

راهنمای نگارش مقالات

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

۱. پذیرش مقاله صرفاً به صورت الکترونیکی و از طریق سامانه مجله، به آدرس www.nameh-i-hikmat.journals.isu.ac.ir، انجام می‌گیرد. بدین منظور، با ورود به این سامانه، گزینه ثبت نام را انتخاب کرده و مراحل مربوط را انجام دهید. درنهایت، زمزورود به سامانه، به پست الکترونیک شما ارسال می‌گردد و شما می‌توانید به فحصه اختصاصی خود دسترسی پیدا کنید.

۲. ارجاع مایه و مأخذ، در متن مقاله در پایان نقل قول با موضوع استفاده شده داخل پارنس به شکل زیر آورده شود:

۱-۲. متنی فارسی: (نام خوانوادگی مؤلف، سال نشر، جلد، صفحه؛ مثال: (سینی، ۱۳۷۶، ۲، ص. ۸۳).
 ۲-۲. متنی لاتین: (صفحه، جلد، سال نشر، نام خوانوادگی مؤلف؛ مثال: (Plantinga, 1998, p. 71).
 ۳- تکرار ارجاع یا استناد مثل بار اول بیان شود و از کاربرد کلمات همان، پیشین و ... (Ibid) خودداری شود.
 - چنانچه از نویسنده‌ای در یک سال پیش از یکی اثر انتشار یافته باشد، با ذکر حروف الفبا پس از سال انتشار، از یکدیگر تمیز شوند.
 ۴- تمام توضیحات اضافی و همچنین، مطالب انگلیسی اسامی خاص یا اصطلاحات (در سوت لزوم) با عنوان «یادداشت‌ها»، در انتهای متن مقاله آورده شود (ارجاع و استناد در یادداشت‌ها مثل متن مقاله، روش درونمنته (بند ۲) خواهد بود).

۵- در پایان مقاله، هفروت الفبایی متنی فارسی و لاتین (کتابنامه) به سوت زیر ارائه شود (اینها متنی فارسی و عربی و سپس متنی لاتین):

کتاب: نام خوانوادگی و نام نویسنده (تاریخ چاپ)، نام کتاب، نام مترجم، محل انتشار: نام ناشر، شماره چاپ، جلد.
 مثال: هارتناک، یوسنوس (۱۳۵۱)، ویتگنشیان، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران: انتشارات خوارزمی.

Nozick, Robert (1981), *Philosophical Explanations*, Oxford: Oxford University Press.

مقاله مندرج در مجلات: نام خوانوادگی و نام نویسنده (سال انتشار)، «عنوان مقاله»، نام نشریه، شماره نشریه.

مثال: موحد، ضیاء (۱۳۷۶)، «تمایزات مبنای منطق قدم و جدید»، «فصل نامه مفت، دوره سوم، ش. ۱۰.

Shapiro, Stewart (2002), "Incompleteness and Inconsistency", *Mind*, vol. 111.

مقاله مندرج در مجموعه مقالات دایرة المعارف: نام خوانوادگی و نام نویسنده (تاریخ چاپ)، «عنوان مقاله»، نام کتاب (ایتالیک)، نام ویراستار، محل انتشار: نام ناشر، شماره چاپ، شماره جلد.

مثال: محمود بینا مطلق (۱۳۸۲): «فلسفه زیان در کرتیل افلاطون»، در مجموعه مقالات هماشی جهانی حکم ملحدرا، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدر، جلد هفتم.

Rickman, H.P. (1972): "Dilthey", in *The Encyclopedia of Philosophy*, Paul Edwards (ed), New York: Macmillan Publishing Company.

۵. چکیده‌ای حداقل دارای ۱۵۰ و حداقل دارای ۲۵۰ واژه و در بردازده عنوان و موضوع مقاله، روش تحقیق و مهمترین نتایج و فهرستی از واژگان کلیدی (حداقل ۳ و حداقل ۵ واژه)، به طور جداول‌گاهه ضمیمه مقاله شود و در ذیل آن، رتبه دانشگاهی، دانشگاه محل خدمت، آدرس داشتگاه و پست الکترونیکی نویسنده قید گردد.

۶. ترجمه انگلیسی عنوان مقاله، چکیده و کلیدواژه‌ها بعد از تأیید اولیه مقاله دریافت می‌شود و نیاز به ارسال اولیه آن نیست.

۷. مقاله در کاغذ A4 با رعایت فضای مناسب در حاشیه‌ها و میان سطرها، در محیط ورد با فرمت docx یا doc یا BLotus13 (latint10) (TimesNewRoman10) (TimesNewRoman12) (latint13) (TimesNewRoman13) (latint14) (TimesNewRoman14) (latint15) (TimesNewRoman15) (latint16) (TimesNewRoman16) (latint17) (TimesNewRoman17) (latint18) (TimesNewRoman18) (latint19) (TimesNewRoman19) (latint20) (TimesNewRoman20) (latint21) (TimesNewRoman21) (latint22) (TimesNewRoman22) (latint23) (TimesNewRoman23) (latint24) (TimesNewRoman24) (latint25) (TimesNewRoman25) (latint26) (TimesNewRoman26) (latint27) (TimesNewRoman27) (latint28) (TimesNewRoman28) (latint29) (TimesNewRoman29) (latint30) (TimesNewRoman30) (latint31) (TimesNewRoman31) (latint32) (TimesNewRoman32) (latint33) (TimesNewRoman33) (latint34) (TimesNewRoman34) (latint35) (TimesNewRoman35) (latint36) (TimesNewRoman36) (latint37) (TimesNewRoman37) (latint38) (TimesNewRoman38) (latint39) (TimesNewRoman39) (latint40) (TimesNewRoman40) (latint41) (TimesNewRoman41) (latint42) (TimesNewRoman42) (latint43) (TimesNewRoman43) (latint44) (TimesNewRoman44) (latint45) (TimesNewRoman45) (latint46) (TimesNewRoman46) (latint47) (TimesNewRoman47) (latint48) (TimesNewRoman48) (latint49) (TimesNewRoman49) (latint50) (TimesNewRoman50) (latint51) (TimesNewRoman51) (latint52) (TimesNewRoman52) (latint53) (TimesNewRoman53) (latint54) (TimesNewRoman54) (latint55) (TimesNewRoman55) (latint56) (TimesNewRoman56) (latint57) (TimesNewRoman57) (latint58) (TimesNewRoman58) (latint59) (TimesNewRoman59) (latint60) (TimesNewRoman60) (latint61) (TimesNewRoman61) (latint62) (TimesNewRoman62) (latint63) (TimesNewRoman63) (latint64) (TimesNewRoman64) (latint65) (TimesNewRoman65) (latint66) (TimesNewRoman66) (latint67) (TimesNewRoman67) (latint68) (TimesNewRoman68) (latint69) (TimesNewRoman69) (latint70) (TimesNewRoman70) (latint71) (TimesNewRoman71) (latint72) (TimesNewRoman72) (latint73) (TimesNewRoman73) (latint74) (TimesNewRoman74) (latint75) (TimesNewRoman75) (latint76) (TimesNewRoman76) (latint77) (TimesNewRoman77) (latint78) (TimesNewRoman78) (latint79) (TimesNewRoman79) (latint80) (TimesNewRoman80) (latint81) (TimesNewRoman81) (latint82) (TimesNewRoman82) (latint83) (TimesNewRoman83) (latint84) (TimesNewRoman84) (latint85) (TimesNewRoman85) (latint86) (TimesNewRoman86) (latint87) (TimesNewRoman87) (latint88) (TimesNewRoman88) (latint89) (TimesNewRoman89) (latint90) (TimesNewRoman90) (latint91) (TimesNewRoman91) (latint92) (TimesNewRoman92) (latint93) (TimesNewRoman93) (latint94) (TimesNewRoman94) (latint95) (TimesNewRoman95) (latint96) (TimesNewRoman96) (latint97) (TimesNewRoman97) (latint98) (TimesNewRoman98) (latint99) (TimesNewRoman99) (latint100) (TimesNewRoman100) (latint101) (TimesNewRoman101) (latint102) (TimesNewRoman102) (latint103) (TimesNewRoman103) (latint104) (TimesNewRoman104) (latint105) (TimesNewRoman105) (latint106) (TimesNewRoman106) (latint107) (TimesNewRoman107) (latint108) (TimesNewRoman108) (latint109) (TimesNewRoman109) (latint110) (TimesNewRoman110) (latint111) (TimesNewRoman111) (latint112) (TimesNewRoman112) (latint113) (TimesNewRoman113) (latint114) (TimesNewRoman114) (latint115) (TimesNewRoman115) (latint116) (TimesNewRoman116) (latint117) (TimesNewRoman117) (latint118) (TimesNewRoman118) (latint119) (TimesNewRoman119) (latint120) (TimesNewRoman120) (latint121) (TimesNewRoman121) (latint122) (TimesNewRoman122) (latint123) (TimesNewRoman123) (latint124) (TimesNewRoman124) (latint125) (TimesNewRoman125) (latint126) (TimesNewRoman126) (latint127) (TimesNewRoman127) (latint128) (TimesNewRoman128) (latint129) (TimesNewRoman129) (latint130) (TimesNewRoman130) (latint131) (TimesNewRoman131) (latint132) (TimesNewRoman132) (latint133) (TimesNewRoman133) (latint134) (TimesNewRoman134) (latint135) (TimesNewRoman135) (latint136) (TimesNewRoman136) (latint137) (TimesNewRoman137) (latint138) (TimesNewRoman138) (latint139) (TimesNewRoman139) (latint140) (TimesNewRoman140) (latint141) (TimesNewRoman141) (latint142) (TimesNewRoman142) (latint143) (TimesNewRoman143) (latint144) (TimesNewRoman144) (latint145) (TimesNewRoman145) (latint146) (TimesNewRoman146) (latint147) (TimesNewRoman147) (latint148) (TimesNewRoman148) (latint149) (TimesNewRoman149) (latint150) (TimesNewRoman150) (latint151) (TimesNewRoman151) (latint152) (TimesNewRoman152) (latint153) (TimesNewRoman153) (latint154) (TimesNewRoman154) (latint155) (TimesNewRoman155) (latint156) (TimesNewRoman156) (latint157) (TimesNewRoman157) (latint158) (TimesNewRoman158) (latint159) (TimesNewRoman159) (latint160) (TimesNewRoman160) (latint161) (TimesNewRoman161) (latint162) (TimesNewRoman162) (latint163) (TimesNewRoman163) (latint164) (TimesNewRoman164) (latint165) (TimesNewRoman165) (latint166) (TimesNewRoman166) (latint167) (TimesNewRoman167) (latint168) (TimesNewRoman168) (latint169) (TimesNewRoman169) (latint170) (TimesNewRoman170) (latint171) (TimesNewRoman171) (latint172) (TimesNewRoman172) (latint173) (TimesNewRoman173) (latint174) (TimesNewRoman174) (latint175) (TimesNewRoman175) (latint176) (TimesNewRoman176) (latint177) (TimesNewRoman177) (latint178) (TimesNewRoman178) (latint179) (TimesNewRoman179) (latint180) (TimesNewRoman180) (latint181) (TimesNewRoman181) (latint182) (TimesNewRoman182) (latint183) (TimesNewRoman183) (latint184) (TimesNewRoman184) (latint185) (TimesNewRoman185) (latint186) (TimesNewRoman186) (latint187) (TimesNewRoman187) (latint188) (TimesNewRoman188) (latint189) (TimesNewRoman189) (latint190) (TimesNewRoman190) (latint191) (TimesNewRoman191) (latint192) (TimesNewRoman192) (latint193) (TimesNewRoman193) (latint194) (TimesNewRoman194) (latint195) (TimesNewRoman195) (latint196) (TimesNewRoman196) (latint197) (TimesNewRoman197) (latint198) (TimesNewRoman198) (latint199) (TimesNewRoman199) (latint200) (TimesNewRoman200) (latint201) (TimesNewRoman201) (latint202) (TimesNewRoman202) (latint203) (TimesNewRoman203) (latint204) (TimesNewRoman204) (latint205) (TimesNewRoman205) (latint206) (TimesNewRoman206) (latint207) (TimesNewRoman207) (latint208) (TimesNewRoman208) (latint209) (TimesNewRoman209) (latint210) (TimesNewRoman210) (latint211) (TimesNewRoman211) (latint212) (TimesNewRoman212) (latint213) (TimesNewRoman213) (latint214) (TimesNewRoman214) (latint215) (TimesNewRoman215) (latint216) (TimesNewRoman216) (latint217) (TimesNewRoman217) (latint218) (TimesNewRoman218) (latint219) (TimesNewRoman219) (latint220) (TimesNewRoman220) (latint221) (TimesNewRoman221) (latint222) (TimesNewRoman222) (latint223) (TimesNewRoman223) (latint224) (TimesNewRoman224) (latint225) (TimesNewRoman225) (latint226) (TimesNewRoman226) (latint227) (TimesNewRoman227) (latint228) (TimesNewRoman228) (latint229) (TimesNewRoman229) (latint230) (TimesNewRoman230) (latint231) (TimesNewRoman231) (latint232) (TimesNewRoman232) (latint233) (TimesNewRoman233) (latint234) (TimesNewRoman234) (latint235) (TimesNewRoman235) (latint236) (TimesNewRoman236) (latint237) (TimesNewRoman237) (latint238) (TimesNewRoman238) (latint239) (TimesNewRoman239) (latint240) (TimesNewRoman240) (latint241) (TimesNewRoman241) (latint242) (TimesNewRoman242) (latint243) (TimesNewRoman243) (latint244) (TimesNewRoman244) (latint245) (TimesNewRoman245) (latint246) (TimesNewRoman246) (latint247) (TimesNewRoman247) (latint248) (TimesNewRoman248) (latint249) (TimesNewRoman249) (latint250) (TimesNewRoman250) (latint251) (TimesNewRoman251) (latint252) (TimesNewRoman252) (latint253) (TimesNewRoman253) (latint254) (TimesNewRoman254) (latint255) (TimesNewRoman255) (latint256) (TimesNewRoman256) (latint257) (TimesNewRoman257) (latint258) (TimesNewRoman258) (latint259) (TimesNewRoman259) (latint260) (TimesNewRoman260) (latint261) (TimesNewRoman261) (latint262) (TimesNewRoman262) (latint263) (TimesNewRoman263) (latint264) (TimesNewRoman264) (latint265) (TimesNewRoman265) (latint266) (TimesNewRoman266) (latint267) (TimesNewRoman267) (latint268) (TimesNewRoman268) (latint269) (TimesNewRoman269) (latint270) (TimesNewRoman270) (latint271) (TimesNewRoman271) (latint272) (TimesNewRoman272) (latint273) (TimesNewRoman273) (latint274) (TimesNewRoman274) (latint275) (TimesNewRoman275) (latint276) (TimesNewRoman276) (latint277) (TimesNewRoman277) (latint278) (TimesNewRoman278) (latint279) (TimesNewRoman279) (latint280) (TimesNewRoman280) (latint281) (TimesNewRoman281) (latint282) (TimesNewRoman282) (latint283) (TimesNewRoman283) (latint284) (TimesNewRoman284) (latint285) (TimesNewRoman285) (latint286) (TimesNewRoman286) (latint287) (TimesNewRoman287) (latint288) (TimesNewRoman288) (latint289) (TimesNewRoman289) (latint290) (TimesNewRoman290) (latint291) (TimesNewRoman291) (latint292) (TimesNewRoman292) (latint293) (TimesNewRoman293) (latint294) (TimesNewRoman294) (latint295) (TimesNewRoman295) (latint296) (TimesNewRoman296) (latint297) (TimesNewRoman297) (latint298) (TimesNewRoman298) (latint299) (TimesNewRoman299) (latint300) (TimesNewRoman300) (latint311) (TimesNewRoman311) (latint312) (TimesNewRoman312) (latint313) (TimesNewRoman313) (latint314) (TimesNewRoman314) (latint315) (TimesNewRoman315) (latint316) (TimesNewRoman316) (latint317) (TimesNewRoman317) (latint318) (TimesNewRoman318) (latint319) (TimesNewRoman319) (latint320) (TimesNewRoman320) (latint321) (TimesNewRoman321) (latint322) (TimesNewRoman322) (latint323) (TimesNewRoman323) (latint324) (TimesNewRoman324) (latint325) (TimesNewRoman325) (latint326) (TimesNewRoman326) (latint327) (TimesNewRoman327) (latint328) (TimesNewRoman328) (latint329) (TimesNewRoman329) (latint330) (TimesNewRoman330) (latint331) (TimesNewRoman331) (latint332) (TimesNewRoman332) (latint333) (TimesNewRoman333) (latint334) (TimesNewRoman334) (latint335) (TimesNewRoman335) (latint336) (TimesNewRoman336) (latint337) (TimesNewRoman337) (latint338) (TimesNewRoman338) (latint339) (TimesNewRoman339) (latint340) (TimesNewRoman340) (latint341) (TimesNewRoman341) (latint342) (TimesNewRoman342) (latint343) (TimesNewRoman343) (latint344) (TimesNewRoman344) (latint345) (TimesNewRoman345) (latint346) (TimesNewRoman346) (latint347) (TimesNewRoman347) (latint348) (TimesNewRoman348) (latint349) (TimesNewRoman349) (latint350) (TimesNewRoman350) (latint351) (TimesNewRoman351) (latint352) (TimesNewRoman352) (latint353) (TimesNewRoman353) (latint354) (TimesNewRoman354) (latint355) (TimesNewRoman355) (latint356) (TimesNewRoman356) (latint357) (TimesNewRoman357) (latint358) (TimesNewRoman358) (latint359) (TimesNewRoman359) (latint360) (TimesNewRoman360) (latint361) (TimesNewRoman361) (latint362) (TimesNewRoman362) (latint363) (TimesNewRoman363) (latint364) (TimesNewRoman364) (latint365) (TimesNewRoman365) (latint366) (TimesNewRoman366) (latint367) (TimesNewRoman367) (latint368) (TimesNewRoman368) (latint369) (TimesNewRoman369) (latint370) (TimesNewRoman370) (latint371) (TimesNewRoman371) (latint372) (TimesNewRoman372) (latint373) (TimesNewRoman373) (latint374) (TimesNewRoman374) (latint375) (TimesNewRoman375) (latint376) (TimesNewRoman376) (latint377) (TimesNewRoman377) (latint378) (TimesNewRoman378) (latint379) (TimesNewRoman379) (latint380) (TimesNewRoman380) (latint381) (TimesNewRoman381) (latint382) (TimesNewRoman382) (latint383) (TimesNewRoman383) (latint384) (TimesNewRoman384) (latint385) (TimesNewRoman385) (latint386) (TimesNewRoman386) (latint387) (TimesNewRoman387) (latint388) (TimesNewRoman388) (latint389) (TimesNewRoman389) (latint390) (TimesNewRoman390) (latint391) (TimesNewRoman391) (latint392) (TimesNewRoman392) (latint393) (TimesNewRoman393) (latint394) (TimesNewRoman394) (latint395) (TimesNewRoman395) (latint396) (TimesNewRoman396) (latint397) (TimesNewRoman397) (latint398) (TimesNewRoman398) (latint399) (TimesNewRoman399) (latint400) (TimesNewRoman400) (latint401) (TimesNewRoman401) (latint402) (TimesNewRoman402) (latint403) (TimesNewRoman403) (latint404) (TimesNewRoman404) (latint405) (TimesNewRoman405) (latint406) (TimesNewRoman406) (latint407) (TimesNewRoman407) (latint408) (TimesNewRoman408) (latint409) (TimesNewRoman409) (latint410) (TimesNewRoman410) (latint411) (TimesNewRoman411) (latint412) (TimesNewRoman412) (latint413) (TimesNewRoman413) (latint414) (TimesNewRoman414) (latint415) (TimesNewRoman415) (latint416) (TimesNewRoman416) (latint417) (TimesNewRoman417) (latint418) (TimesNewRoman418) (latint419) (TimesNewRoman419) (latint420) (TimesNewRoman420) (latint421) (TimesNewRoman421) (latint422) (TimesNewRoman422) (latint423) (TimesNewRoman423) (latint424) (TimesNewRoman424) (latint425) (TimesNewRoman425) (latint426) (TimesNewRoman426) (latint427) (TimesNewRoman427) (latint428) (TimesNewRoman428) (latint429) (TimesNewRoman429) (latint430) (TimesNewRoman430) (latint431) (TimesNewRoman431) (latint432) (TimesNewRoman432) (latint433) (TimesNewRoman433) (latint434) (TimesNewRoman434) (latint435) (TimesNewRoman435) (latint436) (TimesNewRoman436) (latint437) (TimesNewRoman437) (latint438) (TimesNewRoman438) (latint439) (TimesNewRoman439) (latint440) (TimesNewRoman440) (latint441) (TimesNewRoman441) (latint442) (TimesNewRoman442) (latint443) (TimesNewRoman443) (latint444) (TimesNewRoman444) (latint445) (TimesNewRoman445) (latint446) (TimesNewRoman446) (latint447) (TimesNewRoman447) (latint448) (TimesNewRoman448) (latint449) (TimesNewRoman449) (latint450) (TimesNewRoman450) (latint451) (TimesNewRoman451) (latint452) (TimesNewRoman452) (latint453) (TimesNewRoman453) (latint454) (TimesNewRoman454) (latint455) (TimesNewRoman455) (latint456) (TimesNewRoman456) (latint457) (TimesNewRoman457) (latint458) (TimesNewRoman458) (latint459) (TimesNewRoman459) (latint460) (TimesNewRoman460) (latint461) (TimesNewRoman461) (latint462) (TimesNewRoman462) (latint463) (TimesNewRoman463) (latint464) (TimesNewRoman464) (latint465) (TimesNewRoman465) (latint466) (TimesNewRoman466) (latint467) (TimesNewRoman467) (latint468) (TimesNewRoman468) (latint469) (TimesNewRoman469) (latint470) (TimesNewRoman470) (latint471) (TimesNewRoman471) (latint472) (TimesNewRoman472) (latint473) (TimesNewRoman473) (latint474) (TimesNewRoman474) (latint475) (TimesNewRoman475) (latint476) (TimesNewRoman476) (latint477) (TimesNewRoman477) (latint478) (TimesNewRoman478) (latint479) (TimesNewRoman479) (latint480) (TimesNewRoman480) (latint481) (TimesNewRoman481) (latint482) (TimesNewRoman482) (latint483) (TimesNewRoman483) (latint484) (TimesNewRoman484) (latint485) (TimesNewRoman485) (latint486) (TimesNewRoman486) (latint487) (TimesNewRoman487) (latint488) (TimesNewRoman488) (latint489) (TimesNewRoman489) (latint490) (TimesNewRoman490) (latint491) (TimesNewRoman491) (latint492) (TimesNewRoman492) (latint493) (TimesNewRoman493) (latint494) (TimesNewRoman494) (latint495) (TimesNewRoman495) (latint496) (TimesNewRoman496) (latint497) (TimesNewRoman497) (latint498) (TimesNewRoman498) (latint499) (TimesNewRoman499) (latint500) (TimesNewRoman500) (latint501) (TimesNewRoman501) (latint502) (TimesNewRoman502) (latint503) (TimesNewRoman503) (latint504) (TimesNewRoman504) (latint505) (TimesNewRoman505) (latint506) (TimesNewRoman506) (latint507) (TimesNewRoman507) (latint508) (TimesNewRoman508) (latint509) (TimesNewRoman509) (latint510) (TimesNewRoman510) (latint511) (TimesNewRoman511) (latint512) (TimesNewRoman512) (latint513) (TimesNewRoman513) (latint514) (TimesNewRoman514) (latint515) (TimesNewRoman515) (latint516) (TimesNewRoman516) (latint517) (TimesNewRoman517) (latint518) (TimesNewRoman518) (latint519) (TimesNewRoman519) (latint520) (TimesNewRoman520) (latint521) (TimesNewRoman521) (latint522) (TimesNewRoman522) (latint523) (TimesNewRoman523) (latint524) (TimesNewRoman524) (latint525) (TimesNewRoman525) (latint526) (TimesNewRoman526) (latint527) (TimesNewRoman527) (latint528) (TimesNewRoman528) (latint529) (TimesNewRoman529) (latint530) (TimesNewRoman530) (latint531) (TimesNewRoman531) (latint532) (TimesNewRoman532) (latint533) (TimesNewRoman533) (latint534) (TimesNewRoman534) (latint535) (TimesNewRoman535) (latint536) (TimesNewRoman536) (latint537) (TimesNewRoman537) (latint538) (TimesNewRoman538) (latint539) (TimesNewRoman539) (latint540) (TimesNewRoman540) (latint541) (TimesNewRoman541) (latint542) (TimesNewRoman542) (latint543) (TimesNewRoman543) (latint544) (TimesNewRoman544) (latint545) (TimesNewRoman545) (latint546) (TimesNewRoman546) (latint547) (TimesNewRoman547) (latint548) (TimesNewRoman548) (latint549) (TimesNewRoman549) (latint550) (TimesNewRoman550) (latint551) (TimesNewRoman551) (latint552) (TimesNewRoman552) (latint553) (TimesNewRoman553) (latint554) (TimesNewRoman554) (latint555) (TimesNewRoman555) (latint556) (TimesNewRoman556) (latint557) (TimesNewRoman557) (latint558) (TimesNewRoman558) (latint559) (TimesNewRoman559) (latint560) (TimesNewRoman560) (latint561) (TimesNewRoman561) (latint562) (TimesNewRoman562) (latint563) (TimesNewRoman563) (latint564) (TimesNewRoman564) (latint565) (TimesNewRoman565) (latint566) (TimesNewRoman566) (latint567) (TimesNewRoman567) (latint568) (TimesNewRoman568) (latint569) (TimesNewRoman569) (latint570) (TimesNewRoman570) (latint571) (TimesNewRoman571) (latint572) (TimesNewRoman572) (latint573) (TimesNewRoman573) (latint574) (TimesNewRoman574) (latint575) (TimesNewRoman575) (latint576) (TimesNewRoman576) (latint577) (TimesNewRoman577) (latint578) (TimesNewRoman578) (latint579) (TimesNewRoman579) (latint580) (TimesNewRoman580) (latint581) (TimesNewRoman581) (latint582) (TimesNewRoman582) (latint583) (TimesNewRoman583) (latint584) (TimesNewRoman584) (latint585) (TimesNewRoman585) (latint586) (TimesNewRoman586) (latint587) (TimesNewRoman587) (latint588) (TimesNewRoman588) (latint589) (TimesNewRoman589) (latint590) (TimesNewRoman590) (latint591) (TimesNewRoman591) (latint592) (TimesNewRoman592) (latint593) (TimesNewRoman593) (latint594) (TimesNewRoman594) (latint595) (TimesNewRoman595) (latint596) (TimesNewRoman596) (latint597) (TimesNewRoman597) (latint598) (TimesNewRoman598) (latint599) (TimesNewRoman599) (latint600) (TimesNewRoman600) (latint601) (TimesNewRoman601) (latint602) (TimesNewRoman602) (latint603) (TimesNewRoman603) (latint604) (TimesNewRoman604) (latint605) (TimesNewRoman605) (latint606) (TimesNewRoman606) (latint607) (TimesNewRoman607) (latint608) (TimesNewRoman608) (latint609) (TimesNewRoman609) (latint610) (TimesNewRoman610) (latint611) (TimesNewRoman611) (latint612) (TimesNewRoman612) (latint613) (TimesNewRoman613) (latint614) (TimesNewRoman614) (latint615) (TimesNewRoman615) (latint616) (TimesNewRoman616) (latint617) (TimesNewRoman617) (latint618) (TimesNewRoman618) (latint619) (TimesNewRoman619) (latint620) (TimesNewRoman620) (latint621) (TimesNewRoman621) (latint622) (TimesNewRoman622) (latint623) (TimesNewRoman623) (latint624) (TimesNewRoman624) (latint625) (TimesNewRoman625) (latint626) (TimesNewRoman626) (latint627) (TimesNewRoman627) (latint628) (TimesNewRoman628) (latint629) (TimesNewRoman629) (latint630) (TimesNewRoman630) (latint631) (TimesNewRoman631) (latint632) (TimesNewRoman632) (latint633) (TimesNewRoman633) (latint634) (TimesNewRoman634) (latint635) (TimesNewRoman635) (latint636) (TimesNewRoman636) (latint637) (TimesNewRoman637) (latint638) (TimesNewRoman638) (latint639) (TimesNewRoman639) (latint640) (TimesNewRoman640) (latint641) (TimesNewRoman641) (latint642) (TimesNewRoman642) (latint643) (TimesNewRoman643) (latint644) (TimesNewRoman644) (latint645) (TimesNewRoman645) (latint646) (TimesNewRoman646) (latint647) (TimesNewRoman647) (latint648) (TimesNewRoman648) (latint649) (TimesNewRoman649) (latint650) (TimesNewRoman650) (latint651) (TimesNewRoman651) (latint652) (TimesNewRoman652) (latint653) (TimesNewRoman653) (latint654) (TimesNewRoman654) (latint655) (TimesNewRoman655) (latint656) (TimesNewRoman656) (latint657) (TimesNewRoman657) (latint658) (TimesNewRoman658) (latint659) (TimesNewRoman659) (latint660) (TimesNewRoman660) (latint661) (TimesNewRoman661) (latint662) (TimesNewRoman662) (latint663) (TimesNewRoman663) (latint664) (TimesNewRoman664) (latint665) (TimesNewRoman665) (latint666) (TimesNewRoman666) (latint667) (TimesNewRoman667) (latint668) (TimesNewRoman668) (latint669) (TimesNewRoman669) (latint670) (TimesNewRoman670) (latint671) (TimesNewRoman671) (latint672) (TimesNewRoman672) (latint673) (TimesNewRoman673) (latint674) (TimesNewRoman674) (latint675) (TimesNewRoman675) (latint676) (TimesNewRoman676) (latint677) (TimesNewRoman677) (latint678) (TimesNewRoman678) (latint679) (TimesNewRoman679) (latint680) (TimesNewRoman680) (latint681) (TimesNewRoman681) (latint682) (TimesNewRoman682) (latint683) (TimesNewRoman683) (latint684) (TimesNewRoman684) (latint685) (TimesNewRoman685) (latint686) (TimesNewRoman686) (latint687) (TimesNewRoman687) (latint688) (TimesNewRoman688) (latint689) (TimesNewRoman689) (latint690) (TimesNewRoman690) (latint691) (TimesNewRoman691) (latint692) (TimesNewRoman692) (latint693) (TimesNewRoman693) (latint694) (TimesNewRoman694) (latint695) (TimesNewRoman695) (latint696) (TimesNewRoman696) (latint697) (TimesNewRoman697) (latint698) (TimesNewRoman698) (latint699) (TimesNewRoman699) (latint700) (TimesNewRoman700) (latint701) (TimesNewRoman701) (latint702) (TimesNewRoman702) (latint703) (TimesNewRoman703) (latint704) (TimesNewRoman704) (latint705) (TimesNewRoman705) (latint706) (TimesNewRoman706) (latint707) (TimesNewRoman707) (latint708) (TimesNewRoman708) (latint709) (TimesNewRoman709) (latint710) (TimesNewRoman710) (latint711) (TimesNewRoman711) (latint712) (TimesNewRoman712) (latint713) (TimesNewRoman713) (latint714) (TimesNewRoman714) (latint715) (TimesNewRoman715) (latint716) (TimesNewRoman716) (latint717) (TimesNewRoman717) (latint718) (TimesNewRoman718) (latint719) (TimesNewRoman719) (latint720) (TimesNewRoman720) (latint721) (TimesNewRoman721) (latint722) (TimesNewRoman722) (latint723) (TimesNewRoman723) (latint724) (TimesNewRoman724) (latint725) (TimesNewRoman725) (latint726) (TimesNewRoman726) (latint727) (TimesNewRoman727) (latint728) (TimesNewRoman728) (latint729) (TimesNewRoman729) (latint730) (TimesNewRoman730) (latint731) (TimesNewRoman731) (latint732) (TimesNewRoman732) (latint733) (TimesNewRoman733) (latint734) (TimesNewRoman734) (latint735) (TimesNewRoman735) (latint736) (TimesNewRoman736) (latint737) (TimesNewRoman737) (latint738) (TimesNewRoman738) (latint739) (TimesNewRoman739) (latint740) (TimesNewRoman740) (latint741) (TimesNewRoman741) (latint742) (TimesNewRoman742) (latint743) (TimesNewRoman743) (latint744) (TimesNewRoman744) (latint745) (TimesNewRoman745) (latint746) (TimesNewRoman746) (latint747) (TimesNewRoman747) (latint748) (TimesNewRoman748) (latint749) (TimesNewRoman749) (latint750) (TimesNewRoman750) (latint751) (TimesNewRoman751) (latint752) (

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

فهرست مقالات

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

واقع‌گرایی و ناواقع‌گرایی دینی بررسی و نقد آرای دان کیوپیت، پل بدام و دی. زی. فیلیپس

علی صادقی^۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۴/۲۱
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۷/۸

چکیده

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

کلیدواژه‌ها

واقع‌گرایی دینی، ناواقع‌گرایی دینی، نسبیت‌گرایی، کیوپیت، بدام، فیلیپس

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

مقدمه

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

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

۱. قائلان به صدق گزاره‌های دینی: خداباوران،

۲. قائلانِ به کذب گزاره‌های دینی: خداناپوران.

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

۱. قائلانِ به مفید بودن مدعیات دینی: خداناپوران،

۲. قائلانِ به مضر بودن مدعیات دینی: خداناپوران.

از این جهت، خداناپوران و لاادری‌گرایان لزوماً ناواقع‌گرا نیستند. راجر تریگ^۰ در این خصوص چنین می‌گوید: «خداناپوران بر این عقیده‌اند که واقعیت مشتمل بر خداوند نیست [خداآوند واقعیت ندارد]، اما این که حاضرند تا در مورد کاذب بودن [باور به] واقعی بودن خداوند سخن بگویند اشاره به این دارد که امکان چنین حقیقتی را در این حوزه می‌پذیرند. به همین شکل، لاادری‌گرایان نیز حکم کردن در خصوص این موضوع را به حالت تعلیق در می‌آورند (Trigg, 2010, p. 652).

در اینجا به نکته دیگری نیز باید توجه کرد. این که چیزی در عالم واقع وجود دارد یا نه سؤالی وجودشناختی است که فلسفه مدرن آن را ذیل امکان دسترسی معرفتی ما به آن امر واقع قرار می‌دهد. به دیگر سخن، باور به این که چیزی فرا و ورای فهم ما در جهان وجود دارد امری است که عدم مقبولیت آن پس از چرخش معرفت‌شناختی مدرن روشن شده و ماهیت پارادوکسیکال آن عیان گردیده است؛ اگرچه هنوز هم کسانی به این ظرایف عنایت لازم را ندارند. برای مثال، ویلیام آلتون واقع‌گرایی را در سه مدعای خلاصه کرده که در سومین آنها واقعیتی که سبب صدق گزاره می‌شود را «مستقل از تلاش ما برای فهم آن واقعیت، یعنی [مستقل از] نظریه‌ها، چارچوب‌های مفهومی ما، و نظایر آن» تعریف کرده و این را مؤلفه متافیزیکی واقع‌گرایی مدنظر خود دانسته است (Alston, 1995, p. 39). یا به عنوان مثالی دیگر، تعریفی که رابین لوپیدوا^۱ از واقع‌گرایی ارائه می‌کند از مشکلی مشابه رنج می‌برد (Le Poidevin, 1996, p. 108). اما، در مقابل، صورت‌بندی‌ای که نانسی مورفی^۷ و پرید جی. کلنبرگ^۸ از موضوع ارائه می‌کنند کاملاً ناظر به نکته‌ای است که در بالا بدان اشاره شد. مطابق شرح این دو نفر، مسئله از این قرار است:

آیا جهانی واقعی که زبان ما ارجاع‌دهنده بدان باشد (یا چارچوب‌های مفهومی ما با آن مطابق باشد) وجود دارد و آیا زبان روش و شفاف^۹ است یا تیه و مبهم^{۱۰}? بدین طرق، فلسفه زبان مدرن ابتداً مشغول پرسش در مورد مصدق و بازنمایی گردید: کلمات

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

آنگاه، نمونه‌هایی از پاسخ‌های متنوع به این سوال را ذکر می‌کنند، از جمله می‌گویند تمایز مطلقی که کانت میان چیزها-چنان-که-نظر-می‌رسند^{۱۲} (فnomen) و چیزها-چنان-که-هستند^{۱۳} (nomen) گذاشت به نوعی از ایدئالیسم منجر شد، یا پاسخ فلسفه علم پوزیتیویست قرن بیستمی که در این خصوص دیدگاهی ابزارانگارانه^{۱۴} را در پیش نهادند، تا بتوانند از این پرسش که چگونه نظریه‌ها واقعیتی را که (به نظر می‌رسد) مفروض می‌گیرند بازنمایی می‌کنند در امان بمانند.

مورفی و کلنبرگ، در ادامه باز هم تکرار می‌کنند که

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

۱. ناواقع‌گرایی کیوپیت

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

۱-۱. ریشه‌های ناواقع‌گرایی کیوپیت

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(Cupitt, 1993a, p. 50)

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

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

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

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

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

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

۳-۱. تقلیل دین به اخلاق

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

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

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

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

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

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

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

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

۲. بدام و «صروفت دینی واقع‌گرایی»

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

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

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

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

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

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

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

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

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

اما کیوپیت نه تنها اهمیت و اصالتی برای این گونه تجارت دینی قائل نیست، بلکه آنها را فاقد جایگاه معتبری در مسیحیت و امری مشرکانه و انحرافی الحادآمیز و مدرن از مفهوم ایمان می‌داند. او در تبیین خود از ایده احساس ارتباط با خداوند و اشکال شخصی یا عرفانی عبادت از روان‌شناسی فرویدی مدد می‌گیرد و آنها را صرفاً «اروتیسم تعالی‌یافته و پالوده شده» و «حالی از شیفتگی یا بردگی اروتیک»^۱ تلقی می‌کند.

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

کیوپیت، به رغم مخالفتی که با تجارت دینی شخصی و عبادات فردی دارد، حضور و مشارکت در عبادت‌های جمعی را نه تنها برای کسی که ایمانی ناواقع‌گرایانه دارد بلکه برای یک خداناباور نیز معقول می‌داند. از نظر او «هدف عبادت اعلام تعهد کامل و بی‌طرفانه فرد به ارزش‌های دینی است» (Cupitt, 2001, p. 69)، لذا لزومی به پذیرش تعهدی وجودشناختی و فرض یک موجود الهی نیست که مخاطب این عبادت‌ها باشد و آن عبادات را معتبر گردداند.^۲ در مقابل، بدام معتقد است که عباداتی که در کلیساها انجام می‌گیرد کاملاً سویۀ واقع‌گرایانه دارد. به گمان او، می‌توان مشارکت مسیحیان لیبرال در عبادات جمعی را پذیرفت؛ اگرچه آنان با همهٔ مدعاهایی که ذیل عبادات جمعی ابراز می‌شود موافق نیستند، به جای رها کردن آن آموزه‌ها به بازتفسیر و اصلاح انتقادی آن آموزه‌ها روی می‌آورند. اما این که یک ناواقع‌گرا یا خداناباور بتواند به شکل معقولی در این عبادات شرکت کند امری است که بدام با دیده تردید بدان می‌نگرد.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

به عقیده کیوپیت، ایمان به زندگی پس از مرگ باوری است که با مبانی دینی متعارض است. از نظر او، عالی‌ترین ارزش معنوی همانا بی‌طرفی^{۲۰} است: فرد مؤمن نباید عبادت را به واسطه فواید و منافعی که در این زندگی یا زندگی پس از مرگ دارد انجام دهد، چرا که چنین عبادتی به لحاظ معنوی بسیار مخرب است. از طرف دیگر، درک این که زندگی ما با مرگ پایان می‌پذیرد و از بین می‌رویم، به زعم کیوپیت، سبب رهایی ما از خودخواهی و خودپرسی می‌شود. وی با کنار هم گذاشتن این دو نکته، نتیجه می‌گیرد که مبانی دین حکم می‌کند که دیدگاه واقع‌گرایانه در مورد زندگی پس از مرگ را کنار بگذاریم، فارغ از این که او هیچ احتمالی برای تحقیق زندگی پس از مرگ قائل نیست و معتقد است که می‌میریم و از میان می‌رویم. پاسخ بدام به او این است که اگرچه با اهمیت فی‌نفسه زندگی فضیلتمندانه موافق است

و معتقد است که نیکرفتاری باید به خاطر خودش، و نه ثواب و عقابِ انجام دادن یا انجام ندادنش، در پیش گرفته شود، ولی تفسیر کیوپیت از بی طرفی مأخوذه از کتاب مقدس نیست و ابتدائاً از کتاب سیسرو در باب دوستی وارد اندیشهٔ مسیحی شده است و پیتر آبلار نخستین نویسندهٔ مسیحی بود که استدلال کرد که عشق ما به خداوند باید کاملاً بی طرفانه باشد. مطابق توضیح این ژیلسون، روی آوردن آبلارد به این دیدگاه نه صرفاً متأثر از سیسرو بلکه بدین سبب بود که او احساس کرد که عشق بادوام و فارغ از خودپرستی هلوئیس به او در تمام دشواری‌های زندگی اش نمایانگر برترین شکل عشق انسانی است. بدام نیز با این موافق است که وفاداری هلوئیس امری ستایش برانگیز است و برترین عشق عشقی دوطرفه و متقابل است. به گفتهٔ او،

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

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

جمع‌بندی نهایی بدام چنین است:

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

۳. نقد فیلیپس بر واقع‌گرایی از دریچه فلسفه زبان

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

۱-۳. زبان به مثابة ابزار

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

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

صدق و واقعیت، و اصولاً هر مفهوم معرفت‌شناختی یا متأفیزیکی، معنایی درون‌منی خواهد داشت. واقعیت موكول به متن و سنت یا، به تعبیر ویتنگشتاینی، موكول به بازی می‌شود. بدین صورت، در این چارچوب مسائل متأفیزیکی و معرفت‌شناختی تماماً به مسائل زبانی تحویل می‌شوند. به تعبیری که خود ویتنگشتاین در هر دو دوره فکری خود بدان پاییند بود، مسائلی که سنت متأفیزیکی با آن درگیر شده حاصل بدفعه منطق زبان بوده و به سبب کاربرد معیوب زبان ایجاد شده‌اند. اگر منطق زبان مراجعات شود، با هیچ مستلزم متأفیزیکی ای مواجه نخواهیم بود. از همین نقطه است که ن الواقع گرایی ویتنگشتاینی متولد می‌شود.

۲-۳. زبان ن الواقع گرای دین

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ویتگنشتاین از بازی زبانی‌ای سخن می‌گوید که «... مبتنی بر دلیل نیست، معقول (یا نامعقول) نیست، فقط هست - مثل زندگی ما» (ویتگنشتاین، ۱۳۸۳، ص ۱۵۸). از همین رو، نمی‌توان بیرون از یک بازی ایستاد و مبنای برای آن دست‌وپا کرد، یا آن را نقد کرد. شخص یا درون یک بازی است و با دانستن نحوه استفاده از زبان در آن بازی به آن مشغول است، یا این که بیرون از بازی است و در نتیجه از فهم آنچه در آن بازی می‌گذرد و آنچه اهالی آن بازی می‌گویند عاجز است؛ حد وسطی وجود ندارد. از این زاویه، مفاهیمی مثل صدق، واقعیت عینی، توجیه عقلانی، و اساساً تمامی مفاهیم فلسفی، فاقد معنا هستند. به جای آن، فقط می‌توان از صدق یا توجیه عقلانی در درون یک سنت یا درون یک جامعه زبانی حرف زد، آن هم برای کسانی که درون آن سنت یا جامعه زبانی‌اند، و لاغیر. سخن گفتن از واقعیت نیز نیازمند وابسته به چنین بستر و زمینه^۳ است.

۳-۳. نقد فیلیپس بر واقع‌گرایی

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

۴. بررسی مقایسه‌ای دیدگاه‌ها

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

اگر از چرایی لزوم تساهل و مدارا پرسیده شود، پاسخ به سؤال مستلزم ترک گفتن نسبیت‌گرایی و ایستادن در موقعیتی فراتر از هر کدام از روایت‌ها خواهد بود. از زاویه‌ای دیگر، یکی از مشکلات اصلی در اینجاست که فیلیپس، ویتنگشتاینی‌های متاخر، و اصولاً همه نسبیت‌باوران، توجهی به این ندارند که حکم به مدارا با «دیگری» مؤخر بر تفکیک «خود/دیگری» است. اگر بناسرت که در مورد «دیگری» رودار باشیم و «تفاوت»‌ها را به رسمیت بشناسیم، پیش‌اپیش باید در موضعی بایستیم که امکان توضیح و تبیین «تفاوت»، و در نتیجه جدا کردن «خود» از «دیگری» وجود داشته باشد. کسی که خود را محصور در شرایط تاریخی یا فرهنگی یا یک بازی زبانی کند قاعده‌ای امکان تمایز میان «خود» و «دیگری»

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

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

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

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

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

دین نه تنها قابل نقد بلکه قابل فهم هم نیست، یعنی این که میدان نقد و گفتوگو را باید همچون شهری دانست که «حالی است ز عشاق»، ولا جرم نه موافق و نه مخالف وجود خواهد داشت (که از خویش برون آید و کاری بکند). لذا به نظر می‌رسد که در تقابل میان ناواقع‌گرایی و خداناباوری واقع‌کرا دومی سخن قابل فهم‌تری می‌گوید.

یادداشت‌ها

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

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

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

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

15. Being

اشارة کیوپیت در اینجا به فلسفه کلاسیک است.

16. Primitivism

17. Theological Instrumentalism

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

19. Paul Badham

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

21. state of erotic fixation or enslavement

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

23. providence

24. theodicy

25. disinterestedness

26. D. Z. Phillips

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

28. M. O'C. Drury

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

30. Context

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

32. Context

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

34. self-defeating

.۳۵. برای نمونه، نک. رورتی، ۱۳۹۴.

.۳۶. برای مثال، کسانی از خدمت ناقع‌گرایی به لیبرالیسم سخن گفته‌اند. نک. McGraw, 2008.
 .۳۷. برای نمونه، کیوپیت، همان طور که به هنگام توضیح آرای او ذکر شد، قائل به این است که رویکرد او (ریشه‌های خودخواهی ما را از بین می‌برد و رهایمان می‌کند تا با دیگر فناشوندگان و با خودمان مهربان‌تر باشیم» (نک. Cupitt, 1993b, p. 199-200).

.۳۸. چرا که این گزاره توبولوژیک است!

.۳۹. دلیل این که گفته شد «در بهترین حالت «مستلزم پذیرش نوعی از پلورالیسم معرفتی است» این است که لازمه دفاع از پلورالیسم معرفتی نیز قرار داشتن در نقطه‌ای بیرون از اقسام دیدگاه‌های معرفتی است، و در ناقع‌گرایی کیوپیت و فیلیپس جایی برای این نقطه بیرونی وجود ندارد.

کتاب‌نامه

رورتی، ریچارد (۱۳۹۴)، «مخالفت با روحانیون سیاسی مسیحی و انکار وجود خدا»، در آینده دین و خدا در مسیحیت، ریچارد رورتی و جیانی واتیمو، ترجمه کاوه حسین‌زاده و ناصر نصیری، تهران: علم.

مالکوم، نورمن (۱۳۸۳)، دیدگاه دینی ویتگنشتاین، ترجمه علی زاهد، تهران: گام نو.

ویتگنشتاین، لودویگ (۱۳۸۳)، در باب یقین، ترجمه مالک حسینی، تهران: هرمس، ج ۲.

ویتگنشتاین، لودویگ (۱۳۸۴)، «سخنرانی درباره اخلاق»، در از مدرنیسم تا پست مدرنیسم، لارنس کهون،

ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: نی، ج ۴.

ویتگنشتاین، لودویگ (۱۳۸۹)، پژوهش‌های فلسفی، ترجمه فریدون فاطمی، تهران: مرکز، ج ۵.

Alston, William (1995), "Realism and the Christian faith," in *God, Reason and Religions, New Essays in Philosophy of Religion*, Eugene Thomas Long (ed.), Springer Science+Bussiness Media Dordrecht.

Anselm, St. (1973), *Prayers and Meditations*, Harmondsworth: Penguin Classics.

Badham, Paul (1993), "The Religious Necessity of Realism," in *Is God Real?*, Edited by Joseph Runzo, St. Martin's Press.

Cupitt, Don (1990), *Creation Out of Nothing*, SCM Press.

Cupitt, Don (1993a), "Anti-Realist Faith," in *Is God Real?*, Joseph Runzo (ed.), St. Martin's Press.

Cupitt, Don (1993b), "The Religious Adequacy of Non-Realism," in *Is God Real?*, Joseph Runzo (ed.), St. Martin's Press.

Cupitt, Don (2001), *Taking Leave of God*, SCM Press.

Eshleman, Andrew S. (2005), "Can an Atheist Believe in God?," *Religious Studies*, 41.

Le Poidevin, Robin (1996), *Arguing for Atheism*, Routledge: London and New York.

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

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

Ali Sadeqi¹

Reception Date: 2015/7/12

Acceptance Date: 2015/09/30

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

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

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

Contents

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

In the name of Allah the compassionate the merciful

PHILOSOPHY OF RELIGION RESEARCH

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

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

Director: Hoseinali Sa'di

Editor in Chief: Reza Akbari

Literary Editor: Mohamad Ebrahim Baset

Director of Executive Affairs: Amir Hossein Mohamadpur

Editorial Board:

Gholamhosein Ebrahimi Dinani (professor)

Reza Akbari (professor)

Ahmad Pakatchi (assistant professor)

Mohsen Javadi (professor)

Mohsen Jahangiri (professor)

Najafqoli Habibi (associate professor)

Sayyed Hasan Sa'adat Mostafavi (professor)

Mohammad Sa'idi Mehr (professor)

Boyouk Alizadeh (assistant professor)

Ahad Faramarz Qaramaleki (professor)

Mohammd Kazem Forqani (assistant professor)

Reza Mohammadzadeh (associate professor)

Zia Movahhed (professor)

Abdollah Nasri (professor)

Hosein Hooshangi (associate professor)

240 Pages / 30000 RIS

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

Scientific & Editorial Affairs:

Departement of Islamic Philosophy and Kalam, Faculty of Theology
Tel: 88094001-5 Fax: 88385820 E-mail: pfdin@isu.ac.ir

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

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

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

Management of Sales and Distribution: Sales and Distribution Office
Tel: 88084001-5 (512), Fax: 88094915