

در مراسم رونمایی کتاب "عقل و ایمان در کلام جدید"

این سخنرانی در ۱۵ دلو ۱۳۹۹ با اندک تغییر در دانشگاه افغانستان ارائه شده است.

"عقل و ایمان در کلام جدید"، کوشش خجسته به شمار می رود. به دو دلیل این متن واجد اهمیت شمرده می شود: در کشور ما جای بحث عقل و ایمان در کلام جدید خالی است و این متن زمینه گفتگوها و کنکاش های بیشتری را بوجود می آورد، همچنان تولید متن های روشمند و مطابق با معیار های پذیرفته شده اکادمیک تا هنوز چندان جدی گرفته نمی شوند، آقای فکرت به کار گیری مهارت در این زمینه را مهم انگاشته است، اگرچه تمامی سفارش های اکادمیک را تحقق بخشیده است و این طبیعی است، زیرا کمبود منابع دست اول در این زمینه احساس می شود.

متن موجود به خواننده انگیزه می دهد که در این زمینه به منابع رو بیاورد و روحیه پژوهشی خود را تقویت کند. اطلاعات فراوانی در این اثر گرد آمده اند، با احترام به متد و ذوق نویسنده من دوست داشتم که این کتاب از نوعی فصل بندی زمانی و مفهومی برخوردار می بود، تا خواننده اطلاعات مربوط را به گونه منظم تر دریافت می کرد. همچنان نویسنده با ارائه پیش زمینه های بحث بایستی بیشترین کارش را بر عنوان معرفی شده کتاب (عقل و ایمان در کلام جدید) متمرکز می کرد.

در این متن از سقراط تا پراگماتیسم و از فارابی تا مصطفی ملکیان یادآوری گردیده اما نظریه پردازان کلام جدید که در این زمینه کار کرده اند کم دیده می شوند. من به جز آقای خسرو پناه و مصطفی ملکیان، آرای چهره های دیگر مانند شاه ولی الله دهلوی، محمد عبده، پروفسور فضل الرحمن ملک، حسن حنفی، نصر حامد ابوزید، مجتهد شبستری، جعفر سبحانی، جوادی آملی، عبدالکریم سروش، ربانی گلپایگانی، محسن کدیور، قائمی نیا و برجستگان دیگر را به گونه که آثار شان مورد پژوهش قرار گرفته باشند و در چرخه نقد و گفتگو قرار داده شده باشند را زیاد ندیدم. همچنان دوست داشتم مکتب های کلامی نو اعتزالی، تحولات معاصر در کلام اشعری، دیگر دیسی های جدید در مکتب های نقل گرا مانند اهل حدیث و مدعی سلفیت، رویکرد های مکاتب اصولی، اخباری و تفکیکی تشیع در دوران جدید، بویژه مکتب ماتریدی اهل سنت و حضورش در عرصه های کلامی معاصر را که مهجور مانده است را بایستی به صورت اختصاصی و به گونه شرح معرفی کرد. همچنان مکتب های

کلامی در غرب را نیز جداگانه، در قالب یک فصل و در چارچوب تحولات کلام جدید به بحث می گرفت. برخی مکتب های فلسفی مانند پوزیتویزم ویتگنشتاین متقدم یا فلسفه تحلیلی ویتگنشتاین متأخر، پراگماتیسم جمیز و یا اگزیستانسالیسم کی یو کگارد یا عرفان گرایی پاسکال چارچوب های مرتبط با بحث های کلی کلام جدید به شمار آمده می توانند اما عقل و ایمان در کلام جدید بایستی به گونه موردی و اختصاصی در آرای نظریه پردازان این دانش به بحث گرفته می شد. نظریه های متکلمان برجسته مانند پل تیلش، کارل بارت، رودلف بولتمان، ولفهارت پانن برگ، هانس کونگ و امیل برونر در این زمینه ضروری به نظر می رسند، آرای شلایرماخر نیز بایستی مورد بحث بیشتر قرار می گرفت.

اما این را می توان درک کرد که جناب فکرت با مشرب فلسفی، این اثر را آفریده است به همین جهت حضور فیلسوفان و نظریه های فلسفی سنگینی بیشتری یافته است، به همین جهت برای کلام جدید از روی تسامح عنوان فلسفه دین را نیز مناسب دانسته اند. در حالیکه بهتر است کلام جدید را با الهیات جدید یعنی نئوتیولوژی همردیف قرار دهیم، زیرا این دانش در هر حالت تعهد دفاع از دین را با خود دارد، در صورتی که فلسفه، ملزم به این تعهد نیست، هرچند در برخی از مسایل با یکدیگر اشتراک دارند.

به همه حال می دانم که نویسنده محترم "عقل و ایمان در کلام جدید" چه قدر زحمت کشیده و دنبال منابع تلاش کرده است و مهمتر از همه با زبان سلیس و ادبیات دانشگاهی در جهت تولید این متن گام گذاشته است.

اجازه می خواهم کمی در مورد کلام جدید و بحث عقل و ایمان که عنوان کتاب است پردازم، شاید همه کتاب را نخوانده باشند و یا برخی از پرسش های ضروری ذهن های شان را مشغول داشته باشد.

واژه "کلام جدید" پس از شکل گیری مدرنیته در نوشته ها و گفته های بسیاری از دین پژوهان به کار رفته است و حتی تعدادی از کرسی های تدریس دانشگاهی و حوزوی نیز به آن اختصاص یافته است، اما به نظر می رسد هنوز هم ابهاماتی در مفهوم و مقصود آن وجود دارد، به همین دلیل از یک طرف، رابطه این مفهوم با مقوله های دیگر مانند فلسفه و کلام فلسفی شفاف نیست و از طرف دیگر، تعریف و حوزه کار خود این مفهوم، یکدست نشده است.

صاحب نظران در مقام تعریف در مورد این دانش گفته اند: علم کلام مجموعه ای از مسائلی است که برای تحفظ و اثبات باور های دینی و عقلانی کردن مدعیات دینی طرح می شوند. کلام علمی است که در آن به احوال مبدأ و معاد پرداخته می شود. وظیفه اصلی این علم را هم اثبات اعتقادات دینی و نیز پاسخگویی به شبهات دانسته اند. به همین جهت این دانش را علم توحید و صفات گفته اند و کسانی نیز مانند میرداماد شیعی و تفتازانی اهل سنت از آن به عنوان "فقه اکبر" یاد کرده اند. بنابراین می توان گفت: بحث اصلی این علم، در باره آفریدگار و اموری است که به اعتقاد به خداوند باز می گردد. از همین رو می توان مصادیق آن را در ادیان متنوع مشاهده نمود و آن را به کلام اسلامی، مسیحی، یهودی و ... تقسیم کرد.

با توجه به این موضوع، گرچه پیدایش واژه کلام در فرهنگ اسلامی به سده های نخست تاریخ اسلام باز می گردد و محتوا و موضوع آن، سابقه طولانی دارد، به همین جهت لازم است بحث از تاریخ این موضوع را به دوره پیش از طرح کلاسیک آن

برگردانیم. به نظر می رسد واژه کلام، معادل آن چیزی است که در فرهنگ اسلامی به آن "الهیات" گفته شده است، به عبارتی می توانیم بگوییم: کلام نوعی سخن گفتن یا نظریه پردازی در باره خداست، از همین روی از تئولوژی، گفتار و نظر در باره خدا را مراد می کنند.

منظور از کلام جدید، الهیات همسو با روشن اندیشی در دوره مدرنیته است، دوره که تم اصلی آن را سوژه شدن انسان و ابژه شدن جهان تشکیل می دهد و نقش پرورته ای انسان را پررنگ کرده است. وضعیتی که انسان از اسارت اسکولاستیک رها گردیده و تغییر دادن شیوه اندیشیدن را ویژگی اصلی خود قرار داده و گسست معرفتی را دامن زده است، در این شرایط دانش کلام سنتی نیز در مسیر نوسازی قرار گرفت و آماده پذیرش دگرذیسی شد، از همین رو مطرح می شود: کلام جدید در واقع برای رهایی از بن بست های کلام سنتی در دوران مدرن به صحنه آمد و پس از رنسانس در همگامی با مقتضیات زمان تکوین پیدا کرد.

برای کلام جدید شاید نتوان از بنیانگذار مشخص سخن به میان آورد، اما اگر بخواهیم در این میان به نام مشخصی اشاره کنیم، به دیوید هیوم بر می خوریم، او کاوش هایی در بخش فلسفه دین آغاز کرده بود، اثر عمده او رساله "در باره طبیعت انسانی" بود.

نام مهم دیگر شلایر ماخر فیلسوف و افلاتون شناس آلمانی است که از ایشان به عنوان اساسگذار کلام جدید یاد شده است، او روح مدرنیته را در الهیات دمیده است. کارل بارت الهیات دادن سوییسی گفته است: شلایر ماخر نه تنها بنیانگذار یک مکتب فکری، بلکه بنیانگذار دوران نوین است.

شلایر ماخر که در اواخر قرن هجده و اوایل قرن نوزده زندگی می کرد، از نخستین چهره هایی است که در فضای جدید پرسش از دین را مطرح نمود. ایشان به رغم همه انتقاد هایی که به آموزه های سنتی دین وجود داشت، وظیفه خود دانست که به عنوان یک متفکر انتقادی گفتمان دینی را به روش جدید بازسازی نماید. پیش از ماخر اتکای اساسی بر "متن" بویژه متن مقدس بود، اما ماخر با نگاه کانتی به متن، مکتب جدید کلامی و هرمنوتیک الهیاتی را پایه گذاری کرد. او به جای "شیء" در فلسفه کانت "متن" را قرار داد و تحول مهمی در قلمرو مباحث مربوط به الهیات را بوجود آورد.

کلام جدید را اولین بار پیتر و پارینتی کاردینال ایتالیایی در سال ۱۹۴۲ به کار برد. اما به کارگیری گاریگو لاگرائز فرانسوی کلامی کاتولیک از این واژه، برای معرفی بیشتر این دانش کمک کرد. ویلیام جیمز پراگماتیست مشهور امریکایی نیز در اوایل قرن بیستم با ایراد سخنرانی هایی در باره "تجربه دینی" از علم کلام جدید نام برده است، همچنان جان هیک متکلم برجسته معاصر نیز الهیات مبتنی بر تجربه دینی را جایگزین الهیات عقلی و نقلی دانسته است.

شایان یاد آوریم که کلام قدیم بیشتر به خداشناسی و معادشناسی پرداخته است، اما در کلام جدید بیشتر به انسان شناسی و دین شناسی پرداخته می شود.

صاحب نظران میان فلسفه دین و کلام جدید تفاوت قایل اند، تفاوت در روش شناختی، در نگاه و مهمتر از آنها در کارکرد و وظیفه آن دو دانش را بر می شمارند، این در صورتیست که هر دوی آن ها بیشتر مسایلی مشترکی را مورد بررسی قرار می دهند. برای، مثال مسایلی مانند رابطه علم و دین، مفهوم شر، تجربه دینی، که هم در فلسفه دین مورد بحث قرار می گیرند و نیز از موارد مهم کلام جدید به شمار می روند، یعنی اگر با رویکرد تنها فلسفی در باره آنها بحث شود در حوزه "فلسفه دین" قرار می گیرند، اصطلاحی که برای بار نخست توسط هگل به کار رفته است، اما اگر با رویکرد دفاع و توجیه اعتقادات دینی به آنها پرداخته شود، در قلمرو "کلام جدید" قرار می گیرد. در واقع متکلم "از دین" و فیلسوف دین "در باره دین" سخن می گوید، به همین جهت رویکرد اولی درون دینی و از دومی برون دینی است.

در مورد مقوله کلام جدید تفاوت نظر وجود دارد که آیا این یک رشته جدید مستقل و جدا از علم کلام گذشته است یا در امتداد همان علم کلام قدیم قرار دارد؟. با توجه به یدگاه ها و نظرات متنوع اگر دسته بندی شوند می توان در دو بخش به آن ها اشاره نمود.

برخی به این باور اند که این دو دانش از یکدیگر مستقل اند، اما برخی گونه دیگری می اندیشند، از نظر آنها این دو دانش از یکدیگر مستقل نیستند و تنها مسایل جدید شده اند. از لحاظ مبانی حاکم بر دو علم، پیش فرض ها و مباحث مربوط به روش و هدفی که این دو علم دنبال می کنند، با هم تفاوت چندانی ندارند و بیشتر مسایل مطرح شده جدید، باعث احساس تفاوت در آن ها شده است.

در کتاب "عقل و ایمان در کلام جدید" دیدگاه دوم مورد نظر است، با این تفسیر که کلام جدید به معنای مسایل کلامی جدید است نه علم کلام جدید، به همین جهت از پیشینه و زمینه علم کلام سخن می گوید و تحولات آن را بیشتر با ذوق فلسفی مورد مطالعه قرار می دهد.

در اثر یاد شده کلام جدید متأثر از تحول زمانه دانسته شده و تفاوت اش را با کلام سنتی تفاوت در مسایل، روش و زبان می انگارد، همچنان در رابطه با نسبت عقل و ایمان رویکرد اعتدالی را در پیش گرفته است.

چنانچه در کتاب آمده است چگونگی رابطه عقل و ایمان از قدیمی ترین مباحث الهیاتی است که هم در حوزه مسیحی و نیز در سنت فکری اسلام، توجه فلاسفه و الهی دانان را از همان لحظه های آغازین شکل گیری ادیان، به خود معطوف کرده و منازعاتی را نیز در پی داشته است. عمده سخن در این منازعات بر سر تعیین حیطه معرفت بخشی عقل و ایمان بوده است. بدیهی است تکیه گاه سخن در این منازعه، این دیدگاه رایج است که عقل و ایمان، هر یک به نوبه خویش، معرفت آفرین بوده و راهی برای شناخت حقایق اند.

در دنیای مسیحی، از ابتدا تصور غالب بر این بود که ایمان بر عقل مقدم است و عقل توان مداخله در حیطه معرفت آفرینی دین و ایمان را ندارد، برای نمونه پولس قدیس که نوشته های پرشور و متعدد اش در طول تاریخ، آبخور الهیات مسیحی بوده است، اما در جهان اسلام این بحث روایت یگانه ندارد. فرقه های کلامی معمولاً این ها باند:

اهل حدیث که آنان را "حشویه"، "سلفیه" و "حنابله" می نامند. این گروه کلیه عقاید خود را از ظواهر آیات و قسمت اعظم آن را از حدیث می گیرند و برای عقل و خرد ارزشی قائل نمی باشند.

گروه معتزله به عقل و خرد بها و ارزش بسیار قائل است، آنها عقاید خود را از نصوص قطعی کتاب و سنت و حکم خرد می گیرند، اما همواره عقل را بر نقل ترجیح می دهند.

اشاعره مکتبی کلامی که در میان اهل حدیث و معتزله واقع گردیده و نسبت به آنها روند منش محافظه کارانه و تمایل نرم به سوی نقل گرایی را در پیش گرفته است.

ماتریدیه مکتب کلامی به شمار می رود که حد وسط نظر اشعری و معتزلی را در نظر گرفته و متمایل به خرد گرایی اعتدالی است.

شیعه نیز دو جریان مهم کلامی دارد، اصولی که خردگراست و اخباری که خرد ستیز است. اصولی معروف خواجه نصیر الدین طوسی کتاب مهمی به نام "تجرید الاعتقاد" دارد. در این کتاب و آثار دیگر او نقش عقل و استدلال عقلی بسیار برجسته و پررنگ است، و امین استرآبادی اخباری شناخته شده با کتاب مشهور اش "فوائد المدنیه" از ایمان فطری سخن گفته و بر طرد عقل پا فشرده است.

در آموزه های پیشکسوتان مسیحیت مانند یوحنا و پولس چیزی به نام عقلانیت و فلسفه و اندیشیدن جای نداشت و مخالف یکدیگر تلقی می شدند. پولس در نامه هایش گفته است: بین ایمان مسیحی و عقل تعارض وجود دارد. یوحنا هم تأکید کرده است: "آتن را با اوشلیم چه کار؟"، ناسازگاری که از همان آغاز مسیحیت تا این دوران ادامه یافته است، حتی پس از دکارت نیز نفی خردگرایی در آرا و اندیشه های مالبرانش در قالب اکازیونالیزم بازخوانی شده است.

مطالعات خداشناسی تا قبل از قرن نوزده میلادی در مسیحیت، بر محور آرای آگوستین قدیس و توماس اکویناس قرار داشت. آگوستین در کتاب های مهم اش: "اعترافات" و "شهر خدا" که به فارسی هم ترجمه شده اند، سنجۀ فهم را گزارش قدیسان دانسته بود. کتاب مهم آکویناس "الهیات فلسفی" است. او برای اثبات عظمت خدا از طریق عقل وارد شده است، اما او دو مرحله را در نظر گرفته است، عقل و ایمان، اما حرف آخر را در منظومۀ فکری ایشان ایمان می زند و حجت شناخته می شود. در اواخر قرن هیجدهم و اوایل قرن نوزدهم کانت وارد عرصه شد، به نظر ایشان: برای خداشناسی نمی توان از عقل نظری استفاده کرد بلکه بایستی از عقل عملی که در اخلاق مطرح است بهره برد؛ لذا ادله آکویناس در غرب به فراموشی سپرده شد، در همین اوضاع بود که فردریک شلایر ماخر متکلم معروف سخنرانی هایی را برای روش جدید ارائه کرد. او روش الهیات عقل عملی را که کانت ارائه کرده بود در قالب تجربه دینی مورد استفاده قرار داد، به گونه ای که زمینه را برای شکل گیری نئوتولوژی یعنی الهیات جدید بوجود آورد.

ممکن است پرسشی بوجود آید که چه چیزی در علم کلام جدید شده است؟، به گونه ای مختصر می توان گفت که: سه حوزه یعنی "روش های کلام"، "زبان" و "مسائل آن" جدید شده اند. یکی از مسائل کلام جدید، ایمان و عقلانیت است.

تحلیلگران بدین باور اند که برای هر رشته علمی باید آثار اصلی آن رشته را شناخت. یکی از کتاب های مهم کلام جدید، "عقل و اعتقاد دینی" اثر مایکل پترسون و همکارانش است و اثر مهم دیگر "فلسفه دین" نوشته جان هیک است، دو اثری که در کتاب موجود نیز از آنها بهره برده شده است. آثار دیگر را نیز می توان معرفی کرد: "فلسفه و ایمان مسیحی" نوشته کالین براون؛ فلسفه دین تألیف نورمن گیسلر، امر قدسی از رودلف اتو، ایمان و عقل ریچارد سوئین برن، دین و نگرش نوین والتر ترنس استیس و غیره، آثاری که مسئله اصلی شان را بحث ایمان و معرفت عقلانی و معناداری تشکیل می دهند.

شخصیت مهم در زمینه ایمان گرایی کی یو کگارد اگزیستانسیالیست ناروژی در نیمه دوم قرن نوزدهم است. کتاب مهم ایشان "ترس و لرز" نام دارد. کسانی دیگری که ایمان گرایی را تقویت کرده اند، پاسکال با "منطق قلب" اش، ویلیام جیمز با "اراده معطوف به باور" اش می باشد. از نگاه کاربردی ویتگنشتاین متأخر نیز در ارتباط با گزاره های دینی را می توان یاد کرد، مواردی در کتاب هم مورد اشاره گرفته و نقد شده اند. آنها ایمان را نوعی پاسخ ارادی انسان برای جبران کمبود شواهد صدق متعلق ایمان و گزاره مربوط به ایمان دانسته اند.

از نظر کی گیگارد هر انسانی از رهگذر ظهور فردیت، دست به گزینش یکی از سپهرهای زیبایی شناختی، اخلاقی و دینی می زند و زندگی معنادار را در یکی از این سه جستجو می کند. او سپهر دینی را کامل ترین سپهر برای معناداری معرفی نموده است. در نظر پاسکال ایمان نه فقط دلدادگی شورمندانه به خداوند است، زیرا عقل عینی درباره خدا با تردید باقی می ماند.

جالب است تصریح شود که ویتگنشتاین خود دیندار نبود اما برخی از گزین گویه های او را برای ایمان گرایی دستاویز قرار داده اند. "ایمان گرایی ویتگنشتاینی" را برای نخستین بار کای نیلسون به کار برده است. مراد نیلسون اشاره به نظریه ویتگنشتاین در باره ناممکن بودن نقد باورهای دینی براساس اصول فلسفی یا دستاورد های علمی است، چیزی که دلیل ایمان گرایی ویتگنشتاین شده نمی تواند. ویلیام نیز جیمز فقدان مدارک کافی برای ایمان را از راه "اراده معطوف به باور" پر می کند. جا داشت آرای چهار چهره مهم: مارتین بوبر، ایمانوئل لویناس، گابریل مارسل و پل ریکور نیز در "عقل و ایمان در کلام جدید" مورد بحث قرار می گرفت.

مارتین بوبر، توصیف مفصلی از تفاوت میان رابطه "من - تو" ارائه کرده است. او بدین باور بود که غایت معرفت دینی بازگشت به رابطه متقابل دو شخص است که خدا و انسان مؤمن باشد، لذا دین را نمی توان تنها در قالب مقولات علمی خنثی و به دور از شور و احساس درک کرد.

گابریل مارسل از فیلسوفانی به شمار می رود که بسیار بر محور مسئله ایمان بحث کرده است. به گمان ایشان، ایمان التزامی از تمام وجود است و در واقع بذل و وقف وجود خود برای خداست.

ایمانوئل لویناس در رابطه با ایمان، تجربه دینی و چارچوب معرفت نظری را راهگشا نمی انگارد، او مدعیست که با این کار در دام هستی شناسی سنتی گرفتار می شویم و وجود خداوند را به امر قابل فهم و نیز به قلمرو همان و تمامیت محدود می کنیم. وی به این نتیجه رسیده است که خدا قابل اندیشیدن نیست، بلکه او خودش را به شکل "دیگری مطلق" برای ما عیان می کند.

خدا در اندیشه لویناس وجود مطلق یا واجب الوجود نه بلکه "دیگری" است که من در مقابل او مسئول می باشم، همانگونه که من در مقابل دوست ام مسئول هستم. لذا خدا نه در فلسفه، بلکه در اخلاق معنا پیدا می کند.

پل ریکور برداشت خود از ایمان را بر بنای این پیشفرض استوار نموده است: اگر زبان خانه وجود است، خانه ایمان نیز هست و ایمان دینی خود را در زبان آشکار می سازد. او ایمان را نسبتی می داند که از راه گستره ارجاعی متن مقدس برقرار می شود. در فلسفه ریکور، متن از نوعی توان ارجاعی برخوردار است و می تواند گستره را باز کند. نفس این گشایش امکانی است برای آنچه می توان ایمان نامید. این ایمان که به زبان پدیده شناسی پیوند آگاهی با امر الاهی یا همان "قصیدت" خوانده می شود، با شهود هایی پر می شود که همه نتیجه وجود یک متن است، یعنی شهود هایش را از گستره ارجاعی متن به دست می آورد. در کشور های اسلامی بحث های ایمان گرایی در قالب های تیوریک تاریخ طولانی ندارد. ایمان در واقع گونه تجربه و زندگی کردن است و انسان آن را بر می گزیند. تجربه که زبان و منطق اش هم تفسیری است، هم تاریخی و نیز انتقادی است. یعنی:

۱. روش زندگی که تعقلی است و پیوسته چرخه پرسش و پاسخ را فعال نگه می دارد و استدلال عقلانی را اساس قرار می دهد.

۲. روش زندگی کردن که کانون آن را اتحاد با معشوق تشکیل می دهد و مسایل دیگر در ذیل آن قرار می گیرد.

۳. روش سوم همانا زندگی از طریق تجربه ایمانی است. تجربه باطنی که مبتنی بر گفتگوی خود با خداست.

ایمان عقیده نیست، به همین جهت با اسلام متفاوت معرفی می شود. ایمان در حقیقت نوعی انتخاب عقلانی و عاشقانه است، نیرویی که جانمایه آن را اعتماد تشکیل می دهد و نافی علم و عقل و هنر و فلسفه نیست، بلکه از قابلیت تعامل با آنها برخوردار است.

ایمان در واقع نوعی مجذوبیت در برابر یک خطاب و منعطف شدن، اقبال کردن و گوش سپردن توأم با اعتماد و امید به اوست، نیرویی که به انسان فرصت می دهد در گفتگویی که پیش از او وجود داشته است مشارکت کند، همچنان مجال رابطه دیالوگی و دیالکتیکی با عقل را نیز برقرار نماید. این موضوع نشان می دهد که ایمان بدون عقلانیت دشواری می آفریند و منهای آزادی معنا پیدا نمی کند. به نظر من محتوای کتاب به سوی یک نکته مهم سیر می کند و آن تلازم ایمان با عقل است. زیرا بدون ابزار عقل امکان گزینش صحیح میسر نمی شود، چیزی که در این اثر مراد همان عقلانیت انتقادی است.

در رابطه با ایمان چشم انداز واحد وجود ندارد، برخی برایش تعبیر شهادت دادن به پیام حق را مراد می کنند، برخی تعبیر عمل به تکلیف را می پسندند، برخی از آن نوعی معرفت فلسفی را در نظر می گیرند و عده ای نیز اقبال آوردن به سوی خدا را جدی می انگارند، رویکرد هایی که هیچ کدام آنها تقلید و تحجر را بر نمی تابد و بر بنای گزینش عقلانی انسان به فردیت رسیده، جان می گیرد و ریشه دار می شود.

در کتاب "عقل و ایمان در کلام جدید"، همه تلاش معطوف این است که مطابق وظیفه کلام جدید نشان دهد ایمان بدون کاربرد خرد انسانی تحقق پیدا نمی کند، به همین جهت اذعان شده است که بحث تقدم عقل بر نقل یا برعکس را به مثابه تقدم

رتبته نه بلکه وجودی می انگارد، همچنان با اتکا به دیدمان امام ابوحنیفه از ایمان استنباط متمایل به خردگرایی را مطرح می کند و از ترکیبی از تصدیق قلبی و معرفت عقلی سخن می گوید.

اجازه می خواهم نکته های مشخص تری را در رابطه با کتاب "عقل و ایمان در کلام جدید" مطرح نمایم:

۱. گستره تحقیق در کتاب "عقل و ایمان در کلام جدید" خیلی بزرگ در نظر گرفته شده است، اگر موردی تر بحث می شد بهتر بود، مثلاً دو اثر با عین عنوان اما موردی منتشر شده اند: عقل و ایمان از دیدگاه ابن رشد، صدرالدین شیرازی و کانت نوشته علاءالدین ملک اف، و عقل و ایمان از دیدگاه سورن کی یرکگارد به قلم آقایان یحیی نصرتی و محسن رحیمی غازانی از سوی پژوهشکده فلسفه و کلام در ایران .

۲. وقتی در کتاب دیدگاه های معتزله و اشاعره و ماتریدیه معرفی شده اند، مناسب بود به ماتریدیه بیشتر پرداخته می شد، هر گاه گفته شود کلام اهل سنت، مقصود اشاعره و ماتریدیه است. پیروان مکتب ماتریدیه بیشترشان از مذهب حنفی پیروی می کنند، در حالی که اشاعره بیش تر پیرو مذهب شافعی هستند. کتاب "التوحید" ماتریدی در واقع یکی از آثار مهم کلامی است، برجسته کردن ایشان ضروری بود، منابع دست اول ماتریدیه باید معرفی می گردید و به آنها ارجاع داده می شد. شبلی نعمانی نوشته است: "جای تعجب است که پیروان ابوحنیفه که از حیث تعداد بیشتر از دیگر فرق سنت و جماعت اند از لحاظ اعتقاد، ماتریدی هستند و با این وصف، در علم کلام شهرت ماتریدی در مقابل اشعری بسی کمتر است و اثر این عدم شهرت به این جا منجر شده که امروز اکثر علمای حنفی هم عقیده اشاعره هستند و حال آن که در زمان قدیم اشعری بودن یک حنفی را به دیده تعجب می نگریستند".

در جایی آمده است: "رئیس اهل سنت و جماعت در علم کلام دو نفر اند، یکی از آنان حنفی مذهب و دیگری شافعی مذهب است. حنفی مذهب، ابومنصور محمد بن محمود ماتریدی، و دیگری که شافعی مذهب ابوالحسن اشعری بصری است".

۳. در کتاب "عقل و ایمان در کلام جدید" وقتی با استناد به اثر آقای خسرو پناه یعنی "مسایل جدید کلامی و فلسفه دین"، از عالم هندی شبلی نعمانی به عنوان اینکه نخستین بار اصطلاح کلام جدید را به کار برده، یاد شده است، از سر سید احمد خان نیز یادآوری می شد. پیش از نعمانی سرسید احمد خان هندی این تعبیر را در سال ۱۲۸۶ قمری در یکی از سخنرانی هایش در باره مقابله با مذهب طبیعت گرایی به کار برده بود. از آن پس اقبال لاهوری با ارائه بازسازی فکر دینی خودش از بحث تحول در کلام سخن به میان آورده است. همچنان مرتضی مطهری نیز در حوزه فارسی زبان اولین کسی به شمار می رود که با ارائه "مقدمه بر جهان بینی اسلامی" به بحث کلام جدید پرداخته است، و در جهان عرب این بحث با تواندیشی دینی پیوند منطقی یافته است.

۴. وقتی در این اثر نویسنده محترم به آرا و نظر های محمود عقاد، محمد ارکون و نصر حامد ابو زید و عابد جابری اشاره کرده است، برای فرجه نمودن بحث و آشنا کردن خواننده اگر به دیدگاه های حسن حنفی، دکتور طه جابر العلوانی، امین خولی، احمد ریسونی، محمد جمال باروت و غیره نیز پرداخته می شد بهتر بود.

۵. در اثر در حوزه زبان انگلیسی در زمینه کلام جدید یا همان فلسفه دین مورد پسند در غرب به پترسون، تالیافر و برخی دیگر اشاره شده است، اما اگر آرای شان به گونه مشخص تر معرفی می گردید و از آثار شان استفاده می شد، بهتر بود. چهره هایی که آثار شان به فارسی هم ترجمه شده اند را می شد معرفی کرد و مورد استفاده قرار داد، مانند: جان هاسپرز (فلسفه دین، ترجمه محمد محمد رضایی)؛ پراودفوت (تجربه دینی - ترجمه عباس یزدانی)؛ هوبلینگ (مفاهیم و مسائل فلسفه دین - مقاله / ترجمه حمیدرضا آیت الهی)؛ مایکل جی. ماری و مایکل سی. ری (درآمدی به فلسفه دین - ترجمه سعید علابدی)؛ دیوید پیلین (مبانی فلسفه دین / ویراستاری فارسی سید محمود موسوی)؛ برایان دیویس (درآمدی به فلسفه دین - ترجمه ملیحه صابری)؛ میرچا الیاده (دین پژوهی ترجمه احمد شاکر نژاد) - ویلیام آلتون (مسائل فلسفه دین، ترجمه علی حقی) - نورمن گیسلر (فلسفه دین، ترجمه حمیدرضا آیت الهی) و غیره.

۶. در جایی از اثر گفته شده است که: "ظاهر گرایان به مقتضای روش هرمنوتیکی" ... فکر کنم ظاهر گرایان را با روش هرمنوتیکی متصف کردن بایسته نباشد، زیرا جانمایه هرمنوتیک "تأویل" است و ظاهر گرایی با تأویل از بیخ مخالف می باشد. ظاهر گرایی روش مخصوص به خودش را دارد و آن حذف تاریخت متن است، چیزی که هرمنوتیک در نقطه مقابل آن قرار دارد.

۷. در صفحه ۱۲ برای عقل در زبان انگلیسی معادل های Mind / ذهن، intellect که فرانسوی است / ذکاوت و Logos که واژه یونانی است را در نظر گرفته شده است.

اما در متون و معارف فلسفی بیشتر reason هم به کار می رود. کلمه فرانسوی "raison" که به معنای علت از ریشه لاتین گرفته شده است، به لغت نامه انگلیسی نیز راه پیدا کرده است. اولین فیلسوفان فرانسوی زبان مانند فرانسویس بیکن، توماس هوبس و جان لو بودند که برای عقل همان reason را در کلماتی مانند human reason به معنای عقل یا ادراک بشر که وجوه اشتراک زیادی با "عقلانیت" و صفتی مانند "عاقل" دارد را وارد متون فلسفی کردند. راسیونالیزم یعنی عقلگرایی به همین جهت در زبان انگلیسی جا افتاده است. نقد عقل محض کانت را هم Critique of Pure Reason ترجمه کرده اند.

در کتاب آمده است که در زبان فارسی هم عقل به کار می رود، در حالیکه یکی از معادل های جا افتاده آن "خرد" است و خردگرایی نیز شهرت بسزایی دارد.

۸. در اثر، معنای اصطلاحی عقل آمده است:

- قوه که حق و باطل را تمیز می دهد.

- درست از نادرست را تمییز می دهد.
 - عقل بر مبادی یقینی مانند عدم تناقض و مبادی علمی که عقلا بر آن اجماع دارند.
 - عقل بر تجرید و انتزاع کلیات گرایش دارند. که با آن جزئیات و معانی عامه / کلیات ادراک می شوند - وسیله دانایی است.
 - عقل نور روحانی است.
- تعریف هایی که عقل به مثابه جوهر ثابت فراتاریخی در نظر گرفته شده است، و به خطاپذیری و تاریخمندی آن چندان توجه نگردیده است، به همین خاطر چنانچه در کتاب هم آمده است محمد العجبری از عقل نوعی ساختار فکری و رفتار اندیشه را مراد نموده و نقد کرده است.
- در اثر موجود جا داشت از نقد عقل تاریخی سخن به میان می آمد و محدودیت های عقل نیز به بحث گرفته می شد و آن چیزی که عقلانیت انتقادی گفته می شود شرح و بسط بیشتری داده می شد.
- وقتی بحث بهادادن عقل در استنباط مطرح می شود، ضرورت گزینش روش از اهمیت ویژه برخوردار می شود، روش عقلگرایی در یک دسته بندی دیگر به "عقل گرایی فلسفی" و "عقل گرایی غیر فلسفی" قابل تقسیم است، که بدون شک کارآیی اولی بر دومی از برجستگی برخوردار است؛ "عقل گرایی فلسفی" بیانگر یک رویکرد فلسفی به آموزه های الهیاتی است که سعی دارد با استفاده از روش، مبانی و ادبیات فلسفی، تبیین عقلانی از آموزه های الهیاتی ارائه دهد.
- تحلیلگران ازین بابت از مزیت روش عقلگرایی فلسفی سخن می گویند که از دانش های مختلفی مانند معرفت شناسی، فلسفه، منطق و علم اصول بهره برده می شود. جاداشت این بحث به گونه مبسوط مورد واکاوی قرار می گرفت، مخصوصاً که با شکست پوزیتویزم که مدعی معناداری معرفت ریاضی وار بود، به این سخن هایدگر که معرفت را به محاسبه گر و تأملی و معنوی تقسیم نموده نیز توجه نشان داده می شد. با وجود آن من برای کلام جدید افزون بر اینکه بهره گیری از سنت قاره ای را مردود نمی شمارم، جهت انسجام مدل های معرفت دینی در قالب کلام جدید استفاده از پارادایم رئالیسم انتقادی که اساسگزار آن روی باسکار اندیشمند انگلیسی هندی تبار است را نیز بی مورد نمی دانم. نخستین بار، ایان باربور اندیشمند چینی الاصل امریکایی در کتاب مهم اش "علم و دین" رئالیسم انتقادی را در رابطه با مسئله علم و دین به کار گرفته است. به نظر باربور، رئالیسم انتقادی معطوف به این امر است که معرفت، جنبه توصیفی و کاشفیت دارد و عالم واقع را نشان می دهد، همچنان تئوری ها نه تنها سودمند، بلکه از حقیقت نیز بهره دارند. از سوی دیگر، رئالیسم انتقادی به جنبه خلاقیت ذهن بشر نیز اذعان می کند و از این جهت با رئالیسم خام متفاوت است. علم بنابر رئالیسم انتقادی، هم کشف هست و هم خلق و ابداع.
- در کتاب در جایی آمده است: "برخی ایمان را از سنخ معرفت می شناسند". اگر این موضوع شرح داده می شد که بواسطه کی ها و چگونه؟، بهتر بود. این بحث از مباحث درون دینی به شمار می رود و بیشتر در حوزه عرفان نظری کاربرد دارد، ابن عربی از این علم به عنوان علم خطا ناپذیر هم نام برده است، امام غزالی نیز با تخطئه استدالات فلسفی در رابطه با معرفت از

معرفت قلبی سخن به میان آورده است. لفظ قلب در مفاهیم متعدد در ۱۲۲ آیه و ۴۳ سوره در قرآن آمده است، که برخی جنبه های حسی آن را مراد نمی کنند، شیخ طوسی متکلم معروف از قلب به عقل تفسیر کرده است و ملاصدرا گفته است مراد از قلب، قلب معنوی است که معنویت لطیفی در آن معانی پیدا می کند و علامه طباطبایی نیز از آن نفس مدرکه را مراد کرده است.

۹. در کتاب آمده است: "پارادایم دوام در مورد نسبت ایمان و عمل توجیه پذیر و معقول است".

اگر این مطلب نیز تصریح می شد که رابطه "ایمان" و "عمل" از نوع رابطه مفهومی نیست؛ بلکه رابطه وجودی است، بهتر بود. در واقع ایمان کمال قوه نظری و عمل صالح کمال قوه عملی دانسته می شود. تا بحث رابطه علت و معلولی در این زمینه توجیه ایمان زدگی را در ذهن القا نکند.

۱۰. در صفحه ۷۵ کتاب، از ویتگنشتاین و کارل پوپر تحت نام پوزیتیویست در رابطه با معناداری گزاره های دینی یادآوری گردیده و پوزیتیویزم در قالب روایت کلان مردود شمرده است. در حالیکه این بحث تحت نام پساپوزیتیویزم و فلسفه نو تحلیلی وارد مرحله جدیدی شده است.

ویتگنشتاین متقدم با ذوق پوزیتیویستی و نظریه تصویری زبان اش را با ویتگنشتاین متأخر با نظریه بازی زبانی او که فلسفه تحلیلی و نگاه به ایمان را متحول کرد نباید در یک چارچوب در نظر بگیریم. همچنان ابطالگرایی کارل پوپر پوزیتیویستی به شمار نمی رود، بلکه او از آدرس عقلانیت انتقادی در چالش با افکار پوزیتیویستی قرار گرفته بود. ابطالگرایی در حوزه فلسفه علم کاربرد دارد و آن ابطال حدس هاست. پوپر در رابطه با علم و شبه علم معیار نقد پذیری و نقد ناپذیری را مطرح کرده بود، از نظر ایشان علم هیچ گاه نمی تواند ادعای دست یابی به حقیقت را نماید، و یا جانشین حقیقت شود، به همین جهت مطرح نموده است: ما نمی دانیم، ما تنها می توانیم حدس بزنیم (منطق اکتشاف علمی)، همچنان مطرح نموده بود: تجربه گرایی آن چنانی که ادعا می شود، عینی نیست، بلکه بر عکس، گران بار از نظریه است و اغلب بازتابی از جامعه شناسی یا فرهنگ جامعه علمی و نیز بازتابی از مفروضات نظری است. حدس پوپری به گونه است که می گوید پارادایم های علمی اغلب پوشیده از چیزهایی هستند که او "لاف های اثبات" یا مفروضات ارزشی ای همچون انتظارات عجولانه و بی موقع نام نهاده است، تعصباتی که صادق و قطعی انگاشته می شوند (حدس ها و ابطال ها). او مدعی بود که پشت منطق عقلانیت و ادعاهای شهودی، لاف های اثبات یا مفروضات اثبات نشده قرار دارند.

۱۱. در کتاب آمده است: "نظریه بازی زبانی برای تأمین گفتگو میان کافر و مؤمن ناتوان است".

در رابطه ایمان گروهی ویتگنشتاین اجماع نظر وجود ندارد، ایمان گرایی او را در نتیجه برداشت از برخی گزین گویه هایش استنباط کرده اند. برای اولین بار کی نیلسن این مطلب را مطرح نموده و در حوزه فارسی زبان مصطفی ملکیان به آن پرداخته است. کسانی مانند پاسمور و جان هیک ایمان گرایی ویتگنشتاین را رد می کنند. اما با وجود آن وقتی ویتگنشتاین بازی های زبانی را با اشکال زندگی مردم مرتبط می داند به این نکته توجه کرده است که بازی های زبانی تبیین نمی شوند، بلکه فقط

توصیف می شوند. نباید درباره معقول یا نامعقول بودن این بازی ها پرسید، بلکه فقط باید آنها توصیف می شوند. بازی های زبانی رابطه مجموعه های انسانی را قطع نمی کند حتی با طرح شباهت های خانوادگی از اشتراکات آنها، رابطه گروه های انسانی با یکدیگر را شبیه اشتراک در بازی معرفی می کند. در صورتی که گروه های انسانی قواعد بازی را در نظر نگیرند، ممکن بازی یعنی تفاهم به دشواری روبرو شود، اما به رسمیت شناسی آنها ملغی نمی گردد، او از رهگذر به رسمیت شناسی دیگری، ذات گروهی را نفی و زمینه را برای پلورالیزم باز می گذارد. وقتی ایشان از نحوه معیشت سخن می گوید صرف معیشت مادی نیست بلکه تمام آمال و آرزوها، افکار و اندیشه های شخص را در بر می گیرد. به عنوان مثال دنیایی که عالم تجربی در آن به سر می برد با دنیایی که یک فیلسوف یا عارف در آن معیشت می کند، متفاوت است و از این رو، زبان علم تجربی با زبان فلسفه و زبان عرفان متمایز است. در فلسفه کسی با نوعی از بازی زبانی روبروست که آن را در علوم تجربی نمی یابیم.

۱۲. در رابطه با شناختاری بودن و غیر شناختاری بودن زبان دینی و انواع غیرشناختاری مانند کارکرد گرای، احساس گرای، نماد گرای و نظریه اخلاقی از منابع دست اول در مورد آنها سخن جدی ارائه نمی شود. بیشتر گزارش را از زبان نویسندگان دیگر را پیش می کند.

در رابطه با غیر شناختاری بودن زبان دین، اگر نظریه زبان نمادین تیلیش / الهیات سیستماتیک؛ کارل بارت / مسیح و آدم؛ بولتمان / مسیح و اساطیر؛ نظریه زیباشناسی سانتایانا / احساس زیبایی؛ نظریه عمل گرای بریث ویت / عدالت ترمیمی؛ ارنست کاسیرر / زبان و اسطوره و ویتگنشتاین / پژوهش های فلسفی مورد استفاده قرار می گرفتند بهتر بود. همچنان در رابطه با شناختاری بودن زبان دین نیز نظریه هایی مانند تحقیق پذیری اخروی جان هیک / مباحثی در پلورالیزم دینی، ابطال پذیری و معناداری بازیل میچل، آنتونی فلو / خدا وجود دارد، کرمبای، ننسی مورفی / چیستی سرشت انسان، مورد توجه و استفاده قرار می گرفتند بهتر بود.

نهایت اینکه زبان دینی تنها دارای یک کارکرد خاص نیست، بلکه ترکیبی از زبان های متعدد است.

۱۳. در صفحه ۹۸ کتاب، در رابطه با خود اندیشی و خود انتقادی عقل خود بنیاد از احمد تابعی (پسامدرن و عدم تعین) از نقش مارکس با طرح آگاهی طبقاتی، فروید ضمیر ناخود آگاه و نیچه اراده معطوف به قدرت، نقل قول شده است. باید گفته می شد که این خود اندیشی و خود انتقادی با کدام ظرفیت رخ داده است. این مسئله را میشل فوکو در مقاله تحت عنوان "نیچه، فروید و مارکس" شرح داده است. لب کلام ایشان این است که: "این سه متفکر ما را در برابر یک امکان تازه برای تأویل کردن قرار دادند و بار دیگر امکانی برای هرمنوتیک به وجود آوردند". چیزی که آلتوسر آنها را فرزندان نامشروع برای عقل روشنگری و پل ریکور آنها را "اربابان شبهه" دانسته که هرمنوتیک بدگمانی را دامن زده اند. در کتاب اگر این مطالب از طریق منابع دست اول پرورده می شد و نشان داده می شد که رابطه عقل و ایمان در مواجهه با هرمنوتیک بدگمانی در چه وضعیتی قرار دارد بهتر بود.

برای وضاحت مطلب پل ریکور شبهه این سه آموزگار به مذهب را کار اصلی آنان نمی داند، چرا که اول روش آنان می تواند به مثابه "هرمنوتیک شبهه"، برای افشای هر ایده تثبیت شده دیگری نیز به کار رود و دوم افقی را برای یک امر اصیل تر، که همان سلطنت جدید حقیقت باشد، نه تنها با یک نقد تخریبی، بلکه با اختراع هنر تفسیر می گشودند. به عبارت دیگر، هر یک از این سه، با روش های خود، آگاهی کاذب، فهم کاذب از "متن"، را به وسیله کاربرد منظم نقد و شک، افشا کرده اند. هر سه تن برای ریکور، نمایندگان سه طرز نگاه در جهت رازدایی به شمار می روند، آنها افزون بر نقد مذهب، نشان داده اند که فرد نه تنها نتیجه انتخاب آگاه و آزاد خود نیست، بلکه محصول روابط تولید (مارکس)، اسیر غریزه (نیچه)، و ابزار ناخودآگاه (فروید) نیز هست. وضعیتی که اقتضا می کند بحث های مربوط به ایمان و عقلانیت هر دو همراه با امید به تغییر همراه شود.

۱۴. در جایی (در صفحات ۲۰۱ و ۲۰۲) در رابطه با پارادایم پسا غزالی آمده است:

"گفتمان سلفیه که در عصر جدید سید جمال الدین پیشرو آن است، میراثی است که از ابن تیمیه و دیگران به سید می رسد". در این نقل قول روح رساله [رد بر نیچریه] سید جمال، "جدلی، مدافعه جویانه و ارتدکسی" خوانده شده است. شایان یادآوری می دانم که پس از غزالی تا زمان سید جمال رکود کامل بوجود نیامد یا به قول خود غزالی آنچه را مدعی بود تهاؤت بود رخ نداد: ابن رشد، ابن طفیل اندلسی، شهاب الدین سهروردی شیخ اشراق، میرداماد، ملاصدرا، شیخ بهایی، ملا هادی سبزواری و غیره همه پس از غزالی در صحنه تفلسف آمده اند.

سید جمال مصلح اجتماعی عقل گرا بود، مناظره ایشان در باره اسلام و علم با ارنست رنان، مشرب معتزلی ایشان را برملاء می کند. تحلیلگران بدین باور اند که تلاش های فکری سید جمال منجر به شکل گیری جریان نومعتزله در جهان اسلام شده است. در رساله ردعلی الدهرین ماده انگاری و دنیا گرایی در میان مسلمانان را نکوهش کرده است. او بر بنای حس اخلاقی میان سوسیالیزم انسان باور با کمونیزم مادی انگار مبتنی بر نفرت فرق می نهاد. بازگشت به اسلام نخستین او سلفیت جبرانگار و نافی خردگرایی نبود بلکه دعوت به اتحاد سیاسی جهان اسلام برای به دست آوردن مجد از دست رفته بود. او را تحلیلگران پیشگام رنسانس جدید در اسلام می نامند. تحقیق و تدریس فلسفه ابن سینا در دانشگاه الازهر نشان می دهد که ایشان سلفی به مفهوم فکری و کلامی نبوده و افزون بر ایشان شاگرد اش محمد عبده که از لقب استاذ الامام در مصر برخوردار بود و مقام مفتی اعظم مصر را به دست آورده بود افزون بر تعلیمات دینی از همان آغاز جوانی از ضرورت منطقی برای کلام دفاع کرد و خاطر نشان نمود که ایمان با براهین عقلی قوی می شود و تا آخر درین جهت تلاش کرد. درس های او در الازهر در زمینه علم منطقی مشهور است، نظام منطقی او رگه هایی از تأثیرات ارسطو، ابن سینا، ابن رشد و حتی مؤلفان فرانسوی را در خود داشت. او از پشتیبانان اجتهاد بود. در این اثر بی گمان جای دیدگاه های محمد عبده خالی است. اندیشه هایی که پس از او از طریق مکتب اجتماعی قاسم امین، رشید رضا، محمود شلتوت و علی عبدالرزاق دنبال شد. رساله "التوحید" عبده که شامل افکار کلامی اوست معروف می باشد، حتی توسط علی عبدالرزاق به فرانسوی ترجمه شده است. در ترکیه نیز آرای تقریبی سعید نوری

قابل اعتناست. اثر مهم اش "رسائل النور" معطوف نفی افراطی گری فرقه های اسلامی است. او از تربیت و اخلاق به عنوان نشانه های ایمان یادآوری کرده است.

در حوزه هند، شاه ولی الله دهلوی به گفته اقبال او اولین مسلمانانی بود که لزوم بازاندیشی کل نظام اسلامی را، به گونه که از گذشته خود گسسته نشود احساس کرده بود، سرسید احمد خان نیز در رابطه وحی و قوه پیامبری و نقش عقل در حیات انسانی بحث های مهمی ارائه کرده است، طرح دیدگاه های او نیز در رابطه ایمان گرایی و رابطه آن عقل بی مناسبت نبود، همچنان آرای عیدالله سندی و امیرعلی هندی نیز ارزش بررسی و بازخوانی را دارد.

در حوزه تمدن هند وقتی در زمینه عقل و ایمان از اقبال سخن به میان آورده شده است، جا داشت از اندیشه های متفکر مهم دیگر فضل الرحمن ملک هم یادآوری می شد. وقتی کلام جدید می گوئیم پروفیسور ملک را می توان در این حوزه مهم تلقی کرد. او که به عنوان "متکلم مدرن" خوانده می شود و نوعی "کلام جدید" عرضه کرده است. سلفیت را باید از محمد بن عبدالوهاب در نظر گرفت که مالکی مذهب بود و با الهام از ابن تیمیه و ابن قیم به ایدئولوژی بازگشت به اسلام نخستین را مفصل بندی کرده بود.

در غرب جهان اسلام وقتی از ابن رشد سخن به میان آورده شده است جا داشت اندیشه های برخی دیگر نیز مانند: ابن مسره، ابن باجه، ابن طفیل و ابن سبعین نیز اندک معرفی می شدند.

۱۵. در صفحه ۱۷۲ در رابطه با "نظریه فطرت" بحث گردیده و پیرامون ماهیت آن پرسش هایی را مطرح نموده است. در این پرسش ها فطرت دینی از نوع احساس، از نوع شناخت و از نوع امر بدیهی را مورد تأیید قرار نداده است. اما آن را از جانب خداوند دانسته و با بحث نبوت ربط داده است.

لازم می دانم توضیح بدهم که بحث فطرت با جنبه های تیوریک بیشتر در کمتر از صد سال در معارف اسلامی رواج پیدا کرده است. سرچشمه اصلی آن الهیات مسیحی است، زیرا مسیحیت از رهگذر استدلالات عقلانی قابل توجه نیست، به همین جهت پیشنهاد یک راه احساسی در برابر راه عقلانی را جدی انگاشته است.

این مسئله با ترجمه مقاله فرانسوی از تانگی دکوتون که در سال ۱۹۵۸ در پاریس چاپ شده بود توسط آقای مهدی بیانی در سال ۱۳۳۸ صورت گرفت و مهندس بازرگان بر آن مقدمه نوشت و در حوزه فارسی زبان شده است. نام این مقاله "حس دینی یا بُعد چهارم روح انسانی" بود. پس از آن این مفهوم توسط استاد مطهری استقبال گردید و بسیار به کار گرفته شد.

البته این گونه بحث ها بیشتر به درد الهیات مسیحی برای توجه غیر عقلانی تثلیث می خورد، چیزی که در میان مسلمانان هم کم و بیش رواج یافته است. دیده می شود بحث فطرت جنبه عقلی ندارد از جنبه نقلی برخوردار است و مصرف درون دینی دارد. اثبات این بحث با مبادی و مقدمات عقلی دشوار به نظر می رسد، مگر اینکه وارد رژیم زبانی عرفان شود.

در این بحث اگر مراد از فطرت معلومات اولیه باشد مورد تأیید فلاسفه و حکما قرار نمی گیرد، اگر نوعی گزینه گفته شود، در این صورت باید کیفیت نفسانی باشد مانند حب ذات و میل جنسی، در حالیکه در این مورد اجماع وجود ندارد. غرایز،

آمیخته به علم و ادراک اند نه خودِ ادراک، به گمان من در این کتاب از فطرت معنای سقراطی آن در نظر گرفته شده است. سقراط کار خود را مانند دایه می دانست، او مدعی بود که چیزی به شاگرد نمی آموزد بلکه تنها او را یاری می رساند تا آنچه را در خود نهفته دارد آگاهانه آشکار کند. راهنمایی و یاری رسانیدن به گونه منجر به قسم ویژه از معارف و معلومات بوده باشد.

در صورتیکه دانش پژوهان بحث عقل و ایمان در چارچوب کلام جدید را دنبال کنند، پیشنهاد می کنم منابع زیر را نیز مورد مطالعه قرار دهند:

- فلسفه علم کلام از هری اوسترین ولفسن، ترجمه احمد آرام
 - امر قدسی از رودلف اتو، ترجمه همایون همتی
 - دین و نگرش نوین از والتر ترنس استیس، ترجمه احمدرضا جلیلی با ویراستاری مصطفی ملکیان
 - تجربه دینی از پراود فوت، ترجمه عباس یزدانی
 - مقصد های شریعت از طه جابر علوانی، ترجمه سید ابوالقاسم حسینی (ژرفا)
 - تاریخمندی دانش کلام از حسن حنفی، ترجمه محمد مهدی خلجی، مجله: نقد و نظر، زمستان ۱۳۷۵، شماره ۹.
 - خدا محوری (اکازیونالیزم) در تفکر اسلامی و فلسفه مالبرانش از قاسم کاکایی.
- در رابطه با ساختار، شیوه تدوین و استفاده از منابع هم ایجاب می کرد معیار های دقیقتری در نظر گرفته شوند. در نتیجه می توان مطرح نمود که "عقل و ایمان در کلام جدید" از امتیازات و کاستی هایی برخوردار است، اما در مجموع می توان گفت کار استاد فکرت ارزنده است و در شرایط کنونی کشور در نوع خود در خور ستایش می باشد. برای این نویسنده جوان کشور موفقیت های روزافزون آرزو می کنم.