

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



مرکز مطالعات و تحقیقات
ادیان و مذاهب

ادیان ابراهیمی

(۲۱)

Pannenberg, Wolfhart پانن برگ، ولفهارت، ۱۹۲۸-م
درآمدی به الاهیات نظام مند / ولفهارت پانن برگ؛ مترجم عبدالرحیم سلیمانی
اردستانی. - قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۶.
(مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب؛ ۲۸: ادیان ابراهیمی ۲۱)
An introduction to systematic theology, c 1991.
ISBN: 978-964-8090-36-9

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیبا.
کتابنامه به صورت زیر نویس
نمایه.

۱. مسیحیت --- عقاید. ۲. مسیحیت --- کلام. الف. سلیمانی اردستانی،
عبدالرحیم، ۱۳۳۸ - مترجم. ب. مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.

ج. عنوان.
۲۴ پ/ ۶۵ BT

۱۳۸۶

کتابخانه ملی ایران

در آمدی به الاهیات نظام مند

ولفهارت پانن برگ

عبدالرحیم سلیمانی اردستانی



مرکز مطالعات و تحقیقات
ادیان و مذاهب

الاهیات نظام مند

● مؤلف: ولفهارت پانن برگ

● مترجم: عبدالرحیم سلیمانی اردستانی

● ناشر: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب

● نوبت چاپ: اول، بهار ۱۳۸۶

● مدیر فنی و هنری: محمد مهدی ربانی

● حروفچینی: روح الله سعادت‌مند

● تعداد: ۳۰۰۰ جلد

● قیمت: ۹۰۰ تومان

● مرکز پخش: پکتا، خ انقلاب، ابتدای حافظ شمالی، نبش کوچه بامشاد،

شماره ۵۲۵

www.religions.ir

Pub@religions.ir

سخن ناشر

برقراری گفت‌وگوی عالمانه و تفاهم و همدلی با پیروان ادیان الاهی و بهره‌گیری از تجربیات علمی آنان نیازمند آشنایی دقیق و بی‌واسطه با تعلیم و آموزه‌های اعتقادی آنان است.

مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب به منظور آشنایی فرهیختگان حوزه و دانشگاه با تعلیم سایر ادیان به ترجمه و نشر برخی از آثار آنان دست زده است.

کتاب درآمدی به الاهیات نظام‌مند اثر «ولفهارت پانن برگ»، یکی از الاهی دانان برجسته پروتستان و از تأثیرگذاران بر الاهیات جدید مسیحی، مشتمل بر چهار درس - گفتار اوست که خطوط اصلی اندیشه‌های وی در الاهیات نظام‌مند را بیان می‌کند.

از مترجم ارجمند جناب آقای دکتر عبدالرحیم سلیمانی اردستانی، عضو هیئت علمی مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، گروه ادیان ابراهیمی، قدردانی می‌نماییم.

معاونت پژوهشی

مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب

سپاس

بر خود لازم می‌دانم از اساتید و دوستان محترمی که از یاری‌شان در بهبود این اثر یاری بردم تشکر کنم:

از استاد معظم جناب دکتر ملکیان که متن ترجمه را به دقت مطالعه و نکات بسیار سودمندی را گوشزد کردند و خطاهای ترجمه را اصلاح فرمودند، از جناب آقای دکتر محمودی که متن را مطالعه و نکات مفیدی را یادآور شدند و از دوست عزیزم جناب آقای محمدی مظفر که زحمت مقابله متن و نیز نمایه آن را عهده‌دار شدند تشکر و قدردانی می‌کنم. در پایان از زحمات برادران ارجمند معاونت پژوهشی و انتشارات مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب قدردانی می‌کنم.

عبدالرحیم سلیمانی

فهرست مطالب

سخنی از مترجم: از نقد تاریخی تا الاهیات تاریخی	۹
۱. نیاز به الاهیات نظام‌مند	۴۵
۲. مشکلات آموزه‌ای مسیحی درباره خدا	۶۵
۳. آموزه خلقت در عصر کیهان‌شناسی علمی	۸۳
۴. مسیح‌شناسی در یک چارچوب نظام‌مند	۱۰۱

سخنی از مترجم از نقد تاریخی تا الاهیات تاریخی

ولفهارت پانن برگ یکی از عالمان برجسته الاهیات مسیحی معاصر است که اندیشه‌های بدیع و آثار متعددش در روند الاهیات جدید مسیحی تاثیرگذار بوده است. او نیز، مانند بسیاری از پدیدآورندگان الاهیات جدید مسیحی، پیرو شاخه پروتستان است. پانن برگ به سال ۱۹۲۸ در استتین،^۱ که در آن زمان جزو خاک آلمان بود و امروزه در لهستان واقع است، متولد شد. او در فضای حکومت استبدادی نازی‌ها رشد کرد و پس از جنگ جهانی دوم در دانشگاه‌های برلین و گوتینگن به تحصیل پرداخت. او با ترک تفکرات غیردینی بر ایمان مسیحی گردن نهاد و در سال ۱۹۵۰ برای تحصیل الاهیات نزد عالم برجسته الاهیات، کارل بارت، به بازل رفت و سپس تحصیلات خود را در هایدلبرگ ادامه داد. در این دانشگاه او با عده‌ای از دانشجویان پژوهشی را آغاز کردند که تحت عنوان وحی به مثابه تاریخ در سال ۱۹۶۱ منتشر شد. از آنجا که این مجموعه را پانن برگ ویراستاری کرده بود، این گروه از دانشجویان به «حلقه پانن برگ» معروف شدند. به هر حال این اثر مبنای اندیشه‌های پانن برگ را شکل داد و هر چند گروه او به خاطر اختلافات فکری

1. Stettin

ادامه نیافت، اما او اندیشه‌های خود را پی گرفت و مکتب جدیدی را در الاهیات مسیحی به وجود آورد که «الاهیات تاریخی» خوانده می‌شود. او از سال ۱۹۵۵ در دانشگاه‌های مختلف به تدریس الاهیات پرداخته، و آخرین سمت او استادی الاهیات نظام مند در دانشگاه مونیخ بوده است.

در میان آثار او، غیر از اثر فوق، کتاب عیسی، خدا و انسان، و کتاب الاهیات نظام مند بسیار معروف‌اند. او در اثر کوچکی، که در واقع چهار درس خطابه بوده، و در آمدی به الاهیات نظام مند نام گرفته است، اصول بنیادین الاهیات نظام مند خود را بیان می‌کند. از آنجا که این اثر برخی از اندیشه‌های پانن برگ را به صورتی فشرده بیان می‌کند، اشاره‌ای گذرا و کلی به اندیشه‌های او به مناسب است. برای درک اندیشه‌های او لازم است که به بستر اندیشه‌های او به طور کوتاه اشاره کنیم.

الف) نقد تاریخی و آثار آن

در قرن هجدهم جریانی که از چند قرن جلوتر آغاز گشته بود به نقطه عطفی رسید. از چند قرن جلوتر و در اواخر قرون وسطا در عکس العمل نسبت به اندیشه‌ها و اعمال کلیسا، که هرگز جایی برای مسئولیت، شخصیت، و توانایی انسان باقی نگذاشته بود، موجی از انسان‌گرایی پدیدار گشت که از همان زمان به دو شکل دینی و غیردینی رخ نمود. در واقع گونه‌هایی از انسان‌گرایی اصل بنیادین دو جریان غیر دینی رنسانس و دینی نهضت اصلاح دین بود. هر دو جریان مسئولیت و توانایی انسان را اصل محوری خود قرار داده بودند و از بی‌توجهی و غفلتی که در مدت زمانی حدود یک هزاره نسبت به این امر شده بود، می‌نالیدند. بدین ترتیب این اندیشه رشد کرد که شخص انسان مسئول اندیشه‌ها و افکار خویش است و در همه جنبه‌های زندگی، چه دینی و چه

دنیوی، خود او باید و می‌تواند با کاوش فکری و تأمل ذهنی بنیان اندیشه‌های خود را سامان دهد. نتیجه حتمی چنین سخن و اندیشه‌ای تعدد آراء و برداشت‌ها در زمینه‌های مختلف بود که این نیز امواجی از شکاکیت را در اروپای قرن شانزدهم به وجود آورد. در این اوضاع متلاطم فکری بود که دکارت ظهور کرد و تلاش کرد تاراه‌گریزی به سوی ساحل امن یقین بیابد. او به اندیشه یقینی دست یافت، اما یقین او بر انسان و اندیشه انسان مبتنی بود. در اندیشه او حتی یقین به وجود انسان از راه یقین به اندیشه او حاصل می‌آید. پس دکارت، که گاهی بنیان‌گذار اندیشه نوین شمرده می‌شود، انسان را محور و اساس معرفت و اعتقاد قرار داد و انسان‌گرایی‌ای را که پیش‌تر آغاز گشته بود به نقطه عطفی رساند.

به زودی عصر خرد از راه رسید و انسان غربی بر آن شد که همه چیز را بر اساس خرد انسانی بنا کند. او بر آن شد که حتی دینی را بپذیرد که نه از وحی و الهام، بلکه از خرد آدمی نشئت می‌گیرد. اما فرارسیدن قرن هجدهم، و جریان روشنگری به خردگرایان فرصت جولان زیاد نداد. این جریان سخن دیگری داشت، سخنی که از همه گفته‌های قبلی فراتر می‌رفت. طرفداران این جریان بر آن بودند که تنها با روش نقد علمی می‌توان به دانشی قابل اعتماد رسید. آنان معتقد بودند که انسان با سرپنجه عقل نقاد خود و با استفاده از دستاوردهای علمی می‌تواند بر همه زوایای تاریک جهان هستی فائق آید، و نور علم به هر کجا که بتابد نقطه تاریکی باقی نمی‌گذارد. بنابراین، جهان‌بینی پیروان این اندیشه، جهان‌بینی علمی بود. این نهضت از این جهت نقطه عطف جریان انسان‌گرایی است که گاهی حتی گفته می‌شود که باید تاریخ بشر را به قبل و بعد از آن تقسیم کرد. طرفداران این اندیشه می‌گویند انسان در این زمان خود را به معنای واقعی کلمه کشف کرد؛ او دریافت که چه قابلیت‌ها و

توانایی‌هایی دارد. دریافت که او حاکم مطلق جهان هستی است و چنان بر این عالم سلطه دارد که با علم خویش قادر است همه زوایای مبهم آن را آشکار کند. انسان قبل از این دوره، از آنجا که این توانایی خویش را کشف نکرده بود، اموری را به ماوراء الطبیعه و علل فوق طبیعی نسبت می‌داد. به تعبیر برخی، قبل از این دوره، انسان، خود، بخشی از جهانی که نظامی الاهی دارد به حساب می‌آمد؛ در این دوره نه تنها از این اندیشه دست برداشتند، بلکه به سوی این نگرش رفتند که جهان برحسب عقل، تجربه و کشف انسان شناخته شود.^۱ پس گفته شد که آنچه مربوط به قبل از این دوره است در زمانی شکل گرفته که انسان خود را نشناخته بود. پس باید در آن بازنگری کرد و به آن از نو شکل داد. این اندیشه مدرنسیم یا تجددگرایی خوانده می‌شود. بر اساس این طرز تفکر همه آثار فرهنگی و فکری گذشتگان به سنت تعلق دارد و یا باید کنار گذاشته شود و یا مدرنیزه شود.

در واقع این جریان با نوعی عقل‌گرایی آغاز گشت، گرایشی که هرچند با راست‌دینی مسیحی سازگاری نداشت، اما با اصل دین و مذهب مخالف نبود:

قرن هجدهم، که قرن عقل‌گرایی و تنویر افکار می‌باشد، بزرگ‌ترین ضربه را بر راست‌دینی مسیحی وارد ساخت. پیروان مکتب اصالت عقل به مکتب خود ایمان کامل داشتند. آنها با هر قدرتی که تابع عقل نبود مخالفت کردند و برای عقل چنان مرتبه‌ای قائل بودند که تصور می‌کردند عقل می‌تواند بدون اینکه معارضی داشته باشد همه چیز را زیر سؤال ببرد. پیروان مکتب اصالت عقل به هیچ وجه بدون مذهب نبودند... ولی هرچند عقل‌گرایان مخالف مذهب نبودند اما مخالف

۱. دان، کیویت، دریای ایمان، ترجمه حسن کامشاد، تهران، طرح نو، چاپ اول، ۱۳۷۶، ص ۱۰۹-۱۰۷.

راست دینی بودند. آنها، همان طوری که کانت گفته است، به مذهبی علاقه داشتند که فقط در چارچوب عقل محدود باشد.^۱

اما این عقل گرایی به تدریج به سوی علم گرایی رفت که به نفی خدا انجامید:

در قرن هفدهم در مقیاسی کوچک و در قرن هجدهم به مقیاسی بزرگ تر، اشخاص با استفاده از نام عقل، مسیحیت را مورد حمله قرار دادند. این حمله، در جنبش خدا باوری عقلانی، به شکل مطرح شدن مفهومی جدید از خدا و مذهب و به عنوان رقیبی برای مسیحیت آشکار شد و سپس به شکل حمله مستقیم به خدا و مذهب در آمد. در قرن نوزدهم، برای نخستین بار در غرب مسیحی، خدا ناباوری و لادری گری به پدیده ای شایع تبدیل گشت. در جهان مدرن اطمینان به نیروی عقل به تدریج رنگ باخت و ضعیف شد اما حمله به مکاشفه الهی مانند سابق ادامه یافت. این امر در زمانی به وقوع پیوست که تمام مراجع قدرت سنتی، همراه با مسیحیت زیر سؤال رفتند.^۲

به هر حال پدیده غالب قرن هجدهم شناخت علمی بود که به شیوه علمی - انتقادی به دست می آمد. اگر در شناخت دینی مسئله حجیت الهی مطرح است و این امر باعث تقدس می شود، و بنابراین برخی از امور فراتر از نقد و بررسی علمی هستند، در شناخت علمی - انتقادی امر به گونه دیگری است. بر اساس این اندیشه چون و چرا در همه چیز راه دارد و هیچ چیز فراتر از نقد و بررسی نیست:

۱. ویلیام، هوردن، راهنمای الاهیات پروتستان، ترجمه طاهوس میکانلیان، تهران، شرکت انتشارات

علمی فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۶۸، ص ۲۹ - ۳۰.

۲. تونی، لین، تاریخ تفکر مسیحی، ترجمه روبرت آسریان، تهران، انتشارات نشر و پژوهش فرزاد

روز، چاپ اول، ۱۳۸۰، ص ۳۷۶.

دین حالت روحی تسلیم و رضا را ترویج می دهد، حال آنکه علم مشوق و خواستار خلق و خوی انتقادی و تحلیل گراست. علم پیوسته و منظم به ما می آموزد که نظریه های پذیرفته را مورد پرسش قرار دهیم، آنها را بهتر سازیم، و در جست و جوی دشواری ها و ناهنجاری ها برآییم، چیزها را اوراق کنیم و جزء به جزء آنها را بررسییم. از دید دین سنتی، خلق و خوی علمی و انتقادی بی پروا و نامناسب و مسئله ساز و نافرمان است.^۱

طرف داران نهضت روشنگری که بر پیروی از شیوه علمی - انتقادی در همه امور پای می فشردند، به تدریج سراغ تاریخ یهودی - مسیحی و متون مقدس این دو دین رفتند. بر طبق مبنای آنان، تاریخ دین و متون دینی، دیگر اموری مجزای از دیگر امور، که قداست آنها نقد و بررسی را بر نمی تافت، نبودند، بلکه آنان می گفتند امور مقدس و غیر مقدس برای ما فرقی ندارد و همه چیز باید به شیوه علمی بررسی شود. آنان با این دیدگاه به بررسی متون مقدس پرداختند و نتایج کار آنان آثار بسیار مهمی را در تاریخ بعدی اندیشه مسیحی غرب به جا گذاشت. این جریان که به «نقد تاریخی» یا «نقد تاریخی کتاب مقدس» معروف است، ایمان مسیحی را به شدت به چالش کشید و تردیدهایی جدی پیرامون آن به وجود آورد:

این رویکرد در مورد تاریخ مسیحیت نیز به کار گرفته شد و نتایجی مخرب بر جا گذاشت. در نتیجه روایت ها و ثبت های کتاب مقدس از سوی اشخاصی که باورهایشان با راست دینی مسیحی بسیار متفاوت بود مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفت. در این نگرش کتاب مقدس دیگر به عنوان مرجعیتی که باید پذیرفته می شد مورد قبول نبود و فقط به آن همچون منبعی تاریخی نگریسته می شد که باید مورد نقد قرار

۱. دان کیوپیت، پیشین، ص ۱۰۹.

گیرد. به همین شکل اسناد مربوط به زندگی عیسی مسیح مورد نقد و بررسی قرار گرفت و تلاش‌هایی برای ترسیم تصویری جدید از وی به عمل آمد.^۱

بدین سان کتاب مقدس مانند دیگر کتب تاریخی به آزمایشگاه علم برده شد و مورد بررسی علمی قرار گرفت. این نقادی دو صورت کلی داشت: یکی نقادی متن که به مشکلات متن کتاب مقدس توجه می‌کرد و سعی می‌کرد با مقایسه متون مختلف نسخه‌های قدیمی تر کشف شود؛ دیگری نقادی مفهوم است که از اهمیت بیشتری برخوردار است. در این بخش مفهوم و محتوای کتاب مقدس بررسی می‌شود و در واقع نقادی متن مقدمه آن است. برای بررسی محتوای کتاب مقدس نخست باید این روشن شود که این متن در چه تاریخی و به وسیله چه کسی نوشته شده است. نویسنده‌ای مسیحی نتایج این نقادی را چنین خلاصه می‌کند:

در اینجا بعضی از نتایج نقادی مفهوم را که باعث نگرانی راست‌دینی مسیحی گردید به طور خلاصه ذکر می‌کنیم. نقادان به طور کلی عقیده دارند که، بر خلاف نظر سنتی، نویسنده پنج کتاب اول کتاب مقدس [تورات] موسی نبوده است بلکه نویسندگان آن لااقل چهار شخص مختلف بوده‌اند. یکی از نتایج این عقیده این است که در کتاب [سفر] پیدایش دو نوع مختلف شرح آفرینش وجود دارد. نقادان معتقد بودند که کتاب‌ها و قسمت‌هایی که در آنها درباره وقایع آینده پیش‌گویی‌هایی وجود دارد بعد از انجام شدن آن وقایع نوشته شده‌اند. نظر کلی این بود که انجیل یوحنا، که مدت‌ها محبوب‌ترین انجیل راست‌دینان بود، توسط یوحنا ی رسول نوشته نشده و جنبه تاریخی آن خیلی قوی نیست. سه انجیل اول، که اناجیل هم‌دید خوانده می‌شوند، مدت‌ها قبل

۱. تونی لین، پیشین، ص ۳۷۷.

از انجیل یوحنا نوشته شده‌اند و بسیار معتبرتر از آن هستند. آنچه مهم‌تر از همه این جزئیات می‌باشد این موضوع است که درباره هر مطلبی که کتاب مقدس بیان می‌کند شک و تردید به وجود آمد.^۱

یکی از مهم‌ترین بخش‌های نقد تاریخی که بیشترین بحث را به خود اختصاص داده زندگی و شخصیت حضرت عیسی (ع) است. سؤال مهمی که پیش روی نقادان قرار داشت این بود که آیا اساساً عیسی یک شخصیت تاریخی است، یا چنین شخصیتی اصلاً وجود نداشته و آنچه در اناجیل آمده یک اسطوره است، و یا اینکه شخصیتی تاریخی وجود داشته اما پیرامون شخصیت او اسطوره‌پردازی شده است؟ آنچه نزد نقادان کتاب مقدس مسلم بود این بود که آنچه عهد جدید درباره زندگی عیسی نقل می‌کند نمی‌تواند واقعیت خارجی داشته باشد. در این میان برخی اصل وجود فردی به نام عیسی را منکر شدند و برخی دیگر اصل وجود تاریخی را پذیرفتند و قائل شدند نسل‌های بعد از عیسی که عهد جدید را به وجود آورده‌اند، شخصیت و زندگی او را به صورتی در آورده‌اند که با تاریخ نمی‌سازد. این دسته بر آن شدند که عیسای تاریخی را به تصویر بکشند و به همین سبب در آن دوره کتاب‌های متعددی درباره عیسی و زندگی او نوشته شد که همگی مبتنی بر حدس و گمان بوده‌اند. و یا حتی تمایل نویسنده را متناسب با نیاز این عصر بیان می‌کرده‌اند. در این نوشته‌ها با توجه به جهان‌بینی علمی که بر آن دوره حاکم بود، معجزات عیسی و هر امر غیر طبیعی در این داستان انکار شده است. عیسی یک معلم برجسته و یا یک مبارزی است که بر ضد وضع موجود قیام کرده است. بر اساس تحقیقات این نقادان، عیسای پولس و یوحنا با

۱. ویلیام هوردن، پیشین، ص ۳۸.

عیسای اناجیل هم دید، یعنی اناجیل متی، مرقس و لوقا، بسیار متفاوت است و این عیسای دومی به مسیح تاریخ بسیار نزدیک تر است. آنان از عهد جدید استفاده کرده اند که در همان نسل اول مسیحیان نزاعی سخت بین دو طرف نزاع در جریان بوده است. گاهی حتی گفته می شود که اناجیل هم دید هم به نفع اندیشه های پولسی ویرایش شده است.^۱

باید توجه داشت که نظام الاهیات مسیحی که در سده های نخست مسیحی شکل گرفته بود و به صورتی دست نخورده قرون وسطا را پشت سر گذاشته و به عصر جدید رسیده بود، بر همین داستانی مبتنی بود که عهد جدید و به ویژه نوشته های پولس و یوحنا از عیسی و شخصیت و زندگی او ارائه می کردند و این درست همان چیزی بود که نقادان منکرش بودند. بدین سان با زیر سؤال رفتن عیسای عهد جدید، به ویژه عیسای پولسی - یوحنایی، کل نظام الاهیات مسیحی زیر سؤال رفت و ایمان مسیحی با خطری بسیار جدی روبه رو شد.

ب) واکنش های عالمان الاهیات

جریان نقد تاریخی کتاب مقدس طوفانی عظیم برپا نمود و موج های سهمگین شک و تردید را بر ساحل ایمان مسیحی کوبید. در این میان کسانی خود را به خواب زده، تلاش نقادان را ناچیز شمرده، بر همان آموزه های قبلی مسیحیت تأکید ورزیدند. این گروه که راست کیشان خوانده می شوند، فعالیت های نقادان را کاوش های عقلی و علمی بیهوده شمردند و بر آثار متعدد آنان وقعی ننهادند. اما دیگرانی، که بیشتر از شاخه پروتستان بودند،

۱. همان، ص ۳۸-۳۹؛ آرچیبالد، رابرتسون، عیسی اسطوره یا تاریخ، ترجمه حسین توفیقی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، چاپ اول، ۱۳۷۸، فصل سوم.

احساس کردند که باید راهی بیابند تا ایمان مسیحی را نجات دهند. مجموعه تلاش‌های افرادی که قائل بودند باید راهی برای نجات اصل ایمان یافت، شاخه‌ای علمی را به وجود آورد که «کلام جدید» یا «الاهیات جدید مسیحی» خوانده می‌شود. در اینجا لازم است به مهم‌ترین نحله‌ها یا شخصیت‌های این جریان به اختصار اشاره کنیم:

۱. طرفداران دین تجربی و عملی؛ طلایه‌دار و بنیان‌گذار این اندیشه فردی به نام فردریش شلایر ماکر (۱۷۶۸-۱۸۳۴) است. او در زمانی زندگی می‌کرد که عقل‌گرایی افراطی قرن هجدهم تا حدی جای خود را به مکتب رمانتیک داده بود که جایگاه رفیعی برای احساسات و عواطف انسانی قائل بود. لب کلام شلایر ماکر این بود که دین غیر از بحث‌های الاهیات است. همه بحث‌های درباره آموزه‌های الاهیات در حاشیه دین قرار دارند و قلب دین احساسات و عواطف است نه بحث‌های عقلانی. خدا نه فرضیه‌ای برای تفسیر کائنات، بلکه تجربه‌ای زنده برای متدین است. دین بر معرفت باطنی و اشراق و عرفان مبتنی است نه بر برهان عقلی؛ بنابراین، دین و الاهیات دو چیز متفاوت‌اند. همه اشکالات عقلانی و علمی ممکن است آموزه‌های الاهیات را زیر سؤال ببرند اما به دین لطمه‌ای وارد نمی‌کنند.

بدین سان شلایر ماکر همه دستاوردهای عصر جدید و نقادی کتاب مقدس را پذیرفت و با این حال خود را یک مسیحی می‌دانست.^۱ فرد دیگری که همین مکتب شلایر ماکر را پذیرفت و در آن تغییراتی به وجود آورد آلبرخت ریچل (۱۸۲۲-۱۸۸۹) بود. او می‌گفت که دین نباید نظری باشد بلکه باید با این سؤال آغاز شود که «چه باید بکنم تا نجات بیابم».

۱. ویلیام هوردن، پیشین، ص ۴۰-۴۱؛ برادفوت، وین، تجربه دینی، ترجمه عباس یزدانی، قم، مؤسسه فرهنگی طه، ۱۳۷۷، ص ۱۰-۱۳.

گزاره‌های الاهیاتی در وهله نخست باید به لحاظ ارزشی مورد ارزیابی واقع شوند، نه اینکه به صورت گزاره‌هایی نظری در نظر گرفته شوند که به لحاظ، منطقی قابل اثبات‌اند. او و شاگردش آدلف فن هارناک، که راه او را ادامه داد، بر آن بودند که باید عیسای تاریخی را یافت و نقادی کتاب مقدس نه تنها ضرر ندارد بلکه در یافتن عیسای تاریخی کمک می‌کند. آنان می‌گفتند که تعالیم عیسی بسیار ساده بوده است و پولس و پیروان او آن را به شکل کنونی در آورده و عیسای الاهی را مطرح کرده‌اند.^۱ اندیشه‌های شلایر ماخر و ریچل در اواخر قرن نوزدهم به آمریکا وارد شد و پایه‌های مکتب لیبرالیسم را در آنجا به وجود آورد.

۲. محافظه کاران یا انجیلی‌ها؛ بر خلاف لیبرال‌ها که به طور کامل تسلیم نتایج نقد تاریخی شدند، و بر خلاف بنیادگراها که به طور کامل و با شدت آن را رد کردند، این گروه در عین پذیرش این نکته که باید اموری را اصلاح کرد و آموزه‌های دینی را مطابق زمان بیان کرد، بر این تأکید می‌کنند که این امر نباید به گونه‌ای باشد که اصول اساسی مسیحیت را چنان تغییر دهد که در واقع چیزی از آن باقی نماند.^۲

آنچه برای این گروه اهمیت داشت این بود که حجیت کتاب مقدس زیر سؤال رفته بود. اینان تلاش می‌کردند که اصل حجیت این کتاب را که در واقع اساس ایمان مسیحی بود حفظ کنند. در واقع دو امر به حجیت کتاب لطمه زده بود؛ یکی جریان نقد تاریخی کتاب مقدس که هم به لحاظ محتوا و هم به لحاظ استناد، مجموعه کتاب مقدس را زیر سؤال برده بود. امر دومی که به این حجیت لطمه زده بود عقاید لوتر درباره حجیت کتاب بود. او در حالی که

۱. تونی لین، پیشین، ص ۳۸۴ - ۳۹۰؛ ویلیام هوردن، پیشین، ص ۴۲ - ۴۴.

۲. تونی لین، پیشین، ص ۳۹۰.

عقیده داشت کتاب مقدس بالاتر از پاپ و کلیساست و در این اندیشه با کلیسای کاتولیک مخالف بود، اما از سوی دیگر سراسر کتاب مقدس را حجت نمی دانست و بر آن بود که برخی از قسمت های کتاب مقدس حجیت ندارند یا کم ارزش هستند. برای نمونه او در عهد قدیم کتاب استر و برخی از پیش گویی های انبیا را نادرست می دانست و در عهد جدید کتاب مکاشفه را حجت نمی دانست و برای رساله یعقوب ارزشی قائل نبود.^۱

برای محافظه کاران این مهم بود که اصل حجیت کتاب مقدس زیر سؤال نرود. آنان کتاب مقدس را کلام خدا و مصون از خطا می دانستند. البته آنان هرگز قائل به تفسیر تحت اللفظی کتاب نبودند. آنان می گفتند نباید ضرورتاً لفظ کتاب مقدس را گرفت، چرا که کلام خدا گاهی در قالب شعر و تمثیل و مانند آن است و باید از ظاهرش دست برداشت. محافظه کاران در موضوع «نقد تاریخی کتاب مقدس» نقادی متن را می پذیرفتند. آنان نیز در این بخش مانند لیبرال ها می اندیشیدند و برای مثال این را می پذیرفتند که نویسنده تورات نمی تواند حضرت موسی باشد و از این جهت با بنیادگرایان، که همه حرف های نقادان را رد می کردند، مخالف بودند. اختلاف اصلی آنان با لیبرال ها در «نقد مفهوم کتاب مقدس» بود. آنان با اصل «نقد مفهوم» مخالف نبودند، بلکه معتقد بودند که نقادان مفهوم از آنجا که در جهان بینی خود دارای اشکال بوده اند در نقد مفهوم به خطا رفته اند. لیبرال ها معتقدند که هر حادثه ای که در جهان رخ دهد با درک فعلی ما و علوم ما قابل تبیین و شرح است. آنان در نقد مفهوم نیز، مانند نقد متن، به کتاب مقدس مانند سایر کتاب های قدیمی نگاه می کنند و این را به حساب نمی آورند که این کتاب ها الهام و مکاشفه هستند. آنان نمی توانند در جهان بینی خود جایی برای

۱. ویلیام هوردن، پیشین، ص ۵۱.

معجزات و حوادثی مانند رستاخیز عیسی پیدا کنند. مشکل آنان این است که در جهان بینی به خطا رفته اند و در واقع با روش علمی نمی توان معجزات را رد کرد، هر چند نمی توان آنها را اثبات نیز کرد. پس در واقع آنان در اینکه معجزات را رد کرده اند، علمی عمل نکرده اند.

در مجموع باید گفت که هر چند محافظه کاران یا انجیلی ها، بر خلاف بنیادگراها، همه دستاوردهای نقد تاریخی را رد نمی کردند، اما در بخش عمده و مهم آن در واقع موافق نبودند. آنان نقد مفهوم را نمی پذیرفتند و جهان بینی حاکم بر آن را رد می کردند. نقادان مفهوم دخالت خداوند را در تاریخ انسان نمی پذیرفتند و قائل بودند که همه حوادث جهان را می توان با اطلاعات ما از طبیعت تبیین کرد. و این عمده چیزی بود که محافظه کاران قبول نداشتند.^۱

۳. آزاداندیشان. طرفداران این جریان معتقد بودند که برای بازسازی راست دینی مسیحی چاره ای جز آزاداندیشی وجود ندارد. یکی از سران این جریان می گوید در این زمان مسئله این نیست که آیا الاهیات قدیم داشته باشیم یا الاهیات جدید، بلکه مسئله این است که یا باید الاهیات جدید داشته باشیم و یا اینکه اصلاً الاهیات نداشته باشیم.

آزاداندیشان دو نکته روشی داشتند، یکی اینکه همه اندیشه ها و اعتقادات را باید مورد ارزیابی مجدد قرار داد و از هیچ نتیجه ای نباید هراسید. نکته دوم اینکه مسیحیت یک ذاتی دارد که تغییرناپذیر است، اما این ذات ممکن است در «قالب های متغیر» زمان قرار گرفته باشد؛ برای مثال، اعتقادنامه های مسیحی در زمانی نوشته شده اند که با امروزه بسیار متفاوت بوده است و از قالب هایی استفاده کرده اند که امروزه دیگر کارایی ندارند. برای نمونه، یکی از اعتقادات دائمی مسیحیت این بوده که خدا بر شرارت پیروز خواهد شد.

این حقیقت در اعتقاد سنتی این گونه بیان شده است که مسیح بر روی ابرها می آید و شرارت را از بین می برد. ما می توانیم اصل ایمان خود را به این عقیده حفظ کنیم اما آن را این گونه بیان کنیم که خدا به وسیله پیروان خود شرارت را از بین می برد و جامعه ای نیکو بنا می کند، همان طور که از نمونه فوق نمایان است، آزاداندیشان به طور کامل نقد تاریخی کتاب مقدس را پذیرفته اند، و نه تنها به نتایج نقادی متن، بلکه به نقادی مفهوم تن داده اند و بلکه این جریان را ارزشمند شمرده اند.^۱

۴. راست دینی نوین. می توان گفت که آزاداندیشان درباره سرشت انسان و توانایی های او بسیار خوش بین بودند، اما حوادث جنگ جهانی اول باعث شد که در اوایل قرن بیستم برخی از کسانی که خود را آزاداندیش می خواندند به تدریج از مبانی این جریان عقب نشینی کنند. این عقب نشینی تدریجی باعث شد که ابتدا جریانی شکل گیرد که آزاداندیشی جدید نام گرفته است. اما این عقب نشینی باز هم ادامه یافت تا اینکه جریان جدیدی به وجود آمد که راست دینی نوین خوانده شد. وجه اشتراک هر سه گروه، یعنی آزاداندیشی، آزاداندیشی جدید و راست دینی نوین، یکی مخالفت با بنیادگرایی، و دیگری پذیرش نقادی کتاب مقدس، حتی نوع شدید آن، است. با این حال اختلافات مهمی بین آنان وجود دارد. برای مثال، بحثی که از زمان توماس اکوئیناس درباره الاهیات مطرح شده بود این بود که دو نوع الاهیات داریم، یکی الاهیات عقلانی یا طبیعی، و دیگری الاهیات مکاشفه ای یا وحیانی، و هر یک کارکرد خود را دارند. با عقل می توان وجود خداوند یا ابدیت او را فهمید اما تثلیث را تنها با مکاشفه الهی می توان درک کرد. آزاداندیشان بر الاهیات طبیعی و عقلانی بسیار تاکید کردند؛ آزاداندیشان جدید می گفتند علاوه بر

الاهیات طبیعی باید به الاهیات مکاشفه‌ای نیز توجه کرد؛ راست‌دینان نوین الاهیات طبیعی را رد کردند و تنها الاهیات مکاشفه‌ای را معتبر دانستند. سخن این بود که در الاهیات طبیعی انسان خدا را پی جویی می‌کند، اما انسان چنین قدرتی را ندارد و در واقع این خداست که در پی انسان است و این در الاهیات مکاشفه‌ای مشهود است.^۱

شخصیتی که در اندیشه‌های راست‌دینی نوین بیشترین تأثیر را داشته، سورن کرکگارد دانمارکی (۱۸۱۳ - ۱۸۵۵) است. سخن او این بود که بین خدا و انسان فاصله نامحدودی وجود دارد و این فاصله را تنها خدا، و نه انسان، می‌تواند پر کند. انسان عمیقاً گنه‌کار است و با قدوسیت الاهی فاصله بی‌کرانه دارد. حتی وقتی خدا خود را در عیسی مسیح برای انسان آشکار می‌سازد، این آشکارسازی به گونه‌ای نیست که برای همگان قابل مشاهده باشد. تنها کسانی می‌توانند او را مشاهده کنند که ایمان داشته باشند. بنابراین جست‌وجو برای یافتن عیسای تاریخی، که نقادان کتاب مقدس در پی آن بودند، به نظر کرکگارد نه لازم بود و نه مفید. از این جهت او نقد تاریخی کتاب مقدس را رد می‌کرد. علاوه بر این او حقیقت را امری عینی نمی‌دانست که با کاوش عقلانی به دست آید؛ بلکه امری ذهنی و وابسته به شخص به حساب می‌آورد و از این جهت او ایمان را امری عقلانی نمی‌شمرد. او می‌گفت که ایمان در واقع پذیرش امر محال و متناقض‌نماست.

به هر حال اندیشه‌های کرکگارد را بسیاری افراطی شمرده‌اند، اما جنبه‌هایی از آن در راست‌دینی نوین مؤثر بوده است. طرفداران راست‌دینی نوین عقل‌ستیزی افراطی کرکگارد و مخالفت کامل او را با نقد تاریخی قبول نداشتند، اما این اندیشه او را که بین خدا و انسان فاصله زیادی است و انسان

نمی تواند با عقل خویش در پی خدا باشد بلکه خدا باید خود را برای او کشف کند، قبول داشتند.^۱

پایه گذار اصلی راست دینی نوین کارل بارت (۱۸۸۶ - ۱۹۶۸ م.) است. او در شهر بازل سوئیس در خانه یک کشیش کلیسای اصلاح شده متولد شد و نزد عالمان الاهیات آزاداندیش شاگردی کرد. از سال ۱۹۱۱ به مدت ده سال در کلیسایی در یکی از روستاهای سوئیس به خدمت کشیشی پرداخت. در این زمان بود که احساس کرد که عالمان الاهیات کمکی به موعظه نمی کنند. او خود به سراغ کتاب مقدس رفته، در آنجا فضا و سخن جدیدی را یافت. او در سال ۱۹۱۹. تفسیری بر رساله پولس به رومیان منتشر کرد که الاهیات اروپا را متلاطم ساخت. او در سال ۱۹۲۱ در دانشگاه کوتینگن به استادی الاهیات پذیرفته شد و در سال ۱۹۲۹ برای تدریس به بن رفت. او با روی کار آمدن هیتلر و نازی ها با اندیشه ها و اعمال آنان مخالفت کرده، سرانجام در سال ۱۹۳۵ مجبور به بازگشت به سوئیس شد.

شاید بتوان بارت را آغاز قوس نزول نتایج «نقد تاریخی کتاب مقدس» یا الاهیات مدرن و یا حتی انسان گرایی ای که از رنسانس آغاز شده بود به حساب آورد. از اندیشه های الاهیاتی بارت بر می آید که الاهیات به مدت یک قرن در مسیر غلطی قرار داشته است و این درست همان ابتدای نقادی کتاب مقدس است. به نظر بارت اشتباه پیشینیان در این بوده که کوشش می کرده اند از انسان به سوی خدا بروند. در واقع آنان به انسان بیش از حد بها داده بودند، چرا که معتقد بودند انسان می تواند با توجه به باطن خود یا با توجه به تمایلات اخلاقی خویش و یا با تجربیات عرفانی و یا با مدد عقل خویش خدا را بیابد. سخن بارت این بود که انسان هرگز نمی تواند خدا را بیابد و این

۱. همان، ص ۹۷ - ۹۹؛ تونی لین، پیشین، ص ۴۴۰ - ۴۴۵.

خداست که در پی انسان است. انسان نمی تواند خدا را بیابد بلکه این خداست که خود را برای انسان کشف کرده است.

بارت می گوید بنیادگرایان بر خطا هستند که کتاب مقدس را کلام خدا و یا «خداوند مکتوب» می دانند. حتی کتاب مقدس تنها نشانه ای از کلام خداست. تنها مسیح مکاشفه الهی است و حتی از طریق طبیعت و عقل نمی توان به خدا رسید. او الاهیات را یک تلاش محدود انسانی می دانست که پیوسته باید اصلاح شود و در آن تجدید نظر شود.^۱

با این حال باید اندیشه بارت را از یک جهت بازگشت به گذشته دانست. او به شدت با خوش بینی نسبت به انسان و توانایی او مخالف بود. او سعی داشت خدا را کاملاً متعالی کند اما به همان اندازه انسان را حقیر و کوچک می کرد.^۲ اما آیا این عقب گرد بارت یک تحول علمی صرف است؟ گفته می شود که اوضاع سیاسی و اجتماعی زمانه اندیشه او را متحول کرده است. این جنگ جهانی اول و قتل و غارت ملل متمدن در آن جنگ بود که خوش بینی او را نسبت به انسان از بین برد.^۳

نقادان قرن نوزدهم که به شدت در جست و جوی «عیسای تاریخی» بودند، می خواستند از اناجیل موجود فراتر رفته، با توجه به شرایط موجود عیسای واقعی را که با عیسای اناجیل متفاوت می دانستند، بازسازی کنند. بارت با توجه به موج فزاینده شکاکیتی که نسبت به بازسازی عیسای تاریخی وجود داشت، بازگشت به عیسایی را که پیام عهد جدید درباره اوست، ضروری می دید و از این جهت با نقادان مخالف بود.^۴ به هر حال عده ای

۱. ویلیام هوردن، پیشین، ص ۱۰۸-۱۱۲؛ تونی لین، پیشین، ص ۴۱۵-۴۲۲.

۲. تونی لین، پیشین، ص ۴۲۵. ۳. ویلیام هوردن، پیشین، ص ۱۰۹.

۴. تونی لین، پیشین، ص ۴۴۶-۴۴۷.

برآنند که بارت اشکالات نقادان کتاب مقدس را پاسخ نداده، بلکه از آنها فرار کرده است. اگر خدا خود را در مسیح کشف کرده، تنها مسیحی که ما می‌شناسیم همان مسیحی است که در کتاب مقدس آمده است. پس باید برای دفاع از درستی کتاب مقدس تلاش کرد و سؤالات مطرح شده از سوی نقادان را پاسخ داد و این عملی است که بارت انجام نداده است.^۱

۵. بولتمان و انجیل بدون اسطوره؛ رودلف بولتمان (۱۸۸۴-۱۹۷۶) معاصر بارت است و این دو به لحاظ فضای آموزش و رشد فکری همسان هستند. بولتمان نیز در آلمان رشد، تحصیل و تدریس کرد. بنابراین او نیز در فضای الاهیات آزاداندیش رشد و نمو کرده بود و البته او نیز به گونه‌ای از این اندیشه الاهیاتی روی گرداند. بولتمان خود از سرمداران نقد تاریخی، به ویژه نقادی صورت، بود. او در نخستین اثر مهمش تاریخ سنت همدید، تلاش می‌کند نشان دهد که سنت شفاهی چه مسیری را طی کرده تا به صورت مکتوب در آمده است. رویکرد او در این تلاش بسیار شکاکانه است و بسیاری از ماجراها و سخنانی را که به عیسی منسوب است، واقعی نمی‌داند. او زندگی عیسی را آن‌گونه که در اناجیل ثبت شده است، نه زندگی واقعی او، بلکه اعتقادات حواریون و پیروان درباره او می‌داند. عهد جدید نشان می‌دهد که پیروان عیسی پس از او درباره او چگونه می‌اندیشیده‌اند و نه واقعیت عینی را.

عمده تلاش عالمان الاهیات آزاداندیش و لیبرال این بود که عیسای تاریخی را به تصویر بکشند و به گمان خودشان در این راه موفق بودند. اما بولتمان می‌گوید که چنین کاری نه ممکن است و نه ضروری و بلکه عملی نارواست. این امر ممکن نیست، چون شواهد کافی وجود ندارد و در آنچه

۱. کالین، براون، فلسفه و ایمان مسیحی، ترجمه طاهوس میکائلیان، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵، ص ۲۶۱.

اناجیل نقل می‌کنند شک و تردید وجود دارد. غیر ضروری است، چون تنها کافی است که بتوان از اناجیل بنیانی تاریخی برای این موضوع یافت که عیسی زندگی کرد و جان سپرد و بیش از این لازم نیست و به این اندازه می‌توان از اناجیل برداشت کرد. اما نارواست، چون به گفته پولس ما دیگر عیسی مسیح را بر حسب جسم نمی‌شناسیم و همان‌طور که مصلحان پروتستان گفته‌اند انسان با ایمان عادل شمرده می‌شود و نه با تاریخ.^۱ بولتمان می‌گوید، بر فرض که بتوانیم عیسای تاریخی را اثبات کنیم این امر هیچ فایده‌ای ندارد. غالب کسانی که معاصر عیسی بودند و عیسای تاریخی را می‌دیدند به او ایمان نیاوردند و بنابراین به فرض که بتوانیم این عیسی را به تصویر بکشیم معلوم نیست وضع مردم این زمان بهتر باشد.^۲

بولتمان بار د عیسای تاریخی تلاش می‌کند با استفاده از دو عنصر اندیشه خاص خود را بیان کند. او سراغ اندیشه‌های اگزیستانسیالیستی می‌رود و بدین‌سان از عینیت و تاریخ می‌گریزد و به سوی درون و ادراک آدمی می‌رود. او این اندیشه را با نظریه خاص خود درباره متون مقدس قرین می‌سازد. این نظریه ویژه، نظریه اسطوره‌گی است. او می‌گوید غالب مطالب متون اسطوره است و وظیفه الاهیات این عصر این است که اسطوره‌گشایی کند و از دل این اساطیر مطالبی را که متناسب با مردم این عصر باشد بیرون آورد. او در سال ۱۹۴۱ مقاله‌ای تحت عنوان «عهد جدید و اسطوره‌شناسی» منتشر کرد که بسیار تأثیر گذار بوده است. در فقره‌ای از این مقاله بین نظریه اسطوره‌گی و اندیشه اگزیستانسیالیستی خود این‌گونه جمع می‌کند:

مقصود واقعی اسطوره، ترسیم تصویری عینی از جهان به آن گونه که هست، نیست، بلکه مقصود آن بیان ادراک آدمی از خویشتن در جهانی

۱. تونی لین، پیشین، ص ۴۴۶-۴۴۷.

۲. ویلیام هوردن، پیشین، ص ۱۶۰.

است که وی در آن زندگی می‌کند. اسطوره را نه بر اساس کیهان‌شناسی، بلکه بر اساس انسان‌شناسی یا بهتر است بگوییم بر اساس وجودی باید تفسیر کرد.^۱

به هر حال برای بولتمان این مهم نیست که، برای مثال، رستاخیز مسیح رخ داده باشد یا رخ نداده باشد. برای او این مهم است که اعتقاد به رستاخیز مسیح چه تأثیری در زندگی ما دارد. مخالفان بولتمان به او اعتراض می‌کنند که او انجیل را به روش اگزیستانسیالیستی هایدگر غیر مسیحی بیان می‌کند و او با خونسردی می‌پذیرد و می‌گوید فلاسفه همان مطالب عهد جدید را به طرزی دیگر بیان می‌کنند.^۲

پس در واقع بولتمان نقادی کتاب مقدس را می‌پذیرد و به لوازم آن هم تن می‌دهد. او می‌پذیرد که بسیاری از حوادث منقول در کتاب مقدس واقعی نیست و این همان نتیجه نقد تاریخی است. اما بر خلاف آزاداندیشان و لیبرال‌ها این مطالب را رد نمی‌کند، بلکه می‌گوید اثبات واقعیت داشتن یا نداشتن اهمیت ندارد، مهم تأثیری است که اعتقاد به آن در انسان می‌گذارد. او از این جهت مانند کرکگارد می‌اندیشد، اما مانند او دید منفی نسبت به کار نقادان ندارد.

۶. پل تیلیش؛ معاصر دیگر دو اندیشمند قبلی الاهی‌دان معروف المانی، پل تیلیش (۱۸۸۶-۱۹۶۵ م)، است. او نیز در فضای آزاداندیشی قرن نوزدهم آلمان تحصیل کرد اما به گونه‌ای با این جریان موافق نبود. او نیز مانند بولتمان پی‌جویی عیسای تاریخی را کاری عبث و بی‌فایده می‌دانست و در پی آن بود که همه مشکل را با گرایش وجودی و اگزیستانسیالیستی حل کند. او می‌گوید

۱. «عهد جدید و اسطوره‌شناسی»، به نقل از تاریخ تفکر مسیحی، ص ۴۴۹.

۲. کالین، براون، پیشین، ص ۱۹۱-۱۹۲.

الاهیات باید حقیقت مسیحیت را متناسب با هر عصر و زمان بیان کند. او در کتاب معروف خود، الاهیات نظام‌مند، می‌گوید:

یک نظام الاهیات باید دو نیاز اساسی را برآورده سازد: نخست بیان حقیقت پیام مسیحیت، و سپس تعبیر و تفسیر این پیام برای هر نسل جدید. الاهیات بین دو قطب نوسان می‌کند؛ یعنی بین حقیقتی ابدی که بنیادش است و نیز شرایط شخص در زمانی که حقیقت ابدی باید در بطن آن درک شود (الاهیات نظام‌مند، ۱: ۳).^۱

پل تیلیش از این جهت با آزاداندیشان موافق بود که دین باید مورد بررسی دقیق عقلی قرار گیرد. او نقادی مفهوم کتاب مقدس را به طور کامل قبول داشت.^۲ او از این جهت با راست‌دینی مسیحی مخالف بود که حقایق ابدی را با ظرفی زمانی به هم می‌آمیزد و الاهیاتی را که مربوط به گذشته است برای زمان حال به کار می‌گیرد. او حتی با الاهیات بارت و امثال او مخالف بود. او معتقد بود که آنان با اینکه پیام تغییرناپذیر انجیل را با الاهیات سنتی یکی نمی‌انگارند، اما به اندازه لازم به شرایط زمان حاضر بها نمی‌دهند.^۳

تیلیش در اندیشه‌ی اگزیستانسیالیستی خود از واژه‌ها و اصطلاحات ویژه‌ای مانند فرمانروایی خارجی، خود-فرمانروایی و فرمانروایی الاهی و نیز وجود خود و از خود بیگانگی استفاده می‌کند. به هر حال لب سخن او درباره عهد جدید این است که باید از ظاهر سخن این نوشته‌ها دست برداشت. او می‌گوید جمله «خدا انسان شده است» متناقض نیست، بلکه بی‌معناست. گزارش‌های کتاب مقدس در مورد مصلوب شدن مسیح غالباً گزارش‌های متضاد و افسانه‌ای است. رستاخیز مسیح هرگز به این معنا نیست

۱. تونی لین، پیشین، ص ۴۵۳.

۲. ویلیام هوردن، پیشین، ص ۱۴۱.

۳. تونی لین، پیشین، ص ۴۵۳.

که ملکول‌های بدن او زنده شده‌اند. این تصویری احمقانه و کفرآمیز است. بلکه به این معناست که عیسی در ذهن شاگردان به مقام رفیع مسیح بودن برگردانده شده است. او حقیقی بودن و واقعی بودن و عینی بودن همه گزارش‌های عهد جدید را مورد شک و تردید قرار می‌دهد یا رد می‌کند و می‌گوید آنچه ایمان مسیحی ارائه می‌دهد حقایق واقعی نیست، بلکه نمادهایی است که از طریق آنها می‌توان در وجود جدید شرکت کرد. خود عیسی چنین نمادی است.^۱

ج) نگرش نوین پانن‌برگ

در اینجا به پانن‌برگ می‌رسیم. سه شخصیتی که اخیراً به اندیشه‌هایشان اشاره شد، یعنی بارت، بولتمان و تیلش، درست یک نسل جلوتر از پانن‌برگ بودند. پانن‌برگ شاگرد بارت بود و گفته می‌شود به لحاظ الاهیات عمیقاً از او تأثیر پذیرفته بود.^۲ با این حال پانن‌برگ به اندازه‌ای سخن جدید دارد و به اندازه‌ای نقد بر اندیشه‌های استاد و دو اندیشمند دیگر پیش گفته از نسل قبلی دارد که بتوان یک مکتب جدید و یک نگرش نو را به او نسبت داد.^۳

نسل قبل از پانن‌برگ و الاهیات قرن بیستم به سوی بی‌توجهی به عیسای تاریخی، که جریان نقد تاریخی کتاب مقدس آن را پی‌گیری می‌کرد، گرایش داشت. آنان با گرایش اگزیستانسیالیستی و ایمانی خود معتقد بودند که الاهیات باید بر اساس «مسیح ایمان» یعنی عیسایی که کلیسای اولیه به او اعتقاد داشت و آن را اعلام می‌کرد، باشد. این مهم نیست که عیسای تاریخی چگونه بوده است. در واقع آنان حتی اگر جریان نقد تاریخی را رد نمی‌کردند،

۱. کالین، براون، پیشین، ص ۲۰۰ - ۲۰۱. ۲. تونی لین، پیشین، ص ۴۶۶.

۳. گالوی، آلن داگلاس، پانن‌برگ: الاهیات تاریخی، ترجمه مراد فرهادپور، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۶، ص ۲.

برای دستاوردهای آن در الاهیات نقش و جایگاهی قائل نبودند. اما اندیشه پانن برگ به گونه دیگری است. او بر این تأکید می‌کند که الاهیات باید بر بنیان و اساس تاریخ استوار شود. الاهیات باید به گونه‌ای باشد که مانند دیگر معارف بشری بتواند مورد تحقیق و بررسی قرار گیرد. اگر امور مربوط به الاهیات و شخص مسیح به گونه‌ای باشند که تنها با ایمان امکان دسترسی به آنها وجود دارد پس به یک دسته از امور باطنی و سری تبدیل می‌شوند که به تجربه شخصی تعلق دارند و این امر باعث جلوگیری از این می‌شود که الاهیات و کتاب مقدس در معرض تبادل آراء و اندیشه‌ها قرار گیرد.^۱

پانن برگ از جهاتی با لیبرال‌ها و آزاداندیشان موافق و از جهاتی دیگر مخالف آنان است. او نیز برای نقد تاریخی اهمیت و ارزش قائل بود و جست‌وجو برای یافتن عیسای تاریخی را مهم و حتی ضروری می‌داند. اما بر خلاف لیبرال‌ها و آزاداندیشان از اموری مانند تجسد خدا، رستاخیز مسیح و... که اساس نظام الاهیات و ایمان مسیحی را تشکیل می‌دهند، نه تنها دست بر نمی‌دارد و نه تنها آنها را یافته‌ها و تخیلات مسیحیان نخستین نمی‌داند، بلکه آنها را متن تاریخ به حساب می‌آورد. آیا می‌توان هم نقد تاریخی کتاب مقدس را پذیرفت و حتی آن را مهم و ضروری به حساب آورد و هم مسائلی از قبیل تجسد خدا را به صورت تحت اللفظی قبول کرد و معتقد بود که این امور واقعاً به همین صورت رخ داده‌اند؟

سه متفکر بزرگ نسل قبل از پانن برگ، یعنی بارت، بولتمان و تیلیش، هرچند احیاناً نقد تاریخی را بی‌ارزش ندانستند، اما جست‌وجو برای یافتن عیسای تاریخی را کاری عبث و بیهوده شمردند و برای تبیین و پذیرش عناصر الاهیاتی متون مقدس تاریخ را یکسره رها کرده، آن را بی‌اهمیت

۱. تاریخ تفکر مسیحی، ص ۴۶۶؛ پانن برگ، الاهیات تاریخی، ص ۳۴ - ۳۵.

شمردند. آنان، بر خلاف لیبرال‌ها و آزاداندیشان، مسائلی مانند تجسد خدا و رستاخیز مسیح را رها نکردند و وهم و خیال نشمردند، بلکه پذیرش آنها را به درون و ایمان آدمی موکول کردند. آنان با گرایش اگزیستانسیالیستی و وجودی خود، عینیت و تاریخ را رها کرده، به سراغ ذهن و درون رفتند. و البته برخی از آنان، مانند بولتمان، علاوه بر گرایش وجودی، به نظریه اسطوره‌گی نیز متوسل شدند. هرچند ممکن است کسی در اصل مبانی اینان خدشه کند و فرار از تاریخ و واقعیت و عینیت را ناصواب بشمارد، اما نگرش آنان به نقد تاریخی با دیدگاه آنان درباره‌ی الاهیات ناسازگار نیست. همین سخن درباره لیبرال‌ها و آزاداندیشان صدق می‌کند. هرچند ممکن است گفته شود شواهد کافی برای یافتن عیسای تاریخی، با توجه به منابع موجود مسیحی، هرگز وجود ندارد، و هر چند ممکن است گفته شود که معیار تاریخی بودن تنها سازگاری با علم نیست و حتی ممکن است اموری مانند معجزات در تاریخ رخ دهد که با علوم تجربی قابل بیان نباشند، اما با همه اینها، نمی‌توان گفت که مبانی و سخنان اینان با هم سازگاری ندارد.

اما سخن درباره پانن‌برگ از این حیث قدری مشکل است و در نگاه نخست مبانی او ناسازگار به نظر می‌رسند. چگونه می‌توان نقد تاریخی را، با توجه به روش علمی آن، به صورت کامل پذیرفت و حتی آن را مفید و ضروری به حساب آورد، و در عین حال حوادثی مانند تجسد خدا و رستاخیز مسیح و تولد از باکره را نیز به عنوان حوادثی تاریخی که با روش نقد تاریخی قابل اثبات هستند، پذیرفت؟ برخی از این حوادث، مانند تجسد خدا، خردستیزند و برخی دیگر، مانند رستاخیز مسیح و تولد از باکره، با علوم تجربی قابل بیان نیستند و به این معنا علم ستیزند. کسی که روش حاکم بر نقد تاریخی را می‌پذیرد نمی‌تواند این امور را بپذیرد همان‌طور که لیبرال‌ها

این‌گونه بودند؛ مگر اینکه الاهیات را از قلمرو تاریخ بیرون ببرد و آن را در محدوده درون و ایمان قرار دهد، همان‌طور که نسل قبل از پانن‌برگ چنین کرده بودند. اما پذیرش هر دوی اینها با هم به ظاهر ناسازگار است و این کاری است که پانن‌برگ انجام داده است. اما آیا او در این کار موفق بوده است؟ پاسخ به این سؤال بحث و بررسی زیادی را می‌طلبد. نباید شتاب کرده، از ابتدا پاسخ منفی داد. شاید با مطالعه دقیق آثار پانن‌برگ کسی به این نتیجه برسد که سخن او تا حدودی و در برخی از زمینه‌ها درست است. شاید کسی به این نتیجه برسد که نقد تاریخی با تعدیل، و در برخی از زمینه‌ها قابل تحمل است و اندیشه‌های پانن‌برگ نیز با تعدیل و در برخی از زمینه‌ها قابل پذیرش است. به هر حال الاهیات پانن‌برگ الاهیات تاریخی است، برخلاف نسل قبل از او که الاهیاتشان ایمانی بود. و این‌گونه بود که نقد تاریخی به الاهیات تاریخی رسید.

اما الاهیات تاریخی پانن‌برگ با یک سؤال اساسی روبه‌روست. اگر شما می‌خواهید به نقد تاریخی بها دهید و ایمان خود را بر آن مبتنی کنید، با روش نقد تاریخی نمی‌توان به یقین و حتمیت رسید. آیا می‌توان ایمان را بر شک یا احتمال مبتنی ساخت؟ به‌ویژه اینکه با نقادی کتاب مقدس تاریخی و واقعی بودن بسیاری از حوادث منقول در اناجیل زیر سؤال رفته است. پانن‌برگ سعی می‌کند این سؤال را در دو گام پاسخ دهد. او در گام نخست در معنای «حتمیت» تصرف می‌کند. او می‌گوید معنا و مفهوم «حتمیت» در قلمروهای مختلف متفاوت است. «حتمیت» در گزاره‌های ریاضی با «حتمیت» گزاره‌های عرصه لایتناهی متفاوت است. در واقع در عرصه امور لایتناهی سخن از حتمیت مطلق بی‌مورد است. گزاره‌های تاریخی حتمیت خاص خود را دارند. این گزاره‌ها با اینکه احتمال خطا در آنها راه دارد، اما در صورتی که با

همه حقایق شناخته شده سازگار باشند، حتمی شمرده می شوند. پانن برگ می پذیرد که بسیاری از گزاره های عهد جدید صرفاً احتمالی اند. او می گوید ایمان را باید از معرفتی که مبنای آن است، جدا کرد. تبیین این سخن گام بعدی اوست. او می گوید معرفتی که ماهیتی صرفاً احتمالی دارد به لحاظ روان شناختی با حتمیت و یقین متوکلا نه ایمان سازگار است. می توان رستاخیز عیسی را مورد نقد و بررسی قرار داد و ادله ای له و علیه آن ارائه کرد. با این حال می توان بر اساس توکل و از ته دل به رخ دادن آن معتقد بود. مثال پانن برگ این است که انسان بر اساس حساب احتمالات، خیانت همسرش به او را احتمال می دهد. ولی این احتمال با اعتماد و اعتقاد او به وفاداری همسرش سازگار است. اما این امر ایمان را از معرفت جدا نمی سازد. اگر بنیادی عقلانی برای اعتقاد وجود نداشته باشد، این اعتقاد بی مسئولیتی صرف است. ایمان باید بر معرفت استوار باشد، اما ایمان دینی با آن درجه ای از عدم یقین که جزء ذاتی معرفت تاریخی و همچنین هرگونه معرفت متناهی بشری است، سازگار است.^۱

به نظر می رسد که حتی با بیان پانن برگ نمی توان شکاف عمیق بین احتمالی بودن گزاره هایی که در اناجیل نقل شده و قاطعیت ایمان را پر کرد. این شکاف درباره اموری که به ظاهر خردستیزند مانند «تجسد خدا» پررنگ تر و جدی تر می شود. شاید بتوان عدم موفقیت طرح پانن برگ را نتیجه گرفت. به هر حال پانن برگ درباره بسیاری از محورهای الاهیاتی نظر خاص خود را دارد که با طرح کلی او هماهنگ است. برای مثال او برخلاف راست دینی نوین و الاهیات انگریستان سیالیستی که مکاشفه را از تاریخ جدا می کند، مکاشفه خدا را در متن رخدادهای تاریخی می داند.^۲ او در عمده عناصر

۱. آلن گالوی، پیشین، ص ۴۸ - ۵۰.

۲. تونی لین، پیشین، ص ۴۶۶.

اصلی نظام الاهیاتی مسیحی دیدگاه خاص خود را دارد که به ظاهر با شاکله اصلی طرح او هماهنگ است.^۱ اما اینکه از خطوط اصلی طرح پانن برگ و الاهیات تاریخی او چه مقداری می توان دفاع کرد، جای بحث جدی دارد و حتی به ظاهر قابل دفاع نیست. شاید کسی در پایان به این نتیجه برسد که هرچند برخی از اصول و مبانی نقد تاریخی کتاب مقدس قابل دفاع نیست، اما مقدار زیادی از مشکلاتی که پس از جریان نقد تاریخی برای ایمان غربی پیش آمد به خاطر اصول و مبانی اشتباه نقد تاریخی نبود، بلکه لازمه ساختار و محتوای عهد جدید و به ویژه نوشته های پولس و یوحنا بود. بنابراین چنین کسی ممکن است بگوید طرح پانن برگ که می خواهد اصول بنیادین آموزه های کتاب مقدس و مسیحیت را با نقد تاریخی همسو و هماهنگ کند و دومی را در خدمت اولی و یار و کمک او قرار دهد از دو جهت مشکل دارد، یکی اصول حاکم بر نقد تاریخی، چرا که برای مثال جهان بینی حاکم بر آن جهان بینی علمی است و با یک چنین جهان بینی ای نمی توان مسائلی از قبیل تولد از باکره و رستاخیز مسیح را درک و تبیین کرد. اما مشکل دوم از ناحیه خود کتاب مقدس است چرا که در آن امور خردستیزی مانند «تجسد خدا» مطرح شده که بر فرض که جهان بینی حاکم بر نقد تاریخی را هم نپذیریم قابل دفاع نیستند. علاوه بر این از کنار بحث های دیگری که در نقد تاریخی درباره تاریخ نگارش، منشا و نویسنده قسمت های مختلف عهد جدید و نیز چگونگی شکل گیری داستان ها و مثل های آن و اصالت سخنان منسوب به عیسی، مطرح شده و بسیاری از آنها را زیر سؤال برده به سادگی نمی توان گذشت. نویسنده ای غربی می گوید:

۱. برای آشنایی بیشتر با اندیشه های خاص پانن برگ به کتاب پانن برگ: الاهیات تاریخی، نوشته آلن گالوی، ترجمه مراد فرهاد پور مراجعه شود.

انجیل مسیحیان به وضوح سندی بشری و تاریخی، وابسته به زمان‌ها و مکان‌های مشخصی در گذشته است. اگر آن را منبع اطلاعات خود سازیم، باید همان پرسش‌هایی را از آن بکنیم که از دیگر مدارک تاریخی می‌کنیم. انجیل، برخلاف برخی کتب مقدس دیگر، سرشت ادبی بسیار آمیخته‌ای دارد. نوشته‌های انجیل از آغاز جنبه مقدس نداشت، اینها در ابتدا تحریراتی گهگاهی بود، که مصون ماند، احترام گسترده یافت، و سرانجام کلیسا آنها را مقدس ساخت. پس انجیل در اصل مقدس نبود، تحولات تاریخی بعدی بدان تقدس داد. نامه به رومیان به ظاهر به قلم پولس و خطاب به جمعی از مردم روم است، و همان‌گونه که از مفادش بر می‌آید، به هیچ وجه خطاب سرمدی پروردگار به ابناء بشر نیست. بدین قرار، منتقد انجیل می‌گوید، روش قرائت من طبیعی است نه روش قرائت شما!^۱

د) کتاب حاضر

کتاب درآمدی به الاهیات نظام‌مند در واقع از چهار درس خطابه تشکیل شده که توسط پانن‌برگ ارائه شده است. او در این درس خطابه‌ها سعی می‌کند خطوط اصلی اندیشه‌های خاص خود را که در الاهیات نظام‌مند او بیان شده‌اند توضیح دهد.

عنوان فصل نخست این کتاب «نیاز به الاهیات نظام‌مند» است. او با این سؤال شروع می‌کند که چرا مسیحیان باید همان خدای یهودیان را قبول داشته باشند؟ این الاهیات نظام‌مند است که باید به سؤال پاسخ دهد. در الاهیات نظام‌مند باید حقانیت و صدق آموزه خدا و سرگذشت عیسی مسیح ثابت شود. اگر این امور واقعی و تاریخی نباشند ایمان مسیحی نمی‌تواند به حیات خود

۱. دان کیوپیت، پیشین، ص ۱۱۰.

ادامه دهد. کلمه داستان و اسطوره و الفاظی مانند اینها حقانیت را مبهم و تیره و تار می گرداند. بقای ایمان مسیحی منوط به تاریخی بودن داستان عیسی است. معیار نهایی حقانیت یک اعتقاد انسجام و هماهنگی با حقایق دیگر است و دلیل این امر این است که انسجام و هماهنگی به ذات حقیقت تعلق دارد. وظیفه الاهیات این است که حقانیت اعتقادات مسیحی را به اثبات برساند و این وظیفه خاص الاهیات نظام مند است.

وظیفه الاهیات نظام مند آن است که حقیقت انجیل و اعتقادات کلیسا را از اشکال ناپایدار زبان و اندیشه، که در زمان های خاص برای تبیین آن حقیقت پایدار کمک می کرده اند، تمیز داده، آن حقایق را برای زمان خود تبیین کند. وظیفه عالمان الاهیات درباره زبان سنتی تعالیم مسیحی وظیفه ای نقادانه و نظام مند است. از این جهت نقادانه است که باید در این تعالیم بین امور نسبی و موقت و آنچه مغز و لب آن است فرق بگذارد و از این جهت نظام مند است که حقانیت را با ارائه نظام مند می توان تمیز داد، چون خود حقیقت نظام مند است؛ زیرا انسجام به ذات حقیقت تعلق دارد.

پانن برگ در ادامه «آموزه خدا» را به عنوان مثال مطرح می کند. او بیان می کند که بیان نظام مند این آموزه چگونه است و چگونه سازگاری و انسجام عناصر این آموزه باعث می شود که برداشت های ناصواب از خدا و ویژگی های آن درک شود. او می گوید از گذشته های دور عالمان الاهیات مسیحی تلاش می کرده اند الاهیات مسیحی را به صورتی نظام مند و با محوریت خدا و نقش او در جهان مخلوق و تاریخ بیان کنند.

در عصر جدید برخورد نظام مند با آموزه مسیحی ادامه یافته و ضرورت آن جدی تر شده است چرا که با چالش های جدیدی روبه رو شده است. من به دو مورد از این چالش ها اشاره می کنم؛ یکی دستاوردهای علم جدید بود که

الاهیات را به چالش کشید. چالش دوم که بحث مفصل تری را می طلبد، نقادی جدید درباره مسئله منابع دارای حجیت بود. از ابتدای تاریخ مسیحیت تا قبل از نقادی جدید کتاب مقدس، عالمان الاهیات به حجیت دو منبع یکی کتاب مقدس و دیگری سنت کلیسایی، که پروتستان ها به دومی بسیار کم بها می دادند، اعتقاد داشتند و مطالب آن را به صورت پیشینی می پذیرفتند و به آن استدلال می کردند. نقادان جدید پذیرش پیشینی این منابع را توهین به عقل انسان دانستند و تلاش کردند که ثابت کنند که خود این منابع آثار انسانی هستند. در نتیجه برخی از اندیشمندان از آموزه هایی که در این منابع آمده دست برداشتند و برخی دیگر آنها را ذهنی و قائم به شخص کردند که هر دو بر خطا بودند. وظیفه الاهیات نظام مند در این عصر این است که با اینکه حجیت منابع را به صورت پیشینی نمی پذیرد اما از دیگر اندیشه های بشری برای اثبات حقانیت مدعیات مسیحی استفاده کند. پس نه تنها از بحث های نقادانه نباید گریخت بلکه باید از آنها برای اثبات مدعیات مسیحی استفاده کرد. البته حقانیت آموزه مسیحی به طور کامل در پایان تاریخ ثابت می شود اما اصل آن با استفاده از شواهد موجود قابل اثبات است.

پانن برگ در فصل دوم کتاب به مشکلات خداشناسی مسیحی در عصر حاضر می پردازد. او می گوید، بدون شک مفهوم خدا موضوع محوری الاهیات است که بدون آن سایر موضوع ها اهمیت خود را از دست می دهند. این مفهوم روشن است و نیاز به تفسیر ندارد و نه استعاره است و نه نماد. این مفهوم به یک واقعیت نهایی اشاره دارد که همه چیز را در بر می گیرد، مفهومی که روح سکولاریزم حاکم بر جهان معاصر آن را مورد تردید قرار می دهد. فرهنگ سکولار انسان ها و جامعه شان را به جای واقعیت نهایی نشانده و می خواهد همگان را قانع کند که آن مفهوم مرده است. متأسفانه متدینان چنان

زودباورند که حداقل تا حدی تسلیم این سخن شده‌اند و مشکل‌تر اینکه روحانیان نیز در این باره احساس عدم اطمینان می‌کنند. آنچه لازم است این است که مبلغان و عالمان الاهیات روشن‌گری کنند و بر آنچه تعصبات عصر سکولار آن را منکوب کرده نور افشانی کنند. عالمان الاهیات باید برهان‌های عقلی آموزه خدا را از نو بیان کنند. برخی از اشکالاتی که ملحدان جدید به مفهوم کلاسیک خدا وارد کرده‌اند خالی از حقیقت نیست؛ پس زبان کلاسیک نیاز به بازسازی دارد. وضعیت فلسفه جدید آشفته است و نمی‌تواند در این زمینه به الاهیات کمکی کند. ویژگی فلسفه جدید گریز از متافیزیک است. البته استثناهایی هم وجود دارد. یکی از آنها فلسفه پویشی است. کمبود بحث متافیزیکی در فلسفه جدید باعث شده که برخی از عالمان الاهیات به این فلسفه پویشی متوسل شوند و برخی دیگر به امثال هایدگر. اما این خطاست. عالم الاهیات نباید بر نظام فلسفی خاص تکیه کند بلکه باید در گفت‌وگو با آنها شرکت کند.

در الاهیات جدید کاربرد نسبتاً غیر دقیق عنوان «الاهیات طبیعی» باعث شده که عالمان الاهیات به طور جدی در گفت‌وگوی فلسفه وارد نشوند، اما گفت‌وگوی نقادانه با فلسفه همان الاهیات طبیعی نیست، بلکه بررسی نقادانه زبان الاهیاتی است.

پانن‌برگ در ادامه به خداشناسی پل تیلیش می‌پردازد. تیلیش که بیش از اکثر عالمان الاهیات نسل خویش به مشکلات آموزه سنتی خدا توجه کرده بود، تعالی محض خدا را قبول نداشت چرا که به گمان او تعالی محض خدا را با واقعیتی محدود مشتبه می‌سازد. او ترجیح می‌داد که از خدا با عنوان «ژرفا و اساس بی‌کران و بی‌پایان همه موجودات» سخن بگوید. دیگران نیز تعبیری شبیه این را به کار برده‌اند. اما این تعبیر ویژگی شخصی بودن خدا در سنت

مسیحی را نادیده گرفته است. اگر تیلش و امثال او آموزه تثلیث را جدی تر می گرفتند با این مشکل روبه رو نمی شدند. این آموزه مسئله شخص بودن خدا را حل می کند. «شخص بودن» خدا را تیلش به این دلیل رد می کرد که این دیدگاه خدا را در کنار دیگر موجودات قرار می دهد.

پانن برگ در ادامه اندیشه دیگر متفکران جدید را در این باره بیان می کند و این اندیشه را ادامه اندیشه توماس اکوئیناس در باب خدا که او را «خود وجود» می دانست به حساب می آورد. اما اندیشه توماس را دقیق تر و خود او را ماهر تر از امثال تیلش می شمارد.

مشکل شخص بودن خدا مسئله ای است که پانن برگ تا آخر این فصل دنبال می کند و نظریات مختلفی را در این باره نقل و نقد می کند و در پایان تلاش می کند این مشکل را با آموزه تثلیث حل کند.

عنوان فصل سوم این نوشتار «آموزه خلقت در عصر کیهان شناسی علمی» است. پانن برگ پس از اینکه خلقت را به معنای وابستگی تمام عیار همه موجودات به خدا معنا می کند، برای آن نقشی محوری در اعتقاد به خدا قائل می شود. او سپس بیان می کند که این معنا از خلقت که به معنای وابستگی مطلق جهان است، با جهان بینی علمی که از پایان قرن هجدهم حاکم شد، ناسازگار به نظر آمد و به عقیده برخی با ظهور نظریه تکامل این دیدگاه، یعنی استقلال جهان، کامل گردید. آموزه کلاسیک خلقت به معنای خلق مدام است. اما مقصود از خلق مدام حفظ و نگهداری از موجوداتی است که از ابتدا خلق شده اند و نه اینکه موجود جدیدی خلق شود. اما این تبیین اسطوره ای است و با تکامل طبیعی ناسازگار است. نکته دیگر اینکه این فرایند امکانی است اما عمل خدا ازلی است و این دو با هم قابل جمع نیستند.

پانن برگ برای حل مشکل خلقت نیز به سراغ آموزه تثلیث می رود. از یک

طرف نقش پسر ازلی و اینکه او خود را از پدر جدا کرده را منشأ غیریت در جهان به حساب می‌آورد و به این وسیله تنوع و تکثر موجودات را تبیین می‌کند. او برای بیان تأثیر دائمی خدا در جهان سراغ شخص سوم تثلیث یعنی روح القدس که از آن در کتاب مقدس به روح، که به معنای باد یا دم یا نفس است، یاد شده، می‌رود و با استفاده از اصطلاح فیزیکی «میدان نیرو» تلاش می‌کند که این مشکل را حل کند. کاربرد کلمه «میدان» در الاهیات مسئله را زمانی و مکانی می‌کند؛ اما اگر از لیت خدا را به معنای زمان و مکان لایتناهی در نظر بگیریم، مشکل حل می‌شود. به اعتقاد پانن برگ با توجه به نقش ویژه اشخاص تثلیث می‌توان مسئله خلقت و خلق مدام و تفاوت مخلوقات از جمله انسان را حل کرد.

نویسنده آخرین فصل را به «مسیح‌شناسی» اختصاص داده است. او پس از اینکه مسیح‌شناسی را برای وجود و حیات کلیسا دارای اهمیت اساسی می‌شمارد، با اشاره به جمله‌ای از کتاب مقدس با این مضمون که «نجات تنها در عیسی مسیح یافت می‌شود» می‌گوید مقصود از این جمله انحصارگرایی نیست، بلکه شمول‌گرایی است. پیروان دیگر ادیان هم ممکن است نجات یابند، اما با اینکه عیسی را نمی‌شناسند نجاتشان به واسطه اوست، نه به خاطر دین خودشان. ما نباید از این جمله دست برداریم. رواداری غیر از بی تفاوتی نسبت به حقیقت است. البته باید حقانیت این اعتقاد را اثبات کنیم. پیش فرض این اعتقاد این است که عیسی مسیح، و تنها او، خدای متجسد و پسر خداست که جسم گرفته است. جان هیک به درستی پیش فرض بودن این عبارت را تأیید کرده اما متأسفانه خود این عبارت را نپذیرفته و آن را اسطوره دانسته است. اما ما باید ثابت کنیم که عیسی واقعاً پسر خداست که جسم گرفته است. پانن برگ در ادامه این فصل سعی می‌کند عنوان «پسر خدا» را که یک عنوان

محوری در مسیح شناسی به حساب می آورد، به گونه ای تبیین و تفسیر کند که از یک سو نمادین و اسطوره ای نباشد و از سوی دیگر مشکلات الاهیات مسیحی را به صورتی نظام مند حل کند. در پایان این فصل او با اعتراف به اینکه الاهیات نظام مندی که ارائه می دهد منحصر به فرد نیست و بدیل هایی هم در جهان معاصر دارد، مزیت نظام خود را تثلیثی بودن آن می شمارد، چیزی که نظام های امثال تیلش به آن توجه نکرده اند.

عبدالرحیم سلیمانی

کتابنامه

۱. آلن داگلاس، گالوی، پانن برگ: الاهیات تاریخی، ترجمه مراد فرهادپور، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۶.
۲. براون، کالین، فلسفه و ایمان مسیحی، ترجمه طاهوس میکائیلیان، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
۳. رابرتسون، آرچیبالد، عیسی اسطوره یا تاریخ، ترجمه حسین توفیقی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، چاپ اول، ۱۳۷۸.
۴. کیویت، دان، دریای ایمان، ترجمه حسن کامشاد، تهران، طرح نو، چاپ اول، ۱۳۷۶.
۵. لین، تونی، تاریخ تفکر مسیحی، ترجمه روبرت آسریان، تهران، انتشارات نشر و پژوهش فرزاد روز، چاپ اول، ۱۳۸۰.
۶. وین، برادفوت، تجربه دینی، ترجمه عباس یزدانی، قم، مؤسسه فرهنگی طه، ۱۳۷۷.
۷. هوردن، ویلیام، راهنمای الاهیات پروتستان، ترجمه طاهوس میکائیلیان، تهران، شرکت انتشارات علمی فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۶۸.

۱

نیاز به الاهیات نظام‌مند

در تاریخ مسیحیت همواره سؤالی اساسی مطرح بوده که پاسخ می‌طلبیده است: چرا یک شخص باید نسبت به عضویت در کلیسای مسیحی متعهد شود؟ یک یهودی یهودی متولد می‌شود، ولی کسی مسیحی متولد نمی‌شود و باید دوباره متولد شود. یقیناً از قرن چهارم به بعد غسل تعمید در بیشتر موارد، در اوایل طفولیت اجرا می‌شده است. این امر با این فرض که کسی از هنگام تولد مسیحی باشد، چندان متفاوت به نظر نمی‌رسد. با این حال نشانه غسل تعمید باید در طول زندگی همراه فرد باشد، وگرنه به نمادی بی‌محتوا مبدل می‌گردد. زندگی یک مسیحی در ابتدا نه با تغییر کیش شخصی، بلکه با غسل تعمید آغاز می‌شود، اما این تعمید باید بارها تا لحظه مرگ یادآوری و تجدید شود. بنابراین، مسیحی بودن امری بسیار شخصی است.

همه انواع علل و عوامل خاص در سرگذشت مسیحی شدن هر فرد وجود دارد، اما در هر حال او باید مؤمن گردد، و ایمان مسیحی همواره اعتقاد به خدا و عیسی مسیح بوده است. آنچه یک فرد را مسیحی می‌سازد عبارت است از: «اعتراف به اینکه در عیسی مسیح خدا عمل کرده است تا نوع انسان، و از

طریق نوع انسان همه مخلوقاتش، را اصلاح کند و با خود آشتی دهد.» مسیحی بودن تفاوت اساسی دیگری با یهودی بودن یا مثلاً هندو بودن دارد. شخص از هنگام تولد عضوی از قوم یهود یا هندو است. ممکن است تصدیق ایمان آباء و اجداد و اطاعت از قوانین سنتی زندگی مهم باشد، اما اعتراف شخصی باعث یهودی یا هندو بودن نمی شود. درباره مسیحیان، اعتراف شخصی فرد به مسیح، باعث مسیحی بودن او می شود. این امر بر غسل تعمید شخص مبتنی است و البته تعمید تنها منحصر در این موضوع نیست. خدا زندگی ما را در غسل تعمید یک بار و برای همیشه به سوی چیزی فراخوانده که فراتر از توان ما نسبت به اجابت دعوت او در هر لحظه خاص است. با این حال اعتراف ما به ایمان، به صحت غسل تعمید ما بستگی دارد. تعمید ما تنها در ایمان شخصی فرد زنده و فعال است.

این مشکل آنگاه حاد می شود که توجه کنیم که خدایی که مسیحیان به عنوان خدای واقعی باور دارند و به او اعتراف می کنند، دقیقاً همان خدای یهودی و کتاب مقدس عبرانی است. چه چیزی در این جهان می تواند یک شخص را برانگیزد تا خدای ملت دیگری را بپذیرد؟ ممکن است بگوییم عیسی و تعالیم او. اما خود عیسی یک یهودی بود و بیشتر مسیحیان این گونه نیستند. ممکن است برای یک یهودی این طبیعی باشد که خدای نیاکان خود را گرامی بدارد، هر چند حتی این امر شرط یهودی بودن نیست. اما مسیحیانی که پیشینه شان به امت ها [غیر یهودیان] بر می گردد، و تنها با اعتراف به خدای بنی اسرائیل عضوی از جامعه مسیحی می شوند، چرا باید چنین عملی را انجام دهند؟

اکنون ما در کانون موضوع بحث خود، یعنی نیاز به الاهیات نظام مند، هستیم، چون همه این امور به مسئله حقانیت و صدق بستگی دارد: اگر فرض

کنیم که خدای بنی اسرائیل و خدای عیسی یکی است و تنها خدای واقعی است، در این صورت، و تنها در این صورت، دلیل کافی برای اعتقاد به این خدا، حتی برای غیر یهودی، وجود دارد.

در داستان مسیحی شدن هر شخص، یا اجابت هر شخص به ندایی که در حادثه تعمید زندگی‌های ما را طلب می‌کند، عوامل و انگیزه‌های بسیاری در جذب ما به ایمان مسیحی شرکت دارند؛ بسیاری از این عوامل و انگیزه‌ها ممکن است کمابیش تصادفی باشند، اما اگر خدایی که عیسی اعلام می‌کرد، یعنی خدای بنی اسرائیل، خدای یگانه واقعی نباشد، همه این امور، و حتی شخصی‌ترین تجربه‌های ما، ظاهری یا فریبنده از کار در می‌آیند. در مسیحی بودن یک فرد، همه چیز به واقعیت خدا بستگی دارد. این امر نه تنها اهمیت اساسی باور و اعتقاد را بیان می‌کند، بلکه بیانگر اهمیت الاهیات در تاریخ کلیسای مسیحی نیز هست. اگر داستان عیسی مسیح و خدای او صرفاً یک داستان افسانه‌ای (به معنای قصه‌ای تخیلی) باشد، و تاریخی نباشد، ما نمی‌توانیم صادقانه خود را مسیحی بدانیم. اگر رابطه ایمان مسیحی با تاریخ عیسی مانند رابطه آن با اسطوره‌ای از نیاکان مسیحی باشد، و اگر این دو دقیقاً یکی باشند، در این صورت ایمان مسیحی نمی‌تواند به حیات خود ادامه دهد. مشکل کلمه «داستان» این است که مسئله حقایق را مبهم می‌کند و من شک دارم که کلمه «داستان» دقیقاً مناسب باشد، چون این کلمه به انسان اجازه می‌دهد که مسئله حقایق را کنار بگذارد. اگر قرار است ایمان مسیحی باقی بماند، باید داستان عیسی مسیح تاریخ باشد، هرچند نه در همه جزئیاتش، بلکه در مباحث اساسی‌اش. همین سخن درباره کلمه «اسطوره» صادق است: اگر ما باید خود را به خدا تسلیم کنیم، پس او باید واقعیت داشته باشد، نه اینکه صرفاً اسطوره باشد.

بحث حقانیت در دین تنها یک مسئله الاهیاتی نیست. این بحث در وهله نخست اصلاً الاهیاتی نیست. قبل از اینکه پای این مسئله به الاهیات کشیده شود، یک احساس قابل اتکا و اعتماد بودن یا یک شناخت، هرچند مبهم، نسبت به واقعیتی اسرارآمیز که زندگی ما را احاطه کرده و آن را در برگرفته است، وجود دارد. به نظر بیشتر مردم زیبایی و جمال به شیوه‌ای قوی‌تر از هر برهان عقلی حاکی از حقیقت است. با این حال، هر چیزی که ما در امور ملموس تجربی واقعی بدانیم ممکن است مورد تردید قرار گیرد. هر یقین‌آنی و زودگذر محتاج تصدیق و تبیین‌های بیشتری است، و تنها با نظر به انسجام همه تجربه‌ها و همه شناخت‌های ماست که می‌توانیم آنچه را واقعیت دارد معین کنیم. انسجام و سازگاری معیار نهایی حقانیت را فراهم می‌کند، و دلیل اینکه می‌تواند چنین خدمتی را انجام دهد این است که خود نیز به ذات حقیقت تعلق دارد: هر چیز که حقیقت دارد، در نهایت باید با همه حقایق دیگر سازگار باشد، به گونه‌ای که حقیقت تنها یکی باشد که شامل همه چیز بشود، و این با مفهوم خدای یگانه ارتباط نزدیکی دارد.

ملاحظات از این‌گونه به ساحت اندیشه و تأمل تعلق دارد، نه به قلمرو اموری که مستقیماً و بی‌واسطه تجربه می‌شوند. در سطح اندیشه و تأمل است که الاهیات با حقانیت ایمان مسیحی سروکار دارد. با این حال تجربه‌های مسیحی و جامعه دینی مسیحی به کار الاهیاتی نیاز دارند، چون درباره دعای حقانیت و صدق در سطح تأمل و اندیشه داوری می‌شود. بیانیه‌های تبلیغی کلیسای مسیحی که اظهار می‌دارند خدای عیسی تنها و تنها خدای حقیقی است، و او واقعاً عیسی را از مردگان برانگیخت، به تأمل و تفکر الاهیاتی نیاز دارد، و نیز نیاز دارد که حقانیت و صدق مدعیاتش در سطح تأمل و تفکر بررسی و اثبات شود. اگر الاهیات به صورتی شایسته با این وظیفه روبه‌رو

شود، می تواند در تشویق مبلغان و تقویت وجدان پاک هر فرد مسیحی نسبت به اینکه تعالیم کلیسا واقعیت دارد، کمک ارزشمندی کند. اگر الاهیات وظیفه خاص خود را نسبت به حقانیت و صدق مدعیات سنت مسیحی به درستی انجام ندهد، در آن صورت روحانیان کلیسا نخستین کسانی خواهند بود که در مورد پیامی که باید تبلیغ کنند متزلزل می شوند و از آن طفره می روند. وقتی آنها درباره حقانیت انجیل [پیام عیسی] شک کنند، تمایل پیدا می کنند که «آرمان‌ها»ی دیگری را جانشین آن کنند، و مؤمنان مضطرب می شوند، چون آنان دیگر به آنچه واقعاً انتظار می رود که از کلیسا فراگیرند، گوش فرامی دهند.

وظیفه الاهیات تنها این نیست که در ریشه‌ها و مفاهیم اصلی ایمان مسیحی و آموزه‌های کلیسا یا تحولاتی که در طول تاریخ به آن دچار شده‌اند، تحقیق کند، بلکه این نیز هست که حقانیتی را که در این سنت نهفته است معین نماید. همه رشته‌های الاهیات در این وظیفه سهیم‌اند، اما بدون شک این امر وظیفه خاص الاهیات نظام مند است، و مشارکت این رشته‌ها در این وظیفه خاص الاهیات نظام مند در همان حدی است که تفسیر کتاب مقدس و تاریخ کلیسا با مسئله حقیقت نهفته در اسناد سنت مسیحی سروکار دارند. محتوای حقیقتی که در اسناد این سنت قرار دارد، باید مکرراً معین شود، چون در هر اوضاع و احوال تاریخی تلاش جدیدی نیاز است تا حقیقت انجیل [پیام عیسی] و اعتقادات کلیسا از اشکال ناپایدار زبان و اندیشه، که در زمانی به بیان چنین حقیقت پایداری کمک می کرده‌اند، تمیز داده شود. این تمیز تنها بر حسب اندیشه و زبان خود شخص، که در محیط روزگار خود او ریشه دارد، ممکن است. بنابراین، وظیفه فرق‌گذاری بین لب و مغز حقیقت و اشکال گذرای زبان و اندیشه بارها در عرصه‌های خاص بروز و ظهور سنت

مطرح می شود. باید در هر مقطع تاریخی، الاهیات نظام مند از نو به طور کامل ایجاد گردد. و باز وظیفه همیشه یکی است، و حقیقتی که الاهیات نظام مند در تدوین مجدد آن می کوشد، باید آشکارا همان حقیقتی باشد که تحت اشکال مختلف زبان و اندیشه در نظام های الیهاتی بزرگ گذشته و در تعالیم کلیسا در سراسر اعصار، هدف بوده است.

وظیفه عالمان الاهیات در خصوص زبان سنتی تعالیم مسیحی وظیفه ای نقادانه و نیز نظام مند است. این وظیفه الاهیات از این جهت باید نقادانه باشد که باید بین آنچه در تعالیم سنتی از نظر تاریخی نسبی است و آنچه مغز و لب ثابت آن است، فرق بگذارد. این وظیفه حتی در تفسیر کتاب مقدس مطرح است، چون نوشته های کتاب مقدس نیز اسناد تاریخی هستند. بنابراین، محتوای اساسی شهادت کتاب مقدس باید بارها از نو تنسیق و بیان شود. اما محتوای حقیقی تعالیم سنتی را تنها با پرداختن به جزئیات نمی توان معین کرد، بلکه نیاز به این دارد که به صورت نظام مند ارائه شود. ارائه نظام مند، خود آزمایشی برای ادعای حقانیت هر یک از اظهارات خاصی است که در درون یک روایت جامع وجود دارد. دلیل این امر این است که حقیقت خودش نظام مند است، چون انسجام به ذات حقیقت تعلق دارد. بنابراین، تلاش برای ارائه نظام مند با دل مشغولی نسبت به حقیقتی که در تحقیق در تعالیم سنتی جست و جو می شود ارتباط نزدیکی دارد.

آموزه خدا روشنگرترین مثال برای وظیفه الاهیات نظام مند است. همچنین این آموزه جامع ترین موضوع الاهیات نظام مند است. اگر عنوان الاهیات نظام مند را به معنای حقیقی اش بگیریم نوید نگرشی نظام مند به آموزه خدا را می دهد.

در فضای فرهنگ غرب، حتی امروزه کلمه «خدا» تقریباً به صورتی

منحصر به فرد، به صورت مفرد به کار می‌رود. شخص ممکن است به خدا یا «یک» خدا معتقد باشد یا نباشد، و ممکن است به «خدا» به عنوان صورتی انسانی یا یک اسطوره اشاره کند؛ اما همیشه (یا تقریباً همیشه) سخن از یک خداست. کمترین معنایی که کاربرد این کلمه به این صورت دربردارد، اندیشهٔ قدرتی است که تمام واقعیت‌های محدود به آن وابسته‌اند. همین اندیشه به گونه‌ای دیگر، در این توصیف حداقلی بیان می‌شود که کلمهٔ «خدا» به قدرتی اشاره دارد که همه چیز را تقدیر می‌کند. چنین توصیفی حداقلی مفهومی کامل از خدا ارائه نمی‌دهد. این توصیف بیان نمی‌کند که به چه نوع از قدرت یا تقدیر اشاره دارد؛ آیا آن یک قدرت دارای نیروی طبیعی است یا قدرتی کینه‌توز است؛ دارای حکومت مستبدانه است یا دارای عدالت یا محبت است. پاسخ به این سؤال مفاهیم متفاوتی را دربارهٔ خدا ایجاد می‌کند. اما به هر حال کلمهٔ «خدا» به یک قدرت اشاره دارد. یک خدای بدون قدرت هرگز خدا نیست، هرچند آن قدرت ضرورتاً جابر نیست؛ این قدرت ممکن است با تشویق و ترغیب عمل کند. خدا ممکن است شخصی باشد، یا مانند خدای اسپینوزا^۱ غیر شخصی باشد. هر چند خدای کتاب مقدس یقیناً شخصی است، اما این امر لازمهٔ ضروری اندیشهٔ خدا به طور عام نیست، هرچند کلمهٔ «خدا» از آنجا که ریشهٔ دینی دارد، دلالت‌هایی ضمنی مبنی بر شخص بودن را در بر دارد. به هر حال نوعی از قدرت باید وجود داشته باشد. حتی خدایان مکتب چندخدایی^۲ به صورت قدرت‌هایی تصور می‌شوند. در مورد خدای یگانه، تنها یک چنین قدرتی وجود دارد، و در نتیجه همهٔ واقعیات محدود باید وابسته به آن تصور شوند. پس ممکن است این سؤال مطرح شود که آیا اندیشهٔ خدای یگانه مستلزم قدرتی نامحدود است، و تنها با سازگاری با

1. Spinoza

2. Polytheism

سرشت الاهی خویش محدود می‌شود؟ اگر یگانگی خدا مستلزم نبودن هر محدودیتی است، به جز صُوری از محدودیت که خود او بر خودش تحمیل کرده، پس انسجام کلمه «خدا» در فلسفه‌هایی مانند فلسفه آلفرد نورث وایتهد^۱ مورد تردید قرار می‌گیرد، چون در این فلسفه درباره‌ی خدایی یگانه گمان رفته که او را جهانی که مخلوق او نیست و با قدرت خلاقه‌ی او به وجود نیامده است، محدود می‌کند.

تا اینجا سخن درباره‌ی اندیشه‌ی خدا به عنوان تنها موجود یگانه بود. اکنون می‌گوییم که اندیشه‌ی خدا به عنوان تقدیرکننده همه‌ی واقعیت‌های محدود، متضمن این است که عمق هیچ واقعیت محدودی را بدون رجوع به خدا نمی‌توان درک کرد. ممکن است برای مقاصد علمی جهانِ اشیاء محدود و حتی جهان انسان‌ها جدای از وابستگی‌شان به خدا توصیف شوند، هرچند ایمان مسیحی تصدیق می‌کند که تعلق به خدا مقوم وجود آنهاست. اما اگر سخن درباره‌ی خدا هرگونه ادعای حقانیتی دارد، باید نشان دادن این امر ممکن باشد که تبیین‌های غیردینی از عالم واقع در واقع بریدن آن عالم واقع از تمامیت سرشت خود است. ممکن است این درست باشد که تمامیت عالم واقع، حتی تمامیت اشیای محدود، از قدرت دید ما بیرون است، به گونه‌ای که ما نمی‌توانیم شناخت دقیق و درستی به دست آوریم، مگر نسبت به الگوهای انتزاعی‌ای که خود می‌سازیم؛ اما حتی در این صورت باید بتوان در سرشت اشیای این را نشان داد که با این عمل انتزاع، الگوهای انتزاعی ما چه چیزی را فرو می‌گذارند. اگر در واقع وابستگی به خدا مقوم ماهیت و هستی یک موجود است، پس باید اشاره به آثار این وابستگی ممکن باشد. و بالعکس، اگر سرشت اشیاء به طور کامل، بدون رجوع به خدا تبیین شود، لازمه‌اش آن است

1. Alfred North Whitehead

که خدایی در کار نباشد. نفس اندیشه خدای یگانه مستلزم این است که همه واقعیات محدود به او وابسته باشند. از این رو، اگر کسی بر واقعیت خدا اصرار ورزد، حداقل باید معقول بودن یک چنین وابستگی ای را نشان دهد، و این معقولیت را تنها با ورود به عرصه تبیین های رقیب از واقعیات محدود می توان نشان داد.

معقول بودن فرض واقعیت خدا را نمی توان با صرف فراخواندن برخی از تجربه های خاص اثبات کرد، بلکه باید معقولیت این را نیز نشان داد که کل عالم واقع محدود، نه تنها انسان ها و سیر تاریخ آنان، بلکه جهان طبیعت نیز، به او وابسته اند. اما چگونه می توان به این مهم دست یافت؟ تنها راه انجام چنین کاری ارائه الگویی منسجم از جهان به عنوان مخلوق خداست. این دقیقاً همان کاری است که سعی همیشگی الاهیات بر انجام آن است. چنین آموزه ای در باب خلقت نمی تواند وابستگی همه صور واقعیت محدود را به خدا به تفصیل اثبات کند. آموزه خلقت، در بهترین حالت خود، می تواند الگویی در این باره طراحی کند که اگر جهان مخلوق خدا به حساب آید، چگونه به نظر می رسد، و اگر ما باید به صورت جدی از خالق جهان سخن بگوییم، چگونه باید درباره خدا فکر کنیم. در واقع الاهیات در آموزه خلقت با الفاظی نسبتاً عام این مدعا را بیان می کند که همه اشیای محدود، به رغم تفاوت ها و ویژگی هایشان از لحاظ ماهیت و وجود خود وابسته به خداوند. آنچه الاهیات احتمالاً می تواند در این باره به دست آورد، هیچ گاه به قدر کفایت نیست. اما حتی در این صورت آموزه الاهیاتی خلقت باید قادر باشد که این اعتقاد را تقویت و اثبات کند که جهان واقعیات های محدود قابلیت این را دارد که به صورتی منطقی به عنوان مخلوق خدا تبیین شود. با چنین شیوه ای آموزه خلقت نیز ادعای حقانیتی را که در استعمال کلمه «خدا» نهفته

است، اثبات می نماید.

اما برای اثبات خدای یگانه تنها به این نیاز نیست که تبیینی نظام مند از مخلوق بودن جهان ارائه شود. اگر اصطلاح «خلقت»^۱ منحصر در به وجود آوردن موجودات محدود باشد، در این صورت برای توجیه اعتقاد به خدایی که تقدیرکننده همه امور است، بیش از عمل خلقت لازم است. اگر خدایی که موجودات محدود را خلق کرده، از ابقای آنها ناتوان باشد، پس به او نمی توان به عنوان خدای یگانه ای که همه چیز به دست او رخ می دهد، متکی بود؛ چون مخلوقات، که وجودشان موقت است و خدا تنها آغاز وجود آنها را بر عهده دارد، باید برای دست یابی به ادامه حیات، که بدان اشتیاق دارند، به قدرتی غیر از خدا تکیه کنند. به لحاظ این تجربه که موجود محدود مدام در خطر است و ظاهراً طعمه نیروهای مخرب است، این سؤال اجتناب ناپذیر است: آیا خدایی که این ایجاد را بر عهده گرفته، مخلوقاتش را در غلبه بر شروری که اطرافشان را احاطه کرده اند، یاری می دهد؟ یا اینکه مخلوقات از این جنبه به قدرت های دیگر واگذار می شوند؟ اگر این گونه باشد، خدای خالق واقعیتهایی که همه امور را تقدیر می کند نیست. این بحث از چند خدایی سر در می آورد. آیا کسی می تواند تصور کند که خدا، که تقدیرکننده همه امور است، مخلوقات خود را صرفاً به این منظور خلق کرده که نظاره گر نابودی آنها باشد؟ یقیناً چنین خدایی محبوب نیست. عمل خلقت او هوس بازانه است. آیا این با ویژگی های دیگری که لازمه اندیشه خدای یگانه است، سازگار است؟ به هر حال الاهیات مسیحی در این نقطه فراتر از توصیف حداقلی رفته و خدا را واقعیتی می داند که مقدر همه امور است. در اینجا لازم است که ویژگی های این واقعیت و قدرت او توضیح داده شود. بر طبق الاهیات

1. creation

مسیحی، سرشت و قدرت خدا محبت است. این محبت در وهله نخست در خود عمل خلقت، و نه در عمل ابقا و نجات بخشی او، متجلی می شود. ایجاد مخلوقات فعلی ناشی از محبت است، البته اگر در خدمت هدف دیگری نباشد، بلکه خودش هدف فعل خلقت باشد. اما اگر خدا مخلوقات خود را به نیروهای شر و ویرانگر تسلیم کند، نمی تواند هم محب و هم قادر مطلق باشد (واقعیتی را که مقدر همه چیز است، باید قادر مطلق فرض کرد).

مسئله قدیمی عدل الاهی در اینجا مطرح می شود. این مسئله حاکی از این مبارزه طلبی است که اندیشه یک خدای خالق خیرخواه و قادر مطلق باید با نیروهای شر و ویرانگری که در جهان فعلی فراوان اند، مواجه شود. بنابراین، برای اثبات معقولیت فرض وجود خدا چیزی فراتر از خلقت، به معنای بسیار محدود این کلمه، نیاز است؛ یعنی رهایی و نجات نهایی مخلوقات، جزء لاینفک اثبات واقعیت خداست. آموزه خلقت نه تنها به وظیفه اثبات مدعیات معرفتی بیان مسیحیت درباره خدا مرتبط است، بلکه همین نکته درباره مسیح شناسی و نجات شناسی و آخرت شناسی، یعنی آموزه نجات نهایی، نیز صدق می کند. تنها در حادثه نجات نهایی است که واقعیت خدا به صورت قاطع اثبات می شود. تمام فرآیند نظام الاهی، که به آن اوج نهایی منتهی می شود، به اثبات خود به خود وجود خدا منتهی می شود.

می توان همه اینها را در اندیشه خلقت گنجانید، چون عمل خلقت خدا تنها در آخرت کامل خواهد شد. اگر چنین نظر وسیعی در باب خلقت پذیرفته می شد، به آسانی می شد گفت که تفسیر جهان و تاریخ آن به عنوان مخلوق خدا ادعای معرفتی بیان مسیحیت درباره خدا را اثبات می کند. به هر حال این مدعیات تنها می تواند در قالب تفسیری نظام مند و یکپارچه از جهان تجربی تأیید شود؛ این تفسیر باید با یگانگی خدا، و نیز وحدت حقیقت، هماهنگ

باشد؛ همان وحدت حقیقت که شرط انسجام، به عنوان معیاری برای داوری در باب هر دعوی صدق خاصی، بیانگر آن است.

تا اینجا بحث من در این باره بود که الاهیات نظام مند برای اثبات ادعاهای معرفتی بیان مسیحیت درباره خدا، ضروری است. این وظیفه با تلاش برای فراهم کردن گزارشی جامع و سازگار از جهان به عنوان مخلوق خدا، و از جمله نظام و برنامه خدا برای عمل در تاریخ، برآورده می شود. تهیه چنین تفسیر جامعی براساس آموزه مسیحی درباره خدا، کمابیش، همان کاری است که در واقع در الاهیات نظام مند از عصر کلیسای اولیه انجام شده است. در آن زمان در فضای فرهنگ یونانی، مسیحیان، به ویژه مسیحیان غیریهودی، مجبور بودند ایمان به خدای یهودی و به عیسی، به عنوان کلمه نهایی او، را توجیه کنند. واضح است که از زمان کار اریگن^۱ بر روی اصول، چنین دفاعی از ایمان مسیحی به خدا با استفاده از شرحی نظام مند از آموزه مسیحی، و نیز جهان مخلوق و تاریخ، انجام شده است. این شیوه از کار الاهیاتی باعث ایجاد آثار کلاسیک نظام مند، مانند آثار توماس اکوئیناس^۲ شد (که ضمناً نخستین کسی بود که با صراحت بیان کرد که در الاهیات همه چیز با خدا سروکار دارد). این نوع از الاهیات آموزه خدا، به معنای دقیق کلمه، را با آموزه هایی که با نظام و برنامه عمل خدا در جهان ارتباط دارند، هماهنگ می کند. ارتباط این دو مانند ارتباط حیات درونی تثلیث با تثلیث کارکردی و برنامه ای^۳ است. بنابراین در الاهیات همه چیز با خدا سروکار دارد، به گونه ای که خدا یگانه

1. Origen

2. Thomas Aquinas

۳. economic trinity؛ برای تثلیث دو جنبه و جهت قائل شده اند، یکی به لحاظ ذات درونی اش و یکی به لحاظ نقشی که در جهان دارد (وظیفه ای که هر یک از افراد تثلیث دارند). این اصطلاح اشاره به جهت دوم دارد. شاید بتوان این واژه را به «تثلیث افعالی» در مقابل «تثلیث ذاتی» ترجمه کرد. م.

موضوع الاهیات است.

در عصر جدید نه تنها برخورد نظام‌مند با آموزه مسیحی ادامه یافت، بلکه حتی اهمیت بیشتری یافت. این آموزه از آغاز دوره جدید می‌بایست با چالش‌های جدیدی روبه‌رو شود، که حداقل به اعتقاد من، تأثیر مشترک آنها ارزش بیشتری به وظیفه بازسازی نظام‌مند می‌داد.

من در بحث خود تنها به دو مورد از این چالش‌ها خواهم پرداخت. نخستین این دو نتیجه ظهور علم جدید و، براساس آن، پیدایش برنامه کامل تفسیر صرفاً غیردینی از عالم واقع به طور کلی، از حیات و تاریخ انسانی به طور خاص، بود. پیدایش این برنامه، که تأثیر زیادی در شکل دادن فرهنگ جدید، به طور کلی، داشته است، به این گرایش دارد که تفسیر مسیحی در باب جهان را، حداقل در سطح مباحثات عمومی، نامربوط و بی‌معنا جلوه دهد. چالش عمده دیگر نقادی جدید همه صور استدلال مبتنی بر توسل به حجیت [مرجع موثق]^۱ بوده است. این چالش دومی بحث مفصل‌تری را در این نقطه می‌طلبد، زیرا به روشن‌سازی کارکردهای خاص الاهیات نظام‌مند در اوضاع و احوال جدید کمک می‌کند. این امر سرانجام ما را به موضوع دیگر که حتی ترس‌انگیزتر است باز خواهد گرداند.

از عهد کلاسیک باستان تا قرن هفدهم استدلال مبتنی بر مرجع دارای حجیت، یا ناشی از آن، کاملاً معقول بود. در بسیاری از حوزه‌های فکری مرجع دارای حجیت ابزاری آموزشی به حساب می‌آمد که برای انسان در راه دستیابی به بصیرت مستقل، ضروری بود. در برخی از حوزه‌ها، و به‌ویژه در قلمرو تاریخ، همه اطلاعات ما وابسته به منابع دارای حجیت انگاشته می‌شد. تنها پرسش قابل طرح این بود که آیا یک حجیت خاص قابل اعتماد هست یا

نه، اما همه این امور در اوایل عصر جدید متحول شد. پس از دوره نزاع‌های دینی در اوایل تاریخ جدید، همه استدلال‌های مبتنی بر حجیت منابع از اعتبار افتادند. حجیت‌ها متشتت و صرفاً سنتی و قدیمی تلقی شدند. بالاتر از همه اینکه، منابع دارای حجیت صرفاً انسانی بودند و پیروی از راهنمایی آنها خطر گرفتاری در دام تعصب را دربرداشت. منابع دارای حجیت و عقل دیگر سازگار دیده نمی‌شدند، بلکه مخالف هم انگاشته می‌شدند، و رجز فرهنگ جدید این بود که از نور عقل پیروی کنید نه از تعصبات حجیت.

این امر به صورتی ویژه در مورد تاریخ، که نخستین قلمرو منابع دارای حجیت است، صادق است. علم جدید تاریخ بر روش بررسی نقادانه همه اسناد گذشته، از جمله آنچه «منابع» تاریخی خوانده می‌شده، مبتنی است. هدف تاریخ جدید بازسازی مستقل فرآیندهای تاریخی براساس چنین بررسی نقادانه‌ای از اسناد گذشته است. از این پس معارف تاریخی مبتنی بر پذیرش سنتی که حجیت دارد، به حساب نمی‌آمد. پس عقل حتی در زمینه تاریخ با حجیت مخالف بوده است.

همه اینها با الاهیات نظام‌مند چه رابطه‌ای دارند؟ تا عصر جدید بازسازی نظام‌مند آموزه مسیحی مبتنی بر پذیرش پیشینی منابع دارای حجیت، یعنی حجیت تعالیم کلیسا و حجیت نوشته‌های کتاب مقدس، انگاشته می‌شد. در روند الاهیات قرون وسطا ارتباط بین این دو منبع دارای حجیت آموزه مسیحی، به نحو روزافزونی این‌گونه تعیین می‌شد که حجیت اساسی از آن کتاب مقدس است. در نهضت اصلاحات حجیت کتاب مقدس در مقابل حجیت تعالیم کلیسا قرار گرفت. این دومی به طور کامل انکار نشد، بلکه فرعی و وابسته به حساب آمد. در اوایل عصر جدید تمام چنین حجیت‌هایی، یعنی متون مقدس و نیز تعالیم کلیسا، صرفاً انسانی به حساب آمدند. نقادی

متون مقدس با معرفی شواهدی درباره ویژگی انسانی و نه الاهی نوشته های کتاب مقدس آغاز گشت؛ این شواهد عبارت بودند از تفاوت ها و تناقض های گزارش های کتاب مقدس، تعلق خاطر به باورهای درباره طبیعت که اکنون منسوخ شده بود، و غیره. بدین سان در تفسیر جدید متون مقدس، کتاب مقدس مجموعه ای از اسناد تاریخی به حساب آمد. شاید این رهیافت ضرورتاً الهام الاهی بودن تفسیر کتاب مقدس را نفی نمی کرد، اما یقیناً الهام الاهی بودن کتاب مقدس را به گونه ای بیان می کرد که با بیان اندیشه مسیحی قبل از عصر جدید بسیار متفاوت بود.

ظهور و موفقیت تفسیر تاریخی - نقادی جدید به این معنا بود که الاهیات نظام مند دیگر نمی تواند حقیقت الاهی بودن را پیش فرض مسلم الاهیات بگیرد. اعتقادات سنتی پروتستان در این فرض که حقیقت الاهی بودن آموزه های مسیحی، قبل از شروع کار الاهیات، مسلم بوده است، تفاوت چندانی با الاهیات مدرسی قرون وسطا نداشت. بحث نظام مند زمینه ای برای داوری درباره ادعاهای معرفتی تعالیم سنتی انگاشته نمی شد، بلکه تنها برای ایضاح حقیقتی بود که در متون مقدس الهام شده به صورتی موثق ارائه شده بود. مطمئناً اعتقادات قرون وسطایی و حتی پروتستانی در واقع تعیین کننده آن چیزی بودند که می بایست محتوای واقعی تعالیم سنتی و شواهد کتاب مقدس تلقی شود. اما تضاد بین این دلالت، که کارکرد خاص خود را دارد، با فرض یک تضمین از پیش مفروض انگاشته، قبل از ظهور نقادی تاریخی و تردید جدید درباره هر گونه توسل به حجیت، درک نمی شد. اما حتی در اوضاع و احوال جدید، الاهیات جرئت این را نداشت که در مواجهه با مسئله حقانیت، بر استدلال نظام مند خودش اعتماد کند. در عوض، اصل حجیت، که این نقش را داشت که به طور پیشینی حقانیت را تضمین می کرد، جای خود را

به اصل تجربه و باور شخصی داد. اکنون الاهیات به عنوان تبیین محتوای ایمان شخصی یا جمعی انگاشته می‌شد که حقیقت داشتن آن منوط به رأی و نظر شخصی بود. ویلیام دابلیو بارتلی^۱ به صورتی کنایه‌دار این رهیافت را «بازگشت به سرسپردگی»^۲ دانسته، به آن حمله می‌کند: این در واقع بازگشت از عرصه بحث نقادانه عمومی درباره ادعاهای معرفتی از هر نوع، را نشان می‌دهد؛ بازگشت به گوشه امن ترجیحات شخصی. تأثیر این رهیافت بر اندیشه مسیحی لطمه زیادی بر این امر وارد کرد که مدعیات بر حق تعالیم مسیحی به طور جدی نامزد بحث عقلانی شوند.

اما الاهیات واقعاً نیازی به بازگشت به شخص‌انگاری ندارد. در بیان مجدد منسجم محتوای آموزه مسیحی، نظم و انضباط اندیشه نظام‌مند، بدون یک تضمین قبلی نسبت به حقانیت، می‌تواند روی پای خود بایستد. یقیناً بیشتر افرادی که به این امر خطیر می‌پردازند از ابتدا اطمینان دارند که نوعی از تعالیم مسیحی صادق از کار در خواهد آمد. اما چنین اطمینانی یک انگیزه روانی است و بخشی از استدلال نیست. به صورتی مشابه ممکن است عالمان الاهیات به وسیله حجیت کلیسا یا حجیت کتاب مقدس ترغیب شوند. در واقع یک افسون حجیت وجود دارد که از کتاب مقدس ناشی می‌شود، و خاص کلیسای مسیحی است، هر چند ممکن است همه کس نسبت به جاذبه آن حساس نباشد. اما باز یک چنین سلطه معنوی نباید به خطا مبنایی برای استدلال گرفته شود، بلکه می‌تواند انسان را به سوی تلاشی برای بررسی ادعاهای حقانیت آن برانگیزد. در روند چنین بررسی و تحقیقی، حجیت نمی‌تواند نقش دلیل را داشته باشد. در واقع اگر به عنوان دلیل به کار رود

1. William W. Bartley

2. Commitment

استدلال را فاسد می‌کند. آنسلم،^۱ اهل کانتربری،^۲ نسبت به این مسئله از بیشتر عالمان الاهیات دوره‌های بعدی حساس‌تر بود.

پس در بحث‌های الاهیات نظام مند، در رشته استدلالات آن، در اینکه الگوهای منسجمی از جهان می‌سازد که، بر طبق آن الگوها، جهان با فعل خدا تعیین می‌یابد، مسئله حقانیت باید حل نشده انگاشته شود. یقیناً اگر این درست از کار درآید که خدایی هست، عیسی از مردگان برخاسته است، و همه چیز در دست اوست، پس این همیشه درست بوده است، و به تلاش عالمان الاهیات بستگی ندارد. احتمالاً این امر محکم‌ترین دلیل برای این بود که به نوعی منبع دارای حجیت، قبل از بحث الاهیاتی، قدرت تضمین حقیقت الاهی نسبت داده شود. اما متون مقدس خودشان به ما می‌گویند که تصدیق عمومی جلال الاهی قبل از آخرت رخ نخواهد داد. تا آن زمان حقیقت مکاشفه او مورد بحث خواهد بود. بنابراین، همان‌طور که پولس می‌گوید (اول قرنتیان، ۹:۱۳) معرفت ما ناقص است، و این قبل از هر چیز در مورد معارف الاهیاتی صادق است. از ما خواسته می‌شود که این وضعیت را، حتی قبل از شروع به تفکر، بپذیریم و در پی قطعیت نهایی حقیقت نباشیم. نقادی جدید از برهان مبتنی بر حجیت، از یک سو، و نقادی از بازگشت به تعهد ذهنی، از سوی دیگر، سبب شده‌اند که بسیاری از عالمان الاهیات دفاعیات^۳ و اعتقادات^۴ مسیحی و حتی نفس ادعاهای حقانیت مسیحیت را رها کنند و به سوی آن چیزی که «مسائل مربوط» بازمان به حساب می‌آید، برگردند. اما دلیلی ندارد که ما تنها به خاطر اینکه یک تضمین پیشین در باب حقیقت بودن نداریم، خود را بیابازیم و اصول خود را زیر پا گذاریم. اکنون تلاش برای بازسازی نظام مند آموزه مسیحی

1. Anselm

2. Canterbury

3. apologetics

4. dogmatics

بیش از دوره‌های پیشین کلیسا ضرورت دارد، چون اکنون واضح است که انسان باید در این چارچوب به دعاوی حقانیت این سنت بپردازد: نتایج موقتی خواهد ماند، اما این نه تنها با روح علم جدید، بلکه با برداشت پولس از شکل موقت شناخت ما هماهنگ است؛ این امر ناشی از ناقص بودن خود تاریخ نجات است. اشتغال به الاهیات نظام مند به این شیوه با اطمینان شخصی به حقانیت نهایی آموزه مسیحی کاملاً سازگار است و این سازگاری بیش از زمانی است که براساس تعهد پیشین نسبت به منابع دارای حجیت باشد. یک مسیحی باید آماده باشد که اثبات قاطع واقعیت خدا را به خود او واگذارد، و به این قانع باشد که به صورت مبهم گنجینه بی‌نهایت حقیقت خدا را درک و تصویر کند. اما ما یقیناً نیاز داریم که نسبت به آن حقیقت اطمینان مجدد پیدا کنیم، و دقیقاً همین جایگاه الاهیات نظام مند است.

کار در الاهیات نظام مند به این شیوه به وظیفه بیان مجدد آموزه سنتی برحسب بینش‌های معاصر در زمینه تفسیر کتاب مقدس و تاریخ اعتقادی، و نیز رشته‌های غیردینی، محدود نیست. این کار باید تلاشی در جهت تفکر سازنده باشد تا نشان دهد که چگونه خدای کتاب مقدس می‌تواند خالق و خداوند همه واقعیت‌ها انگاشته شود. بنابراین، نظام‌های الاهیاتی باید علاقه مند باشند که گنجینه بینشی را که به وسیله رشته‌های غیردینی در باب اسرار طبیعت، زندگی انسان و تاریخ به دست آمده‌اند، در خود جذب کنند. به معنای دقیق کلمه، تنها با جذب بینش‌های غیردینی در نظام‌های الاهیاتی است که دعاوی حقانیت آموزه‌های سنتی می‌تواند بیان مجدد یابد. اما انضمام این‌گونه دستاوردهای رشته‌های غیردینی به الاهیات نمی‌تواند همیشه به صورت انتقال گزینشی برخی از نتایج مجزای رخ دهد؛ بلکه تأملی نقادانه در روش‌های تحقیقی آن رشته‌ها نیاز است. در نتیجه، انتقال جزئیات به بدنه

الاهیات به صورت تغییر شکل نقادانه است، که به هر حال باید بر طبق معیارهای آن رشته‌های غیردینی قابل توجیه باشد. انجام این امر بدون به میان آوردن مناقشه و بحث جدید ممکن نخواهد بود. اما عالمان الاهیات نظام مند نباید از بحث‌های میان‌رشته‌ای دوری جویند. این امر می‌تواند چشم ما را بگشاید تا امکانات جدید هر دو طرف را ببینیم. بحث و گفت‌وگو بسیار بهتر از هم‌زیستی بی‌ارتباط است، چون در بحث هنوز دل مشغول حقیقتی هستیم که فقط یکی است. چشم‌انداز توافق عمومی ممکن است اندکی مبهم باشد، هرچند ممکن است خطوط مشخصی از نوعی ترکیب مورد توافق گهگاه دیده شود. خطر سلیقه‌گرایی همیشه پیش روست. اما در این صورت حتی در الاهیات شوق کشف نظام مند حقیقت الاهی نباید با در دسترس بودن خود آن حقیقت خلط شود.



مشکلات آموزه‌ای مسیحی درباره خدا

در الاهیات هرگز مفهوم خدا صرفاً موضوعی در میان دیگر موضوعات نیست، بلکه موضوعی محوری است که هر چیز دیگری پیرامون آن سازمان‌دهی می‌شود. با صرف نظر از این موضوع، توجیهی برای ادامه تلاش خاصی که ما آن را «الاهیات» می‌نامیم، باقی نمی‌ماند. تعالیم عیسی و تاریخ او حداکثر می‌تواند عاملی فرعی در تاریخ فرهنگ انسان‌ها به حساب آید. اما بدون واقعیت خدا، تعالیم عیسی بی‌محتوا می‌گردد. همین نکته درباره کلیسا صادق است، هرچند کلیساها می‌توانند به عنوان نهادهایی که جایگزین‌های ارزانی برای روان‌درمانی و مجال‌هایی برای مدافعان و مشوقان اخلاقیات‌اند، به حیات خود ادامه دهند. برای کسی که با جدیت از فراخوانی ویژه کلیسا و نیز وظیفه خاص الاهیات سخن می‌گوید، واقعیت خدا حیاتی و اساسی است. بنابراین، هیچ مفهومی را نمی‌توان جانشین مفهوم خدا کرد. این مفهوم به تفسیر نیاز دارد، اما نه استعاره‌ای برای چیزی دیگر است و نه نمادی است که امیال متغیر قلوب انسانی ما را بیان می‌کند، هرچند یقیناً اگر کلمه «خدا» از میان برداشته شود، کل یک بُعد از معنای انسانیت به دست فراموشی سپرده می‌شود.

ویژگی اوضاع و احوال کار الاهیاتی زمان حاضر این واقعیت است که در جهان دارای فرهنگ سکولار [غیردینی] واژه «خدا» بدیهی به حساب نمی آید یا اگر به حساب آید، علامتی در زبان دینی شمرده می شود که تنها در محدوده بحث دینی اعتبار دارد. این واژه به این معنا که به یک واقعیت نهایی اشاره داشته باشد که تمامی چیزهای دیگر را دربرگیرد و بر آنها حکومت و داوری کند و تبیین کننده آنها باشد، بدیهی نیست. روح سکولاریزم وجود چنین واقعیت نهایی ای را مورد تردید قرار می دهد، هر چند ممکن است فرد سکولار به علایق نهایی مردم، یا آن چیزی که مردم وانمود می کنند که علایق نهایی شان است، احترام بگذارد. در واقع سکولاریزم در آشکال گوناگونش، انسان ها و جامعه شان را واقعیت نهایی محسوب می کند. این بت پرستی ناپیدای سکولاریزم شاهی بر این واقعیت است که خلاصی از موضوع خدا آسان نیست. اما سکولاریزم می خواهد همگان را قانع کند که این موضوع مرده است. متأسفانه زودباوری متدینان به اندازه ای است که بسیاری از آنان این سخن را، حداقل در محدوده گفت و گوی عمومی، درست می دانند، هر چند شوخی تبدیل عبارت «مرگ خدا» به یک شعار الاهیاتی، یک مد زودگذر از کار درآمد.

مشکل جدی تر این است که بسیاری از روحانیان درباره واقعیت خدا احساس عدم اطمینان می کنند، و در نتیجه حتی در گزینش پیام خود برای این روزگار، که ویژگی اش تحول است، مستأصل اند. در عوض، بت های فرهنگ سکولار نمایش داده می شوند. در فضای فرهنگ سکولار، سوق دادن قلوب و اذهان مردم به سوی واقعیت نهایی خدا اهمیت بیشتری دارد تا در فرهنگی که آموزش دینی دیده است، و هیچ عامل دیگری غیر از مبلغان و عالمان الاهیات برای این کار وجود ندارد. اصرار بر واقعیت نهایی خدا و مطالبات به

حق این واقعیت نهایی در باب زندگی ما به جای اینکه با روح فرهنگ سکولار موافقت کند، نقص بنیادین آن را جبران می‌کند. اما لازمه‌ی این امر یک حکم متناقض نیست، بلکه، برعکس، آنچه نیاز است روشنگری است، یعنی نورافشانی بر آنچه تعصبات عصر سکولار آن را منکوب کرده است.

بنابراین، عالمان الاهیات دعوت می‌شوند که با برهان‌های عقلی آموزه‌ی خدا را از نو بیان کنند. این وظیفه به چند دلیل آسان نیست. نخست اینکه مفهوم خدا، که در الاهیات قرون وسطا و اوایل عصر جدید در ارتباط نزدیکی با مابعدالطبیعه کلاسیک تکوّن یافت، به اصلاح نسبتاً ریشه‌ای نیاز دارد. هرچند نظریات زیربنایی ملحدان جدید و جزئیات برهان‌هایی که برای اثبات موضع خویش ارائه کردند، چندان قوی نبودند، با این حال نقد ریشه‌ای مفهوم کلاسیک خدا عناصر مهمی از حقیقت را در بر داشت. پس اصلاح و بازبینی زبان کلاسیک الاهیات و مابعدالطبیعه درباره‌ی خدا اجتناب‌ناپذیر است. دومین مشکل عمده‌ای که تلاش الاهیاتی برای بازسازی آموزه‌ی مسیحی خدا باید با آن مواجه شود وضعیت آشفته‌ی مابعدالطبیعه در فلسفه جدید است. در ارزیابی مجدد آموزه‌ی الاهیاتی کلاسیک خدا، بحثی نقادانه، و نه یکسره منفی، از سنت عمده‌ی مابعدالطبیعی فلسفه، از جمله آموزه‌ی فلسفی خدا، برای درک آن سودمند خواهد بود. اما فلاسفه جدید، با چند استثنا، از مسائل مابعدالطبیعی روی گردانیده‌اند. به تعبیری دقیق‌تر، آنان دیگر با روحیه‌ای سازنده به موضوعات مابعدالطبیعی نمی‌پردازند. مکاتب تحلیل زبانی صرفاً امیدوار بوده‌اند که با آشکار کردن خطاهایی که می‌پنداشته‌اند در کار برد زبان وجود دارد و گمان کرده‌اند عقاید مابعدالطبیعی از آنها ناشی شده، خود را از بار مابعدالطبیعه برهانند. این هدف، به گفته فلاسفه مهم خود مکاتب تحلیلی، هرگز برآورده نشده است. اما مسائل و موضوعات سنت مابعدالطبیعی در فلسفه معاصر، به جز در قالب مطالعات تاریخی، به ندرت

مورد بحث قرار گرفته است. در اندیشه معاصر برای درک مجدد و نقادانه میراث مابعدالطبیعی کمتر تلاش شده است، هرچند به نظر می‌رسد که فلاسفه به صورت روزافزونی ضرورت چنین تلاشی را احساس کرده‌اند. بدین سان عالمان الاهیات نمی‌توانند هنگام پرداختن به وظیفه بازسازی نقادانه آموزه کلاسیک خدا در درگیری بالوازم مابعدالطبیعی این آموزه کمک چندانی از فلسفه بگیرند.

البته در گرایش عمومی به پرهیز از مابعدالطبیعه در فلسفه پساایده‌آلیستی استثناهایی معدود وجود داشت. مهم‌ترین آنها فلسفه پویشی^۱ بود که به وسیله آنری برگسون^۲ به وجود آمد، و به ویژه در شکلی که در نظام وایتهدی به خود گرفت. بنابراین، قابل درک است که برخی از عالمان الاهیات در مواجهه با وظیفه اصلاح آموزه خدا دست نیاز به سوی فلسفه پویشی دراز کنند. دیگرانی مانند جان مک‌کواری^۳ به هایدگر^۴ توسل جستند، هرچند هایدگر سنت الاهیات فلسفی را تقریباً به همان قطعیت تحلیل زبانی‌ها رد کرد. به نظر من امور بسیار بیشتری نیاز است. نخست اینکه عالم الاهیات نباید زیاد بر نظام فلسفی خاصی تکیه کند، بلکه باید به صورتی نقادانه در گفت‌وگوی فلسفه معاصر با سنت مابعدالطبیعی شرکت کند. عالم الاهیات باید درباره مسائلی که در وظیفه بازسازی آموزه خدا مطرح است و نتایجی که فلاسفه معاصر با گرایش‌های متفاوت گرفته‌اند، خودش داوری کند. حتی در مورد وایتهد، کاربرد سنت مابعدالطبیعی بسیار گزینشی و شخصی است، عالم الاهیات نباید دستاوردهای نظام مند وایتهد یا هایدگر را بدون ورود در گفت‌وگو با سنت فلسفی تحویل بگیرد.

علت اینکه من بر این جنبه از مأموریت الاهیات نظام مند، و به ویژه

1. Process Philosophy

2. Henri Bergson

3. John Macquarrie

4. Heidegger

اهمیت آن در بحث از مفهوم خدا، تأکید می‌کنم این است که در الاهیات جدید اغلب به آن بی‌اعتنایی شده، یا حتی آشکارا رد شده است، و این از اهمیت عقلانی بحث الاهیاتی کاسته است. یقیناً یک آموزه‌ی الاهیاتی مسیحی درباره‌ی خدا نمی‌تواند با برهانی صرفاً مابعدالطبیعی، که جدای از هر دیدگاه دینی خاص است، یکی باشد. با این حال، در سراسر تاریخ آموزه‌ی مسیحی خدا اجازه داده شده است که تأملاتی مابعدالطبیعی نقشی نقادانه در مورد الاهیات ایفا کنند، البته تا جایی نقادانه که به توجیه عقلانی مربوط است. عالمان الاهیات دوره‌ی آبابی و مدرسی، و حتی نمایندگان برجسته اعتقادات پروتستانی کلاسیک، سعی کرده‌اند در این زمینه، حتی زمانی که، چنان‌که وظیفه عالم الاهیات است، فرضیه‌های خاص فلسفی را نقادی می‌کرده‌اند، معیارهای عقلانی برهان فلسفی را رعایت کنند. کلّ مطلب در الاهیات جدید با کاربرد نسبتاً غیر دقیق عنوان «الاهیات طبیعی»^۱ در چهارچوب آنچه در اندیشه‌ی الاهیاتی مطلوب باید از آن پرهیز کرد، مبهم گشت؛ رد «الاهیات طبیعی» محملی شده تا به طور جدی در گفت‌وگوی با فلسفه وارد نشوند. اما پرداختن به گفت‌وگوی نقادانه با سنت الاهیات فلسفی عمل به آن چیزی نیست که «الاهیات طبیعی» خوانده می‌شود، بلکه در خدمت بررسی نقادانه زبان الاهیاتی است. هرچه توجه به این نیاز کمتر شده است زبان الاهیاتی شخصی‌تر و غیرعقلانی‌تر شده است، حتی اگر شخصی‌انگاری^۲ صرفاً به معنای تحویل گرفتن ضوابط و عبارت‌های سنتی، بدون آگاهی کافی از لوازم آنها، باشد.

اجازه دهید در بازگشت به موضوع آموزه‌ی اصلاح‌شده‌ی خدا، با پرداختن به

پل تیلش^۱ آغاز کنیم که بیش از اکثر عالمان الاهیات نسل خویش به مشکلات آموزه سنتی خدا توجه کرده است. من تنها به طرح دو نکته می پردازم. نکته نخست درباره بیزاری تیلش از عقیده تعالی محض خداست. تیلش یک «همه خداانگار»^۲ نبود. بر جدایی و غیربودن خدا نسبت به همه موجودات محدود تأکید می کرد. اما می دانست که تصور خدا به صورت موجودی صرفاً متعالی نیز او را با واقعیتی محدود مشتبه می سازد. ترجیح می داد که درباره خدا با عنوان «ژرفا و اساس بی کران و بی پایان همه موجودات» سخن بگوید.^۳ این تصویر از «ژرفا» به ویژه به وسیله اسقف جان ای. تی. رابینسون^۴ مشهور گشت؛ رابینسون این تصویر را با تصویر سنتی خدا به عنوان «برتر» که تنها به صورت بیرون و خارج از جهان با آن ارتباط دارد، مقابل هم قرار می دهد. اسقف رابینسون تصور خدا در «ژرفا»ی زندگی های ما را با عقیده دیتریش بونهافر،^۵ که در کتابش نامه ها و نوشته های زندان از خدایی سخن می گوید که «در میان زندگی ما» متعالی است، پیوند می دهد.^۶ مشکل این پیشنهادها این بود که نه تیلش و نه رابینسون نمی توانستند به صورتی مناسب ویژگی شخصی بودن واقعیت الاهی را آن گونه که در سنت مسیحی مطرح بود، به حساب آورند. مواجهه شخصی مستلزم شمه ای از غیریت کامل است که بیانگر تعالی است. اگر تیلش آموزه تثلیث را جدی تر می گرفت بهتر می توانست حق این موضوع را ادا کند. جان رابینسون به درستی یادآوری می کند که الاهیات کلاسیک مسیحی در آموزه تثلیث به ویژگی شخصی بودن خدا می پردازد. ایمان مسیحی درباره خدا نه به صورت یک شخص، بلکه به صورت سه

1. Paul Tillich

2. Pantheist

3. P. Tillich, *The Shaking of the Foundations* (1948), P.57.

4. John A.T. Robinson

5. Dietrich Bonhoeffer

6. J.A.T. Robinson, *Honest to God* (1963), PP.22-23; cf. PP.53ff.

شخص سخن می‌گوید.^۱ ذات الاهی به معنای دقیق کلمه به صورت شخص درک نمی‌شد. خدای یگانه تنها با توجه به عینیت حیات سه گانه او در تعامل پدر، پسر و روح القدس، شخصی است. متأسفانه نه رابینسون و نه تیلش اهمیت این آموزه تثلیثی را برای درک مسیحی از توحید بررسی نکرده‌اند. از این رو بیان آنان از خدا به عنوان ژرفا و اساس همه موجودات نسبتاً سطحی است و معنای تلویحی شخصی خود کلمه «خدا» یک استعاره صرف به نظر می‌رسد. این معروف است که به نظر تیلش تنها قضیه غیرنمادین درباره‌ی خدا این است که خدا «وجود» است، نه «یک موجود»، بلکه «وجود» به معنای قدرت بودن. تیلش درک خدا به صورت «یک» موجود، حتی بالاترین موجود، را رد می‌کرد و این به معنای رد تصور خدا به عنوان بالاترین موجود شخصی نیز بود. او با صراحت بیان کرده است که «اعتراض الحاد بر ضد یک چنین بالاترین شخصی بجاست».^۲ او هر تصور از خدا به صورت موجودی در کنار دیگر موجودات که متمایز از آنهاست را چیزی شبیه بت پرستی به حساب می‌آورد، چون این امر خدا را با یکی از واقعیات محدودی که ما در جهان با آنها مواجهیم مشتبه می‌سازد. تیلش می‌دانست که بحث او تا حدی ادامه خط مهمی در الاهیات سنتی مسیحی است، یعنی در ادامه اندیشه توماس اکوئیناس در باب خدا که او را «خود وجود» (*ipsum esse*)^۳، که از همه موجودات محدود متمایز است، می‌دانست. تیلش همچنین تحت تأثیر آموزه «وجود فی نفسه» هایدگر بود، که با هر گونه وجود خاص در تقابل بود. به هر حال در مورد هایدگر تعبیر «وجود فی نفسه» به معنای طرد هر تصویری

1. Ibid., PP.39-40, With reference to C.C.J.Webb, *God and Personality* (1919).

2. P.Tillich, *Systematic Theology*, I (1953),P.271.

3. Thomas Aquinas, *Summa theologica*, I,Q.13 a.11

از خدا بود، چون به نظر هایدگر هر خدایی «یک موجود» خواهد بود. تیلش این موضوع را عنوان نکرد؛ مک کواری نیز بعدها آن را مطرح نکرد. هیچ یک از این دو تن بیان نکردند که مورد توماس اکوئیناس از این جهت بسیار متفاوت است که او هر گونه تصور «یک» موجود را از مفهوم خدا طرد کرده است، بلکه تنها آنهایی را رد کرده که در آنها فعلی بودن از عوارض مکمل ماهیت خاص یک شیء است. آنچه در مورد خدا در اعتقاد توماس اکوئیناس متفاوت است، این نیست که خدا هرگز ماهیت ندارد، بلکه این است که وجود و ماهیت او یکی هستند. بنابراین، توماس اکوئیناس می توانست باز هم درباره خدا به عنوان بالاترین موجود سخن بگوید. این تنسيق یک خطای تأسف آور نیست، و نیاز به اصلاحات اساسی را نشان نمی دهد، بلکه نشان دهنده مهارت بالاتر توماس اکوئیناس نسبت به تیلش و مک کواری است. مادام که کسی می خواهد واقعیت خدا را از موجودات محدود تمیز دهد، این منطقی است که خدا را چیزی متمایز از دیگران بخواند، و این مستلزم درک خدا به صورت «یک» موجود است. پرهیز از این امر مساوی الحاد است. اما آیا بین وجود فی نفسه، در مقابل نیستی، از یک سو، و موجودات خاص، از سوی دیگر، تفاوتی نیست؟ در واقع چنین تفاوتی هست. اما آن کیفیت عام وجود، در نگاه اول، چیزی غیر از عام ترین کیفیت که همه موجودات واقعی در آن شریک اند، نیست.

در این جا یقیناً مسئله واقع انگاری مفهومی^۱ مطرح می شود: آیا مفاهیم عام ما واقعیاتی را نشان می دهند که بنفسه چیزی هستند، نه اینکه تنها قیود و خصوصیات برای جواهر واقعی باشند؟ توماس اکوئیناس بر نظریه واقع انگاری مفهومی قرون وسطا مهر تأیید گذاشت، و بنابراین در زبان او

1. conceptual realism

توصیف خدا به «نفس وجود»، وجود پایدار، معنادار است. اما بیشتر متفکران جدید چنین زبانی را شخصیت دادن به امور انتزاعی، یعنی برخورد با الفاظ انتزاعی چنان‌که گویا آنها فی نفسه واقعیات عینی هستند، می‌پندارند. تیلش و مک‌کواری هیچ‌یک این مشکل را حتی عنوان نکرده‌اند؛ بنابراین، سخن آنان درباره‌ی «وجود فی نفسه» را باید به عنوان زبان مبهم رها کرد. اما حتی هایدگر در این نقطه از اتهام خلط بین امور انتزاعی و عینی مبرا نیست، هر چند او اندیشه‌ی «وجود فی نفسه» خود را به روش‌های مختلفی، نه صرفاً به وسیله‌ی تمایز بین وجود و موجودات، بلکه از طریق تجربه‌ی نیستی، مطرح کرد.

زبان هستی‌شناسانه‌ی وجود این مزیت را دارد که یک بررسی فراگیر از کلّ عالم واقع را فراهم می‌کند، و همین امر کاربرد این زبان را درباره‌ی اندیشه‌ی خدا توجیه می‌کند. نکته‌ی تأکید بر یگانگی خدا این است که هر شیء واقعی به او به عنوان منبع وجود، بقاء و کمال خود وابسته است. بنابراین، خدای کتاب مقدس دقیقاً به این معنا یکتا و یگانه است که او خالق و حافظ و منجی همه چیز است. زبان هستی‌شناسانه درباره‌ی خدا، به عنوان برترین هستی و منبع وجود هر چیز دیگر، به توضیح معنای عامی که در خود اندیشه‌ی خدای یگانه ادعا می‌شود، کمک می‌کند. اما این زبان هستی‌شناسانه تنها به صورتی بسیار کلی و انتزاعی به این هدف کمک می‌کند. سخن هستی‌شناسانه درباره‌ی وجود و موجودات در پیوند دادن مفهوم خدا به سرشت واقعی و عینی جهانی که ما می‌شناسیم کار چندانی انجام نمی‌دهد.

مزیت فلسفه‌ی پویشی این بوده است که توصیف بسیار عینی‌تر کارکرد کیهان‌شناختی موجود در اندیشه‌ی خدا را ممکن می‌کند. شکل و ایستهدی مابعدالطبیعه‌ی پویشی به طور ویژه‌ای خود را به عنوان نمونه‌ی نادری در فلسفه‌ی معاصر در باب فلسفه‌ی طبیعت نشان می‌دهد که در توصیف جهان طبیعت

اهمیتی اساسی برای اندیشه خدا قائل است و می تواند با علم تجربی جدید ارتباط برقرار کند. هرچند بسیاری از فلاسفه معاصر تردید دارند، اما این قابل درک است که مابعدالطبیعه پوششی به بسیاری از عالمان الاهیات و جهة قابل توجهی داده است. اگر کسی در این چارچوبه حرکت کند، اظهارات درباره خدا دیگر صرفاً مبتنی بر ذهنیت انسان و بر یک تصمیم ایمانی نیست، بلکه بار دیگر با سرشت جهان مرتبط می شود و در نظامی کیهانی که به وسیله خدا اداره می شود جایگاه انسان ها را به آنان اختصاص می دهد.

اما مشکل الاهیات پوششی این است که جایی برای مفهوم خلقت باقی نمی گذارد. خدای وایتهد چیزی جز عاملی جزئی و ناقص در ساختار هستی بالفعل، که اساساً به عنوان قائم به نفس درک می شود، نیست. بنابراین، خدای وایتهد خدای خالق کتاب مقدس نیست. علاوه بر این، خدای وایتهد موجودی در میان دیگر موجودات است، هرچند ابدی بودن او را از دیگران متمایز می کند. بر اساس این فلسفه، همه واقعیات عینی، حتی خدا، محدود هستند. تصویری که این فلسفه از جهان ارائه می دهد عبارت است از تکثری از واقعیات های محدود. اما ظاهراً پیش فرض همین اندیشه واقعیت محدود، وجود نامحدود است، افق نامحدودی که در آن مشخص کردن یک شی خاص با متمایز کردن آن از دیگران ممکن می شود. از آنجا که «محدود» اشاره به چیزی دارد که محدود شده است، عمل محدود کردن و تمیز دادن یک واقعیت از دیگری ارتباط نزدیکی با مفهوم محدودیت دارد و در تمیز دادن چیزی از دیگری همیشه یک محدوده عام پیش فرض گرفته می شود که در آن همه این تفاوت ها واقع می شوند. به همین دلیل دکارت در تأمل سوم خود بر تقدم امر نامحدود بر هر چیز محدودی پای می فشرده. این امر تنها بر طرز کار ذهن صادق نیست، بلکه در جهان طبیعت هم که در آن حوزه مقدم بر هر شیء

خاص است و پدیده‌های جسمانی باید نمودهای حوزه جهانشمول به حساب آیند، کاربرد دارد.

دکارت در مرتبط کردن مفهوم خدا با تقدم امر نامحدود بر هر چیز محدود از سنت مابعدالطبیعه مسیحی پیروی کرده است. از زمان گریگوری نیسایی^۱ تاکنون آموزه مسیحی خدا ذات خدا را نامحدود به حساب آورده است. بدین سان این آموزه، برخلاف مابعدالطبیعه ارسطویی و افلاطونی، کشف کتاب مقدس از جدا بودن تمام عیار خدا، دست نیافتنی بودن او برای همه مخلوقات، جدا بودن او که اولاً و بالذات به وسیله مفهوم تقدس بیان می‌شود، را در نظر گرفته است. خدا در اینکه متعالی تر از هر شیء محدود است، مقدس است، و دقیقاً به خاطر چنین تعالی است که او به هیچ مکانی، چه «بالا تر»^۲ و چه «آن سوتر»^۳ محدود نیست، بلکه می‌تواند در جهان واقعیت‌های محدود نیز حاضر باشد. به گفته بونهافر، خدای نامحدود در میان زندگی‌های ما متعالی است، چون هر چیز محدودی به وسیله امر نامحدود ایجاد شده و در حضور او وجود دارد. پل تیلش نیز در مسیر همین سنت گام زده است، و نقد قبلی ما ناظر به طرفداری او از مفهوم خدای نامحدود نبود، بلکه تنها ناظر به شیوه‌ای بود که او در آن خدا را با تصویری مبهم از وجود یکی می‌گرفت. اگر تیلش آموزه خود در باب خدا را به صورتی محکم‌تر بر مفهوم امر نامحدود استوار می‌ساخت، برهان او بسیار قوی‌تر می‌شد.

من مفهوم خدا نزد تیلش را از این جهت نیز نقد کردم که در مقایسه با زبان کتاب مقدس درباره خدا، فاقد عینیت شخصی است. از این جهت،

1. Gregory of Nyssa

2. up there.

3. out there

مفهوم خدای نامحدود نسبت به مفهوم تیلش از وجود از وضعیت بهتری برخوردار نیست، هر چند مفهوم خدای نامحدود راحت‌تر با این وفق داده می‌شود که خدا با عنوان پدر مورد خطاب قرار گیرد و در عین حال از همین خدا چنان سخن گفته شود که در پسر و از طریق روح القدس آشکار می‌شود. در واقع، مفهوم خدای نامحدود را گریگوری نیسایی طرح کرد تا این باور مسیحی را توجیه کند که همان خدای یگانه‌ای که در پسر و در روح القدس آشکار می‌شود و حضور دارد، همان خدایی است که ما او را با عنوان پدر مورد خطاب قرار می‌دهیم. اما به هر حال طریقه شخصی و عینی ارتباط با خدا تنها با مکاشفه قابل دسترسی است. به ویژه پدر خواندن خدا، آن‌گونه که عیسی انجام می‌داد، بدیهی نیست. بلکه این پیام خاص عیسی مبنی بر نزدیکی خدا و ملکوت او بود که او را قادر می‌ساخت به سرالاهی با چنین روحیه انس و صمیمتی نزدیک شود. بنابراین، «پدر» در زبان مسیحی درباره خدا یک استعاره قابل جایگزینی نیست، هرچند به گونه‌ای دیگر این عنوان می‌تواند تعبیری استعاری معادل «مادر» یا «دوست» به حساب آید.

در زبان مسیحی درباره خدا، کلمه «پدر» نشان‌دهنده این است که راه سخن گفتن ما درباره خدا و مورد خطاب قرار دادن او به همان خدایی ارتباط دارد که عیسی درباره اش سخن می‌گفت. یقیناً به منظور اینکه به چنین طریقی عمل کنیم باید کلمه «پدر» را نیز دقیقاً به همان شیوه خاصی که عیسی به کار می‌برد، بفهمیم. در طول زمان انواعی از معانی گمراه کننده به کلمه «پدر» داده شده است. اگر کلمه «پدر» تنها در نظر گرفته شود، نمی‌تواند نقش معیاری برای یکی بودن با طریقه ارتباط عیسی با خدا را ایفا کند. با این حال، در جایی که کلمه دیگری جایگزین کلمه «پدر» می‌شود، تضمینی وجود ندارد که ما از همان خدای عیسی سخن می‌گوییم و او را خطاب می‌کنیم. در تعالیم و

دعاهای عیسی کلمه «پدر» کارکرد یک نام را دارد نه صرف یک نماد. این تنها نامی بود که عیسی برای خدا به کار می‌برد. و تنها در این طریقه مورد خطاب قرار دادن خدا و ارتباط با او بود که سرالهی غیرقابل بیان و ویژگی شخصی حاصل می‌کرد. بدین سان ویژگی شخصی خدای ایمان مسیحی با کلمه «پدر»، آن‌گونه که عیسی آن را به کار می‌برد، پیوند می‌خورد. کلمه «پسر»، که نشان‌دهنده «شخص» دوم تثلیث است، از کلمه «پدر» که نام شخصی خداست، گرفته می‌شود، و تنها در ارتباط با پدر و پسر است که روح القدس نیز می‌تواند شخص به حساب آید. از این رو، عینیت شخصی خدا، حداقل در سنت مسیحی، بر نام «پدر» مبتنی است. بنابراین، جانشین کردن این نام ضرورتاً روی آوردن به سوی خدایی دیگر را نتیجه می‌دهد.

از آنجا که عیسی ادعای خاصی مبنی بر نهایی بودن دارد، شیوه سخن گفتن او درباره خدا و شیوه مورد خطاب قرار دادن خدا توسط او نباید با حدسیات زبان نمادین ما درباره خدا هم سطح به حساب آید. در زبان دینی ما هیچ کلمه‌ای برای نامیدن خدا مناسب نیست. از این رو دین انسانی تعداد زیادی از کلمات و نمادها را به کار می‌برد. همه آنها نسبت به واقعیت الاهی که بدان اشاره دارند عارضی و خارجی‌اند و در نتیجه قابل جایگزینی هستند. اما همیشه اعتقاد عمیق ایمان مسیحی این بوده که شیوه ارتباط عیسی با خدا، با خود واقعیت الاهی بیگانه نبوده است. این امر نهایی بودن آن را نتیجه می‌دهد. بنابراین، در اینکه عیسی خدا را «پدر» می‌نامد، مطابق ظرفیت پسر ازلی عمل کرده است — پسر از این جهت ازلی است که در واقعیت ازلی سرالاهی، که او را با عنوان پدر خطاب می‌کند، سهیم است. تنها با سهیم بودن در سرشت ازلی سرالاهی می‌توانست نام حقیقی او را بخواند: «هیچ کس پدر را نمی‌شناسد غیر از پسر و کسی که پسر بخواهد بدو مکشوف سازد» (متی،

۱۱:۲۷). اعتراف مسیحیت به بُنَوَت ازلی عیسی یقیناً تنها بر شیوه او در مخاطب ساختن خدا به عنوان پدر، مبتنی نبوده است. در فصل چهارم این کتاب به تفصیل مبنای عقلی این امر بیان خواهد شد. اما این امر با شأن خاص کلمه «پدر»، به عنوان نام شخصی خدا در سنت مسیحی، ارتباط نزدیکی دارد. بنابراین، باید این مطلب در این جا مطرح شود.

پس اگر خدا در مکاشفه قطعی و عینی سرالاهی شخصی است، کلمه «شخصی» را چگونه باید درک کرد؟ به چه معنا خدا یک شخص، یا حتی چند شخص است؟ این موضوعی است که در نزاع مدرنیته با مفهوم سنتی مسیحی از خدا بیش از هر موضوع دیگری مورد بحث قرار گرفته است. نقد اندیشه شخص بودن خدا در بُن تاریخ الحاد جدید قرار دارد، و اعتراض به این مفهوم از خدا، همان طور که تیلش بیان کرده، کاملاً درست است، هر چند دلیلش غیر از آن چیزی است که تیلش فرض کرده است: درست بودن آن نه بدین دلیل است که اندیشه شخص بودن خدا او را با «یک موجود» مشتبه می سازد، بلکه بدین جهت است که مفهوم شخص، آن گونه که در سنت الاهیاتی و مابعدالطبیعی درک می شده است، به اندیشه اساسی نامحدود بودن خدشه وارد می کند.

این مسئله ارتباط نزدیکی با اندیشه سنتی عقل بودن خدا دارد، چون «شخص»، بنابر نظر بوئتیوس،^۱ به «جوهر (یا موضوع) فردی دارای سرشت عقلانی» تعریف می شد. در حالی که ارسطو، مانند دیگر فلاسفه یونانی، تعلیم داده بود که خدا ذهن یا عقل است، عالمان الاهیات قرون وسطا استدلال می کردند که موجودی که ذهن یا عقل دارد، اراده هم دارد. آنان الگوهای پیچیده ای برای چگونگی تعامل عقل و اراده خدا ابداع کردند، الگوهایی که

1. Boethius

نشان می‌داد آموزه خلقت مسیحی می‌تواند با مفهوم ارسطویی «خدا به مثابه عقل» وفق داده شود؛ اما آنان این آموزه خدا به مثابه عقل و اراده را به عنوان الگویی روان‌شناختی برای تفسیر عقیده تثلیثی کلیسا نیز به کار بردند.

نخستین نقد عمده این مفهوم از خدا به مثابه عقل را اسپینوزا مطرح کرد. او در کتاب اخلاق خود چنین استدلال می‌کند که از یک سو مفهوم عقل، آن‌گونه که آن را در خودمان می‌شناسیم، چنان محدودیت‌هایی دارد که با نامحدود بودن خدا سازگاری ندارد. از سوی دیگر اگر همه این محدودیت‌ها حذف شود، به اندازه‌ای شباهت باقی نمی‌ماند که بتوانیم در معنایی غیراستعاره‌ای و مجازی درباره یک عقل الهی سخن بگوییم. در واقع فعالیت عقل ما از تجربه مایه می‌گیرد. پس عقل چیزی غیر از خود را پیش فرض دارد که با مقتضیات نامحدود بودن خدا نمی‌سازد. علاوه بر این، تمایز و تعامل عقل و اراده بر محدودیت وضعیت انسان مبتنا دارد؛ اراده به چیزی وابسته است که به او داده می‌شود، یعنی چیزی که عقل به ما می‌دهد. اما آنچه ما بودنش را قصد می‌کنیم فوراً تحقق نمی‌یابد؛ بلکه باید با زحمت و تلاش محقق شود؛ یعنی با انتخاب و استخدام ابزاری برای برآورده ساختن هدفمان. همه این ویژگی‌ها ناشی از محدودیت ما هستند و نمی‌توانند بر خدا اطلاق شوند. بنابراین، اسپینوزا تصویر کردن خدا را به صورت ذهنی که با تعامل عقل و اراده عمل می‌کند، رد می‌کرد. اما از آنجا که یک «شخص» این‌گونه درک می‌شد که یک موضوع عاقل است، به نظر می‌رسید که این نقد شخص بودن را نیز از خدا می‌گیرد.

پس از مناقشات فراوان بر سر این موضوع در قرن هجدهم، یوهان گوتلیپ فیخته^۱ شخص بودن خدا را از این جهت به صورت قطعی رد کرد که

1. Johann Gottlieb Fichte

مشمول بر محدودیت‌هایی است که با نامحدود بودن الاهی متعارض است. فیخته تصویر یک خدای شخصی را طرحی انسان‌وار می‌شمرد، چون محدودیت‌هایی که با این اندیشه به خدا نسبت داده می‌شوند در وضعیت انسانی ما ریشه دارند. چند دهه بعد فویرباخ^۱ برای اینکه بگوید هر اندیشه‌ای درباره خدا طرحی انسان‌وار است، تنها به تعمیم این برهان نیاز داشت.

نقد تصویر خدا به صورت یک ذهن شخصی نقدی محکم است. اما کاربرد آن تنها منحصر در آموزه سنتی غربی درباره خدا است. این نقد در مورد مفهوم خدا در کتاب مقدس، که در آن او Spirit [روح] است، کاربرد ندارد، چون در زبان‌های کتاب مقدس "Spirit" ["روح"] به معنای «عقل» نیست. در عهد قدیم معنای اصلی Spirit [روح] باد یا نفَس است. Spirit [روح] به صورت قدرتی حیات‌بخش معرفی می‌شود، و نه یک عقل. از این جهت این کلمه با کلمه یونانی نیوما (pneuma) مربوط است و نه با عقل (که یونانی آن نوس "nous" است). برخلاف عقل، روح کاملاً با نامحدود بودن الاهی هم‌آهنگ است. روح خلاق خدا در سفر پیدایش، باب اول، شماره دوم، به شهود قلمروی بی‌انتهای قدرت نزدیک است.

مفهوم اراده الاهی آن‌گونه که در متون کتاب مقدس آمده، به عقل وابسته نیست. این مفهوم در تجربه قدرتی ریشه دارد که چیزی را طلب می‌کند یا کسی را برای انجام کاری برمی‌انگیزد. بنابراین، تصویر سنتی غربی از ذهنی الاهی که دارای عقل و اراده است در واقع تصویری انسان‌انگارانه از واقعیت خداست. این مهم‌ترین عنصر در نقد الحاد جدید نسبت به اندیشه سنتی مسیحی از خدا است، که بر حق است. الاهیات مسیحی باید این نقد را بپذیرد و از آن به عنوان دعوتی برای کشف مجدد آگاهی اصیل کتاب مقدس از

1. Feuerbach

واقعیت اسرارآمیز خدا، که برتر از همه‌ی تصورات انسانی است، استقبال کند. الاهیات مسیحی در پذیرش این نقد، علاوه بر امور دیگر، باید به این توجه داشته باشد که فقراتی از کتاب مقدس که به علم الاهی اشاره دارند، ویژگی استعاری و مجازی دارند. مفاهیم اراده‌ی الاهی و روح بودن خدا را نباید رها کرد، بلکه باید آنها را بر پایه‌ای جدید بازسازی کرد.

همه‌ی این امور چگونه بر اندیشه‌ی «یک خدای شخصی» تأثیر دارد؟ این نقادی این اندیشه را که خدا یک ذهن شخصی است، خراب می‌کند. اما این اندیشه، براساس شهادت متون کتاب مقدس، هرگز تعبیری معتبر از ویژگی شخصی خدا نبوده است. خدای کتاب مقدس در اراده و عمل اختیاری خویش و آن‌گونه که او به عنوان پدر به وسیله‌ی پسرش عیسی مسیح آشکار می‌شود، شخصی است. و از آنجا که او به عنوان پدر برای همیشه با پسرش مرتبط است، در اتحاد پدر، پسر و روح القدس از اول تا به ابد شخصی است. در آنها سرّ بیان ناشدنی الاهی برای همیشه عینیت می‌یابد. بنابراین، کسی نمی‌تواند بدون اشخاص تثلیث، خدای واحد را شخصی بداند. این امر الاهیات را بر آن می‌دارد که برای ایجاد راه‌های جدید تلفیق مفاهیم ما از خدای یگانه با آموزه‌ی تثلیثی کلیسا دست به چالشی هیجان‌انگیز بزنند.



آموزه خلقت در عصر کیهان‌شناسی علمی

یکی از مهم‌ترین و دنباله‌دارترین مسائل اعتقاد مسیحی به خدا را مسئله ارتباط مفهوم خدا با جهان طبیعت و تاریخ، یا به تعبیری دقیق‌تر، درک این جهان به صورتی وابسته به خدا، تشکیل می‌دهد. اگر همه اشیا و حوادث در جهان طبیعت و در فرایند تاریخ آن، از جمله تاریخ انسانی، به عمل خدا وابسته نباشند، پس عقیده به خدا غیر ضروری می‌شود. اما جهان‌بینی علم جدید بند وابستگی را، که جهان طبیعت را به عمل مداوم خدای خالق پیوند می‌داد، گسست. هنگام ظهور علم جدید این نتیجه مورد نظر نبود. برعکس، ایزاک نیوتن^۱ علیه الگوی مکانیکی دکارت از جهان به این جهت واکنش نشان داد که می‌پنداشت این الگو وابستگی جهان مادی به خالقش را نابود می‌سازد. فیزیک خود نیوتن به صورت وسیله‌ای برای بازگرداندن وابستگی همه فرایندهای طبیعی به قوای مادی، و در نهایت به خدا، طرح‌ریزی شده بود؛ اما برخلاف انتظار او، نتیجه تاریخی توصیف مکانیکی او استقلال جهان مادی بود. از پایان قرن هجدهم این دیدگاه به صورت دیدگاه غالب در باب

1. Isaac Newton

جهان طبیعت درآمد، دیدگاهی که عمیقاً بر معرفی تاریخ انسانی نیز تأثیر گذاشته است. به نظر بسیاری از ناظران، با ظهور داروینیسیم این دیدگاه درباره جهان مادی کامل شد و در تبیین واقعیات طبیعی هرگونه ارجاع به خالق قاطعانه رد شد. هرچند عالمان الاهیات پس از تکانه اولیه به صورتی روزافزون جمع دیدگاه تکاملی را با مفهوم مسیحی تاریخ نجات ممکن می‌دیدند، اما در بخش علم جدید وضعیت فرقی نکرد: تفاسیر الیهاتی از جهان طبیعی در بهترین تلقی زوایدی ذهنی بر تبیین علمی خودکفا و فوق‌العاده موفق از طبیعت محسوب می‌شدند.

حتی تصور امکان یک تحول اساسی در این وضعیت مشکل است. از آنجا که نظریات جدید در باب طبیعت ریاضیاتی هستند، چنین تحولی نیازمند یکی از این دو حالت است: یا اینکه خدا خودش باید در معرض تبیین ریاضی قرار بگیرد، و یا اینکه همه تبیین‌های ریاضیاتی صرفاً نزدیک شدن به سرشت حقیقی واقعیات مادی به حساب آیند، و این با این پندار رایج که نفس سرشت اشیا ریاضیاتی است، در تعارض است.

من جرئت به خرج می‌دهم و دومین شق این دو بدیل را اختیار می‌کنم. شهود انسانی و نیز واقعیت مادی همیشه چنین می‌نمایند که از قواعد صوری تبیین ریاضیاتی فراتر می‌روند. نباید باریک‌بینی و انعطاف‌پذیری تبیین ریاضیاتی را دست‌کم گرفت. این تبیین نسبت به پیچیده‌ترین و گیج‌کننده‌ترین داده‌های تجربه قابل قبول از کار درآمده است. با این حال همین دقت باعث محدودیت‌های آن شده است: در زندگی اموری وجود دارند که دقیق نیستند و به صورتی نظام‌مند از این شکل معرفی می‌گریزند. ملاحظاتمانند این برای تجویز کاربرد زبان معمولی به عنوان راه بدیلی برای تبیین عالم واقع لازم است، هرچند چنین زبانی آشکارا در مقایسه با ریاضیات فاقد دقت

است. این ادعا که محدودیت‌هایی ذاتی در زبان ریاضیات وجود دارد، به لحاظ زبان‌شناختی از جایگاه محکمی برخوردار است، چون همه زبان‌های رسمی و غیرعامیانه همیشه نیاز دارند که برحسب زبان معمولی، که از آن گرفته شده‌اند، تفسیر شوند. بر این اساس، نیاز نیست که مدعیات فلسفی یا الاهیاتی در باب سرشت اشیا یا جهان طبیعت را ضرورتاً پایین‌تر از تبیین‌های ریاضیاتی آنها بینگاریم.

الهیات خلقت علاوه بر ارتباط ویژه‌ای که با سرشت اشیا دارد، با جهان مرتبط است. در واقع این دو جنبه همیشه به هم دیگر وابسته‌اند. تنها در چارچوبه برخی از فرضیات عام دربارهٔ عالم واقع (برای مثال، نظریه‌های اندازه‌گیری در زمان و مکان) است که پدیده‌های خاص‌تر می‌توانند تبیین شوند. پس این امر ضرورتاً نشان‌دهنده این توهم غیرموجه نیست که الاهیات در آموزه خلقت خود بر گزاره‌هایی کلی دربارهٔ کل جهان متمرکز است. این امر ناشی از این واقعیت است که در الهیات اندیشه خدا دیدگاهی برای نگاه به جهان فراهم می‌کند. اندیشه خدا ضرورتاً مستلزم درک هر چیز دیگر است. اگر یک خدا، و تنها یک خدا، وجود دارد، پس هر شیء دیگر باید محدود و شکل‌گرفته در حضور او به حساب آید. آموزه خلقت این ارتباط را بیان می‌کند. بنابراین، این آموزه در وهله نخست مدعیات عامی را درباره جهان واقعیت‌های محدود مطرح می‌سازد. البته این مدعیات عام باید در جای خود مشخص شوند و تنها با چنین شیوه‌ای اثبات آنها ممکن می‌شود. از آنجا که آموزه خلقت ارتباط نزدیکی با خود اندیشه خدا دارد، این آموزه در همه بخش‌هایش اعتقاد به خدا را تقویت و تأیید می‌کند. اما این کارکرد محدود به مسئله منشأ جهان نیست، بلکه ظهور و بقاء واقعیت محدود را، همراه با دورنمای تکمیل‌نهایی آن، در بر دارد. در اصطلاح‌شناسی

الاهیات سنتی، آموزه خلقت تنها با خلقت مربوط نیست، بلکه با حفظ، نجات و آخرت‌شناسی نیز، و به عبارت دیگر، با کل برنامه عمل خدا مرتبط است. این امر موضوعی را مطرح می‌کند که اخیراً بسیار مورد مناقشه بوده است: آیا کلمه «خلقت» را باید به این صورت فهمید که به منشأ اولیه وجود محدود اشاره دارد، یا اینکه با فرایند مداومی مرتبط است که در طی آن حتی مخلوقات جدید پدید می‌آیند و شکل می‌گیرند؟ اغلب این پرسش در شکل یکی از دو اندیشه بدیل در باب خلقت پرسیده می‌شود، یعنی خلق از عدم^۱ (که به معنای خلق واقعیت محدود از هیچ است) و خلق مدام^۲، که محدود به آغازها نیست، بلکه همه فرایند جهان و زندگی همه مخلوقات را دربر می‌گیرد. اما طرح این مسائل به عنوان مفاهیم بدیل از خلقت بی‌مورد است. این هر دو مفهوم از سنت اعتقادی کلاسیک آمده‌اند. در آنجا، اندیشه خلق مدام با عمل حفاظت ارتباط یافته است، و این بدین معناست که مراقبت و نگهداری چیزی که یک بار خلق شده در واقع ادامه خود عمل خلقت است. در حالی که اندیشه خلقت در وهله نخست به منشأ مخلوقات اشاره دارد، به ادامه وجود آنها نیز توسعه می‌یابد، چون مخلوق نمی‌تواند با اتکای به خود باقی بماند. به محض اینکه عمل خلقت متوقف شود، مخلوق هیچ خواهد شد. بنابراین، این مفهوم خلقت به مثابه خلق از عدم، بر خلق مدام نیز اطلاق می‌شود. کاربرد این اصطلاحات به گونه‌ای که نشان‌دهنده الگوهای بدیلی از خلقت باشند، نتیجه سوء برداشت از اصطلاحات کلاسیک است.

با این حال، آموزه کلاسیک در این نقطه با مشکلی روبه‌روست. اندیشه خلقت در واقع در وهله نخست با آغاز وجود مخلوق، و حتی با آغاز کل جهان، آن‌گونه که در باب اول سفر پیدایش گزارش شده، مرتبط بود. خلق

مدام نه به معنای ایجاد مدام اشکال جدیدی از وجود، بلکه به معنای حفظ جهان مخلوق در نظم اولیه خود انگاشته می‌شد. هرچند در مورد گیاهان و جانوران پیوسته افراد جدیدی پدید می‌آیند، اما عقیده بر این بود که نوع آنها در نظم نخستین خلقت ثابت است. در این نقطه، آموزه سنتی، و نیز گزارش‌های کتاب مقدس درباره خلقت جهان، وابسته به شکل اسطوره‌ای تبیین جهان بودند: تصور بر این بود که همه چیز در آغاز زمان استقرار یافته است. در این نقطه است که مفهوم جدید تکامل طبیعی عمیقاً با آموزه کلاسیک خلقت اختلاف دارد. بنابراین، تعبیر «هم‌بستگی مدام»^۱ در بحث‌های جدید معنایی تازه می‌یابد، چون اکنون این تعبیر در واقع به خلق مدام اشکال جدیدی از وجود اشاره دارد، دیدگاهی که به صورتی عجیب با نگاه کتاب مقدس به عالم واقع، که آن را تاریخی از عمل خدا می‌بیند، نزدیک است. عنصر امکان در روند جاری طبیعت نشانه عمل خلاقانه خدا در تاریخ جهان گردیده است. اکنون ظهور شکل‌هایی ثابت از حوادث و حتی نحوه ظهور آنها به صورت واقعیتی امکانی در جریان آن تاریخ دیده می‌شود.

چگونه خدای خالق با این فرایند مرتبط است؟ از یک سو، هرچند اکنون عمل خلقت کل فرایند زمانی را دربر می‌گیرد، اما باید به عنوان عملی که در ازلیت خدا رخ داده، یعنی خودش ازلی است، در نظر گرفته شود. حال چگونه یک چنین عمل ازلی با امکانی بودن حوادث در ترتیب زمانی شان سازگاری دارد؟ از سوی دیگر، اگر جهان ازلی نباشد خود عمل خلقت را باید امکانی به حساب آورد. حال چگونه پیدایش هرگونه مخلوقی بر مبنای ازلیت ممکن است؟ و اگر تصور این ممکن است که خدای ازلی عمل امکانی خلقت را قصد کند، چگونه می‌توان امکانی بودن این عمل را درک کرد، بدون اینکه به عملی بوالهوسانه تبدیل شود؟

آموزه مسیحی خلقت در مواجهه با این مسائل نیازی به این ندارد که مانند سنت کلاسیک غربی به ملاحظات روان‌شناختی پناه برد، چنان‌که گویی ما از روان‌شناسی آزادی اراده خدا در ارتباط با اندیشه‌هایی که در عقل او هستند، می‌گریزیم. من پیش‌تر در فصل دوم بیان کردم که چنین ادله‌ای بسیار انسان‌وار هستند. آموزه تثلیث رهیافت بدیلی را ارائه می‌کند؛ این رهیافت مبتنی است بر اندیشه کتاب مقدس مبنی بر اینکه پسر ازلی در خلقت جهان شرکت کرده است. بنابراین، اینکه پسر خود را متمایز از پدر می‌کند تا خود را تابع حکومت او قرار دهد – چنان‌که ما آن را در ارتباط عیسی با پدر آسمانی‌اش در خدمت زمینی او درک می‌کنیم – ممکن است منشأ همه آنچه با خدا متفاوت است به حساب آید. عمل ازلی پسر که خود را از پدر جدا کرد می‌تواند دربردارنده امکان وجود مجزای مخلوقات بوده باشد. همان‌طور که «خود متمایز سازی» پسر از پدر را باید یک عمل اختیاری به حساب آورد، در به وجود آوردن مخلوقات چنین اختیاری با امکان همراه خواهد بود. بدین طریق می‌توان پسر را اصل مولد غیریت^۱ انگاشت که از او همواره مخلوقات جدید به وجود خواهند آمد. آموزه باستانی لوگوس^۲ را بدین شیوه می‌توان جرح و تعدیل کرد: در حالی که لوگوس در آموزه سنتی این گونه شناخته می‌شد که همه اندیشه‌های عقل الاهی، و در نتیجه طرح و نظم جهان مخلوق، را در خود دارد، این کارکرد اکنون می‌تواند به صورتی پویاتر باز یابی شود، چون از یک اصل مولد غیریت، در تولید دائمی مخلوقات جدید، شبکه‌ای از ارتباطات بین آنها نیز نشئت خواهد گرفت.

بنابراین، مفهوم تثلیثی خدا ما را از یافتن پاسخی به این مسائل، که با ممکن بودن وجود مخلوق و امکان ناشی شدن آن از خدا مناسب باشد، نجات

می‌دهد. این مفهوم به تبیین پدیدهٔ تکثر و تنوعِ صور محدود، که پدیده‌ای مرتبط با بحث ماست، کمک می‌کند. این مفهوم همچنین چشم‌اندازی فراهم می‌کند که در آن می‌توان وجود و زندگی مستقل مخلوقات را در رابطه با وابستگی آنها به خالق درک کرد. در اینجا سنت کتاب مقدس مبنی بر دخالت روح الاهی در عمل خلقت مهم است.

پیش‌تر، در ارتباط با مفهوم خدا یادآوری کردم که اندیشهٔ کتاب مقدس دربارهٔ روح القدس، به‌ویژه آن‌گونه که در عهد قدیم مطرح است، در وهلهٔ نخست به مفهوم عقل مربوط نیست، بلکه دارای سرشتی عام‌تر است. آن اندیشه تصویر دم یا نَفَس را به ذهن می‌آورد. بنابراین، مناسب‌تر است که «روح» را به مثابهٔ نیرویی پویا در نظر بگیریم، مخصوصاً از دیدگاه دم خلاق که دم حیات را در حیوانات و گیاهان می‌دمد تا آنها، به گفتهٔ شمارهٔ ۳۰ از مزمور ۱۰۴، زنده گردند: «چون روح خود را می‌فرستی آفریده می‌شوند، و روی زمین را تازه می‌گردانی». گزارش شمارهٔ ۷ از باب دوم سفر پیدایش از خلقت آدم بر همین اندیشه استوار است: خدا «در بینی وی روح حیات دمید و آدم نَفَس زنده شد». طبق ظاهر لفظ در اینجا گزارش می‌شود که روح نَفَس انسان را خلق کرده است، اما ترجمه‌های جدید در تفسیر این عبارت به «موجود زنده»، و نه نَفَس مجزا در کنار بدن، بر حق هستند. همچنین روح خالق عبارت از نیروی عقل، که نفس عاقله را ایجاد می‌کند، و بر طبق سنت فلسفی یونان انسان را از دیگر حیوانات متمایز می‌سازد، نیست. در ماجرای خلقت در کتاب مقدس، روح صرفاً اصل پویای حیات است، و نَفَس مخلوقی است که زنده است و در عین حال به روح، که منشأ متعالی حیات اوست، وابسته است.

مفاهیم روح و نَفَس در الاهیات مسیحی، تحت تأثیر فلسفهٔ افلاطونی،

عقلانی گردیدند. چهره برجسته این فرآیند اریگن بود که به صورت چشمگیری علیه اندیشه رواقی نیوما، که آن را به مادی‌گرایی متهم می‌کرد، استدلال می‌کرد. نقد اریگن از این جهت موفق بود که یک چنین مفهوم مادی‌گرایانه از روح امور نامعقول آشکاری را در مفهوم خدا، که به گفته انجیل یوحنا، باب ۴، شماره ۲۴، روح است، وارد می‌ساخت: اگر خدا جسم باشد باید از اجزایی تشکیل شده و قابل تقسیم باشد و اموری مانند آن. اما در واقع برداشت رواقی از نیوما به عنوان لطیف‌ترین عنصر مانند هوا، به زبان کتاب مقدس بسیار نزدیک‌تر بود تا اندیشه اریگن که نیوما را با عقل یکی می‌انگاشت. نتیجه نامبارک این یکسان‌انگاری این بود که ارتباط روح الاهی با جهان مادی و با فرایند خلقت آن مبهم گردید. علاوه بر این، روح الاهی نیز از روح مخلوق، یعنی نفس انسان، جدا گشت. در نتیجه، روح الاهی تقریباً به یک اصل تجربه و بصیرت فوق‌طبیعی تحویل برده شد. در تاریخ اندیشه مسیحی مبتنی بر مطالعه کتاب مقدس یقیناً واکنش‌هایی بر ضد چنین تفسیر محدودکننده‌ای از نقش روح القدس وجود داشته است. از این رو در الاهیات فرقه ارتدوکس^۱ و نیز الاهیات کالونی،^۲ بر شرکت روح القدس در عمل خلقت تأکید شده است. اما به منظور کشف دیدگاه وسیع کتاب مقدس درباره روح، که براساس آن روح منشأ همه حیات است، نه صرف تجدید حیات ایمانی، لازم است که بر عقلانی کردن مفهوم روح فائق آییم. به منظور دستیابی به این هدف یادآوری این واقعیت مهم است که مفهوم جدید میدان‌های نیرو، که در تاریخ فیزیک جدید تأثیر زیادی داشته است، به لحاظ تاریخی در آموزه رواقی نیوماریشه دارد. مفهوم روح در کتاب مقدس، که آن را حرکت پویای هوا به صورت‌های باد، طوفان و یا نفس به حساب می‌آورد،

1. Orthodox

2. calvinist

به مفهوم علمی جدید میدان نیرو نزدیک‌تر است تا به مفهوم «عقل». عمل تعقل تنها در صورتی می‌تواند با روح مرتبط شود که در پدیده حیات ریشه داشته باشد. بر این اساس فکر آدمی نمودی از حیات متعالی است. به این معنا همه حیات عقلانی به الهام نیاز دارد، الهامی که به یک معنا مخلوق را از محدودیت‌های وجود محدودش فراتر می‌برد.

همه تجارب روحانی یک چنین اثر نشاط‌آوری دارند؛ اما همین امر در مورد حیات به طور کلی صدق می‌کند. هیچ موجود زنده‌ای نیست که بتواند بدون یک محیط قابل زیست زندگی کند. زندگی هر گیاه یا حیوانی، از لحاظ جست‌وجوی غذایش و از لحاظ تغذیه‌اش از محیط اطراف خود به نحو خاصی به خارج از خود وابسته است. هنگامی که دانشمندان زیست‌شیمی^۱ جدید پدیده حیات را به انتفاع خودیاری رسانانه^۲ از یک انرژی^۳ تعریف می‌کنند، چنین تعریفی همان اندیشه را که حیات را به مثابه پدیده‌ای نشاط‌آمیز می‌داند، القامی‌کند، پدیده‌ای که با مفهوم مسیحی ایمان، آن‌گونه که در الهیات نهضت اصلاح‌دینی توصیف می‌شد، بسیار نزدیک است. در این نهضت ایمان به «حیاتی بیرون از شخص که با اعتماد به خدا تحقق می‌یابد» تعریف می‌شود. آیا ایمان را اساساً می‌توان قانون بی‌نقص و بی‌خدا حرکت و آهنگ همه زندگی، آن‌گونه که خالق قصد کرده، به حساب آورد؟ و آیا می‌توان، برعکس آن، همه زندگی را، در حالتی که از خود فراتر می‌رود، مرتبط به خدا دانست؟ سراینده مزامیر از شیرهای جوانی سخن می‌گوید که هنگامی که «در پی شکارند، غذای خود را از خدا طلب می‌کنند» (مزامیر، ۱۰۴: ۲۱). آیا می‌توان این را کلید درک همه زندگی به حساب آورد، به این معنا

۱. biochemists؛ دانشمند شیمی زیستی.

2. autocatalytic

3. energy gradient

که از خود فراتر روی^۱ وجدآور آن در وهله نخست با خدا مرتبط است و اینکه بدین طریق دامنه اشیا محدود آن (از جمله طعمه شیرهای) بر روی موجودات زنده گشوده است؟ به هر حال، از خود فراتر روی وجدآور حیات چیزی نیست که در قدرت خود موجود زنده باشد، بلکه در واکنش این موجود به قدرتی ایجاد می شود که آن را دربرمی گیرد و با بالاتر بردن آن از خودش حیات به آن می دهد.

به گمان من مقصود سنت کتاب مقدس از سخن درباره نقش خلاقانه روح خدا همین است. می توان اضافه کرد که در تحریک واکنش حساسیت نشاط آمیز حیات، روح با کلمه خلقت همکاری می کند، چون کلمه است که به هر مخلوق شکل خاص وجود آن را عطا می کند. در این عمل خود کلمه از روح نیابت می کند و روح مخلوقات را برمی انگیزد که فراتر از خود رفته، تا حدی در حیات خدای ابدی، که روح است سهیم شوند. این سخن معنای ضمنی همه خدایی یا همه در خدایی ندارد، چون روح همیشه متعالی است، و مخلوقات تنها با فراترروی از خویش در فعالیت های روحانی شرکت می کنند. اما زبان کتاب مقدس ما را به پذیرش این ملزم می سازد که روح خدا خودش به چنین طریقی در همه مخلوقات عمل می کند. این با اعطا شدن یک نعمت، چنان که در ارتباط با ایمان به مسیح برخاسته رخ می دهد، متفاوت است. از آنجا که حیات مسیح برخاسته به طور کامل با روح، یعنی عطاکننده حیات، متحد گشته، کسی که به مسیح برخاسته ایمان می آورد، در خود منبع همه حیات را، و در نتیجه امید به حیات جاودانه خویش را، دریافت می دارد. بدین طریق روح به همه مخلوقات عطا نمی شود، بلکه در همه آنها با برانگیختن حس تعالی جویی آنها که محرک خود حیات است، عمل می کند.

1. self-transcendence

آنچه تاکنون با اشاره خاص به مخلوقات زنده گفته شد، اکنون می‌تواند تعمیم یابد تا همه مخلوقات را شامل شود. روح خدا را می‌توان به مثابه میدان متعالی قدرت در نظر گرفت که همه مخلوقات را دربر می‌گیرد. هر حادثه یا موجود محدود را باید تجلی خاصی از آن میدان، و حرکات آنها را واکنش نسبت به نیروهای آن به حساب آورد. مفهوم میدان از این جهت برای چنین کاربرد الاهیاتی‌ای مناسب است که این مفهوم نیرو را کارکرد اجسام به حساب نمی‌آورد، بلکه برعکس، اجسام را وابسته به نیروها به حساب می‌آورد. در اوایل عصر جدید تصور مکانیکی از فیزیک سعی کرد که همه نیروها را به اجسام و اجرام تحویل ببرد. این امر باعث اخراج اندیشه خدا از جهان طبیعت شد، چون خدا را نمی‌توان به صورت جسم درک کرد. اگر همه نیروها کارکردهای اجسام هستند، در این صورت دیگر نمی‌توان خدا را به صورتی تصور کرد که در جهان طبیعت عمل می‌کند، چون او جسم نیست. معرفی مفهوم میدان توسط مایکل فارادی^۱ که مفهوم نیرو را مستقل از جسم می‌کرد، موضوع را عوض کرد؛ هرچند در واقعیت فرایندهای طبیعی، اجرام ممکن است نقش قاطعی در ساختن نیروهای میدان داشته باشند (برای مثال، آن‌گونه که در میدان جاذبه رخ می‌دهد). این استقلال اصولی مفهوم میدانی نیرو از مفهوم جسم است که کاربرد الاهیاتی آن را ممکن می‌سازد، به گونه‌ای که همه اعمال خدا در طبیعت و تاریخ به تأثیرات میدانی توصیف می‌شود. این امر به معنای فیزیکی کردن مفاهیم الاهیاتی خلقت، حفظ و نجات بخشی خدا نیست، بلکه تبیین طبیعت در فیزیک جدید را با دیدگاهی الاهیاتی مرتبط می‌سازد. تنها باید در نظر داشته باشیم که تعبیر میدان در علم به لحاظ تاریخی در نظریه‌های کلاسیک باستانی نیوماریشه دارد. این امر صحت

1. Michael Faraday

کاربرد مفاهیم میدانی را به شیوه‌ای عام‌تر از شیوه ریاضیاتی رسمیت یافته فیزیک نشان می‌دهد. پس نظریه‌های علمی درباره میدان را می‌توان با واقعیت مابعدالطبیعی میدان فراگیر معنوی حضور خلاقانه خدا در جهان شبیه به حساب آورد. ممکن است به خاطر محدودیت‌های تبیین‌های تخمینی علم باشد که تبیین‌های علمی معمولاً تأثیرات میدانی را وابسته به اجرام به حساب می‌آورند، به جای اینکه وجود چنین وابستگی‌ای را بازتاب سرشت عمیق‌تر تأثیرات میدانی بدانند.

اما کاربرد الاهیاتی مفهوم میدان در تبیین حضور و فعالیت خلاقانه خدا در جهان مخلوقات تفسیری الاهیاتی از مکان و زمان را می‌طلبد. مفهوم میدان وابستگی بسیار نزدیکی به مکان دارد، چون تصور یک میدان بدون هیچ شکلی از مکان مشکل است. در چشم‌انداز اندیشه جدید، مکان به نوبه خود به زمان وابسته است، چون مکان را می‌توان به همبودی^۱ تعریف کرد: همه چیزهایی که به طور هم‌زمان با هم هستند به گونه‌ای در ارتباطات مکانی نظام یافته‌اند. بدین سان نسبیت هم‌زمانی نسبیت فاصله مکانی را تبیین می‌کند. در تاریخ اندیشه جدید تفسیر الاهیاتی از مفهوم مکان در اواخر قرن هفدهم و قرن هجدهم موضوع بحثی داغ بود. ایزاک نیوتن و سمیوئل کلارک^۲ مکان را شکلی از حضور فراگیر خدا در مخلوقاتش به حساب آوردند. فیلسوف آلمانی، لایبنیتس،^۳ اندیشه‌های نیوتن را نشان‌دهنده نوعی وحدت وجود، شبیه به وحدت وجود اسپینوزا، به حساب آورد. او چنین استدلال کرد که نیوتن، در نتیجه مرتبط ساختن خدا با مکان، باید خدا را یک جسم که اجزا دارد، به حساب آورده باشد، اما کلارک به تندی پاسخ داد که

1. simultaneousness

2. Samuel Clarke

3. Leibniz

مکان نامحدود فی نفسه تقسیم‌ناپذیر و بدون اجزاء است؛ و آن با نامحدود بودن خدا سازگار است. تنها با وقوع جواهر محدود در مکان (یعنی در حضور خدا) است که مکان تجزیه می‌شود، و ساختار هندسی مکان بر آن شکل از مکان که از طریق انتزاع از تفاوت‌های فراوان اشیای محتوی در مکان حاصل می‌شود، مبتنی است، چنان‌که گویی مکان از بخش‌های مساوی، یعنی واحدهای اندازه‌گیری، تشکیل شده است. به هر حال تصور هرگونه جزء، بدون فرض قبلی مکان نامحدود، که یک کل تقسیم‌ناشده است، ممکن نیست. این برهان را ایمانوئل کانت نیز به کار برد که به نظر او اثبات‌کننده این بود که درک ما از مکان سرشت شهودی دارد، در حالی که از لوازم الاهیاتی آن با سکوت گذشت، چون آنها با طرح پدیدارشناسانه وی تناسب نداشتند.

اما دلیل قوی برای تأکید بر این وجود دارد که شهود مکان نامحدود تنها با اصطلاحات الاهیات، که بی‌کرانی و حضور فراگیر خدا را بیان می‌کنند، می‌تواند به نحو مناسبی توجیه شود. مورد زمان نیز همین گونه است. فلوپتین^۱ پیش‌تر بحث کرده بود که عبور از یک لحظه زمانی به لحظه دیگر شهود زمان به صورت کلی، یا به تعبیر بهتر، شهود سرمدیت، را پیش‌فرض دارد، چون سرمدیت به معنای کل زمان به شکل یک وجود تجزیه‌ناشده است. با این حال، جدایی لحظه‌های زمانی در روند توالی آنها ممکن است با وضعیت موجودات محدود در جریان زمان مرتبط به حساب آید. تنها از دیدگاه یک موجود محدود است که گذشته از بین رفته و آینده هنوز نیامده است؛ این در حالی است که خدا در سرمدیتش آینده خود و نیز آینده جهان است، و آنچه گذشته است در حضور او محفوظ است. بدین سان، بی‌کرانی و سرمدیت خدا را می‌توان سازنده زمان و مکان به حساب آورد، و در نتیجه

1. Plotinus

این معنا می‌دهد که از میدان حضور معنوی خدا در مخلوقاتش سخن بگوییم. اگر مفهوم انرژی بتواند با این مفهوم روح به مثابه میدان مرتبط گردد، حضور روح خدا در مخلوقاتش می‌تواند به میدانی از حضور خلاقانه توصیف شود، یعنی میدانی فراگیر از نیرو که حوادث را پشت سر هم در وجود محدود به نمایش می‌گذارد. شاید این دیدگاه در باب انرژی را بتوان بر حسب تفسیری از عدم قطعیت [کوانتومی]^۱ تبیین کرد. باید توجه داشت که عدم قطعیت پدیده‌های کوانتومی تنها شناختاری نیست، بلکه واقعی است؛ به این معنا واقعی است که در ریزساختار فرایندهای طبیعی، حوادث جزئی آینده را نمی‌توان از هیچ وضعیت و احوال مفروضی استنتاج کرد. آنها به واسطه میدانی از امکان، که تعبیر دیگری برای آینده است، محتملاً رخ می‌دهند. چنین تفسیری از عدم قطعیت کوانتومی، فرضیه‌ای را اثبات می‌کند که من محتاطانه در دو دهه قبل برای تبیین اهمیت بالقوه نزدیک شدن ملکوت خدا برای آموزه مسیحی خلقت در نظر می‌گرفتم: هر حادثه جزئی، و نیز زنجیره چنین حوادثی، به صورت امکانی از آینده خدا سرچشمه می‌گیرد. علاوه بر این، این طریقه نگاه به وقوع حوادث با ارتباط درونی زمان و ابدیت تلاقی می‌کند، چون از طریق آینده است که ابدیت وارد زمان می‌شود.

در کُنه عمل خلقت وجود مستقل مخلوقات مورد نظر است. چنین وجود مستقلی تنها به شرط تداوم زمانی ممکن است، و نخستین نیاز اساسی ظهور اشکال پایدار وجود محدود – مانند اتم‌ها، ملکول‌ها و حاصل اجتماع آنها – نظم و ترتیب فرایندهای طبیعی است. نیاز اساسی دوم انبساط جهان، آن‌گونه که علم کیهان‌شناسی جدید به ما می‌آموزد، است، چون انبساط جهان اجازه می‌دهد که دما به اندازه‌ای پایین بیاید که شکل‌گیری مخلوقات پایدار ممکن

1. quantum indeterminacy

شود. ولی بالاترین نمود وجود مستقل در بالاترین شکلش نه در تداوم صرف، بلکه در نوعی خودنگهداری و خودسازمان‌دهی فعال یافت می‌شود. رتبه وجود مستقل با ظهور مخلوقات زنده حاصل می‌شود. هرچند انواع طبیعی دیگر بیش از موجودات زنده باقی می‌مانند، اما موجودات زنده استقلال وجود بسیار قوی‌تری را به نمایش می‌گذارند. این استقلال قوی با شکل نشاط‌آمیز حیات که ویژه زندگی جانداران است، پیوستگی دارد. این ترکیبی خاص از وابستگی و استقلال است: موجود زنده برای وجود و بقای ناپایدار خود به محیط اطراف خود وابسته است، اما دقیقاً به همین وسیله فعالانه خود را سازمان‌دهی می‌کند.

موجودات زنده برای حیات خود به چنان استحکامی دست می‌یابند که آنها را به ضبط و مهار محیط اطراف قادر می‌سازد. با این حال، حیوانات دیگر به اندازه نوع انسان به این هدف دست نیافته‌اند. از زمان‌های قدیم، به ویژه در داستان خلقت کتاب مقدس، به این امر به عنوان ویژگی سرشت انسانی اشاره شده است: انسان توانایی دارد که بر همه مخلوقات روی زمین سلطه یابد. این توانایی انسان بر مبنایی نسبتاً متناقض‌نما استوار است. این توانایی در قدرت تمیز ویژه انسان ریشه دارد - یعنی تمیز بین اشیا، و بالاتر از همه، تشخیص خود اشیا به عنوان ذوات قائم به نفس، و نه صرفاً اموری که به فعالیت‌های ما وابسته‌اند؛ یعنی تمیز آنها از خودمان و تمیز خود از هر چیز دیگر. این قدرت تمیز به صورتی متناقض‌نما به انسان‌ها اختیار می‌دهد که خود را سرور جهان خویش قلمداد کنند. این بدین جهت متناقض‌نما است که بصیرت نسبت به خود و خودآگاهی دربردارنده ضبط و مهار و تطهیر نفس است و این بصیرت حتی درک سرشت خاص دیگر موجودات را اجازه می‌دهد، اما دقیقاً همین امر دیگر مخلوقات را در خدمت انسان قرار می‌دهد.

از روزگاران باستان استعداد ویژه بصیرت خودآگاهانه در انسان‌ها

شاهدی بر مشارکت آنها در لوگوس به حساب می آمده است. این بصیرت آن چنان ویژگی انسان به حساب می آمده که او حیوانی که لوگوس به او عطا شده، یا، به تعبیری آشناتر، حیوان عاقل خوانده می شده است. در چشم انداز الاهیات آباء مسیحی نیز این امر بدین معنا بود که انسان مخلوقی است که در آن به صورت بالقوه پسر خدا متجلی می شود. و این کاملاً درست است. پسر خدا، آن گونه که در ارتباط عیسی با پدر آشکار است، با تمیز خود از پدر، و بدین سان مادون قرار دادن خود نسبت به پدر با اعتراف به خدای یگانه بودن پدر و اعتراف به ملکوت او، توصیف می شود. اما این چه اشتراکی با استعداد بصیرت خود آگاهانه انسان دارد؟

بصیرت یا خودشناسی انسان در اصل با اشیای محدود اطراف ما مرتبط است، اما این شناخت، شناخت محدودیت این امور را نیز در بردارد، و بنابراین آگاهی نسبت به آن چیزی که نامحدود است را شامل می شود. پس، از آنجا که انسان حیوان دارای قوه تمیز خود آگاهانه است، حیوان دیندار نیز هست. در حالی که همه مخلوقات در واقع به خدای خالق وابسته اند، و شیرهای جوان شکار خود را از خدا می طلبند، اما خود آگاهانه چنین نمی کنند. تنها در انسان است که ارتباط مخلوق با خدا به یک موضوع صریح و آشکار تبدیل می شود. اما این امر ارتباط تنگاتنگی با استعداد بصیرت خود آگاهانه انسان دارد.

بنابراین دو جنبه ویژه سرشت انسانی - یعنی آگاهی دینی و توانایی سلطه بر زمین - هر دو با سرشت تمیزدهندگی ذهن انسان مرتبط اند. نگهداری این دو با هم به گونه ای که قابلیت سلطه ما تابع آگاهی دینی نسبت به خدا باشد، بخشی از سرنوشتی است که انسان ها به سوی آن دعوت شده اند. خلق انسان به صورت خدا در داستان سفر پیدایش همین را بیان می کند. خلق به صورت

خدا همان اعمال سلطه بر زمین است، اما این عمل تحت قدرت خدا انجام می گیرد، به گونه ای که خود آگاهی به مادون بودن نسبت به خدا اساس همه بصیرت های دیگر است. تا جایی که این دعوت محقق می شود، پسر در ارتباطش با پدر در زندگی انسان ها متجلی می شود، و از آنجا که تنها در این صورت مخلوقات انسانی شرکت با خدای سرمدی را به دست می آورند، این نیز تحقق کامل وجود مستقل مخلوقات است. استقلال مخلوقانه، نه با آزاد کردن خود از فرمانبرداری خدا حاصل می شود و نه با اینکه انسان خود را به جای خدا حاکم جهان قرار بدهد. چنین اعمالی، همان طور که می دانیم، محکوم به بدبختی و مرگ است. اما وجود مستقل را خود خالق برای مخلوق در نظر گرفته است. پسر در ارتباط لبیک گویانه اش با پدر از آزادی بهره مند می شود. تجسم بخشیدن به این آزادی در قالب وجود مخلوقانه هدف خالق از خلق تمام جهان بوده است و مخلوقی به نام انسان جایگاه ویژه ای است که در آن این هدف باید برآورده شود.

مسیح‌شناسی در یک چارچوب نظام‌مند

کلیسای مسیحی اجتماع کسانی است که با غسل تعمید، ایمان، و شرکت در مراسم عشاء ربانی در خدمت و مرگ عیسی مسیح سهیم می‌شوند و در نتیجه به امید زندگی جدید رستاخیز او زندگی می‌کنند. بدین‌سان کلیسا «بدن» مسیح خوانده شده است. این بیش از یک تخیل صرف است. تعداد اندکی از جوامع به صورتی چنین انحصاری بر اتحاد با یک شخص مبتنی هستند. از طریق چنین اتحادی، که اساس اعتراف به عیسی مسیح به عنوان خداوند است، اهمیت جهانی تاریخ فردی عیسی ظاهر می‌شود. فرض چنین اهمیت جهانی اساس پیدایش و رشد کلیسا و مأموریت آن برای همه بشریت است. بنابراین، مسیح‌شناسی برای وجود و حیات کلیسا اهمیت اساسی دارد.

اهمیت جهانی‌ای که کلیسا برای یک شخصیت انسانی، یعنی عیسای ناصری، ادعا می‌کند، در سخن مشهور منسوب به پطرس در کتاب اعمال رسولان بیان شده است: «در هیچ کس غیر از او نجات نیست، زیرا که اسمی دیگر زیر آسمان به مردم عطا نشده که بدان باید ما نجات یابیم» (۱۲:۴). اخیراً این کلام به عنوان نمادی از انحصارگرایی مسیحی مورد حمله قرار گرفته

است. اما در واقع این سخن لبّ شمول‌گرایی مسیحی، و منشأ مأموریت جهانی کلیسا را آشکار می‌کند. مسلماً این سخن اموری را نیز طرد می‌کند — فریبندگی‌های دیگر منجیان یا کسانی که ادعای آن را خواهند کرد. این سخن ضرورتاً منکر نجات اعضای فرهنگ‌ها و سنت‌های دینی دیگر نیست، بلکه یقیناً مدعی است که اگر آن افراد به نجات برسند، این نجات از طریق فیض عیسی مسیح است که شاید آنان حتی او را نشناسند؛ این نجات از طریق قدرت دین خودشان نخواهد بود. آیا چنین ادعایی تعصب‌آمیز نیست؟ به نظر من این‌گونه نیست. این ادعا با نگرشی که احترام عمیقی برای سرسپردگی پیروان دیگر سنت‌ها قائل است، کاملاً سازگار است. آگاهی از شکل ناپایدار همه شناخت ما از حقیقت به حفظ چنین نگرشی نسبت به حرمت انسان‌ها کمک می‌کند. اما رواداری و تسامح به معنای بی‌تفاوتی نسبت به دعاوی معرفتی متعارض نیست. برعکس، رواداری تنها براساس قطع درباره آنچه صحیح و بهنجار است، ممکن است. تنها براساس چنین فرضی است که شخص می‌تواند نسبت به رفتار ناشایست مدارا کند نه اینکه نسبت به آن بی‌تفاوت باشد. رواداری و مدارا عقاید و نگرش‌های متعارض را در یک سطح قرار نمی‌دهد؛ این عملی است که در بی‌تفاوتی رخ می‌دهد. بی‌تفاوتی ادعاهای متعارض را جدی نمی‌گیرد و نسبت به حقیقت متعهد نیست و حتی ممکن است بی‌علاقه باشد. مدارا جدی و متعهد است اما با این حال از حالت ناگوار موقت انسان، که در آن انسان‌ها هنوز حقیقت نهایی را به وضوح کامل نمی‌بینند، آگاه است. بنابراین، آگاهی مسیحی از حقیقت مدارای نسبت به دیگران را می‌طلبد، چون «شناخت ما ناقص است» (اول قرن‌تیان، ۹:۱۳). اما این نباید به این معنا گرفته شود که ما این ادعای معرفتی را که نجات در هیچ فرد دیگری نیست، رها کنیم. اگر از این ادعا دست برداریم کلیسای مسیحی

علت وجودی^۱ خود را از دست خواهد داد. اگر عیسی یگانه منجی جهان نبوده است، چرا شخص باید مسیحی بشود؟ اینکه از یک مسیحی بخواهیم از این ادعا دست بردارد مساوی با این است که از او بخواهیم دیگر مسیحی نباشد. این را باید گستاخی شمرد. اما به خوبی می‌توان از فرد مسیحی خواست که این ادعا را در فضای مدارا و رواداری مطرح کند. البته می‌توان از او خواست که برای طرح چنین ادعایی دلیل بیاورد. این نکته ما را به مسیح‌شناسی باز می‌گرداند؛ چون وظیفه مسیح‌شناسی این است که ادله‌ای برای ادعای حقانیت مسیحیت، که سنگ بنای کلیساست، ارائه کند.

سخن ما درباره چه نوع از ادعای معرفتی است؟ این جمله که هیچ نجاتی در غیر از عیسی مسیح یافت نمی‌شود، قضیه دیگری را پیش فرض دارد: اینکه در عیسی مسیح – و تنها در او – یگانه خدای جهان حاضر است تا مخلوقاتش را از گناه و تباهی نجات دهد. این بدین معناست که عیسی پسر ازلی خداست که جسم گرفته است. در او این آشکار شده است که چگونه مخلوقات می‌توانند با خدای سرمدی به چنان شیوه‌ای ارتباط برقرار کنند که از شرکت با او در سرمدیت، و فراتر از این حیات زمینی، بلکه هم اکنون در هر لحظه حاضر، بهره‌مند شوند. جان هیک^۲ به حق گفته است که مادام که فرد مسیحی به عیسی به عنوان پسر متجسد خدا معتقد است این نتیجه اجتناب‌ناپذیر است که در هیچ جای دیگری نجات یافت نمی‌شود. متأسفانه هیک در ادامه گفته است که او نمی‌تواند عیسی را پسر متجسد خدا بینگارد، چون این تعبیر را صرفاً نمادین یا اسطوره‌ای به حساب می‌آورد. این قابل فهم است که او به دنبال این نگرش به انحصار نجات در عیسی مسیح معتقد نباشد. بنابراین، اهمیت فراوان این سؤال روشن است که آیا عیسی را باید پسر

1. *raison d'être*

2. John Hick

متجسد خدا به حساب آورد و اگر چنین است به چه معنایی؟ ادله این ادعای مسیحی کدام‌اند که عیسی واقعاً پسر خداست و اینکه این اظهار بیش از تعبیری نمادین از وابستگی مسیحیت به عیسی است؟

با صرف نگاه به شواهدی که نشان می‌دهد چگونه عنوان «پسر خدا» به تدریج برای عیسی به کار رفت، نمی‌توان برای این پرسش پاسخی یافت. عبارت آغازین رساله پولس به رومیان از نخستین شواهد این کاربرد است. پولس در این فقره درباره انجیل خدا می‌گوید: «[این انجیل] درباره پسر او خداوند ما عیسی مسیح است که از لحاظ انسانیت یکی از فرزندان داوود بود و بازنده شدنش پس از مرگ با قدرتی عظیم ثابت نمود که از لحاظ قدوسیتِ خدایی، پسر خداست» (رومیان، ۱: ۳-۴). در میان محققان عهد جدید توافق گسترده‌ای در این باره وجود دارد که این عبارت قبل از پولس استعمال شده بود و او آن را به عنوان جمله آغازین این رساله نقل کرده است. این عبارت عنوان «پسر خدا» را با حادثه رستاخیز عیسی مرتبط می‌سازد، در حالی که سنت بعدی آن را با تعمید او، یا حتی تولد او، مرتبط می‌کند. شماره چهارم از باب اول رساله به رومیان قیام عیسی از مردگان را حادثه‌ای معرفی می‌کند که نام‌گذاری او به پسر خدا را باعث شده است. اما این نام‌گذاری با رسیدن نسب او به داوود مرتبط است. این نسب به این معنا بود که او می‌توانست مدعی سلطنت داوود باشد؛ کسی که ناتان^۱ نبی به او وعده داده بود که خدا پدر ذریه او خواهد بود: «و او پسر من [خدا] خواهد بود» (دوم سموئیل، ۷: ۱۴). این امر معنای مسیحایی عنوان «پسر خدا» را، که هنگام قیام عیسی از مردگان به او داده شد، استوار می‌سازد.

محققان این را محتمل نمی‌دانند که عیسی در طول خدمت زمینی خود

1. Nathan

ادعای مسیح بودن کرده باشد، هر چند اعمال او ممکن است انتظارات مسیحایی را برانگیخته باشد. بنابر شکل غالب انتظار مسیحا در یهود، او می‌بایست یک مدعی سیاسی باشد، و تردیدی نیست که عیسی چنین نبود. او ظاهراً حتی از این نسبت طفره رفته، چنان‌که واکنش او در قبال اعتراف پطرس به مسیح بودن او در متن کنونی انجیل مرقس (۳۰:۸) نشان می‌دهد؛ هرچند در مراحل بعدی سنت مسیح‌شناسی گرایش آشکاری به این بوده که شکوه مسیحایی را به خدمت زمینی عیسی برگردانند. به هر حال، بنابر نوشته بالای صلیب (مرقس، ۲۶:۱۵)، او به عنوان مدعی مسیح بودن به صلیب رفت و ممکن است به همین اتهام تحویل رومیان شده باشد. بنابر این ظاهراً به صلیب رفتن او به عنوان مدعی مسیح بودن سبب همراهی عنوان «مسیحا» با نام او «عیسی» شده است. این امر بیانگر این است که چرا مطابق رساله رومیان، ۴:۱، عنوان مشابه «پسر خدا» تنها در حادثه قیام او از مردگان به او اعطا شده، یعنی زمانی که او مورد حمایت خدا قرار گرفته است. اگر عیسی خودش را پسر خدا خوانده بود، آن‌گونه که مانه تنها در انجیل یوحنا، بلکه در برخی از فقرات اناجیل هم‌نوا^۱ نیز، و به خصوص در انجیل مرقس، ۱۴:۶۱-۶۲ و نیز انجیل متی، ۲۷:۱۱ می‌بینیم، پس رساله رومیان ۴:۱ نامفهوم خواهد بود. بنابراین، فرضیه موجه‌تر این است که فقراتی که در مسیحیت متأخرتر ریشه دارند بیان می‌کنند که این اندیشه به تدریج به عنوان کلمات خود عیسی نقل می‌شده است.

تا اینجا، به نظر می‌رسد که نتیجه نظام‌مند همه این شواهد به نفع کسانی

۱. Synoptic Gospels: سه انجیل متی، مرقس و لوقا را به دلیل هماهنگی در محتوا و سبک و سیاق، در مقابل انجیل یوحنا، اناجیل هم‌نوا می‌خوانند. انجیل یوحنا کاملاً با سه انجیل دیگر متفاوت است. برای مثال تنها در این انجیل است که عیسی جنبه الوهی یافته است. م.

است که کاربرد عنوان «پسر خدا» را برای عیسی بیانی نمادین به حساب می‌آورند. حتی در مورد ذریه داوود که ناتان پیش‌گویی کرده بود، به نظر می‌رسد کلمه «پسر» بر نقش پادشاه به عنوان خلیفه و نایب خدا، و نه بر شخص او، متمرکز است. در غیر این صورت ظاهراً این کلمه نوعی استعاره است. به نظر می‌رسد که این امر در مورد عیسی حتی واضح‌تر است، چون او واقعاً نقش مسیحایی‌ای را که یهودیان انتظار داشتند، ایفا نکرد و بنابراین زبان مسیحایی تنها به صورت نمادین به کار رفته است. اما این برداشت ابتدایی سطحی است. بنابر این فرض، ممکن نیست که طرح اولیه اندیشه وجود ازلی را در ارتباط با عنوان «پسر خدا» توجیه کنیم. به گفته پولس، خدا پسر خود را در جسم فرستاد (رومیان، ۸: ۳) به گونه‌ای که او از یک زن متولد شد و تحت شریعت زیست (غلاطیان، ۴: ۴). از این جملات زبان نمادین یا استعاری قصد نشده، بلکه مقصود بیان این بوده که پسر قبل از اینکه بر روی زمین در قالب یک انسان یعنی عیسی ناصری آشکار شود، در ازلیت خدا وجود داشته است. اعتقاد راسخی وجود داشته است که وجود پسر از ازل با وجود خدای پدر همراه بوده است.

در کجا باید ریشه‌های چنین اعتقادی را پی‌جویی کنیم؟ در این نقطه یادآوری برخی از ریشه‌های یهودی اندیشه وجود ازلی، مخصوصاً در ارتباط با حکمت، چندان سودمند نخواهد بود، چون این امر حداکثر این پرسش را پاسخ می‌دهد که معانی لغوی و مفهومی‌ای که این اندیشه را بیان می‌کنند، از کجا آمده‌اند؛ اما به این پرسش پاسخ نمی‌دهد که چگونه چنین اندیشه‌ای در ابتدا درباره عیسی مطرح شد. برای رساندن اعتبار و ارزش چنین توصیفی می‌توان فرض کرد که باید پیوندی با اعمال و پیام عیسی در کار باشد. به نظر می‌رسد که تنها با یک چنین پیوندی است که نسبت دادن

اندیشهٔ بُنوت ازلی به عیسی جور درمی‌آید. این پیوند صمیمت فوق‌العاده‌ای است که در شیوهٔ سخن گفتن عیسی دربارهٔ خدا به عنوان پدر و در خطاب کردن او به عنوان پدر وجود داشته است.

سخن منبع ^۱Q که «او پدر را هیچ‌کس نمی‌شناسد غیر از پسر و کسی که پسر بخواهد بدو مکشوف سازد» (متی، ۲۷:۱۱؛ لوقا، ۲۲:۱۰) ممکن است سخن موثق خود عیسی به حساب نیاید. اما این سخن حداقل تجربه و حیرت نخستین پیروان عیسی را از طریق بی‌نظیر سخن گفتن عیسی از خدا با عنوان پدر، منعکس می‌کند. بازتاب این سخن در انجیل یوحنا نیز به چشم می‌خورد (۱۵:۱۰؛ مقایسه کنید با ۱۷:۱-۲). واضح است که اگر آن سخن منبع Q از خود عیسی نیست، پس باید آن را شاهی برای این به حساب آورد که نخستین شاگردان او ارتباط بسیار نزدیکی بین پسر بودن او و بین شیوه‌ای که او دربارهٔ پدر سخن می‌گفته، و در دعا او را مخاطب قرار می‌داده، قائل بوده‌اند. به هر حال، بر طبق این سخن، پسر به صورتی جدانشدنی به پدر تعلق دارد، و پدر را نمی‌توان از پسر جدا کرد. ممکن است چنین باشد که تنها بعد از تجربهٔ عید پَسَخ [پاک]^۲ بیان چنین سخنی ممکن بوده باشد. اما در این صورت این سخن بیانگر این است که چگونه در پرتو آن تجربهٔ رابطهٔ بی‌نظیر عیسی با پدر آسمانی‌اش درک می‌شده است. این فراتر از صرف یک کاربرد نمادین صفات مسیحایی برای مسیح قیام کرده از مردگان است. این سخن منبع Q دربارهٔ پیوند انحصاری و جدانشدنی بین پدر و پسر می‌فهماند که اندیشهٔ وجود ازلی می‌تواند در اجتماع پس از عید پَسَخ پدید آمده باشد و عیسای پسر می‌تواند با

۱. Q که علامت اختصاری کلمهٔ *Quelle* آلمانی به معنای منبع است، اشاره به یک منبع فرضی است که گفته می‌شود دو انجیل متی و لوقا مشترکات خود را از آن گرفته‌اند. م.

۲. Easter؛ عید رستاخیز عیسی و قیام او از مردگان که بنابر عهد جدید در روز سوم صلیب عیسی رخ داد. م.

تجسم حکمت ازلی خدا یکی گرفته شده باشد و به صورت کلمه ازلی، که خدا به واسطه او جهان را خلق کرد، درک شده باشد.

البته نمی توان همه چنین پیامدهای گسترده ای را بر یک سخن واحد مبتنی ساخت. سخن منبع Q را باید با توجه به دانسته های دیگرمان درباره شیوه سخن گفتن عیسی درباره خدای پدر بسنجیم. اما معنای دقیق این پدیده و لوازم آن را تنها در سیاق کل تعالیم عیسی می توان ارزیابی کرد. «پدر» خواندن خدا در سنت یهودی به طور کامل بی سابقه نبود. تنها در سیاق تعالیم عیسی است که ویژگی خاص طریقه سخن گفتن او درباره خدا به عنوان پدر را می توان به طور کامل درک کرد.

اگر کسی در پی یافتن شمه ای از شباهت بین طریقه مخاطب قرار گرفته شدن خدا توسط عیسی، و ویژگی عام پیام او باشد، نخستین شباهتی را که باید در نظر گرفت ویژگی قرابت و نزدیکی است؛ ویژگی ای که هم در ملکوت خدا، که قریب الوقوع بودن آن را عیسی اعلام می کرد و هم در شیوه مخاطب قرار دادن خدا توسط او به عنوان پدر، دیده می شود. در پیام عیسی نزدیکی ملکوت به نزدیکی داوری قریب الوقوعی که یحیای تعمیددهنده^۱ وعده می داد، نبود، بلکه حضور محبت آمیز و نجات بخش خدا، که از مشیت و خواست خالق برای یکایک مخلوقاتش برمی آید، بود. اما این حضور محبت آمیز و نجات بخش خدا به یک شرط بر روی مخلوقات گشوده است – اینکه مخلوق تنها به خدا توکل کند و تنها به او دل ببندد.

این امر به تقارن دیگری بین ویژگی عام پیام عیسی و صمیمت نگرش او به خدا منجر می شود: ارتباط عیسی با پدر اطاعتی بی چون و چرا بود، اطاعتی از روی طیب خاطر و بدون چشم داشت که از سر اختیار از آشنایی نزدیک

1. John the Baptist

نشانی می‌شود، اما با این حال فرمان‌برداری است. دقیقاً این نوع از فرمان‌برداری است که می‌بایست کلمه «پسر» را به مناسب‌ترین نام تبدیل کرده باشد. ولی اکنون این فرمان‌برداری دقیقاً شبیه نگرشی است که عیسی از دیگر مردان و زنان طلب می‌کرد که نسبت به ارتباط با خدا و ملکوت قریب‌الوقوع او داشته باشند: اول ملکوت خدا و عدالت او را بطلبید (متی، ۶: ۳۳). و پس از آن همه نیازهای دنیوی نیز برآورده خواهد شد (مقایسه کنید با لوقا، ۱۲: ۳۱). مثل تاجری که همه دارایی خود را تنها برای یک مروارید گرانبها می‌فروشد (متی، ۱۳: ۴۵-۴۶) این نکته را به شیوه‌ای بسیار ساده و نافذ بیان می‌کند. چیزی که عیسی از مستمعان خود طلب می‌کرد همین نگرشی بود که «پسر» بودن را ویژه و شایسته او می‌ساخت. این نگرش با این تعلیم پولس که مسیحیان تعمید یافته و مؤمن در پسر بودن عیسی شریک‌اند (رومان، ۸: ۱۴ به بعد)، هماهنگ است.

بنابراین پسر خدا بودن ملک اختصاصی عیسی نبود. دیگران قبل و بعد از او می‌توانستند و می‌توانند در این شکل ارتباط با خدا به عنوان پدر سهمین شوند. اما در مورد عیسی بُتوت ازلی در شخص او متجسد گشت. این معنا ویژگی فردی و هویت شخصی او گردید. برای او سلوک در این طریق طبیعی بود، در حالی که دیگران قبل از اینکه بتوانند در رابطه‌ای این گونه، با خدا زندگی کنند، باید از علایق و دل‌مشغولی‌های دنیوی خود به سوی خدا بازگردند. عیسی به معلمی نیاز نداشت که او را تعلیم دهد، چون یحیای تعمیددهنده، که ممکن است عیسی قبل از فعالیت دینی عمومی‌اش مدتی شاگردی او را کرده باشد، نگرش کاملاً متفاوتی نسبت به آینده خدا داشت: به نظر یحیای تعمیددهنده، آینده خدا به معنای داوری‌ای بود که در غسل تعمیدی که او می‌داد پذیرفته شده و مورد انتظار واقع می‌شد؛ در حالی که در

مورد عیسی نزدیک بودن ملکوت خدا به معنای حضور فیض بخش خدای پدر بود که فقط می‌طلبید که ما آغوش خود را به سوی او باز کنیم و او را به گونه‌ای مناسب، یعنی بالاتر از هر چیز دیگر، تمجید کنیم.

وقتی سخن از پسر خدا بودن عیسی می‌شود، باید به ویژگی فراگیری این عنوان توجه شود. سرنوشت تمام خلقت این است که در ارتباط مخلوقات با خدا، پسر ازلی آشکار می‌شود. این بدین معناست که مخلوقات خود را به عنوان موجوداتی محدود، که متفاوت با خدا هستند، می‌پذیرند و خود را مختارانه در فرمانبرداری او قرار می‌دهند. این امر به صورتی واضح تنها در مخلوقات انسانی می‌تواند رخ دهد، چون تشخیص و تمیز خود از هر چیز دیگر و تمیز موجودات دیگر با خصیصه‌های محدودشان از خدای نامحدود، توانایی خاص انسان است. اما انسان‌ها در پذیرش تفاوت خویش و هر چیز محدود دیگر با خدای نامحدود، و در نتیجه فرمانبرداری از او، تنها سرنوشت خاص انسان را محقق نمی‌سازند، بلکه آنان به جای همه مخلوقات عمل می‌کنند (مراجعه کنید به رساله رومیان، ۱۹:۸ به بعد). متأسفانه، انسان‌ها عموماً بر طبق این رسالت زندگی نمی‌کنند، بلکه آن‌گونه که از داستان کتاب مقدس می‌آموزیم، آنان در این وسوسه سقوط می‌کنند که به جای اینکه خود را از خدا تمیز دهند و خود را فرمانبردار او قرار دهند، خود نقش خدا را ایفا کنند. ادعای شبیه خدا شدن توسط انسان (پیدایش، ۵:۳) مانع این است که پسر ازلی به صورتی روشن در فرد فرد ما انسان‌ها آشکار شود. بنابراین برای دستیابی به آنچه از ابتدا رسالت انسان بوده است، یعنی زیستن به صورت خدا، به یک بازسازی در خلق انسان، یک آدم جدید، نیاز است. این پسر متجسد است که هدفی را برآورده می‌سازد که انسان‌ها برای آن خلق شده‌اند. بنابراین، در عیسی پسر ازلی به نفع همه انسان‌ها جسم گرفت. همه آنان به

شرکت در شکل و صورت او دعوت شده‌اند، همان‌طور که در شکل و صورت نخستین آدم سهمیم شدند. و در حالی که نخستین آدم در تلاش خود برای اینکه شبیه خدا بشود، در واقع خود را از خدا، یعنی منبع حیات خود، جدا کرد، در دومین آدم، یعنی پسر خدا، انسان‌ها تفاوت خود را با خدا پذیرفتند و خود را فرمانبردار او قرار دادند، همان‌طور که پسر چنین کرده بود. انسان‌ها مانند خود پسر در فرمانبرداری مختارانه از خدا، از مصاحبت خدا بهره‌مند خواهند شد و در نتیجه و رای محدودیت و مرگ خود، در حیات ابدی او سهمیم خواهند گردید.

یک موجود شخصی، که ارتباط ازلی پسر با پدر را مجسم می‌سازد، نمی‌تواند یک امر خصوصی باشد. ضرورتاً این امر دل مشغولی نسبت به حاکمیت خدا در میان همه انسان‌ها و این را که آنان خدا را پادشاه و پدر خود تلقی کنند، در بردارد. بنابراین، خدمت زمینی عیسی و اعلام ملکوت قریب‌الوقوع خدا از جانب او، بخش مکمل هویت خود او به عنوان پسر پدر آسمانی بود. اما این خدمت مستقیماً با همه نوع انسان مرتبط نبود، بلکه در وهله نخست با قوم خود او، یعنی قوم یهود مرتبط بود. تنها در نتیجه به صلیب رفتن او و برخاستنش از مردگان بود که خدمت عیسی به صورت مأموریت جهانی کلیسا درآمد.

دیگر تأکید بر یهودی بودن عیسی در الاهیات مسیحی غیرمتعارف نیست. ظهور پیام او در هیچ فرهنگ باستانی دیگر یا در فرهنگ سکولار جدید ممکن نبود. این پیام یکتاپرستی یهودی را پیش‌فرض داشت و در وهله نخست کسانی را مخاطب می‌ساخت که در ایمان توحیدی یهودی سهمیم بودند. نکته پیام عیسی می‌بایست برای مستمعان او یادآور لوازم و دستاوردهای اساسی این ایمان باشد. دعوت به اینکه قبل از هر دلبستگی

دیگر به ملکوت خدا چنگ بزنید، تا بدان حد که آن دل‌بستگی‌ها محو شوند، به این معناست که «بشنو ای اسرائیل»^۱ یعنی عهد یهود با خدای اسرائیل، را جدی بگیرید. عیسی دین جدیدی تأسیس نکرد. او یک یهودی پایبند بود. اما با تمرکز انحصاری‌اش بر «خدای خالق» دین یهود بسیار برانگیزاننده نیز بود. او به افتخار یک برگزیدگی ویژه اعتنایی نداشت و به حجیت شریعت موسی دعوت نمی‌کرد (درباره تفاسیر حاخامی آن صحبت نمی‌کرد). تعالیم اخلاقی خود او از پیام آخرت‌شناسانه‌اش، خصوصاً از دریافت او از محبت پدرانه خدا، گرفته شده بود. به گمان من این اعتراض بزرگی به یهودیت سنتی بوده و خواهد بود، حتی اگر عیسی واقعاً با شریعت مخالفت نکرده، یا آن را نقض نکرده باشد. البته این امر به وضوحی که تفاسیر سنتی مسیحی فرض می‌کردند، نیست. در این اعتراض به یهودیت سنتی نباید از کنار تلاش‌های درخور تحسین نویسندگان یهودی معاصر برای کشف مجدد یهودی بودن عیسی، با سکوت گذشت. در این اعتراض، به نفع دل‌بستگی انحصاری به خدا و خواسته او از مخلوقاتش، به حجیت این سنت بی‌اعتنایی می‌شود. اینکه دل‌بستگی به خدا و ملکوت او در مقابل دیگر سنت‌های دینی قرار داده شود، به جای اینکه به این سنت به عنوان تأمین‌کننده تقرب به خدا حرمت گذاشته شود، هرگز بدیهی نبود. این اعتراضی است که در جست‌وجوی سرشت ایمان یهودی است. در گفت‌وگوی مسیحی - یهودی این سودمند است که از جانب یهودی به جای اینکه با عیسی صرفاً به عنوان نمونه دیگری از نگرش‌های کمابیش رایج یهودی برخورد شود، این اعتراض پذیرفته شود. این نزاع که از درون ایمان یهودی برخاسته، مقاومت مستمعان عیسی در برابر

۱. Shema Israel؛ کلمه آغازین دعای معروف یهود که از فقراتی از تورات (سفر تثنیه، ۶:۴-۹؛

۱۱:۱۲-۲۱؛ سفر اعداد، ۱۵:۳۷-۴۱) گرفته شده است. م

او را نیز توجیه می‌کند. جزئیات روایت‌های انجیل به هرگونه که ارزیابی شود، از این واقعیت نمی‌توان به کلی چشم‌پوشی کرد که چنین مقاومتی در کار بوده است. همچنین نمی‌توان انکار کرد که بین این مخالفت در برابر عیسی با حوادثی که سرانجام به مرگ او منتهی شد، نوعی ارتباط بوده است. عیسی به عنوان یک مدعی سیاسی به دست رومیان محکوم و اعدام شد. اما از آنجا که این اتهام تحریف پیام و فعالیت عیسی بود، او باید به بهانه‌ای نادرست به رومیان تحویل داده می‌شد و این از بررسی جزئیات گزارش‌های انجیل از بازجویی عیسی توسط مقامات یهودی برمی‌آید. کاملاً محتمل است که شیوه‌ای که عیسی خود را به عنوان عامل حکومت خدا معرفی می‌کرد، در حالی که از سنت حقوقی و قانونی دوری می‌کرد، شاهی برای این گرفته شده باشد که به جای اینکه خود را تسلیم و فرمانبردار خدا قرار دهد، ادعای اقتدار الهی دارد.

اینکه عیسی از سوی مقامات قوم خود مورد پذیرش قرار نگرفت، این واقعیت را باطل نمی‌کند که رسالت او در ارتباط با آنان بوده است. اما کناره‌گیری او از عناصر اختصاصی تر یهودیت سنتی نیز متضمن این بود که رسالت او بالقوه جهانی است و ورای محدودیت‌های تاریخی قوم یهود، به روی همگان گشوده است. این گشودگی در وهله نخست، خود را در این واقعیت نشان می‌دهد که عیسی یک فرقه یهودی، که گروه واقعاً درستکار را از بقیه قوم جدا کند، بنا ننهاد. دایره شاگردان او بر روی همگان گشوده بود. شرکت کسانی که در محفل ملکوت خدا پذیرفته می‌شدند تنها به صورت نمادین در مراسم غذا، که نماد پیوند آخرت‌شناسانه در ملکوت خدا بود، بیان می‌شد. ویژگی نمادین این عمل به معنای عدم طرد دیگران به عنوان بیگانه بود. از قرار معلوم، مشارکت دیگران از میزان بالایی از انعطاف‌پذیری

برخوردار بوده است. این امر زمانی تا اندازه‌ای تغییر کرد که عیسی در مواجهه با مرگ مراسم نمادین غذا را به عنوان تعهد ادامه شرکت در حضور خود او و نیز حضور ملکوت خدا، در میان شاگردانش باقی گذاشت. بدین سان مراسم غذا به صورت عمل اساسی کلیسا درآمد و تا امروز این عمل به عنوان محور عبادت کلیسا ادامه دارد. اکنون شرکت در غذای ملکوت به کسانی محدود بود که به عیسی مسیح و پسر خدا اعتراف می‌کردند. اما چنین اعترافی در زمان خدمت زمینی عیسی نیز به طور ضمنی بوده است، یعنی زمانی که عیسی شخصاً در این مراسم شرکت می‌کرد و با شرکت خود غذا را به نماد ملکوت خدا و حضور آن تبدیل می‌کرد. اما حتی در خصوص کلیسا یادآوری این امر مهم است که اجتماع آن بر اساس این نماد، که بالقوه جهانی بود، بنا شد. کلیسا یک جامعه بسته نیست. این نهاد به سوی آن فراخوانده شده که رسالت عیسی را ادامه دهد و حکومت خدا را در میان همه انسان‌ها تقویت کند، به گونه‌ای که پسر ازلی در رابطه آنان با خدای پدر آشکار گردد، و آنان را در ارتباط با همدیگر برادر و خواهر بگرداند.

مناسب به نظر می‌رسد که قبل از پایان دادن به این فصل، بر ویژگی نظام مند بحثی که تاکنون مطرح کرده‌ایم، تأملی کنیم. این بحث به بیان خلاصه‌وار تفسیری نظام مند از شخصیت و رسالت عیسی و نیز تفسیری مجدد از مقوله‌های مسیح‌شناسی سنتی می‌پردازد. مفهوم کلیدی در طرح پیشنهادی مقوله سنتی بُنوت ازلی است. اما در حالی که در اصطلاحات مسیح‌شناسی سنتی مفهوم بُنوت الاهی منحصرأ برای نشان دادن هویت شخص عیسی مسیح به عنوان شخص دوم تثلیث به کار می‌رفت، در اینجا این مفهوم توسعه یافته تا کارکرد واژه‌ای فراگیرتر را داشته باشد. پسر خدا هنوز هم شخص دوم تثلیث به حساب می‌آید، اما در حالی که پسر تنها در عیسی

ناصری تجسد یافت، اکنون تصور بر این است که او در عین حال در تمام خلقت و مخصوصاً در زندگی انسان‌ها، که به صورت خدا خلق شده‌اند، مشغول به کار است.

چنین کاربرد وسیعی از مفهوم بُنوت الاهی، اولاً، لازمه این شهادت کتاب مقدس است که همه مخلوقات از طریق پسر به وجود آمده و حفظ می‌شوند. بنابراین، تجسد پسر را نمی‌توان به صورتی مناسب حادثه‌ای کاملاً فوق‌العاده و فوق‌طبیعی، که به طور کلی غیر مرتبط با ساختار خلقت واقع شده است، تلقی کرد. در ابتدای انجیل یوحنا آمده است که او به نزد خاصان خود آمد (انجیل یوحنا، ۱:۱۱). ثانیاً، در کتاب مقدس این شهادت وجود دارد که پسر ازلی صورت خداست، در حالی که بنابر سفر پیدایش، باب اول، شماره ۲۶، انسان به صورت خدا خلق شد. بنابر این، باید ارتباط خاصی بین هدف و سرنوشت وجود انسانی به طور کلی و پسر ازلی خدا وجود داشته باشد. برعکس، حادثه تجسد پسر را باید در ارتباط با خلقت همه انسان‌ها به صورت خدا، درک کرد. این امر در تاریخ الاهیات مسیحی از زمان ایرنئوس^۱ و آتاناسیوس^۲ انجام شده است، اما این را باید با جنبه سومی تکمیل کرد: کاربرد گسترده‌تری از اندیشه «پسر خدا» در سنت کتاب مقدس چه قبل و چه بعد از خدمت زمینی عیسی وجود دارد. سنت اعتقادی این امر را با تمایز بین بُنوت طبیعی و بُنوت انتخابی تفسیر می‌کرد. ولی این دومی همیشه با شخص دوم تثلیث مرتبط نبود، بلکه نوعی مجاز و استعاره گرفته می‌شد. علاوه بر این، این تمایز ممکن است در بُنوت الاهی توسعه به وجود آورد تا شامل کسانی که به عیسی مسیح ایمان دارند و بنابر این در او شرکت می‌جویند، بشود؛ اما کاربرد اندیشه بُنوت الاهی در سنت یهودیت قبل از عیسی چگونه است؟ ممکن

1. Irenaeus

2. Athanasius

است گفته شود که پسر متجسد در آنجا پیش‌گویی شده بود، برای مثال در مورد حکومت داوودی، بلکه هم‌چنین در مورد قوم اسرائیل. این امر متضمن این است که پسر ازلی از قبل در حکومت داوودی، در قومی که عهد بسته بود، و حتی در سرشت انسانی به طور کلی، آن‌گونه که به صورت خدا خلق شد، در راه تجسد خود بوده است.

اگر چنین است، مفهوم بُنوت الاهی به مقوله‌ای فراگیر تبدیل می‌شود، بدون اینکه ارتباط خاص خود با عیسای ناصری را از دست بدهد؛ زیرا این تعجب‌آور نیست؛ پسر ازلی باید با همه اشکال ارتباط خدا با جهان سروکار داشته باشد. بلکه انتظار می‌رود که ارتباط او با مخلوقاتش تنها در حادثه تجسدش نباشد. شاید در سنت الهیاتی ما اندیشه تجسد بیش از حد از تفسیر مسیحی درباره واقعیت به طور کلی، جدا شده، و همین ممکن است بخشی از دلیلی باشد که در پشت نقادی اخیر از این آموزه نهفته است. به هر حال، خود آموزه سنتی نیاز به طیف وسیع‌تری از ارتباط پسر یا لوگوس با جهان دارد تا اینکه اعتقاد به تجسد او را قابل فهم سازد.

از دیدگاه چنین نگرش فراگیر به مفهوم پسر خدا به عنوان مصاحب ازلی پدر، تجسد او با ظهور آدم دوم سازگار است، چون اکنون تجسد پسر به مثابه تکمیل خلقت انسان به صورت خدا دیده می‌شود. این سرانجام ما را وامی‌دارد که کلیسا را نیز بر حسب آینده آخرت شناختی تاریخ انسانی، در این تصویر در حال ظهور بگنجانیم، و در طرح کنونی این امر با ارتباط دادن مفهوم بُنوت الاهی به مفهوم ملکوت خدا انجام شده است.

ترکیب کنونی چیزی بیش از آن نیست که من پیش‌تر «مسیح‌شناسی از پایین» می‌نامیدم. اما این ترکیب آن رهیافت منظم و روشمند را پیش‌فرض دارد و آن را تکمیل می‌کند. این دومی در اینکه شخصیت و رسالت عیسی را

در چارچوب یک الاهیات تثلیثی درک می‌کند از دیگری جلو می‌افتد. این رشته‌ای را نشان می‌دهد که فصل‌های این درآمد [این کتاب] را به هم پیوند می‌دهد. به‌ویژه، تفسیر تثلیثی از خلقت نقش یک خط ارتباطی بین این قرائت از مسیح‌شناسی و آموزه خدا را ایفا می‌کند. بدین‌سان طرحی منسجم از تفسیر واقعیت جهان و تاریخ انسان برحسب یک الاهیات تثلیثی پدید می‌آید. انسجام چنین طرحی، توان آن نسبت به فراگیری و تبیین جزئیات شناخت ما از واقعیت کمک می‌کند که میزان قرین حقیقت بودن آن را دریابیم. البته طرحی که من ارائه داده‌ام تنها یکی از چندین الگوی بدیل الاهیات نظام‌مند است. ویژگی این طرح این است که اندیشه بُنوت را به عنوان مقوله‌ای محوری به کار می‌برد. این تا حدی مشابه اندیشه محوری پل تیلیش یعنی «موجود جدید»^۱ است. اما اندیشه تیلیش، مانند اغلب مسیح‌شناسی‌های نوپروتستانی (برای مثال، اندیشه شلایرماخر^۲)، تثلیثی نبود. پیشنهاد حاضر ارتباط نزدیکی با دیدگاه کارل رانر^۳ درباره مسیح‌شناسی و انسان‌شناسی دارد، هرچند این طرح با دیدگاه او این تفاوت را دارد که این طرح ارتباط بین الاهیات تثلیثی و تجسّدی را در نظر می‌گیرد. در الگوی کنونی حرکت خودپست کردن^۴ پسر در متجسد شدن به عنوان ویژگی ارتباط ازلی او با پدر درک می‌شود و نه اینکه مستلزم چشم‌پوشی از هویت الاهی او باشد.

در این نقطه، الگوی من با الگوی مسیح‌شناسی کارل بارث^۵ متفاوت است، هرچند من با بارث موافقم که در چارچوب یک الاهیات نظام‌مند (که با

1. new being

2. Schleiermacher

3. Karl Rahner

۴. Kenotic؛ اینکه عیسی خود را پایین آورد، و به شکل انسان درآمد.

5. Karl Barth

تک‌نگاری در باب مسیح‌شناسی متفاوت است) نگرش باید تثلیثی باشد. اما در طرح بارث عبور از مفهوم تثلیثی خدا به مسیح‌شناسی به واسطه آموزه خاص «تقدیر ازلی» او انجام می‌شود که پسر خدا را به عنوان تنها برگزیده، که همچنین تنها فرد رد شده و رها شده نیز است، به حساب می‌آورد. در مقابل، در الگوی کنونی حرکت «خودپست‌سازی» پسر در متجسد شدن و یزگی ارتباط ازلی او با پدر است و متضمن رها کردن هویت الاهی او نیست. در الاهیات نظام‌مند بارث مفهوم کلیدی مفهوم تقدیر ازلی و طردشدگی ازلی پسر است. خلقت تنها به صورت ثانوی و فرعی وارد این طرح می‌شود با این نتیجه که خوارسازی پسر باعث تعالی مخلوقات شد تا از مصاحبت با خدا بهره‌مند شوند. در الگوی کنونی، بُنوت ازلی به معنای دقیق کلمه به خود متمایزسازی از پدر به عنوان شرط مصاحبت با او نیاز دارد. این اندیشه گذر از حیات ازلی خدا را به سوی ایجاد مخلوقی که تفاوت بنیادین با خدا دارد تبیین می‌کند. این اندیشه همچنین در متجسد شدن پسر به صورت یک مخلوق، به صورت یک شخص انسانی که تفاوت خود با خدا، و اینکه او صرفاً مخلوقی مانند دیگران است و در نتیجه در معرض مرگ است، را می‌پذیرد، آشکار می‌شود. این مفهوم از بُنوت الاهی ارتباط نزدیکی بین تجسد پسر در عیسی و تفسیری از به صلیب رفتن و مرگ عیسی به عنوان تکمیل نهایی تمیز خود از پدر، و نیز تکمیل اتحاد با پدر، برقرار می‌کند. در عین حال در این تاریخ سرنوشت مخلوقات انسانی که باید از طریق تسلیم خود به خدا به صورت خدا زیست کنند، به این معنا محقق می‌شود که مخلوقات به این وسیله که اجازه دهند خدا خدا باشد، در حیات و شکوه ازلی خدا شرکت می‌جویند. بدین سان عمل پسر از طریق روح خدا کل برنامه خدا در خصوص خلقت، آشتی دادن او جهان را با خود و متحد کردن مخلوقات با

خود، را دربر دارد. الاهیات نظام‌مند در تبیین انسجام نظام‌مند این برنامه الاهی که حیات، حقیقت و شکوه ازلی خدا را آشکار می‌سازد، به روش خاص خود به وظیفه مشترک انسانی ستایش خدا کمک می‌کند — وظیفه‌ای که در جهانی با فرهنگ سکولار هرگز وظیفه‌ای فوری‌تر از آن نبوده است.

نمایه

- | | |
|--|--|
| آتنا سیوس، ۱۱۵ | الاهیات تثلیثی، ۱۱۷ |
| آخرت شناسی، ۸۶، ۵۵ | الاهیات جدید، ۱۸، ۹، ۲۱، ۳۹، ۶۹ |
| آدم، ۸۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۶ | الاهیات طبیعی، ۲۲، ۲۳، ۳۹، ۶۹ |
| آزاداندیشان، ۲۱، ۲۲، ۲۸، ۲۹، ۳۱، ۳۲ | الاهیات فلسفی، ۶۸، ۶۹ |
| آسریان، روبرت، ۱۳ | الاهیات کالونی، ۹۰ |
| آلمان، ۲۸، ۲۶، ۹ | الاهیات مدرسی، ۵۹ |
| آمریکا، ۱۹ | الاهیات مکاشفه‌ای، ۲۲، ۲۳ |
| آنسلم، ۶۱ | الاهیات نظام‌مند، ۲، ۳، ۴، ۸، ۱۰، ۲۹، ۳۶ |
| ارتدوکس، ۹۰ | ۳۷، ۳۸، ۴۲، ۴۵، ۴۶، ۴۹، ۵۰، ۵۶، ۵۷، ۵۸ |
| ارسطو، ۷۸، ۷۵ | ۵۹، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۸، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹ |
| اریگن، ۵۶، ۹۰ | الحاد جدید، ۷۸، ۸۰ |
| اسپینوزا، ۵۱، ۷۹، ۹۴ | اناجیل هم‌نوا، ۱۰۵ |
| استین، ۹ | انتظار مسیحا در یهود، ۱۰۵ |
| اسرائیل، ۴۶، ۴۷، ۱۱۲، ۱۱۶ | انجیل مرقس، ۱۰۵ |
| اسطوره، ۱۶، ۱۷، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۳۷، ۴۰، ۴۱ | انجیل یوحنا، ۱۵، ۱۶، ۹۰، ۱۰۵، ۱۰۷، ۱۱۵ |
| ۴۲، ۴۳، ۴۷، ۵۱، ۸۷، ۱۰۳ | انجیلی‌ها، ۱۹، ۲۱ |
| اعمال رسولان، ۱۰۱ | انحصارگرایی، ۴۱، ۱۰۱ |
| اکوئیناس، توماس، ۲۲، ۴۰، ۵۶، ۷۱، ۷۲ | ایرنئوس، ۱۱۵ |
| الاهیات آباء مسیحی، ۹۸ | بارت، کارل، ۹، ۲۴، ۱۱۷ |
| الاهیات تاریخی، ۸، ۹، ۱۰، ۳۰، ۳۱، ۳۳، ۳۵ | |

۱۲۲/الاهیات نظام مند

- بارتلی، ویلیام دابلیو، ۶۰
بازل، ۹، ۲۴
بت پرستی، ۶۶، ۷۱
برگسون، آنری، ۶۸
برلین، ۹
بُنوت الاهی، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۸
بُنوت انتخابی، ۱۱۵
بُنوت طبیعی، ۱۱۵
بنیادگرایان، ۲۰، ۲۵
بوئتیوس، ۷۸
بولتمان، رودلف، ۲۶
بونهافر، دیتریش، ۷۰
پاپ، ۲۰
پانن برگ، ۲، ۳، ۴، ۹، ۱۰، ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۳۳
۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۳
پروتستان، ۹، ۱۳، ۱۷، ۲۷، ۳۸، ۴۳، ۵۹
پسر ازلی، ۴۱، ۷۷، ۸۸، ۱۰۳، ۱۱۰، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶
پسر خدا، ۴۱، ۹۸، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۴، ۱۱۶، ۱۱۸
پطرس، ۱۰۱، ۱۰۵
پولس، ۱۶، ۱۷، ۱۹، ۲۴، ۲۷، ۳۵، ۳۶، ۴۱
۴۲، ۱۰۴، ۱۰۶، ۱۰۹
تاریخ تفکر مسیحی، ۱۳
تاریخ نجات، ۴۲، ۸۴
تثلیث، ۲۲، ۴۰، ۴۱، ۵۶، ۷۰، ۷۷، ۸۱، ۸۸
۱۱۴، ۱۱۵
تجددگرایی، ۱۲
تجربه دینی، ۱۸
تجسد خدا، ۳۱، ۳۲، ۳۴، ۳۵
تعمید، ۴۵، ۴۶، ۱۰۱، ۱۰۹
تفاسیر حاخامی، ۱۱۲
تفسیر تاریخی-نقادی، ۵۹
تقدیر ازلی، ۱۱۸
تورات، ۱۵، ۲۰، ۱۱۲
توفیقی، حسین، ۱۷، ۴۳
تولد از باکره، ۳۲، ۳۵
تیلیش، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۳۹، ۴۰، ۴۲، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۵، ۷۶، ۷۸، ۱۱۷
جنبش خداآوری عقلانی، ۱۳
جنگ جهانی اول، ۲۲، ۲۵
جنگ جهانی دوم، ۹
حجیت الاهی، ۱۳
حجیت تعالیم کلیسا، ۵۸
حواریون، ۲۶
خدای خالق، ۵۴، ۵۵، ۷۴، ۸۳، ۸۷، ۹۸، ۱۱۲
خدای یگانه، ۴۷، ۴۸، ۵۱، ۵۳، ۵۴، ۷۱، ۷۳، ۷۶، ۹۸
خلقت، ۸، ۴۰، ۵۳، ۵۵، ۷۹، ۸۵، ۸۶
خلق مدام، ۴۰، ۴۱، ۸۶، ۸۷
داروینسم، ۸۴
دانشمندان زیست شیمی، ۹۱
درآمدی به الاهیات نظام مند، ۱۰، ۳۶
دریای ایمان، ۱۲
دکارت، ۱۱، ۷۴، ۷۵، ۸۳
رابرتسون، آرچیبالد، ۱۷
رابینسون، جان ای. تی، ۷۰
راست دینی مسیحی، ۱۲، ۱۴، ۱۵، ۲۱، ۲۹
راست دینی نوین، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۳۴
رانر، کارل، ۱۱۷

- عهد جدید، ۱۶، ۱۷، ۲۰، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۴، ۳۵، ۱۰۴، ۱۰۷، ۱۰۷
- عهد جدید و اسطوره‌شناسی (مقاله)، ۲۷
- عهد قدیم، ۲۰، ۸۰، ۸۹
- عید پَسَخ [پاک]، ۱۰۷
- عیسای اناجیل هم دید، ۱۷
- عیسای پولس و یوحنا، ۱۶
- عیسای تاریخی، ۱۶، ۱۹، ۲۳، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۳۰، ۳۱، ۳۲
- عیسی اسطوره یا تاریخ، ۱۷
- عیسی، خدا و انسان، ۱۰
- غلاطیان، ۱۰۶
- فارادی، مایکل، ۹۳
- فرهادپور، مراد، ۳۰
- فلسفه افلاطونی، ۸۹
- فلسفه پسا ایده آلیستی، ۶۸
- فلسفه پوششی، ۳۹، ۶۸، ۷۳
- فلسفه جدید، ۳۹، ۶۷
- فلسفه طبیعت، ۷۳
- فلسفه معاصر، ۶۷، ۶۸، ۷۳
- فلوطين، ۹۵
- فویرباخ، ۸۰
- فیخته، یوهان گوتلیپ، ۷۹
- فیزیک جدید، ۹۰، ۹۳
- قرون وسطا، ۱۰، ۱۷، ۵۸، ۵۹، ۶۷، ۷۲، ۷۸
- کامشاد، حسن، ۱۲، ۴۳
- کانت، ایمانوئل، ۱۳، ۹۵
- کانتربری، ۶۱
- کتاب اخلاق، ۷۹
- کتاب استر، ۲۰
- راهنمای الاهیات پروتستان، ۱۳
- رساله پولس به رومیان، ۲۴، ۳۶، ۱۰۴
- رساله یعقوب، ۲۰
- رستاخیز عیسی، ۲۱، ۳۴، ۱۰۴، ۱۰۷
- رنسانس، ۱۰، ۲۴
- روان‌درمانی، ۶۵
- روح الاهی، ۸۹، ۹۰
- روح‌القدس، ۴۱، ۷۱، ۷۶، ۷۷، ۸۱، ۸۹، ۹۰
- روشنگری، ۱۱، ۶۷
- ریچل، آلبرخت، ۱۸
- سر الاهی، ۷۶، ۷۷، ۷۸
- سفر اعداد، ۱۱۲
- سفر پیدایش، ۸۰
- سفر تثبیه، ۱۱۲
- سکولاریزم، ۳۸، ۶۶
- سموئیل، ۱۰۴
- سنت کتاب مقدس، ۸۹، ۹۲، ۱۱۵
- سنت کلیسایی، ۳۸
- سنت مابعدالطبیعه مسیحی، ۷۵
- سوئیس، ۲۴
- شخصی‌انگاری، ۶۰، ۶۹
- شریعت موسی، ۱۱۲
- شکاکیت، ۱۱
- شلایرماخر، فردریش، ۱۸
- شمول‌گرایی، ۴۱، ۱۰۲
- عدل الاهی، ۵۵
- عدم قطعیت [کوانتومی]، ۹۶
- عشاء ربانی، ۱۰۱
- عصر خرد، ۱۱
- علم الاهی، ۸۱

۱۲۴/الاهیات نظام مند

- کتاب مقدس عبرانی، ۴۶
کتاب مکاشفه، ۲۰
کرکگارد، سورن، ۲۳
کلارک، سمیوئل، ۹۴
کلام جدید، ۱۸
کلمه ازلی، ۱۰۸
کلیسای اصلاح شده، ۲۴
کلیسای اولیه، ۵۶، ۳۰
کلیسای کاتولیک، ۲۰
کیوپیت، دان، ۱۲
گالوی، آلن داگلاس، ۳۰
گریگوری نیسایی، ۷۶، ۷۵
گوتینگن، ۲۴، ۹
لادری گری، ۱۳
لایبنتیس، ۹۴
لوتر، ۱۹
لوقا، ۱۷، ۱۰۵، ۱۰۷، ۱۰۹
لوگوس، ۱۱۶، ۹۸، ۸۸
لهستان، ۹
لیبرال ها، ۱۹، ۲۰، ۲۸، ۳۱، ۳۲
لین، تونی، ۱۳
مستی، ۱۷، ۴۸، ۶۶، ۷۷، ۱۰۵، ۱۰۷، ۱۰۹، ۱۱۳
محافظه کاران، ۱۹، ۲۰، ۲۱
مدرنسیم، ۱۲
مدرنیته، ۷۸
مرجع دارای حجیت، ۵۷
مرقس، ۱۷، ۱۰۵
مزامیر، ۹۱
مسیح ایمان، ۱۱۵، ۳۰
مسیح برخاسته، ۹۲
مسیح شناسی، ۸، ۴۱، ۴۲، ۵۵، ۱۰۱، ۱۰۳
۱۰۵، ۱۱۴، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸
مسیحیان غیریهودی، ۵۶
مک کواری، ۶۸، ۷۲، ۷۳
ملکوت خدا، ۹۶، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۲
۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۶
موسی، ۱۵، ۲۰، ۱۱۲
مونخ، ۱۰
میکائیلان، طاطه وس، ۱۳
نازی ها، ۹، ۲۴
نامه ها و نوشته های زندان، ۷۰
نجات شناسی، ۵۵
نظریه اسطورگی، ۲۷، ۳۲
نظریه تکامل، ۴۰
نقادی متن، ۱۵، ۲۰، ۲۲
نقادی مفهوم، ۱۵، ۲۲، ۲۹
نوس، ۸۰
نهضت اصلاح دین، ۱۰
نیوتن، ایزاک، ۸۳، ۹۴
نیوما، ۸۰، ۹۰، ۹۳
وایتهد، آلفرد نورث، ۵۲، ۶۸، ۷۳، ۷۴
وحی به مثابه تاریخ، ۹
وین، برادفوت، ۱۸
هارناک، آدلف فن، ۱۹
هایدگر، ۲۸، ۳۹، ۶۸، ۷۱، ۷۲، ۷۳
هایدلبرگ، ۹
همه خداانگار، ۷۰
همه خدایی، ۹۲
هندو، ۴۶

هوردن، ویلیام، ۱۳

هیتلر، ۲۴

هیک، جان، ۴۱، ۱۰۳

یحیای تعمیددهنده، ۱۰۸، ۱۰۹

یزدانی، عباس، ۱۸

یسو حنا، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۳۵، ۹۰، ۱۰۵، ۱۰۷،

۱۱۵

یهود، ۴۶، ۱۱۱، ۱۱۳

یهودیت سنتی، ۱۱۲، ۱۱۳