

دین و فلسفه در غرب مسیحی

از ابتدا تا دوره اصلاح دینی

محمد ایلخانی

اشاره

نویسنده در این مقاله در پی بررسی تاریخی اعتقادات مسیحی از دیدگاه فلسفه دین با توجه به رابطه عقل و ایمان است. متکلمان مسیحی رابطه فلسفه یا عقل با دین و ایمان را تا عصر اصلاح دینی (Reformation) به چهار طریق فهمیدند: فلسفه به مثابه دین، فلسفه به مثابه معیار فهم دین، فلسفه به مثابه خادم دین، و فلسفه به مثابه معرفتی جدای از دین. فلسفه به مثابه دین، نظر به فهم دین در چارچوب فلسفه و عقلانیت یونانی داشت. فلسفه به مثابه معیار فهم دین، دین را به گزاره‌های عقلانی تقلیل داد و در قرون یازدهم و دوازدهم و هم‌چنین هفدهم تا نوزدهم طرفدارانی داشت. فلسفه به مثابه خادم دین، کلام مسیحی را ایجاد کرد که معروف‌ترین شکل آن در غرب «کلام طبیعی» توماس اکوئینی است و می‌توان آن را «دین فلسفی» خواند. فلسفه به مثابه معرفتی جدای از دین در قرون نخست میلادی رواج خاصی داشت و در قرون وسطا نیز طرفدارانی برای خود یافت و جریان اصلی در پروتستانتیسم شد. این برداشت از رابطه دین با فلسفه در تاریخ، ایمان‌گرایی را شکل داد.

عقل در این بحث به معنای عقلانیت یونانی است؛ عقلانیتی که در نظام‌های فلسفی یونان ظهور کرد و به عنوان میراث عقلی بشر نیم‌کره غربی در تمدن‌های اروپایی و اسلامی برای تبیین آنچه معرفت انسان بدان دست می‌یافت و می‌یابد، به کار رفته است و می‌رود. ایمان نیز به معنای توجه، دل‌بستگی، یا نظر به امر قدسی یا الوهیت و همراهی عاطفی با آن بدون تبیین عقلی و وصف فلسفی یونانی است. از این جهت، رابطه ایمان و عقل، یا به عنوان دیگر دین و فلسفه، در سه دوره تاریخ تفکر غرب که به دوره یونان و روم، دوره قرون وسطا و دوره جدید و معاصر معروف است، برای بسیاری از متفکران غربی و همچنین برای بسیاری از یهودیان و مسلمانان مورد توجه بوده و امروزه نیز از مباحثی است که اندیشمندان بسیاری در نیم‌کره غربی به تفکر در باب آن می‌پردازند. این بحث در فلسفه دین نیز از موضوع‌های اصلی است.

همان‌طور که عقلانیت فلسفی با وجود شباهت و ساختار یگانه، در این دوره‌های تاریخی و در سه فرهنگ عمده نیم‌کره غربی یعنی مسیحیت، اسلام و یهودیت به یک صورت نبوده است و در تاریخ با عقلانیت‌های متفاوت مواجه می‌شویم، تعریف و موضوع ایمان نیز بسیار مورد بحث بوده و مؤمنان و متفکران در تعریف خویش از دین از ساختارهای متفاوت دینی سخن گفته‌اند و می‌گویند. حتی در یک دین نیز گاهی نوع و عملکرد دین برای دو مؤمن کاملاً متفاوت است و گاهی انسان به این اندیشه می‌رسد که در نزد بسیاری از مؤمنان به یک دین، شباهت مفاهیم از نوع اشتراک لفظی است.

در این مقاله، نظر بر این است که خوانندگان را با چند جریان عمده دینی - فلسفی و تاریخی مسیحیت غربی تا دوره اصلاح دینی آشنا سازیم و نوع ارتباط بین ایمان و عقل را در نزد متفکران مهم این چند جریان به طور خیلی خلاصه بیان کنیم. جریان‌های عمده کلامی پس از دوره اصلاح دینی، چه در میان کاتولیک‌ها و چه در فرق و گروه‌های پروتستان، ساختار و اصول دیدگاه‌هایشان در این موضوع پایدار مانده است. سبب این امر این است که ساختار دینی‌شان؛ یعنی دیدگاه بولسی از مسیحیت همراه با سنت کلیسا و یا در نقد سنت کلیسا تفاوت چندانی با گذشته نکرده است؛ چنان‌که در اکثر موارد تبیین‌های متکلمان جدید و تعاریفی که از موضوع می‌دهند، فقط نقطه نظر جدیدی در موضوع و ساختار واحد است. رفرم یا اصلاح دیگری خارج از این دو جریان عمده دینی در تفکر دینی اروپای غربی به وقوع نپیوسته است، بلکه تبیین‌های جدید در همان

ساختار دینی، به خصوص در نزد پروتستان‌ها، ظهور یافته که با تحولات اجتماعی قرون جدید همراه بوده است.

در اروپا قبل از ظهور مسیحیت، ادیان یونانی و پس از آن، ادیان رومی و ادیان ژرمنی شکل‌دهنده اعتقادات اقوام عمده اروپایی بودند. ادیان یونانی - رومی و ژرمنی از خانواده ادیان هند و اروپایی بودند. در عصر جانشینان اسکندر مقدونی و رومیان، ادیان شرقی در فرهنگ یونانی مآب این دو امپراتوری رواج خاصی یافتند. این ادیان به طور عمده از ایران، بین‌النهرین، فلسطین و لبنان، مصر و شمال آفریقا به سرزمین‌های این دو امپراتوری سرازیر شدند. ادیان شرقی گاهی به طور مستقل، ولی بیشتر اوقات با ادغام شدن با اعتقادات دینی و فلسفی یونانی مآبان ساختارهای جدید دینی ای به وجود آوردند که معروف‌ترین شاهد تاریخی آن مسیحیت پولسی - یوحناپی است که از آمیزش دین یهود و آرای فلسفی - دینی یونانی مآب به وجود آمد و دین حاکم بر تمدن غرب شد. با این حال، نخستین برخورد یا به عبارت دیگر، تلاقی مفاهیم دینی و فلسفی در یونان کلاسیک، یعنی عصر قبل از اسکندر، رخ داد. البته باید توجه کرد که نوع و ساختار دین در دوره کلاسیک یونان با ساختار ادیان ابراهیمی متفاوت است و در نتیجه، ارتباط عقلانیت یا عقلانیت‌های یونانی با این دو ساختار دینی عکس‌العمل‌های متفاوتی را برانگیخته است.

دین در دوره یونان کلاسیک چندخدایی بود و کتاب یا متنی هم به عنوان مرجع راست‌دینی نداشت. اصولاً در ساختار این دین که به دین دولت‌شهری معروف است، مفهوم نبی و کسی که ارتباط با خدای قاهر و آفریننده عالم داشته باشد یافت نمی‌شد. عالم را عده‌ای از خدایان اداره می‌کردند که خود آنان نیز در جهان متولد شده بودند. اخلاق این خدایان چیزی برتر از اخلاق آدمیان نبود. ارتباط مؤمنان با خدایان بیشتر از طریق آیین‌ها و مناسک انجام می‌شد و در این میان معبد نقش عمده‌ای داشت. البته بسیاری از این آیین‌ها خانوادگی بودند و در خانواده انجام می‌گرفتند. هر معبد یک یا چند خدا را بر دیگر خدایان ترجیح می‌داد. عدم هماهنگی آیین‌های دینی در معابد - که بیشتر به جهان‌بینی چندخدایی و ترجیح خدا یا خدایان یک معبد بر خدایان معابد دیگر مربوط می‌شد -، آیین‌های خانوادگی و عدم وجود متن مقدسی که مرجع و حجت اعتقادات باشد، از جمله دلایلی بودند که مانع شکل‌گیری سنت واحد غالب دینی و

سازمان منسجم روحانیت به عنوان مدافع و مفسر آن در عصر یونان باستان شد. البته با ورود آیین‌هایی همچون آیین‌های فیثاغوری و اورفئوسی که تحت تأثیر ادیان شرقی، نوعی باطنی‌گری و مفاهیم عرفانی را تعلیم می‌دادند، نوعی نظم اعتقادی در یونان به وجود آمد، ولی طرفداران این دو دین در اقلیت بودند و با وجود این‌که متفکرانی همچون افلاطون تحت تأثیر آنها قرار گرفتند، این دین دولت‌شهری چون از سازمانی اسطوره‌ای برخوردار بود، مدنظر متفکران یونانی قرار گرفت.^۱

دین یونان باستان ساختاری اسطوره‌ای داشت و اعتقادات خود را با روایات اساطیری بیان می‌کرد. از قرن ششم قبل از میلاد گروهی ظهور کردند که فیلسوف^۲ خوانده می‌شدند. آنان در کنار روایت اسطوره‌ای^۳ عالم، روایت دیگری را که بر مبنای عقل^۴ یا سخن عقلانی بود رواج دادند. روایت اسطوره‌ای پیشینه‌ای قدیم‌تر از روایت عقلی داشت و به‌خصوص در آثار هُمر و هزبُود آمده بود.^۵ متفکران یونان در نظر داشتند که در کنار، همراه و یا در نقد روایت اسطوره‌ای، که روایتی دینی براساس جهان‌بینی چند خدایی یونانی بود، تبیین عقلانی را همراه با در نظر گرفتن علیت عناصر طبیعی ارائه کنند. جهان‌اینان ساختاری عقلانی داشت و با قوانین قابل درک به وسیله عقل اداره می‌شد. این عقل را عده‌ای مانند هراکلیتوس عقل کل^۶ نامیدند و عده‌ای دیگر مانند آناکساگوراس فکر^۷ خواندند. به عبارت دیگر، در نزد فیلسوفان، وقایع جهان‌شناختی تحت تأثیر اراده و میل خدایانی نبود که گاه اعمالشان در تقابل با یکدیگر بود. این روند تفکر با نوساناتی تا انتهای دوره کلاسیک، یعنی تا قبل از حمله اسکندر مقدونی به دیگر سرزمین‌ها، ادامه داشت. البته جهت‌گیری هر یک از فیلسوفان در مقابل ایمان دینی و نوع دین‌داری سنتی متفاوت بود. اگر نقل قول‌های افلاطون را بپذیریم، سقراط ضمن ابراز نظریه مثل و گذر از حوزه طبیعت به الوهیت ماورای طبیعی، به شدت دین‌داری

۱. درباره ادیان یونان رجوع شود به:

M. Detienne, *Homère, Hésiode et Phytagore*, Bruxelles, 1962.

W. F. Otto, *Les Dieux de la Grèce*, Paris, 1981.

2. Philosophus

3. Mythos

4. Logos

۵. در این باره رجوع شود به:

L. Couloubaritsis, *Aus origines de la philosophie européenne*, Bruxelles, 1992, pp. 23-93.

Histoire de la philosophie ancienne et médiévale, Paris, 1998, pp. 15-91.

6. Logos

7. Nous

سنتی را مورد انتقاد قرار داد^۱ و تبیینی جدید از دین یونانی ارائه کرد و ظاهراً به همین جرم نیز اعدام شد.^۲ افلاطون که در اکثر دیالوگ‌های خود، سقراط را قهرمان و نماینده طرز تفکر جدید معرفی کرد، ضمن انتقاد فراوان از جهان‌بینی اسطوره‌ای، سعی در زدودن دین نداشت. وی از اسطوره و افسانه‌های سنتی نیز برای تبیین نظریات خود استفاده وافر برد،^۳ اما ارسطو با روش جدیدی که به منطق صوری معروف است و در مقابل منطق دیالکتیکی سقراط و یا تأملات روحانی برخی از رساله‌های متأخر افلاطون بود، سعی در دین‌زدایی به معنای اسطوره‌زدایی در تبیین عالم کرد و با وضوح منطقی و روش کاملاً عقلانی به تبیین عالم پرداخت. او روش فکری صریح و یک‌معنایی خود را در مقابل روش سرگشا و چند معنای دینی قرار داد.

فیلسوفان یونان در اخلاق، سیاست و چگونگی اداره جامعه به نوشتن رساله پرداختند. آنان اخلاقی با معیارهای جدید، در مقابل اخلاق مبهم و گاه فاسد خدایان ارائه کردند و خواستند نظم عقلانی‌ای را که برای طبیعت در نظر گرفته بودند، با نظم عقلانی اجتماعی جدیدی کامل کنند. اگر فلسفه مشائی را، که آخرین نظام فلسفی دوره یونانی کلاسیک است، نقطه پایان تفکر این دوره تا قبل از ظهور عصر یونانی مآبی بدانیم، به نظر می‌رسد که کم‌کم روایت اسطوره‌ای - دینی عالم جای خود را به روایت عقلی از جهان داد، اما در دوره یونانی مآبی اوضاع فرق کرد.

جریان غالب فلسفه یونانی مآب، که از حمله اسکندر مقدونی در قرن چهارم قبل از میلاد ظاهر شد و تا قرن ششم میلادی در تمدن یونانی - رومی ادامه یافت، دینی بود. اکثر متفکران این دوره تحت تأثیر ادیان شرقی و گرایش‌هایی در خود تفکر یونانی، فلسفه را دین، و دین را امری فلسفی می‌دانستند. ایمان فلسفی گردید و عقلانیت فلسفی اشراقی شد و حقیقت یک منشأ الهی پیدا کرد. البته باید در نظر داشت که معنای فلسفه در این عصر تغییر یافت. فلسفه دیگر عقلانیت مشائی نبود که عقل را در استدلال نظری انتزاع شده از عالم تجربه تعریف می‌کرد و می‌کوشید با مبانی منطق صوری به حقیقت دست یابد. برای طرفداران آمیزش دین و فلسفه، فلسفه همانند دین امری آسمانی بود و روش تفکر دیگر نه روش دوطرفه دیالکتیکی افلاطون بود و نه روش منطقی ارسطویی،

۲. افلاطون، رساله‌های آپولوژی و کریتون.

۱. افلاطون، رساله اوثیپرون (Euthyphron).

۳. رجوع شود به محمد ایلخانی، جزوه افلاطون دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۸۰.

بلکه کم‌کم به امری شخصی تبدیل شد که همراه با تأملات روحانی‌ای بود که حاصل درون‌گرایی و درون‌نگری فردی و گاهی نیز همراه با زهد بود. این درون‌گرایی فردی هر چه از عالم مادی فاصله می‌گرفت توانایی بیشتری برای کسب اشراق مابعدالطبیعی داشت. در این دوره، عقلانیت مشائی مورد بی‌مهری قرار گرفت و مشائی بودن مترادف با مادی بودن شد. اصولاً انسان نیم‌کره غربی بسیار خوش‌شانس بود که آثار ارسطو توانست به سلامت این دوره را بپیماید و مورد استفاده آیندگان قرار گیرد.

در این دوره، فیلسوف دیگری همانند ارسطو و افلاطون نبود که تبیین عقلانی عالم و علوم متداول را در مدرسه تدریس و در مقابل آن مزد دریافت کند؛ او راهنما و مرشدی شد که وظیفه نجات انسان را به عهده گرفت و حتی مدعی اتحاد با لوگوس یا عالم الهی مثل و دریافت نوعی وحی شد. در این دوره، جمع فلسفه و دین و عقلانیت اشراقی چیزی را به وجود آورد که حکمت^۱ نامیده شد. نقطه اوج این جریان را که از قرن دوم قبل از میلاد شروع شد، در نیمه دوم قرن سوم میلادی در فلسفه افلوپین و دیگر نوافلاطونیان، همانند پروکلوس در قرن پنجم میلادی، مشاهده می‌کنیم. نزد این آخری فلسفه همراه با آیین‌ها و مناسک دینی ارائه می‌شده است. او خود کاهن بود و زهد پیشه می‌کرد و حتی ادعای آشنایی با عالم الوهیت و دریافت الهام از آن را داشت.^۲

البته در این عصر از جریان‌های رواقی قدیم و متوسط نباید غافل بود که در عین دین‌داری، عالم مادی را از عالم الهی جدا نکردند و قانون‌مندی‌ای برای عالم در نظر گرفتند که جبر طبیعی و همراه آن نفی اختیار را برای انسان به همراه آورد. اما جریان رواقی متأخر با سنت افلاطونی میانه جمع شد و عالم مادی را از عالم الهی جدا کرد. جمع فلسفه رواقی با فلسفه افلاطونی میانه را می‌توان در جهان‌شناسی متفکرانی همچون سنکا^۳ و یا گرایش‌های عرفانی و ارزش‌های افلاطونی اپیکتتوس^۴ و همچنین مارکوس اورلیوس^۵ در قرن نخست میلادی مشاهده کرد.^۶

1. sapientia

۲. محمد ایلخانی، متافیزیک بوئیوس، تهران، ۱۳۸۰، صص ۵۶ - ۵۷.

3. Seneca

4. Epictetus

5. Marcus Aurelius

۶. رجوع شود به:

Sénèque, *Lettres à Lucilius*, texte établi par F. Préchac, trad. fr. par H. Nobolot, Paris,

1947-57.

در کنار این دیدگاه‌ها، ساختار دینی - فلسفی دیگری به نام گنوسی‌گرایی یا عرفان ثنوی مشاهده می‌کنیم. در این جریان ثنوی که تقابل جهان‌شناختی عالم مادی (عالم ظلمت) و عالم الهی (عالم نور) را پذیرفته بود، معرفت^۱ که همان معرفت اشراقی است به نجات انسان از این عالم می‌شتابد و انسان را که دارای نفس الهی است، از این جهان می‌رهاند. مخالفان مسیحی این بینش دینی (سنت پولسی - یوحنایی)، به خصوص ایرنئوس لیونی در اوایل قرن سوم میلادی، بزرگان آن را به فیلسوف بودن و جمع بین دین و فلسفه متهم می‌کردند.^۲ این مسیحیان در چارچوب بدبینانه پولسی، فلسفه یونان را حکمت انسان نامیده، آن را به عنوان حکمت کفر، در مقابل حکمت الهی، رد می‌کردند. در عصر یونانی مآبی با ورود دین یهود و مسیحیت به جهان یونانی مآب، جریانی فکری به وجود آمد که تبدیل به جریان غالب در غرب شد. دین یهود ندای توحید را در خاور نزدیک سر داده بود؛ دینی که براساس پیمانی تاریخی با یهوه شکل گرفته بود. در این پیمان، ابراهیم به نمایندگی از قوم یهود به یهوه قول پرستش و اطاعت از دستورهایش را داد. در مقابل، یهوه نیز به حمایت از این قوم و هدایت آن به سرزمین موعود پرداخت. دین یهود برخلاف دین یونانیان دارای کتاب بود. خدای یهود نه تنها خالق عالم بود و وجودی قبل از عالم داشت، بلکه در عالم نیز دخالت می‌کرد و به راهنمایی انسان‌ها می‌پرداخت. او برای این کار از میان آنان افرادی را برگزید تا وظیفه هدایتشان را از طرف او به عهده گیرند و برای زندگی بهتر انسان‌ها قوانین شریعت را به آنها اعطا کرد. یهودیان مانند فیلسوفان یونانی مجبور نبودند تا کتب اخلاق بنویسند؛ از کتب راجع به سیاست و چگونگی اداره جامعه نیز نزد آنان خبری نبود، خدایشان از طریق پیامبران و با شریعت، طریق چگونه زیستن و چگونه رفتار کردن با دیگران را به آنان آموخته بود. روحانیان نیز به عنوان حافظ سنت دینی، پس از پیامبران راهنمایی مردم و دفاع از سنت را به عهده گرفتند. یهودی به تبیین جهان‌شناختی طبیعت روی خوش نشان نمی‌داد. عناصر طبیعی برای او بنفسه علت اشیاء نبودند. او نمی‌توانست نظام علی

→ Epictète, *Entretiens*, éd. J. souilhé, revue par A. Jagu, Paris, 1948-69.

Marcus Aurelius, *Meditations of the Emperor Marcus Aurelius*, edition, translation and commentary by A. S. L. Farquharson, Oxford, 1944.

1. gnosis

۲. رجوع شود به: محمد ایلخانی، مذهب گنوسی، معارف، شماره ۱ و ۲، فروردین - آبان ۱۳۷۴، صص ۱۶ - ۳۱.

مستقلی را در طبیعت بیابد، چون علت واقعی خدا است و طبیعت یکسره تحت تسلط خالقش قرار دارد و خدا هر طور که می‌خواهد آن را اداره می‌کند. یهودی حتی سیر امور طبیعی را نیز نمی‌توانست بشناسد، زیرا مشیت الهی بر جهان حاکم و بر انسان‌ها پوشیده بود. بدین ترتیب یهودی جهان را با ایمانش و در ایمانش می‌دید. هر چه را در عالم می‌گذشت با ایمانش مورد تحلیل قرار می‌داد و از الوهیت همیشه طلب امداد می‌کرد. اما این نوع نگرش به عالم دیری نپایید. آشنایی یهودیان با یونانیان، آنان را نیز به بررسی عالم، فارغ از متون دینی کشانید.^۱

یهودی از دو طریق با فرهنگ یونانی آشنا شد. با تسلط اسکندر و سپاهیانش بر فلسطین و تشکیل امپراتوری یونانی مفاهیم چندی از عقلانیت یونانی در متون مقدس یهود، که در این دوره نوشته شدند، وارد شد. اما تماس مستقیم یهودیان با فرهنگ یونانی با حضور یهودیان مهاجر در سرزمین‌های یونانی و لاتینی زبان رخ داد.

با هجوم اقوام دیگر به فلسطین، بسیاری از یهودیان از این سرزمین خارج شدند و در مناطق خارج از فلسطین سکنا گزیدند. عدهٔ بسیاری به سرزمین‌های یونانی زبان، از جمله اسکندریه رفتند. اینان با وجود دوری از وطن، به آیین خود وفادار ماندند و تبعیت خود را از مرجعیت معبد اورشلیم اظهار داشتند، اما تحت تأثیر فرهنگ، آداب و رسوم غالب، کم‌کم زبان مادری خود را فراموش کردند، چنانکه دیگر کتاب مقدس را به زبان عبری نمی‌فهمیدند. برای فهم متون دینی، این کتاب در حدود قرن سوم قبل از میلاد به زبان یونانی ترجمه شد و نام هفتادگان^۲ را پذیرفت. برای برابردانستن حجیت متن یونانی با متن عبری این روایت نقل شد که هفتاد تن از بزرگان یهودی این کتاب را به طور مستقل ترجمه کردند و با مقایسهٔ این هفتاد ترجمه مشاهده شد که حتی در یک حرف نیز تفاوت ندارند. مورخان این روایت را نپذیرفته‌اند و معتقدند که این کتاب در حدود یک قرن به تدریج به دست افراد بسیاری ترجمه شد. ترجمهٔ این کتاب به یونانی اولین گام مهم در درک مفاهیم دینی ابراهیمی با عقلانیت یونانی بود. مترجمان با نوع دیدگاهشان نسبت به فرهنگ یونانی، برای کلمات کتاب مقدس، معادل یونانی می‌یافتند و عبارات آن را به این زبان ترجمه می‌کردند. در تمدن یونانی ادیبان، متفکران و فلاسفه قرن‌ها به زبان یونانی

۱. کتاب مقدس، به خصوص اسفار خمس، بهترین شاهد برای این‌گونه برداشت از عالم است.

نوشته و سخن گفته بودند. کلمات و اصطلاحات در این زبان بار معنایی خاصی پیدا کرده بودند. اصطلاحاتی که در زبان یونانی بار فلسفی، ادبی و دینی داشت و قرن‌ها فیلسوفان و ادیبان یونانی از آنها بهره برده بودند، مورد استفاده مترجمان کتاب مقدس قرار گرفت. بدین ترتیب بسیاری از مفاهیم یهودی رنگ یونانی به خود گرفت و واژه‌هایی همچون لوگوس^۱، نوس^۲، عالم^۳ و انسان^۴ با بار معنایی خاصشان وارد کتاب مقدس شدند. از لحاظ محتوایی نیز از انسان‌شکلی خدای یهود در متون نخست کتاب مقدس، به خصوص در سفر پیدایش، کاسته شد.

متفکری که بزرگ‌ترین قدم را برای نزدیکی جهان‌بینی یهودی و تفکر یونان برداشت، فیلون^۵ اسکندرانی یا یهودی در ابتدای قرن اول میلادی بود. او تحت تأثیر فلاسفه افلاطونی میانه و نظام عرفانی و باطنی و دینی - فلسفی یونانی مآب، و به سبب این‌که به یونانی سخن می‌گفت و تعلق خاطر به فرهنگ یونان داشت، سعی کرد که اثبات نماید دین یهود و تفکر یونانی نمایان‌گر یک حقیقت‌اند. وی برای نشان دادن این امر از روش تفسیری رمزی - تمثیلی^۶ که پدر علم هرمنوتیک جدید است، استفاده کرد و این همان روشی بود که در جهان یونانی و رومی برای تفسیر متون ادبی رواج خاصی داشت. در این روش، خواننده و یا مفسر برای ظاهر و باطن متن دو معنا در نظر می‌گرفت. در حقیقت آنچه نویسنده نوشته است، معنای دیگری دارد و معنای واقعی آن نیست که نویسنده در ظاهر کلمات گفته است و از این‌رو، باید به باطن متن رفت و باطن آن را درک کرد.

فیلون این روش را در قرائت کتاب مقدس به کار برد. به نظر او، این کتاب دو معنا دارد؛ معنایی که از ظاهر متن درک می‌شود و معنای باطنی که فیلون از آن، معنای نمادین را می‌فهمید. او معنای نمادین یا سمبلیک را برای اشیای مقدس و حتی لباس روحانیان نیز قائل بود و در تفسیر کتاب مقدس به جای فهم تاریخی این کتاب، فهم انسان مدارانه و جهان‌شناختی را بر اساس آرای افلاطونیان عصرش مدنظر قرار داد و از این جهت از سنت یهودی دور شد و به سنت یونانی نزدیک گشت و به عبارت دیگر، نخستین پایه‌های علم کلام، یعنی درک مفاهیم ابراهیمی با عقلانیت یونانی را ریخت؛ سنتی که

1. Logos

2. nous

3. cosmos

4. anthropos

5. philo

6. allegoria

پس از او در سه دین یهود، مسیحیت و اسلام تا امروز ادامه دارد. به عنوان مثال، در رساله تفاسیر رمزی - تمثیلی احکام شریعت^۱ که در باره ارتباط نفس انسان با خدا بنا به احکام شریعت است، اصطلاحات آسمان، زمین و عالم در سفر پیدایش براساس روش نمادین و افلاطونی به تقابل قوه عقلانی، یعنی موجودات غیرجسمانی و عقول از یک طرف و موجودات جسمانی و محسوس از طرف دیگر تبدیل می شود. فیلون با پذیرش تقابل نفس و بدن، یا نیروها و موجودات عقلانی، و جسمانی رایج در جهان بینی های یونانی، روایت خلقت عالم و بشر و به دنبال آن تاریخ قوم بنی اسرائیل را که در کتاب مقدس آمده است، به داستان نفس انسان و سیر آن به طرف خدا تفسیر کرد. به نظر او هر شخصیت و واقعه در این راستا دارای معنای خاص و پنهانی است که با تدبر و تفکر می توان به آن دست یافت؛ البته تفکر برای او به معنای تفکر به طریق فلسفه های یونانی مآب است.^۲

با ظهور عیسای ناصری به عنوان مسیح در فلسطین، تفاسیر متعددی از عمل و شخصیت او در این سرزمین و خارج از آن شکل گرفت. نقطه مشترک این مسیحیان عیسای ناصری به عنوان منجی بود، ولی نوع قرائتشان از شخصیت او و نقشی که برای او در عالم در نظر می گرفتند بسیار متفاوت بود و ساختارهای دینی مختلفی را نشان می داد؛ تا جایی که گاهی نام مسیح در میان آنان فقط در حد اشتراک لفظی بود. البته این تفاسیر را در گروه ادیان نجات بخش نیز که در عصر یونانی مآب طرفداران بسیار داشتند، می توان جمع کرد. هر گاه این نوع قرائت به دین یهود نزدیک می شد، نجات بخشی در تاریخ بود و هنگامی که از آن فاصله می گرفت به ذهنیت یونانی مآب نزدیک می شد و نجات بخشی به امری غیرتاریخی تبدیل می گشت، تا جایی که نزد گنوسیسیان نجات از تاریخ بود. بنا به دلایل مختلف، که در اینجا فرصت توضیح آنها نیست، هیچ یک از این تفاسیر تا چند قرن نتوانست خود را به عنوان سنت حاکم دینی بر دیگر گروه ها یا فرقه ها تحمیل کند. به نظر می رسد از نیمه دوم قرن سوم، گروهی که ترکیبی از باورهای پولسی -

1. Legum allegoriae

۲. در باب تفسیر رمزی - تمثیلی فیلون و ارتباط او با عقلانیت یونانی مآب رجوع شود به:

Alexandria. Hellenisme, judaisme et christianisme à Alexandrie, Mélanges offerts au P.CI.

Mondésert, Paris, 1986.

B. Decharneux, L'Ange, le divin et le prophète. *Chemins de la parole dans l'oeuvre de Philon d' Alexandria dit "le Juif"*, Bruxelles, 1993.

J. H. Heyes, *Judaism and Hellenism*, 2 vol., Philadelphia, 1974.

یوحناپی را به عنوان مبنای اعتقادات خود پذیرفتند تعدادشان از دیگران پیشی گرفت و بزرگ‌ترین گروه را شکل دادند و در تاریخ کم‌کم خود را بر دیگران تحمیل کردند. از لحاظ تاریخی، نخستین گروه از مسیحیان، یهودیانی بودند که مسیح را به عنوان «مشیاه»^۱ منجی موعود قوم یهود پذیرفتند. رهبر اینان دو حواری معروف مسیح به نام‌های پطرس و یعقوب بودند. این گروه سخنان و شخصیت عیسی ناصری را در ساختار دینی یهود تفسیر کردند. به این معنا که مسیحی باید سنت و شریعت یهود را بجا بیاورد و مسیح را انسانی همانند دیگر انسان‌ها بشناسد؛ البته انسانی که فرستاده خداست. مورخان غربی اینان را به سبب وفاداریشان به سنت یهود و برای متمایز کردنشان از دیگر مسیحیان، «یهودی - مسیحی» می‌خوانند.^۲ این گروه از عقلانیت یونانی در تفسیر دینی خود سودی نبردند و ایمان خود را در و با سنت تاریخ مدار و شریعت مدار یهودی بیان کردند.

باقی گروه‌های عمده مسیحی در ارتباط با جهان‌بینی یونانی مآب شخصیت و اعمال مسیح را تفسیر و از این جهت رابطه‌ای خاص با فرهنگ فلسفی یونانی برقرار کردند. عده‌ای مانند هرماس^۳ در رساله‌اش به نام شبان^۴ که چندی به عنوان متنی مقدس پذیرفته شده بود، مسیح را پسر خوانده خدا خواندند و از این جهت که برای او الوهیت قائل نبودند به «یهودی - مسیحیان» فلسطین نزدیک شدند. البته هرماس با تأثیر پذیرفتن از جهان‌بینی یونانی، بیش از دیگران از جنبه‌های جهان‌شناختی مسیح سخن گفت و برای او علاوه بر شخصیت تاریخی، شخصیتی جهان‌شناختی نیز در نظر گرفت.^۵

گنوسیسیان مسیحی در نقطه مقابل جریان نزدیک به یهودی بودند. اینان با تفسیری ثنوی از عالم، مسیح را خدایی از دربار خدای خیر می‌دانستند که برای نجات انسان از خدای شر به عالم، که مخلوق و حوزه عمل خدای شر است، فرود آمد و معرفت یا عرفان^۶ را به انسان اعطا کرد تا او به اصل خویش، که از آن به سبب اتفاقی ناخوشایند دور

1. Meshiah

۲. رجوع شود به:

J. Daniélou, Théologie du judéo-christianisme, Paris, 1958.

3. Hermas

4. Pastor

5. Hermas, Le Pasteur, éd. et. tr. fr. R. Joly, "Sources chrétiennes", Paris, 1968.

6. gnosis

شده بود، باز گردد. در این برداشت، معمولاً تورات اثر خدای شر یا اهریمن خوانده می‌شد و دستورات مسیح در تقابل با آن قرار می‌گرفت.^۱ نزد اینان ایمان نه به معنای دل‌بستگی با واقعه یا امری تاریخی بود و نه به معنای عشق‌ورزیدن به امری قدسی یا اعتقاد به ظهور تاریخی امر قدسی و نه همچون پولسیان اعتقاد به تجسد الوهیت برای نجات از گناه. برای اینان صرف معرفت به این‌که از این جهان نیستند و اصل و منشأ الهی دارند، برای نجات یافتن کافی بود. سعادت در بهشت یا جهنم اخروی خلاصه نمی‌شد؛ بلکه پیوستن به اصل و یکی شدن با الوهیتی که از آن جدا افتاده بودند همان سعادت جاویدان بود. جهنم زندگی در این دنیا و دوری از نورالانوار و در بند اهریمن بودن معنا می‌شد. گنوسیسیان از این جهت که ایمان دینی را به معرفت تفسیر می‌کردند، نزدیک به فلاسفه یونان بودند؛ چنان‌که، همان‌طور که ذکر شد، مخالفان مسیحی‌شان همچون ایرنئوس^۲ لیونی در قرن سوم میلادی ایشان را به فیلسوف بودن متهم می‌کردند. البته فلسفه و عقلانیتی را که گنوسیسیان با آن نظام اعتقادی - عرفانی خویش بنا کردند اشراقی بود. خدای خیر به عنوان حقیقت و نورالانوار از طریق اشراق، حقیقت را به هم جوهریانش، یعنی نفوس انسانی، اعطا می‌کند؛ حقیقتی که به عنوان معرفت غیرعلمی، غیرعقلانی، غیرتجربی نجات‌بخش است.

تفسیر دیگر از مسیحیت، تفسیر پولس بود.^۳ او یهودی یونانی مآب بود. به یونانی سخن می‌گفت و کتاب مقدس را با ترجمه یونانی آن می‌خواند. با افکار متفکران یونانی آشنا بود، چنان‌که بسیاری از مفاهیم رواقی و افلاطونی میانه را در آثارش می‌توان یافت. او که هرگز مسیح را ندیده بود و حتی در ابتدا در مخالفت با طرفداران مسیح سخن می‌گفت و عمل می‌کرد، مدعی شد که در راه دمشق، که برای سرکوب طرفداران مسیح به آنجا می‌رفت، مسیح بر او ظاهر شد و او را به آیین خود خواند. او در چارچوب عرفان یونانی مآب، تفسیری جهان‌شمول و عرفانی از ظهور مسیح ارائه کرد و از این جهت از سنت یهودی دور شد. برای او، ذات انسان به سبب گناه نخستین گناهکار است و همه در

۱. رجوع شود به:

محمد ایلخانی، مذهب گنوسی، معارف، شماره ۱ و ۲، فروردین - آبان ۱۳۷۴، صص ۷۳ - ۱۰۰.
- متالیزیک بوتیوس (بحثی در فلسفه و کلام مسیحی)، تهران، ۱۳۸۰، صص ۷۹ - ۸۳.

2. Iraeneus

۳. محمد ایلخانی، پولس، اردغون، شماره ۵ - ۶، بهار و تابستان ۱۳۷۴، صص ۳۹۳ - ۴۰۸.

گناه زاده شده‌اند و می‌میرند.^۱ او به روشنی الوهیت مسیح را مطرح کرد. مرگ مسیح بر فراز صلیب، سبب پاک‌ی ذات انسان و نجات او و همراه انسان، نجات کل عالم خواهد شد. پولس با این تفسیر از مقام و عمل مسیح، از سنت ابراهیمی فاصله گرفت و به سنت دینی یونانی مآب و ادیان اسرارآمیز که نجات را جهان‌شناختی و براساس دخالت مستقیم الوهیت می‌دانستند نزدیک شد و این در حالی است که سنت ابراهیمی فقط بر توحید صرف تأکید می‌کرد و رابطه انسان با خدا را براساس آنچه خداوند به انسان‌هایی به عنوان رسول یا پیامبر ابلاغ می‌کرد و اینان راهنمایی مردم را به عهده می‌گرفتند، تبیین می‌نمود.

به نظر پولس، ایمان اعتقاد به واقعه‌ای تاریخی است که در آن با تجسد الوهیت، گناه انسان بخشیده شد. این اعتقاد امری دفعی، درونی و روحانی است؛ جذبه و کششی است به طرف واقعیتی جاویدان و نادیدنی.^۲ این برداشت از ایمان با تلقی یهودیان از ایمان، به عنوان تعهد تاریخی قوم بنی‌اسرائیل به پیمان‌ش با یهوه و پایبندی‌اش به شریعت به عنوان ضمانت اجرایی این تعهد، فاصله می‌گیرد. اگر در تورات، ایمان با انجام اعمال و احکام معنا می‌یابد و یا به معنای اجرای احکام و روندی است که در طول زمان ادامه دارد، پولس با نظر به عقلانیت دینی یونانی مآب، ایمان را به امری باطنی و دفعی تعریف می‌کند که انجام احکام عملی در پذیرش و ادامه آن هیچ نقشی ندارد. به نظر او شریعت نه تنها تبلور ایمان نیست، بلکه شیطان و حجابی است برای ایمان.^۳ بدین ترتیب برای پولس تطهیر و نجات به واسطه فعل ایمان انجام می‌پذیرد.^۴ او در رد ایمان به معنای معرفت بارها به مقابله با قرائت گنوسیسیان از مسیحیت پرداخت و آنها را مورد انتقاد قرار داد،^۵ ولی در عین حال اعلام کرد که گنوسیسیس^۶ (معرفت نجات‌بخش) را من می‌گویم و به سخنان گنوسیسیس‌های دروغین توجه نکنید. در اینجا به نظر می‌رسد که پولس از ایمان به منزله یک فعل باطنی و روحانی به طرف ایمان به معنای معرفت می‌رود و نظریه فلسفی - عرفانی ایمان را می‌پذیرد؛ نظریه‌ای که بسیاری از طرفدارانش در قرون بعد با آن

۱. نامه به رومیان ۵:۱۲ ۲. دومین نامه به قرنتیان ۱۸:۴.

۳. نامه به غلاطیان ۱۱ - ۵:۳۱ - ۴:۱ - نامه به رومیان ۴:۱۵ و ۴:۲۰.

۴. نامه به غلاتیان ۲:۱۵؛ نامه به رومیان ۳:۳۰، ۲۴ - ۱۱:۱۷.

۵. برای مثال مراجعه شود به نامه نخست به تیموتائوس ۱:۴، ۲:۰، ۶:۲۰، نامه دوم به تیموتائوس ۲:۱۶ و نامه به تیتوس ۳:۹.

به مبارزه برخاستند.

جهت‌گیری پولس له یا علیه فلسفه را می‌توان به دو بخش تقسیم کرد: قبل و بعد از سخنرانی‌اش در آریوباغِ آتن. البته در هر دو صورت او اصولاً نظر خوشی نسبت به تبیین عالم بدون در نظر گرفتن ایمان نداشت، زیرا معتقد بود که عقل انسان، گناه‌آلود شده است و قدرت شناخت حقیقت را بدون امداد غیبی ندارد. آنچه انسان می‌گوید، گفته‌ای شیطانی است و به فساد منتهی می‌شود، و آنچه از طرف خدا با ایمان به دست می‌آید، حقیقت است. بدین ترتیب، فلسفه به عنوان حکمت انسانی و دنیوی باعث گمراهی است و مسیحیت به عنوان حکمت الهی، آدمیان را به نجات و سعادت جاویدان که در اتحاد با مسیح است رهنمون می‌شود. البته نباید تناقض بین دنیا و الوهیت را نزد پولس مطلق کرد. او معتقد بود جهان بر اثر گناه خلق شده و تحت تسلط گناه و نیروهای اهریمنی است، با این حال گاهی از نظم عالم در جهت شناخت خداوند و نیروهای غیبی یاد می‌کرد. چنان‌که در نامه‌اش به رومیان نوشته است: «... چیزهای نادیده‌ی او یعنی قوت سرمدی و الوهیتش از حین آفرینش عالم به وسیله کارهای او فهمیده و دیده می‌شود...»^۱ عده‌ای از متکلمان مسیحی، این جمله را بهانه‌ای برای استفاده از فلسفه یونان در تبیین خداشناسی خود کردند. چنان‌که توماس آکوئینی این جمله را در تبیین روش بعد از تجربه^۲ برای اثبات وجود خدا به عنوان توجیه دینی صحت روش خود به کار برد.

اما شاید ملاقات پولس با فلاسفه اپیکوری و رواقی در آتن، که رساله اعمال رسولان از آنان به عنوان بت پرستان نام می‌برد، و سخنرانی‌اش برای آنان در آریوباغ مهم‌ترین ملاقاتش با گروه فلاسفه یونانی بود. آنچه این رساله از سخنان او نقل کرده، گفتار درباره‌ی خدای خالق عالم به طریقی رواقی است. او حتی سخن از این گفت که انسان از نژاد خداست. این سخن ما را به یاد ارتباط انسان با خدا در فلسفه‌های رواقی می‌اندازد که به وحدت وجود منتهی می‌شود. پولس از رستاخیز مسیح از مرگ نیز گفت که داور همه در روز آخر خواهد بود. سخن پولس که به این جا رسید عده‌ای او را مسخره کردند و عده‌ای دیگر نیز با امتناع از توجه کردن به پولس، گوش‌فرا دادن به سخنان او را به وقتی دیگر موکول کردند.^۳ مسیحیت پولس به نظر حکمای آتن مسخره و استهزاآمیز رسید، زیرا به

۱. نامه به رومیان، ۲۰:۱.

نظر آنان عقلانیتی در آن مشاهده نمی‌شد و به سخن دیوانگان شبیه بود. پولس این تمایز را امری مثبت در نظر گرفت و ایمان را به مثابه جنون در مقابل عقل فلسفی یونان دانست. او سرخورده از عکس‌العمل حکمای یونانی، از فلسفه به عنوان حکمت انسان فاصله گرفت و مفهوم جنونِ ایمان را در مقابل حکمت یا فلسفه دنیا گذارد. او معتقد بود که حکمت مسیحی و به صلیب کشیده شدن مسیح برای فلاسفه، جنون است و خداوند از طریق جنونِ موعظهٔ مصلوب شدن مسیح، مؤمنان را نجات می‌دهد. حکمت الهی برای یونانیان جنون است، ولی جنونِ حکمت الهی حکیمان‌تر از حکمت انسان‌هاست.^۱ در اینجا او به تعریف ایمان به عنوان یک حکمت باز می‌گردد؛ یعنی ایمان را نوعی معرفت می‌داند نه فعل باطنی و اعتقاد به واقعه‌ای تاریخی. در این جا او در نظر دارد که تحقیر یونانیان را برای او و اعتقاداتش به خود آنان بازگرداند.

در هر صورت، در غرب یکی از موضوع‌های مورد علاقهٔ عارفان و ایمان‌گرایان مسیحی تا به امروز، تفسیر پولس از عیسی مسیح و اعمالش به عنوان مسیحیت، تبیین ایمان به عنوان جنون در مقابل حکمت انسانی بوده است. تقابل حکمت به حکمت کفر و انسانی، از یک طرف، و حکمت الهی و نجات‌دهنده از طرف دیگر در تاریخ کلام مسیحی حضوری مستمر داشته است.

از ابتدای مسیحیت پولسی، تبیین رابطهٔ فلسفه یونان به عنوان تفکر عقلانی و علمی آن روزگار با مسیحیت یکی از دغدغه‌های اصلی متکلمان مسیحی بود. در این باب چهار گرایش عمده به چشم می‌خورد:

الف. مسیحیت حکمت و فلسفه‌ای است که کامل‌کنندهٔ دیگر فلسفه‌هاست.

ب. تفکر یونان هیچ ارتباطی با مسیحیت ندارد؛ آن یکی انسانی و کفر است و این یکی الهی و نجات‌بخش.

ج. فلسفهٔ یونان نظامی معرفتی است که می‌توان از آن در مسیحیت بهره جست و بر این اساس، فلسفه تابع دین است.

د. فلسفه معیار صحت اعتقادات دینی است.

الف. مسیحیت حکمت و فلسفه‌ای است که کامل‌کنندهٔ دیگر فلسفه‌هاست. عقلانیت در این دیدگاه اشراقی است. حقیقت از طرف خدا به انسان اشراق می‌شود. پس وحی و فلسفه هر دو از یک منبع هستند؛ چنانکه در آثار برخی از طرفداران این نظریه، فلسفه نیز موجودی آسمانی تلقی می‌شود.^۱ این نظریه در قرون نخستین مسیحی طرفدارانی چندی داشت، ولی در قرون وسطا چندان مورد توجه قرار نگرفت. گاهی در آثار برخی از عرفای نوافلاطونی‌گرای تحت تأثیر دیونیسوس مجعول (نیمهٔ نخست قرن ششم) مانند یوهانس اکهارتوس^۲ می‌توان یافت. در دورهٔ جدید، مالبرانش^۳ در قرن هفدهم به این جریان نزدیک بود.

شاید بتوان گفت که بزرگ‌ترین نمایندهٔ این تفکر یوستینوس^۴ در قرن دوم میلادی است. می‌توان او را به سبب استفادهٔ روشن و واضح از فلسفهٔ یونان و براهین آن برای مقصود دینی، اولین متکلم بزرگ مسیحیت نامید. او مانند بسیاری از معاصرانش دین و فلسفه را به یک معنا می‌فهمید. برای او فلسفه غایتی دینی و نجات‌بخش داشت. به همین سبب به مطالعهٔ نظام‌های گوناگون فلسفی یونانی مآب پرداخت، اما هیچ یک از این نظام‌ها او را اکتفا نکرد. در این میان، افلاطون - در تفسیر افلاطونی میانه، یعنی افلاطون حکیم و مرشد روحانی و شیخ یونانی که نجات انسان را از این دنیا مدنظر خود قرار داده بود - برای او جذابیت خاصی داشت. تا این‌که با گرویدن به مسیحیت پنداشت که به حقیقت مطلق که سال‌ها در پی آن بوده، دست یافته است و آن را به عنوان فلسفهٔ کامل پذیرفت. ایمان برای او عبودیت صرف نبود، عقلانیتی اشراقی بود که در انتها به وحدت با عقل خدا منجر می‌شد. فیلسوف انسانی پارساست که همیشه از این عقل اشراقی اطاعت می‌کند؛ عقلی که به او فرمان می‌دهد تا به حقیقت عشق بورزد.

اما قبل از مسیحیت و هم‌زمان با مسیحیت هم فلسفه وجود داشته است. او به دنبال فیلون اسکندرانی اظهار کرد که فلاسفهٔ یونان، بالاخص سقراط و افلاطون به گنجینهٔ حکمت تورات دست یافته بودند. از طرف دیگر او با توسل به مقدمهٔ انجیل یوحنا و اعلام مسیح به عنوان عقل یا لوگوس^۵ خداوند، یونانیان را نیز همچون مسیحیان در ادراک لوگوس الهی شرکت داد. در ابتدای انجیل یوحنا آمده که لوگوس یا کلمه از ابتدا با

۱. رجوع شود به: محمد ایلخانی متافیزیک بوئیس، ص ۳۸۲ - ۳۹۰.

2. Iohannes Eckhartus

3. Malebranch

4. Justinus

5. Logos

خداوند بود. کلمه حیات آدمیان و نوری است که آدمیان دریافت کرده‌اند.^۱ برای یوستینوس عبارتِ آخری به معنای این است که تمام آدمیان اشراقِ عقل الهی را درک کرده‌اند. پس هر کس توانسته است مقداری از حقیقت را دریافت کند. بدین ترتیب، مسیحی یا یهودی یا یونانی‌ای که مطابق با حقیقت یا عقل زندگی کند، از کلمه یا حکمت الهی بهره‌مند شده و قبل از مسیحیت هم مسیحی بوده است. بر این اساس سقراط، افلاطون و هراکلیتوس بیش از همه از لوگوس کسب فیض کرده‌اند.^۲

کلمنس^۳ اسکندرانی و اوریگنس^۴ در قرن سوم میلادی در اسکندریه کم و بیش طریق یوستینوس را البته با اتکای بیشتر به عرفان^۵ پی گرفتند. آنان مسیحیت را به عنوان یک فلسفه یا حکمت جدید با گرایش‌های گنوسیسی، و البته حکمت کامل، در کنار سایر فلسفه‌ها یا حکمت‌های دیگر پذیرفتند. عقلانیت اینان نیز اشراقی بود و فلسفه و ایمان را از یک منبع می‌دانستند. این دو، عرفان را مرحله بالاتری از ایمان تعریف کردند. بدین ترتیب در تعریف ایمان به عنوان یک فعل باطنی دفعی و اعتقاد و دل‌بستگی به امری قدسی، ایمان را برای حکیم و مؤمن روحانی، چنان دانستند که به صورت عرفان بر او اشراق می‌گردد. در این بین اوریگنس برای عرفان نیز مرحله‌ای بالاتر در نظر گرفت که حکمت^۶ است.^۷

بوئتیوس^۸ فیلسوف قرن ششم میلادی، در اواخر عمر خود در کتاب در تسلی فلسفه^۹ به این طریق رفت و فلسفه را به بانویی تشبیه کرد که از آسمان فرود آمد و طریق حقیقی زیستن را به او آموخت. او در این کتاب اشاره‌ای به مسیحیت نکرد. همین امر باعث شده بود که در طی قرون متمادی عده‌ای این کتاب را از او ندانند. در این کتاب از

۱. انجیل یوحنا، ۵ - ۱:۱.

۲. همچنین رجوع شود به:

R. Joly, *Christianisme et philosophie, Etudes sur Justin et les apologistes grecs du lie siècle*, Bruxelles, 1973.

3. Clemens

4. Origenes

5. Gnosis

6. sapientia

۷. برای اطلاع بیشتر رجوع شود به:

P.T. Camelot, *Foi et gnose, Introduction à l'étude de la connaissance mystique chez Clément d'Alexandrie*, Paris, 1945.

H. Chadwick, *Early Christian thought and Classical Traditions*, New York, 1966.

H. Crouzel, *Origène et la connaissance mystique*, Bruges-Paris, 1961.

8. Boethius

9. *De consolatione philosophiae*

یک زندانی در انتظار اعدام سخن رفته است که خود را بی‌گناه می‌دانست و از بی‌مهری و خیانت دوستان شکوه می‌کرد، از وضع نابسامان خود به بانوی فلسفه شکایت بزد، بانوی فلسفه نیز او را تسلی داد، راهنمایی نمود و راه آسمان را به او نشان داد و سقراطوار مردن را به او آموخت.^۱ در این جا بانوی فلسفه نقش تسلی‌دهنده^۲ انجیل یوحنا^۳ را که سنت مسیحی روح‌القدس می‌خواند،^۴ به عهده گرفت. به عبارت دیگر، فلسفه به جای مسیح، زندانی را راهنمایی می‌کند، طریق نجات را به او نشان می‌دهد و سعادت جاویدان را به او می‌نماید.

ب. تفکر یونان هیچ ارتباطی با مسیحیت ندارد. آن یکی انسانی و کفر است و این یکی الهی و نجاتبخش. این نظریه را معمولاً ایمان‌گرایی^۵ می‌نامند و جریان‌های مذهبی و کلامی مختلفی را می‌توان در این گروه قرار داد. عده‌ای عمل‌گرایند و دیدگاهی مادی به عالم و خدا دارند، عده‌ای برخلاف آنان عارفند و عالم را از دریچه عشق می‌بینند و تفسیر می‌کنند و عده‌ای نیز بنیادگرایند و معیار را در کتاب مقدس و نزد رسولان نخست می‌جویند. اصولاً ایمان‌گرایی باور دارد که اعتقادات دینی را نمی‌توان ارزیابی عقلانی کرد و ایمان مقدم بر عقل است. در ایمان‌گرایی باور بر اساس قلب یا عاطفه و یا خواست انسان به اعتقاد داشتن و تعهد شخصی فرد بر پذیرش ایمان و عمل به ضوابط آن است و با عقل نمی‌توان آن را تبیین کرد. این نظر از همان نخستین روزهای مسیحیت در نامه‌های پولس آمد و در تفکر اصلاح‌طلبی لوتر گسترشی خاص یافت و در مقابل کلام مدرسی (اسکولاستیک) قرار گرفت.

در قرون نخستین میلادی، عده‌ای از مسیحیانی که از تبار یونانی نبودند به تفکر یونان چندان روی خوش نشان نمی‌دادند و در نتیجه همدلی چندانی با فرهنگ و تفکر یونانی نزد آنان مشاهده نمی‌شد. آنان بین فلسفه و ایمان مسیحی تفاوتی بنیانی قائل شدند. با

۱. محمد ابلخانی، متافیزیک بوئیوس، صص، ۲۸۲ - ۹۰.

2. paracletus

۳. انجیل یوحنا، ۱۶:۱۴ و ۲۶.

۴. عده‌ای از متکلمان مسلمان تسلی‌دهنده در این متن را که عیسی مسیح نوید آمدن او را پس از خود می‌دهد، پیامبر اکرم (ص) می‌دانند.

5. fideism

این‌که یوستینوس ایمان را فلسفی می‌فهمید، ولی شاگردش تاتیانوس^۱ که سامی نژاد بود، علاقه‌ای به جمع بین تفکر یونانی و یهودی - مسیحی نداشت. برای او دو تفکر وجود داشت: تفکر توحیدی و الهی که همان فکر مسیحی است و ریشه در دین یهود و تورات دارد، و تفکر شرک که فکر یونانی است. با وجود این، او هم بعضی مفاهیم و ارزش‌های یونانی را تأیید و اعلام کرد که مقداری از حقایق را می‌توان نزد یونانیان مشاهده کرد؛ ولی آن را به این سبب می‌دانست که موسی و تورات را درک کرده بودند. غیر از این هرچه در تمدن یونانی یافت می‌شود، کفر، فساد و شرک و تفکرات ناشایست است. تاتیانوس در اواخر عمر به گنوسیسان پیوست و ایمان نزد او معنای معرفتی اشراقی یافت.^۲

ترتولیانوس^۳ در اوائل قرن سوم میلادی ایمان را امری غیرعقلانی و غیرقابل درک تعریف کرد. وی یقین ایمان را در غیرقابل درک بودن آن یافته بود. به عقیده او، حتی نمی‌توان از عقل برای توضیح و گسترش ایمان استفاده کرد. دلیل ایمان اعتقاد و یقین به واقعه‌ای تاریخی، یعنی تجسد الوهیت و مرگ مسیح برفراز صلیب است که باعث نجات انسان از گناه شد و این واقعه‌ای است غیرقابل باور عقلی، و بدان علت که دور از عقل و نوعی جنون است، قابل باور است. تضادی را که پولس قدیس بین فلسفه به عنوان حکمت انسانی و دنیوی و حکمت الهی قائل شده بود، در بالاترین درجه نزد ترتولیانوس مشاهده می‌کنیم. به نظر او، فلسفه دشمن اصلی اعتقادات دینی است. او آن را، یعنی محلی که فلسفه در آنجا نشأت گرفته است، در مقابل اورشلیم شهر دین یهود و ایمان مسیحی، و به همین سان آکادمی، محل تجمع فیلسوفان، را در برابر کلیسا محل تجمع مسیحیان قرار داد. فلسفه علت همه بدعت‌ها در دین است. وی در مقابل گنوسیسیان که ایمان را به شکل عرفان می‌فهمیدند و آن را عامل نجات در نظر می‌گرفتند، دین‌داری را در ایمان صرف می‌دانست و انتقاد از عقاید گنوسیسی را نیز نقد آرای فلسفی می‌پنداشت. به نظر او همان طور که پیامبران ایمان مسیحی را تبلور بخشیدند و شیوخ مسیحیان‌اند، فلاسفه علت گمراهی‌اند. حتی سقراط و افلاطون نیز

1. Tatianus

۲. برای اطلاع از افکار تاتیانوس رجوع شود به:

A. Puech, *Recherches sur le Discours aux grecs de Tatiens*, Paris, 1903

J. Quasten, *Patrology*, Westminster, Maryland, 1992, vol. I, pp.220-228.

3. Tertullianus

عامل جهل و خطا هستند. در حالی که افلاطون در شناخت صانع و اثبات وجود، دچار مشکل بود، مؤمنان ساده مسیحی به وجود خدا یقین دارند. اگر فلاسفه سخنانی را ابراز می‌کنند که شبیه گفتار مسیحیان است، تصادف صرف است. زیرا با عقل نمی‌توان به حقایق دست یافت.

با وجود این‌که ترتولیانوس فلسفه را مورد انتقاد فراوان قرار داد، هنگامی که بحث کلامی می‌کرد، به فلسفه رو می‌آورد، چنان‌که سخنانش رنگ رواقی به خود گرفته است. به نظر او همه چیز جسم است. البته خداوند لطیف‌ترین و درخشان‌ترین جسم است که در خشانی‌اش او را نادیدنی کرده است. او برای حفظ شعائر دینی و نجات ایمان مسیحی حتی با ورزش و بازی‌های مختلف، تئاتر و خدمت نظامی مخالفت کرد و به انتقاد از رفتار زنان و حتی کشیشان پرداخت. ترتولیانوس همراه با تاتیانوس نماینده بالاترین گرایش ضد فلسفه و ضد خردگرایی یونانی در کلام مسیحی قرون نخست میلادی است.^۱

در قرون وسطا، نمایندگان جریان جدایی دین از فلسفه راهبان گوشه‌گیری بودند که تحقیر عالم^۲ و انسان و ارزش‌های آن را مد نظر قرار می‌دادند و می‌خواستند در عمل آن را اجرا نمایند. بزرگ‌ترین نماینده اینان پطرس دامیانی^۳ در قرن یازدهم میلادی بود. او به ترویج زندگی راهبانه همراه با زهد و ریاضت پرداخت و معتقد بود که فراگیری علوم و تفحص عقلانی در اعتقادات دینی جایی ندارد. حکمت مسیحی از حکمت دنیوی کاملاً متفاوت است و در مقابل آن به مثابه جنون است. کتاب مقدس آنچه را که برای نجات انسان لازم است دربر گرفته است، بنابراین فلسفه هیچ نفعی برای درک ایمان ندارد. برای دیدن خورشید نباید از چراغ استفاده کرد. دانش‌هایی که در مدارس تدریس می‌شوند فقط کبر انسان را زیاد می‌کنند. اگر خداوند فلسفه را برای نجات انسان کافی می‌دانست، فلاسفه را بر این کار می‌گماشت و پیامبری را نمی‌فرستاد. پطرس دامیانی ایمان را در ضمن اعتقاد به امر قدسی و واقعه نجات‌بخش تاریخی، و همراه با عشق

۱. رجوع شود به:

Aziza, *Tertullien et le judaisme*, Nice-Paris, 1977.

R. Braun, "Tertullien et la philosophie païenne. Essai de mise au point", *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*.

2. contemptus mundi

3. Petrus Damiani

می دانست، یعنی عنصر اصلی آن را عشق در نظر می گرفت. او در رد فلسفه های یونانی و رومی تا آنجا پیش رفت که حتی منکر قانون علیت عناصر طبیعی شد. او می پنداشت که علم منطقی برای قدرت خداوند محدودیت ایجاد می کند؛ در حالی که خداوند در انجام هر چه به فکر انسان درآید آزادی و قدرت مطلق دارد. اصولاً انجام هیچ چیزی برای او غیرممکن نیست. اگر چوب می سوزد و آب آتش را خاموش می کند، برای این است که خداوند این طور خواسته است. اگر او بخواهد آب می سوزد و چوب خاموش کننده آتش خواهد بود.^۱

مانگولد^۲ راهب دیر لوتنباخ^۳ در همان قرن اظهار داشت که ایمان نباید تابع فلسفه باشد، زیرا فلسفه اختراع شیطان است و در بسیاری از موارد مخالف کتاب مقدس است. برای درک معنای واقعی کتاب مقدس نباید از فلسفه استفاده کرد، بلکه باید با پرهیزکاری منتظر امداد روح القدس بود.

قهرمان مخالفت با کاربرد فلسفه در بحث های اعتقادی در قرن دوازدهم میلادی برناردوس^۴ راهب دیر کلئو^۵ بود. او را می توان از اصلاح گران کلیسا و به خصوص طرز زندگی روحانیون مسیحی شمرد. از وضع اشرافی کلیسا و زندگی پرتجمل کلیسایان انتقاد بسیار کرد و سعی در ساده زیستن داشت. او یکی از رهبران عرفان و تأملات روحانی در مسیحیت غرب است. در آثارش رجوع به کتاب مقدس و آبای کلیسا فراوان است و مسائل اخلاقی موضوع اصلی بسیاری از آنهاست. راهبی بود که پیوسته از زندگی رهبانی دفاع می کرد و به انتقاد از معلمان و محصلان علوم غیردینی می پرداخت. برای او علم واقعی، علم مقدس است، یعنی علمی که منشأ آن کتاب مقدس و آرای آبای کلیسا باشد. او در دین بیشتر به عمل توجه داشت تا به تأملات نظری صرف و آنچه را مکتب مسیح^۶ می نامید در مقابل آنچه به نظر او پرحرفی بیهوده فلاسفه بود قرار داد. در مسائل کلامی بسیار سنت گرا بود و نوآوری را در بررسی اعتقادات و بحث های منطقی و

۱. رجوع شود به:

A. Cantin, *Les sciences séculières et la foi. Les deux voies de la science au jugement de Saint Pierre Damien (1007-1072)*, spolgète, 1975.

G. Gonsette, *Pierre Damien et la culture profane*, Louvain, 1956.

2. manegold

3. Luttenbach

4. Bernardus

5. Clairvaux

6. scola Christi

مابعدالطبیعی را در مباحث دینی بر نمی تافت، چنانکه پطرس آبلاردوس^۱ و گیلبرتوس پورتانوس^۲ دو فیلسوف نامدار معاصرش را به دادگاه‌های تفتیش عقاید کشاند و موجبات محکومیت‌شان را فراهم ساخت. به نظر او، آبلاردوس می‌خواست که مسیحی را افلاطون سازد، و حتی اعلام کرد که پطرس آبلاردوس راهب مشرک است و ایمان را به سطح عقیده پایین آورده و قابل شک کرده است. او مسائل اعتقادی را به مسخره گرفته و خواسته است که از خود سخن بگوید، در حالی که فقط یک دروغ‌گو از خود سخن می‌گوید و کلیسا به انجیل پنجم نیاز ندارد. با این جملات، مشخص است که برناردوس ایمان را به عنوان معرفت نمی‌پذیرفت. او ایمان را عشق به خدا معنا می‌کرد. عشق راهگشای مؤمن است به طرف وحدت با حقیقت که همان الوهیت می‌باشد. البته او نیز مانند دیگر راهبان مخالف برداشت معرفت‌شناختی از ایمان، ایمان را فعلی دفعی می‌دانست که همراه با اعتقاد باطنی به منجی الهی متجسد شده است. همراه با ذکر این مفاهیم عرفانی نباید فراموش کرد که این بنیادگرایی متعصب از مبلغان و رواج‌دهندگان جنگ‌های صلیبی علیه مسلمانان و دیگر مسیحیانی بود که مخالف کلیسا بودند. به عبارت دیگر نزد او آمیزه‌ای از عرفان و بنیادگرایی را می‌توان مشاهده کرد.^۳

گیللموس اوکامی^۴ در قرن چهاردهم میلادی با جدا کردن حوزه دین از فلسفه و نقد مابعدالطبیعه از کسانی است که با وضوح و به طور روشمند حوزه ایمان و حوزه عقل فلسفی را تبیین کرد. او با پذیرش نظریه اصالت نام^۵ در بحث کلیات، و در معرفت‌شناسی با توجه به تجربه و با در نظر گرفتن آن به عنوان معیار صحت مفاهیم و با شک در صحت مفاهیم انتزاعی به نقد بسیاری از مفاهیم مابعدالطبیعی فلسفه مدرسی (اسکولاستیک) پرداخت. چنانکه نقد فهم اسکولاستیکی از علیت را مدنظر قرار داد و در نتیجه به بنیان‌های کلام طبیعی توماس حمله کرد. او با در نظر گرفتن کلی به عنوان یک نام، و توجه به فرد در عالم عین، تمایز بین وجود و ماهیت، و جوهر و عرض را امری و هم‌آلود دانست. کلام آن‌طور که توماس آکوئینی می‌پنداشت یک علم نیست، چون براساس

1. Petrus Abelardus

2. Gilbertus Porretanus

۳. رجوع شود.

Saint Bernard et la philosophie, R. Bregue (éd.), Paris, 1993.

E. Gilson, *Théologie mystique de Saint Bernard*, Paris, 1934.

4. Guillelemus de ockham

5. nominalism

شواهد طبیعی، قواعد ضروری منطقی بر مبنای شواهد تجربی یقین آور شکل نگرفته است. اصلاً در این جهان، انسان هیچ مفهوم صحیحی یا معرفت شهودی مستقیمی از خدا ندارد. بنابراین کسب مفهومی از خدا و ایجاد علم کلام با عقل طبیعی غیرقابل وصول و بدون معناست. اُکام براهین قبل و بعد از تجربه را برای اثبات وجود خدا نپذیرفت. به نظر او، اعتقادات دینی فقط براساس ایمان پذیرفته می‌شوند. حتی برخی از اعتقادات دینی برخلاف آنچه عقل طبیعی پذیرفته است می‌باشند. نتیجه انتقاداتش به این مطلب منتهی شد که با عقل نمی‌توان اعتقادات جزمی را دریافت و فهمید. عالم دین از عالم فلسفه و عقل متمایز است. ایمان امری است شخصی که از طریق فیض الهی به انسان اعطا می‌شود.^۱

در قرن شانزدهم میلادی مارتین لوتر با خروج از کلیسای کاتولیک بسیاری از مفاهیم فرهنگ کاتولیک را مورد انتقاد قرار داد و رد کرد. پروتستانیزم مرجعیت پاپ و دستگاه کلیسا را در فهم کتاب مقدس و تبیین اصول اعتقادی و به عنوان واسطه نجات نپذیرفت. جریان اصلاح دینی^۲ با حذف فرهنگ و تفکر دینی قرون وسطا که کلیسای کاتولیک آن را مقدس و عین دین می‌دانست، طریق بنیادگرایی^۳ را پیش گرفت؛ به این معنا که به بنیادهای دینی قرون نخست مسیحیت بازگشت و آنچه را پس از این دوران به عنوان فرهنگ دینی یا کلام مقدس شکل گرفته بود، تفسیری خاص و یک طرفه از دین معرفی کرد. یکی از ارکان فرهنگ دینی قرون وسطا کلام اسکولاستیک است که با همراهی فلسفه و اعتقادات مسیحی در تاریخ شکل گرفت. لوتر تبیین ایمان را در جملات و فرمول‌های اسکولاستیکی و فلسفی برتافت و بر جنبه باطنی ایمان به عنوان امری شخصی و غیرقابل انتقال به وسیله مفاهیم عقلانی تأکید کرد. او به تطهیر^۴ و نجات^۵ به واسطه ایمان صرف که نزد کاتولیکیان، به خصوص دنبال‌کنندگان کلام اوگوستینوسی، وجود داشت، برجستگی خاصی داد. گناهکاران حالتی منفعل، و نه فعال، نسبت به گناه

۱. برای آگاهی از آرای آکمی رجوع شود به:

P. Alféri, Guillaume d'Occam, le singulier, Paris, 1989.

G. Leff, William of Ockham. The Metamorphosis of Scholastic Discourse, Manchester, 1975.

M. McCord-Adams, William Ockham, 2 vol., Notre-Dame, Indiana, 1986.

2. reformation

3. fundamentalism

4. justification

5. salvation

نخستین دارند و عمل نجات فعل خداوند در گناهکار به واسطه علم ازلی و پیشینی او و لطف بیکرانش است. بدین ترتیب، او اجرای احکام و تبیین عقلانی را برای نجات نه تنها ناکافی، بلکه گمراه‌کننده می‌داند. بنابراین، کسی با انجام احکام عملی و یا تأمل عقلانی تطهیر نمی‌شود. فلسفه به طور ناقص به درد تبیین موضوع‌های دنیوی می‌خورد، به عبارت دیگر حتی برای تبیین نظم عالم مادی نیز ناکافی است. برای توضیح و تفسیر رابطه انسان با خدا هیچ جایی برای فلسفه یافت نمی‌شود و به طریق اولی راهی در خداشناسی ندارد. به عبارت دیگر، به طریق فلسفی خدا را نمی‌توان شناخت. آگاهی انسان از خدا برای این است که او خود را به انسان نمایانده است. خداوند از غیب خود را به انسان نشان داد و تنها طریق رؤیت او ایمان است. لوتر به شدت به مقابله با مابعدالطبیعه اسکولاستیکی به ویژه دخالت ارسطو در تبیین اعتقادات برخاست و نوعی دین‌داری خارج از مفاهیم مابعدالطبیعی را عرضه کرد. این روش را نزد متکلمان پروتستان تا به امروز می‌توان مشاهده کرد.^۱

در دوران جدید می‌توان از پاسکال، متکلم کاتولیک فرانسوی هم نام برد که ضمن رد هرگونه عقل‌گرایی در امور دینی اظهار داشت که قلب برای خود دلایلی دارد که عقل آنها را نمی‌فهمد. کیرکگور نیز ایمان را در خطر کردن می‌دانست و حقیقت را ذهنیت؛ ایمان تضاد بین شوق بی‌نهایت باطن فرد و عدم یقین عینی است. اگر انسان بتواند عینیت خدا را درک کند، دیگر مؤمن نیست. کارل بارت، از متکلمان برجسته پروتستان قرن بیستم، معتقد بود که اگر انسان خدا را شناخته است، به سبب چیزی در ذات انسان یا ذات خدا و ارتباط میان آنها نبوده است، بلکه فقط نتیجه لطف معجزه‌آسای خداوند به انسان است و وحی و تجسد خداوند مهم‌ترین محورهای ایمان‌گرایی بارت بود. به اعتقاد بارت، خداوند خود را به انسان نمایانده است و ایمان علاوه بر این که نوعی تجربه، یقین و عبودیت است معرفت هم می‌شود و کلام هم تبدیل به اعتقادات جزمی می‌گردد؛ یعنی

۱. رجوع شود به:

Dalferth, I.U., "The Law-Gospel Model", in *Theology and Philosophy*, Oxford, 1988.

McGrath, A.E., *Luther's Theology of the Cross Martin Luther's Theological Breakthrough*, Oxford, 1985.

Oberman, H.A., *The Dawn of the Reformation: Essays in Late Medieval and Early Reformation Thought*, Edinburgh, 1986.

Steinmetz, D.C., *Luther in Context*, Bloomington, Indiana, 1986.

فقط ایمان مسیحی مطرح نیست، بلکه پیام مسیحی مطرح می‌گردد.^۱ بدین سبب می‌توان بارت را یک بنیادگرای جدید دانست که معرفت را بر بنیادهای خاصی قرار می‌دهد.

ج. فلسفه یونان نظامی معرفتی است که می‌توان در مسیحیت از آن بهره جست و بر این اساس، فلسفه تابع دین است. طرفداران این نظریه با پذیرش منشأ غیرفلسفی ایمان، فلسفه را خادم دین و تابع ایمان قرار دادند. اینان از فلسفه برای شکل دادن به مفاهیم ایمانی و توضیح آن برای مؤمنانی که هم‌کیش آنها نبودند و همچنین برای دفاع از ایمان خود استفاده کردند. بدین ترتیب، روش حاکم بر تفکر قرون وسطایی در زمینه ارتباط فلسفه و دین، و همچنین روشی که در قرون جدید و معاصر نیز طرفداران بسیاری دارد، شکل گرفت.

این نظریه در قرون نخستین میلادی چندان مشخص نشده بود. متفکران گاهی ایمان را همان فلسفه، به شکل افلاطونی میانه و نوافلاطونی با عقلانیت اشراقی و جهان‌بینی تک‌منشأیی^۲ در نظر می‌گرفتند، و گاهی نیز سعی در جداسازی دین از فلسفه داشتند، ولی به سبب عدم دسترسی به منابع فلسفی، به خصوص نزد لاتینیان، و ذهنیت کلامی نه‌چندان عمیق در این امر چندان موفق نبودند. با شکل‌گیری قرون وسطا و حاکمیت دینی در این عصر، کلیسا تمام سعی خود را به دفاع از دین و گسترش آن معطوف کرد و در این راه، معارف بشری، از جمله فلسفه را تابع این مقصود قرار داد. بدین ترتیب اگر در این عصر فلسفه خوانده می‌شد، برای فهم بهتر دین و تبیین روشن آن می‌بود. فلسفه در خدمت دین درآمد و نظام‌های کلامی شکل گرفت.

از نظریه‌پردازان این روش در مسیحیت اوگوستینوس قدیس بود. تأثیر او در شکل‌گیری ذهنیت دینی غرب غیرقابل انکار است. او از معدود متفکرانی است که افکار او در شکل دادن به ارکان کلامی دو جریان کاتولیکی و پروتستان نقش بسیار مهمی داشته است. در آثار او دو نظریه راجع به ارتباط عقل و ایمان می‌توان یافت. در یک رأی، او عقل را برای رسیدن به ایمان لازم می‌داند و کسب ایمان را انتهای طریق عقلانی می‌داند. در رأی دیگر ایمان و عقل هیچ ارتباطی به یکدیگر ندارد و ایمان فارغ از هر تفحص

1. W. Nichollas, Systematic and Philosophical Theology, "The Pelican Guide to Modern Theology".

عقلانی به صورت لطف و فیض الهی به انسان اعطا می‌گردد.

اوگوستینوس در جوانی برای کشف حقیقت به دین مانویت پیوست، اما پس از چندی از آن دین برید و چند صباحی شکاک شد و پس از مطالعه فلسفه نوافلاطونی، تحت تأثیر آموزیوس قدیس، مسیحیت سنت پولسی یوحنایی را در قرائت نوافلاطونی پذیرفت. او با توجه به تجربه شخصی‌اش، که با تفحص عقلانی سعی در شناخت عالم و حقیقت داشت و در انتها به مسیحیت پیوست، درباره رابطه ایمان با عقل در دوره میانسالی‌اش معتقد بود که قبل از ایمان آوردن، برای درک بعضی از مفاهیم باید از عقل استفاده کرد. به عبارت دیگر، عقل انسان را برای ایمان آوردن آماده می‌کند. البته ایمانی که اوگوستینوس در نظر داشت، ایمان عقلی نیست که با استدلال فلسفی حاصل می‌شود، برای او ایمان لطفی است از طرف خداوند به آدمیان. انسان با لطف ایمان از گناه نجات می‌یابد. تفحص عقلانی انسان را برای دریافت این لطف آماده می‌کند و پس از دریافت آن به او کمک می‌کند تا محتوای آن را بفهمد. به عبارت دیگر، پس از کسب ایمان باید از عقل هم برای فهم ایمان استعانت جست. اوگوستینوس در موعظه ۴۳ جمله معروفی دارد: «بفهم تا ایمان بیاوری، ایمان بیاور تا بفهمی.^۱ نزد او عقل به تنهایی حقیقت را به انسان نمی‌نمایاند. پس از مرحله‌ای عقل حتماً باید تحت نظر و در خدمت ایمان باشد. عقل در ایمان و همراه با آن همانند عقل یونانی دیگر نیروی مستقلی نیست که به تنهایی و برای خود تصمیم بگیرد. راه و هدف را ایمان برای آن مشخص می‌کند و در حدودی که ایمان تعیین می‌کند به تفحص می‌پردازد. چنانکه اوگوستینوس در همین موعظه به دنبال اشعیای نبی^۲ که شرط فهم را ایمان داشتن می‌دانست: *Nisi credideritis, non intelligetis* درباره تبعیت عقل از ایمان می‌گوید: *crede ut intelligas* (اعتقاد بورز تا بفهمی)^۳. بدین ترتیب وظیفه عقل فهم متون مقدس است. هدف فهمیدن ایمان است که در متون مقدس نشان داده شده است. اوگوستینوس، رابطه عقل و ایمان و درجه‌ای از معرفت را که هر کدام به انسان اعطا می‌کند با درجه‌های علم^۴ و حکمت^۵ بیان می‌کند. علم مرحله نخست معرفت عقلانی است. در این مرحله عقل بدون ایمان به تفحص در عالم می‌پردازد و معارفی را به دست می‌آورد، چنانکه علوم

1. *intellige ut credas, crede ut intelligas*

۲. اشعیاء، ۷:۹.

3. *Sermo 43, VII,9.*

4. *scientia*

5. *sapientia*

طبیعی و ریاضیات بین مسیحی و غیرمسیحی مشترک است، اما در مرحله‌ای عالی‌تر، عقلِ مؤمن به مسیح، اشراق الهی را کسب می‌کند. این مرحله که با ایمان شروع می‌شود با تعمیق ایمان گسترش می‌یابد. این معرفت مختص به مسیحیان است و مسیحی با آن به حکمت الهی دست می‌یابد. در میان مسیحیان عده‌ای معدود تا آنجا پیش می‌روند که در حیات دنیوی، موجودات را در عالم مُثُل رؤیت می‌کنند.

به نظر می‌رسد که اوگوستینوس در اواخر عمر خود به خصوص در کتاب اعترافات^۱ تا حدودی نظر خود را دربارهٔ نقش عقل تغییر می‌دهد.^۲ او در این دوره عقل را بیشتر به معنای اشراقی به کار می‌برد تا نظری و حصولی، و تعقلِ قبل از ایمان را رد می‌کند، تا آنجا که اظهار می‌کند که عقل نه تنها حقیقت را نشان نمی‌دهد، بلکه حتی انسان را برای دریافت ایمان آماده هم نمی‌کند. حقیقت فقط در قلمرو ایمان است و ایمان امری دفعی است که الوهیت به عنوان لطف به انسان اعطا می‌کند و نیازی به استفاده از عقل قبل از ایمان آوردن نیست. این نگرش اوگوستینوس در ارتباط کامل با انسان‌شناسی و فلسفهٔ تاریخ اوست؛ نگرشی که صورت کامل آن را در آثار اواخر عمر خود، مخصوصاً در رسالهٔ در باب شهر خدا^۳ بیان نمود. انسانِ اوگوستینوس انسان تاریخی و عینی است، انسان فلاسفهٔ یونان نیست که با انتزاع عقلی از تاریخ و شرایط آن خارج می‌شود و وسایل سعادت خود و یا جامعه را مهیا می‌کند. تاریخی که اوگوستینوس به آن اعتقاد دارد دارای طرح و نقشهٔ معینی است که خداوند از قبل هر اتفاقی را پیش‌بینی کرده است. این تاریخ، تاریخ گناه و نجات انسان است. قابلیت‌های انسان و ابزار تاریخی نمی‌توانند وسائل نجات او را در تاریخ و از گناه فراهم کنند. عقل نیز به عنوان مهم‌ترین قابلیت انسان نه تنها به او کمک نمی‌کند، بلکه باعث گمراهی بیشترش نیز می‌شود؛ زیرا این عقل، عقلِ در گناه است و به طور دروغین باور دارد که می‌تواند جهان را بفهمد. انسانِ گناهکار تاریخی اوگوستینوس فقط با دخالت مستقیم خداوند در تاریخ نجات پیدا می‌کند و ایمان را به عنوان ودیعه‌ای الهی و لطف بی‌پایان خداوند می‌پذیرد. عقل پس از ایمان، از ظلمت گناه رها شده، کمک می‌کند تا انسان متون مقدس یعنی ایمانش را بهتر بفهمد، اما این عقل،

1. Confessiones

۲. اتین ژیلسون در کتاب عقل و وحی در قرون وسطا (ترجمهٔ شهرام بازوبی، تهران، ۱۳۷۱، صص ۸-۱۰) فقط این رأی را از اوگوستینوس آورده است.

3. De civitate Dei

عقل انتزاعیِ مشایی نیست. عقل اشراقی ای است که با پیوستن هر چه بیشتر عقل انسان به عقل الهی حقایق بیشتری را درک می‌کند و به کسب حکمت الهی نائل می‌شود. همان‌طور که مشاهده کردیم، بوئیوس^۱ در اوایل قرن ششم دو نظر را در باب رابطه فلسفه و ایمان ارائه کرد و در رسالات کلامی خود، فلسفه را تابع دین قرار داد و از آن برای تبیین مفاهیم اعتقادی کمک گرفت، اما در کتاب در تسلی فلسفه^۲ که در آخرین سال حیاتش نوشت، به عقلانیت یونانی مآب بازگشت و برای فلسفه، وجودی آسمانی را در نظر گرفت و وظیفه دین را بر دوش آن گذارد و آشنایی با حقایق جاودان را از آن طلب کرد:

بوئیوس در رسالات کلامی به عنوان یک مؤمن، بحث‌های فلسفی ای را درباره اصول اعتقادی مسیحی همچون تثلیث و ارتباط نیکویی خداوند با نیکویی عالم، ارتباط وجودی عالم با وجود مطلق او و مباحث مسیح‌شناسی کرد. از این جهت، روش او در این آثار را می‌توان در این بخش جای داد. عقلانیتی که بوئیوس با آن در این رساله‌ها سخن می‌گوید و اصول اعتقادی مسیحی را بررسی می‌کند، عقلانیت مشائی است. وی از این جهت از اوگوستینوس که با عقلانیت اشراقی به بررسی مباحث اعتقادی می‌پرداخت فاصله گرفت. به روش منطقی صوری و مفاهیم مابعدالطبیعی مشائی او می‌باید فنون هفتگانه^۳ را، که از رومیان وام گرفته بود، نیز اضافه کرد. چنانکه در کتاب در باب علم حساب^۴ می‌نویسد که حقیقت با بهره بردن از چهار علم حساب، هندسه، نجوم و موسیقی به دست می‌آید.^۵ او در رساله در رد نسطوریوس و اوتیکس^۶ بر محدودیت قوه عقل در درک حقایق الهی تأکید نمود و اعلام کرد که خداوند و ماده کاملاً قابل درک عقلانی نیستند و تنها از راه حذف و انتزاع می‌توان شناختی ناقص از آن داشت. بوئیوس را در این رسالات به حق پیشقراول فلسفه مدرسی و روش کلامی - فلسفیِ توماس آکوئینی دانسته‌اند.^۷

1. Boethius

2. *De consolatione philosophiae*

۳. این فنون عبارتند از: دستور، خطابه، جدل، حساب، هندسه، موسیقی و نجوم.

artes liberales

4. *De arithmetica*5. *De arithmetica, Patrologia Latina*, éd. P. Migne, Paris, 1881, 63, 1081c.6. *Contra eutyches et Nestorium*

۷. رجوع شود به: محمد ایلخانی، متافیزیک بوئیوس، صص ۳۷۵-۸۱.

تا قرون یازدهم و دوازدهم میلادی، به غیر از یوهانس سکوتوس اریوگنا^۱ در قرن نهم میلادی، رأی قابل توجهی در باب ارتباط بین ایمان و عقل ملاحظه نمی‌کنیم. متفکران این دوره معمولاً شارح و دنباله‌رو فلاسفه قبل از خود هستند. با رواج مطالعه رساله‌های بوئتیوس از قرن دهم میلادی، و تحت تأثیر ترجمه‌ها و شروح او بر رساله‌های منطقی ارسطو این بحث رواج خاصی یافت. در این دوره فلسفه نظامی هماهنگ و کامل همانند نظام‌های مشایی و نوافلاطونی قرن سیزدهم میلادی نبود. غریبان از اواخر قرن دوازدهم میلادی به بعد با نظام مابعدالطبیعی ارسطو و نوافلاطونیانی همچون پروکلو و دستگاه‌های فلسفی مسلمانان آشنا شدند. در هر صورت، فلسفه یا عقلانیت فلسفی در قرون یازدهم و دوازدهم میلادی، با تأثیرپذیرفتن از رساله‌های منطقی بوئتیوس، بیشتر در فن جدل و منطق خلاصه می‌شد تا نظامی مابعدالطبیعی. چنانکه سه نظر عمده: تبعیت فلسفه از دین، فلسفه به عنوان معیار فهم دین، و جدایی فلسفه از دین را در این دوره می‌توان ملاحظه کرد. نظریه‌های دوم و سوم در بخش‌های دیگر بررسی شده‌اند.

آنسلم^۲ قدیس در قرن یازدهم میلادی در چارچوب جریانات فکری این قرن و در تقابل با دو نظریه دیگر رأی به تبعیت عقل از ایمان داد، ولی در مطالعه آثار او به متون و اشاراتی برمی‌خوریم که به نظر می‌رسد گاهی او عقل را معیار سنجش و صحت اعتقادات نیز قرار داده است. فلسفه نزد او، همانند بسیاری از معاصرانش، به معنای جدل و منطق بود. او آن را بیشتر به معنای یک روش می‌شناخت تا جهان‌بینی و مفاهیم عام جهان‌شناختی - مابعدالطبیعی.

آنسلم از یک سو می‌خواست به عنوان یک مؤمن با ایمانش خداوند و عالم هستی را درک کند و از سوی دیگر در نظر داشت که با منطق و دیالکتیک، حقایق را ارزیابی کند. او برخلاف پطرس دامیانی تقابلی بین این دو روش نیافت و برعکس برنگاریوس دیالکتیک را مبنای درک اعتقادات دینی قرار نداد و برای جمع بین این دو روش معرفتی، طریقی میانه ارائه کرد: فهم ایمان. البته گاهی نیز هدف خود را یافتن برخی از حقایق بدون رجوع به حجیت کتاب مقدس و مرجعیت دینی و فقط با رجوع به عقل بیان کرد؛ چنانکه در برهان وجودی خود مدعی شد که دلایل او هر کسی را حتی آنهایی را که حجیت کتاب مقدس را نمی‌پذیرند قانع می‌کند. این امر مایه بحث بین متخصصان تفکر آنسلم شده

است که آیا او عقل را درون ایمان قرار می‌دهد و یا این‌که برای عقل فارغ از ایمان، قابلیت درک حقیقت را قائل است. قبلاً ذکر کردیم که متفکران قرن یازدهم میلادی فلسفه را در شکل منطق ارسطویی که به طور عمده از طریق آثار بوئتیوس منتقل شده بود، می‌شناختند، ولی سلسله‌ای از مفاهیم نیز وجود داشت که متفکران آن‌ها را حقایق مسلم عقلانی در نظر می‌گرفتند که ریشه در سنت، و نظریه‌های کلامی و فلسفی آن زمان داشت. به طور مثال می‌توان گفت این‌که آنسلم در براهین پس از تجربه خود، این امر را که خدا به طور مستقیم غیرقابل شناخت است و از طریق شناخت طبیعت و موجودات طبیعی می‌توان به شناخت خدا نائل شد، یک حقیقت مسلم فلسفی می‌دانست، در کتاب مقدس و در آثار متکلمانی همچون اوگوستینوس یافته بود؛ به عبارتی، این مطلب یک اعتقاد کلامی بود و به هیچ وجه نتیجه یک مفهوم منطقی صرف نبود. و یا تعریف خداوند در برهان وجودی او، به عنوان چیزی که از آن بزرگتر را نتوان تصور کرد، که بدیهی در نظر گرفته شده است و اساس و نقطه حرکت این برهان را تشکیل می‌دهد، در ادبیات کلامی - فلسفی مسیحی و غیر مسیحی، نزد افرادی همچون اوگوستینوس، سیسرون و یا سنکا یافت می‌شود،^۱ که به هیچ وجه بدیهی و مورد تأیید همه متفکران نبود. چنانکه می‌توان گفت که این مفهوم از خداوند تلفیقی است از سنت فکری مسیحی و یونانی. بعدها توماس آکوئینی در انتقاد از این برهان متذکر شد که بسیاری تعریف خداوند را به این صورت نمی‌پذیرند.

آنسلم عقل‌گرایی خود را تا آنجا گسترش داد که حتی در رساله چگونه خدا انسان شد^۲ تجسد مسیح را امری عقلانی دانست. وی معتقد بود که حتی اگر شواهدی تاریخی برای این موضوع در دسترس نباشد، نامعقول خواهد بود که خداوند به روش دیگری انسان را نجات دهد. یعنی به طور فلسفی در پی اثبات چگونگی تجسد خدای نامتناهی و غیرمادی بود؛ سخنی که حتی بسیاری از معاصران آنسلم هم آن را نمی‌پذیرفتند.

اما در عین حال، آنسلم در بسیاری از نوشته‌هایش، ایمان و حجیت متون مقدس را برتر از استدلال عقلی قرار داد. در جایی که نتیجه عقلانی مبحثی بدیهی باشد و در تقابل با کتاب مقدس نباشد، خودش حجت است و باید آن را پذیرفت؛ ولی اگر کتاب مقدس

۱. رجوع شود به:

S. Gersh, "Anselm of Canterbury", in A History of Twelfth-Century Western Philosophy, ed.

by P. Dronke, Cambridge, 1988. pp. 255-278.

2. Cur Deus homo

نتیجهٔ بدیهی یک قضیهٔ عقلی را نپذیرد، و حتی اگر با عقل نتوان خلاف این قضیه را اثبات کرد، باید پذیرفت که این استدلال عقلی حقیقت را بیان نمی‌کند. به نظر می‌رسد که آنسلم در بعضی مواقع در باب حجیت عقل و یا ارتباط آن با اعتقادات دینی دو پهلو و گاهی متناقض سخن گفته است. در هر حال، او میان برنگاریوس و پطرس دامیانی قرار گرفته بود، گاهی به این و گاهی به آن نزدیک می‌شد.

تفسیر سنتی آرای آنسلم در باب ارتباط عقل و ایمان، فهم عقلی حقیقت در ایمان است. به نظر او برای شناخت، دو منبع وجود دارد: عقل و ایمان. ابتدا باید ایمان آورد، پس از آن می‌توان از عقل به طور گسترده و نامحدود در تبیین اصول ایمانی استفاده کرد. وحی حقیقی را به انسان اعطا می‌کند که عقل به تنهایی نمی‌تواند به آنها دست یابد. نقطهٔ حرکت و هدف، ایمان است و فقط در این محدوده، عقل‌گرایی جایز است. او در مخالفت با استفادهٔ محدود از عقل در ایمان اعلام کرد که این عمل حد دادن به خداوند به عنوان موضوع بررسی عقلانی است؛ در حالی که حقیقت الهی نامحدود است. از آن گذشته، در کتاب مقدس نیز آمده است که خداوند با نورش به انسان اشراق می‌دهد. آنسلم اشراق را به معنای اعطای آگاهی تفسیر کرده، اظهار می‌کند که عدم استفاده از عقل به معنای این است که خداوند لطفش را قطع کرده، دیگر به انسان توجه نمی‌کند و این توهینی است به خداوند. بالاترین مرتبهٔ ایمان رؤیت سعادت‌مندانۀ خداست. از ایمان ابتدایی تا رؤیت خداوند را باید با عقل طی کرد و ایمان را درک نمود. به عبارت دیگر، شرط دریافت سعادت حقیقی و نجات واقعی که رؤیت الهی است، تفحص عقلانی در ایمان است. به نظر می‌رسد که جملهٔ معروف اشعیا (باب ۷: ۹)^۱ «اگر ایمان نیآوری، نخواهی فهمید»، در تدوین روشش به او کمک بسیار کرده است. او بارها ابراز کرد که به جست‌وجوی فهم عقلی برای ایمان آوردن نیستم، بلکه می‌خواهم ایمان بی‌اورم تا بفهمم. جملهٔ معروف او در این زمینه این است: *Fides quaerens intellectum* ایمان در جست‌وجوی فهم و درک عقلی.

آنسلم معتقد بود که درک عقلانی ایمان، همانند خود ایمان، از طرف خداوند به انسان داده می‌شود، و این لطف و رحمت الهی است. بدین ترتیب، نباید نظریهٔ فهم عقلی ایمان آنسلم را همچون نظریهٔ برخی از فیلسوفان دورهٔ یونانی مآبی و یا اریوگنا

فلسفه دینی دانست. نزد او ایمان و عقل به هیچ وجه در تاریخ و از لحاظ تاریخی یک کل را تشکیل نمی دهند و تبدیل به یکدیگر هم نمی شوند. تمایز و تشخص بین آنها همیشگی است.

عقل مانند موتوری ایمان را به هدف خودش می رساند. در بسیاری از آثار آنسلم، عقل تا آنجا که با ایمان همکاری می کند و مطیع آن است، مجاز به ورود به حیطه کلام است.^۱

آنسلم در فهم ایمان و تبیین اعتقادات برای عقل جایگاه بسیار مهمی را در نظر گرفت، ولی نباید فراموش کرد که او قبل از هر چیز یک راهب بود و سنت روحانی که عشق به خدا موضوع اصلی آن بود، نقش مهمی در حیات راهبان او داشت. به نظر او عشق همان معرفت است.^۲ انسان به عنوان تصویر خداوند، برای دوست داشتن او، یعنی خیر اعلی خلق شده است؛ خیری که بنفسه نیکوست و هرچه نیکوست به سبب اوست. بنابراین، انسان باید تمام تلاش خود را برای در نظر داشتن او، درک او و عشق به او به کار ببرد. به نظر آنسلم می بایست آنچه را با معرفت چشیده می شود با عشق در آن رسوخ کرد.

در قرن دوازدهم میلادی، تنوع افکار فلسفی - کلامی بیشتری نسبت به قرون قبل مشاهده می شود. از دلایل اصلی آن می توان از آشنایی بیشتر غربیان با متون لاتینی رومی و ترجمه متون علمی و فلسفی از زبان عربی نام برد. شخصیتی مانند پطرس آبلاردوس^۳ با روش منطقی به بررسی اصول اعتقادی پرداخت و به طبیعت و قوانینش توجهی خاص نمود. گاهی نیز به نظر می رسد که نزد او مفاهیم منطقی بر اصول اعتقادی سایه می افکنند، چنان که در باب قدرت خداوند، اعلام کرد که او نمی تواند خارج از قوانین منطقی عمل نماید. به عبارت دیگر، او مفاهیم منطقی را به عنوان امر مطلق برای سنجش قدرت خداوند در نظر گرفت و او را تابع این امر قرارداد.

۱. رساله هایی که آنسلم در آنها روش خود را تبیین می کند عبارتند از: گفت وگویی با خود (Monologion) و گفت وگویی با غیر (Proslogion) رجوع شود به:

L'Oeuvre de S. Anselme de Canterbury, vol. I, Monologion, Proslogion, Texte latin par Scmitt,
tr., int. et notes par M. Corbin, Paris, 1986.

2. amor ipse notitia est

3. Petrus Abelardus

در مدرسه شارتر^۱ نیز به استفاده از علوم و فلسفه، برای تبیین اصول اعتقادی توجه خاصی شد؛ چنانکه تئودوریکوس^۲ شارتری با کمک از ریاضیات و علم طبیعی یونانی، تثلیث و خلقت را بررسی کرد و گیللموس^۳ کونشی با کتاب تیمائوس افلاطون به تبیین جهان از دیدگاه مسیحی پرداخت. در مدرسه سن ویکتور که روش عرفانی اوگوستینی و دیونسیوسی حاکم بود، آکاردوس^۴ سن ویکتوری روش دیالکتیکی آنسلم را دنبال نمود و سعی کرد با عقول ضروری که پایه و اساس فهم بشری را تشکیل می دهند، در پی کشف نظام خلقت برآید. در این روش، او گاه مانند یک مشائی می اندیشید و از روش منطقی بوئیوس تبعیت می کرد و گاه به روش اشراقی اوگوستینوس قدیس رو می آورد.^۵ در قرن سیزدهم میلادی، متون فلسفی جهان اسلام و یونان، غربیان را در فهم روش تفسیر دین با فلسفه یاری کردند. در این قرن، دو روش عمده که تا این زمان، نزد طرفداران تبیین فلسفی از دین پر طرفدارترین است، ظهور کرد: روش اشراقی بوناوتورا^۶ و کلام طبیعی^۷ توماس آکوئینی.

این دو متفکر به دو نظام رهبانی تعلق داشتند که در ارتباط با اصلاح کلیسا در این قرن شکل گرفتند: نظام دومینیکی و نظام فرانسیسی. دومینیکیان به بحث های فلسفی بیشتر از فرانسیسیان علاقه نشان دادند؛ ولی فرانسیسیان نیز در اواخر قرن سیزدهم میلادی با متفکری همچون یوهانس دنس اسکوتوس^۸ پیش از قبل به بحث های مابعدالطبیعی وارد شدند؛ اگرچه در قرن چهاردهم میلادی، متفکر برجسته این فرقه، گیللموس اکامی، نظر به تمایز ایمان از عقل داد. البته نزد دومینیکیان نیز توجه به بحث های فلسفی به خصوص در شکل مشائی آن نزد متفکر و عارف معروف این فرقه، یوهانس اکهارتوس^۹ مورد غفلت واقع شد و این متفکر به فلسفه های نوافلاطونی مسیحی و غیرمسیحی علاقه نشان داد.

بوناوتورا چندی رییس فرقه فرانسیسی بود. پس از مرگ فرانچسکو نزد فرانسیسیان

1. Chartres

2. Theodoricus

3. Guillelmus

4. Achardus

۵. رجوع شود به:

M. Ilkhani, La philosophie de la création chez Achard de Saint-Victor, Bruxelles - Paris,

1999.

6. Bonaventura

7. naturalis theologia

8. Iohannes Duns Scotus

9. Iohannes Eckhartus

دو‌گرایش عمده وجود داشت. گروهی از آنها معتقد بودند که براساس آرای فرانچسکوی قدیس نباید دیر و مدرسه تشکیل داد، بلکه باید زندگی همراه با فقر و دوره‌گردی در پیش گرفت و با ارتزاق از کمک‌های مردم به رانده‌شدگان از اجتماع، امداد رسانید و به همنشینی با آنان پرداخت. این عده عمل همراه با محبت و تبلیغ عشق به خداوند و همنوع را بر بحث‌های مدرسی ترجیح می‌دادند. گروهی دیگر ضمن احترام به این آرمان‌ها، ضرورت ایجاد دیر و مدرسه و اهمیت همراهی عمل با بحث‌های کلامی را یادآوری می‌کردند. در نهایت، جریان نخست با جریان دوم همراه شد و پذیرفت که با نظر به حیات عملی و رهبانی به تفحص کلامی و تعلیم اعتقادات توجه کند. در نتیجه، مراکز تعلیم و تربیت فرانسیسی ایجاد شد. بر این مبنا، فرانسیسیان نیز در دانشگاه صاحب‌کرسی در کلام و فلسفه مسیحی شدند و با استفاده از روش‌های مدرسی به تبلیغ آرمان‌های مذهبی خود پرداختند. بوناوتورا از گروه دوم بود و هنگامی که به رهبری نظام فرانسیسی رسید، این‌گرایش را تقویت کرد و خود نیز نظامی فلسفی-کلامی را پایه نهاد که در آن، مفاهیم نوافلاطونی، اوگوستینوسی و عرفانی حاکمیت داشت.

عشق به خداوند مرکز ثقل تفکر بوناوتورا است. او غایت انسان را در حیات دنیویش کسب سعادت جاویدان، یعنی اتحاد با خدا می‌دانست. هر که به این غایت جاهل باشد و یا به آن معرفت داشته باشد، ولی به تأمل روحانی آن دست نیابد، ضرورتاً صاحب میل باطل و گمگشتگی عقلانی خواهد شد. میل به سعادت در فطرت انسان است ولی برای کسب سعادت، عمل و تأملات نظری باید کامل‌کننده یکدیگر باشند. در عمل باید زهد پیشه کرد و از ارزش‌های دنیوی دوری جست. نقش تأملات نظری بدین صورت است که بوناوتورا معتقد بود که سعادت، لذت و شغف در خیر اعلی است و چون خیر اعلی متعالی است، برای تمتع از آن می‌بایست از خود تعالی جست. صعود به خیر اعلی از طریق جسم و بدن نیست، بلکه صعودی است قلبی. صعود قلبی شامل صعود فکری و ذهنی نیز هست. البته باید خاطر نشان کرد که بوناوتورا اتحاد با خداوند و کسب سعادت را بیشتر از طریق عشق و اراده می‌دانست تا از طریق معرفت و عقل. به عبارت دیگر، تأملات نظری مکمل سیر روحانی انسان به طرف خداوند است.

به نظر او، باید مؤمن مسیحی جهان را در ارتباط با کلمه خالق بنگرد. وی معتقد بود که مسیح مرکز و غایت تمام علوم است، علوم به سبب مسیح و در ارتباط با مسیح

مشروعیت می‌یابند. ایمان نزد بوناوتتورا نوعی همدلی و دل‌بستگی به واقعه‌ای تاریخی است که طی آن شخص دوم تثلیث متجسد شد و با مرگ خود انسان را از گناه نجات داد. او، همانند اوگوستینوس، بین "انسان عینی"، انسان در واقعیت، انسان در جهان که گناهکار و سقوط کرده است، یعنی انسانی که با ذاتی گناهکار در جهان مادی زندگی می‌کند و "انسان طبیعی"، انسانی که از شرایط دنیوی یا تاریخی و در نتیجه از شرایط گناه آلود انتزاع شده، انسانی که خارج از سرنوشت ماوراء طبیعی و لطف خداوند در نظر گرفته شده است، فرق نمی‌گذاشت. نزد او، عدم تمایز بین این دو مفهوم از انسان منجر به عدم تمایز بین فلسفه و کلام شد. در تفکر بوناوتتورایی موضوع‌های کلامی و فلسفی در "حکمت مسیحی" ترکیب شده‌اند. در این حکمت اعتقاد بر اساس مرجعیت و حجیت است و فهم بر اساس عقل. با اینکه بوناوتتورا تجربه حسی و عمل انتزاعی عقل را پذیرفته بود، ولی عقل حقیقی برای او عقل اشراقی بود؛ عقلی که حقایق را با اشراق از عقل الهی دریافت می‌کند و آنها را در نهایت در عقل خداوند می‌بیند. به عبارت دیگر، درک حقیقت برای او نوعی کشف است و عقلانیت او اشراقی است. بدین ترتیب، عقلی که حقایق را تماماً از واقعیت عینی انتزاع می‌کند و مدعی است که با تعقل و استدلال‌های عقلی به حقیقت دست می‌یابد، عقلی نیست که حکمت را کسب کرده باشد.

با این حال، بوناوتتورا تحت تأثیر جریان‌های بسیار مؤثر فلسفی در قرن سیزدهم میلادی، به نوعی تمایز روش و موضوع را بین کلام و فلسفه پذیرفت، ولی همیشه به آن پایبند نبود. در این ارتباط او معتقد بود که یک نظام فلسفی مورد قبول و رضایت بخش را تنها فیلسوفی که با نور ایمان راهنمایی شده است، بیان می‌کند. او در کتاب اختصاراً اظهار داشت که کلام با بحث راجع به خود خدا شروع می‌شود و به معلولاتش پایان می‌پذیرد؛ در حالی که فلسفه با بررسی عقلانی معلولات محسوس آغاز می‌شود و با خداشناسی خاتمه می‌یابد. در رساله تفسیر بر شش روز خلقت فلسفه را به طبیعیات و منطقی و اخلاق و در کتاب در باب تحویل فنون به کلام (De reductione artium ad theologiam) فلسفه طبیعی را به فیزیک، ریاضیات و ما بعد الطبیعه تقسیم می‌کند. او پذیرفته بود که فیلسوف بدون وحی می‌تواند وجود خدا را اثبات کند. ولی معتقد بود که این شناخت از خدا کامل نیست و وحی است که معرفت کامل از خداوند را به انسان می‌بخشد. به نظر او این

امکان هست که فیلسوف وحدانیت خدا را درک کند، ولی در اینجا متوقف می‌شود. اما به نظر او، این مطلب تمام حقیقت نیست و چون خدا تثلیث است، پس نوعی خطا در اینجا نهفته است؛ یعنی معرفت فلسفی حتماً به خطا می‌رود، زیرا حتی اگر راه را هم درست ببیند، در آن، خطا خواهد بود. برای این‌که عقل حقیقت را به طور کامل نشان نخواهد داد و ایمان برای اثبات وجود خدا براهین عقلی عرضه نمی‌کند، ولی به خطا هم منتهی نخواهد شد. هنگامی که یک فیلسوف مسیحی در بحث خداشناسی براهین عقلی می‌آورد، در سایه ایمانش به فلسفیدن می‌پردازد و در تأیید وحدانیت خداوند، تثلیث را نفی نمی‌کند؛ او هرچند به ظاهر در براهین فلسفی از ایمانش استفاده نمی‌کند، لیکن ایمانش به او کمک می‌کند تا پرسش‌های صحیح را بپرسد و از نتایج خطا دوری گزیند. بنابراین، یقین و اثبات هدیه‌ای است از طرف ایمان. عقل نیز به تأمل درباره‌ی خدایی که ایمان به انسان نشان داده است می‌پردازد.^۱

اصولاً انسان دوست دارد که موضوع ایمان و عشقش را بشناسد و در این راه از فلسفه کمک می‌گیرد. فیلسوفان در تفلسف خود این روش را به کار نمی‌برند و با نداشتن ایمان، از عقل به طور مستقیم در باب شناخت موضوع‌هایی استفاده می‌کنند که عقل صلاحیت بررسی آنها را ندارد و در نتیجه به تأملات روحانی درباره‌ی خدا نمی‌رسند. فیلسوفان حتی نتوانسته‌اند نظریه‌های صحیح در باب جهان، همچون خلقت از عدم را کشف کنند. بدین ترتیب، برای بوناوتورا عقلی دارای ارزش است که روی به طرف خدا داشته باشد و به سلاح ایمان مجهز باشد. عقل بین دو مرحله از حیات روحانی انسان قرار می‌گیرد: بین مرحله‌ای ابتدایی که انسان ایمان و اعتقاد صرف دارد و چیزی در باب خداوند نمی‌داند و مرحله‌ای متعالی که همراه با تأملات روحانی است.

بدین ترتیب، تکیه بر عقل تنها خطاست. از اشتباهات عمده فلسفه این است که در موضوع‌هایی وارد می‌شود که صلاحیت ورود به آنها را ندارد و بدون توجه به زمینه‌ای که وحی برای انسان آشکار می‌کند، به بررسی مسائلی می‌پردازد که خاص وحی است. البته بوناوتورا اظهار داشت که ارسطو به عنوان یک فیلسوف طبیعت‌شناس قابل احترام است، ولی این تأیید این نتیجه را در بر ندارد که او در مابعدالطبیعه نیز صاحب نظر و سخن او رضایت‌بخش است و احتمالاً حقیقت را می‌گوید. مشکل ارسطو این بود که به

1. In Hexameron, 4,2.

واقعیات دنیوی توجه کرده بود و علوم مربوط به این واقعیات را به عنوان اصل در نظر گرفته بود و تمایلی برای بررسی فراسوی این علوم را نداشت. او اصلی را برای جهان، خارج از آن نپذیرفته بود و عالم مُثُل را نیز رد کرده بود و جهان را ازلی می‌پنداشت. به نظر بوناوتتورا، ارسطو بیش از افلاطون و افلوطین در خطا بود.

توماس اکوینسی با دو نظام جهان‌شناختی مواجه بود. در یک طرف، کلام مسیحی بود که ریشه در کتاب مقدس و آرای کلیسای کاتولیک داشت، و قدیسانی همچون آگوستینوس آن را شکل داده بودند و در طرف دیگر، تفسیر فلسفی از عالم قرار داشت که مظهر آن ارسطوی تازه کشف شده همراه با فلاسفه دیگر یونانی و اسلامی و یهودی بود و این همان نظام فکری‌ای بود که بنیان‌گذاران و مدافعان آن غیر مسیحی بودند. توماس در کلام مسیحی، حقیقت مطلق را می‌دید و به حقایق آن، ایمان داشت. در فلسفه نیز مدرنیسم یونانی - اسلامی را مشاهده می‌کرد که با عقلانیت خاص خود و براهین و استدلال‌های علمی - عقلی، مفاهیم غیرقابل انکاری را بیان می‌کرد.

برخورد توماس با این دو نظام، جداکردن آنها از یکدیگر به طور اساسی بود. به نظر او، اساس کلام بر ایمان^۱ قرار دارد و فلسفه^۲ یا علم^۳ بر عقل طبیعی انسان بنیاد نهاده شده است. منظور توماس از علم، در اینجا، علم به معنای ارسطویی است، یعنی علمی که موضوعش کلی است و حقایق را با استدلال و براهین عقلی کشف می‌کند. توماس به عقیده^۴ نیز اشاره کرد که ظنی و بر اساس گمان است. ایمان و عقل هر دو یقین را اعطا می‌کنند، یعنی هر دو اموری فکری هستند و موضوع خود را تصدیق می‌کنند و در آنها نوعی حکم نهفته است، ولی موضوع ایمان به روشنی موضوع علم نیست. علم به نوعی موضوع علم خود را رؤیت می‌کند، ولی در ایمان چون رؤیت موضوع و وضوح آن به اندازه علم نیست، موضوع آنها فهم انسان را به اندازه‌ای تحریک نمی‌کند که به عنوان حقیقت پذیرفته شود. پذیرش موضوع ایمان با فعل اراده است. ایمان به معنای اعتقاد به یک سلسله از اصول ماورای طبیعی است که در کتاب مقدس ذکر شده است. با این که توماس، مانند دیگر راهبان، ایمان را در شکل تاریخی‌اش نوعی همدلی با واقعه تاریخی تجسد و مصلوب شدن عیسی مسیح برای نجات انسانیت از گناه می‌دانست، با این

1. fides

2. philosophia

3. scientia

4. opinio

وجود، این امر را هم در نظر می‌گرفت که اصول دین در کتاب مقدس ذکر شده‌اند؛ یعنی می‌توان با رجوع به این کتاب، حقایق را مطالعه کرد. بدین ترتیب می‌توان گفت که از نظر توماس ایمان نیز به یک نوع معرفت نزدیک می‌شود؛ یعنی باید سعی عقلی کرد و اصول آن را فهمید، ولی از طرف دیگر باید توجه داشت که توماس یک مسیحی معتقد بود و باور داشت که موضوع ایمان اموری الهی و فراتر از فهم عقل طبیعی انسان است. دریافت ایمان نوعی هدیه از طرف خداوند است. این هدیه، لطف^۱ الهی برای نجات انسان‌ها از گناه است. در حالی که عقل گونه‌ای دیگر از فعالیت فکری انسان است. فیلسوف فقط از طریق قوه ادراک و صرفاً با رؤیت حسی است که چیزی را می‌شناسد. او از طریق تعقل و استدلال عقلی از یک موضوع به شناخت موضوع دیگر می‌رسد. به دیگر سخن، معرفت فیلسوف از محسوسات شروع می‌شود و کشف حقایق با انتزاع و پروردن تصاویر محسوس در عقل و عمل تعقل، یعنی بررسی عقلی احکام و مفاهیم امکان‌پذیر است.

بدین ترتیب، توماس با در نظر گرفتن تفاوت بین ایمان و عقل به تمایز بنیانی بین دو نظام معرفتی یعنی کلام و فلسفه رسید؛ یعنی دیگر همانند اگوستینیان عصر خود ارتباطی اساسی بین فلسفه و کلام ندید و همانند یونانی‌مآبان این دو را یک چیز نپنداشت. در درک تاریخی او فلسفه از یونان و مخصوصاً از آرای ارسطو سرچشمه گرفته است و در ارتباط با شناخت انسان از طبیعت است. انسان‌های عالم، ولی بی‌ایمان آنچه را با عقل طبیعی خود از عالم درک کرده بودند، بیان نمودند؛ در حالی که با پیامبران بنی اسرائیل، وحی در جهان عرضه شد و اساس ایمان در پیامی است که در تورات و انجیل نهفته است و ریشه‌ای غیر از تفکر یونانی دارد. کلام و حیانی هم بر اساس ایمان و با تفسیر کلیسای مقدس و آرای قدیسان شکل گرفت.

بر این اساس، فلسفه به عنوان ثمره عقل طبیعی و کلام و حیانی یا جزمی دو راه مستقل برای درک حقیقت‌اند. تمایز توماسی بین ایمان و عقل بر اساس بینش او از انسان است. در نظام کلامی - فلسفی او، بر خلاف اگوستینیان، دو غایت برای انسان مشاهده می‌شود غایت ماورای طبیعی که وحی، انسان را به آن راهنمایی می‌کند و غایت طبیعی که مقصود فلسفه است. غایت نیکویی که فلسفه برای انسان در نظر دارد، در چارچوب

قدرت انسان بدون امداد غیبی قرار دارد، یعنی غایتی است که عقل طبیعی برای انسان به ارمغان می‌آورد. در حالی که، همان طور که اشاره شد، غایت کلام برتر از طبیعت است؛ این غایت حیات جاویدان و رؤیت خداوند است. اصولاً به نظر توماس، علت خلقت انسان دست‌یابی به سعادت جاویدان است که در حیات اخروی با رؤیت خداوند به واقعیت می‌پیوندد. شناخت صحیح از خداوند اساس حرکت انسان را به سوی غایت الهی تشکیل می‌دهد. چنان‌که تاریخ نشان داده است، معرفت عقلی انسان از خداوند به خطا خواهد رفت. به عبارت دیگر، انسان با فلسفه و یا شناخت فلسفی خداوند از طریق مخلوقات و با قدرت طبیعی و با فضائل طبیعی‌اش به سعادت ناقص دست می‌یابد. برای اعطای معرفت حقیقی، وحی لازم است، و عقل نیز در چارچوب معرفت وحیانی، وسایل کسب غایت متعالی و سعادت جاویدان را مهیا می‌کند.

به نظر توماس، همان طور که در تاریخ مشاهده می‌شود، فیلسوف می‌تواند یک نظام مابعدالطبیعی مستقل از وحی را ایجاد کند، ولی این نظام مطمئناً ناقص خواهد بود. البته نقص در اینجا، به معنی خطا نیست. موضوع اصلی مابعدالطبیعه خداوند است. با عقل صرف نمی‌توان به این مفهوم متعالی دست یافت، البته فیلسوف حقیقت را که «خدا واحد است» با استدلال عقلی کسب می‌کند. حتی اگر فیلسوف چیزی دربارهٔ تثلیث اشخاص الهی نگوید، این سخن حقیقت است و خطا نیست. اصولاً ممکن است مفهوم تثلیث به ذهن فیلسوف خطور نکرده باشد و یا این‌که احتمال دارد این مطلب را بشناسد، ولی به بدان، اعتقاد نداشته باشد. حتی اگر فیلسوف گمان کند که نظریهٔ تثلیث با رأی درباب وحدت خداوند، غیر قابل جمع است، باز هم این سخن که خدا واحد است، به عنوان حقیقت مورد قبول است. در واقع در اینجا مقصود توماس این است که حقایق بعدی، یعنی حقایق ایمانی، حقیقت نخست، یعنی حقیقتی فلسفی را کامل می‌کنند.

بدین ترتیب، مشاهده می‌شود که از نظر توماس، انسان حقایقی را با عقلش درک می‌کند و همین طور حقایق دیگری وجود دارند که از حدود توانایی عقل انسان می‌گذرند و درک آن‌ها فقط با ایمان امکان‌پذیر است. حقایقی نیز موجودند که بین عقل و وحی مشترکند، یعنی هم عقل آن‌ها را بیان کرده است و هم وحی. البته باید اشاره کرد که هر یک از این دو نظام معرفتی موضوع خاص خود را نیز دارد. موضوع خاص فلسفه را خداوند با وحی به انسان ابلاغ نکرده و کسب آن‌ها را با قوهٔ تعقل در اختیار انسان قرار

داده است. چنانکه اصول فلسفی بسیاری را یونانیان و غیر مسیحیان بدون دسترسی به وحی، درک و ابراز کرده‌اند. بنابراین، حقایق فلسفی بر اساس مفاهیمی هستند که عقل انسان از عالم عین دریافت کرده، مورد بحث و تحلیل قرار می‌دهد. بدین ترتیب، در نظر توماس در فلسفه، عقل است که ابتدا و انتهای طریق را نشان می‌دهد. ایمان نیز بر اساس وحی، کلام نقلی یا حیانی را ایجاد می‌کند که جزمی است؛ یعنی باید به حقایق آن اعتقاد داشت و آن را مورد نقد عقل قرار نداد. به عبارت دیگر، موضوع‌های خاص کلام حیانی را عقل نمی‌تواند دریابد. متکلم اصول و براهین خود را در ایمان می‌جوید و تنها کتاب مقدس و آرای کلیسای کاتولیک برای او حجت است.

در عین حال، توماس در هر یک از این دو نظام معرفتی، کشف حقیقت را از دیدگاهی خاص بررسی می‌کند. اگر یک حقیقت بین فلسفه و کلام و حیانی مشترک باشد، طریق رسیدن به این حقیقت و درک آن در این دو نظام متفاوت است. برای مثال، فلسفه خدا را در انتهای سلسله‌ای از براهین عقلی می‌یابد. در حالی که در کلام، خدا به عنوان اصلی و حیانی از همان ابتدا مطرح است، البته نه به عنوان یک فرضیه، بلکه به عنوان حقیقتی یقینی؛ یعنی حقیقتی که نقطه حرکت مؤمن است، برای فیلسوف انتهای راه است. البته در خداشناسی نیز حقایقی وجود دارند که فقط با وحی می‌توان آنها را درک کرد، مانند اصل اعتقادی تثلیث. هیچ فیلسوفی با تعقل صرف به درک این اصل دست نخواهد یافت. البته محدودیت حوزه معرفتی فلسفه مانع از این نیست که فلسفه نیز حقیقت را نگوید، اما چون حقیقت یکی است، حقیقت فلسفی باید مطابق با حقیقت کلامی باشد. فیلسوف به دنبال حقیقت است، در حالی که خداوند اصل حقیقت است؛ یعنی انسان بدون وحی و تنها با کمک عقل طبیعی خود قادر نیست تمام حقیقت را کسب کند. فیلسوف چون ابزار دست‌یابی به غایت ماوراءالطبیعی انسان را در اختیار ندارد، سخنی در باب آن نمی‌تواند بگوید. بنابراین، شناخت فلسفی، طریق حقیقی نجات انسان نیست. و چون اعتقادات ایمانی ریشه در وحی دارند و یقینی‌اند و کسی درباره آنها شک نمی‌کند، اگر اصلی ایمانی با اصلی فلسفی در تضاد باشد، مطمئناً خطا در اصل فلسفی است. یقین هیچ قضیه‌ای به اندازه یقین حجت ایمانی نیست. از آن گذشته، یقین فلسفی ممکن است که همیشه غلط باشد. فلسفه علمی است مستقل و عقلی، اما چون ایمان می‌تواند آن را از اشتباهات احتمالی دور کند و به آن، غایت حقیقی را نشان دهد، فلسفه

پشتیبان ضروری و همیشگی خود را در ایمان می‌یابد.

بدین ترتیب، در حالی که عقل برای اگوستینیان قرون وسطا مرحله‌ای است از معرفت انسانی و اشراقی، عقلی که توماس در نظر داشت، عقلانیته‌ی مشائی بود که با تجرید صور محسوسات به درک مفاهیم مختلف می‌پرداخت و به تنهایی قادر به شناخت صحیح موجودات غیر مادی و ماورای طبیعی نبود.

تصمیم توماس بر این قرار گرفت که نظام فلسفی و عقلی باید در خدمت ایمان باشد. او با فلسفه به عنوان خادم وحی، نظامی کلامی - فلسفی را ایجاد کرد که در تاریخ معروف به کلام طبیعی یا فلسفی^۱ شد. پس کلام نزد توماس به دو معناست: کلام وحیانی که مستقیماً از محتوای کتاب مقدس سرچشمه می‌گیرد و بر مبنای ایمان به اصول اعتقادی مسیحی است و کلام طبیعی یا فلسفی که عقل انسان با نور طبیعی خود، آن را می‌سازد. توماس در کلام طبیعی به عقل نقش سازمان‌دهنده و تبیین‌کننده مفاهیم ایمانی می‌دهد. انسان هر چه در توان دارد باید برای تفسیر عقلی اصول و مبانی ایمان تا آنجا که قابل درک عقلی است، انجام دهد. بنابراین، کلام عقلی توماس با براهین عقلی سخن می‌گوید. در این کلام، ایمان است که طرح و نقشه و مبدأ و غایت را می‌دهد، اما توضیح محتوا و طریق رسیدن به غایت را عقل و فلسفه بیان می‌کنند. در کلام طبیعی تمام موضوع‌های فلسفی مورد بحث قرار نمی‌گیرد. نقطه شروع، بحث درباره خداوند است که وجودش را ایمان به انسان قبولانده است. پس از خداشناسی مبحث پیدایش موجودات و انسان‌شناسی قرار دارد و در انتها نیز از رجعت مخلوقات به خداوند بحث می‌شود. بدین ترتیب، کلام طبیعی از جایی شروع می‌کند که به اعتقاد توماس انتهای راه فلسفه است، یعنی بحث خداشناسی. به عبارت دیگر، کلام طبیعی آخرین قسمت فلسفه است که باید آن را فرا گرفت. برای درک کلام طبیعی مطالعه و تفکر بسیار لازم است، ولی همان طور که اشاره شد شرط اصلی شکل‌گیری و درک آن، وحی است. پس می‌توان گفت که کلام طبیعی توماس فلسفه‌ای دینی است که به شناخت خداوند به عنوان طریق کسب غایت نهایی نظر دارد. او معتقد بود که معرفت به خدا انتهای هر معرفت و علم بشری است.^۲ انسان خلق شده است تا معرفتی را عمیق‌تر و عالی‌تر از آن چه با عقل طبیعی در این جهان به دست می‌آورد، را کسب کند. او به چیزی میل دارد

1. theologia naturalia

2. summa contra gentiles, 3,25.

که برتر از تمام حال و وضع این زندگی است و با ذوق و شوق سعی می‌کند به طرف آن برود.

توماس معتقد بود که کلام طبیعی یک علم است. همان طور که ذکر شد، علم برای توماس علم به معنای مشائی آن است؛ یعنی علمی که موضوعش کلی است و نه علم تجربی که با جزئیات در ارتباط است. به توماس اشکال گرفته می‌شد که تفاوت‌های عمده‌ای بین ایمان و عقل یا کلام و علم وجود دارد؛ منشأ علم از خارج و به واسطه تجربه حسی است، در حالی که ایمان نوعی الهام و لطف خداوند به انسان است. علم از اصول بدیهی سرچشمه می‌گیرد، در حالی که کلام از اصولی سرچشمه می‌گیرد که بدیهی نیستند، دلیلش هم این است که همگی آنها را قبول نکرده‌اند. موضوع علم کلی است، در حالی که تجلیات و اعمال خداوند که در کتاب مقدس نقل شد، جزئی است. اصولاً کلام با موضوع‌های جزئی همچون اعمال ابراهیم، اسحاق یا یعقوب سروکار دارد. به نظر توماس می‌توان این تفاوت‌ها را از میان برداشت. به نظر او بین اصول بدیهی عقل، مانند اصل عدم وجود تناقض، و اصول ایمان تشابه وجود دارد و اصول ایمانی مبادی نخست علم کلام را تشکیل می‌دهند. اصولاً ایمان یک نوع معرفت است که با اتحاد و پیوستن به مؤمن شکل می‌گیرد. اشراق ایمان نیز معادل و همانند ادراک اصول علم است. هر دو اعمالی هستند که از نفس در دو طرح و چارچوب مختلف سر می‌زنند. اگر افعال و اعمال جزئی در کتاب مقدس مشاهده می‌شوند، به این معنا نیست که کلام به طور اصولی به آنها می‌پردازد، بلکه این افعال و اعمال مثال‌هایی هستند که ما باید آنها را سرمشق زندگی خود قرار دهیم و حجیت این مردان خدا را که وحی خدا را به ما رسانده‌اند نشان می‌دهد.

توماس معتقد بود که در علوم، سلسله مراتب وجود دارد. اصولاً وی علوم را به دو گونه تقسیم می‌کند: علومی که از اصولی شروع می‌شوند که با نور طبیعی عقل شناخته شده‌اند؛ از جمله این علوم می‌توان از حساب و هندسه نام برد. علوم دیگری نیز وجود دارند که اصول خود را از علوم برتر وام می‌گیرند. به طور مثال علم موسیقی اصول خود را از ریاضیات می‌گیرد. به همین طریق، کلام مقدس یک علم است که اصول خود را از علم برتری دریافت می‌کند؛ این علم، علم خداوند است. به همان طریق که موسیقی دان اصولی را که از ریاضیدان فرا گرفته است، به عنوان مرجع و حجت می‌پذیرد، کلام

مقدس نیز اصولی را که خداوند وحی کرده است به عنوان مرجع و حجت می‌شناسد. این اصول وضوح اصول تجربی و عقلی را ندارند، ولی روش متکلم شبیه روش فیزیک‌دان است که برخی از اصول هندسه را بدون این‌که اثبات کند، قبول نموده، و همان طور که متکلم اصول دین را می‌پذیرد، فیزیک‌دان نیز علم ریاضیات را می‌پذیرد.^۱ اما آیا می‌توان از یک علم کلام سخن گفت؟ زیرا این علم هم در باب خداوند است و هم درباره مخلوقات و چون دو گونه موضوع دارد، پس دو علم است. توماس در جواب این انتقاد، از این‌که کلام یک علم است دفاع می‌کند. به نظر او، وحدت یک نیرو به واسطه موضوع اندازه‌گیری می‌شود. البته نه این موضوع در جنبه مادیش، بلکه در ارتباط با جنبه صورتش که تحت آن یک موضوع است. برای مثال اگر یک انسان، یک الاغ و یک سنگ در نظر گرفته شوند، در این جنبه صورتی که دارای رنگ هستند توافق دارند و رنگ موضوع صورتی نظر و دید است. بنابراین، بدان سبب که کتاب مقدس موضوع‌ها را از آن جهت که وحیانی هستند، مورد بررسی قرار می‌دهد، آنچه وحیانی است در جنبه صورتی موضوع این علم قرار می‌گیرد. از این رو، موضوع‌های مختلف از این جهت در آموزه مقدس^۲ تحت یک علم قرار می‌گیرند.

کاتولیک‌ها فلسفه و کلام طبیعی توماس را مورد توجه قرار دادند و در قرن شانزدهم میلادی یسوعیان نیز از آن بهره فراوان بردند. فلسفه توماس به شکل نوتوماسی، به خصوص پس از تأییدیه پاپ لئوی سیزدهم^۳ در سال ۱۸۹۷ میلادی و امروزه نیز به حیات خود ادامه داده است و متفکرانی همچون ژاک ماریتن، اتین ژیلسون، کارل رانر، لونرگان، مک اینتری این فلسفه را در قرن بیستم میلادی زنده نگه داشته‌اند و از کاربرد عقل در تبیین فلسفه دفاع کرده‌اند و می‌کنند. درابتدای قرن بیست و یکم توماس هنوز هم به عنوان یکی از پرطرفدارترین فیلسوفان غرب شناخته می‌شود.

د. فلسفه معیار صحت اعتقادات دینی است. در اینجا منظور فلسفی کردن دین و دینی کردن فلسفه نیست. دین نه تنها با مبانی فلسفی تبیین می‌شود، بلکه صحت آن نیز از احکام فلسفی نشأت می‌گیرد و عقل را معیار صحت یا حقیقت یک نظام اعتقادی

1. *summa theologia*, I,1,2.2. *sacra doctrina*

3. Leo XIII

می‌داند. این روش می‌خواهد ایمان را از طریق عقل درک کند. عقلانیت فلسفی در اینجا اشراقی نیست؛ زیرا اگر اشراقی باشد با در نظر گرفتن یک منشأ برای فلسفه و دین، طریق نخست از چهار طریقی که نام برده شده است پیموده خواهد شد؛ یعنی فلسفهٔ دینی. در اینجا فلسفه مستقل است. متکلم با روی هم قراردادن براهین مختلف فلسفی که معمولاً از جهان تجربه، ناشی شده‌اند و بسیاری از اوقات به طریق مشائیان، راجع به اعتقادات و اصول دینی بحث می‌کند و آنها را معیار صحت اعتقادات قرار می‌دهد. این گروه را برخی از پژوهش‌گران فلسفهٔ دین، عقل‌گرایی حداکثری^۱ نامیده‌اند.^۲ بزرگترین نمایندگان این طرز تفکر در قرون وسطا برنگاریوس^۳ اهل تور در قرن یازدهم میلادی و پیروان لاتینی ابن رشد در قرون سیزدهم و چهاردهم میلادی بودند.

برنگاریوس منطق و جدل را معیار صحت اعتقادات دینی قرار داد. این امر برای بسیاری از معاصران او غیر قابل باور و حتی مخالف دین‌داری بود. به نظر برنگاریوس عقل عالی‌ترین بخش انسان و نشانی دائم از آفریده شدن به صورت خداوند است و ممنوع کردن آن برای انسان به معنای محروم کردن او از شرافت و احترام است. حجیت دینی به عنوان یک برهان به تنهایی کافی نیست، زیرا این حجیت به صورت مکتوب ارائه شده است، ولی باید آن را به درستی فهمید. از مهم‌ترین مسائلی که او به خاطر آنها مورد انتقاد قرار گرفت، کاربرد منطق و جدل در تبیین این اعتقاد مسیحی است که در عشای ربانی، شراب و نان به خون و بدن مسیح تبدیل می‌شود. کلیسای کاتولیک بر این اعتقاد بود که در مراسم عشای ربانی، نان و شرابی که مسیحیان استفاده می‌کنند، فقط نماد جسم و خون مسیح نیستند، بلکه واقعاً بر اثر یک معجزه، به خون و بدن مسیح تبدیل می‌شوند و با این عمل، مسیحیانی که در این مراسم شرکت می‌کنند، با مسیح به طور واقعی متحد می‌گردند، اما برانگاریوس معتقد بود که از لحاظ فلسفی ممکن نیست که شراب و نان واقعاً به خون و بدن مسیح تبدیل شوند. از نگاه برنگاریوس معنای وجود

1. strong rationalism

۲. رجوع شود به:

M. peterson, w. Hasker, B. Rechenbach and D. Basinger, *Reason and Religious Belief*, Oxford, second edition, 1998, pp.45-49.

ویراستهٔ نخست این کتاب (سال ۱۹۹۱) به فارسی ترجمه و چاپ شده است. مایکل پترسون، ویلیام هاسکر، بروس رایشناخ و دیوید بازنجر، عقل و اعتقاد دینی، ترجمهٔ احمد براقی و ابراهیم سلطانی، تهران ۱۳۷۶، صص ۷۲-۷۸.

3. Berengarius

در ابتدا مبین وجود یک موضوع و در مرحله بعد، کیفیاتی است که در این موضوع قرار دارند. به عبارت دیگر، این دو معنا با یکدیگر مرتبطند و هر دو وجود یک موجود را می‌سازند. هر سخنی که دربارهٔ یک عَرَض یا کیفیتی گفته می‌شود، فرض وجود موضوعی را در بر دارد که این کیفیت در آن قرار گرفته است. هنگامی که گفته می‌شود «سقراط عادل است»، این سخن اگر همراه با این فرض نباشد که چنین شخصی وجود دارد فاقد معناست. بنابراین، گفتن این که شراب و نان پس از عمل تبرک، واقعاً به خون و جسم مسیح تبدیل می‌شوند، بی معناست، چون شراب و نان اعراض و کیفیات اصلی خود را حفظ می‌کنند. اصولاً هیچ کیفیتی بدون وجود موضوعش نمی‌تواند وجود داشته باشد. تغییر تنها در صورتی رخ می‌دهد که موضوعی جدید جانشین موضوع قبلی شود. بنابراین، نان و شراب به طور جوهری به بدن و خون مسیح تبدیل نمی‌شوند. او معتقد بود که شراب و نان نماد یا نشانه‌ای^۱ هستند از خون و جسم مسیح، و عشای ربانی امری نمادین برای یادآوری به صلیب کشیده شدن مسیح است. این رأی مورد حمله شدید کلیسا واقع شد و پاپ لئوی نهم آن را در شورای عمومی ورسی^۲ در سال ۱۰۵۰ میلادی محکوم کرد. به نظر مخالفان کاربرد دیالکتیک در کلام، این علم قدرت مطلق خدا را در گزاره‌های منطقی محدود کرده، آن را تابع قوانین منطقی می‌کند، در حالی که قدرت خداوند مطلق است و هیچ حدی نمی‌توان برای آن قائل بود، حتی حد منطقی^۳.

دیگر متفکری که در قرن یازدهم میلادی در تطبیق آرای دینی با فلسفه نقش داشت، روسلینوس^۴ اهل کومپی اِنی^۵ بود. او نیز همانند دیگر متفکران قرون وسطا به طور واضح اعلام نکرد که در نظر دارد تا اعتقادات دینی را با اصول فلسفی بسنجد، اما روش کلامی او این روش را در برمی‌گرفت. او موضوع منطق را اسم بدون معنا می‌دانست و در مقابل کسانی که کلی را به طور تام عینی می‌دانستند، آن را فقط اسم بدون معنا می‌دانست. به عبارت دیگر، کلی نه در ذهن وجود دارد و نه در عین، بلکه صدای بادی است که از دهان

1. signum

2. Verceil

۳. رجوع شود به:

southern R. W. , "Lanfranc of and Berengar of Tours" in *Studies in Medieval History Presented to M. Powicke*, London, 1941, pp. 27-49.

Coppuyns M., "Bèrerenger de Tours" , dans *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique*, Paris, 1934, vol. VIII, pp. 835-407.

4. Roscelinus

5. Compiègne

بیرون می‌آید. فردگرایی او در مبحث کلی، او را به نفی اتحاد جوهری اشخاص تثلیث کشاند؛ به این معنا که اگر خداوند یک جوهر دارد، باید یک شخص وجود داشته باشد. تعدد اشخاص در او تعدد جوهر را ایجاد می‌کند. بدین ترتیب در نامه‌اش به پطرس آبلاردوس می‌گوید که سه شخص تثلیث مانند سه فرشته‌اند که در قدرت و اراده واحدند، نه در جوهر^۱.

همان طور که قبلاً ذکر شد، در نزد آنسلم قدیس نیز گاهی می‌توان استفاده از عقل را طوری دید که به نظر می‌رسد معیاری است برای اعتقادات دینی؛ از جمله در براهین خود در اثبات وجود خدا و بحث‌هایی که در باره تجسد کرده است. در قرن دوازدهم میلادی نیز گاهی منطق‌گرایی پطرس آبلاردوس و روش فلسفی آکاردوس سن ویکتوری ما را به این امر که اینان نیز گاهی معیار صحت اعتقادات را فلسفه و منطق فلسفی می‌دانستند نزدیک می‌کند؛ چنان‌که آبلاردوس شناخت و قدرت خداوند را در چارچوب قوانین و مفاهیم منطقی قرار داد. آکاردوس با ذکر این نکته هدف خود را در کتابش به نام در باب وحدت و کثرت^۲ تبیین عقلانی موضوعات کلامی قرار داده بود، چنانکه در اکثر اوقات جملاتی از کتاب مقدس را برای توجیه مواضع فلسفی‌اش ذکر می‌کرد، نه تبیین عقلانی آنها^۳.

در قرن سیزدهم میلادی مواضع فلسفی - کلامی پیروان لاتینی ابن رشد و نظریه دو حقیقت، یعنی حقیقت فلسفی و حقیقت کلامی، عکس العمل‌هایی را در اروپا پدید آورد که در سال‌های ۱۲۷۰ و ۱۲۷۷ میلادی به محکومیت عقایدشان به وسیله ایتن تامپیه^۴ اسقف پاریس منجر گشت.^۵ مهم‌ترین شخصیت فلسفی این جریان سیژر^۶ اهل بریان (منطقه‌ای در بلژیک امروزی) بود که فلسفه ابن رشد را راهنمای خود قرار داد و جان خود را بر سر این کار گذارد.^۷ پس از متهم شدن به خروج از دین برای توجیه عقایدش به

1. F. Picavet, *Roscelin thèoloica et philosophe*, Paris, 1911.

2. De unitate et pluralitate

۳. رجوع شود به:

M. Ilkhani, *La Philosophie de la creation chez Acharde de Saint- Victor*, Bruwilles- paris, 1999.

4. Etienne Tempier

5. R. Hissette, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris 7 mars 1277*, Louvain- paris 1977.

6. Siger

7. B. Bazan, *Siger de Brabant. Ecrits de logique, de morale et de physique*, Louvain - paris.

دربار پاپ رفت. وی در آنجا مجبور به اقامت اجباری و بالاخره به دست منشی اش کشته شد. عقل‌گرایی پیروان لاتینی ابن رشد به حدی بود که مورخ سنت‌گرایی چون اتین ژیلسون آنان را پایه‌گذاران سنت اصالت عقل در غرب می‌داند.^۱

سیژر به تبعیت از ابن رشد، مطالبی را بیان کرد و به طور مستقیم در مقابل سنت کلامی حاکم مسیحی قرار گرفت. مثال، او قدمت زمانی عالم را در مقابل خلقت زمانمند سنت مسیحی قرار داد، و این موضع را منطقی می‌دانست. او برای تمام بشر، یک عقل فعال را در نظر گرفته بود؛ این نظریه عقیده سنت‌گرایان را درباره بقای نفس انسان به خطر می‌انداخت. نظر سیژر مبنی بر این‌که خداوند به کلیات علم دارد و جزئیات از دانش او خارج هستند، برای بسیاری از مسیحیان به معنی نفی مشیت الهی بود. نظریه ازلیت انواع او سبب شد که به او اتهام رد انسان نخستین (آدم) را بزنند. و بالاخره مهم‌ترین اتهام اتین تامپیه علیه ابن رشدیان نظریه ابراز دو حقیقت بود. اتین تامپیه در این باب متذکر شد که اینان می‌گویند که اموری از دیدگاه فلسفه حقیقی اند، اما از دیدگاه ایمانی، حقیقی نیستند. و این مثل آن است که گفته شود دو حقیقت متضاد وجود دارد. در این باب، حقیقت واقع در متون مقدس به واسطه حقیقت واقع در متون مشرکان که خدا آنان را لعن کرده است نفی می‌شود. هدف این سخنان تند و خطرناک اتین تامپیه، سیژر برابانتی و دوستانش بود، اما هیچ‌یک از ابن رشدیان این رأی را ابراز نکرده بودند. بوئیوس اهل داسیا^۲ یکی از ابن رشدیان بنام و همکار سیژر در این مسئله سخن گفته بود، ولی به نظر می‌رسد که رأی او از آنچه اتین تامپیه ذکر کرده بود، دور بود. در واقع این فیلسوف معتقد بود آنجا که عبارتی دینی و عبارتی فلسفی به ظاهر، متضاد به نظر می‌رسند، در اصل، هیچ تضادی با یکدیگر ندارند. او بر اساس منطوق ارسطویی گفته بود که ممکن نیست بین یک قضیه که به معنای مطلق، مورد نظر است و همان قضیه که در معنای نسبی به کار می‌رود، تضادی یافت شود. در واقع، بین این سخن مسیحی که «جهان نو و جدید است» و این سخن فیلسوف که «بر اساس علل و اسباب طبیعی، جهان تازه و جدید نیست»، تناقض بیشتری یافت نمی‌شود نسبت به این قضیه که برای ارسطو

→ 1974.

1. F. van Steenberghen, *Maitre Siger de Brabant*, Louvain - Paris, 1977.

2. Dacia

«سقراط سفید است» و «بنا به نسبت‌های دیگر سقراط سفید نیست»^۱ در هر صورت متولیان کلیسا این سخن را طور دیگری فهمیدند و از آن برای محکومیت ابن رشدیان استفاده کردند.

جریان ابن رشدی لاتینی به رغم مخالفت متولیان کلام رسمی کاتولیکی، در قرون چهاردهم و پانزدهم میلادی ادامه یافت. یکی از بزرگترین متفکران این جریان در قرن چهاردهم میلادی یوهانس اهل ژاندن^۲ است. او در مسائل نظری به مسخره کردن برخی از متکلمان پرداخت و از این جهت، عده‌ای او را لامذهب دانستند. به عقیده او، فلسفه و ایمان دو سرچشمه متمایز معرفت‌اند که به نتایج متضاد می‌رسند. پس اگر، از باب مثال، گفته می‌شود که جهان مخلوق است، نتیجه‌ای است که ایمان آدمی را به آن رهنمون می‌شود و فلاسفه که بر شناخت تجربی تکیه می‌کنند از آن بی‌خبرند.

در قرون جدید این شیوه تفکر ادامه یافت؛ چنانکه به طور مثال، فیلسوفانی همچون دکارت و جان لاک را می‌توان در این گروه قرار داد. از گروه‌های دینی‌ای همچون سوسینیانیزم که فوسته سوسینی^۳ ایجاد کرد و در قرن هفدهم میلادی طرفدارانی در تمام اروپا کسب کرد، نیز می‌توان نام برد. این گروه برای کنارگذاشتن اختلاف در مسیحیت، عقل را معیار صحت بسیاری از باورهای دینی قرار دادند. اینان با پذیرفتن مشروط کتاب مقدس، بسیاری از اصول مسیحیت را همچون تثلیث، الوهیت عیسی مسیح، قربانی شدن او برای گنای انسان و موروثی بودن گناه نخستین رد کردند.

در دوره معاصر با جدا کردن حوزه ایمان از حوزه فلسفه و انتقاد از عقل‌گرایی سنتی کمتر متکلمی به عقل به مثابه مبنای اعتقادات دینی نظر می‌کند. متکلمان نامی یا به ایمان‌گرایی روی آورده‌اند و یا اگر کسانی از کاتولیکیان همچون توماسیان جدید و دنس اسکوتیان، یا از پروتستان‌ها افرادی همچون پل تیلیش و برخی از فیلسوفان دین سنت فلسفی انگلوساکسون مانند ریچارد سوئین برن در نظر دارند که ایمان را با براهین عقلی بیان کنند، این کار را با احتیاط بسیار انجام می‌دهند.

۱. اتین ژیلسون، عقل و وحی در قرون وسطی، ترجمه شهرام بازوکی، ص ۴۴.

A. De Libera, La Philosophie Médiévale, paris, 1995, pp.414-416.

2. Jandun

3. Fauste Sozzini