



A critical reading of realism and non-realism in the field of religious faith with emphasis on Don Cupitt's perspective

Gholam Abas Hasanvand¹

1. Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Payam Noor University, Tehran, Iran, Email: hasanvand_1351@pnu.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article History:
Received 9 May 2025
Received in revised form 06 July 2025
Accepted 6 August 2025
Available online 19 September 2025

Keywords:
Realism, unreality, Don Cupid, God, religious faith.

ABSTRACT

Research Objective: To examine and criticize the intellectual foundations and contradictions in Don Cupitt's reading of religion, focusing on his views in the book "Sea of Faith". This criticism mainly focuses on his ontological, epistemological, and theological foundations, including the primacy of faith over reason, the reductionism of religion to spirituality and pragmatism, relativism, and the influence of postmodern and positivist ideas.

Research Method: This research was conducted using a descriptive-analytical method and a critical approach. The data were extracted by studying the book "Sea of Faith" as the main source of Cupitt's views, and then his intellectual foundations and conclusions were reviewed and analyzed in a systematic framework.

Findings: An examination of Cupitt's views shows that his intellectual system faces important contradictions, including:

The primacy of mind over object: which leads to epistemic relativism.

The reduction of God and faith to religious language and practice: which reduces the transcendent to a purely human and social phenomenon.

A naturalistic and humanistic explanation of religion: which ignores the sanctity and revelatory origin of religion.

The project of "moral spirituality" instead of religion: This project lacks solid metaphysical foundations and therefore seems inadequate.

Conclusion: The author of this article concludes that Cupitt's reading of religion, despite claiming to provide an explanation consistent with the contemporary world, is incorrect and inadequate due to internal contradictions and the reduction of religion to purely linguistic, practical, and moral matters. This approach ultimately leads to relativism and is unable to explain the truth and sanctity of religion.

Cite this article: Hassanvand, Gholam Abbas (2025) A critical reading of realism and non-realism in the field of religious faith with emphasis on Don Cupid's perspective, *New Research in Islamic Humanities Studies*, Volume 4, Issue 7, 161- 178, <http://doi.org/10.22034/api.2025.2051912.1160>

© The Author(s).

Publisher: University of Lorestan.



DOI: <http://doi.org/10.22034/api.2025.2051912.1160>

1. Introduction

This article undertakes a critical examination of realist and non-realist perspectives concerning divine matters and religious truths, focusing primarily on the thought of Don Cupitt. Its central objective is to delineate the boundaries of each viewpoint and analyze their implications within theology and philosophy of religion, critically engaging with Cupitt's ontological and epistemological stance

1-1. Research Questions

The core research questions guiding this inquiry are: Can God and religious faith be reduced to elements of mind and language? Can objective reality be denied? Does the mind precede external reality? Is there only one, perceptible world? Is epistemology prior to ontology? Is sensory perception the only path to knowledge? Must religious doctrines be doubted for religion to progress like empirical science? Is "God the ideal of life"? Does humanity construct its own world through words based on its historical and cultural context, making religion a purely personal spirituality?

2. Literature Review

The study is situated within the longstanding philosophical debate between religious realism (which posits mind-independent religious truths and propositional truth-values) and non-realism (which sees religious truths as dependent on human minds and language). The article positions itself against existing Persian-language scholarship on Cupitt (by scholars such as Salehi, Karami Pour, Ghorbani, Fakhhar Nougani, Alizamani, etc.), claiming its novelty lies in its specific focus on exposing contradictions within Cupitt's metaphysical and non-metaphysical claims, particularly in his ontological views as expressed in *The Sea of Faith*.

3. Methodology

The research employs a critical-analytical methodology. It first provides a systematic exposition (Taqrir) of Cupitt's non-realist views, breaking them down into three core domains: ontological, epistemological, and theological. Following this detailed description, it subjects each of these domains to rigorous internal and external critique. The internal critique highlights inconsistencies and contradictions within Cupitt's own system, while the external critique challenges his premises and conclusions using arguments from realist philosophy, particularly drawing from the Islamic philosophical tradition (e.g., Avicenna) and contemporary critics of non-realism (e.g., Stephen T. Davis).

4. Results

The analysis reveals several key findings:

- **In Ontology:** Cupitt's rejection of a mind-independent reality and his assertion of a single, human-constructed world are fraught with contradiction. He simultaneously advocates for a comprehensive non-realism and a naturalistic worldview, which are incompatible. His prioritization of epistemology over ontology is deemed irrational, as it implies existence is dependent on human knowledge.
- **In Epistemology:** Cupitt's strict sensory empiricism is self-refuting, as the claim itself is not derived from sensory experience. His consequent radical relativism, which denies any stable knowledge, is also self-defeating, as the statement "no knowledge is stable" would itself have to be a stable truth to be valid.

- **In Theology:** Cupitt's redefinition of God as a humanly-constructed ideal or "the goal of life" is critically ambiguous and reduces religion to a form of ethics and personal spirituality. His arguments for the human-originated and evolving nature of religion are based on an overgeneralization from the specific historical problems of Christianity and cannot be validly applied to all religions. Furthermore, he ignores robust philosophical arguments for the existence of an objective God

5. Conclusion

The study concludes that Don Cupitt's non-realist project is fundamentally flawed and unsuccessful in its aim to revitalize religion for the modern age. His system is characterized by profound internal contradictions, self-refuting epistemological claims, and a reductionist theology that strips faith of its core objective referent. The article argues that non-realism, as presented by Cupitt, ultimately leads to a form of absolute relativism that cannot coherently sustain genuine religious faith. In contrast, a critical realist approach, which acknowledges the limits of human knowledge while affirming a mind-independent reality, provides a more philosophically tenable framework for understanding religious language and truth-claims.

Author Contributions

All authors contributed equally to the conceptualization of the article and writing of the original and subsequent drafts.

Data Availability Statement

Data available on request from the authors.

Acknowledgements

The authors would like to thank the anonymous reviewers for their insightful comments and constructive feedback, which significantly improved the quality of this manuscript. We also extend our gratitude to our colleagues for their valuable discussions and technical support throughout this research.

Ethical Considerations

The authors strictly adhered to the highest standards of research integrity. The authors avoided data fabrication, falsification, plagiarism, and any other form of scientific misconduct.

Funding

This research did not receive any specific grant from funding agencies in the public, commercial, or not-for-profit sectors.

Conflict of Interest

The authors declare no conflict of interest.

خوانشی انتقادی از واقع‌گرایی و ناواقع‌گرایی در حوزه ایمان دینی با تأکید بر دیدگاه دان کیویت

غلام عباس حسونند^۱

^۱ استادیار، گروه معارف اسلامی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران، ایمیل: hasanvand_1351@pmu.ac.ir

اطلاعات مقاله

چکیده

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۹/۲۰

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۱۱/۱۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۲۵

تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۶/۰۱

کلیدواژه‌ها:

واقع‌گرایی، ناواقع‌گرایی، دان کیویت، خدا، ایمان دینی.

هدف پژوهش: بررسی و نقد مبانی فکری و تناقض‌های موجود در خوانش دان کیویت از دین، با تمرکز بر آرای او در کتاب «دریای ایمان» است. این نقد عمدتاً بر مبانی هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و الهیاتی وی از جمله تقدم ایمان بر عقل، تحویل‌گرایی دین به معنویت و عمل‌گرایی، نسبی‌گرایی و تأثیرپذیری از اندیشه‌های پست‌مدرن و پوزیتیویستی متمرکز است.

روش پژوهش: این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی و با رویکرد نقادانه انجام شده است. داده‌ها با مطالعه کتاب «دریای ایمان» به عنوان منبع اصلی آرای کیویت استخراج و سپس مبانی و نتایج فکری او در چارچوبی نظام‌مند بازخوانی و تحلیل شده‌اند.

یافته‌ها: بررسی آرای کیویت نشان می‌دهد که نظام فکری او با تناقض‌های مهمی روبروست؛ از جمله:

تقدم ذهن بر عین؛ که به نسبی‌گرایی معرفتی می‌انجامد.

تحویل خدا و ایمان به زبان و عمل دینی؛ که امر متعالی را به پدیده‌ای صرفاً انسانی و اجتماعی تقلیل می‌دهد. تبیین طبیعت‌گرایانه و بشری از دین؛ که قداست و منشأ وحیانی دین را نادیده می‌گیرد.

طرح «معنویت اخلاقی» به جای دین؛ این طرح فاقد پشتوانه‌های متافیزیکی محکم و در نتیجه ناکافی به نظر می‌رسد.

نتیجه‌گیری: نویسنده این مقاله به این نتیجه می‌رسد که خوانش کیویت از دین، به رغم ادعای ارائه تبیینی سازگار با دنیای معاصر، به دلیل تناقض‌های درونی و تقلیل امر دینی به اموری صرفاً زبانی، عملی و اخلاقی، نادرست و ناکافی است. این رویکرد در نهایت به نسبی‌گرایی می‌انجامد و قادر به تبیین حقیقت و قداست دین نیست.

استناد: حسونند، غلام عباس (۱۴۰۴)، خوانشی انتقادی از واقع‌گرایی و ناواقع‌گرایی در حوزه ایمان دینی با تأکید بر دیدگاه دان کیویت، پژوهش‌های نوین در مطالعات

علوم انسانی/اسلامی، جلد ۴، شماره ۷، ۱۶۱-۱۷۸

<http://doi.org/10.22034/api.2025.2051912.1160>



© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه لرستان.

۱- مقدمه

خوانشی انتقادی از واقع‌گرایی و ناواقع‌گرایی در حوزه ایمان دینی با تأکید بر دان کیوپیت محور اصلی این نوشتار است. در این اثر تلاش می‌شود حدود و قلمرو هر کدام از دو دیدگاه درباره امر الوهی و حقایق دینی، با دقت تبیین، و این مساله را در حوزه الهیات و فلسفه دین با نقد دیدگاه هستی‌شناسانه و معرفت‌شناختی کیوپیت تحلیل نماییم. یکی از مباحث مهم و بنیادی فلسفه دین در جهان امروز، بحث تبیین‌های واقع‌گرایانه و ناواقع‌گرایانه از دین و زبان دین است. کشمکش اساسی میان واقع‌گرایی و ناواقع‌گرایی در عرصه دین، بحثی است که در هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و یا معناشناسی ریشه دارد. واقع‌گرایان در زبان دین، به وجود واقعی و هستی مستقل از ذهن معتقدند (حسین قلعه بهمن، ۱۳۹۰: ۵۸). همچنین از منظر معرفت‌شناختی بر آنند که گزاره‌های دینی صدق و توجیه خود را به شکل مستقل از اذهان آدمیان به دست می‌آورند. در معنا شناختی معتقدند که مفاهیم دینی و زبان دینی، معنایی حقیقی دارند و زبان دینی، زبانی حقیقی است.

در مقابل ناواقع‌گرایان هستی‌شناسی وجود حقایق دینی و نیز معرفت‌شناختی صدق و توجیه گزاره‌های دینی را وابسته به اذهان آدمیان می‌دانند. زبان دینی را تنها، بیانگر احساسات یا نیت‌ها یا آرمان‌های معنوی انسانی می‌داند که وجودی مستقل از ذهن ندارد. بنابراین بحث ما ناظر به واقع‌گرایی و ناواقع‌گرایی معرفت‌شناختی می‌شود، و اگر بخواهیم معناداری مفاهیم دینی و حقیقت داشتن زبان دینی را اثبات کنیم، عنوان واقع‌گرایی معناشناختی به خود می‌گیرند (حسین قلعه بهمن، ۱۳۹۰: ۵۸).

ناواقع‌گرایان بر این باورند تا برداشت ما از واقعیت را با زبان، سبک زندگی و فرهنگ مرتبط سازند. (Hick, 1993: 21-26) همچنین در تعریف واقعیت، به محدودیت‌های بشری نظر داشته، تصور ما از واقعیت را به شرایط خاصی که ممکن است آن تصورات در ساحت آن‌ها شکل بگیرد مرتبط می‌سازند. (Trigg, 1990: 48-52)

دان کیوپیت می‌گوید مدعیات دینی اساساً بیانگرند تا بازنمایاننده؛ به باور ناواقع‌گرایان حقایق دینی از دسترس ما خارج اند؛ حقیقت دینی ناظر به میزان رضایتمندی از معیارهای درونی زبان دین است؛ و در کل، مدعیات دینی به باور ایشان به نحو سیستماتیک کاذب‌اند. (Cupitt, 1993: 74-75) بر اساس رویکرد یاد شده، واقع‌گرایی دینی ساده، اساساً بیش از آنکه یک باور دینی باشد، نوعی طرز تلقی است. دیدگاه دینی ناواقع‌گرایانه، اصولاً به تفسیر زبان دینی می‌پردازد، البته نه به عنوان زبانی که به واقعیت متعالی اشاره نماید، بلکه به مثابه زبانی که احساسات، بینش‌ها، نیات اخلاقی بنیادین، طرز نگاه ما به عالم یا به آرمان‌های اخلاقی و معنوی ما اشاره دارد.

نگرش ناواقع‌گرایی به دین قدمت طولانی ندارد. کیوپیت آن را به نیمه قرن بیستم ارجاع می‌دهد. او از جنبه تاریخی ناواقع‌گرایی را به عقل‌گرایی انتقادی بازمی‌گرداند که مربوط به دو قرن گذشته بوده است. زمانی که متفکرین، نظام فکری انسان را به صورت کلی بر شرایط تاریخی و فرهنگی مبتنی دانستند که کاملاً متغیر است (Ibid: 45) از نظر برخی نیز به حدود یک قرن و نیم پیش، زمان فویرباخ برمی‌گردد. (Hick, 1993: 3) در دوره مدرن سرآغاز استدلال ناواقع‌گرایی به ویتگنشتاین باز می‌گردد. وی علاوه بر طرح مساله بازی زبانی، به مقوله دستور زبان و جهان - تصویر اشاره می‌کند. با تحویل الهیات به دستور زبان، نیل به کنه ماهیات، دیگر در گروی واکاوی فلسفی شیوه ارسطویی نبوده، بلکه اکنون در کاربرد روزمره آن‌هاست. اینجا باورهای دینی با توجه به کاربردی که نزد دین‌داران دارند تعیین می‌شوند. از طرفی، به باور ویتگنشتاین، جهان را زبان تصویر می‌کند و تعبیر جهان - تصویر، یعنی باورهای بنیادین ما در بستری خاص معنادارند و از آن طریق می‌توان به توصیف نحوه معیشت و بازی‌های زبانی پرداخت (علیزمانی، ۱۳۹۰: ۵۲).

یکی از فلاسفه جریان فکری ناواقع‌گرایی دینی در بریتانیا در قرن بیستم، دان کیوپیت است. وی دانشیار دانشگاه کمبریج و سرپرست امور مذهبی کالج ایمانوئل است. از سال ۱۹۵۹ به دست اسقف منچستر خلعت روحانی بر تن کرد و از سال ۱۹۶۰ رسماً به عنوان کشیش مسیحی آغاز به فعالیت نمود. (Cupitt, 1993: 7) به گمان وی، خدا چیزی نیست جز تجسم نوعی خوش‌بینی گسترده کیهانی و «اعتمادی بنیادین» بر اینکه عالم وجود در کنه باطن، یار و یاور ماست. در این نگرش، خدا دیگر موجودی عینی در عالم خارج نیست (Ibid: 23). از نظر وی تنها جهان موجود، جهان مشهود ماست. جهانی که ما آن را ساخته‌ایم؛ جهان زندگی انسان و جهان زبان. (Ibid: 49)

در نوشتار پیش رو در پی آنیم تا مهم ترین جنبه های آراء کیویت را در باب ناواقع گرایی دینی تبیین و سپس در زمینه های هستی شناسی، معرفت شناختی و دیدگاه الهیاتی وی مورد تحلیل و بررسی قرار داده و به سوالاتی از این دست پاسخ داده شود که: آیا خدا و ایمان دینی را می توان به عنصر ذهن و زبان تحویل نمود؟ آیا واقعیت امور را به لحاظ عینی می توان انکار نمود؟ آیا ذهن برعین تقدم دارد؟ آیا در عالم، تنها یک جهان وجود دارد و آن هم همین جهان مشهود است؟ آیا معرفت شناسی مقدم بر هستی شناسی است؟ آیا تنها راه رسیدن به معرفت، شناخت حسی است؟ آیا برای پیشرفت دین بمانند علم تجربی باید در آموزه های دینی شک کرد؟ آیا «خدا آرمان زندگی است»؟ آیا انسان بر مبنای تاریخ، فرهنگ، جامعه و زمانه خود به کمک ابزار کلمات، جهان خاص خود را بر می سازد و اصل دین یک معنویت شخصی است؟

برای رسیدن به پاسخ سوالات فوق لازم است ابتدا دیدگاه های وی تقریر، سپس نقد و بررسی آنها بنشینیم. اما از تفاوت های این نوشتار با سایر پژوهش ها، اشاره به برخی تناقض گوئی های کیویت در امور متافیزیکی و غیر متافیزیکی، بویژه در دیدگاه هستی شناختی وی در کتاب دریای ایمان می باشد که به نظری رسد در دیگر پژوهش ها کم تر به آن ها پرداخته شده است.

تعدادی از پژوهش های صورت گرفته، مستقیم یا غیر مستقیم درباره ایمان از نگاه کیویت انجام شده است که تفاوت آنها با نوشتار حاضر در سطور پیشین آمده است از جمله: زمین جواد صالحی، ۱۳۷۸، گزارشی از کتاب «دریای ایمان» آیین پژوهش، شماره ۵۹؛ کرمی پور، اله کرم، ۱۳۸۴-۱۳۸۳، شناخت: ایمان و معنویت به روایت دان کیویت، شماره ۱۲؛ قربانی، رحیم، ۱۳۸۵، دان کیویت و دین «نقد کتاب دریای ایمان، نشریه معرفت فلسفی، شماره ۱۲؛ فخار نوغانی، سعیده، بررسی خوانش ناواقع گرایانه دان کیویت، ۱۳۹۰، مجله هفت آسمان، سال سیزدهم، شماره ۵۰؛ علیزمانی، امیرعباس، ۱۳۹۱، ایمان ضدواقع گرایانه و نقد آن از منظر دیویس، پژوهش های معرفت شناختی، شماره ۴؛ قیسات، سال ۲۷، شماره ۱۰۳؛ مهدوی، عباس، ۱۳۹۲، فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، شماره ۳؛ حجتی، غزاله، ۱۳۹۳، ایمان: واقع گرا یا ناواقع گرا؟، سال دهم، شماره ۲۵؛ کاشی زاده، محمد، ۱۴۰۱، نقد و بررسی ایمان گرایی ناواقع گرا با قرائت کیویت.

مبانی: در دنیای مسیحیت یکی از راهکارهای حل ناسازگاری ایمان مسیحی و عقلانیت، مقدم داشتن ایمان بر عقل است. در دوران مدرن قرائت جدیدی از ارتباط میان ایمان و عقل مطرح شد، که از بین دو عنصر ایمان و عقل، گزاره های عقلی را فاقد اعتبار دانسته و وجه اشتراک این قرائت با سایر خوانش ها از ایمان، تأکید بر لزوم ایمان و تقدم ایمان بر هر امر دیگر توسط کیویت است (Peterson, 1997: 87) تأثیرگذارترین شخص بر اندیشه کیویت، ویتگنشتاین دوم است. تأکید بر عنصر زبان، بازی زبانی دانستن آموزه های دینی و به تبع آن صور حیات «سبک زندگی» دینی متأثر از «پژوهش های فلسفی» ویتگنشتاین، شک گرایی، از جمله مواردی است که کیویت از ویتگنشتاین متأثر شده است. اما تفاوت اساسی کیویت و ویتگنشتاین در این نکته است که ویتگنشتاین ملاک تحقیق پذیری را صرفاً در حوزه علم می پذیرد و مفاهیم متافیزیکی و دینی را ورای عقل می داند، اما کیویت ملاک مذکور را به حوزه دین نیز سرایت داده و لذا حقایق دینی را بدون پشتوانه معنایی و جهت انطباقی قلمداد می کند.

دغدغه کیویت دفاع از حقانیت آموزه های اعتقادی مسیحیت نیست؛ بلکه ملموس شدن دین در وجود انسان است. (Cupitt, 1993: 289) وی با رویکردی پراگماتیک بر ارزش عنصر صرفاً ایمانی تأکید می کند. یکی از مبانی نظریه ناواقع گرایی، به کیفیت شکل گیری دین مسیحیت و کتاب مقدس مسیحیان برمی گردد. براساس مطالعات انتقادی از آنجاکه این متون توسط مؤلفانی انسانی، در دوره های تاریخی متفاوت نگاشته شده، متأثر از تاریخ زمانه خویش بوده و طبعاً متنی انسانی تلقی می شوند. (Ibid: 314-315) تأثیر دین براندیشه کلامی و معرفت شناسی کیویت، به سبب کارکرد های منحصر به فردی است که پیگیری کارکردهای مذکور و اصلاح و بازبینی آنها از اهداف نظریه وی می باشد: «دلیل بقای دین، بی شک این است که تضعیف تدریجی اندیشه و نهادهای دینی مانع از آن نیست که کشش و نیاز مذهبی هنوز در ژرف ترین ژرفای ضمیر آدمی به شگرفی وجود داشته باشد. پاره ای از وظایف سنتیدین اینک به کارگزاران دیگر واگذار شده است... ولی هدف های دیگر و جدی تر دین دست نخورده باقی است... هنوز وظیفه دین است که مفاهیم و ارزش های زندگی ما را نظم بخشد، نظمی که به زندگی فردی و اجتماعی ما وزن اخلاقی و مقصود بدهد» (کیویت، ۱۳۷۶: ۴۶-۴۷).

کیوپیت معتقد است که زبان، انعکاس غیرحقیقی عالم بیرون نیست؛ بلکه همانند یک ابزار کار است که به ایجاد ارتباط میان انسان‌ها می‌پردازد. آن‌هم در جهانی که از آن شناخت داریم و برای ما معهود است. بنابراین معنا ندارد که زبان را اسطوره‌ای بدانیم که بخواهد چیزی را که در این جهان نیست، به تصویر بکشد. پس زبان نیز به‌منزله ابزاری جهت انتقال واقعیت‌های عالم، نقش خود را به‌درستی ایفا می‌کند. (Cupitt, 1993: 49) کیوپیت نه‌تنها خود بلکه افرادی چون هیوم، هگل، پراگماتیست‌های آمریکائی، مثل ریچارد رورتی را مادی‌گرا و طبیعت‌گرا می‌داند. (Ibid: 50) او ویژگی همه این افراد را فرار از واقع‌گرایی و نگرش افلاطونی به عالم دانسته است.

۲- تقریر ناواقع‌گرایی دینی کیوپیت

دیدگاه کیوپیت در تحت سه عنوان: «هستی‌شناسی»، «معرفت‌شناسی» و «الهیاتی و دینی» قابل طرح است. الف) دیدگاه هستی‌شناختی: مقصود از هستی‌شناختی، پذیرش موجود عینی و مستقل از اذهان آدمیان است. در این نگاه، عالم خارج از ذهن به‌طور عینی، پیش از فاعل‌های شناسایی ذی‌شعور آن و مستقل از آن، تحقق دارد. زمانی که مفهوم واقع‌گرایی با الهیات ترکیب شود، به معنای پذیرش و بحث در باب امر الوهی مستقل از اذهان آدمیان می‌باشد. اما ناواقع‌گرایی ناظر به این دیدگاه است که همه جملات خبری در باره عالم، به صورت عینی نه صادق‌اند و نه کاذب؛ در این جا عینی به معنای مستقل از همه زبان‌ها و شیوه‌های زندگی و نظام‌های فکری است.

ب) دیدگاه معرفت‌شناختی: کیوپیت در معرفت‌شناسی، سه مؤلفه مرتبط باهم را مدنظر دارد: «ذهنیت»، «اراده» و «عمل». وی تحت تأثیر کانت و دیگران سوژه را در شناخت جهان اولویت می‌دهد و در حوزه شناخت به حقیقت عینی و مستقل از انسان قائل نیست. وی می‌گوید دیگر دوعالم وجود ندارد بلکه تنها یک عالم است و آن، عالم ماده است. واقعیت متعالی ورای درک زبانی و فهم دستوری وجود ندارد. نظریه ناواقع‌گرایی می‌گوید تمام ادعاهای گزاره‌ای راجع به عالم به‌طور عینی نه صادق‌اند و نه کاذب. در مقابل، مقصود از واقع‌گرایی در این سطح، استقلال صدق و کذب گزاره‌ها از ذهن آدمیان است بنابراین واقع‌گرا در زمینه خداباوری معتقد است، اگر خدایی وجود داشته باشد، چه انسانی وجود داشته باشد که وجود خدا را درک کند یا نداشته باشد و چه نداشته باشد، آنگاه این گزاره که «خدا وجود دارد»، صادق خواهد بود.

ج) دیدگاه الهیاتی: درباره دیدگاه الهیاتی کیوپیت ایراداتی مبنایی در عرصه هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و الهیاتی و دینی وجود دارد که در این نوشتار، در ادامه مطالب به مهم‌ترین آن‌ها اشاره خواهد شد.

کیوپیت دیدگاه‌هایی افراطی در اتکاء کامل بر علم داشته و لذا، معرفت بخشی دین و آموزه‌های آن را انکار می‌کند. بر مبنای تلقی پسامدرن خود در حوزه دینی و الهیات، معتقد است، هیچ‌چیز مقدم بر زبان نیست؛ عالم بشری عالمی قوام‌یافته از زبان، زمان، حکایت‌پردازی و تهی از هرگونه نگاه بیرونی است. البته وی با توجه به رویکردی که به امور متافیزیکی دارد در زمره ناواقع‌گرایان فراگیر قرار دارد، بدین معنا که به نفی واقع‌گرایی در هر سه قلمرو هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و معناشناختی می‌پردازد، اما از دیگر سو، مدعی نگاه طبیعت‌گرایانه (پذیرش واقعیت هستی‌شناسانه) است و این دو با هم در تناقض هستند.

خداوند در حقیقت تشخص خیالی آرمان‌های معنوی انسان است. (Hick, 1993: 23) کیوپیت مدعی است در حوزه هستی‌شناختی گزاره‌های دینی بیانگر هستند نه توصیف‌گر، بلکه ناظر به امر واقع تلقی نمی‌نماید و منکر وجود خدای متعال و جهان آخرت می‌شود. ایمان از نگاه کیوپیت یا توصیف‌گر است یا بیانگر، اگر محتوای ایمان ما به ازای خارجی داشته باشد، توصیف‌گر است وگرنه، بیانگر است (کیوپیت، ۱۳۷۶: ۷۲-۷۵). کیوپیت معتقد است که ارائه توصیفی یگانه و صحیح از نحوه وجود اشیاء (از جمله خدا) ناممکن است. لذا، به یک معنا می‌توان گفت که خدا مانند ما تنها از کلمات ساخته شده است (کرمی پور، ۱۳۸۷: ۱۱). او تلاش می‌کند بحث از متعلق گزاره‌های دینی را به بحث از ماهیت گزاره‌های دینی تغییر دهد و حقیقت این گزاره‌ها را به چگونگی تأثیرشان بر زندگی تحویل ببرد. لذا چون مدعای کیوپیت بعد معرفتی و کارکردی دارد، از همین رو مبنای فکری کیوپیت در حوزه معرفت‌شناختی و دین‌شناختی تحلیل و بررسی می‌شود.

نقد مدعای کیوپیت:

کیوپیت بر آن است تا با رویکرد ناواقع‌گرایانه به احیاء دین در دنیای نوین بپردازد؛ چراکه آموزه‌های فعلی کلیسا را در نسبت با اخلاق مدرن، تاریخ گذشته می‌داند (کیوپیت، ۱۳۷۶: ۲۴).

کیویت در دستیابی به مقصود فوق ناموفق است. در ادامه این بررسی به آشفتگی‌ها و تناقضات نظریه وی پرداخته می‌شود. لذا نخست می‌خواهیم ببینیم آیا ایمانی که کیویت مدعی آن است از اعتبار و وثاقت لازم برخوردار است یا خیر؟ و آیا اصولاً ویژگی‌های اساسی ایمان را دارد؟ وجه مشترک ایمان گرایان باورِ راسخ به متعلق گزاره‌های دینی بوده و پذیرش روش عقلی ممکن است به تزلزل در اعتقادات دینی در مسیحیت بیانجامد. سؤال این است که چگونه شخصی که منکر متعلق گزاره‌های دینی است و واقعیت گزاره‌های دینی را منکر می‌شود و همه گزاره‌ها را به آرمان‌های جامعه دینی تعبیر می‌کند، خود را ایمان‌گرا می‌داند؟

۳- دیدگاه‌های هستی‌شناسانه کیویت

کیویت هرگونه واقعیتی مستقل از ذهن و زبان انسانی را نفی می‌کند و جهان را محصول افکار انسان می‌داند. به اعتقاد وی عناصر «ضرورت»، «تغییرناپذیری» و «خداوند» که اساس فلسفه و الهیات بودند از جهان ما رخت برسته‌اند و دین نیز باید تحولی اساسی پیدا کند تا قابلیت حیات داشته باشد (کیویت، ۱۳۷۶: ۲۴). لذا، تحت تاثیر فلسفه‌های مدرن، به انکار مابعدالطبیعه پرداخته، علم را به جد می‌گیرد و ازدیگر سو، باتاکید بر اهمیت اختیار آدمی، از اطلاق جامع مدل مکانیستی علم بر ابعاد زندگی انسان خودداری می‌نماید. مابعدالطبیعه، عنوانی است که از زمان ارسطو به این سو به طرح پرسش‌های بنیادین نظیر پرسش از وجود و معنا و اقسام آن اطلاق گردیده است (کیویت، ۱۳۷۶: ۵۲-۵۸). از جمله شاخص‌ترین مبانی اندیشه ناواقع‌گرایی دینی انکار مابعدالطبیعه است. کیویت گزاره‌های دینی را توصیفی و ناظر به امر واقعی نمی‌داند بلکه حقیقت‌آها به تاثیرشان در زندگی برمی‌گردد (کیویت، ۱۳۷۶: ۲۸). لذا ضروری می‌نماید ابتدا تصویری دقیق از دیدگاه هستی‌شناختی کیویت ارائه دهیم تا بتوانیم براساس آنها مباحث خود را پیش ببریم.

۱-۳. عدم پذیرش دیدگاه دوگانه انگاری

کیویت می‌گوید حدود پانزده قرن، دیدگاهی دوگانه انگار در غرب در باره عالم وجود داشت، بدین‌صورت که در بالا عالمی الهی مستقر بود و در پائین عالم طبیعت. براین اساس عالم الوهی، کنترل کل عالم طبیعت را در اختیار خود داشت و هرآنچه درعالم دانی رخ می‌داد، بنابر خواست عالم بالا بود (کیویت، ۱۳۷۶: ۲۱-۲۳). اما با طرح علوم جدید در غرب، این تصویر در هم شکست و عالم تنها عالم طبیعت شد، بدون تصرف و دخالت عالم بالا. وی می‌گوید: عالمی جدا از طبیعت وجود ندارد و این به معنای انکار خدا نیست. با این سخنان، وی صرفاً به وجود یک جهان مشترک چند وجهی مستمر اعتقاد دارد. جهانی که در آن زبان، تجربه، معنا، احساس، طبیعت و فرهنگ در هم تنیده شده و جهانی انسانی و فرهنگی و در حال تغییر که دارای بیرون و خارج نیست (Cupitt, 1993: 50)

۲-۳. دیدگاه طبیعت انگاری

کیویت می‌گوید: من معتقدم که در عالم تنها یک جهان وجود دارد و آن یک جهان هم، همین جهان مشهود ماست؛ جهانی که ما آن را ساخته ایم؛ جهان زندگی انسان و جهان زبان (Ibid: 59) وی در ادامه می‌نویسد: به نظر ما، تنها یک جهان موجود است و آن همین دنیاست؛ دنیای زبان، دنیای زندگی روزمره، دنیای سیاست و دنیای اقتصاد، و این دنیا بیرون ندارد. این دنیا به هیچ وجه به موجودی فراتر از آن وابسته نیست و این پیشنهادها که اعمال و باورهای فرهنگی ما باید بر مبانی بیرونی مبتنی شوند، دیگر هیچ معنایی ندارد (Ibid: 49)

۳-۳. مقدم داشتن معرفت‌شناسی بر هستی‌شناسی

کیویت بر اساس فلسفه انتقادی، معرفت‌شناسی را بر هستی‌شناسی مقدم دانسته، می‌گوید اگر بخواهیم بدانیم چه اموری در عالم تحقق دارند، باید نخست به عالم ذهن رجوع کنیم و به دست آوریم که از چه چیزهایی آگاهی داریم؛ سپس بر وجود آن‌ها پافشاری کنیم (کیویت، ۱۳۷۶: ۳۱۸).

۴-۳. خالق شدن انسان در دیدگاه ناواقع‌گرا

به باور کیوپیت، در رویکرد ناواقع‌گرایی دینی، انسان قدرت آفرینش را به دست می‌آورد (کیوپیت، ۱۹۹۳: ۵۵) در طرح کهنه و قدیمی از اشیای عالم، خدا تمام خلق‌ها را انجام می‌داد اما در رویکرد ناواقع‌گرایی، انسان به جای خدا در مقام خلق می‌نشیند. نقد دیدگاه اول:

ممکن است دورانی را که تفکر پوزیتیویسم در آن رواج داشته، بتوان اوج پذیرش این طرز تلقی کیوپیت دانست، که با ظهور افرادی چون آگوست کنت، دورکیم و فروید، دیدگاه‌های ملحدانه در این زمینه ظهور کردند؛ لکن در مقابل این باور، عده‌ای خلاف این دیدگاه را دارند. یعنی درواقع هنوز باور کیوپیت هنوز محقق نشده است. خطای کیوپیت اینجاست که وی نتوانسته نقشی را که معتقدان به وجود عالم بالا در حوادث طبیعی برای اشیای مادی به عنوان علل مدّۀ عالم قائل‌اند، را به‌خوبی درک نماید. نکته مهم دیگر این که، ظاهراً مواضع وی تحت تاثیر پوزیتیویسم منطقی، اتخاذ گردیده، لذا بر همین مبنا یا باید ملتزم به صدق باشد که در این صورت نمی‌تواند پدیده‌ها را ساخته زبان و ذهن بداند و یا باید منکر طبیعت‌گرایی باشد و ذهن را بر عین مقدم بدارد. لذا برخلاف ادعاهائی که در کتاب دریای ایمان و عرفان پست مدرن ابراز داشته است از مجموع مواضع کیوپیت، تناقض به ذهن متبادر می‌شود.

نقد دیدگاه دوم:

کیوپیت بر اساس رویکرد طبیعت‌گرایی، حقایق هستی را در اموری که با حواس ظاهری ما قابل شناخت هستند، منحصر نموده و نوعی ناواقع‌گرایی و انکار عالم الوهی را پذیرفته است. اما آیا واقعاً می‌توان وجود عالم ماوراء منکر شد؟ هنگامی که واقع‌گرایی به معنای تعالی‌گرایی (علاوه بر حس، استفاده از منابع عقل، شهود و وحی)، در مقابل تحقیق‌پذیری تجربی قرار بگیرد، نگرش طبیعت‌گرایانه با مخالفت‌های اساسی روبرو شده، لذا، نمی‌تواند چندان مورد توجه واقع گردد. توضیح این که با ابزار حس به دلیل محدودیت خاص، نمی‌توان عقل، شهود و وحی را نفی کرد، لذا برای انکار ابزار غیر حسی مجبوریم به کمک ابزار غیر حسی، ابزار غیر حسی را رد کنیم و این به معنای دور خواهد بود. علاوه بر این اساساً علیت به عنوان یک اصل کلی و متافیزیکی است، که پیوند مستقیمی با حس و تجربه و عقل دارد، ابن‌سینا در تبیین این امر و نقش شناخت‌شناسانه‌ی حس، می‌نویسد: «قوه حس به کنه و ذات امور نمی‌رسد و بر ادراک حقیقت نائل نمی‌گردد بلکه شناخت حقایق امور یا از راه علل آن‌ها یا از طریق تعقل قابل حصول است اما معمولاً شناخت از طریق اسباب و علل نیست، بلکه طریق حواس حاصل می‌گردد» (ابن‌سینا، ۱۳۶۹، ج ۲: ۲۴۵).

ابن‌سینا در تبیین نقش مبدأیت حس در شناخت بشری بر این باور است که حس تنها نقش تمهیدی دارد و تجربه حسی محصول اختلاط قیاس عقلی و استقرای حسی است و از استقرای حسی علم کلی حاصل نمی‌شود.

گذشته از این که برخی امور مادی علی‌رغم ماده بودن قابل‌ادراک حسی نیست، کیوپیت نتوانسته است دلیلی برای انکار ماورای طبیعت دلیلی اقامه نماید. ابن‌سینا در نمط چهارم تحت عنوان تنبیه پاسخ می‌دهد که: «گاهی مردم توهم می‌کند که «موجود، همان محسوس» [= و هر چه هست، محسوس است و اگر چیزی محسوس نباشد، وجود ندارد] و آنچه حس آن را نمی‌یابد، فرض وجودش محال است و آنچه به مکان یا وضع معینی تعلق و ارتباط ندارد، خواه این تعلق داشتن به مکان یا وضع معین به جهت ذاتش باشد یا به سبب محلی باشد که در آن حلول کرده است بهره‌ای از وجود نخواهد داشت» (ابن‌سینا، ۱۳۹۳: ۸۹-۱۰۶) شیخ با تمسک به کلی طبیعی، بطلان سخن ایشان را نشان می‌دهد. مثلاً انسان من حیث هو هو، را در نظر بگیرید. می‌پرسیم آیا انسان در خارج موجود است یا نه؟ بی‌شک پاسخ مثبت است، چون انسان بر افراد خارجی خود حمل می‌شود و از طرفی، طبیعت لا بشرط انسان امری معقول است نه محسوس؛ چون فاقد لواحقی مانند مکان یا زمان خاصی است. لذا روشن می‌کند که در دل امور محسوس امری معقول و غیر محسوس (مانند طبیعت کلی انسان) وجود دارد. شیخ نمونه‌هایی از اموری را که معارض نیز به وجود آن‌ها اذعان دارد و در عین حال نمی‌توان آن‌ها را محسوس محسوب نمود مانند قوه حس، قوه وهم، قوه عقل و.... برمی‌شمرد. در فصل چهار نمط چهار مقصود اصلی خود را از اثبات «موجود غیر محسوس» بیان می‌کند و آن این که عالم هستی «مبدائی غیر محسوس» دارد (ابن‌سینا، ۱۳۹۳: ۸۹-۱۰۶).

نقد دیدگاه سوم:

یکی از مهم‌ترین مبانی کیویتیت تقدم زبان بر واقعیت است. وی در این مورد نیز دچار تناقض گوئی شده است. ایمان دینی، ایمان به متعلق آن، یعنی خداست. باید محتوایی برای ایمان وجود داشته باشد، یعنی چیزی که باور بدان معطوف است، آن هم متعلق خاص نه هر متعلق. کیویتیت می‌خواهد ارتباط میان فاعل آگاهی و متعلق آن را نفی کند. در واقع متعلق ایمان به جای آنکه چیزی باشد که باورهای ما معطوف به آن است، صرفاً یک تصور ذهنی بدون فاعل خواهد بود و این یعنی سخن کیویتیت منجر به تناقض می‌شود. نکته دیگر آنکه، ما با ابزارهای شناختی خود فقط قادر به شناخت بخشی از حقایق عالم هستیم. لذا معقول نیست که شناخت مقدم بر هستی و خارج گردد. طبق نگرش واقع‌گرایانه، عالم فراتر از ادراک ما بوده و ضمن اینکه توانایی شناخت برخی از امور عالم را داریم؛ لکن حقیقت این است که همه امور به شکار ذهن ما در نمی‌آیند. همچنین امور فراوانی وجود دارند که باوجود مادی بودن، قادر به ادراک آن‌ها نیستیم. پس بنابر دیدگاه کیویتیت باید این امور را خارج از دایره هستی تلقی کنیم؛ حال آنکه آن‌ها هستند و موجودند (Davise. S.T., 1993: 156-160)

نقد دیدگاه چهارم:

این عبارت کیویتیت در مورد آفرینش بسیار مبهم است. کیویتیت مدعی است در رویکرد ناواقع گرائی خدا به درون ما منتقل می‌شود و از راه چشمان ما به عالم نظر می‌کند (کیویتیت، ۱۹۹۳: ۵۳). وی می‌گوید در چارچوب متافیزیکی خدا به عنوان وجودی عینی درعالم دست نیافتنی است و حال آن که خداچکیده ارزش‌های ماست. (Craford, 2004: 53) و لذا ما خود دست به خلق و آفرینش می‌زنیم. این سخن در ادامه مدعی تقدم زبان بر واقعیت است که خدا را ساخته زبان و ذهن دانسته و لذا خدا را امری درونی تلقی نموده و نه امری عینی، که تناقض آن آشکار گردید. اما باید از کیویتیت پرسید مگر انسان در دیدگاه واقع‌گرایانه، نمی‌تواند توان آفرینش داشته باشد؟ انسان یک موجود مختار است و با استفاده از فاعلیت خویش که در طول فاعلیت خداست، می‌تواند دست به آفرینش بزند البته اکثر اعمالی که انسان انجام می‌دهد، از قبیل علّت اعدادی است، نه از باب هستی بخشی.

۴. دیدگاه معرفت‌شناسانه

یافته‌های معرفت‌شناختی کیویتیت که در اعتقادات الهیاتی وی نقشی اساسی عارتند از:

۴-۱. تنها راه نیل به معرفت، شناخت حسی است

اصلی‌ترین پایه ی فکری کیویتیت طبیعت گرائی است؛ به گونه ای که در عالم به وجود چیزی غیر مادی اعتقاد ندارد. وی می‌گوید: در عالم تنها یک جهان موجود است و آن یک جهان هم، همین جهان مشهود ماست؛ جهانی که ما آن را ساخته ایم؛ جهان انسان و جهان زبان (کیویتیت، ۱۹۹۳: ۴۹).

۴-۲. معرفت امری نسبی است

کیویتیت می‌گوید «شناخت بشر، صرفاً شناخت بشر است؛ یعنی مصنوعی، موقتی و خطاپذیر است» (کیویتیت، ۱۳۷۶: ۳۱۲).

نقد دیدگاه اول:

در نقد مدعی کیویتیت می‌توان گفت: «اولاً، خود این مدعا که «تنها راه نیل به معرفت، شناخت حسی است» غیر تجربی و غیرحسی است و محصول طی فرایند حس و تجربه نیست و بلکه متافیزیکی است. دوم، ما با ابزارهای مختلفی به شناخت عالم مبادرت می‌وزیم و شناخت‌های درستی را نیز از آن راه‌ها کسب می‌کنیم. عقل، کشف و شهود و حتی بنا بر اعتقاد خدا باوران سنتی، وحی ابزار شناخت به شمار می‌آیند (طباطبائی، ۱۳۳۲، ج ۱: ۶۸-۶۲؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۱: ۱۶۳-۲۳۱). اگر شخص واقع‌گرا، سطح معرفت خویش را از امور حسی فراتر ببرد، آیا کیویتیت به معرفت دست آمده از آن ملتزم خواهد بود؟ و یا اعتباری برای شناخته‌ای عقلی و حضوری قائل می‌شود؟ اگر او شناخت عقلی و حضوری را، معتبر بداند، با آن شناخت‌ها می‌توان وجود عالمی متعالی‌تر از محسوسات را اثبات و به آن معرفت عینی پیدا کرد؛ در غیر این صورت استدلال‌های او قابل اعتنا نخواهد بود؛ زیرا نوعی استدلال عقلی اقامه می‌کند که طی آن سعی می‌کند با استفاده از این ابزار، ادعای خویش را اثبات کند. سوم، در ذیل دیدگاه هستی شناختی کیویتیت تحت عنوان طبیعت انگاری ناصحیح بودن این دیدگاه بررسی گردیده است و نکته آخر این که یکی از مباحث مطرح در معرفت شناسی این است که حس تنها ازار شناخت عالم نیست.

نقد دیدگاه دوم:

با این بیان مشخص می‌شود که کیوپیت در ورطه نوعی شک‌گرایی و یا لاقابل‌نسبی‌گرایی بسیار افراطی در زمینه دانش بشری، گرفتار آمده است. وی می‌گوید بر اساس تفکر انتقادی شناخت‌های ما متکی بر نظریه‌هاست و نظریه‌ها هم همواره در حال تغییرند لذا، هیچ معرفت ثابتی برای انسان متصور نیست. اما آیا واقعاً هیچ معرفت و نظریه ثابتی در عالم وجود ندارد؟ لذا از کیوپیت باید پرسید آیا همین مدعای شما که: «هیچ معرفت ثابتی برای انسان متصور نیست»، یک نظریه ثابت است؟ اگر بگویید ثابت است، در این صورت، ادعای خود را نقض کرده است. در غیر این صورت، یعنی عدم ثبات نظریه کیوپیت، نظریه وی از درجه اعتبار ساقط می‌شود و لذا نمی‌شود با نظریه‌ای که خود ثابت نیست (متناقض) یک اظهارنظر ثابت نمود.

دیویس در مقاله «در برابر ایمان غیر واقع‌گرایانه»، دیدگاه کیوپیت را نقد کرده و می‌گوید نظریه وی خود را خنثی می‌کند؛ یعنی این نظریه، خودش را منکر می‌شود. این نگرش به دیدگاهی می‌ماند که مدعی است می‌داند در این عالم، هیچ چیز قابل‌اعتماد و دانستن نیست. (Davise. S.T., 1993: 57-58)

دیویس معتقد است کیوپیت براساس دیدگاه منظرگرایی، که «ما نمی‌توانیم بدانیم که اشیاء چگونه هستند، بلکه تنها می‌توانیم بگوییم چگونه بر ما آشکار می‌شوند و به نظر ما می‌رسند»، سخن می‌گوید. اما اگر منظرگرایی صادق باشد، آنگاه، ما می‌توانیم بگوییم که اشیاء چگونه هستند؛ یعنی ما نمی‌توانیم بدانیم که اشیاء چگونه‌اند، بلکه تنها می‌توانیم بدانیم که اشیاء بر ما چگونه آشکار شده‌اند. لذا منظرگرایی، خودش، خودش را تکذیب می‌کند.

اما اگر منظرگرایی صادق تلقی نشود، بلکه به‌عنوان یک دیدگاه در میان دیدگاه‌های گوناگون مدنظر قرار گیرد و تنها دیدگاه خاص یک شخص لحاظ شود، در این صورت چرا باید یک شخص غیر منظر گرا، منظرگرایی را جدی بگیرد؟ کاری که کیوپیت باید انجام دهد، این است که دلیلی بر این مطلب که «چرا آنان باید چنین کاری را انجام دهند و این رویکرد را اتخاذ کنند»، تدارک ببیند و ارائه کند. (Ibid:58)

مشکل دیگر دیدگاه وی نسبی‌گرایی در باب صدق است. او مدعی است دیگر صرفاً زمینه واحدی وجود ندارد که صدق جزم‌گرایانه را تحت پوشش قرار دهد. این جمله کیوپیت معنا ندارد و باید پرسید آیا به عقیده وی این گزاره به‌خودی‌خود، مبنایی است که صدق را تحت پوشش قرار دهد و ما باید آن را در نظر بگیریم؟ کیوپیت می‌گوید درباره آنچه در حال وقوع است، وصفی مطلق وجود ندارد. پرسش این است که معنای «مطلق» در این عبارت چیست؟ اگر صادق بودن از آن فهمیده شود، دیدگاه وی که هیچ توصیف صادقی در هیچ‌چیزی وجود ندارد، خود را تکذیب می‌کند. (Ibid:58)

در نتیجه باید گفت، وی یا به جد این عبارت را به‌کار برده و یا صرفاً در مقام بیان مطلب از روی مسامحه بوده است. اگر دیدگاه اصلی او این باشد، باید با وی گام‌به‌گام پیش رفت تا وجود معرفت صادق را اثبات و گستره شناخته‌ای انسان را از این رویکرد تنگ‌نظرانه وسعت بخشید، (طباطبائی، ۱۳۷۲، ۴:۱-۱۰۸-۱۳۳) و اگر در مقام مسامحه نبوده، باید به وی یادآور شد که در این امر مهم، جای مسامحه نیست، بلکه باید واژگان مناسب کلام خود را چپش، و سپس سخن بگوید.

۵. دیدگاه الهیاتی

مهم‌ترین ایرادات دیدگاه الهیاتی کیوپیت

۱- تعریف دین

نخستین گام در مباحث الهیاتی کیوپیت نگاه وی به دین است. از نظر وی دین: «دین نوعی واکنش به زندگی، شکل دادن به زندگی، مفهوم بخشیدن و ارزش نهادن نهایی زندگی است» (کیوپیت، ۱۳۷۶: ۵۰)، وی با دیدگاهی که از دین ارائه می‌دهد، او را در زمره افرادی قرار می‌دهد که در باب رابطه دین و اخلاق، اخلاق را اصل دانسته و دین را زیرمجموعه آن قلمداد می‌نماید و آن را به اخلاق تحویل می‌برد.

۲- امکان تحول در دین

به باور کیوپیت، یکی از رویدادهای متعارف در عرصه دین، پدید آمدن دگرگونی‌های اساسی و بنیادین در دین است (کیوپیت، ۱۳۷۶: ۲۵-۲۶) او می‌گوید چنین تحولی در تاریخ اندیشه دینی غرب سابقه داشته و برای مثال، دین مسیح اوایل به شکلی ارائه گردید که مناسب افکار یهودیان مستقر در سرزمین‌های فلسطین تلقی شود، اما پس از مدتی، با پدید آمدن افکار پولس و یوحنا، تحولی به

وجود آمد که آن را برای یونانیان و رومیان نیز پذیرفتنی ساخت.^۱ کیوپیت از تغییر و تحولات جامعه مسیحی، امکان تحول در دین را نتیجه می‌گیرد.

۳- تعمیم مشکلات مسیحیت به همه ادیان

کیوپیت باملاحظه مسیحیت و متبادر شدن نکاتی درباره آن به ذهن خود، همه مشکلات آن را به سایر ادیان سرایت داده است و آن‌ها را مشکلات عمومی ادیان تلقی کرده است. به عنوان مثال، او دگرگونی‌هایی را که در اعتقادات مسیحی در بستر تاریخ ملاحظه نموده، سپس مدعی می‌شود مسیحیت دینی است که در بستر زمان و تاریخ شکل گرفته است. لذا، دینی بشری است (کیوپیت، ۱۳۷۶: ۲۵-۲۶).

۴- عدم توجه کیوپیت به براهین اثبات وجود خدا

خدا در اصطلاح کیوپیت معنای خاصی پیدا می‌کند که به کلی متفاوت از خدای ادیان در تلقی سنتی آن است. وی تلقی سنتی دین مسیحی را ناشی از دیدگاه فلسفی افلاطونی می‌داند. در نگرش افلاطونی خدا امری لایتغیر، غیرمادی، معقول و فسادناپذیر است، که نگاه واقع‌گرایی دینی را ایجاد می‌کند. به وجود یک خدای عینی سرمدی که وجوب ذاتی دارد و به کلی غیر از ممکنات است قائل می‌شوند. در این نحوه تفکر؛ گاه فیلسوفی چون دکارت خدای عینی متافیزیکی را اثبات عقلانی می‌کند، و فردی مذهبی چون پاسکال برای حفظ ایمان خود از هرگونه یقین محفلی و علمی چشم می‌پوشد (کیوپیت، ۱۳۷۶: ۲۸۸). خدای کیوپیت 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» (کیوپیت، ۱۳۸۷: ۲۱۵-۲۱۶). همچنین «خدا صرفاً فوران است، نمایش خودجوش ثانویت محض که پیوسته من و جهان مرا لحظه به لحظه می‌آفریند» (کیوپیت، ۱۳۸۷: ۱۵۴-۱۵۵).

۵- ایده خدای عینی، لازمه واقع‌گرایی دینی در دوره پیش انتقادی

کیوپیت: لازمه گرایش به واقع‌گرایی دینی در دوره پیش انتقادی، پیش‌فرض گرفتن وجود یک خدای عینی برای عالم است (کیوپیت، ۱۳۷۶: ۲۷؛ ۳۱۹-۳۲۰).

۶- پرهیز از اعتقادات جزمی برای پیشرفت در دین

کیوپیت مدعی است برای اینکه دین نیز مانند علم پیشرفت کند، باید از جزم‌گرایی بپرهیزد و با نگاهی شکاکانه به آموزه‌های دینی بنگرد (کیوپیت، ۱۳۷۶: ۳۱۱-۳۱۲).

۷- انتساب ناواقع‌گرایی به بنیان‌گذاران اندیشه مدرن

کیوپیت ادعا دارد که بنیان‌گذاران بزرگ اندیشه دینی مدرن از دو قرن پیش، امثال کانت، هگل و شلایر ماخر، در باب خدا، ناواقع‌گرا بوده (کیوپیت، ۱۹۹۳: ۱۹۹) و در قرن ما هم افرادی چون شوابتر، بولتمان، نیبور، بون هوفر و تیلیخ، در حقیقت ناواقع‌گرا بوده‌اند (کیوپیت، ۱۹۹۳: ۵۲).

۸- کثرت‌گرایی نتیجه ناواقع‌گرایی است:

به باور کیوپیت، اگر ناواقع‌گرایی دینی باشیم، نسبت به پیروان ادیان دیگر رویکردی مناسب‌تری خواهیم داشت (کیوپیت، ۱۹۹۳: ۵۲).

۹- تفسیر نادرست از معنا و مفهوم خدا:

کیوپیت عبارتی از پولس یاتیلیخ را نقل می‌کند و مراد آن‌ها را از عبارت «خدای برخی شکمشان است»، یا «خدای هر کس دلواپسی نهائی اوست»، این می‌داند که آدمی دچار شرک است و در درون خود خدایان واهی متعددی را می‌پرستد و خدا را نباید امری ورای عالم دانست (کیوپیت، ۱۳۷۶: ۳۰۱-۳۰۲).

۱۰- اعتقادات هر جامعه به همان جامعه اختصاص دارد:

کیوپیت می‌گوید همه عقاید دینی با جوامع خاص به خود پیوند خورده‌اند و از هر عضو جامعه انتظار می‌رود مجموعه آن‌ها را به‌طور کامل بپذیرد، و از کسی که بدان جامعه تعلق ندارد، چنین توقعی نیست (کیوپیت، ۱۳۷۶: ۲۸).

۱۱- مبهم بودن عبارت «خدا آرمان زندگی است»:

کیوپیت تحت تاثیر ویتگنشتاین در رساله ۲، شناخت شناسی را بر هستی شناسی مقدم می‌دارد. زبان نیز حدود موجودات را مشخص می‌سازد. لذا ناواقع‌گرایی را بنا می‌نهد. وی با توجه این نکته می‌گوید: تفکر دینی نیز باید به همین منوال، ماهیت ایمان دینی را بر متعلق ایمان تقدم بدارد. وی معنویت را همان ماهیت ایمان دانسته و بر آن است که اگر معنویت را درست دریابیم، به مفهوم خدا پی می‌بریم؛ چون مقصود ما از ذکر خدا، نقشی است که او در شکل دادن به حیات معنوی ما ایفا می‌کند.

۱۲- عقاید موقتی هستند:

کیوپیت: عقاید، دارای تاریخ مصرف بوده و لذا آغاز و پایان دارند.

۱۳- دین امری بشری است:

به باور کیوپیت، اهل فن می‌دانند که جزء به جزء هر مذهب، بشری است. دین در جوامع بشری تکامل یافته و دارای تاریخی صرفاً بشری است؛ لذا، می‌تواند بازسازی شود (کیوپیت، ۱۳۷۶: ۹۲: ۳۱۴).

نقد استدلال اول:

کیوپیت بدون توجه به همه ابعاد فردی و اجتماعی دین، و صرفاً با تکیه بر یکی از ابعاد آن یعنی معنویت و اخلاق، تصویری بسیار ناقص از دین ارائه و آنگاه حکمی کلی صادر کرده است. در حقیقت ادعای وی عام و شامل تمام ابعاد دین نمی‌شود. نکته دیگر اینکه، دین، واقعیتی مستقل از اخلاق است و حتی گاه به باور برخی، اخلاق زیرمجموعه دین است.

برای مثال، تعریف‌های ذیل را ویلیام پی، آلستون از دین در مقاله «دین» در دایره المعارف فلسفه (آلستون، ۱۹۶۷)، آورده است که جهت اختصار به دو مورد از آن‌ها اشاره می‌شود: - دین عبارت است از اعتقاد به یک خدای جاودان، یعنی اعتقاد به اراده و ذهنی الهی که جهان را اداره می‌کند و ارتباطی با آدمی برقرار می‌سازد «جیمز مارتینو»؛ - دین عبارت است از اعتراف به این مساله که تمام اشیای عالم تجلیات نیرویی اند که از آگاهی پیشی می‌گیرد «هربرت اسپنسر» (حسینی قلعه بهمن، ۱۳۹۰: ۱۴۹-۱۵۰). با ملاحظه باور کیوپیت، معلوم می‌شود که رویکرد وی، با تعاریف دیگران از دین، چندان هماهنگی ندارد. وی تنها یک بعد و کاربرد اخلاقی برای دین قائل بوده و می‌گوید ما دین را طرحی اخلاقی و نوعی معنویت می‌پنداریم که وظیفه تاریخی‌اش تجسم ارزش‌های ما، تصدیق و نگهداری آن‌ها و تحقق بخشیدن ارزش‌ها در حیات انسان است. با این توصیف وی، بخش عمده دین شامل اخلاقیات، احکام، عقاید و امور اجتماعی و... به عنوان امور غیرواقعی بوده و هیچ حقیقتی ورای آن‌ها متصور نیست. نتیجه اینکه دیگر نیازی به چیزی بنام دین، در زندگی انسان وجود نخواهد داشت. و این درحالی است که به رغم نگاه کیوپیت، ابعادو کارکرد های مختلفی توسط متفکرین برای دین در نظر گرفته شده است.

نقد استدلال دوم:

به فرض که چنین دگرگونی صحت داشته باشد، آیا این تحول در مسیحیت را باید مثبت ارزیابی نمود؟ به وجود آمدن چنین تحولی، کاملاً ممکن است، اما بحث بر سر درستی و نادرستی آن است. پولس مدعی است، اصول و ارکان این دین را تنها در یک مکاشفه آموخته نه از شاگردان حضرت مسیح (انجیل، ۱۹۸۶: ۳۴۴)، اما آیا این امر می‌تواند جواز افزودن سخنانی به این آئین و دست بردن در آن شود و آن را از حالت خلوص خارج کند؟! اگر از اهمیت دین آگاه باشیم و به کیفیت پدید آمدن یک دین توجه نماییم، بی شک نمی‌توانیم به راحتی دست به تغییر و تحول اساسی در یک آئین بنزیم. بررسی برخی مؤلفه‌های تغییر در جامعه مسیحیت و سپس تعمیم آن به همه ابعاد دین توسط کیوپیت صحیح به نظر نمی‌رسد. اگر آئینی از آغاز خودش را جهانی نکرده، برای تبدیل به دینی جهانی، به تحریف در اصولش نیاز دارد، که در مسیحیت رخ داده است. و لذا نباید این نگاه را به همه ادیان تعمیم دهد.

نقد استدلال سوم:

اولاً کیوپیت با ملاحظه دگرگونی‌هایی در اعتقادات مسیحی، نکاتی به ذهنش متبادر شده و سپس حکم به شکل‌گیری مسیحیت در بستر تاریخ نموده است، سپس از این تحولات مسیحیت، نتیجه کلی دگرگونی در همه ادیان را اخذ نموده است؛ ثانیاً بر فرض که چنین باشد، این امر نمی‌تواند بدون ملاحظه تمام مصادیق دین، جواز صدور حکمی عام برای کل ادیان باشد؛ ثالثاً، این انتقاد نیز بر

وی وارد است که چرا وی با رؤیت این مشکلات و تحولات در تاریخ مسیحیت، حکمی هستی شناختی صادر، و وجود عینی خدا را خدشه‌دار نموده است؟ رابعاً، به فرض شکل‌گیری آموزه‌های مسیحیت در بستر تاریخ، چه ارتباطی با وجود خدای عینی دارد؟ و نکته آخر، خدای سنتی و مشهور در مسیحیت، یهودیت و اسلام، خدائی است با ویژگی‌های یگانه و منحصر به فردی چون همه‌دان، همه توان و خیر محض^۳ این خدا با تصورات کیویت، بسیار متفاوت است.

نقد استدلال چهارم:

به نظر می‌رسد یکی از نکات مهمی که مورد غفلت کیویت واقع گردیده، براهینی است که بر اثبات وجود خدا اقامه شده است. باید توجه داشت که برای اثبات وجود خدا و اوصاف کمالیه او، براهین متقن و تامی ارائه شده که برای پذیرش چگونگی وجود خدا و اوصاف او، باید اقتضای آن‌ها را دریافت. اما نکته بعد این که برهان‌های یادشده، وجود خدای عینی را به اثبات می‌رسانند نه خدائی ذهنی. ضمناً کیویت هیچ استدلالی برای مدعای خویش ارائه ننموده است بلکه سخن وی در حد ادعای صرف باقی مانده است.

نقد استدلال پنجم:

باید گفت نپذیرفتن یک قاعده و قانون، دال بر واقعیت نداشتن آن نیست. مثلاً تا مدت‌ها مردم نمی‌پذیرفتند که زمین گرد است و به دور خورشید می‌چرخد؛ از سوی دیگر، سخن کیویت صرفاً ادعاست و هنوز بسیاری از مردم روی زمین، خدا باور بوده و اعتقاد به خدای عینی دارند. آیا واقعاً وجود خدای عینی برای عالم یک پیش‌فرض است و «پیش‌فرض» هم در نگاه کیویت به معنای فقدان دلیل بر آن مطلب است و یا مراد او از پیش‌فرض، نبود دلیل حسی بر وجود خداست؟ به‌طور قطع، باورمندان به وجود خدای عینی، استدلال‌های گوناگونی را اقامه نموده‌اند. و اگر منظور نبود استدلال‌های مبتنی بر حس باشد، باید گفت استدلال‌هایی مبتنی بر حس نیز بر این موضوع مهم دیده می‌شوند (Gale, 2007: 28). مضاف بر این، استدلال‌های عقلی نیز می‌توانند وجود یا عدم موجودات را اثبات نماید و لذا دیدگاه کیویت خطاست.

نقد استدلال ششم:

کیویت برای ترویج تفکر انتقادی به شک‌گرایی روشمند دعوت نموده و ویژگی اساسی علم را شک‌گرایی آن تلقی می‌نماید. لذا باید پرسید آیا در علم، مطلق شک مفید است که به شک‌گرایی دعوت شده و اساس یقین‌گرایی نفی می‌شود؟ در پاسخ باید گفت علت اصلی پیشرفت علم به سبب شک‌گرایی نبود، بلکه بدین سبب بود که با کنار گذاشتن برخی اندیشه‌های جزمی گذشته، و البته موارد دیگر سعی نمود به واقعیت نزدیک شود و با تحقیق بیشتر واقعیت را بیشتر بشناسد. به نظر می‌رسد کیویت عرصه دین را با علم، یکسان فرض کرده است. دین و علم در برخی جنبه‌ها با یکدیگر تفاوت بنیادین دارند. علم برای کسب زندگی بهتر در دنیای مادی کاربرد دارد؛ ولی دین مدعی رساندن انسان به سعادت حقیقی است. از طرف دیگر، برای ارزیابی علم باید از دین بهره برده شود و ارزش علوم را براساس تعالیم دین تعیین نمود. بی‌تردید، جزمی نگاه نکردن به موضوعات مختلف، مسیر تحقیق بیشتر را برای ما می‌گشاید، لکن باید دانست که شکاکیت دائمی نافی انگیزه تحقیق است. نکته دیگر این که هیچ‌گاه در علم به شکاکیت دعوت نمی‌شود. به عبارت دیگر، شک معبر خوبی است؛ اما قرارگاه مناسبی نیست. آدمی آن‌قدر مهلت ندارد که تمام عمر خویش را در تردید سپری کند. پس این نکته که شک‌گرایی خسارات فراوانی به انسان می‌زند، ما را وادار می‌کند که چندان بر ترک جزم‌گرایی اصرار نداشته باشیم (گروه مولفان، ۱۳۸۴: ۷۸-۱۷۰؛ جوادی، ۱۳۷۶: ۱۷-۵۳؛ پترسون و دیگران، ۱۳۷۶: ۷-۱۲۷).

نقد استدلال هفتم:

این نکته جای تحقیق و بررسی کامل دارد که آیا این افراد ناواقع‌گرا بوده‌اند؟ وقتی کانت برهان اخلاقی بر اثبات وجود خدا اقامه می‌کند، چگونه می‌توان وی را ناواقع‌گرا خواند؟ (برون، ۲۰۰۱: ۷۸-۷۹). و یا ایدآلیستی چون هگل که وجود عینی روح مطلق را می‌پذیرد؛ چگونه ناواقع‌گراست؟! (Bertocci, 2002: ۱۷) و یا شلایر ماخر، که دین را احساس اتکای کامل به امر مطلق می‌داند، چرا غیرواقع‌گراست؟! یا ویتگنشتاین را ناواقع‌گرا دانسته، درحالی که ویتگنشتاین متقدم، ملحد است و ویتگنشتاین متاخر، خدا باور واقع‌گراست. حال، کیویت چگونه این افراد با این نگاه‌ها را ناواقع‌گرا می‌داند؟! این نسبت‌ها نیازمند ادله کافی است.

نقد استدلال هشتم:

3. See: Beverly Clrck & Brian Clack, The Philosophy of religion: A Critical Introduction, p.38-46, and p. 100.

کیوپیت، وجود اختلاف و تکثر در اعتقادات دینی را دال بر عدم وجود یک موجود عینی می‌داند. اما آیا برای تنوع اعتقادات مردم، نمی‌توان طریقه‌ای مانند تدبیر واقع‌گرایان ارائه کرد، و یا حتی با نگرش واقع‌گرایی خام به این موضوع پرداخت؟ آیا فقط به دلیل نداشتن وحدت نظر در یک زمینه، باید اصل وجود عینیت داشتن آن را نفی کرد؟ به نظر می‌رسد درک متقابل و همدلی با پیروان ادیان دیگر، ارتباطی با درک ناواقع‌گرایانه از دین ندارد. مثلاً، در واقع‌گرایی انتقادی، همدلی با پیروان سایر ادیان هم در حقانیت و هم در بعد نجات و هم در زمینه رفتار مطرح می‌شود. لذا الزاماً برای رعایت حال پیروان دیگر ادیان، مجبور به پذیرش ناواقع‌گرایی دینی نیستیم. نکته دیگر، این که حتی در صورت پذیرش واقع‌گرایی ساده، کثرت‌گرایی رفتاری، حاصل و قابل ملاحظه خواهد بود.

نقد استدلال نهم:

در قرآن کریم آمده است: «أَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هُوَاهُ أَفَأَنْتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلًا؟» آیا دیدی کسی را که خدایش را هوای نفسانی‌اش قرار داده است؟ آیا تو بر او وکیل هستی؟»، (فرقان/۴۳). این آیه شریفه به شرک نهفته در درون آدمیان اشاره دارد، لکن این اعتقادی صحیح نیست که انسان می‌تواند هر چیزی را خدای خویش بگیرد. قبول این نگاه، تمسخر دینی است که، قرار است راهنمای آدمی به کمال و پاسخی به جاودانگی خواهی وی باشد، و حال، به یک فعالیت درون ذهنی برای نیل به مقاصد حقیقی یا خیالی تبدیل شود و لذا، دین را به کلی از اعتبار انداخته می‌اندازد.

نقد استدلال دهم:

کیوپیت در اینجا نیز دچار تناقض گوئی شده است. از طرفی در نقش یک اصلاح‌گر اجتماعی در حال ایفای نقش است و از دیگر سو، برای دیگر جوامع نسخه می‌پیچد و قصد تحمیل باور و اندیشه خویش را به آن‌ها دارد، این درواقع به معنای نقض مدعی او مبنی بر اختصاص اعتقادات هر جامعه به همان جامعه است. پیشوایان الهی در جامعه‌ای که به هر دلیل مبتلا به انحراف در فکر و عمل شده و در دام خرافه‌پرستی افتاده، به انذار و تبشیر پرداخته‌اند. ضمناً طرح کثرت‌گرایی توسط وی، خلاف نظریه فوق می‌باشد. همه بحث انحصارگرانی در ادیان در زمینه نجات شناختی و حقانیت، در باب همین مساله است.

نقد استدلال یازدهم:

کیوپیت خدا را به معنای آرمان و هدف زندگی می‌داند، اما توضیح نمی‌دهد که هدف زندگی بودن خدا، به چیست. آیا هدف زندگی، مقصدی است که باید آدمی بدان نائل شود و یا شخصی است که انسان باید به او برسد؟ کیوپیت هیچ‌گاه واضح و اساسی به این موضوع نپرداخته و این عنوان مبهم را توضیح نداده است؛ بلکه سخنش حالت شعار و ادعا پیدا کرده و مفاهیم چندان واضح نیست (کیوپیت، ۱۳۷۶: ۹؛ ۳۲۶-۳۲۷).

نقد استدلال دوازدهم:

باید پرسید که آیا همیشه تغییر در اعتقادات به شکل نابودی آن‌ها بوده است؟ به یقین، بیشتر تغییرها در اعتقادات به شکل تعمیق آن‌هاست و نه جابجا شدن یک اعتقاد و جای‌گزینی اعتقاد دیگر. اگر در اثبات وجود خدا ادله‌ای آورده شود که ابعاد تازه‌ای از هستی او را معرفی کند، آیا از این مطلب باید نتیجه گرفت که اعتقاد به وجود خدا پایان یافته و به اعتقاد دیگری بدل شده است؟! گاه اعتقادی خطاست و لذا آدمی با آن اعتقاد خطا دچار خرافه و توهم می‌شود، در این صورت، از آغاز، پذیرش آن اعتقاد، خطا بوده و لذا هرگز آن موضوع عنوان اعتقاد به خدا پیدا نخواهد کرد.

نقد استدلال سیزدهم:

کیوپیت رویکرد کاملاً طبیعت‌گرایانه به دین دارد (کیوپیت، ۱۳۷۶: ۹۲) از این‌رو، همه بخش‌های دین را ساخته و پرداخته انسان دانسته و چون نگرش تاریخی بر وی حاکم است، دین را به تبع انسان محکوم به تغییر در راستای تحول تاریخی می‌داند و هیچ امری را در دین ثابت نمی‌شمرد. از نگاه وی دین یکی از عناصر فرهنگی بوده و لذا با تغییر فرهنگ، دین نیز به تبع آن دگرگون می‌شود. کیوپیت در حقیقت دچار نوعی فرافکنی در اعتقادات دینی است و معتقد است که دین‌داران، نخست خدائی را در ذهن خود مفروض می‌گیرند و برایش در عالم خارج تحقیق را می‌سازند، و سپس می‌کوشند اوصافی بشری را به او نسبت دهند.

۶. نتیجه‌گیری

۱. ناواقع‌گرایی به‌طور کلی در سه سطح هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و الهیاتی مطرح است. الف) ناواقع‌گرایی در حوزه وجودشناختی، به معنای نفی جهان خارج از ذهن بوده و هنگامی که به وصف دینی متصف می‌شود، هرگونه تلقی واقعی از گزاره‌های

دینی و ناظر به خارج از این گزاره‌ها را نفی می‌کند. این نگاه، حقیقت گزاره‌های دینی را به نحوه تأثیرشان در زندگی ما برمی‌گرداند و به جای سخن از متعلق ایمان از ماهیت ایمان بحث می‌کند. هدف از طرح ایمان‌گرایی ناواقع‌گرا جمع میان دین و زندگی نوین در دنیای نوین، و در نتیجه تعامل راحت‌تر باخدای درونی شده است. در این نگاه در عین نفی مبدأ و معاد، محور مشترک میان واقع‌گرایی و ناواقع‌گرایی هنوز موجود است و آن محور «خداست» یعنی چیزی که پرستیده می‌شود، در هر دو نوع تفکر یکی است. (ب) در بعد معرفت‌شناسی، با نفی پشتوانه‌های معرفتی دین، به عمل‌گرایی رو می‌آورد. (ج) در دین‌شناختی نیز دین را به معنویت تحویل برده و آن را زیرمجموعه اخلاق دانسته و درواقع نوعی سامان دادن به زندگی تعبیر می‌کند. ۲. اما باید پرسید چگونه می‌توان ایمان‌گرایی ناواقع‌گرا را در زمره ایمان‌گرایان دسته‌بندی کرد؛ درحالی‌که وجه اشتراک صرفاً همان لفظ است و نه متعلق ایمان؟ نکته دیگر آنکه ادله استفاده‌شده توسط کیویت در این نظریه، تناسبی با ادعای مطرح‌شده نداشته، با نظریات صاحب‌نظران و آنچه در زندگی دین‌باوران دیده می‌شود منافات دارد. ۳. نظریه کیویت، خودمتناقض بوده، در ورطه نسبی‌گرایی مطلق افتاده است. ۴. رویکرد کیویت که بر «حس‌گرایی» و «عقل‌گرایی انتقادی» مبتنی است به دلیل مشکلات معرفتی نمی‌تواند از آن مبانی، نظریه خاص خود را استنتاج کند. ۵. ازجمله مشکلات دیگر نگاه وی، بشری دانستن دین به دلیل مشکلات و دگرگونی‌های مسیحیت در طول تاریخ، و تعمیم ناروای آن به همه جوامع دینی و ادیان دیگر. او ایمان و دین سنتی را فقط عامل محرکی برای احساسات و فشارهای درونی انسان‌ها دانسته، می‌گوید، خدا چکیده ارزش‌های ماست و نباید مفاهیم دینی مثل «خدا» را عینی تلقی کرد، بلکه خدا به مفهوم آرمان دینی ماست. نتیجه آن که او نه تنها وجود خدا و دست‌کم، تلقی سنتی از خدا را انکار می‌کند، بلکه هرگونه اندیشه‌ای از خودمان را به‌عنوان فاعل‌های آگاهی عاقل و مستقل را نفی می‌کند. ۶. با نقد آراء و مبانی و ذکر الزامات ناواقع‌گرایی نتیجه گرفته شد که تصور خدا، اخباری است و گزاره‌های دینی علاوه بر ابعاد ایمان، احساس و عشق، توصیف‌گرند و صرفاً غیر شناختاری نیستند. نکته بعدی این که وی علی‌رغم راه‌های دیگر اعم عقلی و حضوری، شناخت حقایق را منحصر در حواس ظاهری دانسته، عالم ذهن را بر عین مقدم می‌داند. البته در این مسیر دچار تناقض گوئی، توهمی سخت و نگاهی به‌شدت خطا گردیده و دین را به یک تصور ساخته دست بشر تقلیل داده است. نگاه وی، در یک برداشت اگر ملحدانه نباشد، ناواقع‌گرایانه است.

منابع و مأخذ

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۶۹). اشارات و تنبیهات، تالیف محمود شهابی، تهران، چاپ دانشگاه تهران.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۹۳). اشارات و تنبیهات و شرح خواجه نصیر طوسی بر آن، ترجمه و شرح: علی شیروانی، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۳. انجیل شریف. (۱۹۸۶). انجمن کتاب مقدس، چاپ چهارم، تهران، چاپ گلشن.
۴. -پترسون، مایکل و دیگران. (۱۳۷۶). عقل و اعتقادات دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو.
۵. -تالیافرو، چالز. (۱۳۸۲). فلسفه دین در قرن بیستم، ترجمه ان شاء الله رحمتی، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
۶. -تریگ، راجر. (۱۳۸۵). عقلانیت و دین، ترجمه حسن قنبری، قم: پژوهشکده علوم و فرهنگ اسلامی.
۷. -تریگ، راجر. (۱۳۹۰). «واقع گرائی و ضدواقع گرائی الهیاتی»، ترجمه ان شالله رحمتی، اطلاعات حکمت و معرفت، بخش اندیشه و نظر، سال ششم، شماره ۴.
۸. -جوادی، محسن. (۱۳۷۶). نظریه ایمان در عرصه قرآن و کلام، قم، نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاهها.
۹. -حسینی قلعه بهمن، اکبر. (۱۳۹۰). واقع گرائی دینی در قرن بیستم، قم، انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۱۰. -طباطبائی، محمد حسین. (۱۳۳۲). اصول فلسفه و روش رئالیسم، شرح مرتضی مطهری، افسر.
۱۱. طباطبائی، محمد حسین. (۱۳۷۲). اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۱، با تعلیقات مرتضی مطهری، مقاله چهارم.
۱۲. -علی زمانی، امیر عباس. (۱۳۹۰). «واقع گرایی یا ناواقع گرایی زبان دینی با تأکید بر آرای دی. زد. فیلیپس و راجر تریگ»، فصلنامه اندیشه دینی، دانشگاه شیراز، ش ۳۹، صص ۴۳-۶۸.
۱۳. علی زمانی، امیر عباس. (۱۳۷۵). زبان دین، قم، دفتر نشر تبلیغات اسلامی.
۱۴. قربانی رحیم. (۱۳۸۵). «دان کیوپیت و دین؛ نقد کتاب دریای ایمان»، نشریه معرفت فلسفی، شماره ۱۲، ص ۱۰۹-۱۳۰.
۱۵. کیوپیت، دان. (۱۳۷۶). دریای ایمان، ترجمه حسن کامشاد، تهران، طرح نو.
۱۶. کیوپیت، دان. (۱۳۸۰). دریای ایمان، ترجمه حسن کامشاد، تهران، طرح نو.
۱۷. کیوپیت، دان. (۱۳۸۷). عرفان پس از مدرنیته، ترجمه اله کرم کرمی پور، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
۱۸. گروه مؤلفان. (۱۳۸۴). ایمان در سپهر ادیان، صهبای یقین، قم.
۱۹. لایپ نیتس، گتفرید ویلهلم و دیگران. (۱۳۸۱). گفتار در مابعدالطبیعه و نوشتارهای مربوط به آن، ترجمه ابراهیم دادجو، انتشارات حکمت، تهران.
۲۰. لین، تونی. (۲۰۱۰). تاریخ تفکر مسیحی، ترجمه رابرت آسریان، انتشارات ایلام.
۲۱. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۱). آموزش فلسفه، ج ۱، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲۲. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۲). فطرت، ج ۴، تهران، صدرا.
۲۳. هیک، جان. (۱۳۹۳). «واقع گرائی و ناواقع گرائی دینی»، ترجمه نغمه پروان، نشریه حکمت و معرفت، سال نهم، شماره ۴، ص ۲۱-۲۶.
۲۴. هیک، جان. (۱۳۹۵). «واقع گرائی و ناواقع گرائی دینی»، ترجمه نغمه پروان، اطلاعات حکمت و معرفت، سال نهم، شماره ۴، مرکز دایره المعارف اسلامی.

25. Alston, W. P., (1967). "Religion", in: Paul Edwards (ed.), Encyclopedia of Philosophy, Macmillan and Free Press, New York and London.

26. Bertocci, P. A., (2002). The Person God Is: Muirhead Library of Philosophy. Routledge. London and New York.

27. Brown, S., (2001). Philosophy of Religion: An Introduction With Readings Routledge. London New York.

28. -Clrck,B.,Clack, B.,(1998).The Philosophy of Religion:A critical Introduction. Polity Press. USA.
29. Craford, R.,(2004).Is God A Scientist?: A Dialogue between Science and Religion, Palgrave Macmillan, New York.
30. Cupitt, D., (1990). Creation out of Nothing. SCM Press. London.
31. Cupitt, D., (1993).“The Religious Adequacy of Non-Realism”. in Joseph Runzo (ed.) . Is God Real?. The Macmillan Press Ltd. London.
32. Cupitt, D. About non-Realism. <http://www.doncupitt.com/non-realism>.
33. Cupitt, D., (1993). Anti-Realistic Faith. Is God Real?. St. Martin’s Press.
34. Davise, P., (1993). The Mind of God: The Scientific Basis for A Rational World. Simon and Schuster. New York.
35. Davis, S. T., (1993).“Against Anti_realistic Faith”. In: Joseph Runzo (ed). Is God real?. The Macmillan Press Ltd. London.
36. Davis, S., (2000). Against unrealistic faith, Ebrahim Soltani, Reflection of Thought, No.5.
37. Gale, R. M.(2007).On the Philosophy of Religion.Thomson wadsworth. U.S.
38. Hick, J., (1993). “Religious Realism and Non-Realism: Defining The Issue”. In: Joseph Runzo (ed). Is God Real?. The Macmillan Press Ltd. UK.
39. Hinnells, J. R., (1995).(ed.), A New Dictionary of Religion, Blackwell..
40. Hirst, R. J., (1967). Realism, in Encyclopedia of Philosophu. 2nd edition. S.v.
41. Ludwig W.,(1974). Tractatus Logico_Philosophicus, Routlege, New York.

