

جایگاه عقل در الهیات مسیحی و اسلام

معصومه صابری^۱

چکیده

مقاله حاضر با بررسی جایگاه عقل در الهیات مسیحی و دین اسلام، کارکردهای عقل در حوزه الهیات مسیحی را تبیین کرده و موافقان و مخالفان عقل‌گرایی را شرح می‌دهد. نتیجه این بررسی این است که این دیدگاه‌ها در الهیات مسیحی سبب شکل‌گیری سه جریان ایمان‌گرایی، عقل‌گرایی حداکثری و عقل‌گرایی انتقادی شده است. در اسلام نیز به بیان جریان‌های عقلی پرداخته و سپس تبیین عقل را از نگاه امامیه مطرح می‌کند. تعامل عقل با بخش‌های دین و چگونگی کارکرد عقل در دین (مصباح، مفتاح یا میزان بودن عقل) از مباحثی است که در مقاله حاضر بحث شده و این نتیجه به دست آمده که براساس متون دینی، عقل جایگاه ویژه‌ای دارد و در تمام بخش‌های دین، کارکردهایی مانند فهم گزاره دینی، تحلیل و داوری آن را به عهده دارد.

واژگان کلیدی: عقل، الهیات مسیحی، دین اسلام، ایمان‌گرایی.

۱. مقدمه

عقل یکی از مهمترین منابع معرفتی انسان است که باعث امتیاز انسان از سایر حیوانات می‌شود و شرافت و برتری آدمی در پرتو برخورداری از این نیروی سترگ رقم می‌خورد. نیرویی که هم استدلال‌گر و نقاد است و هم برای فهم و ادراک، کارایی و کاربرد ویژه داشته که حقایق عقلانی از رهگذر آن شناسایی و ادراک می‌شود. باتوجه به کارکردهای مهم عقل در قلمرو دین به ویژه

۱. دانش‌پژوه دوره دکتری کلام اسلامی از افغانستان، مجتمع آموزش عالی بنت‌الهدی، جامعه المصطفی ﷺ العالمیه. قم، ایران.

الهیات مانند فهم گزاره‌ها و آموزه‌ها و مفاهیم دینی، استخراج و به‌دست آوردن آنها از متون مقدس، نظام بخشیدن به آن داده‌ها و دستاوردهایی که از متون دینی به‌دست آمده است، اثبات آموزه‌های دینی و دفاع عقلانی از آن، مشخص است که همه دینداران و خداپاوران اسلامی و مسیحی، عقل را به خدمت گرفته‌اند. در مسیحیت، حتی متألّهان ایمان‌گرا در حوزه الهیات، عقل را در کنار کتاب مقدس، سنت و تجربه، یکی از مهمترین منابع الهیات مسیحی می‌دانند و درباره برخی کارکردهای آن، اتفاق، هماهنگی و همسویی دارند، اما در طول زمان، منزلت و جایگاه عقل در قلمرو دین و رابطه آن با ایمان دینی از سوی متفکران و الهی‌دانان مسیحی با چالش‌های قابل توجهی روبه‌رو بوده است به‌گونه‌ای که برخی، جایگاه آن را در قلمرو دین و جغرافیای اعتقادات دینی نپذیرفته، نیروی خرد و اندیشه را در گزینش راه و مسیر با ایمان دینی در حوزه الهیات در تضاد و تخاصم دانسته و بهره‌گیری از آن را در تبیین و توضیح آموزه‌های دینی و الهیاتی غیرقابل اعتماد معرفی کرده‌اند.

گروه دیگری از متألّهان مسیحی با نگاه و رویکرد افراط‌گرایانه به دفاع از عقلانیت مقدس برخاسته‌اند. این گروه نیز در این مسئله، هماهنگی و همسویی نداشته‌اند، بلکه برخی راه افراط و عده‌ای رویکرد و گرایش معتدل‌تری را در رویارویی با چالش‌های ایمان‌گرایان و دفاع از عقل برگزیده‌اند. بدین‌سان است که دو رویکرد و گرایش متفاوت در جامعه مسیحی به‌نام‌های عقل‌گرایی و ایمان‌گرایی در حوزه الهیات پدید آمده است. نگاهی اجمالی به تاریخ اسلام و توجه به شیوه مواجهه و رویارویی مسلمین با مسئله عقل نیز، چند جریان فکری عمده را نشان می‌دهد که عبارتند از: جریان فکری اشعری، جریان فکری معتزلی، جریان فقهی قیاس ابوحنیفه و جریان فکری عرفان و تصوف. وجه اشتراک تمام این جریانات این است که در بیشتر آنها نوعی مخالفت با عقل مشاهده می‌شود. (مطهری، ۲۹۱، ص ۱۳۶۸)

اواسط قرن دوم هجری گروهی از مسلمانان که در تاریخ به آنها معتزله می‌گویند به ملاک و معیار بودن عقل در درک اصول عقاید و لزوم عرضه همه مسائل به آن معتقد شدند. درمقابل این گروه، اشاعره حق مداخله عقل در مسائل شرعی را نفی و طرفدار تعبد، ایمان و تسلیم محض

شدند و پس از مدتی بزرگانی از اشاعره سربرآوردند که با عقلانیت فلسفی، سخت به مبارزه برخاستند؛ از جمله این بزرگان می‌توان از غزالی و فخر رازی نام برد. (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۲) در میان این گروه‌ها گروه دیگری نیز بودند به نام شیعه که به عقل بها می‌دادند. مشابهت راه و روش شیعه در مواجهه با عقل و تعقل به راه و روش معتزله موجب شد تا این دو گروه را عدلیه بنامند (ایزوتسو، ۱۳۸۰، ص ۲۹۹).

۲. مفهوم‌شناسی

۲-۱. الهیات مسیحی

برای بحث از جایگاه عقل در الهیات مسیحی باید این دانش را از نگاه الهی‌دانان و متکلمان مسیحی تعریف کرد. برخی از متکلمان مسیحی، دانش الهیات را این‌گونه تعریف کرده‌اند: «الهیات، تعریف روشمند از محتوای ایمان مسیحی است». براساس این نگاه، اگر الهیات به معنای وسیع کلمه یعنی، لوگوس یا استدلال درباره خداوند و همه موجودات الهی گرفته شود همزاد دین و باورهای دینی خواهد بود» (تلیخ، ۱۳۸۱، ص ۴۸). در تعریف دیگر آمده است: «علم الهیات در اندیشه مسیحی به تمام تلاش‌ها و تکاپوهای آنها برای فهم ایمان مسیحی گفته می‌شود. به اعتقاد این دسته از الهی‌دانان و متکلمان مسیحی، جز از رهگذر وحی، انسان نمی‌تواند شناختی از خدا داشته باشد، پس الهیات، علمی است که منشأ و خاستگاه وحیانی دارد (میشل، ۱۳۸۷، ص ۱۱۵). براساس تعریف دوم، الهیات مسیحی منحصر به مبانی نقلی خواهد شد که نمی‌توان در آن برای تبیین آموزه‌ها و گزاره‌های دینی از عقل و خرد کمک گرفت، البته با نگاه و تعریف خاصی که مسیحیان از وحی دارند. سنگ بنا و پایه‌های اصلی و بنیادین الهیات مسیحی را چهار منبع تشکیل می‌دهد که عبارتند از: کتاب مقدس، سنت شفاهی مسیحیت، عقل و تجربه دینی. از میان این منابع چهارگانه، زمینه و بستر پژوهش حاضر، عقل و خرد است.

۲-۲. کلام اسلامی

علم کلام، دانشی است که به توضیح، استنباط، تنظیم، تبیین و اثبات عقاید اسلامی و معارف و مفاهیم دینی پرداخته و براساس شیوه‌های مختلف استدلال از برهان، جدل، خطابه و... گزاره‌های اعتقادی را اثبات و توجیه می‌کند و به اعتراضات و شبهات دینی پاسخ می‌دهد. (خسروپناه، ۱۳۸۳، ۱/۱۴۲)

۲-۲-۱. اهداف علم کلام

- استنباط و استخراج عقاید اسلامی؛

- تنظیم گزاره‌های دینی؛

- تبیین گزاره‌های دینی: تبیین گزاره‌ها خود شامل سه وظیفه است: تبیین هماهنگ گزاره‌های دینی، تفسیر گزاره‌ها باتوجه به علوم و معارف بشری زمان، پاسخ‌گویی به مشکلات و مسائل عملی روز با تفسیر صحیح از گزاره‌های دینی؛

- اثبات آموزه‌های اعتقادی؛

- دفاع از دین در مقابل شبهات.

کلام اسلامی برای انجام تمام وظایف مذکور عقل را به کار می‌گیرد و از آن بهره می‌جوید.

۲-۳. عقل

در منابع لغوی، تعاریف متعددی برای عقل ذکر شده است. لسان العرب در تعریف عقل آورده است: «العقل، الحِجْر و التَّهْي، ضد الحمق؛ عقل، منع تصرف و بازداری و نقیض حماقت است». (ابن منظور، ۱۴۰۵، ۱۱/۴۵۸) القاموس العصري عقل را از ریشه عَقَلَ و به معنای رَبَط یعنی، بستن می‌داند و مثال می‌آورد: «زمانی که عرب، پاشنه پای شتر را می‌بندد، می‌گوید: «عقل البعیر» (آنطوان، ۱۳۶۲، ص ۴۵۰). اقرب الموارد، عقل را به معنای بستن دانسته و ریشه عقل می‌داند (شرتوتی، ۱۴۰۳، ص ۸۱۲). یکی از معانی لغوی عقل، بستن است که مورد استعمال عرب‌زبانان نیز بوده است. در دیگر منابع نیز عقل به معنای نهی، بازداری، خودداری (جوهری، ۱۴۰۷، ۵/۱۷۶۹)

که به معنای منع و از نظر دربرداشتن مفهوم ممانعت، نزدیک به معنای بستن در قاموس است به کار رفته است. معجم مقاییس اللغة هم عقل را مانع از گفتار و کردار ناپسند شمرده و می‌گوید: «العقل: الحابس عن ذمیم القول و الفعل» (ابن فارس، بی تا، ۶۹/۴).

از دیگر معانی عقل می‌توان به تدبیر، حسن فهم و ادراک اشاره کرد (مصطفوی، ۱۳۷۴، ۹۶/۸) که به نوعی ناظر به مفهوم مورد نظر در نوشتار حاضر (فهم و درک) است. براساس تعاریف ارائه شده، عقل نوعی حبس و ممنوعیت برای انسان است و انسان به واسطه عقل، پاره‌ای از اعمال و سخنان را ممنوع می‌یابد. درک و معرفت عقل به ممنوع بودن پاره‌ای از اعمال و سخنان بیان‌گر آن است که عقل، وسیله نوعی ادراک و فهمیدن است. در تأیید معنای مذکور می‌توان به بیان التحقیق فی کلمات القرآن اشاره داشت که در مقام ارائه معنای کامل از عقل می‌نویسد: «عقل به معنای تشخیص صلاح و فساد جریان مادی و معنوی زندگی انسان و سپس حفظ و تثبیت جان و روان براساس آن است» (مصطفوی، ۱۳۷۴، ۱۹۷/۸). لغت‌نامه دهخدا در تعریف لغوی عقل می‌آورد: «خرد و دانش یا دریافت صفات اشیا از حسن و قبح، کمال و نقصان، خیر و شر یا علم به مطلق امور به سبب قولی که ممیز قبیح از حسن است یا به سبب معانی و علوم مجتمعه در ذهن که به آن اغراض و مصالح انجام‌پذیر است یا به دلیل هیئت نیکو در حرکات و کلام که حاصل است انسان را یا عقل، جوهری است لطیف و نوری است روحانی که نفس بدان علوم ضروری و نظریه را درک می‌کند» (دهخدا، ۱۳۷۲). تعریفی که از دهخدا برای عقل ارائه شد ناظر به معنای علم و فهم است. در بیان اول ایشان، عقل به معنای خود علم و درک و فهمیدن حسن و قبح و... است و معنای دوم، جوهری برای انسان است که سبب درک می‌شود.

۳. تطور تاریخی عقل‌گرایی در الهیات مسیحی

در تاریخ الهیات و کلام مسیحی از دیرباز رابطه عقل و ایمان چندان رابطه دوستانه‌ای نبوده، بلکه همواره جدال‌آمیز و پرتعارض بوده است. هنوز این نگرش در جامعه مسیحیت وجود دارد. خیلی از فیلسوفان دین و الهی‌دانان مسیحی در دوران معاصر، عقل و دین یا عقل و وحی را قابل

جمع نمی‌دانند. برخلاف اندیشه اسلامی که عقل هیچ‌گونه تضاد و تقابلی با وحی نداشته، بلکه درکنار وحی، منبع مهم معرفت در حوزه دین بوده است، اما در اندیشه و تفکر مسیحیت به ویژه در سپهر الهیات، متکلمان و الهی‌دانان بزرگی به چشم می‌خورند که بر این اعتقادند که بین عقل و دین یا عقل و ایمان هیچ‌گونه سازگاری و تعامل وجود ندارد.

۳-۱. جایگاه عقل در بیانات و تعالیم حضرت مسیح

در تاریخ تفکر الهیاتی مسیحیت، همواره سخن از تضاد و تخاصم عقل و وحی یا عقل و دین رفته است و درباره تعامل و همگرایی آن دو کمتر بحث شده است. در اینجا این پرسش به ذهن می‌آید که با قطع نظر از دیدگاه‌ها و گرایش‌های متفاوت متفکران و متکلمان مسیحی در طول تاریخ مسیحیت آیا در سخنان و تعالیم حضرت مسیح علیه السلام که در اناجیل چهارگانه مسیحیان انعکاس یافته، عقل و خرد مورد بهره‌برداری قرار گرفته است یا خیر. آیا آن حضرت در تعالیم خود از براهین عقلانی سود برده است یا نه. برای پاسخ به این پرسش‌ها می‌توان گفت که خوشبختانه جواب مثبت است و با مراجعه به کتاب مقدس و عهد جدید می‌توان دید که حضرت عیسی علیه السلام در موارد مختلف از برهان عقلی استفاده کرده و با بهره‌گیری از راهکار و رهیافت عقلانی، اهداف الهی و حیوانی خود را پیش برده است: «حضرت عیسی علیه السلام دوباره به معبد آمد و شروع کرد به تعلیم دادن مردم. کاهنان اعظم پیش او آمدند و از او پرسیدند: با چه اجازه‌ای دیروز فروشنده‌ها را از اینجا بیرون کردی. کی به تو این اختیار را داده است. عیسی علیه السلام جواب داد: من هم از شما سؤالی می‌کنم، اگر به آن جواب دادید، من هم جواب سؤالتان را می‌دهم. آیا یحیی از طرف خدا فرستاده شده بود یا نه. آنها به همدیگر مشورت کردند و گفتند: اگر بگوییم از طرف خدا بود آن وقت به ما می‌گوید که چرا حرف‌های او را قبول نکردید و اگر بگوییم از طرف خدا نبود این مردم به ما هجوم می‌آورند، چون همه‌شان یحیی را رسول خدا می‌دانند. سرانجام گفتند ما نمی‌دانیم. عیسی علیه السلام فرمود: پس در این صورت من هم جواب سؤال شما را نمی‌دهم» (متی، ۲۱: ۲۲-۲۷؛ مرقس ۱۱: ۲۶-۳۰).

درجای دیگر براساس رابطه و سنخیت بین علت و معلول استدلال کرده و صدور اعمال نیک از انسان‌های خوب را به میوه خوب و باکیفیت از درختی که مرغوب است، تنظیم می‌کند: «جنس درخت که خوب باشد، میوه‌اش هم خوب می‌شود. جنس درخت که بد باشد، میوه‌اش هم بد درمی‌آید. نه بوته خار، انجیر می‌دهد و نه تمشک، انگور. شخص خوب چون خوش‌قلب است، اعمالش هم خوب است. شخص بد، چون بدباطن است اعمالش هم بد است» (لوقا: ۸، ۴۳). مشابه این کلماتی که حضرت مسیح علیه السلام در آن از راهکار عقلانی بهره گرفته در لابه‌لای عهد جدید و اناجیل چهارگانه فراوان به چشم می‌خورد. این موضوع از این حقیقت پرده برمی‌دارد که در تعلیم حضرت مسیح علیه السلام نیروی عقلانی و خردورزی، جایگاه ویژه در راه پیشبرد اهداف دینی دارد برخلاف مسیحیت پولسی که در آن، تضاد عقل و وحی به صورت پیرنگ تجلی و ظهور یافته است.

۳-۲. جایگاه عقل از منظر پولس (۵ تا ۱۵-۶۸ م)

در تاریخ تفکر مسیحی، پولس جایگاه ویژه‌ای دارد؛ زیرا وی در تحول، بالندگی و شکل‌گیری مسیحیت، نقش بنیادین و قابل توجه دارد. مسیحیان او را از بزرگ‌ترین مفسران سیره و تعلیم حضرت مسیح دانسته و از مهمترین الهی دانان و الهیات‌شناس عهد جدید می‌دانند. وی فردی دانشمند بوده و درباره عهد عتیق و شریعت یهود تخصص کافی داشته و پس از گرویدن به مسیحیت، خدمات قابل توجهی را به آیین مسیحیت انجام داده است. بسیاری از آموزه‌هایی که امروزه جزو باورهای دینی مسیحیت در حوزه اعتقادات شده زاینده تفکر و اندیشه پولس بوده و ربطی به تعلیم حضرت مسیح علیه السلام ندارد. برای نمونه، وی نجات و رستگاری را در گرو عمل به شریعت نمی‌داند، بلکه معتقد است نجات و رستگاری انسان در پرتو فیض الهی صورت می‌گیرد و مسیحیان از این رهگذر نجات می‌یابند. این یک نوع نگاه سکولاریستی به دین است. وی انسان را همزاد گناه ذاتی معرفی می‌کند که از روزگاران آغازین تولدش وی را از خداوند دور کرده است، اما این مشکل در اثر مرگ فدی‌ه‌وار مسیح حل شده و گناه ذاتی انسان شسته می‌شود. در

پرتو این ایثار و فداکاری مسیح است که زمینه نزدیک شدن انسان به خدا دوباره فراهم می‌شود. (میشل، ۱۳۸۷، ۵۶-۵۷) با آنکه حضرت مسیح علیه السلام پطرس را در شام آخر یا در عشاء ربانی جانشین خود قرار داده بود، اما در تاریخ مسیحیت، پولس موفقیت بیشتری به دست آورده و بنیان‌گذار مسیحیت تا دوران معاصر شد (توفیقی، ۱۳۸۵، ص ۱۳۶).

پولس جزو نخستین کسانی است که با عقل‌گرایی در حوزه دین‌داری مخالفت کرده و پیروانش را از بهره‌گیری از رهیافت عقلانی و خردورزی در ساحت دین و الهیات برحذر داشته است. وی به مسیحیت این‌گونه هشدار می‌دهد و با بیان صریح: «باخبر باشید کسی شما را با فلسفه و مکر باطل نریاید و در برابر اراده روح القدس قرار ندهد» (رساله پولس به کولسیان، ۲: ۸) مخالفت خود را با عقل و عقلانیت در تبیین آموزه‌های دینی ابراز می‌دارد، ولی خودش در مقام عمل و تعالیم دینی از راهکار عقلانی و استدلال و برهان بهره می‌جوید (رساله پولس به قرنتیان، ۲: ۱۵؛ پترسون و دیگران، ۱۳۷۷، ص ۷۱). نخستین بدبینی درباره عقلانیت و خردورزی در تاریخ تفکر مسیحی در حوزه الهیات را پولس آغاز کرد. او بود که منزلت و جایگاه عقل را در حوزه دینداری برناتافت و آن را انکار کرد.

۳-۳. جایگاه عقل در دوره آباء (حدود ۱۰۰۵-۴۵۱ م)

در دوره آباء دو موضع متفاوت درباره عقل‌گرایی و خردورزی در ساحت الهیات در جامعه مسیحیت به چشم می‌خورد. برخی از متألهان مسیحی نگاه و رویکرد مثبت به عقلانیت نشان داده و بهره‌گیری از ابزار عقلانی را بهترین راهکار و رهیافت برای تبیین آموزه‌های دینی در حوزه الهیات می‌دانند. عده‌ای دیگر که همان خط‌مشی پولس را در مواجهه با عقلانیت و بهره‌گیری از ابزار خرد برگزیده‌اند به گونه‌ای که برای عقل و نیروی خرد هیچ‌گونه جایگاهی را بر نمی‌تابند و راه عقل و دین یا عقل و وحی را دوراه متمایز و جدا از هم می‌دانند بر این باورند که نیروی عقل در قلمرو دین، راه و جایگاه ندارند و نمی‌توان برای تبیین، توضیح یا دفاع از آموزه‌های دینی از ابزار عقلانی بهره جست.

۴. مخالفان عقلانیت در حوزه دین و الهیات

۴-۱. ترتولیان (حدود ۱۶۰-۲۲۵ م)

جایگاه ترتولیان در تاریخ الهیات مسیحی باتوجه به تأثیری که در الهیات مغرب‌زمین داشته تا آنجاست که وی را پدر الهیات لاتینی دانسته‌اند. وی منبع و خاستگاه الهیات مسیحی را کتاب مقدس می‌داند از این رو تفسیر عقلانی و بهره‌گیری از فلسفه را برای تبیین آموزه‌ها و گزاره‌های دینی برنمی‌تابد (مگ‌گراس، ۱۳۸۴، ص ۴۰) به گونه‌ای که چنین رویکردی را احمقانه تلقی می‌کند و کسانی را که از منظر و دریچه عقل به دین بنگرند بدعت‌گذار می‌داند و ارسطو را که راه بهره‌برداری از عقل و نیروی خرد و به‌کارگیری از برهان و استدلال عقلانی را برای انسان‌ها هموار ساخته، سزاوار لعن و نفرین معرفی می‌کند: «این بدعت‌ها، تعلیمات بشری و شیطانی هستند و با حکمت دنیوی که خداوند آن را حماقت نامید برای گوش‌هایی که می‌خارد پدید آمده است. برگزیدن چیزهای احمقانه دنیاست که موجب شرمساری فلسفه می‌شود؛ زیرا فلسفه که به وسیله حکمت دنیوی که با تفسیر شتاب‌زده از طبیعت و هدف خدا همراه است، پدید می‌آید. فلسفه بدعت‌ها را برمی‌انگیزد. لعنت بر ارسطو که جدل را به بدعت‌گذاران تعلیم داد» (وان وورست، ۱۳۸۴، ص ۱۸۸-۱۸۹).

وی برای اثبات عدم کارایی عقل در حوزه دین و الهیات و اینکه بهره‌گیری از ابزار عقلانی و فلسفی که در نظام فکری یونانیان به ویژه آتن، حکم فرما بود و در سنت مسیحی کار نکوهیده‌ای است به یکی از نامه‌های پولس استناد می‌کند و بر این باور است که هدف و انگیزه پولس در نامه‌اش به کولسیان این بوده است: «ما باید از فلسفه بهره‌ییم و از خردگرایی در حوزه الهیات و دین‌پژوهی دوری کنیم؛ زیرا فلسفه، مکر و نیرنگ و فریب باطلی است که توده مردم را به سمت تقلیدگرایی سوق داده در برابر وحی یا روح القدس قرار می‌دهد». در بینش الهیاتی ترتولیان، مسیحیت و کلیسا با آتن یعنی، فلسفه و بهره‌برداری از نظام عقلانی هیچ‌گونه سختی ندارد؛ زیرا تعالیم مسیحیت، خاستگاه و منشأ روحانی و وحیانی دارد که توسط روح القدس به دل‌های حواریون و رسولان الهام شده و توسط نویسندگان اناجیل، جلوه و ظهور یافته است، اما عقلانیت

نظام یافته یونانی، زابیده تفکر و اندیشه انسان‌هایی است که با گناه ذاتی دست به گریبان هستند. از این رو عقل و خرد نمی‌تواند انسان را به کمال مطلوب رهنمون سازد. وی مخالفت خویش را با بهره‌گیری از عقل برای تبیین آموزه‌ها و گزاره‌های دینی این‌گونه ابراز می‌دارد: «اورشلیم با آتن، کلیسا با آکادمی و مسیحی با بدعت‌گذار چه ربطی دارند. اصول ما از رواق سلیمان می‌آید که خود تعلیم داده است که خداوند را باید در سادگی قلب جست‌وجو کرد» (کتاب مقدس - حکمت سلیمان، ۱:۱). «همه تلاش‌هایی را که موجب پدید آمدن مسیحیت رواقی و افلاطونی یا جدلی می‌شود، کنار بگذارید. ما پس از عیسی مسیح هیچ نیازی به گمان و پس از انجیل هیچ نیازی به تحقیق نداریم» (باغبانی و رسول‌زاده، ۱۳۸۴، ص ۱۹۰). این پرسش که توسط ترتولیان مطرح شد رابطه و پیوند میان الهیات مسیحی با اندیشه فلسفی سکولار به‌ویژه تفکر فلسفی افلاطونی را به چالش گرفت (مگ‌گراس، ۱۳۸۴، ص ۴۲۶) و بر جزم‌گرایی پیروی از کتاب مقدس و چارچوبی که برای یک مسیحی دین‌دار و خدا‌باور در آن تعیین و مشخص شده است، تأکید کرد.

۴-۲. گری گوری نسایی (م ۳۳۰-۳۹۵ م)

این متفکر مسیحی با نوشته‌ها و آثار فکری خود تأثیر شگرفی در فرهنگ دینی اروپا داشته است. او که در الهیات شهرت بسزایی داشت برای تبیین و دفاع از آموزه‌های دینی به‌صورت آشکارا از تفکر فلسفی معاصر خود بهره می‌گرفت، اما وی کتاب مقدس و سنت مسیحی را مهمترین منبع در الهیات و نشان‌دهنده حقایق می‌داند. وی با وجود بهره‌برداری از نیروی عقل و خرد، روش فکری فلسفی افلاطونی و ارسطویی را برای بیان و کشف حقایق ناکارآمد و احمقانه تلقی و آن را مخالف کتاب مقدس معرفی می‌کند. در نگاه این متکلم مسیحی، تنها راه مطمئن برای دستیابی و رسیدن به حقایق، سنت مسیحی و کتاب مقدس است نه راهکار و رهیافت عقلانی ضابطه‌مندی که توسط افلاطون و ارسطو در مکاتب و محافل آکادمیک یونان پایه‌ریزی شده است. (استید، ۱۳۸۰، ص ۱۳۴) وی تا حدودی گرایش عرفانی داشته و با نگاه عارفانه به هستی می‌نگرد و از این رو علوم و

معارف حصولی را برای شناخت حقایق هستی ناکارآمد می‌داند. ازمنظر گریگوری، انسان زمانی می‌تواند به حقایق و اسرار جهان آفرینش پی ببرد که به مقام فنا رسیده و از قیود طبیعی انسانی رهایی یافته باشد. با این وصف، نمی‌توان عقل را یکی از بازارها و سامانه‌های معرفت و شناخت که انسان را به هدف غایی رهنمون سازد در نظر گرفت. وی در بحث خداشناسی می‌گوید: «طبیعت و سرشت خدایی فی‌نفسه و لِنفسه باوجود لزوم ذاتی او در ورای ظهورات انسانی قرار دارد. آن حق الحقایق برای پندارهای انسانی غیرقابل تصور و دست‌نیافتنی است. درمیان آدمیان نمی‌توان کسی را یافت که از قیود و شعور انسانی رها شده و یا آنکه به روش و آیینی دست یافته باشد که نامتناهی بودن او را وصف کند و وصف‌پذیر بودنش را به عبارت آورد» (فانینگ، ۱۳۸۲، ص ۷۴).

۵. موافقان عقلانیت در الهیات مسیحی

۵-۱. ژوستین (۱۰۰-۱۶۵ م)

باوجود مخالفت‌هایی که در الهیات مسیحی ازسوی پولس رسول و ترتولیان، درباره عقلانیت یا دفاع عقلانی از دین و آموزه‌های دینی صورت گرفت، دیده می‌شود که در جامعه مسیحی الهی‌دانان زیادی معتقدند بین عقل و دین، رابطه ناگسستنی وجود دارد. آنها تفسیر کتاب مقدس را با رویکرد عقلانی، کار مثبت و ستودنی تلقی می‌کنند و راه اثبات آموزه‌های دینی را در پرتو بهره‌برداری از استدلال و برهان عقلانی و فلسفی می‌جویند. همچنین با شیوه و راهکار عقلانی آکادمیک یونانی به‌ویژه تفکر اشراقی افلاطون که در آن روزگاران در جامعه علمی یونان حکم‌فرما بوده است به دفاع از آموزه‌ها و گزاره‌های دینی می‌پردازند. از آن جمله می‌توان ژوستین شهید در ادبیات مسیحیت را نام برد که یکی از بزرگ‌ترین نویسندگان و استادان فلسفه در قرن دوم است. ژوستین را از نظر نظام فکری وی با جالینوس و پلوتارک مقایسه کرده‌اند. او عقل‌گرا بود و خدمات ارزنده‌ای را برای ضابطه‌مند ساختن سنت مسیحی ارائه داد. وی با پذیرش مکتب عقلانی افلاطون که بهترین راهکار تبیین آموزه‌های دینی در حوزه الهیات بود تعامل میان

عقل و دین یا تبیین عقلانی از کتاب مقدس را کار مثبت و ارزشمندی تلقی کرد. (فانینگ، ۱۳۸۲، ص ۴۲۸)

ژوستین بر این باور بود که پایه‌ها و اصول زیربنایی مسیحیت را باید در فلسفه کلاسیک جست‌وجو کرد؛ یعنی انسان می‌تواند با بهره‌گیری از عقل و خرد، آموزه‌های کلامی و الهیاتی کتاب مقدس را ثابت کند. وی با ارائه تفسیر فلسفی از الهیات مسیحی، زمینه و بستر پذیرش این مسئله را برای جامعه مسیحیت هموار ساخت که می‌توان با نگاه عقلانی به تفسیر و تبیین کتاب مقدس پرداخت و در پرتو عقل به دفاع از آموزه‌های دینی دست یازید. این باور را در میان مسیحیت پدید آورد که خداوند راه را برای مکاشفه نهایی خویش در مسیح به واسطه اشاراتی از حقیقت در فلسفه کلاسیک فراهم کرده است. از این رو ژوستین در بینش مسیحیت، جزو نخستین الهی‌دانانی است که در قالب بهترین الگو، انجیل را با تفکر عقلانی و فلسفی پیوند داده و برای بهره‌گیری از عقل در سپهر الهیات، جایگاه و ارزش قائل شده است. ژوستین با اشاره به آیات نخستین انجیل یوحنا که: «در آغاز کلمه بود و کلمه با خدا بود و کلمه خدا بود و کلمه به همه موجودات این عالم روشنایی می‌بخشد»، می‌گوید: «ما از همین منبع می‌دانیم که کلمه، مسیح است و بنابراین، می‌دانیم که حتی پیش از حضرت مسیح، همه فیلسوفان از نور کلمه یا لوگوس یعنی، مسیح پیروی کرده‌اند. آنان که مطابق عقل یا کلمه یا لوگوس زندگی می‌کنند مسیحی‌اند و از میان یونانیان کسانی چون سقراط و هراکلیتوس و مانند آنان که مردم آنان را بی‌دین و مشرک تلقی می‌کنند، مسیحی بوده‌اند».

به نظر ژوستین شهید، عقل انسانی که فیلسوفان یونان نماینده آن بوده‌اند و وحی مسیحی، دو جنبه از ظهور کلمه الهی یا لوگوس هستند. ژوستین در دفاعیه دوم خود با پیروی از تفکر رواقیان، لوگوس یا کلمه را به کلمه تامه یا عقل کل تشبیه می‌کند که کلمات موجود در آن بهره دارند. بنابراین، وی لوگوس را که به معنای کلمه در ادبیات یونانی و مکتب عقلانی افلاطون است حلقه ارتباط میان عقلانیت و کتاب مقدس دانست، در پرتو آن، الهیات مسیحی را تفسیر عقلانی کرد و تمام کسانی را که به لوگوس اعتقاد داشتند، مسیحی برشمرد و آن‌را بذرهای حکمت الهی

که در سراسر جهان کاشته شده و جغرافیای اعتقادی همه اقوام و ملل را دربرگرفته است، تعریف کرد. در نگاه ژوستین، مسیح همان لوگوس است که هرچند با دو عبارت و بیان متفاوت جلوه و ظهور یافته است، اما همه اقوام و ملل همان را می پرستند و برایش مقام الوهیت قائل هستند. مسیح حلقه ارتباط، پیوند و اشتراک جامعه انسانی در جهان بینی، بینش اعتقادی و باور دینی است. تمام آنچه حقوق دانان و فیلسوفان غیرمسیحی گفته‌اند با جست‌وجو، تأمل و ژرف‌نگری در بعضی ابعاد لوگوس، قابل تبیین است. (مگ‌گراس، ۱۳۸۴، ص ۴۸؛ استید، ۱۳۸۰، ص ۱۳۵)

۵-۲. کلمنت اسکندرانی (م ۲۱۵م)

در دوره آباء، تنها تفکر عقلانی که به مجامع علمی و آکادمیک مسیحیت سیطره داشت، تفکر فلسفی افلاطون بود که با وجود آموزه‌هایی چون لوگوس که جزو مؤلفه‌های این مکتب فکری بود و به دلیل شباهت‌هایی که با آموزه (کلمه) یا (مسیح) در کتاب مقدس داشت، حلقه ارتباط بین عقل و وحی یا عقل و کتاب مقدس شد. این موضوع برخی الهی‌دانان مسیحی را بر آن داشت که از جزم‌گرایی سنتی و وابستگی محض به کتاب مقدس در ساحت الهیات بیرون آمده و برای عقل در تبیین و دفاع و توضیح آموزه‌های دینی و الهیاتی ارزش راهبردی قائل شوند. آنها معتقدند که عقل می‌تواند یکی از مبانی بنیادین الهیات مسیحی باشد و زمینه و بستر فهم بسیاری از آموزه‌ها و گزاره‌های دینی و اعتقادی را برای دین‌داران در حوزه دین پژوهی هموار کند. از این رو الهی‌دانان مسیحی در دوره آباء، آموزه و مفهوم افلاطونی لوگوس را به‌ویژه در باره آموزه‌های مکاشفه الهی و مسیح‌شناسی بسیار مهم تلقی کردند. با توجه به شباهت محوری لوگوس در اندیشه افلاطونی با کلمه در اندیشه الهیاتی مسیحیت، اینان نقش مسیح را در واسطه شدن میان خدا و جهان مانند نقش لوگوس در اندیشه فلسفی و عقلانی یونان می‌دانستند. (مگ‌گراس، ۱۳۸۴، ص ۴۳۱)

بدین سان متکلمینی چون کلمنت اسکندرانی در پرتو بهره‌گیری از همین هماهنگی و همسویی برخی آموزه‌های موجود در مکتب افلاطون و کتاب مقدس، اندیشه کلامی و الهیاتی خود را بر این تفکر فلسفی و عقلانی بنیان نهاد و بر امکان دفاع عقلانی از دین تأکید کرد و بهره‌گیری از عقل

را در کنار کتاب مقدس به صورت یکی از منابع معرفتی در ساحت الهیات معرفی کرد (میشل، ۱۳۸۷، ص ۱۱۷؛ باغبانی و رسول زاده، ۱۳۸۴، ص ۱۸۸).

کلمنت بر این باور است که مسیح و لوگوس، دو تعبیر از یک حقیقت بوده و واسطه تجلی و ظهور حقیقت غایی است. از نظر وی، مسیح تنها کسی است که مانند لوگوس، آن حقیقت غایی که بشر بدان دسترسی نداشت را نمایاند. به تعبیر دیگر، می توان آن حقیقت را در آئینه مسیح و لوگوس دید و بدان معرفت و شناخت پیدا کرد. به اعتقاد وی، افلاطون، حقیقت را از رهگذر مُثُل تبیین کرد و این مثال در تفکر عقلانی افلاطون، چیزی جز اندیشه خدانیست که غیر مسیحیان از آن به لوگوس تعبیر می کنند. کلمنت، لوگوس و مسیح را مخلوق و یک حقیقت می داند که از خداوند نشأت گرفته و علت آفرینش جهان است. این مخلوقیت مسیح یا لوگوس، هنگامی است که در قالب انسانی درآمده و تجسد می یابد تا اینکه شهود شود. (مگ گراس، ۱۳۸۴، ص ۴۳۱) مسیح یا لوگوس در اندیشه کلمنت، همان خداوند است که هم چهره انسانی دارد و هم چهره الوهی. وقتی به صورت انسانی با انگیزه شهود متجسد می شود، مخلوق و آفریده شده است. این همان آموزه پارادوکسیکال و عقل ستیزی است که هنوز در الهیات مسیحی، عقلانیت آن با چالش اساسی، بنیادی و جدی روبه روست؛ زیرا چگونه ممکن است که یک موجود با وجود اینکه خالق و آفریننده بوده و مقام الوهیت داشته است مخلوق و آفریده شده باشد.

۵-۳. آگوستین (۳۵۴-۴۳۰ م)

دستاورد تلاش ها و تکاپوهایی که الهی دانان مسیحی تا دوران آگوستین در حوزه الهیات انجام داده بودند دفاع از آموزه ها و باورهای دینی مسیحیت بود. به بیان دیگر، نقدهایی که مخالفان آیین مسیح درباره آموزه ها و گزاره های دینی مطرح می کردند توسط متکلمان و الهی دانان آن عصر پاسخ داده می شد. هیچ گونه نظم و ضابطه نسبت به اصول زیربنایی و اعتقادی مسیحیت صورت نگرفته بود و خود الهیات، دانشی ضابطه مند بوده و جایگاه آموزه ها و گزاره های دینی روشن و مشخص نبود. از این نظر آگوستین و تلاش های او در حوزه الهیات مسیحی اهمیت ویژه

می‌یابد؛ زیرا او اصول اعتقادی مسیحیت را به صورت ضابطه‌مند ارائه کرد و با نگاه عقلانی به تفسیر و تبیین کتاب مقدس و ایمان مسیحی پرداخت. وی بستر و مدار تأملات عقلانی خود را در حوزه الهیات و دین پژوهی، تفکر فلسفی افلوپین اسکندرانی قرار داد. جایگاه آگوستین در تاریخ تفکر مسیحیت در حدی است که او را دومین مؤسس آیین مسیحیت می‌دانند. وی در کتابش به نام شهر خدا به دفاع از مسیحیت برخاسته و این اتهام را که برخی شکست رومیان را در پشت کردن به فرهنگ کلاسیک خویش و روی آوردن به مسیحیت تعریف می‌کند، پاسخ داده و به دفاع از آیین مسیحیت پرداخته است. (مگ‌گراس، ۱۳۸۴، ص ۴۳) به اعتقاد برخی، اگر رومی‌ها بر مبنای تفکر عقلانی و فلسفی خویش مشی می‌کردند مقهور و مغلوب مسیحیت نمی‌شدند، بلکه با حفظ فرهنگ عقلانی هم می‌توان خدا باور بود و آموزه‌های دینی را در پرتو بهره‌گیری از رهیافت عقلانی و فلسفی اثبات کرد و در برابر منتقدان دین به دفاع عقلانی پرداخت، اما آگوستین این دیدگاه را بر نمی‌تابد و در مقام دفاع از مسیحیت آن را به چالش می‌کشد.

هم‌زمان با گرویدن قسطنطنین امپراتور روم به مسیحیت و مطرح شدن این آیین به صورت آیین حکومت، تعامل و هم‌گرایی عقل و دین یا آتن و کلیسا و یا عقلانیت و ایمان مسیحی اهمیت تازه‌ای یافت و زمینه و بستر کاوش، تحقیق و بررسی فرهنگ کلاسیک روم باستان در جامعه مسیحی که آن را مخالف دین و شریعت مسیح تلقی می‌کردند، هموار شد. یک نوع رویکرد و نگرش مثبت برای مسیحیان درباره فرهنگ رومی پدید آمد تا آنجاکه روم در آن زمان، خادم بشارت تلقی می‌شد. در چنین فضایی بود که تفکر فلسفی یونان، ابزار و سامانه عقلانی در خدمت آموزه‌های دینی مسیحیت بود. مسیحیت همان‌گونه که دستگاه حکومت و قدرت سیاسی رومیان را در خدمت دین گرفت برای فرهنگ فلسفی و عقلانی نیز همین نگاه را تقویت کرد. از این‌رو از سال ۳۱۳ م به بعد، متفکر مسیحی چون آگوستین، هم‌گرایی عقل و ایمان یا تعامل عقل و دین را در حوزه الهیات مسیحی مطرح کرد. آگوستین در تفکر الهیاتی خویش، بهره‌گیری از فلسفه را برای پیشبرد ایمان مسیحی و دفاع عقلانی از آن امر حیاتی دانست. وی سود بردن از فرهنگ یونان را برای اهداف دینی و اعتقادی به سود بردن بنی اسرائیل از سرمایه‌های مادی و

فرهنگ قبطیان مصر تنظیم می‌کند که هنگام خروج از مصر چگونه دست به پالایش و گزینش زدند، بت‌های آنها را گذاشتند، اما طلا و نقره آنها را با خود بردند تا برای پیشبرد اهداف دینی و گسترش شریعت موسی از آن بهره جویند. مسیحیان نیز می‌توانند از میان فرهنگ کلاسیک یونانیان، فلسفه را از آن خود کنند و آن را در خدمت آرمان ایمان مسیحی مورد بهره‌برداری قرار دهند: «اگر آنان که فیلسوف نامیده شده‌اند به‌ویژه افلاطونی‌ها، سخنی گفته باشند که راست باشد و با ایمان ما سازگار درآید هرگز نباید آن را نفی کنیم، بلکه باید آن را از آن خود ساخته و از آن بهره ببریم. مصریان بت‌ها و بارهای سنگینی را در اختیار داشتند که فرزندان اسراییل از آنها بیزار و گریزان بودند. با این حال آنان ظرف‌های طلا و نقره و لباس‌هایی را مالک شدند که اجداد ما هنگام ترک مصر مخفیانه همراه خود آوردند تا به شکلی بهتر از آن استفاده کنند (خروج ۳: ۲۱، ۱۲: ۳۵ - ۳۶) همه تعالیم مشرکان، آموزه‌های نادرست و خرافات نیست؛ در آنها نیز بعضی از آموزه‌های عالی که شایسته است به‌درستی از آن استفاده شود و نیز ارزش‌های عالی اخلاقی در آن وجود دارد. درواقع، پاره‌ای از حقایق در آن یافت می‌شود که با پرستش خدای یکتاگره خورده است. حال اینها همان طلاها و نقره‌های آنهاست که خود ابداع نکرده‌اند، بلکه از معدن فیض الهی استخراج کردند. همان‌ها که در سراسر جهان پخش شده» (مگ‌گراس، ۱۳۸۴، ص ۵۳).

در اندیشه الهیاتی آگوستین، آموزه کلیسا، آیین‌های مقدس، تثلیث و آموزه فیض، اهمیت ویژه دارد. (مگ‌گراس، ۱۳۸۴، ص ۴۳) از نظر او انسان‌ها در تمام کارهای نیک و بد مختارند و خداوند راه خیر و شر را به انسان نشان می‌دهد. کارایی شریعت وابستگی بنیادین به فیض الهی دارد؛ زیرا شریعت بدون فیض، مجرم‌ساز و انسان‌کش است. از این رو نجات انسان در گرو همین فیض الهی است که فهم درست آن تنها از رهگذر عیسی مسیح که خود خداوند است، دست‌یافتنی است. این مسیح است که تجلیگاه فیض الهی بوده و در پرتو هدایت‌ها و راهنمایی‌های اوست که انسان‌ها از بدی‌ها و زشتی‌ها آزاد می‌شوند و به سمت وسوی انجام کارهای نیک و ستودنی گرایش پیدا می‌کنند (باغبانی و رسول‌زاده، ۱۳۸۴، ص ۱۷۶). هرچند

آگوستین، بهره‌گیری از عقل را برای اهداف دینی امری ضروری می‌داند، اما بسیاری از آموزه‌های عقل‌ستیز مانند فداء و تثلیث را به صورت تعبدی می‌پذیرد.

۵-۴. آنسلم (۱۰۳۳-۱۱۰۹م)

قرون وسطی عصر عقل‌گرایی در الهیات مسیحی است. در این دوره فیلسوفان و الهی‌دانان مسیحی در تبیین آموزه‌ها و گزاره‌های دینی، فلسفه و شیوه عقلانی را مناسب‌ترین رهیافت و راهکار برای پیشبرد اهداف مسیحیت در حوزه الهیات می‌دانند و در بستر مکتب و میراث فکری افلاطون و افلاطین اسکندرانی برای تبیین، توضیح و دفاع عقلانی از آموزه‌ها و باورهای دینی بهره می‌جویند. در این برهه از زمان می‌توان گفت که عقل‌گرایی در اندیشه دینی مسیحیت جنبه غالب دارد تا آنجا که روی سنت مسیحی و کتاب مقدس تأثیر می‌گذارند به گونه‌ای که جایگاه عقل و خرد یعنی، یکی از منابع مهم معرفتی در الهیات مسیحی تثبیت شده است. آموزه‌های دینی و کتاب مقدس با بهره‌گیری از رهیافت عقلانی تفسیر می‌شود. در چنین فضایی یکی از متفکران و الهی‌دانان مسیحی که نقش بنیادین در عقلانیت الهیات و ایمان مسیحی دارد سنت آنسلم است. وی که در آستانه رنسانس الهیاتی در قرن دوازدهم میلادی ایستاده است در دو حوزه از مؤلفه‌های الهیات مسیحی، یکی برهان عقلانی برای اثبات وجود خدا و دیگری مرگ فدیة‌گونه مسیح بر صلیب، نقش تعیین‌کننده‌ای را ایفا کرد. وی در کتاب خطاب به غیر که در سال ۱۰۷۹م نگاشت، برهانی عقلانی برای اثبات وجود خدا اقامه کرد که در تاریخ تفکر مسیحی به برهان وجودشناختی معروف است و از رهگذر این برهان، اثبات وجود خدای متعال و صفات او به دست می‌آید. (مگ‌گراس، ۱۳۸۴، ص ۹۸؛ ادواردز، ۱۳۷۱، ص ۳۷؛ میشل، ۱۳۸۷، ص ۱۳۵؛ جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۱۹۱). همین نظریه آنسلم، زیربنای فکری متفکران و فیلسوفان متأخری مانند دکارت، لایپ نیتمس و اسپینوزا در ساحت خداشناسی شد که با تقریرهای مختلف از آن بهره جستند، هرچند کانت آن را نارسا دانست و به چالش گرفت (طباطبایی، ۱۳۷۷، ۱۲۵/۶).

او بر این باور بود که ایمان، مقدم بر ادراک و فهم بشری بوده و آن عقلانیت و خردورزی الهی که در فلسفه کاوش می شود پیش از آنکه متعلق ادراک آدمی واقع شود در نهاد او به ودیعت نهاده شده است. ادراک و فهم درست از جهان، بدون ایمان دست نیافتنی است. (مددپور، ۱۳۸۱، ص ۲۱۶) از این نوع نگرش و اهمیت قائل شدن به ایمان و اعتقاد درونی ازسوی آنسلم روشن می شود که وی گرایش اشراقی افلاطونی و نوافلاطونی داشته است. وی در مقام دفاع از مسیحیت به جای کتاب مقدس، عقل را منبع و مرجع استدلال قرار داد، مرگ و به صلیب رفتن مسیح را تفسیر عقلانی کرد و آن را فدییه و کفاره و پالایش کننده گناه ذاتی و نخستین انسان دانست. در بینش الهیاتی آنسلم، تنها کسی که هم خدا باشد و هم انسان می تواند کفاره گناه ذاتی انسان شود و او را از این آلودگی ذاتی پاک کند. در اندیشه و تفسیر فلسفی که آنسلم از مرگ فدییه وار مسیح ارائه می کند مسیح که مقام الوهیت دارد الگو و اسوه مردن در راه عدالت معرفی می شود. به این بیان که خداوند برای رستگاری، طهارت و پاکی انسان در قالب انسان درآمده و تجسد یافته است تا با مردنش هم الگوی چگونه مردن در راه عدالت را به انسان ها بیاموزد و هم او را از گناه نخستین پاک کند (باغبانی و رسول زاده، ۱۳۸۴، ص ۲۶۲).

۵-۵. توماس آکویناس (۱۲۲۵-۱۲۷۴م)

در اواخر قرون وسطی در مجامع علمی و آکادمیک در ساحت الهیات و تئولوژی در اروپای مسیحی، تفکر فلسفی افلاطون و نوافلاطونیان تا حدودی سیطره داشت تا اینکه اروپایی ها در سال ۱۲۳۰م با اندیشه فلسفی ارسطو از رهگذر ترجمه و تفسیر ابن رشد اندلسی از آثار فکری ارسطو به لاتین آشنا شدند، البته موضع و واکنش الهی دانان مسیحی در مواجهه و رویارویی با مکتب عقلانی خالص ارسطو متفاوت بود. آگوستینی های سنت گرا که تا حدودی در تفکر عقلانی درون گرا و اشراقی مشرب بودند و از میراث فکری افلاطون پیروی می کردند تفکر فلسفی ارسطویی را برنتافتند؛ زیرا نگاه مادی گرایانه ای که در برخی دیدگاه های او وجود داشت با فکر الهیات سنتی مسیحی همسویی نداشت. کسانی که در فرهنگ لاتینی پیرو ابن رشد بودند رابطه و

هم‌نوایی عقل و نقل را از ابن رشد پذیرفتند و گفتند که انسان می‌تواند با رهیافت عقلانی به معرفت و شناخت دست یابد همان‌گونه که وحی نیز انسان را از راه‌های مختلف دیگر به حقیقت نزدیک می‌کند.

گروه سوم، بین عقل و وحی هیچ‌گونه تضاد و تقابلی ندیدند، بلکه عقل را مناسب‌ترین و بنیادی‌ترین اساس الهیات تلقی کردند. یکی از این اندیشمندان و متألهان مسیحی، توماس آکویناس بود که مکتب فلسفی ارسطو را برای بهترین ابزار تبیین و توضیح و دفاع عقلانی از دین پذیرفت (میشل، ۱۳۸۷، ص ۱۳۶) و عقل و وحی را دو راه مستقل و دو منبع معرفتی متفاوت معرفی کرد. چنان‌که می‌گوید: «بهتر آن است که هم از وحی الهی بهره جوییم و هم از پژوهش‌های فلسفی که عقل آدمی مشتعل به آن است» (پترسون و دیگران، ۱۳۷۹، ص ۴۸۶). در بینش الهیاتی آکویناس، اثبات وجود خدا با روش عقلانی و فلسفی اهمیت ویژه دارد؛ زیرا درمیان تقسیماتی که در آن روزگاران از علوم عقلی صورت می‌گرفت مسئله خداشناسی در بخش مابعدالطبیعه جای می‌گرفت برخلاف ارسطو که هم در طبیعیات و هم در مابعدالطبیعه و متافیزیک برای اثبات وجود خدای متعال برهان اقامه کرده است. آکویناس که شیفته تفکر ارسطویی است نیز در فیزیک و متافیزیک، وجود خدا را قابل اثبات می‌داند. ازمنظر وی، براهین اثبات وجود خدا زمینه و بستر ایمان و اعتقاد را در مسیحیت فراهم می‌کند. ازاین‌رو این براهین جزو گزاره‌های فلسفی خواهد بود. او در شرح مابعدالطبیعه ارسطو تصریح می‌کند که بررسی مرتبه موجودات و بررسی علل آن به یک دانش تعلق دارند، ازاین‌رو مابعدالطبیعه که وجود را می‌کاود علل وجود را نیز باید کاوش کند. این سخن بدین معناست که مطالعه حرکت و امکان خاص و غایت در جهان فیزیکی و مادی که در براهین پنج‌گانه آکویناس مطرح شده است به‌طور مستقیم به متافیزیک و مابعدالطبیعه تعلق ندارد، بلکه چنین مطالعه‌ای تا آنجا که انسان را به معرفت خدا رهنمون می‌کند بالعرض به دانش متافیزیک تعلق دارد. آکویناس در راهکارهای پنج‌گانه‌اش برای خداشناسی، بیشتر از مدرکات حسی بهره می‌جوید. برخلاف سایر متفکران مسیحی قرون وسطی که گرایش افلاطونی داشتند و به روش باطنی و درونی تأکید داشتند و برای نمونه، نفس

انسان را مبدأ براهین قرار می‌دادند این روش آکویناس، تفکر ارسطویی او را به‌نمایش می‌گذارد (الوژی، ۱۳۸۱، ص ۱۹۷).

در تعریف و مفهومی که آکویناس از خداوند ارائه می‌دهد محرک غیرممتحرک ارسطو با پدر انسان‌وار کتاب مقدس اتحاد وجودی یافته و علت اولی متافیزیک یا مابعد الطبیعه فلسفه ارسطو با آفرینشگر دانا و توانای الهیات نقلی مبتنی بر کتاب مقدس در سنت دینی مسیحیت، همسان شده است. وی علاوه بر بهره‌گیری از برهان کیهان‌شناختی، برهان حکمت و تدبیر را نیز برای اثبات وجود خدا بهره‌برداری می‌کند. (باربور، ۱۳۸۴، ص ۲۴) اندیشه‌های ارسطو به واسطه نفوذ نویسندگانی چون توماس آکویناس و دانز اسکوتس به صورت بهترین راه بسط الهیات مسیحی تثبیت شد. به همین سان عقلانی بودن ایمان مسیحی با استفاده از اندیشه‌های ارسطو ثابت شد. از این رو بعضی از دلایل معروف توماس آکویناس در اثبات وجود خدا در واقع بر اصول فیزیک ارسطویی استوار است نه بر بینش‌های مستقل مسیحی (مگ‌گراس، ۱۳۸۴، ص ۱۰۹).

۶. جایگاه عقل در الهیات مسیحی از عصر رنسانس تا دوران معاصر

۶-۱. مارتین لوتر (۱۴۸۳-۱۵۴۶م) و مخالفت با عقل‌گرایی در الهیات

الهیات مسیحی در قرون وسطی چنان با تفکر فلسفی ارسطو درهم آمیخته بوده که بسیاری از نظریات ارسطو جزو آموزه‌های دینی بوده و هرگونه مخالفت با کیهان‌شناسی ارسطو به حساب مخالفت و معارضه با آیین مسیحیت تلقی می‌شد. هرچند این پرسش همواره در میان متکلمان و الهی‌دانان مسیحی مطرح بوده که چگونه دانش عقلانی و فلسفی زمان را در خدمت آموزه‌های دینی بگیرند و در حوزه الهیات و دین‌پژوهی از آن سود ببرند به‌گونه‌ای که جان مسیحیتی برخاسته از کتاب مقدس و سنت مسیحی را نگیرد. چنان‌که آکویناس با مکتب ارسطو این کار را کرد و سیستم فلسفی او را در خدمت الهیات مورد استفاده قرار داد. (ایان باربور، ۱۳۸۴، ص ۶۳) الهیات مسیحی در برابر عقلانیت محض ارسطویی مقهور شده و رنگ باخته بود. از این رو مارتین لوتر و هم‌فکرانش برای احیا و تصحیح سنت مسیحی دست به نهضت اصلاح دینی زدند. لوتر بر

این باور بود که مبنای اصلی و بنیادین الهیات مسیحی کتاب مقدس بوده و این دانش براساس آن بنیان‌گذاری شده است. بدین ترتیب باید به پالایش آموزه‌های دینی خالص و برخاسته از کتاب مقدس که در زیر آوارهای عقلانیت ارسطویی مدفون شده است، دست یافت. کتاب مقدس تنها منبع لازم و کافی برای الهیات مسیحی است و آموزه‌هایی که در کتاب مقدس بدان تصریح یا اشاره نشده باید کنار گذاشته شود و به هر باور دینی که ریشه و مبنا در کتاب مقدس نداشته باشد، نمی‌توان معتقد شد. وی با تأکید بر ایمان‌گرایی، اثبات وجود خدای مهربان را تنها از رهگذر کتاب مقدس و ایمان دست‌یافتنی دانست. با این حرکتی که در نهضت اصلاح دینی در جامعه مسیحیت پدید آمد کتاب مقدس اهمیت و جایگاه تازه‌ای یافت (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۸، ص ۳۸۵؛ مگ‌گراس، ۱۳۸۴).

۶-۲. پاسکال (۱۶۲۳-۱۶۶۲م)

یکی از اندیشمندان مسیحی دین‌مدار، پاسکال است که در قلمرو دین برای عقل جایگاهی قائل نیست. وی راه خداشناسی را در متن مقدس دینی می‌جوید، راه عقل و دین را دو راه متمایز و جدا از هم معرفی می‌کند و بر راه دل تأکید ویژه دارد. وی در برهان شرط‌بندی معروف خویش اثبات وجود خدا را با بهره‌گیری از درون‌گرایی و ایمان و اعتقاد دینی می‌داند که عقل در آن جایگاهی ندارد، بلکه کتاب مقدس این ظرفیت را دارد که خدایی را با ویژگی‌هایی منحصر به فرد برای انسان معرفی کند. در بینش الهیاتی پاسکال، چنین خدایی که با بهره‌گیری از راهکار و رهیافت دینی و در پرتو کتاب مقدس قابل اثبات و دست‌یافتنی است، می‌تواند حاجت‌ها و نیازهای قلبی و درونی بشر را برآورده کند، نه خدایی که از رهگذر فلسفه قابل اثبات است. به اعتقاد وی، این خدا همان خدای ابراهیم، اسحق و یعقوب و سایر پیامبران الهی است نه خدایی که فیلسوفان ترسیم می‌کنند. مقصود وی از چنین خدایی که در کتاب مقدس آمده خدای متجلی در چهره مسیح است.

آنچه زمینه و بستر ایمان‌گرایی برای اندیشمندانی چون پاسکال شده وضعیت و شرایطی است که در اروپای قرن هفدهم سایه افکنده است به‌گونه‌ای که آفرینش و جهان طبیعت، فاقد هرگونه ارزش دینی و غیرقابل ادراک شده است که با بهره‌گیری جهان فیزیکی و مادی، راهی برای بشر به سوی خدا وجود ندارد. از این رو اندیشه دینی و الهیاتی پاسکال بر قلمرو انسان تمرکز یافته است؛ یعنی خداوند باید خویشتن را برای انسان‌ها به صورت انسان‌وار یعنی، به وسیله مسیح آشکار کند. این خدای کتاب مقدس است که با بهره‌گیری از ایمان دینی می‌توان بدان دست یافت. خدایی که انسان صنعت‌زده منکر وجودش شده و او را به صلیب فراموشی کشیده و حقیقت وجودش را انکار کرده است. پاسکال می‌گوید: «من خود را از او بریده‌ام، از او دوری جسته‌ام، او را منکر شده‌ام، او را به صلیب کشیده‌ام. او را فقط از راه‌هایی که انجیل می‌آموزد، می‌توان یافت. وی ایمان را احساس خداوند از راه دل می‌داند نه از راه عقل. ایمان احساس خداوند از راه دل است نه از راه عقل». بدین سان پاسکال نیز در قلمرو دین و الهیات برای عقل جایگاه و منزلتی قائل نیست. آثار پاسکال در حوزه الهیات، نخستین تفکر دینی مبتنی بر ایمان‌گرایی و دگرگونی در تفکر و اندیشه دینی در اروپا را رقم زد که بعدها اثر ژرف و عمیقی را بر مکاتب کاتولیک و پروتستان گذاشت. با رویکرد و گرایش او بود که تفکر دینی در قرن هفدهم، درون‌گرا و انسان‌مدار و مسیحایی‌تر شد (کیوپیت، ۱۳۸۰، ص ۶۶).

۷. فزونی و تشدید عقل‌گرایی در الهیات مسیحی

شرایط سیاسی و اجتماعی اروپا در قرن شانزدهم، پس از اصلاح دینی مارنین لوتر به‌ویژه در آلمان، نقش اساسی و بنیادینی را برای گرایش به عقلانیت داشت و زمینه و بستر پدید آمدن عقل‌گرایی در جامعه مسیحیت را فراهم کرد. در دهه ۱۵۵۰ آیین پروتستان لوتری و کلیسای کاتولیک روم در مناطق مختلف آلمان تثبیت شده و نوعی بن‌بست دینی در جامعه مسیحی که عرصه را برای توسعه و گسترش مذهب لوتری تنگ کرده بود در حوزه باور دینی و الهیات به وجود آمده بود. اختلافی که بین تفکر و مذهب لوتر و کالون در درون مذهب پروتستان از یک سو و مذهب

کاتولیکی روم ازسوی دیگر، رهبران دینی را به‌گونه‌ای زیر فشار قرار داده بود که باید مرزها و تفاوت‌های مکتب خود را در حوزه الهیات و دین‌پژوهی مشخص کنند. این فرایند باعث شد که شکل جدیدی از گرایش و رویکرد به حکمت مدرسی در محافل الهیاتی پروتستانی و کاتولیکی بروز کند. نتیجه و برآیند آن، پیدایش عقل‌گرایی در الهیات بود به‌گونه‌ای که در میان مذاهب کاتولیک، پروتستان و ارتدکس، عقل اهمیت روزافزونی یافت. این فرایند، زمینه‌ساز این دیدگاه و رویکرد در جامعه مسیحیت شد که عقل، منبعی مستقل از کتاب مقدس و سنت‌های دینی است که می‌تواند در قالب مبنا و بنیان الهیات عقلانی به‌صورت کافی، بهره‌برداری شود. اوضاع و شرایط اجتماعی و فرهنگی پدیدآمده در اروپای مسیحی، زمینه جهان‌بینی عقل‌گرایانه عصر روشنگری را به‌وجود آورد. (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۸، ص ۳۹۴)

نهضت عقل‌گرایی در قرن هجدهم به اوج خود رسید و به‌همین دلیل از آن به عصر عقل‌تعبیر می‌کنند. این نهضت نوین و نوپا که از آن به روشنگری یاد می‌شد، انتظار می‌رفت همان‌گونه که عقلانیت در عرصه علم و دانش بشری جلوه‌گر شده است همه فعالیت‌های انسانی را نیز دربرگیرد. آنچه عصر روشنگری برای جامعه مسیحی به‌ارمغان آورده بود عقلانیت دین یا شریعت عقل بود. عقل و وحی یا عقل و دین دو شیوه بدیل انگاشته شد که هردو به حقایق بنیادی یگانه‌ای منتهی می‌شدند هسته مشترک آن‌را سه آموزه مهم تشکیل می‌داد که عبارت بودند از: خداوند، سلوک اخلاقی و بقای روح. در بینش الهیاتی عصر روشنگری، این سه اصل، جوهره و هسته اصلی مسیحیت تعریف می‌شد. تفاوت بنیادی در الهیات عقلانی عصر روشنگری، نگاه خوش‌بینانه و مثبت به انسان است که با سنت مسیحی در تضاد و تقابل قرار دارد؛ زیرا براساس این نگاه، انسان، گناه‌کار فطری نیست و به‌صورت ذاتی و فطری، آلوده به گناه به دنیا نمی‌آید، بلکه با فطرت نیک به دنیا می‌آید. به‌گفته روسوانسان به‌طور ذاتی، خیرخواه است و اگر به‌سوی فساد، تباهی و شرارت روی می‌آورد زاینده نهاد‌های اجتماعی است و از جامعه ناشی می‌شود. (بار بور، ۱۳۸۴، ص ۷۱) هرچند پس از قرن هجدهم عقل‌گرایی به اوج خود رسیده بود، اما دیده می‌شود که متفکران و الهی‌دانان عقل‌گرا درباره این موضوع، رویکرد و گرایش هماهنگ

و همسویی نداشتند. برخی به صورت افراط‌گرایانه به نیروی عقل و کارایی آن در حوزه دین و باورهای دینی می‌نگریستند و درمقابل آنها گروه دیگری از اندیشمندان مسیحی، رویکرد معتدل‌تری نسبت به جایگاه عقل و خرد داشتند. این دو نوع نگرش، زمینه و بستر سه نوع عقل‌گرایی را در جامعه مسیحیت پدید آورد که عبارتند از:

۷-۱. عقل‌گرایی حداکثری

براساس این نوع نگاه به عقل در نظام اعتقادات دینی تنها موضوعی را می‌توان در پرتو عقل پذیرفت که صدق و درستی آن برای همه انسان‌ها در تمام زمان‌ها و مکان‌ها ثابت شود. نظام اعتقادات دینی تنها با این معیار پذیرفت و صدق و کذبش را محک زد، عیارش را سنجید و معقولیتش را پذیرفت. در نگاه حداکثری به عقل، ایمان و اعتقادات و باورهای دینی زمانی قابل توجیه است که به اثبات حداکثری برسد و برای همه عاقلان در همه زمان‌ها و مکان‌ها قابل اثبات باشد. در میان طرفداران عقل‌گرایی حداکثری کلیفورد (۱۸۴۵-۱۸۷۹م) اندیشمند و ریاضی‌دان انگلیسی معتقد بود که هیچ نظام اعتقادات دینی با چنین ملاک و معیاری که همه عاقلان در همه زمان‌ها و مکان‌ها در پرتو عقل، آن را بپذیرند، قابل اثبات نیست. درمقابل، جان لاک (۱۶۳۲-۱۷۰۴م) فیلسوف تجربه‌گرای انگلیسی و متکلم و الهی‌دان بزرگ مسیحی، قدیس توماس آکوئیناس (۱۲۲۴-۱۲۷۴) معتقد بودند که مسیحیت این ظرفیت را دارد که با این معیار تطبیق کرده به صورت حداکثری ثابت شود به شرط آنکه درست فهمیده شود. (پترسون و دیگران، ۱۳۷۹، ص ۷۲؛ صادقی، ۱۳۸۲، ص ۴۲؛ خسروپناه، ۱۳۸۳، ص ۶۸؛ جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۱۲۱) این دیدگاه و رویکرد را فیلسوفان دین و دین‌پژوهان معاصر با چالش‌های متعددی مواجه دانسته و آن را نپذیرفته‌اند؛ زیرا:

- این نوع و گستردگی قائل شدن برای عقل، مشکل خودستیزی را در پی داشته و یک نگاه پارادوکسیکال است؛ یعنی اگر این دیدگاه علیه خودش بهره‌برداری شود قابل پذیرش نیست؛ یعنی با پذیرش آن به لزوم نپذیرفتن آن می‌توان رسید؛

- هیچ موضوعی در جهان یافت نمی‌شود که با این ملاک و معیار قابل ارزیابی و محک زدن باشد. بار منفی آن نیز مورد شك و تردید قرار گرفتن بدیهیات اولیه است؛

- چالش دیگر نظریه فوق این است که طرفداران آن باید تا روزگاران بازپسین جهان در انتظار بمانند تا همه انسان‌ها بیایند و درباره گزاره این، اظهار نظر کنند و از این رهگذر مشخص شود که مسئله فوق برای همه انسان‌ها در امتداد تاریخ، قانع‌کننده بوده است یا نه. بنابراین، دیدگاه عقل‌گرایی حداکثری غیرقابل اجرا خواهد بود (صادقی، ۱۳۸۲، ص ۴۳؛ خسروپناه، ۱۳۸۳، ص ۶۸).

۷-۲. عقل‌گرایی انتقادی

این دیدگاه برای عقل و خرد، تنها ارزیابی میان نظام‌های اعتقادات و باورهای دینی را بازمی‌گذارد و نسبت به رویکرد عقلانی به آموزه‌های دینی نگاه محتاطانه‌تری دارد. آن توسعه و گستره‌ای را که عقل‌گرایان حداکثری برای نیروی خرد قائل بودند این گروه بر نمی‌تابند. تعریف عقل‌گرایی انتقادی این است که نظام اعتقادات و باورهای دینی را می‌توان با بهره‌گیری از نیروی عقل و خرد، ارزیابی کرد هرچند اثبات قطعی آن امکان‌پذیر نیست، بلکه انسان وظیفه دارد که نهایت تلاش و کوشش عقلانی خود را برای اثبات و سنجش نظام‌های اعتقادات دینی با معیار عقلانی به‌کارگیرد و بهترین براهین را در این مورد عرضه کند. در بستر عقل‌گرایی انتقادی، انسان در پی اثبات صدق یا کذب یک نظام اعتقادی نیست، بلکه در این فرایند، نقش عقل را برای سنجش نقادانه اعتقادات و باورهای دینی می‌جوید. (پترسون، ۱۳۷۹، ص ۷۶؛ جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۱۲۱) در واکنش به این رویکرد و گرایش، دونوع نگاه و موضع متفاوت در میان اندیشمندان اسلامی و غربی پدید آمده است. همه متفکران اسلامی این نوع عقل‌گرایی را با چالشی بنیادی روبه‌رو دیده و آن را مردود شمرده‌اند، چنان‌که یکی از محققان اسلامی معاصر، زمینه و بستر شکل‌گیری عقل‌گرایی انتقادی را در معرفت‌شناسی کانت و علم‌گرایی پوپر می‌جوید و با نقد آن دو مکتب، اعتبار و ارزش این رویکرد را نیز زیر سؤال می‌برد (خسروپناه، ۱۳۸۳، ص ۷۰). اما متفکران غربی از این نوع نگاه به عقل‌گرایی حمایت می‌کنند و در برابر عقل‌گرایی حداکثری، آن را روش

مناسبتی می‌دانند مانند مایکل پترسون و همکارانش که این رویکرد را برگزیده‌اند (پترسون، ۱۳۷۹، ص ۸۹).

۷-۳. عقل‌گرایی معتدل

باتوجه به چالش‌ها و اشکالاتی که متوجه عقل‌گرایی حداکثری و عقل‌گرایی انتقادی بود برخی متفکران مسیحی، عقل‌گرایی معتدل را مطرح کردند. این دیدگاه که مبتنی بر عقلانیت متعارف و عقل سلیم است شباهت‌هایی با عقل‌گرایی انتقادی و معرفت‌شناسی اصلاح‌شده دارد، اما با آنها یکی نیست. در این رویکرد آنچه اهمیت دارد اقامه دلیل و برهان بوده و از نقد و به‌چالش کشیدن آن نیز استقبال می‌شود. در این رویکرد و گرایش بر محدودیت قلمرو عقل تأکید شده و اثبات حداکثری برای همه مسائل در حوزه باورهای دینی و اعتقادی ناممکن تلقی می‌شود، بلکه می‌توان صدق پاره‌ای از مدعیات را برای کسانی که از عقل سلیم به‌رمندهستند، ثابت کرد. (صادقی، ۱۳۸۲، ص ۴۵) باتوجه به امتیازات عقل‌گرایی تعدیل‌یافته، اندیشمندان اسلامی نیز آن را پذیرفته و آموزه‌های دینی را با بهره‌گیری از آن قابل‌سنجش می‌دانند (خسروپناه، ۱۳۸۳، ص ۷۰). به این نکته باید توجه کرد که اگرچه به‌مرور زمان، عقل یعنی، یکی از منابع الهیاتی در اندیشه مسیحیت، جایگاه خود را بازیافته است، اما برخی آموزه‌های بنیادینی مانند تثلیث، فداء یا مرگ فدیة‌گونه مسیح برای بازخرید گناه نخستین آدمی، همچنان با معیار عقلانی در تضاد بوده و تا دوران معاصر، مسیحیان چنین آموزه‌های عقل‌ستیزی را به‌صورت تعبدی پذیرفته‌اند و هیچ‌گونه توجیه و رهیافت عقلانی برای آن نیافته‌اند.

۸. جایگاه عقل و عقل‌گرایی در دین اسلام

یکی از راه‌های شناخت مفاهیم الفاظ قرآن، تبادر و تفاهم عرفی است؛ زیرا آیات براساس همان الفاظ، ادبیات و معانی که در عرف زمان نزول رواج داشته، نازل شده است. واژه عقل با اشتقاقات آن، بیش از پنجاه مرتبه در قرآن به‌کار رفته و بیش از سیصد آیه انسان را به تفکر، تدبر و تعقل دعوت کرده است، البته باید توجه داشت که هیچ‌یک از این آیات درمقام بیان ماهیت و حقیقت

عقل نیست، بلکه از بیان و سیاق آیات دریافت می‌شود که خداوند در سرشت آدمی توانی را نهاده که اگر به‌کار افتد، توانایی تشخیص خوب از بد و خطا از صواب را دارد و هر انسانی بالضروره از راه علم حضوری به این حقیقت آگاه است و خداوند چنین خواسته که این حقیقت به آیات او پیوند و پیوست داشته باشد تا حقیقت اصلی که خالق هستی است، شناخته و پرستیده شود و در این راه، ارزش‌های ثابت و پایدار احیا و الگو قرار گیرد. (فاضل، ۱۳۷۴، ص ۱۷۲)

بیان آیات و روایات از واژه عقل به معنای عام، قوه ادراک خیر از شر را می‌رساند. از این رو برخی از علمای مسلمان مانند علامه مجلسی به تعریفی که فلاسفه برای عقل کرده و آن را جوهر مجرد دانسته‌اند، اعتراض کرده و می‌گویند: «والقول به کما ذکره مستلزم لانکار کثیر من ضروریات الدین من حدوث العالم؛ چنین قولی مستلزم انکار پاره‌ای از ضروریات دین از جمله حدوث عالم می‌شود» (مجلسی، بی تا، ۱۰۱/۱).

کتاب تاریخ فلسفه در جهان اسلام در این باره می‌نویسد: «فلسفه در میسر خود جز عقل و منطقی‌راهنمایی نمی‌شناسد و طریق آن طریق عقلی محض است و هیچ حقیقتی را جز آن، که به محک عقل سنجیده شود و مورد قبول افتد، نمی‌پذیرد، ولی دین در رسالت خود هم از وحی مدد می‌جوید و هم از عقل بهره می‌برد. گفتار و تجربیات پیامبران را حجت می‌شمارد». (فاخوری، الجر و آیتی، بی تا، ص ۷) به‌طور کلی، معارف دینی در دو بخش: خبری و انشایی بیان شده است. در گزاره‌های انشایی، ادعایی در ناسازگاری آن با عقل فلسفی و علمی وجود ندارد، بلکه بیشتر ناهمخوانی‌ها میان گزاره‌های خبری دینی با گزاره‌های خبری علمی و یا فلسفی مطرح شده است؛ زیرا همان‌طور که گزاره‌های علمی و فلسفی با ابزار عقل و منطق، خود را ثابت می‌کند گزاره‌های خبری دینی نیز دعوت به تعقل می‌کند. بنابراین، معارف دینی نه خردگریز است و نه خردستیز، بلکه خردپذیر است، البته تعقل در فرهنگ قرآن به این معنا نیست که انسان مؤمن از ضم چند مقدمه بخواهد نتیجه‌ای بگیرد و با استدلال منطقی امری را ثابت کند و اگر در مقدمات خللی وارد بود نتیجه تابع اخس آن باشد، بلکه تعقل در قرآن به معنای تدبیر در امور است. راهبرد

عقل دینی این است که آدمی نیروی شناخت خود که فطری است را دنبال کند تا به صانع عالم، معرفت پیدا کند و سپس به او ایمان بیاورد.

براین اساس در برخی روایات، قلب که کانون عشق و احساس است مرادف عقل به کار رفته است چنانچه امام صادق علیه السلام درباره آیه شریفه: «ان فی ذلک لذکری لمن کان له قلب» (ق: ۳۷) می فرماید: «له قلب یعنی له عقل» (کلینی، ۱۳۸۱، ۱۲/۱). در ادبیات عرب نیز عقل با قلب مترادف شمرده شده است. در کتاب قاموس اللغه آمده است: «القلب: الفؤاد او اخص منه والعقل ومحض کل شیء» (فیروزآبادی، ۱۴۱۵، ۵۷۵/۳). کتاب معانی القرآن می گوید: «ماقلبک معک، ماعقلک معک» (فراء، ۱۹۸۰، ۸۰/۳). این معنا از عقل، با عقلی که از راه صغرا و کبرا و با حرکت استدلالی به نتیجه ای می رسد تفاوت اساسی دارد، پس نمی توان کارکرد عقل در دین را مانند عقل در فلسفه، دفاع عقلانی فلسفی از گزاره های خودش دانست؛ زیرا دفاع عقلانی فلسفی ابتدا هستی را یک مجموعه می نگرد و با نگاه فیلسوفانه در مقام دفاع از گزاره های خود برمی خیزد، ولی عقل قرآنی، پدیده های عالم را به صورت جزئی نگاه می کند و از آنها تعبیر به آیات می کند. برای مثال در اشاره به بارانی که خدا از آسمان نازل فرموده تا زمین را پس از مرگ موقت دوباره زنده کند، می فرماید: «ان فی ذلک لآیات لقوم یعقلون» (روم: ۲۳ و ۲۴). در آیه دیگری می فرماید: «و من ثمرات النخیل و الاعناب تتخذون منه سکرا و رزقا حسنا ان فی ذلک لآیات لقوم یعقلون» (نخل: ۶۶).

از این آیات و آیات مشابه آن استفاده می شود، عقل ایمانی جهان را به صورت اجزا می نگرد و هریک از این اجزا را آیت می داند. هنگامی که واژه عقل به فلسفه اسلامی راه یافت محتوای آن که نگرش به اجزای عالم و گرایش به خدای عالم بود جای خود را به استدلال منطقی که عاری از هرگونه عشق و عرفان بود، داد و به جای اینکه پدیده های هستی را یک آیت بداند، خود هستی را یک هدف دانست (فاضل، ۱۳۷۴، ص ۱۷۴) و عقل نظری جای عقل عملی را گرفت. به طور کلی، عقل در ادبیات دینی آمیخته با معانی تدبیر و قلب بوده و ناظر به معنای منطقی و فلسفی محض نیست. قرآن، جاهلان و منکران دین را کوردلانی معرفی می کند که قلب خود را کور ساخته اند: «افلّم یسیروا فی الارض فتکون لهم قلب یعقلون بها او اذان یسمعون بها فان هالاتعمی الابصار

ولكن تعمى القلوب التي فى الصدور» (حج: ٤٥). مرحوم علامه طباطبایی نیز به تمایز عقل فلسفی از عقل دینی اشاره داشته، می‌فرماید: «از زمانی که متکلمین با فلاسفه درآمیختند و منطق و قیاسات برهانی را در اثبات گزاره‌های دینی به‌کار گرفتند راه خطایی پیمودند. چون استعمال برهان در قضایای اعتباری دینی راه ندارد و در موضوعات کلامی مانند حسن، قبح، ثواب و عقاب نمی‌توان از حدود منطقی، جنس و فصل استفاده کرد. این خلط اعتبار و حقیقت تا آنجا پیش رفت که در مسائل اصولی و فروع دین، قضایای منطقی به‌کار گرفته شد و این اقاویل از مصیبت‌هایی بود که این دانشمندان به‌بار آوردند» (طباطبایی، ۱۳۶۸، ۲۸۰/۵).

امام، شخصیتی جامع، عارف و فیلسوف بوده و به هر دو جنبه عقل نظر دارد. او سعادت انسانی را نیازمند توجه به هر دو جنبه عقل دانسته و عقل نظری را لازمه تعدیل قوا می‌داند. باید توجه داشت که در نگاه امام، کمال عقل نظری و فلسفی لازمه سعادت است، اما اصل عقل عملی است: «کمال انسانی به عقل عملی است نه به عقل نظری. چنان‌که گفته شد ممکن است انسان، برهان داشته باشد، ولی در مرتبه کفر و شرک باقی بماند، ولی عقل عملی همان ارجاع کثرت به وحدت عملاً و خارجاً است. بنابراین، کمال انسان به عقل عملی اوست نه به عقل نظری» (خمینی، ۱۳۷۲، ۳/۳۴۷). به‌طور کلی مراد از عقل و عقلانیت دینی، عقل عملی است که در عملکردهای معنوی و مادی انسان تبلور می‌یابد و در ارتباط با مراتب کمالی عقل نظری مانند عقل مستفاد و عقل فعال است.

۸-۱. تعامل و ارتباط عقل و عقلانیت با بخش‌های دین

اساسی‌ترین شبهه‌ای که باعث طرح بحث عقلانیت دینی در جامعه شد مسئله تعارض عقل و دین است که از تعارض‌های علم و عقل، ابزاری با الهیات مسیحی به‌وجود آمده است. برای تبیین عقل و عقلانیت و نحوه تعامل آن با دین ابتدا باید به کارکردهای عقلانیت در حوزه دین، تعامل عقل با بخش‌های دین با تکیه بر متون دینی پرداخت.

عقل همواره در تاریخ اندیشه دینی در مقام تحقیق درباره دین و نیز در امر دین‌داری و مقام تحقق دین، راهکارهای فراوانی ارائه داده است. در این باره می‌توان در دو حوزه برون‌شریعتی و درون‌شریعتی از کارکردهای عقل سخن گفت. کارکرد برون‌دینی آن، نقش عقل در فهم دین و کارکرد درون‌دینی آن، نقش معنایابی، داوری و سنجش‌گری آن است. یکی از مسائل مهم و جدی بشر مسئله عقل و حدود توان‌مندی آن است؛ زیرا فصل ممیز انسان با دیگر جانداران که او را درست در یک نقطه مرتفع و جایگاه برتر قرار داده و همیشه با وی همراه است و از هدایت‌ها و فرمان‌های او بهره می‌برد و مقوم ذاتی و موجب نوعیت خلق شده همان عقل انسان است. عقل کارکردهای بسیاری دارد که می‌توان آنها را در دو گروه کارکردهای برون‌شریعت و کارکردهای درون‌شریعت بیان کرد.

اول) تولید نخستین پایه‌های معرفت دینی

یکی از مهمترین کارکردهای برون‌شریعت عقل در دین‌پژوهی، تولید معرفت است؛ یعنی عقل بشری قادر است پاره‌ای از معارف دینی را تولید کند و برای مثال یک گزاره معرفتی: «خدا موجود است» بسازد. ازسوی دیگر، پیش از اثبات مبدأ دین، نبوت عامه و خاصه و پیش از احراز حجیت کتاب منزل و کلام و کردار معصوم علیه السلام. تمسک به نقل و منبع دینی مستلزم دور است، بلکه نخست باید وجود خدایی که نبی از ناحیه او مبعوث شده و کتاب از جانب او آورده است، ثابت شود، سپس برای تبیین و اثبات گزاره‌های دینی به نقل تمسک شود. گزاره، اصل‌الاصل دین است و همه گزاره‌های حکمی و خلقی دین مانند: «خدا موجود است» جملگی معناداری و ارزش‌مندی خود را باید با ادراک و اثبات عقل به دست آورند. باید توجه داشت که پایه تمام اعتقادهای الهی، عقیده به وجود خداوند است (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۲۱). به همین دلیل فلاسفه و اندیشمندانی چون ملاصدرا با اقامه براهین عقلی برای اثبات وجود حق تعالی تمام تلاش خود را به کار گرفته‌اند تا ایمان را با برهان حصولی و روش مفهومی و منطقی برای اثبات واجب مستدل سازند. دین اسلام از انسان می‌خواهد که خرد را به کار



بیاندارد. برای همین است که خداوند شناخت و آشنایی اصول دین یعنی، شناخت‌ها و بینش‌های کلی از جهان را برای هر مسلمان از راه عقلی واجب ساخته است.

دوم) فهم معانی گزاره‌های دینی و داوری درباره عقل

کارکرد دوم عقل، درون‌شریعتی است. در این کارکرد، عقل به معنایی منقولات می‌پردازد؛ زیرا بدون راهبرد عقل، درک نقل ممکن نیست و هنگامی که معرفت و معنای خاصی با مدارک و دلایل دیگر به دست می‌آید، عقل آن معنا را می‌سنجد تا صواب و ناصواب را از یکدیگر بازشناسد. علت آنکه انسان مخاطب دین شده، مراتب خردمندی اوست و انسان با کاربرت همین موهبت به فهم خطابات قدسی نائل می‌شود. عقل قادر است آیات و روایات را تحلیل کند و اگر از ظاهر آیات یا کلام معصوم علیه السلام آموزه و گزاره‌ای ناسازگار با شاخص‌های عقلانی به دست آید عقل با اینکه در صحت وحی تردید نمی‌کند، ولی انسان را به بازنگری در آن وامی‌دارد، اما اگر ظاهر سنت، ادعایی غیرعقلانی داشت عقل می‌تواند در درستی استناد آن به معصوم علیه السلام تردید کند؛ زیرا عقل، بزرگ‌ترین معیار سنجش است. در دین اسلام، عقل و خردورزی بسیار ارزشمند بوده و جایگاه ویژه‌ای دارد. فرهنگ غنی اسلامی بر دو ستون محکم عقل و نقل استوار شده و در اقوال معصومان علیهم السلام عقل بشری میزان تشخیص معرفی شده است. قرآن کریم، کتاب آسمانی، عقل و نقل را معتبر دانسته و سلوک در هر یک از این دو راه را تأیید می‌کند.

۸-۲. تعامل عقل با بخش‌های دین

۸-۲-۱. در حوزه اعتقادی

آیات متعددی از قرآن، انسان را به تعقل در آیات تکوینی امر می‌کند (ر.ک.، آل عمران: ۱۱۸؛ مؤمنون: ۸۰؛ نور: ۶۱؛ حدید: ۱۷؛ بقره: ۱۶۴؛ رعد: ۴؛ نمل: ۱۲ و ۶۷؛ روم: ۲۴ و ۲۸) و علت کفر و انحراف را عدم تعقل می‌داند. (انبیاء: ۶۷؛ بقره: ۱۷۰ و ۱۷۱؛ مائده: ۵۸؛ انفال: ۲۲؛ ص: ۴۴). در احادیث، گاه عقل درمقابل جهل و گاهی علم درمقابل جهل قرار می‌گیرد. شاید وجه جمع این

دو دسته این باشد که عقل، منشأ علم است، پس جهل می‌تواند از نظر اینکه عقل، منشأ علم است در مقابل عقل قرار گیرد. نکته دیگر اینکه تقابل عقل با جهل بیان‌گر این است که جهل به معنای فقدان هرگونه علمی نیست، بلکه فقدان علم، صواب و معرفتی است که انسان را به راه الهی رهنمون می‌کند. کسی که فاقد چنین معرفتی است با وجود داشتن علوم دیگر، جاهل است. در نتیجه، جهل دو معنای فقدان هرگونه علم و فقدان علم مثبت را دارد. با این بیان، خداوند انسان را برای شناخت آیات تکوینی که نشانه‌هایی بر وجود الهی است، فراخوانده و به تعقل در اصول دین برای شناخت و حصول بینش‌های کلی در این زمینه دعوت می‌کند.

۸-۲-۲. در حوزه احکام

در قرآن کریم آمده است: «و يجعل الرجس علی الذین لا یعقلون؛ خداوند پلیدی را بر آنها قرار داد که تعقل نمی‌کنند». (یونس: ۱۰۰) عقل در حوزه احکام شرعی دو نقش اساسی دارد: از یک سو پشتوانه پذیرش احکام شرع و از سوی دیگر ابزاری برای استنباط احکام شرعی است. یکی از مسائل مهم در حوزه احکام شرعی این است که چه سببی برای ایجاد پایبندی به آنچه شارع مقرر داشته است، وجود دارد؛ یعنی با کدام پشتوانه به قانون‌گذار شرعی، حق وضع و ابلاغ مقررات داده می‌شود و با چه دلیل یا پشتوانه‌ای می‌گویند که باید از این مقررات پیروی کرد. علم کلام با استفاده از براهین عقلی در این عرصه با دو رویکرد به مسئله می‌پردازد:

شکر منعم یا در اصطلاح برخی از متأخران، حق الطاعه است. همان‌طور که در آثار اصولیین در مبحث ملازمه و تحسین و تقبیح عقلی ثابت شده است مسئله شرعی بودن یا عقلی بودن وجوب شکر منعم از پیامدهای پذیرش یا عدم پذیرش تحسین و تقبیح عقلی است. (صدر، ۱۴۰۶، ص ۲۷۱-۳۷۱)

- مصحح اعتبار قانونی یا اشمال اوامر و نواهی بر مصالح و مفاسد یا قاعده: «کلام حکم به الشرع حکم به العقل». دو گزاره: «کلام حکم به العقل حکم به الشرع» و «کلام حکم به الشرع حکم به العقل» بیان‌گر ملازمه میان حکم شرع و حکم عقل بوده و از هدف‌مندی فقه حکایت می‌کند. هدف‌مندی نه فقط ویژگی نظام تشریح اسلام است، بلکه ویژگی نظام تکوین نیز همین

است و هر کتاب تشریح و تقنین نیز باید این ویژگی را داشته باشد. وجود احکام معلل بسیاری در قرآن و حدیث، جدای از اینکه آیا می‌توان این تعلیل را تعمیم داد یا نه و شرط این تعمیم چیست، دلیل روشن بر تبعیت احکام از مصالح و مفسد است. آنچه محل نزاع و اختلاف قرار می‌گیرد توانایی عقل در کشف این ملاک‌ها، مصلحت‌ها و مفسده‌ها و اعتبار یا حجیت این کشف یا حکم به ثبوت ملازمه میان عقل و شرع است. نایب‌ی به دفاع از ملازمه میان حکم شرع و حکم عقل برخاسته و می‌گوید: «پس از اعتراف به تبعیت احکام از مصالح و مفسد و پس از اعتراف به ادراک این مصالح و مفسد به وسیله عقل، راهی برای منع ملازمه نمی‌ماند» (غروی نایب‌ی، ۲۶/۳). به عبارت دیگر شارع که خود، عقل محض و ناب است تشریحی خلاف عقل ندارد و آنچه مقرر داشته به گونه‌ای است که عقل آن را در کلیت می‌پذیرد.

۸-۲-۳. در حوزه اخلاق

در احادیث بسیاری، اعمال نیکو و مکارم اخلاقی از آثار عقل ذکر شده است. امام صادق علیه السلام در تعریف عقل فرمود: «عقل آن است که به وسیله اش خدای رحمان عبادت می‌شود و بهشت به دست می‌آید. راوی پرسید: پس آن چیزی که در معاویه وجود دارد، چیست؟ حضرت در پاسخ فرمود: آن شیطنت است و شبیه عقل، اما عقل نیست؛ یعنی عقل تنها به حقیقت و صواب و نیکی هدایت کرده به گمراهی و ضلالت رهنمون نمی‌شود» (کلینی، ۱۳۸۱، ص ۱۱). در این روایت، افعال خوب از آثار عقل است. در برخی از احادیث آمده است که انسان‌ها با استفاده از عقل به معرفت حسن و قبیح می‌رسند و کسی که عقل را به کار گیرد، طغیان نمی‌کند و عقل نیز غیرمصلحت را به صورت مصلحت تزیین نمی‌کند. در برخی موارد معرفت خوب و بد و در موارد دیگر، افعال خوب از آثار عقل بیان شده است. شاید نکته این است که عقل هم باعث شناخت خوب و بد است و هم لزوم چنین عملی را به انسان نشان می‌دهد. بنابراین، لازمه تعقل و گوش دادن به پیام عقل این است که انسان اعمال خوب را انجام دهد. عقل در لغت، قرآن و سنت چیزی است که در حوزه نظری و اعتقادی، انسان را به شناخت همراه با واقع و اعتقاد درست و

دینی می‌رساند و در حوزه عملی، اعمال شایسته و صواب را به انسان می‌نمایاند. بنابراین، احتمال خطا در این معنای عقل وجود ندارد. اگرچه ممکن است عقل مطلبی را نفهمد و از حوزه درکش خارج باشد، اما در حوزه درک خویش دچار خطا نمی‌شود.

۸-۳. تعامل عقل و دین در حوزه معرفت دینی

۸-۳-۱. میزان بودن عقل

این نظریه، منسوب به معتزله است و معتقد است که همه عقاید دینی را باید به عقل به منزله يك میزان ارائه کرد و اگر عقل توانست برای آن مطالب، برهان اقامه کند آن مطلب پذیرفته می‌شود وگرنه پذیرفتنی نیست. (برنجکار، بی‌تا، ص ۸۷) در نقد این نظریه باید گفت که این دیدگاهی افراطی درباره عقل است؛ زیرا عقل، غیرمستقیم بر ضرورت پذیرش بسیاری از مطالب تأکید می‌کند، اما نمی‌تواند به صورت مستقیم بر حقایق آنها اقامه دلیل و برهان کند؛ یعنی وقتی عقل بر وجود خداوند، پیامبر ﷺ و وحی و ضرورت تبعیت از آنها اقامه دلیل می‌کند باید آنچه را که از این راه برایش اثبات می‌شود، بپذیرد، هرچند بر آن استدلال مستقیم و مستقل نداشته باشد درحالی‌که قائلان به این نظریه این مطلب را نمی‌پذیرند. البته مطلب نقلی نباید برخلاف بدیهیات عقل باشد. به عبارت دیگر، مطلب ضد عقلی باید کنار گذاشته شود و به این معنا عقل میزان است، اما مطلبی که به داوری عقل، غیرعقلی است نباید کنار گذاشته شود؛ زیرا عقل به گونه غیرمستقیم آن را تأیید می‌کند.

۸-۳-۲. مفتاح بودن عقل

برپایه این نظریه که به اشاعره نسبت داده می‌شود نقش عقل تنها نقش يك کلید نسبت به منبع وحیانی معارف است نه بیشتر؛ یعنی عقل با اثبات وجود خداوند و پیامبران و وجود وحی و ضرورت پیروی از آن، این امکان را فراهم می‌کند که از منبعی به نام وحی و نقل استفاده شود، ولی خود به منزله يك منبع معرفتی برای پی‌بردن به معارف دیگر دین، هرگز اعتبار ندارد و افراد باید معارف را فقط از راه نقل دریافت کنند. این نظریه نگاهی حداقلی، تفریطی و بسیار تنگ‌نظرانه به

عقل است. برای نمونه وقتی عقل، حسن و قبح برخی افعال را درک می‌کند، نمی‌توان گفت این ادراک را باید کنار گذاشت؛ زیرا دلیلی برای پذیرش يك حکم عقلی و رد يك حکم دیگر عقلی نیست. ازسوی دیگر، چنین نیست که نقل هیچ نقشی در کارکرد مفتاحی عقلی برعهده نگیرد؛ زیرا نقل می‌تواند عقل را در این مقام، اثاره و با بیان استدلالی عقلی، عقل را متوجه درستی این استدلال کند.

۸-۳-۳. مصباح بودن عقل

برخی دانشمندان معاصر با نقد نظریه‌های میزان بودن و مفتاح بودن عقل، نظریه مصباح بودن عقل را مطرح می‌کنند. (ایوبی مهریزی، ۱۳۸۸، ص ۲۶) در این نظریه، نقش مفتاح بودن نیز پذیرفته شده است. براساس این نظریه، عقل افزون بر مفتاح بودن نسبت به اصل گنجینه دین، مصباح آن نیز هست و منبع معرفتی بشر نسبت به مضامین و محتوای گنجینه است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۳۳). آنچه در نگاه اولیه از این عبارت فهمیده می‌شود این است که عقل غیر از نقش مفتاح بودن، کارکرد استنباطی نیز دارد و فهم معارف دینی با عقل استنباطی و اجتهادگر صورت می‌گیرد، بلکه هرآنچه عقل می‌فهمد هرچند از غیر متن، حتی فهم‌های عقل تجربی از طبیعت مشروط به یقینی یا اطمینانی بودن، معرفت دینی خواهد بود.

در تحلیل کلی، میزان بودن عقل به این معناست که اگر گزاره نقلی معارض با یقینیات عقلی باشد باید کنار گذاشته یا تأویل شود و عقل نظری و عقل عملی به این معنا میزان هستند، اما اگر به این معنا باشد که همه آموزه‌های دینی باید به‌طور مستقیم برهان عقلی داشته باشند، درست نیست؛ زیرا ممکن است برخی آموزه‌های نقلی را عقل درک نکند، اما چون عقل، نقل را ثابت کرده، این آموزه نقلی نیز به‌صورت غیرمستقیم عقلی خواهد بود. مفتاح بودن عقل به کارکرد نظری و عملی عقل بازمی‌گردد؛ زیرا عقل نظری خدا و پیامبر را ثابت می‌کند و عقل عملی، حکم به لزوم ایمان به خدا و پذیرش دین می‌کند. این کارکرد امری روشن است؛ زیرا اگر خداوند بخواهد با دلیل نقلی ثابت شود دور باطل پیش می‌آید، اما مفتاح بودن عقل به این معنا نیست که نقل، هیچ نقشی در اثبات خدا و دین ندارد؛ زیرا ممکن است نقل، برهانی عقلی ارائه دهد.

مصباح بودن عقل اگر به معنای به رسمیت شناختن عقل استنباطی باشد این کارکرد عقل از بدیهی‌ترین کارکردهای عقل است و همه متکلمان آن را قبول دارند. حتی مخالفان علم کلام مانند اهل الحدیث و حنابله نیز به صورت حداقلی از این کارکرد عقل استفاده می‌کنند. از کارکردهای عقل در معارف دینی این است که عقل نظری و عقل عملی پس از اینکه خداوند و پیامبر ﷺ را اثبات کرد و نقش مفتاحی خود را تحقق بخشید در ادامه راه نیز درکنار وحی به فعالیت خود ادامه می‌دهد. این فعالیت را می‌توان نقش تکمیلی عقل نامید. در این نقش، عقل می‌تواند برخی از آموزه‌های دینی را کشف و اثبات کند. (برنجکار، بی تا، ص ۹۲) به این بیان، عقل می‌تواند معاد را ثابت و معارفی را در بحث اسما و صفات الهی کشف و بیان کند. بیشتر مباحث مرتبط با افعال خدا و عدل الهی با عقل عملی کشف و اثبات می‌شوند اگرچه در برخی از این موارد، وحی نیز سخن گفته است، اما عقل به گونه مستقل و جدا از سخن وحی مطلبی را کشف کند. برای مثال، عقل کشف می‌کند که خداوند تکلیف بمالایطاق نمی‌کند و به وعده خود با برپایی معاد و بهشت عمل می‌کند.

در برخی آموزه‌های دینی، بلکه در بسیاری از آموزه‌ها، عقل بدون تعامل و ارتباط با وحی به مطلبی ویژه دست نمی‌یابد، اما وقتی به وحی متصل می‌شود و خود را در معرض تعلیم خداوند و فرستادگان او قرار می‌دهد، خود به گونه غیرمستقل به حقیقت دست می‌یابد. از مباحثی که مطرح شد، می‌توان نتیجه گرفت که عقل در همه ساحت‌های معرفتی از جمله معرفت‌های گوناگون دینی نقش دارد هرچند این نقش‌ها متفاوت هستند، حتی در امور تعبیدی که تصور می‌شود حوزه اختصاصی وحی است نیز عقل می‌تواند نقش‌های استنباطی و دفاعی و ابزاری و حتی نقش‌های تکمیلی و تعامل غیراستقلالی داشته باشد. (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۳۲) در پایان برای پاسخ به تعارض عقلانیت و دین که مسئله اساسی است بیان دو مطلب لازم است: اول اینکه عقل، زیرمجموعه نقل و درکنار سفره نقل نیست، بلکه اگر دلیل عقلی با شرایطش ارائه شد کاشف از حکم شرع نیست. به عبارت دیگر، آن‌طور که اجماع زیرمجموعه سنت و کاشف از حکم شرع و سنت است عقل این‌گونه نیست؛ زیرا اگر عقل توانست به یک امر قطعی برسد

خودش به طور مستقل فتوا می‌دهد. دوم اینکه اگر مطلبی را عقل فهمیده و به استناد آن فتوا داد، همتای نقل و معاضد و معاون نقل است نه اینکه متخاصم و معارض نقل باشد؛ زیرا خود عقل می‌گوید: «من با براهین قطعی می‌فهمم که به وحی و نبوت و رسالت احتیاج دارم؛ زیرا بسیاری از امور را نمی‌دانم، می‌فهمم که انسان راه طولانی در پیش دارد، اما راه را بلد نیست، می‌فهمم که مرگ نابودی نیست و بعد از مرگ خبری هست، ولی نمی‌دانم چه خبر است و چون عقل همه اینها را می‌داند و می‌فهمد، درک می‌کند باید راهنما و راه‌بلدی باشد تا او را راهنمایی کند و راهنما هم باید از طرف کسی باشد که عالم و آدم را آفرید». بنابراین، عقل با براهین قطعی می‌گوید: «من محتاج راهنمایی انبیا و اولیای الهی هستم، عقلی که خود را نیازمند به وحی می‌داند، هیچ‌وقت با وحی مخاصمه نمی‌کند. برای همین، حکیمان الهی می‌گویند: «عقل با نقل در یک مسیرند، این طور نیست که عقل فتوایی بدهد که با خطوط کلی نقل هماهنگ نباشد و وقتی عقل مخاصم و معارض نبود، معاضد و معاون اوست و به عبارت دیگر، عقل و نقل همتای هم هستند» (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۲۰۵).

امام خمینی رحمته‌الله علیه در بیانات خود اشاره به عناوین و مباحث ذکر شده درباره تعامل و عدم تعارض عقل با دین نمی‌کند، بلکه سخنان ایشان ناظر به نتیجه و ثمره بحث است. امام در مواضع فراوانی، هدایت و سعادت انسان را نیازمند همراهی و هم‌سوئی عقل و شرع می‌داند چنانچه می‌فرماید: «انبیاء علیهم‌السلام آمدند، قانون‌ها آوردند و کتاب‌های آسمانی بر آنها نازل شد که جلوگیری از اطلاق و زیاده‌روی طبیعت کنند و نفس انسانی را در تحت قانون عقل و شرع درآورند و آن را مرتاض و مؤدب کنند که خارج از میزان عقل و شرع رفتار نکنند، پس هر نفسی که با قوانین الهیه و موازین عقلیه ملکات خود را تطبیق کرد، سعید و از اهل نجات است» (موسوی خمینی، ۱۳۷۷، ص ۱۷). ایشان معتقد است که تعدیل قوای انسانی و تحقق مقام انسانی تنها به وسیله شرع ممکن نیست و نیازمند عقل نظری است، بلکه برای حکومت جنود عقل بر قوای وجودی انسان باید عقل و شرع درکنار هم، جنود جهل را دفع کنند: «اگر وهم حکومت کرد در آنها (قوای انسان) به تصرف خود یا شیطان، این قوا جنود شیطان گردند و مملکت در تحت سلطنت

شیطان واقع شود و لشکر رحمان و جنود عقل مضمحل گردند و شکست خورده رخت از نشئه ملک و دنیای انسان درکشند و هجرت نمایند و مملکت خاص به شیطان گردد و اگر وهم در تحت تصرف عقل و شرع در آنها تصرف کند و حرکات و سکانات آنها در تحت نظام عقل و شرع باشد، مملکت رحمانی و عقلانی شود و شیطان و جنودش از آن رخت بربندند» (موسوی خمینی، ۱۳۸۰، ص ۶). به طور کلی می‌توان گفت که از نگاه اسلام، میان عقل و دین (شرع) هیچ‌گونه تعارض و اختلافی نیست و تعدیل قوای انسانی و کمال سعادت وی براساس همراهی این دو صورت می‌پذیرد.

۹. نتیجه‌گیری

عقل یک منبع معرفت و شناخت در تاریخ الهیات مسیحی فراز و فرودهای زیادی را پشت سر گذاشته است. هرچند در تعالیم و سخنان حضرت مسیح علیه السلام موارد زیادی را می‌توان یافت که آن حضرت از براهین عقلی بهره جسته است، اما از روزگاران آغازین مسیحیت پولسی بعد از حضرت مسیح به طور کلی چهار دوره را می‌توان برای تاریخ تطور عقل در الهیات مسیحی در نظر گرفت که عبارتند از: دوره آباء، قرون وسطی، عصر رنسانس و عصر روشنگری. در تمام این دوره‌های مختلف در الهیات مسیحی دو نگاه متفاوت نسبت به عقل به چشم می‌خورد. برخی متألهان از مقام عقل دفاع کرده و آن را ابزار و سامانه خوبی برای پیشرفت دین تعریف کرده‌اند. در مقابل، گروه دیگری از متکلمان و الهی‌دانان مسیحی با عقل‌گرایی در حوزه اعتقادات دینی به شدت مخالفت کرده و آن را انکار کرده‌اند. از این رو جایگاه عقل در قلمرو دین و الهیات، حالت ثبات نداشته، همواره بهره‌گیری از آن برای توضیح، تبیین و دفاع عقلانی از آموزه‌های دینی با مخالفت متفکران و متألهان مسیحی روبه‌رو بوده است هرچند در هر مقطع زمانی خاص، موافقانی هم داشته است، اما از قرن هجدهم به بعد جایگاه عقل که منبع مهم در الهیات مسیحی است، تثبیت شد به گونه‌ای که آیین مسیحیت را عقلانیت بخشید و دین، رنگ و صبغه عقلانی به خود می‌گیرد. این نزاع و تخاصم دیرینه عقل و وحی در اندیشه کلامی و الهیاتی مسیحیت از قرن هجدهم به

این سو تا آنجا پیش می‌رود که به عقل، جایگاه برتری می‌دهد و دین را در حاشیه می‌راند. در این فرایند در میان عقل‌گرایان، سه نوع نگاه و نگرش به عقل دیده می‌شود که عبارتند از: عقل‌گرایی حداکثری، عقل‌گرایی انتقادی و عقل‌گرایی معتدل. در اسلام نیز نگاه‌های متفاوتی توسط مسلمانان نسبت به عقل مطرح شده است، اما براساس متون دینی، عقل جایگاه ویژه‌ای داشته و در تمام بخش‌های دین، کارکردهایی مانند فهم گزاره دینی، تحلیل و داوری آن را به عهده دارد.

فهرست منابع

۱. ادواردز، پل (۱۳۷۱). دایره‌المعارف فلسفی (براهین اثبات وجود خدا در فلسفه غرب). مترجم: مجالی‌نسب، علی‌رضا، و محمدرضایی، محمد. قم: مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی.
۲. استید، کریستوفر (۱۳۸۰). فلسفه در مسیحیت باستان. مترجم: سلیمانی، عبدالرحیم. قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
۳. ایوبی مهریزی، حسین (۱۳۸۸). استصلاح ضابطه‌مند: نیاز ضروری فقه اسلامی. نشریه فقه و مبانی حقوق اسلامی، شماره ۱، ۷-۲۵.
۴. باربور، ایان (۱۳۸۴). علم و دین. مترجم: خرمشاهی، بهاء‌الدین. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۵. باغبانی، جواد، و رسول‌زاده، عباس (۱۳۸۹). شناخت مسیحیت. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته‌الله علیه.
۶. براون، کالین (۱۳۷۵). فلسفه و ایمان مسیحی. مترجم: طاطه وس میکائیلان. تهران: شرکت انتشارات علمی فرهنگی.
۷. برنجکار، رضا (بی‌تا). کارکردهای عقل در معرفت دینی و نقش‌های آن. نشریه معرفت فلسفی، شماره ۳۶، ۷۱-۱۰۰.
۸. بی‌ناس، جان (۱۳۸۷). تاریخ جامع ادیان. مترجم: حکمت، علی‌اصغر. تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
۹. پترسون، مایکل، و دیگران (۱۳۷۷). عقل و اعتقاد دینی. مترجم: سلطانی، ابراهیم، و نراقی، احمد. تهران: طرح نو.
۱۰. تلخ، پل (۱۳۸۱). الهیات سیستماتیک. مترجم: نوروزی، حسین. تهران: حکمت.
۱۱. توفیقی، حسین (۱۳۸۵). آشنایی با ادیان بزرگ جهان. تهران: سمت با همکاری مؤسسه طه و مرکز جهانی علوم اسلامی.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۱). دین‌شناسی. قم: اسراء.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۸). تبیین براهین اثبات وجود خدا. قم: اسراء.
۱۴. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۲). شریعت در آینه معرفت. قم: رجاء.
۱۵. جوهری، اسماعیل بن عباد (۱۴۰۷). الصحاح فی اللغة و العلوم. محقق: احمد بن عبدالغفور عطار. بیروت: دارالعلم.
۱۶. خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۸۲). کلام جدید. قم: مرکز مطالعات و پژوهش‌های حوزه علمیه.
۱۷. دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۲). لغت‌نامه دهخدا. تهران: انتشارات امیرکبیر.

۱۸. شرتونی، سعید (۱۴۰۳). اقرب الموارد فی فصیح العربیه و الشوارد. قم: مکتبه آیت الله مرعشی نجفی.
۱۹. صادقی، هادی (۱۳۸۲). درآمدی بر کلام جدید. قم: طه.
۲۰. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۷). اصول فلسفه و روش رئالیسم با پا ورقی استاد مرتضی مطهری. تهران: صدرا.
۲۱. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۹۵). مجمع البیان. تهران: الاسلامیه.
۲۲. فاختوری، حنا، و خلیل الجر (بی تا). تاریخ فلسفه در جهان اسلامی. مترجم: آیتی، عبدالمحمد. تهران: انتشارات زمان.
۲۳. فاضل، محمدتقی (۱۳۷۴). مفهوم عقل دینی. نشریه نقد و نظر، سال ۱، شماره ۳-۴، ۱۶۶-۱۸۳.
۲۴. فانینگ، استیون (۱۳۸۲). عارفان مسیحی. مترجم: رادمهر، فریدالدین. تهران: نیلوفر.
۲۵. فراء، یحیی بن زیاد (۱۹۸۰م). معانی القرآن. محقق: نجار محمد علی. قاهره: الهیئه المصریه العامه للکتاب.
۲۶. فراهیدی، احمد بن فارس (بی تا). معجم مقاییس اللغه. محقق: عبدالسلام محمد هارون. مصر: مطبعه المصطفی و اولاده.
۲۷. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب (۱۴۱۵). قاموس المحيط. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲۸. قمی، ابن بابویه (بی تا). توحید صدوق. مصحح: حسینی طهرانی، سیدهاشم. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۲۹. کتاب مقدس انجیل عیسی مسیح (۱۳۶۴). ترجمه تفسیری عهد جدید. تهران: آفتاب عدالت.
۳۰. کریشنان، راد، و هیئت نویسندگان (۱۳۸۷). تاریخ فلسفه شرق و غرب. مترجم: یوسفیان، جواد، جهانداری، خسرو. تهران: علمی و فرهنگی.
۳۱. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۸۱). اصول کافی. محقق: غفاری، علی اکبر. تهران: مکتبه الصدوق.
۳۲. کیویت، دان (۱۳۸۰). دریای ایمان. مترجم: کامشاد، حسن. تهران: طرح نو.
۳۳. گروهی از مترجمان (۱۳۸۸). الهیات جدید مسیحی. قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
۳۴. مددیپور، محمد (۱۳۸۱). سیر حکمت و هنر در مسیحیت. تهران: سوره مهر.
۳۵. مصطفوی، حسن (۱۳۷۲). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم. تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۳۶. مگ گراس، آلستر (۱۳۸۴). درسنامه الهیات مسیحی. مترجم: حدادی، بهروز. قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
۳۷. موسوی خمینی، روح الله (۱۳۷۷). شرح چهل حدیث. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته الله علیه.
۳۸. موسوی خمینی، روح الله (۱۳۸۰). آداب الصلاه. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته الله علیه.
۳۹. میشل، توماس (۱۳۸۷). کلام مسیحی. مترجم: توفیقی، حسین. قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
۴۰. وان وورست، رابرت ای (۱۳۸۴). مسیحیت از لابه لای متون. مترجم: باغبانی، جواد، و رسول زاده، عباس. قم: مؤسسه امام خمینی.
۴۱. هادی نیا، محبوبه (۱۳۹۰). ریشه های الهیات مسیحی در مکاتب گنوسی و افلاطونی میانه. قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
۴۲. الوّجی، الدرز (۱۳۸۱). الهیات فلسفی توماس آکویناس. مترجم: عباسی، شهاب الدین. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.