انتشارات پژوهشگاه ادیان و مذاهب
۳۰

درسنامهٔ

چاپ دوم

الهیات مسیحی

ویرایش پنجم

بخش نخست:
دوره‌ها، چهره‌ها، منابع و شیوه‌ها

آلیستر مک گراث
ترجمه: بهروز حدادی

CHRISTIAN THEOLOGY

AN INTRODUCTION 5th Edition

ALISTER E. McGRATH
TR.: Behrooz Haddadi

ناشر نمونه سال ۱۳۹۰
استان قم

ناشر شایسته تقدیر
کتاب سال حوزه ۱۳۹۳

THE UNIVERSITY OF RELIGIONS AND DENOMINATIONS PRESS

مرکز پخش:
قم: پردیسان، روبروی مسجد امام صادق(ع)، دانشگاه ادیان و مذاهب.
تلفن: ۱۳ - ۳۲۸۰۱۴۱۰ (۰۲۵)
نمابر: ۳۱۷۱ (۰۲۵)
www.urd.a

درسنامه
قیمت:

چاپ دوم

درسنامه الهیات مسیحی

@KetabkhanehLogos

جلد ۱

ویرایش پنجم

بخش نخست: دوره‌ها، چهره‌ها، منابع و شیوه‌ها

آلیستر مک‌گراث

ترجمهٔ بهروز حدادی

انتشارات
دانشگاه ادیان و مذاهب

انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب

۳۰

درسنامه الهیات مسیحی

- **مؤلف:** آلیستر مک‌گراث
- **مترجم:** دکتر بهروز حدادی
- **ناشر:** انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب
- **نوبت چاپ:** دوم، (از ویرایش پنجم) زمستان ۹۳
- **چاپ:** نگارش
- **شمارگان:** ۱۰۰۰ نسخه
- **قیمت:** ۴۷۰۰۰ تومان
- **شابک:** ۹۷۸-۹۶۴-۸۰۹۰-۰۶-۲

حق چاپ و نشر محفوظ است.

- **مراکز پخش:**

قم، پردیسان، روبه‌روی مسجد امام صادق(ع)، دانشگاه ادیان و مذاهب.
تلفن: ۱۳ - ۳۲۸۰۲۶۱۰ (۰۲۵)، نمابر: ۳۲۸۰۳۱۷۱ (۰۲۵)

تهران، خ انقلاب، بین خ ابوریحان و فلسطین، بن‌بست مهارت، پلاک ۱
طبقه زیرین، پکتا (پخش کتب اسلامی و انسانی) تلفن: ۶۶۹۷۳۲۰۳ (۰۲۱)

www.urd.ac.ir press@urd.ac.ir www.adyan-eshop.ir

به نام خداوند جان و خرد

الاهیات مسیحی حاصل بیش از دو هزار تأمل و اندیشه‌ورزی جمعی از الاهی‌دانان و موحدانی است که در مواجهه با جریان‌های فکری و دینی مختلف سعی کردند تا تقریری قابل دفاع از آموزه‌های دین مسیحیت ارائه دهند و در این راه کوشیده‌اند تا از میراث‌های فلسفی و بن‌مایه‌های دینی مختلف کاملاً بهره برند و در مجموع، آیینی را معرفی کنند که هم برای نخبگان علم و هم توده‌های متدین و نیز غیر متدینانی که امید می‌رفت بدین سوی سوق یابند، مقبول و مطبوع باشد. جریان‌های فکری و فلسفی و نیز سنّت‌های دینی، به‌خصوص یهودیت، بر این دستاورد فکری تأثیرگذار بودند و البته نباید از تأثیرگذاری مستقیم و غیر مستقیم اندیشه‌های فلسفی و کلامی قرآن کریم و نظرگاه‌های فیلسوفان و متکلمان مسلمان به‌خصوص در مباحثی چون توحید و تثلیث و صفات خداوند غافل شد یا آن را دست‌کم گرفت؛ زیرا در برهه‌هایی خاص، فلسفه و کلام اسلامی بیشترین تأثیر را بر تفکر الاهیاتی یهودی و مسیحی داشت که از جمله می‌توان به چهرهٔ شاخص و بارز موسی بن‌میمون و کتاب دلالة الحائرین اشاره کرد. با تأسف، در سده‌های اخر روند تعامل و وامگیری میان گرایش‌ها و شاخه‌های سه دین بزرگ ابراهیمی، همزمان با افول اندیشه‌ورزی در جهان اسلام، رو به ضعف گرایید و پدیده‌های استشراق و تبشیر گرچه زمینه‌ساز مناسباتی میان عالمان مختلف شد، عیب اساسی آن این بود که جنبهٔ جدلی و تخریبی داشت و در آن، از جدال حسن، که توصیهٔ قرآن کریم است، خبری نبود. خوشبختانه در دهه‌های اخیر، نوعی همدلی و درک مشترک به‌خصوص در مواجهه با پدیدهٔ الحاد ــ که درد مشترک است ــ پدید آمد، و برگزاری نشست‌های شورای دوم واتیکان در دههٔ شصت میلادی که با دعوت از نمایندگانی از جهان اسلام صورت گرفت، آن را تقویت کرد تا جایی

که در یکی دو دههٔ اخیر، موضوع گفتگو و دیالوگ میان ادیان بیش از پیش در کانون توجه قرار گرفته است.

به هر تقدیر، شناخت درست و اصولی الاهیات مسیحی با توجه به اینکه به لحاظ تاریخی، اسلام در ادامهٔ یهودیت و مسیحیت است و پیامبر عظیم‌الشأن آن خود را مصدقاً لما بین یدیه معرفی کرده، نه کسی یا آیینی که یکسره دست به تأسیس زده، اهمیت فراوانی دارد و با توجه به اینکه اسلام در فضا و بستری یهودی ـ مسیحی شکل گرفت و در موارد مختلف درصدد نفی یا اصلاح پاره‌ای از آموزه‌ها یا برداشت‌ها و تفسیرهای رایج برآمد، آگاهی دقیق از آنچه نقد و نفی یا تحسین شده، بس ضروری است؛ چنان که برای شناخت خود قرآن کریم، آگاهی از شأن نزول در فهم درست آیات خداوند بس ضروری است یا چنان که بعضی بزرگان گفته‌اند که احادیث فقه شیعه حاشیه‌ای بر فقه اهل سنّت است که درصدد رفع کجی‌ها و کاستی‌های آن برآمده است.

باری، چه درصدد فهم و درک باشیم یا درصدد نقد و سنجش یا در هر دو مقام، باید به‌خوبی از این میراث کهن آگاهی یابیم تا از نقاط مثبت آن به‌خوبی بهره بریم و در مقام نقد، نیز عالمانه و منصفانه رفتار کنیم و سرانجام نقدمان چون نقدهای پاره‌ای از منتقدان دین و مذهبمان نباشد که در واقع، بافته‌ها و برداشت‌های خود را نقد می‌کنند. از این‌رو، شناخت درست الاهیات مسیحی به دلایلی چند برای عالمان و متکلمان مسلمان ضروری و بایسته است.

***

مؤلف کتاب، آقای آلیستر مک‌گراث، استاد الاهیات و نویسنده و پژوهشگر بنام انگلیسی، است که پیش‌تر کتابی از وی به زبان فارسی به نام مقدمه‌ای بر تفکر نهضت اصلاح دینی (۱۳۸۲) منتشر شده است. وی در سال ۱۹۵۳ در بلفاست متولد شد و سال‌های متمادی از حیات علمی‌اش را در دانشگاه‌های آکسفورد و کمبریج به سر برد. جالب آنکه حوزهٔ تحصیلی و مطالعاتی‌اش در ابتدا رشته‌های ریاضیات، فیزیک و شیمی بود و جالب‌تر آنکه در ابتدا تعلق خاطری به دین نداشت، لیکن در میانهٔ زندگی مسیری متفاوت برگزید و مطالعات و پژوهش‌های خود را در حوزه‌های مختلف دین چون الاهیات، معنویت، علم دین و بررسی‌های تاریخی متمرکز کرد که حاصل آن، تألیف آثار مختلفی است که چه به لحاظ سبک و چه به لحاظ محتوا حائز اهمیت است. وی در سال ۱۹۹۹ در دانشگاه آکسفورد کرسی «استاد الاهیات تاریخی» را از آنِ خود کرد و در سال ۲۰۰۱ به خاطر پژوهش‌هایش در زمینهٔ الاهیات تاریخی و نظام‌مند از دانشگاه یادشده جایزه گرفت. از مهم‌ترین آثار وی می‌توان از کتاب زیر نام برد:

Scientific Theology (الاهیات علمی) در سه جلد که طی سال‌های ۲۰۰۱ تا ۲۰۰۳ منتشر شد، و یکی از مهم‌ترین و باارزش‌ترین آثار در موضوع یادشده است.

Dowkins, God, Genes, Mames, and the Meaning of Life که در نقد دیدگاه‌های الحادی دوکینز دربارهٔ خدا است.

Historical Theology (الاهیات تاریخی).

مبارزهٔ با الحاد و مناقشهٔ مکتوب و رسانه‌ای با کسانی چون ریچارد دوکینز و ریچارد هیچنز از جمله فعالیت‌های وی می‌باشد. وی در ردّ کتاب توهم خدا نوشته دوکینز، کتاب توهمات دوکینز را نوشت.

***

کتاب درسنامهٔ الاهیات مسیحی (*Christian Theology: An Introduction*) یکی از مهم‌ترین آثار وی است که به عنوان کتابی درسی و متن آموزشی[1] شهرتی بین‌المللی دارد و نویسنده تاکنون پنج ویرایش آن را به خوانندگان تقدیم کرده است. آنچه بر اهمیت و جذابیت این اثر افزوده، آن است که نویسنده با رویکردی علمی و بی‌طرفانه و با استفاده از نثری روان و خوش‌خوان، و گزینشی زیبا و ستودنی، مهم‌ترین مباحث مطرح در الاهیات مسیحی را مطرح کرده و پیش از ورود به مباحث مربوط به آموزه‌های الاهیات مسیحی، طی هشت فصل، مقدمات بحث را به‌خوبی تقریر و بیان کرده و در ارائه این مباحث، مهم‌ترین آموزه‌های مسیحی چون خدا و تثلیث را توضیح داده است. در قسمتی از مقدمهٔ کتاب می‌خوانیم: «امروزه نیاز به وجود کتابی مقدماتی در باب الاهیات مسیحی به‌خوبی احساس می‌شود. تجربه نشان داده است که بسیاری از کتاب‌های مقدماتی موجود، به گونه‌ای نومیدکننده، چیزی جز تصورات خوش‌بینانه دربارهٔ معلومات پیشین خوانندگان نیستند و این تا حدی حاکی از تحول و چرخش دینی مهمی در فرهنگ غرب است. بسیاری از دانشجویانی که امروزه به الاهیات مسیحی علاقه‌مندند، به‌تازگی به این آیین درآمده‌اند و برخلاف دانشجویان پیشین، فهم موروثی‌شان از ماهیت مسیحیت، واژه‌های تخصصی یا ساختار فکری مسیحیت اندک است. هر چیزی را باید معرفی کرد و توضیح داد. از این‌رو، در این کتاب فرض بر این است که خوانندگان از الاهیات مسیحی هیچ اطلاعی ندارند. هر مطلبی در نهایتِ سادگی و روشنی بیان شده است...».

مؤلف کتاب را در سه بخش کلی تنظیم کرده است. در بخش اول به بررسی ادوار مهم موضوعات اساسی و چهره‌های برجستهٔ الاهیات مسیحی پرداخته است. در بخش دوم،

---

1. textbook

منابع و شیوه‌های مطرح در بررسی الاهیات مسیحی مورد توجه قرار گرفته و در بخش سوم، مهم‌ترین آموزه‌های الاهیات مسیحی بررسی شده است که عبارت‌اند از آموزه‌های خدا، تثلیث، مسیح، نجات، ماهیت بشر و گناه، کلیسا و... در فصل نخست، از اهمیت دوره آباء (۱۰۰-۴۵۱م) و مهم‌ترین چهره‌های آن (ژوستین، ایرنئوس اهل لیون، اریگن، آتاناسیوس و آگوستین) و نیز تحولات الاهیاتی آن (مانند تعیین کتاب‌های قانونی، جایگاه سنّت، تنظیم اعتقادنامه‌ها و ارتباط الاهیات با فرهنگ سکولار) سخن به میان آمده است. در فصل دوم، دوره قرون وسطا و رنسانس و جریان‌های مهمی مثل حکمت مدرسی و اومانیسم و الهی‌دانان برجستهٔ آن مانند آنسلم، آکوئیناس، اسکوت بررسی شده است. در فصل سوم عصر اصلاحات دینی و دوره‌های پس از آن مانند آنسلم، آکوئیناس، اسکوت بررسی شده است. در فصل سوم عصر اصلاحات دینی و دوره‌های پس از آن مورد توجه قرار گرفته و چهره‌های برجستهٔ آن مانند لوتر، تسوینگلی و کالون معرفی شده‌اند. در فصل چهارم، دورهٔ مدرن تا زمان حاضر بررسی شده و بحث مبسوطی دربارهٔ دورهٔ روشنگری و جنبش‌های فکری زیرمجموعه آن مانند رمانتیسم، مارکسیسم، فمینیسم دوره‌های مدرن و فرامدرن، لیبرالیسم و پست‌لیبرالیسم و غیره مورد توجه قرار گرفته است. در پنجمین فصل کتاب، مؤلف ضمن توضیح دربارهٔ ساختار الاهیات مسیحی، عناوینی چون مطالعات کتاب مقدسی، الاهیات‌های نظام‌مند، تاریخی، شبانی و فلسفی را مورد بحث قرار داده است. بحث از شیوه‌ها و منابع الاهیات فصل ششم را به خود اختصاص داده و مؤلف در آن به بررسی جایگاه کتاب مقدس، عقل سنّت و تجربه دینی در الاهیات مسیحی پرداخته است. شناخت خدا به شکل طبیعی و عقلانی یا مکاشفه‌ای و وحیانی، و مشکلات و محدودیت‌های هر یک مطالبی است که در فصل هفتم بررسی شده است. در فصل هشتم بحث بسیار مهمی دربارهٔ رابطهٔ فلسفه و الاهیات طرح شده است. در این فصل، مؤلف به بررسی تأثیر جریان‌های مهم فلسفی کهن و نو مانند مکتب‌های افلاطونی، ارسطویی، عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی، رئالیسم و ایده‌آلیسم و پوزیتویسم منطقی پرداخته و سپس به این پرسش جواب می‌دهد که دلایل اثبات خدا تا چه اندازه از عهدهٔ این کار برآمده‌اند. مهم‌ترین آموزه‌های مسیحی نیز در ادامه مورد توجه قرار گرفته است. بقیهٔ فصول کتاب، به بررسی مهم‌ترین آموزه‌ها و عقاید در الاهیات مسیحی پرداخته است.

مؤلف در پایان هر فصل، پرسش‌هایی دربارهٔ مباحث مطرح شده ذکر کرده و مهم‌ترین منابع تحقیق دربارهٔ مطالب را در قالب «کتاب‌شناسی» بیان کرده است. این کتاب متن درسی مناسبی برای تدریس در رشته‌های مرتبط با الاهیات، کلام و فلسفه در مراکز علمی و

آموزشی است. این کتاب علاوه بر محتوای خوب و ارزنده‌اش، به لحاظ شکل و شیوه (متد)، می‌تواند نمونه و الگویی برای صاحب‌نظران و اصحاب قلم در تهیه آثاری مشابه به‌خصوص در حوزه‌هایی مثل کلام و الاهیات اسلامی باشد. گفتنی است که آخرین ویرایش کتاب در سال ۲۰۱۱ از سوی انتشارات بلک‌ول به چاپ رسیده که انتشار آثار فراوان و باارزشی در حوزهٔ علوم انسانی را در کارنامه خود دارد و قرار است ویرایش ششم آن، طبق اظهار نویسنده در سال ۲۰۱۶ منتشر شود. در پاره‌ای از موارد، مطالب سودمندی در ویرایش چهارم وجود داشت که به جای حذف کامل آن، مطالب در داخل کروشه [ ] قرار داده شد.

در پایان، از زحمات همه عزیزانی که در مراحل آماده‌سازی این اثر کوشیدند، به‌خصوص جناب آقای علی شهبازی و سرکار خانم کوثر طاهری، سپاسگزاری می‌شود.

والسلام

بهروز حدادی

haddadi@urd.ac.ir

پاییز ۱۳۹۱

فهرست مطالب

جلد اول

پیش‌گفتار ۲۵
هدف اصلی کتاب ۲۹
سخنی با دانشجویان: چگونه از این کتاب استفاده کنیم؟ ۳۱
سخنی با استادان ـ آموزگاران، معلمان: چگونه از این کتاب استفاده کنیم؟ ۳۵
منابعی برای مطالعات بیشتر ۳۹
کتابنامه‌ها و وب‌سایت‌ها ۳۹

بخش اول: نقاط عطف: دوره‌ها، موضوعات اساسی و شخصیت‌های برجستهٔ الاهیات مسیحی / ۴۱
مقدمه ۴۳

۱. دورهٔ آباء: حدود سال‌های ۱۰۰ـ۷۰۰ ..... ۴۵
نخستین مراکز فعالیت در زمینه الاهیات ۴۵
مروری بر دورهٔ آباء ۴۸
توضیحی دربارهٔ اصطلاحات ۴۹
برنامه الاهیاتی این دوره ۴۹
الاهی‌دانان برجسته ۵۳
یوستین شهید (حدود ۱۰۰ ـ حدود ۱۶۵) ۵۳
ایرنئوس اهل لیون (حدود ۱۳۰ ـ حدود ۲۰۰) ۵۳
اوریگن (حدود ۱۸۵ ـ حدود ۲۵۴) ۵۴
ترتولیان (حدود ۱۶۰ ـ حدود ۲۲۵) ۵۴
کوپریان کارتاژی (متوفای حدود ۲۵۸) ۵۴
آتاناسیوس (حدود ۲۹۶ ـ حدود ۳۷۳) ۵۵
پدران کاپادوکیایی ۵۵
آگوستین اهل هیپو (۳۵۴ـ۴۳۰) ۵۶

مباحث و تحولات اساسی در زمینهٔ الاهیات ۵۷
گسترهٔ بخش قانونی عهد جدید ۵۸
نقش سنت: مناقشات گنوسی ۶۰
تنظیم اعتقادنامه‌های جهانی ۶۱
دو طبیعت عیسی مسیح: مناقشهٔ آریوس ۶۴
مکتب‌ها ۶۵
مباحثات ۶۵
شوراها ۶۶
آموزهٔ تثلیث ۶۶
آموزهٔ کلیسا: مناقشات دوناتیست‌ها ۶۷
آموزهٔ فیض: مناقشه پلاگیوس ۶۸
اسامی، واژه‌ها و عبارات مهم ۷۱
پرسش‌های فصل ۱ ..... ۷۲
دستهٔ اول، پرسش‌های مقدماتی ۷۲
دستهٔ دوم، پرسش‌هایی در سطح استاندارد ۷۳

۲. قرون وسطا و رنسانس؛ حدود ۷۰۰ ـ حدود ۱۵۰۰ ..... ۷۴
تعریف اصطلاح «قرون وسطا» ۷۴
نقاط عطف در الاهیات قرون وسطا در اروپای غربی ۷۷
رنسانس کارولنژی ۷۷
ظهور مدرسه‌های جامع و رهبانی ۸۰
فرقه‌های دینی و «مدارس الاهیات» آنها ۸۲
تأسیس دانشگاه‌ها ۸۳
پیتر لومبار و چهار کتاب آرا ۸۴
ظهور حکمت مدرسی ۸۵
رنسانس در ایتالیا ۸۶
پیدایش اومانیسم ۸۸
نقاط عطف در الاهیات قرون وسطا در اروپای شرقی ۸۹
ظهور الاهیات بیزانسی ۹۰
مناقشه بر سر شمایل‌شکنی ۹۱
مناقشه در باب آیین خاموشی ۹۱
سقوط قسطنطنیه (۱۴۵۳) ۹۲
الاهی‌دانان برجسته ۹۳
یوحنای دمشقی (حدود ۶۷۵ـحدود ۷۴۹) ۹۳
شمعون، الاهی‌دان جدید (۹۴۹ـ۱۰۲۲) ۹۴

آنسلم اهل کانتربری (حدود ۱۰۳۳ـ۱۱۰۹) ۹۵
توماس آکوئیناس (حدود ۱۲۲۵ـ۱۲۷۴) ۹۶
دانز اسکوت (حدود ۱۲۶۵ـ۱۳۰۸) ۹۸
ویلیام اُکامی (حدود ۱۲۸۵ـ۱۳۴۷) ۹۹
اراسموس روتردامی (حدود ۱۴۹۶ـ۱۵۳۶) ۱۰۰
تحولات اساسی در الاهیات ۱۰۲
تثبیت میراث آبای کلیسا ۱۰۲
بررسی نقش عقل در الاهیات ۱۰۳
تحول در نظام‌های الاهیاتی ۱۰۵
تحولات مربوط به الاهیات مبتنی بر آیین‌های مقدس ۱۰۵
تحولات مربوط به الاهیات فیض ۱۰۶
نقش مریم در طرح نجات ۱۰۶
بازگشت مستقیم به منابع الاهیات مسیحی ۱۰۶
نقد ترجمهٔ وولگات از کتاب مقدس ۱۰۷
اسامی، واژه‌ها، و عبارات مهم ۱۰۹
پرسش‌های فصل ۲ ۱۱۰

۳. عصر نهضت اصلاح دینی؛ حدود ۱۵۰۰ـ حدود ۱۷۵۰ ۱۱۱
توضیحی درباره نهضت اصلاح دینی ۱۱۱
نهضت اصلاح دینی یا نهضت‌های اصلاح دینی؟ ۱۱۲
پویایی‌های نهضت اصلاح دینی ۱۱۴
نهضت اصلاح دینی آلمانی ـ آیین لوتری ۱۱۵
نهضت اصلاح دینی در سوئیس یا کلیسای اصلاح شده ۱۱۷
نهضت اصلاح رادیکال ـ آناباپتیسم ۱۱۹
نهضت اصلاح دینی در انگلستان ـ آیین انگلیکن ۱۲۰
نهضت اصلاح دینی کاتولیکی ۱۲۲
دومین نهضت اصلاح دینی ـ اعتراف‌نامه‌سازی ۱۲۳
توجه جدید به روش الاهیاتی ۱۲۵
ظهور آثاری در باب الاهیات نظام‌مند ۱۲۶
جنبش‌های پس از نهضت اصلاح دینی ۱۲۶
تثبیت آیین کاتولیک رم ۱۲۶
پیرایش‌گری ۱۲۸
ورع‌گرایی ۱۲۹
الاهی‌دانان برجسته ۱۳۱
مارتین لوتر (۱۴۸۳ـ۱۵۴۶) ۱۳۱

اولریش تسوینگلی (۱۴۸۴ـ۱۵۳۱) ۱۳۳
ژان کالون ۱۳۳
ترزا آویلایی (۱۵۱۵ـ۱۵۸۲) ۱۳۴
تئودور بزا (۱۵۱۹ـ۱۶۰۵) ۱۳۵
یوهان گرهارد (۱۵۸۲ـ۱۶۳۷) ۱۳۵
روبرتو بلّارمینه (۱۵۴۲ـ۱۶۲۱) ۱۳۶
جاناتان ادواردز (۱۷۰۳ـ۱۷۵۸) ۱۳۶
تحولات اساسی در الاهیات ۱۳۷
منابع الاهیات ۱۳۷
آموزهٔ فیض ۱۳۸
آموزهٔ آیین‌های مقدس ۱۳۹
آموزهٔ کلیسا ۱۳۹
تحولات مربوط به نوشته‌های الاهیاتی ۱۴۰
کاتشیسم‌ها ۱۴۱
اعتراف‌نامه‌های ایمانی ۱۴۳
آثاری در باب الاهیات نظام‌مند ۱۴۵
نام‌ها، واژه‌ها، و عبارات مهم ۱۴۷
پرسش‌های فصل ۳ ..... ۱۴۸

۴. دورهٔ مدرن: حدود ۱۷۵۰ـعصر حاضر ۱۴۹
الاهیات و تحولات فرهنگی در غرب ۱۵۰
انتقادات جنبش روشنگری از الاهیات سنتی ۱۵۰
مفهوم مکاشفه ۱۵۱
جایگاه کتاب مقدس و تفسیر آن ۱۵۲
هویت و اهمیت عیسی مسیح ۱۵۲
آموزه تثلیث ۱۵۳
نقد معجزات ۱۵۳
انکار گناه نخستین ۱۵۴
مسئلهٔ شر ۱۵۴
رمانتیسم و احیای خیال‌پردازی الاهیاتی ۱۵۵
مارکسیسم: رقیب عقلانی مسیحیت ۱۵۷
بحران ایمان در انگلستان دورهٔ ویکتوریا: جورج الیوت و متیو آرنولد ۱۵۹
شورش فکری علیه مسیحیت: مارکسیسم ۱۶۱
داروینیسم نظریه جدید در باب خاستگاه انسان ۱۶۳
پست‌مدرنیسم و یک برنامهٔ الاهیاتی جدید ۱۶۴

تفسیر کتاب مقدس ۱۶۷
الاهیات نظام‌مند ۱۶۷
رویکردهایی به سایر ادیان ۱۶۸
الاهی‌دانان برجسته ۱۶۸
فردریش دانیل ارنست شلایرماخر ۱۶۸
جان هنری نیومن ۱۶۹
کارل بارت ۱۶۹
پل تیلیش ۱۷۰
کارل رانر ۱۷۰
هانس اورس فون بالتازار ۱۷۱
یورگن مولتمان ۱۷۲
ولفهارت پاننبرگ ۱۷۲
تحولات فرقه‌گرایانه در الاهیات ۱۷۳
آیین کاتولیک رم ۱۷۳
ارتدوکس شرقی ۱۷۶
آیین پروتستان ۱۷۷
آیین انجیلی ۱۷۸
جنبش‌های پنطیکاستی (پنجاه‌گرا) و کاریزمایی ۱۷۹
بعضی از جنبش‌ها و جریان‌های اخیر در الاهیات غرب ۱۸۰
آیین لیبرال پروتستان ۱۸۰
مدرنیسم در آیین کاتولیک رم ۱۸۴
راست‌کیشی جدید ۱۸۷
بازگشت به سرچشمه‌ها، یا الاهیات جدید ۱۹۰
فمینیسم ۱۹۲
مذکر بودن خدا (نگاه کنید به: ص ۲۰۳ـ۲۰۵) ۱۹۳
ماهیت گناه ۱۹۴
شخص مسیح ۱۹۴
الاهیات رهایی‌بخش ۱۹۵
هرمنوتیک کتاب مقدس ۱۹۷
ماهیت نجات و رستگاری ۱۹۸
الاهیات سیاهان ۱۹۸
پسالیبرالیسم ۲۰۰
الاهیات نظام‌مند ۲۰۲
اخلاق مسیحی ۲۰۳
راست‌کیشی رادیکال ۲۰۳

الاهیات‌ها در کشورهای در حال توسعه ۲۰۴
هند ۲۰۵
آفریقا ۲۰۸
نام‌ها، واژه‌ها و عبارات مهم ۲۰۹
پرسش‌های فصل ۴ ..... ۲۰۹

بخش دوم: منابع و روش‌ها / ۲۱۱

۵. آغاز حرکت: مقدمات ۲۱۳
تعریف الاهیات ۲۱۳
تعریف کارآمد الاهیات ۲۱۳
تحول تاریخی مفهوم الاهیات ۲۱۴
ظهور الاهیات به مثابهٔ رشته‌ای دانشگاهی ۲۱۷
ساختار الاهیات ۲۲۰
مطالعات کتاب مقدسی ۲۲۰
الاهیات نظام‌مند ۲۲۲
الاهیات فلسفی ۲۲۴
الاهیات تاریخی ۲۲۵
الاهیات شبانی ۲۲۷
معنویت، یا الاهیات عرفانی ۲۲۸
مسئلهٔ پیش‌گفتار ۲۳۰
تعهد و بی‌طرفی در الاهیات ۲۳۳
راست‌کیشی و بدعت ۲۳۶
جنبه‌های تاریخی ۲۳۷
جنبه‌های الاهیاتی ۲۳۸
الاهیات ارتباط مسیحیت با فرهنگ سکولار ۲۴۰
یوستین شهید ۲۴۱
ترتولیان ۲۴۱
آگوستین اهل هیپو ۲۴۳
قرن بیستم: اچ. ریچارد نیبور ۲۴۵
پرسش‌های فصل ۵ ..... ۲۴۷

۶. منابع الاهیات ۲۴۹
کتاب مقدس ۲۴۹
عهد عتیق ۲۵۰
عهد جدید ۲۵۱

هدف اصلی کتاب

در این کتاب برآنیم تا شما را با مبانی الاهیات مسیحی آشنا سازیم و فرض را بر این گذاشته‌ایم که از این موضوع هیچ اطلاعی ندارید. در این کتاب به معرفی و تبیین ابعاد زیر از الاهیات مسیحی می‌پردازیم:

- اندیشه‌های اصلی آن؛
- چگونگی رشد این اندیشه‌ها و دفاع از آنها؛
- واژه‌های اصلی، به‌ویژه اصطلاحات تخصصی آن؛
- بحث‌های اساسی که تفکر مسیحی را در دویست سال اخیر تحت تأثیر قرار داده است؛
- متفکران برجسته‌ای که الاهیات مسیحی را در طی قرون و اعصار شکل داده‌اند.

پس از آنکه سراسر کتاب را مطالعه کردید، خواهید توانست به **اهداف** زیر نایل آیید:

- کتاب‌های پیشرفته‌تر در باب الاهیات را مطالعه کرده و درک کنید که از جملهٔ آنها آثار الاهی‌دانان برجسته و آثاری است که دربارهٔ الاهی‌دانان برجسته یا حوزه‌های الاهیات است؛
- بهره‌بردن از مجموعه‌ای روبه‌رشد از مطالب موجود در اینترنت در باب الاهیات که بسیاری از آن در بخش «منابع اینترنتی در باب الاهیات» معرفی شده است و به‌ویژه در وب‌سایت‌های خاصی که با این کتاب ارتباط دارد؛
- درک سخنرانی‌ها و گفت‌وگوها در باب الاهیات مسیحی؛
- شرکت آگاهانه در بحث‌ها و گفتمان‌های کلیساها، دانشگاه‌ها، حوزه‌های دینی و کالج‌ها؛
- ارائهٔ سخنرانی‌های مقدماتی دقیق و قابل‌اعتماد در کلیسا و برای مخاطبان دانشجو دربارهٔ ابعاد فراوانی از تفکر مسیحی.

سخنی با دانشجویان: چگونه از این کتاب استفاده کنیم؟

الاهیات مسیحی یکی از جذاب‌ترین موضوعاتی است که می‌توان به مطالعه آن پرداخت. هدف این کتاب آن است که مطالعه الاهیات مسیحی را تا آنجا که ممکن است، آسان و رضایت‌بخش کند. این کتاب با این فرض نوشته شده است که شما از الاهیات مسیحی چیزی نمی‌دانید. روشن است که هر چه اطلاعات شما از این موضوع بیشتر باشد، راحت‌تر از این کتاب استفاده خواهید کرد. هنگامی که مطالعهٔ این کتاب را به پایان رسانید، خواهید توانست بحث‌ها و استدلال‌های کاملاً فنی در باب الاهیات را دنبال کنید و از درس‌گفتارهای تخصصی بهره برید و از مطالعات خود بیشترین سود را از آن خود کنید.

این کتاب دقیقاً به دلیل جامعیت، حاوی مطالب فراوانی است و تا حد زیادی بیش از آن که از هر کتاب مقدماتی انتظار می‌رود. از حجم مطالب کتاب اصلاً به خودتان بیم راه ندهید. لازم نیست در همهٔ مطالب کتاب مهارت داشته باشید. برای یافتن بهترین راه برای سامان دادن به بحث‌های کتاب، بسیار اندیشیده شده است. این کتاب ساختار ساده‌ای دارد و آشنا شدن با آن هم برای استادان و هم برای دانشجویان موجب می‌شود که به شکل مؤثرتری از آن بهره جویند. این کتاب دارای سه بخش است.

در بخش اول که عنوان آن «راهنما» است، به بررسی تحولات تاریخی الاهیات مسیحی پرداخته شده است. در این چهار فصل اطلاعات تاریخی ذکر شده که روشنگر اصطلاحات و مفاهیم کلیدی است. بعضی از توضیحات این بخش در سایر بخش‌ها تکرار نخواهد شد. اساس کار این کتاب این است: مطلب را همان بار اول برای همیشه توضیح بده». شما برای درک کامل موضوعات اساسی الاهیات که در این کتاب با آن روبرو می‌شوید، ناگزیرید که اطلاعاتی دربارهٔ زمینه تاریخی آن داشته باشید.

افزون بر این، شما باید اطلاعاتی در باب بحث‌های مربوط به منابع و شیوه‌های الاهیات مسیحی داشته باشید و آگاه باشید که خاستگاه اندیشه‌ای مسیحی کجاست. در بخش دوم کتاب با این موضوعات آشنا می‌شوید و آماده می‌شوید تا به بررسی مطالب مطرح شده در بخش سوم کتاب بپردازید.

بخش چهارم کتاب که طولانی‌ترین بخش کتاب است، به بررسی موضوعات اعتقادی در الاهیات مسیحی اختصاص یافته است، مانند اینکه اعتقاد مسیحیت دربارهٔ خدا، عیسی مسیح و آسمان ــ سه موضوع مهم ــ چیست. مطالب کتاب برحسب موضوعات مرتب شده است و بدین سان، هیچ مشکلی برای یافتن مطالب مورد نیازتان نخواهید داشت. با استفاده از فهرست خواهید توانست از محل هر بحث خاصی آگاه شوید. اگر باز هم با مشکلی روبرو شدید، از نمایهٔ کتاب استفاده کنید.

با این حال، ضرورتی ندارد که همه مطالب فصول مختلف کتاب را آن هم با ترتیبش در این کتاب بخوانید. می‌توان گفت که هر فصلی از کتاب تقریباً مانند مقاله‌ای است که مطالب مورد نیاز را در خودش جای داده است. این کتاب حاوی ارجاعات درونی است که به شما اطمینان می‌دهد که می‌توانید موضوعات مرتبط را که در ضمن هر فصل با آن روبرو می‌شوید، دنبال کنید. بار دیگر باید تأکید کنم که نباید از حجم کتاب به خود هراسی راه دهید. این کتاب از آن‌رو مفصل است که جامع است و نشان می‌دهد که اطلاعات لازم را چگونه به دست آورید. هدف آن این است که مرجعی مستقل و غنی باشد که چه‌بسا آنچه را بدان نیاز دارید، در اختیارتان قرار دهد.

اگر از این کتاب مانند یک کتاب خودآموزِ الاهیات استفاده می‌کنید، توصیه می‌شود که فصل‌های کتاب را به همان ترتیب کتاب بخوانید. اما اگر آن را در ضمن دورهٔ آموزشی به کار می‌برید، به‌آسانی می‌توانید دریابید که کدام بخش کتاب با ترتیب مطالب استاد مرتبط است. اگر در تردید قرار داشتید، از پرسیدن کوتاهی نکنید.

اگر با اصطلاحاتی برخوردید که معنای آن را نمی‌دانید، سه راه پیش روی شماست. ابتدا به واژه‌نامه در آخر کتاب مراجعه کنید که تعریف کوتاهی از اصطلاح به دست می‌دهد. سپس به نمایه مراجعه کنید که شما را راهنمایی می‌کند تا تحلیل مبسوط‌تری از جاهای اصلی بحث در این کتاب را به دست آورید. در مرحله سوم، می‌توانید سری به اینترنت بزنید و به جست‌وجوی تعریف و بحث‌های مربوط به اصطلاح مورد نظر بپردازید.

منبع تمامی نقل‌قول‌های مهم در کتاب ذکر شده است. در قسمت «منابع نقل‌قول‌ها» می‌توانید نقل‌قول‌ها را دنبال کنید و آن را به‌تفصیل در بستر مناسبش مطالعه کنید. گزیدهٔ کاملی از بسیاری از این متون در کتاب راهنمای این کتاب با عنوان منتخب متون الاهیات مسیحی فراهم آورده‌ایم. ارجاعات مناسب به شما این امکان را می‌دهد که بحث‌ها را در صورت تمایل با بسط و تفصیل بیشتری مطالعه کنید و البته اگر تمایلی به مراجعه به آن منابع را نداشتید زیانی متوجه شما نخواهد بود. در این مورد یک کتاب کمکی به نام منتخب متون الاهیات مسیحی، فراهم آمده است.[1]

سرانجام، مطمئن باشید که هر چیزی در این کتاب ــ از جمله محتوای کتاب، چگونگی ترتیب مطالب، سبک نوشتاری استفاده شده و توضیحات ارائه شده ــ را دانشجویان و یکایک خوانندگان در استرالیا، کانادا، هونگ کونگ، ایالات متحده و بریتانیا به‌دقت از نظر گذرانده‌اند. این کتاب تا آنجا که بخواهید رفیق راهتان خواهد بود اما هم نویسنده و هم ناشر از پیشنهادهای سازندهٔ استادان و دانشجویان استقبال خواهند کرد و از آن در نسخه‌های بعدی سود خواهند جست. ویرایش پنجم این کتاب از این پیشنهادها بسیار بهره جسته است. مشتاقانه منتظر دریافت پیشنهادهای شما برای ویرایش‌های پنجم و پس از آن هستیم.

---

1. The Christian Theology Reader

سخنی با استادان: چگونه از این کتاب استفاده کنیم؟

الاهیات مسیحی موضوعی است که باید به دانشجویان شور و نشاط دهد. هم دانشجو و هم استاد عملاً آموزش در این موضوع را دشوار و تا حدی ناامیدکننده خواهند یافت. حجم زیاد مطالبی که دانستن آن پیش از پرداختن به خرده‌مطالب جالب لازم است، دانشجو را سرخورده می‌کند و این نکته‌ای است که یکی از دانشجویان آکسفورد به من نوشته است. استادانْ این موضوع را به دو دلیل دشوار می‌یابند. نخست آ نکه آنان در پی آنند که مطالب و مفاهیم پیشرفته را توضیح داده و دربارهٔ آن بحث کنند اما به ناگاه درمی‌یابند که دانشجو به دلیل فقدان شدید آگاهی، ناتوان از درک آنهاست. دوم آنان با کمبود وقت برای آشنا کردن دانشجویان با حجم عظیمی از واژگان و اطلاعات الاهیاتیِ مورد نیاز روبرو هستند.

هدف این کتاب حل این مشکلات و آسوده کردن معلمان از شرایط دشوار و خسته‌کننده آموزش الاهیات در سطح ابتدایی است. دانشجویان شما با استفاده از این کتاب به شکلی شگفت‌انگیز حجم زیادی از اطلاعات را در زمانی کوتاه به دست می‌آورند. شاید شما نیز مطالعه پیشنهادهایی که به دانشجویان است، مفید بیابید تا بدانید چگونه از این کتاب استفاده کنید. با این حال، توجه به نکات زیر از منظر یک استاد ضروری است.

شما می‌توانید مطالب این کتاب را بدون استفاده از داده‌های شخصی خود تدریس کنید. تمامی توضیحات کتاب در کلاس‌های درس دانشجویان استرالیا، کانادا، هونگ‌کونگ، بریتانیا و ایالات متحده امریکا امتحان شده و چنان تنظیم شده است که دانشجویان اعلام کرده‌اند که توانسته‌اند مطالب را بدون نیاز به کمک بیشتری درک کنند. برای نمونه، ما می‌دانیم که نوجوانان شانزده ساله در بریتانیا از این کتاب استفاده می‌کنند و آن را قابل فهم و جالب یافته‌اند. شما می‌توانید از دانشجویان بخواهید که پیش از حضور در کلاس درس آن

را حتماً مطالعه کنند تا بتوانید مطالبی پیشرفته‌تر و جالب‌تر در کلاس درس مطرح کنید. کوشش فراوانی شده است تا شما از تدریس خود لذت ببرید.

این کتاب به لحاظ الاهیاتی جانب بیطرفی را در پیش گرفته و حمایت از فرقه‌ای خاص در دستور کارش نیست و به صرف گزارش انتقادها اکتفا می‌کند ولی به دیدگاه‌ها انتقاد نمی‌کند و از خوانندگانش نمی‌خواهد که به چیز خاصی بیندیشند، بلکه به آنان می‌گوید که به چه اندیشیده شده است. هدف اصلی من در این کتاب آن است که خوانندگان با موضوعات اساسی در الاهیات مسیحی آشنا شوند تا بتوانند آنها را درک کنند. این بدان معناست که از دیدگاه‌های الاهیاتی بسیاری سخن گفته‌ام که خود بدان‌ها معتقد نیستم و کوشیده‌ام تا سر حد امکان آنها را به‌دقت و شایستگی مطرح کنم. من از همهٔ خوانندگانی که گمان می‌کنند که پاره‌ای از دیدگاه‌ها به‌درستی معرفی نشده، می‌خواهم که با نویسنده یا ناشر مکاتبه کنند تا در ویرایش‌های بعدی مطالب به شکل شایسته‌ای تصحیح شود.

از آنجا که این کتاب در پی آن است که جانب انصاف و اعتدال را در پیش گیرد، به شما در مقام استاد کمک می‌کند تا رویکرد یا برداشت خاص خود را بر پایه مبانی آن، شکل دهید. برای نمونه، این کتاب به شما کمک می‌کند تا دانشجویان شما دیدگاه‌های آکوئیناس (یا بارت یا آگوستین یا لوتر) را درک کنند اما از آنان نمی‌خواهد که با آکوئیناس (یا بارت یا آگوستین یا لوتر) موافق باشند. این کتاب می‌خواهد استاد را در جایگاه تعامل با منابع کلاسیک سنت مسیحی قرار دهد و مبنای این هدف آن است که دانشجویان شما با خواندن این کتاب درک مناسب و بنیادینی از موضوعات پیدا کنند.

بد نیست بدانید که چهار فصل اول کتاب مروری بر تاریخ الاهیات مسیحی است و چهار فصل بعدی مروری بر ابعاد الاهیات فلسفی و مسائلی در باب شیوهٔ الاهیات است و ده فصل بعد به بررسی موضوعات اساسی در باب الاهیات نظام‌مند می‌پردازد. هدف این کتاب آن است که گزیده‌ای شایسته و گویا از نقش الاهی‌دانان مسیحی در دو هزار سال گذشته عرضه کند.

ملاحظه خواهید کرد که این کتاب نقل‌قول‌هایی غنی از کتاب‌های اصلی الاهی‌دانان را ذکر خواهد کرد. این سیاستی است که به قصد و عمد بدان توجه شده است. این کار مهمی است که دانشجویان شما عادت کنند که به قرائت نوشته‌های الاهی‌دانان بپردازند نه صرف خواندن آنچه درباره آنان نوشته شده است. هدف این کتاب آن است که به دانشجویان چنان

جرئتی بدهد که با متون اصلی دست و پنجه نرم کنند و آنان را در این راه مدد رساند. اگر این کار را ارزشمند یافتید، شاید علاقه‌مند شوید که از کتاب کمکی این کتاب به نام منتخب متون الاهیات مسیحی، که هم‌اکنون به ویرایش سوم خود رسیده، استفاده کنید. این کتاب و منتخب متون الاهیات مسیحی به خوانندگان این فرصت را می‌دهد که با ۳۶۰ منبع اصلی آشنا شوند که به نحو چشمگیری بیش از هر متن درسی دیگری است و در عین حال، بیش از مقدار متعارف، در این مسیر سودمند است. هر متنی در این کتاب با مقدمه، توضیحات و پرسش‌هایی برای تأمل کردن در هر بخش همراه است و به شکلی کامل مستند است به‌طوری که به‌راحتی می‌توان به متن اصلی مراجعه کرد.

اگر شما به تدریس در ترمی مشغول هستید و هدف از آن درس آشنایی با مفاهیم اساسی الاهیات نظام‌مند است، جداً توصیه می‌شود که از دانشجویان بخواهید که هشت فصل اول کتاب را پیش از آغاز درس، مطالعه کنند. این کار به آنان شناختی مقدماتی می‌دهد و همین امر به آنان کمک می‌کند که از تدریس شما نهایت بهره را ببرند. پرسش‌هایی که در پایان هر فصل از آن کتاب آمده به شما کمک می‌کند تا داوری کنید که آیا دانشجویان مطالبی را که موظف به خواندن آن بوده‌اند، فهمیده‌اند، و از این گذشته اصلاً آن را خوانده‌اند!

از آنجا که این کتاب کتابی مقدماتی است، بعضی از موضوعات بیش از یک بار مطرح یا توضیح داده شده است. این کار به عمد و با این ملاحظه صورت گرفته است که بعضی از خوانندگان شاید به سبب تسریع در رسیدن به مطالبی که به‌گمان آنان واقعاً مهم است، بدون دقت کافی از بعضی از فصول کتاب بگذرند و پاره‌ای از مطالب مرتبط را از دست دهند. کمال مطلوب در استفاده از کتاب آن است که فصل‌های کتاب به همین ترتیب که ارائه شده، مطالعه شود. با این حال، کتاب چنان انعطاف‌پذیر است که به سایر رویکردها در استفاده از آن مجال دهد.

ناشرِ کتاب مطالب کمک آموزشی اضافی این کتاب را در وب‌سایت اختصاصی آن ارائه کرده است که از جمله آنها، کتاب‌شناسی کامل هر یک از فصل‌های کتاب است که به‌طور سالیانه روزآمد می‌شود و نیز پیوندهایی (لینک‌ها) به منابع الاهیات در اینترنت. این کار بهتر از روش پیشین است که فهرست منابع به شکل چاپی در پایان فصل درج می‌شد زیرا منابع به‌سرعت کهنه می‌شود و به‌خصوص که جامع هم نیست. افزون بر این، این سایت در حال گسترش دامنهٔ خود است تا بتواند خطوط اصلی درس گفتارها و پرسش و پاسخ‌های

امتحانی را نیز در خود جای دهد. لطفاً از این وب‌سایت دیدن کنید شاید مطالب سودمندی در آن یافتید. از پیشنهادهای شما برای اضافه کردن مطالب، پیوندهای اضافی یا سایر منابع که این پایگاه را مفیدتر می‌کند، استقبال می‌کنیم.

نویسنده و ناشر به شما تضمین کافی می‌دهند که این کتاب تا سر حد امکان سودمند و دقیق خواهد ماند و از توصیه‌ها و پیشنهادهای سازنده شما استقبال خواهد کرد. ما به‌ویژه از هر رویکردی که در کار آموزش هر بُعدی از ابعاد الاهیات مسیحی که شما آن را در کلاس درس سودمند یافته باشید، استقبال می‌کنیم.

منابعی برای مطالعات بیشتر*

کتابنامه‌ها و وب‌سایت‌ها

در نسخه‌های پیشین کتاب، در پایان هر فصل کتابنامه و فهرستی از وب‌سایت‌ها در باب الاهیات ذکر شده بود. بسیاری از خوانندگان از این کار استقبال کرده بودند. اما کسانی نیز خاطرنشان کرده بودند که این کار چندان مطلوب نیست زیرا اطلاعات این بخش زود کهنه می‌شود. از این‌رو، راهبرد تازه‌ای مورد توجه قرارگرفت که متناسب با شکل به‌سرعت متغیر آموزش الاهیات است. برای این کتاب وب‌سایتی اختصاصی در نظر گرفته شد که شامل کتاب‌شناسی مبسوط و اختصاصی هر فصل است که دست‌کم سالی یک‌بار روزآمد می‌شود. حُسن این کار آن است که فهرست کامل‌تر که به‌طور منظم روزآمد می‌شود، در اختیار دانشجویان قرار می‌گیرد که بدون استفاده از این شیوه ناشدنی است. این وب‌سایت اختصاصی بدون رمز ورود است و هرکس که به اینترنت دسترسی دارد، می‌تواند از آن استفاده کند.

از شما تقاضا می‌کنیم که در این وب‌سایت ثبت‌نام کنید و به همراه دانشجویان الاهیات از آن استفاده کنید. در این وب‌سایت، پاسخ به پرسش‌های پایان فصل نیز ذکر شده است. نشانی این وب‌سایت:

wwww.blachwellpublishing.com/mcgrath.

---

* لازم به ذکر است که محتوای این صفحه مربوط به ویرایش چهارم کتاب است. در این ویرایش، منابع اولیه و ثانویه‌ای که در چاپ‌های قبلی در انتهای هر فصل آمده بود، کلاً حذف، و خواننده به سایت بالا ارجاع داده شده بود؛ اما در هنگام درج این پانوشت، نه سایت مورد نظر قابل دسترسی است و نه منابع اولیه و ثانویه در انتهای فصول کتاب درج شده است. البته منابع نقل‌قول‌ها در پایان کتاب ذکر شده است.ـم.

بخش اول

نقاط عطف: دوره‌ها، موضوعات اساسی و شخصیت‌های برجستهٔ الاهیات مسیحی

مقدمه

هرکس که دربارهٔ پرسش‌های مهم مطرح دربارهٔ الاهیات مسیحی بیندیشد به‌زودی درمی‌یابد که بسیاری از این پرسش‌ها از پیش مورد بحث بوده است. تقریباً محال است به الاهیات آن‌گونه بپردازیم که گویی پیش‌تر بدان پرداخته نشده است. همیشه یکی از عناصر دخیل در مطالعه آن است که به فراتر از خود بنگریم و ببینیم که در گذشته چه کارهایی انجام شده و چگونه به پرسش‌ها پاسخ داده شده است. امروزه بخشی از مفهوم «سنت» عبارت است از تمایل به توجه جدی به میراث الاهیاتی گذشته. اندیشهٔ یاد شده را کارل بارت[1] هنگامی که اهمیت دائمی چهره‌های تابناک الاهیات در مباحثات الاهیاتیِ امروزه را مورد توجه قرار داده، به شکل خاصی بیان کرده است:

> تا آنجا که به الاهیات برمی‌گردد، ما نمی‌توانیم در کلیسا باشیم مگر آنکه برای الاهیاتِ گذشته و حال اهمیت[2] یکسانی قائل باشیم. آگوستین،[3] توماس آکوئیناس،[4] لوتر، شلایرماخر[5] و دیگران هنوز زنده‌اند، سخن می‌گویند و به‌سان صداهایی زنده مستمع می‌طلبند و مطمئناً آگاهیم که ما و آنها به این کلیسا متعلقیم.

از این‌رو، لازم است که خواننده با آرا و گفت‌وگوهای موجود در گذشته مسیحیت که هم به خودی خود دارای اهمیت است و هم اشارات مهمی به مباحث امروزی دارد، آشنا گردد.

در بخش اول این کتاب نگاهی اجمالی به تحولات الاهیات مسیحی افکنده و دوره‌ها، مفاهیم و شخصیت‌های مهمی که فرآیند تکاملی یاد شده را شکل دادند، معرفی خواهیم کرد. تحولات صورت‌گرفته از هنگام رنسانس مورد توجه خاصی قرار خواهد گرفت، زیرا

---

1. Karl Barth
2. Responsibility
3. Augustine of Hippo
4. Thomas Aquinas
5. F. D. E. Schleiermacher

این تحولات تأثیر عظیمی بر الاهیات غرب در عصر جدید داشته است. با این وصف، فهم حداقل بعضی از جنبه‌های تحولات الاهیات در دورهٔ آباء و قرون وسطا، مقدمه‌ای ضروری برای بررسی آگاهانه الاهیات معاصر است. از این‌رو، هدف کتاب حاضر بررسی مهم‌ترین تحولات مربوط به این ادوار است، از جمله:

- موقعیت جغرافیایی مراکز تفکر مسیحی؛
- موضوعات الاهیاتی مورد بحث؛
- مکتب‌های فکری مرتبط با موضوعات الاهیاتی؛
- الاهی‌دانان برجستهٔ ادوار مسیحی و دغدغه‌های خاص آنان.

دوره‌های اساسی زیر در بررسی فشردهٔ تحولات الاهیات مسیحی مورد توجه خواهد بود:

- دورهٔ آباء حدود سال‌های ۱۰۰ تا ۷۰۰ (فصل ۱)؛
- قرون وسطا و رنسانس، حدود سال‌های ۷۰۰ تا حدود سال‌های ۱۵۰۰ (فصل ۲)؛
- دورهٔ نهضت اصلاح دینی و دوره‌های پس از آن، حدود سال‌های ۱۵۰۰ تا حدود سال‌های ۱۷۵۰ (فصل ۳)؛
- دورهٔ مدرن، حدود سال‌های ۱۷۵۰ تا امروز (فصل ۴).

آشکار خواهد شد که تعیین مرزهای دقیقی میان بسیاری از این دوره‌ها، کار دشواری است. از باب نمونه، پیوندهای میان قرون وسطا، رنسانس و نهضت اصلاح دینی امری اختلافی است؛ چه اینکه بعضی از محققان، دو دورهٔ اخیر را ادامهٔ دورهٔ نخست دانسته اما سایر محققان آن را دوره‌هایی مستقل می‌دانند. خواننده باید توجه داشته باشد که تمامی تقسیمات تاریخ تا حدی قراردادی[1] است.

---

1. Arbitrary

۱

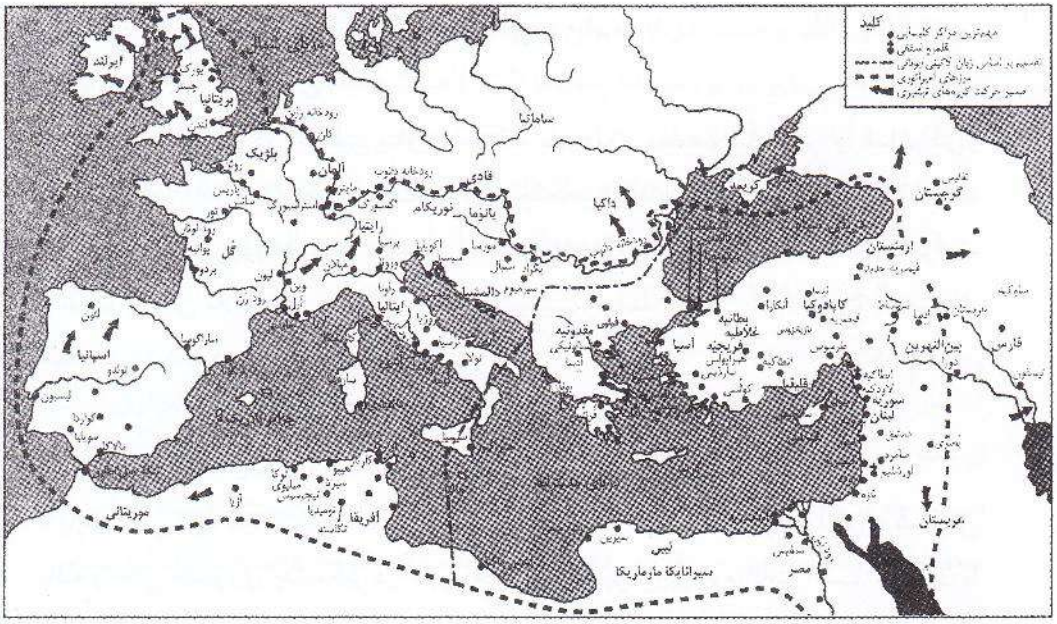
دورهٔ آباء
حدود سال‌های ۱۰۰ـ۷۰۰

ریشه‌های مسیحیت در فلسطین به‌ویژه منطقهٔ یهودیه و مخصوصاً شهر اورشلیم قرار دارد. این آیین خود را ادامهٔ یهودیت می‌داند. مسیحیت ابتدا در مناطقی شکوفا شد که از دیرزمان به آیین یهودی تعلق داشت و فلسطین از همهٔ این مناطق مهم‌تر بود؛ اما به‌سرعت و تقریباً به یمن تلاش‌های مبشران اولیهٔ مسیحیت، مانند پولس طرسوسی، در مناطق همجوار رشد کرد.

نخستین مراکز فعالیت در زمینه الاهیات

با پایان یافتن قرن نخست، به نظر می‌رسید که مسیحیت در سراسر شرق مدیترانه گسترش یافته و حتی حضوری چشمگیر در شهر رم، پایتخت امپراتوری روم، یافته است. همزمان با قدرت یافتن روزافزون کلیسای رم، رهبران مسیحیت در رم و قسطنطنیه رفته‌رفته دچار کشمکش شدند. این موضوع طلیعهٔ شقاقی بود که بعدها میان کلیساهای شرق و غرب بروز کرد و اساس آن، همین کرسی‌های قدرت خاص بود.

طی همین دوران گسترش، شماری از مناطق به مراکز مهم بحث‌های الاهیاتی تبدیل شد. سه منطقه دارای اهمیت ویژه‌ای بود که دو منطقهٔ اولی به یونانی و سومی به لاتینی صحبت می‌کردند.



نقشهٔ ۱: امپراتوری و کلیسای روم در قرن چهارم (توجه داشته باشید که در این نقشه از اسامی امروزی به جای نام‌های باستانی استفاده شده است)

۱. شهر اسکندریه[1] در مصر امروزی که مرکز آموزش الاهیات مسیحی بود. شکل خاصی از الاهیات، به این شهر منسوب بود که از پیوند دیرپای آن با سنت افلاطونی حاکی است. دانشجو در حوزه‌هایی چون مسیح‌شناسی و تفسیر کتاب مقدس، با ارجاعاتی به رویکردهای «اسکندری» روبه‌رو خواهد شد که هم حاکی از اهمیت و هم متمایز بودن سبک مسیحیت این منطقه است.

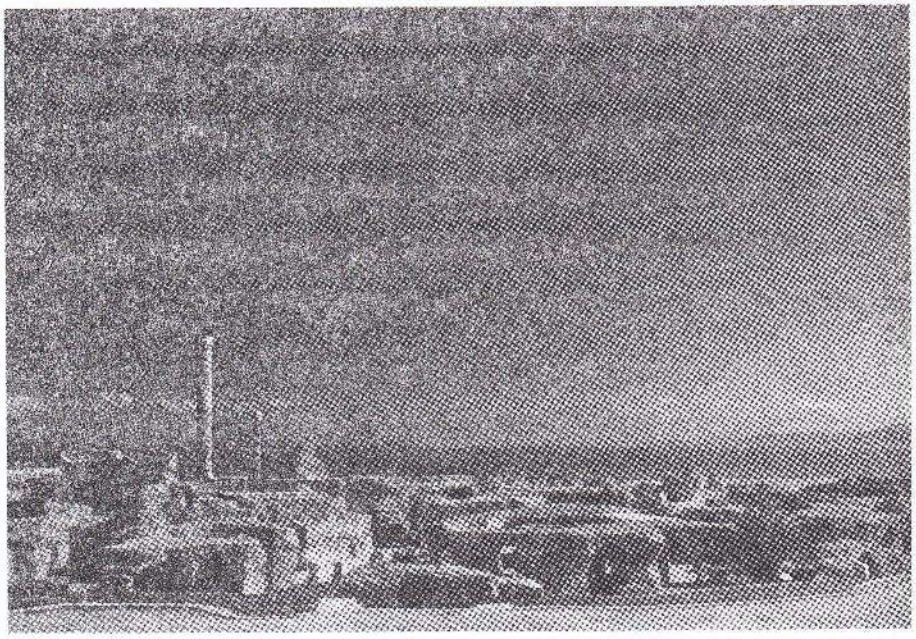
۲. شهر انطاکیه[2] و مناطق اطراف کاپادوکیه در ترکیهٔ امروزی. مسیحیت در منطقهٔ شمالی واقع در شرق مدیترانه در یکی از دوره‌های نخستین، دارای حضوری نیرومند بود. پولس در بعضی از سفرهای تبلیغی خود، به این منطقه سفر کرد؛ و آن‌گونه که در اعمال رسولان ثبت شده، انطاکیه در مقطع‌های مختلفی در تاریخ کلیسای نخستین دارای اهمیت بسیاری بوده است. انطاکیه خیلی زود یکی از مراکز اصلی تفکر مسیحی شد. این شهر، همانند اسکندریه، رویکردهای خاصی دربارهٔ مسیح‌شناسی و تفسیر کتاب مقدس داشت. معمولاً اصطلاح «انطاکیه‌ای» برای اشاره به این سبک الاهیاتی متمایز به کار می‌رود (نگاه کنید به ص ۲۲۶، ۵۴۹ـ۵۵۰). در قرن چهارم، «پدران اهل کاپادوکیه» حضور الاهیاتی مهمی در این منطقه داشتند. آنان به‌خصوص به سبب سهمی که در آموزهٔ تثلیث داشتند، شهرت یافتند.

۳. شمال غربی آفریقا به‌ویژه منطقهٔ الجزایر[3] امروزی. این منطقه در دورهٔ متأخر کلاسیک، قرارگاه و مرکز کارتاژ ــ شهر مهم مدیترانه‌ای و زمانی رقیب سیاسی روم برای غلبه در منطقه ــ بود و در این دوره هنگامی که مسیحیت گسترش یافت، مستعمرهٔ روم بود. نویسندگان عمدهٔ این منطقه عبارت‌اند از ترتولیان،[4] کوپریان اهل کارتاژ[5] و آگوستین اهل هیپو.

البته این بدان معنا نیست که سایر شهرهای مدیترانه فاقد اهمیت بودند. رم، قسطنطنیه، میلان و اورشلیم نیز از مراکز تأملات الاهیات مسیحی بودند؛ هرچند هیچ‌کدام نتوانستند اهمیتی مشابه رقبای خود به دست آورند.

---

1. Alexandria
2. Antioch
3. Algeria
4. Tertullian
5. Cyprian of Carthage



تصویر ۱ـ۱. شهر باستانی کارتاژ (Carthage) شهر اصلی در قلمروی رومی آفریقا

مروری بر دورهٔ آباء

دورهٔ آباء یکی از پرشورترین و سازنده‌ترین دوره‌های تاریخ تفکر مسیحی است. همین ویژگی کافی است تا مطمئن شویم که دورهٔ یاد شده، سالیان سال همچنان یکی از موضوعاتِ مطالعه در آینده است. این دوره همچنین به دلایل الاهیاتی اهمیت دارد. هر یک از جریان‌های اصلی جامعهٔ مسیحی ـ از جمله انگلیکان، ارتدوکس شرقی، کلیسای لوتری، کلیساهای اصلاح شده و کاتولیک رم ـ دورهٔ آباء را نقطهٔ عطف مهمی در تحولات مربوط به تعالیم مسیحیت می‌دانند. هر یک از این کلیساها خود را ادامه و بسط‌دهنده، و در صورت لزوم، منتقد دیدگاه‌های نخستین نویسندگان کلیسا می‌دانند. از باب نمونه، لنسلوت آندروز[1] (۱۵۵۵ـ۱۶۲۶)، نویسندهٔ برجستهٔ انگلیکان در قرن هفدهم، اعلام کرد که اساس مسیحیت ارتدوکس، عبارت است از عهدین، سه اعتقادنامه، چهار انجیل، و پنج قرن نخست تاریخ مسیحیت.

---

1. Lancelot Andrewes

توضیحی دربارهٔ اصطلاحات

اصطلاح patristic (آبائی، مربوط به آباء) برگرفته از واژهٔ لاتینی pater به معنای «پدر» است و منظور از آن، هم آباء کلیسا و هم اندیشه‌های خاصی است که در این دوره بسط یافت. این اصطلاح، اصطلاحی غیر جامع[1] است. هیچ اصطلاح جامعی که مقبول همگان باشد، تاکنون در ادبیات یافت نشده است. اصطلاحات مربوطهٔ زیر بسیار به کار می‌رود و باید بدان توجه داشت.

- **دورهٔ آباء.**[2] این دوره هویتی دارد با تعریفی مبهم و معمولاً به دوره‌ای اطلاق می‌شود که آغاز آن، خاتمه یافتن نگارش نوشته‌های عهد جدید (۱۰۰ میلادی) تا آخرین شورای نهایی کالسدون[3] (۴۵۱) است.
- **آبایی.**[4] این اصطلاح معمولاً به معنای شاخه‌ای از مطالعات الاهیاتی است که به مطالعه دربارهٔ «آباء» (patres) می‌پردازد.
- **آباءشناسی.**[5] این اصطلاح گاهی در لغت به معنای «مطالعه دربارهٔ آباء» است و از این جهت، بسیار شبیه الاهیات است که به معنای «مطالعه دربارهٔ خدا»[6] است. اما در سال‌های اخیر، معنای این واژه دگرگون شده است. امروزه این واژه ناظر به کتاب راهنمای آثار آباء است؛ مانند کتاب راهنمای محقق برجسته آلمانی یوهانس کواستن[7] که برای خوانندگان خود این مجال را فراهم می‌سازد که راهی آسان به اندیشه‌های اساسی نویسندگان آبائی، و همچنین به بعضی از مشکلات تفسیری منسوب به آنان پیدا کنند.

برنامه الاهیاتی این دوره

این دوره اهمیت بسیاری در روشن ساختن موضوعاتی چند دارد. یکی از کارهای اساسی [این دوره] این بود که مناسبات او ارتباط میان مسیحیت و یهودیت را سر و سامان داد. نامه‌های پولس در عهد جدید، شاهدی بر اهمیت این موضوع در نخستین قرن تاریخ مسیحیت است، چراکه سلسله‌ای از موضوعات اعتقادی و عملی مورد ملاحظه قرارگرفت.

---

1. non-inclusive
2. *the patristic period*
3. Council of Chalcedon
4. *patristic*
5. *patrology*
6. Theos
7. Johannes Quasten

آیا مسیحیان غیر یهودی ناگزیر از عمل ختان‌اند؟ چگونه می‌توان عهد عتیق را به‌درستی تفسیر کرد؟

اما موضوعات دیگری به‌زودی مورد توجه قرار گرفت. یکی از این موضوعات که در قرن دوم اهمیت ویژه‌ای داشت، موضوع **دفاعیه‌ها**،[1] به معنای دفاع و توجیه عقلانی ایمان مسیحی در برابر منتقدان بود. در سراسر دورهٔ نخستِ تاریخِ مسیحی، دولتْ کلیسا را تحت آزار و شکنجه قرار داده بود. تمام همّوغم کلیسا تلاش برای بقا بود. با توجه به اینکه اصل وجود کلیسای مسیحی مورد تهدید بود، دیگر مجال چندانی برای پرداختن به مباحثات الاهیاتی وجود نداشت. همین نکته به ما کمک می‌کند تا دریابیم دفاعیه‌های کسانی چون یوستین شهید[2] (۱۰۰ـ۱۶۵) که درصدد توضیح و دفاع از عقاید و آیین‌های مسیحیت برای عامّه دشمن و کافر بود، در کلیسای اولیه چه اهمیتی داشت. البته در همین دوره نخست، الاهی‌دانان برجسته‌ای ــ مانند ایرنئوس اهل لیون[3] (۱۳۰ـ۲۰۰) در غرب و اوریگن[4] (۱۸۵ـ۲۵۴) در شرق تربیت شدند؛ اما مباحثات الاهیاتی تنها زمانی می‌توانست با جدیت آغاز شود که کلیسا دیگر تحت تعقیب و آزار نباشد.

این اوضاع و احوال در قرن چهارم و زمانی میسر شد که کنستانتین ــ که قرار بود امپراتور آینده شود ــ تغییر آیین داد. وی در دوران امپراتوری خود (۳۰۶ـ۳۳۷) توانست کلیسا را با امپراتوری آشتی دهد و درنتیجه از این زمان به بعد کلیسا از نوعی نگرش بسته[5] خارج شد. وی در سال ۳۲۱ طی فرمانی یکشنبه‌ها را تعطیل عمومی اعلام کرد. با توجه به اقتدار کنستانتین در امپراتوری، بحث‌های سازندهٔ الاهیاتی به یکی از موضوعات همگانی تبدیل شد. گذشته از دورهٔ کوتاهی از بی‌ثباتی در دوران یولیانِ مرتد[6] (۳۶۱ـ۳۶۳) کلیسا می‌توانست از حمایت دولت مطمئن باشد. از این رو، الاهیات از جهان پنهان محافل سرّی کلیسایی خارج، و در سراسر امپراتوری روم به موضوعی همگانی تبدیل شد. مباحثات اعتقادی روزبه‌روز از اهمیت سیاسی و الاهیاتی بیشتری برخوردار شد. کنستانتین در آرزوی کلیسایی واحد در سراسر امپراتوری خود بود و از این‌رو، به این مطلب توجه تامی داشت که اختلافات اعتقادی به مثابهٔ یک اولویت، مورد بحث قرار گرفته و حل و فصل شود.

---

1. Apologetics
2. Justin Martyr
3. Ireneaus of Lyons
4. Origen
5. Siege mentality
6. Julian the Apostate

تصویر ۱ـ۲. کنستانتین، امپراتور روم (۳۰۶ـ۳۳۷) که گرویدن او به مسیحیت، به کلیسا آزادی و نفوذ تازه‌ای در سراسر امپراتوری بخشید.

در نتیجه، دورهٔ متأخر آباء (از حدود ۳۱۰ تا ۴۵۱) را شاید بتوان نقطهٔ عطفی[1] در تاریخ الاهیات مسیحی دانست. در این زمان، الاهی‌دانان از آزادی عمل برخوردار بودند و هراسی از تعقیب و آزار نداشتند و می‌توانستند با رشته‌ای از موضوعات مواجه شوند که اهمیت بسیاری در تثبیت اجماع الاهیاتیِ نوظهور در کلیساها داشت. تثبیت چنین اجماعی، مستلزم بحث‌هایی گسترده و فرآیند فراگیر دردناکی بود که طی آن کلیسا دریافت که باید بر اختلافات و کشمکش‌های مستمر فایق آید. با این حال، مقدار مهمی از وفاق ــ که سرانجام در اعتقادنامه‌های جهانی تبلور یافت ــ در همین دورهٔ سازنده شکل گرفت.

روشن است که دورهٔ آباء اهمیت بسیاری در الاهیات مسیحی دارد، اما بسیاری از دانشجویان امروزی الاهیات، درک آن را بسیار دشوار یافته‌اند. تجربه مذکور معلول چهار دلیل اصلی می‌تواند باشد.

۱. بعضی از مباحثات رایج در این دوره در جهان امروزی بسیار نامربوط به نظر می‌رسد. این موضوعات در آن زمان بسیار مهم تلقی می‌شدند، اما برای خوانندهٔ امروزی تأکید بر این موضوعات و درک علت جذابیت شدید آنها بسیار دشوار است. در اینجا جالب است که دورهٔ آباء را به این لحاظ، با نهضت اصلاح دینی مقایسه کنیم. در این دوره نیز مسائل بسیاری مورد توجه قرار گرفت که امروزه نیز در کلیساها بدان اهمیت

1. High-Water mark

داده می‌شود. بسیاری از مدرسان الاهیات دریافته‌اند که دانشجویان آنان خیلی راحت‌تر می‌توانند با دغدغه‌های این دورهٔ متأخر پیوند برقرار کنند.

۲. بسیاری از مباحثات آباء در گرو موضوعات فلسفی است و خواننده تنها زمانی می‌تواند چیزی از آن را درک کند که با بحث‌های فلسفی این دوره تا حدی آشنا باشد. در حالی که حداقل بعضی از دانشجویان الاهیات مسیحی تا حدی با اندیشه‌های موجود در دیالوگ‌های افلاطون آشنا هستند، این اندیشه‌ها در منطقه مدیترانه در دورهٔ آباء در حال تحول و مورد نقادی چشمگیری بودند. مکتب افلاطونی میانه[1] و مکتب نوافلاطونی[2] تفاوتی اساسی با یکدیگر و نیز با اندیشه‌های اصلی خود افلاطون دارند. غریب بودن بسیاری از اندیشه‌های فلسفی این دوره مانع دیگری بر سر راه مطالعه آن است. همین موضوع باعث شده است تا دانشجویان الاهیات در ابتدای کار در فهم کامل آنچه در بعضی از این مباحثات آباء جریان داشته، با مشکلاتی مواجه شوند.

۳. از ویژگی‌های دوره آباء، تنوع عقیدتی فراوان است. در این عصرِ سیلان، نقطه عطف‌ها[3] و معیارهایی از جمله اسنادی چون اعتقادنامهٔ نیقیه و اصول اعتقادی مانند دو ماهیتی بودن مسیح آرام‌آرام مطرح شد. دانشجویانی که با ثبات نسبی در تعالیم مسیحی در سایر ادوار (مانند نهضت اصلاح دینی که بحث دربارهٔ شخص مسیح از بحث‌های اصلی نبود) آشنا هستند، معمولاً این ویژگی دورهٔ آباء را موجب تشویش و سردرگمی یافته‌اند.

۴. این دوره شاهد بروز اختلافات عمده‌ای میان کلیسای یونانی‌زبان شرق و کلیسای لاتینی‌زبان غرب به دلایل سیاسی و زبان‌شناختی بود. بسیاری از محققان، تفاوتی روشن میان الاهی‌دانان شرق و غرب در طبیعت الاهیاتی‌شان قائل بودند. گروه اول معمولاً دارای تمایلات فلسفی بودند و به تأملات الاهیاتی گرایش داشتند در حالی که گروه دوم معمولاً با دخالت نابجای فلسفه در الاهیات سر سازش نداشتند. آنها الاهیات را بررسی تعالیم مذکور در کتاب مقدس می‌دانستند.

---

1. Middle Platonism
2. neo-Platonism
3. landmarks

الاهی‌دانان برجسته

در سراسر این کتاب، شمار چشمگیری از الاهی‌دانان دورهٔ آباء مورد توجه خواهند بود، اما شش نویسندهٔ زیر اهمیت ویژه‌ای دارند و شایسته است در اینجا به شکلی خاص از آنان سخن به میان آوریم.

یوستین شهید (حدود ۱۰۰ـ حدود ۱۶۵)

شاید بتوان یوستین را برجسته‌ترین فرد در میان مدافعه‌نویسان ـ نویسندگان مسیحی قرن دوم که به دفاع از مسیحیت در برابر انتقادات روزافزون مشرکان می‌پرداختند ـ دانست. وی در «دفاعیهٔ نخست»[1] چنین استدلال می‌کرد که ردّپای واقعیت مسیحیت را باید در میان نویسندگان برجستهٔ مشرک جست‌وجو کرد. آموزهٔ او دربارهٔ «کلمه‌ای که بذر به همراه دارد»[2] موجب شد که تصدیق کند که خدا راه را برای مکاشفهٔ نهایی‌اش در مسیح به واسطه اشاراتی از حقیقت در فلسفهٔ کلاسیک فراهم ساخت. یوستین برای ما الگویی مهم و اولیه از الاهی‌دانان است که کوشید تا انجیل را با دیدگاه فلسفهٔ یونانی پیوند دهد و این همان روندی بود که به‌خصوص به کلیسای شرق نسبت داده می‌شد.

ایرنئوس اهل لیون (حدود ۱۳۰ـ حدود ۲۰۰)

اعتقاد بر این است که ایرنئوس در اسمرنا[3] (در ترکیهٔ امروزی) دیده به جهان گشود، هر چند بعدها در رم رحل اقامت افکند. او در حدود سال ۱۷۸ به مقام اسقفی لیون نایل شد و این موقعیت را به مدت دو دهه بعد تا هنگام مرگ به عهده داشت. شهرت ایرنئوس به‌خصوص به خاطر دفاع پرشور او از راست‌کیشی مسیحی در برابر مبارزه‌طلبی گنوسی‌ها (نگاه کنید به ص ۶۰) است. مهم‌ترین اثر او کتابی است به نام علیه بدعت‌ها.[4] وی در این کتاب دفاعی جدی از فهم مسیحیت از رستگاری و به‌ویژه نقش سنت در پای‌بند ماندن به شواهد رسولان در برابر تفسیرهای غیر مسیحی ارائه کرد.

---

1. First Apology
2. Logos spermatikos = seed-bearing word
3. Smyrna = ازمیر کنونی
4. *Adversus Haereses* (*Against Heresies*)

اوریگن (حدود ۱۸۵ـ حدود ۲۵۴)

وی یکی از مهم‌ترین مدافعان مسیحیت در قرن سوم بود و اساس محکمی برای تحولات تفکر مسیحی در شرق پدید آورد. سهم بزرگ او در تحولات الاهیات مسیحی را در دو حوزهٔ کلی می‌توان مشاهده کرد. در حوزهٔ تفسیر کتاب مقدس، وی مفهوم تفسیر تمثیلی[1] را مطرح کرد و چنین استدلال می‌کرد که باید میان معنای ظاهری کتاب مقدس و معانی معنوی عمیق‌تر فرق نهاد. در زمینهٔ مسیح‌شناسی، پایه‌گذار سنت تفکیک میان الوهیت کامل پدر، و الوهیت پایین‌تر پسر بود. بعضی از پژوهشگران، مذهب آریوس را پیامد طبیعی همین رویکرد می‌دانند. اوریگن همچنین به گرمی اندیشهٔ رحمت عام (apocatastasis) را پذیرفت که بر اساس آن، هر مخلوقی ـ حتی انسان و شیطان نیز ـ نجات خواهد یافت.

ترتولیان (حدود ۱۶۰ـ حدود ۲۲۵)

ترتولیان در ابتدا شخصی غیر مسیحی از شهر کارتاژ واقع در شمال آفریقا بود که در دههٔ سوم زندگی خود به مسیحیت گروید. معمولاً وی را پدر الاهیات لاتینی می‌دانند و دلیل این امر تأثیر عمدهٔ او بر کلیسای غرب است. او مدافع وحدت عهد عتیق و عهد جدید بود، در حالی که مارکیون،[2] بر خلاف او، معتقد بود که آنها به خدایان متفاوتی مربوطند. به همین جهت، او آموزهٔ تثلیث را بنیان نهاد. ترتولیان به‌شدت مخالف این بود که الاهیات یا مدافعه‌نویسی مسیحی، برمنابعی غیر از کتاب مقدس متکی شود. او یکی از شارحان ومفسران بسیار جدی و اولیهٔ اصل کافی بودن کتاب مقدس بود و به مخالفت با کسانی برخاست که برای شناخت حقیقی خدا به فلسفه‌های عرفی (مانند آنچه درآکادمی آتن وجود داشت) متوسل می‌شدند.

کوپریان کارتاژی (متوفای حدود ۲۵۸)

از زندگی کوپریان اطلاعات چندانی در دست نیست. او احتمالا در حدود سال ۲۰۰ در خانواده‌ای مشرک در شمال آفریقا دیده به جهان گشود و مراحل ترقی را چنان طی کرد که حقوقدانی برجسته و سخنوری بسیار ماهر شد. تقریبا در سال ۲۴۶ به مسیحیت گرایید و در سال ۲۴۸ به مقام اسقفی شهر مهم کارتاژ در شمال آفریقا رسید. او در آن شهر در سال ۲۵۸، که به سال محنت معروف است، به شهادت رسید. وی در رسالهٔ مهمش به نام در باب وحدت

---

1. Allegorical
2. Marcion

کلیسای کاتولیک[1] بر اهمیت وحدت مشهود و عینی مسیحیان و نقش اسقف‌ها در پاسداری از این وحدت تأکید کرد. این اندیشهٔ وی یکی از نقاط عطف در تحولات مربوط به برداشت‌های مسیحی از ماهیت کلیسا دانسته می‌شود.

آتاناسیوس (حدود ۲۹۶ـ حدود ۳۷۳)

اهمیت آتاناسیوس در اصل به سبب جایگاه او در موضوعات مسیح‌شناسانه است که در قرن چهارم از اهمیت بسیاری برخوردار بود. وی شاید در همان دههٔ دوم زندگی، کتاب خود به نام دربارهٔ تجسد کلمه[2] را نوشت که دفاعی نیرومند از این اندیشه بود که خداوند ماهیت بشری را در شخص عیسی مسیح قرار داد. این موضوع عملاً در مناقشات آریوسی (نگاه کنید به ص ۶۴ـ۶۵) که آتاناسیوس نقشی عمده در آن داشت، اهمیتی اساسی یافت. آتاناسیوس خاطرنشان می‌کرد که اگر، آن‌گونه که آریوس معتقد بود، مسیح کاملاً خدا نبود، رشته‌ای از پیامدهای ویرانگر به دنبال آن پدید می‌آمد. نخست، محال بود که خدا بشر را رهایی بخشد، همان‌گونه که هیچ مخلوقی نمی‌تواند برای دیگری چنین کند. دوم، لازمهٔ این مطلب آن است که کلیسای مسیح به سبب بت‌پرستی مقصر باشد، زیرا مسیحیان به‌طور معمول برای مسیح عبادت کرده، او را می‌پرستند. از آنجا که می‌توان «بت‌پرستی» را «پرستیدن یک ساختار یا پدیده بشری» دانست، در این صورت این عبادتْ بت‌پرستانه خواهد بود. سرانجام، این استدلال‌ها به‌بارنشست و به نفی مذهب آریوس انجامید.

پدران کاپادوکیایی

این اصطلاح به شکل گسترده‌ای در ادبیات الاهیاتی برای اشاره به سه الاهی‌دان برجسته (دو برادر و یک دوست صمیمی) در کلیسای یونانی‌زبان به کار می‌رود که مقر آن در منطقه کاپادوکیه بود که هم‌اکنون در ترکیهٔ امروزی قرار دارد. این سه پدر کاپادوکیایی عبارت‌اند از:

۱. باسیل کبیر (حدود ۳۳۰ـ۳۷۹)، اسقف قیصریه و برادر بزرگ‌تر گریگوری نیسایی؛

۲. گریگوری نیسایی (حدود ۳۳۰ـ حدود ۳۹۵)، اسقف نیسا؛

۳. گریگوری نازیانزوسی (۳۲۹ـ۳۸۹)، اسقف ساسیما و سپس اسقف قسطنطنیه.

---

1. *On the Unity of the Catholic Church*

2. *De Incarnatione Verbi* (*On the Incarnation of the Word*)

هر یک از این سه نویسنده در جای خود اهمیت بسیاری دارد. با این حال، آنان به همراه یکدیگر سهم بسیاری در تحولات مربوط به آموزه تثلیث در قرن چهارم داشتند. آنان با تأکید بر مفهوم اقنوم،[1] توانستند تقریری محکم و تا حدی منسجم از مفهوم الوهیت ارائه کنند که عبارت بود از یک اقنوم و سه شخص.

آگوستین اهل هیپو (۳۵۴ـ۴۳۰)

هنگام بررسی شخصیت اورلیوس آگوستینوس[2] که معمولاً به «آگوستین اهل هیپو» یا ساده‌تر آن آگوستین ـ معروف است، با کسی مواجهیم که شاید بزرگ‌ترین و پرنفوذترین متفکر کلیسای مسیحی در سراسر تاریخ طولانی آن است. آگوستین تحت تأثیر موعظه‌های امبروز،[3] اسقف میلان، مجذوب آیین مسیحیت شد و پذیرای تجربه‌ای پرشور در تغییر آیین شد. سی و دو سال از زندگی را پشت سر گذاشته بود، بدون اینکه بتواند عشق سوزانش به شناخت حقیقت را ارضا کند و در همین زمان بود که بسیار کوشید تا در باغی در میلان پاسخی برای پرسش‌های بزرگ خود در باب ماهیت و سرنوشت بشر بیابد. تصور می‌کرد که کودکی در نزدیکی او چنین می‌خواند: «برگیر و بخوان».[4] او با این احساس که این هدایتی الاهی است، دریافت که متن عهد جدید از همه چیز به او نزدیک‌تر و قابل دسترسی‌تر است ـ رسالهٔ پولس به رومیان را اتفاقاً بازکرد و این کلمات سرنوشت‌ساز را خواند که «تمام وجودتان از آنِ مسیح باشد» (رومیان ۱۳: ۱۴). این آخرین دستاویز برای آگوستین بود که وفاداریش به آیین کفر روزبه‌روز دشوارتر می‌شد. همان‌گونه که او بعدها به خاطر آورد، «نوری از یقین و اطمینان در قلبم راه یافت و سایه‌های شک و تردید زدوده شد». از این زمان به بعد، آگوستین توان فکری بسیاری را صرف دفاع و تقویت آیین مسیحی کرد و به سبکی نوشت که هم آتشین بود و هم مستدل، هم قلب را سیراب می‌کرد و هم عقل را اقناع.

آگوستین، ایتالیا را ترک کرد و به شمال آفریقا بازگشت و در سال ۳۹۵ اسقف هیپو (در الجزایر امروزی) شد. او در سی و پنج سال آخر عمر خود، شاهد مناقشات بسیاری بود که برای کلیسای غرب در آینده اهمیت بسیاری داشت. آگوستین نقش حساسی در حل این مناقشات داشت. شرح او بر عهد جدید به‌ویژه نامه‌های پولس تا به امروز موجب شهرت او به عنوان «دومین مؤسس آیین مسیحی» شده است (جروم). سرانجام با خاتمه‌یافتن قرون

---

1. hypostasis
2. Aurelius Augustinus
3. Ambrose
4. *tolle lege* (take up and read)

تاریکی[1] در غرب اروپا، آثار گوناگون آگوستین در زمینهٔ الاهیات، اساس و مبنای برنامه‌ای عمده در باب احیا و گسترش الاهیات گشت و نفوذ او بر کلیسای غرب را تثبیت کرد. بخش عمده‌ای از سهم آگوستین مربوط به نقش او در بسط الاهیات به عنوان یک رشتهٔ علمی است. در واقع، کلیسای اولیه را نمی‌توان کلیسایی دانست که «الاهیاتی نظام‌مند» عرضه کرده باشد. توجه اساسی این کلیسا به دفاع از مسیحیت در برابر منتقدان آن (که نمونهٔ آن آثار دفاعی یوستین شهید است) و توضیح ابعاد اساسی تفکر آن در برابر بدعت‌ها (که نمونه آن آثار ضد گنوسی ایرنئوس است) بود. با این حال، در طی همین چهار قرن اول، تحولات عمده‌ای در زمینهٔ اعتقادات به‌ویژه در باب آموزهٔ شخص مسیح و آموزهٔ تثلیث پدید آمد.

سهم آگوستین، به دست دادن ترکیبی از تفکر مسیحی به‌ویژه در رسالهٔ برجسته خود به نام شهر خدا[2] بود. این کتاب آگوستین، همانند رمان معروف چارلز دیکنز،[3] حکایتی است از دو شهر: شهر جهان و شهر خدا (نگاه کنید به ص ۸۶۱ـ۸۶۲). این کتاب دارای لحنی دفاعی است. در این کتاب، آگوستین به این اتهام حساسیت نشان می‌دهد که سقوط رم به سبب پشت‌کردن به آیین کلاسیک خود و روی آوردن به مسیحیت بود. با این حال، وی پس از دفاع از مسیحیت در برابر چنین اتهاماتی، مطلب را با ارائهٔ شرحی نظام‌مند از خطوط اصلی اعتقادات مسیحی پایان می‌دهد.

اما افزون بر این، شاید بتوان استدلال کرد که آگوستین نقشی اساسی در سه حوزهٔ عمده الاهیات مسیحی داشت: آموزهٔ کلیسا و آیین‌های مقدس که برگرفته از مناقشات دوناتیان بود (نگاه کنید به ص ۷۳۲ـ۷۳۳)، آموزهٔ فیض که برگرفته از مناقشات پلاگیوسی بود (نگاه کنید به ص ۶۷۸) و آموزهٔ تثلیث (نگاه کنید به ص ۵۰۰ـ۵۰۳). جالب اینکه آگوستین حقیقتاً به بررسی حوزهٔ مسیح‌شناسی (یعنی آموزهٔ شخص مسیح) نپرداخت اما بی‌تردید، این آموزه از هوش و خرد بسیار او سود جسته است.

مباحث و تحولات اساسی در زمینهٔ الاهیات

همان‌گونه که پیش‌تر بیان کردیم، دورهٔ آباء اهمیت بسیاری در شکل دادن به شاکلهٔ الاهیات مسیحی داشت. در دورهٔ آباء، حوزه‌های الاهیاتی ذیل با جدیت خاصی بررسی شد.

---

1. Dark Ages
2. *De Civitate Dei* (*On the City of God*)
3. Charles Dickens

گسترهٔ بخش قانونی عهد جدید

اساس الاهیات مسیحی، در ابتدا، کتاب مقدس بود. اما پاره‌ای تردیدها نیز دربارهٔ معنای واقعی اصطلاح «کتاب مقدس» وجود داشته است. دورهٔ آباء شاهد جریانی سرنوشت‌ساز بود که در آن، محدودیت‌هایی برای عهد جدید تعیین شد. این فرآیند، معمولاً به «تنظیم کتاب‌های قانونی» مشهور است. کلمه «قانونی» نیازمند شرح است. این کلمه برگرفته از واژه یونانی kanon به معنای «یک ضابطه» یا «یک مرجع قطعی»[1] است. «کتاب‌های قانونی» به گروه محدود و معینی از نوشته‌ها اشاره دارد که امروزه در کلیساهای مسیحی معتبر شناخته می‌شود. اصطلاح «قانونی» به نوشته‌های کتاب مقدس در چارچوب کتاب‌های قانونی پذیرفته شده است، اشاره دارد. مثلاً، انجیل لوقا «قانونی» قلمداد می‌شود، در حالی که انجیل توماس خارج از محدودهٔ کتاب‌های قانونی[2] قلمداد می‌شود.

از دیدگاه نویسندگان عهد جدید، اصطلاح «کتاب مقدس» اصولاً به معنای **نوشته‌ای از عهد عتیق** بود. اما پس از گذشت مدت کوتاهی، نویسندگان اولیهٔ مسیحی (مانند یوستین شهید) به «عهد جدید»ی اشاره کردند (که قابل مقایسه با «عهد عتیق» بود) و بر این نکته تأکید داشتند که هر دو اعتبار یکسانی دارند. در دوران ایرنئوس، در مجموع، اناجیل چهارگانه پذیرفته شده بود. در پایان قرن دوم، نوعی اجماع در مورد اناجیل، اعمال رسولان، نامه‌ها و جایگاه کتاب مقدس الهام شده وجود داشت.

به همین سبب، کلمنت اسکندرانی اناجیل چهارگانه، اعمال رسولان، چهارده رسالهٔ پولس (رساله به عبرانیان که به پولس نسبت داده می‌شد) و کتاب مکاشفه را پذیرفته بود. ترتولیان اعلام کرده بود که «آثار انجیلی و رسولان» همانند کتاب شریعت و پیامبران است و هر دو در کلیسا دارای اعتبار است. توافق بر سر فهرست کتاب‌های الهام شده و ترتیب آن، به‌تدریج حاصل شد. در سال ۳۶۷، آتاناسیوس فهرست سی و نه‌گانه خود به نام ***Festal Letter*** را منتشر کرد و در آن، بیست و هفت کتاب از عهد جدید را قانونی اعلام کرد و این همان چیزی است که امروزه نیز معروف است.

اساس مباحثات، به‌خصوص دربارهٔ شماری از کتاب‌ها بود. کلیسای غرب تردیدهایی دربارهٔ «رساله به عبرانیان» داشت، زیرا این رساله به‌طور خاص به یکی از رسولان نسبت داده نشده بود. در کلیسای شرق نیز اما و اگرهایی دربارهٔ رسالهٔ مکاشفه شنیده می‌شد. چهار

1. Fixed reference point
2. Extra-canonical

کتاب کوچک‌تر (پطرس ۲ و یوحنای ۲ و ۳ و داوران) از فهرست اولیهٔ آثار عهد جدید حذف شده بود. بعضی از آثاری که امروزه خارج از فهرست کتاب‌های قانونی‌اند، در بخش‌هایی از کلیسا مورد توجه بودند؛ گرچه درنهایت نتوانستند مقبول همگان و قانونی تلقی شوند. نمونه‌هایی از این دست، نخستین رسالهٔ کلمنت (اولین اسقف رم که حدود سال ۹۶ آن را نگاشت) و دیداخه،[1] که کتاب راهنمائی کوتاه در ابتدای مسیحیت است و به موضوع اخلاقیات و آیین‌های کلیسا پرداخته و شاید تاریخ آن، ربع اول قرن دوم باشد.

ترتیب و تنظیم مطالب، خود نوسانات چشمگیری داشت. اما در همان دوران اولیه این توافق حاصل شد که اناجیل و به دنبال آن اعمال رسولان در میان کتاب‌های قانونی باید دارای شأن و منزلت خاصی باشد. کلیسای شرق مایل بود که «رساله‌های جامع» هفت‌گانه (یعنی یعقوب، دو رسالهٔ پطرس، سه رسالهٔ یوحنا و یهودا) پیش از رساله‌های چهارده‌گانهٔ پولس (رساله به عبرانیان منسوب به پولس شناخته می‌شد) قرار گیرد و این در حالی بود که کلیسای غرب رساله‌های پولس را بلافاصله پس از اعمال رسولان و پس از آن رساله‌های جامع را قرار داده بود. هم در کلیسای شرق و هم در کلیسای غرب، رسالهٔ مکاشفه در پایان فهرست کتاب‌های قانونی قرار داشت، هر چند مدت‌ها در کلیسای شرق دربارهٔ جایگاه آن بحث‌هایی صورت گرفت.

تنظیم کتاب‌های قانونی بر اساس کدام معیار بوده‌است؟ به نظر می‌رسد که اصل اساسی در این باب، **پذیرش**[2] نه **تحمیل**[3] اعتبار بوده است. به عبارت دیگر، کتاب‌های مورد بحث کتاب‌هایی شناخته می‌شدند که از قبل دارای اعتبار بودند نه اینکه به دلخواه، اعتباری تحمیلی یافته باشند. از دیدگاه ایرنئوس، کلیسا کتاب‌های قانونی را **پدید** نیاورده بود، بلکه بر اساس اعتباری که از پیش بدان داده شده بود، کتاب‌های قانونی را **پذیرش**، **پاسداری** و **دریافت** کرد. بعضی از مسیحیانِ اولیه، اهمیتی سرنوشت‌ساز برای آثار رسولان قائل بودند اما بعضی دیگر حاضر بودند که کتاب‌هایی را که فاقد اعتباری از ناحیهٔ رسولان بود، معتبر بدانند. با این حال، هر چند جزئیات دقیق چگونگی این گزینش نامعلوم است، قطعی است که در آغاز سدهٔ پنجم، فهرست کتاب‌های قانونی در کلیسای غرب بسته شده بود. موضوع کتاب‌های قانونی تا عصر نهضت اصلاح دینی دیگر مطرح نشد.

---

1. *Didache*
2. recognition
3. imposition

نقش سنت: مناقشات گنوسی

کلیسای اولیه با مشکلی عمده از ناحیه جنبشی مواجه شد که امروزه به «آیین گنوسی»[1] معروف است. این جنبش متمایز و پیچیده، که به پدیدهٔ مدرن موسوم به عصر جدید بی‌شباهت نیست، در دورهٔ متأخرِ امپراتوری روم نفوذ چشمگیری یافت. در اینجا، اندیشه‌های اساسی آیین گنوسی مورد توجه ما نیست. آنچه در اینجا مورد توجه است، آن است که آیین گنوسی در بسیاری از مسائل با مسیحیت تشابه فراوانی داشت. به همین دلیل، بسیاری از نویسندگان اولیهٔ مسیحی، به‌ویژه ایرنئوس، این را مانعی عمده می‌دیدند. به علاوه، نویسندگان گنوسی عبارات عهد جدید را به‌گونه‌ای تفسیر می‌کردند که خشم رهبران مسیحی را برانگیخت و پرسش‌هایی دربارهٔ شکل صحیح تفسیر کتاب مقدس مطرح کرد.

در چنین فضایی، روی آوردن به سنت از اهمیت بسیاری برخوردار بود. واژهٔ tradition (سنت) در لغت به معنای «چیزی است که به دیگری تحویل داده شده»است؛ هر چند می‌تواند به معنای «عمل تحویل دادن»نیز باشد. ایرنئوس تأکید می‌کرد که کلیسای رسولان مخلصانه از «قاعدهٔ ایمان»[2] پاسداری کرد و کتاب‌های قانونی به شرح آن پرداخت. این کلیسا از روزگار رسولان تا به امروز مخلصانه مبلغ همین انجیل بوده است. گنوسی‌ها هرگز مدعی پیوستگی با کلیسای اولیه نبوده‌اند. آنها تنها اندیشه‌های نو ابداع کردند و به شکلی نادرست مدعی بودند که این اندیشه‌ها، اندیشه‌هایی «مسیحی» است. از این‌رو، ایرنئوس بر پیوستگی منصب تعلیم و تبلیغ و مقامات رسمی آن (به‌ویژه اسقف‌ها) تأکید می‌کرد. رفته‌رفته، سنت به معنای «تفسیر سنتی کتاب مقدس» یا «ارائهٔ ایمان مسیحی به شکلی سنتی» به کار رفت و همین معنا در اعتقادنامه‌های کلیسا و اعلامیه‌های رسمی آن در باب اعتقادات مورد توجه قرار گرفت. تنظیم اعتقادنامه‌ها به مثابهٔ بیان عمومی تعالیم کلیسا از اهمیت بسیاری برخوردار است. این مطلب را در بخش بعدی توضیح خواهیم داد.

ترتولیان رویکرد مشابهی را پذیرفت. او چنین استدلال می‌کرد که کتاب مقدس را می‌توان به‌روشنی فهمید؛ مشروط به اینکه آن را در مجموع مطالعه کنیم. با این حال، وی تصدیق می‌کرد که مناقشه بر سر تفسیر عبارت‌های خاصی غیر قابل اجتناب است. او با دلتنگی مشاهده می‌کرد که بدعت‌گذاران، کتاب مقدس را به‌گونه‌ای به سخن وامی‌دارند که کمابیش خود دوست دارند. به همین دلیل، سنتِ کلیسا دارای اهمیت بسیاری بود،

---

2. rule of faith (regula fiÙÙdeiÊ)

زیرا نشان می‌داد که کتاب مقدس در کلیسا چگونه دریافت شد و چگونه تفسیر گشت. از این‌رو، تفسیر صحیح کتاب مقدس را در جایی باید جست‌وجو کرد که آیین و مقررات حقیقی مسیحیت وجود داشته باشد. مشابه این دیدگاه، دیدگاه آتاناسیوس بود. وی معتقد بود که اگر آریوس به تفسیر کلیسا از کتاب مقدس وفادار می‌ماند، در مسیح‌شناسی مرتکب اشتباه نمی‌شد.

از این‌رو، سنتْ میراث به‌جای‌مانده از رسولان محسوب می‌شد که کلیسا به واسطهٔ آن هدایت یافت و به تفسیر کتاب مقدس رهنمون شد. چنین نبود که سنت «منبع پنهانی مکاشفه» و علاوه بر کتاب مقدس باشد ــ اندیشه‌ای که ایرنئوس آن را به عنوان «گنوسی» محکوم می‌کرد ــ بلکه ابزاری تلقی می‌شد که اطمینان می‌داد کلیسا به جای اتخاذ تفسیری فردی[1] از کتاب مقدس، به تعالیم رسولان وفادار است.

تنظیم اعتقادنامه‌های جهانی

واژهٔ انگلیسی creed (اعتقادنامه) برگرفته از واژهٔ لاتینی credo به معنای «من اعتقاد دارم» است و اعتقادنامهٔ رسولان، که شاید معروف‌ترین اعتقادنامه‌ها باشد، با این کلمات آغاز می‌شود: «من به خدا معتقدم...». این واژه برای اشاره به بیانیه‌ای اعتقادی است که نکات اصلی اعتقادات مسیحیت به اجمال در آن بیان شده و برای همهٔ مسیحیان آشناست. به همین دلیل، واژهٔ «اعتقادنامه» هرگز در مورد بیانیه‌های اعتقادی متعلق به فرقه‌های خاص به کار نمی‌رود. درمورد اخیر، معمولاً از اصطلاح «اعتراف‌نامه‌ها» (مانند اعتراف‌نامهٔ آگسبورگ در کلیسای لوتری و اعتراف‌نامهٔ وست‌مینستر در کلیسای اصلاح شده) استفاده می‌شود. «اعتراف‌نامه» مربوط به یک فرقه است و دربرگیرنده اعتقادات و تأکیدات خاص همان فرقه است. «اعتقادنامه» به کل کلیسای مسیحی متعلق است و دقیقاً دربرگیرندهٔ اعتقاداتی است که هر مسیحی باید بدان معتقد بوده و وفادار باشد. امروزه «اعتقادنامه» به بیان نکات اصلی آیین مسیحی به شکلی اجمالی، رسمی، مقبول همگان و معتبر شناخته می‌شود.

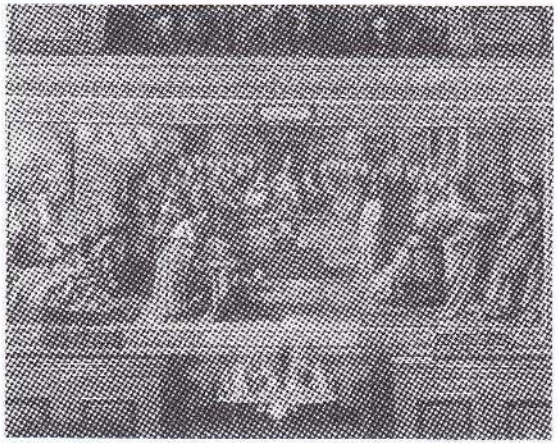
در دورهٔ آباء، دو اعتقادنامه در سراسر کلیسا معتبر و محترم شمرده می‌شد. به نظر می‌رسد که علت پیدایش این اعتقادنامه‌ها، نیاز شدید به ارائهٔ خلاصه‌ای سهل‌الوصول از آیین مسیحیت بود که در مناسبت‌های عمومی قابل استفاده باشد. شاید مهم‌ترین مناسبت،

---

1. idiosyncratic

آیین تعمید بود. کلیسای اولیه در پی آن بود که در روز عید پاک، نوکیشان را تعمید داده و از چلّهٔ روزه (عید بهاره)[1] به عنوان زمان آماده‌سازی و تربیت برای لحظهٔ اعلام عمومی ایمان و تعهد بهره جوید. یکی از نیازهای اساسی در این زمان آن بود که هر نوکیشی که به دریافت تعمید مایل است، اعتقادات خود را آشکارا اعلام کند. به نظر می‌رسد که ظهور اعتقادنامه‌ها به خاطر اعلام یکپارچه اعتقاداتی بود که نوکیشان باید در چنین مناسبت‌هایی از آن استفاده کنند.

اعتقادنامهٔ رسولان شاید معروف‌ترین شکل اعتقادنامه است که در کلیسای غرب شناخته شده است. این اعتقادنامه دارای سه بخش اصلی دربارهٔ خدا، عیسی مسیح و روح‌القدس است. همچنین مطالبی دربارهٔ کلیسا، روز داوری و رستاخیز در آن گنجانیده شده است. روند تکامل تاریخی این اعتقادنامه، پیچیده است اما ریشه‌های آن در شهادت‌های ایمانی بود که از کسانی که خواستار تعمید بودند، طلب می‌شد. هر یک از دوازده گزارهٔ این اعتقادنامه، که به نظر می‌رسد از قرن هشتم نهایی شد، از دیرزمان به یکی از رسولان نسبت داده می‌شود؛ البته این اعتقاد هیچ توجیه تاریخی ندارد. نسخه‌های شرقی و غربی این اعتقادنامه تفاوت‌های اندکی با یکدیگر دارند. گزاره‌هایی در باب «سقوط به جهنم» و «مراسم قدیسان» (که در زیر، در داخل کروشه آمده است) در نسخه‌های شرقی این اثر دیده نمی‌شود.



تصویر ۱ـ۳. شورای نیقیه (Isnik دوره مدرن در ترکیه) به نوعی اجماع و اتفاق نظر در خصوص ماهیت مسیح رسید که در بیانیه‌ای در باب ایمان که غالباً از آن به اعتقادنامه نیقیه یاد می‌شود، بیان شده است.

1. Lent

اعتقادنامهٔ رسولان

۱. من ایمان دارم به خدا، پدر قادر مطلق، خالق آسمان‌ها و زمین؛
۲. و به عیسی مسیح، یگانه (unicus) پسر او، خداوند ما؛
۳. همو که لقاحش را روح‌القدس تحقق بخشید و از مریم باکره زاده شد؛
۴. در زمان پنطیوس پیلاطس[1] رنج کشید، مصلوب شد، مرد و به خاک سپرده شد [به دوزخ وارد شد]؛
۵. در روز سوم از مردگان برخاست؛
۶. به آسمان صعود کرد و در کنار دست راست خدای پدر قادر مطلق بنشست؛
۷. از آنجا برای داوری بر زندگان و مردگان باز خواهد گشت؛
۸. من ایمان دارم به روح‌القدس؛
۹. به کلیسای مقدس جهانی؛ [شراکت قدیسان]؛
۱۰. به بخشودگی گناهان؛
۱۱. به رستاخیز جسمانی؛[2]
۱۲. به حیات جاودانی.

اعتقادنامهٔ نیقیه[3] نسخهٔ طولانی‌تر این اعتقادنامه است (این اعتقادنامه به بیان دقیق‌تر، به اعتقادنامهٔ نیقیه‌ای ـ قسطنطنیه‌ای[4] معروف است) و دربرگیرندهٔ مطالبی اضافی در باب شخص مسیح و عمل روح‌القدس است. در واکنش به مناقشاتی در باب الوهیت مسیح، این اعتقادنامه متضمن تأییداتی قوی از اتحاد او با خدا، از جمله این اصطلاحات است: «خدا از خدا» و «همذات بودن با پدر». شورای نیقیه (ژوئن ۳۲۵) به مثابهٔ بخشی از جدالش با آریوس بیان کوتاهی را در باب ایمان تنسیق کرد که اساس آن، اعتقادنامه‌ای تعمیدی بود که در اورشلیم از آن استفاده می‌شد.

نکته جالب در این اعتقادنامه آن است که در آن الوهیت کامل مسیح در برابر برداشت آریوس از جایگاه مخلوق بودن او مورد تأیید قرار گرفت. این اعتقادنامه دربرگیرندهٔ چهار لعن صریح به دیدگاه‌های آریوس و نیز سه بند از اصول ایمانی آن است. با توجه به اینکه جزئیات کامل روند نیقیه هم‌اکنون در دست نیست، ناگزیریم برای دست یافتن به متن این اعتقادنامه به منابع ثانویه (مانند مورخان کلیسایی و نویسندگانی مانند آتاناسیوس و باسیل قیصریه‌ای) تکیه کنیم.

---

1. Pontius Pilate
2. the resurrection of the flesh (resurrectio carnis)
3. Nicene creed
4. Niceno-Constantinopolitan

اعتقادنامه نیقیه

ما به خدایی یگانه ایمان داریم، به خدای قادر مطلق، آفرینندهٔ همه چیزهای دیدنی و نادیدنی، و به یک خداوندگار، عیسی مسیح، پسر خدا، به‌وجود آمده از ذات پدر، تنها اوست که از ذات پدر به وجود آمده، خدا از خدا، نور از نور، خدای حقیقی از خدای حقیقی، مولود نه مخلوق، هم‌ذات با پدر است. به وسیلهٔ او همهٔ موجودات آفریده شدند؛ همه موجوداتی که روی زمین و در آسمانند. او به خاطر ما انسان‌ها و برای نجات و رستگاری ما از آسمان فرود آمد، جسم گردید و انسان شد. او رنج کشید و روز سوم برخاست و به آسمان‌ها صعود کرد. او برای داوری زندگان و مردگان مجدداً باز خواهد گشت. و نیز به روح‌القدس ایمان داریم.

اما کلیسای جهانی و رسولان، کسانی را که سخنان زیر را می‌گویند لعنت می‌کند: «زمانی بوده است که پسر وجود نداشته است» و «او وجود نداشته است و بعد به وجود آمده است». و «او از نیستی به‌وجود آمده است». و نیز این کلیسا کسانی را لعنت می‌کند که بر این باورند که وجود او از ماهیت یا وجودی به جز ماهیت یا وجود پدر ناشی شده یا اینکه او تغییرپذیر بوده و در معرض دگرگونی و تبدیل است.

ظهور این اعتقادنامه‌ها، یکی از عوامل مهم در حرکت به سوی دستیابی به نوعی اتفاق نظر در کلیسای اولیه بود. یکی از حوزه‌های مسائل اعتقادی که شاهد تحولات و مناقشات چشمگیری بود، به شخص مسیح مربوط بود که هم‌اکنون به بحث دربارهٔ آن می‌پردازیم.

دو طبیعت عیسی مسیح: مناقشهٔ آریوس

شاید بتوان گفت که دورهٔ آباء نقش حساسی در پدید آمدن دو آموزه داشت که یکی در مورد شخص مسیح بود (حوزه‌ای از الاهیات که همان‌گونه که خاطرنشان ساختیم عموماً مسیح‌شناسی شناخته می‌شود) و دیگری دربارهٔ ماهیت الوهیت. تحولات یاد شده هر دو دارای پیوندی اندام‌وار با یکدیگرند. در سال ۳۲۵، کلیسای اولیه به این نتیجه رسید که عیسی و خدا «دارای یک جوهرند».[1] (اصطلاح homoousios را می‌توان به «هم‌ذات» یا هم‌ماهیت ترجمه کرد). این اظهار نظر الاهیاتی پیامدهای دوگانه‌ای داشت: اولاً اهمیت عیسی مسیح برای مسیحیان را در سطحی فکری تثبیت کرد. ثانیاً و در عین حال مانعی نیرومند بر سر راه مفاهیم ساده‌انگارانه دربارهٔ خدا نهاد، زیرا اگر عیسی «از همان جوهر» خدا شناخته می‌شد، در این صورت آموزهٔ خدا یکسره می‌بایست در پرتو این عقیده مورد توجه قرار می‌گرفت. به همین سبب، تحولات تاریخی مربوط به آموزهٔ تثلیث مربوط به پس

1. homoousios (substance)

از ظهور اجماع مسیح‌شناسانه در کلیساست. تأملات الاهیاتی بر سر ماهیت خدا تنها زمانی می‌توانست آغاز شود که الوهیت مسیح به عنوان نقطهٔ آغازی مورد توافق و مطمئن، قابل بررسی باشد.

شاید بتوان گفت که مباحثات مسیح‌شناسانه در کلیسای اولیه تا حد زیادی در منطقهٔ شرق دریای مدیترانه رخ داد و به زبان یونانی و غالباً در پرتو پیش‌فرض‌های مکتب‌های عمدهٔ فلسفی یونان بود. این موضوع عملاً بدان معنا بود که بسیاری از اصطلاحات اساسی در مباحثات مسیح‌شناسانه در کلیسای اولیه، به یونانی و غالباً مسبوق به سابقه‌ای در سنت فلسفی یونان بود.

ویژگی‌های اساسی مسیح‌شناسی دورهٔ آباء را به‌تفصیل در ص ۵۲۰-۵۵۴ بررسی خواهیم کرد و خواننده را بدانجا ارجاع می‌دهیم. اما در همین جا نیز به بررسی اجمالی محورهای اساسی در مباحثات مسیح‌شناسانه دورهٔ آباء، در قالب دو مکتب، دو مبحث و دو شورا به شرح ذیل می‌پردازیم.

مکتب‌ها

مکتب اسکندرانی[1] بیشتر بر الوهیت مسیح تأکید داشت و الوهیت را به «کلمه‌ای که تجسد یافت»، تفسیر می‌کرد. مهم‌ترین متن از کتاب مقدس در این باب، عبارت است از انجیل یوحنا ۱۴:۱ «و کلمه جسم گردید و میان ما ساکن شد». چنین تأکیدی بر اندیشهٔ تجسد موجب شد تا جشن کریسمس اهمیت ویژه‌ای یابد. اما مکتب انطاکیه[2] تأکیدی مشابه بر بشر بودن مسیح داشت و برای الگوی اخلاقی او اهمیت خاصی قائل بود (نگاه کنید به ص ۵۴۷).

مباحثات

بسیاری مناقشات آریوس در قرن چهارم را یکی از سرنوشت‌سازترین مناقشات در تاریخ کلیسای مسیحی می‌دانند. آریوس (حدود ۲۵۰-حدود ۳۳۶) معتقد بود که عناوین کتاب مقدس برای مسیح، که به وجودی هم‌رتبه با خدا برای او اشاره دارد، عناوینی است صرفاً تشریفاتی. مسیح را باید یک مخلوق، هر چند والاتر از سایر مخلوقات، دانست. این دیدگاه واکنش خشم‌آلود آتاناسیوس را به دنبال داشت. وی معتقد بود که الوهیت مسیح اهمیتی

1. Alexandrian school
2. *Antiochene school*

اساسی در فهم مسیحی از رستگاری دارد (و این همان حوزه از الاهیات است که به نجات‌شناسی[1] معروف است). او اعلام کرد که مسیح‌شناسی آریوس به لحاظ نجات‌شناسی نارساست. مسیحِ آریوس نمی‌تواند بشرِ هبوط کرده را نجات بخشد. سرانجام، مذهب آریوس (جنبش منسوب به آریوس) بدعت‌گذار اعلام شد. به دنبال این، مباحثات آپولیناری مطرح شد که محور آن شخصی به نام آپولیناریوس اهل لاذقیه[2] (حدود ۳۱۰ـحدود ۳۹۰) بود. این مخالف سرسخت آریوس معتقد بود که نمی‌توان مسیح را موجودی کاملاً بشری دانست. در مورد مسیح، لوگوس الاهی به جای روح بشری نشست. در نتیجه، مسیح کاملاً بشر نبود. بعضی از نویسندگان مانند گریگوری نازیانزوسی این عقیده را شدیداً ناکافی می‌دانستند زیرا این بدان معنا بود که مسیح نمی‌تواند کاملاً بشر را رهایی بخشد (نگاه کنید به ص ۵۴۷ـ۵۴۸).

شوراها

شورای نیقیه[3] (۳۲۵)به دعوت کنستانتین، اولین امپراتور مسیحی، و با هدف حل و فصل اختلافات در باب مسیح‌شناسی برگزار شد که سراسر امپراتوری را دچار هرج و مرج ساخته بود. این شورا، اولین شورای جهانی (به معنای شورایی مرکب از اسقف‌های سراسر جهان مسیحی که تصمیم‌های آن برای همه کلیساها معیار و حجت بود) به شمار می‌آمد. این گردهمایی که در نیقیه برگزار شد (یا شهر ایزنیک در ترکیهٔ امروزی) مناقشهٔ آریوس را با تأیید اینکه عیسی با پدر homoousios («هم‌ذات» یا «دارای یک جوهر») بود و رد دیدگاه آریوس و پذیرش دیدگاهی سخت در باب الوهیت مسیح خاتمه داد. شورای کالسدون[4] (۴۵۱) چهارمین شورای جهانی، تصمیمات شورای نیقیه را تأیید کرد و به بحث‌های تازه‌ای که بعداً دربارهٔ بشر بودن مسیح درگرفت، پاسخ داد.

آموزهٔ تثلیث

هنگامی که بحث‌های الاهیاتی کلیسای اولیه به فرجام خود نایل آمد، پیامدهای این تصمیمات مورد بررسی قرار گرفت. در این دورهٔ بسیار سازنده و جالب برای الاهیات

---

1. soteriology
2. Apolinarius of Laodicea
3. *Council of Nicea*
4. Council of Chalcedon

مسیحی، آموزهٔ تثلیث آرام‌آرام و به شکلی قابل قبول مطرح شد. ویژگی اساسی این آموزه آن است که در الوهیت، سه شخص وجود دارند: پدر، پسر و روح‌القدس، و باید همه را در الوهیت مساوی، و دارای شأنی همسان تلقی کرد. موضوع همسانی پدر و پسر در ضمن مباحثات مسیح‌شناسانه‌ای که به شورای نیقیه انجامید، تثبیت شد، اما الوهیت روح‌القدس پس از این و به‌ویژه در آثار آتاناسیوس و باسیل اهل قیصریه تثبیت شد.

در بحث‌های مربوط به تثلیث، فشار اصلی به شکلی روزافزون دربارهٔ چگونگی فهم تثلیث بود نه اعتبار بنیانی آن. در اینجا دو رویکردِ کاملاً متمایز، اندک‌اندک مطرح شد که یکی به کلیساهای شرق و دیگری به کلیسای غرب منسوب بود.

موضع **شرق** که تا به امروز در کلیساهای یونان و روسیه دارای اهمیتی بسیار بوده، توسط گروهی از نویسندگان سه‌گانه در ترکیهٔ امروزی مطرح شد: باسیل اهل قیصریه (حدود ۳۳۰ـ۳۷۹)، گریگوری نازیانزوسی (۳۲۹ـ۳۸۹) و گریگوری اهل نیسا (حدود ۳۳۰ـ۳۹۵)، معروف به پدران اهل کاپادوکیه،[1] تأملات خود دربارهٔ تثلیث را با توجه به شیوه‌های مختلفی که پدر، پسر، روح‌القدس تجربه شده بودند، آغاز کردند. موضع **غرب** که به‌خصوص به آگوستین اهل هیپو منسوب است، از یگانگی خدا آغاز گشته و به بررسی پیامدهای عشق خدا برای درک ما از ماهیت الوهیت منتهی می‌شود. این پرسش‌ها به‌تفصیل در جای مناسبی در این کتاب بررسی خواهد شد.

آموزهٔ تثلیث یکی از موارد نادر در موضوعات الاهیاتی است که مورد توجه هم کلیسای شرق و هم کلیسای غرب بوده است. در اینجا، توجه ما به دو بحث در الاهیات معطوف می‌شود که به‌خصوص با کلیسای غرب پیوند داشت و هر دو به‌ویژه با آگوستین اهل هیپو گره خورده است.

آموزهٔ کلیسا: مناقشات دوناتیست‌ها

محور یکی از مناقشات اساسی در کلیسای غرب، پرسشی بود در باب قداست کلیسا. دوناتیان[2] گروهی از مسیحیان بومی آفریقا در الجزایر امروزی بودند که از نفوذ رو به رشد کلیسای روم در شمال آفریقا ناخشنود بودند. دوناتیان معتقد بودند که کلیسا مجموعه‌ای از قدیسان است و گناهکاران در آن جایی ندارند. این موضوع، که در دورهٔ تعقیب و آزار

1. Cappadocian
2. Donatists

(مسیحیان) از سوی امپراتور دیوکلتیان[1] در سال ۳۰۳ تا هنگام تغییر آیین دادن کنستانتین در سال ۳۱۳ ادامه داشت، دارای اهمیت ویژه‌ای بود. در طی همین دورهٔ تعقیب و آزار که داشتن کتاب مقدس غیر مجاز بود، بعضی از مسیحیان نسخه‌های کتاب مقدسی را که در اختیار داشتند، به مقامات تحویل دادند. کسانی که از این کار امتناع ورزیده بودند، بی‌درنگ آنان را طرد کردند. با پایان یافتن دوران تعقیب و آزار، بسیاری از این تحویل‌دهندگان و خائنان[2] ــ واژه‌ای لاتینی که در لغت به معنای کسانی است که متون مقدس را تحویل دادند ــ به کلیسا بازگشتند.

دوناتیان خواستار طرد آنان بودند زیرا خود را بدنام و رسوا ساخته بودند، اما آگوستین به‌گونه دیگری می‌اندیشید. او اعلام کرد که از کلیسا باید انتظار داشت که همچنان «مجموعه‌ای مرکب» از قدیسان و گناهکاران باشد. وی مخالف این بود که کسانی که تحت آزار و شکنجه یا به دلایل دیگر دچار لغزش شدند، از کلیسا بیرون رانده شوند. اعتبار مراسم و موعظهٔ کلیسا به قداست اجراکنندگان آن بستگی ندارد، بلکه به شخص عیسی مسیح متکی است. بی‌ارزش بودن شخص اجراکننده آسیبی به اعتبار آیین‌های مقدس وارد نمی‌کند. این دیدگاه که به‌سرعت به معیاری در کلیسا تبدیل شد، تأثیر عمیقی بر تفکر مسیحی دربارهٔ ماهیت کلیسا و مجریان آن گذاشت.

محور بحث‌های دوناتیان، که به‌تفصیل در جای دیگر بررسی خواهد شد (نگاه کنید به ص ۷۳۱ـ۷۳۲)، پرسشی دربارهٔ آموزهٔ کلیسا (که به «کلیساشناسی» معروف است) و پرسش‌های مرتبط با آن مانند چگونگی کارکرد آیین‌های مقدس بود. بسیاری از مباحث مطرح شده در این مناقشات، بار دیگر در دورهٔ نهضت اصلاح دینی به هنگام طرح مجدد بحث‌های کلیساشناسی مطرح شد. مشابه این سخن دربارهٔ آموزهٔ فیض صدق می‌کند که هم‌اکنون به بررسی آن می‌پردازیم.

آموزهٔ فیض: مناقشه پلاگیوس

آموزهٔ فیض در تحولات الاهیاتی در کلیسای یونانی‌زبانِ شرق موضوع با اهمیتی تلقی نمی‌شد. با این حال، در دههٔ دوم قرن پنجم، مناقشه شدیدی بر سر این موضوع درگرفت. پلاگیوس، راهب زهدپیشه بریتانیایی در روم، قویاً بر ضرورت مسئولیت اخلاقی بشر دفاع

1. Diocletian
2. Traditores

می‌کرد. او با هشدار نسبت به کوتاهی کلیسای کاتولیک رم در مسائل اخلاقی، بر ضرورت اصلاح دائمی شخص در پرتو شریعت عهد عتیق و الگوی مسیح تأکید می‌کرد. از همین‌رو، مخالفانش ــ که بزرگ‌ترین آنها آگوستین بود ــ معتقد بودند که وی منکر هرگونه جایگاهی برای فیض الاهی در آغاز و ادامهٔ زندگی مسیح است. می‌توان آیین پلاگیوسی را آیین استقلال بشر دانست، زیرا وی معتقد بود که افراد بشر می‌توانند در مسیر رستگاری خود، ابتکار عمل را به دست گیرند.

آگوستین به‌شدت علیه آیین پلاگیوسی واکنش نشان داد و بر تقدم فیض خدا در هر مرحله از زندگی مسیحی از آغاز تا پایان تأکید کرد. به عقیدهٔ آگوستین، افراد بشر در برداشتن گام‌های اولیهٔ نیل به رستگاری از اختیار لازم برخوردار نیستند. بشر به‌رغم «آزادی اراده» در بند اراده‌ای است که گناه آن را به فساد و آلودگی کشیده و او را به شر متمایل و از خدا گریزان کرده است. تنها ارادهٔ خداست که می‌تواند این تمایل به گناه را خنثی کند. دفاع آگوستین از فیض چنان نیرومند بود که وی بعدها به استاد فیض[1] معروف شد.

سقوط بشر از موضوعات اساسی در تفکر آگوستین است. انگاره «سقوط» برگرفته از سفر پیدایش ۳ و بیانگر این اندیشه است که بشر از جایگاه پاکِ اولیه خود «سقوط» کرده است. از این‌رو، جایگاه کنونی بشر همان نیست که خدا از اول در نظر داشت. نظام آفرینش به‌طور کامل با خیر بودن کمال اولیه‌اش سازگاری ندارد. بشر لغزش یافته، به تباهی کشیده شده یا فاسد شده است، اما غیر قابل جبران نیست؛ چنان که آموزه‌های رستگاری و نجات مؤید آن است. انگارهٔ «سقوط» بیانگر این اندیشه است که آفرینشی که هم‌اکنون وجود دارد، در مرحله‌ای پایین‌تر از آن است که خدا در نظر داشت.

به عقیدهٔ آگوستین، لازمهٔ این سخن آن است که همهٔ افراد بشر هم‌اکنون و از لحظهٔ تولد به گناه آلوده‌اند. برخلاف بسیاری از فلسفه‌های اگزیستانسیالیستِ قرن بیستم، (مانند فلسفهٔ مارتین هایدگر) که تصریح می‌کنند «سقوط»[2] گزینه‌ای است که ما برمی‌گزینیم (نه چیزی که برای ما برگزیده شده)، آگوستین گناه را ذاتی ماهیت بشر تصویر می‌کند. این نه یک جنبهٔ انتخابی، بلکه جزئی جدایی‌ناپذیر در هستی ماست. این اندیشه که بیانی انعطاف‌ناپذیرتر در آموزهٔ گناه اولیه آگوستین یافت، دارای اهمیتی اساسی در آموزهای او در باب گناه و

---

1. doctor gratiae
2. Verfallenheit

رستگاری است. از آنجا که همه گناهکارند، همه نیازمندِ نجات‌اند و از آنجا که همه از شکوه خدا باز مانده‌اند، همه نیازمند نجاتند.

از دیدگاه آگوستین، بشر هرگز نمی‌تواند به مدد ابزارها و امکانات خود، به دوستی با خدا درآید. هیچ اقدام یک مرد یا یک زن برای شکستن حصار گناه کافی نیست. اگر بخواهیم از مثلی بهره بریم، که خوشبختانه آگوستین هرگز با آن مواجه نشد، او همانند فرد معتاد به مواد مخدر است که می‌کوشد از چنگ هروئین یا کوکائین بگریزد. شرایط را نمی‌توان از درون متحول کرد. به همین ترتیب، دگرگونی حتمی، باید از بیرون اوضاع و احوال بشر صورت گیرد. به عقیده آگوستین، خداوند در حل بن‌بستی که بشر بدان گرفتار آمده، دخالت می‌کند. او نیازی ندارد که چنین کند، اما از سر عشق به بشرِ لغزش‌یافته خود را در شخص عیسی مسیح در شرایط بشر فرو افتاده قرار می‌دهد تا او را رهایی بخشد.

آگوستین معتقد بود که «فیض» موهبتی است که خداوند آن را اعطا کرده است اما نه به سبب شایستگی. خداوند به خواست خود، بشر را از بند گناه می‌رهاند. نجات تنها به مثابهٔ موهبتی الاهی امکان‌پذیر است و چیزی نیست که خود بتوانیم آن را تحصیل کنیم بلکه چیزی است که باید برای ما انجام داده شود. از این‌رو، آگوستین تأکید می‌کرد که منابع رستگاری در بیرون بشر در خود خدا قرار دارد. این خداست که آغازگر فرآیند رستگاری است نه مردان یا زنان.

باری، از دیدگاه پلاگیوس اوضاع و احوال بسیار متفاوت به نظر می‌رسید. به گمان پلاگیوس، منابع رستگاری در درون بشر قرار دارد. در واقع، هر یک از افراد بشر قابلیت آن را دارد که خود را رستگار سازد. چنین نیست که آنان در دام گناه قرار گرفته باشند بلکه می‌توانند هر چیزی را که برای رستگاری خود لازم است انجام دهند. رستگاری چیزی است که به واسطهٔ اعمال نیک به دست می‌آید و خداوند ناگزیر است که بشر را به خاطر این دست‌آورد اخلاقی پاداش دهد. پلاگیوس اندیشهٔ فیض را به حاشیه راند و آن را عبارت از خواسته‌های خداوند از بشر برای نیل به رستگاری دانست ــ مانند ده فرمان یا الگوی اخلاقی مسیح. جان کلام پلاگیوس را می‌توان در این خلاصه کرد: «رستگاری به سبب شایستگی»، در حالی که آگوستین به «رستگاری به سبب فیض» می‌اندیشید.

این مطلب روشن خواهد شد که این دو الاهیات متفاوت، برداشت‌های کاملاً متفاوتی از ماهیت بشر داشتند. از دیدگاه آگوستین، ماهیتِ بشر ضعیف، سقوط یافته و ناتوان است، اما

از دیدگاه پلاگیوس بشر ماهیتی متکی به خود و مختار دارد. از دیدگاه آگوستین، بشر برای نیل به رستگاری باید به خدا متکی باشد. از دیدگاه پلاگیوس خدا تنها نشان می‌دهد که برای نیل به رستگاری چه باید کرد و بشر، اعم از مرد و زن، را به حال خود وامی‌گذارد تا بدون کمک گرفتن از کسی، شرایط را خود فراهم سازد. از دیدگاه آگوستین، رستگاری موهبتی است که اعطا شده اما نه از سر شایستگی. اما از دیدگاه پلاگیوس، پاداشی است که عادلانه به دست می‌آید.

در اینجا لازم است یکی از جنبه‌های برداشت آگوستین از فیض را قدری بیشتر توضیح دهیم. افراد بشر ناتوان از آنند که خود را نجات دهند و از آنجا که خدا موهبت فیض خود را تنها به بعضی (نه همه) می‌دهد، نتیجه می‌گیریم که خداوند کسانی را که باید نجات یابند، از **پیش برگزیده** است. آگوستین با بسط اشاراتی به این اندیشه در عهد جدید، آموزهٔ تقدیر را مطرح کرد. اصطلاح «تقدیر» به تصمیم اولیه و ازلی خداوند در نجات عده‌ای و نه همه اشاره دارد. همین جنبه از تفکر آگوستین را بسیاری از معاصرانش ــ چه رسد به جانشینانش ــ ناپذیرفتنی یافتند. نیاز به گفتن ندارد که نمی‌توان معادل کاملی برای این مطلب در تفکر پلاگیوس یافت.

شورای کارتاژ در سال ۴۱۸ در مورد دیدگاه آگوستین در باب فیض و گناه تصمیم‌گیری کرد و با عباراتی غیر آشتی‌جویانه، آیین پلاگیوسی را محکوم کرد. اما آیین پلاگیوسی تا مدت‌ها به یکی از موضوعات مورد مناقشه در شکل‌های مختلف تبدیل شد. با پایان یافتن دورهٔ آباء و فراگیر شدن قرون تاریک بر غرب اروپا، بسیاری از این موضوعات به شکلی لاینحل باقی ماند. در قرون وسطا و بیش از همه در دورهٔ نهضت اصلاح دینی بار دیگر این موضوعات مطرح شد (نگاه کنید به ص ۶۹۴ـ۷۰۴).

اسامی، واژه‌ها و عبارات مهم

در پایان این فصل، شما با اصطلاحات زیر مواجه هستید که در سراسر این کتاب تکرار خواهد شد. شما باید مطمئن باشید که با این اصطلاحات آشنایید. [در متون نوشته شده با حروف لاتینی] این اصطلاحات در کاربردهای معمولی با حروف بزرگ مشخص شده است.

آبایی	پدران اهل کاپادوکیه	شورای جهانی
آباءشناسی	پلاگیوسی*	فوق قانونی
آپولیناریانیسم*	تثلیث*	قانون
آخرت‌شناسی*	تثلیثی*	قانونی
آیین آگنوسی	تجسد*	
	دفاعیه‌پردازی‌ها	کلیساشناسی*
آیین پلاگیوسی*	دوناتی*	مذهب آریوس*
اعتقادنامه	دوناتیسم*	مسیح‌شناسانه*
		تقدیر
		مسیح‌شناسی*

اصطلاحاتی که با نشان ستاره مشخص شده‌اند، به‌تفصیل در این کتاب بررسی خواهند شد.

پرسش‌های فصل ۱

نظر به اینکه این نخستین فصلی است که بسیاری از دانشجویان آن را مطالعه خواهند کرد، دو دسته سؤال ارائه شده است. دسته اول، پرسش‌هایی ابتدایی است اما دستهٔ دوم در سطحی تنظیم شده است که پاسخ آن تا پایان کتاب یافت می‌شود.

دستهٔ اول، پرسش‌های مقدماتی

۱. با استفاده از نقشهٔ شماره یک، موقعیت جغرافیایی شهرهای زیر را مشخص کنید: اسکندریه، انطاکیه، کاپادوکیه، قسطنطنیه، هیپو، اورشلیم و رم.

۲. در همین نقشه، خط حائل لاتینی/یونانی را پیدا کنید. لاتینی زبان اصلی غرب این خط بود و یونانی زبان اصلی شرق آن. زبان رایج در هر یک از شهرهای مذکور در پرسش یک را مشخص کنید.

۳. به نظر شما نویسندگان زیر از چه زبان‌هایی استفاده می‌کردند: آتاناسیوس، آگوستین اهل هیپو، اوریگن و ترتولیان؟

۴. در دورهٔ آباء، جنبش‌های زیر از اهمیت بسیاری برخوردار بودند: مذهب آریوس، دوناتیسم، آیین‌های گنوسی و پلاگیوسی. مشخص کنید که مناقشات محوری در هر یک از این جنبش‌ها با کدام یک از الاهی‌دانان زیر ارتباط داشت: آتاناسیوس، آگوستین اهل

هیپو، ایرنئوس اهل لیونز (توجه داشته باشید که یکی از این الاهی‌دانان، نامش با بیش از یکی از این مناقشات گره خورده است).

دستهٔ دوم، پرسش‌هایی در سطح استاندارد

۱. مهم‌ترین موضوعی که در مناقشات آریوسی مورد بحث قرار گرفت، کدام بود؟ چرا مخالفان آریوس این موضوع را این قدر بااهمیت می‌دیدند؟
۲. چرا بسیاری در کلیسا ارائهٔ اعتقادنامه‌هایی مشخص را تحولی مثبت تلقی می‌کردند؟
۳. چرا حصول توافق بر کتاب‌های قانونی کتاب مقدس اهمیت داشت؟ این موضوع چه تفاوت عملی در بحث‌های الاهیاتی آن زمان می‌توانست داشته باشد؟
۴. توماس کارلایل، مورخ انگلیسی، زمانی گفته بود که تاریخ اساساً همان شرح زندگانی افراد برجسته است. با توجه به مطالعهٔ این فصل، به نظر شما چه کسی برجسته‌ترین فرد در شکل دادن به الاهیات مسیحی در این زمان بود؟
۵. چرا در این دورهٔ اولیه، توجه اندکی به آموزهٔ کلیسا وجود داشت؟ به نظر شما، چرا مناقشات دوناتیان در کلیسای غرب درگرفت نه کلیسای شرق؟

۲

قرون وسطا و رنسانس
حدود ۷۰۰ـحدود ۱۵۰۰

قرون وسطا نمایانگر دورانی بسیار خلاق و نوآور در الاهیات مسیحی است. دربارها، دیرها و در اواخر آن دانشگاه‌های اروپا به مراکز عالی تأملات الاهیاتی و ایجاد رویکردهای تازه‌ای به رابطهٔ میان اندیشه مسیحی و زندگی تبدیل شدند. ظهور رنسانس به همین دوره، شور و نشاط افزون‌تری داد. این برنامهٔ پویای فرهنگی در پی آن بود که گذشتهٔ باستانی را به صورتی خلاق ارزیابی و به تملک خود درآورد و از این طریق به زندگی و اندیشه کلیسا و جامعه من حیث‌المجموع جانی تازه ببخشد. از آنجا که بسیاری از نقاط عطف در الاهیات به این دوره مربوط است، شناخت توفیقات و خدمات آن به برنامه‌های الاهیاتی و تأمل در باب آنها بسیار مهم است و تأمل دربارهٔ دستاوردها و سهم آن در برنامهٔ الاهیات مهم است.

تعریف اصطلاح «قرون وسطا»

یکی از کارهایی که همیشه دشوار بوده، تعیین دقیق زمانی است که یک دوره خاص خاتمه می‌یابد و دورهٔ دیگری پدید می‌آید. مرسوم است که گزارش‌های مربوط به تحولات الاهیات مسیحی به‌طور مستقیم از پایان دوره آباء، که شورای کالسدون (۴۵۱) نماد و شاخصهٔ آن است آغاز و به رنسانس عظیم الاهیاتی در غرب اروپا در قرون وسطا منتهی می‌شود. این امر به دلایل بسیاری قانع‌کننده نیست. آشکارترین این دلایل آن است که «قرون وسطا» تحولی فرهنگی است که به اروپای غربی اختصاص دارد. آن دیدگاه از این واقعیت غافل است که سقوط رم در سال ۴۱۰ تقریباً تأثیری بر امپراتوری روم در شرق نداشت. تحولات الاهیات بیزانسی به‌آسانی با مقوله‌های تاریخ اروپای غربی جور درنمی‌آید. آن

همچنین تحولات احیاگرانهٔ اولیه در الاهیات مسیحی در غرب ــ برای نمونه، تحولات مهم دوران شارلمانی، نخستین امپراتور مقدس روم ــ را نادیده می‌انگارد. همین رنسانس کارولنژی که در قرن هشتم رخ داد و تا قرن نهم ادامه یافت، شاهد تحولات مهمی بود که به بعضی از آنها در همین کتاب پرداخته خواهد شد.

اصطلاح‌های «قرون وسطایی» و «قرون وسطا» هر دو اصطلاحاتی جدیدند و بر دورهٔ گذار میان عظمت فکریِ دوران باستان و عظمت‌های فکری دورهٔ مدرن دلالت می‌کنند. البته اصطلاحاتی شبیه «قرون وسطایی» در خود قرون وسطا نیز دیده می‌شود اما معنای آن کاملاً با معنای مدرن این اصطلاح متفاوت است. برای نمونه، یولیان اهل تولدو (متوفای حدود ۶۸۵) اصطلاح‌های «قرون وسطایی» یا «روزگار میانه»[1] را برای اشاره به دورانی میان دو دوره تجسد و بازگشت دوبارهٔ مسیح به کار برده است. این اصطلاح از دورهٔ رنسانس به معنایی کمابیش تحقیرآمیز در مورد دورهٔ نه چندان جذابی که جلوه‌های شکوه فکری دورهٔ باستان را از احیای آن در دورهٔ رنسانس جدا می‌کند، به کار رفته است.

گسترش اسلام در منطقهٔ مدیترانه در قرن هفتم موجب بی‌ثباتی سیاسی گسترده و تغییرات ساختاری دیگری در منطقه شد. در قرن یازدهم، تا حدی ثبات در منطقه حاکم شد و سه قطب قدرتمند عمده پدید آمدند. و جای امپراتوری قبل روم را گرفتند.

۱. بیزانس که مرکز آن شهر قسطنطنیه (استانبول کنونی در ترکیهٔ امروزی) بود. در این منطقه، شکلی از مسیحیت رواج داشت که اساس آن زبان یونانی بود و ریشه‌های عمیقی در آثار دورهٔ محققان آباء در منطقهٔ شرق مدیترانه مانند آتاناسیوس، پدران کاپادوکیایی و یوحنای دمشقی داشت. در ص ۹۰ بحث مختصری دربارهٔ الاهیات بیزانسی شده است.

۲. اروپای غربی، عمدتاً مناطقی چون فرانسه، آلمان، هلند، بلژیک، لوگزامبورگ و شمال ایتالیا. در این منطقه شکلی از مسیحیت رواج یافت که مرکز آن شهر رم و اسقف آن به «پاپ» معروف بود (با این حال، در دورهٔ معروف به «شقاق عظیم»[2] پاره‌ای از آشفتگی‌های سیاسی پدید آمد: دو فرد رقیب، مدعی مقام پاپی بودند؛

---

1. *Tempus Medium*
2. Great Schism

یکی در رم و دیگری در جنوب فرانسه در شهر آوینیون). در اینجا، الاهیات بر مکتب‌های الاهیاتی حوزوی[1] و دانشگاهیِ بزرگِ پاریس و غیره متمرکز بود که اساس آن تا حد زیادی نوشته‌های آگوستین، امبروز و هیلاری اهل پواتیه [شهری در غرب فرانسه] به زبان لاتینی بود.

۳. خلافت، یعنی قلمرو اسلامی که شامل بیشتر بخش‌های شرقی و جنوبی مدیترانه تا منتهی‌الیه آن بود. گسترش اسلام همچنان ادامه داشت و با سقوط قسطنطنیه در سال ۱۴۵۳، بیشتر اروپا در بهت فرو رفت. در پایان قرن پانزدهم، حضور اسلام در دو منطقه از اروپا به‌طور جدی تثبیت شد که یکی اسپانیا و دیگری بالکان بود. روند پیشروی اسلام سرانجام با شکست مسلمانان در اسپانیا در آخرین دههٔ قرن پانزدهم و شکست سپاهیان اسلام در بیرون وین در سال ۱۵۲۲ متوقف شد.

یکی از حوادث بسیار مهم در تاریخ کلیسا در همین دوره رخ داد. به دلایل مختلفی، مناسبات میان کلیسای شرق که مرکز آن قسطنطنیه بود، با کلیسای غرب که مرکز آن رم بود، طی قرن نهم و دهم روزبه‌روز سردتر شد. اختلافات روزافزون بر سر عبارتِ «و از پسر» (filioque) در اعتقادنامهٔ نیقیه در فضایی که روزبه‌روز سنگین‌تر می‌شد، اهمیت کمی نداشت. در این میان، عوامل دیگری نیز وجود داشتند، از جمله رقابت سیاسی میان رم لاتینی‌زبان و قسطنطنیهٔ یونانی‌زبان و ادعاهای رو به رشد پاپِ رم در باب مرجعیت. معمولاً تاریخ جدایی نهایی غرب کاتولیک و شرق ارتدوکس، سال ۱۰۵۴ ذکر می‌شود، هرچند این تاریخ تا حدی فاقد مبناست.

یکی از پیامدهای این کشمکش این بود که در زمینهٔ الاهیات تعامل چندانی میان شرق و غرب صورت نگرفت. گرچه بعضی از الاهی‌دانان غرب مانند توماس آکوئیناس آزادانه از آثار پدران یونانی استفاده کردند، اما این آثار به دورهٔ پیش از این مربوط بود. در غرب، آثار الاهی‌دانان متأخرِ ارتدوکس چون گریگوری پالاماس،[2] نویسندهٔ برجسته، کمتر مورد توجه قرار گرفت. شاید بتوان گفت تنها در قرن بیستم حقیقتاً الاهیات غرب به کشف مطالب غنی سنت ارتدوکس پرداخت.

---

1. cathedral
2. Gregory Palamas

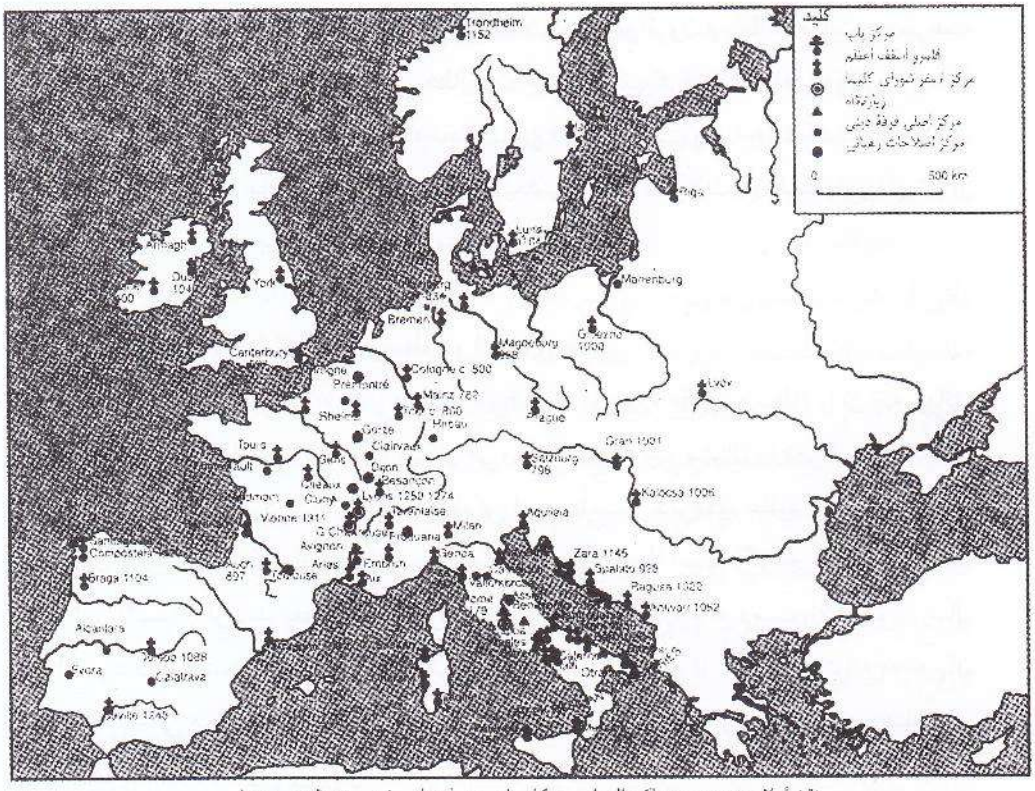
اصطلاح «الاهیات قرون وسطا» اغلب برای اشاره به الاهیات غرب در این دوره به کار می‌رود و این در حالی است که اصطلاح «الاهیات بیزانسی» برای اشاره به الاهیات کلیسای شرق تقریباً در همین دوره تا پیش از سقوط قسطنطنیه در سال ۱۴۵۳ به کار می‌رود. در این دوره در تاریخ اروپای غرب، مراکز الاهیات مسیحی کم‌کم به سمت شمال تا مرکز فرانسه و آلمان انتقال یافت. با آنکه رم همچنان یکی از مراکز قدرت مسیحیت در منطقه باقی ماند، فعالیت‌های فکری رفته‌رفته به دیرهای فرانسه مانند شارتر، رنس، و بک (در نورماندی یا لوبک الوئن) انتقال یافت. همزمان با برپایی دانشگاه‌ها در قرون وسطا الاهیات به‌سرعت موقعیت خود را به عنوان حوزهٔ اصلی مطالعات علمی تثبیت کرد. دانشگاه‌ها در قرون وسطا دارای چهار دانشکده بودند: دانشکده سطح پایین علوم انسانی، و سه دانشکده سطح بالای الاهیات، پزشکی و حقوق. در زیر به بررسی بعضی از این تحولات در غرب اروپا، پیش از بحث دربارهٔ تحولات بیزانس، می‌پردازیم.

نقاط عطف در الاهیات قرون وسطا در اروپای غربی

مورخان مدت‌ها بر سر این موضوع بحث می‌کردند که دوره «قرون وسطا» را از چه زمانی می‌توان گفت که آغاز شد. چنان که انتظار می‌رود، پاسخ به این سئوال به تعریف آن بستگی دارد. نزد بسیاری، سرکوب آکادمی افلاطونی آتن و تأسیس دیرهای عظیم در مونته کاسّینو در سال ۵۲۹ نقطهٔ انتقال از دوران باستان به دورهٔ قرون وسطا است (گرچه نباید آن را علت این امر دانست).از دید بعضی، آغاز قرون وسطا به دنبال فتح رم به دست آلاریک در سال ۴۱۰ بود که در نتیجه، مراکز حیات فکری به آرامی و به‌تدریج از دنیای مدیترانه به جهان اروپای شمالی در عهد تئودوریک و شارلمانی و سپس صومعه‌ها و مدرسه‌های جامع در فرانسه، و دانشگاه‌های پاریس و آکسفورد انتقال یافت. بنابراین، ما بررسی کوتاهی را دربارهٔ تحولات الاهیات قرون وسطا با بررسی احیای شانس و اقبال آن در دورهٔ شارلمانی (۷۴۲ـ۸۱۴)، امپراتوری روم مقدس، آغاز می‌کنیم.

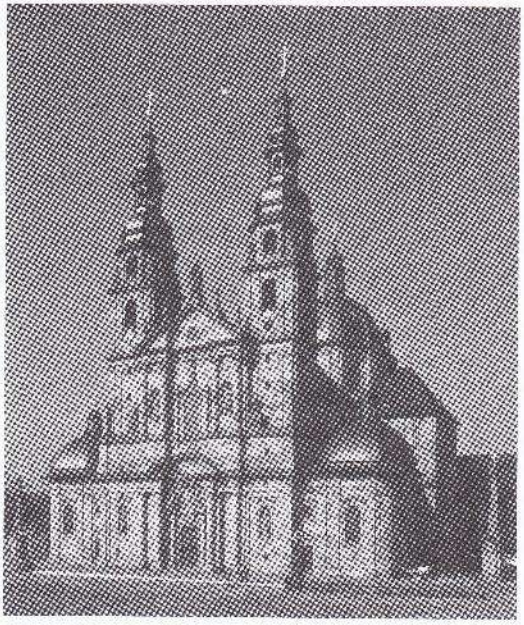
رنسانس کارولنژی

در دوره شارلمانی، کوشش‌های هماهنگی برای احیای زندگی فکری در کلیسا صورت گرفت. شاید بتوان گفت که آلکوئین (۷۳۵ـ۸۰۴) مهم‌ترین چهره در این احیای الاهیاتی بود.



نقشهٔ ۲: مهم‌ترین مراکز الهیاتی و کلیسایی در اروپای غربی در قرون وسطی

او در مدرسهٔ جامع یورک تحصیل کرده بود و سپس به ریاست آن رسید. آلکوئین به دعوت شارلمانی، به ریاست دیر سَن مارتَن در تور رسید که به یکی از مراکز اصلی آموزش تبدیل شد. بر اساس رشته‌ای از احکام امپراتوری، دو نوع مدرسه الاهیاتی در مرکز اروپا تأسیس شد. نخست، مدرسه‌های رهبانی بود که هدف اصلی آن آموزش کسانی بود که به خدمت رهبانی علاقه داشتند. دوم، مدرسه‌های جامع بود که بنیانگذاران آنها اسقف‌ها بودند و نظارت و سرپرستی آن با رئیس مدرسه[1] بود. یکی از نتایج این رنسانس کارولنژی، پذیرش اهمیت دیرها و مدارس جامع به عنوان مراکز علمی بود. دیر عظیم فولدا که در آلمان در سال ۷۴۴ تأسیس شد، یکی از مهم‌ترین مراکز آموزشی الاهیاتی و غیر دینی در منطقه بود. رابانوس ماوروس، والافرد استاربو، سرونتوس لوپوس و اوتفریت اهل وایسنبورک در قرن هشتم و نهم در این مراکز، دانش آموختند.



تصویر ۲ـ۱. کلیسای باستانی فولدا که در ۷۴۴ بنا شده و به مهم‌ترین مرکز دانش‌پژوهی و تحقیقات الاهیاتی در طول قرن نهم تبدیل گردید.

در خاتمه، رنسانس کارولنژی به دلیل بی‌ثباتی سیاسی روزافزون و تزلزل اقتصادی رو به افول نهاد. با این حال، نهادهایی که شارلمانی آن را به عنوان مراکز آموزش الاهیات به

1. *magister scholarum*

رسمیت شناخت، برپا ماند و نقشی حیاتی در ایجاد رنسانس الاهیاتی در قرن دوازدهم به عهده گرفت. این تحولات را در زیر بررسی می‌کنیم.

ظهور مدرسه‌های جامع و رهبانی

عموماً چنین تصور می‌شود که ریشه‌های جنبش رهبانی در مناطق تپه ماهوری دوردست مصر و بخش‌هایی از شرق سوریه در دوران آباء است. شمار فراوانی از مسیحیان در این مناطق ساکن شدند تا از مراکز پرجمعیت به دلیل وجود زرق و برق‌های این مناطق فاصله گیرند. موضوع کناره‌گیری از دنیایی پر از گناه و اغفال‌کننده در این جماعت‌ها از اهمیت بسیاری برخوردار بود. در حالی که بعضی از شخصیت‌ها بر لزوم انزوا و گوشه‌گیری شخصی تأکید داشتند، مفهوم زندگی مشترک در انزوا و کناره‌گیری از دنیا بر کرسی نشست.

در قرن ششم، شمار دیرها به شکل چشمگیری رو به فزونی نهاد. در همین روزگار بود که یکی از جامع‌ترین نظام‌نامه‌ها ــ نظام‌نامه بندیکتی ــ سر برآورد. بندیکت اهل نورسیا (حدود ۴۸۰ـ۵۵۰) دیر خود در مونته کاسینو را تقریباً در حوالی سال ۵۲۵ بنا نهاد. جامعه بندیکتی از نظام‌نامه‌ای پیروی می‌کرد که تبعیت بی‌چون و چرا از مسیح سنگ بنای آن بود و دوامش به دعای دست‌جمعی و فردی به‌طور منظم و قرائت کتاب مقدس بود. اسکولاستیکا،[1] همتای بندیکت، نیز در جنبش رهبانی فعال بود.

گرچه ریشه‌های دیرها را باید به دوره آباء برگرداند، آنان نقش حساسی در تحولات الاهیات در قرون وسطا داشتند. بیشتر مدرسه‌های بزرگ الاهیات در فرانسه قرار داشت. یکی از مهم‌ترین آنها، با کلیسای جامع شارتر مرتبط بود. شارتر تحت رهبری فولبر (حدود ۹۶۰ـ۱۰۲۸) اسقف شارتر از سال ۱۰۰۶ تا هنگام مرگش، یکی از مهم‌ترین مراکز الاهیاتی در قرن یازدهم بود. ابی اهل بک[2] یا لوبک،[3] در نورماندی پایگاهی برای دو الاهی‌دان بسیار مهم در قرن یازدهم به نام‌های لَنفرنک[4] (حدود ۱۰۱۰ـ۱۰۸۹) و آنسلم (حدود ۱۰۳۳ـ۱۱۰۹) فراهم آورد.

دیرهای بزرگ قرون وسطا پایگاه‌های مناسبی برای نویسندگانِ زن بود تا بر اندیشه‌های کلیسایی تأثیر مهم و معنادار بگذارند. نمونهٔ خوبی از چنین امری هیلدگارت بینگنی[5]

---

1. Scholastica
2. Abbey of Bec
3. Le Bec
4. Lanrance
5. Hildegard of Bingen

(۱۰۹۸ـ۱۱۷۹)، آبس روپرتسبرگ،[1] نزدیک بینگن، است. آبس روپرتسبرگ به عنوان نویسنده‌ای معنوی و الاهیاتی شهرت و اعتبار قابل توجهی داشت. او به خاطر اثرش با عنوان کتاب آثار الاهی،[2] که در دوره‌ای میان سال‌های ۱۱۶۳ تا ۱۱۷۳ نوشته شده مشهور است. کاترین سینایی[3] (۱۳۴۷ـ۱۳۸۰) که شهرت او بیشتر به خاطر مجموعه‌ای از نوشته‌های الاهیاتی به شکل گفت‌وگو است، به رده سوم دومینیکن‌ها تعلق داشت (یعنی فردی عادی بود که روایت اصلاح شده‌ای از قاعدهٔ دومینیکن را مراعات می‌کرد).

اما این‌گونه نبود که همهٔ نویسندگانِ زنِ الاهی‌دان در قرون وسطا، خاستگاه و پایگاهشان دیرها باشد. جولین نورویچی[4] (حدود ۱۳۴۲ـحدود ۱۴۱۵)، عزلت نشین انگلیسی، که به خاطر کتاب تجلیات عشق الاهی[5] معروف است، در انزوا زندگی می‌کرده است. مشتیلد اهل ماگدبورگ[6] (حدود ۱۲۱۰ـحدود ۱۲۸۲)، به عنوان یکی از مهم‌ترین نویسندگان معنوی زن در قرن سیزدهم مورد تمجید و ستایش قرار می‌گیرد. او بیشتر به خاطر کتاب نور سیّال الاهی[7] معروف است. این کتاب شامل تجربه‌های شهودی او و نیز اندرزها، نقدها، تمثیل‌ها، تأملات و نیایش‌های اوست. او عضو جامعهٔ خواهران مسیحی بود ــ یعنی زنی با رسالت و حرفهٔ دینی اما بدون قیود و تعهدات یا سوگندهای رسمی، که در جامعه‌ای بسته نمی‌زیست و نیز امکان ازدواج را مردود نمی‌دانست.

کلیسای جامع لان،[8] در شمال غربی فرانسه، به پایگاه مهمی برای یک مدرسهٔ الاهیات بسیار مهم تحت اشراف آنسلم لانی (متوفی ۱۱۱۷) تبدیل شد. این مدرسه در دوران طلایی خود عالمان و محققانی همسانِ با پیتر آبلار را به خود جذب کرد. صومعه سلطنتی[9] وابسته به سن ویکتور که در قرن دوازدهم در پاریس تأسیس شد، یکی از مهم‌ترین مراکز آموزش الاهیات بود و در شکل‌گیری برنامه‌های الاهیاتی در دانشگاه نوپای پاریس اهمیت بسزایی داشت. از میان چهره‌های سرشناس آن می‌توان به هیو[10] اهل سن ویکتور، پیتر لومبار، اندرو و ریچارد اهل سن ویکتور اشاره کرد.

اهمیت این مدارس به تحول دیگری مربوط می‌شود که به آن می‌پردازیم ــ ظهور سبک‌های الاهیاتی متمایز که این سبک‌ها نیز با فرقه‌های دینی خاص مرتبط‌اند.

---

1. Abbess of Rupertsberg
2. Book of Divine Works
3. Catherine of Siena
4. Julian of Norwich
5. Revelations of Divine Love
6. Mechthild of Magdeburg
7. Flowing Light of Godhead
8. Laon
9. Royal Abbey
10. Hugh

فرقه‌های دینی و «مدارس الاهیات» آنها

قرون وسطا شاهد پدید آمدن چندین فرقهٔ مذهبی جدید و مهم بود. در سال ۱۰۹۷، فرقهٔ سیسترسن[1] در سیتو،[2] در وسط بیابان‌های اطراف ریور سون،[3] بنیانگذاری شد. یکی از برجسته‌ترین رهبران سیسترسن، برنارد آو کلروو[4] (۱۰۹۰ـ۱۱۵۳)، واعظ و نویسندهٔ معنوی بزرگ، بود. تخمین زده می‌شود که در همان آغاز قرن چهاردهم حدود ششصد دیر یا صومعه تأسیس شده بود.

حدود دو قرن بعد دو فرقهٔ مهم دیگر ــ فرانسیسکن‌ها و دومینیکن‌ها ــ بنیانگذاری شد. فرانسیس اهل آسیزی[5] (حدود ۱۱۸۱ـ۱۲۲۶)، که زندگی توأم با رفاه و ثروت را ترک کرد و زندگی توأم با عبادت و فقر را برگزید، فرقهٔ فرانسیسکن را بنیان گذاشت. کلئر آو آسیزی،[6] که پیش‌تر زنی اشراف‌زاده بود و فرقهٔ «کلئرهای فقیر»[7] را بنیان گذاشت، به او ملحق شد. غالباً از فراسیسکن‌ها با عنوان «راهبان خاکستری پوش»[8] یاد می‌کردند و این بدان سبب بود که جامه‌های خاکستری رنگ می‌پوشیدند. ویژگی آنها تأکیدشان بر فقر گروهی و جمعی بود.

دومینیکن‌ها را (که گاهی به سبب آنکه ردای سیاهی روی جامهٔ سفیدشان می‌پوشیدند از آنها با عنوان «راهبان سیاه‌پوش» یاد می‌کردند) دومینیک دگوسمان[9] (۱۱۷۰ـ۱۲۲۱)، کشیش اسپانیایی، با تأکید بر آموزش، بنیانگذاری کرد. وقتی به اواخر قرون وسطا نظر می‌افکنیم مشاهده می‌کنیم که دومینیکن‌ها تا آن زمان در بیشتر شهرهای مهم اروپا پایگاه‌ها و مجامعی را تأسیس کرده بودند و بدین ترتیب سهم مهمی در حیات فکری کلیسا داشتند.

اگر از منظر تحولات الاهیات نگاه کنیم، باید توجه داشت که مدارس ویژهٔ الاهیات کم‌کم با فرقه‌های رهبانی قرین شدند. البته این‌گونه نبود که همهٔ فرقه‌های دینی الاهیات آکادمیک را مهم بدانند. مثلاً سیسترسن‌ها بیش از آنکه بر اشکال آکادمیک الاهیات تأکید کنند به صورت ویژه‌ای بر معنویت پافشاری می‌کردند. در اینجا می‌توان از سه فرقه نام برد که تأثیر فراوانی در شکل‌گیری الاهیات قرون وسطا داشته‌اند. در هر مورد از این موارد، سبک الاهیاتی خاصی در فرقهٔ مربوطه شکل گرفت که آن را از دیگران متمایز می‌ساخت.

---

1. Cistercian
2. Citeaux
3. River Saon
4. Bernard of Clairvaux
5. Francis of Assisi
6. Clare of Assisi
7. Poor Clares
8. Gray Friars
9. Dominic de Guzman

۱. **دومینیکن‌ها.** دیدگاه الاهیاتی خاص این فرقه را نویسندگان بزرگی چون آلبرت کبیر، توماس آکوئیناس، و پیتر آو تارانتایز[1] رقم زدند.
۲. **فراسیسکن‌ها.** سه الاهی‌دان بزرگ قرون وسطا نامشان با این فرقه گره خورده است: بوناونتورا، دانز اسکوت، و ویلیام اُکامی.
۳. **آگوستینی‌ها.** دیدگاه الاهیاتی خاص این فرقه را در آغاز جایلز رومی[2] (حدود ۱۲۴۴ـ۱۳۱۶)، و بعداً نویسندگانی چون توماس آو استراسبورگ (حدود ۱۲۷۵ـ۱۳۵۷)، شکوفا کردند.

اهمیت این مدارس متمایز الاهیات در سراسر این دوره آشکار است، و در قرن ششم نیز همچنان حائز اهمیت‌اند. بدون شناخت از این مدارس و مکتب آنها نمی‌توان تحول آرا و اندیشه‌های الاهیاتی مارتین لوتر (که در ابتدا راهبی آگوستینی بود) یا مناقشات الاهیاتی در شورای ترنت را درک کرد.

تأسیس دانشگاه‌ها

بازگشت نسبی ثبات سیاسی به فرانسه در اواخر قرن یازدهم، موجب تسریع در ظهور مجدد دانشگاه پاریس شد. این دانشگاه به‌سرعت به مثابهٔ مرکز فکری اروپا شناخته شد. در ساحل چپ رودخانه سن[3] و در ایل دُلاسیته[4] و در کنار کلیسای جامع و تازه‌تأسیس نوتردام پاریس[5] تعدادی از «مکتب‌ها»ی الاهیاتی تأسیس شد.

از جمله این مکتب‌ها، کالج سوربن[6] بود که سرانجام به چنان شهرتی دست یافت که «سوربن» کم‌کم به علامت اختصاری دانشگاه پاریس تبدیل شد. حتی در قرن شانزدهم، پاریس به شکل گسترده‌ای مرکز اصلی مطالعات در زمینهٔ الاهیات و فلسفه بود که از جملهٔ دانشجویان آن می‌توان از چهره‌های برجسته‌ای چون اراسموس روتردامی و ژان کالون[7] یاد کرد. در سایر نقاط اروپا، به‌سرعت مراکز مطالعاتی مشابهی تأسیس شد. تحول در زمینهٔ الاهیات با برنامه‌ای جدید آغاز گشت که تمام توجه آن به تقویت جنبه‌های فکری، قانونی و معنوی زندگی کلیسای مسیحی بود.

---

1. Peter of Tarantaise
2. Giles of Rome
3. Seine
4. Ile de la Cite
5. Notre Dame de Paris
6. College de la Sorbonne
7. John Calvin

دانشگاه پاریس به‌سرعت موقعیت خود را به عنوان مرکز اصلی تأملات الاهیاتی تثبیت کرد. از جملهٔ محققان این دانشگاه می‌توان از کسانی چون پیتر آبلار (۱۰۷۹ـ۱۱۴۲)، آلبرت کبیر (حدود ۱۲۰۰ـ۱۲۸۰)، توماس آکوئیناس (حدود ۱۲۲۵ـ۱۲۷۴) و بوناونتوره (حدود ۱۲۱۷ـ۱۲۷۴) نام برد. در ابتدا، سخت‌ترین رقیب پاریس، دانشگاه آکسفورد در انگلستان بود. با این حال، قرن چهاردهم و پانزدهم شاهد توسعهٔ چشمگیر بخش دانشگاه در اروپای غربی بود و این در شرایطی بود که دانشگاه‌های تازه و مهمی در آلمان و سایر نقاط در حال تأسیس بود.

پیتر لومبار و چهار کتاب جملات

از ویژگی‌های دورهٔ قرون وسطا این بود که در این دوره کوشش می‌شد تا مطالب مربوط به کتاب مقدس و آباء کلیسا را، که مرتبط با موضوعات خاص تفسیر الاهیاتی قلمداد می‌شد، جمع‌آوری کرده روش‌های هرمنوتیکی را برای حل تعارض‌های ظاهری که بر سر راه چنین فرآیندی بود توسعه بخشند. این مجموعه‌های فراهم آمده از «جملات» آبایی به تقلید از تدوین‌های فقیهان صورت گرفته بود که آنها احکام خود را در ابتدا به ترتیب زمانی و سپس بر اساس موضوعات دسته‌بندی می‌کردند. کتاب پروسپر آکیتنی[1] با عنوان کتاب آرای برگرفته از آثار آگوستین، از اولین نمونه‌های این پدیده است. این مجموعه‌های «جملات» آبایی عمدتاً از آثار آگوستین فراهم آمده بودند. مشهورترین آنها به کتاب درسی معیار در قرون وسطا تبدیل شد.

یکی از منابع اصلی این توجه جدید به الاهیات در قرون وسطا با دانشگاه پاریس ارتباط دارد. پیتر لومبار اندکی پیش از سال ۱۱۴۰ برای تدریس وارد این دانشگاه شد. یکی از دغدغه‌های اصلی او این بود که دانشجویان را به دست و پنجه نرم کردن با مسائل دشوار در الاهیات وادار کند. سهم او عبارت بود از کتابی درسی به نام چهار کتاب آرا[2] که مسائلی را از کتاب مقدس و نویسندگان آباء جمع کرد و آنها را بر حسب موضوعات مرتب ساخت. اغلب از این کتاب به «کتاب دعای آگوستین»[3] یاد می‌شود، زیرا تقریباً هشتاد درصد از متن آن را نقل‌قول‌هایی از آگوستین تشکیل می‌دهد. تکلیفی که پیتر بر عهدهٔ دانشجویان گذاشت،

---

1. Prosper of Aquitaine
2. *Sententiarum Libri Quattuor*
3. *Augustinain Breviary*

ساده بود: پدید آوردن الاهیاتی که بتواند نقل‌قول‌های گوناگون جمع‌آوری شده را با هم سازگار نماید. این کتاب اهمیت بسیاری در بسط سنت آگوستینی داشت، زیرا دانشجویان ناگزیر بودند که با اندیشه‌های آگوستین دست و پنجه نرم کنند و با ارائهٔ تبیین‌های الاهیاتی مناسب برای موارد ناسازگار، متونی را که آشکارا نقیض هم بودند، آشتی دهند (نگاه کنید به ص ۲۲۲).

بعضی از نویسندگان کوشیدند با ذکر عباراتی که بعضاً نسنجیده‌اند (مانند این دیدگاه که مسیح به عنوان یک شخص وجود خارجی نداشت، دیدگاهی که به «نیهیلیسم [پوچ‌گرایی] در مسیح‌شناسی» معروف شد) مقدمات ممنوع شدن این کتاب را فراهم سازند. با این حال، این کتاب تا سال ۱۲۱۵ جایگاه خود را به عنوان مهم‌ترین کتاب درسی زمان خود تثبیت کرد. الاهی‌دانان خود را ناگزیر از آن می‌دیدند که به شرح کتاب لومبار بپردازند. حاصل این نوشته‌ها که به شروحی بر جملات[1] معروف است، یکی از متداول‌ترین سبک‌های الاهیاتی قرون وسطا است. برجسته‌ترین نمونه‌ها، مربوط به توماس آکوئیناس، بوناونتوره و دانز اسکوت[2] است. در قرن شانزدهم نیز همچنان به این کتاب مراجعه می‌شد و حتی مارتین لوتر بر آن شرح نوشت.

ظهور حکمت مدرسی

عنوان حکمت مدرسی برگرفته از **مدارس**[3] عظیمی است که در آن موضوعات کلاسیک در باب الاهیات و فلسفه مورد بحث قرار می‌گرفت. حکمت مدرسی به دلیل آن که اغلب به شکلی منفی توصیف شده، باید در پرتوی بسیار تازه‌تر دیده شود، و آن عبارت است از کوششی برای پدیدآوردن ترکیبی پررنگ و جذاب از اندیشه‌های مسیحی که بتواند از عهده درک تمام ابعاد زندگی برآید. می‌توان حکمت مدرسی را «کلیسای جامع ذهن» (اتین ژیلسون)، یا کوششی برای پرداختن به اندیشه‌ها دانست، کاری که بنّاهای بزرگ قرون وسطا با سنگ‌ها می‌کردند؛ زیرا آنان نیز بناهایی بسیار تحسین‌برانگیز و دیدنی ساختند که پیش از آن سابقه نداشت. اوج شکوفایی الاهیات مدرسی در دنیای اندیشه‌ها بود، همان‌گونه که اوج شکوفایی کلیساهای جامع در جهان معماری است.

---

1. *Commentaries on the Sentences*
2. Duns Scotus
3. *scholae*

چگونه می‌توان حکمت مدرسی را تعریف کرد؟ همانند بسیاری از اصطلاحات فرهنگی بسیار مهم، مانند اومانیسم و جنبش روشنگری، ارائهٔ تعریفی دقیق که با توجه به دیدگاه‌های مختلف و متمایز دربارهٔ مکتب‌های عمدهٔ موجود در دوره قرون وسطا منصفانه باشد، کار دشواری است. شاید این تعریفِ کاربردی، تعریفی سودمند باشد که: حکمت مدرسی جنبشی بود در قرون وسطا که به بهترین شکلی مورد توجه بود و در سال‌های ۱۲۰۰ تا ۱۵۰۰ به اوج شکوفایی خود دست یافت و بر توجیه عقلانی اعتقادات و باورهای دینی و ارائهٔ نظام‌مندِ این اعتقادات تأکید داشت. با این حساب، حکمت مدرسی یک **نظام خاص اعتقادی** نبود بلکه **شیوهٔ خاصی از پرداختن به الاهیات و سامان دادن** به آن بود (یا شیوه بسیار پیشرفتهٔ ارائهٔ موضوعات که به‌خوبی از عهده فرق نهادن برمی‌آمد و می‌کوشید تا دیدگاهی جامع و فراگیر دربارهٔ الاهیات ارائه کند).

می‌توان گفت که حکمت مدرسی آثار بسیار مهمی را در شماری از حوزه‌های الاهیات مسیحی، به‌ویژه در پیوند با نقش عقل و منطق در الاهیات ارائه کرد. آثار توماس آکوئیناس، دانز اسکوتس و ویلیام اُکامی،[1] که معمولاً سه تن از برجسته‌ترین نویسندگان مدرسی قلمداد می‌شوند، سهم عظیمی در این حوزه از الاهیات داشتند، و آن آثار تا به امروز نقطهٔ عطف محسوب می‌شوند.

رنسانس در ایتالیا

اصطلاح فرانسوی «رنسانس» امروزه به شکلی عام و فراگیر برای اشاره به احیای ادبی و هنری قرن چهاردهم و پانزدهم در ایتالیا به کار می‌رود. در سال ۱۵۴۶، پائولو جیوویو[2] از قرن چهاردهم به عنوان «قرنی مبارک که در آن، ادبیات لاتین تولدی دیگر یافت» یاد کرد. بعضی از مورخان، به‌ویژه یاکوب بورکهارت،[3] معتقدند که رنسانس موجب پدید آمدن عصری جدید شد. بورکهارت بر این باور است که در همین عصر بشر در نخستین اندیشهٔ دربارهٔ خود، خویشتن را فردی مستقل[4] یافت. به دلایل مختلفی، تعریف کاملاً فردگرایانهٔ

---

1. William of Ockham

۲. Paolo Giovio (۱۴۸۳ـ۱۵۵۲)؛ مورخ ایتالیایی و صاحب تألیفاتی مهم به زبان لاتین.ـم.

۳. Jacob Burckhardt (۱۸۱۸ـ۱۸۹۷)؛ مورخ مشهور سوئیسی که تحقیقاتش دربارهٔ رنسانس ایتالیا و تمدن یونان موجب شهرتش شد.ـم.

4. individual

بورکهارت از رنسانس تا حد زیادی مورد تردید قرار گرفته است. اما بی‌شک، به یک معنا حق با بورکهارت است. چیزی بدیع و نشاط‌انگیز در ایتالیای دورهٔ رنسانس پدیدار گشت؛ چیزی که توانست برای نسل‌های مختلف متفکران جاذبه داشته باشد.

این مطلب چندان روشن نیست که چرا ایتالیا به‌طور کلی خاستگاه این نهضت نو و باشکوه در تاریخ اندیشهٔ بشر شد، اما عوامل زیر تا حدودی به این مسئله مربوط‌اند.

۱. الاهیات مدرسی، که نیروی فکری عمده در قرون وسطا بود، هرگز تأثیر به‌خصوصی در ایتالیا نداشت. هر چند بسیاری از ایتالیایی‌ها در الاهیات شهرت یافتند (مانند توماس آکوئیناس و گریگوری اهل ریمینی) ولی آنها به‌طور کلی در شمال اروپا زندگی و فعالیت می‌کردند؛ از این‌رو، یک خلأ فکری در طول قرن چهاردهم در ایتالیا پدید آمده بود. این خلأ می‌بایست به شکلی پر می‌شد. اومانیسمِ دورهٔ رنسانس این خلأ و فاصلهٔ خاص را پر کرد.

۲. ایتالیا مالامال از بقایای محسوس و عینی عظمت و شکوه تاریخ باستان بود. آثار به‌جای‌مانده از آثار تاریخی و ساختمان‌های روم باستان در سراسر این سرزمین یافت می‌شد و به نظر می‌رسد این آثار به‌جای‌مانده از زمان رنسانس، جرقه‌هایی برای توجه به تمدن روم در دورهٔ باستان و انگیزه‌ای برای متفکران آن جهت بازیابی شور و نشاط فرهنگ کلاسیک روم در هنگامی بود که آن را از جهت فرهنگی بی‌روح و خالی از لطافت می‌پنداشتند.

۳. همزمان با فروپاشی بیزانس[1] و سقوط نهایی قسطنطنیه در سال ۱۴۵۳، متفکران یونانی‌زبان به‌طور دسته‌جمعی به سوی غرب مهاجرت کردند. ایتالیا نیز در همسایگی نزدیک با قسطنطنیه قرار داشت و درنتیجه بسیاری از این مهاجرین در شهرهای آن ساکن شدند. در چنین اوضاع و احوالی، احیای زبان یونانی و به تبع آن، احیای آثار کلاسیک یونان اجتناب‌ناپذیر بود.

این مطلب آشکار خواهد شد که یکی از عناصر اصلی در جهان‌بینی رنسانسِ ایتالیا، بازگشت به شکوه و عظمت فرهنگی دوران باستان و به حاشیه راندن دستاوردهای فکری قرون وسطا بود. نویسندگان رنسانس توجه اندکی به دستاوردهای قرون وسطا داشتند و آنها را کم‌اهمیت‌تر از دستاوردهای دوران باستان می‌دانستند. همان چیزی که دربارهٔ فرهنگ

---

1. Byzantum

به‌طور کلی صدق می‌کرد، دربارهٔ الاهیات نیز صادق بود. آنها دوره متأخر باستان را در مجموع مهم‌تر از آثار الاهیاتی قرون وسطا، چه به لحاظ محتوا و چه به لحاظ سبک، می‌دانستند. در واقع، شاید بتوان رنسانس را تا حدی واکنش علیه رویکردی دانست که به شکل روزافزونی با نامِ دانشکده‌های ادبیات و الاهیات در دانشگاه‌های اروپای شمالی قرین بود. نویسندگان رنسانس که از فنی بودنِ زبان و مباحثات اصحاب مدرسه به خشم آمده بودند، همهٔ آنها را به کناری راندند. در مورد الاهیات مسیحی، چارهٔ کار در همنوایی با آینده و تماس مستقیم با متن کتاب مقدس و آثار دورهٔ آباء قرار داشت. این مطلب را به اجمال بررسی خواهیم کرد (بنگرید به مطالب آتی).

پیدایش اومانیسم

امروزه اصطلاح «اومانیسم» به معنای نوعی جهان‌بینی است که منکر وجود یا ارتباط با خداست یا به دیدگاهی کاملاً غیر دینی متعهد است. اما این اصطلاح در دورهٔ رنسانس به این معنا نبود. بسیاری از اومانیست‌های این دوره، افرادی مذهبی بودند و دغدغه آنان پاک‌سازی و احیای مسیحیت بود نه ریشه‌کن ساختن آن. اما این فرآیند تجدید حیات چگونه روی می‌دهد؟ این امر با بازگشت به سرچشمه‌های اصلی اندیشهٔ غربی امکان‌پذیر است.

اومانیست‌ها برنامه خود را با شعار «بازگشت به سرچشمه‌ها» آغاز کردند. این شعار حاکی از بینش بازگشت به سرچشمه و منبع فرهنگ مدرن غرب در جهان باستان است که به اندیشه‌ها و ارزش‌های آن مجال می‌دهد تا آن فرهنگ را احیا و نوسازی کنند. آثار دورهٔ باستان چه در زمینهٔ هنر و معماری، یا فرهنگ گفتاری و نوشتاری، به دیدهٔ منبعی فرهنگی نگریسته می‌شد که دورهٔ رنسانس آن را از آن خود ساخته بود. تا آنجا که به اومانیسم مسیحی مربوط می‌شود، مؤمنان باید مستقیماً به سادگی و صفای عهد جدید بازگردند و برنامه‌های پیچیده الاهیات قرون وسطا را کنار نهند. در عین حال، مراد مراجعه به متن اصیل یونانی عهد جدید بود، و نه ترجمهٔ لاتینی موسوم به وولگات که الاهی‌دانان قرون وسطا بسیار بدان مراجعه می‌کردند.

یکی از مهم‌ترین تحولات مربوط به ظهور اومانیسم، طرح پرسش‌های روزافزون در باب معتبر بودن متن وولگات بود. اگر در پرتو درک فزاینده از زبان یونانی و عبری و مقبولیت روزافزون مطالعه کتاب مقدس به زبان‌های اصلی، ثابت می‌شد که این متن قابل اطمینان

نیست، سرنوشت آن دسته از اندیشه‌های الاهیاتی که بر خطاهای ترجمه‌ها استوار بود، چه می‌شد؟ بعداً در همین فصل (ص۱۰۷ـ۱۰۹) به بررسی این مطلب می‌پردازیم.

با توجه به اینکه بر اروپای غرب بسیار توقف کردیم، هم‌اکنون باید به بررسی بعضی از تحولات مهم بپردازیم که در شرق اروپا در این دوره صورت گرفت.

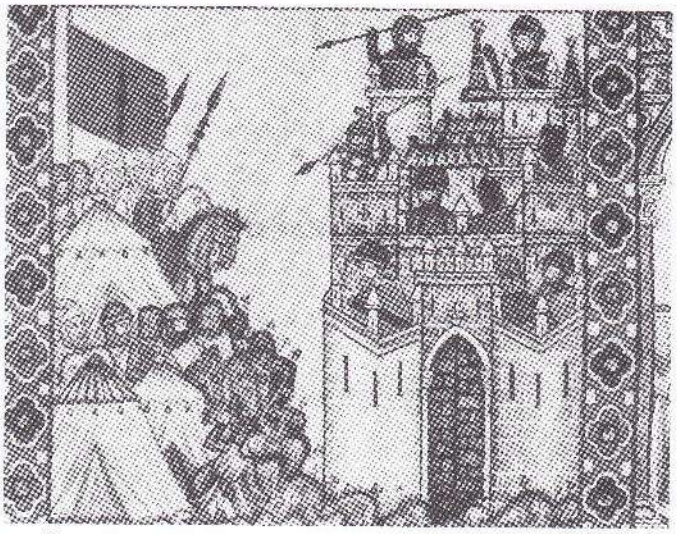
نقاط عطف در الاهیات قرون وسطا در اروپای شرقی

نام «الاهیات بیزانسی» برگرفته از نام شهر یونانی بیزانس است که کنستانتین آن را در سال ۳۳۰ به عنوان مقر پایتخت تازهٔ خود برگزید. این شهر در این زمان به «قسطنطنیه» (شهر کنستانتین) تغییر نام یافت، اما نام قدیمی شهر مهجور نماند و بر سبک خاصی از الاهیات اطلاق شد که در این منطقه تا هنگام سقوط قسطنطنیه به دنبال هجوم سپاه اسلام در سال ۱۴۵۳ شکوفا شده بود. البته قسطنطنیه تنها مرکز تفکر مسیحی در شرق مدیترانه نبود. مصر و سوریه تا مدت‌ها مرکز تأملات الاهیاتی بود. با این حال، همزمان با تمرکز روزافزون قدرت سیاسی در این شهرِ امپراتوری، موقعیت آن به عنوان مرکز الاهیات نیز ارتقا یافت.

الاهیات بیزانسی در دورهٔ یوستینیان (۵۲۷ـ۵۶۵) به مثابهٔ نیروی فکریِ نسبتاً با اهمیتی سر برآورد. همزمان با جدایی روزافزون کلیساهای شرق و غرب از یکدیگر (فرآیندی که مدت زمانی طولانی پیش از شقاق نهایی در سال ۱۰۵۴ صورت گرفت)، متفکران بیزانس معمولاً بر اختلافات خود با الاهیات غرب پافشاری (برای مثال، در مورد عبارت **فیلیوک** («و از پسر»)[1] نگاه کنید به ص۲۶۸) و بر وجوه تمایز رویکرد خود در آثار جدلی‌شان تأکید می‌کردند. برای مثال، نویسندگان بیزانسی مایل بودند که نجات را به حسب تأله و خداگونگی[2] درک کنند، نه بر حسب مقولات فقهی‌ـحقوقی غربی[3] یا مقولات اعتباری و قراردادی. افزون بر این، آنان خود را در مخمصهٔ آموزه‌های مربوط به عالم برزخ[4] که در محافل کاتولیک غرب بسیار مورد توجه بود، گرفتار می‌دیدند؛ از این‌رو، شبکه‌ای پیچیده از عوامل سیاسی، تاریخی و الاهیاتی هرگونه تلاش برای نیل به نوعی اتحاد مجدد میان شرق و غرب در قرون وسطا را با مشکل دچار کرده بود. به هنگام سقوط قسطنطنیه، اختلافات میان شرق و غرب به اوج خود رسیده بود.

---

1. *filioque*
2. deification
3. legal
4. purgatory



تصویر ۲.۲. شهر قدیمی قسطنطنیه، مهم‌ترین شهر بیزانس که در سال ۱۴۵۳ مهاجمان ترک آن را تسخیر کردند.

ظهور الاهیات بیزانسی

برای درک ماهیت متمایز الاهیات بیزانسی، درک خصوصیاتی که در ورای آن قرار دارد لازم است. الاهی‌دانان بیزانس به‌طور خاص توجهی به تقریرهای نظام‌مند از ایمان مسیحی نداشتند. از دیدگاه آنان، الاهیات مسیحی چیزی است «اعطا شده» و به همین جهت باید از آن در برابر مخالفان دفاع و برای طرفداران آن توضیح داده شود. اندیشهٔ «الاهیات نظام‌مند» برای آنان تا حدی بیگانه است. حتی یوحنای دمشقی[1] (حدود ۶۷۵ـ۷۴۹) را که کتاب او به نام دربارهٔ ایمان راست‌کیشانه[2] دارای اهمیت بسیاری در تثبیت الاهیات مسیحی با صبغه‌ای شرقی است، باید شارح ایمان دانست نه متفکری دوراندیش یا نوآور.

الاهیات بیزانسی را می‌توان پای‌بندی به اصولی دانست که آتاناسیوس در کتاب خود به نام دربارهٔ تجسد کلمه مطرح ساخت. وی در این کتاب بر این نکته صحه گذاشت که الاهیات بیان چیزی است که در ذهن و ضمیر قدیسان است. از این‌رو، سمت و سوی الاهیات بیزانسی (که شامل نسل‌های امروزی آن در ارتدوکس یونانی و روسی می‌شود) قویاً به اندیشهٔ سنت[3] به‌ویژه آثار پدران یونانی است. نویسندگانی چون گریگوری نیسایی،

1. John of Damascus
2. *de fide orthodoxa*
3. paradosis

ماکسیموس اعتراف نیوش[1] و نویسنده‌ای گمنام به نام دیونوسیوس آریوپاگوسی[2] در این زمینه اهمیت خاصی دارند.

مناقشه بر سر شمایل‌شکنی

در اینجا، دو مناقشه اهمیت بسیاری دارد. اولین مناقشه که در دورهٔ زمانی ۷۲۵ـ۸۴۲ درگرفت، معمولاً از آن به مناقشهٔ شمایل‌شکنی[3] یاد می‌شود. این مناقشه زمانی درگرفت که امپراتور لئوی سوم (۷۱۷ـ۷۴۲) تصمیم به از بین بردن شمایل‌ها گرفت، زیرا آنها را موانعی بر سر راه ایمان آوردن یهودیان و مسلمانان می‌دانست. این مناقشه تا حد زیادی جنبهٔ سیاسی داشت؛ گرچه موضوعات الاهیاتی مهمی هم مورد بحث قرار می‌گرفت و از همه مهم‌تر اینکه آموزهٔ تجسد تا چه اندازه می‌تواند ترسیم خدا در قالب تصاویر و انگاره‌ها[4] را توجیه کند.

یوحنای دمشقی نقش مهمی در این مناقشه داشت. یکی از اساسی‌ترین برهان‌های او در تأیید استفاده از شمایل‌ها این اعتقادش بود که جهان مادی دارای چنان ظرفیت و استعدادی است که می‌تواند بر جهان معنوی و روحانی دلالت کند و واسطهٔ آن قرار گیرد.

> آیا مُرکَّبِ به‌کار رفته در کتاب مقدس ماده نیست؟ آیا آن قربانگاه حیات‌بخش که ما نان زندگی را از آن برمی‌گیریم از ماده ساخته نشده است؟ آیا طلا و نقره ماده نیست؟ با این حال، ما از آنها صلیب، بشقاب و جام می‌سازیم، و مهم‌تر از اینها، آیا جسم و خون خداوند ما از ماده نیست؟ یا باید از شرافت و حرمتی که این اشیا دارند بگذریم، یا تن به سنت کلیسا داده و حرمت تصاویر را بپذیریم.

مناقشه در باب آیین خاموشی

دومین مناقشه که در سدهٔ چهاردهم درگرفت، بر سر موضوع آیین خاموشی بود (واژهٔ یونانی hesychia به معنای صمت و خاموشی است)، و این نوعی از مراقبه در قالب تمرین‌های بدنی است که به فرد باایمان این توانایی را می‌دهد که «نور الاهی»[5] را با دیدگان خود ببیند. آیین خاموشی تأکید چشمگیری بر اندیشهٔ «صمت درونی»[6] داشت که راهی

---

1. Maximus the Confessor
2. Dionysius the Areopagite
3. iconoclastic
4. images
5. divine Light
6. inner quietness

است برای دست‌یافتن به بصیرتی درونی در باب خداوند. این موضوع به‌خصوص به نویسندگانی چون شمعون متأله جدید[1] و گریگوری پالاماس[2] (حدود ۱۲۹۶ـ۱۳۵۹) منسوب است که در سال ۱۳۴۷ به سراسقفی تسالونیکا برگزیده شد. مخالفان او معتقد بودند که شیوه‌های او تفاوت میان خالق و مخلوق را به حداقل می‌رساند، و به‌ویژه از این اظهار نظر برآشفته بودند که خدا را می‌توان «دید».

پالاماس در پاسخ به این انتقاد، آموزهایی را مطرح کرد که امروزه به «پالامیسم»[3] معروف است و میان نیروهای الاهی[4] و ذات الوهی فرق می‌نهد. این تمایز راه را برای دفاع پالاماس از رویکرد خاموشی‌گرایانه[5] گشود و تأیید کرد که این عمل مؤمنان را قادر می‌سازد با نیروی الاهی روبه‌رو شوند و مؤمنان نمی‌توانند به‌طور مستقیم در ذات الاهی مشارکت جویند، اما می‌توانند به‌طور مستقیم در نیروهای نامخلوق که حالت اتحاد خدا با مؤمنان است، شرکت داشته باشند.

نیکولاس کاباسیل[6] (حدود ۱۳۲۰ـحدود ۱۳۹۰)، الاهی‌دان غیر روحانی، از الاهیات پالاماس حمایت کرد و آن را پروراند. کتاب وی به نام زندگی در مسیح[7] یکی از آثار کلاسیک باقی‌مانده از معنویت بیزانسی است. این کتاب در سال‌های اخیر از سوی نویسندگان نوپالامیت، مانند ولادیمیر لوسکی[8] و جان میندورف[9] مورد توجه و استفاده مجدد قرار گرفته است (نگاه کنید به ص ۱۷۵).

سقوط قسطنطنیه (۱۴۵۳)

سرانجام در سال ۱۴۵۳، عصر طلایی الاهیات بیزانسی به سر آمد، و این هنگامی بود که شهر عظیم قسطنطنیه به دست ترک‌ها افتاد. با سقوط قسطنطنیه، رهبری فکری و سیاسی در کلیسای ارتدوکس تا حد زیادی به روسیه انتقال یافت. روس‌ها بر اثر فعالیت‌های تبشیری بیزانسی در قرن دهم دین خود را تغییر داده بودند و در جریان شقاق در سال ۱۰۵۴ جانب یونانی‌ها را گرفتند. مسکو و کیف در پایان قرن پانزدهم به قلمرو سر اسقفی[10] تبدیل شد و

---

1. Symeon the New Theologian
2. Gregory Palamas
3. Palamism
4. divine energies
5. Hesychastic
6. Nicolas Cabasilis
7. *Life in the Christ*
8. Vladimir Lossky
9. John Meyendorff
10. partriarchates

هر یک در زمینهٔ الاهیات سبک خاص خود را داشت. تنها در سال ۱۸۲۹، با رهایی یونان ــ که در آن زمان بخشی از امپراتوری عثمانی بود ــ از سلطهٔ ترکیه، الاهیات ارتدوکس در آن منطقه حیاتی دوباره یافت.

از مجموع مطالبی که در این فصل مطرح شد، به دست می‌آید که الاهیات مسیحی در شرق و غرب در قرون وسطا و دورهٔ رنسانس تحولات برجسته‌ای را پشت سر گذاشت. نسل‌های بعدی الاهی‌دانان، این دوره را در پیوند با شماری از حوزه‌های تأملات الاهیاتی دانستند؛ که معرفی از نویسندگان این دوره را دارای اهمیتی همیشگی می‌دانستند. ظهور و سقوط بیزانس اهمیت خاصی در درک کامل تحولات بعدی ارتدوکس شرق در روسیه و یونان دارد (نگاه کنید به ص۱۷۵ـ۱۷۶)، همان‌گونه که ظهور حکمت مدرسی و اومانیسم دارای اهمیت چشمگیری در شکل دادن به الاهیات غرب بود.

الاهی‌دانان برجسته

از میان خیل الاهی‌دانان مهمی که در این دورهٔ آکنده از ابتکاراتِ بزرگ سر برآوردند، افراد ذیل قابل توجه‌اند و اهمیتی ویژه دارند.

یوحنای دمشقی (حدود ۶۷۵ـ حدود ۷۴۹)

الاهی‌دان اهل سوریه، معروف به «یوحنای دمشقی»، یکی از برجسته‌ترین اندیشمندان کلیسای شرق است و اغلب او را آخرین پدر از پدران یونانی می‌دانند. در زمان وی، اسلام به‌سرعت در حال رشد و گسترش در قسمت عمده شمال افریقا و شرق مدیترانه بود و سوریه زیر سلطهٔ اسلام قرار داشت. یوحنا در خاندان عبدالملک، خلیفه دمشق، رشد و نمو یافت و پدرش توانست در مقام خزانه‌دار خلیفه خدمت کند. از وی اطلاعات چندانی در دست نیست و مختصر اطلاعات جسته و گریخته‌ای که به ما رسیده، از منابع غیر موثق و متأخر گرفته شده است. در زمانی، شاید در دوره سال‌های ۷۲۶ تا ۷۳۰، او از منصب خود در دربار خلیفه استعفا داد و به دیر قدیس ساباس[1] در جنوب شرقی اورشلیم پیوست.

وی در همان اوان کار به مناقشات مربوط به شمایل‌شکنی کشیده شد و به مخالفت شدید با کسانی برخاست که در پی نابود کردن شمایل‌ها بودند. عجیب اینکه موقعیت یوحنا

---

1. St Sabas

در خاندان اسلامی مانع از آن شد که دشمنان بسیار وی در بیزانس اقدامی علیه او صورت دهند. دفاع او از استفاده از شمایل‌ها مستلزم توجه به آموزهٔ تجسد بود، آموزهٔ تجسد هم مبنای اثبات خواست و ارادهٔ الاهی برای مرئی شدن بود و هم مبنایی برای استفاده از شکل‌های مادی برای ترسیم مماثلت الاهی یا انتقال و تفهیم حقایق الاهی.

شهرت یوحنا به خاطر کتاب چشمه معرفت[1] است که سه بخش دارد. بخش اول اصولاً به بررسی تلقی ارسطو از هستی‌شناسی می‌پردازد و آشکارا بر این فرض استوار است که آن تلقی به فهم تعالیم مسیحی کمک می‌کند. بخش دوم یک بازنویسی از یکی از آثار متقدم در باب بدعت به قلم اپیفانیوس[2] است. سومین بخش این نوشته، مهم‌ترین و جذاب‌ترین آن است. عنوان این بخش، «تحلیل دقیق ایمان راست‌کیش» است. در این بخش، مبانی ایمان مسیحی آن‌گونه که وی آن را از نویسندگان نخستین دریافت کرده، به‌تفصیل مورد بحث قرار گرفته است. این بخش از رساله را اغلب کاری مستقل به حساب می‌آورند و به‌طور کلی از آن با عنوان «ایمان راست‌کیش» یاد می‌کنند. این رساله بسیار مورد توجه مسیحیان لاتینی‌زبان و یونانی‌زبان بوده و در سال ۱۱۵۰، بورگوندیوس پیزایی[3] آن را به لاتین ترجمه کرد. از این نسخه هم پیتر لومبار در کتاب چهار کتاب آرا و هم توماس آکوئیناس در کتاب جامع الاهیات خود نقل‌قول کرده‌اند.

شمعون، الاهی‌دان جدید (۹۴۹ـ۱۰۲۲)

شمعون[4] در خانواده‌ای ثروتمند در پافلاگونیا[5] در آسیای صغیر در سال ۹۴۹ دیده به جهان گشود. در یازده سالگی برای ادامه تحصیل به شهر بزرگ قسطنطنیه رفت. پدر و مادرش آرزو داشتند که وی در کار سیاست وارد شود اما در بیست سالگی تجربه‌ای معنوی به دست آورد که وی را نسبت به اهمیت مواجههٔ مستقیم با خدا مطمئن کرد. با آنکه یکباره آرمان‌های سیاسی خود را کنار نگذاشت، تجربهٔ خلسه‌وارش از خدا به مثابهٔ حضور زندهٔ نوری پرتلألؤ تأثیر ژرفی بر وی نهاد. در بیست و هفت سالگی به دیر استودیوس[6] پیوست و تحت راهنمایی معنوی شمعون پارسا، که به نشانه احترام به مرشد خود، نام کوچک خود را از

---

1. *Pege Gnoseos*
2. Epiphanius
3. Burgundius of Pisa
4. Simeon (Symeon)
5. Paphlagonia
6. Studios

جورج تغییر داده بود، درآمد. وی سپس به صومعهٔ سنت ماماس[1] در قسطنطنیه درآمد و در همان جا به مقام کشیشی نایل و سرانجام رئیس دیر شد. او طی این دوره به احیای زندگی توأم با نیایش و مراقبه در دیر پرداخت و با نوشتن چندین مقالهٔ معنوی بر قدرت نیایش و مراقبهٔ متأملانه تأکید کرد.

شمعون هنوز هم یکی از چهره‌های بسیار تأثیرگذار الاهیاتی بر آیین ارتدوکس امروزی است و این نشان‌دهندهٔ احترام فراوانی است که برای وی قائلند. الاهیات وی، بسیاری از درون‌مایه‌های سنتی آموزه‌های بیزانسی را منعکس می‌کند، به‌ویژه آنگاه که بر آموزهٔ تجسد تأکید و بر رهایی به مثابهٔ تأله اصرار می‌ورزد. ارتدوکس‌ها وی را «شمعون، متأله جدید» نامیده‌اند تا هم وی را از یوحنای انجیلی تمییز دهند (که به یوحنای متأله معروف است) و هم از گریگوری نازیانزوسی (معروف به گریگوری متأله در سنت ارتدوکس شرقی).

آنسلم اهل کانتربری (حدود ۱۰۳۳ـ۱۱۰۹)

آنسلم در ایتالیای شمالی چشم به جهان گشود، اما پس از مدت کوتاهی به فرانسه، که در آن زمان به مرکز تعلیم و تربیت مشهور شده بود، عزیمت کرد. او به‌زودی در علم منطق و دستور زبان، فردی چیره‌دست شد و شهرت عظیمی به عنوان مدرس در صومعهٔ بِک در شمال فرانسه به دست آورد. در آستانهٔ رنسانس الاهیاتی در قرن دوازدهم، او نقش حساسی در دو حوزهٔ بحث، یکی دلایل اثبات وجود خدا و دیگری تفسیر عقلانی مرگ مسیح بر صلیب، ایفا کرد.

کتاب گفت‌وگوی با غیر[2] (واژهٔ proslogion تقریباً ترجمه‌ناپذیر است) حدود سال ۱۰۷۹ نوشته شد. آنسلم در این اثر برجسته به تقریر برهانی می‌پردازد که نتیجهٔ آن، اعتقاد به وجود خدا و صفات او به عنوان برترین خیر است. نتیجهٔ تحلیل یاد شده که معمولاً به «برهان وجودشناختی» شناخته می‌شود، استنتاج وجود خداست، پس از تأیید اینکه او «آنکه بزرگ‌تر از او نتوان تصور کرد». برهان یاد شده هر چند از همان آغاز مورد مناقشه قرار گرفت، همچنان یکی از گیراترین عناصر الاهیات فلسفی امروز است. دلیل دیگر برای اهمیت این کتاب، استنادهای آشکار او به عقل در موضوعات الاهیات و

1. St Mamas
2. *Proslogion*

پذیرفتن نقش منطق است. به دلایل مختلفی، این اثر بهترین جنبه‌های الاهیات مدرسی را دربر دارد. عبارت fidesb quaerens intellectum (ایمان در جست‌وجوی فهم) از آنسلم بسیار رایج است.

به دنبال هجوم ساکنان شمال فرانسه [=نورمن‌ها] به انگلستان در سال ۱۰۶۶، به آنسلم پیشنهاد شد تا مقام اسقفی کلیسای کانتربری را بپذیرد. این موضوع مربوط به سال ۱۰۹۳ و با این هدف بود که نفوذ نرمن‌ها بر کلیسای انگلستان را تثبیت کند. این دوره به سبب رشته‌ای از مناقشات شدید میان کلیسا و مقام سلطنتی بر سر حقوق زمینی، دورهٔ خوبی در زندگی او نبود. آنسلم زمانی که دور از انگلستان و در ایتالیا زندگی می‌کرد مهم‌ترین کتاب خود، چرا خدا بشر شد، را به رشتهٔ تحریر در آورد. او در این کتاب در پی ارائهٔ برهانی عقلانی در باب لزوم بشر شدن خدا و تحلیلی از منافعی است که بشر درنتیجهٔ تجسد و اطاعت از پسر خدا بدان دست می‌یابد. این برهان، که به‌تفصیل در این کتاب به بررسی آن می‌پردازیم، کماکان در تمام مناظرات، در باب «نظریه‌های مربوط به فدیه»[1] یا به عبارت دیگر، در برداشت‌ها از معنای مرگ و رستاخیز مسیح و اهمیت فوق‌العاده آن برای بشر اهمیتی اساسی دارد. این کتاب، بار دیگر ویژگی‌هایی را که شاخصهٔ حکمت مدرسی بود، به بهترین شکل نشان داد: توجه به عقل، ترتیب منطقی براهین، بررسی دقیق لوازم اندیشه‌ها و این اعتقاد اساسی که انجیل مسیحی در بنیادش عقلانی است و می‌توان **نشان داد** که عقلانی است.

توماس آکوئیناس (حدود ۱۲۲۵ـ۱۲۷۴)

آکوئیناس در قلعه‌ای در قصر روکاسکا[2] در ایتالیا چشم به جهان گشود. وی کوچک‌ترین پسر کنت لاندولف اهل آکوئینو[3] بود. اگر بخواهیم براساس لقبش ــ «گاو نرِ زبان‌بسته» ــ حکم کنیم باید بگوییم که وی نسبتاً فربه بوده است. آکوئیناس در سال ۱۲۴۴ و در پایان دوران نوجوانی تصمیم گرفت که به فرقهٔ دومینیکن که همچنین به «فرقهٔ واعظان» نیز معروف بود، بپیوندد. پدر و مادر او با این تصمیم او به‌شدت مخالف بودند. آنها آرزو داشتند که او یک بندیکتی و شاید سرانجام بزرگ‌راهب مونته کاسینو شود که یکی از معتبرترین موقعیت‌ها در

---

1. theories of the atonement
2. Castle of Roccasecca
3. Count Landulf of Aquino

کلیسای قرون وسطا بود. برادرانش او را به مدت یک سال در یکی از قصرهای خانوادگی زندانی کردند تا شاید وی را از چنین فکری منصرف سازند، اما آکوئیناس به‌رغم مخالفت شدید خانواده، راه خود را در پیش گرفت و سرانجام به یکی از متفکران برجستهٔ دینی در قرون وسطا تبدیل شد. نقل است که یکی از معلمان او گفته بود که «نعرهٔ آن گاو در سراسر جهان شنیده خواهد شد».[۱]

آکوئیناس مطالعات خود را در پاریس و پیش از سفر به کولونی[۲] در سال ۱۲۴۸ آغاز کرد. در سال ۱۲۵۲ برای مطالعه دربارهٔ الاهیات به پاریس بازگشت. چهار سال بعد، اجازه یافت تا به تدریس الاهیات در دانشگاه بپردازد. سه سال پس از آن، به ایراد خطابه‌هایی دربارهٔ انجیل متی پرداخت و شروع به نوشتن کتاب ***Summa Contra Gentiles*** (جامع در ردّ گمراهان) کرد. در همین کتاب مهم، آکوئیناس براهین مهمی در تأیید ایمان مسیحی برای استفادهٔ مبلغانی که در میان مسلمانان و یهودیان به فعالیت مشغول بودند، ارائه کرد. در سال ۱۲۶۶، شروع به نوشتن معروف‌ترین اثر در میان آثار بسیار خود کرد که معمولاً با همان عنوان لاتینی‌اش ***Summa Theologiae*** (جامع الاهیات) معروف است. توماس در این کتاب، تحقیقی مبسوط دربارهٔ ابعاد مهم الاهیات مسیحی (مانند نقش عقل در ایمان) و نیز تحلیلی مبسوط از پرسش‌های کلیدی در مسائل اعتقادی (مانند الوهیت مسیح) ارائه می‌کند. وی در بخش اول عمدتاً به بحث دربارهٔ خداوند آفرینشگر، در بخش دو به بازگرداندن بشر به سوی خدا و در بخش سوم به بحث دربارهٔ اینکه چگونه شخص و عمل مسیح موجب رستگاری بشر شد، می‌پردازد.

آکوئیناس در دسامبر ۱۲۷۳ اعلام کرد که دیگر قادر به نوشتن نیست. او گفت: «همهٔ آنچه نوشتم، همچو کاهی به نظرم می‌آید». محتمل است که دلیل این امر، نوعی ازکارافتادگی به سبب کار زیاد بوده باشد. او در ۷ مارس ۱۲۷۴ درگذشت. از میان مطالب کلیدی آکوئیناس در باب الاهیات، مطالب زیر از اهمیت خاصی برخوردار است و به همین جهت در این کتاب بدان می‌پردازیم:

---

۱. جوانی بود درشت استخوان، با موی بزرگ، صورتی پهن، مویی طلایی، و رضایت خاطری آرام برای امور عقلی. دوستانش وی را به «گاو بزرگ زبان‌بستهٔ سیسیل» لقب داده بودند (ویل دورانت، ج۴، ص۱۲۹۶). همگنانش وی را به خاطر اینکه غالباً خاموش و متفکر بود، گاو زبان‌بسته لقب دادند، اما استاد او که به قریحه و استعداد او برخورده بود، گفت: «نعرهٔ این گاو، جهانیان را به شگفت خواهد آورد» (سیر حکمت در اروپا، ص۹۱). ـ م.

2. Cologne

- «راه‌های پنجگانه» (براهینی دربارهٔ وجود خدا) (نگاه کنید به ص ۳۶۷ـ۳۶۸).
- اصل تمثیل که یک اصل الاهیاتی در باب شناخت خدا به وسیلهٔ مخلوقات به دست می‌دهد (نگاه کنید به ص ۳۸۰ـ۳۸۱).
- پیوند میان ایمان و عقل (نگاه کنید به ص ۲۸۶ـ۲۸۷).

دانز اسکوتس (حدود ۱۲۶۵ـ۱۳۰۸)

بی‌تردید، اسکوتس یکی از برجسته‌ترین متفکران قرون وسطا بود. وی در دوران کوتاه زندگی خود، به تدریس در کیمبریج، آکسفورد، و پاریس پرداخت و شرحی بر آرا[1] را در سه مجلد پدید آورد. وی به سبب تمایزات بسیار دقیقی که در بسیاری از موارد میان معانی محتمل اصطلاحات می‌گذاشت، به «استاد ریزبین»[2] معروف شد. او عهده‌دار پاره‌ای از تحولات بسیار حساس در الاهیات مسیحی بود. در اینجا تنها به ذکر سه مورد آن بسنده می‌کنیم.

۱. اسکوتس پرچمدار نظریه‌ای در باب شناخت است که به ارسطو منسوب بود. دورهٔ اولیهٔ قرون وسطا تحت سیطرهٔ نظریهٔ متفاوتی در باب شناخت بود که سابقهٔ آن به آگوستین اهل هیپو برمی‌گشت و معروف به «اشراق‌گرایی»[3] بود. در این نظریه، شناختْ برخاسته از اشراق خداوند بر قلب بشر تلقی می‌شد. این دیدگاه که سردمدار آن کسانی چون هنری گنتی[4] بودند، هدف انتقادات شدید اسکوتس قرار گرفت.

۲. اسکوتس ارادهٔ الاهی را بر حکمت الاهی مقدم می‌دانست. از این آموزه تحت عنوان اصالت ارادهٔ الاهی[5] یاد می‌شود. توماس اکوئینی معتقد به تقدم حکمت الاهی بود. اسکوتس راه را برای رویکردهای جدیدی به الاهیات بازکرد که اساس آن، فرضیه‌ای در باب تقدم ارادهٔ الاهی بود. ذکر مثالی این نکته را روشن می‌سازد. اندیشه شایستگی[6] را در نظر بگیرید؛ بدین معنا که عمل اخلاقی بشر که شایستهٔ پاداش الاهی به نظر می‌آید. اساس این تصمیم چیست؟ آکوئیناس معتقد بود که عقل

---

1. *Commentary on the Sentences*
2. subtle doctor
3. illuminationism
4. Henry of Ghent
5. Voluntarism
6. merit

الاهی ارزش ذاتی عمل اخلاقی انسان را می‌پذیرد. این مطلب سپس اراده را آگاه می‌سازد تا آن را به نحو شایسته‌ای پاداش دهد. اسکوتس به طرق کاملاً متفاوتی استدلال می‌کرد. ارادهٔ الاهی برای پاداش دادن به عمل اخلاقی بر هرگونه ارزیابی ارزش ذاتی آن مقدم است. این رویکرد در پیوند با آموزه‌های آمرزیدگی و تقدیر، اهمیت بسیاری دارد که به‌تفصیل در این کتاب بررسی خواهد شد.

۳. دانز اسکوت یکی از حامیان آموزهٔ بارداری پاکدامنانه مریم، مادر عیسی، بود. توماس آکوئیناس مدعی بود که که مریم در وضعیت گناه‌آلود بشر شریک بود. او همانند هر بشر دیگر به جز مسیح به گناه آلوده شد. اما اسکوتس چنین استدلال می‌کرد که مسیح به سبب فضیلت عمل کامل او در نجات توانست مریم را از آلودگی گناه اولیه باز دارد. نفوذ اسکوتس آنچنان بود که «وضعیت بری از گناه»[1] در پایان قرون وسطا به نظریهٔ غالب تبدیل شد.

ویلیام اُکامی (حدود ۱۲۸۵ـ۱۳۴۷)

اُکامی را به دلایل مختلفی می‌توان کسی دانست که سیری از مباحث منسوب به اسکوتس را پروراند. دفاع محکم او از موضع اراده‌گرایانه و مقدم دانستن ارادهٔ الاهی بر عقل الاهی از اهمیت خاصی برخوردار است. با این حال، شاید این موضع فلسفی او بود که جایگاهی همیشگی برای او در تاریخ الاهیات مسیحی فراهم آورد. در اینجا می‌توان دو عنصر از عناصر اصلی تعالیم او را برشمرد.

۱. تیغ اُکامی که معمولاً از آن به «اصل امساک»[2] یاد می‌شود. اُکامی تأکید می‌کرد که سادگی فضیلتی هم اخلاقی و هم فلسفی است. او با «تیغ» خود همهٔ فرضیاتی را که کاملاً ضروری نبود، به کناری نهاد. این موضوع، پیامدهای عمده‌ای برای او در الاهیات آمرزیدگی داشت. الاهی‌دانان اولیهٔ قرون وسطا (از جمله توماس آکوئیناس) استدلال می‌کردند که خداوند ناگزیر از آمرزیدن بشر گناهکار به وسیلهٔ «سنت موضوعهٔ فیض» ــ و به عبارت دیگر به وسیلهٔ موجودی فوق طبیعی و واسطه است و خدا وی را در نفس بشر القا کرده و امکان آمرزیده شدن گناهکاران را میسر می‌سازد.

---

۱. immaculate position برگرفته از واژهٔ لاتینی ***immacula*** به معنای عاری از گناه. (نویسنده)

2. The Principle of Parsimony

اُکامی این تصور را غیر لازم و بی‌ربط خواند و اعلام کرد که آمرزیدگی تنها زمانی امکان‌پذیر است که خداوند فرد گناهکار را مستقیماً بپذیرد. برای پذیرفته شدن فرد نزد خدا، هیچ نیازی به این گام میانی نیست. آنچه به عقیدهٔ آکوئیناس به وسیلهٔ موجودی واسطه رخ می‌دهد، به گفتهٔ اُکامی به صورت مستقیم و بدون دخالت هیچ واسطه‌ای مانند «سنت موضوعهٔ فیض» پدید می‌آید. از این‌رو، راه برای رویکردی فردگرایانه‌تر در مورد آمرزیدگی مانند رویکرد نهضت اصلاح دینی هموار شد.

۲. اُکامی یکی از مدافعان جدی نومینالیسم بود. این موضوع تا حدی به سبب استفاده او از این تیغ بود؛ بدین معنا که اعلام شد کلیات[1] فرضیه‌ای مجموعاً غیر لازم‌اند و به همین دلیل کنار نداشته شدند. تأثیرگذاری روزافزون «شیوه مدرن» در اروپای غربی تا حد زیادی مدیون اوست. یکی از جنبه‌های تفکر او که دارای اهمیت ویژه‌ای است، عبارت است از تمایز میان «دیالکتیک میان دو قدرت خدا». تدبیر یاد شده موجب شد تا اُکامی به مقایسه میان اشیا آن‌گونه که هستند و آن‌گونه که می‌توانند باشند، بپردازد. در آینده بحثی کامل از این موضوع ارائه خواهد شد. در اینجا کافی است خاطرنشان کنیم که اُکامی سهم مهمی در مباحث مربوط به قدرت مطلقه خدا داشت که امروزه نیز با اهمیت است.

اراسموس روتردامی (حدود ۱۴۹۶ـ۱۵۳۶)

دسیدریوس اراسموس معمولاً بزرگ‌ترین نویسندهٔ اومانیست رنسانس شناخته می‌شود که تأثیر عمیقی بر الاهیات مسیحی در نیمهٔ نخست قرن شانزدهم داشت. وی هرچند ابداً پروتستان نبود، در استوار ساختن مبانی فکری نهضت اصلاح دینی، حداقل به سبب کارهایی در زمینهٔ تصحیح متون، از جمله ارائهٔ نخستین متن چاپی از عهد جدید به زبان یونانی (نگاه کنید به ص۱۰۷ـ۱۰۹) بسیار کوشید. کتاب او به نام راهنمای سرباز مسیحی[2] نقطهٔ عطفی در چاپ کتاب‌های دینی بود.

این کتاب نخستین‌بار در سال ۱۵۰۳ منتشر و سپس در سال ۱۵۰۹ تجدید چاپ شد، اما تأثیر واقعی او از هنگام چاپ سوم آن در سال ۱۵۱۵ آغاز شد. از آن زمان به بعد این کتاب به

---

1. universals

2. *Enchiridion Militis Christiani* (*Handbock of the Christian Soldier*)

اثری مذهبی تبدیل و از قرار معلوم در شش سال بعد، بیست و سه بار تجدید نظر و چاپ شد. این کتاب برای مردان و زنان فرهیخته اما غیر روحانی‌ای جذابیت داشت که به گفتهٔ اراسموس مهم‌ترین منبعی بودند که کلیسا در اختیار دارد. شهرت شگفت‌انگیز کتاب وی در سال‌های پس از سال ۱۵۱۵، راه را برای این نظر هموار کرد که این کتاب تغییری اساسی در درک انسان‌های غیر روحانی از خود پدید آورد ــ و نمی‌توان نادیده گرفت که فریادهای اصلاح‌طلبانه در زوریخ و ویتنبرگ بلافاصله پس از آن شروع شد که کتاب راهنمای سرباز مسیحی به پرفروش‌ترین کتاب تبدیل شد.

کتاب راهنمای سرباز مسیحی این نظریهٔ انقلابی و بسیار جذاب را مطرح کرد که کلیسای عصر را می‌توان با بازگشت جمعی به آثار آباء و کتاب مقدس اصلاح کرد. قرائت منظم کتاب مقدس به مثابهٔ کلیدی برای پارسایی جدید غیر کشیشی است که بر اساس آن می‌توان کلیسا را احیا و اصلاح کرد. اراسموس این اثر خود را راهنمای مردم عادی به سوی کتاب مقدس می‌دانست که شرحی ساده و در عین حال عالمانه از «فلسفهٔ مسیح» به دست می‌دهد. این «فلسفه» درواقع شکلی از اخلاق عملی است نه یک فلسفهٔ آکادمیک. عهد جدید به شناخت خیر و شر توجه دارد؛ با این هدف که خوانندگان آن بتوانند از شر اجتناب کنند و به خیر عشق ورزند. عهد جدید «قانون مسیح»[1] است و مسیحیان به فرمانبری از آن دعوت شده‌اند. مسیح الگویی است که مسیحیان به اقتدا به او دعوت شده‌اند. با این حال، اراسموس ایمان مسیحی را صرف مراعات بیرونی مجموعهٔ دستورهای اخلاقی نمی‌داند. تأکید بر عادت اومانیستی او بر دین درونی[2] او را به این باور سوق داد که قرائت کتاب مقدس، خوانندگانش را دگرگون می‌کند و به آنان انگیزه‌ای جدید در عشق به خدا و همسایگانش می‌دهد.

بعضی از ویژگی‌های این کتاب، اهمیت ویژه‌ای دارد. نخست، اراسموس کانون شور و نشاط مسیحیت در آینده را مردم عادی می‌دانست نه روحانیان. روحانیان مربیانی هستند که کارکرد آنان، فراهم کردن فرصت دست‌یافتن مردم به همان مرحله از فهم است که خود بدان دست یافته‌اند. در این کتاب دیگر مجالی برای هیچ‌یک از آن خرافاتی نمی‌ماند که شأنی همیشگی برای روحانیان قائل بود و آنان را از مردم عادی برتر می‌دانست. دوم، تأکید جدی اراسموس بر «دین درونی» موجب درکی از مسیحیت می‌شود که توجهی به کلیسا و آیین‌ها، مبلغان یا نهادهای آن ندارد. پرسش اراسموس این بود که چرا آدمی آنگاه که می‌تواند به‌طور

---

1. lex Christi
2. inner religion

مستقیم نزد خدا به گناه اعتراف کند، باید نزد انسان دیگری، تنها بدان دلیل که کشیش است، اعتراف کند؟

افزون بر این نظریاتِ بنیادستیزانه، اراسموس طرح‌های تحقیقی گسترده‌ای را به سامان رساند. دو مورد از آنکه اهمیت خاصی در تحولات مربوط به الاهیات مسیحی دارد، عبارت‌اند از:

۱. عرضه کردن نخستین عهد جدید به زبان یونانی. همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد، این اقدام موجب شد که الاهی‌دانان بتوانند مستقیماً به متن اصلی عهد جدید دسترسی پیدا کنند. این امر نتایج حادّی در پی داشت.

۲. عرضهٔ نسخه‌های قابل اعتمادی از آثار آباء، از جمله آثار آگوستین. بدین ترتیب، الاهی‌دانان می‌توانستند به جای اعتماد به نقل‌قول‌های دست دوم که معمولاً آنها نیز برگرفته از خود متن نبود، به خود متن مراجعه کنند. در نتیجهٔ همین امر، رفته‌رفته فهم جدیدی از الاهیات آگوستین شکل گرفت که پیامدهای بسیار مهمی در تحولات الاهیاتی این دوره داشت.

تحولات اساسی در الاهیات

رنسانس الاهیاتی مهمی که در دورهٔ مذکور صورت گرفت، حول شماری از موضوعات بود که از میان آنها، موضوعات زیر از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. از موضوعات مذکور در اینجا به‌اختصار یاد شده است. بحث تفصیلی دربارهٔ بسیاری از آنها در همین کتاب صورت خواهد گرفت. شش مورد نخست از این تحولات، مربوط به حکمت مدرسی (نگاه کنید به ص ۸۵ـ۸۶) و دو مورد دیگر مربوط به اومانیسم است (نگاه کنید به ص ۸۶ـ۸۷).

تثبیت میراث آبای کلیسا

الاهی‌دانانِ مسیحی، در رنسانسِ الاهیاتیِ قرن دوازدهم و پس از آن در صددِ تثبیت و گسترش میراث منابع الاهیاتی عصر آباء برآمدند از آنجا که زبان کلیسای غرب لاتین بود، طبیعی بود که الاهی‌دانانِ آن به مجموعهٔ آثار غنی آگوستین اهل هیپو روی آورند و آن را نقطهٔ آغاز تأملات الاهیاتی خود قرار دهند. کتاب چهار کتاب آرا نوشتهٔ پیتر لومبار را می‌توان مجموعه‌ای انتقادی از نقل‌قول‌ها دانست که برگرفته از آثار آگوستین بود و الاهی‌دانان قرون وسطا بر اساس آن شروح خود را می‌نوشتند.

بررسی نقش عقل در الاهیات

توجه تازه به تثبیت الاهیات مسیحی بر بنیانی کاملاً قابل اعتماد موجب شد تا بررسی دقیقی دربارهٔ نقش عقل در الاهیات، که یکی از ویژگی‌های اساسی و حساس حکمت مدرسی بود، صورت پذیرد (نگاه کنید به ص۲۹). در رنسانس الاهیاتی در قرون وسطا، دو موضوع اساسی در کانون مباحثات الاهیاتی قرار گرفت که یکی لزوم **نظام‌مند ساختن** و **بسط** الاهیات مسیحی بود و دیگری لزوم **اثبات عقلانیت ذاتی**[1] الاهیات یاد شده. گرچه بیشتر الاهیات قرون وسطا در مراحل اولیه، تقریباً همان طرح مجدد دیدگاه‌های آگوستین بود، فشار روزافزونی در نظام‌مند ساختن اندیشه‌های آگوستین و بسط آنها وجود داشت. اما جای این پرسش باقی است که چگونه می‌توان به این هدف نایل آمد؟ در اینجا نوعی «نظریه در باب روش»[2] به‌شدت لازم بود. پرسش دیگر اینکه عقلانیت الاهیات مسیحی را بر اساس کدام نظام فلسفی می‌توان اثبات کرد؟

آنسلم اهل کانتربری، نویسندهٔ قرن یازدهم، این اعتقاد اساسی دربارهٔ عقلانی بودن آیین مسیحی را در قالب دو عبارت بیان کرده که با نام او گره خورده است: «ایمان در جست‌وجوی فهم»[3] و دیگری «ایمان می‌آورم تا بفهمم».[4] او معتقد به این بینش اساسی بود که ایمان بر فهم مقدم است. با این حال، محتوای ایمان یاد شده عقلانی بود. این عبارات قالبی[5] واضح و قاطع، تقدم ایمان بر عقل را تثبیت کرد، همان‌گونه که معقول بودن تمام‌عیار ایمان را تأیید کرد. آنسلم در مقدمهٔ خود بر *Monologium* [=گفت‌وگو با خود =حدیث نفس] صریحاً بیان کرد که نمی‌تواند چیزی از کتاب مقدس را با استفاده از خود کتاب مقدس اثبات کند. در عوض، او با استفاده از «شواهد عقلانی و نور طبیعی حقیقت» هر چیزی را ثابت می‌کند. با این حال، آنسلم فردی عقل‌گرا نیست؛ عقل محدودیت‌های خود را دارد!

قرن یازده و اوایل قرن دوازده، شاهد رشد این عقیدهٔ راسخ بود که فلسفه می‌تواند سرمایهٔ پربهایی برای الاهیات مسیحی در دو سطح متفاوت باشد. اولاً می‌تواند عقلانی بودن ایمان را ثابت و از آن در برابر منتقدان غیر مسیحی دفاع کند. ثانیاً راه‌هایی را برای بیان

---

1. inherent rationality
2. theory of method
3. fides quaerens intellectum (faith seeking understanding)
4. credo ut intellegam (I believe, in order to understand)
5. formulae

و ترتیب اصول ایمان به شکلی نظام‌مند در پیش نهد، به‌گونه‌ای که بتوان آن را بهتر فهمید. لیکن کدام فلسفه؟ پاسخ به این پرسش را می‌توان با کشف مجدد آثار ارسطو، در پایان قرن دوازده و اوایل قرن سیزده به دست آورد. در حدود سال ۱۲۷۰ جایگاه ارسطو به عنوان «یگانه فیلسوف» [یا: فیلسوف عظیم] تثبیت شد و اندیشه‌های او، به‌رغم مخالفت‌های شدید بعضی از محافل محافظه‌کار، بر تفکر الاهیاتی سایه افکند.

اندیشه‌های ارسطو به واسطهٔ نفوذ نویسندگانی چون توماس آکوئیناس و دانز اسکوتس، به عنوان بهترین راه بسط الاهیات مسیحی تثبیت شد. بدین سان، اندیشه‌های الاهیات مسیحی بر اساس پیش‌فرض‌های ارسطویی به شکلی نظام‌مند، مرتب و مرتبط با یکدیگر شد. به همین سان، عقلانی بودن ایمان مسیحی با استفاده از اندیشه‌های ارسطو اثبات گشت. از این‌رو، بعضی از «دلایل» معروف توماس آکوئیناس در اثبات وجود خدا، درواقع بر اصول فیزیک ارسطویی استوار است نه بر بینش‌های مستقل مسیحی.

تحول یاد شده در ابتدا مورد استقبال بسیاری قرار گرفت. آنان این شیوه را ارائه‌کنندهٔ مهم‌ترین راه‌های دفاع از عقلانیت آیین مسیحی می‌دانستند ـ رشته‌ای که تا به امروز به apologetics، دفاعیه‌پردازی معروف شده است. واژهٔ یاد شده برگرفته از واژهٔ یونانیِ apologia (به معنای دفاع) است. کتاب جامع در رد گمراهان توماس آکوئیناس نمونه‌ای عالی از اثری در الاهیات است که بر اصول ارسطویی[1] به مثابهٔ مشارکت فلسفی میان مسیحیان و مسلمانان مبتنی است که زمینه را برای تبیین جذابیت‌های ایمان مسیحی در جهان اسلام فراهم می‌سازد. در بعضی موارد، چنین استدلال می‌شود: اگر با اندیشه‌های ارسطو که در این کتاب ارائه شده موافقی، باید مسیحی باشی. با توجه به اینکه ارسطو جایگاه بلندی در نزد بسیاری از دانشوران مسلمان داشت، می‌توان توماس را کسی دانست که از توانایی این فیلسوف در زمینهٔ دفاعیه‌پردازی نهایت استفاده را برد.

بعضی از نویسندگان متأخر قرون وسطا مانند هوگولینو اهل اورویتو[2] با احتیاط با این تحول برخورد کردند. به نظر می‌رسید که در نتیجهٔ اتکای زیاد بر اندیشه‌ها و شیوه‌های یک فیلسوف مشرک، بعضی از بینش‌های اساسی مسیحیت از دست می‌رود. در این میان، بیشترین دغدغه‌ها مربوط به آموزهٔ آمرزیدگی بود که اندیشه‌های اخلاقی ارسطو نقش مهمی در آن بر عهده داشت. اندیشهٔ عدالت خدا، برحسب اندیشهٔ ارسطویی «عدالت

1. Aristotelianism

2. Hugolino of Orvieto

توزیعی»[1] مورد بحث قرار گرفت. «عدالت»[2] در اینجا چنین تعریف می‌شد: «به هرکس آنچه را که شایستهٔ آن است اعطا کردن». به نظر می‌رسد که اندیشهٔ آمرزیدگی به وسیله شایستگی نیز از همین‌جا ریشه گرفت. به عبارت دیگر، آمرزیدگی بر اساس شایستگی شکل گرفت، نه فیض. شاید بتوان بدون هیچ دشواری ثابت کرد که دلزدگی شدید مارتین لوتر از ارسطو و سرانجام جدایی احتمالی او از آموزه‌های مدرسی در باب آمرزیدگی، ریشه در همین موضوع داشت.

تحول در نظام‌های الاهیاتی

پیش‌تر (در ص ۳۸) از فشار برای تثبیت میراث آباء، به‌ویژه آگوستین، سخن به میان آوردیم. چنین فشاری برای نظام‌مندسازی که از مؤلفه‌های حکمت مدرسی است، سرانجام موجب بسط نظام‌های الاهیاتی پیچیده‌ای شد که اتین ژیلسون، مورخ مشهور این دوره، آن را «کلیساهای جامع ذهن» می‌نامد. تحول مذکور را شاید بهتر از هر جا بتوان در کتاب توماس آکوئیناس به نام جامع الاهیات مشاهده کرد که یکی از نیرومندترین گزارش‌ها از ویژگی جامع و فراگیر این رویکرد در الاهیات مسیحی است.

تحولات مربوط به الاهیات مبتنی بر آیین‌های مقدس

کلیسای اولیه در بحث از آیین‌های مقدس تا حدی دچار سردرگمی بود. در این کلیسا توافق عمومی چندانی دربارهٔ تعریف آیین مقدس و تعداد آیین‌های مقدس وجود نداشت (نگاه کنید به ص ۴۲۱ـ۴۲۳). تعمید و عشای ربانی، به اجماع، از آیین‌های مقدس بود اما در سایر موارد، توافق نسبتاً ناچیزی وجود داشت. با این حال، همزمان با رنسانس الاهیاتی در قرون وسطا، کلیسا نیز نقش مهم و روزافزونی در جامعه به عهده گرفت. کلیسا برای قرار دادن آیین‌های عبادی عمومی بر اساس فکری نیرومندتر و تقویت ابعاد الاهیاتی عبادت در آن با فشار تازه‌ای مواجه بود. در نتیجه، الاهیات مبتنی بر آیین‌های مقدس در این دوره رشد چشمگیری یافت. [سرانجام] توافق بر سر تعریف آیین مقدس، شمار آیین‌های مقدس و ماهیت دقیق آنها به دست آمد.

---

1. distributive justice
2. *iustitia*

تحولات مربوط به الاهیات فیض

یکی از عناصر اصلی در میراث آگوستینی، الاهیات فیض بود. با این حال، الاهیات آگوستینی در باب فیض در بستری اختلافی بیان شده است. به عبارت دیگر، آگوستین ناگزیر از آن بود که الاهیات خود در باب فیض را در کوران مناقشه‌ای بیان کند که معمولاً در واکنش به مخالفت‌ها و تحریکات مخالفان بود. در نتیجه، نوشته‌های او در این باب نیز معمولاً فاقد نظم و انسجام است. آگوستین هراز چندی تمایزاتی را در پاسخ به نیازهای زمانه بیان می‌کند اما ناکام از ارائهٔ اساس الاهیاتی نیرومندی برای آنهاست. الاهی‌دانان قرون وسطا خود را متعهد به تقویت آموزهٔ آگوستین در باب فیض و استوار کردن آن بر پایه‌ای مطمئن‌تر، و کاوش در پیامدهای آن می‌دانستند. به همین سبب بود که آموزهای فیض و آمرزیدگی در این دوره رشد چشمگیری یافت و مبنایی برای مباحثات رایج در دورهٔ نهضت اصلاح دینی بر سر این موضوعات اساسی شد.

نقش مریم در طرح نجات

توجه تازه به فیض و آمرزیدگی، موجب توجهی تازه به درک نقش مریم، مادر عیسی مسیح، در رستگاری شد. توجه روزافزون به عبادت مریم که با تأملات الاهیاتی نیرومندی در باب ماهیت گناه اولیه و رهایی گره خورده بود، رشته‌ای از تحولات دربارهٔ مریم را به دنبال داشت. بسیاری از این تحولات مربوط به دانز اسکوتس است که مریم‌شناسی (یعنی حوزه‌ای از الاهیات که به مریم اختصاص داشت) را بر پایه‌ای استوار ساخت که تا آن زمان چنین رشد چشمگیری نداشت. مناقشه شدیدی میان «قائلان به عدم عصمت» (که معتقد بودند مریم همانند دیگران به گناه اولیه گرفتار شد)، با «قائلان به عصمت» (که معتقد بودند او از آلودگی گناه اولیه دور ماند) درگرفت. همچنین بحث مهمی بر سر این درگرفت که آیا می‌توان گفت که مریم شریک در رهایی‌بخشی[1] است (به این معنا که آیا می‌توان او را مانند عیسی مسیح، تجسم رهایی دانست؟)

بازگشت مستقیم به منابع الاهیات مسیحی

یکی از عناصر اصلی در برنامه اومانیست‌ها، بازگشت به منابع اصلی کلیسای غرب اروپا در دورهٔ کلاسیک رم و آتن بود. مشابه همین عنصر در الاهیات، عبارت بود از بازگشت مستقیم

---

1. coredemptrix

به منابع اساسی الاهیات مسیحی و در رأس آن عهد جدید. این برنامه همان‌گونه که ملاحظه خواهیم کرد (ص ۴۲) دارای اهمیت بسیاری بود. یکی از مهم‌ترین پیامدهای این موضوع، درکی تازه از اهمیت اساسی کتاب مقدس به عنوان منبعی در باب الاهیات بود. همزمان با توجه هرچه بیشتر به کتاب مقدس، این موضوع روزبه‌روز وضوح بیشتری می‌یافت که ترجمه‌های موجود این کتاب به زبان لاتینی نارساست. بهترین این ترجمه‌ها، «وولگات» بود. این ترجمه لاتینی از کتاب مقدس در قرون وسطا بسیار مورد توجه بود. بازبینی در ترجمه‌ها به‌ویژه در وولگات تردیدی باقی نگذاشته بود که بازبینی و تجدید نظر در الاهیات نیز ضروری است.

ظهور فنون مربوط به متن و واژه‌شناسی تطبیقی از سوی اومانیست‌ها، از ناسازگاری‌هایی شگفت‌انگیز میان وولگات و متونی که مدعی ترجمهٔ آن بود، پرده برداشت. بدین ترتیب، راه برای اصلاحات در مسائل اعتقادی باز شد. به همین سبب است که اومانیسم اهمیتی سرنوشت‌ساز در تحولات مربوط به الاهیات قرون وسطا دارد. این نشان‌دهنده آن است که این ترجمه از کتاب مقدس به هیچ‌وجه قابل اعتماد نیست. از این‌رو، الاهیاتی که بر آن استوار است، نیز به همین سرنوشت گرفتار آمده است. به نظر می‌رسد که اومانیسم با پرده برداشتن از اشتباهات این ترجمه یکی پس از دیگری، نشان داده است که حکمت مدرسی در کتاب مقدس مبنایی ندارد. در ذیل، به بررسی بیشتر این نکته می‌پردازیم. بی‌تردید این یکی از حساس‌ترین تحولات در تاریخ الاهیات مسیحی در این زمان است.

نقد ترجمهٔ وولگات از کتاب مقدس

برنامه ادبی و فرهنگی اومانیسم را می‌توان در شعار «بازگشت به سرچشمه‌های اصلی» خلاصه کرد.[1] «صافی» تفاسیر قرون وسطایی، چه در زمینهٔ متون رسمی و قانونی و چه کتاب مقدس، کنار گذاشته شد تا مستقیماً با متون اصلی تماس حاصل شود. این شعار تا آنجا که به کلیسای مسیح مربوط می‌شود، به معنای بازگشت مستقیم به منابع اصیل مسیحیت، یعنی نویسندگان آباء و، مقدم بر همه، کتاب مقدس بود. این مطلب، دسترسی مستقیم به متن یونانی عهد جدید را ضروری ساخت.

---

1. ad fontes

نخستین چاپ عهد جدید به زبان یونانی در سال ۱۵۱۶ عرضه شد. متن اراسموس آنچنان که می‌بایست، قابل اطمینان نبود؛ زیرا اراسموس برای بیشتر بخش‌های عهد جدید تنها چهار دست‌نوشته و برای قسمت اخیر آن ــ کتاب مکاشفه ــ یک متن در اختیار داشت و از قضا این متن هم فاقد پنج آیه بود و اراسموس ناگزیر آن را از متن لاتینی وولگات به یونانی ترجمه کرد؛ با این حال، تردیدی نبود که این اثر، اثری برجسته است. نخستین بار بود که عالمان الاهیات مجال یافتند که متن اصلی عهد جدید به زبان یونانی را با ترجمهٔ اخیر وولگات به زبان لاتینی مقایسه کنند.

اراسموس بر اساس تحقیق لورنتسو والا،[1] از اومانیست‌های ایتالیا، نشان داد که ترجمهٔ وولگات در مورد بخش‌های عمده‌ای از عهد جدید، از اشتباه خالی نیست. با توجه به اینکه پاره‌ای از مراسم و عقاید دینی بر اساس این متون بود، اتهامات اراسموس از یک‌سو موجب بهت و حیرت بسیاری از کاتولیک‌های محافظه‌کار شد ــ که خواستار باقی ماندن این مراسم و عقاید بودند ــ و، از سوی دیگر، شادی و شعف عمیق اصلاح‌گران را ــ که خواستار کنار گذاشتن آنها بودند ــ برانگیخت ذکر سه نمونهٔ کلاسیک از اشتباهات موجود در ترجمه کافی است تا تناسب پژوهش‌های اراسموس را در مورد کتاب مقدس نشان دهد.

۱. بیشتر الاهیات قرون وسطا، ازدواج را در شمار آیین‌های مقدس می‌دانست، زیرا در متن عهد جدید و ــ حداقل در ترجمهٔ وولگات ــ از ازدواج به عنوان یک سنت و آیین مقدس[2] یاد شده بود (افسسیان ۵: ۳۱ و ۳۲). اراسموس خاطرنشان ساخت که واژهٔ یونانی mysterion که در اینجا به آیین (sacrament) ترجمه شده، صرفاً به معنای مراسم سرّ[3] است، و به ازدواج به عنوان یک آیین اشاره نشده است. بدین ترتیب یکی از متون کلاسیک و مرجع مورد استفادهٔ عالمان الاهیات در قرون وسطا برای توجیه اینکه زناشویی و نکاح در شمار آیین‌های مقدس است، تقریباً از دور خارج شد.

۲. وولگات کلمات آغازین موعظهٔ عیسی (متی ۴:۱۷) را چنین ترجمه کرده بود: «آیین توبه را به جای آورید، زیرا ملکوت آسمان‌ها نزدیک است». این ترجمه بدان معنا بود که ظهور ملکوت آسمان‌ها ارتباط مستقیمی با آیین اقرار و توبه دارد. اراسموس

---

1. Lorenzo Valla
2. sacramentum
3. mystery

در اینجا نیز به تبعیت از والا خاطرنشان ساخت که این کلمه یونانی را باید این چنین ترجمه کرد: «توبه کنید، زیرا ملکوت آسمان‌ها نزدیک است». به عبارت دیگر، در حالی که به نظر می‌رسد که وولگات نظر به آیین بیرونی و ظاهری (مراسم توبه) دارد، اراسموس بر این نکته اصرار داشت که منظور کتاب مقدس، نگرش و رفتاری روانی و درونی ــ یعنی پشیمان بودن ــ بوده است و بدین ترتیب یکی از دلایل و توجیهات مهم نظام عبادی کلیسا زیر سؤال رفت.

۳. بر اساس وولگات، جبرئیل مریم را به عنوان «کسی که سرشار از فیض است» (gratia plena) تکریم کرد (لوقا ۲۸:۱) که این معنا را القا می‌کرد که او سرچشمه و مخزنی است پر از فیض است که هنگام نیاز می‌توان از آن بهره گرفت. ولی همان‌طور که اراسموس متذکر شد، متن یونانی صرفاً به معنای «شخص مطلوب»[1] یا «کسی که مطلوب را یافته است» می‌باشد و بدین سان یکی از ابعاد مهم الاهیات قرون وسطا به وسیلهٔ تحقیقات اومانیستی دربارهٔ عهد جدید ابطال شد.

تحولات یاد شده اعتبار و وثاقت وولگات را به‌شدت زیر سؤال برد و راه را برای تجدید نظر در الاهیات بر مبنای فهمی بهتر از متن کتاب مقدس فراهم ساخت، همچنان که بر اهمیت تحقیقات مبتنی بر کتاب مقدس در پیوند با الاهیات صحه نهاد. الاهیات را نمی‌توان بر پایهٔ اغلاط ترجمه‌ای استوار ساخت. از این‌رو، پذیرش اهمیت حیاتی نقش تحقیقات کتاب مقدسی[2] در الاهیات مسیحی به لحاظ تاریخی، سابقه در دههٔ دوم قرن شانزدهم دارد. این موضوع همچنین موجب دغدغه‌های الاهیاتی در دورهٔ نهضت اصلاح دینی شد که در فصل بعد بدان می‌پردازیم.

در فصل بعد به پیدایش نهضتی می‌پردازیم که عموماً به «نهضت اصلاح دینی» معروف است و غالباً نهضتی تلقی می‌شود که اوصاف مشخصهٔ مسیحیت غربی در عصر جدید را، اعم از کاتولیک رمی و پروتستان، رقم زد.

اسامی، واژه‌ها، و عبارات مهم

در پایان این فصل، شما با اصطلاحات زیر مواجه می‌شوید. پاره‌ای از این اصطلاحات در این کتاب به کرّات ذکر خواهد شد. اطمینان حاصل کنید که با این اصطلاحات آشنایید.

---

1. Favoured one
2. Biblical scholarship

استره (تیغ) اکام
اصالت اراده*
بازگشت به سرچشمه‌ها
بیزانسی
رنسانس
دو قدرت خدا
بارداری پاکدامنانه
نظریه‌ها در باب نجات*

اومانیسم
حکمت مدرسی
قرون وسطا
شمایل‌شکنی
دفاعیه‌پردازی*

برهان وجودشناختی
راه‌های پنج‌گانه*
قرون وسطایی
آیین خاموشی (صمت‌گرایی)
وولگات

اصطلاحاتی که با ستاره مشخص شده، به‌تفصیل در همین کتاب بررسی خواهند شد.

پرسش‌های فصل ۲

۱. بیشتر الاهی‌دانانِ غرب در این دوره به چه زبانی سخن می‌گفتند؟
۲. «اومانیست‌ها کسانی بودند که به مطالعهٔ آثار کلاسیک روم علاقه‌مند بودند». این تعریف را تا چه حد سودمند می‌دانید؟
۳. عمده‌ترین محورهای الاهیات مدرسی کدام بود؟
۴. در مناقشه شمایل‌شکنی چه موضوعاتی مورد توجه بود؟
۵. چرا الاهیات آیین‌های مقدس در قرون وسطا آنچنان مورد توجه بود؟
۶. منظور از شعار بازگشت به سرچشمه‌ها چیست؟

۳

عصر نهضت اصلاح دینی
حدود ۱۵۰۰ـحدود ۱۷۵۰

الاهیات مسیحی در قرون وسطا دستخوش تحولات و دگرگونی‌های بزرگی شد. این دوره سهم بسیار حساس و مهمی در الاهیات مسیحی داشت. با این حال، بسیاری از محققان این دورهٔ سِحرآمیز، نوعی احساس خستگی و فقر فکری را در سدهٔ پانزدهم نشان می‌دهند. در همین زمان، رنسانس بسیاری از مراکز آموزش و تحقیق در باب الاهیات را تحت نفوذ و تأثیر خود درآورد و پدید آمدن الگوها (پارادایم‌ها) و تبیین‌های تازهٔ الاهیاتی را گریزناپذیر کرد. بدین ترتیب، زمینه برای تحولی عمده در شیوه‌ها، مفاهیم و واژه‌های الاهیات مسیحی در اروپای غربی فراهم شد. این تغییر پارادایم به لحاظ تاریخی در اوایل قرن شانزدهم به وقوع پیوست. جنبش مذکور امری پیچیده بود ولی در عین حال، از آن در قالب یک عبارت ساده به نهضت اصلاح دینی یاد می‌شود.

توضیحی درباره نهضت اصلاح دینی

در قرن شانزدهم، دورهٔ بزرگ و تازه‌ای در الاهیات مسیحی غرب آغاز شد. سبک‌های الاهیات مسیحی که با دورهٔ قرون وسطا مرتبط بود، جای خود را به پارادایم‌های تازه‌ای داد. مهم‌ترین تحول عبارت بود از نهضت اصلاح دینی. این جنبش درصدد بود تا نظام اعتقادی، اخلاقیات و ساختارهای کلیسای اروپای غربی را با اصولی بیشتر مبتنی بر کتاب مقدس سازگار سازد. از آنجا که مسیحیت در این مرحله از تاریخ خود عملاً محصور در قلمرو اروپا بود، این تحولات درنهایت تأثیر مهمی بر تحول الاهیات مسیحی گذاشت، الاهیاتی که به مناطق جدیدی از جهان گسترش پیدا کرد.

نهضت اصلاح دینی در آغاز منجر به شکل‌گیری طیفی از کلیساهای پروتستان در اروپا شد، و سپس موجب تجدید حیات و اصلاح کلیسای کاتولیک در همان مناطق گردید، و بالاخره موجب تعارض میان پروتستان‌ها و کاتولیک‌ها و نیز میان خود کلیساهای پروتستان شد. به نظر مورخین، اهمیت این دوره بیشتر در موارد زیر نهفته است: پیامدهای اجتماعی و سیاسی نهضت‌های اصلاح دینی؛ تثبیت نهضت‌های اصلاح دینی پروتستانی و کاتولیکی (که غالباً از آنها به ترتیب با عنوان «نهضت اصلاح دینی دوم» و «نهضت اصلاح کاتولیکی» یاد می‌شود)؛ نهضت اصلاح دینیِ به اصطلاح رادیکال؛ تشدید انضباط اجتماعی و جنسی از سوی مقامات و مراجع کلیسایی و غیر کلیسایی؛ و بالاخره،منشأ جنگ در ادیان. با این حال، همان‌طور که در همین فصل خواهیم دید، این دوره در خصوص تحولات مربوط به الاهیات جدید مسیحی از اهمیت کلیدی برخوردار است. از تحولات عمده‌ای که در بخش بعدی این دوره رخ داد، بسط و توسعهٔ مسیحیت غرب در بستر اروپایی آن بود. ورود جوامع انگلیسی پیرایشگر به خلیج ماساچوست و مبلغان اسپانیایی و پرتغالی به آمریکای جنوبی، راه را برای دورهٔ دیگری از توسعهٔ مسیحیت هموار ساخت که به لحاظ الاهیاتی اهمیت بسیاری در دورهٔ مدرن دارد.

نهضت اصلاح دینی یا نهضت‌های اصلاح دینی؟

اصطلاح «نهضت اصلاح دینی» اصطلاحی است که مورخان و الاهی‌دانان از آن برای اشاره به جنبشی در اروپا استفاده می‌کنند که در رأس آن افرادی چون مارتین لوتر، اولریش تسوینگلی و ژان کالون بودند. توجه این نهضت به اصلاح اخلاقی، الاهیاتی و نهادی کلیسای مسیحی در آن منطقه معطوف بود. تحقیقات جدیدتر، که به نهضت‌های اصلاحی در اروپا در همان روزگار معطوف است، به‌درستی نشان می‌دهد که باید از «نهضت‌های اصلاحی دینی» سخن بگوییم. استفاده از شکل جمع در چنان اصطلاحی ضمن اینکه اهمیت نهضت اصلاح دینی پروتستانی را که خط اصلی محسوب می‌شود، نگه می‌دارد، مبیّن آن است که در همان زمان نهضت اصلاح دینی کاتولیکی، نهضت اصلاح دینی افراطی، و جنبشی که اینک به «نهضت اصلاح دینی دوم» معروف است، پدید آمدند.

شاید بتوان نهضت اصلاح دینی در آغاز تا سال ۱۵۲۵ را نهضتی با محوریت مارتین لوتر و دانشگاه ویتنبرگ، که امروزه در شمال شرقی آلمان قرار دارد، دانست. اما، این جنبش ابتدا به شکلی مستقل در یکی از شهرهای سوئیس به نام زوریخ در اوایل دههٔ ۱۵۲۰

قوت گرفت. نهضت اصلاح دینی در سوئیس در قالب رشتهٔ پیچیده‌ای از تحولات، به‌تدریج به پاره‌ای از اصلاحات سیاسی و الاهیاتی دست زد که اصولاً به شهر ژنو (که هم‌اکنون بخشی از سرزمین سوئیس است اما در آن روزگار یک دولتْ‌شهرِ مستقل بود) و ژان کالون منسوب بود.

نهضت اصلاح دینی جنبشی بود پیچیده و ناهمگن. برنامهٔ این نهضت فراتر از اصلاح تعالیم کلیسا بود. موضوعات مسائل اجتماعی، سیاسی و اقتصادی، که نهضت یاد شده بدان توجه داشت، پیچیده‌تر از آن است که در این کتاب به‌تفصیل از آن بحث کنیم. اهداف و برنامه‌های نهضت اصلاح دینی در هر کشور متفاوت بود. موضوعات الاهیاتی که در یک کشور (برای مثال آلمان) بسیار مهم بود، در جای دیگر (مانند انگلستان) تأثیر نسبتاً کمی داشت.

کلیسای کاتولیک رم در واکنش به نهضت اصلاح دینی، کوشید تا به اصلاح خود بپردازد. پاپ وقت (پل سوم) که به سبب بی‌ثباتیِ سیاسیِ ناشی از کشمکش‌های میان فرانسه و آلمان، از برگزاری شورایی در همان آغاز ناتوان بود، سرانجام در سال ۱۵۴۵ توانست شورای ترنت را برگزار کند. این شورا وظیفهٔ تبیین تفکر و شعایر کاتولیکی و دفاع از آن در برابر مخالفان انجیلی را به عهده گرفت.

خود نهضت اصلاح دینی یک پدیدهٔ غربی اروپایی بود که مرکز آن بیشتر در مناطق مرکزی و شمالی این منطقه قرار داشت. البته آیین کالونی توانست در منطقهٔ دوردستی چون مجارستان نفوذ پیدا کند، اما مهاجرت گروه عظیمی از مردم به شمال آمریکا ــ که از سال ۱۶۰۰ به بعد اهمیت روزافزونی یافت ــ موجب ظهور الاهیات‌های پروتستانی و کاتولیکی پس از دورهٔ نهضت اصلاح دینی شد که به منطقهٔ مذکور صادر شده بود. کالج هاروارد یکی از نمونه‌های مراکز اولیهٔ آموزش الاهیات در نیوانگلند بود. جامعه عیسوی[1] نیز به فعالیت‌های تبشیری گسترده‌ای در شرق دور از جمله هند، چین و ژاپن دست زد. الاهیات مسیحی رفته‌رفته به فراتر از مرکزش در اروپای غربی نگریست و به پدیده‌ای جهانی تبدیل شد و این همان پدیده‌ای بود که در دورهٔ معاصر به اوج خود رسید. به این موضوع به‌اختصار خواهیم پرداخت. توجه ما در اینجا معطوف به اصطلاح‌شناسی مربوط به دورهٔ نهضت اصلاح دینی و دوره‌های پس از آن خواهد بود.

---

1. society of Jesus

پویایی‌های نهضت اصلاح دینی

جنبشی که «نهضت اصلاح دینی» نامیده شده، بدان سبب که جنبشی پیچیده است، معناهای مختلفی دارد. استفاده از این اصطلاح (نهضت‌های اصلاح دینی) به شکل جمع تا حدی برای تأکید بر این مطلب است، و همین امر به این حقیقت تاریخی و مسلّم توجه می‌دهد که در این زمان در اروپای غربی شماری از نهضت‌های اصلاحی وجود داشته است که موقعیت‌های جغرافیایی و برنامه‌های دینی متفاوتی داشته‌اند. این اصطلاح در متون به شش معنا به کار رفته است: ۱. نهضت اصلاح دینی در آلمان که موجب ظهور آیین لوتری[1] شد؛ ۲. نهضت اصلاح دینی در سوئیس که موجب ظهور شاخهٔ اصلاح شدهٔ[2] مسیحیت شد که معمولاً از آن به آیین کالونی یاد می‌شود؛ ۳. نهضت اصلاح‌گرایی رادیکال[3] که معمولاً از آن به آناباپتیسم[4] یاد می‌شود؛ ۴. نهضت اصلاح دینی در انگلستان که موجب ظهور شکل خاصی از مسیحیت شد که اغلب از آن به آیین انگلیکن یاد می‌شود؛ ۵. ضد نهضت اصلاحات کاتولیکی[5] یا ضد نهضت اصلاح دینی؛ و ۶. نهضت اصلاح دینی دوم[6] در آیین پروتستان. این اصطلاح به معنای فراگیر خود، شامل همهٔ این جنبش‌ها می‌شود.

اصطلاح «پروتستان» نیز نیازمند شرح و توضیح است. این اصطلاح از پیامدهای اقدامات دایت اشپایر[7] در فوریه سال ۱۵۲۹ است که به پایانِ مدارا و تساهل با پیروان لوتر در آلمان رأی داد. در آوریل همان سال، شش تن از شاهزادگان آلمان و چهارده شهر، ضمن دفاع از آزادی اندیشه و حقوق اقلیت‌های دینی، به این تصمیم سرکوبگرانه اعتراض کردند. از این‌رو، کاربرد اصطلاح پروتستان[8] (معترض) برگرفته از این اعتراض است. در نتیجه، کاربرد اصطلاح پروتستان در مورد افرادی پیش از آوریل سال ۱۵۲۹ یا سخن گفتن از حوادثی پیش از این تاریخ به عنوان پدیدآورندگان «نهضت اصلاح دینی پروتستانی» به معنای دقیق کلمه نادرست است. اصطلاح «اونجلیکایی»[9] نیز معمولاً در ادبیات برای اشاره به گروه‌های اصلاح‌گر ویتنبرگ و غیر آن، مانند فرانسه و سوئیس پیش از این تاریخ، به کار می‌رود. واژهٔ

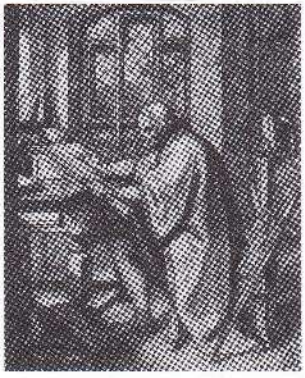
---

1. Lutheranism
2. reformed church
3. Radical reformation
4. Anabaptism
5. counter reformation
6. the second reformation
7. Deit Speyer
8. Protestant
9. evangelical

«پروتستان» اغلب برای اشاره به این دورهٔ متقدم‌تر نیز به کار می‌رود، اما اگر بخواهیم دقیق‌تر بگوییم باید گفت که این یک اشتباه تاریخی[1] است.

نهضت اصلاح دینی آلمانی ـ آیین لوتری

نهضت اصلاح دینی لوتری، به‌طور ویژه، با سرزمین آلمان و نفوذ فردی و فراگیر شخصی پرجاذبه و فرهمند به نام مارتین لوتر پیوند خورده است. لوتر به آموزهٔ آمرزیدگی (به وسیلهٔ ایمان) توجه خاصی داشت. این آموزه، اساس و محور تفکر دینی او بود. نهضت اصلاح دینی لوتری در آغاز، نهضتی علمی و آکادمیک بود و توجه اصلی آن به اصلاح آموزش الاهیات در دانشگاه ویتنبرگ بود. ویتنبرگ در آن زمان دانشگاهی بی‌اهمیت بود و اصلاحات لوتر و همکاران او در دانشکدهٔ الاهیات کمتر مورد توجه قرار گرفت؛ اما فعالیت‌های لوتر مانند نصب مواد ۹۵گانهٔ مشهور او (در ۳۱اکتبر سال ۱۵۱۷) طوفانی به پا کرد و اندیشه‌های او را در ویتنبرگ فراروی مخاطبان بیشتری قرار داد.



تصویر ۳ـ۱. مارتین لوتر اصلاح‌طلب پروتستان (۱۴۸۳ـ۱۵۴۶) که نقش بسزایی در اولین مرحله اصلاحات و گسترش رویکرد متمایز آن به الاهیات داشت.

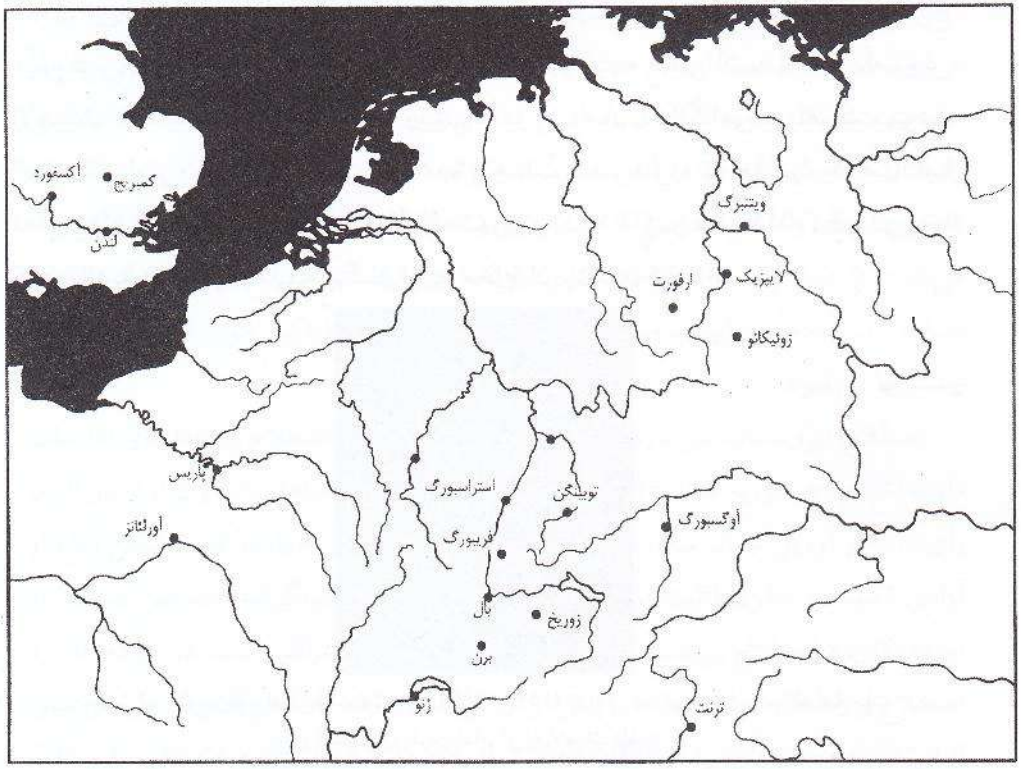
به بیانی دقیق‌تر، اصلاحات لوتری در سال ۱۵۲۲ و به هنگامی آغاز شد که لوتر از اقامتگاه اجباری خود در وارتبورگ[2] به ویتنبرگ بازگشت. در سال ۱۵۲۱ دایت ورمسی،[3] لوتر را محکوم ساخت و بعضی از هواداران او که دارای موقعیتی بودند، به سبب بیم بر جان او، وی را مخفیانه به قصری به نام وارتبورگ انتقال دادند تا اینکه خطر رفع شد.

---

1. anachronism

۲. قلعه و کاخی نزدیک آیزناخ که در قرون وسطا از اهمیت خاصی برخوردار بود. ـ م.

3. Deit of Worms



نقشهٔ ۳: مراکز فعالیت‌های الهیاتی و کلیسایی در عصر اصلاحات دینی در اروپا

در نبود لوتر، یکی از همکاران دانشگاهی او در ویتنبرگ ــ آندرئاس بودنشتاین فون کارلشتات[1] ــ برنامه‌ای اصلاحی را در ویتنبرگ آغاز کرد که پیش‌بینی می‌شد به ناآرامی و شورش در شهر بینجامد. لوتر که یقین داشت حضور او برای نجات نهضت اصلاح دینی ــ به دلیل خطری که از ناحیهٔ بی‌کفایتی کارلشتات متوجه آن بود ــ لازم است، از پناهگاه خود بیرون آمد و به ویتنبرگ بازگشت.

در همین زمان برنامهٔ اصلاح علمی و آکادمیک لوتر به برنامهٔ اصلاح کلیسا و جامعه تبدیل شد و از آن پس دیگر محل فعالیت و بحث و گفت‌وگوی لوتر، جهان دانشگاهی اندیشه‌ها نبود. در این هنگام بود که لوتر دریافت که دیگران او را به دیدهٔ رهبر یک جنبش اصلاح دینی، اجتماعی، و سیاسی می‌نگرند و از نگاه پاره‌ای از ناظران معاصر خودش، راه را برای نظام اجتماعی و دینی جدیدی در اروپا گشوده است. حقیقت آن است که برنامهٔ اصلاحی لوتر در مقایسه با سایر همکاران اصلاح‌گر او، مانند تسوینگلی، بسیار محافظه‌کارانه‌تر بود. افزون بر این، موفقیت برنامهٔ اصلاحی او بسیار کمتر از آن بود که انتظار می‌رفت. این نهضت تا حد بسیار زیادی به سرزمین آلمان محدود شد و به استثنای اسکاندیناوی، هرگز نتوانست مراکز خارجی قدرت را، که همانند لقمه‌ای آماده بود، تسخیر کند. به نظر می‌رسد برداشت لوتر از نقش حاکم الاهی که در عمل، تسلط پادشاه بر امور کلیسا را تضمین می‌کرد، نتوانست آن‌طور که انتظار می‌رفت، مورد توجه قرار گیرد؛ به‌ویژه در پرتو عقاید مردم‌گرایانهٔ متفکران اصلاح‌گری چون کالون. این مطلب به‌خصوص در مورد انگلستان بسیار روشن است. در این کشور همانند اسکاتلند، الاهیات پروتستانیِ پیروز، الاهیات «اصلاح شده» بود، نه الاهیات «لوتری».

نهضت اصلاح دینی در سوئیس یا کلیسای اصلاح شده

ریشه‌های نهضت اصلاح دینی کالونی، که کلیساهای اصلاح شده، مانند کلیساهای پرسبیتری، را پدید آورد، در تحولات «کنفدراسیون سوئیس» (Confedratio Helvetiaca، که از همان زمان، نشانِ اختصاری CH برای اشاره به سرزمین سوئیس متداول شد) در اوایل قرن شانزدهم نهفته است. نهضت اصلاح دینی لوتری در فضایی علمی ریشه دوانیده بود؛ در حالی که کلیسای اصلاح شده در تلاش‌هایی ریشه داشت که هدف آن اصلاح اخلاقیات

1. Andreas Bodenstein von Karlstadt

و عبادات کلیسا (نه لزوماً عقاید آن) و بر اساس الگویی بود که بیشتر از کتاب مقدس مایه می‌گرفت. باید تأکید کنم که اگرچه کالون این شکل از نهضت اصلاح دینی را به نهایت خود رساند، ریشه‌های آن را باید به اصلاح‌گران نخستین، نظیر تسوینگلی و هاینریش بولینگر برگرداند که پایگاهشان شهر سوئیسی زوریخ بود.

هر چند بسیاری از الاهی‌دانانِ اصلاح‌گر نخستین مانند تسوینگلی دارای سوابق دانشگاهی بودند، برنامه‌های اصلاحی آنان ماهیتی دانشگاهی و آکادمیک نداشت و تقابل آنان با کلیسای شهرهای سوئیس، مانند زوریخ، برن، و بال، بود. در شرایطی که لوتر پذیرفته بود که آموزهٔ آمرزیدگی (به وسیلهٔ ایمان) اهمیتی حیاتی در برنامهٔ اصلاح اجتماعی و دینی دارد، متفکرانِ نخستین کلیسای اصلاح شده به آموزه‌ها چندان توجهی نداشتند، چه رسد به اینکه آموزهٔ خاصی مورد توجه آنان باشد. برنامهٔ اصلاحی آنان نهادی،[1] اجتماعی، و اخلاقی بود و تا حد زیادی به اصلاح‌طلبی‌هایی که از نهضت اومانیسم نشئت گرفته بود، شباهت داشت.

تصور عمومی بر این است که روند تحکیم و ثبات کلیسای اصلاح شده با تثبیت اصلاح دینی در زوریخ، پس از مرگ تسوینگلی در جنگ (۱۵۳۱) و با رهبری جانشین‌اش هاینریش بولینگر[2] آغاز گشت و در دههٔ ۱۵۵۰ هنگامی که ژنو پایگاه این نهضت و ژان کالون سخنگوی اصلی آن شد، پایان یافت. جابه‌جایی تدریجی قدرت در کلیسای اصلاح شده، ابتدا از زوریخ به برن و سرانجام از برن به ژنو در سال‌های ۱۵۲۰ تا ۱۵۶۰ صورت پذیرفت و درنهایت موجب تثبیت موقعیت شهر ژنو و نظام سیاسی آن (جمهوری) و نیز تثبیت موقعیت متفکران دینی آن ــ ابتدا کالون و پس از مرگ او تئودور بزا[3] ــ و تسلط و اِشراف آنان بر «کلیسای اصلاح شده» گردید. تحول یاد شده در زمان تثبیت آکادمی ژنو در سال ۱۵۵۹ پایه‌گذاری شد و طی آن کشیشان اصلاح‌گرا تحت آموزش قرار گرفتند. اگرچه ژنو در سال ۱۸۱۵ و به دنبال جنگ‌های ناپلئون به بخشی از سوئیس تبدیل گردید، در زمان نهضت اصلاح دینی شهری مستقل بود. این بدان معناست که اصطلاح «نضهت اصلاح دینی سوئیسی» اصطلاحی است که با تسامح و بر پایهٔ خطایی تاریخی به کار می‌رود.

---

1. institutional
2. Heinrich Bullinger
3. Theodore Beza

اغلب اصطلاح «آیین کالونی» برای اشاره به اندیشه‌های دینی کلیسای اصلاح شده به کار می‌رود. هر چند از این آیین در ادبیات نهضت اصلاح دینی بسیار یاد می‌شود، امروزه مورد توجه نیست. این مطلب روزبه‌روز آشکارتر می‌شود که الاهیات اصلاح شده در اواخر قرن شانزدهم، بر منابعی غیر از اندیشه‌های کالون استوار بود. اشاره به تفکر اصلاح شده در اواخر قرن شانزدهم و هفدهم تحت عنوان «کالونی» بدان معناست که تفکر یاد شده اساساً تفکر کالون است؛ در حالی که امروزه در مجموع در این مورد اتفاق نظر وجود دارد که جانشینان کالون زیرکانه اندیشه‌های او را نقد و اصلاح کردند. واژهٔ «اصلاح شده» هم‌اکنون برای اشاره به کلیساهای یاد شده ــ که اغلب در سوئیس، اسکاتلند و آلمان می‌باشند ــ و نیز برای اشاره به متفکران دینی ــ تئودور بزا، ویلیام پرکینز[1] و جان اون[2] ــ که مبنای فکری آنان کتاب دینی معروف کالون، مبادی دین مسیحی،[3] است و همچنین برای اشاره به منابع و اسناد کلیسایی که بر اساس آن کتاب تهیه شده ــ مانند کتاب معروف کاتشیسم هایدلبرگ[4] ــ به کار می‌رود.

نهضت اصلاح رادیکال ـ آناباپتیسم

اصطلاح «آناباپتیست» در لغت به معنای «تعمیددهندهٔ مجدد» است و احتمالاً این معنا به شاخص‌ترین جنبه آیین آناباپتیسم اشاره می‌کند و آن تأکید بر این نکته است که تنها کسانی که شخصاً و علناً اقرار به ایمان کرده‌اند، باید تعمید داده شوند. به نظر می‌رسد که این آیین نخستین‌بار در نواحی زوریخ و پس از اصلاحات تسوینگلی در این شهر، در اوایل دههٔ ۱۵۲۰ پا به عرصهٔ وجود نهاد و پایه‌گذاران آن افرادی مانند کونرادگربل[5] بودند که به اعتقاد آنها تسوینگلی به اصول اصلاحی خود ایمان ندارد؛ چیزی را موعظه می‌کند اما بر خلافش عمل می‌کند. تسوینگلی وفاداری خود به اصل «فقط کتاب مقدس»[6] را اعلام کرده بود، اما گربل بر این عقیده بود که تسوینگلی هنوز به پاره‌ای از اعمال و مناسک ــ مانند تعمید کودکان، پیوند نزدیک میان کلیسا و دولت، مشارکت مسیحیان در جنگ‌ها ــ که کتاب مقدس نه بر آنها صحه گذاشته و نه بدان دستور داده، پای‌بند است. متفکران رادیکال اصل یاد شده

---

1. William Perkins
2. John Owen
3. *Institutes of the Christion Religion*
4. *Heidelberg Catechism*
5. Conrad Grebel
6. sola scripture

را، به افراط کشیدند و به‌تدریج مسیحیانِ پیرو این مکتب، تنها به اموری پای‌بند شدند که در کتاب مقدس به‌صراحت تعلیم داده شده بود. این موضوع زنگ خطر را برای تسوینگلی به صدا درآورد. تسوینگلی از این موضوع احساس خطر کرد و آن را تحول ویرانگری می‌شناخت که می‌توانست کلیسای اصلاح شدهٔ زوریخ را از ریشه‌های تاریخی آن جدا کرده، پیوند آن را با سنت پیشین مسیحی از هم بگسلد.

عناصر مشترکی را می‌توان در شاخه‌های مختلف این نهضت مشاهده کرد: بی‌اعتمادی عمومی به مرجعیت خارجی، امتناع از تعمید اطفال و حمایت از تعمید بزرگسالان، مالکیت اشتراکی اموال و تأکید بر آشتی‌جویی و ترک مقاومت و سرسختی. دربارهٔ سومین مورد باید گفت که در سال ۱۵۲۷ مقامات زوریخ، برن و سَنْت گالن، پیروان این فرقه را متهم کردند که معتقدند: «هیچ مسیحی واقعی نمی‌تواند از سرمایه خود سود ببرد یا درآمدی کسب کند و همهٔ کالاهای مصرفی رایگان است و همه حق یکسانی نسبت به آن دارند». به همین علت است که «آناباپتیسم» را جناح چپ[1] نهضت اصلاح دینی (دیدگاه رولاند اچ. بینتون[2]) یا نهضت اصلاح دینی رادیکال (دیدگاه جورج هونستون ویلیامز[3]) نامیده‌اند. از دیدگاه ویلیامز، نهضت اصلاح دینی رادیکال را باید با «نهضت اصلاح دینی اقتدارگرا» که به‌طور کلی آن را با جنبش‌های لوتری و اصلاح شده برابر می‌دانست مشابه دانست. اصطلاحات یاد شده در تحقیقات مربوط به نهضت اصلاح دینی روزبه‌روز پذیرفتگی بیشتری می‌یابند و احتمال دارد که خواننده نیز هنگام مطالعهٔ تحقیقات جدیدتر دربارهٔ این نهضت با آنها مواجه شود.

نهضت اصلاح دینی در انگلستان ـ آیین انگلیکن

نهضت اصلاح دینی در انگلستان، در مقایسه با نهضت‌های مشابه در قاره اروپا، مسیر متفاوتی را پیمود. با اینکه فشار عمومی برای انجام اصلاحات در کلیسا دست‌کم تا حدی وجود داشت، محرک اصلی اصلاحات، هنری هشتم بود که در سال ۱۵۰۹ بر تخت سلطنت نشست. هنری در سال ۱۵۲۷ نخستین گام‌ها را برای طلاق کاترین آراگونی برداشت. این تصمیم ناشی از خواست او برای اطمینان از جانشینی‌اش در سلطنت انگلستان بود. تنها

---

1. left wing
2. Roland H. Bainton
3. George Hunston Williams

نتیجهٔ این ازدواج یعنی مری تیودر[1] یک زن بود. اما هنری در آرزوی یک وارث و جانشین مرد بود. پاپ هم طلاق یا فسخ ازدواج را نمی‌پذیرفت.

این تصور نابجاست که نهضت اصلاح دینی در انگلستان معلول عمل پاپ در رد درخواست هنری در امر طلاق بود. گرچه، این هم یک عوامل بود. به نظر می‌رسد که هنری رفته‌رفته این سیاست را در پیش گرفت که اقتدار خود را جایگزین اقتدار و مرجعیت پاپ کند. برپایی کلیسایی ملی در انگلستان بخشی از این دیدگاه بود. ظاهر امر این است که هنری دل‌بستگی خاصی به موضوعات اعتقادی یا الاهیات نداشت و ترجیح می‌داد که بر جنبه‌های عملی قدرت دینی و سیاسی تمرکز داشته باشد. تصمیم او در منصوب کردنِ تامس کرنمر (۱۴۸۹ـ۱۵۵۶) به مقام سراسقفی کلیسای کانتربری دست‌کم موجب تقویت نفوذ پروتستان‌ها در کلیسای انگلستان شد.

هنری در سال ۱۵۴۷ درگذشت و تنها پسرش، ادوارد ششم، در حالی که کمتر از هجده سال داشت جانشین او شد. در نتیجه، قدرت واقعی در دست مشاورانش بود که همگی گرایش‌های قوی پروتستانی داشتند. کرنمر که در دوران ادوارد همچنان در مقام اسقف اعظمی قرار داشت، توانست عبادت‌های جمعی را در شکل‌هایی آشکارا پروتستانی قرار دهد و کسانی از متفکران برجسته پروتستان (مانند مارتین بوسر و پیتر مارتیر ورمیگلی) را به اقامت در انگلستان وادارد و به نهضت اصلاح دینی سمت و سویی الاهیاتی دهد. با این حال، ادوارد در سال ۱۵۵۳ درگذشت و کشور را در یک وضعیت بی‌ثبات دینی رها کرد.

جانشین ادوارد مری تیودر بود که تمایلات کاتولیکی قوی داشت. او اقداماتی در پیش گرفت که به سرکوب آیین پروتستان و بازگشت آیین کاتولیک انجامید. پاره‌ای از اقدامات او عمیقاً ناشایست بود که مشهورتر از همه سوزاندن علنی تامس کرنمر در آکسفورد در سال ۱۵۵۶ بود. جانشین کرنمر در مقام اسقف کانتربری، فردی کاتولیک و میانه‌رو به نام ریجینالد پل بود. آیین کاتولیک به هنگام مرگ مری در سال ۱۵۵۸ هنوز نتوانسته بود کاملاً تثبیت شود. هنگامی که الیزابت اول بر تخت نشست، کاملاً روشن نبود که سیاست‌های دینی او چه سمت و سویی خواهد داشت. در این شرایط الیزابت سیاست پیچیده‌ای در پیش گرفت و به نظر می‌رسید هدفش راضی کردن پروتستان‌ها و کاتولیک‌ها بود. همین امر موجب می‌شد که ملکه در موضوعات دینی مرجعیت و تفوق داشته باشد. «معاهده

1. Mary Tudor

الیزابت»[1] (۱۵۵۸ـ۱۵۵۹) کلیسای ملی انگلستان به عنوان کلیسای اسقفی اصلاح شده را که اصول ایمانی پروتستانی را با شعائری بیشتر کاتولیکی در هم آمیخت، پایه‌گذاری کرد. در واقع، هیچ‌کس از این نتیجه به‌طور کامل راضی نبود اما همین امر کلیسای انگلستان قادر ساخت که از برههٔ کشمکش‌های دینی به سلامت بگذرد و از مناقشه‌های دینی جدی که در سایر نقاط اروپا در این زمان سر برآورده بود، در امان بماند.

نهضت اصلاح دینی کاتولیکی

این اصطلاح بیشتر برای اشاره به تجدید حیات آیین کاتولیک رم در سال‌های پس از آغاز کار شورای ترنت (۱۵۴۵) به کار می‌رود. در آثار تحقیقی قدیمی‌تر، از این نهضت با عنوان «نهضت ضد اصلاح دینی»[2] یاد شده است. چنان که از این اصطلاح برمی‌آید، کلیسای کاتولیک رم برای محدود کردن تأثیر نهضت پروتستان، راه‌های مقابله با این نهضت را گسترش بخشید. با این حال، روزبه‌روز، بیشتر روشن شد که کلیسای کاتولیک رم مبارزه با نهضت اصلاح دینی را تا حدی با انجام اصلاحاتی از درون انجام داد تا زمینه‌ای برای خرده‌گیری پروتستان‌ها باقی نماند. بدین لحاظ، این نهضت هم اصلاح کلیسای کاتولیک رم بود و هم واکنشی علیه اصلاح‌گران پروتستان.

تصویر ۳ـ۲. دسیدریوس آراسموس اهل روتردام (حدود ۱۴۶۹ـ۱۵۳۶) که نقش عمده‌ای در رنسانس اروپای شمالی و توسعه اصلاحات اولیه پروتستان و کاتولیک ایفا کرد.

1. Elizabethan settlement
2. counter-reformation

این دغدغه‌ها که اساس نهضت اصلاح دینی پروتستان در شمال اروپا بود، موجب احیا و نوسازی کلیسای کاتولیک رم، به‌ویژه در اسپانیا و ایتالیا، شد. شورای ترنت، که معروف‌ترین جلوهٔ اصلاح دینی کاتولیکی است، اقدام به اصلاح تعالیم آیین کاتولیک در پاره‌ای از موضوعات پیچیده و مبهم کرد و به بسیاری از اصلاحات ضروری در موضوعاتی چون رفتار روحانیان، آیین‌های کلیسایی، تربیت دینی و فعالیت‌های تبلیغی جامهٔ عمل پوشانید. اصلاح بسیاری از احکام و دستورهای دینی قدیمی، تأسیس گروه‌های جدیدی مانند یسوعیان،[1] جنبش اصلاح‌طلبی را در درون کلیسای کاتولیک به شور و وجد آورد. تعالیم این کلیسا دربارهٔ کتاب مقدس و سنت، آمرزیدگی به وسیلهٔ ایمان و آیین‌های مقدس جنبه‌هایی از نهضت اصلاح دینی کاتولیکی محسوب می‌شود که بیشتر جنبهٔ الاهیاتی داشت. انجام اصلاحات کاتولیکی موجب شد که به بسیاری از ناسزاگویی‌های اومانیست‌ها یا پروتستان‌ها، که منشأ آن تقاضاهایی برای انجام اصلاحات بود، پایان داده شود.

دومین نهضت اصلاح دینی ـ اعتراف‌نامه‌سازی

در دوره‌ای که امروزه به «دومین نهضت اصلاح دینی» مشهور است، کوشش می‌شد تا بینش‌ها و دستاوردهای مرحلهٔ اول آیین پروتستان تقویت شود. بینش‌های اصلاح‌گران از طریق شکل‌گیری سلسله‌ای از تبیین‌های نظام‌مند از الاهیات مسیحی طبقه‌بندی و تقویت شد. اغلب از این فرآیند به «اعتراف‌نامه‌گرایی» یاد می‌شود و مراد از آن ظهور شکل‌هایی از مسیحیت است که خود را با توجه به «اعتراف‌های ایمانی»، مانند اعتراف‌نامه آگسبورگ (۱۵۳۰) تعریف می‌کردند. با قوت گرفتن آیین پروتستان، کشمکش میان گروه‌های مختلف پروتستان ــ که مهم‌تر از همهٔ گروه‌های لوتری و گروه‌های وابسته به کلیسای اصلاح شده بودند ــ رفته‌رفته اهمیت یافت و سرانجام این کشمکش به کشمکش‌های کهنه میان آیین پروتستان و کاتولیک اضافه شد.

این موضوع هم در مورد الاهیات لوتری صدق می‌کند و هم الاهیات اصلاح شده. در مطالب آتی نگاه ویژه‌ای به اوضاع و احوال در کلیسای اصلاح شده، خواهیم انداخت و این نگاه می‌تواند بسیار روشنگر باشد. در دورهٔ پس از مرگ کالون، توجه تازه‌ای به روش ــ به معنای سازمان‌دهی نظام‌مند و استنتاج منسجم اندیشه‌ها و آرا ــ شتاب

---

1. Jesuits

گرفت. الاهی‌دانان عصر کلیسای اصلاح شده خود را ناگزیر به دفاع از اندیشه‌های خود در برابر مخالفان پروتستان و کاتولیک می‌دیدند. فلسفهٔ ارسطویی که کالون تا حدی بدان با دیدهٔ بدبینی می‌نگریست، در این زمان همچو یک هم‌پیمان تلقی می‌شد. اثبات اهمیت انسجام و سازگاری درونی آیین کالون روزبه‌روز اهمیت بیشتری می‌یافت. در نتیجه، بسیاری از نویسندگان کالونی به ارسطو گراییدند، بدان امید که در نوشته‌های او در باب روش، اشاراتی بدین مسئله بیابند که الاهیات آنان چگونه می‌تواند بر پایهٔ عقلانی محکم‌تری استوار گردد.

برای درک اینکه چرا این تحولات به وقوع پیوست، لازم است که به تأمل دربارهٔ اوضاع سیاسی اروپا به‌ویژه آلمان در قرن شانزدهم بپردازیم. در دههٔ ۱۵۵۰، آیین لوتری و کاتولیک رمی در مناطق مختلف آلمان تثبیت شده بود، و چنان دیوار دینی‌ای به وجود آمده بود که دیگر پیشروی پروتستان‌ها در مناطق کلیسای کاتولیک امکان نداشت. از این‌رو، نویسندگان لوتری توجه خود را به دفاع علمی از آیین لوتری ضمن اثبات انسجام درونی و وفاداری به کتاب مقدس معطوف کرده بودند. آنان بر این باور بودند که اگر آیین لوتری را به‌گونه‌ای معرفی کنند که حرمتی عقلانی داشته باشد، آیین یاد شده را می‌توانند برای کاتولیک‌ها جذاب‌تر کرده، از نظام اعتقادی خودشان نیز رفع ابهام کنند.

اما این تمام ماجرا نبود: نویسندگان کاتولیک با تکیه بر آثار توماس آکوئیناس و با نگارش آثاری بسیار پیچیده در باب الاهیات نظام‌مند، از خود واکنش نشان دادند. انجمن عیسی (تأسیس در سال ۱۵۳۴) به‌سرعت جایگاه خود را به عنوان نیروی عمده‌ای در کلیسای کاتولیک رم تثبیت کرد. نویسندگان برجستهٔ آن مانند روبرتو بلارمینه[1] و فرانسیسکو دسوئارس[2] سهم عظیمی در دفاع عقلانی از آیین کاتولیک رم داشتند.

طی دههٔ ۱۵۶۰ و ۱۵۷۰، همزمان با شروع حملات و پیشروی‌های آیین کالونی در سرزمین‌هایی که پیش‌تر لوتری بودند، اوضاع در آلمان پیچیده‌تر شد. در این زمان، سه گروه عمدهٔ مسیحی در این منطقه ریشه دوانیده بودند. این سه گروه عبارت بودند از: آیین لوتری، آیین کالونی و کلیسای کاتولیک رم. هر سه گروه تحت فشار زیادی برای بیان هویت خود قرار داشتند. پیروان لوتر از یک‌سو ناگزیر از بیان این بودند که از یک‌سو تفاوت آنان با طرفداران کالون، و از سوی دیگر تفاوتشان با کاتولیک‌ها در چیست. موضوعات اعتقادی

---

1. Robertto Bellarmine
2. Francisco de Suarez

عملاً مطمئن‌ترین راه معرفی و بیان این تفاوت‌ها بود: «اما به این معتقدیم و آنان به آن». به‌طور کلی، سال‌های میان ۱۵۵۹ تا ۱۶۲۲ که مهم‌ترین ویژگی آن تأکیدی تازه بر تعالیم اعتقادی است، «دورهٔ راست‌کیشی» نامیده می‌شود. شکلی تازه از حکمت مدرسی در محافل الاهیاتی پروتستانی و کاتولیکی رواج یافته بود و هر دو درصدد بودند که عقلانی بودن و پختگی نظام‌های اعتقادی خود را ثابت کنند.

آیین لوتری و کالونی در بسیاری از زمینه‌ها بسیار شبیه یکدیگر و هر دو مدعی بودند که انجیلی‌اند. هر دو کمابیش جنبه‌های اساسی مشابهی از آیین کاتولیک قرون وسطایی را نفی می‌کردند. اما لازم است که آنان را از یکدیگر باز شناسیم. در بسیاری از موضوعات اعتقادی، لوتری‌ها و کالونی‌ها بسیار با یکدیگر توافق داشتند، اما بر سر یک موضوع یعنی آموزهٔ تقدیر، کاملاً از یکدیگر جدا شدند. تأکید کالونی‌ها طی سال‌های ۱۵۵۹ تا ۱۶۶۲ بر آموزهٔ تقدیر تا حدی حاکی از این واقعیت است که آنان بر اساس این آموزه کاملاً از هم‌قطاران لوتری خود جدا شدند.

دو تحول زیر در این دوره اهمیت ویژه‌ای دارد.

توجه جدید به روش الاهیاتی

اصلاح‌گرانی چون لوتر و کالون توجه نسبتاً اندکی به مسائل مربوط به روش از خود نشان می‌دادند. از دیدگاه آنان، الاهیات به شرح و تفسیر کتاب مقدس توجه دارد. در واقع، کتاب مبادی کالون را شاید بتوان اثری در چارچوب «الاهیات کتاب مقدسی» دانست که اندیشه‌های اساسی کتاب مقدس را گرد هم آورده و در قالبی سامان یافته ارائه می‌کند. با این حال، در آثار تئودور بزا، جانشین کالون در سمت مدیریت آکادمی ژنو (یکی از مراکز آموزش شبانی کالونی‌ها در اروپا)، توجهی جدید به موضوعاتی در باب روش به عمل آمد، آنچنان که در بالا بدان اشاره کردیم.

ترتیب منطقی مطالب و استوار ساختن آن بر اصول اولیه،[1] آن را در اوج اهمیت نشاند. تأثیر این تحول را شاید بتوان بیش از هر جا در چگونگی پرداختن بزا به آموزهٔ تقدیر جست‌وجو کرد. به این مطلب خواهیم پرداخت.

---

1. first principles

ظهور آثاری در باب الاهیات نظام‌مند

ظهور حکمت مدرسی در محافل الاهیات لوتری، کالونی و کاتولیکی موجب ظهور آثار حجیمی در باب الاهیات نظام‌مند شد. این آثار به جهات مختلفی مشابه کتاب جامع الاهیات اثر توماس آکوئیناس است. هدف از این کتاب‌ها، ارائهٔ شرح‌ها و تفاسیر غنی و جامع از الاهیات مسیحی است که حاکی از نقاط قوت دیدگاه‌های آنان و ضعف و نارسایی دیدگاه‌های مخالفانشان باشد.

جنبش‌های پس از نهضت اصلاح دینی

نهضت‌های اصلاح دینی، چه پروتستان و چه کاتولیک، شاهد دورانی پس از خود بودند که الاهیات در آن تثبیت شد. این دوره در آیین پروتستان، چه لوتری چه اصلاح شده (یا کالونی)، به دوره «راست‌کیشی»[1] معروف است که نقطهٔ آغاز و مشخصهٔ آن تأکید بر معیارها و تعاریف اعتقادی بود. آیین پیرایش‌گری هر چند با این گرایش اعتقادی همسو بود، تأکید بسیار بیشتری بر مسائل اخلاقی و شبانی داشت. نقطهٔ مقابل آن ورع‌گرایی بود که با چنین تأکیدی بر اعتقادات سر ناسازگاری داشت و بر این باور بود که تأکید بر راست‌کیشی اعتقادی، نیاز مؤمنان به «دینی زنده»[2] را تحت‌الشعاع خود قرار داده است. در آیین کاتولیک پس از شورای ترنت، تأکید بسیاری بر پیوستگی سنت کاتولیکی شد، و آیین پروتستانی نوآور[3] و به همین جهت دیگراندیش[4] محسوب شد.

تثبیت آیین کاتولیک رم

شورای ترنت (۱۵۴۵ـ۱۵۶۳) واکنش قطعی کلیسای کاتولیک رم به نهضت اصلاح دینی را تبیین می‌کرد. می‌توان دستاوردهای این شورا را در موارد زیر خلاصه کرد. نخست، این شورا به چاره‌جویی دربارهٔ آن دسته از مشکلات کلیسا پرداخت که نقش زیادی در ظهور نهضت اصلاح دینی داشت. برای پایان دادن به فساد و سوءاستفاده از کلیسا تصمیماتی اتخاذ شد. دوم، این شورا خطوط اصلی تعالیم کاتولیکی در حوزه‌های اساسی ایمان مسیحی را تعیین کرد که از جملهٔ آنها، دسته‌ای از موضوعات بود که در نتیجهٔ نهضت اصلاح دینی مورد مناقشه قرار گرفته بود؛ مانند پیوند میان کتاب مقدس و سنت، آموزهٔ آمرزیدگی و

---

1. orthodoxy
2. living faith
3. innovative
4. heterodox

ماهیت و نقش آیین‌های مقدس (باید توجه داشت که شورای ترنت موضوعاتی مانند مسیح‌شناسی یا آموزهٔ تثلیث را مورد توجه قرار نداد و دلیل این امر دقیقاً این بود که موضوعات یاد شده مورد مناقشهٔ مخالفانِ پروتستان آنها نبود). درنتیجه آیین کاتولیک رم به‌خوبی آمادهٔ رویارویی با رقیبانِ پروتستان خود بود. دهه‌های آخر قرن شانزدهم، شاهد ظهور نقدِ محکم، مطمئن و مستمر کلیسای کاتولیک رم بر آیین پروتستان بود.

یکی از بارزترین نشانه‌های این اطمینان و اعتماد تازه را می‌توان در تحقیقات کاتولیک‌ها دربارهٔ آباء ملاحظه کرد. توجه پروتستان‌ها به دوره آباء در آغاز، چنان چشمگیر بود که بعضی از نویسندگان کاتولیک در نیمهٔ قرن شانزدهم پنداشتند که آباء نویسنده مانند آگوستین، در واقع، از نخستین پروتستان‌ها هستند. اما در ثلث پایانی این قرن، شاهد اطمینان رو به رشد نویسندگان کاتولیک دربارهٔ پیوستگی میان آباء نویسنده و خود آنان هستیم. مهم‌ترین کتابی که این پیوستگی را ثابت کرد، کتاب کتابخانه آباء[1] بود که در هشت مجلد به قطع رحلی در سال ۱۵۷۵ منتشر شد. این کار با مساعی نویسندگان بزرگی چون آنتوان آرنو[2] و پیئر نیکول[3] به نتیجه رسید.

چنین اعتمادی به استمرار سنت کاتولیکی موجب تأکید روزافزون بر ثبات تعالیم کاتولیکی شد. برجسته‌ترین نویسنده‌ای که این تأکید را پروراند، ژاک بنینی بوسوئه[4] (۱۶۲۷ـ۱۷۰۴) بود که کتاب او به نام تاریخ تحولات کلیساهای پروتستانی[5] مانند سلاح برنده‌ای در مناقشات میان کاتولیک‌ها و پروتستان‌ها عمل می‌کرد. از دیدگاه بوسوئه، تعالیم کلیسا طی قرون یکسان بوده است. پروتستان‌ها به سبب رویگردانی از این تعالیم، چه با ارائهٔ نوآوری‌ها یا انکار بعضی از عناصر اصلی آن، از حق خود در راست‌کیش تلقی شدن محروم ماندند. رسولان گنجینه‌ای از راستی را برای نسل‌های پس از خود ودیعت گذاشتند و پاسداری از آن را بر نسل‌های مختلف لازم می‌دانستند.

> تعالیم کلیسا همیشه یکسان است[...] انجیل هرگز متفاوت از گذشته نیست. از این‌رو، هرکس در هر زمان بگوید که ایمان متضمن چیزی است که در گذشته «از ایمان»[6] قلمداد نمی‌شد، بدعت است، و این یعنی اعتقادی که از **راست‌کیشی** به دور

---

1. *Marguerin de La Bigne's Bibliotheca Patrum* ("*Library of the Fathers*")
2. Antoine Arnauld
3. Pierre Nicole
4. Jacques Benigne Bossuet
5. *Histoire des Variations des Eglises Protestants*
6. of the faith

است. شناخت تعالیم نادرست یا برهان بر علیه آن کار دشواری نیست: تعالیم نادرست را، هرگاه با آن روبه‌رو شویم بی‌درنگ می‌شناسیم، و دلیل ما در بازشناسی چنان تعالیمی صرفاً جدید بودن آنهاست.

شعارِ semper eadem («همیشه همان»)[1] به یکی از عناصر سرنوشت‌ساز در مجادله‌های کاتولیک‌ها علیه پروتستان‌ها تبدیل شد. از دیدگاه بوسوئه، آیین پروتستان به‌راحتی به صورت نوآوری نشان داده شد، و به همین دلیل نیز بدعت دانسته شد.

پیرایش‌گری

در اواخر قرن شانزدهم در انگلستان یکی از مهم‌ترین سبک‌های الاهیاتی منسوب به جهان انگلیسی‌زبان سر برآورد. پیرایش‌گری را شاید بتوان روایتی از راست‌کیشی اصلاح شده دانست که تأکید خاصی بر جنبه‌های تجربی و شبانی دین داشت. آثار الاهی‌دانان برجستهٔ پیرایش‌گر مانند ویلیام پرکینز[2] (۱۵۵۸ـ۱۶۰۲) ویلیام ایمز[3] (۱۵۷۶ـ۱۶۳۳) و جان اوئن[4] (۱۶۱۸ـ۱۶۹۳) آشکارا و به‌شدت تحت تأثیر تئودور بزا، به‌ویژه در خصوص تعالیم آنان دربارهٔ بُعد مرگ مسیح و قیومیت الاهی در مشیت و برگزیدگی بود.

در سال‌های اخیر، توجه محققانهٔ ویژه‌ای به الاهیات شبانی پیرایش‌گری صورت گرفته است. در اوایل قرن هفدهم، چهره‌های برجسته‌ای چون لورنس چدرتن،[5] جان داد[6] و آرتور هیلدرسام[7] توجه خود را به این معطوف کرده بودند که محور الاهیات را موضوعات شبانی قرار دهند. عموماً اعتقاد بر این است که سنت شبانی پیرایش‌گری در دوران کشیشی ریچارد بَکستر[8] (۱۶۱۵ـ۱۶۹۱) و در آثار او به اوج خود رسید. شهرت بکستر تا حدی به سبب کتاب حجیم راهنمای مسیحیت[9] (۱۶۷۳) است که در بخش‌های چهارگانهٔ خود بینشی را در الاهیات بسط و گسترش داد که در زندگی روزمره مسیحیان عملی است. با این حال، برجسته‌ترین اثر او در الاهیات شبانی کتاب کشیش کلیسایی[10] است که به موضوعات کشیشی[11] از منظری پیرایش‌گرانه می‌نگرد.

---

1. always the same
2. William Perkins
3. William Ames
4. John Owen
5. Laurence Chaderton
6. John Dod
7. Arthur Hildersam
8. Richard Baxter
9. *Christian Directory*
10. *Reformed Pastor*
11. Ministerial

آیین پیرایش‌گری یکی از نیروهای عمده در الاهیات و سیاست در اوایل قرن هفدهم بود، اما سرنوشت‌سازترین تحول آن در جهان معاصر رخ داد. سیاست دینیِ سرکوبگرانهٔ چارلز اول بسیاری از پیرایش‌گران را ناگزیر ساخت تا انگلستان را ترک کنند و در شمال آمریکا مأوی گزینند. در نتیجه، آیین پیرایش‌گری به نیروی عمده‌ای در شکل دادن به مسیحیت شمال آمریکا در قرن هفدهم تبدیل شد. برجسته‌ترین الاهی‌دان پیرایش‌گرِ آمریکایی، جاناتان ادواردز (۱۷۰۳ـ۱۷۵۸) بود که تأکید پیرایش‌گران بر قیومیت الاهی را با اراده‌ای معطوف به پرسش‌های تازه و برخاسته از ظهور یک جهان‌بینی عقل‌گرا در هم آمیخت. با آنکه ادواردز در جایگاه یک رهبر معنوی به‌ویژه به دنبال «بیداری عظیم»[1] (که ضمن آن نقش برجسته و شاید سرنوشت‌سازی را به عهده گرفت)، اما بیش از همه، اخلاق او به‌طور خاص الاهیات عملی او را بروز می‌داد. سلسلهٔ موعظه‌های او دربارهٔ رسالهٔ اول قرنتیان ۱۳ در سال ۱۷۴۶ تحت عنوان احسان و ثمرات آن[2] منتشر شد.

آیین پیرایش‌گری در بعضی از زمینه‌ها، به‌ویژه در خصوص موضوع تجربهٔ مسیحی، شباهت‌هایی با ورع‌گرایی دارد که هم‌اکنون بدان می‌پردازیم.

ورع‌گرایی

همزمان با نفوذ روزافزون راست‌کیشی در جریان غالب پروتستانی، معایب آن نیز روشن شد. راست‌کیشی در اوج شکوفایی خود توجه به دفاع عقلانی از مدعیات مربوط به صدق و حقیقت مسیحی و درستی اعتقادات داشت. با این حال، این امر در اغلب موارد، به نوعی دل‌مشغولی آکادمیک دربارهٔ ظرایف منطقی تبدیل شد، نه ربط دادن الاهیات به مسائل زندگی روزمره. اصطلاح pietism (ورع‌گرایی) برگرفته از واژهٔ لاتینی pietas است (که بهترین ترجمهٔ آن «پارسایی»[3] یا «خداگونگی»[4] است) و در ابتدا اصطلاحی موهن بود که مخالفان این جنبش آن را هنگام توصیف تأکید آن بر اهمیت تعالیم کلیسا در زندگی روزمره به کار می‌بردند.

معمولاً آغاز جنبش ورع‌گرایی را انتشار کتاب فیلیپ یاکوب اشپنر[5] به نام آرزوهای پارسایانه[6] در سال ۱۶۷۵ می‌دانند. اشپنر در این اثر، از وضعیت کلیسای لوتری آلمان به دنبال

---

1. great awakening
2. *Charity and Fruits*
3. piety
4. godliness
5. Philip Jakob Spener
6. *Pia Desideria*

جنگ‌های سی‌ساله در طی سال‌های ۱۶۱۸ تا ۱۶۴۸ اظهار تأسف و پیشنهادهایی برای احیای کلیسای عصر خود ارائه می‌کند. عمده‌ترین این پیشنهادها تأکید تازه بر مطالعهٔ شخصی کتاب مقدس بود. در مراکز علمی، الاهی‌دانانْ این پیشنهادها را به تمسخر گرفتند؛ با این حال، این نظرات در محافل کلیسایی آلمان مورد توجه قرار گرفت و همین امر نشان‌دهنده سرخوردگی و ناشکیبایی روزافزون ناشی از ناکارآمدی راست‌کیشی در برابر اوضاع و احوال اجتماعی هولناک به هنگام جنگ است. از دیدگاه ورع‌گرایی، اصلاح اعتقادات باید توأم با اصلاح زندگی باشد.

ورع‌گرایی در نقاط مختلفی به‌ویژه در انگلستان و آلمان توسعه یافت. از میان نمایندگان این جنبش می‌توان به‌طور خاص به دو تن از آنان اشاره کرد.

۱. **نیکولاس لوتویش گراف فون تسین تسندورف**[1] (۱۷۰۰ـ۱۷۶۰). وی مؤسس جامعهٔ ورع‌گرای معروف به «هرنهوتر»[2] است که به روستایی در آلمان به نام هرنهوت منسوب است. او با دوری جستن از آنچه عقل‌گرایی بی‌روح و راست‌کیشی بی‌حاصلِ عصر خود می‌نامید، بر اهمیت «دینِ دل»[3] تأکید می‌کرد که شالودهٔ آن پیوند صمیمانه و شخصی میان مسیح و فرد مؤمن است. نقش «احساسات»[4] (که نقطهٔ مقابل عقل یا راست‌کیشی عقیدتی است) در زندگی مسیحی پررنگ شد و می‌توان این امر را پایه‌گذار مبانی نهضت اصلاح دینی در تفکر دینی آلمان در دوره متأخر آن دانست. تأکید تسین تسندورف بر دین شخصی[5] در شعار «دین زنده»[6] جلوه‌گر شد که وی آن را در مخالفت با پذیرش ایمانی و بی‌روح راست‌کیشی[7] پروتستان مطرح می‌کرد. اندیشه‌های مذکور به یک لحاظ توسط اف. دی. ای. شلایرماخر و به لحاظ دیگر به دست جان وسلی که می‌توان او را عرضه‌کنندهٔ ورع‌گرایی در انگلستان دانست، بسط یافت.

۲. **جان وسلی**[8] (۱۷۰۳ـ۱۷۹۱) مؤسس جنبش متدریسم در کلیسای انگلستان که سرانجام متدیسم را به عنوان یک فرقهٔ مستقل حیات بخشید. وسلی که متقاعد شده بود که او «فاقد ایمانی است که به تنهایی نجات‌دهنده است»، در تجربهٔ دین‌گردانی

---

1. *Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf*
2. Herrnhuter
3. religion of heart
4. feeling
5. personally appropriated
6. a living faith
7. dead credal assent
8. John Wesley

خود، در نشستی در خیابان آلدرزگیت[1] در مه ۱۷۳۸ به ضرورت «ایمان زنده» و نقش تجربه در زندگی مسیحی، پی برد. وی در این تجربه احساس کرد که قلب او «به نحو غریبی گرم»[2] شده است. تأکید وسلی بر بُعد تجربی در ایمان مسیحی که تقابل شدیدی با رخوت[3] خداشناسی طبیعی آن زمان در انگلستان داشت، موجب احیای دینی قابل توجهی در انگلستان شد.

شاخه‌های مختلف ورع‌گرایی به‌رغم اختلافات خود، موفق شدند ایمان مسیحی را به جهان تجربی مؤمنان عادی پیوند دهند. این جنبش را می‌توان واکنشی در برابر تأکید یک‌جانبهٔ راست‌کیشی نظری دانست که برای دینی که با جنبه‌های ژرف‌تری از ماهیت بشر پیوند داشت، سودمند بود.

الاهی‌دانان برجسته

بسیاری عصر نهضت اصلاح دینی را یکی از سازنده‌ترین دوره‌ها در تاریخ الاهیات مسیحی می‌دانند. معمولاً سه تن از الاهی‌دانان را به عنوان برجسته‌ترین الاهی‌دانان این دوره نام می‌برند: مارتین لوتر، ژان کالون، و اولریش تسوینگلی. از میان این سه تن، مارتین لوتر از اهمیت خاصی برخوردار است. تسوینگلی با اینکه به نوبهٔ خود چهرهٔ برجسته‌ای است، تحت‌الشعاع استعداد خلاق و تأثیر الاهیاتی مارتین لوتر قرار گرفته است.

مارتین لوتر (۱۴۸۳ـ۱۵۴۶)

مارتین لوتر در دانشگاه ارفورت به تحصیل پرداخت. ابتدا به دانشکده ادبیات رفت و سپس به مطالعهٔ الاهیات در دیر محلی آگوستینی مشغول شد. در سال ۱۵۱۲ به مقام استادی مطالعات کتاب مقدس در دانشگاه ویتنبرگ نایل آمد و به ارائهٔ خطابه دربارهٔ مزامیر (۱۵۱۳ـ۱۵۱۵)، رومیان (۱۵۱۵ـ۱۵۱۶)، غلاطیان (۱۵۱۶ـ۱۵۱۷) و عبرانیان (۱۵۱۷ـ۱۵۱۸) پرداخت. در طی این سال‌ها، الاهیات لوتر دستخوش رشته‌ای از تحولات، به‌ویژه در مورد آموزهٔ آمرزیدگی، شد. اشتغال نزدیک او با متون کتاب مقدس در این سال‌ها

---

1. Aldersgate
2. strangely warmed
3. dulness

موجب ناخرسندی هر چه بیشتر او از دیدگاه‌های الاهیاتی رایج این دوره درباره این موضوع شد (دوره‌ای که تحت سیطرهٔ به اصطلاح «راه‌نو» بود).

لوتر برای اولین‌بار در سال ۱۵۱۷ و به هنگام انتشار مواد نودو پنج‌گانه خود دربارهٔ آمرزش‌نامه‌ها مورد توجه همگان قرار گرفت. مناقشات لایپزیک[1] در ژوئن تا ژوئیه سال ۱۵۱۹ به دنبال آن رخ داد و طی آن لوتر به عنوان منتقد اساسی حکمت مدرسی به شهرت دست یافت. در سال ۱۵۲۰، او سه رساله منتشر کرد که شهرت روزافزونش به عنوان اصلاح‌گر الاهیاتی را تثبیت کرد. لوتر در رسالهٔ استمداد از اشراف مسیحی ملت آلمان[2] با حرارت خاصی از ضرورت اصلاح کلیسا سخن به میان آورد. از دیدگاه او کلیسای قرن شانزدهم چه در آموزه‌ها و چه در شعائر از عهد جدید فاصله گرفته بود. اندیشه‌های بسیار الاهیاتی او به یمن قلم استوار و مطایبه آمیزش به زبان آلمانی مورد توجه عموم قرار گرفت.

موفقیت‌های چشمگیر به دست آمده از این کتاب لوتر را ترغیب کرد تا آن را با اثر دیگری به نام اسارت بابلی کلیسای مسیحی[3] تکمیل کند. او در این اثر قوی چنین استدلال کرد که انجیل در اسارت کلیسای رسمی قرار گرفته است. او معتقد بود که کلیسای قرون وسطا انجیل را در نظام پیچیدهٔ کشیشان و آیین‌های مقدس زندانی کرده است؛ کلیسا بر انجیل مِهتری می‌کند، در حالی که باید خدمتگزار آن باشد. لوتر این مطلب را در اثر دیگری به نام آزادی فرد مسیحی[4] توضیح داد و در آن به بررسی پیامدهای آموزهٔ آمرزیدگی به وسیلهٔ ایمان در زندگی مسیحی پرداخت.

شاید بتوان گفت که لوتر خلاّق‌ترین فرد در میان اصلاح‌گران بود. با این حال، تأثیر الاهیاتی او در هیچ کتاب الاهیاتی عمده‌ای استوار نشده است. بیشتر آثار لوتر در پاسخ به پاره‌ای از مناقشات است. تنها دو کتاب تعالیم او (۱۵۲۹) را حقیقتاً می‌توان ارائه‌کنندهٔ نظام‌مند اندیشه‌های اساسی او در باب ایمان مسیحی دانست. شاید بیشترین چیزی که موجب شد این آثار، آثاری جدی در باب الاهیات نظام‌مند تلقی نشوند، جایگاه شبانی آنها بود. با این حال، ابعاد الاهیات لوتر تأثیر ژرفی بر تفکر مسیحی در مغرب زمین داشته است. برای نمونه، نوشتهٔ او به نام «الاهیات صلیب»[5] که به شکل سندی فشرده در سال ۱۵۱۸

---

1. Leipzig disputation
2. *Appeal to the Christian Nobility of the German Nation*
3. *Babylonian Captivity of the Christian Church* 4. *The Liberty of a Christian*
5. *Theology of the Cross*

(مناقشهٔ هایدلبرگ)[1] تنظیم شده، تأثیر فراوانی بر الاهیات قرن بیستم داشته است، چنان که کتاب یورگن مولتمان[2] به نام خدای مصلوب[3] گواه آن است (نگاه کنید به ص ۴۰۹).

اولریش تسوینگلی (۱۴۸۴ـ۱۵۳۱)

اولریش تسوینگلی، اصلاح‌گر سوئیسی، پیش از پرداختن به وظایف کلیسایی، در دانشگاه‌های وین و بال به تحصیل پرداخت. روشن است که وی توجهی شگرف به برنامهٔ اومانیسم مسیحی، به‌خصوص آثار اراسموس، داشت و به این باور وفادار بود که کلیسای روزگار او نیازمند اصلاحات است. وی در سال ۱۵۱۹ مقام کشیشی در شهر زوریخ را به عهده گرفت و در آنجا از منبر کلیسای گریت مینستر[4] یعنی کلیسای اصلی شهر بهره می‌جست، و هدفش از این کار، تبلیغ برنامهٔ اصلاحات بود. این برنامه در ابتدا اصولاً به اصلاح اخلاقیات کلیسا توجه داشت. با این حال، به حدی توسعه یافت که انتقاد از الاهیات رایج کلیسا، به‌ویژه الاهیات مربوط به آیین‌های مقدس، را نیز در خود جای داد. اصطلاحِ «نگرش تسوینگلی»، به‌خصوص برای اشاره به این اعتقادِ منسوب به تسوینگلی است که مسیح در مراسم عشای ربانی حضور ندارد و این مراسم صرفاً یادبود مرگ مسیح است.

تسوینگلی اهمیتی خاص در ارتباط با تبلیغ نهضت اصلاح دینی، به‌ویژه در شرق سوئیس داشت. با این حال، تأثیر او به اندازه لوتر یا کالون نبود و از خلاقیت اولی و رویکرد نظام‌مند دومی بی‌بهره و محروم بود. خواننده در ضبط نام کوچک تسوینگلی با تغییرات بسیاری مواجه می‌شود، اما ulrich و holdreich در بیشتر اوقات بر huldrych ترجیح داده می‌شود.

ژان کالون

کالون در سال ۱۵۰۹ در نوئایون[5] در شمال شرقی پاریس دیده به جهان گشود. در دانشگاه پاریس، که تحت سیطرهٔ حکمت مدرسی بود، تحصیل کرد و سپس به دانشگاه اورلئان که بیشتر اومانیستی بود، رفت و در آنجا به مطالعهٔ حقوق مدنی پرداخت. وی با آنکه در ابتدا به شغلی دانشگاهی تمایل داشت، در اواسط دههٔ بیست زندگی خود، کیش خود را تغییر داد

---

1. *Heidelberg disputation*
2. Jurgen Moltmann
3. *Crucified God*
4. Great Minster
5. Noyon

که این امر سرانجام به پیوند روزافزون او با جنبش‌های اصلاح‌گر پاریس انجامید وی در نهایت، به بازل تبعید شد. او سرانجام در شهر تازه استقلال یافته ژنو، اقامت گزید و در سال ۱۵۳۵ به آیین پروتستان گروید. هنگام مرگ کالون در سال ۱۵۶۴، ژنو کانون یک جنبش بین‌المللی شده بود که نام او را یدک می‌کشید. آیین کالون هنوز هم یکی از نیرومندترین و مهم‌ترین جنبش‌های فکری در تاریخ بشری است.

نسل دوم اصلاح‌گران دربارهٔ نیاز به آثاری در باب الاهیات نظام‌مند، بسیار آماده‌تر از نسل اول بودند. کالون، چهرهٔ برجسته در دورهٔ دوم نهضت اصلاح دینی، نیاز به کتابی را احساس می‌کرد که به‌روشنی اندیشه‌های اساسی الاهیات انجیلی را تبیین و بر اساس کتاب مقدس توجیه و از آنها در برابر انتقادات کاتولیک‌ها دفاع کند. او در سال ۱۵۳۶ کتاب کوچکی به نام مبادی دین مسیحی منتشر کرد که حجم آن تنها شش فصل بود. وی ربع قرن بعدی را وقف آن کتاب کرد و فصول دیگری به آن افزود و در ترتیب مطالب آن تجدید نظر کرد. کتاب یاد شده در آخرین ویرایش سال ۱۵۵۹، دارای هشتاد فصل بود و به چهار کتاب تقسیم شد. آن کتاب بعداً به عنوان یکی از مهم‌ترین آثار دینی قرن شانزدهم تثبیت شد.

ترزا آویلایی (۱۵۱۵ـ۱۵۸۲)

بیشتر نویسندگانی که در این فصل مورد توجه قرار گرفتند عالمان الاهیات نظام‌مند بودند. ترزا آویلایی رویکرد کاملاً متفاوتی به الاهیات ارائه می‌دهد، که باید مورد توجه قرار گیرد، و آن «الاهیات عرفانی» یا معنویت است. از نگاه ترزا، موضوع الاهیات مناسباتِ دگرگون شده شخصی با خداست که نمی‌توان آن را به‌درستی در الفاظ و کلمات بشری بیان کرد. ترزا عضو فرقه کارملی، بخشی از احیای عظیم معنویت در اسپانیا در نیمهٔ دوم قرن شانزدهم بود. اثر معروف او کتاب کاخ درونی روح[1] است. وی در این کتاب، از چارچوبی اساساً تثلیثی و الاهیاتی استفاده می‌کند تا روشن کند که خدا چگونه زندگی مؤمنان را نور می‌بخشد و دگرگون می‌کند. ازدیاد دعا و عبادت، به یکایک مؤمنان این توان را می‌دهد تا به شکلی عمیق‌تر به قرب خدا نایل آیند. وی این کار را با استفاده از تمثیل سفری تکاملی در غرفه‌ها (یا عمارت‌ها)ی کاخ، از دورترین نقطه تا مرکز نور، بیان می‌کند. پاپ پل ششم در

---

1. *The Interior Castle of the Soul*

سال ۱۵۷۰ عنوان «استاد کلیسا» را به او عطا کرد. وی نخستین زنی است که به این مقام مفتخر شده است.

تئودور بزا (۱۵۱۹ـ۱۶۰۵)

تئودور بزا (که با نام فرانسوی‌اش تئودور دُبز[1] معروف است)، نویسندهٔ برجستهٔ کالونی و استاد الاهیات در آکادمی ژنو از سال ۱۵۵۹ـ۱۵۹۹ بود. مجلدات سه‌گانهٔ کتاب جستارهای الاهیاتی[2] (۱۵۷۰ـ۱۵۸۲) شرحی عقلانی و منسجم از عناصر اصلی الاهیات اصلاح شده ارائه می‌دهد که در آن از منطق ارسطویی استفاده شده است. حاصل کار نیز شرحی است بسیار منطقی و قابل دفاع عقلانی بر الاهیات کالون که در آن بعضی از معضلات[3] ناگشودهٔ الاهیات مذکور (به‌خصوص در باب آموزه‌های تقدیر ازلی و کفاره) توضیح داده شده است. بعضی از نویسندگان معتقدند که توجه بزا به‌وضوح منطقی موجب شده است که او در بعضی از مواردِ بسیار مهم، چهرهٔ نادرستی از کالون ارائه کند؛ اما سایر نویسندگان معتقدند که بزا تنها الاهیات کالون را کاراتر و پاره‌ای از نقاط ضعف او را جبران کرد.

یوهان گرهارد[4] (۱۵۸۲ـ۱۶۳۷)

گرهارد را شاید بتوان برجسته‌ترین الاهی‌دان راست‌کیش دانست؛ نویسنده‌ای لوتری که در سال ۱۶۱۶ به مقام استادی الاهیات در دانشگاه ینا[5] منصوب شد و باقی عمرش را به تدریس در آنجا سپری کرد. گرهارد به لزوم ارائهٔ الاهیات لوتری به شکلی نظام‌مند، در برابر مخالفت شدید کالونی‌ها، واقف بود. قالب اصلی آثار لوتری‌ها در باب الاهیات نظام‌مند در سال ۱۵۲۱ تنظیم شد و این هنگامی بود که فیلیپ ملانشتون اولین چاپ کتاب خود به نام یادداشت‌ها[6] را منتشر ساخت. در این کتاب، مطالب بر حسب موضوع بررسی شده نه به شکلی نظام‌مند. گرهارد به این سنت ادامه داد، اما احساس کرد که می‌تواند از آثار ارسطویی در باب منطق بهره ببرد. کتاب یادداشت‌های الاهیاتی[7] (۱۶۱۰ـ۱۶۲۲) یکی از کتاب‌های کلاسیک الاهیات لوتری طی سالیانی متمادی بود.

---

1. Theodore de Beza
2. Tractationes thologicae
3. tentions
4. Johann Gerhard
5. Jena
6. *Comman Places*
7. *Loci Communes Theologici* (Theological Commonplaces)

روبرتو بلّارمینه[1] (۱۵۴۲ـ۱۶۲۱)

شاید بتوان گفت که وی برجسته‌ترین الاهی‌دانی بود که در دوران طلایی الاهیات کاتولیکی پس از شورای ترنت به شهرتی دست یافت. وی در سال ۱۵۶۰ به جامعهٔ عیسوی پیوست و سپس در رم استاد الاهیات جدلی در سال ۱۵۷۶ شد. تا سال ۱۵۹۹ در این مقام باقی ماند و سپس به مقام کاردینالی رسید. معمولاً مهم‌ترین اثر وی را کتاب مباحثاتی در باب مناقشات دربارهٔ مسیحیت[2] (۱۵۸۶ـ۱۵۹۳) می‌دانند. وی در این کتاب می‌کوشد که عقلانیت الاهیات مسیحی را در برابر انتقادات محافل پروتستانی، اعم از لوتری و کالونی، اثبات نماید.

جاناتان ادواردز (۱۷۰۳ـ۱۷۵۸)

تقریباً همه پذیرفته‌اند که جاناتان ادواردز اولین الاهی‌دان بزرگ آمریکا است. با آنکه افراد مهمی نیز با این نظر مخالف‌اند، بسیاری بر این باورند که او همچنان بزرگ‌ترین الاهی‌دان مسیحی آمریکاست. ادواردز در پنجم اکتبر سال ۱۷۰۳ در منطقهٔ ایست وینزر[3] از ایالت کانتیکات[4] دیده به جهان گشود. پدرش کشیش محل بود و در دورهٔ خدمت او، رشته‌ای از جریان‌های احیاگرانه در دههٔ ۱۷۲۰ رخ داد. در سپتامبر سال ۱۷۱۶، ادوارد به کالج ییل، یعنی همان نیوهیون (که امروزه به دانشگاه ییل معروف است) وارد شد و بعدها از سال ۱۷۲۴ تا ۱۷۲۶ به عنوان مدرس دانشگاه به کار گرفته شد. هفده سال بیشتر نداشت که انقلابی درونی را تجربه کرد. هنگامی که رسالهٔ اول به تیموتاؤس ۱: ۱۷ را می‌خواند، حسی از عظمت و جلال خدا او را فراگرفت. آن‌گونه که بعدها در یادداشت‌های شخصی‌اش نوشت: «هنگامی که این کلمات را می‌خواندم، جلال وجود الاهی را در جانم احساس کردم، گویی حس جلال الاهی در تمام جانم سریان کرده باشد؛ احساس جدیدی که با آنچه تاکنون تجربه کرده بودم، کاملاً متفاوت بود».

ادواردز نقش مهمی در «بیداری عظیم» داشت. این نهضت در زمستان ۱۷۳۴ـ۱۷۳۵ پدید آمد و شاید بتوان گفت که مهم‌ترین جنبش احیاگرانه آن عصر بود. ادواردز در سال ۱۷۵۷ برای تصدی ریاست کالج نیوجرسی در پرینستون (دانشگاه پرینستون امروزی) دعوت شد. وی به دنبال آبله‌کوبی ناموفق علیه بیماری آبله، در ۲۲ مارس ۱۷۵۸ در پرینستون درگذشت.

---

1. Robertto Bellarmine
2. *Disputationes De Controversiis Christianae Fidei*
3. East Windsor
4. Connecticut

امروزه نیز از ادواردز به عنوان الاهی‌دانی برجسته یاد می‌کنند. می‌توان او را نویسنده‌ای پیرایش‌گر دانست که توان فکری و معنوی به جنبشی داد که امروزه اغلب به ضدیت با عقل‌گرایی و زیاده‌روی‌های اخلاقی معروف است. مطلب مهم‌تر اینکه ادوارادز نمایانگر الاهی‌دانی است که از چالش‌های پیش روی الاهیات سنتی مسیحی که برخاسته از عصر روشنگری بود آگاهی داشت، و از چنان بینش و ذکاوتی در الاهیات برخوردار بود که راهی تازه برای مفهوم‌سازی و اعلام ایمان مسیحی در فرهنگی عقل‌گرا در پیش گیرد.

تحولات اساسی در الاهیات

نهضت اصلاح دینی جنبشی پیچیده با برنامه‌ای بسیار گسترده بود. محور بحث و مناقشه‌ها، که به قرن هفدهم و پس از آن نیز کشیده شد، بخشی مربوط به منابع الاهیات مسیحی و بخشی مربوط به آموزه‌های ناشی از کاربست آن منابع بود. موضوعات یاد شده را به‌طور مستقل بررسی خواهیم کرد.

منابع الاهیات

جریان غالب در نهضت اصلاح دینی، نه در پی ایجاد سنت مسیحی جدیدی بلکه احیا و تصحیح سنت موجود بود. اصلاح‌گرانی چون لوتر و کالون معتقد بودند که الاهیات مسیحی در نهایت بر کتاب مقدس مبتنی است و چنین استدلال می‌کردند که چاره‌ای جز بازگشت به کتاب مقدس به مثابهٔ منبع اساسی و حیاتی الاهیات مسیحی نیست. شعار «فقط کتاب مقدس» به یکی از مشخصه‌های اصلاح‌گران تبدیل شد و بیانگر این اعتقاد اساسی آنان بود که کتاب مقدس یگانه منبع ضروری و کافی الاهیات مسیحی است. با این حال، همان‌گونه که پس از این ملاحظه خواهیم کرد (ص ۲۸۱ـ۲۸۲)، این به معنای انکار اهمیت سنت از سوی آنها نبود.

این تأکید جدید بر کتاب مقدس پیامدهای مستقیمی داشت که از آن میان، موارد زیر دارای اهمیت ویژه‌ای است:

۱. اعتقاداتی که نتوان برای آن زمینه‌ای در کتاب مقدس یافت، باید کنار نهاده یا بی‌ارتباط با کتاب مقدس اعلام شوند. از باب نمونه، اصلاح‌گران نظر مساعدی نسبت به آموزهٔ بارداری پاکدامنانه مریم (اعتقاد به اینکه مریم به عنوان مادر عیسی

بدون هیچ‌گونه آلودگی به گناه باردار شد) نداشتند. آنان این عقیده را فاقد مبنایی در کتاب مقدس می‌دانستند و به همین جهت آن را رد می‌کردند.

۲. به‌تدریج تأکید جدیدی بر جایگاه عمومی کتاب مقدس در کلیسا به عمل آمد. موعظهٔ علنی، شرح کتاب مقدس و آثار الاهیات مبتنی بر کتاب مقدس (مانند کتاب مبادی کالون) رفته‌رفته به شاخصه‌های نهضت اصلاح دینی تبدیل شد.

شورای ترنت در واکنش به این تحولات بر این مطلب اصرار ورزید که در تأملات الاهیاتی باید برای کتاب مقدس و سنت ارزش یکسانی قائل شد. کتاب مقدس نیازمند تفسیری قابل اعتماد است؛ از نظر نویسندگانی چون بلارمینه، پروتستان‌ها راه تفسیرهای کاملاً فردگرایانهٔ ذهنی را که هم مخرب نظام کلیسایی است و هم مخرب آموزه‌ها هموار کرده بود.

آموزهٔ فیض

دورهٔ نخست نهضت اصلاح دینی، تحت سیطرهٔ برنامهٔ شخصی مارتین لوتر قرار داشت. لوتر با این اعتقاد که کلیسا ناخواسته در دامن آیین پلاگیوسی فرو غلتیده است، آموزهٔ آمرزیدگی به وسیلهٔ ایمان را برای همهٔ مخاطبان خود اعلام کرد. این پرسش که «چگونه می‌توانم به خدایی مهربان دست یابم؟» و شعار «تنها به وسیلهٔ ایمان» در بخش عظیمی از اروپای غربی طنین‌افکن شد و مستمعان بسیاری در بخش بزرگی از کلیسا پیدا کرد. موضوعات نهفته در این آموزه پیچیده است و در جای مناسبی در این کتاب به‌تفصیل بحث خواهد شد (نگاه کنید به ص ۶۹۴ـ۷۰۹).

آموزهٔ آمرزیدگی بیش از همه به نهضت اصلاح دینی لوتری منسوب است. کالون با آنکه به این آموزه همچنان به دیده احترام می‌نگریست، آغازگر فرآیندی بود که اهمیت روزافزونی در الاهیات نهضت اصلاح دینی داشت. فرآیند یاد شده عبارت بود از بحث دربارهٔ فیض در پیوند با آموزهٔ تقدیر ازلی نه آمرزیدگی. از دیدگاه الاهی‌دانانِ کلیسای اصلاح شده، بیان غایی فیض خدا را نباید در این یافت که خدا گناهکاران را می‌آمرزد، بلکه آن را باید در برگزیدگی بشر از سوی خدا بدون در نظر گرفتن شایستگی‌ها یا دستاوردهای قابل پیش‌بینی[1] ملاحظه کرد. رفته‌رفته، آموزهٔ «انتخاب بی‌قید و شرط»[2] (نگاه کنید به ص ۷۱۵) به بیان فشردهٔ ماهیت فیض بدون لحاظ شایستگی تبدیل شد.

---

1. foreseen
2. unconditional election

شورای ترنت و نویسندگان بعدی کاتولیک این قبیل دیدگاه‌ها را تحریف تعالیم آگوستین دانستند و به‌شدت بر لزوم بازگشت به اندیشه‌های وی استدلال می‌کردند. آنان بر این باور بودند که تأکید پروتستان‌ها بر آمرزیدگی به وسیلهٔ صرف ایمان، نمی‌تواند نسبت به تأکید عهد جدید بر اهمیت اعمال نیک در زندگی مسیحی حق مطلب را ادا کند. افزون بر این، آنان تأکید داشتند که پروتستان‌ها تعالیم آگوستین را در باب ماهیت حقیقی آمرزیدگی بد تفسیر کرده‌اند و گفته‌اند که منظور وی آن بوده که آدمی «صالح و نیکوکار شمرده شود»، در حالی که معنای روشن تعالیم او این بود که آدمی «صالح و نیکوکار گردد».

آموزهٔ آیین‌های مقدس

در دههٔ ۱۵۲۰، این دیدگاه در محافل اصلاحی تثبیت شد که آیین‌های مقدس، نشانه‌های بیرونیِ فیضِ نامشهود خدا هستند. این موضوع که پیوندی میان آیین‌های مقدس و آموزهٔ آمرزیدگی برقرار می‌کرد (تحولی که به‌خصوص با لوتر و فیلیپ ملانشتون، همکار او در ویتنبرگ، مرتبط بود)، موجب گرایش جدیدی در الاهیات آیین‌های مقدس شد. چندی نگذشت که این حوزه از الاهیات، موضوع مناقشات شدیدی شد. اصلاح‌گران بر سر تعداد و ماهیت آیین‌های مقدس به مخالفت با رقیبان کاتولیک خود پرداختند. لوتر و تسوینگلی به مناقشهٔ شدیدی بر سر این موضوع پرداختند که آیا مسیح حضوری حقیقی در مراسم دینی عشای ربانی[1] دارد یا نه؟ (نگاه کنید به ص ۸۱۰).

شورای ترانت بار دیگر بر تعالیم سنتی و دیرین دربارهٔ تعداد و ماهیت آیین‌های مقدس صحه گذاشت و قویاً از مفهوم «تبدل جوهری» در برابر منتقدان پروتستان آن، اعم از لوتری و اصلاح شده، دفاع کرد.

آموزهٔ کلیسا

اگر توجه نسل نخست اصلاح‌گران، معطوف به مسئله فیض بود، نسل دوم موضوع کلیسا را وجههٔ همت خود ساخت. این دسته از اصلاح‌گران که به سبب اختلاف نظر در باب آموزهٔ فیض از جریان اصلی کلیسای کاتولیک جدا شده بودند، تحت فشار شدیدی قرار داشتند که نظریه منسجمی دربارهٔ کلیسا ارائه دهند، نظریه‌ای که بتواند این جدایی و گسست را توجیه

---

1. communion services

کند و زیربنایی برای کلیساهای انجیلی تازه باشد که در شهرهای غرب اروپا سر برآورده بود. نام لوتر به‌خصوص با آموزهٔ فیض گره خورده است، در حالی که مارتین بوتسر و ژان کالون بودند که نقش سرنوشت‌سازی در طرح برداشت‌های پروتستانی در باب کلیسا داشتند. این برداشت‌ها از همان زمان و به شکلی روزافزون در مسیحیت جهانی اهمیت بسیاری پیدا کرد. این مطلب را با تفصیل بیشتری در این کتاب بررسی خواهیم کرد (نگاه کنید به ص ۷۳۷ـ۷۴۳).

شورای ترنت در واکنش به این تحولات، بر اهمیت تاریخی و نهادی کلیسا تأکید کرد و بیان داشت که پروتستان‌ها از دایرهٔ کلیسا خارج شده‌اند. کلیسا امری است مقدّر به تقدیر خدا، و جامعه‌ای است که خدا آن را بنا نهاده است. در بیرون از این چارچوب، رستگاری به هیچ‌وجه امکان ندارد.

تحولات مربوط به نوشته‌های الاهیاتی

نهضت اصلاح‌گرایی پروتستانی در سدهٔ شانزدهم موجب بروز تحولات مهمی در مکتوبات الاهیاتی شد که از اهمیت فراوان موضوعات مربوط به الاهیات در آن عصر حکایت می‌کند. یکی از جذاب‌ترین ابعاد نهضت اصلاح دینی پروتستانی عبارت بود از آگاهی از لزوم برقراری ارتباطات مکاتبه‌ای و دفاع از اندیشه‌های خود. همین امر منجر به سبک‌های گوناگون در مکتوبات الاهیاتی شد که در آن روزگار نقش حساسی داشت.

- **کاتشیسم‌ها**:[1] شکل‌های همگانی ارائهٔ ایمان مسیحی از منظر نهضت اصلاح دینی که به‌خصوص برای آموزش کودکان تهیه می‌شد.
- **اعتراف‌نامه‌های ایمان**: بیانیه‌هایی در باب مطالب اصلی تأیید شده در الاهیات یک گروه در نهضت اصلاح دینی (مانند لوتری‌ها، کلیسای اصلاح شده و آناباپتیست‌ها) که برای مخاطبان بالغ تهیه می‌شد.
- **آثار پدیدآمده در باب الاهیات نظام‌مند** از جمله کتاب یادداشت‌ها[2] اثر ملانشتون و کتاب مبادی دین مسیحی اثر ژان کالون که تحلیل و دفاعی نظام‌مند از الاهیات لوتری و الاهیات کلیسای اصلاح شده ارائه می‌دهد.

در زیر، هر یک از این سه سبک ادبی را در آثار و مکتوبات الاهیاتی بررسی می‌کنیم:

---

1. Catechisms
2. *Loci Communes* (Commonplaces)

کاتشیسم‌ها

آنچه امروزه «کاتشیسم‌ها» نامیده می‌شود، در کلیسای قرون وسطا نیز یافت می‌شد، اما همگان پذیرفته‌اند که استفادهٔ گسترده از کاتشیسم‌ها بیشتر در دورهٔ نهضت اصلاح دینی صورت گرفت. با نگاهی به کلیساهای لوتری در ساکسونی در سال‌های ۱۵۲۸ و ۱۵۲۹ درمی‌یابیم که بیشتر کشیشان و تقریباً همهٔ افراد عادی، از آموزه‌های اصلی آیین مسیحیت ناآگاه بودند. لوتر آن چنان از این موضوع یکّه خورده بود که تصمیم گرفت برای ارتقای آگاهی عموم از این آموزه‌ها به اقداماتی دست بزند.

نخستین نتیجهٔ این دغدغهٔ تازهٔ لوتر، در آوریل ۱۵۲۹ به بارنشست. هر چند لوتر نتیجهٔ کار خود را «کاتشیسم آلمان» نامید، اما امروزه بیشتر به کاتشیسم بزرگ[1] معروف است. این اثر بر تحلیلی مبسوط از ده فرمان، اعتقادنامهٔ رسولان و نیایش خداوند[2] مشتمل است و به دنبال آن مباحثی در باب دو آیین از آیین‌های کلیسایی ــ تعمید و «آیین قربانگاه»[3] (یا مراسم عشای ربانی) ــ ذکر شده است. این اثر آینهٔ تمام‌نمای اندیشه‌های لوتر نیست و اساس آن مواد پیشینی آداب دینی است؛ همچنین به انگیزهٔ آموزش نوشته نشده و در نتیجه، نتوانسته است به اهداف خود نایل آید.

لوتر در مه ۱۵۲۹ رسالهٔ دیگری نگاشت که امروزه به کاتشیسم کوچک[4] معروف است. این اثر که به‌خصوص برای تأمین این هدف، شیوا، روان و همه کس فهم نوشته شده، به موفقیتی چشمگیر دست یافت و در حد گسترده‌ای در نهادهای لوتری پذیرفته شد. شکل پرسش و پاسخ آن نیز برای یادگیری به شکل از بر کردن، بسیار مناسب بود. این کتاب همچنین در مدرسه‌های منطقه بسیار مورد توجه قرار گرفت. توجه به این نکته مهم است که هر دو کاتشیسم لوتر در سال ۱۵۲۹ به زبان آلمانی، یعنی زبان مردم بود. لوتر بدان جهت از چاپ این کتاب‌ها به زبان لاتین اجتناب ورزید که می‌دانست استفاده از این زبان مدرسی و علمی به جذابیت کتاب‌ها و اقبال مردم به آنها آسیب شدیدی وارد خواهد کرد.

برای آشنا شدن با رویکرد مورد نظر لوتر، این بخش از کتاب کاتشیسم کوچک را مورد توجه قرار می‌دهیم. مخصوصاً به شکل پرسش و پاسخ، که با هدف آسان ساختن تعلیم و تعلّم طراحی شده، توجه کنید.

---

1. *Greater Catechism*
2. lord's prayer
3. sacrament of the altar
4. *Lesser Catechism*

س) تعمید چیست؟

ج) تعمید تنها خود آب نیست، بلکه آبی است که بر اساس دستور خدا استفاده شده و با کلمهٔ خدا پیوند خورده است.

س) منظور از کلمهٔ خدا در اینجا چیست؟

ج) خداوند ما مسیح؛ آن‌گونه که در متی ۲۸: ۱۹ آمده، گفت: «پس بروید و تمام امت‌ها را شاگرد سازید و ایشان را به اسم پدر و پسر و روح‌القدس تعمید دهید».

س) تعمید چه سود یا نفعی دارد؟

ج) تعمید موجب آمرزش گناهان شده، ما را از مرگ و شیطان نجات می‌دهد و به همهٔ مؤمنان موهبت متبرک بودن[1] ابدی را می‌بخشد؛ همان‌گونه که کلمه و وعدهٔ خدا اعلام می‌کند.

س) منظور از کلمه و وعدهٔ خدا چیست؟

ج) منظور، خداوندِ ما مسیح است؛ آن‌گونه که در مرقس ۱۶: ۱۶ آمده است: «هرکه ایمان آورده، تعمید یابد نجات می‌یابد، اما هرکه ایمان نیاورد بر او حکم خواهد شد».

کلیساهای اصلاح شده به‌سرعت، اهمیت این نوعِ ادبی و مزایای آشکار آن را دریافتند. کالون پس از انجام پاره‌ای آزمون‌ها، سرانجام در سال ۱۵۴۲ کاتشیسم ژنو را به فرانسوی و در سال ۱۵۴۵ به لاتین منتشر کرد. این کاتشیسم تا سال ۱۵۶۳ در میان پیروان کلیسای اصلاح شده بسیار مورد توجه بود. در همین تاریخ کاتشیسم هایدلبرگ منتشر شد. ریشه‌های این اثر برجسته را در رشد کلیسای اصلاح شده در آلمان، به‌ویژه در ناحیهٔ پالاتینات،[2] باید جست‌وجو کرد. الکتور فردریک سوم[3] به دو تن از الاهی‌دانان کلیسای اصلاح شده (به نام‌های کاسپار اولویانوس[4] و تساخاریاس اورزینس[5]) دستور داد تا کاتشیسمی مناسب برای استفاده در کلیساهای او پدید آورند.

نتیجهٔ این کار، کاتشیسمی به زبان آلمانی مشتمل بر ۱۲۹ پرسش بود که در ۵۲ قطعه تنظیم شده بود و می‌توانست آموزش در طول سال را پوشش دهد.

استفادهٔ گستردهٔ پروتستان‌ها از کاتشیسم‌ها و نتایج و دستاوردهای مهم آنان، رقبای کاتولیک را به این فکر انداخت تا این قالب را گسترش دهند. در نخستین کاتشیسم‌هایِ

---

1. blessedness
2. Palatinate
3. Elector Fredrick III
4. Kaspar Olevianus
5. Zacharias Ursinus

کاتولیکی، معمولاً از قالب پرسش و پاسخ استفاده نمی‌شد و به جای آن، به بحث دربارهٔ موضوعات مهم الاهیات می‌پرداختند. شاید بتوان کاتشیسم یوهان دیتنبرگر[1] در سال ۱۵۳۷ را مصداق بارزی از این شیوه دانست که در آن به بحث از اعتقادنامهٔ رسولان، نیایش خداوند، ده فرمان، «سلام بر مریم»،[2] و آیین‌های هفت‌گانه پرداخته است. با این حال، تردیدی نیست که شیوهٔ پرسش و پاسخ، شیوه‌ای برتر است؛ همچنان که کاتشیسم‌های سه‌گانهٔ پیتر کانیسیوس[3] ــ منتشر شده در سال‌های ۱۵۵۴ـ۱۵۵۸ ــ چنین بود. این کتاب به زبان لاتین منتشر شد و بهترین کاتشیسم ترنتی[4] در سال ۱۵۶۶ بود. بدون تردید، قالب دشوار و پیچیدهٔ کتاب موجب شد که چندان استفاده‌ای از آن به عمل نیاید؛ اما نَفْس پیدایش آن به دنبال برگزاری شورای ترنت را می‌توان به منزلهٔ پذیرش این سبک دانست، که در جای خود حائز اهمیت است.

اعتراف‌نامه‌های ایمانی[5]

پیش از این خاطرنشان کردیم که چرا نهضت اصلاح دینی تأکید فراوانی بر مرجعیت کتاب مقدس داشت. با این همه، کتاب مقدس نیازمند تفسیر بود. بروز مناقشه میان اصلاح‌گرانِ اقتدارگرا و رادیکال تردیدی باقی نگذاشت که پاره‌ای از موضوعات تفسیری، تفرقه‌انگیز و مشکل‌ساز است و سامان دادن به اندیشه‌های نهضت اصلاح دینی نیازمند ابزاری «رسمی» است تا از هرگونه سردرگمی اجتناب شود. «اعتراف‌نامه‌های ایمانی» این نقش را به عهده گرفتند. برای ملاحظهٔ اهمیت این اسناد به بررسی جایگاه آنها در اندیشهٔ نهضت اصلاح دینی می‌پردازیم.

نهضت اصلاح دینی اقتدارگرا در حالی که تأکید بسیاری بر مرجعیت کتاب مقدس می‌کرد، بر نقش اجماع مسیحیان گذشته نیز که از آن به «سنت یک» یاد می‌شود (بنگرید به ص ۱۳۶ـ۱۴۱)، صحه می‌گذاشت. به‌طور کلی، می‌توان گفت که الاهی‌دانان پروتستان برای مرجعیت[6] سه مرحله قائل بودند:

۱. **کتاب مقدس.** اصلاح‌گرانِ اقتدارگرا کتاب مقدس را عالی‌ترین مرجع در موضوعات عقاید و رفتار مسیحی می‌دانستند.

---

1. Johann Dietenberger
2. *Hail Mary*
3. Peter Canisius
4. Tridentine Catechism
5. confessions of faith
6. authority

۲. **اعتقادنامه‌های مسیحیت.** از دیدگاه اصلاح‌گران اقتدارگرا، اسنادی چون اعتقادنامهٔ رسولان و اعتقادنامهٔ نیقیه نشان‌دهندهٔ اجماع کلیسای نخستین و تفسیرهای دقیق و معتبر کتاب مقدس بود. این اسناد هرچند از جهت اعتبار، **فرعی و ثانوی** محسوب می‌شد، مانع مهمی بر سر راه فردگرایی رایج در اصلاح‌گرایی رادیکال بود (که به‌طور کلی منکر هرگونه اعتبار حجیت برای این اعتقادنامه‌ها بود). هم کاتولیک‌ها و هم پروتستان‌ها ــ همانند عناصر سازنده و مختلف جریان غالب در نهضت اصلاح دینی ــ مرجعیت و اعتبار این اعتقادنامه را به رسمیت می‌شناختند.

۳. **اعتراف‌نامه‌های ایمانی.** گروه‌های خاصی در نهضت اصلاح دینی برای این اسناد حجیت و اعتبار قائل بودند. برای مثال، اعتراف‌نامهٔ آوکسبورک (۱۵۳۰) در کلیساهای اولیهٔ لوتری معتبر شناخته می‌شد، اما سایر گروه‌ها در نهضت اصلاح دینی برای آن، چنین حجیتی قائل نبودند. برای مثال، دیگر گروه‌ها در نهضت اصلاح دینی، اعتراف‌نامه‌های خاصی تنظیم کردند. بعضی از این اعتراف‌نامه‌ها مربوط به نهضت اصلاح‌گرایی در شهرهای خاصی است، مانند اولین اعتراف‌نامهٔ بازل در سال ۱۵۳۴ و اعتراف‌نامهٔ ژنو در سال ۱۵۳۶.

از این‌رو، الگوی اساسی در نهضت اصلاح دینی این بود که کتاب مقدس به عنوان مرجع اوّلی و عام، اعتقادنامه‌ها مرجع ثانوی و عام، و اعتراف‌نامه‌ها مرجع ثالث و محلی (به این دلیل که این اعتراف‌نامه‌ها تنها در میان اعضای فرقه‌ای خاص یا کلیسایی در منطقه‌ای خاص الزام‌آور تلقی می‌شدند) پذیرفته شوند. رشد و گسترش شاخهٔ اصلاح شده نهضت اصلاح دینی امری پیچیده بود و از نتایج آن، تعدادی از اعتراف‌نامه‌ها بود که هر یک به منطقهٔ خاصی تعلق داشتند. اعتراف‌نامه‌های ذیل از اهمیت خاصی برخوردارند.

تاریخ	عنوان	منطقهٔ جغرافیایی
۱۵۵۹	اعتراف‌نامهٔ گال	فرانسه
۱۵۶۰	اعتراف‌نامهٔ اسکاتلند	اسکاتلند
۱۵۶۱	اعتراف‌نامهٔ بلژیک	لولندز
۱۵۶۳	اصول سی و نه‌گانه	انگلستان
۱۵۶۶	دومین اعتراف‌نامهٔ سوئیس	سوئیس غربی

آثاری در باب الاهیات نظام‌مند

نیاز به معرفی نظام‌مند الاهیات نهضت اصلاح دینی از همان مراحل اولیهٔ این نهضت روشن بود. نخستین اثر برای پرکردن این خلأ، ریشه در نهضت اصلاح دینی لوتری داشت. فیلیپ ملانشتون[1] با انتشار کتاب یادداشت‌ها در سال ۱۵۲۱، الگوی خاصی را برای آثار لوتری در باب الاهیات نظام‌مند فراهم آورد. در ویرایش نخست این کتاب تنها شماری از موضوعاتی که ارتباط روشنی با نهضت اصلاح‌گرایی لوتری داشت، از جمله موضوع مهم آمرزیدگی به وسیلهٔ ایمان، بررسی شد.

با این حال، ملاحظات جدلی و آموزشی به‌تدریج ملانشتون را ناگزیر ساخت تا این کتاب را به‌طور چشمگیری بسط و گسترش دهد. لازم بود که موضوعات تازه‌ای مورد توجه قرار گیرد و مطالبی اضافی بدان پیوست شود تا نیازهای رو به رشد خوانندگانش را تأمین کند. ملانشتون کوشید تا این مشکل را به طریق کاملاً ناکارآمدی حل کند؛ به این معنا که او مطالبی به کتاب افزود، بی‌آنکه توجهی به تأثیر آن در پدید آوردن ساختاری ناهمگون در کتاب داشته باشد. خیلی زود معلوم شد که این شیوهٔ پرداختن به مطالب برای دستیابی به تحلیلی نظام‌مند، که برای مباحثات الاهیاتی در قرن شانزدهم و هفدهم مورد نیاز بود، سودمند نیست. بزرگ‌ترین و آخرین کتاب از این نوع، یادداشت‌های الاهیاتی اثر یوهان گرهارد، استاد دانشگاه ینا است، که در سال‌های ۱۶۱۰ تا ۱۶۲۲ در ۹ جلد انتشار یافت. به همین جهت است که رویکرد ملانشتون در باب الاهیات نظام‌مند سرانجام در برابر نظام سازمان‌یافته‌تر ژان کالون رنگ باخت، و این همان مطلبی است که در اینجا بدان می‌پردازیم.

کتاب مبادی دین مسیحی نوشتهٔ کالون ریشه در شاخهٔ اصلاح شدهٔ نهضت اصلاح دینی پروتستانی داشت. ویرایش نخستینِ کتاب مبادی به تقلید از سبک او در کتاب کاتشیسم کوچک، در مارس ۱۵۳۶ صورت گرفت (نگاه کنید به ص ۱۴۰). ساختار و محتوای کتاب نشان می‌دهد که کالون تا چه اندازه در فراهم آوردن آن از این کتابِ مهم آموزشیِ مربوط به اوایل متکی بر نهضت اصلاح دینی آلمانی استفاده کرده است. از مجموع شش فصل این کتاب جیبی ۵۱۶ صفحه‌ای، چهار فصل نخست همانند کاتشیسم لوتر است. ویرایش دوم کتاب مبادی، که مربوط به دورهٔ اقامت کالون در استراسبورگ است، در سال ۱۵۳۹ و به زبان لاتین منتشر شد. مهم‌ترین و آشکارترین تفاوت میان این دو ویرایش کتاب، در اندازهٔ آن است.

---

1. Philipp Melanchthon

کتاب در ویرایش جدید، هفده فصل دارد، که حجم آن را به سه برابر ویرایش پیشین (۱۵۳۶، با شش فصل) می‌رساند. در دو فصل آغازین کتاب، نویسنده به بحث دربارهٔ شناخت خدا و نیز شناخت ماهیت بشر پرداخته و مطالبی نیز دربارهٔ آموزهٔ تثلیث، رابطهٔ میان عهد عتیق و جدید، توبه، آمرزیدگی به وسیلهٔ ایمان، ماهیت پیوند میان مشیت الاهی، تقدیر ازلی و ماهیت حیات مسیحی به ویرایش پیشین افزوده است. در این ویرایش، بیشتر مطالب پیشین ذکر شده، اما به‌روشنی می‌توان دریافت که ویژگی و جایگاه کتاب تغییر یافته است. این کتاب دیگر کاتشیسم نیست، بلکه در مسیر بیان بی‌چون و چرای ماهیت ایمان مسیحی قرار دارد؛ به‌گونه‌ای که ما را به سمت مقایسهٔ آن با کتاب جامع الاهیات اثر توماس آکوئیناس سوق می‌دهد.

در ویرایش‌های بعدی این کتاب، اضافات و تغییراتی صورت گرفته است. ویرایش نهایی در سال ۱۵۵۹ در هشتاد فصل به انجام رسیده بود که، در قیاس با نسخهٔ اولی آن در سال ۱۵۳۶ در شش فصل، مطالب بسیاری بدان افزوده شد. مطالب کتاب در آن ویرایش نهایی در «چهار کتاب» به ترتیب زیر، تقسیم شده است:

۱. شناخت خدای آفریدگار؛

۲. شناخت خدای رهایی‌بخش؛

۳. چگونگی مشارکت در فیض عیسی مسیح؛

۴. راه‌ها یا ابزارهای بیرونی که خدا از آن برای رساندن ما به عیسی مسیح استفاده می‌کند.

بعید نیست که کالون از ساختار چهارگانهٔ ویرایش سال ۱۵۴۳ برای تقسیم مجدد مطالب کتاب استفاده کرده باشد. در اینجا توجیه دیگری نیز وجود دارد و آن اینکه کالون از تقسیم چهارگانهٔ مطالب در کتاب چهار کتاب جملات اثر پیتر لومبار [۱۴۳۳ـ۱۵۱۵]، یکی از الاهی‌دانان برجستهٔ قرون وسطا که کالون گاهی در نوشته‌های خود به او اشاره می‌کند، آگاهی داشته و از آن الگو گرفته است. در اینجا این پرسش مطرح می‌شود که آیا کالون می‌خواست خود را جانشینِ پروتستان‌مسلکِ پیتر لومبار سازد و کتاب مبادی را جانشین متن عظیم الاهیاتی وی سازد؟ در این‌باره هیچ نمی‌دانیم. تنها می‌دانیم که کتاب مبادی هم‌اکنون جای خود را به عنوان برجسته‌ترین کتاب الاهیاتی در نهضت اصلاح دینی پروتستانی به‌خوبی تثبیت کرده و کتاب‌های مشابه از لوتر، ملانشتون، و تسوینگلی را تحت‌الشعاع خود قرار داده است.

بخشی از فرآیند تثبیت و احیای الاهیاتی در آیین کاتولیک بعد از شورای ترنت تولید آثار متعدد و بی‌شماری در زمینه الاهیات نظام‌مند بود. این آثار در شکل‌های مختلف بسیاری عرضه شد. شکل loci یا موضوعات الاهیاتی که ملانشتون، نویسندهٔ پروتستان، برای اولین‌بار آن را مطرح کرد، نزد بسیاری از نویسندگان کاتولیک مقبول افتاد. ملکیور کانو،[1] الاهی‌دان دومینیکی اسپانیایی، آن را معرفی کرد و دستاوردهای آن را هم در ارائهٔ اندیشه‌های کاتولیکی به شکلی آسان و مناسب و هم در رویارویی با اندیشه‌های پروتستانی خاطرنشان ساخت. کتاب کانو با عنوان موضوعات الاهیاتی[2] سه سال پس از مرگش در سال ۱۵۶۳ منتشر شد و به ویرایش بیست و ششم رسید: هشت ویرایش در اسپانیا، نه ویرایش در ایتالیا، هفت ویرایش در آلمان و دو ویرایش در فرانسه. بسیاری از نویسندگان در سدهٔ بعد کمابیش از همین چارچوب استفاده کردند؛ از جمله: سرافیموس راکتیوس[3] (متوفای ۱۶۱۳) و پتروس دلورکا[4] (متوفای ۱۶۶۰).

بیشتر ناظران توجه اصلی الاهیات کاتولیک را به رد و ابطال آیین پروتستان در این زمان می‌دانند و روبرتو بلارمینه را کسی می‌دانند که الاهیات جدلی را به جایی رساند که عملاً به شکل نوعی فن درآمد. کتاب بسیار معروف او مناظرات مربوط به مجادلات ایمان مسیحی علیه بدعت‌گذاران این روزگار[5] نام داشت که در سال ۱۵۸۶ منتشر شد.

نام‌ها، واژه‌ها، و عبارات مهم

در پایان این فصل، با اصطلاحات زیر روبه‌رو می‌شوید. با این اصطلاحات در سراسر کتاب سروکار خواهید داشت. از آشنایی خود با این اصطلاحات اطمینان حاصل کنید!

آناباپتیسم*	ورع‌گرایی	آیین لوتری
اصلاح شده		متدیسم
اعتراف‌نامه‌سازی	راست‌کیشی	نهضت اصلاح دینی کاتولیکی
انجیلی	آیین کالونی*	
تنها کتاب مقدس	تقدیر	پروتستان پیرایش‌گری آیین انگلیکن

اصطلاحاتی که با ستاره مشخص شده، به‌تفصیل در همین کتاب بررسی خواهند شد.

---

1. Melchior Cano
2. *Loci Theologici*
3. Seraphimus Ractius (Razzi)
4. Petrus de Lorca
5. *Disputationes De Controversiis Christianae Fidei Adversus Hujus Temporis Hereticos.*

پرسش‌های فصل ۳

۱. اصطلاح «نهضت اصلاح دینی» به چه معناست؟
۲. آموزهٔ آمرزیدگی به وسیلهٔ ایمان صرف با کدام‌یک از نویسندگان پروتستان این دوره پیوند دارد؟
۳. اومانیسم چه اهمیتی در خصوص ریشه‌ها و تحولات نهضت‌های اصلاح دینی داشت؟
۴. چرا اصلاح‌گران پروتستان آنچنان بر احیای آموزه‌های موجود کلیسا تأکید می‌ورزیدند؟
۵. چه عواملی موجب طرح (الف) اعتراف‌نامه‌گرایی و (ب) ورع‌گرایی شد؟
۶. چرا نویسندگان کاتولیک پس از شورای ترنت بر پیوستگی با کلیسای اولیه بسیار تأکید داشتند؟

۴

دورهٔ مدرن
حدود ۱۷۵۰ـعصر حاضر

در آخرین بخش تاریخی کتاب، به بررسی تحولات الاهیات مسیحی در دورهٔ مدرن می‌پردازیم. مسیحیت در این دوره، دستخوش دگرگونی‌های مهمی شد و به خارج از بستر سنتی خود، یعنی اروپا، بسط و گسترش یافت و در عین حال با دشواری‌ها و کشمکش‌های فراوانی روبه‌رو شد. الاهیات مسیحی از سال ۱۷۰۰ به بعد از بستر اروپای غربی خود فاصله گرفت و به پدیده‌ای جهانی تبدیل شد.

استعمار آمریکای شمالی به دست ساکنان اروپای غربی، به‌ویژه اسکاندیناوی، آلمان و انگلستان، مکتب‌های مختلف الاهیات پروتستانی اعم از لوتری و آناباپتیست را پدید آورد که رفته‌رفته در آمریکای شمالی ریشه‌های عمیقی پیدا کردند. بی‌تردید، جاناتان ادواردز (۱۷۰۳ـ۱۷۵۸) که پیوند نزدیکی با نوعی احیای دینی داشت که امروزه به «بیداری عظیم» (حدود ۱۷۲۶ـ۱۷۴۵) معروف است، برجسته‌ترین الاهی‌دانی است که در این فضا به فعالیت مشغول بود. موج‌های بعدی مهاجرت، به‌ویژه از ایرلند و ایتالیا، به الاهیات کاتولیک رمی اهمیت روزافزونی بخشید.

تأسیس حوزه‌های علمیه[1] به وسیله فرقه‌های مختلف، مانند حوزهٔ الاهیاتی پرینستون[2] به دست پرسبیتری‌ها،[3] بر اهمیت ایالات متحده آمریکا به عنوان یکی از مراکز اصلی تعلیم و تحقیق در باب الاهیات مسیحی افزود. با این حال، در نیمهٔ قرن بیستم بود که آمریکا در مباحث الاهیاتی اهمیتی جهانی یافت. تا آن زمان، تا حدی به دلیل مهاجرت پیوستهٔ

---

1. seminaries
2. Princeton Theological Seminary
3. Presbyterians

الاهی‌دانان اروپایی به ایالات متحده آمریکا، الاهیات آلمانی و انگلیسی بود که بر این کشور سیطره داشت. این الاهی‌دانان، که در بستری اروپایی تعلیم یافته بودند، در تعالیم و جهت‌گیری‌های خود، پاسدار چیزی بودند که در اروپا بر آن تأکید می‌شد.

روند توسعه در سایر نقاط ادامه یافت. تأثیر عظیم مبلغان مسیحی در استرالیا، هند، شرق دور و مناطق نیمه‌صحراییِ آفریقا موجب تأسیس آن دسته از مدارس علمی، دبیرستان‌ها و دانشگاه‌های الاهیات مسیحی شد که با گذشت زمان دیگر از ریشه‌های غربی اروپایی‌شان نشانی نداشتند. در این مناطق، ظهور «الاهیات‌های بومی»[1] به یکی از موضوعات بسیار مهم تبدیل شده است؛ به‌ویژه هنگامی که «اروپامحوریِ»[2] مشهود در بخش عظیمی از الاهیات‌پردازی مسیحی آماج انتقادات بعضی از نویسندگان محلی قرار گرفت.

الاهیات و تحولات فرهنگی در غرب

جنبشی که امروزه همگان آن را به «جنبش روشنگری» می‌شناسند، سرآغاز دوره‌ای پر از تردید و تزلزل برای مسیحیت در اروپای غربی و آمریکای شمالی بود. هنوز چندی از فروکش کردن تکانهٔ ناشی از نهضت اصلاح دینی و جنگ‌های دینیِ[3] ناشی از آن در قاره اروپا نگذشته بود که چالشی نو و افراطی‌تر در برابر مسیحیت ظاهر شد.

انتقادات جنبش روشنگری از الاهیات سنتی

نقد جنبش روشنگری از بسیاری باورهای سنت مسیحی بر اصل قدرت مطلق عقل بشری استوار است. در سیر تحولی مربوط به این باور، مراحلی را می‌توان ذکر کرد.

نخست، چنین استدلال می‌شد که باورهای مسیحیت عقلانی است و به همین سبب می‌تواند در برابر بررسی نقادانه تاب بیاورد. چنین رویکردی را می‌توان در کتاب جان لاک به نام عقلانی بودن مسیحیت[4] (۱۶۹۵) و در پاره‌ای مکاتب فلسفی اوایل قرن هجدهم در آلمان یافت. در این دیدگاه، مسیحیت مکمل عقلانیِ برای دین طبیعی بود. از این‌رو، مفهوم وحی و مکاشفه الاهی محفوظ ماند.

دوم، چنین استدلال می‌شد که اندیشه‌های اساسی مسیحیت چون عقلانی‌اند، می‌توان آنها را از خود عقل به دست آورد و دیگر نیازی بدان نیست که به اندیشهٔ مکاشفه الاهی

---

1. local theologies
2. Eurocentrism
3. wars of religion
4. *Reasonableness of Christianity*

متوسل شویم. براساس این اندیشه، که جان تولند[1] آن را در کتاب مسیحیت رازآمیز نیست[2] (۱۶۹۶) و متیو تیندال[3] در مسیحیت به قدمت عالم آفرینش[4] (۱۷۳۰) پرورانند، مسیحیت اساساً روگرفتی از دین طبیعی است. مسیحیت چیزی ورای دین طبیعی نیست، بلکه صرفاً نمونه‌ای از آن است. همهٔ آنچه که اصطلاحاً «دین وحیانی»[5] خوانده می‌شود، درواقع همان تأیید مجدد چیزی است که می‌توان با تأمل عقلانی در باب طبیعت دریافت. «مکاشفه»[6] تنها تأیید دوباره و منطقی واقعیات اخلاقی است که عقل اشراق‌یافته[7] پیشاپیش بدان دسترسی داشت.

سوم، توانایی عقل برای داوری و سنجش دربارهٔ وحی و مکاشفه پذیرفته شد. با توجه به اینکه عقلِ سنجشگر را دارای توان و کارآمدی مطلق می‌دانستند، چنین استدلال می‌شد که عقل به‌خوبی می‌تواند به داوری دربارهٔ اعتقادات و آیین‌های مسیحی بپردازد؛ با این امید که عناصر غیر عقلانی یا خرافی را ریشه‌کن سازد. این دیدگاه که هرمان زاموئل رایماروس[8] در آلمان و گروه موسوم به «فیلسوفان»[9] در فرانسه پیرو آن بودند، عقل را به‌طور جدی در جایگاهی فراتر از وحی قرار می‌داد و نمادی از آن را می‌توان در بر تخت نشستنِ الههٔ عقل در کلیسای جامع نوتردامِ پاریس در سال ۱۷۹۳ مشاهده کرد.

پس از شرح اجمالی اصول کلی رویارویی جنبش روشنگری با تفکر سنتی مسیحی، شایسته است که تأثیر این اصول بر موضوعات خاصی از اعتقادات را بررسی کنیم. دین عقلانی در عصر روشنگری خود را در تعارض با حوزه‌های مهم زیر در الاهیات سنتی مسیحی یافت.

مفهوم مکاشفه

مفهوم مکاشفه در الاهیات سنتی مسیحیت اهمیتی محوری داشت. بسیاری از الاهی‌دانان مسیحی، مانند توماس آکوئیناس و ژان کالون، که امکان شناخت طبیعی خدا را به رسمیت شناختند، در عین حال بر این نکته تأکید می‌ورزیدند که برای تکمیل این امر، وجود مکاشفهٔ

---

1. John Toland
2. *Christianity not Mysterious*
3. Matthew Tindal
4. *Christianity as Old as Creation*
5. revealed religion
6. revelation
7. enlightened reason
8. Hermann Samuel Reimarus
9. philosophes

الاهی و فوق طبیعی، مانند آنچه کتاب مقدس گواه بر آن است، ضروری است. جنبش روشنگری خود شاهد ظهور نگرشی روزبه‌روز نقادانه‌تر دربارهٔ همین اندیشهٔ مکاشفهٔ فوق طبیعی بود.

جایگاه کتاب مقدس و تفسیر آن

کتاب مقدس در مسیحیتِ راست‌کیش، اعم از پروتستان و کاتولیک رم، تا آن زمان نیز منبعی الوهی و آسمانی برای اعتقادات و اخلاقیات محسوب می‌شد، منبعی که لازم بود که از سایر سبک‌های ادبیات متمایز گردد. در جنبش روشنگری و همزمان با ظهور رویکرد انتقادی به کتاب مقدس، این فرض نیز مورد تردید قرار گرفت. الاهی‌دانانِ آلمانیِ جنبش روشنگری با پروراندن اندیشه‌هایی که پیش‌تر در خداشناسی طبیعی رواج داشت، این نظریه را مطرح کردند که کتاب مقدس حاصل کوششِ افراد بسیاری است که گاه و بی‌گاه، تناقضات درونی خود را نشان می‌دهد و همانند سایر آثار می‌توان دقیقاً از همان شیوه‌های تحلیل و تفسیر متنی در مورد آن استفاده کرد.

هویت و اهمیت عیسی مسیح

آخرین حوزه‌ای که در آن جنبش روشنگری چالشی سرنوشت‌ساز برای ایمان مسیحی پدید آورد، مربوط به شخص عیسای ناصری است. در اینجا از دو تحول بسیار مهم می‌توان نام برد: ریشه‌های «پرس‌وجو دربارهٔ عیسای تاریخی» (نگاه کنید به ص ۳۱۰ـ۳۱۹) و ظهور «نظریهٔ اخلاقی کفاره (ص ۳۴۸ـ۳۴۹).

خداشناسی طبیعی و جنبش روشنگری آلمان هر دو این نظریه را مطرح کردند که تعارضی جدی میان عیسای تاریخی واقعی و تفسیر عهد جدید از اهمیت او وجود دارد. در پشت تصویر عهد جدید از ناجی فوق طبیعی بشر، چهره‌ای بشری و ساده، و معلمی بزرگ با احساسات متعارف نهفته است. در حالی که وجود یک نجات‌دهندهٔ فوق طبیعی از منظر جنبش روشنگری امری غیر قابل قبول قلمداد می‌شد، مفهوم یک معلم روشن‌بین و اخلاقی چنین نبود. رایماروس و دیگران معتقد بودند که می‌توان از گزارش‌های عهد جدید دربارهٔ عیسی مسیح عقب‌تر رفت و عیسایی ساده‌تر و بشری‌تر را کشف کرد که روحیه جدید این زمان آن را بهتر می‌پذیرد.

دومین نظرات سنتی در باب عیسی که متفکران روشنگری آن را به چالش کشیدند، به اهمیت مرگ او مربوط بود. از دیدگاه راست‌کیشی، مرگ عیسی بر صلیب از منظر رستاخیز (که جنبش روشنگری آن را یک حادثهٔ تاریخی نمی‌دانست) تفسیر می‌شد و شیوه‌ای دانسته می‌شد که خدا از طریق آن توانست گناهان بشر را ببخشاید. در جنبش روشنگری، این «نظریهٔ کفاره یا بازخرید» هدف انتقادات روزافزونی قرار گرفت و آن را دربرگیرندهٔ فرضیه‌های بی‌پایه و اساس و ناپذیرفتنی، مانند گناه اولیه، دانستند.

در این هنگام، مرگ عیسی بر صلیب براساس الگوی اخلاقی و متعالیِ فداکاری و ازخودگذشتگی، تفسیری تازه پیدا کرد که هدف از آن تشویق به فداکاری و ازخودگذشتگی مشابهی از سوی پیروان او بود. راست‌کیشی مسیحی مرگ (و رستاخیز) عیسی را دارای اهمیتی ذاتی و بزرگ‌تر از تعالیم دینی‌اش می‌دانست، اما جنبش روشنگری مرگ او را موضوعی کم‌اهمیت جلوه داد و رستاخیز او را انکار کرد. هدف از این کار تأکید بر ویژگی‌ها و کیفیت تعالیم اخلاقی او بود.

آموزه تثلیث

این آموزه مایه تمسخر فراوان متفکران جنبش روشنگری بود و ایشان به لحاظ منطقی آن را نامعقول می‌دانستند. بسیاری از متفکران مسیحی زیر فشار جنبش عقل‌گرایی از تأکید بر این عقیده دست برداشتند، چراکه باور داشتند که با در نظر گرفتن روحیه زمان نمی‌توان از این عقیده دفاع مؤثری به عمل آورد.

نقد معجزات

اساس بسیاری از دفاعیه‌نویسی‌های سنتی مسیحی در باب هویت و اهمیت عیسی مسیح «شواهد معجزه‌آسای»[1] عهد جدید است که نقطهٔ اوج آن رستاخیز[2] عیسی می‌باشد. تأکید تازه بر نظم مکانیکی و نظام داشتنِ جهان که شاید بتوان آن را مهم‌ترین بخش از میراث فکری نظام نیوتنی[3] دانست، تردیدهایی را دربارهٔ گزارش‌های عهد جدید دربارهٔ رویدادهای معجزه‌آسا به دنبال آورد. بسیاری بر این باور بودند که هیوم در کتاب جستاری در باب معجزات[4]

---

1. miraculous evidences
2. resurrection
3. Newtonianism
4. *Essay on Miracles*

(۱۷۴۸) شواهدی علیه امکان‌پذیر بودن معجزات ارائه کرد. هیوم تأکید داشت که معجزاتِ مذکور در عهد جدید مانند رستاخیز هیچ نظیری در زمان ما ندارد و به همین سبب، خوانندهٔ عهد جدید ناگزیر است که در مورد این معجزات تنها به شهادت‌های بشری تکیه کند. از دیدگاه هیوم بدیهی است که برای تأیید وقوع یک معجزه، در فقدان نظیر امروزی، هیچ گواهی بشری کافی نیست [رایماروس و جی. ای. لسینگ[1] منکر آن بودند که گواهی بشری در مورد حادثه‌ای مربوط به زمان‌های گذشته (که مانند رستاخیز با تجربهٔ مستقیم امروزی ظاهراً ناسازگار است) بتواند اعتبار آن را ثابت کند و مهم نیست که حادثهٔ اصلی چقدر سندیّت داشته باشد.] به همین‌سان، دیدرو[2] اعلام کرد که اگر همهٔ مردم پاریس یک‌صدا بگویند که مرده‌ای از میان مردگان برخاسته است، او یک کلمه از این ادعا را باور نخواهد کرد.

انکار گناه نخستین

این اندیشه که سرشت بشر تا حدّی دچار کاستی شده یا به فساد کشیده شده است و آموزهٔ راست‌کیشانهٔ گناه اولیه[3] آن را بیان می‌کند، با مخالفت شدید جنبش روشنگری مواجه شد. ولتر[4] و ژان ژاک روسو[5] این آموزه را بدان سبب که موجب بدبینی در مورد توانایی‌های بشر و مانع رشد اجتماعی و سیاسی او است و بینش‌های آزاد لسه-فر[6] [=آزادی عمل] را تشویق می‌کند، مورد انتقاد قرار دادند. متفکران آلمانی در جنبش روشنگری از این آموزه برحسب ریشه‌های تاریخی آن در تفکر آگوستین اهل هیپو در قرن چهارم و پنجم انتقاد می‌کردند؛ زیرا به تصور آنان، بدین‌گونه می‌توان اعتبار و ارتباط آن [با مسیحیت] را برای همیشه سلب کرد.

مسئلهٔ شر

جنبش روشنگری شاهد تحولی اساسی در نگرش به وجود شر در جهان بود. در تلقّی قرون وسطا، وجود شر خطری برای انسجامِ مسیحیت نبود. تناقض ضمنی در وجود خدای قادرِ مطلقِ خیرخواه و وجود شر مانعی بر سر راه ایمان تلقی نمی‌شد، بلکه تنها یک

---

1. G. E. Lessing
2. Dederot
3. original sin
4. Voltaire
5. Jean-Jacques Rousseau
6. laissez-faire

مسئله علمی و الاهیاتی قلمداد می‌شد. این وضعیت در جنبش روشنگری تفاوتی اساسی یافت. وجود شر به مانعی برای اعتبار و انسجام ایمان مسیحی تبدیل شد. رمان ساده‌دل[1] ولتر از جمله آثاری بود که مشکلات ناشی از وجود شرّ طبیعی (مانند زلزله معروف لیسبون در سال ۱۷۵۵) برای جهان‌بینی مسیحی را به‌خوبی نشان داد. اصطلاح «عدل الاهی» (تئودیسی) که لایبنیتز، فیلسوف آلمانی، آن را ابداع کرد، برگرفته از همین دوره و بیانگر پذیرش روزافزون این مطلب است که وجود شر به واسطهٔ نقد جنبش روشنگری از دین اهمیت تازه‌ای می‌یافت.

رمانتیسم و احیای خیال‌پردازی الاهیاتی

در واپسین دههٔ قرن هجدهم، شک وتردیدهای روزافرونی دربارهٔ طبیعت بی‌روح عقل‌گرایی مطرح شد. عقل که زمانی آزادی‌بخش تلقی می‌شد، کم‌کم که مایهٔ اسارت معنوی قلمداد شد. این نگرانی‌ها بیش از دانشکده‌های فلسفه، در محافل ادبی و هنری، به‌ویژه در پایتخت پروس، برلین که دو برادر یعنی فردریک[2] و آگوست ویلیام اشلگل[3] در آن نفوذ خاصی داشتند، مطرح بود.

«رمانتیسم» را به دشواری می‌توان تعریف کرد. شاید بتوان این جنبش را واکنشی در برابر پاره‌ای از موضوعات اساسی در جنبش روشنگری دانست؛ به‌ویژه این ادعا که عقل بشری می‌تواند واقعیت را دریابد. از دیدگاه رمانتیک‌ها، فروکاستن واقعیت به رشته‌ای از امور واضح عقلانی شده، نوعی بازنمایی نادرست، خام و نکوهیدنی است. تکیهٔ جنبش روشنگری به عقل بشری بود، اما رمانتیسم به تخیّل انسان توجه داشت. از این دیدگاه، تخیل می‌تواند معنای عمیق رازی را بفهمد که برآمده از دریافت ضعف ذهن بشری از درک جهان محدود است، چه رسد به [جهان] نامتناهی فراسوی آن.

از این‌رو، مکتب رمانتیسم هم از تعالیم سنتی مسیحی و هم از شعارهای[4] اخلاقیِ عقل‌گرایانِ جنبش روشنگری به یک اندازه ناخرسند بود. هر دو چون تلاش می‌کردند «راز جهان» (اصطلاح به کار رفته در آثار آگوست ویلیام اشلگل) را به فرمول‌ها و قواعد دقیق فرو کاهند، نتوانستند پیچیدگی جهان را مدّ نظر قرار دهند و حق مطلب را در آن باب ادا کنند.

---

1. Candide
2. Friedrich
3. August William Schlegel
4. platitudes

گسترش رمانتیسم پیامدهای چشمگیری برای مسیحیت در اروپا داشت. جنبه‌هایی از مسیحیت (به‌ویژه آیین کاتولیک رم)، که در منظر عقل‌گرایی ناخوشایند می‌نمود، رفته‌رفته تخیلات رمانتیک‌ها را مجذوب خود کرد. عقل‌گرایی از منظر تجربه و احساسات، ناکاراست و نمی‌تواند نیازهای حقیقی بشر را تأمین کند؛ نیازهایی که مسیحیت از دیر زمان بدان توجه کرده و آنها را برآورده ساخته بود. اف. آر. شاتوبریان[1] اوضاع فرانسه در اولین دههٔ قرن نوزدهم را این‌گونه بیان می‌کند: «نیاز به دین احساس می‌شد، میل به دلخوشی دینی وجود داشت. این امر برخاسته از همان فقدان دلخوشی در مدت زمانی طولانی بود». احساسات مشابهی را می‌توان از اوضاع و احوال آلمان در آخرین سال‌های قرن هجدهم به عنوان نمونه ذکر کرد.

ضعف عقل‌گرایی در نادیده گرفتن دین را می‌توان به‌وضوح در تحولات انگلستان و آلمان و آمریکای شمالی مشاهده کرد. توان تازهٔ تقواپیشگی آلمانی و اونجلیزم انگلیسی در قرن هجدهم شاهدی بر ناکامیِ عقل‌گرایی از فراهم ساختن بدیلی نیرومند برای احساس بشری فراگیر در باب معنا و نیاز شخصی است. به‌تدریج، فلسفه علمی عقیم و موضوعی آکادمیک در بدترین معنای کلمه قلمداد شد؛ به این معنا که از واقعیات بیرونیِ زندگی و حیات درونی و خودآگاه بشر فاصله گرفته است.

تصویر ۴ـ۱. اف. دی. ای. شلایرماخر (۱۷۶۸ـ۱۸۳۴)، الاهی‌دان پروتستانی آلمانی و کشیش، که نقش مهمی در ارائه پاسخ‌های الاهیاتی به خردگرایی عصر روشنگری ایفا کرد.

سهم فردریش دانیل ارنست شلایرماخر (۱۷۶۸ـ۱۸۳۴) را باید در مخالفت با این سرخوردگیِ روزافزون از عقل‌گرایی و درک تازه از «احساس» بشری مشاهده کرد.

1. F. R. de Chateaubriand

شلایرماخر از این توجه به احساس به نفع خود استفاده کرد. او معتقد بود که دین، به‌طور کلی، و مسیحیت، به‌خصوص، موضوعی از سنخ احساس یا «خودآگاهی»[1] است. کتاب مهم او در زمینهٔ الاهیات نظام‌مند به نام ایمان مسیحی[2] (۱۸۲۱؛ تجدید نظر شده در سال ۱۸۳۴) کوششی است برای نشان دادن اینکه الاهیات مسیحی با احساسی از نوع «وابستگی مطلق»[3] پیوند دارد. این کتاب ساختار پیچیده‌ای دارد و محور آن گفت‌وگویی است میان گناه و فیض. کتاب مذکور در سه بخش سامان یافته است. وی در بخش اول به بررسی خودآگاهی خدا پرداخته و توجه خود را به موضوعاتی مانند آفرینش معطوف کرده است. در بخش دوم، آگاهی از گناه و پیامدهای آن، نظیر آگاهی از امکان رهایی، مورد بحث قرار گرفته است. در بخش آخر، آگاهی از فیض مورد توجه قرار گرفته و موضوعاتی چون شخصیت و عمل مسیح بررسی شده است. شلایرماخر به این ترتیب می‌تواند استدلال کند که «هر چیزی با همان رهایی مرتبط است که عیسای ناصری آن را به کمال رسانده است».

مارکسیسم: رقیب عقلانی مسیحیت

مارکسیسم که شاید یکی از برجسته‌ترین جهان‌بینی‌هایی است که در دوره مدرن ظهور کرد تأثیری شگرف بر الاهیات مسیحی در قرن دوازده گذاشته است. فروپاشی مارکسیسم که نوعی الاهیات دولتی اروپای شرقی در سال‌های پایانی قرن دوازده بود به کاهش قابل ملاحظه‌ای در تأثیر آن انجامید. با این حال تأثیر آن در مباحث الاهیاتی قرن دوازده به‌ویژه الاهیات رهایی‌بخش آمریکای لاتین و «الاهیات امید» مانند آنچه یورگن مولتمان عرضه کرد، ادامه پیدا کرد. بنابراین شناخت این جنبش و کاربرد آن در الاهیات مسیحی حائز اهمیت است. کارل مارکس (۱۸۱۸ـ۱۱۸۳) در نوشته‌های سیاسی و اقتصادی‌اش این نظریه را مطرح کرد که دین به‌طور کلی (او ادیان را از هم متمایز نمی‌کند) واکنش مستقیمی به شرایط اجتماعی و اقتصادی است. اما جهان دینی انعکاس جهان واقعی است. در اینجا اشاره‌ای روشن و مهم به اعتقاد فوئرباخ به دین به چشم می‌خورد که ما بعداً در این کتاب به آن می‌پردازیم (ص ۳۰۴) مارکس این‌گونه استدلال می‌کرد که دین صرفاً خورشیدی خیالی است که انسان تصور می‌کند دور او می‌چرخد تا اینکه متوجه می‌شود که خودش محور تحول خود است به عبارت دیگر خدا صرفاً فرافکنی نگرانی‌های انسان است.

---

1. self-consciousness
2. *The Christian Faith*
3. absolute dependence

انسان در جست‌وجوی موجودی فوق بشری در واقعیت تخیلی آسمان است و چیزی جز انعکاس خود را نمی‌بیند.

اما چرا اصلاً باید دین وجود داشته باشد؟ اگر حق با مارکس باشد چرا مردم باز هم به چنین تخیل خامی پاسخ مارکس بر ازخودبیگانگی متمرکز است. انسان‌ها دین را می‌سازند. دین انسان را نمی‌سازد. دین خودآگاهی و اعتماد به نفس افرادی است که یا خود را نیافته‌اند یا باز خود را گم کرده‌اند. دین محصول ازخودبیگانگی اجتماعی و اقتصادی است. دین از این ازخودبیگانگی برمی‌خیزد و در عین حال، آن ازخودبیگانگی نوعی مستی معنوی بدان می‌دهد که توده‌ها را از شناخت شرایطمان و چاره‌اندیشی در مورد آن ناتوان می‌کند. دین نوعی تسلی خاطر است که شخص را قادر می‌سازد ازخودبیگانگی اقتصادی‌اش را تحمل کند. اگر چنین ازخودبیگانگی وجود نداشت، دیگر انگیزه‌ای هم برای عقاید و مناسک دینی وجود نداشت.

انقلاب روسیه در سال ۱۹۱۷ فرصتی به مارکسیسم داد که به‌شدت به آن نیاز داشت. البته با وجود اینکه مارکسیسم خود را به شکلی تعدیل‌شده (مارکسیسم-لنینیسم) در اتحادیه جماهیر شوروی تثبیت کرد، در جاهای دیگر موفقیت چندانی کسب نکرد. موفقیت آن در اروپای شرقی پس از جنگ جهانی دوم را می‌توان معلول قدرت نظامی شوروی و بی‌ثباتی سیاسی در منطقه دانست. شکست اقتصادی و رکود سیاسی حاصل از تجربه مارکسیسم در این کشورها در دهه‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ منجر به سرخوردگی از این فلسفه جدید شد. مارکسیسم شاهد سیری نزولی در اروپا بود. عمده حامیان آن کم‌کم تبدیل به نظریه‌پردازانی صرف شدند که هیچ ریشه‌ای در طبقه کارگر نداشتند و عملاً تجربه سیاسی هم نداشتند. نظریه انقلاب اجتماعی به‌تدریج جذابیت و اعتبارش را از دست داد. مارکسیسم در آمریکا و کانادا از ابتدا چندان جذابیتی نداشت گرچه تأثیر آن بر محافل دانشگاهی از حدود ۱۹۷۰-۱۹۹۰ چشمگیر بود. هجوم شوروی به چک و اسلواکی در سال ۱۹۶۸ موجب فروکش کردن شور و اشتیاق محافل فکری غربی به مارکسیسم به طرز قابل ملاحظه‌ای شد. فروپاشی رژیم مارکسیستی در اروپای شرقی بعد از فروریختن دیوار برلین (۱۹۸۹) با زوال روزافزون تأثیر مارکسیسم در محیط‌های دانشگاهی غرب همزمان بود. با این حال نظریات تعدیل‌شده مارکس به‌خوبی راه خود را درون الاهیات مسیحی یافت. الاهیات رهایی‌بخش آمریکای لاتین را می‌توان الهام‌گرفته از دیدگاه‌های مارکسیستی دانست. گرچه این جنبش را

نمی‌توان جنبشی مارکسیستی توصیف کرد. به الاهیات رهایی‌بخش در بخش‌های بعدی خواهیم پرداخت.

بحران ایمان در انگلستان دورهٔ ویکتوریا: جورج الیوت و متیو آرنولد

ای. ان. ویلسون در کتاب مهمی به نام خاکسپاری خدا[1] (۲۰۰۰) ظهور الحاد در بریتانیا در دوران ملکه ویکتوریا را به شکلی مستند بررسی و تحلیل کرده است. جالب‌ترین نکته‌ای که درباره این کتاب می‌توان گفت این است که وی به شکلی دقیق عدم تعادلی را که در انگلستانِ اواخر قرن نوزدهم به سبب بی‌ایمانی حس می‌شد، اثبات کرده است. در اواخر این قرن، اقدامات غیر دینی (سکولار)، که با شور فراوانی آغاز شد، به موفقیت‌های چشمگیری نایل آمد. مسیحیت به لحاظ سیاسی و اجتماعی، همچنان از اهمیت بسیاری در زندگی اجتماعی برخوردار بود و این وضع تا پایان جنگ جهانی اول نیز ادامه یافت. با این حال، رمان‌نویسان، شاعران و هنرمندان این قرن، اندیشه‌های مسیحیت را به شکلی روزافزون باطل، نادرست و غیر جذاب جلوه دادند. مسیحیت در سطوح تخیلی و عقلی در معرض امتحان و آزمون قرار گرفته بود، و در هر دو سطح نارسا می‌نمود. با اینکه شاید بتوان تصور کرد این عقب‌نشینی بزرگ از ایمان با خوشحالی و شادی روبه‌رو شد، ویلسون احساس عمیق فقدان عاطفه و احساس و سردرگمی ناشی از حذف بی‌رحمانه خدا را به‌روشنی نشان می‌دهد.

به‌سختی می‌توان شخص خاصی را بیان‌کننده یا عامل این بحران ایمان معرفی کرد. با این حال، جورج الیوتِ رمان‌نویس (که نام اصلی‌اش ماری آن ایوان، ۱۸۱۹ـ۱۸۹۰، است) معمولاً چهره عمده‌ای در این اوضاع تازه بدگمانی و دشمنی با ایمان دینی تلقی می‌شود. بسیاری از سوءظن‌های الیوت درباره مسیحیت مربوط به بی‌توجهی به موضوعات اخلاق در خود آموزه‌های آن است. پرسش الیوت این است که چرا مسیحیت عشق بشری را، به جز در جایی که موضوعش ستایش خداست، بی‌ارزش می‌کند. در اینجا شاهد یکی از موضوعات اساسی بحران ایمان در دوران ویکتوریا، یعنی شورش اخلاقی رو به رشد علیه مسیحیت بر اساس اندیشه‌های اصلی آن هستیم. نویسندگانی مانند ج. ای. فرود[2] متیو آرنولد[3] و اف. دابلیو. نیومان[4] از مسیحیت، به دلیل احساس روزافزون غیر اخلاقی بودن آموزه‌هایی مانند گناه اولیه، تقدیر ازلی و فدیه شدن کسی برای دیگران، دست کشیدند.

---

1. *God's Funeral*
2. J. A. Froud
3. Mathew Arnold
4. F. W. Newman

از این‌رو، الیوت مانند بسیاری دیگر، به جای این تصور تاریک و تیره از خدا، «به دین همدری با بشر»[1] گرایید. الگوهای مشابه بیگانگی با دین متعارف در سراسر رمان‌های او از آدام بید[2] تا راه میانه[3] یافت می‌شود. او بر این باور است که می‌توان به ابعاد اخلاقی ایمان پای‌بند شد، بدون آنکه به مبانی مابعدالطبیعه مسیحیت اعتقاد داشت. می‌توانیم بدون خدا هم خوب باشیم. در واقع، اعتقاد به خدای مسیحیت می‌تواند مانع مهمی بر سر راه دستیابی به «سعادت فردی و اجتماعی» باشد. این دیدگاه‌ها به حکمت مقبول و مسلم زمان تبدیل شدند، و اجماعی نوظهور در اواخر دورهٔ ویکتوریا در باب توانایی بشر در شکل دادن به سرنوشت خود را پدید آوردند. در حالی که برخی، مانند تامس هاردی،[4] دربارهٔ توانایی بشر در ساختن اخلاق بدون خدا نیز بدبین‌تر از الیوت و جزء اقلیتی متمایز در این بحث بودند.

بسیاری عصر ملکه ویکتوریا را عصر وقوع تحولات عمده از سال‌های ۱۸۷۰ تا ۱۹۰۰ می‌دانند که می‌توان آن را در نهایت ویرانگر ارزش‌ها و باورهای مراحل پیش‌تر از آن دانست. بسیاری از نویسندگان این دوره می‌دانستند که در آستانه عصری جدیدی قرار دارند و نسبت به آنچه ممکن است پیش آید نامطمئن بودند، اما در عین حال گمان می‌کردند که شیوه‌های کهن تفکر رو به زوال است. متیو آرنولد (۱۸۲۲ـ۱۸۸۸) در کتاب اشعاری از گراند شارتروز[5] از گرفتار شدن در میانهٔ دو چیز سخن به میان آورده است:

میان دو جهان گرفتارم، یکی مرده، دیگری ناتوان از تولد،
جایی نمی‌یابم که سر خویش بر آن گذارم.

سفر آرنولد به آلپ همان پیشینه‌ای است که وی احساس آوارگی و بی‌خانمانی خود را در آن می‌جوید، و به‌ویژه بر زوال ایمان در فرهنگ خود ــ و شاید حتی در خودش ــ متمرکز شده است. او با حسرت می‌گوید که ایمان من که روزی محکم و استوار بود اینک «چیزی جز رؤیای باطل زمان» نیست. آرنولد غم و اندوه خود را برای فقدان ایمان مردم آشکار می‌سازد، و نشسته بر ساحل دوور[6] این اندوه جانگداز را در جزر و مد دریا می‌بیند:

دریای ایمان
روزی لبریز بود، و کران تا کران زمین را در بر گرفته بود
و زمین در پیچ و تاب‌های پرتلألؤ آن بسته.

---

1. religion of human sympathy
2. *Adam Bede*
3. *Middlemarch*
4. Thomas Hardy
5. *Stanzas from the Grand Chartreuse*
6. Dover

اما اینک تنها نعرهٔ بلند و مالیخولیایی آن را می‌شنوم که
لحظه‌به‌لحظه ضعیف‌تر می‌شود و در آخر
در برهوت لم یزرع جهان گم می‌شود.

آن موج در حال فروکش کردن بود و آرنولد هرگز انتظار بازگشت آن را نمی‌کشید. نمی‌توان شعر «ساحل دوور» را بدون نیم‌نگاهی به دردها و حسرت‌های او بر فقدان روح دینی ملت خود خواند.

شورش فکری علیه مسیحیت: مارکسیسم

مارکسیسم شاید یکی از مهم‌ترین جهان‌بینی‌هایی است که در دورهٔ مدرن سر برآورده و بر الاهیات مسیحی در قرن گذشته تأثیر بسیاری داشته است. فروپاشی مارکسیسم به عنوان یک ایدئولوژی دولتی در اروپای شرقی در واپسین سال‌های قرن بیستم، به کاهش چشمگیر تأثیر آن انجامید. با این حال، تأثیر مارکسیسم در بحث‌های الاهیاتی در پایان قرن بیستم به‌ویژه در الاهیات رهایی‌بخش در آمریکای لاتین و بعضی از «الاهیات‌های امید»، مانند آنچه یورگن مولتمان در دههٔ ۱۹۶۰ مطرح کرد، باقی مانده است. از این‌رو، دانستن چیزهایی از این جنبش و پیامدهای آن برای الاهیات مسیحی، حائز اهمیت است.

مارکس در دست‌نوشته‌های سیاسی و اقتصادی خود در سال ۱۸۴۴ این اندیشه را پروراند که دین به‌طور کلی (او فرقی میان هیچ‌یک از ادیان نمی‌گذارد) پاسخی مستقیم به اوضاع و احوال اجتماعی و اقتصادی است. «جهانِ دینی بازتاب جهان واقعی است». در اینجا ردّپای آشکار و مهمی از انتقادات فویرباخ از دین دیده می‌شود که ما در یکی از بخش‌های آتی بدان می‌پردازیم. از این‌رو، مارکس استدلال می‌کند که «دین تنها خورشیدی خیالی است که آدمی گمان می‌کند پیرامون او می‌چرخد، تا اینکه درمی‌یابد که او خودش محورِ چرخیدن خود است». به عبارت دیگر، خدا صرفاً فرافکنی[1] دغدغه‌های بشر است. بشر «در جست‌وجوی موجودی فوق بشری، در واقعیتِ خیالیِ آسمان است و چیزی در آنجا نمی‌یابد جز بازتاب خودش».

اما اصلاً چرا باید دین وجود داشته باشد؟ اگر حق با مارکس باشد، چرا مردم همچنان به چنین پندار خامی معتقدند؟ پاسخ مارکس بر مفهوم از خود بیگانگی متمرکز است. «دین،

1. projection

ساختهٔ دست بشر است. دین، بشر را نمی‌سازد. دین خودآگاهی[1] و اعتماد به نفس[2] مردمانی است که یا هنوز خود را نیافته‌اند، یا دگر بار خود را از دست داده‌اند». دین ساخته و پرداختهٔ از خود بیگانگی اجتماعی و اقتصادی است؛ برآمده از همان از خودبیگانگی است و در عین حال، همان از خودبیگانگی را به وسیلهٔ نوعی از مستی معنوی ترغیب می‌کند که توده‌ها را از شناخت اوضاع و احوال خویشتن و انجام کاری دربارهٔ آن ناتوان می‌سازد. دین آرام‌بخشی[3] (افیونی) است که مردم را در برابر از خودبیگانگی اقتصادی‌شان بردبار می‌سازد. اگر چنان از خودبیگانگی‌ای در کار نباشد، دیگر نیازی به دین نخواهد بود.

[ماتریالیسم می‌پذیرد که حوادثِ جهانِ مادی، موجب پدید آمدن تحولات مشابهی در جهان عقلانی است. از این‌رو، دینْ نتیجهٔ مجموعهٔ خاصی از شرایط اقتصادی و اجتماعی است. اگر آن شرایط دگرگون شود، از خودبیگانگی اقتصادی نیز ریشه‌کن خواهد شد و دیگر دینی در کار نخواهد بود. در این صورت، دینْ دیگر هیچ کارکردِ مفیدی نخواهد داشت. شرایطِ ظالمانهٔ اجتماعی دین را پدید می‌آورد و آن نیز از حمایت دین برخوردار است. «از این‌رو، ستیز با دین به‌طور غیر مستقیم ستیز با جهانی است که دین رایحهٔ معنوی آن است». به همین سبب، مارکس می‌گفت که دین به حیات خود ادامه خواهد داد و این تا زمانی است که یکی از نیازهای زندگی مردمان از خودبیگانه[4] را برآورده سازد. «بازتاب دینیِ جهانِ واقعی... تنها زمانی از میان خواهد رفت که روابط و مناسبات زندگی روزمره چیزی جز مناسبات کاملاً عقلانی و منطقی در ارتباط با سایر همنوعان و طبیعت را به آدمی عرضه نکند». به عبارت دیگر، برای خلاصی از دین به یک خانه‌تکانی[5] در جهانِ واقعی نیاز است. از این‌رو، مارکس استدلال می‌کند که هنگامی که به وسیلهٔ کمونیسم، محیط اجتماعی و اقتصادیِ غیر بیگانه‌کننده[6] به وجود آید، نیازهایی که به ظهور دین می‌انجامید، نیز رخت خواهد بست. با مرتفع شدن این نیازهای مادی، عطش معنوی نیز از میان خواهد رفت.]

انقلاب روسیه **در سال ۱۹۱۷** فرصتی در اختیار مارکسیسم قرار داد که سخت بدان نیاز داشت. با این حال، با اینکه مارکسیسم خود را در قالبی اصلاح شده (مارکسیسم-لنینیسم) در اتحاد شوروی تثبیت کرد، در سایر کشورها توفیقی به دست نیاورد. موفقیت‌های مارکسیسم در شرق اروپا پس از جنگ جهانی دوم را می‌توان تا حد زیادی مرهون قدرت

---

1. self-consciousness
2. self-esteem
3. comfort
4. alienated
5. shake-up
6. non-alienating

نظامی و بی‌ثباتی‌های سیاسی دانست. موفقیت‌های آن در آفریقا بیشتر به سبب جذابیت فریبندهٔ اندیشهٔ «امپریالیسم» است که لنین آن را به‌طور حساب شده ابداع کرد و بر اساس آن، عناصر بیگانه در برخی کشورهای آفریقایی و آسیایی، عقب‌ماندگی خود را به استثمار بی‌وقفه و نظام‌مندِ عوامل بیرونی در سرمایه‌داری غرب نسبت دادند، نه کاستی‌های درونی. کشورهایی که در دهه‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ مارکسیسم را تجربه کردند، به‌زودی بر اثر ناکامی‌های اقتصادی و رکود سیاسی از این فلسفهٔ جدید سرخورده شدند. در اروپا، مارکسیسم در سراشیب سقوط قرار گرفت و حامیان آن به شکلی روزافزون به نظریه‌پردازانی انتزاعی تبدیل شدند و پیوندهای خود را با طبقهٔ کارگر از دست دادند و عملاً هیچ نوع تجربهٔ سیاسی نداشتند. اندیشهٔ انقلاب سوسیالیستی رفته‌رفته از رونق و اعتبار افتاد. مارکسیسم در ایالات متحده و کانادا اگر جذابیتی هم داشت، جذابیت آن به لحاظ اجتماعی بسیار ناچیز بود؛ گرچه تأثیر آن در جهان علمی و دانشگاهی بیشتر قابل توجه بود. هجوم شوروی به چکسلواکی در ۱۹۶۸ از اشتیاق به مارکسیسم در محافل فکری غرب بسیار کاست.

با این حال، اندیشه‌های مارکس با اصلاحاتی مناسب، در الاهیات مدرن مسیحی برای خود جایگاهی پیدا کرد. الاهیات رهایی‌بخش در آمریکای لاتین با نگاهی تحسین‌آمیز، به بینش‌های مارکسیستی اقبال نشان داده است؛ گرچه این جنبش را نمی‌توان به معنای واقعی کلمه جنبشی «مارکسیستی» دانست. در یکی از بخش‌های بعدی به بررسی الاهیات رهایی‌بخش خواهیم پرداخت (نگاه کنید به ص۱۹۵ـ۱۹۷).

داروینیسم نظریه جدید در باب خاستگاه انسان

اغلب تاریخ‌دانان عصر ویکتوریایی داروینیسم را عامل بسیار مؤثری در بحران ایمان در این عصر می‌دانند. چارلز داروین (۱۸۰۹ـ۱۸۸۲) نویسنده طبیعت‌گرایی انگلیسی در کتاب منشأ انواع» (۱۸۰۹ـ۱۸۸۲) شرحی جدید در باب منشأگونه‌های بیولوژیکی بیان می‌کند که سؤالاتی اساسی درباره برخی از عقاید سنّتی مسیحی ایجاد کرد. خصوصاً وقتی این گزارشات در متن‌های عمومی مطرح شد.

در حالی که مسیحیت سنّتی بر این باور بود که خداوند همه چیز را به تنهایی در یک عمل آفرینش خاص خلق کرده است، داروین تحولی عظیم و طولانی‌مدت را مطرح کرد که در آن گونه‌های جدید پدید آمدند.

اگر بخواهیم چالش داروین با فهم سنّتی از دین را درک کنیم، باید به تأثیر اقدامات الاهیات معمول در این دوره در الاهیات مسیحی انگلیسی پی ببریم. در سال ۱۸۰۲ کشیش انگلیسی ویلیام پالی (۱۷۴۳ـ۱۸۰۵) اثری را به نام الاهیات طبیعی منتشر کرد که در آن استدلال کرده بود که دنیای طبیعی شواهدی از وجود یک طرح به دست می‌دهد. برای مثال ساختار ظریف و پیچیده چشم انسان به‌روشنی به خرد خدای طراح و خالق اشاره دارد. پیچیدگی طبیعت به طرز فزاینده‌ای دال بر وجود خدا قلمداد می‌شد. نظریه داروین توضیح متفاوتی بر این طرح واضح در طبیعت ارائه داد و درنتیجه به‌شدت اعتبار رویکرد پالی را از بین برد. خود داروین به این امر واقف بود.

«بحث قدیمی وجود طرح در طبیعت را که پالی ارائه داد و قبلاً به نظر کاملاً قانع‌کننده می‌آمد، با کشف قانون انتخاب طبیعی رد شد. دیگر نمی‌توانیم اظهار کنیم که مثلاً لولای یک صدف دو کپه‌ای زیبا را موجودی ذی‌شعور ساخته، همان‌طور که لولای در را یک انسان می‌سازد».

به نظر بسیاری، این امر موجب تضعیف بیشتر مسیحیت شد. با این حال گروه دیگری اظهار می‌کنند که داروین صرفاً خطای برخی از شکل‌های الاهیات متداول را روشن کرد. شکل‌های انعطاف‌پذیرتر ایمان تحت تأثیر قرار نگرفت. برای مثال چارلی کینگزلی (۱۸۱۹ـ۱۸۷۵) نویسنده معروف می‌گفت که داروین در حقیقت حیات تازه‌ای ایجاد کرد، در حالی که از قدیم می‌دانستیم که خدا آن‌قدر خردمند است که می‌تواند هر کاری انجام دهد:

اما بدانید که خدا خیلی داناتر از این است، به‌طوری که می‌تواند باعث شود چیزها خودشان خود را بسازند.

غالباً گفته می‌شود داروین موجب بحرانی جدید در ایمان شد، اما شواهد تاریخی برای اثبات این امر خیلی ضعیف‌تر از آن است که بتوان به‌طور اجمالی بدان توجه کرد. بسیاری از بحث‌هایی که امروزه با آن آشنا هستیم، تحولات اخیری است که از تنش‌های دینی در آمریکا نشئت گرفته است.

پست‌مدرنیسم و یک برنامهٔ الاهیاتی جدید

پست‌مدرنیسم را رویکردی دارای حساسیت فرهنگی می‌دانند که فاقد اصول مسلم و حقایق یا مبانی ثابت است و از پلورالیسم و تنوع استقبال می‌کند، و هدف آن تفکر

دربارهٔ «واقع‌بودگی»[1] اساسی کلّ تفکر بشر است. شاید بتوان پست‌مدرنیسم را در هر یک از این موضوعات، واکنشی آگاهانه و عامدانه علیه تمامیت‌خواهی جنبش روشنگری دانست.

ارائهٔ تعریفی کامل از پست‌مدرنیسم عملاً امکان‌ناپذیر است. این مشکل تا حدی به این سبب است که نمی‌توان به‌سادگی در باب ماهیت «مدرنیته» که پست‌مدرنیسم به جای آن نشسته و آن را کنار زده است، به توافقی کامل رسید. در واقع، خود اصطلاح «پست‌مدرنیسم» را شاید بتوان مفید این معنا دانست که «مدرنیته» به‌خوبی تعریف شده است. و ــ هر چه باشد ــ می‌توان گفت که به پایان خط رسیده و از دور خارج شده است. این مشکل به‌خصوص در مورد ادبیات، شکل حادی به خود می‌گیرد؛ «مدرنیسم» در این حوزه همیشه مفهومی مورد مناقشه داشته است. با این حال، می‌توان ویژگی اساسی و عمومی آن را باز شناخت و آن دست کشیدن عمدی و نظام‌مند از روایات متمرکزکننده است.

از این‌رو، روشن خواهد شد که دربارهٔ مسائل مربوط به صدق و حقیقت، پست‌مدرنیسم تعهدی پیشین و ذاتی به نسبی‌گرایی و کثرت‌گرایی دارد. می‌توان با استفاده از زبانِ گُنگِ این جنبش مدعی شد که پست‌مدرنیسم نمایانگر وضعیتی است که در آن دالّ جای مدلول را به مثابه کانونِ جهت‌گیری و ارزش می‌گیرد. براساس زبان‌شناسی ساختارگرا که در ابتدا به وسیله فردیناند دو سوسور[2] و در ادامه به وسیلهٔ رومان یاکوبسن[3] و دیگران مطرح شد، پذیرش **قراردادی بودن**[4] نشانهٔ زبان‌شناختی و وابستگی آن به سایر نشانه‌ها، نشان می‌دهد که وجود معانی ثابت و مطلق دیگر ممکن نیست.

از دیدگاه سوسور یک «نشانه» از سه چیز تشکیل شده است: **دالّ** (تصویر صوتی کلمات گفته شده، آن‌گونه که دریافت‌کنندهٔ مورد نظرِ پیغام آن را شنیده است)، **مدلول** (معنایی که در ذهن این گیرنده به وسیلهٔ تحریکات دالّ ایجاد می‌شود) و **وحدت این دو**. به عقیدهٔ سوسور، یگانگی دال و مدلول یک قرارداد فرهنگی است. هیچ پایه و اساس عام و متعالی وجود ندارد که دالّ و مدلول را به یکدیگر پیوند دهد. این امری قراردادی است که حاکی از احتمالات در تربیت فرهنگی است.

---

1. situatedness
2. Ferdinand de Saussure
3. Roman Jakobson
4. arbitrariness

نویسندگانی مانند ژاک دریدا،[1] میشل فوکو[2] و ژان بودریار[3] با بسط این بینش‌ها چنین استدلال کردند که زبان در نهایت امری قراردادی، بوالهوسانه و نامنظم است و به هیچ‌وجه از قوانین زبان‌شناختی مطلقِ مسلط حکایت ندارد. از این‌رو، زبان امری قراردادی است و ناتوان از افشای معنا. بودریار چنین استدلال می‌کند که جامعهٔ مدرن در شبکهٔ بی‌انتهایی از نظام‌های نشانه‌ای مصنوعی گرفتار آمده است که فاقد هرگونه **معنایی** است و تنها توانسته است نظام‌های اعتقادی کسانی که آنها را پدید آورده‌اند، دوام بخشد.

یکی از ابعاد پست‌مدرنیسم که از عهدهٔ تبیین این جریان به‌خوبی برآمده، و به علاوه دل‌مشغولی خود را به زبان و متن هم نشان داده است، **شالوده‌شکنی**[4] است؛ یعنی شیوهٔ انتقادی‌ای که عملاً اعلام کرده است که هویت و نیات نویسندهٔ یک متن با تفسیر آن متن ارتباطی ندارد و با این تأکید همراه است که به هر حال، هیچ معنای ثابتی را نمی‌توان در متن یافت. اصولاً این جنبش در نتیجهٔ برداشت ژاک دریدا از آثار مارتین هایدگر[5] در اواخر دههٔ ۱۹۶۰ پدید آمد. اساس این رویکرد، دو اصل کلی در باب قرائت هر متنی است.

۱. چیزی که به شکل مکتوب درآمده، ناقل معناهایی است که نویسنده آن را قصد نکرده و نمی‌توانسته است قصد کند.

۲. نویسنده نمی‌تواند به اندازهٔ کافی آنچه را که در ابتدا قصد کرده است، در قالب کلمات بیاورد.

در نتیجه، همهٔ تفسیرها (بسته به دیدگاه شما) به یک اندازه معتبر یا به یک اندازه بی‌معناست. همان‌گونه که پل دمان،[6] یکی از طرفداران اصلی این رویکرد در آمریکا، اعلام کرد، خود اندیشهٔ «معنا» حاکی از فاشیسم است. این رویکرد که در آمریکای پس از جنگ ویتنام شکوفا شد، به مدد دانشگاهیانی مانند دمان، جفری هارتمان،[7] هارولد بلوم[8] و جی. هیلیس میلر[9] ارج و اعتباری فکری یافت. «فراروایت‌ها»[10] یعنی، روایات تعمیم‌دهنده‌ای که ادعا می‌شود چارچوب‌های کلی برای پی بردن به معنا در اختیار قرار می‌دهند، از این جهت مورد انکار قرار گرفتند که اقتدارگرایند. این روایات نه‌تنها معنا را کشف نکرده‌اند، بلکه معانی خود را به شکلی فاشیستی **تحمیل** کرده‌اند.

---

1. Jacques Derrida
2. Michel Foucault
3. Jean Baudrillard
4. deconstruction
5. Martin Heidegger
6. Paul de Man
7. Geoffrey Hartman
8. Harold Bloom
9. J. Hillis Miller
10. metanarratives

از منظر الاهیات، سه تحول زیر را باید دارای اهمیت خاصی دانست. با آنکه معلوم نیست که تأثیر آنها در درازمدت چه خواهد بود، در دو دههٔ آینده اهمیت خود را از دست نخواهند داد.

تفسیر کتاب مقدس

تفسیر سنتی و علمی کتاب مقدس پیوسته تحت سلطهٔ روش تاریخی ـ انتقادی بوده است. این رویکرد که در قرن نوزدهم بسط یافت، بر اهمیت کاربرد روش‌های تاریخی ـ انتقادی مانند «وضعیت در زندگی»[1] در عبارات انجیل تأکید داشت. پاره‌ای از منتقدان برجستهٔ ادبی در دههٔ ۱۹۸۰ مانند هارولد بلوم و فرانک کرمود[2] به‌گونه‌ای مخاطره‌آمیز به حوزهٔ تفسیر کتاب مقدس وارد شدند و اندیشه‌هایی چون تفسیر «دارای مشروعیت نهادی»[3] یا تفسیر «مقبول محققان»[4] از کتاب مقدس را به زیر سؤال بردند. این مفهوم که متن کتاب مقدس دارای یک معناست ــ اعم از اینکه این معنا را مقامات کلیسا یا جامعهٔ علمی بیان کرده باشند ــ در پست‌مدرنیسم با بدگمانی شدید مواجه شد.

الاهیات نظام‌مند

پست‌مدرنیسم طبیعتاً با مفهوم «نظام‌سازی یا هرگونه ادعای کشف معنا» سخت مخالف است. کتاب مارک تیلور[5] به نام خطا کردن[6] (۱۹۸۴) نمونهٔ خوبی از تأثیر پست‌مدرنیسم بر الاهیات نظام‌مند است. تصور «خطاکردن» ــ و نه رویکردهای سنتی‌تر به نظام‌سازهای الاهیاتی ــ تیلور را به ارائه الاهیاتی ضد نظام‌مندی رهنمون شد که رویکردهایی چندجانبه در مسائل حقیقت یا معنا را مطرح ساخت. تحقیق تیلور پیامدهای اعلام «مرگ خدا» توسط نیچه را بررسی می‌کند. بر این اساس، تیلور معتقد به ریشه‌کن ساختن مفاهیمی چون خود، حقیقت و معنا است. زبان به هیچ‌چیز اشاره ندارد و حقیقت بر هیچ‌چیز منطبق نمی‌شود.

---

1. situation in life
2. Frank Kermode
3. institutionally legitimized
4. scholarly respectable
5. Mark Taylor
6. *erring*

رویکردهایی به سایر ادیان

رویکرد کثرت‌گرا به سایر ادیان که نویسندگانی چون جان هیک از آن حمایت می‌کنند، رویکردی کاملاً مدرن است. در مورد همه ادیان گفته می‌شود که همگی کمابیش از یک چیز حکایت می‌کنند و ناگزیرند که در قالب از پیش‌تعیین شده‌ای درآیند و از اختلافات آشکارشان دست کشند یا آن را به کنار نهند. این رویکرد تازه را توازی‌گرایی[1] نام نهاده‌اند (نگاه کنید به ص ۴۶۲ـ۴۶۳). در این رویکرد همه هویت‌های متمایز هر دین را حرمت می‌گذارد، یعنی به هر دینی با توجه به ضوابط و معیارهای خاص آن دین می‌نگرند، و در عین حال، می‌کوشند تا آن را در چارچوبی مسیحی فرض کنند.

الاهی‌دانان برجسته

با بررسی دقیق آثار مربوط به الاهیات در دویست سال اخیر درمی‌یابیم که گروه نسبتاً اندکی از الاهی‌دانان به‌طور معمول به عنوان شاخص‌ها و معیارهای الاهیات شناخته شده‌اند. کسانی که احساس می‌کنند که الاهیات مقهور اراده مردان سپیدپوست اروپاست، متأسفانه این یافته را تأییدی بر بسیاری از دغدغه‌های خود می‌بینند. امیدوارم که این شرایط دگرگون شود و با گذشت زمان، نام‌های جدیدی روزبه‌روز پذیرفته شود، به‌گونه‌ای که ویرایش‌های بعدی این کتاب با توجه به آن صورت پذیرد.

در این بخش هدف آن است که نام‌ها و برنامه‌های الاهی‌دانانی بررسی شود که در همین دوره متأخر تأملات الاهیاتی اینچنین اثرگذار بودند. البته از بسیاری از آنان به‌تفصیل در بخش‌های دیگر کتاب بحث خواهد شد، اما خوانندگان این معرفی‌های فشرده و اجمالی را در هدایت خود به دورنمای پیچیده الاهیات مدرن سودمند خواهند یافت.

فردریش دانیل ارنست شلایرماخر

بسیاری فردریش دانیل ارنست شلایرماخر[2] (۱۷۶۸ـ۱۸۳۴) را مهم‌ترین الاهی‌دان پروتستان در قرن نوزدهم می‌دانند. وی بدان جهت به شهرت رسید که این نیاز را درک کرد که مسیحیت را باید برای مخالفان فرهنگی‌اش در نهضت روشنگری قابل دسترس و مرتبط ساخت. کتاب مهم او در زمینهٔ الاهیات نظام‌مند به نام مسیحیت[3] (۱۸۲۱ـ۱۸۲۲؛ تجدید

---

1. paralleism
2. Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher
3. *The Christian Faith*

نظر شده در سال ۱۸۳۰ـ۱۸۳۱). حاکی از رویکردی نظام‌مند به الاهیات مسیحی است که اساس آن تمایل به «تجربهٔ وابستگی مطلق» است. با آنکه بسیاری به شلایرماخر به سبب نقش او در تفسیر و نقد کانت و نیز تحقیقات وی در باب هرمنوتیک، احترام می‌گذارند، وی را بیش از هر چیز الاهی‌دانی می‌دانند که مبانی فکری ظهور جنبش لیبرال‌پروتستان را در قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم پی‌ریزی کرد.

جان هنری نیومن

تعداد معدود و انگشت‌شماری از الاهی‌دانان انگلیسی‌زبان به اندازهٔ جان هنری نیومن[1] (۱۸۰۱ـ۱۸۹۰) تأثیرگذار بوده‌اند. نیومن در دانشگاه آکسفورد تحصیل کرد و در کلیسای دانشگاه آکسفورد به خدمت کشیشی پرداخت. وی در جنبش آکسفورد یکی از چهره‌های برجسته بود و می‌کوشید تا سنت کلیسای عظیم را در آیین انگلیکان احیا کند. در سال ۱۸۴۵ به عضویت در کلیسای کاتولیک رم پذیرفته شد و در سال ۱۸۷۹ به مقام کاردینالی رسید. نیومن کتاب‌های مختلفی در باب الاهیات تاریخی نوشت، اما این آثار نمی‌توانند چهره حقیقی او را به‌خوبی نشان دهد. کتاب پیشگامش به نام رساله‌ای در باب تحول آموزه‌های مسیحی[2] (۱۸۴۵) و نیز تبیین او از پیوند میان ایمان و عقل، نگاه کنید به رساله‌ای در باب تحول آموزه‌های مسیحی (۱۸۴۵)؛ به‌ویژه کتاب وی به نام رساله‌ای در کمک به نوعی زبان تصدیق[3] (۱۸۷۰)، او را در خاطره‌ها جاودانه ساخت.

کارل بارت

امروزه تقریباً همه کارل بارت (۱۸۸۶ـ۱۹۶۸) را بزرگ‌ترین الاهی‌دان پروتستان در قرن بیستم و شاید از زمان نهضت اصلاح دینی می‌دانند. وی که در ابتدا در محیط لیبرال پروتستان رشد کرده بود، بر مکاشفه الوهی تأکید داشت و بر ارزیابی مجدد قسمت عمده الاهیات تمرکز می‌کرد. در ابتدا به سبک الاهیاتی بارت «الاهیات دیالکتیکی» یا «راست‌کیشی جدید» گفته می‌شد، گرچه هیچ‌یک از این اصطلاحات برای درک برنامه الاهیاتی وی سودمند نیست. از نگاه بارت، الاهیات رشته‌ای مستقل است که رسالتش

---

1. John Henry Newman
2. *Essay on the Development of Christian Doctrine*
3. *Essay in Aid of a Grammer of Assent*

واکنش به چیزهایی است که در انکشاف خدا یافت می‌شود. با آنکه آثار اولیه بارت اغلب انتقادی است و نه تکوینی و سازنده (مانند شرح وی بر رساله به رومیان در سال ۱۹۱۹) کتاب اعتقادات قطعی کلیسا[1] (که در هنگام مرگ او ناتمام مانده بود) برنامه الاهیاتی وی را به صورت سازنده و مثبت ارائه می‌دهد. بارت بر بسیاری از حوزه‌های الاهیات به‌ویژه در پیوند با مفهوم مکاشفه تأثیر فراوانی داشته است. رنسانس الاهیات تثلیثیِ قرن بیستم را تا حد زیادی متأثر از او می‌دانند.

پل تیلیش

با آنکه پل تیلیش (۱۸۸۶ـ۱۹۶۵) در اصل الاهیات را در آلمان فراگرفت، به دلیل مخالفت با نازی‌ها ناگزیر شد از کرسی‌های تدریس کناره‌گیری کند. وی به ایالات متحده مهاجرت کرد و بقیه عمر را در حوزه الاهیاتی یونیون در نیویورک به تدریس گذراند. در سال ۱۹۴۰ شهروند آمریکا شد. تیلیش را می‌توان ادامه‌دهنده و توسعه‌دهندهٔ برنامهٔ الاهیاتی شلایرماخر دانست. برنامهٔ الاهیاتی وی را می‌توان در این خلاصه کرد که وی کوشید فرهنگ و دین را به‌گونه‌ای با یکدیگر مرتبط سازد که «لازم است دین از منظر فرهنگ زمانه ناپذیرفتنی باشد و فرهنگ معاصر هم لازم نیست از منظر دین، ناپذیرفتنی گردد». تیلش با استفاده گسترده از اگزیستانسیالیسم بر آن شد تا به ارائه و تفسیر ایمان مسیحی در فرهنگ معاصر غرب و پیوند متقابل میان «پرسش‌های غایی» بشر و پاسخ‌های مسیحیت بپردازد. این رویکرد با اینکه به‌وضوح در بعضی از آثار وی مانند لرزاندن اصول و مبانی (۱۹۴۸) دیده می‌شود، در کتاب الاهیات نظام‌مند (۱۹۵۱ـ۱۹۶۳) به بهترین شکل بیان شده است.

کارل رانر

از میان خیل الاهی‌دانان کلیسای کاتولیک که در قرن بیستم سر برآوردند، کارل رانر[2] (۱۹۰۴ـ۱۹۸۴) نویسندهٔ آلمانی و عضو جامعه عیسوی، برجسته‌ترین چهره شناخته می‌شود. یکی از تحسین‌برانگیزترین دستاوردهای کارل رانر، احیای مقاله‌نویسی به عنوان ابزاری برای سازندگی در عرصه الاهیات است. مهم‌ترین منبع در تفکر رانر کتابی بزرگ در باب الاهیات جزمی نیست، بلکه مجموعه مقالاتی نسبتاً پراکنده و فاقد انسجام است که در

1. Church Dogmatics
2. Karl Rahner

سال‌های ۱۹۵۴ـ۱۹۸۴ منتشر شد و در زبان انگلیسی به تحقیقات الاهیاتی[1] معروف است. مقالات یاد شده به زبان اصلی آلمانی (*Schriften zur Theologie*) در شانزده مجلد و نسخهٔ انگلیسی آنها، که هم‌اکنون ناتمام است، در بیست مجلد فراهم آمده است. این مقالات شیوه‌ای را عرضه می‌کنند که در آن رویکرد نسبتاً غیرنظام‌مند در الاهیات در عین حال می‌تواند موجب پدید آمدن برنامهٔ منسجم الاهیاتی شود. شاید مهم‌ترین جنبهٔ برنامهٔ الاهیاتی رانر «روش استعلایی»[2] او باشد که وی آن را واکنشی مسیحی به فقدان تعالی خدا در دنیای سکولار می‌داند. در شرایطی که نسل‌های متقدم‌تر می‌کوشیدند تا با این مانع در ضمن استراتژی‌های سازش‌گرایانهٔ لیبرالی یا مدرنیستی مواجه شوند، رانر معتقد بود که بازیافتِ احساس تعالی تنها در ضمن ارزیابی دوبارهٔ منابع کلاسیک الاهیات مسیحی، به‌ویژه آثار آگوستین و توماس آکوئیناس، امکان‌پذیر است. رویکرد خاص رانر مستلزم آمیختن تومیسم با جنبه‌های اصلی ایده‌ئالیسم و اگزیستانسیالیسم آلمان است.

هانس اورس فون بالتازار

هانس اورس فون بالتازار[3] (۱۹۰۵ـ۱۹۸۸) الاهی‌دان کاتولیک و سوئیسی، تأثیر بسیاری بر بحث‌های الاهیاتی اخیر به‌ویژه در مورد مسائل مربوط به زیبایی داشته است. عنوان اثر عمدهٔ بالتازار که در سال‌های ۱۹۶۱ تا ۱۹۶۹ منتشر شد، ***Herrlichkeit*** (جلال خداوند)[4] است. این کتاب، مسیحیت را پاسخی به مکاشفهٔ خود خدا می‌داند و تأکید خاصی بر مفهوم ایمان به مثابهٔ پاسخی به مشاهدهٔ زیبایی خداوند دارد. تحلیل وی از الاهیات برحسب تأملات مربوط به خیر، زیبایی و امر حقیقی بسیار تحسین‌برانگیز بوده است. سایر آثار برجسته وی شامل تئودراما: نظریهٔ دراماتیک الاهیاتی[5] است. این کتاب در پنج مجلد درباره آنچه وی آن را نمایش‌های الاهی[6] می‌نامد، سخن می‌گوید و به افعال الاهی و واکنش‌های بشری، به‌ویژه از منظر حوادثی چون جمعه نیک، یکشنبه مقدس، و عید فصح می‌پردازد. کتاب دیگر وی منطق الاهی[7] است که به بررسی پیوند میان عیسی مسیح با خود حقیقت می‌پردازد.

---

1. *Theological Investigations*
2. transcendental method
3. Hans Urs von Balthasar
4. *The Glory of the Lord*
5. *Theo-Drama: Theological Dramatic Theory*
6. theodramatics
7. *Theo-Logic*

یورگن مولتمان

یورگن مولتمان،[1] الاهی‌دان آلمانی پروتستان (متولد ۱۹۲۶) در زندان اردوگاه زندانیان جنگ در ناتینگهام انگلستان متوجه علاقه خود به الاهیات شد. وی به خاطر می‌آورد که در این زندان کتاب رینهولد نیبور به نام ماهیت و سرنوشت انسان[2] را مطالعه کرد. او پس از بازگشت به آلمان به الاهیات پرداخت. کتاب سه‌گانه وی ــ الاهیات امید (۱۹۶۴)، خدای مصلوب[3] (۱۹۷۲) و کلیسا در قدرت روح‌القدس[4] (۱۹۷۵) ــ او را در عرصه جهانی برجسته ساخت. در کتاب نخست، مولتمان در گفت‌وگو با ارنست بلوخ[5] نویسنده مارکسیست به مسئله امید می‌پردازد. او در خدای مصلوب، ارتباط مسیح با جهانی در رنج را بررسی و رویکردی پیشتازانه را به مفهوم خدای «رنج‌کش» مطرح کرده است. با آنکه مولتمان در نهایت سهم بسیاری در سایر حوزه‌های الاهیات (به‌خصوص آموزه آفرینش، آموزه تثلیث و محیط زیست داشته است) امروزه وی بیشتر با همان آثار نخستین شناخته می‌شود.

ولفهارت پاننبرگ

ولفهارت پاننبرگ (متولد ۱۹۲۸)، الاهی‌دان پروتستان آلمانی، در دهه ۱۹۶۰ به دلیل کتابش در باب «مکاشفه به مثابه تاریخ» شهرت یافت. این رویکرد به الاهیات بر این اعتقاد است که مکاشفه را می‌توان در متن خود فرآیند تاریخی باز شناخت. از نگاه پاننبرگ، خدا انکشاف خود را به واسطه افعالش، یعنی اصولاً در تاریخ بنی‌اسرائیل و در زندگی، مرگ و برخاستن عیسی مسیح تحقق می‌بخشد. پاننبرگ با بسط این درون‌مایه در کتاب عیسی ـ خدا و بشر (۱۹۶۸)، برخاستن مسیح از مردگان را منظر مناسبی برای تفسیر تاریخ می‌داند. از جمله تمایلات پاننبرگ، پرداختن به موضوعاتی در باب روش الاهیاتی است (که بهترین شکل آن را در کتاب الاهیات و فلسفه علم می‌توان ملاحظه کرد) که تا همین اواخر چنان بسط یافته که موضوع مهم تعامل الاهیات مسیحیت و علوم طبیعی را دربر می‌گیرد. در کتاب الاهیات نظام‌مند (۱۹۸۸ـ۱۹۹۳) بیان دقیق او از الاهیات تکامل‌یافته را می‌بینیم.

---

1. Jurgen Moltmann
2. *Nature and Destiny of Man*
3. *The Crucified God*
4. *The Church in the Power of the Spirit*
5. Ernst Bloch

تحولات فرقه‌گرایانه در الاهیات

از عصر اصلاحات دینی، مسیحیت در شکل شماری از جریان‌ها بسط یافته است که معمولاً از آنها با عنوان «فرقه‌ها» یاد می‌شود. در زیر، به بررسی بعضی از تحولات می‌پردازیم که به هر یک منسوب است و سخن را از بزرگ‌ترین آنها آغاز می‌کنیم که در کتاب‌های الاهیات، اغلب از آن به «آیین کاتولیک» روم یاد می‌شود.

آیین کاتولیک رم

به اعتقاد بسیاری، ریشه‌های مهم‌ترین تحولات در الاهیات امروزی کلیسای کاتولیک رم در دوره‌ای است که بلافاصله پیش از شورای دوم واتیکان[1] (۱۹۶۲ـ۱۹۶۵) واقع شد. دور از انصاف است که کلمات «چندان اتفاقی نیفتاد»[2] را دربارهٔ تاریخ الاهیات کلیسای کاتولیک رم طی قرن هجدهم و نوزدهم به کار ببریم. با این حال، شرایطی که کلیسای کاتولیک رم در اروپا در این دوره با آن مواجه شد، به‌خصوص برای تأملات الاهیاتی مناسب نبود. در اروپای شمالی که بیشتر پروتستان بود، کلیسا معمولاً خود را در حالت دفاعی می‌دید؛ به‌گونه‌ای که الاهیات جدلی[3] بیشترین اهمیت را داشت نه الاهیات سازنده. حتی در قرن نوزدهم نیز قضیه از همین قرار بود و در این زمان بیسمارک[4] جنگ فرهنگی[5] خود علیه کلیسای کاتولیک رم در آلمان را آغاز کرد. با این حال، نیروهای سکولار نیز اهمیت بسیاری داشتند. انقلاب فرانسه و پیامدهای آن مانعی نیرومند بر سر راه کلیسا ایجاد کرد و بار دیگر آن را در موضع دفاعی قرار داد.

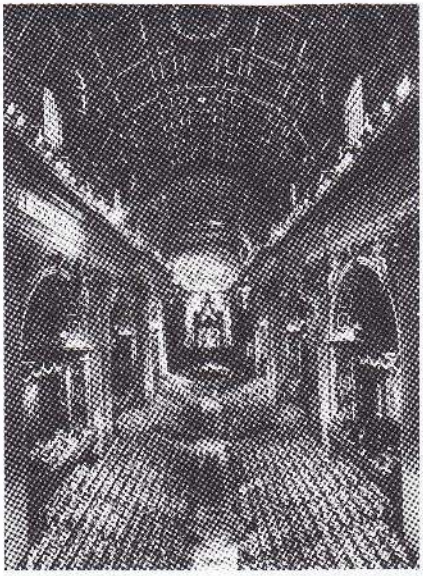
اما این عدم خلاقیت دلایل الاهیاتی نیز داشت. آیین کاتولیک رم عمیقاً تحت تأثیر اندیشه‌های بوسوئه،[6] به‌ویژه تأکید او بر یکپارچگی و ثبات سنت کاتولیک (نگاه کنید به ص ۵۲)، بود. الاهیات اغلب برحسب تکرار مؤمنانهٔ میراث گذشته فهم می‌شد و این روندی بود که شورای اول واتیکان[7] (۱۸۶۹ـ۱۸۷۰) آن را ترغیب کرده بود. یکی از تحولات بسیار مهم در این زمینه، تصمیم پاپ لئوی سیزدهم[8] برای اعطای موقعیتی ممتاز به آثار توماس

---

1. Second Vatican Council
2. not much happend
3. polemical
4. Bismark
5. culture war
6. Bossuet
7. First Vatican Council
8. Pope Leo XIII

آکوئیناس بود که در عمل (اگر نگوییم به عمد) توماس اکویناس را در موضوعات الاهیاتی به مثابهٔ مرجع و معیار تثبیت کرد.

با این حال، در قرن نوزدهم می‌توان مقدمات آشکارگرایش احیای الاهیات را ملاحظه کرد. آیین کاتولیک رم در آلمان عمیقاً متأثر از ظهور ایده‌ئالیسم جنبش رمانتیک بود و اینکه موجب توجه به بسیاری از جنبه‌های ایمان و عمل کاتولیکی، از جمله جنبه‌های تجربی آن، شد. این توجه جدید به تجربه را می‌توان در ظهور مکتب کاتولیکی توبینگن[1] در دههٔ ۱۸۳۰ ملاحظه کرد و این زمانی بود که نویسندگانی مانند یوهان سباستین فون دری[2] (۱۷۷۷ـ۱۸۵۳) و یوهان ادام مولر[3] (۱۷۹۶ـ۱۸۳۸) به‌تدریج بر اندیشهٔ سنت به مثابهٔ صدای زنده کلیسا تأکید کردند. جان هنری نیومن[4] (۱۸۰۱ـ۱۸۹۰)، که در ابتدا انگلیکن بود، در کالبد الاهیات کاتولیک در اواخر قرن نوزدهم روحی تازه دمید و آن را تقویت کرد؛ گرچه نفوذ او مسلماً در قرن بیستم بیش از عصر خودش بود. شاید مهم‌ترین سهم او در تحولات الاهیات کاتولیک رم مربوط به حوزه‌های تحول اعتقادی و نقش غیرروحانیون در کلیسا است.



تصویر ۴-۲. شورای دوم واتیکان که در شهر واتیکان رم از ۱۹۶۲ـ۱۹۶۵ تشکیل شد، نوعی جهت‌یابی تازه به آیین کاتولیک و نیز روشن کردن مبناهای الاهیاتی آن داد.

---

1. Tübingen
2. Johann Sebastian von Drey
3. Johann Adam Mohler
4. John Henry Newman

نشانه‌های تجدید حیاتی بزرگ در الاهیات کلیسای کاتولیک را می‌توان در دورهٔ پس از جنگ جهانی دوم (۱۹۳۹ـ۱۹۴۵) دید. یکی از اساسی‌ترین، محورها عبارت است از احیای میراث آبایی و قرون وسطایی آیین کاتولیک رم، که در آثار هنری دلوباک[1] و ایو کونگار[2] مشاهده می‌شود. در شورای دوم واتیکان، بحث از ماهیت و نقش کلیسا و آیین‌های مقدس و نیز ایجاد محیطی مطمئن‌تر برای فعالیت الاهی‌دانان کاتولیک بسیار مورد توجه قرار گرفت. آثار هانس کونگ[3] و پیت شوننبرگ[4] و ادوارد شیلبیکس[5] حاکی از شور و هیجان تازه‌ای در الاهیات کاتولیک از هنگام برگزاری این شوراست. اجماع بر این است که دو الاهی‌دان بسیار برجسته در قرن بیستم در کلیسای کاتولیک رم پا به عرصه گذاردند، یکی هانس اورس فون بالتازار (۱۹۰۵ـ۱۹۸۸) و دیگری کارل رانر (۱۹۰۴ـ۱۹۸۴).

در سال ۱۹۹۴ اثر مهمی پدید آمد. کتاب اصول اعتقادات کلیسای کاتولیک،[6] چیکدهٔ گویایی از برخی مضامین مهم تفکر مدرن کاتولیک رمی را که در پرتو شورای دوم واتیکان مورد تجدید نظر قرار گرفت، ارائه می‌کند. این کتاب خلاصه‌ای از تفکر امروز کاتولیک رمی است، و ما در جای خود در خلال این کتاب از آن نقل‌قول خواهیم کرد.

لازم است به چند جنبش الاهیاتی در آیین امروزین کاتولیک رمی اشاره کنیم. مدرنیسم در آیین کاتولیک رمی در اوایل قرن بیستم در انگلستان از اهمیت ویژه‌ای برخوردار شد (بنگرید به ص ۱۹۰ـ۱۹۲)، و نویسندگانی چون آلبرت لوئازی[7] و جورج تیرل[8] کوشیدند تا اصول اعتقادات کاتولیکی را با روح زمانه همخوان و همگام سازند، و با این کار مناقشات و مخالفت‌هایی را برانگیختند. در این اواخر جنبشی در آیین کاتولیک فرانسوی زبان پدید آمد که مخالفانش آن را «الاهیات جدید»[9] و طرفدارانش آن را «بازگشت به سرچشمه‌ها»[10] نامیدند (بنگرید به ص ۱۹۲ـ۱۹۳). این جنبش شامل نویسندگانی چون لوئیس بویر،[11] ماری دومینیک شنو،[12] ایو کونگار،[13] و ژان دانیلو[14] بود. در مناطق دیگر، الاهیات رهایی‌بخش آمریکای لاتین جنبش مهمی در کلیسای کاتولیک در آن منطقه بود (بنگرید به

---

1. Henri de Lubac
2. Yves Congar
3. Hans Kung
4. Piet Schoonenberg
5. Edward Schillebeeckx
6. *The Catechism of the Catholic Church*
7. Albert Loisy
8. George Tyrell
9. La Nouvelle Theologie (The New Theology)
10. La Ressourcement (Returning to Sources)
11. Louis Bouyer
12. Marie-Dominique Chenu
13. Yues Congar
14. Jean Danielou

ص۱۹۳ـ۱۹۴)، و موجب علاقه و گیرایی فراوان (و البته کمترین مناقشه) در سطح وسیعی از کلیساهای مسیحی شد.

ارتدوکس شرقی

سنت بیزانسی بعد از سقوط بیزانس (نگاه کنید به ص۳۲ـ۳۳) به رشد خود، هرچند در شکل‌های اصلاح شده، ادامه داد. با سقوط قسطنطنیه به دست مهاجمان مسلمان، مراکز اصلی تفکر مسیحیت شرق به روسیه به‌ویژه شهرهای کیف و مسکو منتقل شد. نویسندگانی چون ای. اس. خومیاکوف[1] (۱۸۰۴ـ۱۸۶۰) و ولادیمیر سولوویوف[2] (۱۸۵۳ـ۱۹۰۰) برای اعتلای مبانی فکری الاهیات ارتدوکس روسی در قرن نوزدهم بسیار کوشیدند. اما سیاست سرکوب دین در انقلاب روسیه راه را برای ادامهٔ تعلیم الاهیات در مهد کلیسای ارتدوکس مسدود کرد. برخی از نویسندگان مهاجر روسی مانند گئورگ فلوروفسکی[3] (۱۸۹۳ـ۱۹۷۹) و ولادیمیر لوسکی[4] (۱۹۰۳ـ۱۹۸۵) به بسط این سنت در تبعید ادامه دادند. فروپاشی اتحاد شوروی راه را برای تثبیت مجدد نوعی سنت نیرومند الاهیات و معنویت ارتدوکس روسی در وطن خود هموار کرد، اما محتمل است که روس‌های دیاسپورا[5] (برگرفته از واژهٔ یونانی به معنای «پراکندگی»[6] که معمولاً برای اشاره به گروه‌هایی از مردم به کار می‌رود که از خانه و کاشانه خود بیرون رانده شده‌اند)، در این زمینه، به‌ویژه در ایالات متحده، بسیار اهمیت داشته باشند.

در دههٔ ۱۸۲۰، یونان سرانجام از حاکمیت ترک‌ها به درآمد و راه برای احیای این سنت الاهیاتی در کلیسای ارتدوکس هموار شد. اما واقعیت این است که چنین احیایی تا پیش از دههٔ ۱۹۶۰ جامهٔ عمل نپوشید. در حقیقت، بسیاری از نوشته‌های الاهیاتی یونانی در قرن نوزدهم تا حد زیادی به اندیشه‌های غربی متکی بودند که غالباً با خود یونان بیگانه بود. از همان زمان، نویسندگانی چون جان زیزیولاس[7] و کریستوس یاناراس[8] انگیزهٔ مهمی برای بازیابی اندیشه‌های خاص سنت مسیحی شرق فراهم آورده‌اند. به‌رغم اهمیت روزافزون آوارگان یونانی در شهرهایی چون نیویورک و ملبورن، به

---

1. A. S. Khomyakov
2. Vladimir Soloviev
3. Georges Florovsky
4. Vladimir Lossky
5. Diaspora
6. dispersion
7. John Zizoulas
8. Christos Yannaras

احتمال قوی خود یونان در آینده تأثیر عمده‌ای در زمینهٔ الاهیات در کلیسای ارتدوکس خواهد داشت.

آیین پروتستان

چنان که در فصل پیشین خاطرنشان کردیم، آیین پروتستان درنتیجهٔ نهضت اصلاحات دینی قرن شانزدهم در اروپا ظهور کرد. این جنبش با آنکه در ابتدا به اروپای غربی محدود بود، در دوران جدید بسیار گسترش یافته است. مهاجران پروتستان در نخستین مرحله گسترش آیین پروتستان از انگلستان، نیوزلند، آلمان و سایر نقاط اروپا در آمریکای جنوبی ساکن شدند و آیین پروتستان را به دین غالب در بسیاری از مناطق تبدیل کردند. بسیاری معتقدند که جاناتان ادواردز (ص ۱۳۶) یکی از برجسته‌ترین الاهی‌دانان این دوره است. آیین پروتستان در قرن هجدهم و نوزدهم به دلیل فعالیت‌های تبشیری آیین پروتستان باز هم گسترش یافت. انجمن‌های تبشیری انگلیکن، لوتری و باپتیستی در بخش‌هایی از افریقا، آسیا و استرالیا فعال بوده است.

ظهور جنبش روشنگری در کانون‌های آیین پروتستان در اواخر قرن نوزدهم از اهمیت زیادی برخوردار بوده است. الاهیات پروتستان غالباً خود را در موضعی دفاعی می‌یافت که ناگزیر از پاسخ دادن به تحولات و برنامه‌های فرهنگی می‌دید که در فرهنگ پیرامون آن رخ می‌داد. اهمیت این نکته را بهتر از هر چیز می‌توان با مطالعه ظهور و تحولات آیین لیبرال پروتستان مشاهده کرد (ص ۱۸۰) و غالباً آن را یکی از رویکردهایی می‌دانند که بیشترین همگونی را با الاهیات داشته است. نگرانی روزافزون از اینکه آیین لیبرال پروتستان تا کجا اعتقادات و معیارهایش را با ارزش‌های غیر دینی هماهنگ خواهد کرد، ظهور راست‌کیشی جدید را تسریع کرد (ص ۱۸۷) که با نویسندگانی مانند کارل بارت، گره خورده است. با آنکه این جنبش همچنان از نفوذ و تأثیرگذاری برخوردار است، راه‌های دیگری برای به کارگرفتن میراث لیبرالی ظهور کرده است که مشهورتر از همه، پسالیبرالیسم (ص ۲۰۰) و راست‌کیشی رادیکال (ص ۲۰۳) است.

با این حال، نیمه دوم قرن بیستم شاهد دو جنبش در آیین پروتستان بوده است و این آیین‌ها چنان شتابی را ایجاد کرده که بسیار شایسته است آنها را فرقه بدانیم، یکی نهضت انجیلی و دیگری پنطیکاستالیسم،[1] در زیر به بررسی هر دو می‌پردازیم.

---

1. Pentecostalism

آیین انجیلی

اصطلاح «انجیلی»[1] مربوط به قرن شانزدهم است و در آن زمان برای اشاره به نویسندگان کاتولیکی به کار می‌رفت که درصدد بازگشت به عقاید و اعمالی بودند که بیشتر بر کتاب مقدس مبتنی بود تا اعتقادات و اعمال منسوب به کلیسای قرون وسطا در اواخر آن. این اصطلاح به‌ویژه در دههٔ ۱۵۲۰ به کار رفت و این به هنگامی بود که اصطلاحات فرانسوی évangélique و اصطلاح آلمانی evangelisch در نوشته‌های جدلی اوایل دورهٔ نهضت اصلاح دینی اهمیت بسیاری یافت. این اصطلاح امروزه به شکل گسترده‌ای برای اشاره به روند فرافرقه‌ای[2] در الاهیات و معنویت به کار می‌رود که تأکید خاصی بر جایگاه کتاب مقدس در زندگی مسیحی دارد. امروزه آیین انجیلی، بر مجموعه‌ای از چهار پیش‌فرض زیر استوار است:

۱. مرجعیت کتاب مقدس و حجیت آن؛

۲. کیفیت ویژه و منحصربه‌فرد بودن نجات و رستگاری از طریق مرگ مسیح بر صلیب؛

۳. ضرورت توبه و گروش شخصی؛[3]

۴. ضرورت، درستی[4] و نیاز مبرم به تبلیغ انجیل.[5]

دیگر موضوعات، موضوعاتی مجاز، یعنی «بلامانع و خنثی»[6] است که بر اساس آن درجات زیادی از کثرت‌گرایی را می‌توان پذیرفت. تمایل انجیلی‌ها به انعطاف داشتن در موضوع کلیساشناسی از اهمیت خاصی برخوردار است. این موضوع را در مرحله‌ای دیگر در همین کتاب بررسی خواهیم کرد. آیین انجیلی به لحاظ تاریخی، به هیچ نظریهٔ خاصی دربارهٔ کلیسا پای‌بند نبوده است و عهد جدید را در این زمینه پذیرای شماری از تفاسیر می‌داند و تمایزات فرقه‌ای را دارای اهمیت ثانوی نسبت به خود انجیل می‌داند.

از هنگام جنگ جهانی دوم، شماری از الاهی‌دانان انجیلی پا به عرصه نهاده‌اند که در این جنبش اهمیت دارند. کارل اف. اچ. هنری[7] (متولد ۱۹۱۳) به خاطر کتاب شش جلدی خدا، مکاشفه و حجیت[8] (۱۹۷۶ـ۱۹۸۳) شهرت یافته است. این کتاب دفاعی قاطع از رویکردهای سنتی انجیلی به مرجعیت کتاب مقدس است. دانلد جی. بلوش[9] (متولد

---

1. evangelical
2. transdenominational
3. personal conversion
4. propriety
5. evangelism
6. adiaphora, "matters of indifference"
7. Carl F. H. Henry
8. *God, Revelation and Authority*
9. Donald G. Bloesch

۱۹۲۸) به‌ویژه در کتاب بایسته‌های الاهیات انجیلی[1] (۱۹۷۸ـ۱۹۷۹) با چنین تأکیدی موافق است و الاهیاتی انجیلی را ترسیم کرده که از یک‌سو متمایز از لیبرالیسم و از سوی دیگر متمایز از بنیادگرایی است. جیمز آی. پَکر[2] (متولد ۱۹۲۶) نیز بر اهمیت الاهیات مبتنی بر کتاب مقدس تأکید می‌کند و این در حالی است که در کتاب پرفروش خود به نام شناخت خدا[3] (۱۹۷۳) پیشتاز کشف پیوند میان الاهیات نظام‌مند و معنویت است. یکی از حوزه‌های بسیار مهم آیین انجیلی در فعالیت الاهیاتی، دفاعیه‌نویسی است که در آن نویسندگانی مانند ادوارد جان کارنل[4] (متولد ۱۹۱۹) و کلارک اچ.پینوک[5] (متولد ۱۹۳۹) سهم چشمگیری داشته‌اند.

جنبش‌های پنطیکاستی (پنجاه‌گرا) و کاریزمایی

یکی از مهم‌ترین تحولات در مسیحیت در قرن بیستم، ظهور گروه‌های کاریزمایی و مبتنی بر پنطیکاست[6] بوده است. آنان برآنند که مسیحیتِ مدرن می‌تواند قدرت روح‌القدس را که در عهد جدید، به‌ویژه در اعمال رسولان بیان شده، از نو کشف کرده و از آن بهره ببرد. اصطلاح «کاریزمایی» برگرفته از واژهٔ یونانی charismata («عطایا» به‌ویژه «عطایای معنوی») است که بنا به اعتقاد مسیحیانِ کاریزمایی، امروزه دست‌یافتنی است. همچنین اصطلاح pentecostal به حوادثی اشاره دارد که گفته می‌شود در روز عید پنجاهه روی داده است (اعمال رسولان ۲: ۱ـ۱۲) و مسیحیان کاریزمایی آن را الگویی برای زندگی متعارف مسیحیان تلقی می‌کنند.

امروزه کشف مجدد عطایای معنوی با جنبشی گره خورده است که به پنجاهه‌گرایی معروف است و به‌طور کلی، اولین جنبش مدرن است که به‌روشنی تمایلات کاریزمایی را نشان می‌دهد. سی. پیتر واگنر[7] در پژوهشی دربارهٔ تحولات جنبش‌های کاریزمایی در قرن بیستم، این جنبش را دارای سه «موج»[8] می‌داند. اولین موج عبارت بود از پنجاهه‌گرایی کلاسیک که در اوایل دههٔ ۱۹۰۰ ظهور کرد و از مشخصه‌های بارز آن، تأکید بر سخن گفتن به زبان‌های مختلف بود. موج دوم در دههٔ ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ رخ داد مربوط به مذاهب اصلی، از جمله آیین کاتولیک رمی بود؛ زیرا آنان درمان‌گری معنوی و دیگر کرامات را مختص به خود

---

1. *Essentials of Evangelical Theology*
2. James I. Packer
3. *Knowing God*
4. Edward John Carnell
5. Clark H. Pinnock
6. Pentecostal
7. C. Peter Wagner
8. waves

می‌دانستند. موج سوم که در افرادی مانند جان ویمبر[1] نمود یافته است، بر «آیات و شگفتی‌ها»[2] تأکید می‌کند.

گرچه می‌توان گفت که جنبش کاریزمایی ریشه‌های تاریخی طولانی دارد، اما تحولات آن در قرن بیستم را عموماً به تبلیغات چارلز فاکس پَرم[3] (۱۸۷۳ـ۱۹۲۹) برمی‌گردانند. در سال ۱۹۰۱، پَرم اندیشه‌هایی اساسی را مطرح کرد که برای پنجاهه‌گرایی اهمیت اساسی داشت و از جملهٔ آنها سخن گفتن به زبان‌های مختلف و نیز این اعتقاد بود که «تعمید روح‌القدس» پس از ایمان آوردن یک مؤمن، دومین برکت است. این اندیشه‌ها را جوزف ویلیام‌سیمور[4] (۱۸۷۰ـ۱۹۲۲)، شبان سیاه‌پوست، مطرح و تثبیت کرد. وی سرپرستی یک جنبش احیاگرانهٔ کاریزمایی مهم را در انجمن خیابان آزوسا[5] در مرکز لس‌آنجلس در سال‌های ۱۹۰۶ تا ۱۹۰۸ به عهده داشت. مهم‌ترین گروه‌های پنجاهه‌گرای آمریکای شمالی نظیر جماعت ربانی[6] ریشهٔ خود را به این دوره برمی‌گردانند.

تجربه و آگاهی جدیدی که در مورد حضور روح‌القدس در کلیسای امروزی پدید آمده است سلسله مباحثی را در باب چیستی تعمید روح، و اینکه کدام یک از «عطایای معنوی» متعدد در پیوند با ایمان و معنویت شخصی، و بنا کردن کلیسا به منزلهٔ یک کل است، به همین دلیل بیشترین اهمیت را دارد که بر پنجاهه‌گرایی به‌طور کلی برچسب الاهیات سنتی زده‌اند و گفته‌اند که این آیین بر تأمل عقلانی بر ایمان مسیحی تأکید می‌کند و بدین سبب از جنبه‌های تجربی آن غفلت می‌ورزد.

بعضی از جنبش‌ها و جریان‌های اخیر در الاهیات غرب

در بخش‌های پیشین این فصل، به بعضی از تأثیرهای فرهنگی وسیع‌تر در الاهیات مسیحی در عصر جدید، و نیز به بعضی از موضوعات فرقه‌ای اشاره کردیم. در زیر، به بررسی بعضی از مهم‌ترین جنبش‌ها و جریان‌های اخیر در الاهیات غرب می‌پردازیم.

آیین لیبرال پروتستان

بی‌تردید، آیین پروتستانِ لیبرال یکی از مهم‌ترین جنبش‌هایی است که تا به حال در تفکر

---

1. John Wimber
2. signs and wonders
3. Charles Fox Parham
4. Joseph William Seymour
5. Azusa
6. Assemblies of God

مدرن مسیحی پدید آمده است. این جنبش ریشه‌های پیچیده‌ای دارد. با این حال، شایسته است آن را واکنشی در برابر برنامه الاهیاتی ترسیم شده توسط شلایرماخر، به‌ویژه تأکید او بر «احساس» بشری (نگاه کنید به ص ۱۵۵)، و ضرورت ربط دادن ایمان مسیحی به وضعیت بشر بدانیم. آیین پروتستانِ لیبرالِ کلاسیک، در آلمان نیمهٔ قرن نوزدهم و در بحبوحهٔ این درک روزافزون ریشه دارد که ایمان و الاهیات مسیحی، به‌طور یکسان نیازمند بازسازی در پرتو دانش مدرن بشری است. در انگلستان، اقبال روزافزون به نظریهٔ انتخاب طبیعی چارلز داروین[1] (که به «نظریهٔ داروین در باب تکامل»[2] شهرت دارد)، شرایطی پدید آورد که در آن بعضی از عناصر الاهیات سنتی مسیحیت (مانند آموزهٔ آفرینش در هفت روز) روزبه‌روز توجیه‌ناپذیرتر به نظر می‌رسید. لیبرالیسم از همان آغاز خود را متعهد می‌دید که شکاف میان ایمان مسیحی و دانش مدرن را پر سازد.

برنامهٔ لیبرالیسم نیازمند انعطاف زیادی در ارتباط با الاهیات سنتی مسیحی بود. نویسندگان برجستهٔ لیبرالیسم معتقد بودند برای اینکه مسیحیت یک گزینهٔ فکریِ جدی در جهان مدرن باقی بماند، بازسازی اعتقادات، امری ضروری است. به همین سبب، آنان از یک‌سو خواهان حدی از آزادی در مورد میراث اعتقادی مسیحیت بودند، و از سوی دیگر آزادی در مورد شیوه‌های سنتی تفسیر کتاب مقدس را مطالبه می‌کردند. هرجا شیوه‌های سنتی تفسیر کتاب مقدس یا اعتقادات سنتی با تحولات معرفت بشری در تعارض قرار می‌گرفت، ضرورت داشت که آن دو یا کنار گذاشته شوند، یا به‌گونه‌ای تفسیر شوند که با چیزی که اکنون دربارهٔ جهان می‌دانیم، سازگار درآیند.

چنین تغییر جهتی تبعات الاهیاتی چشمگیری داشت. پاره‌ای از اعتقادات مسیحی با معیارهای مدرن فرهنگی کاملاً ناسازگار شناخته شد. این اعتقادات به یکی از این دو سرنوشت دچار می‌شد:

۱. به سبب متکی بودن به پیش‌فرض‌هایی کهنه یا اشتباه **کنار گذاشته** می‌شدند. یکی از مصادیق این موضوع، آموزهٔ گناه اولیه است. [پیدایش] این آموزه به بدفهمی از عهد جدید در پرتو آثار قدیس آگوستین نسبت داده شد. سروکار داشتن فراوان وی با فرقه‌ای تقدیرگرا (مانویان)،[3] داوری او را در این موضوعات با تردید روبه‌رو کرد.

---

1. Charles Darwin
2. Darwinian theory of evolution
3. Manichees

۲. **دگربار تفسیر** می‌شدند به‌گونه‌ای که بیشتر با روحیه زمان هماهنگ شوند. پاره‌ای از آموزه‌های اساسی دربارهٔ شخص عیسی مسیح را می‌توان در این مقوله گنجاند؛ از جمله، الوهیت او (که در تفسیر مجدد، به تصریح ویژگی‌های نمونه‌وار عیسی تلقی شد که بشر در مجموع می‌تواند آنها را الگوی خود سازد).

به موازات این فرآیند تفسیرِ مجددِ اعتقادات (که در جنبش «تاریخ اعتقادات»[1] ادامه یافت، نگاه کنید به ص ۲۹۰ـ۲۹۱)، می‌توان توجهی جدید به مستحکم کردن ایمانِ مسیحی در جهان بشری، و بیش از همه، در تجربهٔ بشری و فرهنگ مدرن را مشاهده کرد. لیبرالیسم با پی بردن به دشواری‌های بالقوهٔ استوار ساختن ایمان مسیحی از طریق پناه بردن انحصاری به کتاب مقدس یا شخص عیسی مسیح درصدد برآمد که ایمان یاد شده را در تجربهٔ بشری رایج تثبیت کند و آن را به شیوه‌هایی تفسیر کند که در جهان‌بینی مدرن معنادار است.

لیبرالیسم ملهم از رؤیای بشریتی بود که به سوی قلمروهای جدید پیشرفت و شکوفایی صعود می‌کرد. آموزهٔ تکاملِ حیات تازه‌ای به این باور داد که شواهدِ قوی ثبات و پیشرفت فرهنگی در اروپای غربی در اواخر سدهٔ نوزدهم آن را تأیید می‌کرد. دین به شکل روزافزونی با نیازهای معنوی بشرِ مدرن و راهنمایی اخلاقی برای جامعه مرتبط دانسته شد.

بسیاری از منتقدان مانند کارل بارت در اروپا و راینهولت نیبور[2] در آمریکای شمالی، آیین پروتستانِ لیبرال را بر دیدگاهی بسیار خوش‌بینانه دربارهٔ ماهیت بشر مبتنی می‌دانستند. آنان معتقد بودند که رخدادهای جنگ جهانی اول این خوش‌بینی را از میان بُرد و از این پس، لیبرالیسم دیگر اعتبار فرهنگی ندارد. اما این داوری تا حد زیادی نادرست از آب درآمده است. لیبرالیسم را در بهترین حالت می‌توان جنبشی دانست که به بیانِ مجددِ ایمان مسیحی به شکلی که در فرهنگ معاصر قابل قبول باشد می‌پردازد. لیبرالیسم همچنان خود را واسطه‌ای میان دو بدیل ناپذیرفتنی می‌بیند که یکی صرفاً بیان مجدد ایمان سنتی مسیحی است (که منتقدانِ لیبرال معمولاً آن را «سنت‌گرایی»[3] یا «بنیادگرایی»[4] می‌نامند) و دیگری نفی کلی مسیحیت است. نویسندگان لیبرال بی‌صبرانه در پی یافتن راه میانه‌ای میان این دو بدیلِ آشتی‌ناپذیر و سرسخت بوده‌اند.

---

1. history of dogma
2. Reinhold Niebuhr
3. traditionalism
4. fundamentalism

شاید بتوان گسترده‌ترین و نافذترین ارائهٔ آیین پروتستانِ لیبرال را در آثار پل تیلیش (۱۸۸۶ـ۱۹۶۵) بتوان یافت که در اواخر دههٔ ۱۹۵۰ و اوایل دههٔ ۱۹۶۰ و در پایان دورهٔ فعالیتش در ایالات متحده آمریکا به شهرت دست یافت. بسیاری وی را برجسته‌ترین الاهی‌دان آمریکایی پس از جاناتان ادواردز می‌دانند. برنامهٔ الاهیاتی تیلیش را می‌توان در اصطلاح «ارتباط»[1] خلاصه کرد. تیلیش با استفاده از اصطلاح «روش ارتباط»،[2] رسالت الاهیات مدرن را برقراری گفت‌وگو میان فرهنگ بشری و ایمان مسیحی می‌داند. تیلیش واکنشی هشدارآمیز به برنامه الاهیاتی کارل بارت نشان داد. به عقیدهٔ وی، این برنامه کوششی ناصواب برای تفرقه انداختن میان الاهیات و فرهنگ است. از دیدگاه تیلیش، فرهنگ بشری پرسش‌های وجودی یا به تعبیر خودش «پرسش‌های غایی»،[3] را پیش کشیده و روشن می‌سازد. فلسفه، تألیفات و هنرهای آفرینشگرِ مدرن ناظر به پرسش‌هایی است که دغدغه بشریت است. از این‌رو، الاهیات پاسخ‌هایی را به پرسش‌های مذکور ارائه می‌کند و به همین سبب، انجیل را به فرهنگ مدرن مرتبط می‌سازد. انجیل باید با فرهنگ سخن گوید و تنها زمانی چنین خواهد شد که پرسش‌های واقعی برآمده از آن فرهنگ شنیده شود. از دیدگاه دیوید تریسی[4] از دانشگاه شیکاگو، تصور دیالوگ میان انجیل و فرهنگ تصوری مهم و تنظیمی[5] است؛ زیرا دیالوگ مذکور مستلزم اصلاح و غنی‌سازی متقابل هم انجیل و هم فرهنگ است. از این‌رو، پیوند نزدیکی میان الاهیات و دفاعیه‌نویسی وجود دارد؛ به این معنا که رسالتِ الاهیات، تفسیر پاسخ مسیحیت به نیازهای بشر است که در تحلیل‌های فرهنگی آشکار شده است.

از این‌رو، شاید بتوانیم بهترین مصداق اصطلاح «لیبرال» را چنین بیان کنیم: «الاهی‌دانی که در سنت شلایرماخر و تیلیش است و به بازسازی اعتقادات در پاسخ به فرهنگ معاصر می‌پردازد». بسیاری از نویسندگان مدرن معروف را در این قالب می‌توان معرفی کرد. با این حال، باید توجه کرد که بسیاری اصطلاح «لیبرال» را مبهم و گیج‌کننده می‌دانند.

آیین پروتستان‌لیبرال از جهات متعددی مورد انتقاد قرار گرفته است که از نمونه‌های آن می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

---

1. correlation
2. method of correlation
3. ultimate questions
4. David Tracy
5. controlling

۱. این آیین برای مفهوم تجربهٔ دینی بشری جهان‌شمول اهمیت بسیاری قائل است. با این حال، این مفهوم مفهومی مبهم و نامشخص است و نمی‌توان به شکلی عام آن را بررسی و ارزیابی کرد. همچنین دلایل مهمی بر این نظر وجود دارد که «تجربه» به‌گونه‌ای تفسیر شده که از آنچه لیبرالیسم روا می‌دارد، بسیار فراتر است.
۲. منتقدان لیبرالیسم معتقدند که لیبرالیسم بیش از حد بر تحولات فرهنگیِ گذرا تأکید می‌نهد و درنتیجه به نظر می‌رسد که اغلب به شکلی غیرنقادانه تحت تأثیر عناصر غیر دینی (سکولار) قرار می‌گیرد.
۳. بعضی معتقدند که لیبرالیسم آمادگی بسیاری برای نادیده گرفتنِ آموزه‌های خاص مسیحی به منظور پذیرفته شدن در فرهنگ معاصر دارد.

لیبرالیسم احتمالاً در اواخر دههٔ ۱۹۷۰ و اوایل دههٔ ۱۹۸۰ در آمریکای شمالی به اوج خود رسید و به‌رغم اینکه در حوزه‌ها و مدارس دینی حضوری همچنان ممتاز دارد، امروزه بسیاری آن را نیرویی از نفس افتاده در الاهیات مدرن و در زندگی کلیسایی به‌طور کلی می‌دانند. منتقدانِ لیبرالیسم در مکتب پسالیبرال، بر ضعف‌های لیبرالیسم انگشت گذاشته‌اند. این موضوع را اندکی بعد بررسی خواهیم کرد. بسیاری از همان انتقادات به جنبشی وارد است که امروزه با مسامحه به «مدرنیسم» معروف است و هم‌اکنون به آن می‌پردازیم.

مدرنیسم در آیین کاتولیک رم

اصطلاح «مدرنیست»[1] در ابتدا برای اشاره به یکی از مکاتب الاهی‌دانان کلیسای کاتولیک رم به کار می‌رفت که در پایان قرن نوزدهم فعال بودند و نگرشی انتقادی به آموزه‌های سنتی مسیحی، به‌ویژه آموزه‌های مربوط به مسیح‌شناسی و نجات‌شناسی، داشتند. جنبش یاد شده نگرشی مثبت به نقّادی افراطی کتاب مقدسی را سرعت بخشید و بر ابعاد اخلاقی دین، نه ابعاد صرفاً الاهیاتی آن تأکید داشت. به جهات عدیده‌ای، می‌توان مدرنیسم را کوششی از سوی نویسندگانِ کلیسای کاتولیک رم برای هماهنگی با نگرش جنبش روشنگری دانست و این همان چیزی بود که تا آن زمان تا حد زیادی بدان بی‌توجهی شده بود.

---

1. Modernist

از میان نویسندگان مدرنیستِ کلیسای کاتولیک، باید به آلفرد لوئازی[1] (۱۸۵۷ـ۱۹۴۰) و جورج تیرل[2] (۱۸۶۱ـ۱۹۰۹) توجهی ویژه داشت. در دههٔ ۱۸۹۰، لوئازی موقعیت خود به عنوان منتقد دیدگاه‌های سنتی در باب گزارش‌های کتاب مقدس از آفرینش را تثبیت کرد. وی چنین استدلال می‌کرد که بسط حقیقی آموزه‌ها را باید در کتاب مقدس مشاهده کرد. مهم‌ترین کتاب وی به نام انجیل و کلیسا[3] در سال ۱۹۰۲ منتشر شد. این کتاب مهم، پاسخ مستقیمی بود به آدولف فون‌هارناک[4] که دو سال پیش از آن تحت عنوان مسیحیت چیست؟[5] دربارهٔ دیدگاه‌ها، ریشه‌ها و ماهیت‌مسیحیت منتشر شده بود.لوئازی این نظرهارناک را رد کرد که می‌گفت میان عیسی و کلیسا گسستی اساسی وجود دارد. با این حال، او بر دیدگاه پروتستانِ لیبرالیستیِ هارناک در مورد ریشه‌های‌مسیحیت صحه گذاشت، و با این نظر او که روش نقّادی کتاب مقدس در تفسیر اناجیل از اعتبار و جایگاه ویژه‌ای برخوردار است، همداستان شد. در نتیجه، این کتاب در فهرست کتاب‌های تحریم شده از سوی مقامات کلیسای کاتولیک رم در سال ۱۹۰۳ قرار گرفت.

جورج تیرل، نویسندهٔ یسوعی انگلیسی، در نقادی اساسی خود از اعتقادات سنتی کلیسای کاتولیک رم، راه لوئازی را در پیش گرفت. او در کتاب مسیحیت بر سر دو راهی[6] (۱۹۰۹)، همگام با لوئازی تبیین هارناک از ریشه‌های مسیحیت را به نقد کشید و بازسازی تاریخی هارناک از عیسی به مثابهٔ «انعکاس چهره‌ای لیبرال پروتستان که در ته چاهی عمیق دیده شده» را مردود دانست. این کتاب همچنین متضمن دفاعی از کتاب لوئازی است؛ با این استدلال که کلیسای رسمی کاتولیک با خصومت ورزیدن به این کتاب و نویسندهٔ آن این تصور را برای همگان پدید آورد که این کتاب از مواضع پروتستان‌لیبرال در برابر مواضع کلیسای کاتولیک رم دفاع می‌کند و «مدرنیسم چیزی جز یک جنبش پروتستان‌ساز[7] و عقلانی‌ساز[8] نیست».

چنین نگرشی تا حدی ناشی از نفوذ روزافزون نگرش‌های مدرنیستی در جریان اصلیِ فرقه‌های پروتستان است. در انگلستان، «اتحادیهٔ مردان کلیسایی»[9] در سال ۱۸۹۸ به منظور

---

1. Alfred Loisy
2. George Tyrrell
3. *L'Évangile et L'église* (The Gospel and the Church)
4. Adolf von Harnack
5. What is Christianity?
6. *Christianity at the Crossroads*
7. protestantizing
8. rationalizing
9. Churchmen's Union

ارتقای تفکر دینی لیبرال تأسیس شد. این اتحادیه در سال ۱۹۲۸ به «اتحادیهٔ مردان کلیسایی مدرن»[1] تغییر نام داد. از میان کسانی که به‌ویژه به این گروه منسوب‌اند، می‌توان از هیستینگز راشدال[2] (۱۸۵۸ـ۱۹۲۴) نام برد که کتابی به نام مفهوم کفاره در الاهیات مسیحی[3] (۱۹۱۹) سمت و سوی کلی مدرنیسم در انگلستان را نشان می‌دهد. راشدال با استفاده‌ای نسبتاً غیرانتقادی از آثار اولیهٔ متفکران پروتستان‌لیبرال نظیر ریچل چنین استدلال می‌کرد که نظریهٔ کفاره منسوب به پیتر آبلار، از نویسندگان قرون وسطا، برای تفکر مدرن پذیرفتنی‌تر است تا نظریه‌های سنتی که بر مفهومِ قربانیِ نیابتی[4] تأکید می‌کردند. این نظریهٔ به‌شدّت اخلاقی یا الگوگرایانه[5] دربارهٔ کفّاره که مرگ عیسی مسیح را تقریباً به نحو انحصاری نشانهٔ عشق خدا تفسیر می‌کرد، تأثیری چشمگیر بر تفکر انگلیسی به‌ویژه انگلیکان در دهه‌های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ به جای گذارد. با این حال، حوادث جنگ جهانی اول و به دنبال آن ظهور فاشیسم در اروپا در دههٔ ۱۹۳۰ از اعتبار این جنبش کاست. تنها در دههٔ ۱۹۶۰ بود که نوعی مدرنیسم یا رادیکالیسم احیا شده، به یکی از ویژگی‌های مهم مسیحیت در انگلستان تبدیل شد.

در ایالات متحده آمریکا، ظهور مدرنیسم از الگویی مشابه پیروی کرده است. بسیاری رشد آیین پروتستانِ لیبرال در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم، را چالشی مستقیم با دیدگاه‌های انجیلی محافظه‌کارانه‌تر می‌دانند. نیومن اسمیت[6] در کتاب عبور از آیین پروتستان و ورود به آیین کاتولیک[7] (۱۹۰۸) معتقد است که مدرنیسم کلیسای کاتولیک رم به جهات متعددی می‌تواند الگویی برای آیین پروتستان آمریکایی، به‌ویژه در انتقادش از اصول اعتقادات جزمی و برداشت تاریخی آن از تحولات آموزه‌ها باشد. ظهور بنیادگرایی در واکنش به نگرش‌های مدرنیستی این وضعیت را به شکل روزافزونی دوقطبی کرد.

جنگِ جهانی اول طلیعهٔ دوره‌ای از خود-پرسشگری[8] در مدرنیسم آمریکایی بود که رئالیسم اجتماعی و رادیکالِ نویسندگانی چون ایچ. آر. نیبور آن را تشدید کرد. در نیمهٔ دههٔ ۱۹۳۰ به نظر می‌رسید که مدرنیسم راه خود را گم کرده است. هری امرسون فازدیک[9] در

---

1. Modern Churchmen's Union
2. Hastings Rashdall
3. *Idea of Atonement in Christian Theology*
4. substitutionary sacrifice
5. examplarist
6. Newman Smyth
7. *Passing Protestantism and Coming Catholicism*
8. self-questioning
9. Harry Emerson Fosdick

مقالهٔ معروفی در نشریهٔ قرن مسیحی[1] در ۴ دسامبر سال ۱۹۳۵ نیاز به «رفتن به فراسوی مدرنیسم» را اعلام کرد. والتر مارشال هورتن[2] در کتاب الاهیات واقعگرا[3] (۱۹۳۴) از شکست خوردن نیروهای لیبرال در الاهیات آمریکایی سخن راند. با این حال، این جنبش اعتماد جدیدی در دورهٔ پس از جنگ به دست آورد و بی‌تردید در طی دورهٔ جنگ ویتنام به اوج رسید.

باری، در اینجا باید به آغاز قرن بیستم برگردیم و یکی از واکنش‌های اولیه در برابر لیبرالیسم را بررسی کنیم که بیش از همه با کارل بارت مرتبط است. این واکنش همان راست‌کیشی جدید است.

راست‌کیشی جدید

جنگ جهانی اول شاهد نوعی سرخوردگی روزافزون، گرچه نه انکار کامل، از الاهیات لیبرال بود. این سرخوردگی به شلایرماخر و پیروان او نسبت داده می‌شد. بعضی از نویسندگان معتقد بودند که شلایرماخر درحقیقت مسیحیت را تا حد تجربه‌ای دینی تنزل داد و از این‌رو، آن را به موضوعی بشرمحور[4] و نه خدامحور[5] تبدیل کرد. چنین استدلال می‌شد که جنگ جهانی اول اعتبار این رویکرد را نابود ساخت. به نظر می‌رسید که موضوع الاهیات لیبرال ارزش‌های بشری است ــ و چگونه می‌توان چنین ارزش‌هایی را جدی گرفت هنگامی که به منازعاتی جهانی در چنان مقیاس وسیعی منجر می‌شوند؟ نویسندگانی چون کارل بارت (۱۸۸۶ـ۱۹۶۸) با تأکید بر دیگربودگی (غیریت)[6] خدا، معتقد بودند که می‌توان از بند الاهیات بشرمحور لیبرالیسم که الاهیاتی محکوم است، رهایی یافت.

بارت این اندیشه‌ها را در کتاب اعتقادات قطعی کلیسا[7] (۱۹۳۶ـ۱۹۶۹)، که شاید مهم‌ترین دستاورد الاهیات در قرن بیستم است، به‌گونه‌ای نظام‌مند شرح و بسط داد. عمر بارت چندان به درازا نکشید که این کار عظیم را به پایان برساند. از این‌رو، شرح او بر آموزهٔ کفّاره یا بازخرید ناتمام است. موضوعی اساسی که در سرتاسر کتاب اعتقادات طنین می‌اندازد، عبارت است از ضرورت جدی‌گرفتن انکشاف خدا در مسیح از طریق کتاب مقدس. شاید

---

1. *The Christian Century*
2. Walter Marshall Horton
3. *Realistic Theoloy*
4. man-centered
5. God-centered
6. otherness
7. *Church Dogmatics*

این موضوع تقریباً تکرار همان موضوعاتی بود که به‌جد به کالون یا لوتر نسبت داده می‌شد، اما بارت چنان در کار خود دست به ابداع زد که به‌طور قطع او را به متفکری برجسته در زمان خود تبدیل کرد.

کتاب اعتقادات در پنج مجلد سامان یافته است و هر کدام دارای تقسیمات فرعی‌تری است. در مجلد اول به بحث دربارهٔ کلمه خدا پرداخته شده است که از دید بارت منبع و نقطهٔ آغاز ایمان مسیحی و الاهیات مسیحی است. در مجلد دوم، آموزهٔ خدا و در مجلد سوم، آموزهٔ آفرینش بررسی شده است. مجلد چهارم به آموزهٔ صلح و آشتی[1] (شاید به عبارت دیگر بتوان کفّاره[2] گفت؛ اصطلاح آلمانیِ versohung به هر دو معناست) و مجلد ناتمام پنجم به آموزهٔ رهایی[3] اختصاص دارد.

تصویر ۴ـ۳. کارل بارت (۱۸۸۶ـ۱۹۶۸)، الاهی‌دان پروتستانی سوئیسی، که کتاب او تحت عنوان «اعتقادات جزمی کلیسا» یکی از برجسته‌ترین آثار الاهیات قرن بیستم محسوب می‌شود.

صرف نظر از اصطلاح کلیشه‌ای (و تقریباً نارسای) «بارت‌گرایی»[4] دو اصطلاح برای توصیف رویکرد منسوب به بارت به کار رفته است. اصطلاح اول اصطلاح «الاهیات دیالکتیکی» است که این اندیشه را مطرح می‌کند و آن را به‌خصوص در شرح بارت بر رسالهٔ رومیان در سال ۱۹۱۹ می‌توان یافت. این اصطلاح برگرفته از تعبیر «سیر جدالی میان زمان و ابدیت» یا «سیر جدالی میان خدا و بشر» است و توجه ما را به تأکید خاص بارت بر اینکه میان خدا و بشر نوعی تضاد یا دیالکتیک وجود دارد نه نوعی پیوستگی، جلب می‌کند. اصطلاح دوم

---

1. reconciliation
2. atonement
3. redemption
4. barthianism

عبارت است از «راست‌کیشی جدید» که نظر را به پیوستگی میان بارت و آثار دورهٔ راست‌کیشی اصلاح شده به‌ویژه در قرن هفدهم جلب می‌کند. به جهات بسیاری، بارت را می‌توان کسی دانست که با چندین نویسندهٔ برجستهٔ مهذب این دوره وارد در گفت‌وگو شد.

شاید بتوان گفت که برجسته‌ترین ویژگی رویکرد بارت همان «الاهیاتِ کلمهٔ خدا» است. به عقیدهٔ بارت، الاهیات انتظامی است با این هدف که اعلام کلیسای مسیحی را به بنیاد آن در عیسی مسیح وفادار نگه دارد؛ آن‌گونه که او در کتاب مقدس بر ما مکشوف شده است. الاهیات تنها پاسخی به وضعیت بشر یا پرسش‌های بشری نیست، بلکه پاسخی است به کلمهٔ خدا که خود پاسخی را بنابه ماهیت و ذات[1] خود می‌طلبد.

راست‌کیشی نو در دههٔ ۱۹۳۰ به‌ویژه در ضمن آثار راینهولت نیبور[2] و دیگران در آمریکای شمالی حضور چشمگیری داشت. این آثار پیش‌فرض‌های خوش‌بینانهٔ بخش عمده‌ای از تفکر اجتماعی پروتستان‌لیبرال آن زمان را به نقد کشید.

راست‌کیشی جدید در چند محور آماج انتقادات قرار گرفته است که موارد زیر از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است:

۱. تأکید بر تعالی و «دیگربودگی» خدا موجب شد که خدا موجودی دور و به‌طور بالقوه نامربوط تلقی شود. گفته شده که این دیدگاه به شکاکیت شدید منتهی خواهد شد.

۲. در این مدعا که اساس راست‌کیشی جدید فقط مکاشفهٔ الاهی است، نوعی دور باطل وجود دارد؛ زیرا با چیز دیگری جز روی آوردن به همان مکاشفه نمی‌توان آن را سنجید. به عبارت دیگر، هیچ مرجع بیرونی شناخته شده‌ای وجود ندارد که به واسطهٔ آن صدق مدعیات راست‌کیشی جدید را بتوان سنجید. این موضوع بسیاری از منتقدان راست‌کیشی جدید را به این نظر رهنمون شده که آن نوعی از ایمان‌گرایی[3] است؛ یعنی نظامی اعتقادی که به انتقادات بیرونی بی‌اعتناست.

۳. راست‌کیشی جدید هیچ پاسخ مناسبی به دلبستگان به سایر ادیان ندارد؛ همان ادیانی که آنان را ناگزیر تحریفات و انحرافات از حقیقت می‌داند و کنار می‌گذارد. سایر رویکردهای الاهیاتی می‌توانند وجود چنین ادیانی را توجیه کنند و آنان را در ارتباط با ایمان مسیحی قرار دهند.

---

1. intrinsic nature
2. Reinhold Niebuhr
3. fideism

بازگشت به سرچشمه‌ها، یا الاهیات جدید[1]

در طول دوران طولانی ۱۹۳۰ـ۱۹۵۰، الاهیات سنتی کاتولیکی در غرب اروپا خود را با مجموعه‌ای از چالش‌ها مواجه دید که رویکردهای سنتی و بلکه رویکردهای مدرسی ناتوان از رویارویی با آن بودند. بسیاری از نویسندگان در آلمان، ایتالیا، بلژیک و هلند کوشیدند تا در برابر این چالش قد علم کنند و به بسط رویکردهای تازه‌ای در باب الاهیات بپردازند، رویکردهایی که آنچه را درباره سنت خوب و مناسب بود، نگه می‌داشت و در همان حال به آن اجازه می‌داد تا با مسائل زمانه دست و پنجه نرم کنند. با این حال، تنها در فرانسه بود که این مسائل با توان و بینش خاصی تعقیب می‌شد. در احیای الاهیات در فرانسه در این سال‌ها بعضی از بزرگ‌ترین نام‌ها در بین محققان کاتولیک در قرن بیستم را مشاهده می‌کنیم؛ نویسندگانی مانند هنری دلوباک[2] ژان دانیلو،[3] هانس اورس فون بالتازار،[4] ایو کونگار،[5] ماری‌دومینیک شنو[6] و لوئیس بویر.[7]

اما چرا فرانسه؟ این مسئله تا حدی به دلیل ضرورت موضوع در آن کشور است. در فرانسه سکولاریسم دارای سنت دیرینه‌ای است که در انقلاب فرانسه سابقه دارد. با این حال، روح تحقیق الاهیاتی که در این جنبش مشاهده می‌کنیم، معلول انتشار کتاب ژان گودَن به نام *France, Pays de Mission* (فرانسه، ملتی تبشیری)[8] در سال ۱۹۴۳ است. در این کتاب استدلال شده است که آیین کاتولیک نفوذش را در میان جوانان و طبقه‌های کارگر به‌تدریج از دست می‌دهد. کلیسای کاتولیک برانگیخته شد: سال‌های ۱۹۴۶ـ۱۹۴۷ شاهد سطح بی‌سابقه‌ای از خودآزمایی و احیاگری نهادی بود.

بخشی از این روند احیا، جنبشی بود که امروزه هوادارانش آن را به **بازگشت به سرچشمه‌ها**[9] می‌شناسند و منتقدانش (که می‌خواستند آن را به عنوان نوعی نوآوری غیر انتقادی کنار بگذارند) آن را الاهیات جدید می‌نامند.[10] بسیاری می‌گویند مانیفست این جنبش مقاله‌ای است که جوانی یسوعی به نام ژان دانیلو[11] با عنوان «جهت‌گیری‌های معاصر تفکر

---

1. ressourcement, or, la nouvelle theologie
2. Henri de Lubac
3. Jean Danielou
4. Hans Urs von Balthasar
5. Yves Congar
6. Merie-Dominique Chenu
7. Louis Bouyer
8. *France, A Nation of Mission*
9. La Ressourcement
10. *La Nouvelle Theologie*
11. Jean Danielou

دینی»[1] در سال ۱۹۴۶ نوشت. او اعلام کرد که میان الاهیات نظام‌مند و تفسیر کتاب مقدس شکافی پدید آمده است. نتیجه امری اجتناب‌ناپذیر بود: کلیسا نوعی الاهیات را پرورانده است که، از یک‌سو، از مطالعات کتاب مقدسی فاصله گرفته بود و از سوی دیگر، از زندگی و معنویت کلیسا.

برهان دانیلو ساده بود و بی‌شباهت به برهانی که اومانیست‌های مسیحی در قرن پانزدهم و شانزدهم به کار می‌بردند نبود. کلیسا برای تقویت خود جهت رویارویی با مناقشات عصر مدرن، باید غنای دو هزارساله تاریخ را با بازگشت به همان سرچشمه‌های سنت مسیحی از نو کشف می‌کرد. اصطلاح بازگشت به سرچشمه‌ها چکیدهٔ این برنامه «کشف و ارزیابی دوبارهٔ منابع اصیل الاهیات» است.

این الاهی‌دانان برنامه مذکور را صرفاً تکرار گفته‌های گذشته نمی‌دانستند بلکه سنت در پرتو پرسش‌های کنونی بررسی و تفسیر می‌شد. آن‌گونه که چارلز پگی[2] خاطرنشان کرده، بحران ایمان مقتضی «تعمق جدیدتر و ژرف‌تر در منابع تمام‌نشدنی و رایج گذشته است». هواداران این اصلاحات همانند اومانیست‌های دوره رنسانس خود را مدافع چیزی می‌دیدند که نوعی تناقض‌نما به نظر می‌رسید: برای پیشرفت در الاهیات، آدمی باید ابتدا به گذشته بازگردد. «اگر پیشرفت الاهیاتی لازم است، تنها زمانی به دست می‌آید که به نقطه‌های آغاز برگردید و از نو شروع کنید» (اتین ژیلسون).

همچنین این الاهی‌دانان تحقیقات الاهیاتی را دارای اهمیت صرفاً علمی و دانشگاهی نمی‌دانستند. بازگشت به سرچشمه‌ها که این نویسندگان آن را تصور و حمایت کردند، صرفاً کاری از مقوله تحقیقات علمی نبود، بلکه کاری از قبیل احیاگری دینی بود. در واقع، بسیاری بر جهت‌گیری شبانی الاهیات، و نیز بر نیاز به الاهیاتی که خود را با وضعیت مردم عادی گره بزند، تأکید کردند. این تقدم جنبه کشیشی و شبانی» (به گفته ایو کونگار) که به مسئله عبادت نیز تعمیم یافته است، به این تصور وسیع و گسترده معطوف می‌شود که الاهیات عقلانی مفهوم راز متعالی خدا را به زوال کشانده بود. بازیابی تعالی در الاهیات جنبهٔ جدایی‌ناپذیر برنامه بازگشت به سرچشمه‌ها دانسته شد و این امر به ما در درک اینکه چرا این جنبش بر پیوند میان الاهیات و معنویت تأکید دارد، کمک می‌کند.

---

1. The Present Orientations of Religious Thought

2. Charles Peguy

فمینیسم

فمینیسم به یکی از عناصر اصلی در فرهنگ مدرن غرب تبدیل شده است. فمینیسم در اصل جنبشی جهانی است که وجههٔ همت خود را رهایی زنان قرار داده است. نام قدیمی‌تر این جنبش ــ«آزادی زنان»[1] ــ حاکی از این است که فمینیسم در اصل جنبشی آزادی‌خواه است که هدفش کسب برابری زنان در جامعهٔ مدرن، به‌ویژه با حذف موانعی ــ از جمله اعتقادات، ارزش‌ها و نگرش‌ها ــ که این روند را به تأخیر می‌اندازد. اخیراً، این جنبش روزبه‌روز شکلی نامتجانس یافته و دلیل این امر تا حدی تمایل در رسمیت شناختن تنوع رویکردها در مورد زنان در فرهنگ‌ها و گروه‌های نژادی مختلف است. از این‌رو، آثار دینی زنان سیاه‌پوست در آمریکای شمالی به شکلی روزافزون «الاهیات زنانهٔ سیاه»[2] خوانده می‌شود.

رابطهٔ فمینیسم با مسیحیت از آن جهت تیره و بحرانی شد که تصور می‌شد ادیان زنان را انسان‌های درجهٔ دو می‌دانند و این به دو دلیل است: یکی نقشی که آنان برای زنان قائل‌اند و دیگری شیوه‌ای که با آن تصویر آنها از خدا فهم می‌شود و چهره‌ای که آنها از خدا در ذهن ترسیم می‌کنند. این اندیشه‌ها به‌تفصیل در آثار سیمون دو بووار[3] مانند جنس دوم[4] (۱۹۴۵) مطرح شده است. بعضی از فمینیست‌های پسامسیحی از جمله مری دیلی[5] در کتاب در ورای خدای پدر[6] (۱۹۷۳) و دَفنی همپسن[7] در کتاب الاهیات و فمینیسم[8] (۱۹۹۰) معتقدند که مسیحیت به سبب نمادهای مردانه‌اش برای خدا و چهرهٔ مردانهٔ نجات‌بخش و تاریخ بلند رهبران و متفکران مرد، از زنان فاصله گرفته و لذا نمی‌تواند رهایی‌بخش باشد. به عقیدهٔ آنان، زنان باید با آن فضای ظالمانه وداع کنند. کسان دیگری مانند کارول کریست[9] در خندهٔ آفرودیت[10] (۱۹۸۷) و نیومی روت گولدنبرگ[11] در تعویض خدایان[12] (۱۹۷۹) معتقدند که زنان می‌توانند با بازیابی و احیای دین‌های ایزدبانوانِ باستانی (یا ابداع ادیان تازه) و رویگردانی تمام‌عیار از مسیحیتِ سنتی به آزادی دینی دست یابند.

---

1. Women's Liberation
2. *Black Womanist Theology*
3. Simone de Beauvoir
4. *The Second Sex*
5. Mary Daly
6. *Beyond God the Father*
7. Daphne Hampson
8. *Theology and Feminism*
9. Carol Christ
10. *Laughter of Aphrodite*
11. Naomi Ruth Goldenberg
12. *Changing of the Gods*

با این حال، ارزیابی فمینیست‌ها از مسیحیت، برخلاف آنچه که ظاهراً از نوشته‌های این‌گونه نویسندگان برمی‌آید، چیزی غیر از خصومت یکپارچه با مسیحیت است. نویسندگان فمینیست بر این تأکید کرده‌اند که چگونه زنان در شکل دادن و گسترش سنت مسیحی، از هنگام عهد جدید به بعد، فعال بوده، و در سراسر تاریخ مسیحیت در نقش‌های مهم رهبری کوشا بوده‌اند. در واقع، بسیاری از نویسندگان فمینیست نیاز به ارزیابی دوبارهٔ گذشتهٔ مسیحیت و تکریم و شناسایی انبوهی از زنان باایمان را نشان داده‌اند؛ همان زنانی که بخش عمدهٔ کلیسای مسیحی و مورخان آن (که بیشتر از مردان بودند) رفتار، دفاع و اعلام ایمانشان را تا این هنگام نادیده گرفته‌اند.

مهم‌ترین خدمت فمینیسم به تفکر مسیحی را می‌توان در رویارویی آن با تقریرهای سنتی الاهیات دانست. گفته می‌شود که این تقریرها اغلب پدرسالارانه[1] (به این معنا که حاکی از باوری است که در سیطره و نفوذ مردان است) و بر پایهٔ اعتقاد به تبعیض جنسی[2] (به این معنا که علیه زنان است) است. در این زمینه حوزه‌های الاهیاتیِ ذیل اهمیت ویژه‌ای دارند.

مذکر بودن خدا (نگاه کنید به ص۲۰۳ـ۲۰۵)

بسیاری از نویسندگان فمینیست، استفادهٔ مستمر از ضمایر مذکر برای اشاره به خدا در سنت مسیحی را به باد انتقاد گرفته‌اند. چنین استدلال می‌شود که استفاده از ضمایر مذکر و مؤنث، دست‌کم به یک اندازه، منطقی است و شاید بتواند تا حدی مشکل تأکید بیش از حد بر الگوهای مردانه برای خدا را حل کند. روزمری رَدفورد رویتر[3] در کتاب تبعیض جنسی و سخن از خدا[4] (۱۹۸۳) معتقد است که اصطلاح ess/God به لحاظ سیاسی نام درستی برای خداست، اگرچه احتمالاً این واژه به جهت فقران تناسب واژگانی بعید است مقبولیت عام یابد.

سَلی مک‌فوگ[5] در کتاب الاهیات استعاری[6] (۱۹۸۲) می‌گوید که باید جنبه‌های استعاری الگوهای مردانه از خدا، مانند «پدر»، احیا شود: **تشبیهات** بر شباهت‌های میان خدا و افراد بشر تأکید دارد؛ **استعارات** تأکیدی بر این است که در میان این شباهت‌ها، **تفاوت‌های مهمی** میان خدا و بشر (برای مثال در حوزهٔ جنس) وجود دارد.

---

1. patriarchal
2. sexist
3. Rosemary Radford Ruether
4. *Sexism and God-talk*
5. Sallie McFague
6. *Metaphorical Theology*

ماهیت گناه

بسیاری از نویسندگان فمینیست بر این باورند که مفاهیم مرتبط با گناه، مانند غرور، جاه‌طلبی و عزت نفس[1] افراطی، در اصل سمت و سویی مردانه دارد و هیچ مناسبتی با تجربهٔ زنان ندارند؛ زیرا آنان گناه را **فقدان** غرور، **فقدان** جاه‌طلبی و **فقدان** عزت نفس می‌دانند. توجه فمینیستی به مفهوم مناسبات غیر رقابتی[2] در این زمینه دارای اهمیت ویژه‌ای است؛ زیرا از الگوهای خودباوری دون‌پایه و بی‌کنشی که ویژهٔ واکنش‌های سنتی زنانه در برابر جامعهٔ تحت سلطهٔ مردان بوده، فاصله می‌گیرد. جودیت پلسکو[3] در کتاب جنسیت، گناه و فیض[4] (۱۹۸۰) این نکته را قاطعانه اظهار کرده است. این کتاب نقدی دقیق بر الاهیات راینهولت نیبور از منظری فمینیستی است.

شخص مسیح

شماری از نویسندگان فمینیست، به‌ویژه روزمری ردفورد رویتر در کتاب تبعیض جنسی و سخن از خدا، بر این باورند که مسیح‌شناسی مبنای اصلی بسیاری از تبعیض‌های جنسی در مسیحیت است. الیزابت جانسون[5] در کتاب به عیسی بنگر: امواج تجدید حیات در مسیح‌شناسی[6] (۱۹۹۰) به بررسی روشی پرداخت که براساس آن مرد بودن عیسی مورد سوءاستفاده الاهیاتی قرار گرفته است. وی درصدد ارائهٔ راه‌حل‌های مناسبی برآمد. در اینجا می‌توان دو حوزه‌ای را که دارای اهمیت ویژه‌ای است، چنین بیان کرد:

نخست، مرد بودن مسیح گاهی به عنوان اساسی الاهیاتی برای این باور به کار رفته که تنها مردان می‌توانند به‌طور شایسته خدا را به تصویر کشند، یا اینکه تنها مردان تمثیلات یا الگوهای کاری مناسب برای خدا فراهم می‌کنند. دوم، مرد بودن مسیح گاهی مبنایی برای دسته‌ای از باورها در باب معیارهای بشری شده است. براساس مرد بودن مسیح، چنین استدلال شده است که معیار بشریت، مرد است، و زن تقریباً انسانی درجهٔ دو و پایین‌تر از حدّ مطلوب است. توماس آکوئیناس که (ظاهراً براساس زیست‌شناسی منسوخ ارسطویی) زنان را مردانِ ناقص‌الخلقه می‌دانست، نمونهٔ گویایی از این طرز تفکر است،

---

1. self-esteem
2. non-competitive
3. Judith Plaskow
4. *Sex, Sin and Grace*
5. Elizabeth Johnson
6. *Consider Jesus: Waves of Renewal in Christology*

و این همان مسئله‌ای است که پیامدهای مهمی در موضوعات مربوط به رهبری کلیسا داشته است.

در پاسخ به این نکات، نویسندگان فمینیست استدلال کرده‌اند که مرد بودن مسیح جنبه‌ای ممکن و اتفاقی از هویت اوست، درست همان‌گونه که یهودی بودن او چنین است. مرد بودن مسیح یک عنصر محتمل و ممکن در واقعیت تاریخی اوست، نه جنبه‌ای ضروری از هویت او. از این‌رو، این امر نمی‌تواند اساس سلطهٔ مردان بر زنان باشد، همان‌گونه که نمی‌تواند سلطهٔ یهودیان بر غیریهودیان یا نجاران بر لوله‌کش‌ها را تجویز کند.

در خلال این کتاب و به اقتضای بحث به انتقادهای فمینیستی از الاهیات سنتی خواهیم پرداخت.

الاهیات رهایی‌بخش

اصطلاح «الاهیات رهایی‌بخش» به لحاظ نظری به هر نوع الاهیاتی گفته می‌شود که به شرایط ظالمانه بپردازد یا با آن درافتد. به این معنا، الاهیات فمینیستی را هم می‌توان نوعی الاهیات رهایی‌بخش دانست؛ همان‌گونه که اصطلاح قدیمی‌تر «رهایی زنان»[1] نیز این موضوع را افاده می‌کند. همچنین، الاهیات سیاهان هم بی‌تردید به موضوع رهایی‌بخشی می‌پردازد. با این حال، در عمل، این اصطلاح برای اشاره به شکلی کاملاً متفاوت از الاهیات به کار می‌رود که ریشه در اوضاع و احوال آمریکای لاتین در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ داشت. در سال ۱۹۶۸، اسقف‌های کلیسای کاتولیک در آمریکای لاتین برای برگزاری همایشی در شهر مدلین در کلمبیا گرد هم آمدند. این نشست که معمولاً با نشانِ اختصاریِ CELAM II شناخته می‌شود، با اعتراف به اینکه کلیسا معمولاً جانب دولت‌های بیدادگر در این منطقه را گرفته و اعلام اینکه در آینده جانب تهیدستان را خواهد گرفت، منطقه را با تکانه‌ای مواجه ساخت.

چندی نگذشت که این موضع سیاسی و شبانی با مبانیِ استوارِ الاهیاتی تکمیل شد. الاهی‌دانی پرویی به نام گوستاوو گوتی‌یرّس[2] در کتاب الاهیات رهایی‌بخش[3] (۱۹۷۱) محورهای اصلی‌ای را که شاخصهٔ این جنبش شدند و ما در اینجا به بررسی آنها می‌پردازیم،

---

1. women's liberation
2. Gustavo Gutierrez
3. *Theology of Liberation*

معرفی کرد. نویسندگان برجستهٔ دیگری مانند لئوناردو بوف[1] اهل برزیل و خوان لویس سگوندو[2] اهل اروگوئه و خوزه میگوئز بونینو[3] اهل آرژانتین در این میان دیده می‌شوند. نفر آخر از یک جهت استثنایی است و آن اینکه وی فردی است پروتستان (دقیق‌تر بگویم فردی متدیست) در محفلی که گردانندگان آن نویسندگان کاتولیک رمی هستند.

مضامین اساسی الاهیات رهایی‌بخش در آمریکای لاتین را می‌توان به ترتیب زیر خلاصه کرد:

۱. الاهیات رهایی‌بخش به افراد تهیدست و ستم‌دیده توجه دارد. «تهیدستان منبع اصیل الاهیات در درک حقیقت مسیحی و عمل به آن هستند (جان سابرینو). در اوضاع و احوال آمریکای لاتین، کلیسا هوادار تهیدستان است: «خدا به‌روشنی و بی‌هیچ تردید جانب تهیدستان را گرفته است» (بونینو). این موضوع که خدا جانب تهیدستان را گرفته، بینش دیگری را پدید آورد و آن اینکه تهیدستان در تفسیر ایمان مسیحی جایگاهی ویژه دارند. همهٔ الاهیات و رسالت مسیحی باید با «نگاه از پایین»[4] با آلام و دردهای تهیدستان آغاز شود.

۲. الاهیات رهایی‌بخش تأملاتی انتقادی در مسائل عملی دارد. به قول گوتی‌یرّس، الاهیات «تأملی نقّادانه دربارهٔ عمل مسیحی در پرتو کلام خداست». الاهیات از استلزامات اجتماعی یا کنش سیاسی منفصل نیست و نباید نیز چنین باشد. الاهیات کلاسیکِ غرب عمل را نتیجهٔ تأملات می‌داند و این در حالی است که الاهیات رهایی‌بخش ترتیب را به‌عکس می‌کند: در ابتدا، عمل آغاز می‌شود و در پی آن، تأملات انتقادی می‌آید. «الاهیات باید از تبیین کردن جهانْ باز ایستد و دگرگون کردن آن را آغاز کند» (بونینو). شناخت درست خدا هرگز بی‌طرفانه یا جدا افتاده نیست بلکه در تعهد به آرمان تهیدستان و از طریق آن حاصل می‌شود. این دیدگاه جنبش روشنگری که تعهد بر سر راه شناخت منابع ایجاد می‌کند، در الاهیات رهایی‌بخش از اساس مردود است.

در اینجا وامدار بودن الاهیات رهایی‌بخش به نظریهٔ مارکسیسم روشن می‌شود. بسیاری از ناظران غربی به همین سبب این جنبش را مورد انتقاد قرار داده‌اند و آن را اتحادی نامقدس

---

1. Leonardo Boff
2. juan Luis Segundo
3. Jose Miguez Bonino
4. view from below

میان مسیحیت و مارکسیسم دانسته‌اند. الاهی‌دانان رهایی‌بخش به‌شدت از بهره گرفتن از مارکس بنا بر دو اساس مهم دفاع کرده‌اند. نخست اینکه مارکسیسم «ابزاری برای تحلیل اجتماعی» دانسته می‌شود (گوتی‌یرّس) زیرا کسب بینش‌هایی در باب ماهیتِ کنونیِ جامعهٔ آمریکای لاتین و نیز شیوه‌هایی برای اصلاح اوضاع اسف‌بار تهیدستان را ممکن می‌سازد. دوم اینکه، مارکسیسم برنامه‌ای سیاسی ارائه می‌دهد که به واسطهٔ آن نظامِ اجتماعیِ ناعادلانهٔ موجود را می‌توان برچید و جامعه‌ای عادلانه پدید آورد. الاهیات رهایی‌بخش عملاً منتقد سرسخت سرمایه‌داری و هوادار سوسیالیسم است. الاهی‌دانانِ الاهیات رهایی‌بخش ضمن یادآوری استفاده توماس آکوئیناس از ارسطو در شیوهٔ الاهیاتی خود، چنین استدلال می‌کنند که آنها نیز صرفاً همان راه او را دنبال می‌کنند؛ به این معنا که از فیلسوفی غیر دینی برای معنادار کردن باورهای اساساً مسیحی بهره می‌برند. باید تأکید کرد که این امر بدان سبب است که الاهیات رهایی‌بخش اعلام کرد که ترجیح‌دادن تهیدستان توسط خدا و تعهد او به آنها یکی از جنبه‌های اساسی پیام انجیل است، نه امری عارضی و الحاقی[1] که برخاسته از اوضاع و احوال آمریکای لاتین یا صرفاً مبتنی بر نظریهٔ سیاسی مارکسیستی باشد.

روشن است که الاهیات رهایی‌بخش اهمیت بسیاری در مباحث کنونی در باب الاهیات دارد. دو موضوع کلیدی در الاهیات را می‌توان نمونه‌هایی از تأثیر آن دانست.

هرمنوتیک کتاب مقدس

کتاب مقدس به مثابهٔ روایتِ رهایی خوانده می‌شود. رهایی اسرائیل از اسارت مصر، نکوهش ستمکاری از سوی پیامبران و اعلام بشارت به تهیدستان و رانده‌شدگان توسط عیسی دارای اهمیت خاصی است. کتاب مقدس خوانده می‌شود، اما نه از منظر دیدگاهی که خواسته‌اش درک بشارت است، بلکه از سر توجه به استفاده از بینش‌های رهایی‌بخش آن در اوضاع آمریکای لاتین. الاهیات آکادمیک غرب این رویکرد را با بی‌صبری و اشتیاق مورد توجه قرار داده است و بر این باور است که خود فاقد جایگاهی برای بینش‌های مذکور در باب تحقیقاتِ مربوط به تفسیر چنین عبارت‌هایی از کتاب مقدس است.

---

1. bolt-on

ماهیت نجات و رستگاری (نگاه کنید به ص ۶۳۳)

الاهیات رهایی‌بخش مایل بوده است که رستگاری را با رهایی برابر بداند و بر جنبه‌های اجتماعی، سیاسی و اقتصادی رستگاری تأکید می‌کند. این جنبش تأکید خاصی بر مفهوم «گناه ساختاری»[1] کرده، خاطرنشان می‌کند که جامعه به فساد کشیده شده و نیازمند رهایی است، نه افراد. الاهیات رهایی‌بخش از دید منتقدان، رستگاری را تا سر حدّ موضوعی کاملاً این‌جهانی تنزل داده و ابعاد متعالی و ابدی آن را نادیده گرفته است.

الاهیات سیاهان

«الاهیات سیاهان» جنبشی است که در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ در ایالات متحدهٔ آمریکا اهمیت فراوانی داشت و توجه خود را به اثبات این نکته معطوف کرده بود که واقعیات تجربهٔ سیاهان در سطحی الاهیاتی منعکس شده است. اولین شاهد عمده حرکت به سوی رهایی الاهیاتی در جامعهٔ سیاهان آمریکا، مربوط به سال ۱۹۶۴ و همزمان با انتشار کتاب جوزف واشینگتن[2] به نام دین سیاه[3] است. این کتاب بر متمایز بودن دین سیاهان در آمریکای شمالی تأکید تامّ و تمامی داشت. واشنگتن بر ضرورت ترکیب و جذب بینش‌های الاهیاتی سیاهان در جریان غالب پروتستانی تأکید داشت. با این حال، این رویکرد با مطرح شدن کتاب آلبرت کلیج[4] به نام مسیحای سیاه[5] تا حد زیادی تحت‌الشعاع قرار گرفت. کلیج، کشیشِ معبد مریم سیاه[6] در دیترویت، سیاه‌پوستان را وامی‌داشت که خود را از ستم الاهیات سفیدپوستان رها سازند. او با این استدلال که کتاب مقدس را یهودیانِ سیاه‌پوست نوشته‌اند، مدعی شد پولس هنگامی که می‌کوشید انجیل مسیحای سیاه را برای اروپاییان به‌گونه‌ای پذیرفتنی درآورد، آن را تحریف کرد. کتاب مسیحای سیاه به‌رغم گزافه‌گویی‌های بسیار، نماد همگرایی مسیحیان سیاه‌پوست شد و تقدیر بر این بود که هویت متمایز آنان را کشف و ارزیابی کند.

در سال ۱۹۶۹، این جنبش چندین اظهار نظر بسیار مهم دربارهٔ تمایزات الاهیاتی خود به عمل آورد. «اعلامیه سیاهان»[7] که در دیترویتِ میشیگان در اجلاس بنیاد بین‌الادیانی برای سازمان‌دهی اجتماعی[8] منتشر شد، موضوع تجربهٔ سیاهان را قاطعانه در دستور کار الاهیاتی

---

1. structural sin
2. Joseph Washington
3. *Black Religion*
4. Albert Cleage
5. *Black Messiah*
6. Shrine of the Black Madonna
7. Black Manifesto
8. Inter-Religious Foundation for Community Organization

خود قرار داد. بیانیهٔ کمیته ملی کشیشان سیاه‌پوست[1] بر موضوع رهایی‌بخشی به عنوان درون‌مایهٔ اصلی الاهیات سیاهان تأکید کرد.

> الاهیات سیاهان الاهیات رهایی سیاهان است. این الاهیات در پی آن است که وضعیت سیاهان را در پرتو انکشاف خدا در عیسی مسیح کشف کند، به‌گونه‌ای که جامعهٔ سیاهان بتواند بشارتْ را متناسب با دستاورد انسان‌های سیاه ملاحظه کنند. الاهیات سیاهان الاهیات «سیاه بودن» است و تأکیدی است بر انسان بودن سیاهان که مردمان سیاه را از نژادپرستی سفیدپوستان نجات می‌دهد و در نتیجه، هم برای سیاهان و هم برای سفیدپوستان آزادی واقعی را به ارمغان می‌آورد.

گرچه میان این بیانیه و اهداف و تأکیدهای الاهیات رهایی‌بخش در آمریکای لاتین شباهت‌های روشنی وجود دارد، باید بر این نکته پای فشرد که تا این مرحله، میان این دو جنبش هیچ تعامل رسمی وجود نداشت. اصولاً الاهیات رهایی‌بخش در کلیسای کاتولیک رم در آمریکای جنوبی ظهور کرد، اما الاهیات سیاهان در جوامع پروتستانی سیاه‌پوست در آمریکای شمالی.

امروزه، به‌طور کلی، برجسته‌ترین نویسنده این جنبش را جیمز اچ. کُن[2] می‌دانند. وی در کتاب الاهیات رهایی‌بخش سیاهان[3] (۱۹۷۰) تصوری از خدا را ارائه کرد که به تلاش‌های سیاهان برای رهایی توجه دارد. کن با خاطرنشان کردن اینکه عیسی ستم‌دیدگان را بسیار ترجیح می‌داد، چنین استدلال می‌کرد که «خدا سیاه است»،[4] به این معنا که همانند ستم‌دیدگان است. با این حال، استفاده کن از مقولات بارتی هدف انتقاد قرار گرفت. این پرسش مطرح شد که چرا الاهی‌دانی سیاه‌پوست برای تبیین تجربهٔ سیاهان، از مقولات الاهیات سفیدپوستان استفاده کرده است؟ چرا از تاریخ و فرهنگ سیاهان به شکل کامل‌تری استفاده نکرده است؟ کن در آثار بعدی خود، با توجه بیشتری به «تجربهٔ سیاهان» به عنوان منبعی اساسی در الاهیات سیاهان، به این اعتراضات واکنش نشان داد. با این حال، کن به تأکید بارت بر محوربودن مسیح به عنوان مکاشفهٔ خدا از خود (که او را همان «مسیحای سیاه» می‌دانست) و نیز مرجعیت کتاب مقدس در تفسیر تجربهٔ بشری به‌طور کلی وفادار ماند.

---

1. National Committee of Black Churchmen
2. James H. Cone
3. *Black Theology of Liberation*
4. God was black

پسالیبرالیسم

یکی از مهم‌ترین تحولات در الاهیات از حدود سال ۱۹۸۰، تردید روزافزون دربارهٔ امکان یک جهان‌بینی لیبرال است. بسیاری ظهور پسالیبرالیسم را یکی از مهم‌ترین ابعاد الاهیات غرب از سال ۱۹۸۰ می‌دانند. ریشه‌های این جنبش در ایالات متحده قرار داشت و در ابتدا با مکتب الاهیات ییل[1] و به‌ویژه الاهی‌دانانی مانند هانس فرای،[2] پل هالمر،[3] دیوید کلسی[4] و جورج لیندبک[5] مرتبط دانسته می‌شد. با اینکه دقیقاً درست نیست از «مکتب ییل» در الاهیات سخن بگوییم، «شباهت‌های خانوادگی» روشنی میان شماری از رویکردها به الاهیات وجود دارد که در اواخر دههٔ ۱۹۷۰ و اوایل دههٔ ۱۹۸۰ از ییل ظهور یافت. از آن زمان، جریان‌های پسالیبرال به‌خوبی در الاهیات دانشگاهی بریتانیا و آمریکای شمالی تثبیت شده‌اند. مبانی اساسی این جنبش همان رویکردهای روایی به الاهیات است، مانند رویکردهایی که هانس فرای و مکتب‌های تفسیر اجتماعی، که بر اهمیت فرهنگ و زبان در تولید و تفسیر تجربه و تفکر تأکید داشت، بسط و توسعه یافت.

پسالیبرالیسم با اساس قرار دادن آثار فیلسوفانی چون السدر مک‌اینتایر[6] هم به نفی رویکرد جنبش روشنگری سنتی به «عقلانیت جهان‌شمول»[7] و هم پیش‌فرض‌های لیبرالی در تجربهٔ دینی مستقیم و مشترک برای همهٔ بشریت پرداخت. پسالیبرالیسم با این استدلال که هر نوع تفکر و تجربه از راه تاریخ و اجتماع منتقل می‌شود، برنامهٔ الاهیاتی خود را بر بازگشت به سنن دینی‌ای استوار ساخت که ارزش‌های آن ذاتاً از آن خود است. از این‌رو، پسالیبرالیسم **شالوده‌ستیز**[8] است (یعنی مفهوم یک مبنای کلی و جهان‌شمول برای شناخت را انکار می‌کند)، **جامعه‌گرا**[9] است (زیرا به ارزش‌ها، تجربه‌ها و زبان جامعه توسل می‌جوید و اولویت را به افراد نمی‌دهد) و **تاریخ‌گرا**[10] است (زیرا بر اهمیت سنت‌ها و جوامع تاریخی مرتبط با آنها در شکل دادن به تجربه و تفکر تأکید دارد).

ریشه‌های فلسفی این جنبش پیچیده است. در این جنبش، توجه خاصی به سبک رویکرد منسوب به السدر مک‌اینتایر، را چنان که در بالا از آن یاد شد می‌توان مشاهده

---

1. Yale Divinity School
2. Hans Frei
3. Paul Holmer
4. David Kelsey
5. George Lindbeck
6. Alasdair MacIntyre
7. universe rationality
8. anti-foundational
9. communitarian
10. historicist

کرد. این رویکرد بر پیوند میان روایت، جامعه و زندگی اخلاقی تأکید دارد. در این زمینه، پسالیبرالیسم تأکید بسیاری بر **ویژه بودن**[1] ایمان مسیحی دارد که در واکنش به جریانات شدیداً همگن‌ساز لیبرالیسم که برای همخوان کردن نظریه (اینکه همهٔ ادیان از یک چیز سخن به میان می‌آورند) و مشاهده (اینکه ادیان متفاوت‌اند) تلاشی نافرجام داشت، مطرح می‌سازد.

منتقدانِ لیبرال پسالیبرالیسم چنین استدلال می‌کنند که این جنبش نشان‌دهندهٔ گرفتار شدن در «اخلاق گتو»[2] یا شکلی از «ایمان‌گرایی» یا «قبیله‌گرایی»[3] است، زیرا از معیارهای جهانی در باب ارزش و عقلانیت عقب‌نشینی کرده است. پسالیبرال‌ها در پاسخ به منتقدان لیبرال خود چنین استدلال می‌کنند که اینان ظاهراً نمی‌توانند این واقعیت را بپذیرند که جنبش روشنگری به نقطهٔ پایانش رسیده و هرگونه تصوری از «زبانِ جهانی» یا «تجربهٔ بشری مشترک» پنداری بیش نیست؛ مانند جزیرهٔ خیالی رابینسون کروزوئه،[4] ــ تشبیه معروف هانس ــ گئورگ گادامر.[5]

مهم‌ترین بیان در تبیین برنامهٔ پسالیبرال همان کتاب ماهیت آموزه[6] (۱۹۸۴) اثر جورج لیندبک است. لیندبک با نفی رویکردهای «معرفتی-گزاره‌ای»[7] به آموزه‌ها به دلیل پیش‌مدرن بودنشان و با نفی تئوری‌های لیبرال «تجربی-بیانی»[8] به سبب ناتوانی‌شان از به حساب آوردن تنوع تجربی بشر و نقش میانجی فرهنگ در تفکر و تجربه بشری، رویکردی را به نام رویکرد «فرهنگی-زبان‌شناختی»[9] مطرح می‌سازد که ویژگی‌های اساسی پسالیبرالیسم در آن تجسم یافته است.

رویکرد فرهنگی-زبان‌شناختی منکر هرگونه تجربهٔ بشری خالص و کلی است که وجودی جدا از زبان و فرهنگ بشری داشته باشد و تأکید می‌کند که قلب دین در زیستن در درون یک سنت خاص دینی و تاریخی، و درونی کردن اندیشه‌ها و ارزش‌های آن قرار دارد. این سنت بر مجموعه‌ای از اندیشه‌ها که در تاریخ اثر پذیرفته‌اند استوار است و روایت برای آن یک ابزارِ انتقال کاملاً مناسب است.

---

1. *particularity*
2. ghetto ethic
3. tribalism
4. Robinson Crusoe
5. Hans-Georg Gadamer
6. *Nature of Doctrine*
7. cognitive-propositional
8. experiential-expressive
9. cultural-linguistic

چنین اندیشه‌هایی را می‌توان در اثر پیشین و مهم در ظهور پسالیبرالیسم به نام گرامر ایمان[1] (۱۹۷۸) اثر پل هالمر مشاهده کرد. از دیدگاه هالمر، مسیحیت گرامری اساسی دارد که ساختار و شکلِ «بازی‌های زبانی»[2] مسیحیت را تنظیم می‌کند. این زبان نه ابداع الاهیات است، نه تحمیل شده از سوی آن، بلکه هم‌اکنون در درون الگوهای کتاب مقدس که الاهیات در نهایت بر آنها متکی است، وجود دارد. از این‌رو، رسالت الاهیات کشف این قواعد درونی کتاب مقدس[3] (مانند چگونگی پرستش خدا و سخن گفتن دربارهٔ او) است، نه تحمیل قوانین بیرون از کتاب مقدس.[4] از دیدگاه هالمر، یکی از نقیصه‌های اساسی لیبرالیسم عبارت است از کوشش‌های آن برای «تفسیر مجدد» یا «بیان دوبارهٔ» مفاهیم کتاب مقدس که به شکل اجتناب‌ناپذیری به هماهنگ‌سازی کتاب مقدس با روح زمانه تنزل یافته است. «پرداختن دوباره و مستمر به کتاب مقدس به قصد انطباقِ آن با زمان، تنها شکلی پیچیده و شاید نامشهود از بردهٔ زمان شدن است، نه تمایل به پیروزی بر زمان به خاطر خدا». الاهیات بر الگوی درونی کتاب مقدس استوار است و ملزم به توصیف و اعمال آن به بهترین شکل ممکن است. تأیید اینکه الاهیات دارای نوعی حجیت و اقتدار تنظیمی[5] است، بدان معنا نیست که آن می‌تواند کتاب مقدس را تنظیم کند، بلکه تصدیق این است که در مطالب کتاب مقدس الگوی خاصی از نظم هم‌اکنون وجود دارد و رسالت الاهیات آن است که آن را آشکار ساخته و بیان کند.

پسالیبرالیسم در پیوند با دو حوزه از الاهیات مسیحی دارای اهمیت ویژه‌ای است.

الاهیات نظام‌مند

امروزه الاهیات اصولاً رشته‌ای توصیفی[6] شناخته می‌شود که توجه آن به بررسی مبانی هنجارین سنت مسیحی است که از طریق روایت کتاب مقدس از عیسی مسیح منتقل شده است. حقیقت را می‌توان دست‌کم تا اندازه‌ای، با پای‌بندی به سنت‌های اعتقادی و متمایز ایمان مسیحی برابر دانست. این موضوع منتقدان پسالیبرالیسم را واداشته که آن را به عقب‌نشینی از حوزهٔ عمومی به سمت نوعی گتوی مسیحی متهم کنند. اگر الاهیات مسیحی،

---

1. *Grammer of Faith*
2. language games
3. intrabiblical
4. extrabiblical
5. regulatory
6. descriptive

به قول پسالیبرالیسم، از درونْ، سیستمی است (به این معنا که توجه خود را به بررسی مناسبات درونی سنت مسیحی معطوف کرده)، اعتبار آن باید با مراجعه به معیارهای درونی خودش داوری شود نه با معیارهایی مقبول همگان یا جهانی. این موضوع بار دیگر انتقادات کسانی را برانگیخت که معتقد بودند الاهیات باید معیارهای بیرونی با قابلیت موشکافی همگانی داشته باشد که به وسیلهٔ آنها بتوان اعتبار آن الاهیات را آزمود.

اخلاق مسیحی

استنلی هاوئرواس[1] یکی از نویسندگان است که رویکردهای پسالیبرال به اخلاق را بررسی کرده است. او با نفی اندیشهٔ جنبش روشنگری دربارهٔ مجموعه‌ای کلی از اندیشه‌ها یا ارزش‌های اخلاقی، معتقد است که اخلاق مسیحی به شناسایی بینش اخلاقیِ یک جامعه تاریخی (کلیسا) و به فعلیت رساندن آن بینش در زندگی پیروان خود توجه دارد. از این‌رو، اخلاق دارای نظامی درونی است؛ به این معنا که توجه آن به مطالعه ارزش‌های اخلاقی درونی یک جامعه معطوف است. اخلاقی بودن عبارت است از شناختن بینش و بصیرت اخلاقیِ یک جامعه تاریخیِ خاص، تصاحبِ ارزش‌های اخلاقی آن و اعمالِ آنها در آن جامعه.

راست‌کیشی رادیکال

در پایان، به بررسی جنبشی می‌پردازیم که اخیراً از متن الاهیات انگلیسی‌زبان جوشیده و بحث‌ها و مناقشه‌های مهمی را به دنبال داشته است. امروزه اصطلاح «راست‌کیشی رادیکال» برای اشاره به رویکردی عام به الاهیات به کار می‌رود که در دههٔ ۱۹۹۰ سر برآورد و به نویسندگانی مانند جان میل‌بنک، کاترین پیکستوک و گراهام وارد مرتبط دانسته می‌شود که خاستگاه همگی آنها دانشگاه کمبریج بود. اندیشه‌های این جریان در آثاری مانند کتاب جان میلبنک به نام الاهیات و نظریهٔ‌اجتماعی: آن سوی عقل سکولار[2] (۱۹۹۳)، و به‌ویژه در کتابی با عنوان راست‌کیشی رادیکال: الاهیاتی جدید[3] (۱۹۹۹) بیان شده است.

---

1. Stanley Hauerwas
2. *Theology and Social Theory: Beyound Secular Reason*
3. *Radical Orthodoxy: A New Theology*

برنامه این جنبش پیچیده است و شاید بتوان آن را برحسب نیاز مسیحیت به بازسازی جایگزین‌های خود هم برای مدرنیته و هم پست‌مدرنیته به‌خوبی شناخت. میلبانک، پیکستوک و وارد امیدوارند که چشم‌اندازی جامع و مسیحی را تبیین کنند که بر گونه‌های سکولاریسم تفوق یابد و جانشین آن شود، اعم از اینکه مدرن باشد یا پست‌مدرن، و در نویسندگانی مانند آگوستین اهل هیپو الگوهایی را بیابند که ارزش تقلید کردن دارد. با اینکه بسیار زود است بگوییم این جنبش تا چه اندازه موفق بوده، روشن است که در آینده نزدیک این جنبش همچنان موضوع بحث خواهد بود.

الاهیات‌ها در کشورهای در حال توسعه

مسیحیت در بعضی از بخش‌های جهان غیر غربی زمان چشمگیری حضور داشته است. نمونهٔ خوبی از این موضوع هندوستان است که در قرن چهارم، مسیحیت در آن حضوری گسترده داشت. موضوع پیوند مسیحیت با آیین هندو در برنامهٔ الاهیاتی این منطقه پیوسته اهمیت ویژه‌ای داشته است.

در سایر بخش‌های جهان غیر غربی، مسیحیت بیشتر یک تازه‌وارد است. همزمان با ادامهٔ گسترش جهانی مسیحیت در دوران مدرن، مسیحیت در بخش‌هایی از جهان تثبیت شد که پیش‌تر در آنجا ناشناخته بود. رشد فوق‌العاده مسیحیت در قرن بیستم در مناطق زیرصحرایی[1] آفریقا و کره، مبین این روند است که برعکس تجربهٔ مسیحیت در اروپای غربی است. مسیحیت در آسیای جنوب شرقی، از جمله سرزمین چین، در حال رشد است، گرچه مشکلات ناشی از ارتباطات و رفتار خصمانه مقامات این کشورها در برابر مسیحیت، مانع از تثبیت دقیق چیزی شده است که در پاره‌ای از مناطق در حال رخ دادن است. در این مناطق، یکی از موضوعات مهم در برنامهٔ الاهیاتی، ارتباط مسیحیت با فرهنگ بومی، و از جمله دیگر ادیان این منطقه، است.

در زیر به‌طور خلاصه به بررسی الاهیات در هند، که سنت الاهیاتی مسیحی مدت زمانی در آن ریشه داشته، و در آفریقای جنوبی، که چنین سنتی در آن هنوز در حال ظهور است، می‌پردازیم.

---

1. sub-saharan

هند

مسیحیت تقریباً در همان مراحل اولیه در شبه‌قارهٔ هند تثبیت شد. از دیرزمان اعتقاد بر این است که تومای رسول، کلیسای مر تومای هندی[1] را در قرن نخست بنیان نهاد. حتی اگر این باور جنبهٔ اغراق داشته باشد، دلایل خوبی بر این باور وجود داشت که مسیحیت عنصری اصیل و بومی در صحنهٔ دینی هند در قرن چهارم بوده است. سیاحان اروپایی که پیش از باز شدن مسیر دریایی تجارت به وسیلهٔ واشکو داگاما،[2] دریانورد پرتغالی، در سال ۱۴۹۸، از راه خشکی به هند سفر کردند، مرتب از حضور مسیحیان در این منطقه خبر داده‌اند.

ورود پرتغالی‌ها را می‌توان نشانی از باز شدن دوره‌ای جدید و مهم در مسیحیت هندوستان دانست که طی آن، سنت‌های بومی مسیحی با روایاتی از انجیل که از اروپا وارد شده بود و هر یک انعکاس جنبه‌ای از بستر اروپایی‌اش بود، تکمیل شد. با گذشت زمان، مهاجران هلندی، انگلیسی و فرانسوی به هند مهاجرت کردند و گونه‌های خاصی از مسیحیت را به ارمغان بردند.

در ابتدا، تبلیغ پیام بشارت نسبت به مشغلهٔ جدی‌تر تجارت، موضوعی فرعی تلقی می‌شد. در شرایطی که افراد و انجمن‌های تبشیری می‌توانستند در هندوستان بدون هیچ مخالفت جدی به کار خود بپردازند، مقامات انگلیسی هیچ‌گونه حمایتی از آنان به عمل نیاوردند. برای مثال، کمپانی هند شرقی با فعالیت‌های آنان مخالفت می‌کرد، از بیم اینکه آنان ممکن است هندی‌های بومی را بدبین سازند و در نتیجه، تجارت که رگ حیاتش بدان وابسته بود، به خطر افتد. با این حال، تصویب چارتر اکت[3] (که پارلمان انگلستان در ۱۳ ژوئیه ۱۸۱۳ آن را به تصویب رساند)، میسیونرهای انگلیسی را تحت حمایت خود درآورد و تا اندازه‌ای فعالیت‌های انجیلی در شبه‌قارهٔ هند را مجاز دانست. بروز کشمکش‌های دینی امری اجتناب‌ناپذیر بود. در سال ۱۸۳۰ و در واکنش آشکار علیه شکل‌های ناخواندهٔ[4] غربی‌سازی در بنگال، درمه سبهه[5] تأسیس شد. شورش سال ۱۸۵۷ (که معمولاً نویسندگان معاصر انگلیسی از آن به «شورش هند»[6] یاد می‌کنند)، بیشتر پیامد این ناخشنودی روزافزون از غربی کردن تلقی می‌شود.

---

1. Mar Thomas
2. Vasco da Gama
3. Charter Act
4. intrusive forms of Westernization
5. Dharma Sabha
6. The Indian Mutiny

از این‌رو، بررسی تحولات مربوط به رویکردهای بومی هندی در مورد مسیحیت بسیار اهمیت دارد، نه توجه به گسترش الاهیات‌های این منطقه که در اصل اروپایی‌اند. چنین الاهیاتی در مرحلهٔ نخستِ خود مایل است که در میان هندوهایی سر برآورد که مسیحیت را با جهان‌بینی خود همانند می‌کنند. نمونهٔ خوبی از این گرایش را می‌توان در مورد رام‌موهن روی[1] (۱۷۷۲ـ۱۸۳۳) مشاهده کرد که جنبش اتمیه سبهه[2] را تأسیس کرد؛ جنبشی که تمامی توجه خود را به اصلاح هندویسم معطوف کرد. رویگردانی روزافزون وی از آیین هندوی راست‌کیش (که در مباحثات وی با سبره‌مانیا ساستری[3] به‌وضوح می‌توان مشاهده کرد)، موجب توجه روزافزون به مسیحیت شد که وی آن را تجسم اصولی اخلاقی که برای هندوهای منطقی[4] قابل پذیرش بود، تلقی می‌کرد. در سال ۱۸۲۹، برهمو سماج،[5] انجمنی توحیدی را بنا نهاد که هم بر اندیشه‌های مسیحی و هم بر اندیشه‌های هندو استوار بود. از جملهٔ اندیشه‌های برگرفته از مسیحیت آیین عبادت جمعی منظم بود که تا آن زمان در آیین هندو ناشناخته بود. با این حال، در دورهٔ دوندرانات تاگور،[6] جانشین وی، سماج، سمت و سوی هندویی قاطعانه‌تری یافت. ابعادی از انتقاداتِ رام‌موهن روی از مسیح‌شناسیِ راست‌کیشانه به‌زودی مورد انتقاد دیگر هندوهایی قرار گرفت که به مسیحیت ایمان آورده بودند. برای مثال، کرشنه موهن بنرجی،[7] نویسندهٔ بنگالی، معتقد بود که اندیشه ودایی و قربانی پوروشا[8] با آموزهٔ مسیحی کفاره بسیار شبیه یکدیگرند.

کشوب چوندر سن[9] (۱۸۳۸ـ۱۸۸۴) رویکردی را در باب الاهیات مسیحی مطرح کرد که اساس آن این فرضیه بود که مسیح برای آیین هندی سنگ تمام گذاشت. اما کشوب بر خلاف رام‌موهن روی آموزهٔ تثلیث را با شور و شوق پذیرفت. وی معتقد بود که هر چند **برهمن** بخش‌ناپذیر و توصیف‌ناپذیر است، می‌توان آن را برحسب مناسبات درونی‌اش **ست** sat (هستی)، **چیت** cit (عقل) و **آننده** ananda (سعادت) مورد توجه قرار داد. مناسبات سه‌گانهٔ مذکور را باید با فهم مسیحی از خدای پدر به مثابهٔ «هستی» خدای پسر به مثابهٔ «لوگوس» و خدای روح‌القدس به مثابهٔ «آسایش‌بخش» یا «آورندهٔ شادی و عشق» متناظر دانست.

---

1. Rammohun Roy
2. Atmiya Sabha
3. Subramaniah Sastri
4. right-thinking
5. Brahmo Samaj
6. Devendranath Tagore
7. Krishna Mohan BaNnerERJEE///
8. Purusha
9. Keshub Chunder Sen

همچنین اندیشه‌ای مرتبط با این در همین اواخر توسط رایموندو پنیکار[1] در کتاب مسیح ناشناختهٔ آیین هندو[2] مطرح شده است. وی در این کتاب معتقد به حضور پنهان مسیح در اعمال هندویی، به‌ویژه در پیوند با موضوع عدالت و همدردی، است.

برهمه‌بنداب اوپدیایه[3] (۱۸۶۱ـ۱۹۰۷) رویکردی مشابه را بر اساس تحلیلی از پیوند ایمان مسیحی و تبیین آن برحسب نظام‌های فلسفی غیر مسیحی مطرح کرد (و این مانند همان کاری بود که توماس آکوئیناس کرد. وی ارسطوگرایی را به منزلهٔ ابزاری برای تبیین الاهیاتی خود به کار برد). حال چرا مسیحیانِ هندی مجاز نباشند با کمک نظام‌های فلسفی و اصیل هندی رسالت مشابهی را به عهده گیرند؟ چرا نتوان از [فلسفهٔ عرفانی] ودانته[4] در تبیین الاهیات مسیحی استفاده کرد و چرا وداها را عهد عتیق هندی ندانست؟ موضوع الاهیات مسیحی با اصالت هندی روزبه‌روز با موضوع استقلال از بریتانیا گره می‌خورد. خودمختاری الاهیاتی و سیاسی پیوندی ناگسستنی با یکدیگر می‌یافتند.

حرکت به سوی استقلال به این نتیجه انجامید که مسیحیت خود را در رقابت با دو ایدئولوژی رقیب یعنی مرام گاندی[5] و مارکسیسم بیابد. در این بحث، شخصی که حضوری پررنگ داشت، مداتیپارامیل[6] (متولد ۱۹۱۶) است. نظر به پیشینهٔ مسیحی مار توما، ام. ام. توماس[7] نمایندهٔ اصلی تفکری اصالتاً هندی در الاهیات مدرن شناخته می‌شود.

شاید بررسی مستمر مناسبات میان مسیحیت و آیین هندو تا مدت‌ها یکی از ویژگی‌های اصلی الاهیات مسیحی هندی باشد. برای مثال، پیوند میان آموزهٔ مسیحی تجسد و مفهوم هندوی اَوَتاره به یکی از مباحثات مهم در الاهیات هندی تبدیل شده است. در تفکر هندی مسیحی امروزی، دست‌کم پنج رویکرد به این موضوع را می‌توان تشخیص داد:

۱. مسیح جهانی که همهٔ انواع کثرت‌های تجربهٔ دینی را در خود جای داده است که از جملهٔ آن آیین هندو و سایر ادیان در بافتی هندی است.
۲. مسیحْ هدفِ غایی جست‌وجوی دینی آیین هندو است.
۳. امروزه آیین هندو همانند کتاب‌های عهد عتیق به مسیحیت گره خورده است و همان جایگاه یهودیت را به دست آورده است.

---

1. Raimundo Panikkar
2. Unknown Christ of Hinduism
3. Brahmabandhab Upadhyaya
4. Vedanta
5. Gandhism
6. Madathiparamil Mammen Thomas
7. M. M. Thomas

۴. مسیحیت یکسره ناسازگار با آیین هندو و منقطع از آن است.
۵. بافت هندو موجب ظهور شکلی خاص و هندی از مسیحیت شده است.

آفریقا

مسیحیت برای نخستین‌بار به وسیلهٔ میسیونرها که عمدتاً از انگلستان می‌آمدند، به مناطق زیرصحرایی آفریقا برده شد. از همان آغاز، میان مسیحیت و منافع سیاسی و تجاری غرب پیوندهای محکمی برقرار بود. دیوید لیوینگستن[1] (۱۸۱۸ـ۱۸۷۳) میسیونر بریتانیایی، در نطق معروفی در کیمبریج در سال ۱۸۵۷، هدف خود را از بازگشت به آفریقا «هموار ساختن راه تجارت و مسیحیت» اعلام کرد. بیشتر میسیونرهای اروپایی اطلاعات اندکی از فرهنگ آفریقا داشتند و درنتیجه معمولاً حساسیت لازم نسبت به شرایط محلی نداشتند و درنتیجه نتوانستند اهمیت تعامل با نظام‌های اعتقادی محلی را درک کنند. در نتیجه، «الاهیات آفریقا» الاهیاتی اروپایی بود که بدون هیچ تعاملی با فرهنگ محلی در آفریقا به انجام رسید. همزمان با وداع آفریقا با سابقه استعماری خود در دههٔ ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰، توجه روزافزونی به تصاحب دوبارهٔ فرهنگ و ارزش‌های آفریقایی ــ که آنها را سرکوب شده قدرت‌های استعماری اروپا می‌دانستند ــ پدید آمد. یکی از مهم‌ترین تحولات از دههٔ ۱۹۷۰، ظهور الاهی‌دانان مسیحی بومی آفریقا مانند جان مبیتی[2] اهل کنیا و کوئامی بدیاکو[3] اهل غنا بوده که دغدغهٔ خاطرشان، ارائهٔ الگوهای الاهیاتی با اصالت آفریقایی است، نه تسلیم شدن در برابر معیارهای الاهیاتی غرب. برای مثال، الاهی‌دانان غربی دیدگاه‌های آفریقایی سنتی انتقادی مانند اهتمام به نیاکان را معمولاً به دیدهٔ تحقیر می‌نگریستند. مسیحیان آفریقایی از پذیرش چنین نگرش‌های تحقیرآمیزی سر بازمی‌زنند و به ضرورت توجه جدی به چنین دیدگاه‌هایی با بهره گرفتن از توان دفاعیه‌نویسی و مسیحی کردن آنها از درون معتقدند. چارلز نیامیتی[4] الاهی‌دان تانزانیایی در کتاب نیای ما مسیح[5] (۱۹۸۴) نمونه‌ای از چنین رویکردی را ارائه می‌دهد.

از این‌رو، تعامل میان فرهنگ سنتی آفریقا و ادیان اهمیتی بنیادی در آفریقای جنوبی دارد. با این حال، تا همین اواخر، برنامهٔ الاهیات مسیحی در جنوب آفریقا تحت تأثیر تعامل

---

1. David Livingstone
2. John Mbiti
3. Kwame Bediako
4. Charles Nyamiti
5. *Charist as Our Ancestor*

با یک ایدئولوژی (آپارتاید،[1] واژه‌ای آفریکانسی به معنای تبعیض[2]) بوده است که در دورهٔ سلطه سفیدپوستان، تبعیض نژادی را در آفریقای جنوبی تقویت می‌کرد. طی سالیان متمادی، برنامهٔ الاهیاتی در جنوب آفریقا در عمل محدود به این موضوع واحد بود و استدلال می‌کرد که این ایدئولوژی به دلایل الاهیاتی به هیچ‌وجه پذیرفتنی نیست. این گرایش به دست گروهی از الاهی‌دانان غربی تقویت شد که می‌توانستند تعامل الاهیاتی با آپارتاید را به‌گونه‌ای شبیه تعامل الاهیات لیبرال، یعنی تلاش برای آزادی و عدالت، درک کنند. با این حال، با خاتمه یافتن آپارتاید در اوایل دههٔ ۱۹۹۰، الاهیات مسیحی اکنون ناگزیر از بازگشت به وظیفه سنتی‌تر تعامل با فرهنگ محلی است.

این بررسی فشرده از چند قرن اخیر نشان داد که مسیحیت در این دوره به بسط و از سرگذراندن تحولاتی چشمگیر نایل آمد. حال نوبت آن است که مهم‌ترین موضوعات آن را با تفصیل بیشتری مورد توجه قرار دهیم.

نام‌ها، واژه‌ها و عبارات مهم

در پایان این فصل با این اصطلاحات روبه‌رو می‌شوید که در سراسر این کتاب تکرار می‌شود. اطمینان حاصل کنید که با آنها آشنایید.

الاهیات جدلی	جنبش روشنگری	الاهیات سیاهان
فمینیسم	الاهیات لیبرال	لیبرالیسم
انجیل‌گرایی	مدرنیسم	پسالیبرالیسم
در پی عیسای تاریخی	پست‌مدرنیسم	راست‌کیشی جدید
رمانتیسم	بازگشت به سرچشمه‌ها	عقل‌گرایی*
راست‌کیشی رادیکال		

اصطلاحاتی که با نشانه ستاره مشخص شده، در این کتاب به‌تفصیل بررسی خواهند شد.

پرسش‌های فصل ۴

۱. ویژگی‌های اساسی جنبش روشنگری کدام است؟

۲. اندیشهٔ روشنگری کدام‌یک از حوزه‌های الاهیات مسیحی را به‌خصوص تحت تأثیر قرار داد؟ چرا؟

---

1. Apartheid
2. separateness

۳. به‌اختصار، بعضی از ویژگی‌های جنبش‌های زیر را برشمارید: آیین پروتستانِ لیبرال، راست‌کیشی جدید انجیل‌گرایی، الاهیات رهایی‌بخش.

۴. افراد زیر را به کدام‌یک از جنبش‌های الاهیاتی نسبت می‌دهید: کارل بارت، لئوناردو بوف، جیمز کن، استنلی هاوئرواس، روزماری رادفرد رویتر، اف. دی. ای. شلایرماخر؟

۵. بر پایه برداشت شما از چهار فصل اول این کتاب، فهرست الاهی‌دانان زیر را بررسی کنید. در این فهرست، اسامی الاهی‌دانانی ذکر شده که نمونه مکتب‌های فکری یا گروه‌های نویسندگان ذیل است: پدران اهل کاپادوکیه، اومانیسم، آیین پروتستانِ لیبرال، حکمت مدرسی قرون وسطا، الاهیات اصلاح شده. بعضی از مقولات بیش از یک الاهی‌دان را دربر می‌گیرد. تعیین کنید که الاهی‌دانان زیر به کدام‌یک از گروه‌های یاد شده مربوطند: آنسلم اهل کانتربری، باسیل اهل قیصریه، ژان کالون، اراسموس روتردامی، گریگوری نازیانزوسی، توماس آکوئیناس، پل تیلیش، ویلیام اُکامی.

بخش دوم

منابع و روش‌ها

۵

آغاز حرکت: مقدمات

در این فصل به بررسی پاره‌ای از نکات کلی می‌پردازیم که اساس الاهیات مسیحی است. پیش از پرداختن به اندیشه‌های الاهیات مسیحی، بررسی این نکته ضروری است که این اندیشه‌ها چگونه به دست می‌آیند. مبانی این اندیشه‌ها چیست؟ این اندیشه‌ها چگونه سر برمی‌آورند؟ در بخش دوم این کتاب به بررسی این مسائل و مسائل بی‌شمار دیگری مرتبط با آن می‌پردازیم و سپس در بخش سوم کتاب دربارهٔ ماهیت الاهیات مسیحی بحث خواهیم کرد.

تعریف الاهیات

باری، الاهیات دقیقاً چیست؟ این واژه به شکل‌های گوناگون و به معانی متعددی در الاهیات مسیحی استعمال شده است. این اصطلاح اغلب به معنایی نسبتاً کاربردی به کار رفته و منظور از آن «دوره مطالعات دینی و تخصصی که بیشتر در کالج‌ها یا حوزه‌ها تدریس می‌شود» است. در مطالب آتی می‌کوشیم تا بعضی از مشخصه‌های اصلی الاهیات مسیحی را بازشناسیم.

تعریف کارآمد الاهیات

اصطلاح «الاهیات» به‌طور وسیعی به معنای چیزی شبیه «مطالعهٔ نظام‌مند اندیشه‌های یک دین»، از جمله مبانی، تحولات تاریخی، روابط و مناسبات دوسویه و به‌کارگیری این اندیشه‌ها در زندگی است. بنابرین، عبارت «الاهیات مسیحی» به‌طور کلی به معنای مطالعهٔ نظام‌مند مسیحیت است که شامل موارد زیر نیز می‌شود.

۱. **مبانی.** منظور از مبانی، شناسایی منابعی است که این اندیشه‌ها بر آن استوار شده و اینکه هر یک از آنها به دیگری چگونه مرتبط‌اند. بیشتر الاهی‌دانان مسیحی این منابع را کتاب مقدس مسیحی، سنت، عقل و تجربه می‌دانند. بعضی از مهم‌ترین بحث‌ها در الاهیات مسیحی بر سر تقدمی است که باید به هر یک از این عناصر داد.

۲. **تحولات.** منظور این است که این اندیشه‌ها به چه شکلی در طول زمان سربرآوردند. اغلب الاهیات مسیحی را به نهالی رو به رشد تشبیه کرده‌اند. زمانی رشد می‌کند و زمانی دیگر باید هرس شود. غالباً از این جنبه از الاهیات مسیحی به عنوان «الاهیات تاریخی» یاد می‌شود.

۳. **ارتباط‌ها.** منظور این است که اندیشه‌های مسیحی چگونه با یکدیگر ارتباط دارند. چارلز گور، الاهی‌دان انگلیسی، زمانی سخن از «انسجام شگفت‌انگیز اصول اعتقادات مسیحی» به میان می‌آورد که به نظر وی شبیه شبکهٔ در هم پیچیده‌ای از اندیشه‌ها است ــ یک شبکهٔ درهم‌تنیدهٔ فکری که در آن هر عنصری به عناصر دیگر پیوند خورده و عناصر مؤید همدیگرند. اگر بخواهیم از دو نمونه سخن به میان آوریم که پس از این به بررسی آن می‌پردازیم، باید بگوییم که مناسبات بسیار نزدیکی میان آموزه‌های مسیحی تجسد و تثلیث هست؛ میان شخص مسیح و کار مسیح.

۴. **کاربردها.** در اینجا به تفاوت میان اندیشه‌های الاهیات مسیحی و چگونگی رابطهٔ مسیحیان با یکدیگر، و چگونگی عبادت و نیایش و زیستن آنها در این جهان پرداخته می‌شود. این به معنای ممکن ساختن راهی نو برای دیدن خود، دیگران و جهان است که بر چگونگی رفتار ما اثرگذار است. این جنبه از الاهیات مسیحی در بعضی از سخنان معروف سی. اس. لوئیس، الاهی‌دان غیر روحانی انگلیسی، به‌طور خلاصه بیان شده است: «من به مسیحیت معتقدم همان‌طور که معتقدم که خورشید سر از افق برمی‌آورد ــ نه‌تنها به این سبب که من آن را می‌بینم، بلکه از آن جهت که به مدد آن هر چیز دیگری را می‌بینم».

تحول تاریخی مفهوم الاهیات

واژهٔ theology (الاهیات) را به‌آسانی می‌توان ترکیبی از دو واژهٔ یونانی theos (به معنای خدا) و logos (به معنای کلمه یا کلام) دانست. از این‌رو، «الاهیات» به معنای سخن گفتن

دربارهٔ خداست؛ و از این جهت بسیار شبیه واژهٔ biology به معنای سخن گفتن دربارهٔ زندگی است (واژهٔ bios در یونانی به معنای زندگی است). اگر تنها یک خدا هست و آن خدا، از قضا، «خدای مسیحیان» (به تعبیر ترتولیان، نویسندهٔ قرن دوم) است، در این صورت ماهیت و قلمرو الاهیات نسبتاً خوب تعریف شده است: الاهیات عبارت است از تأمل دربارهٔ خدایی که مسیحیان او را می‌پرستند و ستایش می‌کنند.

با این حال، مسیحیت در جهانی چندخدایی قدم به عرصهٔ هستی نهاد که اعتقاد به خدایان بسیاری رواج داشت. به نظر می‌رسد که بخشی از رسالت نویسندگان اولیهٔ مسیحی، تفکیک خدای مسیحیت از سایر خدایان در بازار دین بوده است. گاهی پرسیده می‌شد که مسیحیان از کدام خدا سخن می‌گویند، و ارتباط این خدا با «خدای ابراهیم، اسحاق و یعقوب»، که در عهد عتیق چنان روشن و آشکار ترسیم می‌شود، چیست؟ به نظر می‌رسد که آموزهٔ تثلیث تا حدی واکنش در برابر فشار برای معرفی خدایی بود که الاهی‌دانان مسیحی از آن سخن به میان می‌آوردند (نگاه کنید به ص ۴۷۰).

با گذشت زمان، چندخدایی موضوعی منسوخ و تا حدی ابتدایی تلقی شد. این تصور که تنها یک خدا وجود دارد و این خدا همان خدای مسیحی است، چنان رواج یافت که در اوایل قرون وسطا در اروپا امری بدیهی به نظر می‌رسید. از این‌رو، توماس آکوئیناس هنگام ارائهٔ براهینِ اثباتِ وجود خدا، تصور نمی‌کرد که باید به اثبات این نکته نیز بپردازد که خدایی که وجودش را اثبات کرده، همان «خدای مسیحیان» است: به هر حال، چه خدای دیگری وجود داشت؟ اثبات وجود خدا، بنا به تعریف، با اثبات وجود خدای مسیحی برابر بود.

«الاهیات» در ابتدا، به معنای «آموزهٔ خدا» بود، اما این اصطلاح در قرون دوازده و سیزده معنای ظریف و تازه‌ای پیدا کرد و این به هنگامی بود که دانشگاه پاریس رو به رشد نهاد. برای مطالعهٔ نظام‌مند ایمان مسیحی در سطحی دانشگاهی باید نامی انتخاب می‌شد. واژهٔ لاتینی theologia تحت تأثیر نویسندگان پاریس، مانند پیتر آبلار و ژیلبر دلا پوره[1] به معنای «رشتهٔ علوم مقدس»[2] به کار رفت که شامل تمام آموزه‌های مسیحی، نه صرف آموزهٔ خدا، می‌شد.

در قرون اخیر تحول دیگری رخ داد. از آغاز جنبش روشنگری، تا حدی در واکنش به تحولات مربوط به جامعه‌شناسی و انسان‌شناسی، توجه انسان از هر چیزی فراتر از مدار

1. Gilbert de la Porree

2. the descipline of sacred learning

تحقیق بشری، مانند خدا، به مطالعهٔ پدیدهٔ بشری دین معطوف شده است. در «مطالعات دینی» یا «مطالعهٔ ادیان» به بررسی موضوعات دینی، مانند باورها یا آیین‌های دینی مسیحی یا بودایی، توجه می‌شود.

همزمان با این تحول، معنای الاهیات نیز دستخوش تحول شد. همهٔ ادیان به یک خدا ایمان ندارند. از باب نمونه، تیرواده آیین بودا[1] و ادویته آیین هندو[2] اساساً الحادی‌اند، در حالی که شکل‌های دیگر آیین هندو چندخدایی هستند. از این‌رو، اگر زمانی الاهیات بحث دربارهٔ خدا تلقی می‌شد، امروزه عبارت است از تحلیل باورهای دینی؛ حتی اگر این باورها هیچ اشاره‌ای به خدا یا خدایان نداشته باشد، مانند مجمع خدایان آیین هندو[3] حتی تعریف سودمند جان مک‌کواری، الاهی‌دان آکسفورد، نیز در اینجا تا حدی مخدوش است: «الاهیات را می‌توان به مطالعاتی تعریف کرد که ضمن مشارکت و تأمل در ایمان دینی، در پی آن است که محتوای این دین را به روشن‌ترین و منسجم‌ترین زبان ممکن بیان کند». نویسندگان الحادی به‌ویژه در دوران اوج جنبش «مرگ خدا» در دههٔ ۱۹۶۰ اصطلاح «الاهیات الحادی»[4] را برای اشاره به نظامی از باورها به کار بردند که بر مبانی الحادی استوار بود. افزون بر این، واژهٔ یونانی theos واژه‌ای مذکر است. در نتیجه، واژهٔ «الاهیات» برای اشاره به خدای مذکر است. بسیاری از نویسندگان فمینیست از این موضوع رنجیده‌خاطر شده‌اند. بعضی از این نویسندگان تأکید کرده‌اند که به جای این واژه، باید واژهٔ thealogy (برگرفته از واژه یونانی thea به معنای «الهه») را به کار برد.

بدون شک اصطلاحات دیگری نیز هست که یک نمونه را در اینجا می‌توان ذکر کرد: واژهٔ کهن‌تر انگلیسی divinity (الوهیت) که هم به معنای «خدا» است و هم به معنای «نظامی فکری که می‌کوشد با قبول زحمتی عقلانی، مفهومی از خدا را به دست دهد». با این حال، theology به‌رغم مشکلاتی که به بارآورده، ماندگار است. عبارت Christian theology (الاهیات مسیحی) در سراسر این کتاب، فارغ از هرگونه جنسیت، برای اشاره به مطالعهٔ نظام‌مند اندیشه‌های اساسیِ ایمانِ مسیحی به کار می‌رود. «الاهیات، دانشِ دین و تبیین و شرحِ آگاهانه و روشمندِ انکشاف الاهی است که به وسیلهٔ ایمان درک شده و به کف آمده است» (کارل رانر).

---

1. Theravada Buddhism
2. Advaitian Hinduism
3. Hindu pantheon
4. atheology

ظهور الاهیات به مثابهٔ رشته‌ای دانشگاهی

همان‌گونه که در این کتاب تأکید شده است، الاهیات مسیحی یکی از ارزشمندترین و جذاب‌ترین موضوعات دانشگاهی است که می‌تواند مطالعه کرد. اما این موضوع چگونه ظهور یافت؟ «الاهیات» چگونه به محافل دانشگاهی راه یافت؟ و اساساً تاریخچهٔ این واژه چیست؟

واژه «الاهیات» در کتاب مقدس وجود ندارد، بلکه گهگاه در اوایل دورهٔ آباء کلیسا برای اشاره به دست‌کم بعضی از ابعاد باورهای مسیحی به کار رفته است. از این‌رو، کلمنت اسکندرانی، که در قرن دوم به کار نگارش مشغول بود، میان theologia در مسیحیت با mythologia در میان نویسندگان مشرک تقابل می‌دید و به‌وضوح الاهیات را برای اشاره به «مدعیاتِ مسیحیِ ناظر به حق[1] در باب خدا» می‌دانست که می‌توان آن را با داستان‌های دروغین اساطیر مشرکان مقایسه کرد. سایر نویسندگان دورهٔ آباء، مانند یوسیبیوس اهل قیصریه، نیز از این اصطلاح برای اشاره به چیزی شبیه «فهم مسیحی از خدا» استفاده کرده‌اند. با این حال، به نظر می‌رسد که این واژه نه برای اشاره به کل مجموعهٔ تفکر مسیحی، بلکه تنها به آن جنبه‌هایی به کار رفته که مستقیماً به خدا مربوط می‌شود.

شاید مهم‌ترین مقطع در تاریخ الاهیات به عنوان یک رشتهٔ علمی، تأسیس دانشگاه‌هایی در اروپای غربی در قرن دوازدهم بود. دانشگاه‌های قرون وسطا مانند پاریس، بولونیا و آکسفورد همه دارای دانشکده‌های چهارگانه: علوم انسانی، پزشکی، حقوق و الاهیات بودند. دانشکدهٔ علوم انسانی مقطعی مقدماتی را ارائه می‌کرد که دانشجویان را برای ادامهٔ مطالعاتِ پیشرفته‌تر در سه «دانشکدهٔ عالی‌تر» آماده می‌ساخت. این الگوی عمومی در قرن شانزدهم نیز ادامه یافت که شاهد آن پیشینه‌های آموزشی دو الاهی‌دان برجستهٔ این دوره است. مارتین لوتر در ابتدا علوم انسانی را در دانشگاه ارفورت فراگرفت و برای ادامهٔ مطالعات، به دانشکدهٔ عالی الاهیات رفت. ژان کالون حیات دانشگاهی خود را با تحصیل علوم انسانی در دانشگاه پاریس آغاز کرد و سپس به مطالعهٔ حقوق در دانشگاه اورلئانز پرداخت. نتیجهٔ این تحول آن بود که الاهیات در دانشگاه‌های اروپا به مثابهٔ مؤلفهٔ مهمی در مطالعات پیشرفته تثبیت شد. با تأسیس روزافزون دانشگاه‌ها در اروپای غربی، مطالعهٔ علمی و دانشگاهی الاهیات رواج بیشتری یافت.

---

1. truth claims

در ابتدا، مرکز مطالعات مسیحیت در اروپای غربی، مدرسه‌هایی بود که به کلیساهای جامع و صومعه‌ها وابسته بود. به‌طور کلی، الاهیات موضوعی دانسته می‌شد که به موضوعات عملی مانند عبادت و معنویت توجه دارد نه موضوعات نظری. اما با تأسیس دانشگاه‌ها، مطالعات علمی مسیحیت به‌تدریج از کلیساهای جامع و صومعه‌ها به محافل عمومی کشیده شد. واژهٔ «الاهیات» به‌تدریج و به‌گونه‌ای گسترده در دانشگاه‌های پاریس در قرن سیزدهم برای اشاره به بحث نظام‌مند دربارهٔ باورهای مسیحی به‌طور کلی به کار رفت، نه صرفاً باورهایی دربارهٔ خدا. در آثار اولیه، مانند نوشته‌های پیتر آبلار، این کلمه به صورتی محدود به این معنا به کار رفته است. با این حال، مهم‌ترین کتابی که این اصطلاح را به صورت گسترده به کار برد، کتاب جامع الاهیات اثر توماس آکوئیناس در قرن سیزدهم بود. الاهیات، به‌رغم ملاحظاتی دربارهٔ این تحول، به شکل روزافزونی موضوعی نظری، تلقی شد و نه عملی.

بسیاری از الاهی‌دانان در اوایل قرن سیزدهم مانند بوناونتوره[1] و الکساندر هیلزی[2] نگران پیامدهای غفلت از بعد عملی الاهیات بودند. با این حال، این استدلال توماس آکوئیناس که الاهیات رشته‌ای نظری است، توجه بسیاری از الاهی‌دانان را به خود جلب کرد. این موضوع زنگ خطر را برای بسیاری از نویسندگان معنوی قرون وسطا مانند توماس ا. کمپیس به صدا در آورد که احساس می‌کردند نتیجهٔ این کار تأمل‌ورزی دربارهٔ خداست نه پرستش او. در آستانهٔ نهضت اصلاح دینی، نویسندگانی مانند مارتین لوتر کوشیدند تا ابعاد عملی الاهیات را احیا کنند. آکادمی ژنو که کالون در سال ۱۵۵۹ آن را تأسیس کرد، در ابتدا به آموزش الاهیات به کشیشان توجه داشت و سمت و سوی آن، نیازهای عملی مقام کشیشی در کلیسا بود. در بسیاری از مدارس و کالج‌های پروتستانی، این سنت ادامه یافت که الاهیات به دغدغه‌های عملی توجه دارد. با این حال، نویسندگان پروتستان متأخر که در فضایی دانشگاهی مشغول به کار بودند، همگی به فهم قرون وسطایی از الاهیات بازگشتند که آن را موضوعی نظری می‌دانست، حتی اگر روشن می‌ساختند که الاهیات پیامدهای عملی خاص و معینی در حوزه‌های معنویت و اخلاق دارد.

ظهور جنبش روشنگری در قرن هجدهم، به‌ویژه در آلمان، جایگاه الاهیات را در دانشگاه زیر سؤال برد. نویسندگان جنبش روشنگری معتقد بودند که تحقیق علمی و

1. Bonaventure

2. Alexander of Hales

آکادمیک باید فارغ از هرگونه مرجعیت[1] بیرونی باشد. به الاهیات با بدگمانی نگریسته می‌شد، زیرا چنین تلقی می‌شد که الاهیات بر پایه «ارکان ایمان»[2] استوار است، مانند آنچه در اعتقادنامه‌های مسیحی یا در کتاب مقدس آمده است. الاهیات روزبه‌روز از چشم می‌افتاد. کانت معتقد بود که دانشکده‌های فلسفه در جست‌وجوی حقیقت‌اند، اما سایر دانشکده‌ها (مانند الاهیات، پزشکی یا حقوق) به موضوعاتی توجه دارند که بیشتر جنبهٔ عملی دارند، مانند اخلاق و تندرستی. روزبه‌روز، چنین تصور می‌شد که فلسفه با موضوعات ناظر به‌حقیقت سروکار دارد، و ادامهٔ وجود دانشکده الاهیات را باید بر مبنای دلایل دیگری توجیه کرد.

یکی از نیرومندترین توجیهات برای ضرورت دانشکده‌های الاهیات در دانشگاه‌ها در اوایل قرن نوزدهم از سوی اف. دی. ای. شلایرماخر ارائه شد. وی معتقد بود که هم کلیسا و هم دولت به کشیشانِ فرهیخته و تربیت شده نیازمندند. وی در کتاب شرحی کوتاه دربارهٔ مطالعات الاهیات[3] (۱۸۱۱) چنین استدلال کرد که الاهیات سه مؤلفه دارد: الاهیات فلسفی (که «ماهیت مسیحیت» را تعریف می‌کند)؛ الاهیات تاریخی (که به بررسی تاریخ کلیسا برای درک وضعیت موجود و نیازهایش می‌پردازد)؛ و الاهیات عملی (که به «فنون» رهبری و رفتار کلیسا می‌پردازد). چنین رویکردی به الاهیات موجب برقراری پیوندی میان اعتبارات علمی آن با این توافق عمومی شد که داشتن کشیش تربیت شده برای جامعه موضوع بااهمیتی است. این تصور در برلین، پایگاه شلایرماخر، در اوایل قرن نوزدهم کاملاً پذیرفتنی بود، اما با ظهور سکولاریسم و پلورالیسم در غرب روزبه‌روز از اعتبارش کاسته شد.

الاهیات مسیحی در کشورهایی که رویکردهای به‌شدت سکولار را پذیرفته بودند، عملاً از برنامه درسی دانشگاه‌ها خارج شد. انقلاب فرانسه در سال ۱۷۸۹ به رشته‌ای از اقدامات انجامید که هدف آن حذف الاهیات مسیحی از برنامه آموزش همگانی در همهٔ سطوح بود. بسیاری از دانشگاه‌های قدیمی در استرالیا (مانند دانشگاه‌های سیدنی و ملبورن) بر پایهٔ تصوراتی شدیداً سکولاریستی شکل گرفت و الاهیات به عنوان یک مادهٔ درسی اصلی[4] کنار زده شد. امروزه این ایدئولوژی‌های قویاً سکولار رو به ضعف گراییده، به‌گونه‌ای که هم‌اکنون در استرالیا مدارج کارشناسی در الاهیات یا توأم با مواد الاهیاتیِ بسیار، دایر است.

---

1. authority
2. articles of faith
3. *Brief Outline of the Study of Theology*
4. matter of principle

با این حال، آنچه امروزه در غرب به‌ویژه در آمریکای شمالی بیشتر رواج دارد، رویکردی کثرت‌گرایانه است نه رویکردی سکولار. در اینجا، موضع ممتاز الاهیات مسیحی در آموزش‌های همگانی زیر سؤال رفته است، زیرا اعتقاد بر این است که این موجب امتیاز دادن یک دین بر سایر ادیان است. یکی از نتایج این روند، شکل‌گیری «دانشکده‌های دین»[1] در دانشگاه‌های دولتی بوده است. امروزه در این دانشگاه‌ها به دیدگاه‌های بسیاری از ادیان به تساهل نگریسته می‌شود. از این‌رو، الاهیات مسیحی در این فضا تدریس می‌شود، اما تنها به مثابهٔ یک بُعد از مجموع مطالعات دینی. بدین سبب، امروزه مراکز بسیار مهم آموزش و پژوهش الاهیات مسیحی، در مدارس دینی است که رویکرد متعهدانه‌تری به موضوعات را پذیرفته‌اند.

با در نظر گرفتن این نکته، نوبت آن است که با توجه به مؤلفه‌های متفاوت آن، به بررسی ساختار الاهیات بپردازیم.

ساختار الاهیات

زمانی اتین ژیلسون نظام‌های عظیم الاهیات مدرسی را به «کلیساهای جامع ذهن» تشبیه کرده بود. این تصویری نیرومند است که از ماندگاری، ثبات، سامان‌مندی و ساختار حکایت می‌کند و همهٔ اینها ویژگی‌هایی است که نویسندگان این دوره بسیار بدان بها دادند. شاید امروزه تصور کلیسای جامع قرون وسطایی عظیمی که تحسین وجدآمیز گردشگران را برانگیزد، امری نامربوط به نظر آید. ظاهراً این روزها مدرسین دانشگاهی الاهیات، بیشترین چیزی که انتظار دارند، مدارای صبورانه است. با این حال تصور الاهیاتی که دارای ساختار است، اهمیت دارد. این بدان سبب است که الاهیات رشتهٔ پیچیده‌ای است که شماری از حوزه‌های مرتبط را در وفاقی شکننده و نامطمئن گرد هم می‌آورد. در زیر به پاره‌ای از این حوزه‌ها اشاره می‌کنیم.

مطالعات کتاب مقدسی

منبع اصلی الاهیات مسیحی، کتاب مقدس است که گواهی بر این امر است که مسیحیت، هم در تاریخ بنی‌اسرائیل و هم در زندگی و مرگ و رستاخیز عیسی مسیح ریشه دارد (توجه

---

1. faculties of religion

داشته باشید که در الاهیات دو جفت واژهٔ scripture، bible، و scriptural، biblical به یک معناست). همان‌گونه که معمولاً اشاره شده، موضوع مسیحیت ایمان به یک شخص (عیسی مسیح) است نه باور به یک متن (کتاب مقدس). با این حال، این دو ارتباط نزدیکی با یکدیگر دارند.

به لحاظ تاریخی، تقریباً چیز قابل اعتمادی دربارهٔ عیسی مسیح نمی‌دانیم، جز آنچه در خود عهد جدید آمده است. دیگر منابع ــ نظیر مجموعه اسناد و مدارکی که نزدیک نجع حمادی، در مصر علیا، در سال ۱۹۴۵ کشف شد ــ شاید به سبب تأخیر زمانی، منابعی معتبر و قابل اعتماد قلمداد نمی‌شوند. از این‌رو، الاهیات مسیحی برای درک هویت و اهمیت عیسی مسیح ناگزیر است در متنی کندوکاو کند که اطلاعاتی از او به دست می‌دهد. این موضوع موجب شده است که مسیحیت پیوند عمیقی با دانش نقادی کتاب مقدس و تفسیر آن، و به عبارت دیگر با تلاش‌هایی برای درکِ ماهیت ممتاز ادبی و تاریخی متون مقدس و نیز برای درک معنای آن متون پیدا کند.

اهمیت مطالعات کتاب مقدس در الاهیات را به‌آسانی می‌توان اثبات کرد. ظهور پژوهش‌های علوم انسانی در بابِ کتاب مقدس در اوایل سدهٔ ۱۵۰۰، پرده از روی رشته‌ای از خطاهای ترجمه‌ای در نسخه‌های موجود از کتاب مقدس به زبان لاتین برداشت. در نتیجه، فشار روزافزونی برای تجدید نظر در بعضی از آموزه‌های موجود مسیحی به وجود آمد که اساس آن عباراتی از کتاب مقدس بود که روزگاری مؤید آن آموزه تلقی می‌شد، اما امروزه از آن عبارت چیزی فهمیده می‌شود که تا حدی متفاوت است. نهضت اصلاح دینی در قرن شانزدهم را می‌توان به‌طور قابل قبولی کوششی دانست برای هماهنگ ساختن الاهیات با کتاب مقدس، پس از گذشت دورانی که به نحو چشمگیری از آن فاصله گرفته بود.

از این‌رو، پایه و اساس الاهیات نظام‌مند، تحقیقات کتاب مقدسی است، هر چند دامنهٔ این اتکا قابل مناقشه است. با این حساب، خواننده باید انتظار داشته باشد که این کتاب، به تحقیقات عالمانهٔ امروزی دربارهٔ نقش تاریخی و الاهیاتی کتاب مقدس اشاره داشته باشد. از باب نمونه، می‌توان گفت که محال است بتوان تحولات امروزی مسیحیت را بدون آشنایی دست‌کم با بعضی از تحولات تحقیقات مربوط به کتاب مقدس در دو سدهٔ گذشته درک کرد. شاید بتوان استدلال کرد که رویکردِ کریگمایی[1] رودولف بولتمان به

1. kerygmatic

الاهیات، تحقیقات دربارهٔ عهد جدید، الاهیات نظام‌مند و الاهیات فلسفی (به‌ویژه اگزیستانسیالیسم) در دورهٔ معاصر را در کنار هم قرار داد و این خود بیانگر این نکتهٔ بسیار مهم است که الاهیات نظام‌مند در فضایی منقطع از بیرون و بیگانه از سایر تحولات فکری کار نمی‌کند. الاهیات یادشده به تحولات سایر رشته‌ها (به‌ویژه تحقیقات مربوط به عهد جدید و فلسفه) پاسخ می‌دهد.

الاهیات نظام‌مند

اصطلاح «الاهیات نظام‌مند» به معنای «سازمانِ نظام‌مند[1] الاهیات» به کار می‌رود. اما به‌راستی «نظام‌مند» به چه معناست. امروزه این اصطلاح دو معنای اصلی دارد. نخست، این اصطلاح به معنای «سازمان یافتن بر اساس ملاحظات آموزشی یا مسائل مربوط به نحوهٔ ارائه» است. به عبارت دیگر، در اینجا دغدغه اصلی، ارائه مفاهیم اصلی مسیحیت به شکلی روشن و منظم است که معمولاً با پیروی از الگوی «اعتقادنامهٔ رسولان» صورت می‌گیرد. دوم، این اصطلاح به معنای «سازمان‌یافته بر اساس پیش‌فرض‌هایی دربارهٔ روش» است. به بیانی دیگر، اندیشه‌های فلسفی دربارهٔ اینکه معرفت چگونه به دست می‌آید، چگونگی ترکیب مواد و محتوای اندیشه‌ها را تعیین می‌کند. این رویکرد در دوران مدرن، که در آن از توجه به شیوه الاهیاتی بسیار صحبت به میان می‌آید، اهمیت خاصی دارد.

در دورانِ کلاسیکِ الاهیات، موضوع الاهیات عموماً در چارچوب تعیین شده در «اعتقادنامهٔ رسولان» یا اعتقادنامهٔ نیقیه سامان می‌یافت که نقطهٔ آغاز آن آموزهٔ خدا بود و پایان آن موضوع آخرت‌شناسی. گروهی از نویسندگان الگوهای کلاسیک نظام‌مند ساختن الاهیات را فراهم آوردند. نخستین متن اساسی الاهیاتی در الاهیات غرب، چهار کتاب آرا اثر پیتر لومبار است که در قرن دوازدهم، احتمالاً در سال‌های ۱۱۵۵-۱۱۵۸، در دانشگاه پاریس تدوین گشت. اساساً، این کتاب مجموعه‌ای از نقل‌قول‌ها (یا «آرا») است که برگرفته از نویسندگان آباء به‌طور کلی، و به‌طور خاص آگوستین است. نقل‌قول‌ها به حسب موضوع سامان یافته است. در کتابِ نخست از کتاب‌های چهارگانه، به موضوع تثلیث پرداخته شده است. کتاب دوم به آفرینش و گناه، کتاب سوم به تجسد و زندگی مسیحی و کتاب چهارم،

1. systematic organization

آخرین کتاب، به آیین‌های مقدس و عواقب امور اختصاص دارد. شرح‌نویسی بر این آرا یکی از کارهای رسمی الاهی‌دانان در قرون وسطا مانند توماس آکوئیناس و بوناونتوره و دانز اسکوتس بود. در کتاب جامع الاهیات اثر توماس آکوئیناس، که مربوط به یک قرن بعد است، کلیت الاهیات مسیحی در سه بخش بررسی شده و اصولی در آن به کار رفته است که شبیه اصولی است که پیتر لومبار آن را پذیرفته بود؛ در عین حال تأکید بسیار بیشتری بر پرسش‌های فلسفی (به‌خصوص آنهایی که ارسطو مطرح کرده بود) و ضرورت آشتی دادن دیدگاه‌های متفاوت نویسندگانِ آباء شده است.

در روزگار نهضت اصلاح دینی دو الگوی متفاوت وجود داشت. در جبههٔ لوتری‌ها، فیلیپ ملانشتون کتاب مجموعه مقالات را در سال ۱۵۲۱ نوشت. در این کتاب، ابعاد اصلی الاهیات مسیحی بررسی و برحسب موضوع طبقه‌بندی شده است. کتاب مبادی دین مسیحی اثر کالون را بسیاری برجسته‌ترین کتاب در الاهیات پروتستانی می‌دانند. نخستین نسخهٔ این کتاب در سال ۱۵۳۶ و نسخهٔ نهایی آن در سال ۱۵۵۹ به چاپ رسید. این کتاب نیز در چهار مجلد سامان یافته است. کتاب اول به بررسی آموزهٔ خدا اختصاص دارد، کتاب دوم به مسیح به مثابهٔ واسطه‌ای میان خدا و بشر، کتاب سوم به کسب رهایی، و آخرین کتاب به زندگی کلیسا. از دیگر کتاب‌های اساسی و متأخر در باب الاهیات نظام‌مند که همین شیوه را در پیش گرفته، کتاب حجیم اعتقادات قطعی کلیسا[1] اثر کارل بارت در باب اعتقادات مسیحی است.

در دوران جدید، موضوعات مربوط به روش، اهمیت بسیار بیشتری یافته و در نتیجه، موضوع «پیش‌گفتار»[2] اهمیت حیاتی یافته است (نگاه کنید به ص ۱۱۱). یکی از نمونه‌های آثار امروزی در باب الاهیات نظام‌مند که بسیار تحت تأثیر چنین دغدغه‌هایی است، مربوط به شلایرماخر در کتاب ایمان مسیحی[3] است که نخستین ویرایش آن در سال ۱۸۲۱ـ۱۸۲۲ منتشر شد. ترتیب مطالب این کتاب، تحت تأثیر این پیش‌فرض است که الاهیات به تحلیل تجربهٔ بشری توجه دارد. از این‌رو، شلایرماخر

آموزهٔ تثلیث را به شکلی جالب در پایان کتاب قرار داد، در حالی که آکوئیناس آن را در آغاز آورده است.

---

1. *Church Dogmatics*
2. prolegomena
3. *Christian Faith*

الاهیات فلسفی

الاهیات، به‌خودی‌خود، رشته‌ای فکری است که به پرسش‌های بسیاری که بشر را از طلیعهٔ تاریخ به خود جلب کرده است، توجه دارد. آیا خدایی هست؟ خدا چگونه است؟ چرا ما در اینجا هستیم؟ پرسش‌هایی از این دست در بیرون از جهان مسیحی همانند جهان مسیحی به یکسان مطرح است. از این‌رو، چگونه این ملاحظات با یکدیگر پیوند می‌یابند؟ چگونه بحث‌هایی مسیحی مربوط به ذات خدا با بحث‌هایی در سنت فلسفی غرب ارتباط می‌یابند؟ آیا زمینهٔ مشترکی هست؟ الاهیات فلسفی به چیزی می‌پردازد که شاید بتوان آن را «یافتن زمینهٔ مشترکی» میان ایمان مسیحی و حوزه‌های دیگر فعالیت فکری نامید. راه‌های پنج‌گانه توماس آکوئیناس (یعنی پنج برهان برای وجود خدا) معمولاً به مثابهٔ نمونه‌ای از الاهیات فلسفی ذکر می‌شود که در آن، براهین یا ملاحظات غیر دینی، به نتایج دینی منتهی می‌شود.

الاهیات فلسفی نقش عمده دیگری نیز به عهده دارد و آن تبیین اندیشه‌هاست. بسیاری از بحث‌های مهم در الاهیات در باب موضوعاتی است که اهمیت فلسفی دارد و با تأملات دقیق فلسفی می‌توان آن را تبیین کرد. از مصادیق این بحث می‌توان از پیوند خدا با زمان، مفاهیمی مانند تغییرناپذیری و قدرت الوهی، و موضوعاتی عمومی در باب کارکردها و قابل اطمینان بودن معرفت نام برد. مثال خوبی که در این کتاب به‌تفصیل بررسی شده، این است که تأملات فلسفی در باب مفهوم «شخص» ــ به‌ویژه در آثار مارتین بوبر ــ برای تبیین منظور مسیحیان از «خدای شخص‌وار»[1] از اهمیت فراوانی برخوردار است. در واقع، حوزه عمومی الاهیات فلسفی را اغلب یکی از جالب‌ترین حوزه‌های الاهیات مدرن می‌دانند که نویسندگانی مانند ریچارد سوئین‌برن، آلوین پلانتینگا و نیکولاس ولترستورف نقش بسیار چشمگیری در شماری از حوزه‌های الاهیات داشتند.

در این کتاب، به بررسی حوزه‌هایی می‌پردازیم که ملاحظات فلسفی در آن، تأثیر چشمگیری بر الاهیات فلسفی دارند. نمونه‌هایی شامل تحلیل آباء از ماهیت خدا که به‌روشنی از فلسفه کلاسیک یونان تأثیر پذیرفته است؛ براهین پنج‌گانه توماس آکوئیناس در اثبات وجود خدا که متأثر از طبیعیات ارسطویی است؛ مسیح‌شناسی نویسندگان قرن نوزدهم مانند دی. اف. اشتراوس[2] که به برداشتی هگلی از فرآیند تاریخی استوار است؛ و رویکرد وجودی به مسیحیت که رودولف بولتمان آن را مطرح کرد. در هر یک از این موارد،

---

1. personal God
2. D. F, Strauss

نظام فلسفی منبع یا طرف گفت‌وگویی در تحول الاهیات دانسته می‌شود. بسیاری از الاهی‌دانان بر اساس این فرض کار کرده‌اند که یک فلسفه می‌تواند مبنای مطمئنی برای ساختن الاهیات باشد.

با این حال، باید توجه داشت که جریانی نیز در الاهیات مسیحی وجود دارد که با هر کوششی برای کاربست فلسفه‌های سکولار در موضوعات الاهیاتی سخت مخالف است. در قرن دوم، ترتولیان این پرسش را مطرح کرد که «آتن را چه به اورشلیم؟ یا آکادمی را چه به کلیسا؟» در سال‌های اخیر، واکنش انتقادی مشابهی را می‌توان در آثار کارل بارت ملاحظه کرد (نگاه کنید به ص۱۶۹). وی معتقد بود که کاربرد فلسفه به این شکل سرانجام مکاشفهٔ شخصی خدا را به فلسفهٔ خاصی متکی می‌کند و آزادی خدا را خدشه‌دار می‌سازد. با این حال، اتفاق نظر در الاهیات مسیحی در مجموع، آن است که این روند گفت‌وگو و تأمل هم سودمند است و هم سازنده، و با رسالت الاهیات نیز سازگاری دارد.

الاهیات تاریخی

الاهیات دارای تاریخ است. چنین بینشی به سادگیِ تمام، به‌ویژه از سوی کسانی که تمایلاتی فلسفی‌تر دارند، نادیده گرفته می‌شود. الاهیات مسیحی را می‌توان کوششی برای معنادار ساختن سرچشمه‌های اساسی ایمان در پرتو آنچه در هر روز و روزگاری روش‌های دست اول دانسته می‌شود، تلقی نمود. این بدان معناست که اوضاع و احوال محلی تأثیر عمده‌ای بر تقریرهای الاهیاتی دارد. الاهیات مسیحی خود را عام و جهان‌شمول می‌داند، زیرا توجه خود را به اطلاق عمل نجات‌بخش خدا بر هر دورهٔ تاریخی معطوف می‌کند. با این حال، شاخصهٔ آن در این خصیصه است که تجربهٔ عمل نجات‌بخشی خدا در فرهنگ‌های خاص است، و بینش‌ها و محدودیت‌های کسانی که خود در پی زیستن با انجیل در بستر خاصی بودند، به آن شکل داد. به همین سبب، کاربرد خاص آن، جهان‌شمول بودن مسیحیت را تکمیل کرده است، نه آنکه به تعارض با آن برخاسته باشد.

الاهیات تاریخی شاخه‌ای از الاهیات است که هدف آن بررسی اوضاع تاریخی طرح اندیشه‌ها یا تقریری خاص از آنهاست. این الاهیات در پی آشکار ساختن رابطهٔ بین موقعیت[1] و الاهیات است. از باب نمونه، الاهیات مذکور ثابت می‌کند که آموزهٔ آمرزیدگی به

---

1. context

وسیلهٔ ایمان در دورهٔ متأخر رنسانس از اهمیت اساسی برخوردار بود. همچنین نشان می‌دهد که مثلاً مفهوم نجات، آن‌گونه که در الاهیات رهایی‌بخش آمریکا یافت می‌شود، پیوند نزدیکی با اوضاع اجتماعی ـ اقتصادی این منطقه دارد. این الاهیات تبیین می‌کند که چگونه جریان‌های فرهنگی سکولار ـ مانند لیبرالیسم یا محافظه‌کاری ـ جلوهٔ متناظر خود را در الاهیات می‌یابند.

تقریباً می‌توان این را بیان واقعیتی بدیهی دانست که مسیحیت غالباً و ناخودآگاه اندیشه‌ها و ارزش‌هایی را از پس‌زمینه‌های فرهنگی خود جذب می‌کند. با این حال، چنین ملاحظه‌ای بسیار مهم است. این امر ناظر به این واقعیت است که عنصری **موقت**[1] یا شرطی[2] در الاهیات مسیحی وجود دارد، که در منابع اساسی آن، نه به ضرورت و نه به استلزام، ذکر شده است. به عبارت دیگر، اندیشه‌های خاصی که غالباً اندیشه‌های مسیحی دانسته می‌شوند، سرانجام معلوم می‌شود که اندیشه‌هایی وارداتی‌اند که موطن آن فضایی سکولار است. یکی از نمونه‌های کلاسیک، مفهوم **انفعال‌ناپذیر بودن**[3] **خدا** است؛ یعنی این اندیشه که خدا ممکن نیست رنج‌پذیر باشد. این اندیشه در محافل فلسفی یونان به‌خوبی تثبیت شده بود. الاهی‌دانان اولیهٔ مسیحی، که مایل به کسب احترام و اعتبار از چنین محافلی بودند، با این اندیشه مماشات کردند. در نتیجه، این اندیشه در متن سنت الاهیاتی مسیحی جای گرفت.

مطالعهٔ تاریخ الاهیات مسیحی ابزاری نیرومند به دست می‌دهد که دیدگاه‌های ثابت در باب الاهیات، اصلاح شود. این مطالعات به ما مجال می‌دهد تا بدانیم که:

۱. و مستلزم این است که در طول زمان آزمایش و اعتبارسنجی شود. فرآیندی که اغلب به آن پذیرش می‌گویند.

۲. می‌توان طرح‌های الاهیاتی گذشته را که به نظر نامناسب یا غیر مفید می‌آیند تصحیح کرد.

از این‌رو، مطالعهٔ الاهیات تاریخی هم مثبت و ایجابی است و هم ویرانگر، زیرا نشان می‌دهد که الاهی‌دانان چه آسان در دام «خودانگاره‌های عصر»[4] گرفتار می‌شوند (السدر مک‌اینتایر). البته این امر مختص گذشته نیست! چه بسیارند جریان‌های مدرن در الاهیات که واکنش‌هایی ناخودآگاه به جریان‌های گذرای فرهنگی‌اند. مطالعهٔ تاریخ ما را از اشتباهات گذشته آگاه

---

1. provisional
2. conditional
3. impassibility
4. self-images of the age

ساخته و افزون بر آن ما را با شیوه‌هایی هشداردهنده آشنا می‌سازد که بدان طریق، آن اشتباهات در زمان حاضر تکرار می‌شوند. «تاریخ تکرار می‌شود و چاره‌ای جز این ندارد. هیچ‌کس به نخستین نجوا گوش نمی‌دهد» (وودی آلن).[1]

به همین دلایل، در این کتاب می‌کوشیم تا خوانندگان را هر چه بیشتر با پیشینهٔ تاریخی موضوعات امروزی آشنا سازیم. چه بسیار اتفاق می‌افتد که موضوعات الاهیاتی به‌گونه‌ای بررسی می‌شوند که گویی بحث بر سر آن همین دیروز اتفاق افتاده است. درک اینکه ما چگونه به اینجا رسیدیم، برای بحثی آگاهانه دربارهٔ چنین موضوعاتی ضروری است.

الاهیات شبانی

نمی‌توان با قوّت بیان کرد که مسیحیت جایگاه فعلی خود را به مثابهٔ آیینی جهانی، به سبب دانشکده‌های الاهیات یا دپارتمان‌های دین در دانشگاه‌ها، به دست نیاورده است. مسیحیت دارای بعدی قویاً شبانی است که عموماً به شکلی نارسا در بحث‌های علمی در باب الاهیات انعکاس می‌یابند. در واقع، بسیاری از پژوهشگران معتقدند که الاهیات رهایی‌بخش آمریکای لاتین با تعدیلی متناسب در جهت کارآیی اجتماعی، نوعی تصحیح دیرهنگام تعصبات به غایت علمی الاهیات غرب است؛ با تعدیلی متناسب در جهت کارآیی اجتماعی. الاهیات در این مورد ارائه‌کنندهٔ مدل‌هایی برای عملی دگرگون‌ساز تلقی می‌شود نه تأملی صرفاً نظری.

با این حال، این گرایش آکادمیک تحولی تازه است. آیین پیرایش‌گری[2] نمونهٔ خوبی از جنبشی است که یکپارچگی الاهیاتی را با کارآیی کشیشی هماهنگ ساخته است؛ با این اعتقاد که هر یک بدون دیگری ناقص است. آثار کسانی مانند ریچارد بکسر و جاناتان ادواردز با این باور درآمیخته است که الاهیات، تجلی حقیقی خود را در مراقبت شبانی و تغذیهٔ روح می‌یابد. در سال‌های اخیر، توجه به اینکه الاهیات تجلی خود را در مراقبت شبانی یافته، موجب توجه دوباره به **الاهیات شبانی** شده است. چنین تحولی در این کتاب مورد توجه قرار گرفته است، زیرا بر این فرض نوشته شده است که بسیاری از خوانندگان، مانند نویسنده، به این توجه دارند که منابع مهم الاهیات مسیحی را به حوزهٔ خدمت کشیشی راه دهند.

---

1. Woody Allen
2. puritanism

الاهیات شبانی (یا عملی) ــ واژه‌شناسی آن هنوز نامشخص است ــ در دوره بعد از جنگ جهانی دوم، قدرتی تازه در غرب یافت. ادوارد سن (۱۸۸۸ـ۱۹۷۴) الاهی‌دان سوئیسی و همکار سابق کارل بارت اثر کلاسیک خود به نام (الاهیات سرپرستی شبانی) را در ۱۹۶۴ پدید آورد. این اثر بر نقش سخنرانی به عنوان ابزاری برای واسطه میان کلام خدا و انسان متمرکز است که موجب التیام و امید می‌شود. با وجود این رهبری در این زمینه به‌سرعت با متفکرانی چون ادوارد فارلی (متولد ۱۹۲۹) ودان. اس. برونینگ به آمریکا منتقل شد. این متفکران نقش مهمی در بررسی این داشتند که چگونه وظایف شبانی کلیسا شکل گرفت و غنی شد.

الاهیات شبانی به جای اینکه الاهیات را موضوعی دانشگاهی بداند که هیچ ارتباطی با مهارت‌های عملی مشاوره و درمان ندارد، بر این تأکید می‌کند که چگونه یک مبنای الاهیاتی هم چارچوب و هم منبع سرپرستی شبانی را فراهم می‌کند. این الاهیات درصدد پاسخ به این سؤال است که در مواجهه با مشکلات و چالش‌هایی که نسبت به اعمال مؤمنانه صورت می‌گیرد چه باید کرد؟ (برونینگ). از این‌رو الاهیات عملی بالذات انعکاس نقادانه‌ای بر اقدامات کلیسا در پرتو انجیل و سنّت مسیحی است. بنابراین الاهیات شیوه‌ای از ارزیابی موقعیت‌ها و منابعی برای فائق آمدن بر آنها ارائه می‌دهد.

معنویت، یا الاهیات عرفانی

در سال‌های اخیر، بسیاری هنگام اشاره به ابعاد اَعمال عبادی دین، به‌ویژه تجارب درونی و فردی مؤمنان، ترجیح می‌دهند که از اصطلاح «معنویت» استفاده کنند. اصطلاحات قدیمی‌تری که هنوز در ادبیات عالمانه برای اشاره به این ابعاد الاهیات به کار می‌رود، عبارت‌اند از «الاهیات معنوی»[1] و «الاهیات عرفانی».[2] استفاده از واژهٔ «عرفانی» برای اشاره به بعد معنوی الاهیات (که نقطهٔ مقابل استفادهٔ کاملاً دانشگاهی و آکادمیک است) در رساله در باب الاهیات عرفانی[3] نوشتند دیونیسیوس آریوپاگوسی[4] در اوایل قرن ششم سابقه دارد. سابقهٔ هر دو اصطلاح امروزیِ «معنویت» و «عرفان» به فرانسه در قرن هفدهم، به‌ویژه محافلِ نسبتاً نخبه‌گرای انجمن سالن[5] که به مادام

1. spiritual theology
2. mystical theology
3. *On Mystical Theology*
4. Dionysius the Areopagite
5. salon society

دُگوئیون[1] مربوط بود، برمی‌گردد. هر دو اصطلاح فرانسوی spiritualite و mysticisme برای اشاره به شناخت مستقیم درونی از امر الوهی یا فوق طبیعی به کار می‌رفت و تقریباً به شکلی آشکار، مرادف یکدیگر دانسته می‌شد. از آن زمان، این دو اصطلاح رواج یافته است، البته بروز تغییراتی در فحواهای آنها تا حدی موجب سردرگمی دربارهٔ معنای دقیق آنها شده است، تا آنجا که بعضی از نویسندگان گفته‌اند که آنها راه‌های مختلف سخن گفتن دربارهٔ ارتباط اصیل شخصی با خداست، در حالی که بعضی دیگر بر این عقیده‌اند که عرفان را باید شکل خاصی از معنویت دانست که تأکید خاصی بر تجربهٔ مستقیم و بی‌واسطهٔ خدا دارد. بسیاری از نویسندگان متأخر با این اعتقاد که اصطلاح «عرفان» اصطلاحی غیر سودمند و گمراه‌کننده است، از به کار بردن آن خودداری کرده‌اند. امروزه کاربرد اصطلاح «معنویت» بر بسیاری از اصطلاحات که در نوشته‌های قدیمی‌تر با آن مواجه می‌شویم، از جمله «الاهیات عرفانی»، «الاهیات معنوی» و «عرفان» رجحان یافته است.

معنویت غالباً با رویکرد صرفاً آکادمیک، عینی یا فارغ از دین در تضاد است و آن را تنها شناخت و فهرست کردن اعتقادات و شعایر کلیدی دین می‌داند نه مواجهه با طریقی که در آن پیروان یک دین، ایمان خود را تجربه کرده و بدان عمل می‌کنند. این اصطلاح همچنین در برابر تعریف دقیق نیز مقاومت می‌کند و این تا حدی به سبب تنوّع معانی‌ای است که این اصطلاح در آن به کار می‌رود و بخشی نیز به دلیل مناقشات در جامعهٔ دانشمندان متخصص در این زمینه بر سر چگونگی کاربرد آن است. با این حال، روشن است که معنویت را، به‌طور کلی، به معنای تجربه کردن خدا و دگرگونی حیات آدمی به مثابهٔ نتیجهٔ آن تجربه می‌دانند. از این‌رو، معنویت به تجربه‌ای زنده از خدا و سرزندگی دعا و عمل که برآمده از آن است، اشاره دارد. با این حال، در یک زمان نمی‌توان آن را جدای از باورهای الاهیاتی تصور کرد که پشتوانه این زندگی است.

این نکته را توماس مرتن[2] (۱۹۱۵ـ۱۹۶۸)، راهب تراپیستی،[3] به‌روشنی بیان کرده است. وی تأثیر عظیمی بر معنویت جدید غرب در اواخر قرن بیستم دارد. مرتن تأیید می‌کند که میان الاهیات و معنویت، پیوند نزدیکی هست و به سود هر دو طرف است که یکدیگر را تأیید کرده، به رسمیت بشناسند.

---

1. Madame de Guyon
2. Thomas Merton
3. Trappist

تأمل، صرف نظر از تقابلش با الاهیات، در واقع کمالِ عادیِ الاهیات است. ما نباید مطالعات فکری دربارهٔ حقایق مکشوفِ وحی و تجربهٔ درون‌نگرانه از حقایق را از یکدیگر جدا کنیم، چنان که گویی نمی‌توانسته‌اند هیچ ربطی با یکدیگر داشته باشند، بلکه به‌عکس، آنها صرفاً دو بعد از یک چیزند. الاهیات جزمی و الاهیات عرفانی یا به عبارت دیگر، الاهیات و «معنویت»، را نباید دو مقوله مانعةالجمع دانست، به‌گونه‌ای که گویا عرفان مخصوص زنانِ قدیسه و مطالعات الاهیاتی مخصوص مردانِ عمل‌گرا، اما متأسفانه غیر قدیس، است. شاید این تقسیم‌بندیِ موهوم، بیشتر چیزی را تبیین می‌کند که عملاً در الاهیات و معنویت مفقود است، اما هر دو به یکدیگر تعلق دارند. در صورتی که آنها متحد نشوند، دیگر شور و نشاط، زندگی و ارزش معنوی در الاهیات وجود نخواهد داشت؛ نیز نه جوهری، نه معنایی و نه جهت‌گیری مطمئنی در زندگی متأملانه.

بدین ترتیب، مرتن میان این دو رشته ارتباطی برقرار می‌کند و نشان می‌دهد که جدایی مصنوعی آنها مساوی است با فقر و بی‌مایگی هر دو طرف.

با آنکه همه پذیرفته‌اند معنویتْ بعد مهمی از الاهیات مسیحی است، و توجه روزافزونی به تعلیم و تحقیق در این زمینه در حوزه‌های علمی مسیحی وجود دارد، در دهه‌های اخیر این پرسش که الاهیات و معنویت دقیقاً چه تعاملی با یکدیگر دارند، موضوع بحث شدیدی شده است. با توجه به اینکه این بحث از مجال این کتاب مقدماتی خارج است، می‌توان آن را به‌آسانی در هر کتاب مقدماتی در زمینه معنویت مسیحی مطالعه کرد.

مسئلهٔ پیش‌گفتار

هر کس که به مطالعه دربارهٔ موضوعی ناشناخته می‌پردازد، با این پرسش روبه‌رو می‌شود که از کجا باید شروع کرد. به نظر می‌رسد که برای پرداختن به موضوعاتی مانند فلسفه، علوم طبیعی و الاهیات شیوه‌های بسیاری وجود دارد؛ به‌گونه‌ای که نوعی سردرگمی بر سر این موضوع اجتناب‌ناپذیر است. در الاهیات، بحث بر سر اینکه نقطهٔ آغاز الاهیات کجاست به «پرسشی دربارهٔ پیش‌گفتار» معروف شده است. اصطلاح یونانی prolegomena را می‌توان به «پیش‌گفتار»[1] ترجمه کرد؛ به عبارت دیگر، چیزهایی که پیش از آغاز مطالعه خود الاهیات باید گفته شود.

1. forewords

این پرسش که کدام نقطهٔ آغاز را باید پذیرفت، نه‌تنها در الاهیات بلکه در شماری از موضوعات مرتبط با آن نیز دارای اهمیت است. نمونهٔ روشن این موضوع دانش دفاعیه‌پردازی[1] است و این به معنای رشته‌ای است که می‌کوشد تا مسیحیت را برای غیرمسیحیان قابل قبول سازد. مثلاً، دفاعیه‌نویسانِ قرن دوم (نویسندگانی مانند یوستین شهید[2] که تمام همّ‌وغمش، یافتن مخاطبانی برای مسیحیت در میان مخالفان تحصیلکردهٔ آن بود) برای یافتن تجربه‌ها و باورهایی مشترک با رقیبان مشرک خود با مشکلات زیادی مواجه بود. آنان با نقطهٔ آغاز قرار دادن این نکته، معتقد بودند که می‌توانند نشان دهند مسیحیت بر این تجربه‌ها و اندیشه‌های مشترک استوار شده و آن را تکمیل کرده است.

از هنگام جنبش روشنگری، موضوع پیش‌گفتار اهمیتی ویژه یافته است. پیش از آنکه الاهیات بتواند محتوای ایمان مسیحی را بررسی کند، درگام نخست باید نشان داده شود که چگونه می‌توان چیزی دربارهٔ خدا دانست. سخن از اینکه چگونه می‌توان چیزی دربارهٔ خدا دانست، به‌تدریج همان اهمیتی را یافت که بحث از اینکه دربارهٔ خدا چه می‌دانیم. روند رو به رشد عرفی‌سازی[3] در اروپا و آمریکای شمالی بدان معنا بود که الاهی‌دانان دیگر نمی‌توانند فرض را بر آن گذارند که مخاطبان آنها از مسیحیت جانبداری می‌کنند. از این‌رو، بسیاری از الاهی‌دانان یافتن نقطه آغاز مشترکی، که امکان دسترسی غیرمؤمنان به بینش‌های ایمانی را فراهم سازد، بسیار مهم و حیاتی می‌دانستند.

در میان این رهیافت‌ها که می‌کوشند تا الاهیات مسیحی را در تجربه‌های اساسی حیات بشری تثبیت کنند، موارد زیر از اهمیت خاصی برخوردارند:

۱. شلایرماخر معتقد بود که ویژگیِ مشترکِ تجربهٔ بشری عبارت است از «احساس وابستگی مطلق». الاهیات مسیحی این احساسِ بشریِ مشترک را به مثابهٔ «احساس وابستگی به خدا» تفسیر و تبیین می‌کند و آن را به آموزه‌های مسیحی گناه و نجات ربط می‌دهد.

۲. پل تیلیش «روش ارتباط» را مطرح کرد (نگاه کنید به ص۱۶۹) که اساس آن این باور بود که افراد بشر «پرسش‌های نهایی»[4] خاصی دربارهٔ وجود خود مطرح می‌کنند. «الاهیات نظام‌مند با استفاده از روش ارتباط در این مسیر گام نهاده است: این الاهیات تحلیلی از وضعیت بشر ارائه می‌کند که پرسش‌های وجودی از دل آن

---

1. apologetics
2. Justin martyr
3. secularization
4. ultimate questions

برمی‌خیزد و ثابت می‌کند که نمادهای به‌کار رفته در پیام مسیح پاسخ‌هایی به این پرسش‌ها هستند».

۳. کارل رانر به اهمیت تمایل اساسی بشر به فراتر رفتن از محدویت‌های طبیعت بشری توجه کرد. افراد بشر آگاهند که برای بیش از آنچه که الان هستند، یا بیش از آنچه که می‌توانند با توانایی‌های خود امید به دست آوردن آن را داشته باشند، آفریده شده‌اند. مکاشفهٔ مسیحی این «چیز بیشتر» را تأمین می‌کند که تجربهٔ بشری نیز به آن توجه دارد.

با این حال، این رهیافت‌ها (به‌ویژه آن‌گونه که شلایرماخر و پیروان بلافصل او مطرح کردند) واکنش‌های خصومت‌آمیزی را برانگیخت. حساس‌ترین این واکنش‌ها را باید در مکتب راست‌کیشی جدید جست‌وجو کرد (نگاه کنید به ص۱۸۷) که از آنچه به اعتقاد این مکتب، موجب تنزّل الاهیات به نیازهای بشر یا اسیر ساختن الاهیات در چارچوب فلسفه‌ای در باب وجود بشری است، شکوه داشت.

بارت اعلام کرد که الاهیات مسیحی به هیچ معنا به فلسفهٔ بشری وابسته نیست، بلکه خودمختار و متکی به خود[1] است. از این دیدگاه خدا کاملاً می‌تواند خود را بدون کمک بشر منکشف سازد. واژهٔ «پیش‌گفتار» به معنای «گفتن و بیان امور ضروری برای امکان‌پذیر ساختن الاهیات» نیست، بلکه به معنای «چیزهایی است که در الاهیات ابتدا»؛ به عبارت دیگر، آموزهٔ کلمهٔ خدا باید گفته شود.

درنتیجه باید گفت که توافق اندکی در الاهیات مسیحی در این موضوع وجود دارد. پیوسته این وسوسه وجود داشته است که به یقین بپنداریم فلسفه تا حدی می‌تواند شالوده‌ای مطمئن فراهم آورد که الاهیات بر پایهٔ آن استوار شود و در این میان مطلوب‌ترین چهره‌ها افرادی مانند کانت، هگل و وایتهد هستند. این لزوماً بدان معناست که اعتبار این الاهیات‌ها با سرنوشت عقلانی فلسفه‌هایی گره خورده است که به آنها روی آورده‌اند.

مسائل مربوط به روش، مخصوصاً به علت دعوت جنبش روشنگری به بنیان نهادن مبانی و شالوده‌های قابل اعتماد برای شناخت، بر الاهیات مدرن سایه افکنده است. با این حال، همان‌گونه که جفری استاوت[2] در دانشگاه پرینستون اظهار داشته است، «اشتغال فکری به روش همانند صاف کردن صداست؛ این عمل تنها تا زمانی ادامه می‌یابد که شما مخاطب

---

1. self-supporting
2. Jeffrey Stout

خود را از دست ندهی». از این‌رو، پیوسته واکنشی در برابر اشتغال امروزی به روش، وجود داشته است، به‌ویژه در پسالیبرالیسم (نگاه کنید به ص ۲۰۰). به عقیدهٔ نویسندگانی مانند هانس فرای،[1] جورج لیندبک و رونالد تیمن[2] ایمان مسیحی مانند یک زبان است؛ شما یا به آن تکلم می‌کنید یا نه. مسیحیت گزینه‌ای در فضای کثرت‌گرایانه تلقی می‌شود که در آن نیازی به روی آوردن به معیارها یا اصول و قواعد استدلالی جهان‌شمول نیست. از دید مخالفانِ آن، این امر تقریباً مساوی با فروغلتیدن در ایمان‌گرایی است ــ یعنی نظامی که توجیه‌کنندهٔ آن خودِ معیارهای درونی آن است و نیازی ندارد معیار دیگری در آن سهیم شود یا آن را تأیید کند.

تعهد و بی‌طرفی در الاهیات

الاهی‌دانان تا چه اندازه باید «تعهد» داشته باشند؟ اگر بخواهیم این پرسش را به‌گونه‌ای کاملاً صریح بیان کنیم، باید بگوییم که: آیا کسی که مسیحی نیست می‌تواند الاهیات مسیحی را تعلیم دهد؟ آیا تعهد به ایمان مسیحی شرطِ لازم برای هر کسی است که در پی تعلیم یا مطالعهٔ الاهیات مسیحی است؟

این پرسش به شکلی مبسوط در سنّت مسیحی مورد بحث قرار گرفته است. این بحث معمولاً از مباحثی به شمار می‌رود که در قرن دوازدهم و همزمان با تأسیس دانشگاه پاریس بسیار مورد توجه بود. دو گروه از متفکران رویاروی همدیگر قرار گرفتند. یک گروه معتقد بودند که موضوع الاهیات دفاعِ متعهدانه از مسیحیت است (برنارد اهل کلروو[3]) و گروه دیگر تأکید داشتند که الاهیات رشته‌ای علمی است و کسانی که بدان اشتغال دارند باید بی‌طرف باشند (پیتر **آبلار**). جالب آنکه گروه نخست مایل بود که پایگاهش در صومعه‌ها باشد و گروه دوم در دانشگاه‌ها. این بحث لاینحل باقی‌مانده است؛ زیرا هر یک از دیدگاه‌ها برهان‌های مهمی در تأیید خود دارد. موارد زیر مهم‌ترین نکاتی است که هر یک از طرفین ارائه کرده‌اند: نخست خوب است که دو برهان در تأیید بی‌طرفی را مورد توجه قرار دهیم.

۱. به هنگام جست‌وجوی حقیقت، رعایت بی‌طرفیِ مطلق از سوی پژوهشگر ضروری است. اگر پژوهشگر پیش‌تر به نظریهٔ خاصی تعهد داشته باشد (مانند حقانیتِ

---

1. Hans Frei
2. Ronald Thiemann
3. Bernard of Clairvaux

مسیحیت) ارزیابی او از موضوع موردِ مطالعه با پیش‌داوری همراه خواهد بود. همزمان با جنبش روشنگری، این اندیشه مطرح شد که «تعهد» و «حقیقت» از هر دو سو ناسازگارند. تنها کسی که به لحاظ فکری صلاحیت داوری دربارهٔ مسیحیت را دارد، کسی است که موضعی بی‌طرفانه در قبال آن اتخاذ کرده باشد.

۲. الاهیات باید آمادهٔ طرح پرسش‌های جدی و سخت دربارهٔ اعتبار عقلانی خود، روش‌ها و اندیشه‌هایش باشد. محیط انتقادی دانشگاه‌های مدرن، الاهی‌دانان را ناگزیر ساخت تا پرسش‌های سختی را مطرح سازند که در غیر آن صورت امکان طرح نداشت. «اگر الاهیات را در آن زمان، بنا به دلایلی که بسیاری از مردم بدان معتقد بودند، از صحنه دانشگاه‌ها حذف کردند (به این معنا که الاهیات پیوند محکمی با قدرت برقرار کرده و بدین سبب غیر علمی است)، این ضربهٔ مهلکی بر تلقی مسیحی از حقیقت است» (ولفهارت پننبرگ). تأکید دیوید تریسی[1] بر نیاز مسیحیت به استوار ساختن مدعیات صدق مسیحی بر معیارهای عمومی و همگانیِ معقولیت و توجیه، به‌طور جدی به همین اشاره دارد.

با در نظر گرفتن دو استدلال در تأیید بی‌طرفی، سه برهان در تأیید نظریهٔ تعهد را مورد توجه قرار می‌دهیم.

۱. الاهی‌دانان در الاهیات رهایی‌بخشِ آمریکای لاتین، مفهوم «بی‌طرفی آکادمیک» را به باد انتقاد گرفته و آن را عاملِ بازدارندهٔ شدیدی بر سر راه آرمانِ عدالت اجتماعی و دگرگونی سیاسی دانسته‌اند. اگر چیزی حق است، چرا آدمی بدان متعهد نباشد؟ الاهی‌دانانِ لیبرال، با استوار ساختن برهان‌های خود تا حدی بر اصول مارکسیسم و تا حدی بر پاره‌ای از اندیشه‌های نسبتاً سنتی مسیحی، چنین استدلال کرده‌اند که میان حقیقت و تعهد نیز کشمکشی نیست. در واقع، اولی دومی را می‌طلبد.

۲. دانش و تحقیق در واقع تعهدی پیشین به اندیشه‌ها و ارزش‌های خاصی است و فرقی نمی‌کند که این موضوع دقیقاً شناسایی شده باشد یا نه. برای نمونه، روی ای. کلاسر[2] در تحلیل پیچیدهٔ خود از ماهیت نظریه‌ها در فیزیک یا روان‌شناسی در کتاب اسطورهٔ بی‌طرفی دینی،[3] اظهار می‌کند که تعهد پیشین نقشی عمده و شاید پنهان در این

---

1. David Tracy
2. Roy A. Clouser
3. *The Myth of Religious Neutrality*

زمینه‌ها دارد. چنین رشته‌هایی نه‌تنها «بی‌طرف» نیستند، بلکه تعهدات نهان و ناپیدایی نیز دارند. حال چرا عین همین در مورد الاهیات صدق نکند؟ به عبارت دیگر، حتی آنان که مدعی «بی‌طرفی» هستند، درواقع خدمتگزاران تعهداتی پیشین و پیش‌فرض‌هایی ناپیدایند.

۳. الاهیات مسیحی در واکنش به ایمان یک جامعه مطرح می‌شود. اگر بخواهیم عبارت معروف آنسلم اهل کانتربری را به کار بریم، باید بگوییم «ایمان در جست‌وجوی فهمیدن» است (نگاه کنید به ص۹۵). از این‌رو، ایمان مستلزم تعهد است. مطالعهٔ الاهیات مسیحی به عنوان موضوعی کاملاً علمی از منظری بی‌طرفانه مساوی با نادیده گرفتن این واقعیت است که مسیحیت دربارهٔ اعلان، عبادت و دعاست. همین اعمال است که الاهیات را پدید آورده است ــ و اگر الاهی‌دانانی ایمان، عبادتِ خدا و پرستش مسیحِ برخاسته را اعلان نکنند، به واقع نمی‌توان گفت که چیستی مسیحیت را دریافته‌اند.

هر یک از این برهان‌ها در تأیید یا نفی بی‌طرفی، نقاط قوت و ضعف خاص خود را دارد. برای نمونه، این رأی را در نظر بگیرید که کسی می‌تواند دربارهٔ اندیشه‌های مسیحی تبیینی قابل قبول ارائه کند که در بیرون از ایمان مسیحی قرار داشته باشد؛ به عبارتی، باصلاحیت‌ترین فرد برای نوشتن دربارهٔ الاهیات مسیحی کسی است که مسیحی نباشد. این نظریه دارای نقاط قوت خاص خود است. طرح پرسش‌هایی جسورانه، ارائهٔ داوری‌های انتقادی و توجه به غرابت اموری که نزد مؤمنان مسیحی اموری بدیهی تلقی می‌شود، بیشتر از یک ناظر بیرونی برمی‌آید. با این حال، از آنجا که ناظر بیرونی در پویایی درونی ایمان مسیحی ــ مانند زندگی او در عبادت و پرستش ــ سهیم نیست، نمی‌تواند انگیزه‌های تحولات الاهیاتی را دریابد. یک چشم‌انداز انتقادی به بهای فقدان درک و فهم به دست می‌آید.

بنا به دلایلی از این دست، بحث دربارهٔ تعهد در الاهیات تا حدی دچار بن‌بست می‌شود. با این حال، در دهه‌های اخیر تحولی اجتماعی روی داده است مبنی بر این تمایل که الاهیات مسیحی در مدارس دینی، و از این‌رو در بافتی سرشار از تعهد، مطالعه شود نه در دانشگاه‌ها. با ظهور چندفرهنگی‌گرایی[1] در اروپا و آمریکای شمالی و استرالیا، در محافل

1. multiculturalism

سکولار بر سر جایگاه ممتاز الاهیات مسیحی در دانشگاه‌ها، مناقشات روزافزونی رخ داده است. چرا باید به تفکر مسیحی ــ و نه یهودی یا اسلامی ــ چنین جایگاه ویژه‌ای داد؟

نتیجهٔ چنین تحولی در ایالات متحده آمریکا ظهور «دانشکده‌های دین» یا «دانشکده‌های مطالعات دینی» بوده است که هدف از تأسیس آنها، مطالعهٔ گونه‌های مختلف دین یا دین به‌طور کلی است نه مسیحیت. با توجه به اینکه بیشتر کسانی که به مطالعهٔ الاهیات مسیحی می‌پردازند، این کار را با جهت‌گیری انجام می‌دهند، نتیجه این روند روی آوردن دانشجویان به مراکز دینی که الاهیات مسیحی در آنها تدریس می‌شود، بوده است. از این‌رو، تعداد قابل ملاحظه‌ای از الاهی‌دانان برجسته کلیسای کاتولیک رم در اروپا مانند بالتازار و ایو کونگار از پذیرش منصب‌های دانشگاهی تا به حال اجتناب ورزیده‌اند. به همین‌سان، بسیاری از الاهی‌دانان انجیلی مدرن آمریکا ماندن در فضای مدارس دینی را بر کار کردن در دانشکده‌های «مطالعات دینی» وابسته به دانشگاه‌های سکولار ترجیح می‌دهند.

راست‌کیشی و بدعت

امروزه اصطلاحات «راست‌کیشی دینی»[1] و «بدعت»[2] معانی اولیه الاهیاتی خود را تا حد زیادی از دست داده‌اند. ظهور رویکردهای مخالف مرجعیت[3] در عصر نو موجب شده است که «راست‌کیشی» (که در لغت به معنای «عقیدهٔ درست» است) تقریباً همان «عقیدهٔ جزمی که با مرجعیت قهرآمیز بر مردم تحمیل شده» دانسته شود و «بدعت» را نیز قربانی سرکوبگری کلیسای نابردبار یا مقامات دولتی بدانند. همان‌گونه که ملاحظه خواهیم کرد، والتر باوئر[4] (۱۸۷۷ـ۱۹۶۰) این نظر را اظهار کرد که شکل‌هایی از مسیحیت که نسل‌های بعدی آن را «بدعت‌آمیز» می‌دانستند، درواقع متقدم و بانفوذتر از دیدگاه‌های «راست‌کیشی» بودند. کلیسای کاتولیک این اندیشه‌ها را به عمد سرکوب و آنها را بدعت‌آمیز اعلام کرد و اندیشه‌های کمتر رایج خود را به عنوان «راست‌کیشی» تحمیل کرد. تحقیقات علمی اخیر شک و تردیدهای فراوانی دربارهٔ این نظریه به وجود آورده است، هرچند این نظریه در محافلی که تمایلات لیبرال‌تری دارند، همچنان مقبولیت خود را حفظ کرده است.

---

1. orthodoxy
2. heresy
3. anti-authoritarian
4. Walter Bauer

به این نکته باید توجه داشت که در بیشتر اوقات، بدعت به گروه‌های اجتماعی که در حاشیه قرار دارند، نسبت داده می‌شود. برای نمونه، دوناتیان (گروهی از بدعت‌گذاران در اواخر قرن چهارم در آفریقای شمالی؛ نگاه کنید به ص ۶۷ـ۶۸) بیشتر از سوی بربرهای بومی منطقه حمایت می‌شدند، در حالی که مخالفان کاتولیک آنها عمدتاً شهروندان امپراتوری روم بودند. در شرایطی که کلیسای مسیحی بارها به وسوسه افتاد که مخالفانش در درون و بیرون طبقات خود را سرکوب سازد، مفهوم بدعت از اهمیت الاهیاتی اصیلی برخوردار بوده و هست و نیازمند بررسی دقیق‌تری است. در زیر به بررسی ابعاد تاریخی و الاهیاتی اندیشه‌های بدعت و راست‌دینی، هر دو، می‌پردازیم.

جنبه‌های تاریخی

اندیشه‌های «راست‌کیشی» و «بدعت» مخصوصاً به کلیسای اولیه نسبت داده می‌شود. از این‌رو، این اندیشه‌ها چگونه بسط یافتند؟ آیا تصور ما از بدعت باید نوعی تنزل از راست‌دینی باشد؟ والتر باوئر در کتاب راست‌دینی و بدعت در مسیحیت اولیه[1] (۱۹۳۴) چنین استدلال کرده است که وحدت اساسی در کلیساهای اولیهٔ مسیحی، نه در سطح آموزه‌ها، بلکه بر محور ارتباط با یک خداوند بود. وحدت مسیحی بر پایهٔ عبادت یک خداوند بود نه بیان صوری و رسمی آموزه‌ها که مبیّن این است که «راست‌کیشی» مایل است چگونه تعریف شود.

باوئر در ادامه می‌گوید دیدگاه‌های متفاوتی که کلیسای اولیه با آن مدارا می‌کرد، در کلیسای متأخر با بدگمانی بدان نگریسته می‌شد. رفته‌رفته، نوعی اجماع راست‌کیشانه سر برآورد که در آن، دیدگاه‌هایی که زمانی با آن مدارا شد، نامناسب دانسته و مطرود شدند. با این حال، جای این سؤال باقی است که تمایز میان بدعت و راست‌کیشی چگونه ترسیم شد؟ باوئر معتقد است که «راست‌کیشی» پیامد قدرت روزافزون رم بود که به شکلی روزافزون دیدگاه‌های خود را بر دیگران تحمیل می‌کرد و از اصطلاح بدعت برای اشاره به دیدگاه‌هایی استفاده می‌کرد که آن را نفی می‌کرد. استدلال باوئر آن است که زعم او تفاوت میان راست‌دینی و بدعت غالباً امری قراردادی است. خصومت باوئر با اندیشهٔ معیارهای اعتقادی حاکی از این عقیده راسخ اوست که اینها تحولات بعدی در مسیحیت‌اند.

---

1. *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*

شرح باوئر در سال‌های اخیر در معرض انتقادات ویرانگر بوده و آینده آن محل تردید است. بسیار روشن است که جوامع مسیحی به لحاظ تاریخی درگیر کاوشی جهت کسب اعتبارند که شامل کشف شیوه‌های گوناگون مفهوم‌سازی و بیان درون‌مایه اصلی ایمان است. بدون شک، برخی از این تلاش‌ها در ابتدا با مخالفت نسل‌های بعدی روبه‌رو شد. گرچه این امر چندان ارتباطی با اعتبار یا قدرت نداشت و بیشتر مربوط به لزوم یافتن بهترین روش برای بیان درون‌مایه اصلی ایمان بود.

جنبه‌های الاهیاتی

بحث بر سر ریشه‌های تاریخی بدعت و راست‌کیشی شاید بیانگر این نظر باشد که اندیشه‌ها تنها اهمیتی باستانی[1] دارند. در واقع، این آرا و اندیشه‌ها همچنان اهمیت الاهیاتی سرنوشت‌سازی دارند. بدعت به لحاظ الاهیاتی اهمیت دارد. شاید بتوان این نکته را به بهترین شکل در یکی از مهم‌ترین مباحثات دربارهٔ بدعت در کتاب ایمان مسیحی (۱۸۲۱) نوشتهٔ شلایرماخر یافت. شلایرماخر معتقد بود که بدعت یعنی حفظ **ظاهر** مسیحیت و در عین حال تکذیب **جوهرهٔ** آن:

> اگر ماهیت ممتاز مسیحیت این حقیقت باشد که در مسیحیت همهٔ احساسات دینی با نجاتی پیوند دارد که عیسی مسیح به ارمغان آورده، بدعت به دو شکل می‌تواند سر برآورد. یعنی: این قاعدهٔ اساسی به‌طور کلی محفوظ خواهد ماند[...] اما یا ماهیت بشر به‌گونه‌ای تعریف می‌شود که نجات در مورد خاص به دست نیاید، یا فرد نجات‌دهنده به‌گونه‌ای تعریف خواهد شد که نتواند رهایی و نجات را تحقق بخشد.

بحث شلایرماخر دربارهٔ بدعت چنان جذاب است که ما به‌تفصیل آن را بررسی می‌کنیم. دلیل این امر تا حدی برای روشن ساختن تمایز میان بدعت و ناباوری است و تا حدی به این سبب که نشان‌دهندهٔ نیازی مستمر به مفهوم «بدعت» در الاهیات است، حتی اگر این واژه به دلیل کثرت استعمال اعتبار خود را از دست داده باشد.

شلایرماخر معتقد است که ماهیت اساسی و متمایز مسیحیت آن است که خدا ما را به وسیلهٔ عیسی مسیح، نه به وسیلهٔ کسی دیگر یا راهی دیگر نجات بخشیده است. نتیجهٔ قطعی آن این است که برداشت مسیحی از خدا، عیسی مسیح و انسان

---

1. anixquarian

باید با این برداشت از نجات سازگار باشد. برای نمونه بعضی از کارکردهای این نکته آن است که:

۱. برداشت مسیحی از خدا باید به‌گونه‌ای باشد که **خدا** بتواند انسان را به وسیلهٔ مسیح نجات بخشد.

۲. برداشت مسیحی از **مسیح** باید به‌گونه‌ای باشد که خدا بتواند ما را به وسیلهٔ او نجات بخشد.

۳. برداشت مسیحی از **انسان** باید به‌گونه‌ای باشد که نجات هم امکان‌پذیر و هم اصیل باشد.

به عبارت دیگر، ضروری است که برداشت مسیحی از خدا، مسیح و انسان با اصل نجات تنها به وسیلهٔ مسیح سازگار باشد.

از دیدگاه شلایرماخر، نفی یا انکار این اصل که خدا ما را به وسیلهٔ عیسی مسیح نجات بخشید، کمتر از انکار خود مسیحیت نیست. به عبارت دیگر، انکار اینکه خدا ما را به وسیلهٔ عیسی مسیح نجات بخشید به منزلهٔ انکار اساسی‌ترین دعوی حقانیتی است که مسیحیت با قاطعیت مطرح می‌کند. تمایز میان آنچه **مسیحی** است با آنچه مسیحی نیست، در قبول یا عدم قبول این اصل نهفته است. با این حال، تمایز میان آنچه **راست‌کیشانه** است، با آنچه **بدعت‌آمیز** است، به چگونگی فهم این اصل بستگی دارد که روزگاری تصدیق شده و مورد قبول بوده است، به عبارت دیگر، بدعت نوعی بی‌اعتقادی نیست بلکه چیزی است که از بطن خود ایمان برمی‌آید. به عقیدهٔ شلایرماخر، بدعت اساساً **شکلی نارسا یا غیرمعتبر از ایمان مسیحی** است.

شلایرماخر بر پایه تحلیل موضوع نجات در مسیح، چهار بدعت را باز می‌شناسد که برآمده از درک نادرست از آموزه نجات است، و آن چهار بدعت عبارت‌اند از:

۱. آیین ابیونی که شخص مسیح را به‌گونه‌ای تفسیر می‌کند که نسبت به بشریت هیچ‌گونه برتری و استعلای ذاتی ندارد، برتری که مسیح و تنها مسیح را نجات‌دهنده ما بداند.

۲. دوستیسم[1] که شخص مسیح را به‌گونه‌ای معرفی می‌کند که او تنها در ظاهر به صورت بشر می‌نماید، و لذا نمی‌تواند با ما ارتباط برقرار سازد، ارتباطی که برای رهایی‌مان ضروری است.

---

1. Docetism

۳. پلاگیانیسم که بشریت قادر به تضمین نجات و رهایی خود می‌داند و لذا نیازی به مسیح نمی‌بیند.

۴. مانویت که بشریت را قادر به واکنش نشان دادن در مقابل نجات و رستگاری که در مسیح ممکن است نمی‌داند.

به عقیده شلایرماخر، چهار بدعت فوق‌الذکر را می‌توان چهار «بدعتِ طبیعیِ» ایمان مسیحی دانست که هر یک پدید آمده از تفسیری نارسا از آموزهٔ نجات و رستگاری به وسیلهٔ مسیح است. اتفاقی نیست که اینها تا حد زیادی مهم‌ترین بدعت‌هایی بودند که در کلیسای اولیه مورد بحث قرار گرفتند.

از این‌رو، شلایرماخر بر این عقیده بود که بدعت در نهایت راهی نامناسب یا گسسته در فهم ایمان مسیحی است که شکل‌های ظاهری راست‌کیشی را حفظ می‌کند، در حالی که ثابت می‌کند که قادر نیست اهمیت الاهیاتی لازم در تأیید درون‌مایه‌های اصلی ایمان را حفظ کند. ثابت شده است که این شیوه‌ای مؤثر است تا بدعت را مورد تأمل قرار دهند و نویسندگان اخیر بیشتر به آن پرداخته‌اند (به اثر من به نام بدعت رجوع کنید).

الاهیات ارتباط مسیحیت با فرهنگ سکولار

الاهیات در یک محیط ــ یعنی در محیطی فرهنگی مورد توجه قرار می‌گیرد. واژه «فرهنگ» را به‌راحتی نمی‌توان تعریف کرد. امیل برونر، الاهی‌دان سوئیسی در قرن بیستم، در کتاب مسیحیت و تمدن[1] (۱۹۴۸) فرهنگ را به «مادی کردن معنا»[2] تعریف کرده است. مطالعه تاریخ کتاب مقدس به قوت بیان می‌کند که کلیسای مسیحی درگیر کوششی دیرپا و سخت شده تا ارتباط خود را با فرهنگ روشن سازد. مسیحیان باید موقعیت خود را در کجا بیابند؟ در درون فرهنگ؟ یا در بیرون آن؟ آیا باید آن را نادیده انگارند؟ چگونه باور مردم دربارهٔ ماهیت بشارت مسیحی نگاه و نگرش آنان به فرهنگ را دگرگون می‌کند؟

با آنکه این بحث‌ها در سراسر تاریخ مسیحیت رخ داده، در دوره آباء عملاً از اهمیت خاصی برخوردار شد. یکی از مهم‌ترین مباحثات در کلیسای اولیه دربارهٔ این بود که مسیحیان تا چه اندازه می‌توانند از میراث عظیم فرهنگی متعلق به جهان کلاسیک ــ شعر، فلسفه و ادبیات ــ بهره ببرند. نویسندگان مسیحی که به استفاده از شیوه‌های کلاسیکِ نوشتن، مانند صنایع شعری برای تبیین و ترویج ایمان خود علاقه‌مندند، چگونه می‌توانند

---

1. *Christiyanity and Civilization*
2. *materialization of meaning*

چنان صناعتی را اقتباس کرده و در آن جرح و تعدیلاتی به عمل آورند؟ آیا همین استفاده از ابزار ادبی به مثابهٔ مصالحه بر سر اصول ایمان مسیحی نیست؟ این بحث از اهمیت سرنوشت‌سازی برخوردار بود؛ همان‌گونه که این پرسش را برمی‌انگیخت که ممکن است مسیحیت به میراث کلاسیک پشت پا زده یا آن را حتی به شکلی اصلاح شده تصاحب کند. به لحاظ اهمیت و جذابیت مسئله، بعضی از مهم‌ترین نوشته‌ها را که سهم بسیاری در این بحث داشته‌اند، به‌طور مبسوط نقل می‌کنیم.

یوستین شهید

یوستین شهید، نویسندهٔ قرن دوم که توجه خاصی به استفاده از شباهت‌های میان مسیحیت و مکتب افلاطونی به مثابهٔ ابزاری برای تبلیغ انجیل داشت، یکی از اولین پاسخ‌دهندگان به این پرسش مهم بوده است. از دیدگاه یوستین، بذرهای حکمت الاهی در سراسر جهان کاشته شده است. این بدان معناست که مسیحیان می‌توانند، و باید انتظار داشته باشند، که ابعادی از پیام بشارت را در بیرون کلیسا بیابند.

از این‌رو، از نگاه یوستین، مسیحیان با تصدیق اینکه «هر آنچه به‌درستی گفته شده» درنهایت اساسِ آن حکمت و بینش الاهی است، در تکیه کردن بر فرهنگ کلاسیک آزادند.

سخن یوستین، با اینکه شاید مهم به نظر رسد، در بیشتر بخش‌های کلیسای مسیحی تقریباً با استقبال سردی روبه‌رو شد. مشکل اصلی این بود که به نظر می‌رسید این دیدگاه مسیحیت را با فرهنگ کلاسیک تقریباً برابر دانسته است. توانایی تبیین مبانی لازم برای تمایز میان آنها را ندارد و آشکارا بیان می‌کند که الاهیات مسیحی و مکتب افلاطونی صرفاً راه‌هایی متفاوت برای مشاهدهٔ حقایق الوهی است. تاتیان[1] (متولد حدود ۱۲۰)، شاگرد یوستین، به شایستگی‌های فنون بلاغی و شعر کلاسیک بدبین بود و هر دو را موجب تشویق فریبکاری و بی‌توجهی به موضوعات حقیقی می‌دانست.

ترتولیان

شدیدترین انتقاد از این نوع رویکرد را می‌توان در نوشته‌های ترتولیان، حقوقدان رومی در قرن سوم، مشاهده کرد که به مسیحیت گرایید. پرسش او این بود: آتن را چه به اورشلیم؟

---

1. Tatian

آکادمی را چه به کلیسا؟ چگونگی طرح این پرسش، پاسخ ترتولیان را روشن می‌سازد: مسیحیت باید با اجتناب از چنین تأثیرهای عرفی و غیر دینی، از هویت متمایزش پاسداری کند. نفی تمام‌عیارِ همهٔ ابعادِ فرهنگِ مشرکان این حسن را داشت که به‌راحتی می‌شد آن را فهمید. به عقیدهٔ ترتولیان، مسیحیت اساساً یک جنبش ضد فرهنگی است که به هیچ شکلی به خود اجازه نمی‌دهد که به وسیلهٔ محیط فکری یا اخلاقی که در آن ریشه دوانیده، آلوده شود. با این حال، این رویکردِ یکپارچه منفی با مشکلاتی روبه‌روست. به نظر می‌رسد که [این رویکرد] با هرگونه ارتباط با میراث فکری و فرهنگی یا استفاده از آن برای هدفی کاملاً ستودنی ــ تبلیغ انجیل ــ مخالف است. بسیاری از نویسندگان اولیهٔ مسیحی به مطالعهٔ فنون بلاغی کلاسیک به مثابهٔ ابزاری برای ارتقای موعظه‌ها و نوشته‌های خود می‌پرداختند و بدین شکل راه را برای انتقال ایمان به کسانی که در بیرون از کلیسا قرار داشتند، آسان می‌کردند. آیا ترتولیان با این هم مخالف بود؟

به موازات این رویکرد عملگرایانه،[1] موضوعی را می‌توان یافت که جنبهٔ الاهیاتی بیشتری دارد. آیا هرگونه حکمت حقیقی در خدا ریشه ندارد؟ اگر چنین است، چرا نباید مسیحیان آن حقیقت را در هر جا که یافتند، به دیدهٔ احترام بنگرند؟ به نظر می‌رسد که از دیدگاه منتقدان، ترتولیان در پاسخ به این پرسش‌ها چیز زیادی برای عرضه نداشته باشد.

اهمیت این موضوع هنگامی افزوده شد که کنستانتین، امپراتور روم، تغییر آیین داد و راه را برای ارزیابی بسیار مثبت‌تر از پیوند تمام ابعاد زندگی و تفکر مسیحی با فرهنگ کلاسیک هموار کرد. به لحاظ اهمیت این تحولات، لازم است پیشینهٔ این موضوع را با اندکی تفصیل بررسی کنیم. مسیحیت هنگامی که در قرن چهارم حضور چشمگیر خود را در روم تثبیت کرد، جایگاه حقوقی کاملاً مبهمی داشت. از یک‌سو، رسماً پذیرفته نشده بود و لذا از هرگونه حقوق ویژه محروم بود، از سوی دیگر، ممنوع نشده بود. با این حال، رشد کمّی روزافزون آن موجب شد که گاه و بی‌گاه کوشش‌هایی برای سرکوب آن صورت گیرد. این تعقیب و آزارها گاهی جنبه محلی داشت و به منطقه‌ای مانند آفریقای شمالی محدود می‌شد؛ گاهی نیز چنان تعقیب و آزارهایی در سراسر امپراتوری روم صورت می‌گرفت.

در چنین شرایطی چندان جای شگفتی نیست که بسیاری از مسیحیان احساسات منفی نسبت به فرهنگ روم داشتند. این موضوع به فرهنگ سرکوبگران تعلق داشت که سودای

---

1. pragmatic

نابودی مسیحیت در سر داشتند. قوت برهان‌های ترتولیان در این شرایط به سادگی قابل مشاهده است. پذیرش معیارهای فرهنگی روم به منزلهٔ خیانت به ایمان مسیحی بود. با این حال، اگر بنا بود رابطهٔ فرهنگ کلاسیک با مسیحیت دگرگون شود، شاید از قوت برهان‌های ترتولیان تا حد زیادی کاسته می‌شد.

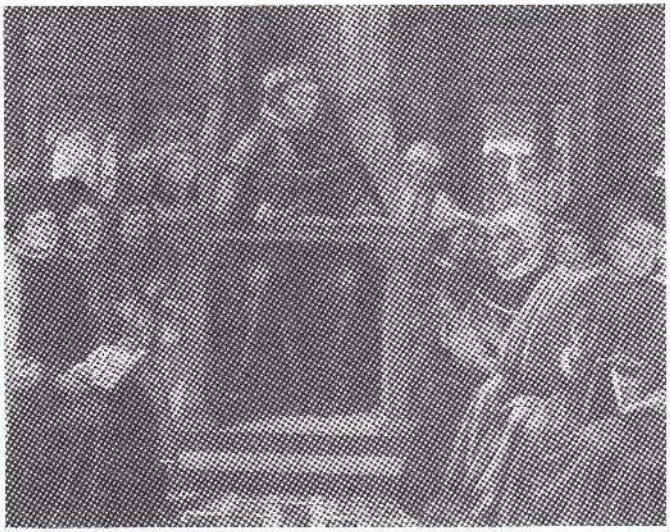
همزمان با تغییر آیین کنستانتین، موضوع تعامل مسیحیت با فرهنگ کلاسیک اهمیت تازه‌ای یافت. رم اینک خادم انجیل بود؛ آیا همین امر دربارهٔ فرهنگ آن نیز صدق نمی‌کرد؟ اگر مسیحیان می‌توانستند به دولت روم به دیدهٔ مثبت بنگرند، چرا نباید میراث فرهنگی آن نیز چنین باشد؟ به نظر می‌رسید که گویا راه بر پاره‌ای از احتمالات بسیار جالب باز شده بود. پیش از سال ۳۱۳، این وضعیت تنها در رؤیا امکان داشت، اما پس از سال ۳۱۳ متفکران برجستهٔ مسیحی بررسی آن را امری ضروری یافتند. در رأس این افراد، آگوستین اهل هیپو بود.

آگوستین اهل هیپو

جای شگفتی نیست که پاسخی که سرانجام پذیرفته شد، پاسخ آگوستین بود. شاید بهترین توصیف این پاسخ این باشد: «تصاحب انتقادی فرهنگ کلاسیک». از دیدگاه آگوستین، این وضعیت قابل مقایسه با وضعیت قوم بنی‌اسرائیل هنگام فرار از اسارت مصریان به هنگام «خروج» است. آنان بت‌های مصریان را وانهادند، اما طلا و نقره‌هاشان را با خود بردند، زیرا می‌خواستند از این ثروت‌ها استفادهٔ بهتر و شایسته‌تری به عمل آید؛ همان ثروت‌هایی که برای خدمت به اهداف بلندتری آزاد شده بود. مسیحیان نیز تا حد زیادی می‌توانند فلسفه و فرهنگ باستانی را از آن خود کنند، البته در جایی که درست به نظر می‌رسید و می‌توانست در خدمت آرمان ایمان مسیحی قرار گیرد. آگوستین با خاطرنشان کردن اینکه چگونه بعضی از مسیحیانِ برجستهٔ متأخر از حکمت کلاسیک برای پیشبرد انجیل استفاده کرده‌اند، سخن خود را به کرسی می‌نشاند.

> اگر آنان که فیلسوف نامیده شده‌اند، به‌ویژه افلاطونی‌ها، سخنی گفته باشند که راست باشد و با ایمان ما سازگار درآید، هرگز نباید آن را نفی کنیم؛ بلکه باید آن را از آنِ خود ساخته و از آن بهره بریم و بپذیریم که آنان به ناروا آن را تصاحب کرده‌اند. مصریان بت‌ها و گنجینه‌های فراوانی را در اختیار داشتند که بنی‌اسرائیل از آنها بیزار و گریزان بودند. با این حال، آنان ظرف‌های طلا و نقره و لباس‌هایی را مالک شدند که اجدادمان هنگام ترک مصر مخفیانه همراه خود آوردند تا به شکلی بهتر از آن استفاده

کنند (خروج ۳: ۲۱ـ۲۲؛ ۱۲: ۳۵ـ۳۶) به همین‌سان، همهٔ تعالیم مشرکان آموزه‌های نادرست و خرافات نیست. در آنها نیز بعضی از آموزه‌های عالی که شایسته است به‌درستی از آن استفاده شود، و نیز ارزش‌های اخلاقی عالی وجود دارد. در واقع، پاره‌ای از حقایق در میان آنها یافت می‌شود که با پرستش خدای یکتا گره خورده است. حال اینها همان به اصطلاح طلاها و نقره‌های آنان است که خود ابداع نکردند، بلکه از معدنِ فیض الاهی استخراج کردند؛ همان‌ها که در سراسر جهان پخش شده، اما به شکلی نادرست برای عبادت شیاطین صرف شده است. از این‌رو، مسیحیان می‌توانند این حقایق را از لوازم ناخوشایند آن جدا کرده و از آن در جای مناسبش، یعنی اعلام بشارت، بهره ببرند[...] بسیاری از مردمان خوب و باایمان در میان ما چه کار دیگری کرده‌اند؟ بنگر به انبوه طلا و نقره و لباس‌هایی که کوپریان[1] ــ همان آموزگارِ فصیح و شهیدِ سعید ــ هنگام ترک مصر به همراه خود آورد! و در نظر آور آنچه را لاکتانتیوس[2] به همراه خود آورد، بگذریم از ماریوس ویکتورینوس[3] و هیلاری اهل پوئاتیه،[4] و دیگرانی که هنوز زنده‌اند! و بنگر که یونانیان چقدر اخذ و اقتباس کردند، و پیش از همهٔ آنان، موسی، مخلص‌ترین بندهٔ خدا، را می‌شناسیم که چنین کرده است: دربارهٔ او نوشته‌اند که «موسی در تمامی حکمت اهل مصر تربیت یافته بود» (اعمال رسولان ۷: ۲۲).



تصویر ۵ـ۱. آگوستین اهل هیپو (۳۵۴ـ۴۳۰) یکی از مهم‌ترین و تأثیرگذارترین الهی‌دانان غربی محسوب می‌شود.

1. Cyprian
2. Lactantius
3. Marius Victorinus
4. Hilary of Poitiers

مضمون اصلی سخن فوق عبارت است از برگرفتنِ طرز تفکر ـ یا شیوه نوشتن و سخن گفتن ـ که در آن زمان استفاده از آن مخصوص مشرکان بوده است و آزاد کردن آن تا در خدمت انجیل قرار گیرد. آگوستین معتقد است که آنچه ضروری، بی‌طرفانه و در عین حال شیوه‌های ارزشمند تفکر یا ابراز عقیده است، از «معادن مشیت خدا» استخراج شده است؛ مشکلْ سوءاستفاده‌ای است که در فرهنگ مشرکان از آن شده است، بدین معنا که گنجینه‌های ارزشمند «به شکلی نامناسب و غیر قانونی چون برای پرستش دیوان و شیاطین به کار رفته‌اند به ابتذال کشیده شده‌اند».

بدین ترتیب، رویکرد آگوستین پایه‌ای بود برای این مدعا که هر آنچه را که خوب، راست یا زیباست، می‌توان در خدمت انجیل گرفت. همین رویکرد در کلیسای غرب برتری یافت و شالوده‌ای الاهیاتی برای ارزیابی انتقادی شد که در خدمت نویسندگانِ مسیحی با سبک‌های ادبی که ریشه در بیرون از کلیسا داشتند، قرار گیرد. شاید افزون بر شکل‌های ادبی که پیش‌تر در کلیسا شناخته شده بود و کاربردش نزد بسیاری کاملاً بجا بود ـ مانند موعظه و شرح کتاب مقدس ـ بتوان شکل‌های دیگری را افزود که اصل و ریشه فرهنگی کاملاً عرفی و غیر دینی داشتند، مانند نمایش‌نامه و ـ اگر بخواهیم تحول بعدی را پیش‌بینی کنیم ـ رُمان می‌شد.

بدین‌سان، زمینه برای تعامل الاهیات، شعائر و معنویت مسیحی با سنت فرهنگی جهان باستان، که بی‌شک یکی از جالب‌ترین و پربارترین نمونه‌های گردافشانی فرهنگی[1] در تاریخ فکری بشر است، فراهم آمد.

قرن بیستم: اچ. ریچارد نیبور

همان‌گونه که پیش‌تر خاطرنشان کردیم، الاهی‌دانان درباره مناسبات مسیحیت و فرهنگ در دو هزار سال اخیر بحث‌ها کرده‌اند. در سال‌های اخیر، ریچارد نیبور (۱۹۱۹ـ۱۹۶۲)، نویسندهٔ آمریکایی، چارچوبی الاهیاتی عرضه کرد که بسیار مورد توجه قرار گرفت و ابزاری سودمند برای تأمل در این موضوع دانسته شد. نیبور در کتاب بسیار معروفش به نام مسیح و فرهنگ[2] (۱۹۵۱) به شرح پنج پارادایم یا چارچوب الاهیاتی پرداخت. اساس این کتاب، سخنرانی‌هایی بود که در حوزه الاهیاتی آستین در تگزاس در ژانویه و فوریه سال ۱۹۴۹ ارائه شده بود.

---

1. cultural cross-fertilization
2. *Christ and Culture*

از دیدگاه نیبور، جنگ جهانی دوم ــ که به تازگی پایان یافته بود، اهمیت توضیح ارتباط میان ایمان و فرهنگ از منظری الاهیاتی را دوچندان کرد. از آن زمان تاکنون، فرهنگ غربی بسیار دگرگون شد و بسیاری از الاهی‌دانان را به تأمل در این واداشت که چگونه مقولات پنج‌گانهٔ نیبور، دیگر سودمند نیست. با این حال، آنها هنوز هم در ادبیات الاهیاتی بسیار مورد استناد قرار می‌گیرند و در شرح رویکردهای اصلی به فرهنگ، که در الاهیات مسیحی یافت می‌شود، سودمندند.

پنج رویکردی که نیبور باز شناخت، عبارت‌اند از:

۱. «مسیح در برابر فرهنگ». این دیدگاه، مخالفت، جدایی کامل و خصومت با فرهنگ را ترغیب می‌کند. بر پایهٔ این دیدگاه، ارزش‌های ملکوت خدا در مقابل ارزش‌های این جهان قرار می‌گیرد. همان‌گونه که ملاحظه کردیم، ترتولیان را در این گروه می‌توان جای داد. نیبور همچنین لئو تولستوی نویسنده دنیاگریز روس و نویسندگان آناباپتیست مانند منو سیمونز را در این دسته گنجانیده است. نویسندگان آناباپتیست بر ضرورت نیاز به شکل دادن جوامعی مسیحی به جای جوامع موجود که اغلب در روستاها قرار دارد، تأکید دارند. آنها از برقراری هرگونه ارتباط با قدرت و مقامات عرفی گریزانند و استفاده از زور را منع می‌کنند. دراینجا می‌توان نوعی کشمکش را مشاهده کرد که میان نویسندگان بنیادگرا و افراطی و اکثریت اصلاح‌گران (مانند لوتر و کالون) ــ که رویکردی سازنده‌تر و مثبت‌تر در برابرجامعه وفرهنگ درپیش گرفتند ــ درگرفته است. امروزه می‌توان رویکردهای مشابهی را در میان حلقه‌های بنیادگرایان امریکایی معاصر مشاهده کرد.

۲. «مسیح فرهنگ». این رویکرد تقریباً نقطهٔ مقابل رویکرد «مسیح در برابر فرهنگ» است، زیرا در این دیدگاه می‌کوشند مسیح و فرهنگ را، صرف نظر از اختلاف نظرهایشان، کنار هم قرار دهد. رویکردی دمساز با دنیا را می‌توان در آیین لیبرال پروتستان آلمان در قرن نوزدهم مشاهده کرد که مایل بود فرهنگ آلمانی را با آرمان‌های مسیحی در هم ادغام کند. آیین لیبرال پروتستان الهام‌گرفته از این نگرش در باب بشر بود که بشر به قلمروهای عالی‌تر و به حوزه‌های تازه پیشرفت ترقی پیدا کرده است. آموزه تکامل حیاتِ تازه‌ای به این باور داد و شواهد نیرومندی از ثبات فرهنگی در اروپای غربی در اواخر قرن نوزدهم نیز آن را تغذیه کرد. مکتب‌های الاهیاتی رهایی‌بخش، پویشی و فمینیستی نمونه‌های جاری از رویکردی مشابه‌اند.

۳. «مسیح بر ورای فرهنگ». این دیدگاه می‌کوشد تا پرسش‌های اساسی در فرهنگ را با پاسخ‌های حاصل از انکشاف مسیحی به یکدیگر مرتبط کند. سخن حکیمانهٔ معروف توماس آکوئیناس (حدود ۱۲۲۵ـ۱۲۷۴) را می‌توان اساس این رویکرد دانست: «فیضْ طبیعت را منسوخ نمی‌کند بلکه آن را کامل می‌سازد».

۴. «مسیح و فرهنگ در وضعیتی ناسازنما». این مدل بر چیزی استوار است که می‌توان آن را «رویکرد دوئالیستی» نامید که بر این باور است که فرد مسیحی به «دو حوزه» (معنوی و دنیوی) تعلق دارد و بنابرین باید در کشمکش برای انجام مسئولیت در برابر هر دو زندگی کند. مارتین لوتر (۱۴۸۳ـ۱۵۴۶)، اصلاح‌گر آلمانی قرن شانزدهم، از نظر نیبور نمونهٔ عالی این برداشت از رابطهٔ میان مسیحیت و فرهنگ می‌دانست. بر پایهٔ این مدل، جامعه مسیحی باید انتظار داشته باشد که در گونه‌ای از تنش با دنیا زندگی کند. لوتر این تنش را برحسب آموزه «دو ملکوت» (یکی ملکوت جهان و دیگری «ملکوت خدا») شرح می‌داد. این دو حوزه مرجعیت و اقتدار که کاملاً متفاوت‌اند همزیستی و همپوشانی دارند و در نتیجه مسیحیان تنش زندگی در یک ملکوت را تجربه می‌کنند و در عین حال، می‌کوشند تا مرجعیت دیگری را نیز گردن نهند.

۵. «مسیح دگرگون‌کننده فرهنگ». این مدل شامل «قائلین به تغییر و نوگروی» است که می‌کوشند ارزش‌ها و اهداف فرهنگ سکولار را در خدمت به ملکوت خدا به کار گیرند. پیش‌تر دیدیم که آگوستین اهل هیپو به این گروه تعلق دارد و ژان کالون و جان وسلی و جاناتان ادواردز دیدگاه‌های مشابهی دارند.

در این فصل، شماری از موضوعات را بررسی کردیم که در مطالعهٔ الاهیات جنبهٔ مقدماتی داشت. در نتیجه، هدف این بود که پیش از آنکه به بررسی موضوعات ماهوی خاص در ارتباط با الاهیات بپردازیم، زمینه را روشن سازیم. در فصل بعد که هدف از آن بررسی منابعی است که الاهیات باید بر آن استوار باشد، لازم است ملاحظات مشابه بسیاری را به کار بریم.

پرسش‌های فصل ۵

۱. این تعریف از الاهیات را نقد کنید: «الاهیات همان سخن گفتن دربارهٔ خداست».

۲. توجه روزافزون کلیساها و حوزه‌های دینی به معنویت چه مشکلاتی برای اندیشهٔ الاهیات به عنوان یک رشتهٔ دانشگاهی به بارمی‌آورد؟

۳. توضیح دهید که افراد زیر چه نقشی در تحولات الاهیات داشتند: پیتر لومبار با کتاب جملات، کالون با کتاب مبادی، و شلایرماخر با کتاب ایمان مسیحی.
۴. آیا برای اینکه یک الاهی‌دان مسیحی باشید، ضروری است که مسیحی باشید؟
۵. آیا امروزه مفهوم «بدعت» در الاهیات مسیحی امری نامربوط است؟

۶

منابع الاهیات

الاهیات مسیحی، مانند بیشتر رشته‌ها، بر منابع متعددی استوار است. در سنت مسیحی از گذشته بحث‌های بسیاری در باب هویت این منابع و اهمیت نسبی آن در تحلیل‌های الاهیاتی صورت گرفته است. در این فصل برآنیم تا هویت این منابع را بررسی و توان بالقوه آن را در الاهیاتی سازنده ارزیابی کنیم.

به‌طور کلی، چهار منبع اصلی را برای الاهیات مسیحی از این قرار برشمرده‌اند:

۱. کتاب مقدس؛

۲. عقل؛

۳. سنت؛

۴. تجربه.

هر یک از این منابع، گرچه دارای اهمیت برابر نیستند، سهم خاصی در رشتهٔ الاهیات داشته است که در زیر، به‌تفصیل، به بررسی آن می‌پردازیم.

کتاب مقدس

اصطلاح‌های bible و scripture و صفت‌های ساخته شده از آن یعنی biblical و scriptural عملاً قابل جابه‌جایی و تبدیل به یکدیگرند. هر یک از این دو اصطلاح به مجموعه‌ای از متون گفته می‌شود که در تفکر مسیحی معتبر شمرده می‌شوند (هر چند ماهیت و گسترهٔ این حجیت و اعتبار از موضوعات قابل بحث است). بر این نکته باید تأکید کرد که کتاب مقدس صرفاً موضوع مطالعات علمی رسمی در مسیحیت نیست، بلکه این کتاب در فضای عبادت عمومی خوانده و تفسیر می‌شود، و نیز موضوع تأمل و عبادت از سوی افراد مسیحی است.

عهد عتیق

نویسندگان مسیحی غالباً از اصطلاح «عهد عتیق» برای اشاره به آن دسته از کتاب‌های مقدس مسیحی استفاده می‌کنند که در گذشته (و هم‌اکنون) کتاب‌های مقدس یهودی دانسته می‌شود. مسیحیان، عهد عتیق را زمینه‌ساز آمدن عیسی ناصری می‌دانند که درون‌مایه‌ها و مبانی‌اش را به کمال می‌رساند، می‌دانند. مسیحیان اولیه از جمله خود مسیح و بسیاری از نویسندگان «عهد جدید» از اصطلاح «کتاب مقدس» یا «مکتوب» تنها برای اشاره به چیزی استفاده می‌کردند که امروزه به عهد عتیق معروف است. روشن نیست که از چه زمانی این مرز مشخص میان این کتاب‌ها گذاشته شد.

البته تا امروز نیز یهودیان همین متون را مقدس می‌دانند. این بدان معناست که گروه‌های مختلف به شکل‌های متفاوتی بر مجموعه واحدی نام نهاده‌اند. همین مسئله موجب شده است که پیشنهادهای مختلفی برای نام‌گذاری این مجموعه از متون ارائه شود که سه مورد آن قابل ذکر است:

۱. **کتاب مقدس عبری.** این نحوه اشاره به کتاب مقدس بر این واقعیت تأکید دارد که عهد عتیق به زبان عبری نوشته شده و نزد قوم عبری مقدس است. با این حال، نسبت به روشی که بدان طریق مسیحیت میان عهد عتیق و عهد جدید پیوستگی تاریخی می‌بیند، انصاف را رعایت نمی‌کند. مشکل کوچک دیگر آن است که بخش‌هایی از عهد عتیق به زبان آرامی است نه عبری.

۲. **عهد نخست.** در این شیوه از اشاره به مجموعهٔ متون، از به‌کارگیری کلمه «عتیق» که به عقیدهٔ بعضی تحقیرکننده است، اجتناب شده است. گفته شده است که «عتیق» به معنای «تاریخ گذشته» یا «غیر مجاز» است. اشاره به عهد عتیق زیر عنوان «عهد نخست» و عهد جدید به عنوان «عهد دوم» بر پیوستگی میان این دو مجموعه نوشته‌های مقدس تأکید می‌کند.

۳. **تنخ.** مخفف واژه‌های عبری به معنای «شریعت، پیامبران، و مکتوبات»[1] که توصیف معتبر یهودی از آثاری است که مسیحیان آن را «عهد عتیق» می‌خوانند. این اصطلاح کاملاً در کاربرد یهودی پذیرفتنی است اما برداشت خاص مسیحی از پیوستگی میان قوم اسرائیل و کلیسا را منعکس نمی‌کند.

---

1. torah, neviim, ketuvim

برای اصطلاح سنتی «عهد عتیق» هیچ بدیلی وجود ندارد که همگان آن را پذیرفته باشند و بتوان در این کتاب از آن استفاده کرد. با این حال، خوانندگان باید از بدیل‌های این اصطلاح و دلیل آنکه بدین نام‌ها خوانده شدند، آگاه باشند.

عهد جدید

عهد جدید که ۲۷ کتاب را در بر دارد، در مقایسه با عهد عتیق بسیار کم‌حجم‌تر است. تمام این کتاب به زبان یونانی نوشته شده است. عهد جدید با چهار انجیل شروع می‌شود که عبارت‌اند از: متی، مرقس، لوقا و یوحنا. کلمه انجیل در اصل به معنای «بشارت» است. هر یک از نویسندگان انجیل‌های چهارگانه ــ یا «انجیل‌نویسان»، لقبی که گاه و بی‌گاه بدان شناخته می‌شوند ــ به شرح حوادثی اساسی پرداخته‌اند که در پس بشارت‌ها قرار دارد. این کتاب‌های چهارگانه به شرح زندگی عیسی مسیح، که نقطهٔ اوج آن در رستاخیز و تعالیم اوست.

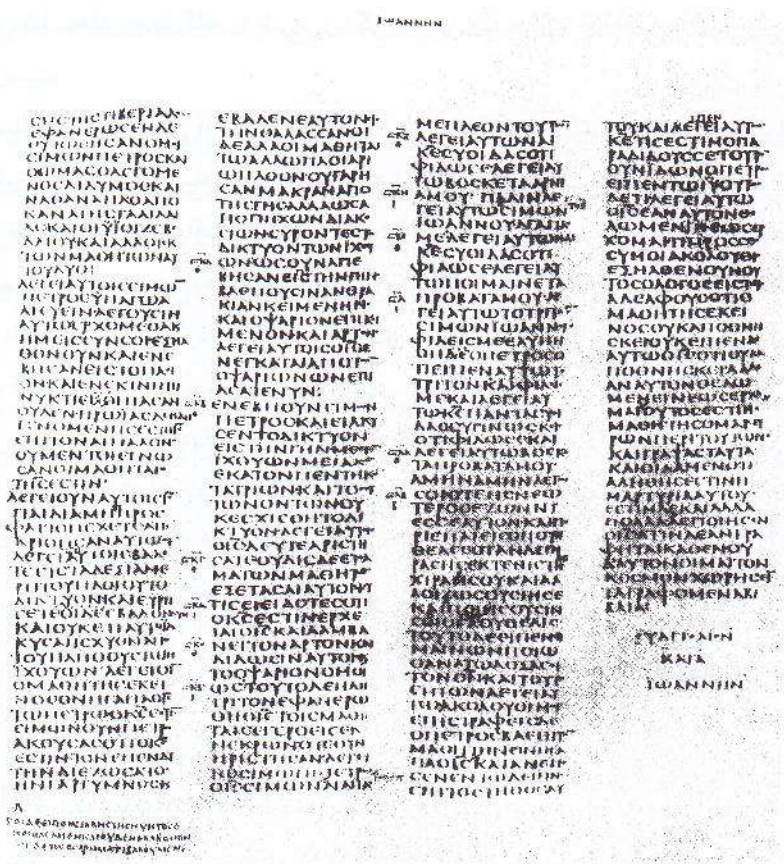
به دنبال آنها، شرحی از چگونگی گسترش مسیحیت آمده است. این حوادث در انجیل‌هایی که در آن توضیح زمان مقبول بودند چگونه توصیف شده‌اند؟ چگونه انجیل از فلسطین تا اروپا گسترش یافت؟ این پرسش‌ها در کتاب پنجمی مورد توجه قرار گرفته است که در عهد جدید وجود دارد که عنوان کامل آن، «اعمال رسولان» است که اغلب به‌اختصار از آن به «اعمال» یاد می‌شود. بسیاری بر این باورند که انجیل لوقا و اعمال رسولان به دست یک نفر، که همان لوقاست، نوشته شده است.

بخش مهم بعدی در عهد جدید، نامه‌های رسولان است که گاه با واژهٔ انگلیسی کهنهٔ رساله‌ها (epistles) از آن یاد می‌شود. این نامه‌ها دربرگیرنده تعالیمی است در باب باورها و رفتار مسیحی که امروزه نیز همان اهمیت اولیه خود را دارد. برخی از تعالیم نادرست اساسی که در دورهٔ اولیهٔ تاریخ کلیسا بروز پیدا کردند باز هم جریان داشتند، و این نامه‌ها منابع مهمی برای دفاع از انسجام و یکپارچگی ایمان مسیحی بودند.

بیشتر این رساله‌ها را پولس نوشت و تغییر آیین وی به مسیحیت او را به این مسیر رهنمون کرد که برنامهٔ مهم تبلیغ و پایه‌گذاری کلیسا را به عهده گیرد. بسیاری از نامه‌های او به کلیساهایی نوشته شده است که خودش پایه‌گذار آن بود و وی در آن نامه‌ها، آنها را راهنمایی می‌کرد. سایر رساله‌ها منسوب به دو تن از رسولان به نام پطرس و یوحناست. در اغلبِ این رساله‌ها، شرحی از مشکلات و دشواری‌هایی که نویسنده برای انجیل متحمل شده، یا

شیرینی‌هایی که انجیل برای نویسنده و مخاطبانش داشته، وصف شده است. این امر به ما یادآوری می‌کند که مسیحیت تنها صرف اعتقادات نیست بلکه زندگی‌های گوناگون و متغیر است. نباید تصور کرد که این رساله‌ها اصولاً متونی اعتقادی است بلکه گواه‌هایی زنده برای هر یک از جنبه‌های مسیحیت است که تعالیمی اعتقادی را در بر دارد که هدایت اخلاقی و جسارت معنوی رهنمون می‌شود. گاهی برای اشاره به دو رساله پولس خطاب به تیموتاؤس است و رسالهٔ او به تیطُس که عمدتاً به موضوعاتی دارای اهمیت شبانی می‌پردازند، از اصطلاح نامه‌های شبانی استفاده می‌شود.

در نهایت، عهد جدید با کتاب مکاشفه یوحنا پایان می‌یابد که در نوع خود بهترین است. این کتاب دورنمایی از پایان تاریخ را ارائه می‌کند که در آن، نویسنده می‌تواند به آسمان بنگرد و اورشلیم جدید را که برای مؤمنان فراهم شده است، ببیند.



تصویر ۱۶

سایر کتاب‌ها: کتاب‌های قانونی ثانی و کتاب‌های آپوکریفا

صفت «قانونی» بیشتر برای اشاره به کتاب مقدس به کار می‌رود. این اصطلاح که برگرفته از واژهٔ یونانی kanon (به معنای «قانون»،[1] «قاعده»[2] یا «ملاک»[3] است) برای نشان دادن محدودیت‌هایی است که اجماع جامعهٔ مسیحی در مورد متونی قائل شده که می‌توانند «قانونی» به حساب آیند و به همین سبب در الاهیات مسیحی معتبر دانسته شوند. الاهی‌دانان کلیسای کاتولیک رم و پروتستان در باب جایگاه گروه دیگری از متون که اغلب از آن به آپوکریفا یا کتاب‌های قانونی ثانوی[4] یاد می‌شود، بحث‌های دیرینه‌ای داشته‌اند.

مقایسه‌ای میان محتوای عهد عتیق در کتاب مقدس عبری از یک‌سو، و نسخه‌های یونانی و لاتینی (مانند هفتادی یا وولگات) از سوی دیگر، نشان می‌دهد که نسخه‌های یونانی و لاتین دربرگیرندهٔ کتاب‌هایی است که در نسخه‌های عبری یافت نمی‌شود. اصلاح‌گران دینی در قرن شانزدهم، به پیروی از جروم،[5] بر این باور بودند که تنها کتاب‌هایی از عهد عتیق را می‌توان در زمرهٔ کتاب‌های قانونی دانست. آنهایی است که در کتاب مقدس به زبان عبری آمده است.

بدین‌سان، میان «عهد عتیق» و «آپوکریفا» تمایزی قرار داده شد: کتابِ نخست آثاری را دربر می‌گیرد که در کتاب مقدس عبری وجود داشت، در حالی که دومی دربرگیرندهٔ آثاری بود که در کتاب‌های مقدس یونانی یا لاتین یافت می‌شد نه در کتاب مقدسِ عبری. با آنکه بعضی از اصلاح‌گران کتاب‌های آپوکریفا را حاوی مطالبی آموزنده و اخلاقی می‌دانستند، همگان پذیرفته بودند که این کتاب‌ها را نمی‌توان مبنای الاهیات مسیحی دانست. در سال ۱۵۴۶، شورای ترنت عهد عتیق را «آن دسته از کتاب‌هایی که در کتاب مقدس یونانی و لاتین وجود دارد» دانست و به این ترتیب هرگونه جدایی میان عهد عتیق و آپوکریفا را رد کرد.

بر خلاف تصور اولیه، این تمایز در عمل چندان اهمیت ندارد. بررسی مباحثات موجود در قرن شانزدهم در باب این موضوع حاکی از آن است که تنها موضوع الاهیاتی مهم که با این پرسش ارتباط داشت، این بود که آیا دعا برای مردگان شایسته است یا نه. کتاب‌های (آپوکریفایی) مکابیان این عمل را تشویق می‌کرد، در حالی که الاهی‌دانان پروتستان تمایلی به پذیرش آن نداشتند.

---

1. rule
2. norm
3. yardstick
4. deutreo-canonical
5. Jerom

موضوعی که امروزه نیز اهمیت الاهیاتی حقیقی دارد، موضوع نسخهٔ رسمی کتاب است. آیا این واقعیت که کلیسا نسخهٔ رسمی را تعیین کرد، بدان معناست که کلیسا بر کتاب مقدس مرجعیت و تفوق دارد؟ یا اینکه کلیسا صرفاً وثاقت و مرجعیتی را به رسمیت شناخت و تصدیق کرد که کتاب‌های مقدس پیش‌تر دارا بودند؟ آیا روند شکل‌گیری قانون و نسخهٔ رسمی کتاب مقدس بیانگر **تحمیل** مرجعیت بیرونی کلیسا بر کتاب مقدس است یا **پذیرفتن** مرجعیت ذاتی کتاب مقدس از سوی کلیسا؟ دیدگاه نخست به‌خصوص به کلیسای کاتولیک و دیدگاه دوم به دانشوران پروتستان نسبت داده می‌شود.

در عمل، نظریهٔ اخیر پذیرش روزافزونی یافته است که جامعهٔ ایمانی و کتاب مقدس، یعنی مردم و کتاب، با یکدیگر همزیستی دارند، و نیز کوشش برای تعیین مرزی دقیق میان آنها امری تقریباً سلیقه‌ای است. کتاب‌های قانونی را می‌توان اساساً برآمده از جامعهٔ ایمانی دانست که تعهدی پیشینی به استفاده و تکریم آن داشت.

جدول ۶ـ۱: علائم اختصاری کتاب مقدس

عهد عتیق (Old Testament)

Genesis	Ge/Gen	سِفرِ پیدایش
Exodus	Ex	سفرِ خروج
Leviticus	Lev	سفرِ لاویان
Number	Num	سفرِ اَعداد
Deuteronomy	Deut	سفرِ تثنیه
Joshua	Josh	یوشع
Judges	Judg	داوران
Ruth	Ruth	روت (راعوث)
1 Samuel	1Sam	اول سموئیل
2 Samuel	2Sam	دوم سموئیل
1 King	1Kgs	اول پادشاهان
2 King	2Kgs	دوم پادشاهان
1 Chronicles	1Ch	اول تواریخ ایام
2 Chronicles	2Ch	دوم تواریخ ایام
Ezra	Ezr	عزرا

Nehemiah	Ne	نَحَمیا
Esther	Est	اِسْتَر
Job	Job	ایوب
Psalms	Ps	مزامیر
Proverbs	Pr	اَمثال سلیمان
Ecclesiastes	Ecc	جامعهٔ سلیمان
Song of Songs	SS	غزل غزل‌های سلیمان
Isiah	Isa	اشعیا
Jeremiah	Jer	اِرْمیا
Lamentations	La	مراثی
Ezekiel	Eze	حزقیال
Daniel	Da	دانیال
Hosea	Hos	هوشَع
Joel	Joel	یوئیل
Amos	Am	عاموس
Obadiah	Ob	عُوبَدیا
Jonah	Jnh	یونُس
Micah	Mic	میکاه
Nahum	Na	ناحوم
Habakkuk	Hab	حَبَقُّوق
Zephaniah	Zep	صَفَنیا
Haggai	Hag	حَجَّی
Zechariah	Zec	زکریا
Malachi	Mal	ملاکی

(New Testament) عهد جدید

Mathew	Mt	مَتّی
Mark	Mk	مَرقُس
Luke	Lk	لوقا
John	Jn	یوحنّا

Acts	Ac	اَعمال رسولان
Romans	Ro	رساله به رومیان
1 Corinthians	1Co	رسالهٔ اول به قُرِنتیان
2 Corinthians	2Co	رسالهٔ دوم به قرنتیان
Galatians	Gal	رساله به غلاطیان
Ephesians	Eph	رساله به اَفَسُسیان
Philippians	Phe	رساله به فیلیپیان
Colossians	Col	رساله به کولَسیان
1 Thessalonians	1Th	رسالهٔ اول به تسالونیکان
2 Thessalonians	2Th	رسالهٔ دوم به تسالونیکان
1 Timothy	1Ti	رساله به تیموتاؤس
2 Timothy	2Ti	رساله به تیموتاؤس
Titus	Tit	رساله به تیطُس
Philemon	Phm	رساله به فَلیمون
Hebrows	Heb	رساله به عِبرانیان
James	Jas	رسالهٔ یعقوب
1 Peter	1Pe	رسالهٔ اول پطْرُس
2 Peter	2pe	رسالهٔ دوم پطْرُس
1 John	1Jn	رسالهٔ اول یوحنّا
2 John	2Jn	رسالهٔ دوم یوحنّا
3 John	3Jn	رسالهٔ سوم یوحنّا
Jude	Jude	رسالهٔ یهودا
Revelation	Rev	مکاشفات یوحنا

جدول ۶ـ۳: اصطلاحات رایج مربوط به کتاب مقدس

اسفار خمسه (پنج کتاب شریعت)

پنج کتابِ نخستِ عهد عتیق (پیدایش، خروج، لاویان، اعداد و تثنیه)

پیامبران بزرگ

چهار کتابِ نخست پیامبران عهد عتیق (اشعیا، ارمیا، حزقیال و دانیال)

پیامبران کوچک

دوازده کتاب باقی‌مانده از مکتوبات نبوی عهد عتیق (هوشع، یوئیل، عاموس، عوبدیا، یونس، میکاه، ناحوم، حبقوق، صفنیا، حجّی، زکریا و ملاکی نبی).

اناجیل همدید «همنوا»

سه انجیلِ نخست (مَتّی، مَرقُس و یوحنا)

رساله‌های شبانی (یا نامه‌ها)

شیوه‌ای در ارجاع جمعی به رسالهٔ اول تیموتاوس، رسالهٔ دوم تیموتاوس و تیطس که به دل‌مشغولی خاص آنان به مسائل شبانی و نظام کلیسایی توجه می‌کند.

رساله‌های جامع (یا نامه‌ها)

نامه‌هایی در عهد جدید که خطاب به افراد خاصی نیست (یعقوب، رسالهٔ اول پطرس، رسالهٔ دوم پطرس، رسالهٔ اول یوحنا، رسالهٔ دوم یوحنا، رسالهٔ سوم یوحنا و رسالهٔ یهودا). در کتاب‌های قدیمی‌تر گاهی از آن به «رساله‌های عمومی»[1] یاد شده است.

ارتباط میان عهد عتیق و عهد جدید

اصطلاحِ مسیحیِ «عهد عتیق» و «عهد جدید» ماهیتی قویاً الاهیاتی دارد. این اصطلاحات مسیحی بر این باور استوار است که محتوای عهد عتیق به دوره‌ای تعلق دارد که خدا با جهان ارتباط داشت و تا حدی با آمدن مسیح در عهد جدید به سرآمده یا به امری نسبی تبدیل شده است. این مجموعه را نویسندگان یهودی «شریعت، پیامبران، و مکتوب‌ها»، و نویسندگان مسیحی «عهد عتیق» می‌نامند. از این‌رو، هیچ دلیل خاصی، جز رسم معمول، وجود ندارد که افراد غیر مسیحی باید این مجموعه کتاب را عهد عتیق بنامند.

چارچوب الاهیاتی مسیحی که به چنین تمایزی منتهی می‌شود، همان چارچوب «عهدها» یا «شریعت‌ها» است. اعتقاد اساسی مسیحیت مبنی بر اینکه آمدن مسیح آغازگر امری تازه است، خود را در نگرشی متمایز به عهد عتیق نشان می‌دهد که به‌اختصار می‌توان آن را چنین خلاصه کرد: **اصول و اندیشه‌های** دینی (مانند مفهوم خدای قیوم که در تاریخ انسان فعال است) پذیرفته می‌شوند؛ اما **مناسک** دینی (مانند قوانین مربوط به تغذیه و مقررات قربانی) کنار نهاده می‌شوند.

---

1. epistles general

در این صورت، بر اساس الاهیات مسیحی، رابطهٔ عهد عتیق و عهد جدید چگونه است؟ یک گزینه این است که عهد عتیق را نوشته‌هایی از یک دین بدانیم که به مسیحیت ربطی ندارد. این رویکرد بیش از هرکس به نویسنده‌ای در قرن دوم به نام مارکیون نسبت داده می‌شود که در سال ۱۴۴ تکفیر شد. به عقیدهٔ مارکیون، مسیحیت دین محبت است و به هیچ‌وجه جایی برای خدای فقهی عهد عتیق ندارد. عهد عتیق با خدایی متفاوت با خدای عهد جدید سروکار دارد. خدای عهد عتیق که صرفاً جهان را پدید آورد، همیشه دل‌مشغول شریعت بود. اما خدای عهد جدید جهان را نجات داده و تمامی توجهش به محبت است. به عقیدهٔ مارکیون، هدف مسیح آن است که خدای عهد عتیق را (که بنحو قابل توجهی شبیه «صانع»[1] گنوسی است، یعنی موجودی شبه‌الوهی[2] که وظیفهٔ شکل دادن به عالم را به عهده دارد است) به کناری نهد و به پرستش خدای واقعی فیض رهنمون شود.

رگه‌هایی از چنین اندیشه‌ای را می‌توان در نوشته‌های لوتر مشاهده کرد. لوتر بر این نکته تأکید داشت که هم عهد عتیق و هم عهد جدید، به کارهای یک خدا مربوط است؛ با این حال بر تقابل کامل شریعت و فیض اصرار می‌ورزید. به عقیدهٔ لوتر، آیین یهودی به اندیشهٔ آمرزیدگی به وسیلهٔ اعمال کاملاً توجه دارد و بر این باور است که می‌توان با کار خود، شایستهٔ لطف خدا شد. انجیل، درست برعکس، تأکید دارد که آمرزیدگی کاملاً به سبب لطف[3] است و تنها بر فیض خدا استوار است. گرچه می‌توان سرنخ‌هایی از فیض را در عهد عتیق، (برای نمونه نگاه کنید به اشعیا ۴۰ـ۵۵) و نیز شریعت را در عهد جدید (برای نمونه نگاه کنید به موعظهٔ سرِ کوه، متی ۵ـ۷) پیدا کرد، لوتر غالباً چنین می‌گفت که عهد عتیق در اصل دین شریعت است و با تأکید عهد جدید بر فیض ناسازگاری دارد.

موضع بیشتر الاهی‌دانان مسیحی، از یک‌سو، تأکید بر **پیوستگی** میان عهدین و از سوی دیگر، تأکید بر **تمایز** میان آنهاست. کالون بحثی روشن و مخصوص دربارهٔ پیوند میان آنها ارائه داده است که هم‌اکنون بدان می‌پردازیم.

کالون معتقد است که میان عهد عتیق و عهد جدید نوعی پیوستگی و همگونی اساسی وجود دارد که اساس آن سه ملاحظهٔ زیر است. نخست، کالون بر تغییرناپذیر بودن ارادهٔ الاهی تأکید دارد. ممکن نیست که خدا در عهد عتیق کاری انجام داده باشد و کار کاملاً

---

1. demiurge
2. semi-divine
3. gratuitous

متفاوت دیگری در عهد جدید انجام دهد. ضروری است میان عمل و قصد در عهدین پیوستگی‌ای اساسی باشد. دوم، هر دو، فیض خدا را که در عیسی مسیح تجلی یافته است، ستایش کرده و اعلام نموده‌اند. عهد عتیق را شاید بتوان تنها شاهدی بر عیسی مسیح «از دور و به‌گونه‌ای مبهم» دانست. با این حال، گواهی او به آمدن مسیح امری واقعی است. سوم، هر دو عهد «نشانه‌ها و آیین‌های یکسانی» دارند که گواه بر فیض یکسان خدا گواهی می‌دهند.

بدین صورت، کالون بر این باور است که هر دو عهد در اساس عین یکدیگرند. تفاوت آنها در **تدبیر** است نه در **جوهر**. به لحاظ جوهر و محتوا، هیچ گسست اساسی میان آنها نیست. عهد عتیق درگاهشماری طرح خدا برای نجات، موضع متفاوتی از عهد جدید دارد. با این حال، اگر محتوای آن به‌درستی درک شود، یکسان است.

کالون ضمن همین مباحث در باب تمایز میان عهد عتیق و عهد جدید و تقدم دومی بر اولی، با زیرکی روا می‌دارد که افرادی خاص در عهد قدیم، برای مثال شیوخ‌ها،[1] توانسته‌اند اشاره‌هایی راجع به پیمان جدید را تشخیص دهند. اغراض یا ماهیت الاهی هیچ‌گاه تغییر نمی‌کند، بلکه متناسب با محدودیت‌های تحمیل شده بر درک بشر، صرفاً وضوح بیشتری می‌یابد. از این‌رو، اگر بخواهیم به یک نمونه بسنده کنیم، چنان نبود که گویی خدا در اصل مقدر کرد که فیض را تنها در قوم بنی‌اسرائیل منحصر سازد و سپس تصمیم بگیرد آن را همگانی سازد؛ بلکه گسترش تکاملیِ طرحِ خدا تنها با آمدن عیسی مسیح روشن شد. کالون این اصلِ کلی را با اظهار این نکته خلاصه می‌کند که «هرجا شریعت یکسره مورد توجه باشد، تفاوتِ انجیل از آن تنها در عرضه است». مسیح از پیش نشان داده می‌شود و فیض روح‌القدس، هم در عهد عتیق و هم در عهد جدید، عرضه می‌شود، با این تفاوت که در عهد جدید شکلی روشن‌تر و کامل‌تر دارد.

این دیدگاه یکی از ویژگی‌های جریان غالب مسیحیت است. برای نمونه، این را می‌توان در اعلامیه‌های شورای دوم واتیکان یافت که بر اهمیت دادن مسیحیان به عهد جدید صحه می‌گذارد:

> کلیسای مسیح تصدیق می‌کند که در طرح خدا برای نجات، آغاز ایمان و انتخاب او را باید در شیوخ، موسی و پیامبران یافت. کلیسا تصدیق می‌کند که همه مؤمنان به مسیح که در جایگاه مردان باایمان، فرزندان ابراهیم‌اند (ر.ک: غلاطیان ۳: ۷) در

---

1. Patriarch

دعوت شیوخ به صورت مشابهی فراخوانده شده‌اند و نجات کلیسا به‌گونه‌ای رازگونه در خروج قوم برگزیده خدا از سرزمین اسارت، از قبل بیان شده است. بنابراین، کلیسا نمی‌تواند فراموش کند که مکاشفه عهد عتیق را به وسیله همان قوم دریافت کرد که خدا در رحمت وصف‌ناپذیرش با آنها عهد ازلی را تثبیت کرد.

قانونی بودن کتاب مقدس: مسائل تاریخی و الاهیاتی

پیش‌تر اشاره کردیم که یکی از دستاوردهای دوره آباء دستیابی تدریجی به‌نوعی اجماع در مورد آنچه «متون مقدس» نامیده می‌شد، بود. ظهور مفهوم canon (قانونی) (یونانی kānon، قاعده، هنجار) دو سؤال مرتبط به هم را ایجاد کرد. اول: این امر واقعاً چگونه رخ داد؟ و دوم اینکه چه اصولی الاهیاتی در این فرآیند دخیل بوده است؟ در این بخش به جنبه‌های الاهیاتی و تاریخی شکل‌گیری کتب قانونی عهد جدید خواهیم پرداخت.

مسائل تاریخی: شکل‌گیری کتب قانونی عهد جدید به لحاظ تاریخی، فرآیندی تدریجی از پذیرش بود که در آن جوامع مسیحی حوالی مدیترانه به‌تدریج به اجماعی در باب مکتوبات دینی رسیدند که معیار محسوب می‌شدند و از شواهد تاریخی این‌گونه برمی‌آید که مسیحیت اولیه بدون توجه به اینکه کدام دسته از این کتب معیار یا مفیدند به‌طور گسترده آنها را می‌خواندند. می‌توان به برخی ترجیحات محلی اشاره کرد: مثلاً برخی از کلیساها به‌طور منظم آثاری چون دیداخه، رسالات کلمنت و شبان هرمس را می‌خواندند با این حال به‌تدریج نوعی اجماع بر سر تعداد نسبتاً معدودی از آثار حاصل شد که به نظر ارتباط و حجیت فراگیر داشتند بدون اینکه مجامع محلی را از ضمیمه کردن منابع دیگر به آن منع کنند. کتب قانونی، فهرستی از اسناد تحمیل‌شده بر کلیسا نبود بلکه نوعی رسمیت بخشی به اهمیت و سودمندی اسنادی بود که پیش‌تر هم در دنیای مسیحی مورد استفاده و تأیید بود.

کلمه خدا

عبارت‌های «کلمهٔ خدا»[1] و «کلمهٔ خداوند»[2] دست‌کم در عبادات مسیحی و الاهیات مسیحی به یک اندازه ریشه دارند. «کلمه» به معنای عمل و ارتباط است. دقیقاً همان‌گونه که کلماتی که هر فرد به کار می‌برد، ویژگی و ارادهٔ وی را بیان می‌کند، کتاب مقدس، به‌خصوص عهد

1. The Word of God
2. The Word of Lord

عتیق، خدا را به‌گونه‌ای می‌داند که با مردم سخن می‌گوید، و بدین‌سان مردم از نیات و ارادهٔ خدا آگاه می‌شوند.

اصطلاح «کلمهٔ خدا» پیچیدگی و تنوع بسیاری دارد و طیفی از مفاهیم را گرد هم آورده است. در سنت مسیحی و خود کتاب مقدس، سه معنای عام و آشکارای مرتبط این اصطلاح را می‌توان چنین به دست آورد:

۱. این اصطلاح برای اشاره به عیسی‌مسیح به مثابهٔ کلمهٔ خدا، که جسم گردید، به کار می‌رود (یوحنا ۱: ۱۴). که وسیع‌ترین کاربرد این اصطلاح در عهد جدید است. الاهیات مسیحی هنگام سخن گفتن از مسیح به عنوان «کلمهٔ تجسد یافتهٔ خدا»[1] کوشیده است تا بیانگر این اندیشه باشد که اراده، اهداف و ماهیت خدا به واسطهٔ شخص عیسی مسیح در تاریخ شناخته می‌شود. اعمال، منش و هویت الاهیاتی عیسی مسیح است نه صرف کلماتی که او بر زبان آورده است که ماهیت و اغراض خدا را روشن می‌سازد.

۲. این اصطلاح برای اشاره به «انجیل مسیح» یا «پیغام یا اعلام دربارهٔ مسیح» نیز به کار می‌رود. بدین معنا، این اصطلاح به چیزی اشاره می‌کند که خدا به واسطهٔ زندگی، مرگ و رستاخیز مسیح متحقق و آشکار ساخته است.

۳. این اصطلاح به یک معنای کلی برای اشاره به مجموع کتاب مقدس به کار می‌رود که می‌توان آن را زمینه‌سازِ ظهور مسیح، بیان‌کنندهٔ داستان آمدن او و نیز مبیّن لوازم زندگی، مرگ و رستاخیز او برای مؤمنان دانست.

ملاحظاتی از این دست، در کاربرد کارل بارت از عبارتِ «کلمهٔ خدا» نهفته است. نظریهٔ بارت دربارهٔ شکل «سه‌لایه‌ای کلمهٔ خدا»[2] نوعی حرکت سه جنبه‌ای از کلمهٔ خدا در مسیح و گواهی به این کلمه در کتاب مقدس، و سرانجام به اعلام این کلمه در موعظهٔ جامعهٔ مؤمنان را از هم تمییز می‌دهد. از این‌رو، ارتباطی مستقیم و اندام‌وار میان موعظهٔ کلیسا و شخص عیسی مسیح وجود دارد.

این نظر دارای مشکلاتی است. برخی از پروتستان‌های محافظه‌کارتر با این دفاع مؤکد بارت مشکل دارند که خود کتاب مقدس را به‌طورمستقیم نمی‌توان وحی الاهی دانست. متن مقدس شاهدی بر آن وحی و یا اقتباسی از آن است. با این حال بارت بر این نیز تأکید دارد که

---

1. Word of God Incarnate
2. The Threefold Form of the Word of God

وحی این شهادت را کنار نگذاشته است. این شهادت وقتی خدا به واسطه آن عمل می‌کند تبدیل به وحی شده است. آیا این امر حجیت کتاب مقدس را به پذیرش درونی ما از خطاب الاهی، که به واسطه کلام بشری کتاب مقدس با آن مواجه می‌شود، تنزل می‌دهد؟ قطعاً بارت این‌گونه فکر نمی‌کند. گرچه برخی از منتقدانش نظر وی را به این شیوه تفسیر کرده‌اند.

الاهیات روایی

شکل ادبی که بر کتاب مقدس سیطره دارد، شکل روایی آن است. کتاب مقدس داستان‌هایی ذکر می‌کند؛ داستان‌هایی که ماهیت و ویژگی خدا را بیان می‌کند و شکل نجات و رهایی که به وسیلهٔ مسیح به دست آمده است. داستان دعوت ابراهیم، فرار از دست مصریان، تبعید در بابل و آمدن عیسی مسیح، بخش‌های مختلف روایت عظیم‌تری است که ماهیت و هدف خدا را بیان می‌کند. از این‌رو، جای این پرسش هست که این نگاه چه پیامدهایی برای پیوند کتاب مقدس با الاهیات دارد. مفهوم تازه مطرح شدهٔ «الاهیات روایی»،[1] سخن‌های زیادی دربارهٔ این موضوع دارد.

اساس الاهیات روایی این ملاحظه است که کتاب مقدس، به همان اندازه که در مسائل اعتقادی یا الاهیاتی اظهار نظر می‌کند، داستان‌هایی دربارهٔ خدا بازگو می‌کند. برای نمونه، دربارهٔ عهد عتیق می‌توان گفت که این کتاب تحت تأثیر نقل و بازگویی این داستان است که خدا چگونه بنی‌اسرائیل را در رفتن از مصر به سرزمین موعود رهبری کرد و اینکه این جریان چه پیامدهایی برای قوم خدا داشت. داستان‌هایی از جنگ‌ها، موضوعاتِ عاشقانه، خیانت‌ها، شفا دادن‌ها، ساختن معبدها و محاصره‌های فاجعه‌بار وجود دارد. به همین سان، عهد جدید نیز تحت تأثیر عمل رهایی‌بخش خدا در تاریخ است که کانون آن در این زمان زندگی، مرگ و رستاخیز عیسی مسیح است. این داستان برای مسیحیان چه معنایی دارد؟ چگونه بر شیوهٔ تفکر و عمل آنان تأثیر می‌گذارد؟ شایسته است که نامه‌های پولس را، برای نمونه، کوشش‌هایی نظام‌مند برای توضیح و شرح مناسبت داستان عیسی مسیح برای مسیحیان بدانیم.

بینش‌هایی این چنینی است که در ورای ظهور یکی از مهم‌ترین جنبش‌های الاهیاتی توسعه یافته در چند دههٔ اخیر به نام **الاهیات روایی** قرار دارد. این الاهیات تا حد زیادی در

---

1. Narrative Theology

آمریکای شمالی رشد یافته است، و بسیاری از ناظرانْ روابط نزدیک آن با مدرسهٔ الاهیات ییل و نویسندگان آن مانند هانس فرای، جورج لیندبک و رونالد تیمن را کشف کرده‌اند.

از جمله نویسندگانی که به این تحول و جنبش کمک کرده‌اند می‌توان به جیمز گوستاوسون،[1] استنلی هاوئرواس، جورج لیندبک و رونالد تیمن اشاره کرد. با این حال، باید تأکید کرد که الاهیات روایی را به‌هیچ‌وجه نمی‌توان یک جنبش مشخص دانست و شاید آن را نوعی جریان الاهیاتی می‌دانند تا یک مکتب خاص. در این صورت، مزایا و نقاط ضعف این رویکرد چیست؟ رویکرد مذکور چگونه توانست چنین طرفدارانی در الاهیات آکادمیک به دست آورد؟ برای درک جذابیت این رویکرد، به‌ویژه در میان نویسندگانی که توجه به محوریت کتاب مقدس در الاهیات مدرن را زنده کرده‌اند، توجه به نکات زیر مهم است.

۱. روایتْ اصلی‌ترین نوع ادبی است که در کتاب مقدس یافت می‌شود. در واقع، بعضی از نویسندگان اخیر حتی گفته‌اند که تنها شکلِ ادبیِ کتاب مقدس همین است. البته این مبالغه‌ای آشکار، هرچند قابل درک است. این ممکن است در شکل‌های متعددی رخ دهد: تاریخ‌های عهد عتیق، گزارش‌های انجیل از سرگذشت عیسی، و مَثَل‌هایی که خود عیسی به کار برد، همگی نمونه‌هایی از روایات‌اند. روی‌آوردن به الاهیات از منظری روایی، بالقوه می‌تواند بسیار بیشتر از رویکردی نظری به خود کتاب مقدس وفادارتر باشد.

۲. این رویکرد از معنای ملال‌آور انتزاع[2] اجتناب می‌کند که گفته می‌شود ویژگی بیشتر نوشته‌های آکادمیک در باب الاهیات است، اجتناب می‌کند. امروزه رویکرد انتزاعی و کلی در باب الاهیات به کنار گذاشته شده است. در عوض، الاهیات روایی ما را به تأمل در یک داستان دعوت می‌کند؛ تبیینی پرشور و به یادماندنی از چیزی که در واقع رخ داده است (مانند داستان عیسی) یا چیزی که می‌توان به‌گونه‌ای تصور کرد که گویی حقیقتاً روی داده است (مانند مَثَل‌های عیسی). نوعی تمسک به قوه خیال (این نکته را بیش از همهٔ نویسندگانی مانند سی. اس. لوئیس تأکید کرده‌اند)، معنایی از واقعیت‌گرایی، نوعی حس درگیری شخصی در کار است که غالباً و به‌طور آشکار در الاهیات یافت نمی‌شود.

---

1. James Gustafson
2. abstraction

۳. الاهیات روایی می‌پذیرد که خدا ما را در تاریخ ملاقات می‌کند و با ما چنان سخن می‌گوید که گویی در تاریخ حضور مستمر داشته است. آموزهٔ تجسد تأیید می‌کند که داستان عیسی مسیح داستان خدا نیز هست. الاهیات روایی اعلام می‌کند که خدا حقیقتاً در جهانِ زمان و مکان ما حضور دارد و خدا درواقع در تاریخ وارد شده و حقیقتاً می‌خواهد ما را در هر جا که هستیم، ببیند. غالباً الاهیات نظام‌مند این تصور را ایجاد می‌کند که خدا رشته‌ای از تصورات و اندیشه‌ها را به ما عرضه کرده است؛ گویی که وحی و انکشاف، نوعی بانکِ اطلاعات است (نگاه کنید به ص۱۵۳ـ۱۵۹). الاهیات روایی ما را قادر می‌سازد این بصیرت اساسی را بازیابیم که خدا در تاریخ ما حضور دارد. داستان خدا با داستان ما تلاقی می‌کند. ما می‌توانیم داستان خود را، همان‌گونه که در کتاب مقدس آمده است، با پیوند دادن آن به داستان خدا درک کنیم. این جنبه از الاهیات روایی تأثیر بسیار زیادی، بیش از همه، در زمینهٔ علم‌الاخلاق[1] داشته است. شاید استنلی هاوئرواس برجسته‌ترین فرد از گروهی از نویسندگان علم‌الاخلاق است که معتقد بود که روایت‌های انجیل الگویی رفتاری ارائه می‌دهند که برای مؤمنان مسیحی شایسته است. مثلاً، داستان زندگی عیسی مسیح به بنیانگذار الگویی تلقی می‌شود که از اختصاصات داستان مؤمنان مسیحی است. علم‌الاخلاق، اگر از منظری روایی بدان نگریسته شود، یکسره بر زندگی واقعی استوار است. انجیل اساساً دربارهٔ رشته‌ای از اصول اخلاقی نیست، بلکه دربارهٔ تأثیر مواجههٔ خدا بر زندگی افراد و تواریخ ملل است. نویسندگان کتاب مقدس با پیوند دادن چنین داستان‌هایی توانستند اعلام کنند که «این است نتیجهٔ دگرگون شدن به مدد فیض خدا، و این است الگویی مناسب برای رفتار مسیحی».

۴. پذیرش خصلت روایی کتاب مقدس به ما مجال می‌دهد تا دریابیم که چگونه کتاب مقدس به نحو مؤثری کشمکش میان معرفت محدود شخصیت‌های انسانی در داستان، و علم مطلق خدا را بیان می‌کند. روبرت آلتر[2] در کتاب هنر روایت در کتاب مقدس[3] (۱۹۸۵) این نکته را چنین بیان می‌کند: «حکایاتِ کتاب مقدس را می‌توان به شکلی مفید، تجربه‌ی روایی در احتمالات اخلاقی و معنوی و تاریخی دانست که در

---

1. ethics
2. Robert Alter
3. *Art of Biblical Narrative*

فرآیندی از تقابل آشکار میان معرفت محدود شخصیت‌های انسانی و علم مطلق خدا که راوی با طمأنینه اما قاطعانه بیان می‌کند، صورت می‌گیرد». شاید ایوب این نکته را با وضوح خاصی در عهد عتیق توضیح می‌دهد. ساختار روایی کتاب مقدس به خواننده اجازه می‌دهد تا داستان را از منظر خدا بنگرد و تأثیر متقابل میان بی‌دانشی بشر یا درک نادرست از وضعیت و واقعیت آن را که از منظر الاهی نگریسته می‌شود، ارزیابی کند.

روش‌های تفسیر کتاب مقدس

هر متنی نیازمند تفسیر است و کتاب مقدس از این امر مستثنا نیست. این تصور وجود دارد که تاریخ الاهیات مسیحی را می‌توان تاریخ تفسیر کتاب مقدس دانست. در زیر ما به بررسی بعضی از رویکردها به تفسیر کتاب مقدس می‌پردازیم که شاید برای دانشجویان الاهیات جالب باشد. با این حال، روشن است که گستردگی موضوع، مانع از آن است که چیزی بیشتر از گزیده‌ای گویا از رویکردها به این موضوع را عرضه کنیم.

بحث خود را با دورهٔ آباء آغاز می‌کنیم. مکتب **اسکندرانی**[1] در تفسیر کتاب مقدس بر شیوه‌هایی استوار بود که نویسنده‌ای یهودی به نام فیلون اسکندرانی[2] (حدود ۳۰ قبل از میلاد-حدود ۴۵ بعد از میلاد) و سنت‌های یهودی ابداع کرده بودند. در این مکتب، تفسیر ظاهری کتاب مقدس و ضمیمه کردن رویکردی تمثیلی به آن روا دانسته می‌شد. اما تمثیل[3] چیست؟ هراکلیتوس، فیلسوف یونانی، آن را چنین تعریف کرده است: «چیزی بگویی و منظورت چیزی باشد غیر از آنچه گفته‌ای». فیلون معتقد بود که نقب زدن از معنای سطحی کتاب مقدس برای استنباط معنای عمیق‌تری که در زیر آن متن نهفته است، ضروری است. سردمدار این اندیشه‌ها گروهی از الاهی‌دانان اسکندریه بودند که، به تصدیق همگان، مهم‌ترین آنان کلمنت،[4] اوریگن و دیدوموس نابینا[5] بودند (البته، جروم به مطایبه از فرد اخیر به «دیدوموس بصیر» یاد می‌کند و اساس آن بینش‌های معنوی‌ای بود که وی با استفاده از شیوهٔ تمثیلی در تفسیر کتاب مقدس پدید آورد).

---

1. Alexandrian School
2. Philo of Alexandria
3. allegory
4. Clement
5. Didymus the Blind

شاید در ابتدای امر چنین به نظر آید که این حاکی از نوعی سقوط در **تفسیر به رأی**[1] است که مفسر در آن تنها معانی خودخواسته را از متن کتاب مقدس استنباط می‌کند؛ اما، همان‌گونه که آثار دیدوموس (کشف شده در زاغهٔ مهماتی در مصر به هنگام جنگ جهانی دوم) نشان داد، واقعیت غیر از این است. به نظر می‌رسد که نوعی توافق دربارهٔ صور و متونِ عهد عتیق پدید آمد که چاره‌ای جز تفسیر تمثیلی برای آن نبود. از باب نمونه، اورشلیم به‌تدریج تمثیلی برای کلیسا شناخته شد.

مکتب **انطاکیه**،[2] درست به‌عکس، بر تفسیر کتاب مقدس در پرتو زمینه تاریخی آن تأکید داشت. این مکتب به‌ویژه به نویسندگانی مانند دیودور طرسوسی،[3] یوحنای زرین دهان[4] و تئودور اهل موپسوئستیا[5] نسبت داده می‌شود و بر جایگاه تاریخی پیشگویی‌های عهد عتیق که در نوشته‌های اوریگن و سایر نمایندگان سنت اسکندرانی از آن اثری یافت نمی‌شود، تأکید دارد. برای مثال، تیودور در مواجهه با پیشگویی عهد عتیق تأکید دارد که پیام پیشگویانه با کسانی ارتباط دارد که این کتاب مستقیماً خطاب به آنان است، همان‌گونه که معنای بسط یافته‌ای برای نوعی قرائت مسیحی دارد. هر ندای پیشگویانه باید به‌گونه‌ای تفسیر شود که معنای واحد تاریخی یا ادبی متلائمی داشته باشد. در نتیجه، تئودور مایل بود که تعداد نسبتاً معدودی از عبارات عهد عتیق را برای اشارهٔ مستقیم به مسیح تفسیر کند، در حالی که مکتب اسکندرانی مسیح را به مثابهٔ محتوای پنهان بسیاری از عبارات عهد عتیق، چه پیشگویانه چه تاریخی، تلقی می‌کرد.

در کلیسای غرب، رویکرد نسبتاً متفاوتی را می‌توان مشاهده کرد. امبروز اهل میلان[6] برداشتی سه‌گانه از معانی کتاب مقدس مطرح کرد: افزون بر معنای **طبیعی**، مفسر ممکن است معنایی **اخلاقی** و معنایی عقلی یا **الاهیاتی** استخراج کند. آگوستین این رویکرد را برگزید و به جای آن به معانی دوگانه معتقد شد که عبارت‌اند از معنایِ **ظاهریِ جسمانیِ تاریخی**[7] و معنای **تمثیلیِ عرفانی معنوی**؛[8] البته او پذیرفت که پاره‌ای از عبارات به هر دو معناست. «گفته‌های پیامبران سه معنا دارد، زیرا بعضی اورشلیمِ زمینی را در نظر دارند،

---

1. egsegesis
2. Antiochene School
3. Deodore of Tarsus
4. John Chrysostom
5. Theodore of Mopsuestia
6. Amberose of Milan
7. literal-fleshly-historical
8. allegorical-mystical-spiritual

گروهی اورشلیم آسمانی، و دیگران هر دو را». پذیرفتنی نیست که عهد عتیق را تنها در سطحی تاریخی بفهمیم. کلید فهم این کتاب در تفسیر درست آن نهفته است.

در اینجا مفهوم بنیادی **تیپولوژی**[1] (مأخوذ از واژهٔ یونانی **تیپوس** به معنای «چهره») را مشاهده می‌کنیم. در اینجا یک واقعهٔ تاریخی به عنوان پیش‌جنبه‌ای از ظهور مسیح تلقی می‌شود. در حالی که تمثیل اساساً به صور کتاب مقدسی برمی‌گردد، تیپولوژی اساساً به رویدادها یا اشخاص تاریخی اشاره دارد. مثال کلاسیک این امر حکایت عهد عتیق از ابراهیم و اسحاق است (پیدایش ۲۲: ۱ـ۱۴). در این داستان گفته می‌شود که ابراهیم معتقد بود خدا از او خواسته بود تا فرزندش اسحاق را به عنوان قربانی سوزاندنی پیشکش کند. اسحاق زمانی که همراه پدر از صحرا می‌گذرند از پدر می‌پرسد که چرا برّه‌ای را برای قربانی کردن به همراه نیاورده‌اند. ابراهیم در پاسخ می‌گوید که «خود خدا برّهٔ قربانی را مهیا خواهد ساخت». هنگامی که ابراهیم در شُرف قربانی کردن اسحاق است، فرشتهٔ خداوند دخالت می‌کند و به جای اسحاق، قوچی که در بیشه‌ای در همان نزدیکی به شاخ‌هایش گرفتار آمده است، مهیا می‌کند. این قطعه را به لحاظ تیپولوژیکی نوعی پیش‌نگری در این‌باره می‌دانستند که خدا یگانه پسر خود، عیسی مسیح، برّهٔ خدا، را که صلیب خود را بر دوش می‌کشد و بر آن صلیب قربانی می‌شود و همچون اسحاق از مرگ برمی‌خیزد، قربانی می‌کند.

نکتهٔ مهم این است که این نمونه‌ها را باید درست تفسیر کرد. از نظر آگوستین، پرسش اساسی این است که زبان، نشانه‌ها، و نمادهای یک جهان هبوط کرده چگونه می‌توانند حاکی از خدا باشند؟ اگر همهٔ نشانه‌های انسانی به سبب واقعهٔ هبوط دچار فساد و نقص و لذا نارسا هستند، حقیقت معنای آنها را تنها به تعبیر آگوستین با «اشراق الاهی» می‌توان کشف کرد. زبان بشری به سبب هبوط گرایش دارد که تنها از امور زمینی و جسمانی حکایت کند. زبان ما برای آنکه بتواند از امور الاهی حکایت کند باید بر محدودیت‌های ما به عنوان موجودات انسانی هبوط کند و بر آن چیره شود یا دست‌کم آن محدودیت‌ها را کاهش دهد. آگوستین تحقق این امر را تا حدی از طریق انسان که همچنان حامل صورت خدا به عنوان خالق است و تا حدی خود انکشافی فیاضانهٔ خدا و نیز تجسد امکان‌پذیر می‌داند که نشانه‌ها

---

1. typology

و زبان عالم مادی را قادر می‌سازد که از خالق خود حکایت کنند. او رویکرد خود را چنین بیان می‌کند:

> آنچه در مسیح منسوخ شد، عهد عتیق نبود، بلکه حجابی پنهان‌کننده بود؛ به همین سبب می‌توان عهد عتیق را به واسطهٔ مسیح درک کرد. چیزی که بدون مسیح مبهم و پنهان است، آشکار و هویداست... [پولس] نمی‌گوید که «شریعت یا عهد عتیق منسوخ شده است». بنابراین، واقعیت از این قرار نیست که به مدد فیض خداوند آنچه پوشیده بود، به مثابه امری بیهوده منسوخ شده است؛ بلکه حجابی که واقعیتِ سودمند را پوشانیده بود، کنار زده شده است. این همان چیزی است که نصیب کسانی می‌شود که با شور و پارسایی، نه شریرانه و متکبرانه، به جست‌وجوی معنای کتاب مقدس می‌پردازند. ترتیب حوادث، دلایل کردارها و گفتارها، و سازگاری عهد عتیق با عهد جدید برای آنان به‌دقت روشن است؛ به‌گونه‌ای که هیچ نقطه‌ای باقی نمی‌ماند که در آن هماهنگی کامل نباشد. حقایق سرّی به نمادهای تمثیلی منتقل می‌شوند که باید به وسیلهٔ تفسیر بر آنها پرتو افکند.

آگوستین با استفاده از چنین تحلیل‌هایی بر وحدت عهد عتیق و عهد جدید پای می‌فشرد. عهدین گواه بر ایمانی واحد و یکسان‌اند، هر چند ممکن است که روش بیان آنها متفاوت باشد (این اندیشه را کالون بسط و گسترش داد). آگوستین اندیشهٔ یاد شده را در متنی مطرح کرد که در تفسیر کتاب مقدس اهمیتی حیاتی دارد؛ به‌ویژه آنکه بر پیوند میان عهد عتیق و عهد جدید تأثیر گذاشت: «عهد جدید در عهد عتیق پنهان شده است و از طریق عهد جدید می‌توان به عهد عتیق راه یافت».[1]

این تمایز میان معنای **ظاهری** یا **تاریخی** کتاب مقدس، از یک‌سو، و معنایی **معنوی** یا **تمثیلیِ** عمیق‌تر، از سوی دیگر، در کلیسا در اوایل قرون وسطا رفته‌رفته پذیرفته شد. روش معیاری و رایج تفسیر کتاب مقدس که در قرون وسطا به کار می‌رفت، معمولاً به quadriga یا «معانی چهارگانهٔ کتاب مقدس» معروف است. ریشه‌های این روش به‌ویژه در تمایز میان معنای ظاهری و باطنی نهفته است. کتاب مقدس چهار معنای متفاوت دارد. افزون بر معنای ظاهری، سه معنای غیر ظاهری وجود دارد که با یکدیگر تفاوت دارند. آنها عبارت‌اند از: معنای تمثیلی،[2] دربارهٔ اینکه مسیحیان باید به چه چیزهایی ایمان داشته باشند؛ معنای

---

1. *In Vetere Novum Latet et in Novo Vetus Patet*
2. allegorical

استعاری یا اخلاقی،[1] درباره اینکه مسیحیان باید چگونه رفتار کنند؛ و معنای تأویلی،[2] در این‌باره که مسیحیان به چه چیزی می‌بایست امیدوار باشند. بنابراین، معانی چهارگانهٔ کتاب مقدس عبارت بود از:

۱. معنای **ظاهری** کتاب مقدس که به موجب آن ظاهر متن مورد توجه است.
۲. معنای **تمثیلی** که به موجب آن عبارت‌های خاصی از کتاب مقدس به‌گونه‌ای تفسیر می‌شد که گزاره‌های اعتقادی را پدید می‌آورد. آن عبارات یا مبهم به نظر می‌رسید یا آنکه معنایِ ظاهریِ لفظی آن به دلایل الاهیاتی نزد خوانندگانش مورد پذیرش قرار نمی‌گرفت.
۳. معنای **استعاری** یا **اخلاقی** که به موجب آن پاره‌ای از عبارات چنان تفسیر می‌شد که راهنمای اخلاقی فرد مسیحی در رفتارش باشد.
۴. معنای **تأویلی** که به موجب آن پاره‌ای از عبارات به‌گونه‌ای تفسیر می‌شد که بیانگر علل و موجبات امید مسیحیان باشد. این معنا به تحقق کامل وعده‌های الاهی در اورشلیم جدید در آینده اشاره دارد.

نمونه‌ای عالی از تفسیر را می‌توان در تفسیر غزلِ غزل‌ها اثر برنار کلرووِیی در قرن دوازدهم یافت. برنار در این کتاب با ارائه تفسیری تمثیلی از عبارت «تیرهای خانه ما از سدر است و پانل‌های ما از سرو» شیوه‌ای را بیان می‌کند که در آن معانی اعتقادی یا معنوی از عباراتی که بدون به‌کارگیری چنین شیوه‌ای فاقد روح و معنای محصّلی بودند، استنباط می‌شود.

> ما باید کلمهٔ «خانه» را اشاره به تودهٔ عظیم مسیحیان بدانیم که با کسانی که قدرت و عظمت دارند همدست‌اند، و منظور از «تیرها» را ارباب کلیسا و دولت تلقی کنیم. با بهره گرفتن از احکام خردمندانه و محکم، اینها آنان را در کنار یکدیگر قرار می‌دهند. در غیر این صورت، اگر هر یک از آنها به‌گونه‌ای کار کنند که دلخواه خودشان است، دیوارها کج شده و فرو خواهند ریخت، و کل خانه ویران می‌شود. از «پانل‌ها» (قاب‌بندی‌ها)، که محکم به تیرها متصل شده و به شیوه‌ای باشکوه زینت‌بخش خانه هستند، باید زندگی انسان‌دوستانه و منتظم روحانیون فرهیخته، و نیز اجرای درست شعائر کلیسا را مراد کنیم.

---

1. tropological
2. anagogical

تصویر ۶.۲. کوادریگا (ارابه چهار اسب) بر دروازه براندن برگ برلین. مفسران قرون وسطایی کتاب مقدس مجسمه ارابه چهار اسب را همواره تمثیلی از چهار روش تفسیر کتاب مقدسی می‌دانند.

بر این نکته تأکید شد که به هیچ‌وجه نباید بر اساس یکی از معانی غیر ظاهریِ کتاب مقدس، عقیده‌ای را پذیرفت، مگر آنکه آن معنا خود بر پایهٔ معنای ظاهری استوار باشد و این تأکید موجب اجتناب از نقص و ضعف عمده‌ای شد. تأکید بر تقدم معنای ظاهری را می‌توان نقد تلویحی رهیافت تمثیلی کسانی چون اوریگن دانست که در عمل به مفسران کتاب مقدس اجازه می‌دادند تا به هر عبارتی، هر تفسیر «معنوی» را که می‌پسندند، تحمیل کنند. لوتر در سال ۱۵۱۵ این اصل را به این شکل بیان کرده است: «در کتاب‌های مقدس، هیچ‌گونه (تفسیرِ) تمثیلی، استعاری یا تأویلی روا نیست، مگر آنکه نمونهٔ همان مطلب در جای دیگر به‌طور ظاهری بیان شده باشد. اگر چنین نباشد، کتاب مقدس به مضحکه‌ای تبدیل خواهد شد».

در دانشکده‌های الاهیات مدرسی، روش تفسیری **شیوه‌های چهارگانه**[1] بخش عمده‌ای از مطالعات علمی و آکادمیک مربوط به کتاب مقدس بود؛ اما در دو دههٔ نخست قرن شانزدهم، این تنها گزینهٔ ممکن برای مفسران کتاب مقدس نبود. در واقع، شاید بتوان چنین گفت که لوتر یگانه اصلاح‌گری بود که از این رویکرد مدرسی در تفسیر کتاب مقدس بسیار سود جست. مؤثرترین رویکرد به این موضوع در محافل اصلاحی و اومانیستی در دورهٔ

1. quadriga

اولیهٔ نهضت اصلاح دینی، رویکرد مربوط به اراسموس روتردامی بود که هم‌اکنون به بحث دربارهٔ او می‌پردازیم.

اراسموس در کتاب راهنمای سرباز مسیحی[1] (بنگرید به ص ۱۰۰) میان «حرف» و «روح»، یعنی میان کلمات کتاب مقدس و معنای حقیقی آن، تفاوت بسیار می‌گذاشت. در عهد عتیق مخصوصاً، کلماتِ متنْ همانند پوسته‌ای است که دربرگیرنده لُبّ و مغز معناست، اما عین آن نیست. معنای سطحی و بیرونی متن، اغلب حجابی است که معنای عمیق‌تر و درونی را می‌پوشاند و وظیفهٔ هر مفسرِ فهیم و وظیفه‌شناس است که حجاب یاد شده را کنار زند. به نظر اراسموس، در تفسیر کتاب مقدس توجه مفسر به تعیین معنای درونی و نهفتهٔ کتاب مقدس معطوف است، نه ظاهر آن. این دیدگاه شباهت‌های عمیقی با مکتب اسکندرانی، که پیش‌تر ذکر شد، دارد.

رویکردی مشابه را می‌توان در مورد اصلاح‌گر پروتستان تسوینگلی یافت. دغدغهٔ اصلی تسوینگلی همان دغدغهٔ اراسموس است. مفسر کتاب مقدس باید «معنای طبیعی کتاب مقدس» را که لزوماً با معنای ظاهری کتاب مقدس یکی نیست، تعیین کند. تسوینگلی با توجه به سوابق اومانیستی خود میان آرایه‌های مختلف سخن، به‌ویژه alloiosis، استعمال غلط[2] و مجاز مرسل[3] فرق می‌گذارد.

این مطلبِ مشکل را می‌توان با استفاده از مثالی روشن ساخت. این جملهٔ عیسی ناصری در شام آخر و به هنگام قطعه‌قطعه کردن نان را در نظر بگیرید «این است بدن من» (متی ۲۶: ۲۶). معنای ظاهری این کلمات چنین است: «این تکهٔ نان، بدن من است»، اما معنای طبیعی آن این است: «این تکهٔ نان بر بدن من دلالت می‌کند».

داستان ابراهیم و اسحاق[4] (پیدایش: ۲۲) به‌خوبی می‌تواند از عهدهٔ تبیین معنای عمیق‌تر کتاب مقدس که تسوینگلی در پی یافتن آن بود، برآید. این معنا نقطهٔ مقابل معنای سطحی کتاب مقدس است. جزئیات تاریخی این داستان آن‌قدر ساختگی است که نمی‌تواند معنای حقیقی آن را پدید آورد. در واقع، تسوینگلی چنین استدلال می‌کرد که معنای حقیقی آن داستان را تنها زمانی می‌توان دریافت که آن را پیش‌بینی نبوی داستان مسیح بدانیم که ابراهیم، نماد خدا، و اسحاق استعارهٔ (یا به تعبیر فنی‌تر، «نمونهٔ») مسیح است.

---

1. *Handbook of The Christian Soldier*
2. catachresis
3. synecdoche
۴. اشاره به داستان قربانی شدن اسحاق به دست حضرت ابراهیم به روایت عهد عتیق. ـم.

با ظهور دوران مدرن، دانش تفسیر کتاب مقدس بسیار پیچیده‌تر از قبل شد. این امر ناشی از پذیرش روزافزون شیوه‌های عقلانی تفسیر در محافل علمی بود که اساس آن پیش‌فرض‌های دوران روشنگری بود. بررسی کامل این تحولات در این کتاب امکان‌پذیر نیست. با این حال، توجه به بعضی از گرایش‌های عام در تفسیر کتاب مقدس در دویست و پنجاه سال اخیر سودمند خواهد بود. چهار رویکرد اصلی در تفسیر علمی کتاب مقدس را، که تحت تأثیر جنبش روشنگری بود، به شرح زیر می‌توان برشمرد:

۱. رویکرد **عقلانی**[1] که در آثار اچ. اس. رایماروس یافت می‌شود. در این رویکرد، عهد عتیق و عهد جدید بر دسته‌ای از داستان‌های فوق طبیعی استوار است. رایماروس معتقد است که در فرآیند نقّادی بنیانی و منطقیِ کتاب مقدس، عناصر فوق طبیعی کتاب مقدس نباید به جد مورد توجه قرار گیرند. از این‌رو، لازم است که کتاب مقدس با معیارهای عقلانی تفسیر شود و آن را (گرچه تا حدی به شکلی در هم‌ریخته) بیانگرِ حقایقِ عامِ دینِ عقل[2] دانست. جذابیت‌های این رویکرد، با فروپاشی فراگیر اعتماد به عام بودن و صلاحیتِ الاهیاتیِ عقل در زمان‌های اخیر، به طرزی چشمگیر رو به افول نهاده است.

۲. رویکرد **تاریخی** که کتاب مقدس را تبیینی از خاستگاه‌های مسیحی می‌داند. اف. سی. باوِر[3] که شاید برجسته‌ترین فرد از نمایندگان اولیهٔ این سنّت است، معتقد بود که دیگر روا نیست ریشه‌های ایمان مسیحی را برحسب «یگانه مولود خدا که از عرش ابدی الوهیت به زمین تنزل نمود و در رحم مریم باکره، به فرد آدمی تبدیل شد» تبیین کنیم. برعکس، باوِر معتقد بود که می‌توان ریشه‌های مسیحیت را در قالب‌های عقلانی و غیر فوق طبیعی بیان کرد. باوِر با اعتقاد به اینکه فلسفهٔ هگل کلید تبیین این مطلب را در دست دارد که چگونه مسیحیت پا به عرصه وجود گذاشت، توجه خود را مستقیماً به فلسفهٔ تاریخِ او به مثابهٔ تبیینی که بدیل و جانشین تبیین تاریخیِ ریشه‌های ایمان مسیحی است، معطوف کرد و عهد جدید را در پرتو آن تفسیر کرد. با افول فلسفهٔ هگل، از نفوذ باوِر کاسته شد.

۳. رویکرد **اجتماعی**. در دههٔ ۱۸۹۰، بسیاری از مسیحیان لیبرال، دیگر توجهی به موضوعاتی در باب اعتقادات یا الاهیات مسیحی نداشتند و به بررسی مقولهٔ

---

1. rational
2. religion of reason
3. F. C. Baur

وسیع‌تر «دین» به‌طور کلی پرداختند؛ جریانی که موجب پیشرفت و تحول دانشکده‌های «مطالعات دینی» در بسیاری از دانشگاه‌های غرب شده است. با این حال، دین پدیده‌ای اجتماعی است که به چیزی بسیار فراتر از «اندیشه‌ها» و آرای صرف توجه دارد و در مقولهٔ «تاریخ اجتماعی»[1] می‌گنجد. بدین‌سان، راه برای رویکردی اجتماعی در تفسیر کتاب مقدس باز شد که مسیحیت را نمونهٔ خاصی از پدیده‌ای کلی به نام دین می‌دانست. رویکردی از این دست را سر جیمزفریزر[2] در کتاب شاخه طلایی[3] (۱۸۹۰ـ۱۹۱۵) ارائه کرد. وی در این کتاب در مقیاسی بی‌سابقه از قوم‌شناسی تطبیقی (مطالعهٔ مردمان و سنت‌های آنان) در مورد کتاب مقدس استفاده می‌کند.

۴. رویکرد **ظاهری**، که به داوری دربارهٔ مقولات متمایز ادبی کتاب مقدس می‌پردازد. یکی از این رویکردها که تأثیر عمده‌ای در دوران متأخر داشته، **الاهیات روایی** است که به‌تفصیل در این فصل از آن بحث کردیم (نگاه کنید به ص ۲۶۲).

باید به دیگر رویکردها هم اشاره کرد از جمله تفسیر هرمنوتیکی خاص از عمل الاهیات رهایی‌بخش آمریکای لاتین که بر وحدتی که فقرا در خواندن کتاب مقدس تجربه کرده‌اند، تأکید دارد. از این‌رو لئوناردو بوف (متولد ۱۹۳۸) استدلال می‌کند که یک «وساطت هرمنوتیکی» بین خواننده و متن پدید می‌آید: یعنی فقرا به دلیل اینکه میان وضعیت توصیف‌شده در متن و وضعیت‌هایی که در زندگی تجربه کرده‌اند شباهت می‌یابند، خود را قادر به ارتباط با متن مقدس می‌بینند. آن‌گونه که بوف متذکر می‌شود: الاهی‌دانان رهایی‌بخش با به دوش کشیدن تمام سنگینی مشکلات، حسرت‌ها و امیدهای فقرا، به سراغ کتاب مقدس می‌روند و نور الهام را در کلام الاهی جست‌وجو می‌کنند. از این‌رو الاهیات رهایی‌بخش اظهار می‌کند که حیطه کاری مفسر متون مقدس نظری نیست بلکه عملی است. بدین معنا که وی واسطه آزادی است. آن‌گونه که بوف استدلال می‌کند «هرمنوتیک رهایی‌بخش در پی کشف و فعال‌سازی انرژی متغیر از متون کتاب مقدس است». مسیحیت تمرین آزادی است که منجر به تفسیر کتاب مقدس در حیطه آزادی سیاسی ـ اجتماعی می‌شود نه اینکه ایده‌های نظری صرف یا تقوای فردی شخصی شده باشند.

---

1. social history
2. Sir James Frazer
3. *The Golden Bough*

نظریه‌های مربوط به الهام کتاب مقدس

این تصور که جایگاه خاص کتاب مقدس در الاهیات مسیحی بر ریشه‌های الوهی آن استوار است، هرچند شاید به ابهام گفته شده باشد، می‌توان سرنخ‌های آن را در خود عهد جدید و تأملات بعدی دربارهٔ آن به دست آورد. یکی از مهم‌ترین عناصر در بحث از اینکه کتاب مقدس چگونه الهام شد و اهمیتی که باید بدان داده شود، رسالهٔ دوم تیموتاؤس ۳: ۱۶ـ۱۷ است که از کتاب مقدس به «الهام خدا»[1] یاد می‌کند. این اندیشه در تفکر مسیحیتِ اولیه رایج بود و امری اختلافی تلقی نمی‌شد. فیلون اسکندرانی، فیلسوف یهودی یونانی‌زبان، کتاب مقدس را یکسره الهام می‌دانست و معتقد بود که خدا کاتبان کتاب‌های مقدس را چون ابزارهای بی‌ارادهٔ[2] انتقال ارادهٔ الاهی به کار گرفت.

این موضوع در دوران «نهضت اصلاح دینی» به‌ویژه در آثار ژان کالون به یکی از موضوعات بالقوه جنجالی تبدیل شد. کالون از مرجعیت کتاب مقدس در برابر دو گروه دفاع می‌کرد. در یک‌سو کسانی از شاخه‌ای کاتولیک‌تر کلیسا قرار داشتند که معتقد بودند اساس مرجعیت و حجیت کتاب مقدس بر پذیرش آن از سوی کلیسا به عنوان منبعی موثق استوار است. در سوی دیگر، نویسندگان افراطی‌تر انجیلی، مانند آناباپتیست‌ها، بودند که به باور آنان، هرکس حق دارد کتاب مقدس را به نفع نوعی انکشاف الاهی شخصی و بی‌واسطه یکسره نادیده انگارد. کالون اعلام کرد که روح‌القدس از طریق کتاب مقدس عمل کرد (نه کنارگذاشتن آن، آن‌گونه که افراد رادیکال معتقد بودند) و روح‌القدس با الهام کتاب مقدس، اعتبار و مرجعیتی مستقیم به آن داد. از این‌رو، اعتبار و مرجعیت آن به هیچ حمایت بیرونی (مانند حمایت کلیسا) نیاز ندارد.

این نکته بدان جهت مهم است که نشان می‌دهد اصلاح‌گران موضوع الهام را با قابل اعتماد بودن مطلقِ تاریخی یا خطاناپذیری واقعی متون مقدس مرتبط نمی‌بینند. آموزهٔ کالون در باب تطبیق[3] بدان معناست که خدا خود را برای جوامعی که گیرندهٔ این وحی بودند، به‌گونه‌ای منکشف ساخت که با توانایی‌های آنان تناسب داشت. بدین ترتیب، کالون دربارهٔ باب اول سفر پیدایش معتقد است که رشته کلی اندیشه‌ها ــ مانند

---

1. God-Breathed (Theopneustos)
2. passive
3. accommodation

«روزهای آفرینش» ــ صرفاً شیوه‌های تطابق یافتهٔ سخن گفتن، یعنی نوعی به زبان کودکانه سخن گفتن[1] الوهی است. تحولات مربوط به اندیشه‌های «عصمت کتاب مقدسی» یا «خطاناپذیری» در پروتستانتیسم را می‌توان در ایالات متحده در میانهٔ قرن نوزدهم جست‌وجو کرد.

اجماع کلی مسیحیان در باب الهام و حجیت یا اعتبار کتاب مقدس را می‌توان در شماری از اعتراف‌نامه‌های عمده، هم در آیین پروتستان و هم در کلیسای کاتولیک رم، مطالعه کرد. برای نمونه، در کتاب معتبر تعالیم کلیسای کاتولیک (۱۹۹۴) به‌روشنی مرجعیت و اعتبار کتاب مقدس به سبب وحی الاهی آن دانسته می‌شود.

> [خدا برای آنکه خود را برای مردمان منکشف سازد، به لطف خوبی و احسانش با آنان با کلمات بشری سخن می‌گوید. در واقع، کلام خدا که در کلمات بشر بیان شده، به هر شکلی شبیه زبان بشری است، همان‌گونه که کلام پدر ابدی، هنگامی که ضعف بشر را به خود گرفت، همانند بشر شد....] خدا نویسندهٔ کتاب مقدس است. واقعیات وحیانی و الوهی، که در متن کتاب مقدس مندرج و ارائه شده‌اند، با الهام روح‌القدس نوشته شده‌اند؛ زیرا کلیسایِ مادر مقدس، با ابتنا بر ایمان عصر رسولان، کتاب‌های عهد عتیق و عهد جدید را، کلاً و تماماً، و با همهٔ اجزایشان، کتاب‌هایی مقدس و قانونی (شرعی) می‌داند. مبنای این اعتقاد آن است که این کتاب‌ها، چون با الهام روح‌القدس نوشته شده‌اند، خدا نویسندهٔ آنهاست و بی‌کم و کاست به خود کلیسا ابلاغ شده‌اند. خدا به نویسندگان بشری کتاب‌های مقدس الهام کرد. خدا برای تألیف کتب مقدس، انسان‌های خاصی را برگزید، انسان‌هایی که در تمام مدتی که آنان را برای این وظیفهٔ مهم به‌کار گرفت، از استعداد و توان خود استفادهٔ کامل کردند؛ به‌طوری که، گرچه خدا در آنان و به واسطهٔ آنان عمل می‌کرد، آنان همچون نویسندگان حقیقی‌ای بودند که مأموریت داشتند آنچه را خدا به نوشتن‌اش اراده می‌کند، و نه بیشتر، بنویسند.

با ظهور دورهٔ روشنگری، اندیشهٔ داشتن جایگاه ویژه برای کتاب مقدس زیر سؤال رفت و این بیشتر به سبب پیش‌فرض‌های عقل‌گرایانه در این دوره و توجه روزافزون به مطالعات نقادانه کتاب مقدس بود. در موضوع الهام، در این دوره شماری از رویکردها مطرح شد که موارد زیر قابل توجه است.

---

1. baby-talk

۱. جی. اچ. هردر[1] (۱۷۴۴ـ۱۸۰۳)؛ می‌توان او را کسی دانست که ابعاد مهم و خاصی از نهضت اصلاح دینی را پیش‌بینی کرد و معتقد بود که اندیشهٔ الهام را باید در قالب معنایی هنری یا زیباشناسانه[2] تفسیر کرد. وی در کتاب روح شعرعبری[3] (۱۷۸۲ـ۱۷۸۳) اظهار داشت که مناسب‌ترین الگوی الهام کتاب مقدس را آثار هنری ارائه می‌دهد. دقیقاً همان‌گونه که می‌توان رمان، شعر یا نقاشی را امری «الهام‌شده» دانست، همین اندیشه نیز در مورد کتاب مقدس می‌تواند صادق باشد. از این‌رو، الهام دستاوردی بشری تلقی می‌شود، نه موهبتی الاهی. «ما باید کتاب مقدس را به روشی بشری بخوانیم چراکه این کتاب را انسان برای انسان نوشته است. زبان آن بشری است. این کتاب با ابزار بشری نوشته و حفظ شده است و مفهومی که با آن کتاب را می‌توان درک کرد و ابزاری که به این خاطر از آن استفاده می‌شود همه بشری است».

هردر استدلال می‌کند که هر قدر کلام خدا به شیوه‌ای بشری خوانده شود، خواننده به درک خدا نزدیک‌تر می‌شود. نویسنده این کتاب خدایی است که انسان را آفرید تا از صورت الاهی برخوردار گردد.

این بحث هردر که تجربه دینی از طریق شعر، موسیقی و هنر منتقل می‌شود، منجر به تأکید بر کتاب مقدس به عنوان شعر و نه الهام گردید. درنتیجه هردر به شعر قداست می‌بخشد و ویژگی شعری متون مقدس را تضمین‌کننده حالت وحیانی و مقدس آن می‌داند.

۲. مکتب قدیم پرینستون؛[4] نمایندگان آن چارلز هاج[5] و بنجامین بی. ورفیلد[6] (۱۸۵۱ـ۱۹۲۱) هستند. در این مکتب نظریه‌هایی قویاً فوق طبیعی در باب الهام ارائه شد که با رویکرد طبیعت‌گرایانه مورد نظر هردر تقابلی عمدی و آگاهانه داشت. «الهام همان تأثیر خارق‌العاده و فوق طبیعی است... که روح‌القدس بر نویسندگان کتاب‌های مقدس ما اِعمال کرد و کلمات آنان، کلمات خدا را عرضه می‌کند و از این‌رو، کاملاً خطاناپذیر است». ورفیلد البته با دقت بر این نکته تأکید می‌کرد که الهام ابطال‌کنندهٔ بشر بودن و فرد بودن نویسندگان کتاب مقدس نیست، و با این حال،

---

1. J. H. Herder
2. aesthetic
3. *Spirit of Hebrow Poetry*
4. The old Princeton School
5. Charles Hodge
6. Benjamin B. Warfield

تأکید داشت که بشر بودن آنان «چنان مغلوب واقع شده بود که کلمات آنان در آن حال کلام خدا گشته بود و بدین سبب، در هر حال و به‌طور یکسان، عصمت مطلق دارند».

۳. دیگران معتقد بودند که الهام را باید رهنمون الاهی برای خوانندهٔ کتاب مقدس دانست که خواننده را قادر می‌سازد تا کلام خدا در متون کتاب مقدس بازشناسد. همان‌گونه که دیدیم ورفیلد الهام کتاب مقدس را در خود متون مقدس می‌دانست و بدین ترتیب، به‌طور ضمنی بیان می‌داشت که کتاب مقدس فی‌نفسه به‌گونه‌ای عینی برای همه کسانی که آن را می‌خوانند، کلام خداست. دیگران معتقد به برداشتی ذهنی از الهام بودند که در این صورت، دریافت خواننده از کتاب مقدس، و نه خود کتاب مقدس، را باید «الهام شده» تلقی کرد. اوگاستس اچ. استرانگ[1] (۱۸۳۶ـ۱۹۲۱) تأکید داشت که مرجعیت کتاب مقدس را نمی‌توان صرفاً در کلمات کتاب مقدس دانست، گویی که اینها جایگاهی معتبر و جدا از پذیرش آنها از سوی یکایک مؤمنان یا جامعه مؤمنان داشته باشند. بدین ترتیب، باید برای الهام، ابعادی عینی و ذهنی قائل شد.

پس از طرح مسائلی در باب کتاب مقدس به مثابهٔ منبع الاهیات مسیحی، حال نوبت آن است که نقش سنت را مورد توجه قرار دهیم.

سنت

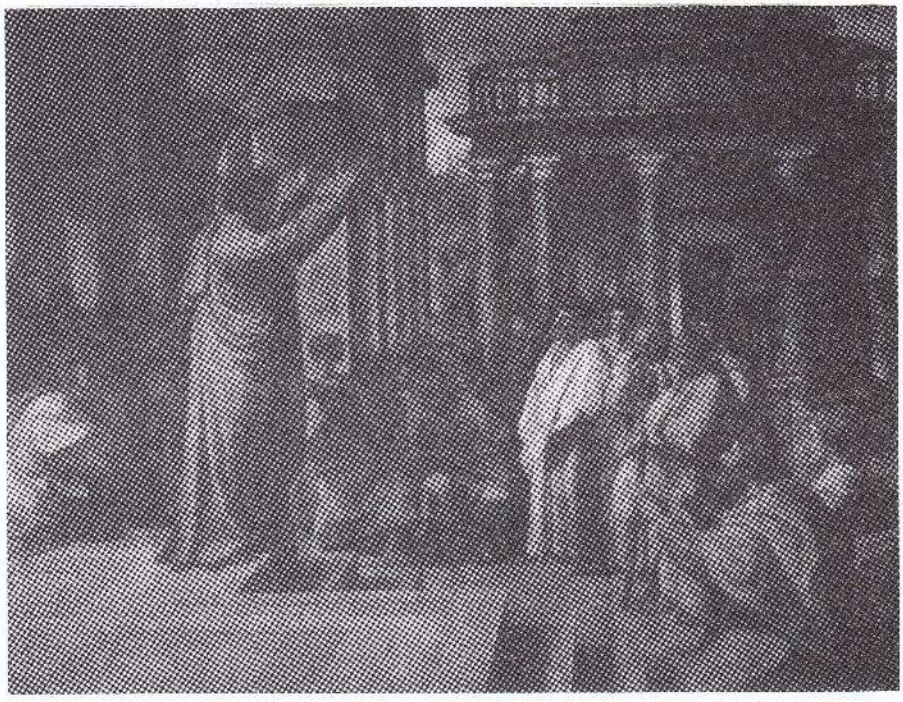
شاید هیچ مناقشه‌ای مانند مناقشات گنوسی‌ها در قرن دوم در تأکید بر اهمیت سنت مؤثر نبوده است. ایرنئوس، که با اظهار نظرهای مکرر منتقدان گنوسی مواجه بود که وی را متهم می‌کردند کتاب مقدس را بد ارائه کرده است، معتقد بود که آنان صرفاً در پی تفسیر کتاب مقدس مطابق با ذائقه خود هستند. آنچه سینه به سینه منتقل شده، تنها متون کتاب مقدس نبوده، بلکه شیوهٔ خاصی از قرائت و برداشت از این متون است.

> هر که خواهان درک واقعیت است، باید به سنت رسولان توجه کند، همان که در هر کلیسایی در سراسر عالم شناخته شده است. ما می‌توانیم آنان را که اسقفان منصوب از سوی رسولانند، برشمریم، و نیز جانشینان آنان را در کلیساها تا به امروز که

1. Augustus H. Strong

هیچ‌یک از چیزهایی که این مردمان تصور می‌کنند، تعلیم نداده و روحشان از آن آگاه نیست.

نکته مورد نظر ایرنئوس آن است که جریان مستمر تعالیم، زندگی و تفسیر مسیحی را می‌توان از زمان رسولان تا زمان او پیگیری کرد. کلیسا می‌تواند به کسانی اشاره کند که به تعالیم کلیسا وفادار مانده‌اند و نیز به اعتقادنامه‌های معتبر، عمومی و خاصی که خطوط کلی ایمان مسیحی را تعیین می‌کند. به عقیدهٔ او، این امر در تقابل با تعلیم عرفانی و سرّی گنوسی‌هاست که قابل بررسی عمومی نیست و نمی‌توان آن را به خود رسولان نسبت داد. از این‌رو، سنتْ تضمین‌کنندهٔ ایمان به تعالیم اصلی رسولان است و سپری در برابر بدعت‌ها و بدنمایی‌های متون کتاب مقدس از سوی گنوسی‌هاست.



تصویر ۶ـ۳. ابلاغ سنّت مسیحی در سخنرانی پولس قدیس از نگاه رافائل سانزیو ۱۵۱۵ـ۱۵۱۶.

این نکته را در اوایل قرن پنجم، وینسنت اهل لرینز[1] بسط بیشتری داد. او توجه داشت که بدعت‌های اعتقادی خاصی بدون دلایل کافی در حال پدید آمدن است. وینسنت به‌خصوص

1. Vincent of Lerins

مشکلِ کار خود را بعضی از دیدگاه‌های آگوستین در باب تقدیر ازلی می‌دید که وی آن را نامعقول و سرهم‌بندی‌های عجولانه می‌دانست. وجود موازینی کلی که به وسیلهٔ آن بتوان چنین آموزه‌هایی را داوری کرد، ضرورت داشت. حال چه معیار و میزانی وجود داشت که با بهره‌گیری از آن، بتوان کلیسا را از چنین لغزش‌هایی مصون داشت؟ از دیدگاه وینسنت پاسخ روشن بود: سنت.

> متناسب با تعداد و نوع لغزش‌ها، نیاز به کسی هست که قاعده و معیاری برای تفسیر انبیا و رسولان معین کند، به همان طریقی که قاعده و معیار کلیسای کاتولیک توصیه می‌کند. حال، در خود کلیسای کاتولیک بیشترین توجه به این است که به چیزی اعتقاد داریم که در هر جا، همیشه و همهٔ مردم بدان اعتقاد دارند کاتولیک به معنای واقعی و شایسته همین است. این در نیروی کلام و عقل، که هر چیزی را به نحو عام و جهان‌شمول می‌فهمد، روشن است. در این راه، ما باید از «کلیت»[1] پیروی کنیم، به شرط اینکه تصدیق کنیم که همین، ایمانِ درست است، ایمانی که کلیسا در سراسر عالم آن را پذیرفته است. ما «دورهٔ باستان» را تأیید می‌کنیم، مشروط به آنکه به هیچ‌وجه از آن برداشت‌هایی که روشن است که قدیسان بزرگ و پدرانمان آن را ادعا کرده‌اند، فاصله نگیریم. ما به شرطی از «اجماع» پیروی می‌کنیم که در این دورهٔ باستان، از همه (یا تقریباً همه) تعریف‌های اسقفان و استادان پیروی کنیم.

این معیار سه‌گانه به «قانون وینسنتی»[2] معروف شده و در بحث‌های کلیسای جهانی در سال‌های اخیر از اهمیت بسیاری برخوردار است.

اما این رویکرد در باب سنت در بعضی از نقاط نارساست. برای نمونه، به نظر می‌رسد که این بدان معناست که «سنت» صرفاً مفهومی کاملاً ایستا است ــ دیدگاه‌های مربوط به گذشته که امروزه ناگزیر از تکرار آنیم. نشانه‌های نگرانی از این دیدگاه را می‌توان در پاره‌ای از محافل کلیسای کاتولیک رم در قرن نوزدهم مشاهده کرد. در این میان، دیدگاه‌های یوهان آدام مولر،[3] بنیانگذار مکتبِ کاتولیکیِ توبینگن[4] از اهمیت خاصی برخوردار است. مولر در کتاب پرخوانندهٔ سمبولیسم،[5] که در سال ۱۸۳۲ منتشر شد، فهمی از سنت را مطرح کرد و آن را صدای زنده‌ای در کلیسا دانست که تفسیر جامعهٔ مسیحی از کتاب مقدس به وسیلهٔ آن از خطا مصون می‌ماند.

---

1. universality
2. Vincentian Canon
3. Johann Adam Mohler
4. Tubingen
5. *Symbolism*

سنت همان کلام زنده است که در قلوب مؤمنان جاودانه گشته است. به این معنای عام، تفسیر مقدس[1] قابل اطمینان است. اعلامیه‌ای که این در هر موضوع مورد بحث و مناقشه از آن سخن می‌گوید، عبارت است از داوری کلیسا. از این‌رو، کلیسا در موضوعات ایمانْ داور است. سنت، به معنای عینی، همان ایمان عمومی کلیسا در همهٔ اعصار است که با شهادت‌های بیرونی تاریخی تجلی یافته است. به این معنا، سنت معمولاً ضابطه، معیار تفسیر کتاب مقدس و قاعدهٔ ایمان است.

این نکته روشن خواهد شد که مولر سنت را هم دارای ابعاد ذهنی می‌داند و هم عینی. معنای عینی به زحمت با تلقی وینسنت از اجماع اعتقادی (ایمان کلی کلیسا در همه عصرها که شهادت‌های بیرونی تاریخی، تجلی آن است) تطابق می‌یابد. با این حال، عنصر ذهنی مانع از تبدیل شدن به فرآیند صرفاً فسیل شدهٔ کلیسایی است. سنت امری زنده و پویا است.

این موضوع همچنان دارای اهمیت است. در قرن بیستم، تلاش‌های هماهنگ و همدلانه‌ای در کلیسای کاتولیک رم و کلیساهای ارتدوکس برای تفکیک میان «سنت» و «سنت‌گرایی»[2] به عمل آمده است. سنت‌گرایی به معنای نوعی دل‌بستگی کورکورانه و انعطاف‌ناپذیر به تقریرهای اعتقادی یا اخلاقی گذشته است، در حالی که سنت به معنای وفاداری و پای‌بندی کلیسا، به شکلی پویا و زنده، به ایمانی است که بیانگر آن است. این رویکرد را می‌توان در کتاب تعالیم کلیسای کاتولیک (۱۹۹۴) مشاهده کرد. این کتاب به ارتباط نزدیک میان کتاب مقدس و سنت توجه کرده است:

> انجیل برای وفاداری به فرمان الاهی به دو شکل به دست ما رسیده است: **شفاهی**، به وسیلهٔ رسولان که آن را ابلاغ کردند، به وسیلهٔ کلام گفته شده در موعظه‌هایشان، به وسیلهٔ الگویی که ارائه دادند، به وسیلهٔ نهادهایی که پایه‌گذاری کردند، هر آنچه را که خودشان دریافت کردند، چه از لبان مسیح، از شیوه زندگی کردن او و اعمالش، و چه آنها که خود به مدد روح‌القدس فراگرفته بودند.
>
> **به شکل مکتوب**، به وسیلهٔ آن رسولان و ملازمانِ آنان که تحت الهام همان روح‌القدس، پیام نجات را به رشتهٔ تحریر درآوردند.
>
> رسولان برای آنکه انجیلِ کامل و زنده همیشه در کلیسا باقی بماند، اسقفانی را جانشین خود ساختند و جایگاه خاص خود در تعلیم را به آنان واگذار کردند. در واقع، تعالیم رسولان که به‌گونه‌ای خاص در کتاب‌های الهام شده بیان شده است،

---

1. Holy Writ
2. traditionalism

باید از طریق سلسله و جانشینی تا ابد باقی بماند. این انتقالِ زنده، که روح‌القدس آن را به سرانجام رسانده، «سنت» نامیده می‌شود؛ زیرا متمایز از کتاب مقدس است، اما پیوند نزدیکی با آن دارد. کلیسا از طریق سنت در آموزه‌ها، حیات و عبادتِ خود جاودانه می‌شود و همهٔ آنچه را که او خود هست، یعنی آنچه که بدان ایمان دارد، به همهٔ نسل‌ها انتقال می‌دهد... . ارتباط پدر که به وسیلهٔ کلام او در روح‌القدس صورت می‌گیرد، در کلیسا همواره باقی و فعال می‌ماند.

توجه داشته باشید که در اینجا بر نقش کلیسا به مثابهٔ عضوی زنده تأکید شده است که محتوای ایمان را، که بر کتاب مقدس استوار است، به نسلی بعد از نسل دیگر انتقال می‌دهد. «سنت» در اینجا روند زنده و فعال انتقال ایمان مسیحی است، نه منبع ثابت مکاشفه که مستقل از کتاب مقدس باشد.

در نوشته‌های الاهی‌دانان برجستهٔ ارتدوکس، مانند جان ماییندورف،[1] تأکید مشابهی دیده می‌شود. ماییندورف در کتاب معروف سنت زنده[2] تأکید دارد که سنت را نباید مجموعه‌ای فراهم آمده از حقایق گزاره‌ای دانست که صرفاً تکرار بینش‌های گذشته است:

سنتِ واقعی، همیشه سنتی زنده است. دگرگون می‌شود، در همان حالی که همواره همان است. دگرگونی او بدان سبب است که با وضعیت‌های مختلفی روبه‌رو می‌شود، نه بدان سبب که محتوای اصلی آن اصلاح می‌شود. این محتوا طرحی انتزاعی نیست. این خود عیسی مسیح زنده است که گفت «من همان حقیقت هستم».

بدین ترتیب روشن خواهد شد که واژهٔ «سنت» صرفاً به معنای چیزی نیست که منتقل شده باشد، بلکه فرآیند فعالانه تأمل است که به وسیلهٔ آن، بینش‌های الاهیاتی یا معنوی ارزشگذاری، ارزیابی، و از نسلی به نسل دیگر انتقال داده می‌شود. در الاهیات مسیحی سه رویکرد کلی را می‌توان تشخیص داد که در زیر به بررسی آن می‌پردازیم.

نظریهٔ تک‌منبعی در باب سنت

در واکنش به مناقشات مختلف در کلیسای اولیه، به‌ویژه تهدید ناشی از آیین گنوسی، روش «سنتی» در فهم عبارات خاصی از کتاب مقدس مطرح گشت. پدران الاهی‌دان در سدهٔ دوم، مانند ایرنئوس اهل لیون، اندیشهٔ شیوهٔ معتبرِ تفسیر متون خاصی از کتاب مقدس را مطرح

1. John Meyendorff
2. *Living Tradition*

کردند که به عقیدهٔ وی به عصر خود رسولان باز می‌گشت. کتاب مقدس را نباید به‌گونه‌ای تفسیر کرد که به دلبخواه یا به سود خود باشد. کتاب مقدس را باید در چارچوبِ پیوستگیِ تاریخیِ کلیسای مسیحی تفسیر کرد. شاخصه‌های تفسیر به لحاظ تاریخی ثابت و تعیین شده است. «سنت» در اینجا صرفاً به معنای «شیوه‌ای سنتی مربوط به تفسیر کتاب مقدس در جامعهٔ مؤمنان» است. این همان نظریه **تک‌منبعی**[1] الاهیات است: الاهیات بر پایه کتاب مقدس استوار است و «سنت» به «شیوهٔ سنتی تفسیر کتاب مقدس» اشاره دارد.

جریان غالب در نهضت اصلاح دینی این رویکرد را پذیرفت و تأکید داشت که می‌توان تفسیر سنتی کتاب مقدس ــ مانند آموزه تثلیث یا سنت تعمیدِ اطفال ــ را حفظ کرد، مشروط به اینکه ثابت شود با کتاب مقدس سازگار است. بر این اساس، روشن است که نمی‌توان گفت که اصلاح‌گرانِ اقتدارگرا داوری شخصی را بر داوری جمعی کلیسا ترجیح دادند یا اینکه آن را به نوعی از فردگرایی تنزل دادند. با این حال، این موضوع دربارهٔ نهضتِ اصلاح‌گراییِ بنیادستیز بدون تردید صدق می‌کند (نگاه کنید به ادامهٔ مطلب).

نظریهٔ دومنبعی در باب سنت

در قرن چهاردهم و پانزدهم، برداشتی از سنت مطرح شد که با نظریه مذکور، تا حدی متفاوت است. «سنت» منبعی متمایز و جداگانه در باب مکاشفه بود که **علاوهٔ بر کتاب مقدس**، تلقی می‌شد. چنین استدلال می‌شد که کتاب مقدس دربارهٔ شماری از موضوعات ساکت است، اما خداوند به مشیت خود منبعی ثانوی در باب مکاشفه را ترتیب داده تا این نقیصه را جبران کند و این همان جریان سنت نامکتوب است که ریشه آن به خود رسولان برمی‌گردد. این سنت از نسلی به نسلی دیگر در کلیسا انتقال یافته است. این همان نظریهٔ **دومنبعی**[2] در الاهیات است؛ به این معنا که الاهیات بر دو منبع کاملاً متمایز استوار است: کتاب مقدس و سنت نانوشته.

براساس نظریهٔ دومنبعی، می‌توان با مراجعه به سنت نانوشته، اعتقادی را که در کتاب مقدس یافت نمی‌شود، توجیه کرد. در شورای ترنت از این موضع به قوت دفاع شد. وظیفهٔ این شورا بیان موضع کلیسای کاتولیک رم و دفاع از آن در برابر تهدیدهای نهضت اصلاح دینی بود. شورای ترنت مقرر کرد که نمی‌توان کتاب مقدس را تنها منبع مکاشفه دانست. از

---

1. single-source
2. dual-source

این‌رو، شورا معتقد بود که کتاب مقدس و سنت را به یکسان باید الهام یافته از روح‌القدس دانست و کلیسای کاتولیک را باید حامی و انتقال‌دهندهٔ هر دو دانست.

> این حقیقت و انضباط در متونِ مکتوب مندرج است، و نیز در سنتِ نامکتوب که رسولان آن را از لبان خود عیسی مسیح شنیده یا خودشان، به املای روح‌القدس گفته‌اند، گویی دست به دست به ما رسیده است. [کلیسا] با تبعیت از الگوهای پدران راست‌کیشی، همهٔ کتاب‌های عهد عتیق و عهد جدید ــ بدین خاطر که خدای واحدی نویسندهٔ هر دو است ــ را با عشق یکسانی به پارسایی می‌پذیرد و ارج می‌نهد. داستان در مورد سنن شفاهی، خواه مربوط به موضوعات ایمان یا اخلاقیات چنین است؛ زیرا آنها املا شده از میان دو لبِ مسیح یا روح‌القدس است و با نوعی جانشینی مستمر در کلیسای کاتولیک از آن پاسداری شده است.

با این حال، جالب است که در شورای دوم واتیکان (۱۹۶۲ـ۱۹۶۵) این رویکرد کنار گذاشته شد و رویکرد «تفسیر سنتی کتاب مقدس» که توضیحش گذشت، مورد توجه قرار گرفت.

هر دو رویکردی که از آن بحث کردیم، به ارزش سنت واقفند. اما در جناح رادیکال نهضت اصلاح دینی، معروف به آناباپتیسم، رویکرد سومی رواج یافت که سنت را به کناری می‌نهاد. این رویکرد را بعدها نویسندگان هوادار جنبش روشنگری پروراندند.

طرد تمام‌عیار سنت

از نظر برخی الاهی‌دانان رادیکال قرن شانزدهم، مانند توماس مونتسر[1] و کاسپار اِشونکفلت،[2] هرکس می‌تواند با توجه به راهنمایی روح‌القدس، به تفسیر کتاب مقدس، آن‌گونه که می‌پسندد، بپردازد. از دیدگاه فردی رادیکال چون سباستین فرانک،[3] کتاب مقدس «کتابی است که هفت‌بار مهر و موم شده و هیچ‌کس نمی‌تواند بدون استفاده از کلیدِ داوود، که تجلی روح‌القدس است، آن را بگشاید». بدین ترتیب، همزمان با داوری شخصیِ فرد و تقدم آن بر داوری جمعی کلیسا، راه برای فردگرایی هموار گشت. رادیکال‌ها آیین تعمید اطفال را (که نهضت اصلاح‌گراییِ اقتدارگرا بدان وفادار بود) آیینی غیر کتاب مقدسی دانسته، به انکار آن پرداختند (در عهد جدید هیچ اشارهٔ دقیق و صریحی به این آیین نشده است).

---

1. Thomas Muntzer
2. Caspar Schwenkfeld
3. Sebstian Frank

به همین ترتیب، آموزه‌هایی چون تثلیث و الوهیت مسیح، از آنجا که مبنای کافی در کتاب مقدس نداشتند، مورد انکار قرار گرفتند. رادیکال‌ها برای سنت جایگاهی قائل نبودند. در سال ۱۵۳۰، سباستین فرانک چنین نوشت: «به مدد الاهی دریافتم که حتی یکی از این احمقان، یعنی امبروز، آگوستین، جروم و گریگوری، خدا را نشناخته و خدا هیچ‌یک را برای تعلیم نفرستاده است. همگی اینها رسولانِ دجال بودند».

این رویکرد در جنبش روشنگری، که خواهان آزاد ساختن خود از قید و بندهای سنت بود، بسط بیشتری یافت. آزادی سیاسی از ستم گذشته (موضوعات اساسی در انقلاب فرانسه)، به معنای کنار گذاشتن اندیشه‌های سیاسی، اجتماعی و دینی گذشته بود. یکی از دلایل اینکه متفکران جنبش روشنگری چنان ارزشی برای عقل بشری قائل بودند، آن بود که عقل، آنها را از توسل به سنت برای آرا و اندیشه‌ها معاف می‌کرد. از این دیدگاه هر مفهوم و اندیشه‌ای که دانستن‌اش ارزشمند باشد، در دسترسِ عقلِ تنها است.

بدین ترتیب، احترام به سنت، تسلیم شدن به حجیت و مرجعیت گذشته و نوعی اسارت خودخواسته در برابر ساختارهای اجتماعی، سیاسی و دینی کهنه تلقی می‌شد. «تفکر مدرن در بطن بحران حجیت و مرجعیت چشم به جهان گشود، و در گریز از مرجعیت شکل گرفت و از آغاز آرزو داشت که از همهٔ نفوذ سنتی، به هر شکلی که باشد، آزاد شود» (جفری استاوت). یا به قول مایکل پولانیی،[1] فیلسوف علم:

> به ما هشدار داده می‌شد که انبوهی از اعتقاداتِ اثبات نشده از آغاز کودکی در ما نهاده شده است. اعتقادات جزمی دینی، مرجعیت پیشینیان، تعالیم مدارس، پندها و ضرب‌المثل‌های دورهٔ کودکی، با مجموعه‌ای از سنت یکپارچه و ما تنها بدان سبب پذیرفته‌ایم که این اعتقادات را دیگران در گذشته پذیرفته بوده‌اند و از ما خواسته‌اند که ما نیز پذیرای آنها باشیم.

از این‌رو، جنبش روشنگری نماد نفی افراطی سنت بود. در این رویکرد عقل نیازمند هیچ مکملی از آرا و نظرات گذشته نیست.

کاهش تأثیر روشنفکری در دهه‌های اخیر عامل مهمی بود که باعث انتظاراتی از سنّت در الاهیات مسیحی گردید و برای آن ارزش قائل شد.

---

1. Michael Polanyi

الاهیات و عبادت: اهمیت سنت نیایشی

یکی از مهم‌ترین عناصر سنت مسیحی، شکل‌های ثابت عبادت است که معمولاً به **نیایش**[1] معروف است. در سال‌های اخیر، این حقیقت از نو کشف شده است که الاهی‌دانان مسیحی به عبادت و دعا می‌پردازند و این مقام عبادی تأملات الاهیاتی آنان را شکل می‌دهد. این نکته از همان سده‌های نخستِ کلیسای مسیحی مورد ارزیابی قرار گرفته بود. عبارت معروف lex andi, lex orcredendi، که تقریباً می‌توان آن را چنین ترجمه کرد: «شیوهٔ دعا کردنتان، تعیین‌کنندهٔ اعتقاداتتان است»، این حقیقت را بیان می‌کند که الاهیات و عبادت با یکدیگر تعامل دارند. اعتقادات مسیحیان شیوهٔ دعا و عبادت آنان را تحت تأثیر قرار می‌دهد و چگونگی عبادت و دعای مسیحیان بر اعتقادات آنان تأثیر می‌گذارد.

دو مناقشه در کلیسای اولیه، با محوریت آیین گنوسی و آیین آریوس، اهمیت این نکته را به‌خوبی روشن می‌کند. گنوسی‌ها بر پایهٔ اعتقاد به دوگانگی بنیادی میان امر «جسمانی»[2] و امر «روحانی»[3] معتقد بودند که ماده ذاتاً شر است. ایرنئوس در ردّ این دیدگاه، به این حقیقت اشاره می‌کند که در آیین‌های مقدس مسیحی نان، شراب و آب به کار می‌روند. وقتی آنها چنین جایگاه برجسته‌ای در عبادت مسیحی دارند، چگونه ممکن است که شرّ باشند؟

آریوس بر این باور بود که مسیح، اشرفِ همهٔ مخلوقات خدا بود. مخالفان وی مانند آتاناسیوس، به تندی جواب دادند که این مسیح‌شناسی، به طور کلی، با شیوهٔ عبادت مسیحیان ناسازگار است. وی بر اهمیتِ الاهیاتی عملِ عبادت کردن مسیح و پرستش او تأکید می‌کرد. اگر آریوس بر حق بود، مسیحیان به دلیل پرستش یک مخلوق، نه خدا، مرتکب گناه بت‌پرستی شده بودند. آریوس معتقد بود که الاهیات باید آیین نیایش را نقد کند و این در حالی بود که باور داشت الاهی‌دانان باید الگوها و آداب عبادی را مورد توجه قرار دهند.

در روزگار اخیر، توجه تازه‌ای به پیوند میان آیین نیایش و الاهیات معطوف شده است. جفری وین‌رایت،[4] نویسندهٔ متدیست، در کتاب نیایش[5] تمامی توجهات را به شیوه‌ای معطوف کرد که براساس آن، بن‌مایه‌های[6] الاهیاتی از آغازین‌ترین زمان‌ها، در عبادت

---

1. liturgy
2. physical
3. spiritual
4. Geoffrey Wainwright
5. *Doxology*
6. Motifs

مسیحی تجسم یافت. مراسم نیایشِ کلیسا عناصری عقلانی را در دل خود جای داده بود و خصلتی صرفاً احساسی و عاطفی نداشت. در نتیجه، رابطه‌ای نزدیک میان الاهیات و آیین نیایش، که در بالا بدان اشاره شد، امری کاملاً طبیعی است، بدین معنا که پرستش و تأمّل الاهیاتی پیوندی انداموار با یکدیگر دارند.

ایدن کوانا[1] الاهی‌دان کاتولیک در کتاب دربارهٔ الاهیات نیایشی[2] (۱۹۸۷)، استدلال می‌کند که پرستش، منبع و محرک اساسی الاهیات مسیحی بود. کوانا میان **الاهیات اولیه**[3] (پرستش) و **الاهیات ثانویه**[4] (تأمل الاهیاتی) تمایز دقیقی می‌گذارد. این بدان معناست که عبادت بر الاهیات تفوق دارد. اما اگر تحولات نیایشی غیر قابل اعتماد شود، چه اتفاقی رخ خواهد داد؟ آیا الاهیات نقشی در **محدودسازی یا نقد** آیین نیایش خواهد داشت؟ این پرسش مربوط به حجیت و مرجعیت نسبیِ lex orandi و lex credendi (قانون دعا، قانون اعتقاد)، باید بیشتر کاویده شود و شاید موضوع بحث زنده‌ای در موقع مقتضی گردد.

عقل

دومین منبع اصلی که در اینجا بررسی می‌شود، عبارت است از عقل بشری. گرچه اهمیت عقل در الاهیات مسیحی همیشه پذیرفته شده، اما در جنبش روشنگری اهمیت ویژه‌ای یافت (نگاه کنید به ص ۶۷ـ۶۹). در اینجا بحث خود را با توجه به تأکید متغیری که در سنت مسیحی بر عقل نهاده شده، آغاز می‌کنیم.

عقل و مکاشفه: سه الگو

از آنجا که افراد بشر صاحب خردند، انتظار می‌رود که عقل نقش عمده‌ای در الاهیات مسیحی داشته باشد. با این حال، پیوسته بحث‌های بسیاری در الاهیات مسیحی دربارهٔ چیستی نقش عقل وجود داشته است. ما در بحث از تحولات مربوط به نگرش‌های آباء به فرهنگ سکولار، از جمله فلسفه (نگاه کنید به ص ۱۱۶ـ۱۱۹)، نگرش‌های مختلفی را که در این زمان روی داد، خاطرنشان کردیم. از جملهٔ آنها پذیرش نسبتاً غیر نقادانه مکتب افلاطونی (برای نمونه، یوستین شهید)، نفی شدید هرگونه نقش فلسفه در الاهیات (برای

---

1. Aidan Kavanagh
2. *On Liturgical Theology*
3. primary theology
4. Secondary Theoloy

نمونه، ترتولیان)، و تمایل به پذیرش دست‌کم پاره‌ای از اندیشه‌های فلسفهٔ سکولار (برای نمونه، آگوستین) بود. در اینجا خوب است به بررسی نگرش‌های پدید آمده در دورهٔ آباء بپردازیم که در آن دوره، سه دیدگاه کلی قابل تشخیص است.

۱. **الاهیات رشته‌ای عقلانی است.** این دیدگاه به نویسندگانی مانند توماس آکوئیناس نسبت داده می‌شود که این فرضیه را اساس کار خود قرار دادند که ایمان مسیحی، در اساس، امری عقلانی است و از این‌رو به قدرت عقل هم می‌توان آن را حمایت کرد و هم آن را مورد تحقیق قرار داد. «راه‌های پنج‌گانهٔ» توماس آکوئیناس، که پیش‌تر به بررسی آن پرداختیم، این اعتقاد او را تبیین می‌کند که عقل می‌تواند از اندیشه‌های ایمانی حمایت به عمل آورد.

اما هم آکوئیناس و هم سنت مسیحی، که او ارائه کرد، بر این استوار نبودند که مسیحیت به آن چیزی که عقل محقق و معلوم می‌کند، محدود است. ایمان فراتر از عقل می‌رود و راه به حقایق و بینش‌های وحی دارد که عقل به تنهایی نمی‌تواند به ژرفای آن راه یافته یا آن را کشف کند. عقل نقش ترویج و تقویت، و نیز بیان چیستی لوازمِ آن چیزی است که به مدد وحی معلوم می‌شود. الاهیات به این معنا یک scientia است ــ یعنی یک رشتهٔ عقلانی است که برای ترویج و تقویت و نیز گسترش آنچه به مدد وحی یا مکاشفه شناخته می‌شود، از روش‌های عقلی استفاده می‌کند.

همان‌گونه که پیش‌تر گفتیم اتین ژیلسون، مسیحیت را همانند یک کلیسای جامع می‌داند که عقل بشری بستر و پایهٔ آن است، اما روبنای آن فراتر از حوزه‌ای است که برای خردِ ناب قابل دسترسی باشد. مسیحیت بر مبانی و شالوده‌های عقلی استوار است؛ اما ساختمانی که بر آن مبنا و شالوده استوار شده، بسیار فراتر از چیزی است که عقل بتواند آن را مکشوف سازد. با این حساب، فلسفه «خادم الاهیات»[1] است (برای بحث مفصل‌تر در این باب به ص ۱۷۴ـ۱۷۶ مراجعه کنید).

۲. **الاهیات انتشارِ دوبارهٔ بینش‌های عقل است.** در نیمهٔ دوم قرن هفدهم، به‌ویژه در انگلستان و آلمان، نگرش تازه‌ای به‌تدریج مطرح شد. چنین استدلال می‌شد که مسیحیت امری عقلانی است، اما در حالی که توماس آکوئیناس این را بدان معنا می‌گرفت که ایمان قویاً بر مبانی عقلانی استوار است، این مکتبِ فکریِ نو، اندیشه‌های متفاوتی داشت. آنان

---

1. Ancilla Theologiae (The Handmaid of Theology)

معتقد بودند که اگر ایمان امری عقلانی است، باید بتواند کلیت خود را از عقل استنتاج کند. هر جنبه از جنبه‌های ایمان، هر نکته در باب اعتقادات مسیحی باید اثبات شود که از عقل بشری استنتاج شده است.

بهترین الگوی این رویکرد را می‌توان در آثار لورد هربرت اهل چربری،[1] به‌ویژه در کتاب در باب حقیقت دین،[2] مشاهده کرد، او به مسیحیتی عقلانی معتقد بود که بر معنای فطری خدا و الزامات اخلاقی بشر استوار شده باشد. این دو پیامد عمده داشت. نخست، مسیحیت در نتیجه به آن دسته از اندیشه‌ها تقلیل یافت که با عقل بتوان آن را ثابت کرد. اگر مسیحیت امری عقلانی است، در این صورت هر بخشی از نظام آن را که نتوان با عقل اثبات کرد، نباید «عقلانی» شمرد. آنها باید به کناری نهاده شوند. و دوم، عقل را باید مقدم بر مکاشفه دانست. عقل در مرتبهٔ نخست است و مکاشفه در مرتبهٔ دوم.

بدین ترتیب، عقل را باید چنان دانست که می‌تواند بدون استمداد از وحی، تعیین کند که چه چیزی درست است. مسیحیت باید یکی از دو راه را انتخاب کند: یا پذیرفته شود، مشروط به آنکه بایدهای عقل را امضا کند و یا به کناری نهاده شود و این در جایی است که راه خود را در پیش گیرد. از این‌رو، دیگر چه حاجتی است به اندیشهٔ مکاشفه، در جایی که عقل می‌تواند همهٔ آنچه را که شاید مایل به دانستن آن دربارهٔ خدا، جهان و خودمان هستیم به ما بگوید؟ این اعتقاد کاملاً تثبیت شده نسبت به صلاحیت کامل عقل بشری، مبنای تحقیر عقل‌گرایانه آموزهٔ مسیحی مکاشفه در عیسی مسیح و در کتاب مقدس است.

۳. **الاهیات امری است زاید، و عقل مقدم است.** سرانجام، این دیدگاه عقل‌گرایانه به نتیجهٔ منطقی خود نایل آمد. در واقع، چنین استدلال می‌شد که مسیحیت حاوی رشته‌ای از باورهای عمده است که با عقل ناسازگارند. عقل، چون فوق دین است، حق دارد که دربارهٔ آن داوری کند. این رویکرد را معمولاً «عقل‌گرایی جنبش روشنگری»[3] می‌نامند و چنان اهمیت دارد که به‌تفصیل به بررسی آن می‌پردازیم. سخن را با نگاهی به جنبشی انگلیسی آغاز می‌کنیم که مبانی این شکل از عقل‌گرایی دینی را پی‌ریزی کرد: خداشناسی طبیعی.[4]

---

1. Lord Herbert of Cherbury
2. *De Veritate Religionis* (On the Truth of Religion)
3. Enlightenment Rationalism
4. deism

خداشناسی طبیعی

اصطلاح «دئیسم» (خداشناسی طبیعی) از واژهٔ لاتینیِ deus به معنای «خدا» گرفته شده و اغلب در معنای عام برای اشاره به دیدگاهی دربارهٔ خداست که به آفرینش الاهی معتقد است، اما دخالت پیوسته الاهی در آن آفرینش یا حضوری خاص در آن را منکر است. این اصطلاح بیشتر مقابل اصطلاح تئیسم[1] است که از اصطلاح یونانی theos به معنای خدا گرفته شده است و دخالت پیوسته الاهی را در جهان می‌پذیرد.

خداشناسی طبیعی در معنای خاص خود برای اشاره به دیدگاه گروهی از متفکران انگلیسی در «عصر خرد»[2] در اواخر قرن هفدهم و اوایل قرن هجدهم به کار می‌رود. لِلند[3] در کتاب نویسندگان برجستهٔ دئیست[4] (۱۷۵۷) گروهی از نویسندگان، از جمله لُرد هربرت اهل چربری، توماس هابز[5] و دیوید هیوم[6] را زیرِ عنوان عام دئیست فهرست کرد. بررسی دقیق دیدگاه‌های دینی آنان نشان می‌دهد که آنان، جز در شکاکیت کلی نسبت به اندیشه‌ها و مفاهیم خاص مسیحی، چندان وجه اشتراکی با هم ندارند. با این حال، دسته‌بندی این نویسندگان در یک مقوله با مخالفتی مواجه نشد. بدین ترتیب، خداشناسی طبیعی به مثابهٔ مقولهٔ اعتقادیِ واقعی کاملاً تثبیت شد.

جان لاک[7] در رساله‌ای در باب **فاهمهٔ بشر**[8] (۱۶۹۰) اندیشه‌ای را دربارهٔ خدا مطرح کرد که مُعرّف بخش عمدهٔ خداشناسی طبیعی بعدی شد. در واقع، می‌توان گفت که لاک در رساله، بسیاری از مبانی فکری خداشناسی طبیعی را بنا نهاد. لاک معتقد بود که «عقلْ ما را به شناخت این حقیقتِ مشخص و بدیهی رهنمون می‌شود که **موجودی ابدی، قادر مطلق و دانای مطلق** وجود دارد». صفات این موجود همان صفاتی است که عقل بشری آن را برای خدا شایسته می‌بیند. لاک با بررسی اینکه کدام‌یک از کیفیاتِ اخلاقی و عقلی شایسته مقام الوهی است، معتقد بود که «ما هر یک از اینها را با تصوری که از نامتناهی بودن داریم وسعت می‌بخشیم و لذا با ترکیب آنها، **تصور** مرکب **خدا** را می‌سازیم». به عبارت دیگر، تصور خدا برآمده از کیفیات عقلانی و اخلاقی بشری است که به نامتناهی بودن معطوف است.

---

1. theisn
2. Age of Reason
3. Leland
4. *Principal Deistic Writers*
5. Thomas Hobbes
6. David Hume
7. John Lock
8. *Essay ConcerningHuman Understanding*

متیو تیندل[1] در کتاب مسیحیت به قدمت آفرینش[2] (۱۷۳۰) چنین استدلال می‌کرد که مسیحیت چیزی نیست جز «تبلیغ دین طبیعت». خدا همان بسط اندیشه‌های پذیرفته شدهٔ بشری در باب عدالت، عقلانیت و حکمت است. این دین عام در هر زمان و در هر مکان در دسترس است، در حالی که مسیحیتِ سنتی بر اندیشهٔ مکاشفهٔ الاهی استوار است که برای کسانی که پیش از مسیحیت می‌زیستند، قابل دسترسی نبود. دیدگاه‌های تیندل پیش از آنکه رشتهٔ جدید جامعه‌شناسیِ معرفت[3] تردیدها و بدبینی‌هایی را دربارهٔ اندیشهٔ «عقل عام و جهان‌شمول»[4] پدید آورد، تبلیغ می‌شد، و آن دیدگاه‌ها نمونه‌ای عالی از عقل‌گرایی‌اند که شاخصهٔ این جنبش است و بعدها در جنبش روشنگری مؤثر واقع شدند.

آرا و اندیشه‌های انگلیسی خداشناسی طبیعی در قارهٔ اروپا (به‌ویژه در آلمان) از طریق ترجمه‌ها و نوشته‌های افرادی که با آن ترجمه‌ها آشنا و همفکر بودند، مانند نامه‌های فلسفی[5] ولتر، رواج یافت. عقل‌گرایی جنبش روشنگری که هم‌اکنون به بررسی آن می‌پردازیم، اغلب اوج شکوفایی نهال خداشناسی طبیعی در انگلستان محسوب می‌شود.

عقل‌گرایی عصر روشنگری

پیش‌فرضِ اساسی عقل‌گرایی جنبش روشنگری آن است که عقل بشری کاملاً می‌تواند هر آنچه را که نیاز به دانستن آن داریم ــ دربارهٔ جهان، خودمان و خدا (اگر خدایی باشد) ــ بیان کند. یکی از روشن‌ترین تصاویر این اعتماد فراوان به عقل، صفحهٔ عنوانِ کتاب ولف، فیلسوف مسیحی و عقل‌گرای قرن هجدهم است که با بلندپروازی، کتاب خود را چنین عنوان داده است: اندیشه‌هایی عقلانی دربارهٔ خدا، جهان، روح انسان و دربارهٔ هر چیز دیگر[6] (۱۷۲۰). تصویر جهانی را نشان می‌دهد که در تیرگی و تاریکی فرو رفته است و اندیشه‌های کهنه‌ای را دربارهٔ خرافات، سنت و ایمان عرضه می‌کند. اما در بخشی از آن تصویر، خورشید طلوع کرده است، بر تپّه‌ها و درّه‌ها نور می‌افکند و خنده بر چهره‌هایی می‌نشاند که باید آنان را دهقانانی بدانیم که تا آن زمان افسرده و مأیوس بوده‌اند. پیام تصویر روشن است: عقل پرتو می‌افکند و تیرگی و تاریکی را از ایمان مسیحی می‌زداید و پرتو شکوهمندِ عقلانیتِ

---

1. Mathew Tindal
2. *Christianity as Old as Creation*
3. sociology of knowledge
4. universal reason
5. *Philosophical Letters*
6. *Reasonable Thought About God, the World, the Human Soul, and Just About Everything Else*

بشری را پدید می‌آورد. وحی و مکاشفهٔ الاهی، اگر اصلاً وجود داشته باشد، امری نامربوط است. پیش‌تر، پیامدهای این رویکرد را با تفصیل بیشتری هنگام بررسی تأثیر کلی جنبش روشنگری بر الاهیات مسیحی بیان کردیم.

در اینجا لازم است بر تفاوت میان «عقل» و «عقل‌گرایی» تأکید کنیم، زیرا ممکن است بعضی از خوانندگان، تفاوتی میان آن دو نبینند. **عقل** استعداد اساسی بشر در فکر کردن است که بر برهان و قرائن و شواهد استوار است. عقل به لحاظ الاهیاتی امری بی‌طرف است و برای ایمان خطری ندارد، مگر اینکه تنها منبع شناخت دربارهٔ خدا پنداشته شود. در این صورت است که به **عقل‌گرایی** تبدیل می‌شود که اتکای انحصاری بر عقل بشری است و نوعی امتناع از بها دادن به وحی و انکشاف الاهی است.

شاید بتوان گفت که عقل‌گرایی جنبش روشنگری بر این باور استوار است که عقل بشری، بدون مدد گرفتن، می‌تواند هر چه را که بشر نیاز به دانستن آن دارد، به او عرضه کند. آنگاه که با عقل مشورت صورت گیرد، دیگر نیازی به گوش دادن به صداهای دیگر نیست. اصولاً مسیحیان به هیچ‌روی نمی‌توانند سخنی بگویند که در عین حال هم منحصربه‌فرد باشد و هم درست. اگر خاص و منحصربه‌فرد باشد، از مسیر عقل جدا می‌شود و در نتیجه باید نادرست باشد. روشن است که متفاوت بودن همان نادرست بودن است.

نمونهٔ خوب این نقد عقلانی از مسیحیت را می‌توان در مورد آموزهٔ مسیح (چگونه عیسی مسیح توانست در زمان واحد هم بشر و هم خدا باشد؟) و آموزهٔ تثلیث (چگونه یک خدا می‌تواند همزمان سه شخص باشد، بدون اینکه در دام تناقضی منطقی و ناسنجیده افتد؟) مشاهده کرد. توماس جفرسون، از نخستین رؤسای جمهور آمریکا، که سخت تحت تأثیر عقل‌گرایی فرانسوی در سدهٔ هجدهم قرار گرفته بود، این آموزه‌ها را به شکلی مستدل به سخره گرفت. به اعتقاد او، عیسی درواقع معلم بسیار ساده و عاقلی بود که انجیلی بسیار ساده و معقول دربارهٔ تصوری بسیار ساده و عقلانی از خدا تعلیم داد و مسیحیت در هر موضوعی ترجیح می‌دهد که امور را بیش از حد لازم پیچیده سازد.

پیامد و نتیجهٔ مستقیم این امر، جنبشی در مطالعات عهد جدید بود که به «جست‌وجوی عیسای تاریخی»[1] معروف است (نگاه کنید به ص ۶۰۰ـ۶۰۵). این جست‌وجو که از قرن هجدهم آغاز می‌شود، بر این باور استوار است که عهد جدید، تصور کاملاً خطایی دربارهٔ

1. quest of the historical Jesus

عیسی دارد. عیسای حقیقی ــ «عیسای تاریخی» ــ معلمی ساده در جلیل بود که اندیشه‌های کاملاً معقول و قابل فهمی را که بر خرد استوار بود، تعلیم می‌داد. عهد جدید به خطا او را نجات‌بخشِ بشرِ گناهکار معرفی کرد.

بدین ترتیب، دربارهٔ عقل عقیده بر آن بود که عقل می‌تواند دربارهٔ عیسی مسیح داوری کند. ایمانوئل کانت در کتاب معروفش به نام دین در محدودهٔ عقل تنها[1] قویاً معتقد به تقدم عقل و وجدان بر مرجعیت و اقتدار عیسی مسیح بود. هر جا که عیسی حکم عقل را امضا می‌کند، باید بدو به دیده احترام نگریست و آنگاه که بر خلاف عقل یا فراتر از آن می‌رود، باید کنار گذاشته شود. چنین رویکردی را اریس مرداک[2] در کتاب سلطهٔ خیر[3] چنین توضیح داده است:

> چقدر شناختنی و آشناست شخصی که در grundlegung (کتاب پایه‌های مابعدالطبیعهٔ اخلاقیات کانت) به زیبایی توصیف شده است، همو که حتی هنگامی که با مسیح مواجه می‌شود، کناره‌گیری می‌کند تا داوری وجدان خود را ملاحظه کند، و صدای عقل خود را بشنود. این انسان با اینکه از اندک زمینهٔ مابعدطبیعی که کانت برایش روا می‌داشت، جدا شده است، هنوز، آزاد، مستقل، دوست داشتنی، نیرومند، منطقی، مسئول، شجاع و قهرمان این همه رمان و کتاب‌های فلسفهٔ اخلاق است.

پس، عقل‌گرایی جنبش روشنگری به استقلال عقل معتقد بود و چنین استدلال می‌کرد که عقل بشری می‌تواند بدون توسل به اندیشهٔ «مکاشفه» همهٔ آنچه را که دانستنش دربارهٔ دین لازم است، اثبات کند. افزون بر این، عقل توانایی داوری دربارهٔ حقایق ادیان، مانند مسیحیت، را دارد و می‌تواند بسیاری از اندیشه‌ها را به دلیل «غیر عقلانی» بودن نفی کند. این اندیشه‌ها، گرچه در اواخر قرن هجدهم و قرن نوزدهم تأثیرگذار بودند، امروزه به دیده شک بدان نگریسته می‌شود. در بخش بعد، دلیل این امر روشن می‌شود.

نقد عقل‌گرایی جنبش روشنگری

اعتبار رویکرد جنبش روشنگری به سبب بروز پاره‌ای از تحولات، که در اینجا به بعضی از آنها اشاره می‌کنیم، از دست رفت. می‌توان گفت که اساس این رویکرد اندیشه «دادهٔ بی‌واسطه»،[4] چه در عقل و چه در تجربه، بود. از این دیدگاه شناخت بر یک مبنا استوار

---

1. *Religion Within the Limites of Reason Alone*
2. Iris Murdoch
3. *The Sovereigntyof Good*
4. immediately given

است، خواه این مبنا همان حقایق بدیهی باشد که عقل بشری مستقیماً آن را به این وصف می‌شناسد و خواه تجربهٔ مستقیم باشد، که مستقیماً برگرفته از تماس با جهان بیرون است. اما این مبانی دیگر بهره‌ای از وجود ندارند.

این اندیشه که عقل بشری می‌تواند خود را بر اصول بدیهی اولی استوار سازد، و با دنبال کردن اینها تا نتیجهٔ منطقی‌شان نظامی کامل را استنباط نماید، در اواخر قرن هجدهم و پس از آن با شکست‌های سنگینی روبه‌رو شد. بیشتر نویسندگان موافق با اندیشه‌های جنبش روشنگری، به اصول پنج‌گانهٔ هندسهٔ اقلیدسی روی آورده بودند. اقلیدس بر اساس اصول پنج‌گانهٔ خود، می‌توانست نظامی کاملاً هندسی پدید آورد که به نظر می‌رسید الگویی از نظامی کلی و ضرورتاً صادق باشد که تنها بر عقل تکیه دارد. فیلسوفانی مانند اسپینوزا بر این باور بودند که مشابه این شیوه را در فلسفه نیز می‌توان به کار برد. در فلسفه و علم‌الاخلاق، مانند هندسهٔ اقلیدسی، نیز می‌توان بنایی ساخت که بر اساسی مطمئن، کلی و عقلانی استوار باشد. اما این تمثیل در قرن نوزدهم با کشف هندسهٔ غیر اقلیدسی از رونق افتاد. سرانجام این نتیجه به دست آمد که راه‌های دیگری برای هندسه‌ورزی وجود دارد که هر یک از نظر انسجام درونی کمتر از هندسهٔ اقلیدسی نیست. اما کدام‌یک درست است؟ به این پرسش نمی‌توان پاسخ داد. همگی آنها متفاوت از یکدیگرند و هر یک مزایا و مشکلات خاص خود را دارند.

امروزه در باب خود عقل‌گرایی نیز ملاحظات کاملاً مشابهی پدید آمده است. روزگاری چنین استدلال می‌شد که تنها یک اصل عقلانی وجود دارد، اما به شکل روزافزونی پذیرفته شد که «عقلانیت‌های» بسیاری وجود داشته و دارد. السدر مک‌اینتایر در پایان تحلیل خود از رویکردهای عقل‌گرایانه در باب صدق و معنا نتیجه می‌گیرد:

> هیچ‌یک از متفکران جنبش روشنگری و جانشینان آنها نتوانستند یک‌صدا بگویند که اصولِ پذیرفته شده و انکارناپذیر، نزد همهٔ عُقلا دقیقاً کدام است. نویسندگانِ دایرةالمعارف، یک نوع پاسخ دادند. روسو[1] پاسخ دوم و بنتهام[2] پاسخ سوم و کانت پاسخ چهارم و فیلسوفان اسکاتلندی طرفدار فهم عرفی[3] و شاگردان فرانسوی و آلمانی آنان پاسخ پنجمی ارائه کرده‌اند. تاریخ بعدی نیز نتوانسته است از دامنهٔ این

---

1. Rousseau
2. Bentham
3. commome sense

اختلاف بکاهد. درنتیجه، میراث جنبش روشنگری عبارت بوده است از ارائهٔ آرمان توجیه عقلانی، که به دست آوردن آن ناممکن بوده است.

عقل بسیار وعده می‌دهد، اما از وفا به وعده‌هایش ناتوان است. به همین دلایل هانس گئورگ گادامر به تلخی از «رؤیاهای رابینسون کروزوئه از جنبش روشنگری تاریخی به مثابهٔ امری ساختگی همانند خود کروزوئه» یاد کرد. امروزه بسیاری مفهوم «عقلانیت عام»[1] را تقریباً امری غیرواقعی[2] می‌دانند. پست‌مدرنیسم معتقد است که گونه‌های مختلفی از «عقلانیت» وجود دارد که باید هر یک را خودبه‌خود و جدای از دیگری ملاحظه کرد. هیچ دیدگاه ممتاز و هیچ مفهوم عام و فراگیر از «عقل»، که بتوان بر پایهٔ آن داوری کرد، وجود ندارد.

پس از بررسی بعضی از ابعاد عقل به مثابهٔ منبعی الاهیاتی، اینک نوبت آن است که به بررسی جایگاه تجربهٔ دینی در الاهیات بپردازیم.

تجربهٔ دینی

«تجربه»[3] اصطلاح دقیقی نیست. امروزه می‌توان گفت که ریشه‌های این واژه تقریباً به‌خوبی درک شده است. این واژه برگرفته از اصطلاحِ لاتینیِ experientia است که می‌توان آن را چنین تفسیر کرد: «آنچه برآمده از سیر و سیاحت در سراسر زندگی است». در این معنای عام، تجربه به این معناست: «مجموعه‌ای گرد هم آمده از دانش، که ناشی از مواجهه مستقیم با زندگی است». هنگامی که کسی از «معلمی باتجربه» یا «دکتری باتجربه» یاد می‌کند، مفهوم آن این است که آن معلم یا دکتر مهارتش را مستقیم و بی‌واسطه کسب کرده است.

با این حال، این اصطلاح معنایی اکتسابی نیز دارد که در اینجا به‌خصوص مطمح نظر ماست. این اصطلاح رفته‌رفته برای اشاره به زندگی درونی افراد به کار می‌رود که آن افراد از عواطف و احساسات انفسی خودشان آگاه می‌شوند. پس این اصطلاح به جهانِ تجربهٔ درونی و انفسی، در مقابل جهان بیرونی و زندگی روزمره، مربوط می‌شود. یکی از ویژگی‌های متودیسم تأکیدش بر اهمیت تجربه دینی است، و اصطلاح «چهار ضلعی وسلی»[4] گاهی برای اشاره به دسته‌بندی کتاب مقدس، سنت، عقل، و تجربه است که از این تأکید جان وسلی حکایت می‌کند که کار تفسیر کتاب مقدس را باید با حکمت جمعی

---

1. universal rationality
2. fiction
3. experience
4. wesleyan quadrilateral

مسیحی سایر اعصار و فرهنگ‌ها میان عصر رسولان و عصر ما روشن کرد همچنان که باید با استفاده از روش‌های عقل انتقادی از آن در مقابل تاریک‌اندیشی پاسداری کرد. مهم‌تر اینکه جان وسلی معتقد بود پیام کتاب مقدس را باید در قلب و به وسیله ایمان دریافت کرد و از این‌رو بر تجربه تأکید داشت.

البته وسلی در تأکید بر اهمیت تجربه تنها نیست. در دسته‌ای از نوشته‌ها، از جمله تحقیق مشهور ویلیام جیمز به نام گونه‌های تجربهٔ دینی[1] (۱۹۰۲) بر اهمیت جنبه‌های آنفسی دین، به‌طور عام، و مسیحیت، به‌طور خاص، تأکید شده است. مسیحیت تنها دربارهٔ آرا و اندیشه‌ها نیست (آن‌گونه که شاید بحث ما دربارهٔ کتاب مقدس، عقل و سنت چنین القا کرده باشد)؛ بلکه دربارهٔ تفسیر و دگرگونی حیات درونی افراد است. جیمز در بسط نظریه‌اش در باب تجربه دینی از دسته وسیعی از آثار منتشرشده و شهادت‌های فردی که با تجربیات دینی طبق معیارهای خودش سروکار داشتند، مدد گرفت و به این تجربیات بها داد. جیمز چهار مشخصه برای تجربه دینی برمی‌شمارد:

۱. **وصف‌ناپذیری:** تجربه‌ای که «در وصف نمی‌گنجد». این تجربه را نمی‌توان به‌خوبی در قالب کلمات توصیف کرد «کیفیت آن باید مستقیماً تجربه شود، یعنی نمی‌توان آن را به دیگری منتقل کرد».

۲. **کیفیت معرفتی:** به نظر می‌رسد این‌گونه تجربیات حجیت دارند و به فرد نسبت به حقایق عمیق بینش و دانشی می‌بخشد که در طول زمان تداوم داشته است. این بینش به عمق حقایق که با عقل استدلالگر کشف نمی‌شود، روشنگری و الهامی سرشار از اهمیت و ارزش تلقی می‌شود گرچه کاملاً مبهم باقی می‌مانند.

۳. **گذار:** حالات عرفانی برای مدت طولانی حفظ نمی‌شود. معمولاً چند ثانیه تا چند دقیقه طول می‌کشد و کیفیت آنها را نمی‌توان دقیقاً به خاطر آورد. البته اگر این تجربه تکرار شود می‌توان آن را بازشناخت. کیفیت آن را می‌توان هنگامی که محسوس می‌شود در ذهن مجسم کرد البته به صورت ناقص.

۴. **انفعال:** گرچه ممکن است بتوان نزدیک شدن به حالت عرفانی را با اعمال ارادی در ابتدا تسهیل نمود، به محض اینکه شروع می‌شوند انسان عارف احساس می‌کند خارج از کنترل است، گویی «او را قدرتی برتر گرفته و نگه داشته شده است».

---

1. *The Varieties of Religious Experince*

جیمز در حالی که اشاره می‌کند ویژگی دوم و سوم نسبت به دیگر ویژگی‌ها اهمیت کمتری دارد، آنها را برای هرگونه پدیدارشناسی تجربه دینی لازم می‌داند.

تحقیقات جیمز روشن می‌کند که مسیحیت تنها ایده‌ها نیست (آن‌گونه که شاید از بحث ما درباره متون مقدس، عقل و سنّت برآید) بلکه در مورد تفسیر و انتقال زندگی درونی افراد نیز هست. چنین توجهی به تجربهٔ بشری، به‌خصوص با جنبشی قرین و مرتبط است که عموماً به اگزیستانسیالیسم معروف است. پیش از ادامه بحث، به‌اختصار به بررسی آن می‌پردازیم.

اگزیستانسیالیسم: فلسفه‌ای در باب تجربهٔ بشری

تفاوت آدمیان با سایر گونه‌های دیگر حیات در چیست؟ آدمیان همیشه از نوعی تمایز اساسی میان خود، از یک‌سو، و همه گونه‌های دیگر حیات از سوی دیگر آگاه بوده‌اند. اما این تفاوت چیست؟ وجود داشتن به چه **معناست**؟ شاید مهم‌ترین چیزی که آدمیان را از سایر گونه‌های حیات جدا می‌کند، این حقیقت است که آنان از وجود خود آگاهند و پرسش‌هایی در باب آن مطرح می‌کنند.

ظهور فلسفهٔ اگزیستانسیالیستی در نهایت پاسخی به این بصیرت سرنوشت‌ساز است. ما نه‌تنها وجود داریم؛ بلکه **می‌فهمیم و آگاهیم** که وجود داریم، و آگاهیم که وجود ما روزی با مرگ به پایان خواهد رسید. واقعیت محض و عُریان وجود ما برای ما اهمیت دارد، و ما رهیافت کاملاً فارغدلانه به آن را مشکل، و شاید غیر ممکن می‌دانیم. اگزیستانسیالیسم، در اساس، اعتراضی است به این دیدگاه که آدمیان «شیء» هستند، و نیز این فلسفه از ما می‌خواهد که وجودِ شخصیِ فرد را با جدیّت تمام مورد توجه قرار دهیم.

اصطلاح «اگزیستانسیالیسم» ممکن است دو معنا داشته باشد. این اصطلاح، در اساسی‌ترین سطح خود، به معنای **نگرشی** به حیات بشری است که تأکید خاصی به تجربهٔ مستقیم و ناظر به زندگی واقعی افراد دارد. این مکتب به نحوهٔ مواجهه افراد با دیگران، و درک کرانمندی خود، می‌پردازد. این اصطلاح در معنای بسط‌یافته‌تر خود، برای اشاره به **جنبشی** است که شاید در سال‌های ۱۹۳۸ـ۱۹۶۸ به اوج خود رسید و اساساً ریشه‌های آن در آثار سورن کرکگور[1] (۱۸۱۸ـ۱۸۵۵)، فیلسوف دانمارکی، قرار دارد. کرکگور بر اهمیت

1. Soren Kierkegaard

تصمیم فردی و آگاهی از محدودیت وجودشان تأکید داشت. برحسب تاریخ الاهیات مدرن، مهم‌ترین نقش در تحولات اگزیستانسیالیسم از آن مارتین هایدگر[1] (۱۸۸۸ـ۱۹۷۶)، به‌خصوص در کتاب وی به نام وجود و زمان[2] (۱۹۲۷) است. وی در این کتاب مفاهیم و واژه‌های اساسی‌ای را که رودولف بولتمان برای طرح نوعی تبیینِ اگزیستانسیالیستی مسیحی از وجود انسانی، بدان نیاز داشت، و نیز شیوهٔ توضیح و دگرگون ساختن آن به وسیلهٔ انجیل را در اختیار او نهاد.

تمایز هایدگر میان «وجود غیر اصیل» و «وجود اصیل» از اهمیت حیاتی برخوردار است و این همان چیزی است که بولتمان خلاقانه آن را در پرتو عهد جدید از نو تفسیر می‌کند. از دیدگاه بولتمان، عهد جدید دو گونه وجود انسانی را مطرح می‌کند. نخست، وجودی فاقد ایمان و رهایی نیافته که شکل غیر اصیل وجود است. در اینجا، افراد از اذعان به آنچه حقیقتاً هستند، سرباز می‌زنند؛ یعنی موجوداتی که در سعادت و نجات خود به خدا متکی‌اند. چنین افرادی در پی آنند که خود را با تلاش برای تأمین وجود از طریق اعمال اخلاقی یا رفاه مادی توجیه کنند. این کوشش برای خودکفایی در ناحیهٔ بشری چیزی است که در عهد عتیق و عهد جدید به «گناه» موسوم است.

عهد جدید در برابر این شکل غیر اصیل وجود انسان، نوعی باور و وجود رهایی یافته قرار می‌دهد که ما در آن، همهٔ اطمینانی را که خود ایجاد کرده‌ایم رها کرده و به خدا توکل و اعتماد می‌کنیم. ما به موهوم بودن این خودکفایی خودمان پی می‌بریم و در عوض به کفایت خدا اعتماد داریم. به جای انکار اینکه ما مخلوقاتِ خدا هستیم، این واقعیت را می‌پذیریم و از آن به کمال می‌رسیم، و هستی خود را بر آن استوار می‌سازیم. به جای چسبیدن به چیزهای زودگذر برای اطمینان، فرامی‌گیریم که ایمان به این جهان زودگذر را ترک کنیم، به آن امید که بر خود خدا اعتماد و اطمینان نماییم. به جای کوشش برای توجیه خود، یاد می‌گیریم که بپذیریم خدا رهایی ما را به مثابهٔ هدیه‌ای رایگان تقدیم می‌کند. به جای انکار واقعیت کرانمندی[3] خود و اجتناب‌ناپذیر بودن مرگ، یاد می‌گیریم که مرگ و رستاخیز عیسی مسیح، که آزادی او همان آزادی ما به وسیلهٔ ایمان است، نوعی مواجهه و غلبه بر اینها است.

---

1. Martin Heidegger
2. *Being and Time*
3. finitude

ظهور اگزیستانسیالیسم بازتاب اهمیتی است که برای جهان درونی تجربهٔ بشری در دوران مدرن قائل بوده‌اند. با این حال، باید توجه کرد که این توجه به تجربهٔ بشری چیز تازه‌ای نیست. به‌طور قطع، می‌توان این امر را هم در عهد عتیق و هم در عهد جدید معلوم داشت، و همین هم بر آثار آگوستین اهل هیپو سایه افکنده است. مارتین لوتر اعلام کرد که «تجربه، سازندهٔ فرد الاهی‌دان است» و گفت محال است که بدون تجربه‌ای از داوری قاطع و هائل خدا در باب گناه بشری، بتوان الاهی‌دانی شایسته شد. همان‌گونه که پیش‌تر بیان کردیم، جنبش ادبی معروف به رمانتیسم (نگاه کنید به ص۱۵۵) اهمیت بسیاری به نقش «احساس» داد و راه را برای توجهی تازه به این بعد از زندگی مسیحی باز کرد.

تجربه و الاهیات: دو رویکرد

در موضوع پیوند تجربه با الاهیات، دو رویکرد عمده را می‌توان در الاهیات مسیحی تشخیص داد:

۱. تجربه منبعی اساسی در اختیار الاهیات مسیحی قرار می‌دهد.

۲. الاهیات مسیحی چارچوبی تفسیری فراهم می‌سازد که می‌توان تجربهٔ بشری را در آن تفسیر کرد.

رویکرد دوم، درون‌مایهٔ غالب بوده که با تفصیل بیشتری آن را مورد توجه قرار می‌دهیم.

تجربه به مثابهٔ شالوده و الاهیات

این اندیشه که تجربهٔ دینی می‌تواند به مثابهٔ منبعی اساسی در الاهیات مسیحی کارآیی داشته باشد، جذابیت‌های آشکاری دارد. این بدان معناست که الاهیات مسیحی به تجربهٔ بشری توجه دارد ــ چیزی که مشترک بین همهٔ افراد بشر است نه ملک انحصاری گروهی کوچک. این رویکرد برای همه کسانی که از «ننگ خاص‌نگری» شرم می‌کنند، مزایای بسیاری دارد و از آن حاکی است که همهٔ ادیانِ جهان اساساً واکنش‌های بشری به تجربهٔ دینی یکسان هستند که غالباً از آن به «تجربه‌ای ناب از امر متعال» یاد می‌شود. بدین‌سان، الاهیات کوششی است مسیحی برای تأمل در این تجربهٔ مشترک بشری، با این شناخت که همین تجربه اساس سایر ادیان جهان را تشکیل می‌دهد. در آینده و به هنگام بررسی موضوع پیوند مسیحیت با سایر ادیان، به این نکته باز می‌گردیم.

این رویکرد نزد دفاعیه‌نویسان مسیحی نیز جذابیت بسیاری داشته است، و شاهد بر این مطلب آثار پل تیلیش و دیوید تریسی است. اگر آدمیان تجربهٔ مشترکی داشته باشند، خواه آن را «دینی» بدانند یا نه، الاهیات مسیحی می‌تواند آن تجربه را مورد توجه قرار دهد. در نتیجه، مشکل توافق بر نقطهٔ آغاز مشترکی از بین می‌رود. نقطهٔ آغاز پیش‌تر و در تجربهٔ بشری فراهم شده است. دفاعیه‌نویسانِ مسیحی از عهدهٔ اثبات این برمی‌آیند که انجیل مسیحی معنای تجربهٔ مشترک بشری را درمی‌یابد. این رهیافت شاید به بهترین شکل خود در مجموعهٔ سخنرانی‌های پل تیلیش به نام شجاعت بودن،[1] که پس از انتشار در سال ۱۹۵۲، توجه بسیاری را به خود جلب کرد دیده می‌شود. نزد بسیاری از ناظران، تیلیش در متناظر ساختن اعلان مسیحی و تجربهٔ مشترک بشری موفق بوده است.

اما در اینجا مشکلاتی نیز وجود دارد. روشن‌ترین مشکل این است که در سراسر تاریخ و فرهنگ بشری، شواهد تجربی بسیار نادری برای «تجربه ناب مشترک»[2] وجود دارد. این اندیشه به‌سادگی مفروض و مسلم دانسته می‌شود و اثبات آن عملاً محال است. به قول جورج لیندبک، الاهی‌دان برجسته ییل، پخته‌ترین و ظریف‌ترین تبیین برای این نقد در «نظریهٔ تجربی-بیانی آموزه‌ها»[3] آمده است. لیندبک در کتاب ماهیت آموزه (۱۹۸۴) تحلیل مهمی دربارهٔ ماهیت آموزه‌های مسیحی ارائه می‌کند (نگاه کنید به ص ۳۱۰).

[لیندبک بر این عقیده است که نظریه‌های مطرح شده در باب آموزه‌ها را به سه نوع کلی می‌توان تقسیم کرد. نظریهٔ **معرفتی-گزاره‌ای**[4] که بر جنبه‌های معرفتی دین تأکید می‌کند و بر شیوه‌ای اصرار می‌ورزد که آموزه‌ها کارکردی به‌سان مدعیات صدق و کذب‌پذیر یا گزاره‌های اِخباری دارند (نگاه کنید به ص ۳۲۰). در نظریهٔ **تجربی-بیانی**،[5] آموزه‌ها به مثابهٔ نمادهای غیر معرفتیِ احساسات درونی یا طرز تلقی‌های بشر تفسیر می‌شوند. سومین رویکرد که خود لیندبک آن را می‌پسندد، رویکردِ **فرهنگی-زبان‌شناختی** به دین است. لیندبک این الگو را با نوعی «قاعده» یا نظریهٔ «تنظیمی» آموزه قرین می‌سازد. نقد لیندبک بر دومین رویکرد از این رویکردها از اهمیت بسیاری در اینجا برای ما برخوردار است.

---

1. *The Courage to Be*
2. common core experience
3. Experietial Expressive Theory of of Doctrine
4. *cognitive-propositionalist*
5. *experiential-expressive*

به عقیدهٔ لیندبک، رویکرد تجربی-بیانی به ادیان، از جمله مسیحیت، را جلوه‌ها و تصدیقات عمومی و مشروط به قیود فرهنگی شکل‌های پیش‌زبانی آگاهی، طرز تلقی‌ها و احساسات می‌داند. به عبارت دیگر، نوعی «تجربهٔ دینی» مشترک و جهانی وجود دارد که الاهیات مسیحی، مانند سایر ادیان، می‌کوشد تا آن را در قالب کلمات بیان کند. در ابتدا، تجربه می‌آید و الاهیات به دنبال آن. لیندبک معتقد است که جذابیت این رویکرد در مورد آموزه‌ها ریشه در برخی ویژگی‌های تفکر غربی در قرن بیستم دارد. برای نمونه، اشتغال امروزی به گفت‌وگوی بین‌الادیانی تا حد زیادی وامدار این نظر است که ادیانِ مختلف بیان‌های مختلف از یک تجربهٔ ناب مشترک، مانند نوعی «جوهر جدایی‌پذیر مواجهه» یا نوعی «آگاهی بی‌واسطه از امر متعالی» هستند.

ایراد اساسی وارد بر این نظریه، آن‌گونه که بیان شد، تحقیق‌ناپذیری آن است. همان‌طور که لیندبک می‌گوید، «تجربهٔ دینی» مفهومی بسیار مبهم است. «تعیین ویژگی‌های متمایز آن امری دشوار یا غیر ممکن است، و با این حال بدون این نظر که دین‌های گوناگون، نمادپردازی‌های گوناگونِ تجربهٔ ناب و واحد امر غایی هستند»، فرضیه‌ای در غایت اثبات‌ناپذیری، به‌ویژه به سبب دشواری تعیین جایگاه و توصیف «تجربهٔ ناب» مورد نظر است. لیندبک به حق خاطرنشان می‌کند که این بدان معناست که «این احتمال منطقی وجود دارد که دست‌کم یک بودایی و یک مسیحی اساساً ایمان مشترکی داشته باشند، هر چند به‌گونه‌ای کاملاً متفاوت بیان شده باشد». این نظریه را تنها زمانی می‌توان معتبر دانست که بتوان تجربه ناب مشترک را از زبان و رفتار دینی منعزل کرد و نشان داد که این دو بیان‌ها یا واکنش‌هایی به تجربهٔ ناب و مشترک‌اند.

به همین دلایل، دومین رویکرد در مورد درک ارتباط میان تجربه و الاهیات مخاطبانی پیدا کرده است.]

الاهیات، مفسر تجربه

این رویکرد تجربه را چیزی می‌داند که باید تفسیر شود بر طبق این رویکرد، الاهیات مسیحی پدیدآورندهٔ چارچوبی است که ابهامات تجربه را در آن می‌توان تفسیر کرد. الاهیات در پی آن است که تجربه را تفسیر کند. این مانند توری است که به منظور صید معنای تجربه بر آن می‌افکنیم. تجربه چیزی تلقی می‌شود که باید تفسیر شود نه چیزی که خود بر تفسیر کردن توانا باشد.

[معمولاً نمونهٔ کلاسیک از این رویکرد را «الاهیات صلیب»[1] مارتین لوتر می‌دانند که هنوز هم اهمیت بسیاری در نقد نقش تجربه در الاهیات دارد. موضع لوتر آن است که تجربه اهمیت حیاتی در الاهیات دارد؛ بدون تجربه، الاهیات ضعیف و ناقص است و مانند پوسته‌ای تهی است که باید پر شود. با این حال، خود تجربه را نمی‌توان منبع قابل اعتمادی در الاهیات دانست. تجربه را باید به وسیلهٔ الاهیات تفسیر و تصحیح کرد.

لوتر می‌گوید ما می‌کوشیم تا تصور کنیم که چه چیزی برای حواریون عیسی در نخستین جمعهٔ مقدس[2] دوست‌داشتنی بود. آنان از همه چیز دست شستند تا با عیسی همراهی کنند. فلسفهٔ حیات آنان خود او بود. به نظر می‌رسد که او برای همه پرسش‌های آنان پاسخ داشت. سپس، او را آشکارا از آنان جدا کردند و در ملأ عام به صلیب کشیدند. خدا در حالی که غایب بود، تجربه می‌شد. هیچ طریقی وجود نداشت که کسی بدان طریق بتواند خدا را در حالی که حاضر است، در همان لحظه، تجربه کند. حتی خود عیسی نیز ظاهراً لحظه‌ای احساس کرد که خدا غایب است: «خدای من، خدای من، چرا مرا ترک کردی؟» (متی ۲۷: ۴۶). به عقیدهٔ لوتر، این شیوهٔ تفکر نشان‌دهندهٔ میزان بی‌اعتباری تجربه و احساسات برای رهنمون شدن به سوی حضور خدا است.

لوتر معتقد است که آنان که در اطراف صلیب قرار داشتند، حضور خدا را تجربه نکردند و به همین سبب، گمان کردند که خدا از صحنه غایب است. رستاخیز [عیسی مسیح] این داوری را دگرگون کرد: به این معنا که خدا به‌گونه‌ای پنهان حضور داشت که تجربه را به این اشتباه انداخت که او غایب است. الاهیات احساسات ما را تفسیر می‌کند، حتی تا آنجا که آنها را انکار می‌کند و این به هنگامی است که آنها گمراه‌کننده باشند. این بر صداقت خدا و واقعیت امید به رستاخیز ــ حتی آنگاه که تجربه چیز دیگری را القا کند ــ تأکید می‌کند. بدین ترتیب، الاهیات چارچوبی برای مفهوم ساختن تناقضات تجربه ارائه می‌کند. خدا را می‌توان در همان حال که غایب از جهان است، تجربه کرد. با این حال، الاهیات تأکید می‌کند که این تجربه گذرا و نارساست و نمی‌توان به ظاهر آن توجه کرد.]

برای مثال دیالکتیک میان آموزه‌های مسیحی در باب آفرینش و گناه را می‌توان به‌گونه‌ای آرایش داد که تفسیری از تجربهٔ مشترک بشری ــ نوعی آگاهی از ناخشنودی، یا معنای دقیق اشتیاق برای چیزی نامعین ــ را به دست دهد. برای تبیین رابطهٔ میان الاهیات و تجربه،

---

1. Theology of Cross
2. Good Friday

خوب است که تحلیل آگوستین از لوازم تجربه آموزهٔ آفرینش در مسیحیت را مورد توجه قرار دهیم.

به عقیدهٔ آگوستین، احساس نارضایتی ما نتیجه آموزه مسیحی در باب آفرینش است ــ به این معنا که ما بر صورت خدا آفریده شده‌ایم ــ از این‌رو، در ذات بشر، استعدادی درونی برای ارتباط با خدا هست. با این حال، به سبب هبوط ماهیت بشر، این توان و استعداد خنثی شده است. هم‌اکنون این تمایل طبیعی وجود دارد که سعی کنیم تا امور دیگری برای برآوردن این نیاز به کار گیریم. رفته‌رفته، اشیای آفریده شده جانشین خدا شده‌اند؛ اما آنها رضایت‌بخش نیستند. آدمیان بدین‌گونه با نوعی احساس اشتیاق تنها مانده‌اند ــ اشتیاق به چیزی که تعریف‌ناپذیر است.

این پدیده از همان آغاز تمدن بشری شناخته شده است. افلاطون در گفت‌وگوی گورگیاس،[1] آدمیان را با ظرف‌های سوراخ شده مقایسه می‌کند. به طریقی، آدمیان همیشه اشباع ناشده‌اند. شاید بزرگ‌ترین بیان این احساس و مشهورترین تفسیر الاهیاتی آن را بتوان در کلمات مشهور آگوستین یافت که: «تو ما را برای خود ساخته‌ای، و قلب‌های ما بی‌قرار است مگر اینکه در تو آرام گیرد».

در سراسر تأملات آگوستین، به‌ویژه در زندگی‌نامهٔ خودنوشتش به نام اعترافات،[2] همین درون‌مایه تکرار شده است. تقدیر بر این است که بشر به همین شکل که الان هست، ناقص باقی بماند. امیدها و عمیق‌ترین آرزوهای او تنها به شکل امیدها و آرزوها باقی خواهد ماند. آگوستین برای ارائه تفسیری از تجربهٔ بشری در باب «اشتیاق»، درون‌مایه‌های آفرینش و رهایی را در کنار هم آورد. از آنجا که بشر بر صورت خدا آفریده شده است، آرزو دارد با خدا پیوند برقرار کند، حتی اگر نداند که این آرزو برای چیست. با این حال، بشر به سبب گناه، نمی‌تواند این آرزو را بدون مدد گرفتن برآورده سازد و لذا نوعی حس واقعی از ناامیدی و نارضایتی بروز می‌یابد و آن نارضایتی ــ گرچه تفسیر الاهیاتی آن نیست ــ بخشی از تجربهٔ مشترک بشری است. آگوستین این احساس را ابراز می‌دارد، آنگاه که می‌گوید که من «در فراق راه ناپیدایم نالهٔ سوزناکِ وصف‌ناپذیر سرمی‌دهم، و با تمام وجود اورشلیم را به یاد می‌آورم که قلبم به سوی آن پر می‌کشد ــ اورشلیم سرزمین من، اورشلیم مادر من».

---

1. *Gorgias*
2. *confession*

یکی از بهترین تفسیرهای دفاعیه‌ای جدید آگوستین را می‌توان در آثار منتقد و الاهی‌دان ادبی آکسفورد در قرن بیستم به نام سی. اس. لوئیس[1] یافت. شاید یکی از اصیل‌ترین ابعاد نوشته‌های لوئیس، توجه دائمی و عمیق او به تخیل دینی، در بسط سخن آگوستین (اشتیاقْ قلب را ژرف می‌کند) است. لوئیس مانند آگوستین، از بعضی از عواطف عمیق بشری آگاه بود که به بعدی از تجربهٔ ما اشاره دارد که فراتر از زمان و مکان قرار دارد. به عقیدهٔ لوئیس، در آدمیان نوعی احساس اشتیاق عمیق و شدید هست که هیچ هدف یا تجربهٔ زمینی نمی‌تواند آن را ارضا کند. لوئیس این احساس را «لذت»[2] می‌نامد و بر این باور است که به خدا به مثابهٔ هدف و سرچشمه‌اش اشاره دارد (و به همین سبب، عنوان زندگی‌نامه خودنوشت و معروفش شگفت‌زده از لذت[3] است). به عقیده لوئیس، لذت «آرزویی برآورده نشده است که خود از هر احساس رضایتی مطلوب‌تر است: هرکس که آن را تجربه کرده باشد، بار دیگر خواهان آن است».

لوئیس این مسئله را در موعظه‌ای به نام «قدر جلال»[4] بیشتر مورد توجه قرار داد. این موعظه در دانشگاه آکسفورد در ۸ ژوئن ۱۹۴۱ ایراد شد. لوئیس در این موعظه از «آرزویی که هیچ سعادت طبیعی آن را ارضا نمی‌کند»، «آرزویی که هنوز راجع به متعلقِ خودْ سرگردان و نامطمئن است و هنوز تا حد زیادی نمی‌تواند آن هدف را در سمت و سویی که حقیقتاً قرار دارد مشاهده کند سخن به میان آورده است. در باب آرزوی بشری چیزی خودشکنْ وجود دارد، بدین معنا که آنچه مورد آرزوست، هنگامی که به دست می‌آید، به نظر می‌رسد که آن آرزو را اشباع نشده ترک می‌کند. این موضوع را لوئیس، با استفاده از استعاره‌ای مشخصاً آگوستینی از جست‌وجوی دیرین زیبایی تبیین می‌کند:

> کتاب‌ها یا موسیقی که به گمان ما کانون زیبایی است، اگر بدانها اعتماد کنیم ما را گمراه می‌کنند. زیبایی در آنها نبود بلکه تنها به وسیله آنها به دست آمد، و آنچه از طریق آنان به دست آمد، اشتیاق بود و این امور ــ زیبایی، خاطرهٔ گذشته ما ــ تصاویر خوبی از چیزی است که آرزومند آنیم. اما اگر آنها به اشتباه، خود چیزی تلقی شوند، به بت‌های خاموشی تبدیل می‌شوند که قلب پرستندگانشان را می‌شکنند، زیرا آنها خود شیء نیستند و صرفاً رایحهٔ گلی هستند که آن را نیافته‌ایم؛ پژواک صدایی هستند که شنیده‌ایم؛ اخباری از سرزمینی هستند که تاکنون ندیده‌ایم.

---

1. C. S. Lewis
2. joy
3. *Surprised by Joy*
4. The Weight of Glory

نکته اساسی که در اینجا مورد تأکید قرار گرفته، نکته‌ای کاملاً آگوستینی است؛ به این معنا که جهان خلقت، احساس اشتیاقی برای آفریدگار خود پدید می‌آورد که به نفسه قابل ارضا نیست. بدین سان، چارچوبی که اساساً آگوستینی است، در مورد تجربه مشترک بشری مورد استفاده قرار می‌گیرد تا تفسیر الاهیاتی موجه و قابل قبولی فراهم سازد.

انتقاد لودویگ فویرباخ از الاهیات‌های مبتنی بر تجربه

همانگونه که در بالا خاطرنشان کردیم، بسیاری از الاهی‌دانان، نظام‌های الاهیاتی مبتنی بر تجربه را گریزگاهی از بن‌بست عقل‌گرایی جنبش روشنگری، یا از دشواری‌های مربوط به اختصاصی بودن ادعایی دین مسیح می‌دانند. شلایرماخر نمونهٔ خوبی از الاهی‌دانانی است که به کاربرد تجربهٔ بشری به مثابهٔ نقطه آغازی در الاهیات مسیحی توجه داشت. شلایرماخر به‌ویژه به اهمیت الاهیات به مثابهٔ «احساس اتکای مطلق» توجه می‌کرد. هنگامی که ماهیت و ریشه‌های این احساس کاویده شود، شاید در ریشه‌های آن به خدا برسیم. این رویکرد جذابیت‌های بسیاری دارد. با این حال، همانگونه که لودویگ فویرباخ ثابت کرده است، مشکلات بسیاری نیز دارد.

لودویگ فویرباخ در مقدمهٔ ویرایش نخست کتاب بسیار معروفش به نام گوهر مسیحیت[1] (۱۸۴۱) بیان کرده است که «هدف این کتاب اثبات این نکته است که رازهای فوق طبیعی دین بر حقایق طبیعی و کاملاً ساده استوار است». اندیشهٔ اساسی این کتاب به‌گونه‌ای فریبنده ساده است: آدمیان خدایان را به وجود آورده‌اند، خدایانی که تجسم تصور آرمان‌گرایانهٔ آنها از آرزوها، نیازها و بیم‌هایشان است. «احساسات» بشری ربطی به خدا ندارد و ریشه‌ای کاملاً بشری دارد که تخیل بسیار قوی انسان آنها را بد تعبیر می‌کند. «اگر احساس ابزار ضروری یا ارگان اساسیِ دین است، در این صورت ماهیت خدا چیزی جز نوعی بیان ماهیت احساس نیست و ذات الاهی، که به مدد احساسات درک می‌شود، درواقع چیزی نیست جز ذات احساس، که مسحور و مجذوب خود است، ــ چیزی نیست جز احساس خودشیفتگی و سرمست بودن از خود».

از دیدگاه شلایرماخر، ماهیت خودآگاهی دینی به‌گونه‌ای است که وجود نجات‌دهنده را می‌توان از آن استنتاج کرد. اما به نظر فویرباخ، این نوع از خودآگاهی چیزی نیست مگر همان

---

1. *Essence of Christianity*

آگاهی آدمیان از خودشان. این تجربهٔ خود است نه خدا. «خداآگاهی»[1] تنها همان خودآگاهی است نه مقوله‌ای متفاوتی از تجربهٔ بشری.

این تحلیل فویرباخ هنوز هم در مسیحیت لیبرال غرب مورد توجه است و اعتقاد بر این است که وجود خدا بر تجربهٔ بشری استوار است. اما همان‌گونه که فویرباخ تأکید کرده، تجربهٔ بشری چیزی نیست مگر تجربه کردن **خودمان**، نه «خدا». ما تجربه‌های خود را فرا می‌افکنیم، و نتیجه را «خدا» می‌نامیم، در حالی که باید دریابیم که آنها تنها تجربیات همان ماهیت بشری‌مان هستند. رویکرد فویرباخ حاکی از نقدی ویرانگر بر اندیشه‌های انسان‌مدار[2] مسیحیت است.

باید توجه داشت که انتقاد فویرباخ از دین، هنگام پرداختن به ادیان غیرتوحیدی یا الاهیات‌هایی (مانند الاهیات کارل بارت) که مدعی پرداختن به مواجههٔ الوهی با بشر از بیرون‌اند، بسیاری از قوت و توان خود را از دست داده است. با این حال، هنگامی که در مورد ساختار یا تفسیر توحیدی حالات عاطفی یا روان‌شناختی انسان به کار می‌رود، حق با اوست. آیا کسی واقعاً از خدا یا مسیح سخن گفته است؟ یا آنکه ما تنها اشتیاق‌ها و بیم‌های خود را بر ساحتی خیالی و متعال، یا بر چهره‌ای تاریخی و دور از دسترس، که کمتر چیزی دربارهٔ او می‌دانیم، فرا می‌افکنیم؟

این عقیدهٔ روبه‌رشد که مسیح‌شناسی باید به شکلی عینی بر تاریخ عیسای ناصری (که از باب نمونه، به‌ویژه در آثار ولفهارت پننبرگ برجسته می‌شود) دست‌کم تا حدی ناشی از نقد فویرباخ از دین است. به عقیده فویرباخ، خود اندیشهٔ «خدا» توهمی است که اصولاً می‌توان از آن اجتناب کرد و با رشد کافی در شناخت خود می‌توان آن را یکسره به کناری گذاشت. البته این فرض گامی کوچک، و شاید اجتناب‌ناپذیر تا دیدگاه مارکسیستی که خود احساس دینی را محصول وجود سرخورده و از خود بیگانهٔ اجتماعی می‌دانست، فاصله دارد.

در این فصل به‌طور فشرده، منابع قابل دسترسی الاهیات مسیحی را با در نظر گرفتن پاره‌ای از بحث‌ها دربارهٔ توانایی‌ها و محدودیت‌های آن بررسی کردیم. در فصل بعد و همزمان با ورود به زمینهٔ الاهیات مسیحی، به معنای شایستهٔ کلمه، به بررسی نتایج آنها می‌پردازیم. آنچه تاکنون گفته شد، جنبهٔ مقدماتی دارد و حال زمان آن است که به بررسی موضوعات اساسی‌ای بپردازیم که زمینه‌های آن فراهم شده است.

---

1. God-consciousness
2. humanity-centered

پرسش‌های فصل ۶

۱. چرا الاهیات روایی در اواخر قرن دوازدهم آنچنان مورد توجه الاهی‌دانان قرار گرفت؟
۲. «فقط کتاب مقدس دین پروتستان‌هاست» (ویلیام چیلینگ‌ورث). آیا شما با این جملهٔ معروف موافقید؟
۳. چگونه میان رویکرد «عقلانی» و رویکرد «عقل‌گرا» در الاهیات تمایز قائل می‌شوید؟
۴. چرا رویکرد روشنگری در مورد عقل بشری زیر سؤال رفت؟
۵. چرا ایرنئوس در براهین خود علیه انتقادات گنوسی‌ها سنت را منبعی آنچنان مهم می‌دانست؟
۶. تعالیم شورای ترنت در باب کتاب مقدس و سنت را توضیح دهید.
۷. نقد لودویک فویرباخ بر الاهیات‌های مبتنی بر تجربه را توضیح دهید. احتجاج او را تا چه اندازه قانع‌کننده یافتید؟ به نظر شما کدام‌یک از الاهیات‌ها بیش از همه در برابر نقد او آسیب‌پذیر است؟

۷

شناخت خدا: طبیعی و مکاشفه‌ای

چگونه می‌توان خدا را شناخت؟ برخی معتقدند که خدا را باید در پیچیدگی‌ها و ابهامات جهان جست‌وجو کرد. «خداجویی انسان» مستلزم سنجیدنِ دقیق شواهد برگرفته از جهان طبیعت، از جمله عقل و وجدان بشری، است. برخی دیگر معتقدند که نهاد بشر توانایی‌های محدودی دارد و نمی‌تواند وجود یا ماهیت خدا را به این شکل تشخیص دهد. بشر نیاز دارد که به او گفته شود که خدا چگونه است.

موضوع مورد بحث اساساً همان **مکاشفه** است؛ یعنی این پنداشتِ مسیحی که خدا مایل است که شناخته شود و او این مهم را در آشکار ساختن خود در طبیعت و تاریخ بشر امکان‌پذیر ساخته است. هیو راس مکینتاش[1] (۱۸۷۰ـ۱۹۳۶) الاهی‌دان بزرگ اسکاتلندی، مسائل مربوط به مکاشفه را چنین خلاصه کرد: «هر نوع شناخت دینی از خدا، در هر جا که باشد، ناشی از مکاشفه است؛ در غیر این صورت، ما باید به این موضع باورنکردنی متعهد شویم که آدمی می‌تواند خدا را بشناسد، بدون اینکه او چنین اراده کرده باشد».

بحث دربارهٔ ماهیت و ضرورت مکاشفه در سنت مسیحی، هم جذاب و هم بااهمیت بوده است، و در این فصل مورد توجه قرار می‌گیرد. یکی از مهم‌ترین ابعاد این بحث، چگونگی پیوند شناخت «طبیعی» خدا، که حاصل تأمل در نظام طبیعت است، با شناخت «مکاشفه‌ای» است. ما این نکته را در بخش دوم این فصل بررسی می‌کنیم. در ابتدا توجه ما به این پرسش معطوف است که از اصطلاح «مکاشفه» چه چیزی می‌توان فهمید.

---

1. Hugh Ross Mackintosh

مفهوم مکاشفه

یکی از موضوعات اساسی در الاهیات مسیحی در طی قرون این بوده که کوشش‌های بشر برای درک کامل ماهیت و غرض‌های خدا در نهایت ناکام می‌مانند. گرچه اعتقاد عمومی بر این است که شناخت طبیعی خدا امکان‌پذیر است (آثار اولیهٔ کارل بارت استثنای قابل توجهی در این اجماع است)، اما چنین شناختی، هم به لحاظ گستره و هم به لحاظ عمق، محدودیت‌هایی دارد. مفهوم مکاشفه بیانگر این باور فراگیر در الاهیات مسیحی است که ما نیازمندیم «بدانیم که خدا چگونه است» (ابرهارد جانگل).[1]

دههٔ ۱۹۶۰ شاهد خیزش عمده‌ای در الاهیات مسیحی بود که در آن، بسیاری از اندیشه‌های سنتی مورد تردید قرار گرفت و از نو تعریف شد. از جملهٔ این تردیدها، تردید مفهوم مکاشفه بود. دو موضوع مطرح شد که به نظر می‌رسید که هر دو، برداشتِ سنتیِ مسیحی از مکاشفه را دچار تردید کرد. در ابتدا، اف. جی. داونینگ[2] این نظر را بیان کرد که توجه امروزه به مکاشفه نه به سبب خود مواد کتاب مقدس، بلکه به سبب اهمیت موضوعات معرفت‌شناسانه در فلسفهٔ جدید است. برای نمونه، اهمیت موضوعاتی در باب «شناخت درست» در فلسفهٔ علم به شکلی نامناسب به الاهیات راه یافت. گفته شده است که دغدغهٔ کتاب مقدس نجات است نه شناخت. پرسش مهم در عهد جدید این بود که «برای **نجات**، چه باید **بکنم**» نه اینکه «چه باید **بدانم**».

در واکنش به این امر، گفته می‌شد که تصور کتاب مقدس از نجات، بیشتر در قالب اصطلاح «شناخت» بیان شده و نجات بشر بر پایهٔ شناختِ امکانِ نجات در مسیح و پاسخ مناسبی که برای رخ دادن نجات ضروری بود، استوار است. «شناخت خدا»، با تلقی کتاب مقدس، تنها به معنای «اطلاع‌یابی دربارهٔ خدا» نیست، بلکه انکشاف[3] حیات‌بخش و نجات‌آور خدا در مسیح است.

ثانیاً محققان کتاب مقدس مانند جیمز بار[4] معتقد بودند که موضوع مکاشفه اهمیتی حاشیه‌ای در عهد عتیق و عهد جدید دارد. آنان بر این باور بودند که زبان مکاشفه‌ای در نوشته‌های کتاب مقدس نه امری بنیادی است و نه شکل واحد و یکسانی در آنها دارد. با این حال، با گذشتِ اندک زمانی معلوم شد که اساس تحلیل آنان، پذیرش غیرانتقادی

---

1. Eberhard Jungel
2. F. G. Downing
3. self-disclosure
4. James Barr

اندیشه‌هایی در باب «مکاشفه» بود که به‌گونه‌ای نظام‌مند مطرح شده بود نه تأمل دقیق در باب واژگان مکاشفه‌ای خود کتاب مقدس. در درستی این مطلب هیچ تردیدی نیست که مفاهیم رایج در قرون وسطا و دورهٔ مدرن دربارهٔ مکاشفه در هیچ‌یک از عهد عتیق و عهد جدید به‌طور روشن بیان نشده است. اما این به هیچ‌وجه بیانگر آن نیست که نشانی از زبان مکاشفه در کتاب مقدس وجود ندارد یا حتی فاقد اهمیت است.

تردیدی نیز در درستی این سخن نیست که عهد جدید «مکاشفه» را به معنای «انکشاف خدایی تا به حال ناشناخته است» نمی‌داند. اصطلاح «مکاشفه» را در کاربرد روزمرهٔ خود، می‌توان به معنای «چیزی را یکسره معلوم ساختن»، یا «آشکار شدن کامل چیزی که تا به حال پنهان یا تیره بوده» دانست. با این حال، سخن گفتن از «مکاشفهٔ خدا» در بستری الاهیاتی بدان معنا نیست که انکشاف خدا امری **کامل و تمام عیار** است.

برای نمونه، بسیاری از نویسندگان در سنتِ ارتدوکسی یونان بر این باور تأکید دارند که **مکاشفهٔ** خدا، **راز** خدا را باطل نمی‌کند. جان هنری نیومن[1] در نظریهٔ «ذخیره»[2] خود بر نکتهٔ مشابهی تأکید دارد. همیشه خدا بیش از آن است که ما می‌توانیم به درک او نایل آییم. افزون بر این، لوتر معتقد است که انکشاف خدا صرفاً جزئی[3] است. با این حال، این انکشاف جزئی قابل اعتماد و کافی است. او اندیشه نوعی «انکشاف پنهان خدا»[4] را ــ که یکی از مهم‌ترین جنبه‌های «الاهیات صلیب»[5] اوست ــ برای اشاره به این مطلب مطرح کرد.

با این حال، اندیشهٔ مکاشفه مفید معنایی بیش از شناختِ آگاهی‌بخشِ خداوند است؛ این مفهوم مفهوم **خود ـ انکشافی**[6] خدا را با خود دارد. هنگام سخن گفتن دربارهٔ سایر افراد، باید بتوان میان «شناخت دربارهٔ یک فرد» یا «شناخت یک فرد» فرق گذاشت. اولی به معنای شناخت فکری[7] یا مجموعه‌ای از اطلاعات دربارهٔ یک فرد (مانند قد، وزن و امثال آن) است، اما دومی بر نوعی ارتباط شخصی دلالت می‌کند.

«مکاشفه» به معنای گسترده و تعمیم یافتهٔ خود، صرفاً به معنای انتقال مجموعه‌ای از آگاهی‌ها نیست، بلکه خودانکشافی خدا در تاریخ است. خدا با فرآیند انکشاف خود، که نقطهٔ اوج و کمال آن در تاریخِ عیسای ناصری است، ابتکار عمل را به دست گرفته است. در

---

1. John Henry Newman
2. reserve
3. partial
4. hidden revelation of God
5. theology of the cross
6. self-disclosure
7. celebral

قرن بیستم، نویسندگانی که تحت تأثیر مکاتب مختلف فلسفه‌های شخص‌گرا بودند ــ مانند فردریک گوگارتن،[1] دیتریش بونهوفر،[2] و ایمانوئل هیرش،[3] امیل برونر[4] ــ این مطلب را مورد تأکید قرار دادند. امیل برونر، که او نیز متعلق به این گروه از متفکران است، بر اهمیت آموزهٔ تجسد در مکاشفه تأکید دارد: انکشاف شخص‌وار خدا را می‌توان در مسیح مشاهده کرد. مؤمنان «طرف گفت‌وگوی خدا در تاریخ‌اند». مکاشفه، شکلی شخص‌وار به خود می‌گیرد. ما این موضوع را با تفصیل بیشتری هنگام بررسی اندیشهٔ خدای شخص‌وار مورد توجه قرار می‌دهیم (ص۳۹۸ـ۴۰۵).

مدل‌های مکاشفه

مکاشفه مانند بیشتر مفاهیم الاهیاتی مفهومی پیچیده است. الاهی‌دانان هنگام کوشش برای شرح و بسط عناصر مختلف آن از مدل‌های مختلفی از مکاشفه استفاده کرده‌اند. در زیر، به بررسی چهار مدل می‌پردازیم. بر این نکته باید تأکید کرد که این مدل‌ها مانعة‌الجمع نیستند و تأیید یکی به معنای نفی دیگری یا سه مدل باقی‌مانده نیست. درک درستی از مدل‌های یاد شده، نشانگر تأکیدهای متفاوتی در برداشت‌های مسیحی از مکاشفه است.

مکاشفه به مثابهٔ آموزه

این رویکرد، مشخصهٔ مکتب‌های انجیلی محافظه‌کار و نومدرسی کاتولیکی بوده و در شکل‌های اصلاح شده یا تکمیل شده، همچنان نفوذ چشمگیری در سنت مسیحی دارد. در حالی که انجیلی‌ها بر نقش کتاب مقدس در انتقال مکاشفه تأکید می‌کنند، نومدرسیان کاتولیک عموماً به نحو قابل ملاحظه‌ای بر نقش سنت و به‌ویژه مقام تعلیمی (مرجعیت تعلیمی)[5] کلیسا تمرکز دارند. اصطلاح «گنجینهٔ مکاشفه»[6] یا «گنجینهٔ حقیقت»،[7] به معنای بینش‌هایی که کلیسا طی سال‌ها فراهم آورده است، معمولاً در چنین بسترهایی به کار می‌رود. اصولاً در این رویکرد، مکاشفه را (گرچه نه به شکلی انحصاری) باید در شکل‌های گزاره‌ای تصور کرد.

---

1. Friedrich Gogarten
2. Dietrich Bonhoeffer
3. Emanuel Hirsch
4. Emil Brunner
5. Magisterium
6. the deposit of revelation
7. the deposit of truth

از دیدگاه بعضی از پروتستان‌های محافظه‌کار، این اطلاعات را باید از کتاب مقدس که مجموعه‌ای از گزاره‌های اعتقادی دانسته می‌شود، به دست آورد ممکن است این گزاره‌ها در کنار یکدیگر قرار گیرند و پدید آورندهٔ چارچوب[1] الاهیات مسیحی باشند. نمونه‌ای از این رویکرد را می‌توان در کتاب شش جلدی کارل اف. اچ. هنری[2] به نام خدا، مکاشفه و حجیت[3] یافت که بر محافل انجیلی آمریکا تا حدی تأثیر گذاشته است. رویکرد هنری به‌وضوح متأثر از خردگرایی روشنفکری است که به تأکید بر مکاشفه گزاره‌ها کمک می‌کند، منظور ما از مکاشفه گزاره‌ها، دین است که خدا به صورت فوق طبیعی مکاشفه را به شکل حقایق پیوسته به سخنگویان برگزیده‌اش منتقل می‌کند. مکاشفه عبارت است از «آگاهی‌های ارجاعی دربارهٔ ماهیت خدا»، که کتاب مقدس آن را در اختیار گذارده است. سایر نویسندگان در سنت انجیلی تأکید کرده‌اند که مکاشفه را باید آمیزه‌ای از عمل الاهی و کلمات الاهی دانست. نمونهٔ خوبی از این دست جیمز آی. پکر[4] (متولد ۱۹۲۶) است. به گفته وی:

> [خدا از هدف خود که ما را به‌سانِ دوستانِ خود دوست داشته باشد، دست برنداشته است. او با عشق خود مصمم بوده است که ما را از گناه نجات دهد و نزد خود بازگرداند. تدبیر او برای انجام این کار آن بود که به وسیلهٔ تجسّد، مرگ، رستاخیز و سلطنتِ پسرش، خود را به عنوان نجات‌دهنده و بازآفرین ما به ما بشناساند. تحقق این طرح به رشته‌ای دراز از حوادث مقدماتی نیاز دارد که آغاز آن، وعده به ذریت زن (پیدایش ۳: ۱۵) است و دامنهٔ آن، سراسر تاریخ عهد عتیق را فرا می‌گیرد. این امر همچنین مقتضی انبوهی از آموزش‌های شفاهی و گفتاری است که در این سلسله، هرموردی پیش از آنکه به ظهور رسد و یا در بازنگری در درس‌هایش به کار رود و پیش‌بینی شود، به‌طوری که انسان‌ها در هر مرحله‌ای بتوانند طومار گشودهٔ تاریخ نجات و رستگاری را درک کنند، به وعدهٔ تحقق کامل آن امیدوار گردند، و بیاموزند که آنها، به مثابهٔ متعلقات و اهداف فیض، باید چگونه اشخاصی باشند. از این‌رو، تاریخ نجات و رستگاری (افعال خدا) در بستر تاریخ وحی و انکشاف (سروش‌های خدا) رخ می‌دهد.]

شماری از الاهی‌دانان کاتولیک رم که مشهورترین آنها ریجینالد کاریگو-لاگرانژ[5] و هرمان دیکمان[6] هستند، رویکردی متناسب با این را پذیرفته‌اند. اساس این رویکرد

---

1. matrix
2. Carl F. H. Henry
3. *God, Revelation, and Authority*
4. James I. Packer
5. Riginald Carrigou - Lagrange
6. Hermann Dieckmann

بیانیه‌های اولین شورای واتیکان دربارهٔ ماهیت ایمان است که اظهار نظر زیر را نیز شامل می‌شود:

> بنابراین، باید به وسیلهٔ ایمان الاهی و جامع به آن امور اعتقاد داشت، همان ایمانی که در کلمهٔ خدا و نیز در کتاب مقدس و سنت آمده‌اند و کلیسا آنها را به عنوان موضوعاتی پیشنهاد کرده که باید به مثابهٔ اموری مکاشفه‌ای، خواه به واسطهٔ حکم قاطع کلیسا یا در مرجعیت تعلیمی رایج و عام آن، پذیرفت.

روشن است که مکاشفه، در این رویکرد، شکل گزاره‌های اعتقادی را دارد که کلیسا آن را بیان کرده است. چنین گزاره‌هایی را می‌توان در کتاب مقدس و سنت نانوشته یافت (توجه داشته باشید که در اینجا شورا چگونه دیدگاه متقدم در این موضوع را تأیید می‌کند که با شورای ترنت مرتبط است. نگاه کنید به ص۱۳۸).

این رویکرد هدف انتقاد شدید کسانی قرار گرفت که برجسته‌ترین آنان، الاهی‌دان پسالیبرال، جورج لیندبک در کتاب ماهیت آموزه بود (نگاه کنید به ص ۲۰۰). لیندبک این دیدگاه دربارهٔ مکاشفه را «گزاره‌گرایانه»[1] یا «شناختی»[2] می‌نامد. در این رویکرد، مکاشفه چنین تلقی می‌شود: «گزاره‌های اخباری یا مدعیات صدق و کذب‌پذیر دربارهٔ واقعیات عینی». لیندبک چنین استدلال می‌کند که این رویکرد را بدان سبب باید انکار کرد که عقل‌گرایانه[3] یا ظاهرگرایانه[4] است و بر این فرض نادرست استوار است که می‌توان حقایق عینی دربارهٔ خدا را به‌طور قطعی، جامع و همیشگی به شکلی گزاره‌گون بیان کرد.

انتقاد لیندبک از نظریه‌های «شناختی» در باب مکاشفه یا آموزه‌ها، در مواجهه با برداشت‌های نومدرسی در باب مکاشفه، از توان چشمگیری برخوردار است. برای نمونه، دیدگاه هرمان دیکمان، نویسندهٔ نومدرسی، دالّ بر اینکه مکاشفهٔ فوق طبیعی، معرفت نظری را به وسیلهٔ گزاره‌ها انتقال می‌دهد، آشکارا در معرض انتقادات جدی لیندبک قرار گرفت.

با این حال، چنین نیست که همهٔ نظریه‌های شناختی در باب اعتقادات از این جهت آسیب‌پذیر باشند. در اینجا ضروری است که تمایز آشکاری قائل شویم، از یک‌سو، میان این دیدگاه که تبیینِ جامع و بی‌ابهامِ خدا از طریق مکاشفه به وسیلهٔ گزاره‌ها به دست آمده و، از

---

1. propositionalist
2. cognitive
3. intellectualist
4. literalist

سوی دیگر، این دیدگاه که در گزاره‌های اعتقادی گزینه‌های معرفتی اصیلی هست. برای نمونه، بیشتر الاهی‌دانان در قرون وسطا مکاشفه را، به‌حقیقت، مفهومی پویا می‌دانستند. این را باید نوعی «ادراک حقیقت الاهی، و تمایل به سمت این حقیقت» تلقی کرد. از نگاه این الاهی‌دانان، مکاشفه توصیفی از واقعیت را به دست می‌دهد که **قابل اعتماد** و در عین حال **ناقص** است.

لازمهٔ رویکرد گزاره‌ای به مکاشفه طرد سایر رویکردها نیست. شاید بزرگ‌ترین ضعف الاهیات مسیحی این است که تمایلی به پذیرش این مطلب ندارد که الگوها مکمل یکدیگرند، نه اینکه یکدیگر را نفی کنند. پذیرش اینکه مکاشفه، متضمن آگاهی‌هایی دربارهٔ خداست، به منزله انکار این نیست که همچنین متضمن واسطه بودن حضور خدا یا دگرگون شدن تجربهٔ بشری باشد.

شکل مهم دیگری از این رویکرد در باب مکاشفه را می‌توان در آثار کارل بارت یافت. از دیدگاه بارت، کتاب مقدس خودش مکاشفه نیست بلکه شاهدی بر مکاشفه است. این مطلب با مفهوم بارت از «شکل سه‌گانه کلمهٔ خدا» گره‌خورده است. به عقیدهٔ بارت، لازم است که جنبشی سه‌گانه: از کلمهٔ خدا در مسیح، تا شهادت به این کلمه در کتاب مقدس، و سرانجام در اعلام این کلمه در موعظهٔ جامعهٔ مؤمنان را تمییز دهیم. بنابراین، عیسی مسیح تجسم انکشاف خداست و کتاب مقدس شاهدی بر این انکشاف خدا در مسیح است. در حالی که بارت بیشترین اهمیت را به ارتباطِ الاهیاتی با کتاب مقدس می‌دهد، روشن است که تأکید او بر چیزی است که کتاب مقدس به آن شهادت می‌دهد و آن مسیح است نه خود متن کتاب مقدس.

مکاشفه به مثابهٔ حضور

این مدل از مکاشفه بیش از همه به نویسندگان مکتب دیالکتیکی الاهیات نسبت داده می‌شود (نگاه کنید به ص۲۰۸) که تحت تأثیر شخص‌گرایی گفت و شنودی (دیالوجیک) مارتین بوبر، فیلسوف یهودی، (۱۸۷۸ـ۱۹۶۵؛ بنگرید به ص۴۰۲) بودند. شاید مهم‌ترین بیان این رویکرد را بتوان در کتاب امیل برونر به نام حقیقت به مثابهٔ رویارویی[1] یافت که اندیشه مکاشفه را به مثابهٔ ارتباط شخصی با خدا و به عبارتی ارتباط یا انتقال حضور

1. *Truth as Encounter*

شخص‌وار خدا در فرد مؤمن ــ تبیین می‌کند. «ربوبیت[1] و محبت خدا را به هیچ شکلی جز اینکه خدا خود را عرضه کند، نمی‌توان به دیگری منتقل کرد».

نکته مورد نظر برونر آن است که خدا در روندِ مکاشفه، صرفاً اطلاعاتی را منتقل نمی‌کند. مکاشفه به انتقال حضور شخص‌وار خدا توجه دارد نه صرف اطلاعاتی دربارهٔ خدا. برونر با استوار ساختن اندیشه‌های خود بر تحلیل بوبر از ارتباط «من ـ تو»[2] و «من ـ آن»،[3] تأکید می‌کند که عنصر پیوند نیرومندی در مکاشفه وجود دارد. خدا به مثابهٔ یک «تو» و نه یک «آن» تجربه می‌شود. مکاشفه غایت‌نگر است، یعنی فرآیندی است که به سوی هدفی معطوف می‌شود، و آن هدف عبارت است از تثبیت ارتباط دوسویه میان خدای منکشف‌ساز[4] و بشر واکنش‌گر.

از این‌رو، تصور برونر از «حقیقت به مثابهٔ رویارویی» بیانگر دو عنصری است که او آنها را فهم صحیح انکشاف می‌داند: وحی و مکاشفه امری **تاریخی** و **شخص‌وار** است. مراد برونر از اولی آن است که حقیقت، چیزی ثابت و ماندگار در جهان ابدی اندیشه‌ها نیست که برای ما در قالب مکاشفه روشن شده یا انتقال یافته باشد، بلکه چیزی است که در مکان و زمان **رخ داده** است. حقیقت به مثابهٔ عمل خدا در زمان و مکان پا به هستی می‌گذارد. منظور برونر از دومی تأکید بر این است که محتوای این **عمل** خدا چیزی نیست جز **شخص** خدا، نه مجموعه‌ای از اندیشه‌ها یا عقاید دربارهٔ خدا. مکاشفهٔ خدا همان انکشاف خود خدا برای بشر است. از نگاه برونر، انکشاف الاهی لزوماً مسیحْ‌محور است: او عینیت‌گرایی صرف در آموزهٔ راست‌کیشی مکاشفهٔ گزاره‌ای را نقطهٔ مقابل رأی لوتر می‌داند که می‌گفت کتاب‌های مقدس «آخوری است که مسیح در آن می‌نشیند».

براساس این رویکرد، برونر از هر برداشتی از مکاشفه که خود را به مثابهٔ کلمات یا گزاره‌هایی دربارهٔ خدا معرفی می‌کند، انتقاد می‌کند. اینها خدا را عینی می‌سازند، به این معنا که خدا را تا حد یک **شیء**، و نه یک **شخص** تنزل می‌دهند. «در موردِ راز خدا به مثابهٔ یک شخص، هیچ سخن و کلامی درخور آن نیست» مکاشفه را نمی‌توان انتقال اطلاعاتی دربارهٔ خدا دانست: «مکاشفه هرگز به معنای ابلاغ و انتقال صرف معرفت نیست، بلکه نوعی دوستی حیات‌بخش و احیاگر زندگی است». از این‌رو، اصولاً انکشاف را ابلاغ یا تثبیت یک ارتباط شخص‌وار می‌دانند.

---

1. Lordship
2. I-Thou
3. I-It
4. revealing

البته می‌توان از ادوار اولیهٔ تاریخ کلیسا اندیشه‌های مرتبط با این نگرش را برای نمونه ذکر کرد. تشخیص اینکه انکشاف مستلزم نوعی حضور شخص‌وار است، با وضوح خاصی، در چکامهٔ جان هنری نیومن، «ستایش قدسی‌ترین»،[1] بیان شده است:

و ارمغانی عالی‌تر از فیض
باید گوشت و خون را از ناپاکی بپیراید؛
حضور خدا و خود خدا
و ذات با همهٔ الوهیتش.

مکاشفه به مثابهٔ تجربه

سومین مدل، که مدل مؤثری است، بر محور تجربهٔ بشری می‌چرخد. خدا را می‌توان مکشوف شده یا شناخته شده به وسیلهٔ تجربهٔ فردی دانست. این رویکرد را بسیاری به آیین پروتستانِ لیبرال آلمان در قرن نوزدهم و به‌ویژه به شلایرماخر و ای. بی. ریچل[2] نسبت داده‌اند. شلایرماخر پیشینه در ورع‌گرایی موراویا[3] داشت که تأکید بسیاری بر دلسپردگی شخص به مسیح، و اهمیت آگاهی شخص از تغییر دین می‌کرد. بیشتر شکل‌های ورع‌گرایی قرن نوزدهم، از جمله متدیسم، بر مفاهیمی چون «دین تجربی»[4] (به معنای آیینِ مبتنی بر تجربه) و «ایمانِ زنده»[5] (که نقطهٔ مقابل راست‌دینی خشک الاهیاتی بود) تأکید داشتند.

شلایرماخر در سال ۱۷۹۶ به برلین رفت تا به ادای وظایفش در مقام کشیش بیمارستان بپردازد. وی در همان سال نخست، به انجمن آتنایوم[6] پیوست که گروهی از متفکران و نویسندگانی بودند که با روح جنبش روشنگری خصومت داشتند. او با چهره‌های برجستهٔ جنبشِ رمانتیک مانند نوالیس[7] و فردریک اشلگل[8] هم‌کاسه شد. نتیجهٔ این تعاملات، نوعی از الاهیات بود که سخت در چشم‌انداز رمانتیسم (ص ۱۵۵) ریشه دوانیده بود و تأکید تازه‌ای بر نقش وجدان و احساسِ دینی فرد داشت.

اولین تبیینِ روش الاهیاتی شلایرماخر را می‌توان در کتاب وی به نام در باب دین: گفتارهایی خطاب به تحقیرکنندگان فرهیخته آن[9] که در سال ۱۷۹۹ به صورت بی‌نام منتشر شد،

---

1. Praise to the Holiest
2. A. B. Ritschl
3. Moravian Pietism
4. experimental religion
5. living faith
6. The Athenaeum
7. Novalis
8. Friedrich Schlegel
9. *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*

ملاحظه کرد (عنوان این کتاب هر چند خطابه‌ها «گفتارها»[1] است، اما کتاب در واقع سلسله‌ای از خطابه‌ها و سخنرانی‌ها نیست). این کتاب دفاعیه‌ای از مسیحیت را مطرح می‌کند که تا حدی بر این برهان استوار شده که دین معرفتی زنده از یک کلّ عظیم‌تر است که خود بخشی از آن و تماماً بر آن متکی است. در اینجا گفته می‌شود که گوهر دین، در «عنصر اساسی، متمایز و سامان‌بخش زندگی و فرهنگ بشری» نهفته است. شلایرماخر این امر را نوعی احساس وابستگی تمام‌عیار و کلی به امری نامتناهی، که با این حال در امور متناهی و به واسطهٔ آنها شناخته می‌شود، تعریف می‌کند. دین، به‌طور کلی (نه مسیحیت به‌خصوص) از این جهت ستوده شده که بسترِ ضروریِ دانش و هنر است و بدون آن، فرهنگ بشری لزوماً بی‌مایه است.

شلایرماخر در کتاب ایمان مسیحی[2] (ویرایش دوم، ۱۸۳۴) تأکید می‌کند که ایمان مسیحی اصولاً امری مفهومی ـ نظری[3] نیست، بلکه آموزه‌ها را باید بیان‌های درجهٔ دومی از حقیقت اصیل دینی که تجربهٔ رهایی است، دانست. تدین مسیحی[4] را می‌توان پایهٔ اصلی الاهیات مسیحی دانست. با این حال، این را نباید به معنای تدین فرد، بلکه تدین جمعی کلیسا دانست. گوهر این تدین، اصلی منطقی یا اخلاقی نیست، بلکه «احساس»[5] یعنی خودآگاهی بی‌واسطه[6] است. به نظر شلایرماخر، آگاهی عمدی بشر از وابستگی به امری نامعلوم، در متن ایمان مسیحی، به مثابهٔ نوعی احساس وابستگی مطلق به خدا، شناخته و تعبیر می‌شود. الاهیات شلایرماخر را، آنگونه که بعدها ای. ای. بیدرمن[7] تفسیر کرد، می‌توان جست‌وجوی انتقادی احساسات عمیق درونی بشر دانست. از این‌رو، خرد بشر بر احساسات بشری تأمل کرده، و از این طریق آن را تفسیر می‌نماید.

یکی از ضعف‌های اساسی این مدل را می‌توان در نقدهایی که لودویگ فویرباخ (۱۸۰۴ـ۱۸۷۲) متوجه آن ساخت، مشاهده کرد. وی معتقد بود که چنین «تجربه‌ای» تقریباً همان «تجربهٔ خود» است. ما این مشکل را پیش‌تر بررسی کردیم (نگاه کنید به ص ۱۵۱ـ۱۵۲) و اهمیت آن را در الاهیات‌های مبتنی بر تجربه، مانند الاهیات شلایرماخر، خاطرنشان ساختیم. این رویکرد آماج انتقادات نویسندگان پسالیبرال مانند جورج لیندبک

---

1. *Reden*
2. *The Christian Faith*
3. conceptual
4. *Frömmigkeit*
5. "feeling" (das Gefühl)
6. immediate self-consciousness
7. A. E. Biedermann

قرار گرفته است که معتقدند توسل به تجربهٔ دینی بی‌واسطه، که میان کل بشریت مشترک باشد، بی‌فایده است؛ بدین معنا که یک «کلی غلط» می‌باشد.

مکاشفه به مثابه تاریخ

رویکردی کاملاً متفاوت، که بیش از همه به ولفهارت پننبرگ (متولد ۱۹۲۸)، الاهی‌دان آلمانی، نسبت داده شده، بر مضمون و درون‌مایهٔ «مکاشفه به مثابهٔ تاریخ» متمرکز است (نگاه کنید به ص ۳۲۳ـ۳۲۵). به عقیده پننبرگ، الاهیات مسیحی بر تحلیلی از تاریخی جهانی و عموماً قابل دسترس استوار است، نه بر ذهنیت درونیِ وجودِ شخصی بشر یا تفسیری خاص از آن تاریخ. تاریخ خودش مکاشفه است (یا می‌تواند چنین شود). از دیدگاه پننبرگ، مکاشفه در اصل حادثه‌ای عام، جهانی و تاریخی است که به مثابهٔ «عمل خدا» شناخته و **تفسیر** می‌شود. پننبرگ در «نظرهای جزم‌اندیشانه در باب آموزهٔ مکاشفه»[1] این موضع را در هفت تز بیان کرده که پنج مورد نخست آن از اهمیت خاصی در این مدل از مکاشفه برخوردار است.

۱. مکاشفهٔ خدا در کتاب مقدس مستقیماً به شکل نوعی تجلی خدا صورت نگرفت، بلکه به‌طور غیر مستقیم در اعمال خدا در تاریخ رخ داد («تجلی» عبارت است از ظهور خدا در شکلی موقت که لزوماً مادی نیست، و با تجسد که در آن خدا به شکلی همیشگی در شخص مسیح انکشاف یافته است، در تعارضی ندارد).

۲. مکاشفه در آغاز به‌طور کامل درک نمی‌شود، بلکه این امر تنها در پایانِ تاریخِ مکاشفه صورت می‌گیرد.

۳. مکاشفهٔ خدا در تاریخ، بر خلاف تجلیات خاص الاهی به‌طور عام و همگانی قابل دسترسی است و هر که چشمانی بینا داشته باشد، آن را درخواهد یافت.

۴. مکاشفهٔ عام خدا به‌طور کامل در تاریخ اسرائیل تحقق نمی‌یابد؛ این مکاشفه ابتدا در سرنوشت عیسای ناصری، تا آنجا که پایان تاریخ در آن تقدیر پیش‌بینی می‌شود، تحقق یافت.

۵. حادثهٔ مسیح را نمی‌توان مکاشفهٔ خدا در انزوا دانست. این مکاشفه در متنِ تاریخِ تعاملات خدا با اسرائیل قرار دارد.

---

1. Dogmatic Theses on the Doctrine of Revelation

بر این اساس، پننبرگ می‌تواند رستاخیز مسیح به عملِ اساسیِ مکاشفهٔ الاهی در تاریخ استدلال کند، و این همان نکته‌ای است که ما پس از این در تحلیل خود از رستاخیز بدان خواهیم پرداخت.

رویکرد پننبرگ دربارهٔ مکاشفه هم موجب شور و نشاط شده و هم انتقاد به‌بارآورده است. اندیشهٔ تثبیت انجیل بر اساس تاریخ جهانی، ظاهراً اقدامی جسورانه و ابتکاری است که به الاهیات اجازه می‌دهد تا عرصهٔ فکری بلندمرتبه‌ای را که به عقیدهٔ بسیاری، مارکسیسم مدت‌ها آن را مصادره کرده بود، باز پس بگیرد. به نظر می‌رسد که این اندیشه به‌ویژه دامی را پشت سرمی‌گذارد که لودویگ فویرباخ بر سر راهش نهاده بود (نگاه کنید به ص ۱۵۱). وی معتقد بود که رویکرد شلایرماخر دربارهٔ مکاشفه که از تجربهٔ بشری آغاز می‌شود، تقریباً همان الاهیاتی است که با عینیت بخشیدن به احساسات بشری پدید آمده است. پننبرگ با توسل به تاریخ، می‌تواند از آن خط سیر فکری اجتناب کند که به بن‌بست فوئرباخ منتهی می‌شد، بن‌بستی که ناشی از این سخن فوئرباخ است که الاهیات برآمده از تاریخ است نه احساسات بشری در باب نجات و رستگاری یا حضور خدا.

الاهیات طبیعی: گستره و محدودیت‌های آن

حال وقت آن است که این پرسش مهم را بررسی کنیم که خدا را تا چه حد می‌توان از طریق نظام طبیعت شناخت. این حوزهٔ مهم در مباحث الاهیاتی از دیر زمان به «الاهیات طبیعی» مشهور بوده و در سال‌های اخیر به سبب توجه روزافزون به ارتقای گفت‌وگوی میان الاهیات مسیحی و علوم طبیعی، اهمیتی بیش از گذشته یافته است. آیا مطالعهٔ جهان طبیعت، به درک بیشتری از خالق آن می‌انجامد؟

«آسمانْ جلال خدا بیان می‌کند؛ فلکْ از عملِ دست‌هایش خبر می‌دهد» (مزامیر ۱۹: ۱). این آیه مشهور را می‌توان نشان‌دهندهٔ درون‌مایه‌ای عمومی در کتاب مقدس مسیحی دانست، به این معنا که بخشی از حکمت خدای جهان‌آفرین را می‌توان از طریق جهان مخلوق، ملاحظه کرد. بررسی این درون‌مایه عملاً یکی از سودمندترین حوزه‌های الاهیات مسیحی بوده است. الاهیات طبیعی به‌طور سنّتی به شناخت خدا از طریق دنیای طبیعی بدون هرگونه دخالت الاهی یا مکاشفه، اشاره دارد. فیلسوف دین آمریکایی، ویلیام پی آلستون (متولد ۱۹۲۱) در مهم‌ترین پژوهشش به نام «ادراک خدا» (۱۹۹۱)، الاهیات طبیعی را این‌گونه معرفی می‌کند:

«عمل در اختیار گذاشتن تأیید عقاید دینی با شروع از مقدمه‌هایی که نه اعتقادات دینی هستند و نه اثبات‌کننده آنها «الاهیات طبیعی در تفکر سنّتی مسیحیت، زمینه را برای الاهیات مکاشفه‌ای فراهم می‌کند و به وجودی با ویژگی خداوند اشاره می‌کند بدون آنکه مفاهیمی چون تثلیث و تجسد را آشکار کند.

الاهیات طبیعی در ابتدا براساس آنچه که می‌توان تنها از طریق عقل بشری در مورد خدا فهمید، تعریف می‌شد. برای مثال نویسنده اصلاح‌گر Gi Jsbert Voet (۱۵۸۹ـ۱۶۷۶) که بیشتر با نام لاتینی‌اش Voetius معروف است تمایز شدیدی بین الاهیات طبیعی (آنچه که می‌توان از طریق عقل درباره خدا فهمید) الاهیات فوق طبیعی (آنچه می‌توان از طریق مکاشفه درباره خدا فهمید) قائل شد.

با این حال رویکردی جدید به الاهیات طبیعی، در اواخر قرن هفده و اوایل قرن هجده در انگلیس رو به توسعه نهاد. الاهی‌دانان انگلیسی مثل جان روی (۱۶۲۷ـ۱۷۵۵) و ویلیام درهام (۱۶۵۷ـ۱۷۵۳) به مدد بسط الگوی نیوتنی از عالم، که به نظر می‌رسد نقش خدا را به عنوان خالق عالم دارای نظم روشن می‌کند، پایه الاهیات طبیعی را ــ نه اساساً با توسل به عقل بلکه با کمک گرفتن از نظم و زیبایی دنیا طبیعی ــ محکم کردند. حکمت الاهی در نظم مخلوقات آشکار شده است. حکمت الاهی در نظم مخلوقات آشکار شده است. این رویکرد به‌خوبی در اثر مشهور ویلیام پالی الاهیات طبیعی مشهود است. بحث خود را با بررسی آنچه که بسیاری آن را نقطهٔ عطفی در این موضوع می‌دانند آغاز می‌کنیم: کار توماس آکوئیناس که در الاهیات کاتولیک نفوذ و تأثیر فوق‌العاده‌ای داشته است.

الاهیات طبیعی از نگاه توماس آکوئیناس

آموزهٔ آفرینش اهمیتی اساسی در رویکرد کلاسیک به مفهوم الاهیات طبیعی دارد. شاید این مطلب را بهتر از هر جا، بتوان در کتابی ملاحظه کرد که امروزه بسیاری آن را از عظیم‌ترین متونی می‌دانند که به این مطلب پرداخته است: جامع الاهیات، نوشتهٔ توماس آکوئیناس که در سال‌های ۱۲۵۱ـ۱۲۵۹، شروع آن در پاریس و پایانش در ناپل، نوشته شده است. یکی از مهم‌ترین بحث‌های این کتاب دربارهٔ نحوهٔ ارتباط خدا با مخلوقات است؛ ارتباطی که آکوئیناس آن را به شرح زیر براساس علیت تحلیل می‌کند.

از دیدگاه آکوئیناس، چون خدا، به یک معنا، علت تمام مخلوقات است، نظام مخلوقات «شباهتی[1] اساسی با خدا» دارد؛ بدین معنا که نمی‌توان گفت که هیچ مخلوقی خودبه‌خود پا به هستی می‌نهد، یعنی وجود همهٔ اشیا را می‌توان نتیجهٔ نوعی ارتباط و وابستگی عِلّی میان آفریده‌ها و آفریدگار آن دانست. آکوئیناس با استفاده از آنچه که بالضروره از مقولات ارسطویی در باب علیت است، دیدگاهی را مطرح کرده است که می‌توانیم آن را به شرح زیر خلاصه کنیم:

۱. فرض کنید که الف علت ب است؛

۲. نیز فرض کنید که الف کیفیت ج را داراست؛

۳. در این صورت، ب نیز کیفیت ج را دارد؛ زیرا معلولِ الف است.

برهان کاملی که آکوئیناس مطرح کرد، پیچیده است ودشواری‌های خاص خود را دارد. با این حال، نتیجهٔ آن روشن است. نشانه‌ها و به اصطلاح اثر انگشت‌های فیزیکی و متافیزیکی در آن چیزی که معلول است، وجود دارد که و این امر مبنایی را برای برهان استقرایی برای وجود آن علت فراهم می‌کند، و دست‌کم این امکان را فراهم می‌سازد تا بعضی از وجوه ماهیت آن علت را اثبات کنیم. اگر خدا جهان را پدید آورده است (به اصطلاح) «مُهر»[2] خدا را می‌توان در نظام آفرینش یافت. آکوئیناس این نکته را به این شرح بیان کرده است:

> ژرف‌اندیشی دربارهٔ کارها[ی خدا]، دست‌کم تا حدی، به ما توان تحسینِ حکمت الاهی و تأمل دربارهٔ آن را می‌دهد... از این‌رو، می‌توانیم حکمت الاهی را از تأمل بر کارهای خدا استنتاج کنیم... چنین تأملی دربارهٔ کارهای خدا به تحسین قدرت متعالی خدا می‌انجامد و در نتیجه، موجب ستودن خدا در قلب بشر می‌شود... این ژرف‌اندیشی نیز جان‌های بشر را به عشق ورزیدن به خیرخواهی خدا می‌انگیزاند... اگر نیکویی، زیبایی، و شگفتیِ آفرینش آنچنان برای ذهن بشر لذت‌بخش است، سرچشمهٔ نیکویی خدا (در مقایسه با اندک نیکویی که در مخلوقات یافت می‌شود)، ذهن‌های هیجان‌زدهٔ بشر را یکسره به خود وی متوجه می‌سازد.

از این‌رو، اندکی از سیلابِ زیبایی خدا را می‌توان در نهرهای زیباییِ مخلوقات شناخت.

به نظر آکوئیناس، یکی از اساسی‌ترین کیفیاتی که باید به خدا نسبت داد، کیفیت «کمال»[3] است. هر چند این تصور را می‌توان به‌روشنی در قالب اصطلاحات اخلاقی دریافت،

---

1. likeness (similutido)
2. signature
3. perfection

آکوئیناس از آن برای تمایز خدا در برابر با نظام آفرینش استفاده می‌کند. «کمال» کیفیتی است که مملوک خدا، و نیز مملوک آفریده‌های خداست:

۱. در مقیاسی کمتر از این خدا دارندهٔ کمال است؛ و

۲. این به سبب آن است که مخلوق خداست.

بدین معنا، «کمال» را می‌توان صفتی پنداشت که خصیصهٔ خداست، اما به سبب ارتباط اساسی متافیزیکیِ خدا با همهٔ اشیای دیگر، این کمال در نظام مخلوقات نیز انعکاس یافته است.

رویکردهای کاتولیکی بعدی به الاهیات طبیعی، موجب پایه‌گذاری و تنقیح یا تعدیل همان دیدگاهی شد که توماس برای نخستین‌بار مطرح کرد. «قانون اساسی جزمی در باب ایمان کاتولیکی» در نخستین شورای واتیکان (۱۸۷۰) این مطلب را یکی از موضوعات مربوط به ایمان دانست که خدا خود را به دو شکل طبیعی و مافوق طبیعی مکشوف کرده است.

> کلیسای مقدس مادر معتقد است و تعلیم می‌دهد که بی‌تردید می‌توان خدا را، که آغاز و انجام همه اشیا است، در پرتو عقل طبیعی بشری و با توجه به مخلوقات شناخت (certo cognosci):
>
> چیزهای نادیدهٔ او، یعنی قوّت سرمدی و الوهیتش، از حین آفرینش عالم به وسیلهٔ کارهای او فهمیده و دیده می‌شود (رومیان ۱: ۲۰)؛ با این حال، حکمت و خیرخواهی او موجب شد که او خودش را و احکام ازلی ارادهٔ خود را به طریق فوق طبیعی دیگری بر نسل بشر منکشف کند.

از این بحث‌های اخیر، دو نکتهٔ بسیار مهم برمی‌آید. نخست اینکه پذیرش نقشی مشروع برای الاهیات طبیعی بدان معنا نیست که عقل جانشین دین شده است. نیز بدان معنا نیست که تأملات فلسفی به جای فیض خدا که در مسیح مکشوف شده نشسته است. ایمان و فیض همچنان اولویت اول را برای مؤمنان دارند. با این حال، الاهیات طبیعی موجب اثبات حقایق خاصی با ابزار و وسایلی که برای همه افراد مشترک است، می‌شود. الاهیات طبیعی نقشی دفاعیه‌پردازانه به عهده دارد. در این زمینه مهم است به خاطر داشته باشیم که تصور می‌شود کتاب جامع در رد گمراهان توماس آکوئیناس تا حدی برای این هدف نوشته شده است که به خوانندگان مسلمان کمک کند تا بر پایهٔ باورهای مشترکی که بر عقل استوارند، برداشتی از ایمان مسیحی کسب کنند.

دوم، نباید هر چه را درباره خدا به واسطهٔ طبیعت می‌دانیم، «مبانی» یا «دلایل»ی مربوط به حقایق وحیانی مضاعف تلقی کرد. کاتولیک‌ها معمولاً تمایل دارند که نوعی پیوستگی میان الاهیات طبیعی ــ یعنی آنچه که دربارهٔ خدا در پرتو عقل طبیعی ــ و الاهیات وحیانی ــ یعنی آنچه که در پرتو ایمان می‌دانیم ــ تصدیق کنند. برعکس، بسیاری از پروتستان‌ها بدین تمایل دارند که بر تمایز شناخت طبیعی و وحیانی خدا در این نقطه تأکید کنند.

الاهیات طبیعی از نگاه ژان کالون

نخستین کتاب کالون به نام مبادی با بحث از این مشکلِ اساسیِ الاهیات مسیحی آغاز می‌شود: ما چگونه چیزی دربارهٔ خدا می‌دانیم؟ کالون تأیید می‌کند که شناخت عمومی خدا را می‌توان در آفرینش ــ در آدمیان، در نظام طبیعت، و در خود روند تاریخی ــ تشخیص داد. دو مبنای اصلی این شناخت شناسایی شده‌اند: یکی ذهنی و دیگری عینی. مبنای نخست عبارت است از نوعی «حس الوهی»[1] یا نوعی «بذر دین»[2] که خدا در نهاد هر بشر قرار داده است. خدا به افراد بشر احساسی فطری یا پیش‌آگاهی از وجود الاهی را اعطا کرده است. این گویا بدان‌سان است که چیزی دربارهٔ خدا در قلب هر یک از افراد بشر نقش بسته باشد.

کالون سه پیامد این آگاهی فطری از الوهیت را چنین معرفی می‌کند: جهان‌شمول بودن دین[3] (که اگر مکاشفهٔ مسیحی از آن خبر نداده بود، به بت‌پرستی تنزل می‌یافت)، وجدانی معذب،[4] و احساسِ ترسی بنده‌وار از خدا.[5] به عقیدهٔ کالون، همهٔ اینها می‌تواند به‌سان نقاط تماسی برای اعلام مسیحی به کار آید. دومین مبنا در تجربهٔ نظام جهان و تأمل دربارهٔ آن نهفته است. می‌توان این واقعیت را که خدا آفریدگار است، به همراه درکِ حکمت و عدالت الاهی، از بررسی نظام آفرینش به دست آورد که نقطه اوج آن در خود بشر است.

تأکید بر این مطلب حائز اهمیت است که کالون هیچ‌گاه نمی‌گوید که این شناخت از خدا به واسطهٔ نظام آفرینش، به مؤمنان مسیحی تعلق دارد یا حتی محدود به آنان است. کالون بر این اعتقاد است که هرکس با استفاده از عقل و تأمل عقلی در نظام آفرینش، باید بتواند به مفهوم خدا نایل آید. نظام آفرینش «صحنهٔ نمایش»[6] یا «آینه»[7]ای است برای نمایش حضور

---

1. sense of divinity (sensus divinitatis)
2. seed of religion (semen religionis)
3. university of religion
4. troubled conscience
5. servile fear of God
6. theater
7. mirror

خدا و ماهیت و صفات او. خدا هر چند نامشهود و درک‌ناشدنی است، می‌خواهد با پوشیدن جامهٔ آفرینش، مانند اشیای آفریده شده و مشهود شناخته شود.

> در ذهن بشر و در غریزهٔ طبیعی، نوعی احساس الوهی وجود دارد. ما این را بالاتر از آن می‌دانیم که در آن مناقشه شود؛ به‌گونه‌ای که هیچ‌کس نمی‌تواند جهالت را بهانه کند. خدا بارها این آگاهی را احیا و گاهی افزایش می‌دهد، به‌گونه‌ای که همهٔ مردمان با پذیرش اینکه خدایی هست و او آفریدگار آنان است، محکوم شهادت خود هستند؛ زیرا آنان نتوانسته‌اند او را پرستش کنند، و نتوانسته‌اند زندگی خود را وقف خدمت به او کنند... در آسمان و زمین شاهدان بی‌شماری هستند که شگفتی‌های حکمت او را اعلام می‌کنند. نه‌تنها موضوعات رازگونه‌ای که نجوم، طب و همهٔ علوم تجربی برای مشاهدهٔ دقیق‌تر آن ابداع شده‌اند، بلکه موضوعاتی که خود را به هر نحو در معرض توجه ناآگاه‌ترین و بی‌خبرترین مردمان قرار می‌دهند، به‌گونه‌ای که هنگامی که دیدگان خود را می‌گشایند، ناچار از دیدن آنها هستند.

درون‌مایه مشابهی را می‌توان به‌روشنی در آثار ژان بودن[1] (۱۵۳۹ـ۱۵۹۶)، متفکر فرانسویِ دورهٔ رنسانس، به‌ویژه در کتاب تماشاخانه عالم طبیعت[2] ملاحظه کرد.

> ما به این تماشاخانهٔ جهان تنها بدان سبب آمده‌ایم که قدرت، نیکویی و حکمتِ برترین آفریدگارِ همهٔ اشیا را، تا حد ممکن، با تفکر دربارهٔ ظاهر عالم و همهٔ اعمال او و کارهای فردی، درک کنیم و درنتیجه با سوز و گداز بیشتری در ستایش او غرق شویم.

بدین ترتیب، کالون علوم طبیعی (مانند ستاره‌شناسی و پزشکی) را توصیه می‌کند، زیرا این علوم می‌توانند نظامِ شگفت‌انگیز آفرینش و حکمت الاهی را که این نظام نشان‌دهندهٔ آن است، بیشتر توضیح دهند. با این حال، نکتهٔ مهم آن است که کالون در اینجا به منابع مخصوصاً مسیحی، به‌خصوص در باب مکاشفه متوسل نمی‌شود. اساس برهان او بر مشاهده و استدلال تجربی است. اگر کالون در مواردی از کتاب مقدس نقل‌قول می‌کند، برای آن است که شناخت طبیعی عمومی در باب خدا را تقویت کند، نه برای تثبیت آن شناخت در مرحلهٔ اول. او تأکید می‌کند که برای شناختِ خدا راهی در آفرینش هست که برای همهٔ کسانی که در درون یا بیرون جامعهٔ مسیحی هستند، بالسویه و مشترک است.

---

1. Jean Bodin
2. Universae Naturae Theatrum (The Theater of The Universe of Nature)

بدین ترتیب، کالون با پی‌ریزی مبانی نوعی شناخت عمومی از خدا، بر نارسایی‌های آن تأکید می‌کند. طرف گفت‌وگوی وی در اینجا سیسرون، نویسندهٔ کلاسیک رومی، است که کتاب وی به نام در باب طبیعت خدایان،[1] شاید یکی از مؤثرترین تبیین‌های کلاسیک از شناخت طبیعی خدا باشد. کالون معتقد بود که فاصلهٔ معرفت‌شناختی میان خدا و بشر، که پیش‌تر دامنهٔ وسیعی داشت، به سبب گناه بشر بیشتر نیز شده است. شناخت طبیعی ما از خدا، ناقص و سردرگم است و حتی گاه به مرتبهٔ تناقض‌گویی نیز می‌رسد. شناخت طبیعی خدا، به این کار می‌آید که بشر هیچ بهانه‌ای برای نادیده گرفتن ارادهٔ الاهی نداشته باشد؛ با این حال، این شناخت، برای ارائه تصویری کاملاً درست از ماهیت، شخصیت، و اهداف خدا به هیچ‌روی کافی نیست.

کالون با تأکید بر این نکته، مفهوم مکاشفه را مطرح می‌کند. کتاب مقدس به میزانی که طبیعت می‌تواند خدا را بشناساند، تأکید می‌کند و همزمان با آن این مکاشفهٔ عمومی را توضیح داده و آن را فزونی می‌بخشد. «شناخت خدا که به‌روشنی در نظام جهان و در همهٔ مخلوقات نشان داده می‌شود، با این حال به شکلی روشن‌تر و مأنوس‌تر در کلمه[2] تبیین می‌شود» مؤمن تنها به وسیلهٔ کتاب مقدس به شناخت اعمال نجات‌بخش خدا در تاریخ، که نقطهٔ اوج آن زندگی، مرگ و رستاخیز عیسی مسیح است، راه می‌یابد. از دیدگاه کالون، محورِ مکاشفه، شخصِ عیسی مسیح است. شناخت ما از خدا به وسیلهٔ او حاصل می‌شود. بدین ترتیب، شاید خدا را تنها به وسیلهٔ عیسی مسیح بتوان شناخت و او را نیز تنها به وسیلهٔ کتاب مقدس بتوان شناخت. با این حال، نظام آفرینش نقاط اتصال مهم و پژواک‌های ناقصی برای این مکاشفه در اختیار قرار می‌دهد.

در نتیجه، اندیشهٔ اساسی در اینجا آن است که خدای آفرینشگر را، هم از طریق طبیعت می‌توان شناخت و هم به وسیلهٔ مکاشفه؛ با این توضیح که دومی توضیح‌دهنده، تأییدکننده و بسط‌دهنده چیزی است که می‌توان به وسیلهٔ اولی شناخت. شناخت خدای نجات‌بخش ــ که به عقیدهٔ کالون شناختی منحصراً **مسیحی** است ــ تنها به وسیلهٔ مکاشفهٔ مسیحی، یعنی در مسیح و به وسیلهٔ کتاب مقدس، به دست می‌آید.

---

1. *On The Nature of The Gods*
2. Word

سنت اصلاح شده و الاهیات طبیعی

این مفهوم از الاهیات طبیعی در عنصرِ اعترافی[1] سنتِ اصلاح شده پذیرای تحولاتی حیاتی شد. بر اساس اعتراف‌نامهٔ ایمان گال[2] (۱۵۵۹)، خدا خود را برای بشر به دو شکل مکشوف می‌سازد:

> نخست، در کارهای خود، هم در آفرینش آنان و هم در نگهداری و نظارت بر ایشان. دوم که آشکارتر است، در کلمهٔ او که در آغاز از طریق معابد آشکار شد و در نهایت در کتاب‌هایی نوشته شد و ما آنها را کتاب‌های مقدس می‌نامیم.

در اعتراف‌نامهٔ بلژیک[3] (۱۵۶۱) اندیشه‌ای مرتبط با این اندیشه مطرح شد که به شرح و بسط آن بیان اجمالی اعتراف‌نامهٔ گال در مورد الاهیات طبیعی پرداخت. بار دیگر، این مطلب تصدیق شد که شناخت خدا به دو شیوه امکان‌پذیر است:

> نخست، به وسیلهٔ آفرینش عالم و محافظت و تدبیر آن، همان عالمی که به عنوان زیباترین کتاب در پیش روی ماست و در آن همهٔ مخلوقات، اعم از خرد و کلان، همچون بسیاری از عوامل انسانی، ما را بر آن می‌دارند تا در امور نامشهود خدا، یعنی قدرت و الوهیت ابدی او، آنگونه که پولس حواری اعلام کرد (رومیان ۱: ۲۰)، تأمل کنیم. همهٔ این اشیا برای قانع کردن بشر و رفع عذر و بهانه از او کافی است. دوم، او خود را به شکلی آشکارتر و کامل‌تر به وسیلهٔ کلمهٔ مقدس و الوهی‌اش معرفی می‌کند؛ یعنی آن مقدار که ما برای درک عظمت او و نجات خود لازم است، در این حیات دنیوی بدانیم.

دو درون‌مایه‌ای که در باب شناخت خدا از این عبارات اعتراف‌نامه‌ای به دست می‌آید، به‌طور خلاصه عبارت‌اند از:

۱. برای شناخت خدا دو راه وجود دارد، یکی از طریق نظام طبیعت و دومی از طریق کتاب مقدس؛
۲. راه دوم روشن‌تر و کامل‌تر از اولی است.

دو کتاب خدا: کتاب طبیعت و کتاب مقدس

در قرن هفدهم، آگاهی فزاینده از توانایی علوم طبیعی در توضیح ساختار طبیعت، ظهور

---

1. confessional
2. Gallic Confession of Faith
3. Belgic Confession

چیزی را تسریع کرد که امروزه به‌ویژه در انگلستان، به سنتِ «دو کتاب»،[1] معروف است. این رویکرد طبیعت و کتاب مقدس را دو منبع متمایز ولی مکملِ یکدیگر در شناخت ما از خدا می‌داند. از این‌رو، فرانسیس بیکن در کتاب پیشرفت آموزش[2] (۱۶۰۵) مطالعهٔ کتاب کلمهٔ خدا[3] و کتاب افعال خدا[4] را توصیه می‌کرد.

کتاب اخیر، تأثیر بسیاری بر تفکر انگلیسی در باب رابطه علم و دین داشت. مثلاً، روبرت بویل[5] در رسالهٔ برتری الاهیات در مقایسه با علوم طبیعی[6] (۱۶۷۴) خاطرنشان کرد که «از آنجا که دو کتاب بزرگ، طبیعت و کتاب مقدس، نویسندهٔ واحدی دارند، مطالعهٔ دومی به هیچ‌وجه مانع از لذت کنجکاوانهٔ آدمی در مطالعهٔ اولی نمی‌شود». بویل گاهی جهان را به مثابهٔ «نامهٔ خدا خطاب به بشر» می‌داند. بیان اندیشه‌های مشابهی را می‌توان در کتاب کلاسیک سرتوماس براون[7] به نام *Religio Medici* (۱۶۴۳) یافت:

> دو کتاب وجود دارد که من خدای خود را از آنجا انتخاب می‌کنم. در کنار کتاب مکتوب خدا، خادم دیگر او، طبیعت، همان دست‌نوشته جهانی و همگانی که در پیش چشمان همه گسترده است، قرار دارد. آنان که او را در اولی ندیدند، در دیگری کشف کرده‌اند.

استعارهٔ دو کتاب با یک نویسندهٔ الاهی، در انسجام الاهیات و تدین مسیحی و ایجاد علاقه و شناخت تازه از جهان طبیعت در قرن شانزدهم و اوایل قرن هفدهم اهمیت فراوانی داشته است. این امر را می‌توان یکی از عناصر جدایی‌ناپذیر در سنت اصلاح شده تا پیش از بارت دانست.

رویکردهایی در باب شناخت خدا در طبیعت

آموزهٔ آفرینش به مفهوم شناخت طبیعی خدا مبنایی الاهیاتی می‌بخشد. اگر خدا جهان را آفریده است، باید انتظار داشت که آفرینشِ خدا، نشانِ الاهی را در خود داشته باشد. دقیقاً همان‌گونه که سبک متمایز هنریِ یک هنرمند را می‌توان به‌وضوح در پیکرتراشی‌اش

---

1. two books
2. *Advancement of Learning*
3. *Book of God's Word*
4. *Book of God's Works*
5. Robert Boyle
6. *Excellency of Theology Compared with Nathural Theology*
7. Sir Thomas Brown

مشاهده کرد، یا یک نقاش نام و نشانش را در اثرش باقی می‌گذارد، به همین صورت، حضور خدا را می‌توان در آفرینش یافت. اما سخن در این است که کدام بخش از آفرینش؟

در سنتِ غنیّ تأمل دربارهٔ این موضوع در خلال قرن‌ها، سه پاسخ عمده می‌توان برای این پرسش یافت: عقل بشری، نظام جهان، و زیبایی جهان.

عقل بشری

آگوستین اهل هیپو این مسئله را با تفصیل بیشتری درکتاب دربارهٔ تثلیث[1] مورد توجه قرار داده است. استدلال او را به‌طور خلاصه می‌توان چنین بیان کرد. اگر خدا را باید در متن آفرینش جست‌وجو کرد، باید انتظار داشته باشیم که او را در اوج آفرینش بیابیم. به عقیدهٔ آگوستین (که پایهٔ این عقیدهٔ او پیدایش ۱ و ۲ است) اوجِ آفرینشِ خدا طبیعت بشر است. آگوستین براساس پیش‌فرض‌های نوافلاطونی که از محیط فرهنگی خود به ارث برده بود، استدلال می‌کرد که اوج ماهیت بشر همان توانایی‌اش برای استدلال است. وی نتیجه می‌گیرد که آدمی باید انتظار داشته باشد نشانه‌های خدا (یا به بیانی دقیق‌تر) «نشانه‌های تثلیث» را در فرآیندهای بشری استدلال پیدا کند. بر پایهٔ این باور، آگوستین چیزی را مطرح کرد که امروزه به «تمثیل‌های روان‌شناختی دربارهٔ تثلیث»[2] مشهور است (نگاه کنید به ص ۲۵۸_۲۶۰).

نظام جهان

پیش‌تر ملاحظه کردیم که براهین توماس آکوئیناس دراثبات وجود خدا براین پنداشت استوار است که در طبیعت، نظامی هست که باید آن را تبیین کرد. به همین سان، این حقیقت که ذهن بشری می‌تواند این نظام طبیعت را شناسایی و بررسی کند، از اهمیت بسیاری برخوردار است. به نظر می‌رسد که دربارهٔ ماهیت انسان چیزی هست که آن را به طرح پرسش‌هایی دربارهٔ جهان ترغیب می‌کند. نیز به نظر می‌رسد که دربارهٔ جهان چیزی وجود دارد که امکان پاسخگویی به آن پرسش‌ها را فراهم می‌سازد. جان پولکینگهورن، فیزیک‌دان نظری و دفاعیه‌نویسِ برجسته مسیحی، درکتاب علم و آفرینش[3] این مطلب را چنین توضیح داده است:

ما با این حقیقت بسیار آشنا شده‌ایم که می توانیم جهانی را بشناسیم و بیشتر اوقات

---

1. *De Trinitate* (On the Trinity)
2. psychological analogies of the trinity
3. *Science and Creation*

آن را مسلم و مفروض می‌گیریم. این همان است که دانش را امکان‌پذیر می‌سازد. با این حال، اوضاع می‌توانست به گونهٔ دیگری باشد. جهان می‌توانست توده‌ای درهم و برهم باشد، نه جهانی منظم. یا ممکن بود از عقلانیتی برخوردار باشد که برای ما دست‌یافتنی نباشد[...] میان ذهن‌های ما و عالم، یعنی میان عقلانیتی که در درون تجربه کرده‌ایم و عقلانیتی که از بیرون ملاحظه کرده‌ایم، نوعی تناسب و سازگاری وجود دارد.

میان عقلانیت موجود در ذهن ما و عقلانیتی **ـ نظمی ـ** که در جهان مشاهده می‌کنیم، تناسب عمیقاً ریشه‌داری وجود دارد. از این‌رو، ساختارهای انتزاعی ریاضیاتِ محض ـ آفرینش مطلق ذهن بشری ـ کلیدهای مهمی را برای درک جهان به دست می‌دهد. به عقیدهٔ پولکینگهورن، همهٔ اینها شکلی از الاهیات طبیعی است که راه را برای شناخت کامل مکاشفهٔ مسیحی فراهم می‌کند.

زیبایی جهان

شماری از الاهی‌دانان، الاهیات‌های طبیعی را بسط داده و آن را بر حس زیبایی ناشی از تأمل در جهان استوار ساخته‌اند. شاید بتوان گفت که نیرومندترین تبیین این موضوع را جاناتان ادواردز، الاهی‌دان مشهور آمریکایی، ارائه کرده است.

جلال و شکوه بی‌نهایت جهانِ مشهود در وسعتی تصورناشدنی، بلندی درک‌ناشدنی آسمان، و نظایر آن، تنها گونه‌ای از عظمت، تعالی و شکوه بی‌پایان جهان خدا در جهان معنوی است: به معنای درک‌ناپذیرترین تجلی قدرت، حکمت، قداست و عشق او در آنچه قبلاً تقدیر شده و در جهان به وقوع پیوسته است، و نیز عظمت بی‌اندازهٔ خیر اخلاقی و طبیعی، روشنی، شناخت، قداست و سعادتی که به آن و از این‌رو به عظمت جهان و بلندی آسمان سرایت می‌کند.

این حس زیباشناختی،[1] بر زندگی‌نامه‌های خودنوشت ادواردز به‌ویژه در کتاب جُنگ‌ها[2] سایه افکنده است. به باور ادواردز، این ادراک زیبایی که تجربه می‌کنیم، «هنگامی که از علفزارهای پرگل و نسیم روح‌افزا مسرور گشته‌ایم»، اشاره‌ای است به قداست خدا که کتاب مقدس با قرار دادن آن بر مبنایی قابل اعتماد و الاهیاتی آن را وضوح بخشیده و تأیید می‌کند.

---

1. sence of aesthetic

2. *Miscellanies*

هانس اورس فون بالتازار نمونه‌ای از یک نویسندهٔ قرن بیستمی است که بر اهمیت الاهیاتی زیبایی تأکید می‌کند. اما، بالتازار از هر اندیشه‌ای در باب «الاهیات زیباشناختی»[1] فاصله می‌گیرد. اثر عمده او به نام جلال خداوند[2] را باید نوعی «زیباشناسی الاهیاتی» دانست، نه یک «الاهیات زیباشناختی». به عقیدهٔ فون بالتازار، مقولهٔ «زیبایی» را باید به مثابهٔ نوعی توصیف مکاشفه خدا دانست، نه مقوله‌ای بشری که قابل اطلاق بر خداست.

پس اینها تنها بخشی از طرقی است که الاهی‌دانان مسیحی کوشیده‌اند تا به توصیف شیوه‌ای برای شناخت خدا از طریق طبیعت، هر چند به شکلی زودگذر و ناکافی بپردازند. اما این رهیافت‌ها بدون چالش نبوده‌اند. در مطالب زیر به پاره‌ای ایرادهای مطرح علیه الاهیات طبیعی در درون سنت الاهیاتی مسیحی می‌پردازیم.

ایرادهای مطرح علیه الاهیات طبیعی

اگر این رویکردِ ایجابی به شناخت طبیعی خدا، نشان‌دهندهٔ گزارشی عمده در سنت مسیحی است، دانستن این امر نیز مهم است که دیدگاه‌های دیگری نیز وجود داشته است. کارکرد کلی الاهیات طبیعی در معرض انتقادی نیرومند در دو سطح الاهیاتی و فلسفی بوده است. در زیر، ما هر دو جنبهٔ این مسئله را مورد توجه قرار می‌دهیم.

ایراد الاهیاتی: کارل بارت

کارل بارت، الاهی‌دان پروتستان سوئیسی به لحاظ الاهیاتی نقدی آگاهانه و مسئولانه بر بعضی رویکردهای الاهیات طبیعی وارد کرد. از دید وی این رویکردها ابدی کردن جست‌وجوی انسان برای خود مختاری هستند که در فرهنگ عصر روشنگری به اوج خود رسید. از نگاه بارت، «الاهیات طبیعی» مبین کوشش بشری مشترکی برای ویران کردن وحی است، و این امر با اعلام این مطلب میسر می‌شود که آنچه را باید درباره خدا دانست، می‌توان بدون توسل به وحی و انکشاف الاهی به دست آورد.

به عقیدهٔ بارت، الاهیات طبیعی کوششی است برای نفی ضرورت انکشاف و وحی الاهی. این کوششی است برای شناخت خدا به شکلی و در شرایطی که به وسیله بشر تعیین شده است نه به وسیله خدا. مجادلهٔ بارت علیه الاهیات طبیعی را می‌توان کوششی مسئولانه

---

1. aesthetic theology
2. *Herrlicheit* (*The Glory of the God*)

برای پاسداری از یکپارچگی انکشاف الاهی در برابر کوشش‌های بشری برای ساختن مفهوم خاص خود از خدا، یا تضعیف ضرورت وحی و انکشاف دانست.

با آنکه مجادلهٔ پیشین بارت علیه کوشش‌های بشری برای ویران کردن انکشاف در قالب نقدی از مقوله دین از قسمت ۱۱/۲ به بعد کتاب عقاید جزمی کلیسا شکل گرفت، آن مجادله به‌خصوص علیه مقوله الاهیات طبیعی هدف گرفته شد. بارت نقدی مبسوط و نظام‌مند از الاهیات طبیعی ارائه کرده و بر این اعتقاد است که این الاهیات نمایانگر نوعی الاهیات است «که از طبیعت به بشر رسیده است» یعنی مبیّن «صیانت ذات و تأیید خود» در برابر خداست. بارت الاهیات طبیعی را بیان متعالی از اشتیاق بشر برای توجیه خود و خودمختاری فکری می‌داند.

در نتیجه، خصومت بارت با الاهیات طبیعی بر این باور اساسی استوار است که ضرورت و یگانگی خود ـ انکشافی خدا را دست کم می‌گیرد. اگر بدون مدد گرفتن از انکشاف خدا در مسیح بتوان خدا را شناخت، در این صورت بشر میتواند مکان، زمان، و راه‌های معرفت خود از خدا را تعیین کند. از نگاه بارت، میان الاهیات طبیعی و موضوع خودمختاری بشر رابطهٔ نزدیکی وجود دارد. بنا بر تلقی بارت، الاهیات طبیعی مبیّن و تأییدکنندهٔ این تمایل و اشتیاق بشر است که او می‌خواهد خدا را با ملاک‌ها و معیارهای خود بیابد. در نتیجه، به نظر می‌رسد که الاهیات طبیعی به منبع دومی برای وحی و انکشاف، علاوه بر عیسی مسیح قائل است. به عقیده بارت، وحی و انکشاف را تنها باید از طریق خدا داشت، یعنی در نتیجهٔ تصمیم فیاضانهٔ خدا که می‌خواهد شناخته شود. برای شناخت خدا راهی بیرون و جدا از خود ـ انکشافی او وجود ندارد.

این نگرش انتقادی بارت به الاهیات طبیعی با سه اشکال مواجه شده است که به شرح زیر است:

۱. به نظر منتقدان بارت، این نگرش به اندازه کافی پایه و مبنایی در کتاب مقدس ندارد. ارتباط بارت با متون کتاب مقدس به شکلی روزافزون برحسب تحمیل دیدگاه‌های بارت بر این متون دیده شده است نه کوششی مخلصانه برای شرح و تفسیر آنها. بعضی از نویسندگان مانند جیمز بار معتقدند که مخالفت بارت با الاهیات طبیعی هرگز و به‌طور واقعی بر تفسیر کتاب مقدس استوار نبوده است، بلکه بیشتر، بازنمون جریانات و تحولاتی در الاهیات، فلسفه و جامعه مدرن بوده است.

۲. دیدگاه‌های بارت در باب الاهیات طبیعی به شکل روشنی حاکی از فاصله گرفتن چشمگیر از سنت اصلاح شده است که او به‌روشنی خودش را نماینده آن می‌داند. بارت در کتاب عقاید جزمی کلیسا کالون را به عنوان منتقد الاهیات طبیعی معرفی کند ولی این داوری به‌شدت مشکل‌ساز است.

۳. نگرش منفی بارت به الاهیات طبیعی، دست‌کم نوعی دلزدگی از علوم طبیعی را ایجاد می‌کند و در نتیجه گفت‌وگوی میان الاهیات و علم را از تاب و توان می‌اندازد.

همهٔ این انتقادات را می‌توان وارد دانست. در زیر، به بررسی یکی از الاهی‌دانان بزرگ در سنت بارتی می‌پردازیم که نگرشی کاملاً متفاوت به الاهیات طبیعی در پیش گرفت.

پاسخی الاهیاتی: توماس اف. تورانس

توماس اف. تورانس،[1] الاهی‌دان مشهور اسکاتلندی (متولد ۱۹۱۳)، که از طرفداران اصلی و مفسران بارت در دنیای انگلیسی‌زبان بود رویکردی مرتبط ولی متمایز به الاهیات طبیعی را بنا بر مبانی دیگر، مطرح کرد. میان تورانس وبارت شباهت‌های روشنی وجود دارد. تورانس ایراد اصلی بارت به الاهیات طبیعی را تفکیک اساسی‌ای که در آن ایراد میان «الاهیات وحیانی»[2] و «الاهیات طبیعی» کاملاً خودمختار و نامرتبط قائل است از نظر تورانس:

> اعتراض بارت به الاهیات طبیعی سنتی به هیچ‌وجه در بی‌اعتباری نحوهٔ استدلال[3] آن نیست و نه حتی در خود ساختار منطقی آن، بلکه ایراد او به خصلت **مستقل بودن** آن معطوف است ــ یعنی این ساختار مستقل و منطقی که الاهیات طبیعی بر اساس «صرف طبیعت»[4] بسط می‌یابد، یعنی جدای از انکشاف و خود ـ آشکارسازی فعال خدای زنده و سه‌گانه.

تورانس همچنین تأکید می‌کند که نقد بارت بر الاهیات طبیعی بر هیچ شکلی از دوگانه‌انگاری[5] استوار نیست؛ برای نمونه، نوعی از دوگانه‌انگاریِ خداباورانه میان خدا و جهان که مفید این معناست که میان خدا و جهان رابطهٔ فعالی وجود ندارد، یا به شکلی از

---

1. Thomas F. Torrance
2. revealed theology
3. argumentation
4. nature alone
5. dualism

دوگانه‌انگاری مارکیونی[1] میان نجات و نظام آفرینش که متضمن ناچیزشماری مخلوقات باشد. روشن است که خود تورانس در این نقاط حساس با بارت موافق است.

تورانس همچنین مشکل فلسفی بنیادینی را خاطرنشان می‌کند که، به نظر او، در ورای شکل‌هایی از الاهیات طبیعی که بارت منکر آن است، قرار دارد. به عقیدهٔ او، این نوع از الاهیات طبیعیِ مستقل،

> کوششی نومیدانه است برای یافتن **پلی منطقی** میان مفاهیم و تجربه، برای ابطالِ جدایی کشنده میان خدا و جهان که این الاهیات در پیش‌فرض‌های آغازین خود وضع کرده بود، اما این طرز تلقی به موازات این مفهوم که علم به شیوهٔ انتزاع از داده‌های مشاهدتی جریان می‌یابد، از میان رفت.

این الاهیات کوشید تا با زدن پلی منطقی میان اندیشه‌ها و هستی، به نحو استنباطی به خدا نایل آید، و بدین ترتیب، نوعی صورت‌بندی منطقی از مؤلفه‌های تجربی و نظری شناخت خدا ارائه دهد. از دیدگاه تورانس، «شکل سنتی انتزاعی» الاهیات طبیعی بر نوعی «انفصال خداباورانه میان خدا و عالم» استوار است ــ انفصالی که ما در این مبحث به‌زودی بدان خواهیم پرداخت. بدین‌سان می‌توان گفت که دغدغه‌های نهفته در مناقشه بارت، به شکلی که تورانس معتقد بود، حمایت و تأیید بارت را به همراه داشته است.

با این حال، انتقادهای دیگری از میان آیین پروتستان، به‌ویژه در آثار آلوین پلانتینگا، فیلسوف دین برجسته در کلیسای اصلاح شده، علیه اندیشهٔ «الاهیات طبیعی» سر برآورده است.

اعتراضی فلسفی: آلوین پلانتینگا

در سال‌های اخیر، آن دسته از فیلسوفان دین که در چشم‌انداز الاهیاتی اصلاح شده دست به کار بوده‌اند، بسیار مورد توجه قرار گرفته‌اند. آلوین پلانتینگا و نیکولاس ولترستورف به این دسته از متفکران تعلق دارند و نقش بسیار سرنوشت‌سازی در فلسفهٔ دین در دهه‌های اخیر داشته‌اند. پلانتینگا «الاهیات طبیعی» را کوششی می‌داند برای اثبات یا مبرهن کردن وجود خدا، و از آنجا که این الاهیات بر فهمی مغالطه‌آمیز از ماهیت باورهای دینی استوار است،

---

1. Marcionite

به‌شدت با آن مخالف است. ریشه‌های این اعتراض پیچیده است و می‌توان آن را برحسب دو ملاحظهٔ اساسی زیر خلاصه کرد:

۱. الاهیات طبیعی مفروض می‌گیرد که اعتقاد به خدا باید بر مبانی قرینه‌ای استوار باشد. از این‌رو، اعتقاد به خدا به معنای دقیق کلمه، اعتقادی پایه، به معنای امری بدیهی، اصلاح‌ناپذیر یا بدیهی برای حواس نیست. بنابراین، این اعتقادی است که باید بر اعتقادی اساسی‌تر استوار شود. با این حال، برای استوار کردن اعتقاد به خدا بر باوری دیگر، در واقع، باید این باور اخیر را آن‌گونه ترسیم کرد که دارای منزلت معرفت‌شناختی مهم‌تری از باور به خدا باشد. از نگاه پلانتینگا، یک رویکرد واقعاً مسیحی باید تأیید کند که خود باور به خدا یک باور پایه است، و نیاز نیست با رجوع به سایر باورها آن را توجیه کنیم.

۲. الاهیات طبیعی را نمی‌توان با توسل به سنت اصلاح شده، اعم از کالون و پیروان بعدی او، توجیه کرد. «بخشی از کتاب ترجمه نشده است»

پلانتینگا و الترستفورت هر دو خود را فیلسوفانی اصلاح‌گر می‌دانستند که این نقطه تاریخی در رویکردشان اهمیت داشت.

به نظر می‌رسد که نکتهٔ اخیر فاقد دقت تاریخی است و بهتر است که آن را نادیده انگاریم. اینجا بعید نیست که پلانتینگا تحت تأثیر دیدگاه بارت قرار گرفته باشد که معتقد بود کالون از مفهوم الاهیات طبیعی حمایت نمی‌کرد. با این حال، اولین خط برهان او علیه الاهیات طبیعی با اقبال روزافزونی مواجه شده است.

پلانتینگا به‌روشنی توماس آکوئیناس را «عالم برجستهٔ الاهیات طبیعی» می‌داند و توجه بسیاری به شیوه‌های او دارد. از دیدگاه پلانتینگا، آکوئیناس در موضوعات الاهیات و فلسفه یک مبناگراست؛ زیرا علم به معنای دقیق کلمه، مجموعه‌ای از گزاره‌هاست که به نحوی قیاسی از اصول اولیه و بدیهی استنتاج شده است. به عقیده پلانتینگا، کتاب جامع در ردّ مشرکان نشان می‌دهد که آکوئیناس از مبانی بدیهی در استدلال برای باور به وجود خدا آغاز می‌کند و به‌روشنی چنین باوری را بر مبانی کاملاً بدیهی استوار می‌سازد. بسیاری از محققان اهمیت نقادی رو به رشد مبناگروی کلاسیک در فلسفه و الاهیات جدید را خاطرنشان کرده‌اند. اما در اینجا توجه ما به این نکته است که تصور پلانتینگا از الاهیات طبیعی مستلزم این اعتقاد اوست که این الاهیات در پی **اثبات** وجود خداست.

روشن است که ضرورتی ندارد الاهیات طبیعی چنان پیش‌فرضی داشته باشد. در واقع، دلایل خوبی برای این عقیده هست که الاهیات طبیعی به عنوان واقعیتی تاریخی، باید از

منظر ایمان، اثبات هماهنگی میان آن ایمان و ساختارهای جهان باشد. به عبارت دیگر، نباید بپنداریم که الاهیات طبیعی درصدد اثبات وجود خداست، بلکه وجود خدا مفروض گرفته می‌شد و آنگاه پرسیده می‌شود: «اگر جهان طبیعت آفریدهٔ چنان خدایی است، از آن انتظار داریم که چگونه باشد؟» در نتیجه، کوشش برای یافتن نظم در طبیعت نه برای آن است که نشان داده شود خدا وجود دارد، بلکه برای تقویت موجه بودن اعتقادی است که پیش‌تر وجود داشته است. این نوع رویکرد را می‌توان در آثار ویلیام پی. آلستون[1] یافت و او را می‌توان کسی دانست که دست‌کم در برخی از تعهدات پلانتینگا به معرفت‌شناسی اصلاح شده شریک است و در عین حال، رویکردی مثبت‌تر به الاهیات طبیعی را می‌پذیرد.

واکنش فلسفی: ویلیام آلستون

آلستون در کتاب مهم شناخت خدا[2] (۱۹۹۱) به شرح رویکردی می‌پردازد که آن را قابل اعتماد و واقع‌گرا می‌داند. او الاهیات طبیعی را این‌گونه تعریف می‌کند: «اشتغال به ارائه تأییدی برای اعتقادات دینی با شروع از مقدماتی که به هیچ‌وجه اعتقادات دینی را پیش‌فرض خود قرار نمی‌دهد». آلستون با تصدیق محال بودن ارائه دلیل برهانی بر وجود خدا از مقدمات برون‌دینی،[3] معتقد است که این به هیچ‌وجه رویکرد درستی به الاهیات طبیعی نیست.

درست این است که بگوییم الاهیات طبیعی، نقطه آغازش چیزی است مثل وجود خدا یا نظم داشتن جهان، و نشان می‌دهد که این نقطهٔ آغاز ما را به پذیرش وجود موجودی رهنمون می‌شود که می‌توان او را خدا دانست. در نتیجه، به عقیدهٔ آلستون، میان الاهیات طبیعی و براهین سنتی اثبات وجود خدا، به‌ویژه آنها که از توماس آکوئیناس برگرفته است، همسانی زیادی وجود دارد. با این حال، برداشت او از الاهیات طبیعی از آن دلایل محدود و ناچیز فراتر می‌رود و توجه را به ساحت‌های دیگری از زندگی و دغدغه‌های بشری معطوف می‌کند که علم را به‌صراحت از آن جمله می‌داند. از این‌رو، الاهیات طبیعی «دلایلی متافیزیکی برای درستی اعتقاد به خدا به مثابهٔ یک جهان‌بینی کلی» عرضه می‌کند و به ما اجازه می‌دهد که به سایر رشته‌ها پل بزنیم.

---

1. William P. Alston
2. *Perceiving God*
3. extra-religious

از بحث بالا روشن می‌شود که هم پلانتینگا و هم بارت دغدغه‌های مهمی دربارهٔ ماهیت و قلمرو الاهیات طبیعی دارند که باز هم در بحث‌های آینده این موضوع اهمیت دارد. حال نوبت آن است که موضوعاتی را بررسی کنیم که به‌طور مستقیم ناشی از این نکته ــ یعنی پرسش از جایگاه تحلیل فلسفی در الاهیات ــ است. فلسفه باید چه نقشی در الاهیات داشته باشد؟ آیا موضوعاتی مانند موضوعاتی که آلوین پلانتینگا مطرح کرده در الاهیات اهمیت دارد؟ یا اینکه باید آنها را بدین دلیل که ربطی به گفتمان مسیحی درباره خدا ندارند، کنار نهاد.

این موضوعات را در فصل بعد مورد تأمل قرار خواهیم داد.

یک مناقشه: کارل بارت در برابر امیل برونر (۱۹۳۴)

هرازگاهی بحثی الاهیاتی درمی‌گیرد که هر دو طرف بحث آن را یکی از نقاط عطف می‌داند. نمونه خوبی از این، بحث میان مارتین لوتر و اراسموس روتردامی بر سر آزادی اراده است که هنوز هم بسیاری آن را پایه و اساس بحث‌های بعدی می‌دانند. بسیاری بحث سرنوشت‌ساز بر سر الاهیات طبیعی را چالشی میان کارل بارت و امیل برونر می‌دانند که به سال ۱۹۳۴ مربوط می‌شود، البته ریشه‌های اختلافات آنان دست‌کم به سال ۱۹۲۹ برمی‌گردد.

در سال ۱۹۳۴ برونر کتابی را به نام طبیعت و فیض[1] منتشر کرد. وی در این کتاب چنین استدلال کرد که «وظیفهٔ نسل الاهیاتی ما یافتن راهی برای برگشتن به نوعی الاهیات طبیعیِ موجه است. برونر این رویکرد را بر آموزهٔ آفرینش، به‌ویژه این اندیشه که آدمیان بر «صورت خدا»[2] آفریده شده‌اند، استوار ساخت. طبیعت بشری به نحوی ساخته می‌شود که با هستی خدا شباهتی دارد. به‌رغم گناه‌آلود بودن طبیعت بشر توانایی یافتن خدا در طبیعت همچنان باقی می‌ماند. گناهکاران همچنان می‌توانند خدا را در طبیعت و در حوادث تاریخ بازشناسند و از گناه خود در برابر خدا آگاه شوند. بنابراین، «نقطهٔ تماسی»[3] برای مکاشفهٔ الاهی در طبیعت بشر وجود دارد.

برونر مفهوم «نقطه تماس» را در سال ۱۹۲۷ به کار برده بود و این بخشی جدایی‌ناپذیر از برداشت او دربارهٔ طبیعت بشر است. برونر چنین استدلال می‌کند که طبیعت بشر به شکلی

---

1. *Nature and Grace*
2. Imago Dei
3. point of contact (Anknüpfungspunkt)

ساخته شده است که نقطهٔ تماسی آماده برای مکاشفهٔ الاهی است. بنابراین، مکاشفه، خود را طبیعت بشر عرضه می‌کند و این طبیعت در باب اینکه آن مکاشفه دربارهٔ چه چیزی است از پیش تصوری دارد. برای نمونه، در نظر بگیرید این درخواست انجیل را که «از گناه توبه کنید». برونر بر این باور است که اگر آدمیان از پیش مفهومی از چیستی «گناه» نداشته نباشند، این عبارت بی‌معنا خواهد بود. از این‌رو، درخواست انجیل برای توبه کردن، خطاب به کسانی است که دست‌کم تصوری دربارهٔ معنای «گناه» و «توبه» دارند. مکاشفه درک کامل‌تری از معنای گناه را به دست می‌دهد ــ اما با این کار، آن درک را بر آگاهی موجود انسان از گناه استوار می‌سازد.

بارت معتقد بود که ارزیابی مثبت برونر از الاهیات طبیعی متضمن آن است که خدا برای شناخته شدن نیاز به کمک دارد، یا به عبارت دیگر، افراد بشر تا حدی با خدا در عمل مکاشفه همکاری می‌کنند. «روح‌القدس[...] هیچ نیازی به نقطهٔ تماسی غیر از آنچه که همان روح‌القدس بنیان می‌نهد ندارد». از دیدگاه بارت، هیچ «نقطهٔ تماسی» که ذاتی طبیعت بشری باشد، وجود ندارد. خود «نقطهٔ تماس» نتیجهٔ مکاشفهٔ الاهی است. این همان چیزی است که کلمه خدا آن را پدید آورده است، نه چیزی که ویژگی دائمی طبیعت بشری باشد. بارت رفته‌رفته بدگمانی‌هایی درباره رویکرد محاوره‌ای‌تر[1] برونر به مکاشفه در اواخر دهه ۱۹۲۰ پیدا کرد و در سال ۱۹۲۹ کم‌کم به قطع ارتباط میان آنها معتقد شد.

با آنکه واکنش بارت به برونر را می‌توان به شکل‌های مختلفی دید، مفیدتر آن است که آن را در نفی مفهوم پیوستگی میان نظام آفرینش و آفریدگار آن بدانیم. از نگاه بارت، این اندیشه به وسیله مفهوم تمثیل وجودی[2] بیان شده است ــ نوعی شباهت میان خدا و نظام آفرینش که ناشی از خود نظام آفرینش است. بارت کم‌کم از سال ۱۹۲۹ به بعد، انتقاد خود را بر مفهوم تمثیل وجودی متمرکز کرد، روشن است که او این مفهوم را اساس رویکرد برونر به الاهیات طبیعی دانست. به دلیل مخالفت بارت با تمثیل وجودی (شباهت وجودی)، از نگاه وی زبان بشری و الوهی به‌طور طبیعی متقارب نیستند. همان‌گونه که بارت در کتاب اعتقادات جزمی کلیسا نوشته است، با آنکه آدمیان «اجازه دارند و دستور یافته‌اند» که از خدا سخن به میان آورند، زبان آنها «تنها مبتنی بر "تخمین" است[... و] در هر موردی نیازمند تصحیح». حتی این «تخمین‌ها» یا «تصاویر» که افراد بشر با آن دربارهٔ خدا سخن می‌گویند، به‌خودی‌خود با این هدف سازگار نیستند و در نتیجه برای بیان و تأیید شناخت خدا

---

1. dialogical
2. analogia entis

نامناسب‌اند. این بدان سبب است که ما با ظرفیت خاص خودمان نمی‌توانیم خدا ــ خدای زنده که در مسیح با ما مواجه می‌شود ــ را درک کنیم. از این‌رو، الاهیات طبیعی بر برداشتی از ماهیت بشر استوار است که به لحاظ الاهیاتی ضعف و کاستی دارد و پیامدهای مهمی در این مورد دارد که ما چگونه زبان را در مورد خدا به کار می‌بریم و تصورات خود از خدا را ایجاد می‌کنیم.

بحث بر سر الاهیات طبیعی هنوز هم به‌رغم این مواجههٔ مهم به پایان نرسیده و تا امروزه نیز ادامه داشته است ــ که بحثی تقریباً مطلوب و فرعی در مورد آنچه که برونر واقعاً گمان می‌کردند که در آثار خود در سال ۱۹۳۴ به چه امری می‌پردازند، ضمیمهٔ آن شد.

علوم طبیعی و الاهیات مسیحی: مدل‌های تعامل

به هیچ‌وجه نمی‌توان درباره الاهیات طبیعی بدون توجه به اهمیت گفت‌وگویی که هم‌اکنون میان الاهیات مسیحی و علوم طبیعی وجود دارد و روزبه‌روز اهمیت بیشتری پیدا می‌کند، سخن گفت. در قرن نوزدهم، مناقشهٔ داروین درگرفت. انتشار کتاب چارلز داروین به نام منشأ انواع[1] (۱۸۵۹) و نسل بشر[2] (۱۸۷۱) نظریه‌هایی کاملاً طبیعت‌گرایانه در باب منشأ و تحول بشر به دست داد. به نظر بسیاری از ناظران، داروینیسم نه‌تنها رویکردهای مسیحی به آفرینش را اموری مهمل و زائد جلوه داد بلکه نشان داد که آن رویکردها غیر قابل دفاع و توجیه‌ناپذیرند. رویکرد تکاملی داروین به منشأ و تحول بشر موجب واکنش الاهیاتی عمده‌ای از سوی الاهی‌دانان پروتستان و کاتولیک شد. در اینجا برای ما بیان جزئیات کامل مناقشه پدیدآمده که به‌خصوص در انگلستان سرزمین مادری داروین طوفانی به پا کرد، اهمیتی ندارد. با این حال، این مباحثات این پرسش اساسی را مطرح کرد که هم‌اکنون نیز اهمیت فراوانی دارد: میان الاهیات مسیحی و علوم طبیعی چه ارتباطی وجود دارد؟ در اینجا چهار رویکرد مطرح شده است که در ادامهٔ مطلب به بررسی آن می‌پردازیم.

پیوستگی میان علم و الاهیات

در قرن نوزدهم، جریان غالب در الاهیات پروتستان آیین پروتستان لیبرال بود. همان‌گونه که در آثار شلایرماخر دیده می‌شود، آیین لیبرال پروتستان در شکل‌های اولیه‌اش نشان داده که

---

1. *Origin of Species*
2. *The Descent of Man*

متعهد است مسیحیت را چنان از نو تفسیر کند که با خرد زمانه سازگار باشد. با آنکه شلایرماخر ربع قرن قبل از انتشار کتاب در باب منشأ انواع درگذشت، جانشینانش مانند آلبرشت ریچل رویکرد عمومی او را بر این مسئله نیز تطبیق دادند. درنتیجه آیین پروتستان لیبرال معتقد بود که نظریه‌های تکاملی مجالی برای الاهیات فراهم کرد که به سنجش و بررسی شیوهٔ خاصی بپردازد که خدا به آن شیوه فعال در آفرینش و دست‌اندرکار در آن است. از این‌رو تکامل با مشیّت الاهی سازگار نبود؛ بلکه بر چگونگی عمل کردن این مشیت نور می‌افکند.

الاهیات پویشی به‌خصوص نمونه خوبی از شکلی از الاهیات است که کوشیده است تا سنت مسیحی را با بینش‌های علوم جدید سازگار و هماهنگ کند. الاهیات پویشی با استفاده از تفکرات کسانی مانند نورث وایتهد و چارلز هارتشورن، خدا را منشأ ابداع و نظم می‌داند. با این حال، با بدبینی به مفهوم سنتی خدا در مسیحیت به مثابه خالق از عدم نگریسته می‌شود. از این‌رو، جان ب. کاپ جی‌آر[1] و دیوید آر. گریفین[2] ترجیح می‌دهند که خدا را کسی بدانند که از دل بی‌نظمی نظم می‌آفریند، و خدا را منشأ ابداع بدانند که به واسطهٔ عشقی اقناعی، پدیدآورنده نظم در عالم است.

با آنکه میان الاهیات پویشی واندیشه‌هایی که درنوشته‌های پیر تیار دُشاردَن[3] مطرح شد، شباهت‌هایی دیده می‌شود، تفاوت‌های مهمی نیز وجود دارد. تیار دُشاردن، سنگواره‌شناس یسوعی که به نظریه تکامل علاقه‌مند بود، اعتقاد داشت که عالم در وضعیت تکامل به سوی ساختارهای پیچیده‌تر است. تیار دشاردن در نوشته‌هایی مانند پدیده انسان (۱۹۵۵) اعلام می‌کند که خدا در این روند تکامل همه‌جا حاضر است و آن را به تقارب نهایی‌اش در «نقطه اُمگا» رهنمون شود (بنگرید به ص ۲۲۲ـ۲۲۳). چنین تصوری از تکامل به عنوان امری که به سمت هدفی نهایی معطوف است به‌طور کلی ویژگی خاص الاهیات پویشی نیست.

تمایز علم و الاهیات

راست‌کیشی جدید تا حدی در واکنش به تمایل شکل‌های مختلف الاهیات لیبرال برای سازگار کردن اندیشه‌ها و شیوه‌های سکولار با اندیشه‌های خود، بر تمایز الاهیات تأکید

---

1. John B. Cobb Jr.
2. David R. Griffin
3. Pierre Teilhard de Chardin

کرد. شاید بتوان این تمایل را در روشن‌ترین شکل آن در بحث کارل بارت دربارهٔ آموزه آفرینش در کتاب اعتقادات جزمی کلیسا مشاهده کرد. از نگاه بارت، آفرینش رویدادی الاهیاتی است و نمی‌توان آن را در پرتو علوم طبیعی تبیین یا تفسیر کرد. برای مثال، مخالفت بارت با هرگونه نقش فلسفه در الاهیات به علوم طبیعی نیز تعمیم داده شد. آنها هر یک حوزهٔ صلاحیت خاص خود را دارند؛ با این حال، توجیه یا تبیین ایمان مسیحی را در دایره شمول خود قرار نمی‌دهند.

رویکرد مشابهی نیز در آثار یکی از الاهی‌دانان آمریکایی یافت شده که تحت تأثیر راست‌کیشی جدید است. تبیین لنگدون گیلکی[1] در سال ۱۹۵۹ از آموزه آفرینش در کتاب آفریدگار آسمان و زمین، نمونهٔ خوبی است که ارائه شده است. گیلکی در این اثر معتقد است الاهیات و علوم طبیعی مستقل، و هر یک راه‌های مختلف برای نیل به واقعیت‌اند. علوم طبیعی پرسش‌هایی از مقوله «چگونه» را مطرح می‌کنند، اما الاهیات پرسش‌هایی از مقوله «چرا». اولی به علل ثانویه می‌پردازد (یعنی با همکنشی‌ها در درون طبیعت سروکار دارد) اما دومی به علل اولی (یعنی ریشه و هدف غایی طبیعت در گام نخست).

کارل رانر نیز بر تمایز میان این رشته‌ها صحه گذاشته است. رانر با استفاده از چارچوبی که شبیه چارچوب پذیرفته شده از سوی گیلکی است، باور دارد که علوم طبیعی با تجربه‌های پسینی سروکار دارد. رانر معتقد است که هنگامی که دانشمندان درصدد ایفای نقش الاهی‌دانان برمی‌آیند، و به‌عکس، همه چیز به هم می‌ریزد، بدین معنا که هر یک از آنها ویژگی‌ها و محدودیت‌های خاص رشته خود را در نظر نمی‌گیرند.

تقارب و همگرایی علم و الاهیات

راست‌کیشی جدید الاهیات و علوم طبیعی را دارای برنامه‌ها و شیوه‌های مستقلی می‌داند و این در حالی است که بعضی از نویسندگان پروتستان معاصر بر ضرورت گفت‌وگوی میان این دو رشته تأکید کرده‌اند. برای نمونه، ولفهارت پانبرگ معتقد است که بینش‌های علوم طبیعی می‌تواند برداشت مسیحی از آموزه آفرینش را روشن کند. با آنکه پانبرگ تأکید می‌کند که این دو رشته متمایز از یکدیگرند، معتقد است که آنها می‌توانند به شکلی دوسویه با هم

1. Langdon Gilkey

تعامل داشته باشند. اندیشه‌های مشابهی را می‌توان در نوشته‌های توماس اف. تورانس، الاهی‌دان برجسته اسکاتلندی، یافت.

تورانس معتقد است که هم الاهیات و هم علوم طبیعی به شکلی از واقع‌گرایی متعهدند، بدین معنا که آنها با واقعیتی سروکار دارند که وجودش مقدم بر کوشش‌های آنها برای درک آن است. هر دو به این نیاز دارند که اشیا را آن‌گونه که هستند، بپذیرند و روش تحقیق آنها با ماهیت واقعیتی که با آن مواجه‌اند، همخوانی دارد. رویکرد تورانس بر رویکردی استوار است که بر تقدم خودانکشافی خدا تأکید دارد. این رویکرد را واقعیتی عینی تلقی می‌کنند که مستقل از فعالیت عقلانی بشری است. با آنکه تورانس پشتیبان غیرنقاد بارت نیست، این بدون تردید یکی از حوزه‌های همسویی با برنامه بارت است.

آلیستر مک‌گراث رویکرد مشابهی را در مجلدات سه‌گانه کتاب الاهیات علمی (۲۰۰۱ـ۲۰۰۳) در پیش می‌گیرد. مک‌گراث معتقد است که هم علوم طبیعی و هم الاهیات مسیحی نمایانگر نوعی درگیری با واقعیت بیرونی‌اند، که این درگیری مستعد آن است که به شکلی الاهیاتی ارائه شود. «الاهیات علمی اشتغال الاهیاتی را کوششی اصولی برای ارائه تبیینی از واقعیت خدا می‌داند، خدایی که بنا بر تلقی الاهیات علمی در سطوح مختلف جهان جای دارد». مک‌گراث شکلی از واقع‌گرایی انتقادی را مطرح می‌کند که درگیری فعال فرد عالم در فرآیند معرفت را می‌پذیرد و در همین حال از برداشت روی باسکر[1] از «لایه‌بندی واقعیت» برای بررسی سطوح مختلف تحلیل الاهیاتی استفاده می‌کند.

یکی از تأثیرگذارترین استنباط‌ها در باب رابطه علم و الاهیات، از این قرار است که این دو همواره در حال جدال هستند. این نقطه‌نظر در نیمه دوم قرن نوزده متداول شد و با اقتباس جسورانه جریان یکی از تأثیرگذارترین استنباط‌ها در باب رابطه علم و الاهیات، از این قرار است که این دو همواره در حال جدال هستند. این نقطه‌نظر در نیمه دوم قرن نوزده متداول شد و با اقتباس جسورانه جریان الحادی جدیدی از آن به‌ویژه در اثر ریچارد دوکینز به نام توهم خدا (۲۰۰۶) حیاتی دوباره یافت. به عقیده دوکینز علم قطعاً دین را از بین خواهد برد. این الگوی نبرد میان دین و علم، در حال حاضر از سوی تاریخ‌دانان فاقد اعتبار است. با وجود این، این امر مانع تأثیرگذاری آن در فرهنگ رایج نشد.

---

1. Roy Bhaskar

تعارض علم و الاهیات

بر پایه این رویکرد، تبیین عهد عتیق از آفرینش برداشتی درست و معتبر از منشأ عالم را نشان می‌دهد که در برابر نظریه‌های رقیب در علوم طبیعی ایستادگی می‌کند. این رویکرد رویکردهای کتاب مقدس و علمی را مکمل یکدیگر نمی‌داند، بلکه مطالب کتاب مقدس را عرضه‌کنندهٔ تبیینی معتبر و عینی از منشأ و تحول بشر می‌داند که در تعارض با نظریه‌های تکامل است ــ و به همین دلیل وی معتقد است که نظریه‌های تکامل نظریه‌های درستی نیستند. این رویکرد به‌ویژه با انجیل‌گرایی محافظه‌کار آمریکایی قرین است. از این مطلب به شکلی روزافزون تحت عنوان «آفرینش‌گرایی علمی» یاد می‌شود و می‌توان آن را در آثار کسانی چون هنری ام. موریس[1] در کتاب آفرینش‌گرایی علمی (۱۹۷۴) مطالعه کرد.

پرسش‌های فصل ۷

۱. از اصطلاح «مکاشفه» چه می‌فهمید؟
۲. بسیاری از الاهی‌دانان معتقدند که الاهیات در اصل، شرح حقایق مکاشفه‌ای است که در کتاب مقدس یافت می‌شود. نقاط قوت و ضعف این دیدگاه کدام است؟
۳. چرا امیل برونر آنچنان بر حقیقت به مثابهٔ مفهومی شخصی تأکید می‌کند؟ او بدین وسیله درصدد فهماندن چه نکته‌ای است وچه انتقاداتی احتمالاً متوجه این موضع خواهد شد؟
۴. اندیشه «دو کتابِ» مکاشفهٔ الاهی، چه تأثیری بر رابطهٔ الاهیات مسیحی و علوم طبیعی دارد؟
۵. نقد کارل بارت بر الاهیات طبیعی را به شکلی انتقادی ارزیابی کنید.
۶. شما رویکردهای چهارگانه‌ای را که در این فصل در باب رابطه میان علم و الاهیات بیان شده، چگونه بررسی و ارزیابی می‌کنید؟

---

1. Henry M.Morris

۸

فلسفه و الاهیات: باب کردن گفت‌وگو و بحث

در سدهٔ سوم، ترتولیان این پرسش را مطرح کرد که «آتن را چه به اورشلیم؟ آکادمی را چه به کلیسا؟» پرسش اصلی ترتولیان دربارهٔ رابطهٔ میان الاهیات مسیحی با فلسفهٔ عرفی (سکولار) به‌ویژه فلسفهٔ افلاطونی[1] است. شهریونانی آتن سرزمینِ آکادمی ــ مؤسسه آموزشی عرفی که افلاطون آن را در سال ۳۸۷ قبل از میلاد بنیاد نهاد ــ بود. از دیدگاه ترتولیان، الاهی‌دانان مسیحی در جهانِ فکریِ کاملاً متفاوتی از همتایان غیر مسیحی خود زندگی می‌کنند. در این صورت، گفت‌وگو میان آنان چگونه امکان‌پذیر است؟

این پرسش در سراسر تاریخ مسیحیت مطرح بوده است. برای مثال در سال ۷۹۷، آلکوئین،[2] نویسندهٔ انگلیسی، راهبان کلیسای «صومعه لیندیسفارن»[3] را برای خواندنِ بیش از حد حماسه‌ها (ساگان‌ها)ی اسکاندیناوی[4] و از جملهٔ آنها، ماجراهای اینگلد، قهرمان مشرک، سرزنش کرد. او می‌پرسید که «اینگلد را چه به مسیح؟» و بدین‌سان دقیقاً همان پرسشِ ترتولیان را قرن‌ها بعد مطرح کرد. راه‌حل پیشنهادی آلکوین برای این وضعیت امری سرراست و بجا بود: «بگذارید سر میز غذا، در سالن صومعه، کلام خدا با صدای بلند خوانده شود. صدای خواننده باید شنیده شود نه چیزی که نی می‌زند. صدای آبای کلیسا باید شنیده شود نه سروده‌های کافران».

با این حال، دیگران چندان دربارهٔ این رویکرد مطمئن نبودند و گفت‌وگویی دوستانه و تماسی سازنده با جهان فلسفهٔ عرفی را تشویق می‌کردند. آیا تمام حقایق حقیقت خدا نیست؟ آیا این بینش، تعاملی را میان الاهیات مسیحی و فلسفهٔ عرفی نمی‌طلبد؟ یوستین شهید نگرشی مثبت به فلسفهٔ افلاطونی را پذیرفته بود و منتقدان خود را ناگزیر از این سخن

---

1. platonism
2. Alcuin
3. Lindisfarne Abbey
4. Nordic sagas

کرده بود که او تنها اندیشه‌های افلاطونی را تعمید داده است، بدون اینکه به تعامل انتقادی مناسبی دست زده باشد. آگوستین تصاحب انتقادی فلسفهٔ عرفی را توصیه می‌کرد و این فرآیند را به غارت ثروت‌های مصریان به هنگام خروج موسی تشبیه می‌کرد. آیا چنین نبود که موسی «در تمامیِ حکمتِ اهل مصر تربیت یافته بود»؟ (اعمال رسولان ۷: ۲۲).

از این مقدمهٔ کوتاه روشن خواهد شد که بررسی بحث‌های انجام‌گرفته در باب تعامل میان الاهیات مسیحی و فلسفه، امر مهمی است. ما چگونه می‌توانیم معرفت مطمئن به دست آوریم؟ زبان دینی چه شأن و منزلتی دارد؟ آیا می‌توان گفت که وجود خدا «اثبات» شده است؟ این موضوع عظیمی است که بررسی درست آن خودش به چند جلد نیاز دارد. در زیر، به معرفی بسیار کوتاه موضوعات کلی این بحث می‌پردازیم، با این امید که خوانندگان در جای مناسب، بیشتر به این موضوع بپردازند.

نظام‌های فلسفی که تأثیر عظیمی بر مسیحیت داشتند، عبارت‌اند از:

۱. فلسفهٔ افلاطونی در شکل‌های مختلف که در شکل دادن به الاهیات مسیحی در شرق و غرب در دورهٔ آباء بسیار مؤثر بود.

۲. فلسفهٔ ارسطویی[1] که تأثیر چشمگیری در قرون وسطا، به‌ویژه بر توماس آکوئیناس، داشت.

۳. مکتب رامی،[2] نظامی که پیر دِ لا رمی[3] (۱۵۱۵ـ۱۵۷۲) آن را بسط داد. نویسندگانِ پیرایش‌گرِ متعدّدی آن را ارائه‌دهندهٔ نظامی فلسفی می‌دانند که به‌ویژه برای دفاع از الاهیات اصلاح شده و تبلیغ آن مناسب است.

۴. مکتب دکارتی،[4] نظامی که منسوب به رنه دکارت[5] (۱۵۹۵ـ۱۶۵۰) است و می‌کوشد تا فلسفه و الاهیات را بر اصول اولیهٔ معرفت که کاملاً مطمئن است، استوار سازد.

۵. مکتب کانتی،[6] که نفوذ چشمگیری بر الاهیات آلمانی در اواخر سدهٔ هجدهم و اوایل سدهٔ نوزدهم داشت.

۶. مکتب هگلی،[7] که بر آثار جی. دابلیو. اف. هگل[8] (۱۷۷۰ـ۱۸۳۱) استوار است و به شیوه‌های متفاوتی در آثار لودویگ فویرباخ و کارل مارکس[9] انعکاس یافته و

---

1. Aristotelianism
2. Ramism
3. Pierre de la Ramee
4. Cartesianism
5. Rene Descartes
6. Kantianism
7. Hegelianism
8. G. W. F. Hegel
9. Karel Marx

فیلسوفان و الاهی‌دانان ایده‌آلیست در قرن نوزدهم و الاهی‌دانان اوایل قرن بیستم آن را بسط و گسترش دادند.

۷. اگزیستانسیالیسم،[1] مقوله‌ای عام از فلسفه‌هایی که تا حدی از میراث فیلسوف و الاهی‌دان دانمارکی، سورن کرکگور (۱۸۱۳ـ۱۸۵۵)، سر برآورد و الاهی‌دانان قرن بیستم، مانند رودولف بولتمان، پل تیلیش و جان مک‌کواری را تحت تأثیر خود قرار داد. ما این رهیافت را پیش‌تر به‌تفصیل ملاحظه و اهمیت آن در الاهیات را بررسی کردیم (ص ۲۹۶).

حال نوبت آن است که یکی از مهم‌ترین ابعاد پیوند میان ایمان و عقل را بررسی کنیم ــ در این مورد از تعبیر «دو همکار» یا «دو طرف گفت‌وگو» در الاهیات، که غالباً معادل اصطلاح لاتینی ancilla theologiae، در لغت به معنای «خادم الاهیات» است، استفاده می‌کنیم.

فلسفه و الاهیات: مفهوم «خادم»

شیوهٔ تعامل الاهیات مسیحی با مکاتب مختلف فلسفی، در بیست قرنی که مسیحیت پا به هستی گذاشته، یکی از جالب‌ترین ابعاد این الاهیات است. این مکاتب فکری در برهه‌ای هم‌پیمانان ایمان مسیحی و در برههٔ دیگری دشمنان آن بوده‌اند. این نکته را به هنگام بررسی تعامل مسیحیت با فرهنگ کلاسیک خاطرنشان کردیم (نگاه کنید به ص ۲۴۰ـ۲۴۵).

تصویر ۸ـ۱. پاپ ژان پل دوم (۱۹۲۰ـ۲۰۰۵)، کاردینال لهستانی اسبق کارل یوزف وجتیلا، که در سال ۱۹۹۸ منشور عام مهم ایمان و عقل را صادر کرد.

1. Existentiaslism

«کنیز»: گفت‌وگوی میان الاهیات و فلسفه

در الاهیات مسیحی از دیرزمان سنتی وجود داشت مبنی بر اینکه از منابع عقلی خارج از سنت مسیحی به مثابه ابزاری برای پیشبرد بینش الاهیاتی بهره ببرند. اغلب از این رویکرد با استفاده از عبارت لاتینی ancilla theologiae (کنیز الاهیات) یاد می‌شود و بر این اندیشه بنیادین استوار است که نظام‌های فلسفی می‌تواند راهی بسیار سودمند برای ایجاد جنب و جوش در تحولات الاهیاتی باشد و از این توانایی برخوردار است که مسیر گفت‌وگوی میان متفکران مسیحی و محیط فرهنگی آنان را هموار کند. دو نمونه بسیار مهم و تاریخی از این رویکرد به الاهیات را می‌توان گفت‌وگو با فلسفه افلاطونی و فلسفه ارسطویی دانست.

در پنج سدهٔ نخست کلیسای مسیحی، گفت‌وگو با مکتب افلاطونی به‌ویژه در جهان یونانی‌زبان شرق مدیترانه اهمیت فراوانی داشت. مسیحیت همزمان با گسترش در آن منطقه، با جهان‌بینی‌های رقیبی مواجه شد که از میان آنها فلسفه افلاطونی بیشترین اهمیت را داشت. این جهان‌بینی‌ها را می‌توان به شکلی مثبت یا منفی مشاهده کرد: آنها هم فرصتی برای گفت‌وگو و تحول فکری بودند و هم خطری برای موجودیت مسیحیت. رسالت پیش روی نویسندگانی مانند یوستین شهید یا کلمنت اسکندرانی این بود که چگونه می‌توان از شایستگی‌های فکری آشکار فلسفه افلاطونی در پدید آوردن نوعی جهان‌بینی مسیحی بدون مخدوش کردن یکپارچگی و تمامیت مسیحیت بهره برد. به هر حال، به‌رغم شباهت‌های گاه و بی‌گاه آنان، مسیحیت با فلسفه افلاطونی یکی نیست.

در قرن سیزده و به هنگام دوران طلایی الاهیات مدرسی، بحث جدیدی درگرفت. به نظر می‌رسید که نویسندگان قرون وسطا با کشف دوباره ارسطو، منابع تازه‌ای برای کمک به هر یک از ابعاد زندگی فکری از جمله در فیزیک، فلسفه و اخلاق ارائه کرده‌اند. الاهی‌دانان ناگزیر باید این مطلب را نیز مطمح نظر قرار می‌دادند که از اندیشه‌ها و شیوه‌های ارسطویی در پدید آوردن نوعی الاهیات نظام‌مند ــ مانند کتاب حجیم توماس آکوئیناس به نام جامع الاهیات که بسیاری آن را یکی از بزرگ‌ترین کتاب‌هایی می‌دانند که تاکنون درباره الاهیات نوشته شده است ــ چگونه استفاده می‌کنند.

در این دو مورد، استفاده از رشته عقلی دیگری تحت عنوان کنیز الاهیات فرصت‌ها و مخاطرات تقریباً برابری را به وجود آورد. روشن است آگاهی از اینکه این فرصت‌ها و مخاطرات چه هستند، اهمیت دارد. دو فرصتی که ارزیابی انتقادی رشته دیگر در اختیار الاهیات قرار داد، به شرح زیر است.

۱. با این کار، اندیشه‌ها به شکل بسیار جدی‌تری بررسی می‌شود. مشابه مشکلاتی که الاهیات مسیحی به هنگام کوشش برای ایجاد تحول در اندیشه‌هایش با آن روبه‌رو می‌شود، اغلب در سایر رشته‌ها نیز وجود دارد. برای نمونه، توماس آکوئیناس مفهوم ارسطویی «محرک غیرمتحرک» را در اقامه دلایلی برای دفاع از وجود خدا سودمند یافت.

۲. این کار به الاهیات مسیحی فرصت می‌دهد تا به گفت‌وگو با سایر جهان‌بینی‌ها بپردازد ــ همین امر عنصر مهمی در گواهی کلیسا به خاستگاه غیر دینی (سکولار) خود است. در سده دوم، یوستین شهید به‌وضوح معتقد بود که بسیاری از پیروان افلاطون چنان تحت تأثیر شباهت‌های میان فلسفه افلاطونی و مسیحی قرار گرفتند که به کار تغییر آیین افتادند. به همین سان، پولس در خطابهٔ «آریوس پاگوس» (اعمال رسولان ۱۷: ۲۲ـ۳۱) به هنگام تلاش برای رساندن پیام مسیحی به فرهنگ آتنی، از بعضی از درونمایه‌های فکری فلسفه رواقی بهره جست.

با این حال، به موازات جنبه‌های مثبت چنین مشغولیت و درگیری‌ای، باید به خطرآشکاری نیز توجه داشت و آن اینکه اندیشه‌هایی که اساساً مسیحی نیست، رفته‌رفته نقشی حساس (شاید معیارین) در الاهیات مسیحی پیدا کرد. برای نمونه، اندیشه‌های ارسطویی در باب شیوهٔ درست استدلال منطقی، یا تفکرات دکارتی در باب نقطه آغاز مناسب هر رشتهٔ فکری به الاهیات مسیحی راه پیدا کرد. در مواقعی، همین امر به تحولی خنثی و بیطرفانه انجامید، در مواقعی دیگر، سرانجام پیامدهایی منفی داشت و یکپارچگی الاهیات مسیحی را تضعیف، و درنهایت آن را دگرگون و مخدوش کرد. مارتین لوتر، اصلاح‌گر بزرگ آلمانی، معتقد است که الاهیات قرون وسطا به دلیل استفاده افراطی و تا حدی غیرانتقادی از اندیشه‌های ارسطو در قرون وسطا موجب بروز پاره‌ای از این تحریفات و دگرگونی‌ها شد.

به‌رغم این نگرانی‌ها، این رویکرد همچنان در حد گسترده‌ای در جریان است. بسیاری از الاهی‌دانان آلمان در قرن نوزدهم هگل و ایمانوئل کانت را شریکان خوبی برای گفت‌وگو یافتند. در قرن بیستم، رودولف بولتمان و پل تیلیش گفت‌وگو با اگزیستانسیالیسم را به لحاظ الاهیاتی مفید و پرثمر دیدند. آلیستر مک‌گراث معتقد است که شیوه‌ها و فرضیات سودمند علوم طبیعی اهمیت بسیاری در الاهیات دارد (بنگرید به اثر سه‌جلدی وی به نام الاهیات علمی).

در زیر، به بررسی این مطلب می‌پردازیم که چگونه بعضی از مکتب‌های فلسفی یا مباحثات فلسفی معاصر در شکل دادن به تحولات الاهیات مسیحی، به‌ویژه با بحث از بعضی از موضوعاتی که مطرح کردند، سودمند افتادند. این تحلیل کامل نیست و هدف از آن تنها نشان دادن شیوه‌های کلی‌ای است که فلسفه در آن با الاهیات پیوند یافته است.

فلسفهٔ افلاطونی

بسیاری افلاطون[1] (۴۲۷ـ۳۴۷ قبل از میلاد) را یکی از بزرگ‌ترین فیلسوفان دورهٔ باستان می‌دانند. او در خانواده‌ای اشرافی در آتن در عصر پریکلس،[2] که شاید بزرگ‌ترین دولتمرد آن روزگار بود، دیده به جهان گشود. افلاطون در بخشی از دوران جوانی، با سقراط که شخصاً به او بسیار احترام می‌گذاشت، آشنا شد. به دنبال محکومیت و اعدام سقراط در سال ۳۹۹ قبل از میلاد، آتن را ترک کرد و شروع به نوشتن مکالمه‌هایی کرد که امروزه بدانها شناخته می‌شود. این مکالمه‌ها را به‌طور کلی در سه گروه طبقه‌بندی کرده‌اند:

۱. مکالمه‌های اولیه، که معمولاً آنها را یادبود یا ادای احترام به سقراط می‌دانند که عبارت‌اند از: *اثوتوفرون*،[3] *کریتون*[4] و *آپولوژی*.[5]

۲. مکالمه‌های دورهٔ میانی که بعد از تأسیس آکادمی در آتن، در سال ۳۸۷ قبل از میلاد آغاز شد و شامل دیالوگ معروف *جمهوری*[6] می‌شود. این دیالوگ از این اعتقاد افلاطونی حکایت دارد که حاکمان باید فیلسوف باشند و فیلسوفان حاکم، و می‌توان آن را حاکی از امیدهای افلاطون برای تربیت دیونیسیوس جوان‌تر[7] در سیراکیوز[8] در سال ۳۶۷ قبل از میلاد دانست.

۳. آخرین مکالمه‌ها که مربوط به بعد از بازگشت در سال ۳۶۰ قبل از میلاد است. در این گفت‌وگوها، چهرهٔ سقراط تحت‌الشعاع قرار گرفته و دیگر نقش برجسته‌ای ندارد.

شاید مهم‌ترین جنبه از تفکر افلاطون «نظریهٔ مُثُل» باشد. «مُثُل» را می‌توان اصولِ موجود بودن در جهان دانست. جهانِ پدیده‌ها را می‌توان تصاویر جزئی و خاص مثل دانست و بر همین اساس آن را تبیین کرد. افلاطون اهمیت خاصی برای مثالِ خیر و نیز برای مفهوم

---

1. Plato
2. Pericles
3. *Euthyphro*
4. *Crito*
5. *Apology*
6. *Republic*
7. Dionysius the Younger
8. Syracuse

لوگوس[1] (در یونانی به معنای «کلمه») که به واسطه آن عقلانیت جهان بیان و مفهوم‌سازی می‌شود، قائل بود.

فلسفهٔ افلاطون پس از مرگ افلاطون دستخوش تحولات مهمی شد. بسیاری از دانشمندان مراحل مختلف و متمایزی را برای تحولات بعدی آن قائل‌اند که از جملهٔ آن می‌توان از دورهٔ «فلسفهٔ میانی افلاطون»[2] و «آیین نوافلاطونی» نام برد. الاهی‌دانان مسیحی در دورهٔ آباء مفهوم افلاطونی **لوگوس** را به‌ویژه در ارتباط با آموزه‌های مکاشفهٔ الاهی و مسیح‌شناسی بسیار مهم می‌دانستند. مفهومِ افلاطونیِ بُذور عقلی[3] را بسیاری به مثابهٔ شیوه‌ای برای تبیین این دانستند که چگونه می‌توان حکمت خدای مسیحی را در زمینه‌های غیر مسیحی مانند فلسفهٔ یونانی یافت. به همین‌سان، نقش مسیح در واسطه شدن میان خدا و جهان را مانند نقش لوگوس در فلسفهٔ میانی افلاطون دانسته‌اند.

مفهوم مسیح، به مثابهٔ کسی که نظام آفرینش را برای بشر مشهود می‌سازد، به‌وضوح در آثار بسیاری از پیروان مسیحی افلاطون مشاهده می‌شود. کلمنت اسکندرانی،[4] شاید در ذهن خود یک مخاطب افلاطونی‌مسلک را خطاب قرار می‌دهد، تأکید می‌کند که مسیح تنها کسی است که به مثابهٔ **لوگوس** می‌تواند چیزی را مکشوف سازد که بدون او بشر بدان دسترسی نداشت. حقیقت چیزی است که می‌توان آن را شناخت و به عبارتی می‌توان **مشاهده** کرد:

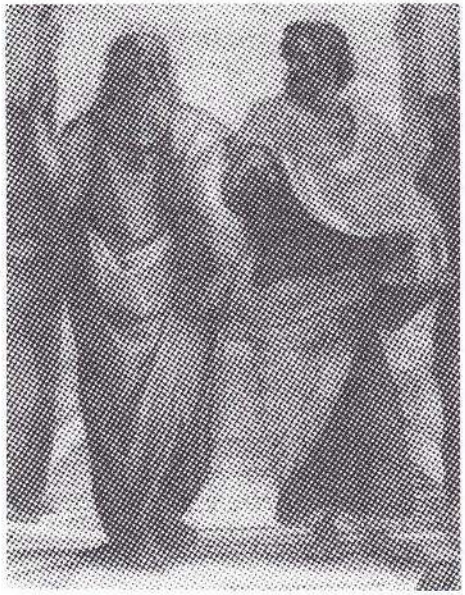
> خود کلمهٔ خدا می‌گوید که «من حقیقت هستم». اینک به وسیلهٔ روح‌القدس می‌توان در خدا تعمق و تدبر کرد. افلاطون می‌پرسد: فیلسوفانِ راستین چه کسانی هستند؟ آنان که مایل به مشاهدهٔ حقیقت هستند. وی در فایدروس[5] حقیقت را یک مثال می‌داند. اما این «مثال» چیزی غیر از اندیشهٔ خدا نیست که غیر مسیحیان آن را لوگوس او می‌نامند. این لوگوس که علت آفرینش است، از خدا ناشی می‌شود. در این صورت، لوگوس خود آفریده شده است و این به هنگامی است که تجسد می‌یابد تا اینکه شاید مشهود گردد.

بدین‌سان، کلمنت تفکر خود را بر مُثل افلاطونی استوار می‌سازد و در عین حال، بر نارسایی نظام‌های فلسفی در مقایسه با مسیحیت تأکید می‌کند. حقیقت را چگونه می‌توان مشاهده

---

1. Logos
2. Middle Platonism
3. logos spermatikos
4. Clement of Alexandria
5. *Phaedrus*

کرد؟ افلاطون پاسخی به این پرسش ندارد. او ضمن تأکید بر اهمیت «مشاهدهٔ» حقیقت، نمی‌تواند به آن تحقق و عینیت بخشد. اما مسیحیت از تجسد لوگوس سخن به میان می‌آورد و آن را می‌شناسد ــ و از همین‌جاست که در دسترس بشر و مشهود اوست.



تصویر ۲.۸. افلاطون و ارسطو، که رافائل آن را در ۱۵۱۰ـ۱۵۱۱ ترسیم کرد. افلاطون (چپ) یک نسخه از دیالوگش "Timaeus" را در دست دارد؛ در حالی که ارسطو (راست) اخلاق Nicomachean را در دست دارد. توجه کنید چگونه افلاطون به صورت عمودی اشاره می‌کند و ارسطو افقی که شاید به نظریه افلاطون در باب دنیای متعالی صور و تأکید ارسطو بر جهان طبیعی اشاره می‌کند.

فلسفهٔ ارسطو

ارسطو (۳۸۴ـ۳۲۲ قبل از میلاد) در شمال یونان در منطقهٔ استاگیرا[1] دیده به جهان گشود و استعداد چشمگیرش در مشاهده را در پاسخ به علاقهٔ پدرش به جهان طبیعت پروراند. تأثیر ارسطو تا بدان حد است که می‌توان گفت که وی، شاید بیشتر از هر متفکر دیگری، سمت و سو و محتوای بخش عمده‌ای از تاریخ عقلانی غرب، به‌ویژه در نتیجهٔ رنسانس ارسطویی در قرن دوازدهم، را رقم زد.

ارسطو نظامی فلسفی و علمی را پایه‌گذاری کرد که قرن‌ها پشتیبان و ابزار تفکر مسیحی و اسلامی در قرون وسطا بود. درواقع می‌توان گفت که تا پایان قرن هفدهم، فرهنگ غربْ ارسطویی بود. حتی پس از انقلاب‌های فکری که در قرون بعدی به وقوع پیوست، مفاهیم و آرای ارسطویی در اندیشهٔ غربی جای گرفته بود. این نکته روشن خواهد شد که تأثیر بالقوه فلسفهٔ ارسطو بر الاهیات مسیحی از این جهت بسیار بود.

---

1. Stagira

ارسطو در سال ۳۸۷ قبل از میلاد، در هفده سالگی وارد آکادمی افلاطون شد، اما به‌تدریج روشن شد که او به مشاهدهٔ نظام طبیعت علاقه‌مند است، نظامی که در فلسفهٔ افلاطون نظیری برایش پیدا نمی‌کرد. مطالعات او دربارهٔ حیوانات، شالوده‌ای برای علوم زیست‌شناسی پدید آورد و بیش از دو هزار سال پس از مرگش از اعتبار نیفتاد. پژوهش‌هایی که بر اساس آن، این آثار عظیم پدید آمد، شاید تا حد زیادی در آسوس[1] و جزیره لسبوس[2] به انجام رسید. همچنین ارسطو در موضوعات سیاسی با افلاطون اختلاف داشت و بر این اعتقاد بود که فیلسوف بودنِ یک پادشاه امری نیست، بلکه نوعی آمادگی و استعداد مثبت است. پادشاه باید با فیلسوفان راستین مشورت کند، نه اینکه خود بکوشد که فیلسوف شود.

اختلافات میان افلاطون و ارسطو قابل اغماض نبود، و همین امر موجب دلسردی خاص ارسطو از آکادمی شد. ارسطو پس از ناکامی در به دست گرفتن ریاست آکادمی، با تأسیس مدرسهٔ خود به نام لوکیوم[3] در آتن در سال ۳۳۵ قبل از میلاد، به این امر واکنش نشان داد. آکادمیِ افلاطون در علایق آموزشی خود بسیار محدود و تنگ‌نظر بود، اما ارسطو مطمئن بود که لوکیوم گسترهٔ وسیع‌تری از موضوعات را دنبال می‌کند. ارسطو به مطالعهٔ تفصیلی طبیعت اهتمام می‌ورزید و حدود سی اثر پدید آورد، اما به نظر نمی‌رسد که هیچ‌یک به انگیزهٔ انتشار فراهم آمده باشد. این آثار با عناوین موجود را آندرونیکوس اهل رودِس،[4] آخرین رئیس لوکیوم، در سال ۶۰ قبل از میلاد فراهم آورد. این مجموعهٔ آثار شامل نوشته‌های مهمی در زمینهٔ تأمل در طبیعت ــ مانند طبیعت[5] ــ و منطق، از جمله کتاب مهم تحلیلات[6] در بررسی ساختار و سیر استدلال منطقی است.

تأثیر ارسطو بر الاهیات مسیحی بسیار بوده است. نمونهٔ خوبی از آن، در دلایل پنج‌گانهٔ توماس آکوئیناس (براهینی در اثبات وجود خدا، که هم‌اکنون مورد توجه قرار می‌دهیم) آمده است. آکوئیناس برهان حرکت خود را بر این اصل استوار می‌سازد: «هر چیزی که حرکت می‌کند، به محرکی نیازمند است». این اصل مستقیماً از فیزیک ارسطویی گرفته شده است.

ازاین‌رو، می‌توان گفت که بعضی ازبرهان‌های آکوئیناس در دفاع از ایمان مسیحی در واقع بر اندیشه‌های ارسطو استوار است. آکوئیناس در جامع در رد مشرکان از براهین ارسطویی در

---

1. Assos
2. Lesbos
3. Lyceum
4. Andronicus of Rhodes
5. *The Physic*
6. *Analytics*

مقیاسی گسترده استفاده می‌کند، و آشکارا معتقد است که محققان مسلمانی که وی امیدوار است که این کتاب را بخوانند، آن را راهی قابل قبول به سوی ایمان مسیحی بیابند. بسیاری از محققان مسلمان در اوایل قرون وسطا توجهی بسیار جدی به ارسطو داشتند و به نظر می‌رسد که آکوئیناس او را مبنای دفاعیه‌ای برای مخاطبان مسلمان می‌داند. در واقع، برهان حرکت توماس ــ اولین طریق از «طرق پنج‌گانه» او ــ تا حد زیادی بر پیش‌فرض‌های فیزیک ارسطو استوار است.

ما با ملاحظهٔ دو تأثیر فلسفی کلاسیک بر الاهیات مسیحی، نظرمان به دو بحث در دورهٔ جدید، که تا به امروز ادامه دارند، معطوف می‌گردد. در ابتدا به طرح این مبحث می‌پردازیم که آیا آرا و نظرات مطرح در الاهیات مسیحی اموری اثبات‌پذیرند یا خیر.

اثبات‌پذیری و ابطال‌پذیری: آیا می‌توان مفاهیم مسیحی را اثبات کرد؟

یکی از مهم‌ترین جنبش‌های فلسفی ظهور یافته در قرن بیستم پوزیتیویسم منطقی است که خاستگاه آن دانشگاه وینا بود. امروزه «حلقهٔ وین»[1] به‌طور کلی به گروهی از فیلسوفان، فیزیک‌دانان، ریاضی‌دانان، جامعه‌شناسان و اقتصاددانان اطلاق می‌شود که در سال‌های ۱۹۲۴ـ۱۹۳۶ بر محور موریتس شلیک[2] گرد آمدند. یکی از اساسی‌ترین مباحث این گروه این بود که **اعتقادات را باید بر پایهٔ تجربه توجیه کرد.** می‌توان گفت که این باور، در آثار دیوید هیوم ریشه داشته است و رنگ و بویی تجربی دارد. به همین دلیل، اعضای این گروه مایل بودند که ارج و اعتبار بسیار زیادی برای روش‌ها و هنجارهای علوم تجربی (که تجربی‌ترین رشته‌های علوم بشری تلقی می‌شدند) و به همان میزان درجه و اعتباری اندک برای متافیزیک (که کوششی برای گریز از تجربه تلقی می‌شد) قائل باشند.

دیدگاه‌های یاد شده به دنبال انتشار کتاب ای. جی. آیر[3] به نام زبان، حقیقت و منطق[4] در سال ۱۹۳۶، در دنیای انگلیسی‌زبان رواج یافت. اگرچه جنگ جهانی دوم در روند پذیرش و ارزیابی این اثر اختلال ایجاد کرد، همین کتاب دست‌کم تا دو دهه پس از جنگِ یاد شده برنامهٔ فلسفه را به‌طور وسیعی تعیین کرد. استفادهٔ شدید و افراطی از اصل اثبات‌پذیری، عملاً هر چیزی را که تصور می‌شد متافیزیکی یا دینی است، «بی‌معنا» دانست و از بین برد.

---

1. Vienna Circle
2. Moritz Schlick
3. A. J. Ayer
4. *Language, Truth and Logic*

پوزیتیویسم منطقی، همان‌گونه که شاید از تحلیل فوق انتظار می‌رود، برای گزاره‌های دینی چندان مجالی قائل نبود؛ همان گزاره‌هایی که نظر به اثبات‌ناپذیر بودن، بی‌معنا و مردود شمرده می‌شد. کارنپ اظهار داشت که گزاره‌های دینی غیر علمی‌اند:

> الاهیات نظام‌مند مدعی است که به ارائهٔ شناخت دربارهٔ موجودات ادعایی در نظام فوق طبیعی می‌پردازد. ادعایی از این دست را باید با همان معیارهای سخت در سایر دعاوی شناختی سنجید. به عقیدهٔ سنجیدهٔ من، این تحقیق و بررسی نشان داده است که الاهیات سنتی، باقی‌ماندهٔ زمان‌های اولیه، و با طرز تفکر علمی در این قرن کاملاً بیگانه است.

جملاتی که گزاره‌هایی دربارهٔ «خدا»، «امر متعالی» یا «مطلق» افاده می‌کنند، بی‌معنا هستند، زیرا در تجربه چیزی نیست که به اثبات آنها بپردازد. آیر پذیرفت که گزاره‌های دینی ممکن است اطلاعات غیر مستقیمی دربارهٔ وضع ذهنی فردی که این گزاره را می‌سازد، فراهم سازد، با این حال نمی‌توان آنها را گزاره‌هایی معنادار در باب جهان بیرونی دانست.

اما چنین نبود که همه نسبت به این رویکرد متقاعد شده باشند. کارل پوپر، فیلسوف اتریشی، تصور می‌کرد که اصل اثبات‌پذیری، که با حلقهٔ وین تداعی می‌شود، بسیار انعطاف‌ناپذیر است و به جایی رسیده که بسیاری از گزاره‌های علمی را به کناری می‌نهد:

> من پیوسته به معیار اثبات‌پذیری این انتقاد را داشته‌ام که بر خلاف نیت مدافعانش، [تنها] گزاره‌های روشن متافیزیکی بدیهی را کنار نمی‌نهد، بلکه با مهم‌ترین و جالب‌ترین گزاره‌های علمی همهٔ علوم چنین می‌کند. منظورم از این سخن، نظریه‌های علمی و قوانین جهان‌شمول و عام طبیعت است.

اما او اعتقاد راسخ داشت که اثبات‌پذیری به دلیل دیگری مورد تأکید بی‌جایی قرار گرفته است، زیرا در پایان به بعضی از مکاتب «شبه‌علمی» مانند فرویدیسم و مارکسیسم اجازه داد تا خود را «علمی» جا زنند، در حالی که در واقع اصلاً از این نوع نبودند.

در این صورت، برای داوری در مورد یک نظریه از چه معیاری باید استفاده کرد؟ پوپر تأکید دارد که هر نظریه‌ای باید این قابلیت را داشته باشد که در برابر مشاهده جهان مورد آزموده شود. اما در جایی که پوزیتیویسم منطقی بر لزوم بیان شرایطی تأکید داشت که در ضمن آن یک گزاره نظری بتواند اثبات شود، پوپر اعتقاد داشت که تأکید باید بر بیان شرایطی قرار گیرد که نظام مورد نظر در آن شرایط ابطال‌پذیر باشد.

رویکرد پوپر تأثیر چشمگیری بر فلسفهٔ دین در دههٔ ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ داشت و بیش از همه با چیزی پیوند یافت که امروزه به بحث «ابطال‌پذیری» معروف است. آنتونی فلو[1] در تحقیقی به نام «الاهیات و ابطال‌پذیری» استدلال کرده است که گزاره‌های دینی را نمی‌توان معنادار دانست، زیرا چیزی در تجربه نیست که ابطال‌کننده آنها تلقی شود. در نتیجه، فلو دنباله‌رو نقدهای پوپر بر مارکسیسم و فرویدیسم است، و اعتقاد دارد که این مکاتب می‌توانند شواهد و قراین مشاهدتی یا آزمونی را هر طور که بخواهند تفسیر کنند.

فلو دغدغه‌های خود را به شیوه‌ای تمثیلی و روایی بیان می‌کند. دو کاوشگر در فضای بازی در یک جنگل قدم می‌زنند. یکی از کاوشگران این باور خود را بیان می‌کند که باغبانی نادیدنی وجود دارد که به مراقبت از فضای باز (باغ) می‌پردازد. دومین کاوشگر با انکار این موضوع، اظهار می‌دارد که آنان با استفاده از ابزار آزمون‌های حسیِ گوناگون، مانند تماشای باغبان هنگام سر زدن به باغ می‌کوشند تا این نکته را اثبات کنند و از سگ‌های بویا و تیزشامه و حصارهای الکتریکی برای پی بردن به حضور او استفاده می‌کنند. هیچ‌یک از این آزمون‌ها در یافتن باغبان سودمند واقع نمی‌افتد. کاوشگر دوم چنین استدلال می‌کند که این نشان‌دهندهٔ آن است که اصلاً باغبانی وجود ندارد. اما اولی همهٔ این اعتراضات را با قیودی جواب می‌دهد. او بر این باور است که «در اینجا باغبانی وجود دارد که نه صدایی دارد و نه بویی از خود متصاعد می‌کند». فلو در پایان استدلال می‌کند که اندیشهٔ باغبان «حذف هزار قید و وصف» را به دنبال دارد. باغبان را نمی‌شود دید، شنید، بویید یا لمس کرد. با این حساب، آیا کسی را که به این نتیجه رسیده که واقعاً باغبانی وجود ندارد، نباید معاف داشت؟ به‌یقین، استنتاج فلو همین بوده است. اساس استدلال او این بوده است که گزاره‌های دینی را نمی‌توان به‌گونه‌ای صورت‌بندی و تنسیق کرد که ابطال‌پذیر باشند.

با این حال، نیاز به ابطال‌پذیری، مانند نیاز قبل از آن به اثبات‌گرایی، بسیار پیچیده‌تر از آن است که در ابتدا تصور می‌شد. از باب نمونه، تقاضاهای مطلق فلو را نمی‌توان با علوم طبیعی برآورده ساخت، علوم طبیعی که دقیقاً تعدیلات یا «قیودی» را ارائه می‌دهد که فلو در فرآیند تحول نظریه سخت بدان می‌تازد. عموماً، داده‌های متناقض به وسیلهٔ روند دقیق و پیچیده تعدیل،[2] اصلاح[3] و کیفیت‌سنجی[4] وفق داده می‌شود. نیاز مطلق به چیزی که بی‌چون و چرا

---

1. Anthony Flew
2. adjustment
3. modification
4. qualification

یک نظریه را ابطال کند ــ غالباً در قالب «تجربه‌ای تعیین‌کننده» بیان می‌شود ــ درواقع در علوم طبیعی امری غیرواقعی است و این همان نکته‌ای است که پیر دوئم[1] فیزیک‌دان فرانسوی (۱۸۶۱ـ۱۹۱۶) به‌خوبی آن را اثبات کرد.

با توجه به این بحث مهم فلسفی، نوبت آن است که نگاهی به مورد دیگر اندازیم. این‌بار به بررسی این مطلب می‌پردازیم که آیا می‌توان گفت که گزاره‌های الاهیاتی مسیحی به یک واقعیت غایی اشاره دارند، و این همان تمهید مقدمه برای مسئلهٔ جایگاه واقع‌گرایی در الاهیات است.

بحث بر سر واقع‌گرایی: گزاره‌های الاهیاتی به چه چیزی اشاره دارند؟

آیا گزاره‌های الاهیاتی درواقع به چیزی، مانند خدا اشاره دارند؟ یا آنکه آنها محصول تخیل بشرند؟ پرسش‌هایی از این دست مسئلهٔ واقع‌گرایی در الاهیات را موجب شده است. از دیرزمان، بیشتر الاهی‌دانان واقع‌گرا بوده‌اند و اعتقاد داشته‌اند که گزاره‌های الاهیاتی درنهایت به واقعیات الاهی اشاره دارد. این مطلب در نوشته‌های جدید مانند توماس اف. تورانس (متولد ۱۹۱۳) و آلیستر ای. مک‌گراث (متولد ۱۹۵۳) دیده می‌شود که به نوعی به فرضیه‌ها و شیوه‌های علوم طبیعی در دفاع از شکلی از واقع‌گرایی الاهیاتی تمایل دارند که در آن، هر سطح از واقعیت با بهره‌گیری از روش‌های متناسب با ماهیت خاص آن بررسی شود.

بیشتر دانشمندان طبیعی بر این باورند که «هویات نظری» یا «مشاهده‌ناپذیر» به‌رغم مشکلاتی که در ارائه یا ترسیمشان وجود دارد، می‌توان گفت که وجود واقعی دارند. اینکه آنها را نمی‌توان مشاهده کرد، بدان معنا نیست که آنها وجود ندارند. دلایل بسیار خوبی برای این فرض هست که الکترون‌ها، کوارک‌ها و لوترون‌ها وجود دارند، گرچه نمی‌توان آنها را مسقیم «درک» یا «مشاهده» کرد. همان‌گونه که جان پولکینگ هورن،[2] که خودش از محققان برجسته ارتباط میان فیزیک و الاهیات است، خاطرنشان کرده است که دشواری ترسیم و ارائه را نمی‌توان نشانه‌ای از نبودن چیزی دانست:

> ما می‌توانیم جهان طبیعی را درک کنیم که ما را نسبت به واقعی بودنش متقاعد می‌کند، حتی هنگامی که در جهان مبهم نظریه کوانتوم گفته می‌شود که واقعیت قابل

---

1. Pierre Duhem
2. John Polkinghorne

تصویر نیست. این دست‌مایه خوبی برای فیزیک است تا به نقطه مشترکی با الاهیات برسد، همان‌گونه که الاهیات تحقیقات فیزیک را برای درک امور غیر قابل تصویر پیگیری می‌کند.

یکی از شکل‌های واقع‌گرایی که اهمیت خاصی در الاهیات دارد، همان است که معمولاً از آن به «واقع‌گرایی انتقادی» یاد می‌شود. چیزی که اغلب به آن «واقع‌گرایی خام» می‌گویند، بر این باور است که میان جهان بیرونی و درک بشر رابطه مستقیمی وجود دارد، به‌گونه‌ای که «واقعیت» را به‌طور مستقیم می‌توان درک کرد. واقع‌گرایی انتقادی بر این اعتقاد است که این درک با آنکه واقعی است، غیر مستقیم است، و مدل‌ها یا تمثیل‌ها واسطهٔ درک می‌شوند. برای نمونه، ما هرگز نمی‌دانیم که یک الکترون شبیه چیست و هرگز توقع نداریم آن را ببینیم. اما این موجب نمی‌شود که به وجود واقعی الکترون‌ها معتقد نباشیم و مدل الکترون‌ها را که به فهم رفتار آنها برای ما کمک می‌کنند طراحی نکنیم.

ربط این بحث با دین روشن است. یکی از حساس‌ترین پرسش‌هایی که به‌ویژه در رشتهٔ فلسفه دین باید بر سر آن بحث کرد، آن است که آیا خدا صرفاً محصول ذهن بشر است یا آنکه مستقل از اندیشه بشر نیز دارای وجود است. در بسیاری از حوزه‌های تفکر دینی، توجه روزافزونی به «واقع‌گرایی انتقادی» هست که می‌توان آن را برحسب دو گزاره خلاصه کرد:

۱. خدا مستقل از اندیشه بشر وجود دارد؛

۲. آدمیان ناگزیرند که از مدل‌ها یا تمثیل‌ها برای تصور خدا ــ که به‌طور مستقیم نمی‌توان او را شناخت ــ بهره گیرند.

بدین سبب، استفاده از مدل و تمثیل هم در علم و هم در دین، موضوعی است که جذابیت زیادی دارد.

با این حال، چنین نیست که همه با این رویکرد واقع‌گرایانه به الاهیات موافق باشند. یک نمونه خوب از یک فرد غیر واقع‌گرا، دان کیوپیت (متولد ۱۹۳۴)، فیلسوف دین انگلیسی، است. کیوپیت در کتاب تنها انسان به اثبات شکلی از ضدواقع‌گرایی می‌پردازد که به ما این امکان را می‌دهد که برداشت خود از خدا را آن‌گونه که دوست داریم، پدید آوریم. هیچ خدای «عیناً واقعی» وجود ندارد که ما خود را ملزم بدانیم که او را بپرستیم. به اعتقاد او، جهان به‌طور کامل ارتباط خود با واقع‌گرایی را قطع کرده است. ما به جای واکنش نشان دادن

در مقابل واقعیت، هر آنچه را می‌خواهیم واقعی بدانیم، پدید می‌آوریم. در نتیجه، واقعیت چیزی است که ما پدید می‌آوریم نه چیزی که به آن واکنش نشان می‌دهیم. «ماییم که همه جهان‌بینی‌ها را پدید می‌آوریم، ماییم که همه نظریه‌ها را ایجاد می‌کنیم[...] آنها به ما وابسته‌اند نه ما به آنها».

با گذشت سالیان سال، کیوپیت به‌تدریج از تعهد اولیه به نوعی از واقع‌گرایی انتقادی (همان که می‌پذیرد که آنچه درباره خدا می‌گوییم، هرگز به شکلی کامل حاکی از واقعیت خدا نیست) فاصله گرفت و به شکلی از ضدواقع‌گرایی گرایید که تأکید دارد که اصلاً هیچ واقعیت عینی «در خارج» وجود ندارد. هر آنچه درباره واقعیت ــ از جمله خدا ــ می‌گوییم، درحقیقت درباره خودمان است. در اینجا احتجاجی را مشاهده می‌کنیم که به احتجاج لودویگ فویرباخ شبیه است: آدمی موجوداتی مابعدطبیعی می‌سازد که متناسب با نیاز خودش است.

این بررسی مختصر بعضی از موضوعات فلسفی در بحث‌های امروزی در باب الاهیات صرفاً برای نشان دادن این بود که موضوعات فلسفی تا چه اندازه در الاهیات اهمیت دارند. ما به دو حوزه نگاه انداختیم که اهمیت فلسفی دارند. اما موضوعات فراوان دیگری هست که به‌آسانی می‌شد از آن بحث کرد، مشروط به آنکه برای آن مجالی باقی بود.

اکنون در این بخش در رویارویی الاهیات و فلسفه به سؤال دیگر با جزئیات می‌پردازیم. اینکه آیا می‌توان وجود خدا را اثبات کرد و ماهیت زبان در مورد خدا چیست؟

ماهیت ایمان

واژهٔ «ایمان» از هنگام جنبش روشنگری رفته‌رفته به معنای «شکل فروتری از معرفت» به کار رفته است. از ایمان چنین برداشت می‌شود که «شناختی نسبی»[1] است که از ویژگی‌های آن، درجه‌ای از عدم قطعیت است و پایه و اساس آن، یا فقدان ادله و شواهد است یا وجود ادله و شواهدی است که به اندازهٔ کافی متقاعدکننده نیست. کانت معتقد بود که ایمان (glaube) اساساً باوری است که بنا به دلایلی پذیرفته می‌شود که به لحاظ انفسی کافی، اما به لحاظ آفاقی ناکافی‌اند. بدین ترتیب، ایمان، گردن نهادن به باوری تلقی می‌شود که با ادله و شواهد موجود نمی‌توان توجیه کافی برای آن داشت.

---

1. partial knowledge

این برداشت از ایمان، هر چند شاید برای تأمین بعضی از اهدافِ محدود کافی باشد، برای تأمین اهداف الاهیات مسیحی به‌شدت نارساست. ایمان، آن‌گونه که در الاهیات مسیحی فهمیده می‌شود، ابعادی معرفت‌شناختی و نجات‌شناختی دارد؛ به این معنا که توجه دارد امور (به‌ویژه امور مربوط به خدا) را چگونه می‌توان شناخت، و نیز رستگاری را چگونه می‌توان به چنگ آورد. برای مثال، آموزهٔ لوتر در باب آمرزیدگی به وسیلهٔ صرف ایمان را تنها زمانی می‌توان دریافت که ایمان را به معنای «باوری فراتر از ادله و شواهد موجود» بدانیم.

برای تبیین بیشتر این نکته، بهتر است دو بعد از ایمان را با تفصیل بیشتری بررسی کنیم. ابعاد شناختی[1] یا معرفت‌شناسانهٔ ایمان را با مراجعه به آثار توماس آکوئیناس به بهترین شکل می‌توان ارزیابی کرد، در حالی که ابعادِ نجات‌شناختی ایمان را بهتر از همه در آثار اولیهٔ مارتین لوتر می‌توان جست‌وجو کرد.

ایمان و معرفت

آکوئیناس رویکردی عقلانی را دربارهٔ ایمان پذیرفته بود و آن را چیزی می‌دانست که حد وسط میان شناخت (scientia) و عقیده قرار دارد. از دیدگاه آکوئیناس، scientia به معنای «چیزی که درستی آن بدیهی است» یا «چیزی که می‌توان اثبات کرد که آن برگرفته از چیزی است که به بداهت درست است» می‌باشد. در مورد scientia، حقیقتْ عقل بشری را ناگزیر از قبول این می‌کند، یا بدان دلیل که بالبداهه درست است یا بدان سبب که براهینِ منطقیِ قانع‌کننده و نیرومندی آن را تأیید می‌کند، به‌گونه‌ای که ممکن نیست هیچ ذهن منطقی قانع نشود. اما، در مورد ایمان شواهد کافی برای ناگزیر ساختن عقل بشری در پذیرش آن وجود ندارد.

ایمانْ اصول مسیحیت را، آن‌گونه که برای مثال در اعتقادنامه‌ها به‌طور خلاصه بیان شده است، راست می‌داند و آن را می‌پذیرد. متعلقِ ایمان، قضایایی دربارهٔ خدا یا دربارهٔ ایمان مسیحی به‌طور کلی است. «ایمان داشتن» به مثابهٔ پذیرش درستی و راستی این اصولِ ایمان است؛ حتی اگر بر پایه شواهد موجود نتوان اثبات کرد که فراتر از شک و تردیدند.

آکوئیناس بر عقلانی بودن ایمان مسیحی تأکید داشت. به عبارت دیگر، او تأکید داشت که می‌توان اثبات کرد که درون‌مایه‌های ایمان مسیحی با عقل بشری سازگار است. براهین او

---

1. cognitive

در اثبات وجود خدا («راه‌های پنج‌گانه») در اصل کوششی است برای نشان دادن اینکه اعتقاد مسیحی به خدا با تأملات عقلانی دربارهٔ جهانِ تجربهٔ بشری سازگار است. با این وصف، آکوئیناس به این توجه دارد که تأکید کند که ایمان و الاهیات مسیحی در نهایت پاسخ به چیزی است که فراتر از عقل بشری قرار دارد ــ مکاشفه الاهی. ما این نکته را در جای دیگری بررسی کردیم (نگاه کنید به ص ۱۸۷ـ۱۸۹).

از این‌رو، برداشتِ متعارف[1] از ایمان به مثابهٔ شکل فروتر شناخت، ریشه در آثار توماس آکوئیناس دارد. این آثار تأثیر ژرفی بر فلسفهٔ دین و نیز برداشت‌های رایج از ماهیت ایمان مسیحی داشته است. برای نمونه، برداشت رایج از نخستین گزارهٔ اعتقادنامه «من معتقدم به خدا» تقریباً همان «من معتقدم که خدایی هست» است. با این حال، در دورهٔ نهضت اصلاح دینی در قرن شانزدهم، کوشش پیوسته‌ای برای کشف مجدد ابعاد برداشت کتاب مقدس از ماهیت ایمان صورت گرفت که دغدغه مَدْرَسیان (اسکولاستیک‌ها) برای نیل به شناخت درست از خدا، آن را تیره و تار ساخته بود. این نکته را با ملاحظهٔ تأکید لوتر بر ابعاد نجات‌شناختی ایمان می‌توان بررسی کرد.

ایمان و رستگاری

بیشترین نقش در برداشت انجیلی کلاسیک در باب ایمان، بی‌تردید از آنِ مارتین لوتر است. لوتر اساس معنویت و الاهیات خود را بر آموزهٔ آمرزیدگی تنها به وسیلهٔ ایمان، مشروط به آنکه درست فهمیده شود، استوار ساخته است. نکتهٔ اساسی مورد نظر لوتر آن است که هبوط[2] (سفر پیدایش ۱ـ۳) نخست و مهم‌تر از هر چیز، هبوط از ایمان است. ایمان همان ارتباط درست با خداست (نگاه کنید به پیدایش ۱۵: ۶). ایمان داشتن به معنای آن‌گونه زیستن است که خدا خواسته است.

مفهوم ایمان از نظر لوتر دارای سه مؤلفه است:

۱. ایمان محکی و مرجعی شخص‌وار، و نه صرفاً تاریخی، دارد؛

۲. ایمان ناظر به اعتماد به وعده‌های خداست؛

۳. ایمان موجب اتحاد مؤمنان با مسیح می‌شود.

در اینجا، نکات سه‌گانهٔ یاد شده را جداگانه بررسی می‌کنیم.

---

1. commonsense

2. the fall

ایمان معرفتی صرفاً تاریخی نیست

لوتر معتقد بود ایمانی که ناشی از اعتماد تاریخی به اناجیل باشد، ایمانی نجات‌بخش نیست. ممکن است گناهکاران کاملاً به جزئیات و تفاصیل تاریخی اناجیل اعتماد ورزند؛ اما این واقعیات به‌خودی‌خود، برای نیل به ایمانِ حقیقی مسیحی کافی نیست. ایمان نجات‌بخش ایمانی است که توأم با اعتقاد و اطمینان به این باشد که مسیح برای ما[1] زاده شد؛ [یعنی] برای یکایک ما زاده شده و عمل نجات را در حق ما به انجام رسانده است.

ایمان متضمن عنصر اعتماد است[2]

مفهوم اعتماد در برداشت نهضت اصلاح دینی از ایمان مفهومی بارز و چشمگیر است؛ همان‌گونه که لوتر در تمثیلی دریایی بیان می‌کند: «همه‌چیز بستگی به ایمان دارد. کسی که ایمان ندارد، همانند کسی است که باید دریا را پشت‌سر نهد، اما چنان مرعوب و هراسان است که به کشتی اعتماد نمی‌کند. لذا در همان‌جایی که هست می‌ماند و هرگز نجات نمی‌یابد؛ زیرا اصلاً پا در کشتی ننهاده و از دریا عبور نخواهد کرد». ایمان تنها این نیست که باور داشته باشی که چیزی حقیقت دارد؛ بلکه ایمان یعنی آمادگی برای عمل کردن بر طبق آن باور و تکیه کردن بر آن. ایمان با توجه به تشبیه لوتر تنها این نیست که باور کنی کشتی‌ای وجود دارد، بلکه عبارت است از قدم نهادن در آن و خود را بدان سپردن.

اما سؤال اینجاست که اعتماد به چه چیزی را از ما خواسته‌اند؟ آیا حقیقتاً از ما خواسته‌اند که به ایمان، ایمان داشته باشیم؟ به نظر لوتر، این پرسش را می‌توان به بیان دقیق‌تری، این‌گونه بیان کرد: اعتماد به چه کسی را از ما خواسته‌اند؟ لوتر برای این پرسش، پاسخ صریح و روشنی دارد و آن اینکه، ایمان همان آمادگی برای اعتماد به وعده‌های خدا و نیز اعتماد به صداقت و خوش‌عهدی خدایی است که چنان وعده‌هایی داده است. قوت ایمان دقیقاً به اندازهٔ قوت کسی است که بدو اعتقاد و اعتماد داریم. فایدهٔ ایمان بر شور و شوقی که به وسیلهٔ آن اعتقاد می‌ورزیم مبتنی نیست، بلکه بر اعتماد به کسی استوار است که بدو اعتقاد داریم. محتوای ایمان بسیار مهم‌تر از شدت و شور آن است. اعتماد و اعتقاد مشتاقانه به کسی که شایستهٔ آن نیست، چه سودی دارد؟ یک ذرهٔ ایمان به کسی که در مجموع، قابل اطمینان است، بی‌اندازه ارزش دارد. با این حال، اعتماد کردنْ رفتار و نگرشی

---

1. pro nobis
2. fiducia (trust)

نیست که به‌ندرت روی دهد. از دیدگاه لوتر، ایمان نگرشی قابل اعتماد و غیر قابل انحراف به زندگی، و شکل همیشگیِ اعتقاد راسخ به قابل اعتماد بودن وعده‌های خدا است.

ایمان موجب یگانگی و اتحاد مؤمن با مسیح می‌شود

لوتر این اصل را در اثری به نام آزادی فرد مسیحی،[1] که در سال ۱۵۲۰ منتشر شد، به‌وضوح بیان کرد:

> ایمان تنها بدان معنا نیست که نفس دریابد که کلمهٔ الاهی سرشار از فیض، رهایی و تقدس است؛ ایمان افزون بر این، میان نفس و مسیح اتحاد برقرار می‌کند؛ همان‌گونه که عروس با داماد پیوند برقرار می‌کند. همچنان که پولسِ قدیس می‌گوید (افسسیان ۵: ۳۱ـ۳۲)، از چنین ازدواجی نتیجه می‌شود که مسیح و نفس، یک جسم می‌شوند. لازمهٔ این مطلب آن است که آنها هر چه دارند، مشترک است؛ چه خیر و چه شر. این بدان معناست که آنچه مسیح دارد به نفس تعلق دارد؛ و آنچه نفس دارد به مسیح تعلق دارد. مسیح واجد همهٔ امور خیر و مقدس است؛ البته این امور به نفس نیز تعلق دارند. نفس دارای رذایل و گناه است و این‌ها به مسیح نیز تعلق دارند.

از این‌رو، پذیرفتن مجموعه‌ای انتزاعی از آموزه‌ها، ایمان محسوب نمی‌شود؛ بلکه ایمان «حلقهٔ ازدواجی» است که به تعهد متقابل و وحدت میان عیسی و شخص مؤمن اشاره می‌کند. ایمان، واکنش کل شخصِ مؤمن به خداست؛ واکنشی که موجب حضور واقعی و شخص‌وار مسیح در مؤمن می‌شود. ایمان، هم مسیح را در دسترس شخص مؤمن قرار می‌دهد و هم فواید و مزایای او چون بخشودگی، آمرزیدگی و امید را.

بر پایهٔ این بحث کوتاه، روشن خواهد شد که آکوئیناس و لوتر برداشت‌های بسیار متفاوتی در باب ایمان دارند. نقاط اصلی اختلاف را می‌توان به‌اختصار چنین بیان کرد:

۱. آکوئیناس مایل به پذیرفتن رویکردی فلسفی به ایمان است، در حالی که رویکرد لوتر آشکارا دینی است.

۲. آکوئیناس ترجیح می‌دهد که ایمان را مرتبط به قضایایی دربارهٔ خدا بداند، اما لوتر آن را با وعده‌های خدا مرتبط می‌بیند.

۳. آکوئیناس ایمان را با ادله و شواهد ارتباط می‌دهد، اما لوتر آن را با اعتماد شخصی به خدا پیوند می‌دهد.

---

1. *The Liberty of a Christian*

۴. تصور آکوئیناس از ایمان، تصوری الاهیاتی است، زیرا آن را با خود خدا پیوند می‌دهد، اما تصور لوتر بیشتر مسیح‌شناختی است و این به دو دلیل است. نخست بدان دلیل که هدف ایمان پیوند دادن مؤمن با مسیح است. دوم به سبب اینکه مسیح، تجلی یا ظهور تاریخی وفاداری خدا به وعده‌های الوهی است.

پس از بررسی بعضی از موضوعات مرتبط با ماهیت خود ایمان، نوبت آن است که به یکی از جالب‌ترین پرسش‌هایی بپردازیم که در الاهیات فلسفی از آن بحث به میان می‌آید:

آیا وجود خدا قابل اثبات است؟

غالباً رابطهٔ ایمان و عقل بدین شکل مورد بحث قرار می‌گیرد که آیا وجود خدا را می‌توان اثبات کرد و آیا این دلیل برای رهنمون شدن فرد غیرمؤمن به ایمان کافی است؟ با اینکه بعضی از نویسندگان معتقدند که واقعیت موضوع از همین قرار است، اما به نظر می‌رسد که اجماع کلی در الاهیات مسیحی بر این باشد که، با آنکه عقل نمی‌تواند افراد را به ایمان به خدا رهنمون شود، مؤمنان می‌توانند دلایلی عقلانی برای ایمان خود به خدا اقامه کنند.

نقش توماس آکوئیناس در این بحث از اهمیت بسیاری برخوردار است. بعضی از فیلسوفان بر این باورند که آکوئیناس درصدد اثبات وجود خدا بود، اما واقعیت غیر از این است. من هم‌اکنون در پیش روی خود نسخه‌ای از یکی از چاپ‌های معتبر کتاب جامع الاهیات توماس آکوئیناس در اختیار دارم (نگاه کنید به ص۳۵). این کتاب بیش از چهار هزار صفحه است. بحث او دربارهٔ «وجود خدا» تنها دو صفحه این کتاب را اشغال می‌کند. عبارت «ادلّه وجود خدا» در بحث خود آکوئیناس دیده نمی‌شود. این نویسندگانِ بعدی بودند که آن را بر اندیشهٔ او تحمیل کردند. با این حال، کاملاً روشن است که اعتقاد آکوئیناس به خدا بر پایهٔ هیچ‌یک از ملاحظاتی نبود که او به‌اختصار از آن سخن به میان آورده است. دلیل اصلی او برای اعتقاد به وجود خدا، همان خودْانکشافی خدا است. انتظار آکوئیناس از خوانندگانش آن است که با او در ایمان به خدا سهیم شوند، نه اینکه او موظف بوده باشد که ابتدا وجود خدا را برای آنان اثبات کند. لودویگ ویتگنشتاین،[1] فیلسوف اتریشی، در کتاب فرهنگ و ارزش[2] این نکته را به‌روشنی بیان کرده است:

---

1. Ludwig Wittgenstein
2. *Culture and Value*

دلیل بر اثبات وجود خدا در واقع باید چیزی باشد که به وسیلهٔ آن آدمی بتواند خود را متقاعد سازد که خدا وجود دارد. اما به تصور من **مؤمنانی** که چنین دلایلی اقامه کرده‌اند، درصدد آن بوده‌اند که برای «باور» خود تحلیل و مبنایی عقلانی دست و پا کنند، هر چند باور خودشان معلول چنین دلایلی نبوده است.

بیان کلاسیک این مسائل را، که همهٔ بحث‌های عصر مدرن به آن اشاره دارد، باید در آثار آنسلم اهل کانتربری و توماس آکوئیناس یافت. آنسلم چیزی را پروراند که امروزه به «برهان وجودشناختی»[1] در اثبات خدا معروف است. آکوئیناس «راه‌های پنج‌گانه» را مطرح کرد و از آثار و پدیده‌های طبیعت برای اثبات علیّت خدا، به عنوان آفرینشگر طبیعت، استدلال کرد. ما هر یک از این دو دسته برهان را، پیش از پرداختن به بعضی از بحث‌های جدیدتر دربارهٔ این موضوع، جداگانه بررسی می‌کنیم.

برهان وجودشناختی آنسلم اهل کانتربری

آنسلم اهل کانتربری (حدود ۱۰۳۳ـ۱۱۰۹) در ایتالیا دیده به جهان گشود. در سال ۱۰۵۹ به نورماندی (که در آن زمان مرکز صومعهٔ بک[2] بود) مهاجرت کرد، در سال ۱۰۶۳ رئیس و در سال ۱۰۷۸ پیر و مرشد[3] آن شد. در سال ۱۰۹۳ به سراسقفی کانتربری برگزیده شد. شهرت او بیشتر به سبب دفاع نیرومندش از مبانیِ عقلانی مسیحیت، به‌ویژه در «برهان وجودی» در اثبات وجود خدا است. برهانِ وجودی، نخستْ در کتاب خطاب به غیر به سال ۱۰۷۹ مطرح شد (اصطلاح ontological اشاره به شاخه‌ای از فلسفه دارد که به بررسی مفهوم «وجود» می‌پردازد). البته آنسلم خودش از این بحث، به برهان «وجودی» یاد نکرده است. کتاب خطاب به غیر درواقع کتابی ناظر به تأمل درونی است نه کتابی حاوی برهان منطقی. آنسلم در طی این کتاب، به تأمل دربارهٔ بدیهی بودن اندیشهٔ خدا برای او و پیامدهای احتمالی آن می‌پردازد.

آنسلم در کتاب خطاب به غیر خدا را چنین معرفی می‌کند: «آنکه بزرگ‌تر از او را نتوان تصور کرد»[4] (توجه داشته باشید که فعل لاتینی cogitare را گاهی به «اندیشیدن» ترجمه

---

1. ontological argument
2. Bec
3. abbot
4. Aliquid quo Maius Cogitari non Potest (That than Which no Greater Thing Can be Thought).

می‌کنند، که بر این اساس می‌توان خدا را به «چیزی که بزرگ‌تر از آن را نتوان به اندیشه آورد» تعریف کرد. هر دو ترجمه درست است). بنابراین لوازم این تعریف چیست؟ به اعتقاد آنسلم، اگر کسی بپذیرد که خدا در حقیقت «آن چیزی است که بزرگ‌تر از آن را نمی‌توان تصور کرد»، و سپس معتقد باشد که خدایی وجود ندارد، این نوعی تناقض است. چرا؟ زیرا می‌توانیم چیزی را (یعنی خدای موجود را) تصور کنیم که بزرگ‌تر از خدای ناموجود است.

بدین ترتیب، خدا را باید این‌گونه تعریف کرد: «آنکه بزرگ‌تر از او را نتوان تصور کرد». در اینجا تصور چنین موجودی چیزی است و واقعیتْ چیز دیگری. تصور اسکناسی صددلاری کاملاً متفاوت از داشتن صد دلار در دستان خود است، و رضایت‌بخشی‌اش بسیار کمتر! نکتهٔ مورد نظر آنسلم این است: تصور یک چیز مؤخر از واقعیت است. از این‌رو، تصور کردن خدا به «آنکه چیزی بزرگ‌تر از او را نتوان تصور کرد» متضمن تناقض است، زیرا واقعیت خدا بر این تصور تقدم دارد. به عبارت دیگر، اگر این تعریف از خدا درست باشد، و در ذهن بشر موجود باشد، در این صورت واقعیت متناظر با آن باید موجود باشد.

شاید مناسب باشد که برهان آنسلم را در چند مرحله به ترتیب شماره بیان کنیم:

۱. خدا بزرگ‌ترین موجود ممکن است.
۲. خدا در ذهن یا فاهمهٔ بشر وجود دارد.
۳. موجودی که تنها به مثابه مفهومی ذهنی وجود دارد، از موجودی که در واقعیت وجود دارد و صرفاً یک مفهوم ذهنی نیست، بزرگ‌تر نیست.
۴. اگر خدا تنها در ذهن بشر وجود دارد، در این صورت خدا بزرگ‌ترین موجود ممکن نیست.
۵. نتیجه این مقدمات آن است که خدا باید در واقعیت وجود داشته باشد، همان‌گونه که نوعی مفهوم ذهنی نیز هست.

آنسلم این مطلب را بدین شکل بیان کرده است:

> در واقع، این [تعریف از خدا] چنان درست است که اصلاً تصور نادرست بودن آن را نمی‌توان کرد؛ زیرا کاملاً امکان دارد که چیزی را تصور کنیم که معدوم بودنش را نتوان تصور کرد. این باید بزرگ‌تر از چیزی باشد که معدوم بودنش را بتوان تصور کرد. از این‌رو، اگر این چیز را (که بزرگ‌تر از آن را نتوان تصور کرد) غیر موجود تصور کنیم، در آن صورت همان چیزی که بزرگ‌تر از آن را نتوان تصور کرد، همان چیزی نیست که بزرگ‌تر از آن را نتوان تصور کرد و این یک تناقض است. از این‌رو، حقیقت

این است که چیزی وجود دارد که بزرگ‌تر از آن را نتوان به اندیشه آورد، یعنی نمی‌توان او را غیر موجود دانست. خدای ما! تو همان چیز هستی.

برهان یاد شده، برهان مهمی است اما نتوانسته است یکی از نخستین منتقدان او به نام گونیلو،[1] راهبِ بندیکتی را متقاعد سازد که پاسخش معروف به پاسخی از طرف احمق[2] (اشاره به مزمور ۱: ۱۴، که آنسلم آن را نقل کرده، «احمق در دل خود می‌گوید که خدایی نیست») است. به عقیدهٔ گونیلو، «برهانِ» آنسلم به ضعفِ منطقیِ آشکاری مبتلاست (البته باید تأکید کرد که در واقع آنسلم خودش آن را یک برهان نمی‌داند). گونیلو می‌گوید: جزیره‌ای را تصور کنید که از بس زیبا و دوست‌داشتنی است، کامل‌تر از آن را نتوان تصور کرد. گونیلو با برهانی مشابه، استدلال می‌کند که چنین جزیره‌ای باید وجود داشته باشد، زیرا واقعیتِ جزیره لزوماً باید از تصور آن بزرگ‌تر باشد. به همین سان، می‌توانیم استدلال کنیم که تصورِ اسکناسِ صددلاری، به عقیدهٔ آنسلم، مستلزم آن باشد که ما چنین اسکناسی را در دست خود داشته باشیم. از این‌رو، صرف تصور چیزی ــ اعم از یک جزیرهٔ کامل یا خدا ــ وجود داشتن او را تضمین نمی‌کند. گونیلو انتقادات خود را چنین بیان می‌دهد:

مردم می‌گویند که در جایی در اقیانوس، جزیره‌ای است که، به سبب دشواریِ (یا عدم امکانِ) یافتن چیزی که وجود ندارد، بعضی آن را «جزیرهٔ گمشده» نامیده‌اند. به ما گفته‌اند که این جزیره سرشار از نعمت‌ها و لذت‌هایی است که نتوان برای آن بهایی تعیین کرد و فاصله آن بسیار دورتر از جزایر هپی آیلز[3] است و هیچ مالک یا ساکنی ندارد و به سبب فراوانی ثروت‌هایش بر سایر سرزمین‌ها که مردمان در آن سکنا گزیده‌اند، از هر جهت برتری دارد. با این حال، اگر کسی دربارهٔ این به من توضیح می‌داد، به‌آسانی گفته او را درمی‌یافتم؛ زیرا این امر دشواری نیست. اما اگر، در پی آن به من گفته شود که: «شما به همان اندازه که نمی‌توانید تردید کنید که این جزیره در ذهن شماست، نمی‌توانید تردید کنید که این جزیره که از همهٔ سرزمین‌های دیگری که حقیقتاً در جایی وجود دارند، عالی‌تر است، حقیقتاً وجود دارد و از آنجا که عالی‌تر این است که علاوه بر مقام ذهن در مقام واقع نیز وجود داشته باشد، بنابراین باید وجود داشته باشد؛ زیرا اگر وجود نداشته باشد، هر سرزمین دیگری که در عالمِ واقع موجود است، بر آن برتری خواهد داشت. بدین ترتیب جزیره‌ای که آن را برتر از

---

1. Gaunilo
2. *A Reply on Behalf of the Fool*
3. Happy Isels

دیگر جزیره‌ها تصور کرده بودید، برتر و عالی‌تر نخواهد بود». بدین‌سان می‌گویم که اگر کسی بخواهد مرا قانع کند که این جزیره واقعاً بدون هیچ تردیدی وجود دارد، یا باید تصور کنم که آنان در مقام شوخی و سخره بوده‌اند، یا به دشواری تعیین کنم که کدام‌یک از ما را باید احمقِ بزرگ‌تر دانست. اگر با آنان هم‌سخن شوم، خودم هستم و اگر آنان تصور کنند که وجود این جزیره را به هر درجه از قطعیت اثبات کرده‌اند، آنان این‌چنین‌اند، مگر آنکه ابتدا مرا متقاعد کرده باشند که خودِ کمال و برتری آن در ذهن من وجود دارد، دقیقاً همان‌گونه که چیزی حقیقتاً بدون شک وجود دارد نه آن‌گونه که چیزی غیر واقعی یا واقعیتی مورد تردید باشد.

بسیاری این پاسخ گونیلو را نشان‌دهندهٔ ضعف جدی برهان آنسلم می‌دانند. این متن چنان روشن است که از هر توضیحی بی‌نیاز است. با این حال، می‌توان گفت که آنسلم را به این آسانی نمی‌توان از دور خارج کرد. قسمتی از برهان او این است که بخشی ضروری از تعریف خدا این است که او «موجودی است که بزرگ‌تر از او را نتوان تصور کرد». از این‌رو، خدا به مقوله‌ای کاملاً متفاوت از جزیره‌ها یا اسکناس‌های دلار تعلق دارد. فراتر از هر چیز دیگری بودن، جزء ذات خداست. به محض آنکه فرد مؤمن معنای واژهٔ خدا را دریابد، خدا در واقع برای او وجود پیدا می‌کند. منظور تأمل آنسلم در کتاب خطاب به غیر همین است: تأمل دربارهٔ اینکه چگونه برداشت مسیحی از ذات خدا باور به واقعیت او را تقویت می‌کند. این «برهان» در واقع خارج از متن خود ایمان، قوتی ندارد، و آنسلم هرگز درصدد آن نبود که در این شکل عام فلسفی مورد استفاده قرار گیرد.

وانگهی، آنسلم معتقد بود که گونیلو سخن او را به‌طور کامل درک نکرده است. برهانی که او در کتاب خطاب به غیر ارائه کرده است، مستلزم این تصور نیست که موجودی وجود دارد که در واقع از هر موجود دیگر بزرگ‌تر است. آنسلم به موجودی معتقد بود که چنان بزرگ است که بزرگ‌تر از آن را نتوان تصور کرد. برهان و استدلالْ همچنان ادامه دارد و تا امروز نیز این مناقشه ادامه یافته است که آیا برهان آنسلم، مبنایی اصیل دارد یا نه.

نمونهٔ خوبی از این دست را می‌توان در آثار ایمانوئل کانت[1] (۱۷۲۴ـ۱۸۰۴) مشاهده کرد. بسیاری وی را بنیانگذار فلسفهٔ انتقادی جدید می‌دانند. کانت در شهر آلمانی کونیکسبرگ[2] (که هم‌اکنون کالینینگرات[3] نامیده می‌شود) دیده به جهان گشود و در دانشگاه

1. Immanuel Kant
2. Konigsberg
3. Kalimingrad

محلی به تحصیل پرداخت و در همان‌جا به مقام استادی منطق و متافیزیک نایل شد. عمده‌ترین آثار وی عبارت‌اند از: نقد عقل محض[1] (۱۷۸۱)، نقد عقل عملی[2] (۱۷۸۸) و دین در محدودهٔ عقل تنها[3] (۱۷۹۳). کانت نقدی جدی بر برهان وجودی در اثبات خدا وارد ساخت که نکتهٔ اساسی آن به شکل زیر است.

کانت تأکید می‌کند که «وجودْ محمول[4] واقع نمی‌شود». در نتیجه، به هیچ شکلی نمی‌توان پنداشت که تصور کردن خدا، به تصورِ دیگرِ «خدا موجود است» بینجامد. کانت در تمثیل خود (اسکناس صددلاری) تقریباً همان نکته‌ای را بیان داشته که پیش‌تر از او، گونیلو در تمثیلِ «جزیرهٔ آرمانی» بیان داشته بود، به این معنا که تصورِ یک مفهوم، مستلزم آن نیست که متعلَق آن لزوماً وجود داشته باشد. کانت این نکته را چنین بیان می‌کند:

> حال روشن است که «وجود» یک محمول اصیل نیست، به این معنا که مفهومِ چیزی نیست که بتوان آن را به مفهومِ چیز دیگری افزود، بلکه صرفاً وضع کردن چیزی یا تعیّنات خاصی است که وجودی فی‌نفسه دارند. آن به لحاظ منطقی صرفاً فعلِ ربطیِ یک حکم است. قضیهٔ «خدا قادر مطلق است» دو مفهوم را در دل خود جای داده است که هر یک متعلق خاص خود را دارد: خدا و قادرِ مطلق. واژهٔ «است» هیچ محمول تازه‌ای نمی‌افزاید، بلکه تنها بین محمول و موضوع **نسبت** برقرار می‌کند. حال اگر ما موضوعی چون خدا را با همهٔ محمول‌هایش (که یکی از آنها قدرتِ مطلقه است) در نظر بگیریم، و بگوییم که «خدا وجود دارد» یا «خدایی هست» ما هیچ محمولِ تازه‌ای را به مفهوم خدا اضافه نکرده‌ایم، بلکه تنها موضوع را فی‌حدنفسه با همهٔ محمول‌هایش وضع کرده‌ایم.

چنین برهانی تأثیر چشمگیری در الاهیات مسیحی، به‌ویژه در حوزهٔ دفاعیه‌پردازی، داشت.

با این وصف، این بحث آنسلم باز هم طرفدارانی دارد و انگیزه مهمی در مناقشات معاصر در باب اعتبار و سودمندی مباحث وجود خدا بوده است.

برای مثال آلوین پلانتینگا (متولد ۱۹۳۷) و دیگران این مباحث را دوباره به شیوه‌ای مطرح کرده‌اند که بر پایداری درونی وجود خدا تأکید می‌کند.

«عقیده ما در مورد بحث آنسلم قدیس که بار دیگر مطرح می‌شود باید این‌گونه که در پی می‌آید، باشد. شاید نتوان گفت این الگو نتیجه‌گیری را ایجاد و یا اثبات می‌کنند، اما از آنجا

---

1. *The Critiqu of Pure Reason*
2. *The Critiqu of Pure Reason*
3. *Religion Within the Bounds of Reacon Alone*
4. predicate

که مقدمه محوری آنها برای پذیرش عقلانی است، نشان می‌دهد که پذیرش آن نتیجه‌گیری نیز عقلانی است.

راه‌های پنج‌گانهٔ توماس آکوئیناس

شاید بتوان گفت که توماس آکوئیناس (حدود ۱۲۲۵ـ۱۲۷۴) یکی از نام‌آورترین و برجسته‌ترین الاهی‌دانان قرون وسطا بوده است. وی در ایتالیا دیده به جهان گشود و شهرتش به سبب تدریس و نویسندگی در دانشگاه پاریس و سایر دانشگاه‌های شمال است. آوازهٔ آکوئیناس بیشتر به سبب نوشتن کتاب جامع الاهیات است که در اواخر عمر نوشت و نتوانست به هنگام مرگ آن را به پایان برساند. با این حال، آثار مهم بسیار دیگری نوشت که به‌ویژه می‌توان از کتاب جامع در رد مشرکان نام برد که شرح مفصلی است دربارهٔ عقلانیتِ ایمان مسیحی، به‌خصوص دربارهٔ وجود خدا. آکوئیناس بر این باور بود که شناسایی نشانه‌هایی دالّ بر وجود خدا، که برگرفته از تجربهٔ عمومی بشر از جهان باشد، کاری بس شایسته است. راه‌های پنج‌گانه او خطوط پنج‌گانه‌ای را در باب استدلال بر وجود خدا معرفی می‌کند که هر کدام برگرفته از بعدی از جهان است که به وجود آفرینندهٔ آن «اشاره» دارد.

از این‌رو، آکوئیناس چه نوع اشاره‌گرهایی را معرفی می‌کند؟ خط اصلی اندیشه‌ای که آکوئیناس را هدایت می‌کرد، آن بود که جهان آینهٔ خدای آفرینشگر آن است. بیان رسمی‌تر این اندیشه در آموزهٔ او به نام «تمثیل وجودی» است. درست همان‌گونه که یک هنرمند ممکن است یک نقاشی را به عنوان کاردستی خود امضا کند، خدا نیز «امضایی» الاهی بر آفرینش نهاده است. آنچه در جهان مشاهده می‌کنیم ــ از باب مثال، نشانه‌های نظم آن ــ می‌توان بر اساس وجود خدا به مثابهٔ آفرینندهٔ آن تبیین کرد. خدا هم علتِ نخستین و هم طراحِ آن است. خدا هم جهان را پدید آورده و هم صورت و شباهت الاهی بر آن نهاده است.

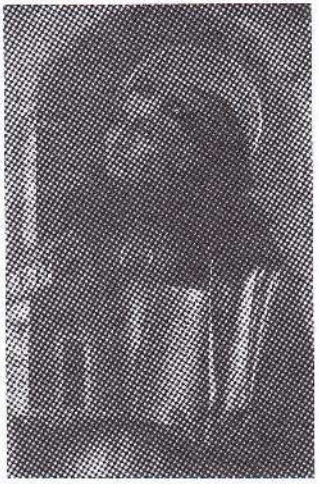
حال جای این پرسش باقی است که ما برای یافتن شواهدی بر وجود خدا، به کجای عالم آفرینش باید بنگریم؟ آکوئیناس بر این باور است که نظم جهان، متقاعدکننده‌ترین شاهد بر وجود خدا و حکمت اوست. این فرض اساسی، شالودهٔ هر یک از راههای پنج‌گانه است، هرچند در برهانی که معمولاً از آن به «برهان اتقان صنع»[1] یا برهان غایت‌شناختی[2] یاد

1. argument from design

2. teleological argument

می‌شود، از اهمیت خاصی برخوردار است. در اینجا به بررسی هر یک از این «راه‌ها» می‌پردازیم و در ادامهٔ همین فصل، بحث را بر دو مورد آن متمرکز می‌کنیم.

راه نخست از اینجا آغاز می‌شود که اشیا در عالم در حرکت و تغییرند. جهان ایستا نیست بلکه پویاست. برشمردن نمونه‌هایی از این دست کار آسانی است. باران از آسمان فرو می‌ریزد. سنگ‌ها به پایینِ درّه فرو می‌غلتند. زمین گرد خورشید می‌گردد (واقعیتی که از قضا، برای آکوئیناس ناشناخته بود). در اولین برهان از براهین آکوئیناس، از این برهان قاعدتاً به «برهان از راه حرکت»[1] یاد می‌شود. با این حال، روشن است که «حرکتِ» مورد بحث، در واقع، حرکت به معنایی عام‌تر است، به‌گونه‌ای که در مقام ترجمه، اصطلاح «تغییر» در مواردی، مناسب‌تر است.



تصویر ۸ـ۳. فیلسوف و الاهی‌دان بزرگ قرون وسطا، توماس آکوئیناس (حدود ۱۲۲۵ـ۱۲۷۴) که به خاطر کمک شایانش به مباحث مربوط به وجود خدا شهرت دارد.

در این صورت، طبیعت چگونه در حرکت است؟ چرا در حال تغییر است؟ چرا ایستا نیست؟ آکوئیناس معتقد است که هر چیزی که در حال حرکت است، چیز دیگری او را به این کار وا داشته است. در هر حرکتی، باید علتی وجود داشته باشد. اشیا به‌خودی‌خود حرکت نمی‌کنند، بلکه چیز دیگری آنها را به حرکت وا می‌دارد. علتِ حرکت نیز برای خود باید علتی داشته باشد و آن علت نیز به همین دلیل باید علتی داشته باشد. از این‌رو، آکوئیناس معتقد است که در پسِ عالمی که ما می‌شناسیم، سلسله‌ای کلی از عللِ حرکت

1. argument from motion

وجود دارد. به عقیدهٔ او، اگر شمار این علل نامتناهی است، باید علت واحدی در رأس این سلسله باشد؛ به‌گونه‌ای که دیگر حرکت‌ها در نهایت از این علت نخستین و اصلی سرچشمه گرفته باشند، و همین منشأ زنجیرهٔ عظیم علیتی است که ما بازتاب آن را به عینه در تحولاتِ عالم مشاهده می‌کنیم. آکوئیناس برای اثبات علت واحد و اصلیِ همهٔ حرکت‌ها، از این حقیقت بهره می‌جوید که همهٔ اشیا در حال حرکت‌اند و در نهایت، چنین نتیجه می‌گیرد که این محرّک اصلیِ نامتحرک، همان خداست.

> وجود خدا را به پنج طریق می‌توان اثبات کرد. اولین و روشن‌ترین طریق، برهان تغییر[1] است. واضح است که بعضی اشیا در این جهان در فرآیند دگرگونی قرار دارند. هر چیزی که در فرآیند تغییرپذیری است، به سبب چیز دیگری تغییر می‌یابد[...] در این صورت، اگر چیزی که آن را تغییر می‌دهد، خودش نیز تغییر کند، باید چیز دیگری باشد که او را تغییر داده باشد و این نیز به نوبه خود به وسیلهٔ چیز دیگری. اما این سلسله نمی‌تواند نامحدود باشد، زیرا برای این روندِ تغییر، هیچ علت اولی در کار نخواهد بود و درنتیجه، عاملِ تغییردهندهٔ دیگری نخواهد بود؛ بدان سبب که اشیای ثانوی که تغییر می‌دهند، تنها زمانی ممکن است تغییر دهند که علت اول، آنها را تغییر داده باشد؛ همان‌گونه که عصا تنها زمانی حرکت می‌کند که دستی در کار باشد که آن را حرکت دهد. از این‌رو، ما ناگزیر از پذیرفتن علت اول برای تغییر هستیم، همان علتی که چیزی آن را تغییر نمی‌دهد. هرکس نیز می‌داند که این علت همان خداست.

بد نیست بار دیگر این مطلب را در قالب رشته‌ای از گزاره‌های کوتاه خلاصه کنیم، به‌گونه‌ای که سمت و سوی برهان روشن‌تر باشد.

۱. در جهان حرکت هست ــ برای نمونه، شاخه درخت حرکت می‌کند.
۲. اشیا به‌خودی‌خود حرکت نمی‌کنند؛ آنها به وسیله چیز دیگری به حرکت درمی‌آیند. چیزی شاخه درخت را به حرکت درمی‌آورد.
۳. نمی‌توان وجود سلسله‌ای نامتناهی از اشیا را پذیرفت که یکدیگر را به حرکت درمی‌آورند.
۴. درنتیجه، باید یک «محرک اول» باشد که به وسیله چیز دیگری به حرکت درنیامده باشد.
۵. این محرکِ نامتحرکِ اول همان خداست.

---

1. ex parte motus

نقطهٔ آغاز در راه دوم، مفهوم علیّت است. به عبارت دیگر، آکوئیناس به وجود علل و معلولات در جهان توجه دارد. یک حادثه (معلول)، تحتِ تأثیر چیز دیگری (علت) تبیین می‌شود. اندیشهٔ حرکت، که به‌اختصار در بالا مروری به آن داشتیم، نمونهٔ خوبی برای این زنجیرهٔ علت و معلول است. آکوئیناس با طرز استدلالی، شبیه آنچه در بالا استفاده شد، چنین استدلال می‌کند که همه معلول‌ها را می‌توان به علت یگانه و اصیلی بازگرداند که همان خداست.

در سومین راه، توجه به وجودِ موجوداتِ حادث و ممکن معطوف است. به عبارت دیگر، جهان حاوی موجوداتی (مانند افراد بشر) است که وجودشان ضروری نیست. آکوئیناس این نوع از موجودات را با موجود واجب (موجودی که ضرورتاً موجود است) مقایسه می‌کند. آکوئیناس معتقد است که در حالی که خدا موجودی واجب و ضروری است، افراد بشر موجوداتی ممکن هستند. این واقعیت که ما اینجا **هستیم**، نیازمند تبیین است. چرا ما در اینجا هستیم؟ چه اتفاقی افتاده که ما را به صحنهٔ هستی کشانده است؟ آکوئیناس بر این باور است که یک موجود، زمانی پا به عرصه وجود می‌گذارد که چیز دیگری که پیش‌تر موجود است، به او هستی داده باشد. به عبارت دیگر، وجود ما معلولِ موجود دیگری است. ما معلول‌های سلسله‌ای از علل هستیم. آکوئیناس اعلام داشته است که اگر این سلسله را تا منشأ آن پیگیری کنیم، علتِ اصلی هستی تنها کسی می‌تواند باشد که وجودش ضروری باشد که آن، همان خداست.

نقطهٔ آغاز در چهارمین راه، ارزش‌های بشری مانند راستی، خیرخواهی و شرافتمندی است. خاستگاه این ارزش‌ها کجاست؟ آنها معلول چه چیزی هستند؟ آکوئیناس معتقد است که باید چیزی وجود داشته باشد که فی‌نفسه راست، خیر و شرافتمند باشد و هموست که تصورات ما از راستی، خیرخواهی و شرافتمندی را هستی می‌بخشد. به نظر آکوئیناس، ریشهٔ این تصورات خداست که علت اصلی آنهاست.

پنجمین و آخرین راه عبارت است از: خود برهان غایت‌شناختی یا برهان اتقان صنع. آکوئیناس خاطرنشان می‌کند که نشانه‌هایی آشکار از تدبیر و طرحی عقلانی در جهان وجود دارد. به نظر می‌رسد که فرآیندها و اهداف طبیعی با پاره‌ای اهداف متناهی و محدود متناسب باشند. آنها ظاهراً هدفی دارند، گویی طراحی شده‌اند، اما ممکن نیست که اشیا خودشان خود را طرح و تدبیر کنند: کسی یا چیزی دیگر علت و مدبّر آنهاست. آکوئیناس با استدلال از این مشاهدات، نتیجه می‌گیرد که منبعِ این نظام طبیعی را باید خدا دانست.

این مطلب روشن خواهد شد که بیشترِ براهینِ آکوئیناس تقریباً دارای ساختاری شبیه یکدیگر است. شالودهٔ هر یک از این استدلال‌ها پی گرفتن رشتهٔ علّی تا سرمنشأ آن و یکی دانستن آن منشأ با خداست. بعضی از منتقدان آکوئیناس در قرون وسطا مانند دانز و اُکامی انتقاداتی را به راه‌های پنج‌گانه وی وارد ساخته‌اند. انتقادات زیر به‌ویژه مهم‌اند:

۱. چرا اندیشهٔ سلسله‌ای غیر متناهی از علل ناممکن است؟ برای نمونه، برهانِ از راه حرکت تنها در صورتی مفید است که بتوان اثبات کرد که سلسلهٔ علت و معلول در جایی متوقف می‌شود. به نظر آکوئیناس، چاره‌ای از پذیرفتن محرک نامتحرکِ اول نیست، اما او از اثبات این نکته ناتوان است.

۲. چگونه این براهین به این باور می‌انجامد که تنها **یک** خدا وجود دارد؟ از باب نمونه، برهان از راه حرکت ممکن است به باورِ به تعدادی محرکِ نامتحرکِ اول بینجامد. به نظر می‌رسد که هیچ دلیل خاص و الزام‌آوری برای تأکید بر این نباشد که تنها یک علت از این دست وجود داشته باشد، جز این تأکید بنیادین مسیحیت که خدایی این‌چنینی تنها یک خدا می‌تواند باشد.

۳. این برهان‌ها اثبات نمی‌کند که خدا همچنان موجود است. ممکن است خدا پس از پدید آوردن اشیا، از ادامهٔ حیات بازمانده باشد. وجود مستمر حوادث، ضرورتاً مستلزمِ وجود مستمر هستی‌بخشِ آنها نیست. به گفتهٔ اُکامی، برهان‌های آکوئیناس ممکن است به این باور بینجامد که خدا در زمانی وجود داشته است، اما هم‌اکنون لزوماً چنین نیست. اُکامی برهان نسبتاً پیچیده‌ای را پروراند که شالودهٔ آن، این اندیشه است که خدا همچنان جهان را نگهداری می‌کند و بدین وسیله می‌کوشد تا بر این مشکل فایق آید.

پس اینها پاره‌ای از برهان‌هایِ سنتی‌اند که در فلسفهٔ دین به کار رفته و بسط یافته‌اند. این برهان‌های قرون وسطایی در دوران جدید چگونه رشد و تحول یافته‌اند؟ در زیر به‌طور اختصار به بررسی بعضی از تبیین‌های تازه این برهان‌ها می‌پردازیم.

برهان کلامی

برهانی که هم‌اکنون زیر عنوان برهان «کلامی» بدان اشاره می‌کنیم، نامش برگرفته از مکتبِ فلسفیِ عربی است که در اوایل قرون وسطا شکوفا شد. [ای. ای. صبرا[1] **کلام** را چنین تعریف

---

1. A. E. Sabra

کرده است: «بحث دربارهٔ خدا، دربارهٔ جهان از آن‌رو که آفریدهٔ خداست، و دربارهٔ انسان از آن‌رو که مخلوق خاصی است که خدا او را به اجبار در جهان قرار داد».] متکلمان (عنوانِ مشهورِ کسانی که به رویکرد کلامی اشتغال داشتند) برای اثبات وجود خدا برهانی اقامه کردند که بر اهمیت علیت تأکید داشت. بعضی از محققان این برهان را گونه‌ای از برهان کیهان‌شناختی می‌دانند. با این حال، بعضی آن را واجد ویژگی‌های متمایزی می‌دانند که به همین سبب، شایستهٔ بررسی مستقلی است. ساختار اساسی این برهان را در چهار قضیه زیر می‌توان بیان کرد:

۱. هر چیزی که آغازی دارد، باید علتی داشته باشد؛

۲. وجود جهان آغازی دارد؛

۳. از این‌رو، آغاز وجود جهان باید معلول چیزی باشد؛

۴. تنها علت این‌چنینی خداست.

روشن است که خطوط اصلی این برهان را می‌توان در راه‌های پنج‌گانهٔ آکوئیناس، که پیش‌تر از آن بحث کردیم، نیز مشاهده کرد.

ساختار این برهان روشن است، اما لوازم آن را اندکی باید بسط و تفصیل داد. چنین استدلال می‌شود که اگر وجود چیزی را بتوان گفت که آغاز شده، لازمهٔ آن این است که باید علتی داشته باشد. اگر این‌گونه برهان با تصور نوعی مهبانگ یا همان انفجار عظیم پیوند زده می‌شود، مناسبت آن برای بحث ما روشن خواهد شد. کیهان‌شناسی امروزی قویاً بر این باور است که عالم سرآغازی داشته است. اگر عالم در زمان خاصی آغاز به وجود کرده، باید علتی داشته باشد. در اینجا چه علتی غیر از خدا امکان‌پذیر است؟

در سال‌های اخیر این شکل از برهان «کلامی» بسیار مورد بحث و مناقشه قرار گرفته است. یکی از برجسته‌ترین مدافعان این برهان، ویلیام لین کریگ[1] (متولد ۱۹۴۹) بوده که خطوط اصلی آن را به شرح زیر بیان می‌کند:

> از آنجا که هر چیز که آغاز به هستی می‌کند، برای وجودش علتی دارد، و از آنجا که وجود عالم آغازی داشته است، عالم برای وجودش علتی دارد.... علتی هست که بر سراسر جهان سیادت دارد و به عالم، هستی بخشیده است.

مباحث مطرح شده در باب این برهان، بر سه پرسش متمرکز شده است:

---

1. William Lane Craig

۱. آیا ممکن است که چیزی بدون اینکه معلول باشد آغازی داشته باشد؟ دیوید هیوم،[1] فیلسوف اسکاتلندی، معتقد است که می‌توان تصور کرد که چیزی به وجود آید، بدون آنکه وجودش لزوماً علت خاصی داشته باشد. اما این نظریه مشکلات بسیاری به وجود می‌آورد.
۲. آیا می‌توان از جهانی سخن گفت که آغازی دارد؟ به یک لحاظ، این پرسشِ فلسفیِ ژرفی است، اما به لحاظ دیگر، پرسشی علمی است که به موضوعات فیزیک و ستاره‌شناسی بستگی دارد و می‌توان آن را بر پایهٔ مشاهدات شناخته شده‌ای در باب میزان گسترش عالم، و شواهد تابشی دال بر مهبانگ مورد توجه قرار داد.
۳. اگر بتوان عالم را «معلول» دانست، آیا این علت را می‌توان با خدا یکی دانست؟ یکی از براهین قابل توجه در اینجا به شکل زیر مطرح می‌شود. علت باید بر معلولی که پدید آورده، مقدم باشد. برای مثال، سخن گفتن از علتی برای آغاز وجود جهان به مثابهٔ سخن گفتن از چیزی است که پیش از عالم وجود داشته است. اگر این چیز خدا نیست، پس چیست؟

روشن خواهد شد که نظریهٔ مهبانگ یا انفجار عظیم در باب منشأ جهان، که در اواخر قرن بیستم از اهمیت خاصی برخوردار شد، جان تازه‌ای به برهان سنتی «کلامی» داده است. با این حال، موضوعاتِ فلسفیِ برآمده از آن، شاید همچنان مورد بحث و مناقشه باقی بماند. در بحثی مشابه، تمامی توجه به این پرسش معطوف است که آیا می‌توان گفت که جهان دارای «غایت» است. در ادامهٔ مطلب، به بررسی این موضوع می‌پردازیم.

برهان کلاسیک طرح و تدبیر (اتقان صنع): ویلیام پیلی

امروزه برهان غایت‌شناختی نزد بسیاری به «برهان طرح و تدبیر» (برهان اتقان صنع) شهرت یافته و از جمله برهان‌هایی است که در برهان‌های فلسفی برای اثبات وجود خدا مورد بحث قرار گرفته است. همان‌گونه که پیش‌تر ملاحظه کردیم، این برهان پنجمین راه از راه‌های پنج‌گانهٔ توماس آکوئیناس است.

آکوئیناس بر این باور است که نشانه‌های روشنی از تدبیر در نظام طبیعت وجود دارد. اشیا صرفاً وجود ندارند، بلکه به نظر می‌رسد که آنها با نوعی از هدفمندیِ در ذهن، طرح و

1. David Hume

تدبیر شده‌اند. اصطلاح «غایت‌شناختی» (به معنای هدایت شده به سوی هدفی خاص) را بسیاری از اوقات برای نشان دادن جنبهٔ ظاهراً هدفدار طبیعت به کار می‌برند.

همین جنبه از طبیعت است که غالباً در پیوند با علوم طبیعی مورد بحث بوده است. نظم طبیعت ــ که برای مثال، در قوانین طبیعت می‌توان آن را مشاهده کرد ــ ظاهراً نشانهٔ این است که طبیعت برای هدفی «طراحی» شده است. اگر چنین نیست، پس این نظر را چگونه می‌توان تبیین کرد؟ به همین دلیل است که برخی دفاعیه‌پردازان جدید مسیحی رهیافت‌های ماتریالیستی به علم، به‌ویژه رهیافت‌هایی را که بر آن است که ماده ذاتاً توانایی سامان دادنِ به خود را دارد، نوعی تهدید قلمداد می‌کنند.

امروزه بسیاری معتقدند که ویلیام پیلی،[1] (۱۷۴۳ـ۱۸۰۵)، الاهی‌دان و فیلسوف طبیعی انگلیسی، بیشترین سهم را در «برهان طرح و تدبیر» داشته است. کتاب وی به نام الاهیات طبیعی یا شواهدی در اثبات وجود و صفات خداوند، برگرفته از ظواهر طبیعت[2] (۱۸۰۲) تأثیر عظیمی بر تفکر دینی مردم در انگلستان در نیمهٔ نخست سدهٔ نوزدهم داشته و مشهور است که چارلز داروین این کتاب را مطالعه کرده بود. پیلی سخت تحت تأثیر کشف نیوتن دربارهٔ قانونمندی طبیعت، به‌ویژه در ارتباط با حوزه‌ای بود که امروزه به مکانیک آسمانی[3] معروف است. روشن بود که سراسر جهان را می‌توان مکانیسمی پیچیده دانست که بر اساس اصول منظم و قابل درک در گردش است. از دیدگاه پیلی، تصور نیوتن از جهان به مثابهٔ مکانیسمی است که بی‌درنگ یادآور استعارهٔ ساعت است و این پرسش را مطرح می‌کند که چه کسی این مکانیسم پیچیده را، که این‌چنین آشکارا در کارکرد جهان می‌توان مشاهده کرد، پدید آورده است.

یکی از مهم‌ترین احتجاجات پیلی این است که مکانیسم، «طراحی و تدبیر» را در دل خود جای داده است. پیلی در نقد مکتوبش در بستر ظهور انقلاب صنعتی، در پی آن بود که از توان مدافعه‌گرانهٔ توجه روزافزون به ماشین‌آلات ــ مانند انواع ساعت، تلسکوپ، ماشین‌های بافندگی و ماشین بخار ــ در میان طبقات فرهیختهٔ انگلستان نهایت استفاده را ببرد. در آن زمان، انگلستان تجربهٔ انقلاب صنعتی را پشت سر می‌گذاشت و در آن

---

1. William Paley
2. *Natural Theology*, or *Evidences of the Existence and Attributes of the Deity, Collected from the Appearance of Nature*
3. Celestial Mechanics

زمان، ماشین به‌تدریج نقش روزبه‌روز مهم‌تری را در صنعت ایفا می‌کرد. پیلی بر این باور بود که تنها فرد که بی‌خرد است ظهور چنین فناوریِ ماشینیِ پیچیده را محصول تصادف بَی‌هدف می‌داند.

ماشینیسم مستلزم طراحی و تدبیر، یعنی مفهومی از هدفمندی و توانایی برای طراحی و ساخت است. هم بدن انسان، به‌طور خاص، و هم جهان، به‌طور کلی، را می‌توان مکانیسم‌هایی دانست که به‌گونه‌ای طراحی و ساخته شده است که هماهنگی و سازگاریِ وسیله و هدف را تأمین کند. به اعتقاد پیلی جهان را می‌توان با یک ساعت مقایسه کرد ــ یعنی با چیزی که کاملاً هدف‌دارانه طراحی و ساخته شده است.

نخستین بندهای کتاب پیلی، الاهیات طبیعی، از معروفیت خاصی برخوردارند، و این معروفیت عمدتاً به سبب تصویری است که از خدا به عنوان خالق به دست می‌دهند. خدا ساعت‌ساز است، و طبیعت یک ساعت.

> هنگام عبور از یک بیابان، فرض کنید که من پایم به سنگی برخورد کند و این سؤال مطرح شود که چگونه این سنگ در اینجا قرار دارد. شاید پاسخ دهم که تا آنجا که می‌دانم، این سنگ همواره در اینجا بوده است. شاید بسیار آسان نباشد که بی‌معنایی این پرسش را نشان دهم. اما فرض کنید که «ساعتی» را در آن بیابان پیدا کرده باشم و این پرسش مطرح شود که این ساعت چگونه در آن مکان قرار گرفته است. هرگز نمی‌توانم پاسخ پیشین را تصور کنم و بگویم که تا آنجا که می‌دانم این ساعت همواره در آنجا بوده است. حال، چرا این پرسش به کار ساعت و سنگ به یکسان نمی‌آید؟ چرا در مورد دوم، همانند مورد اول، این پاسخ پذیرفتنی نیست؟ به این دلیل، نه به دلیلی دیگر، هنگامی که ساعت را وارسی می‌کنیم، درمی‌یابیم که اجزای مختلف آن برای هدف خاصی شکل‌بندی شده و در کنار هم قرار گرفته‌اند. ــ چیزی که در مورد سنگ منتفی است برای مثال، آنها چنان شکل داده شده و با یکدیگر سازگار و هماهنگ شده‌اند که حرکت ایجاد کنند و آن حرکت چنان تنظیم شده که ساعتِ روز را نشان دهد. اگر بخش‌های متفاوت به شکل دیگری غیر از وضعیت فعلی بودند، یا به شکل و نظم دیگر، غیر از آنچه اینک هست، در کنار هم قرار گرفته بودند، در این ماشین یا هیچ حرکتی انجام نمی‌شد یا استفاده‌ای را که اینک از آن می‌شود، نداشت.

پیلی سپس توصیفی مبسوط از ساعت ارائه می‌دهد و مخصوصاً درون آن را که با فنر استوانه‌ای پیچیده شده، چرخ‌های بسیاری که به یکدیگر قفل شده‌اند و نمای آبگینه‌ای را

مورد توجه قرار می‌دهد. پیلی پس از قانع کردن خوانندهٔ خود با این تحلیل دقیق، به سراغ ترسیم نتیجهٔ بسیار مهم خود می‌رود:

> مشاهدهٔ این مکانیسم، در واقع، نیازمند بررسی ابزار و شاید شناخت قبلی از موضوع است تا بتوانیم آن را درک کرده و بفهمیم، اما همان‌گونه که گفتیم، همین که آن را مشاهده کرده و درک کنیم، به ناگزیر این نتیجهٔ ضروری استنباط می‌شود که این ساعت باید سازنده‌ای داشته باشد. باید در زمانی و در مکانی مخترع یا مخترعانی وجود داشته باشند که آن را برای هدفی که به راستی درخور آن است، ساخته باشند، و ساختار آن را خوب فهمیده و برای استفاده طراحی کرده باشند.

نثر انگلیسی پیلی نثر نسبتاً مصنوع و دشواری است، که البته پسندِ زمانهٔ او نیز چنین بوده است. با این حال، نکاتی که او درصدد بیان آن است، روشن و آشکار است. پیلی بیشتر تمثیل‌ها و تصویرپردازی، از جمله تمثیل ساعت را از نویسندگان اکادمیک انگلیسی در اواخر قرن هفده و هجده وام گرفته است. با وجود این پیلی در ارائه شرحی عمومی مباحث و تماثیل مربوط به آن موفق بود.

نکتهٔ ضروری این است که طبیعت شواهدی از ساختارهای زیست‌شناختی را در خود جای داده که طراحی شده و تحت «تدبیر» قرار دارند؛ به این معنا که با هدفی روشن در ذهن ساخته شده است. «هر یک از نشانه‌های طراحی و تدبیر، هر جلوه از طرح، که در ساعت وجود دارد، در کارهای طبیعت نیز وجود دارد». به اعتقاد پیلی، درواقع تفاوت در این است که طبیعتْ مرتبهٔ عظیم‌تری از طراحی و تدبیر را در قیاس با ساعت نشان می‌دهد. تأثیر پیلی بر نگرش‌های انگلیسی به الاهیات طبیعی بسیار زیاد بود. کتاب معروف رساله‌های بریج‌واتر[1] تأثیر او را در موارد مختلفی نشان می‌دهد، ولو اینکه این رساله‌ها رویکردی مستقل را در جاهای دیگر در پیش می‌گیرند. ریچارد داوکینز،[2] زیست‌شناسِ برجستهٔ ملحد و تکامل‌گرا، در یکی از مشهورترین کتاب‌های ضد غایت‌شناسی‌اش به نام ساعت‌ساز نابینا[3] ستایشی نسبتاً طعنه‌آمیز از او به عمل آورده است. از دیدگاه داوکینز، «ساعت‌سازی» که پیلی او را خدا می‌داند، کسی نیست جز روند کور و بی‌هدفِ انتخابِ طبیعی.

---

1. *Bridgewater Treatises*
2. Richard Dawkins
3. *The Blind Watchmaker*

دیوید هیوم «برهان نظم» را بنا بر دلایل متعددی هدف انتقادات خود قرار داده است. مهم‌ترین انتقادات هیوم را می‌توان در موارد زیر خلاصه کرد:

۱. از مشاهده نظم در جهان نمی‌توان به‌طور مستقیم این نتیجه را استنباط کرد که خدا جهان یاد شده را پدید آورده است. می‌توان گفت که مشاهدهٔ نظم ما را به این نتیجه می‌رساند که موجودی وجود دارد که چنین نظمی را درانداخته است؛ اما این غیر از این است که اصرار ورزیم که این موجود چیزی نیست جز خدا. از این‌رو، پیوند منطقی ضعیفی در سیر این برهان وجود دارد.

۲. اعتقاد به اینکه جهان ناظم و طراحی دارد، ممکن است به سلسله‌ای نامتناهی بینجامد. طرح را چه کسی طراحی کرد؟ پیش‌تر یادآوری کردیم که آکوئیناس آشکارا مفهوم سلسلهٔ نامتناهی علل را مردود می‌دانست. اما او نتوانست توجیه دقیقی از این نکته به دست دهد و آشکارا فرض را بر این گذارد که خوانندگان او انکار این سلسله‌ها از سوی او را بدیهی و درست خواهند دانست، اما هیوم معتقد است که واقعیت غیر این است.

۳. برهان طرح و تدبیر در قیاس با ماشین‌ها کارآیی دارد. موجه بودن این برهان در گرو مقایسه آن با چیزی مانند ساعت است که به‌وضوح طراحی و ساخته شده است. اما آیا این تشبیه بجاست؟ چرا نتوان جهان را با گیاهان یا بعضی دیگر از موجودات زنده مقایسه کرد؟ گیاهان طراحی نشده‌اند بلکه خود می‌رویند. اهمیت این نکته در ارتباط با برهان پیلی آشکار خواهد شد.

پس از بحث درباره یکی از برهان‌های کلاسیک در باب وجود خدا، نوبت آن است که به بررسی یکی دیگر از بحث‌های کلاسیک الاهیاتی بپردازیم و آن ماهیت زبان الاهیاتی است. آیا کلمات بشری به نحو معناداری به خدا اشاره دارند؟

ماهیت زبان الاهیاتی

الاهیات «سخن گفتن دربارهٔ خدا» است. اما چگونه می‌توان با استفاده از زبان بشری به توصیف خدا و بحث دربارهٔ او پرداخت؟ ویتگنشتاین این نکته را با قوت بیان کرده است: اگر کلمات بشری ناتوان از توصیف رایحهٔ قهوه است، چگونه می‌تواند از عهدهٔ امر ظریفی چون خدا برآید؟

رویکردهای سلبی و ایجابی به الاهیات

یکی از بحث‌های کلاسیک در الاهیات مسیحی بر سر این است که درباره خدا چه می‌توان گفت. از این بحث در قالب رویکرد سلبی و ایجابی به الاهیات یاد می‌شود. هر یک از این رویکردها به تبیین نیاز دارند.

۱. اصطلاح اپوفاتیک برگرفته از واژه یونانی apophatikos به معنای سلبی و نیز برگرفته از فعل apophemi به معنای «نه گفتن» یا «انکار» کردن است. این اصطلاح به رویکردی در الاهیات اشاره دارد که بر این تأکید می‌کند که ما نمی‌توانیم از زبان بشری برای اشاره به خدا استفاده کنیم، خدایی که نهایتاً در ورای زبان ما قرار دارد. این همان چیزی است که گاهی از آن به شیوه سلبی[1] یاد می‌شود.

۲. اصطلاح کاتافاتیک[2] یا «ایجابی» برگرفته از واژه یونانی kataphatikos به معنای «اثباتی» است و برگرفته از فعل kataphasko به معنای «آری گفتن» است و به رویکردی در الاهیات اشاره دارد که بر این باور است که درباره خدا به‌طور واقعی می‌توان از گزاره‌های ایجابی استفاده کرد. گاهی از این اصطلاح به شیوه ایجابی[3] یاد می‌شود.

گرچه تعمیم دادن‌ها اموری خطرناک‌اند، باید گفت که رویکرد سلبی را بیشتر می‌توان در راست‌کیشی شرقی جست‌وجو کرد و این در حالی است که سنت الاهیاتی غرب بیشتر ایجابی است.

مطلب مورد بحث امری دشوار اما مهم است. رویکرد غربی را با سهولت بیشتری می‌توان درک کرد. نویسندگانی مانند توماس آکوئیناس بر این باورند که درباره خدا می‌توان از گزاره‌های ایجابی و تأییدی استفاده کرد؛ برای نمونه:

خدا هست.

خدا حکیم است.

خدا پدر است.

در اینجا برای خدا از اصطلاحات اثباتی و ایجابی استفاده شده است. برای نمونه، آکوئیناس هنگام توصیف خدا به عنوان پدر بر این باور است که الاهیات مسیحی پذیرفته

---

1. via negativa
2. kataphatic
3. via positiva

است که ما می‌توانیم به شکلی معنادار درباره خدا با استفاده از زبان بشری سخن بگوییم. با آنکه آکوئیناس در تأکید بر محدودیت‌های این زبان دقت لازم را دارد، بر این تأکید دارد که ما به پیروی از کتاب مقدس و سنت مسیحی می‌توانیم از چنین گزاره‌های ایجابی در قالب مفاهیم و صوری بهره جوییم که برای ذهن بشر آشنا و در دسترس است. از این‌رو، تأمل الاهیاتی بر پایه همین مفاهیم و صور استوار است، و با استفاده شایسته از عقل بشری، تا جایی که ممکن باشد می‌توان کسب فهم کرد.

رویکرد سلبی بر آن است که محدودیت‌های زبان بشری به گونه‌ای است که نمی‌تواند در باب خدا حق مطلب را ادا کند و با این خطر مواجه است که خدا را تا سرحد انسانیت تنزل دهد. پدران کاپادوکیایی نمایندگان این سنت‌اند. باسیل اهل قیصریه در رساله ۲۳۴ خود به هنگام سخن گفتن درباره خدا این‌گونه اظهار نظر کرده است:

> من می‌دانم که خدا هست. با این حال، من ذات او را فراتر از فهم و درک می‌دانم[...] موضوع و متعلق عبادت و پرستش ما همان نیست که ما از این ذات درک می‌کنیم بلکه این است که درک می‌کنیم که این ذات هست.

سخن باسیل آن است که در حالی که به‌طور واقع می‌توانیم بگوییم که خدا هست، زبان بشری به‌طور کلی از درک ذات خدا ناتوان است. این زبان نمی‌تواند خدا را در بر بگیرد. عقل بشری نمی‌تواند ذات خدا را درک کند، هر چند می‌تواند مطلب ساده‌تری را که مقتضی بصیرت کمتری است درک کند و آن این است که خدا وجود دارد.

هر دو رویکرد نقاط قوت و ضعف خاص خود را دارند و لازم است در پایان این بخش مطلبی را به‌اختصار تذکر دهیم. رویکرد ایجابی به ما اجازه می‌دهد تا درباره خدا از گزاره‌های ایجابی استفاده کنیم؛ برای نمونه اینکه «خدا محبت است».این کار به هنگام توضیح اصول و مبانی مسیحیت برای کسانی که خارج از کلیسا هستند، سودمند است. با این حال، این خطر به قوت خود باقی است که خدا به سطح محبت و عشق بشری تنزل یابد، به این جهت که خدا به یقین بسیار فراتر از چیزی است که کلمات بشری بتواند آن را افاده کند. رویکرد سلبی با تأکید بر محدودیت‌های زبان، سرّ خدا را حفظ می‌کند. با این حال، از نگاه بسیاری همین امتناع اصولی از گفتن گزاره‌ای ایجابی نومیدکننده است زیرا بدین معناست که ما محکوم به این هستیم که حتی از پایه‌ای‌ترین شناخت خدا محروم بمانیم. این مناقشه هنوز هم ادامه دارد.

در زیر، به سنت ایجابی می‌پردازیم و این پرسش را مطرح می‌کنیم که این سنت چگونه زبان خود درباره خدا را تنظیم می‌کند تا از مشکلات احتمالی که هواداران رویکرد سلبی مطرح کردند، اجتناب کند.

تمثیل

چگونه می‌توان به شکلی معنادار و اثباتی درباره خدا سخن گفت؟ چگونه می‌توان با بهره‌گیری از زبان بشری از خدا سخن گفت و در عین حال، خدا را به سرحد بشر تنزل نداد؟ شاید اساسی‌ترین اندیشه‌ای که مبنای پاسخ الاهیاتی به چنین پرسش‌هایی است، همان است که معمولاً از آن به «اصل تمثیل»[1] یاد می‌شود. این واقعیت که خدا جهان را آفریده، به اصل اساسی «مشابهت وجودی»[2] میان خدا و جهان اشاره دارد. براساس تبیینِ وجود خدا در وجود جهان، میان خدا و جهان نوعی پیوستگی وجود دارد.

به همین دلیل، اکوئینی اظهار می‌کند که استفاده از موجوداتی در نظام آفرینش به مثابهٔ تمثیل‌هایی برای خدا امری موجه است. در این صورت، الاهیات خدا را به مرحلهٔ شیء یا موجود آفریده شده تنزل نمی‌دهد و تنها تأیید می‌کند که میان خدا و آن موجود، گونه‌ای از مشابهت یا تناظر وجود دارد که به آن موجود اجازه می‌دهد تا به مثابهٔ نشانه‌ای از خدا عمل کند. یک موجود مخلوق **شبیه** خدا می‌تواند باشد، بدون اینکه درواقع **عین** خدا باشد.

این گزاره را در نظر بگیرید: «خدا پدر ماست». آکوئیناس معتقد است که این را باید بدان معنا دانست که خدا **شبیه** پدر بشری است. به عبارت دیگر، خدا مشابه یک پدر است. از پاره‌ای جهات خدا شبیه پدر بشری است و از دیگر جهات چنین نیست. در اینجا در مورد مشابهت نکات جدی و درستی وجود دارد. خدا از ما مراقبت می‌کند، همان‌گونه که پدران بشری از کودکانشان مراقبت می‌کنند (بنگرید به متی ۷: ۹ـ۱۱). خدا منبع غایی وجود ماست، همان‌گونه که پدران ما، ما را به وجود آورده‌اند. خدا مانند پدران بشری آقایی می‌کند. به همین‌سان، نقاط افتراق اصیلی نیز وجود دارند. برای مثال، خدا موجودی بشری نیست. و نیز ضرورت مادر بشری، به ضرورت مادری الوهی، یعنی **دو** خدا، نمی‌انجامد.

---

1. The Principle of Analogy
2. Analogia Entis

نکته‌ای که آکوئیناس درصدد افادهٔ آن است، روشن است. مکاشفهٔ الوهی از تصاویر و مفاهیمی استفاده می‌کند که با جهانِ زندگی روزمرهٔ ما پیوند دارد، اما در عین حال، خدا را به جهانِ روزمره تنزل نمی‌دهد. این سخن که «خدا پدر ماست» به معنای آن نیست که خدا دقیقاً پدر بشری دیگری است، و نه بدان معناست که، چنان که سپس بدان خواهیم پرداخت، خدا را باید **مذکر** تصور کرد (نگاه کنید به ص۲۰۳ـ۲۰۵)؛ بلکه بدان معناست که اندیشیدن دربارهٔ پدران بشری ما را به اندیشیدن دربارهٔ خدا کمک می‌کند. اموری مثل پدران بشری و مذکر بودن، تمثیل‌اند و مانند همهٔ تمثیل‌ها، در مواردی و راجع به موضوعاتی کارآیی نخواهند داشت. با این حال، آنها هنوز هم طرقی بسیار سودمند و سرزنده برای اندیشیدن دربارهٔ خدا هستند، و این امکان را فراهم می‌سازند تا از واژه‌ها و تصاویر جهان خود در توصیف چیزی استفاده کنیم که سرانجام در ورای آن قرار دارد.

با گفتن اینکه «خدا محبت است»، به توانایی خود در محبت ورزیدن اشاره می‌کنیم، و در پی آنیم که این محبت را در نهایت کمال در خدا امتحان کرده و تصور نماییم. ما «محبت خدا» را به محبت بشری تنزل نمی‌دهیم، بلکه محبت بشری به اصطلاح انگشت اشاره‌ای است به محبت به خدا که در مقیاسی محدودتر می‌تواند چون آینه باشد.

اما، همان‌گونه که ما همگی از تجربهٔ خود آموخته‌ایم، تمثیل‌ها کارآیی خود را از دست می‌دهند و به جایی می‌رسیم که دیگر نتوان بر آنها پافشاری کرد. در اینجا با دو مسئله مهم روبه‌رو هستیم. اولین و روشن‌ترین مسئله این است که ما ممکن است به اشتباه گمان کنیم که **مشابهت** در عمل نوعی **این‌همانی** است. مثلاً ممکن است به جای اینکه گمان کنیم خدا **شبیه** یک صخره است ــ یکی از تمثیل‌های عهد عتیق (بنگرید به مزامیر ۲۸: ۱، ۳۱: ۲ـ۳) ــ به اشتباه گمان کنیم که خدا یک صخره است. در این صورت دیگر نمی‌توانیم جهد و کوشش زبان بشری را برای ارائه و ترسیم امر الوهی در نظر بگیریم.

چگونه می‌توانیم بفهمیم که تمثیل‌ها چه زمانی کارآیی خود را از دست می‌دهند؟ برای روشن شدن مسئله و پیش از ملاحظه راه‌حل آن، می‌توان نمونهٔ دیگری را از حوزهٔ دیگری از الاهیات در نظر آوریم. عهد جدید دربارهٔ عیسایی سخن می‌گوید که زندگی‌اش را «فدیه» گناهکاران کرد (مرقس ۱۰: ۴۵؛ تیموتاوس یک ۲: ۶). معنای این تمثیل چیست؟ استفادهٔ روزانه از واژه «فدیه»[1] بیانگر سه مفهوم است:

---

1. ransom

۱. **آزادی.** فدیه چیزی است که رهایی را برای کسی که گرفتار یا اسیر است به ارمغان می‌آورد. هنگامی که کسی به گروگان گرفته می‌شود، و نوعی فدیه (باج) طلب می‌شود، پرداخت آن فدیه به آزادی می‌انجامد.

۲. **پرداخت.** فدیه عبارت از مبلغی پول است که برای نیل به رهایی کسی پرداخت می‌شود.

۳. **کسی که فدیه به او پرداخت شده است.** فدیه معمولاً به اسیرکننده یا میانجی پرداخت می‌شود.

هنگام سخن گفتن از مرگ عیسی به مثابهٔ «فدیه» گناهکاران، این سه مفهوم از آن فهمیده می‌شود. اما آیا **همهٔ** آنها در کتاب مقدس وجود دارد؟ به هر تقدیر، تردیدی نیست که عهد جدید اعلام می‌کند که ما به واسطهٔ مرگ و رستاخیز عیسی از اسارت رها شده‌ایم. ما از اسارت گناه و ترس از مرگ رها شده‌ایم (رسالهٔ رومیان ۸: ۲۱؛ رسالهٔ دوم عبرانیان ۲: ۱۵). نیز روشن است که عهد جدید مرگ عیسی را بهایی می‌داند که باید برای آزادی ما پرداخت می‌شد (کتاب اول قرنتیان ۶: ۲۰ و ۷: ۲۳). آزادی ما موضوعی گران‌بها و پرارزش است. استفادهٔ کتاب مقدس از واژهٔ «نجات» در این دو زمینه، با کاربرد روزمرهٔ ما از این واژه سازگار است. اما تکلیف مورد سوم چیست؟

در عهد جدید اشاره‌ای به این مطلب نیست که مرگ عیسی، بهایی بود که به شخصی خاص یا نیرویی غیرمادی (مانند شیطان)[1] برای حصول رهایی ما پرداخت شده باشد. با این حال، بعضی از نویسندگان چهار قرن نخست می‌پنداشتند که می‌توانند بر این تمثیل با محدودیت‌های آن تأکید کنند، و اعلام کردند که خدا ما را با قربانی کردن[2] عیسی به مثابهٔ بهای رهایی ما، از سلطهٔ شیطان نجات داده است (نگاه کنید به ص۳۳۴ـ۳۳۵). این عقیده به‌طور مکرر در بحث‌های آباء دربارهٔ معنای مرگ مسیح خود را نشان داده است. با این حال، باید پرسید که آیا این بر اصرار بر تمثیلی فراتر از محدودیت‌های پذیرفتنی آن استوار است؟

از این‌رو، چگونه می‌دانیم که تمثیلی بیش از حد مورد تأکید قرار گرفته است؟ چگونه محدودیت‌های چنین تمثیلاتی را می‌توان آزمود؟ چنین پرسش‌هایی در تاریخ مسیحیت مورد بحث بوده است. یکی از بحث‌های مهم دربارهٔ این نکته در قرن بیستم را می‌توان در

---

1. Devil
2. offering

کتاب ایان بی. رمزی،[1] فیلسوفِ دین انگلیسی، به نام گفتمان مسیحیت: پاره‌ای از بررسی‌های منطقی[2] (۱۹۶۵) یافت. وی در این کتاب، این اندیشه را عرضه کرده است که الگوها و تمثیل‌ها قائم به نفس نیستند، بلکه با یکدیگر تعامل دارند و بر هم تأثیر می‌گذارند.

رمزی بر این عقیده بود که کتاب مقدس تمثیل (یا «الگوی») واحدی برای خدا یا نجات نشان نمی‌دهد بلکه از مجموعه‌ای از تمثیلات استفاده می‌کند. هر یک از این تمثیلات یا الگوها نشان‌دهندهٔ بعدی خاص از برداشت ما از خدا یا طبیعت یا نجات است. با این حال، این تمثیلات با یکدیگر تعامل دارند. آنها همدیگر را جرح و تعدیل می‌کنند و به ما کمک می‌کنند تا محدودیت‌های دیگر تمثیل‌ها را دریابیم. هیچ تمثیل یا حکایتی به‌خودی‌خود جامع نیست. اما هنگامی که در کنار یکدیگر قرار می‌گیرند، مجموعهٔ این تمثیل‌ها و حکایات، برداشتی جامع و سازگار با یکدیگر از خدا و نجات به دست می‌دهند.

برای روشن‌تر شدن این نکته، مثالی را از چگونگی تعامل تصاویر ذکر می‌کنیم. به تمثیل‌های پادشاه، پدر و شبان توجه کنید. هر یک از این سه تمثیل مفهوم اقتدار را می‌رساند و بیانگر این است که این امر اهمیتی اساسی در برداشت ما از خدا دارد. اما پادشاه در بیشتر اوقات به‌گونه‌ای تحکّمی و دلخواهانه رفتار می‌کند و چنین نیست که همیشه منافع زیردستان را مدّ نظر داشته باشد. در نتیجه، شاید تمثیل خدا به پادشاه با این بدفهمی توأم شود که خدا نیز حاکمی مستبد است. اما شفقت پرلطافت پدر به فرزندانش، که کتاب مقدس آن را ستوده است (مزامیر ۱۰۳: ۱۳ـ۱۸)، و فداکاری کاملِ شبانی خوب برای رفاه رمه‌هایش (یوحنا ۱۰: ۱۱) نشان می‌دهد که این همان معنای مورد نظر نیست. اقتدار را باید با ظرافت و خردمندی به کار گرفت.

در نتیجه، آموزهٔ آکوئیناس دربارهٔ تمثیل، اهمیتی بنیادین در تصور ما از خدا دارد و نشان می‌دهد که خدا چگونه خود را برای ما از طریق تصاویر و تمثیل‌های مذکور در کتاب مقدس مکشوف کرده و به ما اجازه داده تا دریابیم که خدا چگونه می‌تواند **فوقِ** عالم باشد و در عین حال، **در** عالم و **از طریق** عالم مکشوف گردد. خدا شیء یا شخصی در مکان یا زمان نیست. با این حال، چنین افراد و اشیایی می‌توانند به ما کمک کنند تا درک خود را از منش و ماهیت خدا تعمیق ببخشیم. خدای بی‌نهایت می‌تواند در کلمات بشری و تصاویر متناهی و به واسطهٔ آنها منکشف گردد.

---

1. Ian B. Ramsey
2. *Christian Discourse: Some Logical Explorations*

استعاره

ماهیت دقیق تفاوت‌های موجود میان تمثیل‌ها و استعارات، هنوز هم از موضوعات مورد مناقشه است. استعاره،[1] بنا به تعریف ارسطو، عبارت است از «کاربرد مجازی یک لفظ که درواقع به چیز دیگری تعلق دارد». این تعریف چنان عمومیت دارد که تقریباً هر شکلی از سخن، از جمله تمثیل، را در خود جای می‌دهد. در کاربرد امروزی استعاره به معنای نسبتاً متفاوتی به کار می‌رود، با این توضیح که تعریف زیر تعریف مفیدتری است. استعاره راه سخن گفتن دربارهٔ یک چیز در قالب عباراتی است که چیز دیگری را افاده می‌کند و، چنان که نلسون گودمن[2] در عبارت معروفش گفته، استعاره: «شیوهٔ یاد دادن واژه‌ای کهنه با شگردهای جدید»[3] است. این تعریف به‌روشنی تمثیل را نیز شامل می‌شود. از این‌رو، تفاوت میان آنها در چیست؟

در اینجا لازم است بار دیگر توجه داشته باشیم که در این موضوع توافقی کلی صورت نگرفته است. هر نویسنده تعریف مورد نظر خود را ارائه می‌دهد که معمولاً منعکس‌کننده برنامه‌های شخصی خودش است. شاید راه‌حل مؤثر این مسئله را بتوان به شرح زیر بیان کرد: تمثیل‌ها ظاهراً **متناسب**[4] اند، در حالی که استعارات متضمن نوعی احساس شگفتی یا ناباوری اولیه‌اند. برای نمونه، این دو گزاره را در نظر گیرید:

۱. خدا حکیم است؛

۲. خدا شیر است.

در مثال اول، وجود ارتباطی تمثیلی میان ماهیت خدا و مفهوم بشری «حکمت» تأیید می‌شود. گفته می‌شود که در سطح زبان‌شناختی و وجودشناختی، میان مفاهیم بشری و الاهی حکمت، شباهت مستقیمی وجود دارد. حکمت بشری بسان نوعی تمثیل از حکمت الاهی به کار می‌آید. این مقایسه به هیچ‌وجه موجب شگفتی ما نمی‌شود.

در مثال دوم، مقایسه تا حدی موجب حیرت و بهت شده است. به نظر نمی‌رسد که مقایسهٔ خدا با یک شیر، تناسب داشته باشد. با آنکه شاید شباهت‌های بسیاری میان خدا و شیر باشد، تفاوت‌های آشکار بسیاری میان آنها وجود دارد. از دیدگاه بعضی از نویسندگانِ امروزی، استعاره آمیزه‌ای است از شباهت و تفاوت، با تأکید بر وجود شباهت‌ها و تفاوت‌هایی میان دو چیزی که با یکدیگر مقایسه می‌شوند.

---

1. metaphor
2. Nelson Goodman
3. a matter of teaching an old word new tricks
4. appropriate

با در نظر گرفتن این نکات، می‌توانیم به بررسی سه ویژگی استعارات بپردازیم که در دهه‌های اخیر توجه الاهی‌دانان را به خود جلب کرده است.

۱. استعارات هم مفید **شباهت**[1] و هم **عدم شباهت**[2] میان دو چیزی‌اند که با هم مقایسه می‌شوند. شاید به همین سبب است که بعضی از نوشته‌های متأخر ــ به‌ویژه نوشته‌های سلی مک‌فوگ[3] ــ تأکید دارند که ماهیتِ زبانِ الاهیات بیشتر استعاره‌ای است تا تمثیلی. به نوشتهٔ مک‌فوگ:

> استعاره همیشه خاصیت «است» و «نیست» را دارد: تصدیقی ارائه می‌شود اما آن تصدیق بیانی احتمالی تلقی می‌شود نه یک تعریف. به عبارت دیگر، این سخن که «خدا مادر است» بدان معنا نیست که خدا را یک مادر تعریف کنیم، و نیز تصدیق این‌همانی میان اصطلاحات «خدا» و «مادر» نیست بلکه به این معناست که ما آنچه را که مرتبط با خداست و نمی‌دانیم که چگونه درباره‌اش سخن بگوییم، به وسیلهٔ استعارهٔ مادر مورد توجه قرار دهیم. در اینجا، فرض بر این است که هرگونه سخنی دربارهٔ خدا غیر مستقیم است: هیچ واژه یا عبارتی به‌طور مستقیم به خدا اشاره ندارد، زیرا تنها از طریق مسیر انحرافی توصیفی که حقیقتاً به جای دیگری تعلق دارد، می‌توان به زبان خدانگر[4] اشاره کرد. سخن گفتن از خدا به مثابهٔ مادر همان دعوت کردن از ما برای توجه به کیفیاتی است که به مادر بودن به عنوان شیوه‌ای نسبی اما روشنگر در سخن گفتن از ابعاد خاصی از ارتباط خدا با ما مربوط است.
>
> سخن گفتن از «خدا به مثابهٔ پدر» را نباید یک تمثیل، بلکه باید نوعی استعاره دانست که تفاوت‌های مهمی را میان خدا و پدر می‌رساند، نه (چنان که در تمثیل صدق می‌کند) خط مستقیمی از شباهت‌ها.

۲. استعارات را نمی‌توان به گزاره‌های تعریف‌گر فروکاست. شاید بتوان گفت که جذاب‌ترین ویژگی استعارات برای الاهیات مسیحی **ویژگی انعطاف‌پذیری و بازبودن آنها**[5] است. با آنکه بعضی از منتقدانِ فهیم گفته‌اند که استعارات را می‌توان به دسته‌ای از بیانات ادبی معادل تنزل داد، دیگران تأکید دارند که در گسترهٔ مقایسه، هیچ محدودیتی نمی‌توان قرار داد. برای نمونه، استعارهٔ «خدا به

---

1. similarity
2. dissimilarity
3. Sallie McFague
4. God-langauge
5. open-ended character

مثابه پدر» را نمی‌توان به مجموعه‌ای از گزاره‌های دقیق دربارهٔ خدا تنزل داد که در هر زمان و مکانی معتبرند.

۳. استعارات غالباً معانی و مفادهایی احساسی دارند. استعارات الاهیاتی می‌توانند ابعاد عاطفی و احساسی ایمان مسیحی را به‌گونه‌ای بیان کنند که برای عبادت مناسب باشند. برای نمونه، استعارهٔ «خدا به مثابه نور» معانی بسیار نیرومندی دارد که از جمله آن روشنایی، پاکی و ستایش است. ایان جی. باربور[1] این جنبه از زبان استعاری را به‌اختصار چنین بیان کرده است:

> در حالی که استعاراتِ شاعرانه تنها برای یک آن، در یک متن، برای تبیین یا بینشی مستقیم به کار برده می‌شوند، **نمادهای دینی** بخشی از زبان جامعه‌ای دینی در کتاب و عبادتش، و در زندگی و اندیشهٔ مستمر آن است. نمادهای دینی بیانگر احساسات و عواطف بشری‌اند و در برانگیختن واکنش و تعهد نیرومندند.

انطباق[2]

در اینجا رویکرد سومی وجود دارد که در آن، توجه به تأمل در ماهیت دقیق زبان الاهیاتی معطوف است و در عوض، بر اصول کلی‌ای متمرکز است که ظاهراً اساس ماهیت زبان الاهیاتی است. اندیشه‌های اساسی این رویکرد که ما توجه به آن را توصیه می‌کنیم، برگرفته از نظریه بلاغی کلاسیک یونانی است که نویسندگان آباء مانند اوریگن آن را به گرمی پذیرفتند. اوریگن معتقد بود که خدا در سخن گفتن با بشرِ گناهکار دشواری‌های بسیاری داشته است که شبیه مشکلات یک پدر بشری هنگام ارتباط با فرزندان خردسالش است. «خداوند لطف کرده و بر ما فرود آمده و خود را با ناتوانی ما انطباق داده است، مانند مدیر مدرسه‌ای که به «زبان کودکی» با بچه‌هایش سخن می‌گوید یا مانند پدری که از فرزندان خویش مراقبت می‌کند و راه و روش آنها را تقلید می‌کند». اوریگن چنین استدلال می‌کند که هنگامی که شما با کودکان خردسال سخن می‌گویید، باید بدانید که آنان منابع فکری محدودی در اختیار دارند. اگر با آنان همانند بزرگسالان رفتار کنید، و کلمات و اندیشه‌هایی را به کار برید که از سطح درک و تجربه آنان بالاتر است، از برقرار کردن ارتباط با آنان ناتوان خواهید شد. شما چاره‌ای ندارید، جز اینکه خود را با توانایی‌های آنان انطباق دهید.

---

1. Ian G. Barbour
2. accommodation

در قرن شانزدهم، ژان کالون نظریه‌ای را مطرح کرد که معمولاً از آن با اصطلاح «انطباق» یاد می‌شود. واژهٔ «انطباق» در اینجا به معنای «سازگاری یا تطبیق دادن برای تأمین اقتضائات یک موقعیت و توانایی بشری برای درک آن» است. کالون معتقد است که خدا خود را در مکاشفه، با توانایی‌های ذهن و قلب بشر منطبق می‌سازد. خدا تصویری از خود ارائه می‌دهد که ما از عهدهٔ درک آن برآییم. تمثیلی که در ورای این تفکر کالون در این باب قرار دارد، تمثیل سخنور بشری است. سخنورِ توانا از محدودیت‌های مخاطبان خود آگاه است و لذا شیوهٔ سخن گفتن خود را تعدیل و تنظیم می‌کند. اگر بناست ارتباطی برقرار شود، باید فاصلهٔ میان گوینده و شنونده برداشته شود. در فرآیند مکاشفه، خدا باید به سطح ما تنزل کند و همان‌گونه که مادر بشری خم می‌شود تا فرزندش را در آغوش گیرد، خدا نیز به مرحلهٔ ما تنزل می‌کند.

نمونه‌ای از این سازگاری، در تصویرهای ارائه شده از خدا در کتاب مقدس نمایان است. کالون خاطرنشان می‌کند که خداوند معمولاً چنان معرفی می‌شود که گویی دارای دهان، چشم و دست و پاست. چه‌بسا به نظر آید که این به معنای آن است که خدا بشر است و مستلزم آن است که خدای ازلی و روحانی به گونه‌ای، به مرتبهٔ وجود بشری جسمانی تنزل یافته است (معمولاً از این موضوع به «انسان‌انگاری»[1] و به عبارت دیگر، به تصویر کشیدنِ خدا در قالبی بشری یاد می‌شود). کالون استدلال می‌کرد که خدا ناگزیر است خود را به‌گونه‌ای مصوَّر و مطابق با خردهای ناتوان ما آشکار سازد. آن دسته از تصاویر خدا که او را دارای دهان و دست معرفی می‌کنند «زبان کودکانهٔ»[2] خدا هستند. در این شیوه، خدا خود را تا مرتبهٔ ما تنزل می‌دهد و از تصاویری استفاده می‌کند که ما بدان‌ها دسترسی داریم. در سخن گفتن از خدا قطعاً شیوه‌های پیچیده و ظریف‌تر شایسته‌تر است، اما چه‌بسا ما نتوانیم آنها را درک کنیم.

دغدغهٔ کالون این نبود که توجه به زبان الاهیاتی را تعمیم دهد؛ اعم از اینکه تمثیلی یا استعاری، یا هر یک از شیوه‌های دیگر سخن گفتن باشد که او با آن آشناست. دغدغهٔ اصلی کالون تأکید بر این بود که زبان الاهیاتی را لزوماً نمی‌توان بنا به ظاهر پذیرفت. الاهی‌دان ناچار است که در باب ماهیت و گسترهٔ آن انطباق نظر بدهد. همین اصل، اساس پاسخ کالون به یک مناقشهٔ مهم یعنی نظریهٔ کپرنیک در باب منظومه شمسی است که ضمن آن معلوم شد

1. anthropomorphism
2. baby-talk

جایگاه زبان الاهیاتی از اهمیتی حیاتی برخوردار است. این مطالعهٔ موردی از چنان اهمیتی برخوردار است که شایسته است با اندکی تفصیل بدان پرداخته شود تا کاربرد مفاهیمی که با آن سروکار داشته‌ایم، روشن شود.

مورد پژوهی: مباحثات کپرنیکی

یکی از حساس‌ترین رویارویی‌های میان الاهیات و علوم تجربی در قرن شانزدهم و همزمان با انتشار نظریهٔ خورشیدمرکزی[1] کپرنیک در مورد منظومهٔ شمسی به وقوع پیوست. تا آن زمان، برداشت پذیرفته شده نزد عموم عبارت بود از زمینْ‌مرکزی؛ به این معنا که ماه و سایر اجرام آسمانی به گرد خورشید می‌گردند. به نظر می‌رسید که این نظریه از تأیید کتاب مقدس برخوردار است که برای مثال به حرکت خورشید اشاره کرده بود.

کپرنیک (۱۴۷۳ـ۱۵۴۳) در کتاب دربارهٔ گردش‌های اجسام آسمانی[2] (۱۵۴۳) بیان کرد که زمین گرد خورشید می‌گردد. با انتشار نظریهٔ کپرنیک، مشکلی اساسی در مقابل دیدگاه مقبول، و نیز شیوه پذیرفته شدهٔ تفسیر کتاب مقدس، پدید آمد. همچنان که مزایا و شایستگی‌های علمی نظریه کپرنیک نمایان شد، خطر جدیدی حجیت و قابل اعتماد بودن کتاب مقدس را تهدید می‌کرد. چگونه ممکن بود که نظریهٔ خورشیدمرکزی کپرنیک را بتوان با دیدگاه کتاب مقدس که آشکارا زمین‌مرکز است، آشتی داد؟ برای این نظر دلایل خوبی وجود دارد که روش الاهیاتی کالون از اهمیتی حیاتی، چه در کسب توجه و اقبال به نظریهٔ کپرنیکی در باب منظومه شمسی و چه در حفظ اعتبار کتاب مقدس، برخوردار بوده است. در واقع، می‌توان برای کالون دو سهم عمده در ارزیابی و پیشرفت علوم تجربی قائل شد. نخست آنکه وی با نگرشی مثبت، مطالعهٔ علمیِ طبیعت را تشویق می‌کرد. دوم آنکه او یکی از موانع عمده بر سر توسعهٔ مطالعات یاد شده را از میان برداشت. سهم نخست او به‌ویژه تأکیدش بر نظم و سامان‌مندی آفرینش گره خورده است. هم جهان طبیعت و هم بدن انسان، بر حکمت و صفات خداوند شهادت می‌دهند. بدین ترتیب، کالون مطالعهٔ نجوم و پزشکی را توصیه می‌کرد؛ زیرا علوم یاد شده بهتر از الاهیات می‌توانند به عمق جهان طبیعت راه پیدا کنند و شواهد بیشتری برای نظم و سامان‌مندی آفرینش و حکمت آفریدگارِ آن ارائه نمایند.

---

1. heliocentric
2. *De Revolutionibus Orbium Coelestium (On the Revolutios of the Heavenly Bodies)*

از این‌رو، شاید بتوان استدلال کرد که کالون انگیزهٔ دینی جدیدی برای انجام تحقیقات علمی در مورد طبیعت ایجاد کرد. در آن زمان، مطالعات یاد شده یکی از ابزارهای شناخت دخالت حکیمانه خدا در آفرینش بود. بدین ترتیب، می‌توان خدا را در ضمن مطالعات مبسوط نظام آفرینش شناخت. ما پیش‌تر اهمیت الاهیات طبیعی را در «سنت اصلاح شده» بیان کردیم (ص ۱۶۱ـ۱۶۳). در تأیید این نظر، شواهد فراوانی هست که توجه به الاهیات طبیعی ملازم با توجه به علوم طبیعی بوده است.

اندیشه‌های یاد شده، به‌شدت مورد توجه انجمن سلطنتی ــ مهم‌ترین نهاد ویژهٔ گسترش تحقیقات و مطالعات علمی در انگلستان ــ قرار گرفت. بسیاری از اعضای اولیهٔ این انجمن از ارادتمندان کالون بودند که با آثار او و نیز پیوند محکم آنها با حوزه‌های مطالعاتیِ خودشان آشنایی داشتند. بدین ترتیب بود که ریچارد بنتلی[1] (۱۶۶۲ـ۱۷۴۲) در سلسله درس‌گفتارهای خود در سال ۱۶۹۲، بر اساس **اصول ریاضی** نیوتن،[2] نظم جهان را آن‌گونه که نیوتن اثبات کرده بود، شاهدی بر طرح و تدبیر و هدفمند بودن آن دانست. در اینجا اشارات و دلایل روشنی وجود دارد که کالون دنیا را «تماشاخانهٔ جلال خدا»[3] می‌دانست که افراد بشر در آن، همچون حاضران و تماشاگرانی هستند که به تحسین و سپاسگزاری مشغولند. مطالعهٔ دقیق آفرینش به آگاهی روزافزون از حکمت آفرینندهٔ آن می‌انجامد.

در اینجا، دومین سهم عمدهٔ کالون، اهمیت ویژه‌ای برای ما دارد. بسیاری کالون را کسی می‌دانستند که مانع مهمی را از سر راه رشد و گسترش علوم تجربی برداشت. آن مانع عبارت بود از أخذ ظواهر کتاب مقدس که در محافل بنیادگرایان امروز نیز بسیار مورد توجه است. کالون اصرار می‌ورزید که نباید همهٔ مطالب کتاب مقدس دربارهٔ خدا یا دنیا را به همان معنای ظاهری آن گرفت، زیرا آنها متناسب با توانایی‌های مخاطبان خود بیان شده‌اند. کتاب مقدس هنگامی که به‌وضوح از گردش خورشید به دور زمین سخن به میان می‌آورد، تنها درصدد انطباق خود با جهان‌بینی مخاطبانش است، و درصدد ارائهٔ گزاره‌هایی علمی دربارهٔ جهان است. بحث کالون در باب ارتباط میان یافته‌های علمی و گزاره‌های کتاب مقدس را عموماً یکی از باارزش‌ترین تشریک مساعی‌ها در تفکر مسیحی دانسته‌اند.

---

1. Richard Bentley
2. newtone's principia mathematica (1687)
3. theater of the glory of God

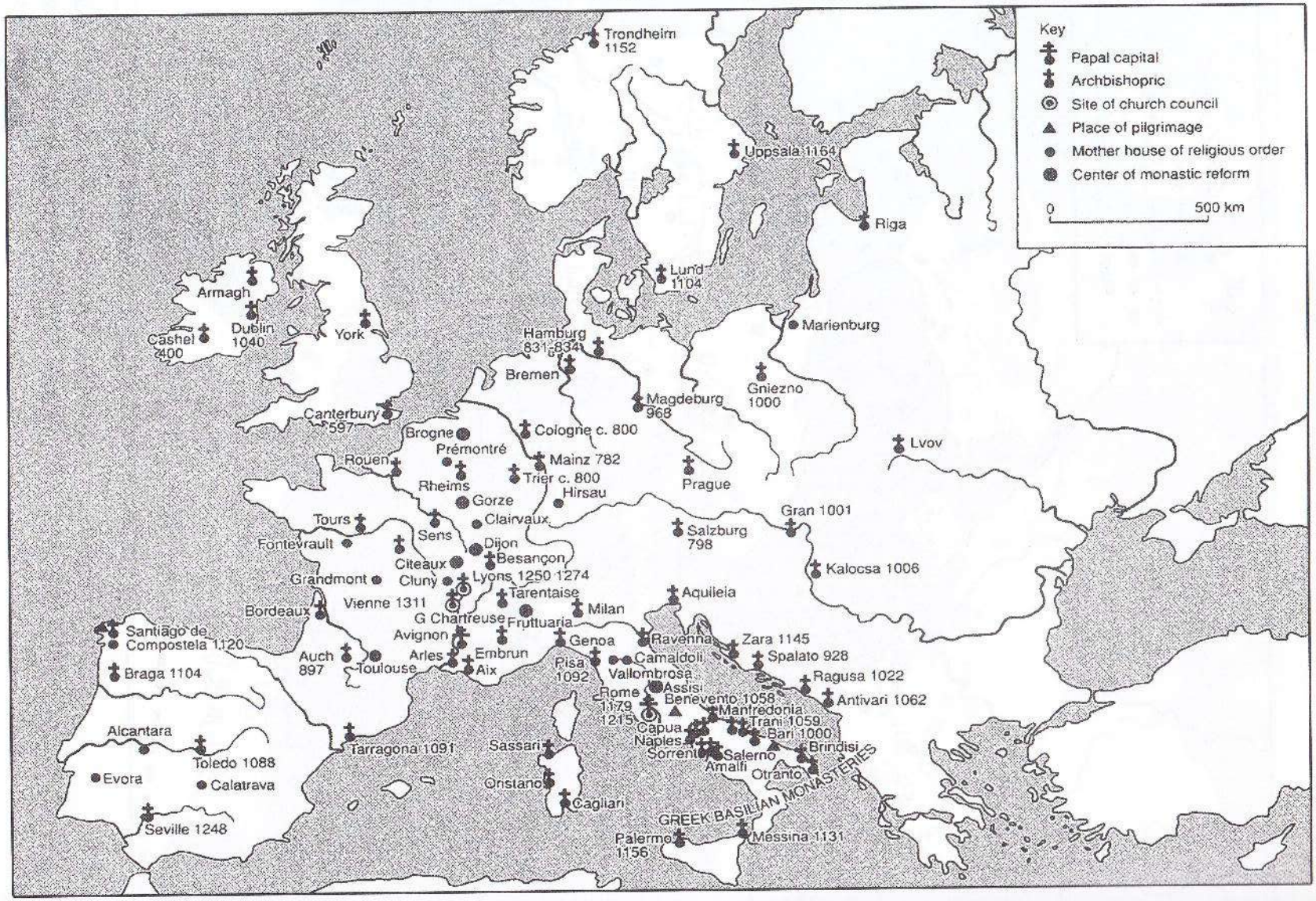
تأثیر این اندیشه‌ها در نظریه‌پردازیِ علمی، به‌ویژه در قرن هفدهم، چشمگیر است. برای مثال، ادوارد رایت،[1] نویسندهٔ انگلیسی، از نظریهٔ خورشیدْمرکزی در منظومهٔ شمسی که بر خلاف ظاهرگرایان کتاب مقدس بود، با این استدلال دفاع کرد که اولاً، کتاب مقدس کاری به فیزیک ندارد و ثانیاً، شیوهٔ سخن گفتن آن «متناسب و سازگار با فهم و چگونگی سخن گفتن مردم کوچه و بازار و مانند سخن گفتن پرستاران با کودکان خردسال است». همهٔ این استدلال‌ها یکسره به کالون بازمی‌گردد و می‌توان گفت او سهم اساسی در پیدایش علوم تجربی در این موضوعات داشت.

در اینجا، تحقیق فشردهٔ موضوعاتی در باب روش در الاهیات را به پایان می‌بریم. حال نوبت آن است که به‌طور مستقیم به بعضی از درون‌مایه‌های اساسی الاهیات مسیحی بپردازیم و سخن خود را با آموزه مسیحی خدا آغاز کنیم.

پرسش‌های فصل ۸

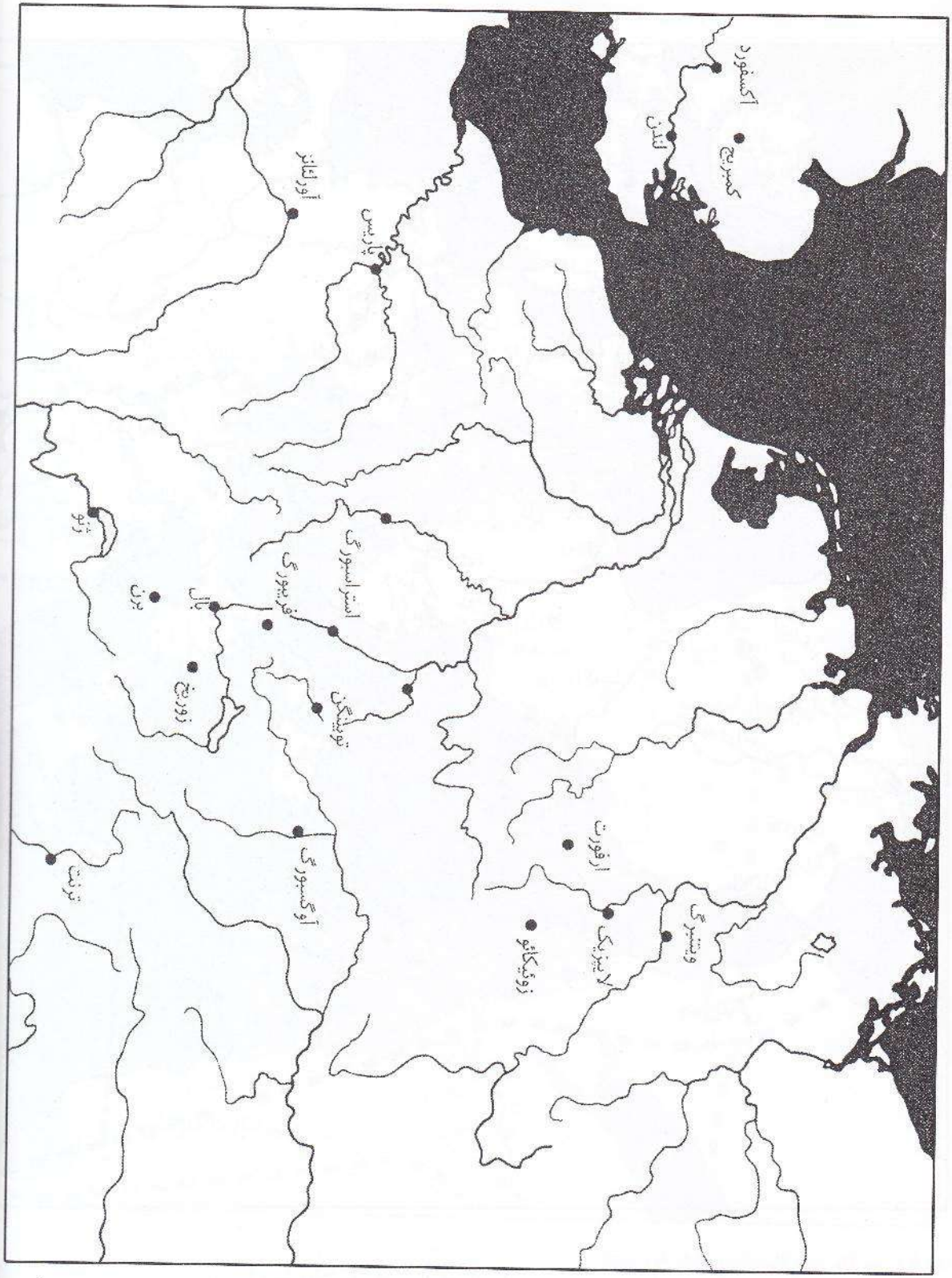
۱. چرا ترتولیان از الاهی‌دانان می‌خواست تا کاری به فلسفه نداشته باشند؟ آیا حق با او بود؟
۲. آیا ضروری است که الاهیات از عهدهٔ اثبات یا ابطال گزاره‌های خود برآید؟
۳. برهان کیهان‌شناختی در نتیجهٔ پیشرفت‌های ستاره‌شناسی و فیزیک اهمیت تازه‌ای یافته است. شما توان بالقوهٔ این برهان را در مباحثات روزمره دربارهٔ وجود خدا چگونه ارزیابی می‌کنید؟
۴. تشبیه ویلیام پیلی به ساعت را شرح دهید. وی در این تشبیه چه نکاتی را می‌خواست بیان کند؟ چرا تشبیه او از همان عصر خودش مورد انتقاد بوده است؟
۵. چگونه میان تشبیه و استعاره فرق می‌گذارید؟
۶. کدام‌یک از موضوعات الاهیاتی در مباحثات کپرنیک به مخاطره افتاد؟

نقشهٔ۲: مهم‌ترین مراکز الهیاتی و کلیسایی در اروپا غربی در قرون وسطی (مربوط به صفحه ۷۸)



نقشهٔ ۱: امپراتوری و کلیسای روم در قرن چهارم
(توجه داشته باشید که در این نقشه از اسامی امروزی به جای نام‌های باستانی استفاده شده است)
(مربوط به صفحه ٤٦)

دریای شمال
ایرلند
یورک
چستر
بریتانیا
لندن
رودخانه راین
کلن
بلژیک
روئن
آلمان
رودخانه دانوب
قادی
پاریس
سانس
تور
ماینز
آگسبورگ
نوریکام
پانوما
استراسبورگ
رایتیا
رود لوئار
گُل
پواتیه
بردو
پرسیا
اکویلیا
مورسا
سیسیا
سیبال
میلان
ورونا
لیون
وین
رود رُن
آرل
راونا
دالمشیا
ریمینی
ایتالیا
لئون
لارا
مارسیز
پیزا
پروژیا
ساراگوسا
کارتاژ
نرسیا
آریی
اسپانیا
تولدو
رم
آنتیوم
نولا
ترگونا
پوتئیا
کومه
ساردینیا
لیسبون
کاگلیاری
کواردا
جزایر بلاریک
سویلیا
سیسیل
سیراکیوز
مالاگا
اوتیکا
کارتاژ
تنگهٔ جبل الطارق
هیپو
توکا
میلیوی
سیرتا
مالتا
آزیا
تیجیسیس
موریتانی
نومیدیا
آفریقا
تگاسته



نقشهٔ ۳: مراکز فعالیت‌های الهیاتی و کلیسایی در عصر اصلاحات دینی در اروپا

(مربوط به صفحه ۱۱۶)