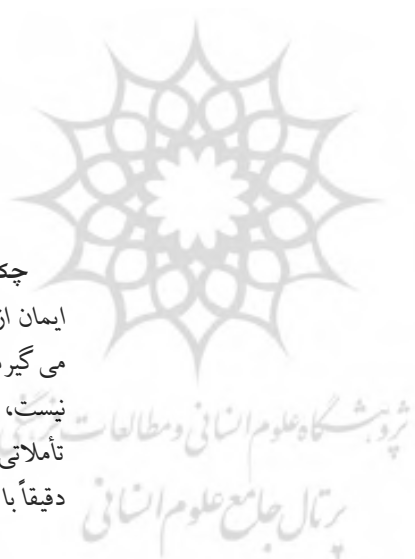


## ایمان و عقل<sup>۱</sup> [کلام مسیحی]

- ولفهارت پاننبرگ<sup>۲</sup>
- مترجم: رحمت‌الله کریم‌زاده<sup>۳</sup>

### چکیده

ایمان از نگاه پاننبرگ، نشان‌دهنده آینده‌ای است که عقل، از آن نشئت می‌گیرد. ایمان، ناظر به همان آینده است؛ چون این آینده با عقل بیگانه نیست، ممکن نیست در تضاد با عقل باشد، بلکه با شفاف ساختن کامل تأملاتی که عقل از خود دارد، به عقل کمک می‌کند. سرانجام اینکه ایمان، دقیقاً با جهت‌گیری به یک آینده نهایی آخرت‌گروانه، می‌تواند خود را به



۱. مشخصات کتاب‌شناختی ترجمه حاضر، به شرح زیر است:

Melvilley Y. Stewart (ed.), *Philosophy of Religion*, London, Jones and Bartlett Publishers International, 1996, pp.17-31.

۲. Wolfhart Pannenberg؛ ولفهارت پاننبرگ استاد کلام و روشمند دانشکده پروتستان در دانشگاه مانچ و مدیر مؤسسه کلام پایه و وحدت‌گرای کلیساست. وی صاحب آثاری چون *عیسی، خدا و انسان؛ اخلاقیات، مسائل اساسی کلام* (دو جلد)؛ *عقاید رسولان در پرتو مسائل امروز؛ کلام و فلسفه علم؛ انسان‌شناسی از منظر کلام* می‌باشد.

3. karam27.@yahoo.com

مثابه معیار عقلانیت عقل، تثبیت کند.

این نوشته، متن سخنرانی‌ای است که در ششم جولای ۱۹۶۵ م. در دانشکده الهیات ماربورگ و ششم ژوئن ۱۹۶۶ م. در شهر هامبورگ ایراد گردیده است.

## [رابطه ایمان و عقل]

رابطه ایمان و عقل از آغاز شکل‌گیری کلام مسیحی، همواره به عنوان یک معضل مطرح بوده است. کلام، از یک سو، فرآیند اندیشه است و انسان باید امیدوار باشد که این فرآیند، به روشی عقلانی ادامه یابد. از سوی دیگر، «عقل» در فهم متعارف خود به ندرت می‌تواند بدون تعرض به حریم کبریای ذات خداوند و وحی او - که فراتر از تصورات بشری است - آخرین سخن را در باب الهیات داشته باشد. وجود تنش در ساختار رابطه ایمان و عقل در تاریخ، امری اتفاقی نیست. ایمان مسیحی نمی‌تواند آشکارا از هر نوع مشارکتی با اندیشه عقلانی به دور باشد. رساندن پیام مسیحی به همه انسانها براساس وظیفه ابلاغ قاطعانه این پیام، به عنوان حقیقتی که به طور عام الزام‌آور است، متضمن چنین مشارکتی است. با وجود این، ایمان مسیحی نمی‌تواند بدین شیوه به راحتی در چیزی محو شود که از آغاز سنت فلسفی یونانی ما، «عقل» نامیده شده است. تأمل روشن درباره وحدت و مشارکت ایمان و عقل که در کل تفکر مسیحی اتفاق می‌افتد، باید با شفاف ساختن تنشی که در اینجا پدید می‌آید، آغاز گردد. این اهمیت به قوت باقی است، حتی اگر این رابطه باید هدفی واحد و نه صرفاً متباین داشته باشد. حتی کسی که به وحدت فراگیر ایمان و عقل قائل است، به نادیده‌انگاشتن اختلاف همیشگی و به‌روز میان آنها توانایی ندارد؛ چه این اختلاف، در دوگانگی اصول معنوی کلام مسیحی، بلکه به طور کلی، در سنت‌های ما تا آنجا که از یک سو، به یهودیت و مسیحیت و از سوی دیگر، به یونان باستان باز می‌گردد، ریشه دارد.

وحدت تمام عیار ایمان و عقل، از نظر مسیحیان، تنها در «آخرالزمان»<sup>۱</sup> وعده داده شده است (تلخیص آیات ۱۲ به بعد از فصل ۱۳). با وجود این، معادشناسی مسیحیان صرفاً

۱. «آخرالزمان» از نگاه مسیحیان، یعنی زمان نزول و ظهور حضرت عیسی [ع].

بدین معنا نیست که انسان باید به فکر آینده‌ای فوق‌العاده راحت باشد و از زمان حال بیگانه شود. برعکس، برداشت مسیحیان از آخرالزمان، انسان را به زمان حال متوجه می‌سازد؛ همان‌گونه که اکنون نیز با تحقق عهد خداوند به عنوان یک امر قطعی، تجربه می‌شود. بر اساس این، تنش میان موارث یونانی و یهودی متعلق به تاریخ، بارها به عنوان تنش میان ایمان و عقل تعبیر شده است. آیا نباید این تنش را در پرتو وحدت معادشناسانه آنها به گونه‌ای بررسی شود که این امر، اندیشه ما را به حال محدود کند؟ آیا ممکن است مسئله به گونه‌ای باشد که تنش مذکور فقط در فرض وحدت دربرگیرنده ایمان و عقل، یعنی فرض وحدت حقیقت، امکان‌پذیر باشد؟

این دغدغه که چه چیزی در وهله نخست، وحدت مقدماتی ایمان و عقل را فراهم می‌سازد، امروز از اهمیتی ویژه برخوردار است؛ زیرا برخورد ایمان و عقل در عصر حاضر، به رغم همه اقدامهای انجام داده شده برای سازش آنها، به تضاد شدیدی منجر شده است. سرانجام، این تضاد، در بسیاری از زمینه‌ها با هم درگیر شده و به هم‌نشینی نامناسب تبدیل شده است.

البته پیش از این، تضاد شدید ایمان و عقل، در کلیساهای قدیم و سده‌های میانه وجود داشت. نام ترتولیان،<sup>۱</sup> پیتر دامن<sup>۲</sup> و لوتر<sup>۳</sup> به عنوان مخالفان خاص عقل در تاریخ کلام ثبت شده است؛ با وجود این، هر سه، به رغم دیدگاههای تند که درباره عقل و فلسفه دارند، از آن بهره گرفتند؛ برای مثال، ترتولیان که رابطه آن با اورشلیم یا آکادمی با کلیسا را زیر سؤال برد و خواهان تصدیق چیزی جز ایمان نبود،<sup>۴</sup> تفکر رواقی را به شیوه‌ای خطرناک از راه تصور خدا و روح به عنوان موجودات دارای جسم خاص، وارد کلام کرد.<sup>۵</sup> پیتر دامن که فلسفه را به عنوان «اختراع شیطان» رد می‌کرد، برای رد انتقادهایی که بر قدرت مطلق خداوند وارد شده بود، هم‌زمان شیوه‌ای فلسفی - دیالکتیکی به کار گرفت و این اصل را که فلسفه باید در خدمت کلام باشد، بنا

1. Tertullian.
2. Peter Damian.
3. Luther.
4. Tertullian, De Praescriptione haereticorum 7 [see: ANF 3, p.246].
5. Ad Praxean 7 [see: ANF 3, pp.601f].

نهاد.<sup>۱</sup> سرانجام، لو تر به طور قطع، توانست عقل را یک «هیولا»،<sup>۲</sup> «منشأ همه بدیها»<sup>۳</sup> و «روسی کور شیطان»<sup>۴</sup> بنامد.<sup>۵</sup> او همواره بر تقابل میان انجیل و کل عقل اصرار داشت، اما نه تنها عقل را عالی‌ترین محکمه استیناف در قلمرو طبیعی این دنیا می‌دانست، بلکه مشارکت در حوزه کلام را در خصوص عقلی که منور به نور ایمان و روح القدس شده است، نیز تصدیق می‌کرد. سرانجام، وی در «ورمز»،<sup>۶</sup> نه تنها به کتاب مقدس، بلکه به دلیل روشن عقل به عنوان داوران مدعی خود، تمسک کرد.<sup>۷</sup> تضاد نسبی ایمان و عقل که گاهی در کلیساهای قدیم و سده‌های میانه حمایت می‌شد، از تنش میان بینش آزاد عقلانی و الزام به منبعی معتبر، حکایت داشت. باید توجه داشت که آموزه مسیحی هرگز به طور کامل و بدون تمه، به بینشهای عقلانی، تبدیل شدنی نیست، بلکه همواره باید در لوای منبعی معتبر، همچون کتاب مقدس یا آیین آموزشی کلیسا باشد. حال، سؤال این است که جایگاه عقل واقعی کجاست؟ آگوستین<sup>۸</sup> منشأ این شرایط را ارتباط حقایق اصلی ایمان با واقعیت‌های تاریخی می‌داند.<sup>۹</sup> پیشینیان، با اطمینان می‌گفتند که هیچ نوع دانشی تاریخی، به

1. MPL 145, 603D.
2. Monester.
3. The source of all evil.
4. The blind whore of Devil.
5. Cf. LW 40, p.175 [= WA 18, p.164, 11. 25f]; A Commentary on St. Paul's Epistle to the Galatians (based on the lectures of 1531, published in 1535; London, James Clerke & Co., 1953), p.224 [= WA 40/1, p.365, 11. 18f]. On this matter, see also Bernard Lohse, Ratio und Fides: Eine Untersuchung iiber die ratio in der Theologie Luthers, Göttingen, 1958, pp.72f; and Paul Althaus, The Theology of Martin Luther, trans. Robert C. Schultz, Philadelphia, Westminster Press, 1960, pp.64ff.
۶. «Worms»؛ جلسه‌ای که امپراطور چارلز پنجم در ۱۵۲۱ م. برای بحث در باره عقاید لو تر و محکومیت وی تشکیل داد.
7. Loshe, Ratio und Fides, pp.112f; Cf. pp.98ff.
8. S. Augustine.
9. Augustine, On True Religion 25, 46; in Augustine: Earlier Writings, trans. J. H. S. Burleigh, Library of Christian Classics 6, Philadelphia, Westminster Press, 1963, p.247.

معنای دقیق کلمه، ممکن نیست؛ زیرا علم همواره با امور کلی سروکار دارد، در حالی که گزارشهای تاریخی به حوادثی خاص می‌پردازد که تنها یک بار اتفاق می‌افتد. تا جایی که معرفت تاریخی مبتنی بر شهادت شاهد عینی یا دست‌کم، پرسش از شاهد عینی نباشد، معرفت تاریخی به اعتبار و وثاقت سنت ارتباط می‌یابد؛ پس بدین دلیل، ممکن نیست عقل به طور کامل، به حقایق بنیادین ایمان دست یابد، بلکه باید آنها را همواره باور داشت؛<sup>۱</sup> از این رو، از نظر آگوستین، ارجاع پیام مسیحی به مسائل تاریخی و ضرورت اعتقاد مبتنی بر منبع معتبر، به یکدیگر وابسته است. بی‌گمان، این ایمان به پذیرش آنچه آن منبع معتبر می‌گوید منحصر نیست، بلکه ایمان عبارت است از «گام نهادن از شهود به غیب؛ از شهود یا وثاقت اثبات‌پذیر گواهان عینی، همچون کلیسا، به امری رؤیت‌ناپذیر که گواهان عینی خبر می‌دهند».<sup>۲</sup> اما به همان نسبت، گواهان عینی تاریخ مسیح باید قبلاً از انسان رؤیت‌پذیر مسیح به الوهیت رؤیت‌ناپذیر او دست یافته باشند و این، معنای ایمان است.

هنگامی که لو تر با تمسک به آیه یک از فصل دوم عبرانیان، به کرات تأکید می‌کند که ایمان، بر خلاف عقل، یقین به غیب است، بیشترین تأکید را بر همین جنبه از برداشت آگوستین از ایمان دارد. لو تر به همین دلیل، عبارت «آنچه انسان نمی‌بیند» را به معنای «آنچه در آینده است» می‌گیرد، در حالی که عقل عادتاً به اموری که بالفعل موجود است، می‌پردازد. ایمان دغدغه اشیا غیبی را دارد و بر

1. Augustine, On True Religion 10. 20; in Augustine: Earlier Writings, p.235.  
On this point Cf. Ephraem Henderikx, "Augustins Verhältnis zur Mystik" in Zum Augustinesgesprach der Gegenwart, ed. Carl Andresen, Cologne, 1962, pp.271-346, esp. pp.321ff; see also the following additional references in Augustine: De 83 quaest., q. 48 (MPL, Augustine 6, col. 50); and On the Usefulness of Belief 11. 25 (in Augustine: Earlier Writings, pp.311f [= MPL, Augustine 8, col. 120BC]).
2. R. Lorenz, "Gnade und Erkenntnis bei Augustine", Zeitschrift fiir Kirchengeschichte 76 (1964): 21-78. Augustine judges differently in On the Trinity 15, 21 (NPNF, First Series, 3: 221); cf. Lorenz, "Gnade und Erkenntnis bei Augustine", p.36.

خلاف عقل، آنها را مشهود فرض می‌کند.<sup>۱</sup> معروف است که لوتر، ایمان (یقین به غیب) را در تضاد شدید با اعتقاد مبتنی بر منبع معتبر (شناخت تاریخی) می‌داند. اینجاست که دو بُعد برداشت آگوستین از ایمان، از یکدیگر متمایز می‌شود، اما این امر، به گونه‌ای اتفاق نمی‌افتد که لوتر، نادیده انگاشتن درستی تاریخ را به عنوان امری بی‌ارزش، به راحتی مجاز بداند. بنابراین، او مشخصاً از این تعبیر استفاده می‌کند که انسان «نه تنها» به تاریخ، بلکه به «دست آورد» آن نیز باید توجه کند.<sup>۲</sup> امروز هنگامی که افراد راجع به انتقادات لوتر از «ایمان تاریخی» بحث می‌کنند، عبارت «نه تنها» را ذکر نمی‌کنند. انتقاد وی به هیچ‌وجه برای ذهنی ساختن تجربه دینی در نگاه ویلهلم هرمان<sup>۳</sup> یا حکم دادن به اصالت وجودی بودن ایمان جدای از باور مبتنی بر منبع معتبر، نیست. بر عکس، لوتر می‌گفت: «... بنابراین، اگر پیش آید که انسان باید آن تاریخ را به فراموشی بسپارد، بنیان ایمان فرو می‌ریزد».<sup>۴</sup> از این رو، لوتر به دلیل اصرار بر دست آورد تاریخ، می‌گفت: از نظر من، اهمیت تاریخ کاملاً در اعتقاد بر پایه منبع معتبر نهفته است. به همین دلیل، تقابل ایمان و عقل از نگاه او، همچنان اساس مباحث مربوط به ایمان و عقل است.

با توجه به رابطه ایمان و عقل و اعتبار عقل در عصر حاضر، این وضعیت تغییر کرده است. این پرسش که آیا اعتبار منبع وحی مسیحی، کتاب مقدس، بدون هیچ نقضی از سوی عقل پذیرفتنی است یا نه، دیگر مطرح نیست، بلکه پرسش مطرح، این است که

1. LW 2, p.267 [= WA 42, p.452, 11. 22ff: Ratio praesentibus soleat niti, fides absentia complectitur, et ea contra rationem praesentia esse judicat]. On this point, see: Lohse, Ratio und Fides, p.103. On the beginnings of this idea in Luther, see: Lohse, pp.38ff, and also Reinhard Schwarz, Fides, Spes und Caritas beim jungen Luther, Berlin, 1962, pp.15ff, 50ff.

۲. «نه تنها عذاب، بلکه محبت نیز برای ما رنج آور بود».

3. ["non solum die marter, sed etiam die lieb, quod pro nobis patitur" (WA 37, pp.22f.) – translation mine – TR.]. On this, see: Gerhard Ebeling, Evangelische Evangelienauslegung: Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik (Darmstadt, 21962), pp.232f, 412ff.

4. Wilhelm Herrmann.

5. WA 29, p. 657, 11. 3f. [translation mine- TR.].

آیا اساساً بعد از روشن شدن غیر عقلانی بودن اعتقاد بر پایه منبع معتبر، جایی برای ایمان مسیحی در نزد عقل همچنان وجود دارد یا نه. فیلسوفی همچون هیوم،<sup>۱</sup> برای آشکار ساختن نامعقول بودن ایمان مسیحی، می‌تواند ایمان را به دلیل ویژگی «واقعی یا ظاهری» آن به عنوان اعتقاد مبتنی بر منبع معتبر اعلام کند؛ از این رو، می‌گوید: «مبنای دین کاملاً مقدس ما، تعبد است، نه عقل و این روش ارزیابی، روشی مطمئن برای نامقبول نشان دادن ایمان است»؛<sup>۲</sup> یعنی از راه بررسی بنیانهای عقلانی آن. اشاره هیوم به غیر عقلانی بودن مسیحیت، در حالی که غیر عقلانی بودن آن را اثبات کرده بود، تمسخر محض به شمار می‌آید؛ زیرا معتقد بود مسیحیت، معجزات را قبول دارد؛ بنابراین، ایمان از نگاه وی، معجزه‌ای مستمر در شخص مؤمن است:

هر کسی که معجزه را از راه تعبد پذیرد، به وجود معجزه‌ای پایدار در نفس خود آگاه است و این، موجب فرو ریختن تمام ارکان شناخت وی می‌گردد و به او قطعیتی می‌بخشد که چیزی را باور کند که در تضاد کامل با عادت و تجربه است.<sup>۳</sup>

علم کلام در برابر این انتقاد جدید از معنادار بودن ایمان مسیحی، نمی‌تواند به ایده منبع معتبر تمسک کند. تفاوت وضعیت جدید با سده‌های میانه، در این است که اعتبار سنت مسیحی (کلیسا و دستوراتش یا کتاب مقدس) دیگر به ندرت ممکن است منبع معتبر بی‌اشکالی به شمار آید. مادامی که اعتبار کتاب مقدس حقیقت محتوایش را تضمین کند، کلام تنها می‌تواند بگوید که عقل فقط باید تسلیم آن باشد. اما در حوزه اندیشه معاصر که حتی مسائل تاریخی با دانش جدید نقل تاریخی اثبات می‌شود، نه با توسل به منابع معتبر، تأکید بر حفظ ویژگی قابل اعتماد بودن ایمان در مقابل عقل، بعدی تازه می‌یابد. اساساً تأکید بر منبع معتبر که قانع کننده نیست، حالت اجبار بیرونی به خود می‌گیرد و پذیرش آن از سوی فرد، تصمیمی دلخواهانه خواهد بود، در حالی که پذیرش یک منبع معتبر به لحاظ معرفتی، منوط

1. David Hume.

2. David Hume, An Enquiry Concerning Human Understanding, Chicago, Open Court Pub. Co., 1912, p.137.

3. Ibid., p.138 (italics in original).

به اعتبار آن است.<sup>۱</sup> اگر منبع معتبر، دیگر واقعاً معقول نباشد و اگر عقل را درباره مشروعیتش متقاعد نسازد، طبعاً دفاع بیرونی از ادعایش لغو است؛ زیرا در آن صورت، مهم نیست که انسان تا چه حدی می‌تواند بر اعتبار قبلی آن تأکید کند و انسان مؤمن - آن گونه که هیوم صریحاً نشان داده است - به دلیل ایمان روی آورد. چون اگر یک منبع معتبر مفروض نتواند به طور قانع کننده مورد تأیید عقل باشد، پذیرش آن فقط با فدا کردن عقل و اندیشه انسان میسر خواهد بود.

طبق این دلیل، فهم موعظه‌های انجیل حقیقتاً جزو ایمان است. فرمانبری از ایمان بر اساس این موعظه‌ها اگر برخاسته از شناخت و مؤید واقعیت پیام آن نباشد، نوعی خودرستگاری خیالی از سوی انسان خواهد بود. در هر صورت، مسئله حقیقت پیام مسیحی، محدود شدن به موضوع خودشناختی را مجاز نمی‌داند، بلکه باید در حوزه شناخت جهان نیز پیاده شود؛ زیرا خودشناختی و فهم جهان همواره ملازم یکدیگر است؛ در نتیجه، مسئله حقیقت پیام مسیحی نه تنها شناخت اخلاقی، بلکه شناخت نظری را نیز در برمی‌گیرد.

واقعیت این است که در عصر حاضر، به ویژه از زمان کانت<sup>۲</sup> و شلایر ماخر<sup>۳</sup>، با قرار دادن عقل نظری در برابر تجربه دینی و اخلاقی، به جای منبعی معتبر که نامفهوم شده بود، برای فائق آمدن بر تضاد مایوس کننده میان منبع معتبر و عقل اقدام شده است. اعتبار سنت عقیدتی مسیحی فقط تا حدی مقبول بود که ثابت می‌شد بیان تجربه دینی و اخلاقی، مورد تصدیق آن است. با وجود این، تقابل دیرینه عقل و ایمان مبتنی بر منبع معتبر به حیات خود ادامه می‌داد. موضوع گمراه کننده استقلال تجربه دینی - گاهی به صورت احساس و گاهی وجداناً - در برابر عقل نظری قرار داشت، اما تأکید بر این

۱. از این رو، آگوستین می‌گوید: «کسی به چیزی اعتقاد پیدا نمی‌کند مگر اینکه نخست در مورد باور کردن آن بیندیشد».

(NPNF, First Series, 5: 499 [Nullus quipped credit aliquid, nisi prius cogitaverit esse credendum (On the Predestination of the Saints 2.5)]. Cf. Lorenz, "Gnade und Erkenntnis bei Augustine", pp.28, 31.

2. E. Kant.

3. Schleiermacher.

استقلال، بیش از حد مسئله‌ساز است؛ زیرا مفاهیم دینی و اخلاقی همیشه متأثر از دانش نظری است. استقلال در اینجا حداکثر، امری نسبی به شمار می‌آید.

بعلاوه، این ادعا، نزاع انتقادی ایمان و عقل را به حوزه خودشناختی اختصاص می‌دهد. اعتبار کلی حوزه فهم خاص دینی در روان انسان، همان چیزی است که نیازمند اثبات است. اگر قرار است ورای این امر، برای برتری مسیحیت بر سایر ادیان مبنایی وجود داشته باشد، باید اقتضای خاص آموزه مسیحی نسبت به این مشرب اثبات شود. اگر چنین دلایلی در دست نباشد، توسل به تجربه، تنها ممکن است از تجربه فردی کمک بگیرد؛ از این رو، ایمان مسیحی را به پدیده‌ای ذهنی تبدیل کند که مدعی هیچ نوع الزام عامی نیست. مسلم است که تمسک دوباره به تجربه، تنها تبدیل ایمان به خودرستگاری یا - به حسب قضاوت ظاهری - بیان اضطراب (دغدغه فرهنگ) را ممکن می‌سازد. این نوع ذهن‌گرایی دینی فقط بدین دلیل که شناخت انسان در علم اثبات‌گرایانه، این بعد انسان را نادیده می‌گیرد، در جامعه ما جایگاهی یافته است؛ در نتیجه، مجالی برای تحقق تمایلات ذهنی باقی می‌گذارد که در هر حال و بدون هیچ نیروی عموماً الزام‌آوری، بر جا می‌ماند.

بنابراین، وظیفه تحلیل عقلانی در عصر جدید درباره حقیقت ایمان، ضرورت بسیار یافته است. تمسک به اعتبار کتاب مقدس و بیانهای مبتنی بر آن، دیگر برای اثبات مشروعیت ایمان کافی نیست. توسل به تجربه دینی - اخلاقی یا تصمیم فردی که از سوی افراد اتخاذ می‌شود، تنها ممکن است به ذهن‌گرایی ای منتهی شود که نه تنها برای هم‌نوعان الزامی نمی‌آورد، بلکه بنیان ایمان را نیز ویران می‌سازد؛ زیرا ایمان، کار انسان نیست، بلکه تنها «کار خداوند» در انسان به شمار می‌آید.<sup>۱</sup>

۱. در عصر حاضر درباره «فنای خداوند» سخن زیاد گفته شده است. تصور می‌شود که کلام باید خود را با اساس بیداری جدید که دیگر خدا برای آن پیش‌انگاره بدیهی نیست، تطبیق دهد، اما این مسئله، امکان توجیهی درباره بحث از خدا را نفی نمی‌کند. عنوان «فنای خدا» در این بحث، گمراه کننده است، اما حقیقت موجود در این عنوان باید در کلام، جدی گرفته شود. هر گزاره کلامی باید خود را در حوزه عقل به اثبات برساند و دیگر جایی برای بحث براساس پیش‌انگاره‌های قطعی ایمان نمی‌تواند وجود داشته باشد.

[باید توجه داشت که این پیش‌فرضهای موجود در اعتقادات مسیحیان چون خردپذیر نیست، این توضیح درباره آنها صادق است؛ در غیر این صورت، این سخن در اسلام جا ندارد].

اگر «کلام»، ضرورت تحلیل‌پذیری عقلانی را برای ایمان مسیحی بپذیرد، بی‌درنگ، اشکال هیوم مطرح می‌شود: آیا عقل امروزی آن قدر تکامل نیافته است که هیچ مجالی برای ایمان مسیحی باقی نگذارد، مگر ذهن‌گرایی فاقد هر گونه قدرت الزام‌آور درون‌ذهنی؟ آیا هر اقدامی برای ارائه تصویری عقلانی از ایمان مسیحی به توافقات بی‌نتیجه محکوم نیست؟

تاریخ جدید کلام، زمینه زیادی را برای چنین گمان خوش‌بینانه‌ای فراهم می‌سازد. اما به جای فهرست کردن توافقاتی کلامی که با عقل جدید و شناخت آن از جهان صورت گرفته است، می‌خواهم این پرسش را مطرح کنم که آیا واقعاً چنین چیزی به نام «عقل» وجود دارد که بتواند از چنان یکپارچگی‌ای برخوردار باشد که کلام در برابر آن، کاملاً از هم فروپاشد؟ آیا واقعاً دلایل قانع‌کننده‌ای وجود دارد که وضعیت نابسامان سخن گفتن به نام «این» عقل را کاملاً به هیوم و طرفداران اثبات‌گرایی وی بسپارد؟ آیا تصدیق نوع خاصی از اثبات‌گرایی تاریخی به عنوان افراط و تفریط درباره عقل تاریخی که بر پایه تشابه فرضی تمام حوادث، منحصر به فرد بودن حوادث از گذشته را ممکن می‌سازد، ضروری است؟ «کلام» همچنان می‌تواند وظیفه بررسی دقیق‌تر این نوع ادعاهای مطلق را که به نام عقل مطرح می‌شود، بر عهده گیرد. تنها از این طریق است که می‌توان مفهومی انتقادی از عقل و شناخت را به دست آورد که برای نخستین بار، ارائه تحلیلی عقلانی از واقعیت پیام مسیحی را امکان‌پذیر می‌سازد؛ در نتیجه، این، خود، پیشاپیش گامی در مسیر چنین تحلیلی خواهد بود.

براساس بررسی دقیق‌تر، «عقل» به هیچ‌وجه ماهیت کاملاً مشخصی نیست. به همین دلیل، حتی رابطه ایمان و عقل به شیوه‌های بسیار متفاوتی ارائه شده که هر یک از این شیوه‌ها براساس آنچه عقل فرض شده، بوده است. طبیعتاً همین امر درباره مفهوم ایمان نیز صادق است. با توجه به ابهام مفهوم عقل فقط سه نوع خاص از آن را مطرح می‌کنیم:

۱. عقل ماتقدم؛
۲. عقل به اصطلاح دریافت‌کننده؛
۳. عقل تاریخی.

### [اقسام عقل]

۱. عقلی که لوتر از آن سخن رانده است، برداشتی «توماسی-ارسطویی» از عقل است. ویژگی این برداشت در تمایز عقل<sup>۱</sup> و نیروی عقلانی<sup>۲</sup> نهفته است. به گفته توماس، عقل و نیروی عقلانی مانند حرکت و سکون تلازم دارند.<sup>۳</sup> نیروی عقلانی در تأمل آرام حقیقت قرار دارد. از سوی دیگر، عقل در ترتیب قیاس، به منظور رسیدن به حقیقتی که همه حقایق را به یکدیگر پیوند می‌دهد، از تصویری به تصویری دیگر انتقال می‌یابد. نیروی عقلانی، لازم نیست درگیر این چنین روش استدلالی باشد، بلکه آنچه عقل از استدلال به دست می‌آورد، نیروی عقلانی آن را از راه شهود می‌بیند.

به گفته توماس، معرفت انسان همچنان معرفتی کاملاً عقلی نیست. بر خلاف فرشتگان، ما بلاواسطه به مشاهده ماهیات واقعی اشیا قادر نیستیم. این امر، نشان‌دهنده وابستگی نفس انسان به بدن است؛ به گونه‌ای که تمام معرفت آن باید از تأثیرات حسی نشئت بگیرد، نه از علم حضوری به جوهر اشیا. به همین دلیل، به استدلال قیاسی نیاز داریم، اما روند استدلال بدون نقطه ثابت آغاز، امکان‌پذیر نیست. این نقطه، در این واقعیت نهفته است که دست کم، از اصولی کلی برخورداریم که بدیهی است. این «شهودی بودن اصول»، نقطه آغاز فعالیت عقل را در معرفت نظری تعیین می‌کند. عقل «عملی» به شیوه‌ای کاملاً مشابه، داوریهایش را به همین شیوه براساس اصولی انجام می‌دهد که جایگاهشان در این خصوص، وجدان است. نظر به اینکه اصول نظری نیروی عقلانی به وسیله عقل به برداشتهای حسی ارتباط می‌یابد، اصول عملی عقل عملی نیز از راه وجدان به اعمال فردی ارتباط می‌یابد.<sup>۴</sup> در اینجا از

1. Reason.  
 2. Intellect.  
 3. Summa Theologiae, pt. 1, quest. 79, art. 8 [in Basic Writings of St. Thomas Aquinas, ed. Anton C. Pegis (New York: Random House, 1945), p. 759].  
 4. [از نگاه آکوئیناس، واژه «وجدان» (conscience) در اینجا بدین معناست که عمل به کار بردن اصول اخلاقی در اعمال خاص را مشخص می‌کند، برخلاف سنتز که محل شناخت اصول اولیه اخلاقی است (Cf. Summa Theologia, pt. 1, quest. 79, arts. 12-13). از این رو، کاربرد متعارف واژه «وجدان» برای مشخص کردن نوعی داور اخلاقی فطری در انسان به «سنتز» (synthesis) نزدیک‌تر است تا به وجدان، آن گونه که در جمله فوق به کار رفته است. - TR.]

نوعی مفهوم ماقبل تجربی برخورداریم؛ زیرا اصل شناخت به عنوان استفاده از داده‌های تجربه، اصلی است که از قبل در نیروی عقلانی قرار دارد. حال، می‌توان اثبات کرد که این درک پیشینی عقل به آگوستین باز می‌گردد که او در مقابل افلاطون، بیان داشته است؛ همان‌سان که توماس به منظور پرهیز از آمیختگی روح انسان با خدا، در مخالفت با ارسطو بیان کرده است، ولی بحث ما فقط به رابطه میان عقل و ایمان محدود می‌شود.

روشن است که کار عقل که به عنوان کاربرد اصولی مشخص در برداشتهای حسی تلقی می‌شود، ممکن نیست پذیرای چیزی باشد که درخور این اصول نیست. داوریهای تند لوتر در باره عقل باید در پرتو این بینش بررسی شود. محتوای ایمان مسیحی نمی‌تواند از این اصول پیشینی نشئت گرفته باشد؛ بنابراین، محتویات مذکور نسبت به عقل ارسطویی باید امری فراعقلی و فراطبیعی باشد؛ یعنی ورای قلمرو طبیعی عقل قرار گیرد. توماس آکوئیناس، در واقع، ایمان و عقل را بدین شیوه به یکدیگر مربوط ساخته بود. حقایق فراطبیعی ایمان، باید جایگزین اصول طبیعی شناخت و نور ایمان، جایگزین نور طبیعت گردد تا شاید شناخت ایمان به وجود آید.<sup>۱</sup> لوتر جوان نیز به وسیله حقایق فراطبیعی ایمان<sup>۲</sup> نوعی روشنگری نیروی عقلانی را به مفهومی مشابه پذیرفت و بعداً توانست عقل تنویریافته توسط ایمان را تا آن حد تحسین کند که عقل طبیعی را تحقیر کند.<sup>۳</sup> لوتر به عنوان پیرو اُکام<sup>۴</sup> در مقایسه با توماس آکوئیناس، میان ایمان مسیحی و عقل طبیعی تضاد بیشتری قائل بود؛ با وجود این، رابطه معمولی آنها با دیدگاه ارسطویی درباره عقل را نمی‌توان نادیده گرفت.

1. Summa Theologia, pt. 1, quest. 12, art. 5 [in Basic Writings of St. Thomas Aquinas, pp.98f].

۲. در باب ارزیابی نیروی عقلانی در سخنرانیهای لوتر درباره مزامیر داود، ر.ک:

Lohse, Ratio und Fides, pp.38ff.

ولی لوزه به ارتباط این بحث و تعیین جزمی ارتباط میان نیروی عقلانی و عقل و درک شناخت ایمان به مثابه روشنگری فراطبیعی به وسیله حقایق ایمان نمی‌پردازد.

3. Ibid., pp.98ff.

4. Ockham (Occam).

ارزیابی لوتر از عقل به راحتی درخور تبدیل به فهم کانتی از عقل است. کار عقل از نگاه کانت نیز کاربرد اصولی ماقبل تجربی نسبت به تجربه به شمار می‌آید؛<sup>۱</sup> از این رو، قرار دادن شناخت ایمان در برابر عقل از سوی لوتر، در مقایسه با ایده پیشینی کانتی از عقل همچنان پابرجاست. در هر صورت، باید گفت، طبق ایده لوتر، عقل کانتی باید دارای اصولی جدید باشد که ایمان آن را ایجاد کرده است. بر خلاف این امر، کانت گرایهای کلامی رایج در ابداع عقل گرایانه و فراطبیعت گرایانه، با وجود محدود بودن به عقل عملی و اخلاق، ممکن نیست کاملاً خواست لوتر باشد.

به هر حال، تاریخ رابطه فلسفه و کلام، به روشنی نشان می‌دهد که روشنگری عقل مورد نظر لوتر ممکن نیست از القای اصولی فراطبیعی سرچشمه گرفته باشد. حقایق ایمان که به عنوان اصول فراطبیعی تحمیل می‌شود، همواره از سوی عقلی که خود را از راه اصول دانا مسلم فرض می‌گیرد، به عنوان قیودی که باید کنار گذاشته شود، به شمار می‌آید، نه به عنوان تحقق جوهر عقل (همان چیزی که در تفکر افلاطونی، واقعاً به معنای روشنگری است).

۲. بنابراین، باید پرسید که آیا امکان برداشت دیگری از عقل وجود دارد که رابطه مؤثرتری میان عقل و ایمان ایجاد کند. مفهوم «تلقی» در اندیشه فلسفی که از زمان هامان،<sup>۲</sup> هردر<sup>۳</sup> و جاکوبی<sup>۴</sup> در واژه «عقل» تضمین شده است، در برابر برداشت ماقبل تجربی کانتی از عقل مطرح شده است؛ از این رو، هردر، برای مثال، قائل شد که عقل به هیچ وجه «ماشینی فطری» نیست، بلکه واژه «عقل» از چیزی حکایت دارد که درک می‌شده است.<sup>۵</sup> امروز، اصطلاح رایج «عقل دریافت‌گر»<sup>۶</sup> به طور خاص، از

۱. معروف است که کانت، رابطه عقل و نیروی عقلانی را در این باره معکوس کرده است؛ نیروی عقلانی تا به قدرت عقل است قدرت شناخت علی تر تلقی می‌شود.

2. Hamann.

3. Herder.

4. Jacobi.

5. Herder, Ideen zur philosophie der Geschichte der Menschheit, reissue of 1st ed., Berlin, 1965, vol. 1, bk. 4, chap. 4.

6. Receiving reason.

سوی ویلهلم کامله<sup>۱</sup> در برابر عقل خود کامه نسل جدید که قاطعانه خواهان استیلاي چیزی است که بالفعل موجود باشد، احیا شده است.<sup>۲</sup> مدل عقل دریافت‌گر در نگاه کامله، بینشی افلاطونی است که صور از پیش موجود موجود واقعی را با اشراقی ناگهانی دریافت می‌کند. عقل دریافت‌گر در این مورد، به معنای دریافت چیزی است که در مقابل ویژگی خلاق عقل مدرن قرار دارد. حال، چنین عقل دریافت‌گری، آن‌گونه که قبلاً جاکوبی باور داشت، ظاهراً با ایمان مرتبط است. آیا عقل دریافت‌گر به جای ابطال آن از طریق انتقاد، به معنای دقیق کلمه، کشفی فراطبیعی نیز نخواهد داشت؟ با نگاه دقیق‌تر به مسئله، روشن می‌شود که این عقل دریافت‌گر، در هر صورت، به سمت و سویی سوق داده می‌شود که کاملاً با ایمان مسیحی متفاوت است. براساس شهود افلاطونی، آنچه عقل دریافت می‌کند، دقیقاً همان است که ذهن مورد نظر پارمنیدس<sup>۳</sup> دریافت می‌کند؛ یعنی آنی که همیشه هست. از سوی دیگر، ایمان به امور آینده مربوط است یا متوجه کسی است که چیزی را در آینده تعهد یا تضمین می‌کند. آینده در فهم یونانی از عقل دریافت‌گر، آن‌گونه که گرهارد کروگر<sup>۴</sup> یادآور شده است، هیچ نقشی نداشت؛ زیرا تاریخمندی اندیشه و حقیقت کشف نشده بود.<sup>۵</sup> تاریخمندی حقیقت چیزی نیست که برای نخستین بار در عصر حاضر به وجود آمده باشد، بلکه قبلاً باور اساسی تفکر یهود را تشکیل می‌داد. این مسئله را هانس فون سون<sup>۶</sup> در خطابه خود به مناسبت ریاست دانشگاه «ماربورگ» در ۱۹۲۷م. یادآور شد.<sup>۷</sup> حقیقت، از نظر یهودیان و

1. Wilhelm Kamlah.
2. Wilhelm Kamlah, *Der Mensch in der Profanitat: Versuch einer Kritik der Profanen durch vernehmende Vernunft*, Stuttgart, 1949.
3. Parmenides.
4. Gerhard Krüger.
5. Gerhard Krüger, *Grundfragen der Philosophie: Geschichte, Wahrheit, Wissenschaft*, Frankfurt on the Main, 1958, pp.87f.
6. Hans Von Soden.
7. *Was ist Wahrheit? Vom geschichtlichen Begriff der Wahrheit*, Marburger akademische Reden 46 (Marburg, 1927).

یونانیان با تکیه بر استواری و اعتبار مبتنی بر این امر توصیف می‌شد، اما یهودیان در ورای پدیدارهای حسّی در پی این واقعیت اعتماد آور که گویا یک واقعیت ثابت جاودانه است، نبودند، بلکه آنچه نزد آنان اعتماد آور بود و حقیقت به شمار می‌آمد، چیزی است که در آینده محقق می‌شود؛<sup>۱</sup> یعنی آنچه، خود، اعتبار خود را اثبات می‌کند. بدیهی است که در این دیدگاه، آینده نهایی از اهمیت خاصی برخوردار است. اساساً برداشت یهودی گرایانه از حقیقت در این زمینه، دست کم، تلویحاً معادشناسانه است. این حقیقت به آینده مربوط است؛ از این رو، با عقل ناظر به چیزی که بالفعل موجود است (مانند عقل مورد نظر پارمنیدس)، درک‌شدنی نیست، بلکه درک آن فقط از راه ایمان میسر است؛ چه اینکه ایمان، یعنی: اعتماد به کسی که اعتبار واقعی خود را در آینده اثبات خواهد کرد.

در تاریخ کلام، عقل دریافت‌گر به معنای یونانی آن (یعنی ادراک آنچه همواره هست)، به کرات از درک حقیقت تاریخی خدای نویدگر که ایمان قائم به آن است، مانع شده است. در مقابل، ایمان که طبق فصل دوم آیه یک عبرانیان به اشیای آینده ناظر است، مسئله تاریخمندی عقل را نیز مجاز می‌شمارد؛ زیرا اگر قرار باشد که موجودی واقعاً جاودان برای نخستین بار در آینده ظاهر شود، قهراً تاریخمندی حقیقت نیز باید بر عقل مؤثر باشد؛ دست کم تا حدی که هر نوع خودشناسی غیر تاریخی عقل و حقیقت از چیزی که عقل ناظر به آن است، محکوم به شکست باشد. ۳. عقل تاریخی به هیچ‌وجه یک اصل مسلم تاریخی محض نیست، بلکه کشف ویژگی تاریخی عقل، مسیری اصلی را تعیین می‌کند که فهم عقل در آن مسیر، از زمان کانت ژرف‌تر شده است.

نقطه عزیمت این تحول قبلاً در ایده کانت تا آنجا که نیروی خلاق تخیل، هسته واقعاً ضروری دریافت وی را از عقل تشکیل می‌داد، پدید آمده است؛ زیرا جمع‌آوری تنوع تجربه در تصویر واحد، سنتز، دست‌آورد تخیل است. بنا به عقیده کانت، معرفتی که به این روش حاصل می‌شود، «ممکن است در آغاز، واقعاً ناپخته

1. Ibid., p.15.



و مبهم و در نتیجه، نیازمند تحلیل باشد. با وجود این، سنتز، چیزی است که عناصر شناخت ما به تنهایی توسط آن، در مفهوم خاص، جمع و متحد می‌گردد.<sup>۱</sup> مطمئناً، کانت در توجه به شدت خلاق بودن فعلیت قوه تخیل که همواره چیز جدیدی را پدید می‌آورد، ناموفق بوده است؛ زیرا قوه تخیل خلاق فقط به استنباط صور یک عقل پیشینی مربوط می‌شود. ولی آیا قوه تخیل خلاق نباید دقیقاً از یک نوع نظام ناشناخته‌ای آغاز شود که در آن، خطوط شیء کاملاً متفاوتی به ذهن ممکن باشد؟

این امر، در واقع، اتفاق افتاده است و عملاً از راه کشف ساختار بازتابی اندیشه که از فیخته<sup>۲</sup> تا هگل<sup>۳</sup> به دست آمده بود، محقق شد. هر نوع بینشی، گامی به سوی بینشی جدید است. اندیشه نه تنها موضوع آگاهی خود را می‌شناسد، بلکه شناخت موضوع آگاهی خود را از این جهت که پیوسته به خود می‌اندیشد، نیز می‌شناسد؛ از این رو، هرگز در مواجهه با محدودیتهای شناختش در مقایسه با آنچه این شناخت مدعی شناختن آن است، فرو نمی‌ماند. آنچه در نگاه کانت یک ساختار ثابت دائماً مشخص عقل به شمار می‌آید، به وسیله اصل اندیشه، به روندی مبدل شده است که مدام از مرحله‌ای به مرحله‌ای دیگر انتقال می‌یابد. این روند اندیشه، ساختار نظام‌مند علم فیخته درباره شناخت و پدیدارشناسی و منطق هگل را مشخص کرد، اما هگل این روند را همچنان به عنوان تحوّل می‌دانست که از همان آغاز تحت جبر قرار دارد؛ بنابراین، اندیشه در فلسفه وی، خود را از راه مطلق شدن در خیال، فعلیت می‌بخشد. هگل معتقد نبود که رسیدن به هر سنتز جدیدی در نگاه خودش، عملاً ویژگی یک دست‌آورد غیر قابل تحویل تخیل را دارد که در ایده کانتی درباره تخیل، به صورت بهتری سنتز را پدید می‌آورد. این تصویر ما از ماهیت روند اندیشه هگلی، ادعای وی را درباره کمال یافتن این روند در خیال باطل می‌کند. آنچه باقی می‌ماند، روندی آزاد از یک حرکت بازتابی اندیشه است که اندیشه در آن، دائماً

1. Critique of Pure Reason, trans. J. M. D. Meikeljihn, London, George Bell and Sons, 1884, p.63.
2. Fichte.
3. Hegel.

به دور خود می‌چرخد و با حرکت خاص خود به تضادی برمی‌خورد که به موجب آن، خود را در موضوعش بازمی‌شناسد. این روند از راه هر سنتز جدیدی که همانند تمام موارد قبل به عنوان نتیجه قدرت تخیل خلاق مطرح می‌شود، به مراحل جدید دست می‌یابد. با بطلان مدعای هگلی درباره نتیجه قطعی مسیر بازتاب در قوه خیال، حرکت تاریخی عقل که ما را به فضای باز سوق می‌دهد، روشن می‌شود.

موضوع بحث ویلهلم دلتای،<sup>۱</sup> بررسی زندگی تاریخی عقل بود: «فقط تاریخ تحوّل که از تمامیت ما آغاز می‌شود، می‌تواند مسائلی را که در فلسفه با آن روبه‌رو می‌شویم، پاسخ گوید، نه یک پیشینی منجمد نسبت به قدرت شناختاری ما».<sup>۲</sup>

واقعیت این است که دلتای ماهیت بازتابی «عقل تاریخی»<sup>۳</sup> را نادیده گرفته است؛ به همین دلیل، تحلیل وی در مقایسه با هگل تا حدی سطحی به نظر می‌رسد، اما تحقیق وی درباره مقوله «معنا»، گستردگی خاص ذهن تاریخی را روشن کرده است. مقوله معنا در نگاه او، جایگزین قوه خیال مورد نظر هگل است، در حالی که عقل ظاهراً نقطه اوج خود را به قوه خیال می‌رساند، معنای کلی زندگی همیشه فقط به طور موقت قابل دسترس است. به طور کلی، هر تجربه فردی تنها در ارتباط با زندگی معنا می‌یابد. این امر، هم برای هر شخصی به تنهایی صادق است و هم برای عامه مردم یا نژاد بشر. اما یک مجموعه معنادار فقط در بازاندیشی<sup>۴</sup> و در نتیجه، همواره به شیوه‌ای صرفاً موقت تصور می‌شود؛ زیرا تاریخ هرگز تا آن موقع پایان نمی‌پذیرد. دلتای یک وقتی اظهار داشته است:

انسان باید منتظر پایان زندگی باشد و در هنگام مرگ، همه چیز را از نظر بگذراند و رابطه کل و اجزایش را معین کند. انسان باید منتظر پایان تاریخ باشد تا به همه مواد لازم برای تعیین معنای آن دست یابد.<sup>۵</sup>

1. Wilhelm Dilthey.
2. Wilhelm Dilthey, Gesammelle Schriften, Leipzig and Stuttgart, 1927; 1948, 1: xviii.
3. Ibid., 7: 191f.
4. W. Dilthey, Pattern and Meaning in History, ed. H. P. Rickman, London, Alleen and Unwin, 1961, p.100 [= Gesammelte Schriften, 7:74].
5. Ibid., p. 106 [=Gesammelte Schriften, 7:233].

دلثای بدین دلیل که هیچ کس در پایان تاریخ قرار ندارد، به نشانه تسلیم، این نتیجه را از این بینش گرفته است که تمام ادعاهای مربوط به معنا، نسبی است. با وجود این، انسان باید نتیجه عکس بگیرد: هر ادعایی راجع به معنا بر تصویری پیشین از آینده نهایی استوار است که معنای درست هر رویداد معین در پرتو آن، برای نخستین بار به روشی معتبر قابل بیان است. هایدگر<sup>۱</sup> در کتاب *هستی و زمان*<sup>۲</sup>، راجع به وجود انسان که ملازم کلیتش است و به موجب آن، خود در انتظار مرگ خود است، بحث کرده است و همین نتیجه را درباره وجود انسان گرفته است. محدود بودن انتظار یک آینده نهایی به انسان فردی امکان ندارد؛ زیرا این فرد باز صرفاً به عنوان عضوی از یک کلی اجتماع و در نهایت، کل نژاد بشری به هدف خود نایل می‌شود. متأسفانه هایدگر به این بُعد پرداخته است. انسان فردی نمی‌تواند با انتظار مرگ خود به کلیت خود دست یابد؛ زیرا زندگی هر انسانی در هنگام مرگ، به صورت جزء باقی است و دقیقاً به همین دلیل نمی‌تواند کلیتش را از مرگ به دست آورد. بنابراین، تصویری پیشینی از آینده‌ای نهایی که به تنهایی معنای واقعی تمام وقایع فردی را به دست می‌دهد، از یک سو باید چیزی باشد که از ورای مرگ فرد حکایت کند و از سوی دیگر، کلیت نژاد بشری و در واقع، کل واقعیت را دربرگیرد. تنها از چنین تصویری پیشینی از آینده نهایی و در نتیجه، از کلیت همچنان ناتمام واقعیت است که تعیین معنای قطعی واقعه یا موجود فردی در حال یا گذشته از طریق گفتن آنچه محقق است، امکان‌پذیر می‌شود؛ از این رو، هنگامی که کسی نام چیزی را می‌برد و می‌گوید: «این یک گل رز است» یا «این یک سگ است»، همیشه از نظر یک تصویری پیشینی ضمنی از آینده نهایی و کلیت واقعیتی، اظهار نظر می‌کند که این اظهار نظر برای نخستین بار توسط آینده نهایی شکل می‌گیرد؛ زیرا هر فرد، هدف قطعی خود را تنها در این کل می‌یابد.

تأمل در ماهیت تاریخی عقل، ما را به افق مبحث آخرت سوق داده است. ایمان فقط چیزی نیست که با آینده ارتباط دارد؛ یعنی ایمان به عنوان یک اعتقاد، چیزی

1. Heidegger.  
2. Being and Time.

را که در آینده و نامشهود است، پیش‌بینی نمی‌کند، بلکه یک تصویری پیشینی از آینده که لازمه عقل است، در عمومیت تاریخی آن نیز متصور است؛ زیرا از نظر معادشناسی (به لحاظ زمانی) تنها یک کل تعیین یافته است که معنای قطعی هر شیء انفرادی را به دست می‌دهد و با بیان ماهیت این شیء یا آن شیء به طور طبیعی، به اشیا یا حوادث نسبت می‌دهیم. به نظر می‌آید ویژگی آفرینش‌گر تحیل خلاق اعتبارش را از همین تصویری پیشینی کسب می‌کند. برعکس، ساختار معادشناسانه عقل مجال بحث از ایمان در باب آینده معادشناسانه درباره فرد، نژاد بشری و عموماً جهان را فراهم می‌سازد. این بحث را دیگر نمی‌توان به عنوان یک بحث مخالف عقل کنار گذاشت.

مسئله رابطه ایمان و عقل که اخیراً مورد بحث واقع شد، باید نسبت به عقل تاریخی، متفاوت از دیدگاههای ماقبل تجربی عقل در سنتهای ارسطویی یا کانتی ارائه گردد. تقابل ایمان و عقل که در آنجا معنا داشت، ممکن نیست به صورت خودکار به فهم تاریخی از عقل تبدیل شود. کسی نمی‌تواند بگوید، این عقل، بر خلاف ایمان، تنها با امور حسی سروکار دارد. کسی نمی‌تواند بدون قید و شرط بگوید، عقل، بر خلاف ایمان یا وجدان، فقط با نام سروکار دارد. این دو جمله، اجمالی از عقل را نشان می‌دهد، به شرط اینکه هر ایده یا جرقه طبیعی قوه تحیل از چیزی نشئت گیرد که تلویحاً پیش فرض قرار گرفته باشد و به طور کلی، بر چیزی سبقت گرفته باشد که هایدگر هنگام بحث از واژگان زبان که نتیجه «طنین سکوت»<sup>۱</sup> است، به آن می‌پردازد.

با وجود این، نوعی تفاوت میان ایمان و عقل باقی است. ایمان مستقیماً به آن آینده و کمال مربوط به معاد ناظر است که عقل پیش‌بینی می‌کند؛ گرچه هنگامی از چپستی آن اشیا و نام ماهیت آنها سخن می‌گوید، همزمان به ورای آن توجه دارد. در واقع، عقل محدود به نام‌گذاری اشیا موجود نیست. عقل به عنوان حرکت فکر، به پیش‌انگاره مطلق خود باز می‌گردد. این پیش‌انگاره به عنوان پیش‌بینی آینده نهایی

1. Peeling of silence.