

عقل و خطوط قرمز

مهدي معين زاده

شورای عالی واتیکان در سال ۱۸۷۰ اساسنامه‌ای تدوین کرد که در ماده اول از فصل دوم آن آمده بود: «اگر شخصی بگوید که خدای واحد حقیقی را که خالق و خداوند ماست نمی توان با نور عقل طبیعی انسان از روی چیزهایی که خلق شده‌اند، به طور قطع شناخت، چنین شخصی ملعون باد.»^۱

اگر کسی نداند که مقصود از عقل در این اساسنامه، کدام عقل است و اساسنامه چه کسی را مورد لعن و طعن قرار داده است، در شگفت خواهد شد؛ در شگفت از تمجیدی چنین رسا از عقل توسط کلیسای کاتولیکی که عقلایی چون گالیله را پشت میز محاکمه نشانده است. لعن اساسنامه آشکارا متوجه ایمانوئل کانت است و اشاره به برانداختن مابعدالطبیعه سنتی توسط او دارد. نفرت اصحاب کلیسا از او تا بدان حد بود که کشیشان، سگان کلیسا را به نام او می خواندند.^۲ اما مقصود از عقل در این اساسنامه چیست؟ و اصولاً عقلانیت کلیسای قرون وسطی چگونه عقلانیتی است؟ بسیاری برآنند که قرون وسطی را می توان عصر ظلمت (Dark Ages) نامید؛ چرا که در این قرون متمادی، «ایمان و اعتقاد کور به حقیقت مطلق دیانت مسیحی حجاب استفاده طبیعی از نور عقل شده و در نتیجه فلسفه به وسیله‌ای در دست علمای بی قید الهیات مبدل گردیده است و آنگاه در حدود اواخر قرن پانزدهم با تشریک مساعی معتقدان به مذهب اصالت انسان (Humanism) و مصلحان دینی، دوره جدیدی شروع شده که دوره تفکر صرفاً تحصیلی و عقلی است و ما اکنون در آن به سر می بریم.»^۳ پاره‌ای از متفکران مسلمان نیز این رأی را سخت پسندیده‌اند و بدان مبتهج و مفتخرند که چیزی از سنخ این عصر ظلمانی، در تاریخ تفکر اسلامی وجود نداشته است. اینان در یک جمله، الهیات اسلامی را معقول تر از الهیات مسیحی می دانند و حکم به معقول بودن اصول و مبانی اولیه اسلام و نامعقول و غیر عقلانی‌ی، به اصطلاح دیگر، «شطحی بودن» اصول و مبانی مسیحیت می کنند.^۴ و از آنجا نتیجه می گیرند که مقوله‌هایی از قبیل وحی و عقل، عقل و ایمان و ...، مسائل و قضایایی هستند که فقط برای حل مشکل «الهیات نامعقول مسیحی» جعل و فرض شده‌اند^۵ و طرح آنها در جامعه ما محلی از اعراب ندارد. دلایل و شواهدی که این گروه برای اثبات مدعای خود اقامه می کنند. البته متفاوت است. پاره‌ای با طیب خاطر سخنان متالهانی چون ترتولیان را در ذم عقل و تعقل^۶ دستاویز قرار می دهند و فراموش می کنند که نه سخنانی از این دست در تاریخ تفکر اسلامی نایاب است^۷ و نه عباراتی مخالف آن در الهیات مسیحی. برخی دیگر به آیاتی از قرآن کریم اشاره می کنند که انسانها را به تدبیر و تعقل و

تفکر فرامی خواند و آن را در تقابل با قسمتهایی از رسائل پولس رسول (رساله پولس به قرنتیان، باب اول، ۸۲۷- رساله پولس به کولسیان ۲: ۹۸ - رساله پولس رسول به قرنتیان ۱: ۲۱، ۲۵) قرار می دهند؛ غافل از آن که نه متون مقدس مسیحیت یکباره از تمجید تعقل و تفکر خالی است (رساله پولس به رومیان ۱: ۲۰، انجیل یوحنا ۱: ۹ و...) و نه مقصود قرآن کریم از تعقل، تعقل فلسفی و کلامی بوده است؛ تا بتوان آیات داعی به تفکر و تعقل را پشتوانه ای برای الهیات محسوب داشت. تعقلی که قرآن کریم، خلق را بدان دعوت می کند نوعی مشهود عقلانی است که پاک با آنچه متالهان و متکلمان از تعقل مراد می کنند، متفاوت است. ۱۳ طرفه آن که در تاریخ تفکر اسلامی نیز کسانی بوده اند که در جهت رد "تمسک به دلایل عقلی در آنچه به وحی مربوط می شود"، به آیات و اخبار متوسل شده و با تفسیر خاصی که از این آیات و اخبار ارائه کرده اند، فحوای آنها را مخالف علم کلام جلوه داده اند. ۱۴

سخن ما بر سر معقول تر بودن اصول و مبانی اسلام در قیاس با اصول و مبانی مسیحیت نیست. در واقع، معقول تر بودن پاره ای از آموزه های اسلام در قیاس با مسیحیت، نکته ای است که برخی از متفکران مغرب زمین نیز اشاراتی بدان داشته اند. برای نمونه، برتراند راسل می گوید: «دین محمد (ص) وحدانیت ساده ای بود که با معضلات کلامی تثلیث و حلول پیچیده نگاشته بود. پیغمبر اسلام (ص) ادعای الوهیت نداشت و پیروانش نیز چنین ادعائی در حق او نداشتند. ۱۵ حکم به معقول تر بودن یک دین در قیاس با دین دیگر نه در صلاحیت نگارنده است و نه در حیطه موضوع این نوشتار؛ سخن بر سر این است که چنین معقول تر بودن، به هیچ وجه، نمی تواند مجوزی برای بی تفاوتی در برابر مسائلی چون "وحی و عقل" و... باشد. اشارت کلی "کل ما حکم به الشرع حکم به العقل" نیز نه بدان معناست که هر کس با هرگونه تدین و تشرعی - عامیانه، عالمانه، عارفانه، فیلسوفانه و... - که اتخاذ کرد می تواند بدان دلخوش باشد که دین و شرع مختارشان با هرگونه نگرشی به عقل و عقلانیت، سازگار است. این سازگاری به بهای دیندارها و خردورزیهای جانسوز و طاقت آزما فرادست می آید و تاریخ تفکر مسلمانان نیز همانند مسیحیان، مشحون از این چالشهای دیندارانه و خردورزانه است. بخش عمده ای از تلاشهای متفکران مسلمان، همواره مصروف جمع بین "صحیح نقل" و "صریح عقل" در جهت ارشاد طالبان و الزام معاندان و رهایی اذهان از حسیض تقلید به ذروة ایقان گردیده است. ۱۶ در هر حال، نزد مسلمین هم ارتباط بین اهل نقل و عقل، همواره ارتباطی دوستانه نبوده است. مثلاً در

مورد بارزترین جلوه فعالیت عقلانی بشر، یعنی فلسفه، باید گفت که «در نزد مسلمین نیز، مثل آنچه نزد نصارا و یهود روی داد، فلسفه در اوّل پیدایش یا انتشار با مخالفت و سوءظن متشرعه مواجه شد و بعنوان امری که اشتغال بدان بدعت و آشنایی با آن موجب شک و ضلال خواهد بود، مورد اعتراض و نفرت واقع گشت. ۱۷ همین نفرت از فلسفه سبب گردید که بعضی از متشرعه، مأمون را به دلیل تمایلات فلسفی ای که داشت «امیر الکافرین» خواندند و متهم به رفض نمودند. ۱۸ «جالب آن است که خوض در مسائل مربوط به عقاید و آنچه تدریجاً بنام علم کلام موسوم شد، از همان آغاز پیدایش این علم و به احتمال قوی به جهت شباهت و اختلاطی که با فلسفه و علوم منسوب به یونانیان داشت، مورد سوءظن شدید اهل حدیث و سنت واقع گشت و تخطئه و تحریم شد. ۱۹ این طرز تلقی متشرعه از علم کلام، در تفسیر کبیر فخر رازی به صورت قول «من تعمق فی الکلام تزندق» صورت بندی شد. ۲۰ و بر افواه افتاد. در میان خود اهل کلام هم توافق چندانی بر سر مسأله نسبت میان عقل و وحی وجود نداشته است و «معتزله در جهد برای توفیق بین عقل و وحی غالباً عقل را میزان شناخته اند»؛ ۲۱ تا جایی که بعضی از محققان در این که آیا می توان خردورزیهای اهل اعتزال را تحت عنوان علم کلام آورد، تردید روا داشته اند. افزون بر همه اینها، پیدایش علم کلام، خود نشان دهنده جهدی است که متفکران مسلمان در جهت توفیق بین عقل و وحی مبذول داشته اند و اگر تعارضی بین «صحیح نقل» و «صریح عقل» پیش نمی آمد، علم کلامی نیز متولد نمی شد. به هر جهت نمی توان با استناد به دلایلی چون معقول بودن مبانی یک دین و نامعقول بودن مبانی دین دیگر، حکم به تعطیل مباحثات در باب نسبت عقل و وحی کرده و چنین مباحثاتی را وارداتی و مختص مسیحیت دانست و از پندآموزی از آنچه بر الهیات مسیحی گذشته است، عافیت طلبانه تن زد. مشکل الهیات مسیحی، بویژه در قرون وسطی، غیر عقلانی بودن آن نبود، بلکه این مشکل ریشه در نگرشی داشت که قرون وسطی نسبت به عقل و عقلانیت برگزیده بود.

واقع آن است که قرون وسطی را هرگز نمی توان عصری غیر عقلانی دانست. آنان که چنین رأیی دارند احتمالاً متالهانی (Theologians) چون تروتولیانوس (حدود ۱۵۰-۲۳۰م)، تاتیانوس و قدیس برنار (۱۰۹۰-۱۱۵۳م) و ... را نماینده کل تفکر قرون وسطی محسوب می دارند؛ حال آن که این متالهان فقط نماینده یک نحله فکری در قرون وسطی بودند. نحله فکری ای که اتین ژیلسون آنها را «خانواده تروتولیانوس» نامیده و درباره آنها می گوید: «[این خانواده] متشکل از

متالهانی است که به نظر آنها وحی به انسان عطا شده تا جایگزین همه معارف اعم از علوم تجربی و اخلاق و مابعدالطبیعه گردد... چون خداوند با انسان سخن گفته است دیگر حاجتی به تفکر نیست و هم و غم هرکس باید مصروف نیل به رستگاری گردد. آنچه در نیل به رستگاری دانستن آن اهمیت دارد در کتاب مقدس مندرج است... و در این حال دیگر حاجت به چیزی دیگر، حتی فلسفه، نخواهد بود». ۲۲ «خانواده ترتولیانوس» به هیچ وجه آینه تمام‌نمای تفکر قرون وسطی نیست و تاریخ، شهادت به وجود متالهانی متعلق به نحله‌های فکری دیگر می‌دهد. اینان هرگز فتوا به تعطیل عقلانیت ندادند و آثارشان نشانگر تلاش شکوهمندی است که در جهت افکندن وفاق بین عقل و ایمان کرده‌اند. صرف نظر از صحت و سقم آراء این متفکران، صرف جهد بلیغ آنها در آشتی افکندن بین الهیات و حیانی (Reveled Theology) و الهیات طبیعی (Natural Theology) نشان می‌دهد که قرون وسطی را به هیچ روی نمی‌توان عصری غیرعقلانی دانست. سنت آگوستین، سنت آنسلم و سنت آکویناس، همه به درجات مختلف، خردگرا بودند؛ حتی رای آگوستین - که قرن‌ها بعد، آنسلم نیز آن را اتخاذ کرد - مبنی بر این که ایمان را باید مبدأ عقل قرار داد و نه برعکس، هرچند ظاهراً رأیی ضد عقلانی می‌نماید، در واقع مبین روشی عقلانی بود که به ذهن هیچ فیلسوف یونانی خطور نکرده بود. ۲۳ افزون بر این، گروهی از متفکران که ژیلسون آنها را ذیل عنوان «ابن‌رشدیه‌های لاتینی» طبقه‌بندی می‌کند، ۲۴ در حقیقت خردگرایانی دوآتشه بودند که تعالیم شان در نهایت، به نوعی دئیسم منتهی می‌شد. آراء این متفکران، به اضافه اقبالی که در نیمه دوم قرن سیزدهم، با اقوال راجر بیکن به ریاضیات نشان داده شد و نیز تجربه‌گرایی آکویناس، اندک‌اندک زمینه را برای خردگرایی قرون جدید مهیا نمود. «جوهر تجربه‌گرایی آکویناس در این خلاصه می‌شود که معرفت همواره به تجربه حسی وابسته است. حتی معرفت به حقایق بدیهی که آکویناس وجودشان را می‌پذیرد، و همچنین معرفت به ماهیت ذاتی اشیاء، در تحلیل نهایی، وابسته به تجربه حسی است و از این رو، کل افکار

ما باید بر تجربه استوار باشد. آکویناس را می توان از این نظر مؤسس تجربه گرایی دانست ... ولی او، برخلاف جان لاک، سعی نکرد این نظریه را به تفصیل بیان کند. «^{۲۵} در تاریخ اندیشه هیچ گسستی وجود ندارد و مرز میان هیچ دوره ای از تفکر با ادوار قبل و بعد آن کاملاً واضح نیست. اندیشه قرون جدید، هر قدر هم که انقلابی باشد، بی سابقه نیست و ریشه در اندیشه قرون وسطی دارد. به هر جهت، قرون وسطی چنانکه مشهود است، هرگز از عقلانیت تهی نیست؛ چیزی که هست در این دوره نگرش خاصی به عقل و عقلانیت وجود دارد که نقد آن بسیار آموزنده است. یک بار دیگر نظری به اساسنامه شورای واتیکان اول می افکنیم. این اساسنامه مدعی است که خالق و خداوند را می توان با نور عقل طبیعی انسان از روی چیزهایی که خلق شده اند، به طور قطع شناخت. این مدعا نشانگر یکی از پیش فرضهای اساسی تفکر قرون وسطی است؛ اعتقاد به کارایی قطعی عقل در عرصه شناخت جهان. رد پای این ایمان راسخ به توانمندی عقل را در قول به اصالت واقع (Realism) می توان باز جست. هر چند در دوره هایی (بیشتر، دوره های نخستین) از حیات فکری قرون وسطی متفکرانی همچون سنت آگوستین یافت می شدند که دل در گرو ایده آلیسم افلاطونی داشتند، اما

«تفکر قرون وسطی در مجموع قائل به اصالت واقع بود، به این معنا که جهان را به همان صورتی که درك و دریافت یا تجربه می شود، واقعی و مستقل از ذهن بشر می دانست و توانشهای عقل را قادر بر درك ماهیت جهان می شمرد ... مسئله «امکان علم به جهان خارج» آنچنان که در فلسفه جدید یعنی از دکارت به این سو مطرح گشت، هرگز مورد تشکیک و چون و چرا قرار نمی گرفت».^{۲۶}

در قرون وسطی «از آنجا که فلسفه با الهیات پیوندی نزدیک داشت فرض بنیانی بر این بود که معرفت به خداوند بنحوی از انحاء ممکن است و بدین ترتیب با توسل به آن نظام فلسفی که گمان می رفت این نوع معرفت را به بهترین وجه توضیح دهد. تشکیک در امکان معرفت طرد می شد. اگر برهانی ارائه می شد بیشتر به پیش فرضها و منابع معرفت

می پرداخت تا امکان آن».^{۲۷} متفکران قرون وسطی خود را ملزم می یافتند که در اعتبار عقلی محسوسات تردیدی نکنند. آکویناس می گفت: «حقیقت چنان در حس مندرج است که می توان آن را نتیجه ای دانست که به تبع حس حاصل می آید. پس می توان گفت که احساس ما به اشیاء، چنانکه هستند، تعلق می گیرد.»^{۲۸} برخی از متفکران حتی به نوعی ارتباط ضروری بین مذهب اصالت واقع و دین مسیحی قائل شده اند و برآنند که ایده آلیسم افلاطونی - که از قول هراکلیتوس به سیلان ذات اشیاء و رای افلاطون بر تعلق نگرفتن معرفت بر امور غیر ثابت و در سیلان مایه می گرفت - با دین مسیحی ناسازگار است.^{۲۹} چرا که «اگر عالم را مجموعه ای از ظواهر امور که پیوسته در حال مرور باشند، بینگاریم و از هیچ لحاظ نتوانیم قائل به دوام و قوام آن شویم، اطمینان خود را به قوت و متانت وسیله ای که برای وصول به خدا داریم، از دست می دهیم. اگر صنع خلقت معقول نباشد هرگز درباره صانع آن چیزی نمی توان دانست ... از همین جا که اشیاء وجود دارند، نه اینکه در نیمه راه هستی باشند، معلوم می شود که خدا وجود مطلق است».^{۳۰} اتین ژیلسون در این راه تا آنجا پیش می رود که می گوید: «مذهب اصالت واقع چنانکه در قرون وسطی بود از دوعای دینی مسیحی مایه می گرفت و دین مسیح مادام که در فکر فیلسوفی نافذ باشد، فلسفه او همچنان مستلزم قول به اصالت واقع خواهد بود.»^{۳۱}

تفکر قرون وسطی در گزینش ناخودآگاهی که از فیلسوفان یونان کرد تا الهیات عقلی خود را بر پایه آراء آنان نهاد، با بی التفاتی تمام از کنار سوفسطاییان گذشت. اینان که به قول ویل دورانت حقشان چنانکه سزاوار بود، ادا نگردیده است،^{۳۲} علی رغم تشکیکهای افراطی، آرائی بس سازنده داشتند و عنایت به این آراء می توانست فلسفه مبتنی بر اصالت واقع قرون وسطی را از جزمیت رهایی بخشد. تاریخ اندیشه همواره شکاکان را بی آن که به نقش سازنده آنان توجهی کند به طاق نسیان نهاده است. چنانکه از مونتنی که «فلسفه دکارت پاسخ مستقیمی است به تحدی و مبارزه طلبی تشکیک او»^{۳۳} چندان یادی نشده است و هیوم نیز اگر قول مشهور کانت نبود که هیوم از خواب جزمیتش بیدار کرد،^{۳۴} امروزه بیشتر به عنوان نگارنده تاریخ انگلستان و تاریخ ادیان شناخته می شد تا فیلسوفی طراز اول.

به هر روی، قرون وسطی به تشکیک سوفسطاییان در باب «امکان علم به جهان خارج» و مینوگرایی افلاطونی وقع چندانی نهاد و بر تفکر مبتنی بر اصالت واقع و ایمان بی حد و حصر به توانمندی عقل در عرصه شناخت، راسخ باقی ماند.

به سبب همین قول به اصالت واقع، ایمان به توانمندی قطعی عقل و مسلم فرض کردن "امکان علم به جهان خارج"، قرون وسطی الهیاتی اتخاذ کرد که می توان آن را "الهیات حداکثری" نامید. الهیات حداکثری به دو معنا حداکثری است؛ معنای اول آن که این الهیات نگرشی به عقلانیت دارد که می توان آن را "عقلانیت حداکثری" نامید و معنای دوم آن که این الهیات می کوشد تا صدق مدعیات خود را به نحو حداکثری اثبات کند.

«تلقی حداکثری از عقلانیت، مبتنی بر چند پیش فرض مهم است:

۱. در قلمرو شناخت می توان به گزاره های ترکیبی قطعی الصدق رسید که مورد پذیرش و تصدیق همگان است. یعنی گزاره هایی وجود دارند که از عالم خارج حکایت می کنند و بر دانش ما نسبت به جهان خارج می افزایند و در عین حال، صدق آنها قطعی و محرز است.

۲. قواعد استنتاج بدیهی الصدق اند (مثلاً تحلیلی اند و صدقشان ناشی از تعریف آنهاست).

۳. بنابراین، بر مبنای مقدمات ترکیبی قطعی الصدق و به مدد قواعد استنتاج، می توان صدق پاره ای قضایای ترکیبی را قاطعانه اثبات کرد، یعنی آنها را از مقدمات (صادق)، (به نحو معتبر) استنتاج کرد.

۴. در عقلانیت حداکثری، اثبات به معنای رفع جهل یا رفع عدم یقین نسبت به صدق اعتقادی خاص است. به بیان دیگر اثبات اعتقاد P، بدان معناست که طی فرآیندی خاص صدق P آشکار شود به نحوی که مجال هیچگونه شک معقولی در باب آن اعتقاد باقی نماند.

پس در قلمرو عقلانیت حداکثری، اثبات به معنای اقامه برهان نه یک اعتقاد است، به نحوی که جمیع عاقلان در جمیع زمانها آن برهان را قانع کننده ببینند و صدق آن را تصدیق کنند. این تلقی خاص از اثبات را «اثبات حداکثری» می نامیم. در چارچوب عقلانیت حداکثری، اثبات حداکثری ممکن تلقی می شود.^{۳۵}

همچنین «عقلانیت حداکثری»، «عقل» انسان را قوه ای می انگارد که در قبال جهان بینی های متعارض، بی طرف است و بنابراین می توان به مدد آن، بدون پیشداوری و فارغ از جهان بینی های مطلوب اشخاص، امری را برای همگان اثبات کرد.^{۳۶} پیداست که عقلانیت حداکثری با قول به اصالت واقع، ایمان به توانمندی قطعی عقل و طرد تشکیک در "امکان علم به جهان خارج" تناسب تام دارد و همه آنها در الهیات قرون وسطی مستترند.

آن «شریعت عقل» (rational religion) هم که اهل ذوق (Virtuosi) در قرن هفدهم

بدان گرویدند و سرانجام در قرن هجدهم از روشنگری و دئیسم سر بر آورد،^{۳۷} در واقع ادامهٔ اعتقادی بود که قرون وسطی به اصالت واقع داشت و آن موضع عقلانیت حداکثری که اتخاذ کرده بود. اعتقاد به قابل فهم بودن طبیعت (intelligibility) که از آن به مؤلفهٔ عقلانی علم (rational competent) تعبیر می‌شود و ایمان به امکان علم، میراثی بود که از قرون وسطی به عصر روشنگری رسید.^{۳۸} قرون وسطی و عصر عقل (Age of reason) اگرچه در اولویت دادن به عقل یا وحی و نیز راهبردها به اثبات مدعیات دینی-راهبرد مبتنی بر استدلال در مورد قرون وسطی و راهبرد مبتنی بر تجربه در مورد عصر عقل-^{۳۹} تفاوت‌هایی داشتند، اما اختلاف ماهوی در نگرش به عقل و عقلانیت میان آن دو وجود نداشت. آنان که به حق، ریشه‌های علم جدید را در فرض پیشینی (Presupposition) قابل فهم بودن طبیعت و نگرش حداکثری قرون وسطی به عقل و عقلانیت می‌جویند، به خوبی بدین دقیقه تفتن یافته‌اند. حاکمیت این نگرش بر علم و فلسفهٔ علم بسیار دیرپاتر از حاکمیت آن بر فلسفه بود. علم حتی در دهه‌های آغازین قرن بیستم پوزیتیویسم را در دامان خود می‌پرورد؛ پوزیتیویسمی که تنها پس از درک رخنه‌های عمیق عقلانیت حداکثری حاضر شد اصل تأثیرپذیری را جانشین اصل تحقیق‌پذیری گرداند و بدین سان گامی کوچک در راه رسیدن به عقلانیت حداقلی (عقلانیت انتقادی) بردارد.

اندکی بیشتر در باب مفهوم آن عقلی که اساسنامهٔ شورای واتیکان اول از توانمندی آن در نیل به شناخت قطعی دفاع کرده است، مذاقه کنیم. بخشنامه‌ای که پاپ لئوی سیزدهم نُه سال پس از انتشار اساسنامه منتشر کرد کلید حل معما را به دست می‌دهد و معلوم می‌دارد که عقل مزعوم کلیسا کدام عقل بوده است. در این بخشنامه عقاید تومیسستی (منسوب به توماس آکویناس) مورد تأیید مجدد قرار گرفت و به فلاسفهٔ کاتولیک توصیه شد که از فلسفه او الهام گیرند. حتی در قلب قرن بیستم، پاپ پل ششم مدعایی بزرگ تر مطرح کرد و در مراسمی که به مناسبت چاپ جدید کتاب الهیات آکویناس برگزار شده بود، اظهار داشت که «تعالیم آکویناس گنجینه‌ای است که نه فقط به گروه دومینیک تعلق دارد، بلکه متعلق به کل کلیسا و حتی تمام جهان است. نه فقط به قرون وسطی مربوط است بلکه برای تمام دوره‌ها از جمله عصر ما معتبر است».^{۴۰} «توماس آکویناس (متولد ۱۲۲۵ یا ۱۲۲۶ و متوفای ۱۲۷۴) به عنوان بزرگ‌ترین فیلسوف مدرسی شناخته می‌شود در هر مدرسه کاتولیک که فلسفه جزء برنامه باشد، حکمت وی به عنوان یگانه حکمت صحیح تدریس می‌گردد... وی را می‌توان یکی از دو شارح بزرگ ارسطو (در کنار ابن رشد)

محسوب داشت. از غالب جهات توماس، ارسطو را چنان از نزدیک پیروی می‌کند که ارسطو در میان کاتولیک‌ها حکم یکی از آباء دینی را پیدا کرده است.^{۴۱}

بدین ترتیب کلیسای مسیحی، پس از اقبالی که آباءش (کسانی چون آگوستین قدیس) در قرون اولیه تأسیس آن به فلسفه رواقیان، فلوطین (و از طریق او به فلسفه افلاطون) نشان دادند، بر زعامت فکری ارسطو گردن نهاد و تقدیرش را با تقدیر فلسفه ارسطو گره زد. انتخاب فلسفه ارسطو از میان دیگر فلسفه‌های یونان، اگرچه ناخودآگاه بود، اتفاقی نبود. کلیسا نه تنها یک نهاد دینی بلکه نهادی اجتماعی نیز بود و وظیفه خود می‌دانست که نظام فکری کاملاً منسجمی را بنا نهد که بتواند مبنای یک نظام اجتماعی منسجم و عالمگیر قرار گیرد. چنین نهادی البته نمی‌توانست دیرزمانی فلسفه افلاطون را برای پی‌ریزی الهیات خود برگزیند. چراکه «قول به اصالت معانی معقول و تنزیه این معانی و تصدیق تعالی آنها، چنانکه افلاطون بر آن بود، با مذهب اهل شک و تردید آنان در اعتبار عالم اجسام نهایت مناسبت را داشت»^{۴۲} و نهادی چون کلیسا که داعیه افکندن یک نظام اجتماعی جهانگیر در همین عالم اجسام را داشت کجا می‌توانست شک و تردید در معرفت به عالم اجسام را بپذیرد؟ اگر قرار می‌بود نظامی اجتماعی بر پایه فلسفه افلاطون افکنده شود. حاصل کار، چیزی جز آنچه وی خود در «جمهوریت» تصویر کرده است از آب در نمی‌آمد و کیست که نداند چنان نظامی اگر هم بر فرض محال تشکیل می‌شد، در دم فرو می‌پاشید.^{۴۳} تعبیر سقراط از دانستن نیز بسیار محتاطانه بود و او بر «ندانستن» بیشتر از «دانستن» تأکید داشت.^{۴۴} بدین ترتیب، قرون وسطی ماند و عقلانیت ارسطویی.

عصر روشنگری نیز از عقلانیت همان عقلانیت حداکثری قرون وسطی را مراد می‌کرد. این عصر ایمان به ریاضیات را از افلاطون گرفت،^{۴۵} اما ایده آلیسم افلاطونی را برننافت. در تبیین پدیده‌ها، تمسک ارسطویی به علت غایی و علت صوری را کنار نهاد، اما در تلقی ارسطو از علیت تغییری نداد و در عمیق‌ترین سطح به لحاظ معرفت‌شناختی، ارسطویی باقی ماند؛ نه در توانمندی عقل در شناخت قطعی و امکان علم به جهان خارج تشکیک کرد و نه از اصالت واقع و تعبیر ارسطویی اصل علیت دست کشید. تشکیک دکارت نیز که صبغه‌ای کاملاً ایده‌آلیستی داشت و به جای عینیت بر ذهنیت تأکید می‌کرد^{۴۶}، هم به سبب پاسخ شتابزده‌ای که خود او به شک خویش داد^{۴۷} و هم بدان سبب که مراد و مدلول حقیقی آن در زمان خود دکارت درک نگردید، نتوانست

تأثیر چندانی روی تلقی عصر روشنگری از عقل و عقلانیت داشته باشد.

ما امروز با مشاهدهٔ ورز فوق العاده‌ای که ایده‌آلیسم در ذهن توانمند کانت یافته است و تأثیر قطعی و دیرپایی که فلاسفهٔ پس از دکارت از او پذیرفته‌اند، به اهمیت شک انتقادی دکارت واقف شده‌ایم. عصر عقل اما، هرچند در جنبه‌های بسیاری از دکارت تأثیر پذیرفت،^{۴۸} به اهمیت تأکید او بر ذهن به جای عین که ژیلسون آن را عجیب‌ترین مناظر تاریخ می‌شمارد،^{۴۹} پی نبرد و آن را در الهیات خود مدخلیت نداد.

به هر روی به زعم من، الهیات قرون وسطی و الهیات عصر عقل به جهت نگرش حداکثری و غیرانتقادی‌ای که به عقل و عقلانیت دارند، دو روی یک سکه‌اند. تنها با ظهور ایمانوئل کانت بود که نگرش انتقادی به عقل، حقیقتاً به فلسفه و از طریق آن به الهیات راه یافت و به همین دلیل است که ایان باربور با بصیرت خاصی، دین‌شناسی کانت را واکنشی در مقابل افراط عصر عقل، در اطلاق آرمان عقلانیت به سایر حوزه‌های اندیشه - از جمله الهیات - قلمداد می‌کند.^{۵۰}

الهیات اسلامی نیز همانند الهیات قرون وسطی، نگرشی حداکثری به عقل و عقلانیت داشته است. «تعریفی که از عقل و کارکرد آن در الهیات اسلامی تا روزگار ما بر اذهان بسیاری از متفکران سلطه داشته، عبارت است از قوهٔ مُدرکِ مفاهیم کلی که کارکرد مطلوب آن، استدلال به معنای ارسطویی کلمه و در قالب مقولات انتزاعی است. در این گونه نگرش، امور زیر در مورد عقل و قوهٔ عاقله مسلّم فرض می‌شود:

«۱. کارکرد قوهٔ عاقله، استدلال براساس بدیهیات است و هر شناخت عقلی‌ای باید یا بدیهی باشد، و یا از طریق استدلال و یا با استفاده از بدیهیات به اثبات برسد. [در الهیات اسلامی نیز از اثبات، اثبات حداکثری مراد می‌شد.]

۲. معنای تعقل و تفکر این است که عقل با ترکیب مقدمات در قالب قیاس، و با مراعات شرایط منطقی که از سوی ارسطو بیان شده و به دست شارحان و پیروان او تکمیل شده است، به شناخت مجهول نایل شود. استقرا و تمثیل نیز فقط تا آنجا معتبرند که به قیاس باز گردند. بنابراین، معنای تفکر و تدبر در دین نیز استدلال به کمک مفاهیم کلی و انتزاعی در قالب قیاس است و مقصود دین از حکمت نیز همین حکمت بحثی و استدلالی است.

۳. معنای معقولیت یک باور آن است که بتوان بر آن اقامهٔ برهان کرد؛ و عقل فقط وقتی حقیقتی را تصدیق می‌کند و حق چنین کاری را دارد که بتواند با استدلال برهانی، آن را اثبات کند.

معقولیت باورهای دینی نیز به این معناست که این باورها از پشتوانه استدلالی برخوردارند و استدلال پذیرند [استدلال براساس منطق ارسطویی].

۴. معنای دفاع عقلانی از یک عقیده عبارت است از فراهم آوردن پشتوانه استدلالی برای آن. معنای دفاع عقلانی از دین نیز این است که به کمک استدلال فلسفی آن باورها را توجیه کرده،

در برابر شبهات از آنها دفاع استدلالی کنیم [استدلال براساس منطق ارسطویی].^{۵۱}

نتیجه طبیعی نگرش حداکثری به عقل و عقلانیت، تولد مفهومی است به نام خطوط قرمز. آنان که در توانمندی عقل در عرصه شناخت قطعی و یقینی جهان طبیعت و مابعدالطبیعه کمترین تشکیکی روا نداشته‌اند و در مواجهه با "اصالت واقع" و "امکان علم به جهان خارج" رویکردی

نقادانه اتخاذ نکرده اند، در برخورد با اموری که به دشواری تن به تبیین و تعلیل عقلانی می دهند، ناگزیرند که دست به ترسیم خطوط قرمز بزنند. در مورد الهیات قرون وسطی، این خطوط قرمز را الهیات وحیانی تعیین می کند و در مورد الهیات عصر عقل، تجارب و قوانین علمی. الهیات قرون وسطی هنگامی که با تضاد میان عقل و وحی مواجه می شد، حکم به تعطیل عقل می داد و از متدینان می خواست تا آموزه ای را علی رغم غیر معقول بودنش بپذیرند. ملاک این غیر معقول بودن را نیز نگرش حداکثری به عقلانیت تعیین می کرد و از آنجا که معیار اثبات عقلانی یک آموزه، معیاری بسیار سفت و سخت بود (اثبات حداکثری)، بتدریج بر فهرست آموزه های متعلق به آن سوی خطوط قرمز افزوده می شد. مجموعه اصالت واقع - عدم تشکیک در امکان علم به جهان خارج - عقلانیت (و اثبات حداکثری)، نگرشی خوش بینانه به عقل انسانی بود و محدودیتهای آن را از نظر دور می داشت. بدین ترتیب، اصرار متألهان قرون وسطی و به طور کلی، دستگاه کلیسا بر ترسیم خطوط قرمز در پیش روی فعالیت عقل انسانی، نه از حیث و ایمان دینی آنان، که از مفتون بودنشان به عقل انسانی مایه می گرفت و از این حیث تفاوت چندانی بین متألهان عصر ایمان و ملحدان عصر عقل وجود نداشت. از سوی دیگر، الهیات عصر عقل در مواردی که با تضاد میان عقل و وحی مواجه می شد، دست به تأویل بی محابای متن وحیانی می گشاد و در نهایت، آنچه از آموزه های دینی باقی می گذارد، فاقد هرگونه جنبه دینی بود. این عصر خدا را در سیمای معماری بازنشسته^{۵۲} (retired architect) تصویر می کرد؛ «خیر خواهی خداوند را همانا در عمل اولیه آفرینش می دانست نه در مهر پدرانۀ مدام»؛^{۵۳} «مشیت خاص را ترك می کرد و مشیت عام را بشدت تأیید می نمود»؛^{۵۴} «اطراد و لغوناپذیری قانون را دلیل عمده بر حکمت خداوند می دانست نه مداخله معجزه گرانه را»^{۵۵} و ...

قرون وسطی خطوط قرمز بسیار برجسته ای ترسیم کرده بود. متفکران قرون وسطی حقایق منزل را به دو گروه تقسیم می کردند. «گروه اول متشکل از تعداد معین حقایق منزل است که با آنکه وحی شده اند، مع ذلک ادراک آنها از طریق عقل هم ممکن است. از آن جمله است: وجود خداوند و صفات ذاتی وی یا وجود روح انسانی و فناپذیری آن ... گروه دوم حقایق وحی شده عبارت است از امور ایمانی که بدرستی بیان شده، یعنی همه آن بخش از دین که فوق تمامی مراتب عقل انسانی است. مثل تثلیث (Trinity)، تجسّد (incarnation)، استخلاص

(Redemption). هیچ نوع تفکر فلسفی وجود ندارد که بتواند دلیلی ضروری به نفع حقیقتی از این نوع اقامه کند. «^{۵۶}» به گفته آکویناس وحی واجب است، زیرا مهمترین حقایق الهی یا الهیات، دسترس عقل نیست. وجود خداوند را می توان با عقل و منطق، برهانی کرد ولی تثلیث و تجسد را نمی توان. «^{۵۷}» در چنین مواردی، کلیسا از مردم می خواست بدون آن که معقولیتی در آموزه های دینی بیابند، بدانها ایمان آورند. با گذشت زمان، حتی در معقولیت آموزه هایی که کلیسا می پنداشت می توان با دلایل عقلانی آنها را ثابت کرد، تردید جدی به وجود آمد. «حتی در میان بزرگترین فیلسوفان و متکلمان قرون وسطای متاخر، میل روزافزونی وجود داشت که نه تنها آنچه توماس آکویناس آنها را امور ایمانی درست گفته شده می خواند، بلکه آن چیزی را که وی مقدمات عقلی امور ایمانی می نامید، نیز متناسب به ایمان [و نه عقل] کنند. بدین ترتیب چنان شد که فهرست حقایق منزلی که می توان با دلایل عقلانی اثباتشان کرد، بتدریج کمتر و کمتر شد تا به هیچ رسید»^{۵۸} و به همین نسبت خطوط قرمزی که کلیسا رسم می کرد بتدریج بیشتر و بیشتر شد. «از همان سالهای آخر قرن سیزدهم، دانس اسکاتس (Duns Scotus) بر فهرست حقایق منزلی که یک مسیحی نمی تواند اثباتش کند ولی باید بدان اعتقاد داشته باشد، افزود. وی در پایان رساله درباره مبدا اولی (on the First Principle) به صراحت گفته بود که قدرت مطلقه خداوند (All-Powerfulness)، سعه وجودی او (Immensity)، حضور همه جانبه اش (omnipresence)، عنایت (Providence) و رحمانیتش (Misericord) نسبت به همه موجودات خصوصاً انسان، جزء اعتقاداتی است که با برهان عقلی قابل اثبات نیست. «^{۵۹}»

بدین ترتیب، الهیات قرون وسطی دچار تناقضی تمام عیار بود. از یک سو در توانمندی عقل در شناخت قطعی و یقینی، هیچ تشکیکی روانی داشت و از سوی دیگر، در مواجهه با پاره ای آموزه ها حکم به ناتوانی همان عقل می کرد. متدینان در این گونه موارد ناگزیر بودند از عقلی که به ترک تازی آن در عرصه های دور و ناشناخته ای چون خداشناسی خو کرده بودند، چشم پوشند و به تعطیل آن گردن نهند. نگرشی که هیچ گونه نقدی بر عقل روا نمی داشت و حد و حصری برای فعالیت آن تصور نمی کرد، به ناگاه حصارهای فراوانی به دور عقل می کشید. این حصارها همه از بیرون بر عقل تحمیل می شدند و نقد عقل از درون - نقد عقل با عقل - هیچ مفهومی نداشت.

ایمانوئل کانت که می‌توان تاریخ فلسفه را به اعتبار او به دو بخش تقسیم کرد،^{۶۰} مذهب اصالت معنی (ایده‌آلیسم) را به طریقه اهل نقد، جانشین مذهب اصالت واقع به سیره اصحاب جزم نمود.^{۶۱} خود کانت فلسفه‌اش را به انقلاب کپرنیکی تعبیر کرده و می‌گوید: «ما می‌خواهیم همان کاری را بکنیم که کپرنیک برای توضیح حرکت‌های آسمانی کرد. هنگامی که دید بر بنیاد این فرض که جسمهای آسمانی برگرد بیننده می‌گردند، نمی‌توان پیشرفت کرد، جریان را واژگون کرد و کوشید تا این فرض را بیازماید که بیننده در حرکت است و ستارگان بی حرکت.»^{۶۲} «بدین سان کانت بر آن می‌شود که شناسنده را در مرکز بگذارد و بنیادهای آزاد از تجربه یعنی آنچه را شناسنده از خود در موضوع شناسایی می‌نهد، بررسی کند.»^{۶۳} کانت بر آن بود که «اول و پیش از همه چیز باید تحقیقی انتقادی در توانایی و قوای خود عقل بعمل آوریم. این کاری است که اصحاب مابعدالطبیعه جزمی از آن غفلت کرده‌اند و جزمیت بعنوان این فرض وصف شده است که پیشرفت در علم فقط بر مبنای مفاهیم فلسفی محض بوسیله استفاده از اصولی که عقل از مدتها قبل عادت به استفاده از آن داشته، ممکن است.»^{۶۴} او می‌گوید: «بدون اینکه تحقیق شده باشد که عقل به چه طریقی و به چه حقی به این اصول رسیده است [نمی‌توان آنها را بکار گرفت]. بنابراین جزمیت جریان عمل جزمی عقل محض است، بدون انتقاد قبلی از قوای خود.»^{۶۵} «پس محکمه‌ای که مابعدالطبیعه را باید در حضور آن آورد چیزی جز تحقیق انتقادی خود عقل محض نیست.»^{۶۶}

کانت، خود در دیباچه‌ای که بر کتاب «مقدمه‌ای بر هر متافیزیک آینده» نگاشته بود، تأکید کرده بود که تحقق معرفتی به نام متافیزیک در گرو توجه جدی به شرایطی است که وی در رهیافت نقادانه خود ارائه کرده است. اینک پس از گذشت نزدیک به دو قرن از عرضه فلسفه نقادی، چنین به نظر می‌رسد که پیش‌بینی این فرزانه آلمانی به نحو حیرت‌انگیزی به تحقق پیوسته است.^{۶۷} و «از آن زمان تا روزگار ما فلسفه انتقادی حاکم غرقه اندیشه و نظر گشته است.»^{۶۸} بدین سان کانت با دو پیش‌فرض اساسی عقلانیت قرون وسطی و عصر عقل در افتاد؛ هم با اصالت واقع و هم با توانمندی عقل در شناخت آنچه مابعدالطبیعه خوانده می‌شد. عقلانیت انتقادی کانت که می‌توان آن را به عقلانیت حداقلی هم تعبیر کرد بر تمام حوزه‌های معرفت بشری تأثیری قطعی داشت.

«عقلانیت حداقلی از نقد عقلانیت حداکثری و ملاحظه محدودیتهای آن حاصل شده است.

مهمترین وجه تمایز این دو نوع تلقی از عقلانیت آن است که در عقلانیت حداقلی یا انتقادی، برخلاف عقلانیت حداکثری، اعتقاد بر این است که صدق در مقام کشف و اثبات هیچ نشانه قاطعی ندارد. به بیان دیگر، اگرچه ممکن است شخص S حقیقتاً به گزاره ای صادق دست یافته باشد، ولی به هیچ نحو نمی تواند از صدق آن گزاره به نحو عینی اطمینان حاصل کند. یعنی نمی توان صدق هیچ گزاره ای را چنان اثبات کرد که جمیع عاقلان در جمیع زمانها آن را تصدیق کنند (به جز گزاره های همانگویانه یا توتولوژیک).^{۶۹}

در عقلانیت حداقلی «اثبات به معنای

اقامه برهان نه یک اعتقاد است به نحوی که

جمیع عاقلانی که در مقدمات و پیش فرضها با ما

مشترکند، آن برهان را قانع کننده ببینند و صدق آن اعتقاد را

تصدیق کنند. این نوع اثبات را «اثبات حداقلی» یا «اثبات مقید» یا «اثبات وابسته به مرجع»

می نامیم. در واقع، در چارچوب عقلانیت حداقلی، «اثبات حداکثری» ناممکن تلقی می شود،

چرا که مقدمات آن نوع اثبات، قابل حصول انگاشته نمی شود. در مقام خردورزی به چیزی

بیش از اثبات حداقلی نمی توان امید داشت.^{۷۰}

عقلانیت حداقلی را می توان به یک معنا، عقلانیت انتقادی (Critical Rationalism)

نیز نامید. زیرا همان طور که ملاحظه شد، عقلانیت حداقلی در واقع ناشی از نقد عقل و کشف

محدودیت های آن توسط خود عقل است. از این حیث، عقلانیت حداقلی یا انتقادی مستقیماً

میراث دار کانت می باشد. «عقلانیت انتقادی، برخلاف تلقی بیش از حد خوشبینانه ای که

عقلانیت حداکثری از عقل دارد، تلقی فروتنانه تر و محدودتری از توانمندی های عقل دارد.^{۷۱}

«عقل حداقلی در کار دو نوع نقد است: اولاً هر آنچه را که در پیش روی آن می‌نهند، مورد نقد و چون و چرا قرار می‌دهد و ثانیاً خود را نیز موضوع نقد و سنجش مستمر قرار می‌دهد و لذا کاشف محدودیتهای خود نیز هست.»^{۷۲} این دقیقاً همان رویکرد کانت به عقل است و همان مفهومی است که وی از عقلانیت مراد می‌کرده. «نقد هر آنچه پیش روی عقل قرار می‌گیرد و نیز نقد خود عقل» همان فعالیت عقلانی‌ای است که کانت به بشریت معرفی کرد. نقد امور توسط عقل، مقوم تفکر مدرن است و نقد خود عقل، مقوم اندیشه پست مدرن. به همین دلیل است که ژان فرانسوا لیوتا، فیلسوف معاصر (متولد ۱۹۲۴) می‌نویسد: «نام کانت در آن واحد، آغاز و انجامی برای مدرنیته است و از آن جهت که انجام مدرنیته است، آغازی برای پسامدرنیته نیز می‌باشد.»^{۷۳}

نکته‌ای که شایان توجه است آن‌که، «عقلانیت حداقلی، محدودیتهای خود را بدون خروج از حوزه عقل و از درون عقلانیت کشف و آشکار می‌کند.»^{۷۴} این عقلانیت از همان ابتدا عقلانیتی دست به عصاست و، از این حیث، درست در جهت عکس عقلانیت قرون وسطایی است که در عرصه‌هایی، هیچ محدودیتی برای عقل تصور نمی‌کرد و در عرصه‌های دیگر، حکم به تعطیل تعقل می‌داد. در قرون وسطی عقل از خارج نقد می‌شد یا بهتر است بگوییم حصر می‌شد و به خطوط قرمز منتهی می‌گشت. اما «عقل نقاد، حدود خود را از درون معلوم می‌کند و لذا تصدیق محدودیتهای عقل کاری است عقلانی. بنابراین در الهیات عقلی حداقلی که مبتنی بر عقلانیت انتقادی است، ساحات «ماورای طور عقل» دین، علی‌الاصول قابل تصدیق است؛ یعنی تمام ساحات دین به بعد عقلی آن تحویل نمی‌گردد و تمام اعتقادات آن لزوماً معقول شونده انگاشته نمی‌شود، اما مثاله می‌کوشد بدون آنکه پروژه عقلانیت را نفی و نقض کند، از طریق نقد عقلانی عقل، حدود عقل را از درون پروژه عقلانیت تعیین کند و به این ترتیب تصدیق ساحات نامعقول را معقول نماید. بنابراین در این نوع الهیات، دین ساحاتی فراعقلی دارد، اما مجال بحث عقلی در خصوص این ساحات نیز گشوده است.»^{۷۵}

عقلانیت انتقادی کانت به سرعت راه خود را به سوی الهیات گشود و تمام متفکران را که دغدغه دین داشتند واداشت تا معرفت دینی خود را براساس عقلانیت انتقادی سامان دهند. کلیسا البته از این قاعده مستثنا بود؛ متولیان رسمی دین همچنان کانت را لعن کردند و بر عقلانیت حداکثری پافشاری کردند. در مورد متافیزیک، کانت «لادری» بود و می‌گفت شناخت ما را نمی‌توان به

ماورای محدوده تجربه ممکن ما گسترش داد و به همین سبب، وجود خدا را در مقام آفریدگار متعال نمی توان با عقل نظری ثابت کرد. «او بر آن بود که بحث و برهانهای سنتی ای که وجود خداوند را اثبات یا رد می کرد خدشه ناک است. و مهمتر از این، بر آن بود که چنین برهانهایی علی الاصول محکوم به شکست است. زیرا ناشی از اطلاق و تسری به حوزه ای است که ماورای تجربه مقوله ها و شیوه های قضاوتی است که فقط در محدوده تجربه اعتبار دارد. بحث و احتجاج فلسفی درباره چنین مسائلی عبث است و منتهی به تعارض احکام یا احکام جدلی الطرفین (antinomies) می گردد که هرگز قابل حل نیست. مباحث سنتی توحید فلسفی، ضعف تألیف دارد و اگر تصور شود که در آنها پیشرفتی رخ می دهد، توهم محض است». ۷۶ در باب خود دین نیز کانت در کتاب دین تنها در حدود و ثغور عقل (-Religion within the limits of Reason Alone) خاطر نشان می کند که مفاهیم، عقاید و اعمال دینی را در حوزه حیات اخلاقی باید قرار داد و بر آن است که مردم تجربه تکلیف اخلاقی را با عبارات و تعبیرات خیال آمیز طرح می کنند یا عرضه می دارند و احکام متافیزیکی حاصل چنین تخیلاتی هستند. پس آموزه های دینی را به خاطر صدق و کذبشان نباید ارزیابی کرد، بلکه اینها جلوه هایی از بعضی جنبه های تجربه اخلاقی اند. بدین سان کانت دین را به اخلاق فروکاست.

اندیشه دینی پس از کانت داستان دل انگیزی داشته است. هر دو رأی کانت - عبث بودن مابعدالطبیعه و مباحث توحید فلسفی، همچنین فروکاستن دین به اخلاق - مورد مناقشه قرار گرفت. فریدریش شلایر ماخر (۱۷۶۸-۱۸۳۴) انتقاد کانت از مابعدالطبیعه و الهیات طبیعی (عقلی) سنتی را پذیرفت و قبول کرد که آموزه دینی را نباید به چشم آموزه هایی که دارای مدعیات علمی یا متافیزیکی هستند، نگریست؛ ولی حل و انحلال دین را در اخلاق نپذیرفت. «شلایر ماخر معتقد بود که مبنای دیانت، نه تعالیم و حیانی است، چنانکه در سنت گرای مطرح است، نه عقل معرفت آموز است، چنانکه در الهیات طبیعی (عقلی) مطرح است، نه حتی اراده اخلاقی، چنانکه در نظام فلسفی کانت مطرح است، بلکه در انتباه دینی (religious awareness) است. ۷۷ بدین ترتیب، جریانی در فلسفه دین آغاز گردید که «توصیف و تحلیل زبان دینی و عمل و عقیده» را مطرح نظر داشت و بحثهای توحید فلسفی را بی ثمر می دید و این جریان معتقد بود که وظیفه اصلی فلسفه دین، روشنگری عقیده دینی است و نه توجیه یا رد آن عقیده. اگر ویلیام جیمز را - که دین را علی الاصول، موضوع و متعلق احساس می دانست و نه اعتقاد - کنار بگذاریم، سایر

متفکران این جریان از قبیل شلایر ماخر، رودولف اوتو، ویلیام آلستون و...، با شدت و ضعف معتقد بودند که دین دارای جنبه ای عقلی و اعتقادی نیز هست. و بدین ترتیب، زمینه برای طرح مجدد مباحث توحید فلسفی فراهم گردید. جریان دوم فلسفه دین که متأخرتر است، توجیه عقاید دینی را مطمح نظر قرار داده است؛ از جمله متفکران متعلق به این جریان می توان پلانتینجا و سوین برن را یادآور شد. بدین ترتیب، تفکر دینی پس از کانت، آراء او در زمینه متافیزیک و دین را مورد مناقشه قرار داد. اما کانت نقش خود را بر تاریخ اندیشه زده بود و تأثیر پایدار خود را نهاده؛ او عقل نقاد را وارد عرصه الهیات کرده و عقلانیت انتقادی را جانشین عقلانیت حداکثری ساخته بود.

اگر عقلانیت انتقادی می کوشد که فرض و انگاره ها را مورد پرسش قرار دهد، داعیه ها را فاش سازد، هر حکمی را به محک نقد بسپرد و حتی خود عقل را نیز در معرض نقد قرار دهد، و آنچه را دانش می خوانند بیازماید؛ همان کاری را می کند، منتها به شیوه نو، که پیامبران می کردند. و باید این را به منزله «الهیات مدرن» خوشامد گفت.

شورای دوم واتیکان که حدود سی سال قبل تشکیل شد، امیدواریهای بسیاری در این زمینه به وجود آورد. پاپ ژان بیست و سوم در سخنان افتتاحیه این شورا به صراحت با «پیام آوران یاس» که دوران تجدد را در مقایسه با گذشته، قهقرای کامل می دانند، مخالفت کرد. در محصول نهایی بحثها و تأملات فراوان این شورا که سند «امید و شادی» (Gaudium et spes) خوانده شد، تجدد «این مرحله نوین تاریخ» دوره ای توصیف شد که در آن گذار از «تصویر ایستا از واقعیت» به تصویر تکاملی دیده می شود.^{۷۸} بدین ترتیب، به نظر می رسد که کلیسا پس از چند قرن دشمنی، اکنون تفکر انتقادی را خوشامد می گوید و این می تواند بسیار امیدبخش باشد.

پی نوشتها:

۱. نقل از: فلسفه و ایمان مسیحی، نوشته کالین براون، ترجمه طاهره وس میکائیلیان، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ص ۱۶۵.
۲. تاریخ فلسفه، ویل دورانت، عباس زریاب خوئی، انتشارات انقلاب اسلامی، ص ۲۴۸.
۳. عقل و وحی در قرون وسطی، اتین ژیلسون، شهرام پازوکی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ص ۱.
۴. «مدارا بدون شک»، دکتر سید یحیی یشری، کتاب نقد، شماره ۴، ص ۳۷ و ۳۸.
۵. همان، ص ۳۵.
۶. مثلاً این اقوال از ترتولیانوس: «براستی آتن را با اورشلیم چه کار؟ میان آکادامیا و کلیسا چه توافق است؟» (اعمال رسولان ۴: ۵) نقل از عقل و وحی در قرون وسطی، ص ۴/ و «برحذر باشید از هر کوششی برای ایجاد مسیحیتی از افکار رواقی و افلاطونی و جدلی دیگر» (ترتولیانوس، تکلیف علیه بدعت گذاران، نقل از عقل و وحی در قرون وسطی، ص ۴) و «ایمان می آورم، چون امری بی معنی است» (ترتولیانوس، نقل از عقل و وحی در قرون وسطی، ص ۲۰) و «همین ترتولیان فلاسفه و اهل علم را «شیوخ کفار» لقب داد» نقل از مقاله مدارا و شک، کتاب نقد، شماره ۴، ص ۵۳.
۷. دو بیت زیر از مثنوی معنوی شاید بهترین نمونه هایی باشند که برای توضیح این وضع ضد عقلانی در تفکر اسلامی می توان به آنها اشاره کرد:
گر نه نامعقول بودی این مزه
کی بدی حاجت به چندین معجزه
هر چه معقول است عقلش می خورد
بی بیان معجزه بی جزر و مد (۱/۴-۲۱۴۳)
۸. «خدا جهال جهان را برگزید تا حکما را رسوا سازد»، نقل از مقاله «مدارا و شک»، ص ۴۴.
۹. «باخبر باشید که کسی شما را به فلسفه و مکر باطل نر باید.»
۱۰. «زیرا که چون برحسب حکمت خداوند، جهان از حکمت خود به معرفت خداوند نرسید، خداوند بدین رضا داد که به وسیله جهالت موعظه ما، مؤمنان را نجات بخشد.»
۱۱. «حتی مشرکان نیز باید بتوانند به معرفت طبیعی وجود خداوند و به قدرت ازلی و الوهیتش دست یابند تا ایشان را عذری نباشد.»

۱۲. «کلمة الله نور حقیقی بود که هر انسان را که به این جهان می آمد، منور می گرداند.»
۱۳. در این زمینه رجوع کنید به مقاله «نردبان آسمان»، ابوالقاسم فنایی، مندرج در شماره ۱۸-۱۷ نشریه نقد و نظر.
۱۴. فخر رازی در تفسیر کبیر از آیات شریفه: ماضربوا لک الاجدلا (۵۸/۴۳) و اذا رایت الذین یخوضون فی آياتنا فاعرض عنهم (۶۸/۶) و یا حدیث تفکروا فی الخلق ولا تفکروا فی الخالق و یا خیر مشهور علیکم بیدین العجائز، چنین استفاده ای کرده است. رجوع کنید به التفسیر الکبیر ۲/۹۶-۹۵؛ ۲/۹۶-۹۷؛ ۲/۴۶.
۱۵. تاریخ فلسفه غرب، برتراند راسل، نجف دریابندری، نشر پرواز، ص ۵۹۰.
۱۶. لاهیجی، شوارق الالهام ۱/۱۲، نقل از کتاب «در قلمرو وجدان»، دکتر عبدالحسین زرین کوب، ص ۲۶۷.
۱۷. در قلمرو وجدان، دکتر عبدالحسین زرین کوب، انتشارات علمی، ص ۳۰۵.
۱۸. ابن الاثیر ۵/۱۹۱، نقل از «در قلمرو وجدان»، ص ۲۶۶.
۱۹. در قلمرو وجدان، ص ۲۶۷ و ۲۶۸.
۲۰. التفسیر الکبیر، فخر رازی، ۲/۴۶.
۲۱. در قلمرو وجدان، ص ۲۶۹.
۲۲. عقل و وحی در قرون وسطی، ص ۲ و ۳.
۲۳. همان، ص ۹.
۲۴. همان، ص ۳۸.
۲۵. تاریخ معرفت شناسی، دیوید. و. هامیلن، شاپور اعتماد، پژوهشگاه علوم انسانی و علوم فرهنگی، ص ۲۹.
۲۶. علم و دین، ایان باربور، بهاء الدین خرمشاهی، مرکز نشر دانشگاهی، ص ۲۲.
۲۷. تاریخ معرفت شناسی، ص ۲۶.
۲۸. روح فلسفه در قرون وسطی، اتین ژیلسون، ع. داوودی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ص ۳۸۴.
۲۹. رجوع کنید به رأی اتین ژیلسون در کتاب روح فلسفه در قرون وسطی، ص ۳۸۸.
۳۰. روح فلسفه در قرون وسطی، ص ۳۸۸.

۳۱. همان، ص ۳۸۹.
۳۲. ویل دورانت، لذات فلسفه، ترجمه عباس زریاب، انتشارات انقلاب اسلامی، ص ۲۲.
۳۳. نقد تفکر فلسفی غرب، اتین ژیلسون، احمد احمدی، انتشارات حکمت، ص ۱۲۴.
34. I Kent, Prolegomena to any future metaphysics, tr.P.G. Lucas, (Manchester, 1953), p.17
۳۵. رساله دین شناخت، احمد نراقی، انتشارات طرح نو، ص ۱۱۷ و ۱۱۸.
۳۶. عقل و اعتقاد دینی، مایکل پترسون و همکاران، احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، انتشارات طرح نو، ص ۷۷.
۳۷. در زمینه «اهل ذوق» رجوع کنید به کتاب علم و دین، ص ۴۵.
۳۸. علم و دین، ص ۵۵ و ۵۶.
۳۹. «روشهای رایج برای دین شناسی - یعنی شناخت بعد عقیدتی دین - چهار روش استدلالی، تهبذیی، نقلی و تجربی است. در شیوه استدلالی فرض بر این است که حقایق دینی به خودی خود مجهولند و نیازمند استدلال به سبک خاص ارسطویی و در قالب منطق و فلسفه ارسطویی ... در روش تجربی، تاکید بر این است که مسائل الهیات باید از راه مطالعه در طبیعت و با استفاده از روش معهود در علوم تجربی حل و فصل شود»، مقاله «نردبان آسمان»، ابوالقاسم فنایی، مندرج در شماره ۱۷-۱۸ نشریه نقد و نظر. الهیات قرون وسطی را با روش استدلالی و الهیات اهل ذوق و عصر روشنگری را با روش تجربی می توان منطبق دانست.
۴۰. فلسفه و ایمان مسیحی، ص ۲۵.
۴۱. تاریخ فلسفه غرب، برتراند راسل، ص ۶۳۱.
۴۲. روح فلسفه در قرون وسطی، ص ۳۸۵.
۴۳. وایتهد می گوید: «نتایج بدست آمده در کتاب جمهوری، فقط بدرد بهشت می خورد». سرگذشت اندیشه ها، آلفرد نورث وایتهد، عبدالرحیم گواهی، نشر فرهنگ اسلامی، ص ۱۴۹.
۴۴. در این زمینه رجوع کنید به مقاله «درباره دانستن و ندانستن» نوشته کارل پوپر، ترجمه رحمان افشاری مندرج در شماره ۲۷ نشریه کیان.
۴۵. سرگذشت اندیشه ها، ص ۳۵۸ و بعد.
۴۶. رجوع کنید به تاریخ فلسفه غرب، برتراند راسل، ص ۷۷۹.

۴۷. «وقتی خدا اثبات شد، باقی کار آسان پیش می‌رود... قسمت ترمیمی نظریه معرفت دکارت بسیار کمتر از قسمت تخریبی آن جالب توجه است. این قسمت همه‌گونه احکام مدرسی را، از قبیل این که معلول هرگز نمی‌تواند بیش از علت خود کمال داشته باشد، به کار می‌برد». تاریخ فلسفه غرب، برتراند راسل، ص ۷۸۲/ برخی حتی معتقدند دکارت برای آن وجود خدا را اثبات کرد که بتواند راهی میان بر برای رهایی از شک بیابد. فی المثل «بنظر می‌رسد که دکارت خدا را وسیله قرار داده است تا مطلب دیگری را که بیشتر اهمیت دارد. محقق سازد، یعنی توان عقل انسان را، تا عقل به اتکای امکانات خود علم کاملی در باب طبیعت بوجود آورد». دریای ایمان، دان کیویت، حسن کامشاد، انتشارات طرح نو، ص ۶۹.
۴۸. تمام دستگاه خداشناسی دکارتی، مادی‌گرایی بنیانی، و جعلی بودن قانون، به همراه تقلیل روابط فیزیکی در حد حرکات مرتبط با خصیصه زمانی-مکانی صرف، مفهوم ساده شده‌ای از طبیعت را تشکیل می‌دهند که سرانجام از طریق آن گالیله و نیوتن علم جدید را در مسیر درخشان امروزی آن قرار دادند... این نظام فکری [نظام فکری دکارت] در خلال سیصد سال زندگی بشر را در زمینه‌های افکار مائوس، تکنولوژی، رفتار اجتماعی و بالاخره جاه طلبی‌هایش دگرگون کرده است. سرگذشت اندیشه‌ها، ص ۲۸۵، ۲۸۴.
۴۹. روح فلسفه در قرون وسطی، ص ۳۹۰.
۵۰. علم و دین، ص ۷۰ و ۸۶.
۵۱. «نردبان آسمان»، ابوالقاسم فتایی، شماره ۱۷-۱۸ نقد و نظر، ص ۳۵۷، ۳۶۴، ۳۶۵.
- ۵۲ و ۵۳. علم و دین، ص ۵۲.
۵۴. همان، ص ۵۳.
۵۵. همان، ص ۵۰.
۵۶. عقل و وحی در قرون وسطی، ص ۶۰.
۵۷. علم و دین، ص ۲۳ و ۲۴.
۵۸. عقل و وحی در قرون وسطی، ص ۶۱.
۵۹. همان، ص ۶۱ و ۶۲.
۶۰. فلسفه کانت، دکتر میر عبدالحسین نقیب‌زاده، انتشارات آگاه، ص ۱۳۹.
۶۱. روح فلسفه در قرون وسطی، ص ۳۹۰.

۶۲. فلسفه کانت، دکتر میر عبدالحسین نقیب زاده، ص ۱۵۶.
۶۳. همان، ص ۱۵۶.
۶۴. کانت، فردریک کاپلستون، ترجمه منوچهر بزرگمهر، مرکز نشر دانشگاهی، ص ۴۵.
۶۵. همان، ص ۴۵.
۶۶. همان.
۶۷. کانت، راجر اسکروتن، ترجمه علی پایا، انتشارات طرح نو، ص ۳۱.
۶۸. تاریخ فلسفه، ویل دورانت، ص ۲۲۹.
۶۹. رساله دین شناخت، ص ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱.
۷۰. همان.
۷۱. عقل و اعتقاد دینی، ص ۸۶ و ۸۷.
۷۲. رساله دین شناخت، ص ۱۲۱.
۷۳. کانت، کریستوفر وانت و آندرژ کلیموفسکی، ترجمه حمیدرضا اکبر، انتشارات شیرازه، ص ۱۵۹.
۷۴. رساله دین شناخت، ص ۱۲۱ و ۱۲۲.
۷۵. همان.
۷۶. دین پژوهی (دقت دوم)، میرچاو الیاده، بهاءالدین خرمشاهی، پژوهشگاه علوم انسان، ص ۲۸۱.
۷۷. علم و دین، ص ۱۳۱.
۷۸. در این زمینه «شورای دوم واتیکان» رجوع کنید به مقاله «پاسخهای کاتولیک به تجدد»، مندرج در شماره ۱۷-۱۸ نشریه نقد و نظر.