

# کاتولیسیسم؛ اینک و آینده

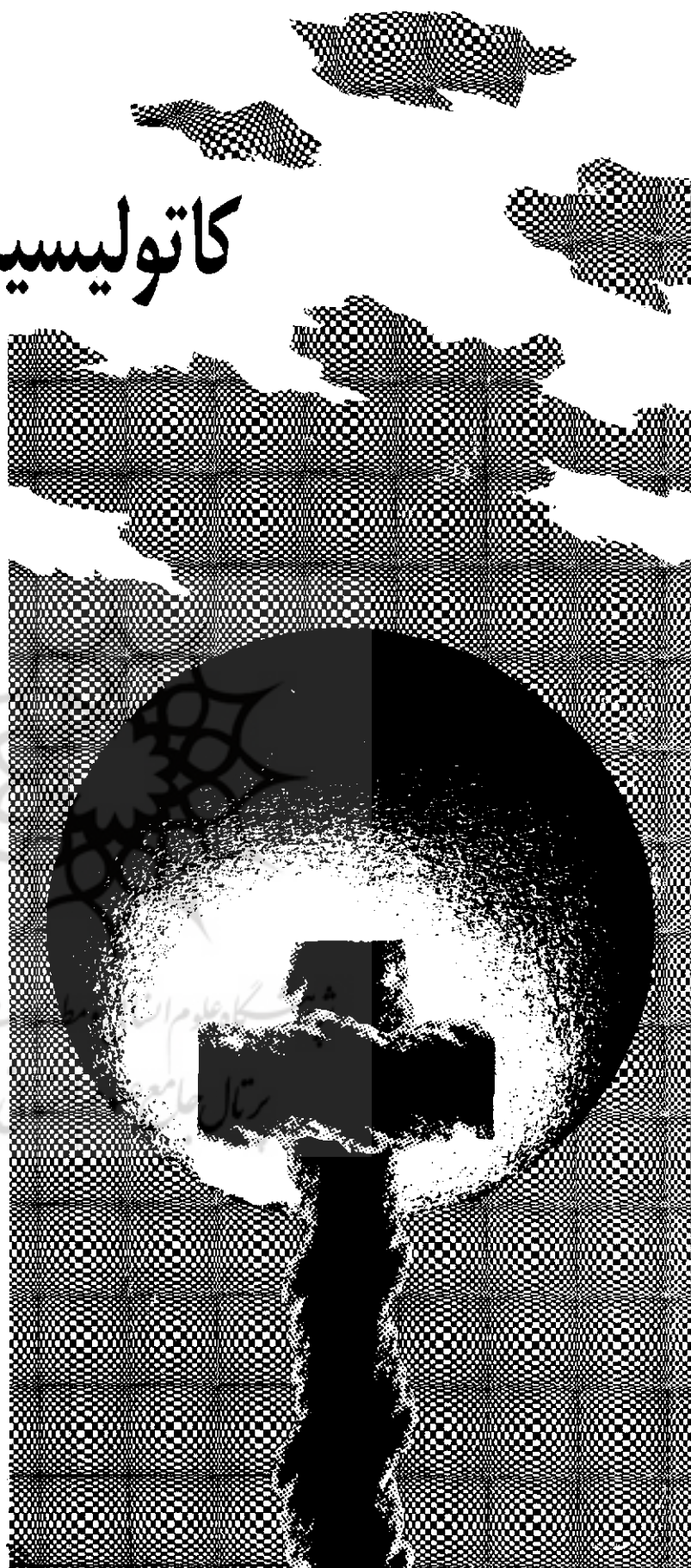
امریش کورت

بحثی در موقعیت فلسفه مسیحی  
در عصر حاضر

## سرآغازهای نو در قرن نوزدهم

پس از تحولات فکری و سیاسی که حوالی سال ۱۸۰۰ صورت گرفت سرآغازهای نوی در فلسفه پیدا شده است. نکته قابل توجه در اینجا این است که تقریباً تمامی این سرآغازها محدود به محیط اروپا و مغرب زمین اند و دایره اثرشان نیز تقریباً به همین محیط محدود است. با این حال در داخل محیط اروپا و مغرب زمین از تکثر و تنوع شگفت انگیزی برخوردارند که بر حسب کشورها و گویشهای مختلف با شرایط و مقتضیات مختلفشان به اشکالی متفاوت بروز کرده اند. وجه مشترک همه آنها تلاشی است که برای آغازی نو دارند تا پیوندی دوباره با حیات فکری جدید و زمینه‌ها و مقاصد آن بیابند و با با گرفتن موضعی تدافعی، فلسفه مسیحی را مطابق شرایط زمان گسترش دهند. این خصوصیات در اشکال مختلف تفکر مسیحی در میان اقوام مختلف اروپایی بروز کرده است.

در محیط آلمانی زبان، حیات فکری کاتولیک، آنچنانکه در قرن ۱۹ گسترش یافت، پدیده‌ای کاملاً نو بوده که پیش از این دیده نشده بود. آلمان با پشت سرگذاشتن دوره اصلاحات دینی و جنگهای سی ساله و تبعات آنها در برابر کشورهای دیگر، بخصوص انگلستان و فرانسه از نظر سیاسی، اقتصادی و فرهنگی بسیار عقب مانده بود و تازه در قرن هیجدهم بود که به لحاظ سیاسی با پیدایش نوعی استبداد سلطنتی روشنفکرانه، و به لحاظ فرهنگی از طریق ادبیات کلاسیک آلمانی و رمانتیک، جراحات گذشته‌اش التیام می‌یافت. در کشاکش عصر منورالفکری در اواسط قرن هیجدهم زبان آلمانی به زبانی کارآمد برای علم و فلسفه مبدل می‌شود اگرچه در درس دانشگاهی هنوز هم غلبه با زبان لاتینی دوره متأخر مدرسی بود که بعضاً با عناصری از مذهب اصالت عقل زمانه آمیخته شده بود. در این دوران کانت و ایده‌آلیسم آلمانی و به



خصوص هگل سر بر آوردند و همچنین اندیشه‌های انتقاد دینی، الحاد و ماتریالیسم رمانتیک نیز از یک طرف در مقابله با ایده‌آلیسم و از طرف دیگر در ارتباط با آن، اهمیت بیشتر می‌یافتند و با آنکه اغلب گرایش مسیحی داشتند اما از یک برداشت دینی کم و بیش غیر عقلی پیروی می‌کردند.

اندیشمندان مسیحی و به خصوص کاتولیک می‌بایست با چنین بستر فکری روبرو می‌شدند. فلاسفه بزرگ این دوران از کانت تا هگل، همگی از از پروتستان‌تیسیم آلمانی سر بر آورده بودند و در جانب کاتولیکها تفکر زاینده مشابهی که ثمراتش قابل مقایسه با این فلسفه باشد مشاهده نمی‌شد. در تمامی قرن نوزدهم تا قرن بیستم یک تفاوت فرهنگی قابل توجهی، حتی در زمینه‌های علمی و فلسفی، میان عالم اندیشه پروتستان و کاتولیک به چشم می‌خورد. از این روی اندیشمندان کاتولیک بر آن شدند تا این فاصله را جبران کنند. اغلب آنان به روشنی در می‌یافتند که گرچه این نظامهای فلسفی بزرگ نمی‌توانند به طور کامل با تفکر مسیحی اصیل سازگار باشند. اما از درون این نظامها اندیشه‌های بسیاری قابل بهره‌برداری بود. فیلسوفان کاتولیک اغلب تحت تأثیر تعیین‌کننده فیلسوفان بزرگ عصر خویش هستند. آنها در پی آنند که سر نخها و محرکهای فکری جدیدی از کانت، شلینگ، هگل و دیگران برگیرند و آنها را برای تفکر مسیحی بارور سازند. عده‌ای از آنان به دستاوردهای رمانتیک روی آوردند و یا به طور نقادانه‌ای با این اندیشه مواجه شدند و تلاش کردند تا از دل این اندیشه سر آغازهای نوی پیدا کنند.

در این میان تعدادی چهره‌های مهم در تفکر مسیحی پیدا شدند که شایان ذکرند، اما هر یک از آنان نیز محدودیتهای خاص خود را دارند و هیچ یک از آنان از چنان قوت اقناعی برخوردار نشد تا بتواند پذیرشی همگانی پیدا کند. به علاوه، آثار فیلسوفان مسیحی آلمانی زبان بر خلاف هم مسلکان فرانسویشان کمتر به زبانهای خارجی دیگر ترجمه شد و از این روی از دامنه تأثیر کمتری برخوردار شد. تعداد معدودی از این اندیشمندان دوباره به سنت مدرسی کلاسیک روی آوردند. در فرانسه نیز این تفکر به نحوی مشابه و در عین حال متفاوت شکل گرفت. در این کشور از مدتها پیش از این یک جریان فکری کاتولیک وجود داشت، اما منورالفکری در فرانسه افراطی‌تر از کشورهای دیگر نظیر انگلستان و آلمان بود و برای اولین بار به نظریات مادی و الحادی منتهی شد. این وجه مسئله و علاوه بر آن فروپاشی تمامی ساختار سیاسی و اجتماعی ضربه سنگینی به محافل سنت‌گرای کاتولیک در فرانسه وارد آورد که تا مدتها تقریباً قابل ترمیم نبود و تا امروز

هم هنوز به طور کامل غلبه بر آن ممکن نشده است. در قرن نوزدهم بر این عوامل موضعگیریهایی فکری پوزیتیویستی، حسن‌گرا و ماتریالیستی نیز افزوده شده و در عین حال تا حدودی تحت تأثیر ایده‌آلیسم آلمانی، گرایشهای عقلی و گرایش به فلسفه‌های گزینشی نیز پیدا شدند که در میان سردرگمیهای فکری این دوران نفوذ قابل توجهی نیز پیدا کردند.

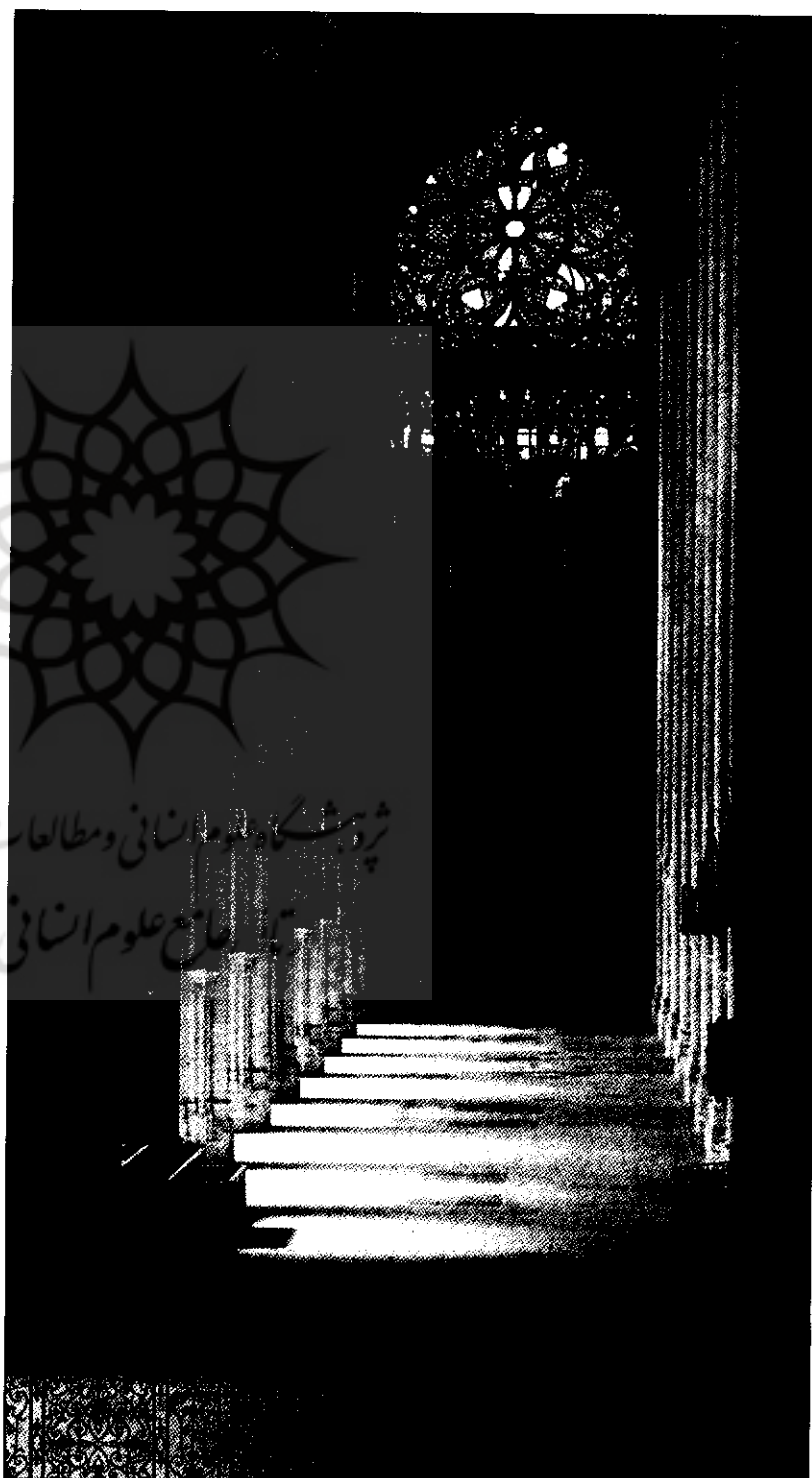
این رخدادها در قلمرو فلسفه مسیحی به واکنشهای متفاوتی منجر شد، از یک سو یک انقلاب فکری کاتولیک با گرایش سنتی و اتنولوژیک در برابر این جریانها قد علم کرد و گرچه در برخی موارد از جانب کلیسا نیز مورد پذیرش قرار نگرفت، اما بازتاب گسترده‌ای یافت. آثار این جریان فکری به سرعت به زبان آلمانی و زبانهای دیگر ترجمه شد و به همین دلیل دایره تأثیر آن نسبت به آثار اندیشمندان کاتولیک آلمانی زبان بیشتر بوده است. اما از سوی دیگر در برابر این گرایشهای سنت‌گرا و وحدت‌گرا، گرایش دیگری نیز بروز کرد که علم جدید و علوم انسانی و طبیعی را جدی می‌گرفت و تلاش می‌کرد اندیشه کاتولیک را با آن آشتی دهد و سازگار سازد. پدیده‌های افراطی که در این زمینه پیدا شدند موجب بحران تجدد در آغاز قرن حاضر شدند، اما در میدان کشاکش میان سنت‌گرایی، وحدت‌گرایی و تجددگرایی چهره‌های فکری قابل توجهی جلوه کردند که در جست و جوی به دست دادن تفکری مسیحی و در عین حال حقیقتاً فلسفی بودند و بسیار فراتر از زمان خودشان راههای جدیدی را نشان دادند و همچنان قابل توجه مانده‌اند (به خصوص م. بلوندل). اوضاع در ایتالیا با وضعیت دو کشوری که تاکنون گفتیم متفاوت بود. چهره قرن نوزدهم در ایتالیا به لحاظ سیاسی و ملی به وسیله جنبش وحدت ملی ترسیم شده و به لحاظ فلسفی بعضاً تحت تأثیر تفکر حسن‌گرای انگلیس و فرانسه و بعضاً تحت تأثیر تفکر عقلی ایده‌آلیستی آلمان است. اما در همین بستر فکری یک تفکر کاتولیک نیز پیدا می‌شود که هم جنبه فلسفی دارد و هم جنبه سیاسی و دینی (روسینی و گیوبرتی). این جریان فکری هر چند در آن هنگام از طرف کلیسا محکوم شمرده شد، اما امروزه اعتبار بیشتری یافته است. در ایتالیا نیز سنت مدرسی و به خصوص اندیشه سن توماس با قوت بیشتری به حیات خود ادامه داد، به طوری که این سرزمین مهد تجدید حیات فلسفه مدرسی گردید.

در اسپانیا و پرتغال بستر فکری، متأثر از شکافی عمیق است که به عصر منورالفکری باز می‌گردد، اما بیش از سایر کشورهای سنتی کاتولیک در اینجا بازتاب داشته است. در یک

سو تفکر کاتولیک محافظه کار سنت‌گرا ایستاده است که بیشتر در حال جمود مدرسی به سر می‌برد اما راهی به حیات فکری جدید نیافته است و در جانب دیگر حرکت‌های لیبرال و ترقی‌خواه ضد کلیسایی و ضد مسیحی دیده می‌شوند که به لحاظ فلسفی از زاینده‌گی و باروری مستقلی برخوردار نیستند و تحت تاثیر تجربه‌گرایی و حس‌گرایی فرانسه و انگلستانند. در اسپانیاز "کراویسم" تبعیت می‌کنند که فلسفه‌ای آمیخته و مغشوش و تابع ایده‌الیسم آلمان است که هرگز در موطن اصلی خود مقبولیت گسترده‌ای نیافت. البته باید اذعان داشت که در اینجا نیز اندیشمندان کاتولیکی (چون دونوسکورتز، بالمس و دیگران) با خصوصیات مختص به خود تلاش کردند تا به وسیله یک تفکر مسیحی جهت‌گیری فلسفی جدیدی به وجود آورند که در برخورد با علم جدید به سنت‌های مدرسی تمسک کند، بدون آنکه جزو جریان فکری نومدرسی قلمداد شود؛ اما این طرز تفکر راه را بر بینش نومدرسی هموار می‌ساخت.

در محیط آنگلوساکسون قرن نوزدهم بنا بر سنت قدیم هنوز هم تجربه‌گرایی غالب بود و در اواخر قرن، نوعی تجدید حیات نیز یافته بود. بر این نحله فکری باید مکتب "عقل مشترک" اسکاتلند و به خصوص در مقابله با تجربه‌گرایی، مکتب ایده‌الیسم انگلیسی را نیز افزود که از هگل تبعیت می‌کرد و در پی ادامه تفکر او بود. در چنین بستر فکری چهره کاردینال ج. ه. نیومن یک اندیشه کاتولیک با ویژگی‌هایی مختص به خود پدیدار شد. او که پیش از فیلسوف بودن، متکلم است، اندیشمندی بزرگ در مسئله ایمان و وجدانی بود که می‌توانست به معرفت الهی منتهی شود. کاردینال نیومن دامنه تأثیری گسترده‌تر از انگلستان و زمان خود پیدا کرد. اندیشمند آمریکایی معاصر او آ. براونسون نیز که همانند او از مذهب پروتستان به آیین کاتولیک گرویده بود، با همه جریان‌های فلسفی در اروپا مواجه شد و به عنوان نخستین متفکر در قاره جدید در پی ایجاد یک فلسفه اصیل مسیحی برآمد.

از وجود تعداد و انواع مختلف فلسفه مسیحی در قرن نوزدهم یک نتیجه حاصل می‌گردد و آن این است که: فلسفه مسیحی هرگز تفکری واحد جامد و نظام بسته فکری نیست، بلکه تلاشی است برای مواجهه فلسفی با مسائل زمانه از دیدگاه آئین مسیحیت. طرق رسیدن به حقیقت و وجوه مختلف حقیقت متفاوت است؛ برخی از این اندیشمندان مسلماً از نفوذ و دامنه تأثیر بالایی برخوردار شدند. آنان سر آغازهایی تازه و شناخت‌هایی نو به وجود آوردند. با وجود این فلسفه کاتولیک در این دوران محدودیت‌هایی داشت. هیچیک از این فیلسوفان نتوانستند به طور گسترده‌ای جای خود را پیدا کرده به اهمیتی فراگیر دست یابند. در بسیاری از موارد دستگاه‌های علمی کلیسا، شاید با تعجیلی بیش از حد که با این اندیشه‌ها برخورد کرده و آنها را محکوم می‌کردند تا بدین وسیله این سرآغازهای جدید سرکوب شده و بحث بیشتر در این باره متفی شود. کیست که بتواند امروز داوری کند که چه



چیزی در آن زمان عادلانه و لازم یا غیر لازم بوده است؟

مسلم است که برخی چیزها در آن هنگام در نقطه خفه شد اما با این وجود، جریان فکری کاتولیک تنوع و رنگارنگی خود را حفظ کرد، بدون آنکه بتواند به یک وحدت عمومی دست یابد. به علاوه روبرو شدن با مسایل حاد این دوران تنها با تأخیر صورت گرفت. همچون مواجهه با علوم طبیعی و علوم انسانی، پوزیتیویسم، ماتریالیسم، اندیشه تکامل و بالاخره اندیشه الحادی که در قرن نوزدهم با ادعای علمی بودن قدم به میدان نهاد و در میان "فضلا" نفوذ قابل ملاحظه‌ای یافت. اینکه فلسفه مسیحی در قرن نوزدهم به ندرت با این مسائل روبرو می‌شود، ممکن است ناشی از این بوده باشد که هنوز انقلاب فکری زمانه به درستی درک نشده بود و اغلب جای تفکر فلسفی روشن و عمیق متافیزیکی خالی بود. این نکته نیز به نوبه خود ممکن است بدین سبب بوده باشد که سنت کلاسیک فلسفه مسیحی یا اصلاً شناخته نشده بود و یا در ابهام بود و جنبه‌های مثبت آن درک نمی‌شد و از این روی نمی‌توانست در تفکر زمان خود به نحو ثمر بخشی وارد شود.

### بازگشتی به میراث مدرسی

در مجموع، بازگشت به سنت مدرسی و به لحاظ تاریخ سیر تحول اندیشه، امری موجه و به دلایلی درون ذاتی و برون ذاتی لازم بود. دین و کلیسا در قرن نوزدهم به وسیله پوزیتیویسم، ماتریالیسم و الحاد و از نظر سیاسی به وسیله جنبشهای لیبرال لائیک مهاجم و بیشتر و بیشتر به موضعی دفاعی کشانده شده بودند. اما در این برخوردهای شدید افکار و جهانبینی‌ها می‌توان گفت که جبهه دفاعی استدلال فلسفی مشترکی از جانب تفکر مسیحی دیده نمی‌شود. لازمه این مسئله ترغیبی بود که برای ایضاح و تعمیق مواضع در رسیدن به وحدت و اشتراک فلسفی گسترده‌تر انجام می‌گرفت. در زمینه اعتقادات اصلی، چنین چیزی تنها با تمسک به میراث غنی فلسفه مدرسی ممکن می‌شد. براین مسئله باید یک جریان داخل کلیسایی را نیز افزود؛ در اوضاع آشفته زمانه، فراگیری دروس فلسفه و کلام از جانب طلابی که می‌خواستند مقام کشیشی را احراز کنند در سطح نازل بود؛ اگر هم در حوزه‌ای اصولاً فلسفه تدریس می‌شد دروس آن بی‌در و پیکر و به سلیقه خاص مدرس وابسته بود. از این روی چنین فلسفه آموزشی نمی‌توانست ادراکی بنیادی و جهت دهنده بر اساس بصیرت فلسفی به دانشجویان اعطا کند و این درست همان چیزی بود که در این دوران به شدت مورد نیاز و از نظر مواجهات کلامی گریزناپذیر بود. این نقیصه می‌بایست از بازنگری به میراث فلسفی مدرسی و به خصوص با تمسک دوباره به آرای توماس آکویناس بر طرف گردد. فیلسوفی که از قرن‌ها پیش به عنوان بزرگترین متفکر دوران شکوفایی فلسفه مدرسی و "معلم" کلیسا شمرده می‌شد، اما در این دوران تقریباً کاملاً فراموش شده بود. وجود این گونه زمینه‌ها پیدایش آنچه را که فلسفه نومدرسی نامیده می‌شود قابل فهم و توجیه می‌سازد.

با این حال، نامگذاری این فلسفه به "فلسفه نومدرسی" تا به امروز محل اختلاف است. این نام، به خصوص از طرف ناقدان و مخالفان این حرکت فکری بدان داد شده تا دلالت بر عنوانی داشته باشد که تفکر ارتجاعی، محافظه کار، تمرکزگرا، کلیساگرا و تعمیم گرا را در بر می‌گیرد؛ تفکری که حتی در داخل محیط اندیشه کاتولیک نیز باید در برابر آن ایستاد. پیروان این جریان فکری نیز به تدریج کلمه "نومدرسی" را به عنوان نامی برای تفکر خود پذیرفتند. این نکته که در آغاز تجدید حیات فلسفه مدرسی، بخصوص در ایتالیا، نوعی روحیه تعمیم‌گرایی و فراگیری در آن حاکم بود، قابل انکار نیست، اما نباید به مجموعه پدیده‌ای به نام فلسفه نومدرسی از این زاویه نگریست، بلکه باید آن را به نحو جامعتری مورد بررسی قرار دهیم تا از نظر تاریخی و فلسفی حق آن را به جا آورده باشیم.

در ابتدا، یعنی در حدود نیمه قرن نوزدهم، گرایش این اندیشه عمدتاً تدافعی بود؛ با این اعتقاد که تنها فلسفه مدرسی حقیقت را یافته - "جاویدان خرد" - و تنها این فلسفه است که با اعتقاد کاتولیک سازگار است - "کنیز علم کلام" - هر تفکر دیگری به عنوان خطا و گمراهی طرد می‌شد و علم جدید و فلسفه جدید محکوم می‌شد، چرا که به بی‌ایمانی منتهی شده است. رد این دو، منحصراً از طریق بازگشت به سنت مدرسی و "فلسفه پیشین" (کلوتیکن) می‌تواند صورت گیرد. از این زمینه فکری بخصوص در ایتالیا یک فلسفه تومیستی با ادعایی فراگیر و آشتی پذیر بوجود آمد. بنابر رای پیروان این نحله، تنها فلسفه توماس آکویناس است که می‌تواند به عنوان تعلیم کلیسایی قلمداد شود و فلسفه به طور عام نیز تحت سیطره آرای اوست. بنابراین اگر ما در موضع‌گیریهای جدید فلسفه مسیحی با تنوع و تکثر فراوانی روبرو هستیم، در این نحله خاص تلاش برای رسیدن به وحدتی کامل را می‌یابیم: تنها یک حقیقت وجود دارد و آن فلسفه مدرسی یا بهتر بگوییم فلسفه تومیستی است.

طبیعی است که چنین برداشت تنگ نظرانه‌ای چندان قابل دفاع نبود. با بازگشت و تأمل در میراث مدرسی نه تنها فلسفه تومیستی حاکم بر مدارس بلکه "حوزه‌های" دیگری از قبیل فلسفه سوارز (بخصوص نزد یسوعی‌ها) و فلسفه دونس اسکات (بخصوص نزد فرانسیسکن‌ها) دوباره احیا شد. در داخل اندیشه مدرسی مباحثاتی در گرفت که هیچگاه به نتیجه‌گیری نهایی نرسید. با وجود آنکه فلسفه تومیستی، به خصوص از جانب رم (و دستگاه پاپ) حمایت می‌شد، اما نتوانست غلبه مطلق پیدا کند. گرایشهای دیگر فلسفه مدرسی نیز تحمل شده و به حیات خود ادامه دادند. بر این جریان باید افزود که از همان ابتدا به واسطه جاذبه‌ای که تجدید حیات فلسفه مدرسی ایجاد کرده بود، پاپ لئوی هشتم نیز قاطعانه در خواست کرد تحقیقات تاریخی پیرامون فلسفه و کلام قرون وسطی انجام گیرد. به این ترتیب متون اصلی سنتی بطور منقحی منتشر شد و مطالعات بنیادینی صورت گرفت، آن هم نه تنها به صرف علاقه تاریخی بلکه با توجه به کار نظام





اهمیت تفکر استعلایی بیشتر معلوم شد و در تأسیس مابعدالطبیعه‌ای جدید به خدمت گرفته شد. از طریق کانت راهی به سوی مظاهر دیگر فلسفه جدید و مطالعه و مباحثه درباره آنها آغاز شد. فیلسوفان کاتولیک به ایده‌آلیسم آلمانی به خصوص به هگل و سپس به فیخته و شلینگ و فلسفه ارزشی، از لوته گرفته تا ماکس شلر و همچنین به پدیدار شناسی هوسرل و انتولوژی نیکلای هارتمن و فلسفه اگزیستانس از کیرکه گورد تا یسپرس و به خصوص هیدگر روی آوردند. پرسش هیدگر از مسئله "وجود"، تفکر مابعدالطبیعی جدید را به بازگشت به سن توماس معطوف ساخت و چیزی شبیه نحله هیدگری در میان اندیشمندان کاتولیک به وجود آمد.

مواجهه با فویرباخ، مارکس، ماتریالیسم دیالکتیک و نئومارکسیسم، مذتها بعد یعنی از اواسط قرن بیستم آغاز شد و سپس در دایره اندیشمندان مسیحی بحث از فلسفه زبان، فلسفه تاریخ، فلسفه تأویلی، فلسفه تحلیلی، فلسفه علم و دیگر مباحث فلسفی مطرح شد. در اینجا ما تنها به بر شمردن این مباحثات و تحقیقات بسنده کرده‌ایم، اما منظورمان اشاره‌ای است به گشوده شدن باب مرادیه یا فلسفه جدید و تعدد و تنوع جریانات فلسفی که در گذار از اندیشه نومدرسی به معنای اخص کلمه به گرایشهای جدیدتر در تفکر مسیحی پدیدار شد.

### جریانات فکری جدید در قرن بیستم

هرچند ممکن است امروزه از کلمه "جدید" معانی مختلفی فهمیده شود، اما مقصود ما، بدون جانبداری از هر یک از این تفسیرها که جریانات فکری مسیحی در دهه‌های اخیر است. این جریانها دیگر به معنای اخص کلمه نومدرسی نیست، گرچه باید توجه داشت که مرزبندی میان حرکت‌های فکری مدرسی و جدید امری تقریباً ناممکن است. باید اذعان داشت که این مسئله به ذات موضوع باز می‌گردد. بسیاری از متفکرانی که همراه با تفکر مدرسی مطرح شدند در بحث و کار درباره فلسفه جدید، گامها از فلسفه نومدرسی، به معنای اخص کلمه، فراتر هستند. در مقابل، بسیاری، بلکه اغلب فیلسوفان مسیحی را که دیگر نمی‌توان در زمره مدرسیان شمرد، به لحاظ آموخته‌ها و مواضع اصلی فکری و انگیزه‌هایشان باید از نومدرسیان به حساب آورد، هر چند اینان این تفکر را با مطرح ساختن مسائل جدید بسط و توسعه می‌دهند و کم و بیش از سنت فکری آن جدا می‌شوند، اما به اندازه دیگر فیلسوفان این

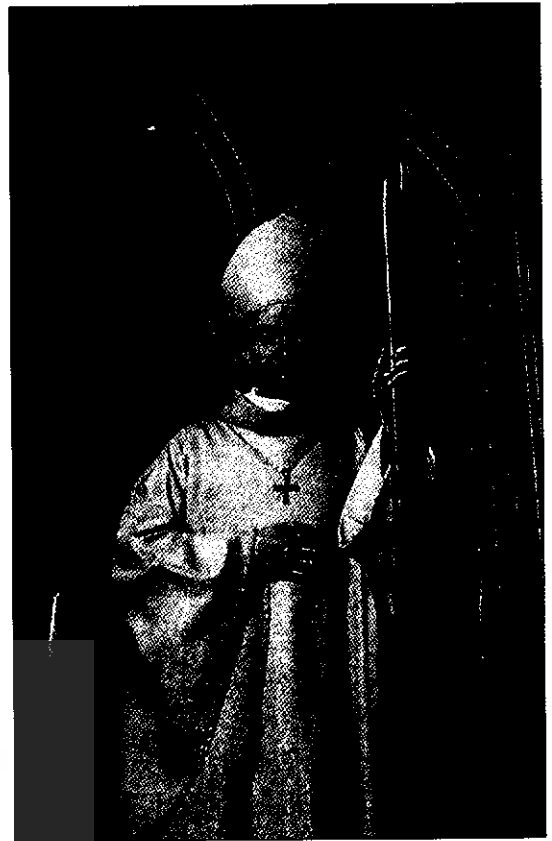
یافته‌ای به منظور کشف منابع و به وجود آمدن فهم بهتری از فلسفه مدرسی ... این تحقیقات نشان می‌دهد که حتی در قرون وسطی هم فلسفه مدرسی یک قلعه سخت از دیدگاههای تثبیت شده و لایتغیر نبوده، بلکه جریان فکری چند جانبه و پر مسئله‌ای بوده است که تجدید حیات آن بدون تردید نمی‌تواند در چهارچوب یک نظام واحد مدرسی منحصر شود، و به تعدد در آرا و مباحثات علمی منجر می‌شود که همگی آنها را می‌توان در بستر گسترده فلسفه مسیحی جای داد.

گام بسیار مهم دیگری که در این مسیر تحول برداشته شد این بود که فلسفه مدرسی ابتدا با درنگ اما به تدریج با برخوردی بازتر و مصممانه‌تر باب گفت و گو را با فلسفه جدید گشود. بدین ترتیب تحول فکری عمیقی از این باور که هرچه غیر از تفکر مدرسی است، مردود است آغاز شد و به آگاهی روبه رشدی منتهی شد.

این مسیر حرکت در آغاز قرن بیستم با مبارزه‌ای که به وسیله پاپ پیوس دوم علیه آنچه به اصطلاح تجدد گرایی نامیده می‌شد دچار موانع بزرگی شد. ممکن است بعضی افراد در تأیید علم جدید و فلسفه جدید راه افراط پیموده باشند، اما آیا به اندیشمندان و محققان کاتولیکی که مورد اتهام قرار گرفتند، تحریم شدند و از جامعه کاتولیک بیرون رانده شدند، هیچ ظلمی صورت نگرفت؟

این مسئله بیشتر در مورد متفکران کاتولیک در فرانسه و انگلیس و ایتالیا به چشم می‌خورد و در محیط آلمانی زبان کمتر دیده می‌شود. با وجود این، چنین اقداماتی اثرات فلج کننده‌ای بر تفکر تمامی محققان فلسفه و کلام در محیط کاتولیک داشته است. درست است که این اندیشه‌ها در آن زمان سرکوب شدند، اما به هر شکل باقی ماندند و چندی بعد با قوت بیشتری دوباره سر برآوردند و در دوران معاصر پیش روی ما قرار گرفته‌اند.

با فروکش کردن بحران تجدد گرایی که پاپ بندیکت پانزدهم در آن نقش بسزایی داشت، صرف نظر از سرآغازهای پیشین، دوباره با ابعادی گسترده‌تر و عمقی بیشتر مواجهه مثبت فلسفه مسیحی با تفکر جدید آغاز شد. این رویداد تا حدودی پیش از وقوع جنگ جهانی اول و به خصوص در دهه‌های بیست و سی این قرن رخ داد. یکی از عواملی که در این مسیر مؤثر واقع شد شروع حرکت جدیدی بود که برای فهم مثبتی از فلسفه کانت صورت گرفت (مارشال). فلسفه کانت تا این زمان تنها به عنوان ناقد هرگونه مابعدالطبیعه و بنیانگذار سوپراکتیویسم شناخته می‌شد، اما در این دوران



چه کسی بزرگترین و با نفوذترین و یا چه کسانی (به صیغه جمع) بزرگترین وغالبترین فیلسوفان عصر، مثلاً در محیط آلمانی یا فرانسوی یا انگلیسی زبان و فراتر از آن هستند. این سوال شاید در پنجاه یا حتی سی سال پیش قابل پاسخ دادن بود، اما امروز دیگر نمی‌توان به آن پاسخ داد. ما با تعداد کثیری از متفکران با اهمیتهای کم یا بیش روبرو هستیم، بدون اینکه افراد یا حوزه‌های خاصی از دیگران برجسته‌تر باشند. به نظر می‌رسد علت این مسئله افزایش جمع‌گرایی در جامعه مدرن باشد که به حیات معنوی این جامعه نیز سرایت کرده است. همین مسئله در مورد تفکر مسیحی نیز صادق است.

به همین سبب در دوران معاصر، تعدد و تنوع شاید بی سابقه‌ای در فلسفه مسیحی به وجود آمده است. ممکن است این مسئله به عنوان یک گسستگی در این جریان فکری تلقی شود که به خاطر آن تمامیت یک جبهه معنوی در برخورد با مسایل زمان ما از میان رفته و وحدت تعلیمات فلسفی خود را که از راه اندیشه‌های مدرسی به دست آورده بود، از کف داده باشد. آیا در اینجا دوباره کثرت در برابر وحدت قرار گرفته است؟ یا شاید هر دوی اینها موجه و حتی لازم باشد؟ فلسفه مسیحی ناچار است در تمامی عرصه حیات معنوی جدید با دیگر اندیشه‌ها روبرو شود، اما هیچکس نمی‌تواند همه فن حریف باشد؛ به ویژه، در دوران جمع‌گرایی فکری عصر ما هیچکس نمی‌تواند همه چیز را در وحدت نظام یافته‌ای گرد هم آورد. دیگر یک نظام واحد مسیحی بسته و یا یک فلسفه مدرسی واحد وجود ندارد، هرچند ممکن است گفته شود که چنین چیزی هرگز وجود خارجی نداشته است. با این حال گمان‌کن نوعی وحدت در اعتقادات اصلی فلسفی در این جریان فکری وجود دارد که کمتر در روش و نظام فلسفی آن ریشه دارد تا در اعتقادات دینی مسیحی‌اش. این وحدت یک افق معنوی و جهان بینی را عرضه می‌دارد که انگیزه‌ها و مقاصد را به حرکت در آورد، بدون آنکه از دقت فلسفی‌اش کاسته شود. این نکته مسلماً یکی از مشکلات فلسفه مسیحی است که بارها نیز مورد بحث قرار گرفته است، اما ممکن بودن و واقعیت داشتن این جریان فکری را نفی نمی‌کند.

براین تنوع و تعددی که به لحاظ موضوعی در فلسفه مسیحی دیده می‌شود دامنه روبرو گسترش آن در زمینه‌های مختلف ملی و فرهنگی را نیز باید افزود. سرآغازهای جدید فلسفه مسیحی در قالب "بر قدیم" یعنی اروپای مسیحی کهن محدود مانده بود. هرچند در این قاره نیز بر حسب قلمروهای مختلف قومی و زبانی تفاوتی در آن دیده می‌شد. البته

جریان فکری به فلسفه مسیحی پرداخته‌اند و در پی اعتلای آن بوده و هستند.

برخی از این فیلسوفان از دایره نفوذ و تأثیر قابل ملاحظه‌ای برخوردار شدند که فراتر از کشور و حتی زبان آثار آنها گسترده شد و چیزی شبیه به یک "حوزه" را به وجود آورده‌اند. اما به نظر می‌رسد در عصر حاضر بیش از پیش روشن شده باشد که هیچ یک از این سرآغازهای فکری جدید نتوانسته است فراگیری عمومی داشته، جای خود را پیدا کند. آنها نه مبدل به نظامی مدرسی به معنای سنتی شدند و نه شیوه‌ای پدیدار شناسی یا استعلایی را فراهم آوردند و نه به تفکری اگزیستانسیالیستی و اتولوژیک و نه تفکری تأویلی - تاریخی یا فلسفه‌ای تحلیلی - زبانی تبدیل شدند. این شیوه‌های مختلف اندیشه و دریافتهای متفاوت از موضوعات، مسلماً موجه و حتی ضروری هستند. به رغم این تنوع در موضع‌گیریهایی مختلف فکری باز هم فلسفه مسیحی در زمان ما به مباحث خود ادامه می‌دهد و از سرچشمه سنت کلاسیک عهد باستان و فلسفه مسیحی مدرسی و همچنین از انبوه تفکرات فلسفه جدید با همه شکل‌های مختلفی که به خود گرفته‌اند توشه بر می‌گیرد. باید از همه این اندیشه‌ها آموخت و از موضع تفکر مسیحی با آنان مواجه شد.

در اینجا ما با پدیده خاص زمان خود روبرو هستیم. امروزه در تمامی زمینه‌های اندیشه، بسیار کمتر از گذشته فیلسوفی به عنوان مهمترین و تعیین کننده‌ترین چهره غالب بر حیات معنوی دوران خود ظاهر می‌شود. امروز دیگر نمی‌پرسند که

قلمرو اروپای شرقی و به خصوص فرهنگ اسلا و در این زمینه تا به حال نقش کمتری داشته است. فلسفه نومدرسی با وجود آنکه تأثیرات پر دامنه‌ای در تمامی دنیای کاتولیک به همراه داشت، اما خاستگاه آن کماکان اروپایی بود. تازه در تحولات بعدی قرن بیستم بود که به طور روزافزونی متفکران و جریان‌های فکری دارای خاستگاه‌های دیگر نیز مطرح شدند. به عنوان مثال دستاوردهای فلسفی جدیدی در قلمرو اروپای شرقی، در لهستان، چکسلواکی، مجارستان، سلوونی و کرواسی، همچنین در آمریکای شمالی و جنوبی آن هم در پیوند با فلسفه آنگلوساکسون یا فلسفه اسپانیایی - پرتغالی بدست آمده است.

## تحول تاریخی

بازنگری مضمونی به فلسفه مسیحی در دو قرن گذشته به لحاظ موضوعات این فلسفه به نتیجه روشنی نمی‌رسد، اما گواهی است بر اینکه چنین فلسفه‌ای حتی در دوران مایک واقعیت تاریخی است. این فلسفه که برانگیخته و الهام یافته از مسیحیت است در مبادی و اشکال گوناگون یک تفکر فلسفی به حیات خود ادامه می‌دهد. تاریخ این فلسفه از زمان حال به زمان آینده کشیده می‌شود، پیش از آنکه ما به خود جرأت دهیم و با توجه به گذشته نگاهی به آینده بیفکنیم.

امروزه، اغلب سخن از پایان عصر جدید است. به نظر می‌رسد عصر جدید در شکل خاص خود به پایان رسیده باشد. اما تحولات تاریخی زمان ما بسیار فراتر از اینهاست. تمامی سیر تاریخ مغرب زمینی ما، از عهد باستان گرفته تا قرون وسطی و عصر جدید، در حال پایان یافتن است. تاریخ با پیدایش بشر در این عالم آغاز می‌شود. در فاصله این چند هزار سال تعدد و تنوعی از جریان‌های تاریخی اقوام و فرهنگ‌های مختلف وجود داشت که اگر هم با یکدیگر پیوند داشتند، پیوندشان حاشیه‌ای و جنبی بود. تاریخ اروپای مغرب زمینی ما، اگر در قیاس با کل کره زمین در نظر گرفته شود به قلمرو نسبتاً محدودی منحصر شده است و تنها در عصر جدید بود که قلمرو آن گسترش یافت. به این دلیل عصر جدید و حتی قرون وسطی را می‌توان دوره‌ای میانی دانست. با دستاوردهای علم و تکنیک است که قدرتهای اروپایی به حاکمیتی جهانگیر می‌رسند. این مسئله به لحاظ تاریخ جهانی ویژگی بارز عصر جدید است و این همان چیزی است که دوران آن به سر آمده است. مستعمرات پیشین، امروزه استقلال یافته و بیش از پیش طالب استقلال فکری و فرهنگی هستند. اگر امروز دنیا به

سمت وحدت بزرگتری می‌رود و بشریت به تاریخی همگانی می‌رسد این مسئله نیز باز در سایه کشاکش جدید میان وحدت و کثرت است. از سویی "یکنواخت سازی" فراگیر بی سابقه‌ای از طریق تکنیک، اطلاعات و ارتباطات و معاملات و اقدامات متقابل به وجود آمده و از سوی دیگر یک ناهمگونی فکری و فرهنگی از طریق بیدار شدن و سر برآوردن مجدد سنتهای خودی پیدا شده که تلاش برای یافتن فلسفه (وکلام) جدید و تأثیر و تأثر متقابل میان زبانها و فرهنگها را به دنبال داشته است.

اگر تاریخ عمومی جهان، بدین معنا، تازه در حال آغاز شدن باشد چنین تحولی به وسیله چیزی فراهم شده که آن را عصر جدید می‌نامیم و مشخصه آن این است که دوران علم و تکنیک است. مسلم است که با این نامگذاری همه اوصاف عصر جدید و به خصوص همه وجوه و مرزهایش مورد توجه قرار نگرفته‌اند؛ چرا که بسیاری امور دیگر از قبیل حرکت‌های سیاسی، دینی و فرهنگی نیز متعلق به همین عصر است. پیشرفت عظیم علم و تکنیک مسلماً مشخصه مهمی از عصر



جدید است؛ این پیشرفت موجب دگرگونی دنیا و شرایط زیست و کار انسان شده است. این تحول با سرعتی فزاینده و شتابی فراوان به پیش می‌رود اما با هر پیشرویش چهره‌ی تهدید آمیزتری به خود می‌گیرد. انتقادات نسبت به این مسیر بیشتر و همه‌جانبه‌تر می‌شود و در مورد موفقیت این خط سیر که همه جا به بن بست می‌رسد، تردیدهای جدی به وجود آمده است. بنابراین چاره‌ای جز درک این واقعیت نبوده و نیست که پیشرفت مادی صرف، مسایل انسان را حل نمی‌کند و تضمینی برای پیدایش جهانی انسانی‌تر به همراه ندارد، بلکه دشواریهایی نیز پدید آورده است.

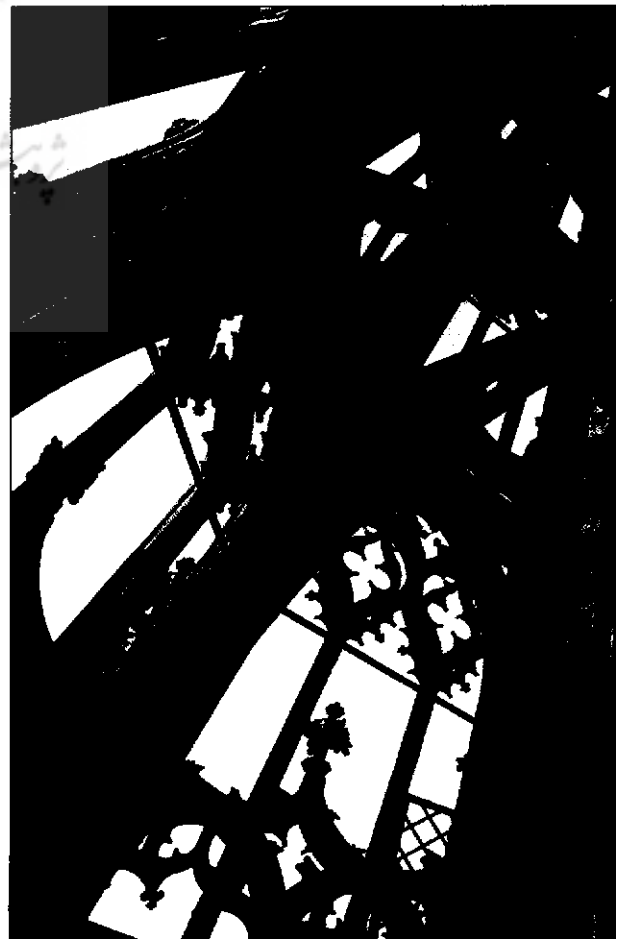
بحث بر سر این نیست که آیا این انتقادات، به خصوص با شدتی که امروزه مطرح می‌شود، در همه موارد درست است یا نه. مهمتر از این مسئله تحول عمومی عمیقی است که در اندیشه و احساس انسان بوجود آمده است. باور ساده لوحانه نسبت به اینکه پیشرفت علم و تکنیک موجب سعادت بشر می‌شود در حال از بین رفتن است و این بدان معناست که ایده اصلی حاکم بر تمامی عصر جدید که روزگاری از اطمینان به

نفس و خود بزرگ بینی برخوردار بود در هم شکسته می‌شود. دنیای مدرن در بحران بزرگی گرفتار آمده است و این بحران حاکی از آن است که عصر جدید در شکل خاص کنونی خود به پایان رسیده است.

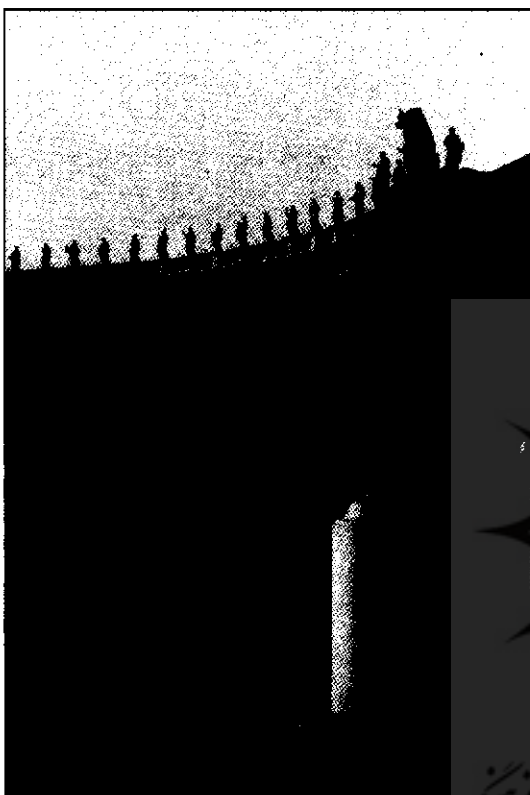
این مسئله در مورد فلسفه عصر جدید نیز صادق است، یعنی همان فلسفه یا فلسفه‌هایی (درمقابل با یکدیگر)، که زیر بنای فکری عصر جدید را مستحکم می‌ساخت، آنها را مورد بازنگری قرار می‌داد و پیوند میان آنها را حفظ می‌کرد. این فلسفه اغلب به نام فلسفه سوپرتیویسم شناخته می‌شود. این نامگذاری با اینکه تا حدودی درست است، اما بیش از حد ساده لوحانه به نظر می‌رسد. صحیح‌تر این است که خصوصیت بارز این فلسفه را شکاف عمیق میان ذهن و عین بدانیم. دامنه این امر تا بدانجا می‌رسد که با چشم پوشی از یک مابعدالطبیعه وجود، به طور فزاینده‌ای هم ذهن از دست رفته است و هم عین.

از آغاز عصر جدید تفکر فلسفی با مبارزه طلبی‌های علوم طبیعی روبروست. علم طبیعت می‌خواهد براساس نمونه‌های خود، فلسفه را نیز به صورت علم تجربی "دقیق" در آورد. بنابراین باعث اصلی تلاش برای عینی ساختن و دقیق ساختن فلسفه است. در پیوند متقابل و تأمل درباره این مسئله است که ذهنیت تعین خویش را می‌یابد. از نظر علوم حقیقت و تعین به معنایی که ایده‌ال علوم، به معنای دقیق کلمه و به خصوص ریاضیات و فیزیک است فهمیده می‌شود. این دو معیار مطلق علم‌اند، اما با در نظر گرفتن این معیارها انتزاعات و تحولاتی که در روش هر یک از علوم تجربی ممکن و حتی ضروری است، نه تنها بدون هیچ گونه نقدی پذیرفته می‌شود بلکه به لحاظ فلسفی، توجیه و تعمیم نیز پیدا می‌کنند. انتزاع مبتنی بر روش و فرضیه به نفی تحکمی موضوعات دیگر منجر می‌گردد و تبعات آن نیز دامنگیر عصر جدید می‌شود.

ایده‌ال عینی بودن دقیق شناخت این نتیجه تناقض آمیز را به دنبال داشته که موجود (یعنی آنچه هست) به عنوان متعلق شناسایی بیش از پیش ناپدید می‌شود و عالم، صرفاً به "آنچه در برابر ما قرار دارد" تبدیل می‌شود که باید به نحو معقول شناخته شود و از این طریق تحت سیطره درآید. (علم مساوی است با قدرت فرانسویس بیکن). از زمان دکارت شی به "جوهر ممتد" و یک "امر مقابل" خالی از معنایی مبدل شده است که تنها وسیله‌ای برای تسخیر کامل عالم به دست انسان است. لازمه این طرز تلقی تحویل واقعیت است به ابعاد کمی و نه خصوصیات کیفی و تحویل رخدادها به تعلیل فاعلی و نه







"من" یک "من" انتزاعی کامل است که تشخیص و تعیین خویش را صرفاً از راه اندیشه پیدا کرده است و تنها به ادراک و اندیشه خویش از هر جامعه و تاریخی گسسته و از هر تأثیر و تأثر متقابلی مبرا شده است تا آنکه به مرتبه موند بی در و پنجره لاینیتس رسیده است. هر قدر این "موجود اندیشنده" مبدل به فاعل شناسای یک شناخت ریاضی عقلی از عالم و تسخیر کننده نام عالم شده، واقعیت نیز از نظر او به یک شیئت و کارکرد مبدل می‌شود، و خویشتن خویش را از دست می‌دهد و در قیود مکانیستی اسیر شده و در آن حل و جذب می‌شود، از موجیبت اسپینوزا گرفته تا جبر ماتریالیستی "ماشین انسانی" لامتری. در این میان انسان چه شد؟ چه بر سر او آمد؟ هر قدر متعلق شناسایی بیشتر به مجموعه‌ای از انطباعات حسی تحویل شود، فاعل شناسا نیز موجودیت خویش را به عنوان یک هستی مستقل دارای تأثیر علی مستقل از دست می‌دهد (هیوم). هر قدر عینیت بیشتر به امری ساخته و پرداخته ذهن مستقل از عین تبدیل شود، (کانت)

غایی. جریانانی مکانیستی و کارکردی محض. این همان تصویر مکانیکی از عالم است که واقعیت عینی زنده را به این امور انتزاعی بازمی‌گرداند. چنین تصویری از عالم نزد اسپینوزا به طور مطلق به لحاظ مابعدالطبیعی در قالب مکانیسم الهی عالم ظاهر می‌شود. همین تصویر در مقابل، نزد هیوم به مجموعه‌ای از انطباعات حسی بدون جوهر و بدون تأثیر علی تبدیل و از طرف کانت به عالم پدیداری صرف تحویل می‌شود. از این روی وجود و علیت مستقل متعلقات شناسایی (عین) از دست رفت. آنچه به صورت باقیمانده مشکوکی به نام "شی فی نفسه" درآمد نیز به وسیله فیخته نفی شد و متعلق شناسایی تبدیل به "غیرمن" می‌شود که از طرف "من" وضع شده است. فاعل شناسا، برای اینکه به استقلال و آزادی محض برسد به طور کامل خود را از قید متعلق شناسایی رها ساخته است. سرانجام در ایده‌آلیسم مطلق هگل، عالم عین و طبیعت صرفاً یک وضع است، هر چند که وضع متقابلی دیالکتیکی و ضروری که در سیر تفکر مطلق "رفع" و بدین ترتیب "نیست" می‌گردد و لذا هستی و نیستی یکی می‌شود. فقدان متعلق شناسایی در اشکال دیگری نیز ادامه می‌یابد آن هم نه تنها در تفکر ایده‌آلیستی بلکه حتی در تفکر پوزیتیویستی و ماتریالیستی، در مذهب اصالت روان شناسی و مذهب اصالت تاریخ و دیگر مذاهب فکری که همه صورت‌های مختلف سوپزکتیویسم جدیدند. نزد هایدگر نیز موجود آنچه‌انکه ما با آن مواجهیم طرد و بی معنا می‌گردد. باید تفکر "انتولوژیک" یا به تعبیر دیگر تذکر وجود بر تفکر "انتیک" غلبه کند. موجود انتیک مبدل به شیء می‌شود و "چیز" صرف، که همان طرح عالم از جانب هستی انسانی Dasein و فراکنی طراح است و تنها در کارکرد خود به عنوان وسیله‌ای برای تعیین بخشیدن به خود بروز می‌کند، اما خودش چیزی نیست.

بنابراین اگر برای متفکر عصر جدید با پیشرفت زمان متعلق شناسایی نیز رو به جذف شدن است، این باور در انسان پیدا می‌شود که فلسفه این عصر همان سوپزکتیویته است. در این حال باید توجه داشت که خود سوژه (فاعل شناسا) در حال فقدان فزاینده خویش است. آن فاعل شناسایی که ادعای داشتن عقلی مستقل و شناختی کامل از عالم و قصد تسخیر عالم را داشت و سرانجام خود را عقل مطلق می‌خواند، کیست یا چیست؟ آیا این هنوز "من" است؟ آیا همان انسان عینی و شخصی است که خود را در عالم ادراک می‌کند، حتی در همان نقطه آغازین تفکر دکارت یعنی "می‌اندیشم پس هستم" او

فاعل شناسای استعلایی را کمتر می‌توان انسان انضمامی نامید و کمتر با "من" روبرو خواهیم شد. هر قدر این "من" کوس استقلال بزند بیشتر آن را از دست می‌دهیم. هر قدر خود را به نحوی مطلق تر وضع کند، از من مطلق فیخته تا روان مطلق هگل - کمتر انسان واقعی و عینی است. انسان واقعی و انضمامی به مرتبه‌ای کارکردی در جریان صیرورت و تکامل روان مطلق و رفع شده و ذوب شده در یک "هستی فراگیر" (هن کای پان) می‌گردد. به رغم همه تلاشهای فلسفه سوژکتیو انسان به عنوان سوژه، وجود خویش را از دست داده است. این جریان نیز به اشکال مختلف و متناقضی ادامه می‌یابد. فوئر باخ خدا را حذف کرد و به جای آن انسان را نشان داد و گفت "انسان خدای انسان است" و بدین ترتیب درست همان انسانی را از دست می‌دهد که اتفاقاً خدا نیست و خود را نیز خدا نمی‌پندارد. نزد مارکس انسان به عنوان "پدیده‌ای مولود شرایط اجتماعی" در جریان اجتماعی اقتصادی از بین می‌رود و استقلال خویش را از دست می‌دهد. اما اراده دستیابی به قدرت و بالا بردن سطح زندگی و میدل شدن به "ابر مرد" به پیش تاریخ و نیست انگارانه در حال طلوع یعنی "دهشتناکترین مهمانان" این عصر منتهی می‌گردد. این خود علامتی است برای پایان یافتن عصر جدید. نه تنها بدانگونه که نیچه آن را صد سال پیش، پیش بینی می‌کرد بلکه آن گونه که ما امروزه آن را ادراک می‌کنیم.

اما هیدگر چطور؟ او مابعدالطبیعه سنتی را نیست انگار می‌دانست، چرا که "با وجود سروکار ندارد". او دوباره سؤال از معنای وجود را مطرح می‌کند. این پرسش مؤکد، تفکر جدیدی را درباره وجود به دنبال دارد و تحرک قابل ملاحظه‌ای را حتی به جریان بازگشت به سنت مابعدالطبیعی (به خصوص به تفکر توماس آکویناس) داده است؛ اما خود هیدگر به این سؤال پاسخی نمی‌دهد. سیر وجودی تاریخی زمانی جسارت‌آمیز او که افق هریک از مراتب ادراک وجود را برای ما معین می‌کند به خود مسئله وجود نمی‌رسد. هیدگر خود دچار غفلت از وجود دوران معاصر است. او به عنوان یکی از نخستین متفکران، دنیای علم و تکنیک را مورد انتقاد قرار می‌دهد، بدون آنکه راهی برای خروج از آن نشان دهد. چه چیزی باید جایگزین این "داریست" (به تعبیر او) گردد؟ او نیز با بی ارزش شمردن "تفکر انتیک" گرفتار فقدان متعلق شناسایی و عین است. اما وضع فاعل شناسا در تفکر "انتولوژیک" چگونه است؟ درست است که انسان به عنوان هستی موجود "طرح" شده در "طبیعه وجود" است، اما سرنوشت تاریخی وجودیش او را "زمانی حقیر" قرار داده که "ظلمت دنیوی" همه جا را فرا گرفته است. در اینجا نیز انسان خواهیبه عنوان فاعل شناسا و خواه به عنوان آنجا - بود Dasein در یک رخداد بی نام و نشانی رفع می‌گردد و به جایی می‌رسد که به تعبیر هیدگر "نیستی با هستی است". این یک مشخصه



دیگر برای پایان یافتن تفکر عصر جدید است و این پایان نام تاریک "نیستی" را دارد.

امروزه دوران بسیاری از این اندیشه‌ها سپری شده است، خواه نحله‌های فلسفی دوران گذشته و خواه اندیشه‌های دهه‌های اخیر چون تفکر نوکانتی، پدیدار شناسی، فلسفه حیات، فلسفه ساختاری، فلسفه اگزستانس، نئومارکسیسم، حوزه تأویل فلسفی و به خصوص پوزیتیویسم جدید و دیگر اندیشه‌هایی که هنوز به عنوان علامات عصر جدید متضمن فقدان متعلق شناسایی و عین از یک سو و فاعل شناسا و ذهن از سوی دیگر هستند، همه اینها نشان دهنده این است که چگونه فلسفه عصر جدید با از دست دادن مابعدالطبیعه به نهایت خویش رسیده و پایان خود را مهیا می‌سازد. این مسئله شدیدتر از همه در تفکری متجلی می‌شود که امروزه آن را تفکر "پست مدرن" می‌نامند و به جمع‌گرایی آشفته و نیست‌انگاری کامل می‌رسد.

اما مسئله خدا به کجا رسیده است؟ در فلسفه کلاسیک عصر جدید همیشه با یک تثلیث روبرو بودیم: عالم، انسان و خدا. این تثلیث نزد فرانسویس بیکن و دکارت و سپس در طبقه‌بندی سه گانه موضوعات الهیات بمعنی الاخص کریستیان ولف یعنی معرفه‌العالم، علم النص و الهیات (طبیعی) و بالاخره در ایده‌های سه گانه عقل محض نزد کانت؛ یعنی عالم، نفس و خدا دیده می‌شود. در تفکر ایده‌آلیستی نیز همواره سخن از دوگانگی فاعل شناسا (انسان) و متعلق شناسایی (عالم) است که ارتقا یافته و ثبوت خویش را در مطلق (خدا) می‌یابد. اما اگر این مطلق نه تنها به عنوان هویت مطلق (شلینگ) بلکه به عنوان هویت دیالکتیکی، خویشتن را با برابر نهادن عالم (طبیعت) و بازگشت به خویش (روان) در علم و آگاهی انسانی تحقق می‌بخشد و در بستر تاریخی‌اش متحول و متکامل می‌شود تا روان مطلق گردد این دیگر خدایی است در حال شدن که بدون وجود عالم و بدون وجود انسان نمی‌تواند خدا باشد.

اما اگر مطلق تنها در وجود انسان به خودآگاهی می‌رسد و شعور و شناخت مطلق می‌یابد و از این روی "خدا" می‌شود، این سؤال فوئر باخ کاملاً بجاست که پس اصلاً چرا دیگر از خدا سخن به میان می‌آوریم؟ بیایم از همان ابتدا از انسان و تنها از انسان صحبت کنیم. خود او خداست. این سرآغاز تقدالحدادی دین است.

اشکال مختلف نیست ایزدانگاری و الحاد در قرن ۱۹ که تقریباً "کلاسیک" شده‌اند یا سه گرایش ظاهر می‌شود: الحاد



تحت لوای علم و پیشرفت علمی (پوزیتیویسم و ماتریالیسم). الحاد تحت لوای انسان خواهی و آزادخواهی (فوئر باخ تا نیچه)، و الحاد تحت لوای جامعه و عدالت اجتماعی (مارکس و مارکسیسم). این موج عظیم الحاد، تفکر مسیحی را به سختی و اغلب با کینه توزی تمام مورد تهاجم قرار داده و به موضع دفاعی انداخته. به نظر می‌رسد دیگر باور به دین و ایمان به خدا از نظر علمی کهنه شده و دورانش بسر آمده باشد. امروزه براهینی که روزگاری علیه وجود خدا مطرح می‌شد مذهب‌هاست که از اعتبار افتاده و قدرت اقتناع خود را از دست داده است. ممکن است اثبات فلسفی وجود خدا نیز امری مشکل و یا حتی ناممکن شده باشد، اما اقامه براهانی علیه وجود خدا هم دشوار بلکه ناممکن است. تنها می‌توان نحوه‌های مختلف تفکر و تصور انسانی را رد و انکار کرد و مفهوم انسان از خدا را بی معنا یا تناقض آمیز خواند یا براهین و شیوه‌های استدلال در باب وجود خدا را به نقد کشید. همه اینها به خود حقیقت "وجود متعال" نمی‌رسد و واقعیت او را نفی نمی‌کند.

اندیشه‌ها و براهین پیشین علیه وجود خدا در این مدت به لا ادری گری، بی نظری و دنیاگرایی عمومی و قراردادی مبدل شده است. در دنیای امروز به گونه‌ای زندگی می‌کنند که "گویی" خدایی وجود ندارد. کسی به خدا، ایمان و دین توجیهی نمی‌کند. در اوج این مسیر حتی به مفهوم بی معنایی چون "الهیات خدای مرده" بر می‌خوریم. حتی برخی از متکلمان نیز به این باور رسیدند که باید مسیحیت را افقی - و نه عمودی - و حلولی - و نه متعالی - به عنوان تعلیمی برای نجات در همین دنیا و برنامه‌های اجتماعی یا نظریه‌ای سیاسی تفسیر کرد. برخی از آنان با این برداشت خود مددکار فقدان بیشتر موجود متعال گردیدند. درست در هنگامی که این موج دنیاگرایی افراطی سراسر جهان را در می‌نوردید موج برگشت آن آغاز گردید. آن هم نه از جانب متکلمان و نه از جانب کلیسا بلکه از "قاعده هرم"، به خصوص از جوانان و بویژه از جوانان کشورهای صنعتی جدید که در آنها به لحاظ نظری دیگر نمی‌بایست باوری نسبت به موجود متعال و نیازی به دین وجود داشته باشد. این حرکت از ایالات متحده آمریکا آغاز شد و به اروپای غربی و سراسر جهان منتقل گردید. حرکت‌های مبتنی بر احساس رسالت غیبی، اشکال مختلف خلسه‌های متأثر از مشرق زمین و رویش بی حساب فرقه‌ها و جمعیت‌های مذهبی همگی از این گرایش حکایت داشتند. این پدیده‌ها که در اینجا صرفاً به طور مبهم از آنها سخن به میان

آمد، نشان‌دهنده برخاستن طوفانی از ستوال درباره معنای زندگی در دنیای تهی شده از معناست، نیازی است برای یافتن معنا و یافتن خویشتن خویش، جست و جویی است در پی موجودی متعال که اغلب با احساسات و عواطف مذهبی خود رو همراه است. ایمانی است که نمی‌داند به چه چیز ایمان دارد و نمی‌خواهد هم بداند که چرا ایمان دارد. بدین ترتیب ایمان مسیحی جای خود را به شکلهای مختلف دلخواهی از دیگر مذاهب می‌دهد که تنها نوید بخش تجارب و دریافتهای مذهبی مشابه فرا روی از وضعیت موجود و تحقق آرمانهای خویش هستند. در اینجاست که فلسفه مسیحی باید برخوردی روشن‌گرانه داشته باشد، آن هم نه از طریق بازگشت به گونه‌ای از گونه‌های تفکر غیر عقلانی بلکه با تمسک به اندیشه‌ای سخت فلسفی و عقلی که بعد مابعدالطبیعی را در برگیرد، رابطه تعالی میان عالم و انسان از یک سو و خدا را از سوی دیگر برقرار سازد و آن را به نحوی که امروزه قابل فهم و قابل پذیرش باشد اثبات نماید.

### نگاهی به آینده

آیا بازنگری به گذشته مجوزی برای نگاه به آینده است؟ یک اثر تاریخی نباید لزوماً متضمن پیش بینی آینده نیز باشد. فیلسوف نیز نه پیامبر است و نه غیبگو. او نمی‌تواند بگوید که چه چیزی در پیش است، بلکه تنها می‌تواند بگوید که چه چیزی علی القاعده می‌باید در پیش باشد یا مقتضی است که در آینده بیاید. اگر ما از سکوی زمان حال به سوی آینده بنگریم - تاریخ عالم تازه آغاز شده است - هیچ چیزی ضروری‌تر از جهت یابی فکری، تامل درباره هستی و معنای آن و تفکر درباره ارزشهای حقیقی و معیارهای معتبر برای زندگی بشری نمی‌یابیم. لازمه چنین اندیشه‌ای، تفکر فلسفی است که به مسؤلیتهای خویش آگاه باشد و به همین سبب بیش از هر چیز دیگری تفکری مابعدالطبیعی در وسیعترین معنای این کلمه و ادراکی از هستی و کنه آن باشد. در اینجا دیگر سخن بر سر یکنواخت سازی تفکر نیست. ما در دنیا و جامعه جمعی زندگی می‌کنیم. بهتر است سخن از جمع‌گرایی برانیم تا مذهب اصالت جمع (پلورالیسم)، چرا که مذهب اصالت جمع صورت یک ایدئولوژی و یک "ایسم" را دارد در حالی که مقصود ما چنین نیست و اگر هم مقصود چنین برداشتی باشد، غلط است. هیچ کثرتی بدون وحدت و هیچ افتراقی بدون اشتراک ممکن نیست. مقصود ما تنها بیان این واقعیت است که در جامعه مدرن نه تنها در ساختارهای اجتماعی بلکه در

برداشت‌های فکری و جهان بینی‌ها کثرتی وجود دارد و این مسئله درست هنگامی است که بشریت علی‌رغم کثرت‌ها در قالب وحدتی بزرگتر رو به رشد نهاده است. ما با این جمع‌گرایی در آینده نیز - و چه بسا بیشتر از امروز - سروکار خواهیم داشت. اما در همین تفکر جمعی باید تفکر مسیحی را نیز جای دهیم و نقشی برای آن بیابیم. به دست آوردن چنین نقشی برعهده فلسفه مسیحی است.

اما مقصود ما در اینجا نیز یکنواخت سازی فلسفه مسیحی در قالب یک روش و یک نظام نیست. اینکه گفته می‌شود دوران فلسفه نومدرسی گذشته است به این معناست و نه به معنای از بین رفتن تمامی مضامین آن. راه‌های مختلفی برای رسیدن به حقیقت وجود دارد، حقیقت دارای وجوه مختلفی است. شناخت محدود انسانی نمی‌تواند ملاء واقعیت را به نحو مستوفی دریابد. بنابراین روشها و سرآغازهای مختلف فکری می‌تواند مکمل یکدیگر باشد، ولو آنکه هیچ یک از آنها نتواند به تنهایی کثرت را در وحدت یک نظام فراگیر گردهم آورد. به همین جهت جمع‌گرایی در مورد فلسفه مسیحی نیز صادق است و باید از آزادی لازم نیز برخوردار باشد. این تنوع و تعدد آزادانه افکار همیشه بوده و در آینده نیز وجود خواهد داشت بدون اینکه بتوانیم کثرت را در قالب یک وحدت تحمیلی قرار بدهیم. این گونه تلاشها، حتی تلاشهایی که از جانب اولیای کلیسا صورت گرفته، همواره محکوم به شکست بوده و تنها به تنگ نظری جمود فکری منتهی شده است. آنچه باید از انسان انتظار داشت صداقت و آزادی در حقیقت جوئی است.

انتظار دیگری نیز از متفکران هست و آن التزام به تفکر فلسفی دقیق است. فلسفه مسیحی حق و تکلیفی نسبت به پاسداری از حریم عقل دارد و در این راه می‌تواند فاهمه را نیز به کار گیرد. فاهمه (ratio) همان شیوه اثبات عقلی (Intellectos) است و فلسفه اقتضای هر دوی اینها را دارد. فلسفه نباید فریب اندیشه‌های غیر معقول و ضد عقلی جدید را بخورد و یا در برابر آنها دچار حیرت و سردرگمی شود. اندیشه‌هایی که در جریان یک احساس عاطفی جسورانه دینی در جست و جوی معنا و تجربه‌هایی ماورای حسی هستند. بر فلسفه مسیحی است که با تفکری عقلی و نقادانه پایه‌های شناخت و ادراک عالم و هستی را محکم سازد و حیرت‌ها و سردرگمیها را برطرف کند. به همین دلیل به رغم جمع‌گرایی و قابل قبول بودن آن باز مسئله اصلی دستیابی بر دریافتهای بنیادین و بسط و انتقال آنهاست. اگر بخواهیم در اینجا به چند

مسئله اساسی که به لحاظ مضمون محور این بحث را تشکیل می‌دهند، اشارتی کنیم، باید بگوییم که از لوازم چنین دریافتهایی این است که در آنها تشخیص و یگانگی موجود "انتیک" باید حفظ شود و از هرگونه رفعی در امری کلی پرهیز گردد، خواه آن امر کلی ایده‌آلیستی باشد و خواه مارکسیستی و خواه سیر تاریخی وجودی. موجود باید از طریق وجود و با حفظ اعتبار بی قید و شرط و غیر قابل رفع تشخیص خویش دریافت شود. بدین ترتیب می‌بینیم که مسئله جزئی و کلی از دیدگاه مذهب اصالت تسمیه گرفته تا مذهب اصالت کلیات و مذهب اصالت جمع امروز نیز مانند گذشته مسئله روز است. همان گونه که مسئله ذهن و عین نیز که از جانب فلسفه عصر جدید مطرح گردید مسئله روز بوده و هست و با نادیده گرفتن دوگانگی میان این دو، آنچنانکه در اندیشه "پست مدرن" پنداشته می‌شود، حل نمی‌گردد. تنها در یک نظریه کلی و متفاوت با نظر هستی کلی است که حق این مسئله ادا می‌شود. ما نباید دوباره به فلسفه‌ای همچون فلسفه عصر جدید با سوژکتیویته خود سر و مطلقش بازگردیم. ما با هستی خاص و ارزش و معنای خاص هر موجود سروکار داریم. از جمله این موجودات طبیعت است که نمی‌توان آن را تنها در ذهن و فکر مرتفع ساخت بلکه باید بر همین متوال که هست و با همین ماهیتی که دارد باقی بماند و در خدمت انسان قرار گیرد - نه برای آنکه آن را به یغما ببرد و تاراج کند و یا بر آن غلبه کند بلکه برای اینکه آن را تصدیق کند و حفظ نماید.

از طرف دیگر فاعل شناسا، یعنی انسان عینی انضمامی نیز باید در قالب همین وجود معنوی و روحانی تشخیص یافته خویش، در فردیت بی همانندی، یگانگی و بی بدیل بودنش شناخته و پذیرفته شود و در برابر هرگونه ادغام یا رفع فرد در کلیتی اجتماعی یا جمعی یا هر کلیت دیگری ارزشها و شایستگیهای فرد حفظ شود. ارزش فرد انسان و آزادیها و مسؤلیتهای او امروزه در موارد متعدد و به شکل‌های گوناگون در معرض تهدید قرار گرفته است. اتوماتیزه کردن فزاینده، تولید صنعتی و خود کنترلی جریانات اقتصادی، اجتماعی و سیاسی در شبکه جهان گستر قدرتهای چند ملیتی که در آنها نقش افراد به عنوان تصمیم‌گیرنده روز به روز کمتر می‌شود و آنان تحت اجبارهایی از بیرون قرار می‌گیرند از جمله این تهدیدهاست. با وجود همه اینها انسان، به عنوان عنصر تصمیم‌گیرنده و مسؤلیت پذیر وجود دارد. هر قدر مخاطراتی که او را تهدید می‌کند بزرگتر می‌شود کمتر می‌توان او را در معرض رخدادهای مکانیکی بی نام و نشان قرار داد و باید حتی در



رابطه میان افراد و جریانات اجتماعی ارزش و بی‌مانندی و بی‌بدیل بودن فرد انسانی را شناخت و به لحاظ فلسفی اثبات کرد. از جمله این ارزشها و معانی، موجودیت خاص هر فرد، احترام و به رسمیت شناختن افراد دیگر، تصدیق حیات و زندگی افراد، آمادگی برای تحمل آرا و گفت و گو و عدالتخواهی و صلح طلبی است.

بنیان قاطع، اصلی و نهایی همه اینها در "وجود متعال"



است. این واقعیتی عجیب اما تاریخی است که تنها در تفکر مابعدالطبیعی مسیحی است که موجود در هستی خاص و تحول خاص عمل و تکامل خویش باقی و از هرگونه نادیده گرفته شدن محفوظ می‌ماند و این - در یک کلام - هنگامی است که این موجود به عنوان یک مخلوق از جانب خداوند تصدیق می‌شود و اراده او بر هستی‌اش تعلق می‌گیرد و ارزش شخصی‌اش تثبیت می‌گردد و به عنوان یک موجود روحانی متشخص به مطلق یعنی خداوند تعلق می‌یابد. هرگونه فعلی چون شناخت عقلی و یا اراده همراه با اختیار و مسؤلیت به نحو ماتقدم و به سبب ذات انسان و در افق وجودی و اعتباری نامشروطی انجام می‌پذیرد و بدین ترتیب همواره ملزوم امری مطلق بلکه آن امر مطلق یعنی خداست و حرکت و غایت آن نیز متوجه اوست. تنها بدین وسیله است که وجود متشخص معنوی و روحانی انسان به ذات خداوند پیوند خورده و به نحو رفع ناپذیری تضمین شده است. به لحاظ فلسفی و کلامی، نمی‌توانیم از انسان سخن بگوییم بدون آنکه به خدا بیاندیشیم. در غیر این صورت به حاق ذات انسان نرسیده‌ایم، انسان را محدود کرده‌ایم و ژرفای باطن او را نادیده گرفته‌ایم.

فلسفه مسیحی در زمان حال و آینده نیز همچون گذشته وظیفه دارد که از حریم وجود متعال پاسداری کند و راه را به سوی او باز نگهدارد و بدین ترتیب شناخت خداوند را تضمین نماید. حال خواه ما این را برهانی بر وجود خداوند بنامیم یا نه، چرا که برخی امروزه برآنند که باید از این تعبیر به دلیل سوء تفاهمی که بر می‌انگیزد اجتناب کرد. مهم این است که در یک دریافت عقلی کامل ضرورت حقیقت ازلی خداوند اثبات شود و ذات او مبرای از هرگونه "شدن" در عالم و تاریخ به عنوان وجود مطلق و نامتناهی اما حی و دارای تشخص به عنوان "عین هستی" (توماس آکویناس) شناخته شود. بدین ترتیب دوباره پرسشهای قدیم و همواره جدید در باره رابطه عالم و خدا، انسان و خدا و مسئله حلول با تعالی مطرح خواهد شد.

فلسفه مسیحی در قالب صورتهای گوناگونی از واقعیت همیشه و از جمله در قرن نوزدهم و بیستم وجود داشته است. فلسفه مسیحی در آینده نیز کماکان به حیات خود ادامه خواهد داد، مادام که ایمان مسیحی و مسیحیان متفکری وجود داشته باشند که در برابر عقل یا بی‌عقلی زمانه خود تلاش کنند تا اعتقادات خود را به لحاظ فلسفی اثبات و تبیین کنند و مادام که کسانی وجود داشته باشند که تفکر مبتنی بر ایمان یا ایمان متفکرانه را وظیفه و مطلوب خود بدانند.