

## الهیات جدید

(مجموعه مقالات)

نورستانگان شهرام یازوګی، عادل کازادی، ج. د. کازادی، شین اوسون، سوزن کیو کهګور، پروینک یولتاش  
 ویلام لیکوز، انز کالووی، پل شیش، کول مارن، هدایت خوی شاز، آنتونو بګی، میوید ترسی، اسلم شاکت  
 جان کبیل، چارلز ویلر

مترجمان حسین پاینده، شهرام یازوګی، جنیل الهانګر، هله لاجوردی، یوسف لادری، ارواح هادیور  
 ظفر موصویت، محمدرضامینګران، هدایت خوی شاز، پولشین خرامشهر، دیوچهر صالح، محمد ایشلی

## کتاب فردا



## ارغنون

فصلنامه فلسفی ، ادبی ، فرهنگی  
سال دوّم ، شماره ۵ و ۶ ، بهار و تابستان ۱۳۷۴

## الهیات جدید



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی



مرکز مطالعات و تحقیقات فرهنگی  
معاونت امور فرهنگی  
وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی

## ارغنون

فصلنامه فلسفی، ادبی، فرهنگی  
سال دهم، شماره ۵ و ۶، بهار و تابستان ۱۳۷۴

مدیر مسئول: احمد مسجد جامعی

زیر نظر شورای نویسندگان و ویراستاران

تهیه شده در

مرکز مطالعات و تحقیقات فرهنگی

معاونت امور فرهنگی

وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

مدیر داخلی: حمید محرمیان معلم / طرح جلد: علی خورشیدپور / حرفچین: نیره مصلح

لیتوگرافی و چاپ: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی

امور فنی و نظارت بر چاپ: بهمن خیامی

آرای مندرج در ارغنون مبنی بر رأی رسمی مرکز مطالعات و تحقیقات فرهنگی نیست

مقالات و مطالبی که برای ارغنون ارسال می‌شود باید بر یک روی کاغذ نوشته شود و متن اصلی مقالات ترجمه شده ضمیمه گردد

ارغنون در ویرایش مطالب آزاد است

مطالب دریافت شده بازگردانده نمی‌شود

استفاده از مطالب ارغنون با ذکر مأخذ آزاد است

دفتر ارغنون:

تهران. صندوق پستی ۱۹۳۹۵/۶۴۱۵. تلفن ۲۰۰۱۴۹۰ و ۲۰۰۱۴۹۱

بهای این شماره: ۴۰۰۰ ریال

## معرفی برخی مقالات

این شماره از ارغنون به یکی از مهم‌ترین مسائل عصر جدید می‌پردازد: الهیات جدید. با ظهور این عصر، که بررسی از گذشته و تفکر سابق مورد توجه و تأمل جدی قرار گرفت، مسأله خدانشناسی (theology) و دین و نسبت آن با انسان نیز به نحوی نو مطرح شد، چنانکه معنای «جدید بودن» نیز، که بی‌سابقه بود، از این بار در این دوره در افغان متفکران غربی نقش بست و در آرای آنان راه یافت. گرام به عقاید و آداب و سنن مسیحی نیز می‌بایست وضع نویسی پیدا کند. این تحول منجر به ورود الهیات به مباحث جدیدی شد که عمده‌تأ ناسی از «تجدد» (modernity) است. الهیات جدید حاصل همین تحول و تجدد است. الهیات جدید و مباحث مختلف آن، گرچه از مسیحیت آغاز شد، ولی نشانه بسیاری از مسائل آن با معارف اسلامی و نحوه نظر غربیان به این مسائل، خصوصاً برای مسلمانان ایرانی، که مذهب است با مدرنیسم و مظاهرش آشنا شده‌ایم و خواه ناخواه درگیر مشکلات این مهمان ناخوانده هستیم، مقتضی بررسی و تحقیق جدی است. ارغنون این شماره، امید است که به مهم خود در این بررسی و تحقیق مؤثر و مفید باشد.

در مقاله «مقدمای در باب الهیات»، ضمن توضیح اصطلاح theology (= الهیات) میر تاریخی آن از منشأش در یونان و بسط آن در قرون وسطی تا دوره جدید بحث شده، سپس به اقسام الهیات مسیحی پرداخته می‌شود. قسمت آخر مقاله درباره الهیات در عالم اسلام است و اینکه معادل دقیق این واژه در عرف معارف اسلامی چیست.

مقاله «مسیحیت از عیسی تا یوحنا»، شمایی کلی از صدر مسیحیت و رویدادها و تحولات مهم آن ارائه می‌کند. در بخش نخست (پیش از عیسی علیه السلام)، نویسندگان مقاله وضعیت

یهودیان و دیانت یهود را شرح می‌دهند و دیدگاههای گروههای مختلف یهود دربارهٔ شریعت موسی علیه السلام را برمی‌شمرند. بخش دوم به شرح حال عیسی و توصیف شخصیت او اختصاص دارد. نویسندگان مقاله در این بخش توضیح می‌دهند که: عیسی که بود، در کجا زندگی می‌کرد، مروج کدام دیدگاهها بود و چگونه (به اعتقاد مسیحیان) کشته شد. در بخشهای بعدی مقاله، نویسندگان آراء مؤلفان اناجیل را به تفصیل برمی‌شمرند و وجوه اشتراک و افتراق آنها را ذکر می‌کنند. بخش پایانی این مقاله به توصیف کلی وضعیت کلیسای حواریون در آغاز سدهٔ دوم پس از میلاد اختصاص دارد.

مقالهٔ «درآمدی بر تفکر تومائی نو» (neo - Thomism) به توضیح و تحلیل تفکر تومائی نو می‌پردازد که پس از فتویٰ مشهور پاپ نشوی سیزدهم در سال ۱۸۷۸ از مشهورترین و رایجترین حوزه‌های دینی و فلسفی غرب است و خصوصاً در میان کاتولیکها مقام والایی دارد. در این مقاله شرحی از سیر این تفکر و مشاهیر و مروّجانش خصوصاً ژاک ماریتن و اتین ژیلسون ذکر شده است.

مقالهٔ «خدا در فلسفهٔ جدید و تفکر معاصر» در فصل آخر از کتاب خدا و فلسفه اثر اتین ژیلسون است. ژیلسون در دو کتاب به رسیدگی و تحقیق جدی در سیر تاریخ فلسفهٔ غرب پرداخته است. یکی وحدت تجربهٔ فلسفی است و دیگر کتاب خدا و فلسفه. در کتاب اخیر، وی کوشیده است که معنای خدا را نزد فیلسوفان غربی از دورهٔ یونان تا دورهٔ معاصر شرح و بررسی کند. طبعاً به نظر او، که فیلسوفی از حوزهٔ تومائی نو است، خدای حقیقی باید خدایی باشد که در کتاب مقدس نامش آمده و توماس آکوئینی و صفش کرده است. فلسفهٔ جدید با دکارت از این خدا دور شد و فلسفهٔ معاصر تحت تأثیر علم‌زدگی به کلی از او غافل گردید.

مقالهٔ «واپسین سالها» نوشتهٔ کی‌یر کگور مجموعهٔ غنی و گسترده‌ای از آراء و نظرات فلسفی و کلامی و تاریخی اوست که می‌توان آن را سرچشمهٔ بسیاری از آثار منتشر شدهٔ او دانست. شکل نامنظم و پراکندهٔ این یادداشتها با سرشت ضد سیستماتیک تفکر کی‌یر کگور سازگار است و همین امر نیز آنها را به رسانه‌ای دقیق و انعطاف‌پذیر برای انتقال افکار او بدل کرده است. مقالهٔ حاضر کوتاهتر از آن است که بتواند تصویری کلی از اندیشهٔ کی‌یر کگور، یا حتی یکی از جوانب آن، به دست دهد. با این حال، در گزینش قطعات، هدف اصلی معرفی مفاهیم کلیدی اندیشهٔ این

متفکر دینی بوده است.

مقاله «عیسی مسیح و اسطوره» ترجمه بخشی از یک سلسله سخنرانی است. در این سخنرانیها بولتمان می‌کوشد تا معنا و مفهوم نظریه بحث انگیز خود در باب «اسطوره‌زدایی» را حتی‌الحقودور با زبانی روشن برای مخاطبان غیرآلمانی زبان خود که با دیدگاههای مبتنی بر الهیات وجودی، آشنایی دقیقی ندارند، روشن سازد. بدین منظور بولتمان نخست معنای الهیات وجودی و زمینه تاریخی نگرش اسطوره‌ای نهفته در عهد جدید را به یاری روش تأویلی خود آشکار می‌کند و سپس نشان می‌دهد که چرا درک معنای حقیقی پیام یا بشارت (krigma) مسیحی در عصر جدید - یعنی عصر رواج جهان‌بینی علمی و ضداسطوره‌ای - فقط به یاری اسطوره‌زدایی از مسیحیت ممکن می‌گردد.

در مقاله «ولفهارت پاتنبرگ: الهیات تاریخی» آلن گالووی به معرفی و نقد آراء این متفکر بزرگ، که از چهره‌های برجسته الهیات معاصر است، می‌پردازد. به نظر گالووی تلاش پاتنبرگ برای نزدیک ساختن الهیات به علوم انسانی و متکی ساختن آن بر تحقیقات میان رشته‌ای، موجب گشته تا آثار او در قلمرو علوم انسانی و هومنتیک نیز مهم و اساسی تلقی شود. پاتنبرگ می‌کوشد تا سرچشمه‌های تمدن مسیحی، یعنی الهیات یهودی - مسیحی و متافیزیک یونانی را، با تکیه بر نوعی الهیات تاریخی که عمیقاً ملهم از هگل است، مورد بازبینی قرار دهد. هدف اصلی دفاع او از «وحی به مثابه تاریخ» احیای جوهر تاریخی مسیحیت است، زیرا به اعتقاد او تنها از این طریق است که مسیحیت می‌تواند به «چالش مدرنیته» پاسخ گوید. و این کار نیز فقط زمانی ممکن است که جوهر تاریخی مسیحیت از دیدگاه علوم انسانی جدید، به‌ویژه تاریخ انتقادی، مورد بازبینی قرار گیرد و ایمان مسیحی، در ورای متافیزیک و عرفان و حکمت سری یا مافوق طبیعی، بر مبنای معرفت تاریخی - انتقادی استوار گردد.

به اعتقاد نویسندگان مقاله «کتاب مقدس به منزله اثر ادبی» تورلت و آنجیل را می‌توان محصول ذهن انسانهایی واقعی در برهه‌های واقعی از تاریخ دانست. این دیدگاه به زعم نویسندگان، تعارضی با دیدگاه دیگری که کتاب مقدس را نتیجه الهام مستقیم خداوند می‌داند ندارد. بنابراین آنچه در این مقاله آمده، می‌توان تورلت و آنجیل را مانند هر اثر ادبی دیگری خواند و فهمید. نویسندگان مقاله، برای مثال، با بررسی آنچه در باب هفتم از کتاب اعمال رسولان درباره دفاعیه

استیفان در برابر شورای یهودیت آمده است، نتیجه می‌گیرند که دفاعیهٔ یاد شده نه سخنان استیفان بلکه نوشتهٔ لوقا است. بخشهای بعدی این مقاله دربارهٔ مؤلفان اولیهٔ کتاب مقدس و کارهای تدوین‌کنندگان بعدی این کتاب است. بخش پایانی مقاله به بحث دربارهٔ قالبهای ادبی به کار رفته در تورات و انجیل و بررسی تحلیلی نمونه‌هایی از این قالبها اختصاص دارد.



مرکز تحقیقات کتب و تاریخ علوم اسلامی

## مقدمه‌ای در باب الهیات

نوشته شهرام پازوکی

### تعریف

در تعریف علم الهیات (theology) به طور اختصار گفته‌اند علمی است که در آن از خدا بحث می‌شود (doctrina de Deo)<sup>۱</sup>. این علم از جهت مبدأ تأسیس آن که یونان و عالم مسیحیت باشد و به معنای خاصش، محدود به مسیحیت شده، ولی به معنای عام و از جهت موضوعش شامل ادیان دیگر نیز می‌گردد. مسائل عمده این علم عبارتند از: انسان و جهان از جهت ارتباطی که با خدا دارند و مخلوق وی هستند. مسائل دیگر از قبیل مبدأ او معاد انسان، حدوث و قدم عالم متفرع از همین مسائل اصلی هستند.

### اشتقاق لغوی و سابقه تاریخی

کلمه theology از واژه یونانی theologia مأخوذ است که مشتق از دو بخش theo یعنی خدا و logia به معنای گفتار و نظر است. پس theology به معنای گفتار و نظر درباره خدا است. این واژه اولین بار در آثار افلاطون در رساله جمهوری استفاده شد و او واضح آن است<sup>۲</sup>. افلاطون این لفظ را در وصف کار شاعرانی می‌آورد که شرحی از تکوین عالم براساس وجود

1. the Catholic Encyclopedia, vol. XIV, p. 580.

۲. بی‌جهت نیست که اگوستین قدیس، افلاطون را پدر الهیات می‌خواند و عارف بزرگ آلمانی مایستر اکهارت او را «متأله بزرگ» می‌نامد (به نقل از ورنریگر، اومانیسیم و تئولوژی، ص ۴۷).



خدایان یا وصف خود خدایان می‌کنند و در رساله جمهوری (۳۷۹a) دربارهٔ اینکه انشاء حکایات راجع به خدایان (theologia) باید تابع چه قواعدی باشد، بحث می‌کند.<sup>۱</sup> در نظر افلاطون theologia شرح و وصف حقایق اسطوره‌ای (mythical) است، لذا او تشولوژی و میتولوژی را یکی می‌دانست. و کسانی همچون هسیود و هومر که از شاعران و اسطوره‌نویسان قرن نهم و هشتم (ق. م) بودند یا خدّام هاتف معبد دلفی که شاهد و مبشّر امور مربوط به خدایان بودند، همه از زمرهٔ اصحاب الهیات (theologians) یاد شده‌اند.

البته در تاریخ یونان قبل از افلاطون نیز این دو شاعر را اولین کسانی دانسته‌اند که دربارهٔ خدایان یونانی سخن گفته‌اند، چنانکه هرودوت در کتاب مشهورش تاریخ (باب دو، فقرهٔ ۳۵) گوید: شاعران کهن هومر و هسیود، به قوم یونان خدایانشان را نشان دادند. اینها کسانی بودند که اقوال شایع دربارهٔ مبدأ خدایان، اسامی آنها، مقاماتشان را به رشتهٔ تألیف درآوردند. لذا کسی مثل ورنریگر، محقق بزرگ آلمانی در فلسفهٔ یونان، آنها را مؤسس الهیات یونانی<sup>۲</sup> می‌خواند. و این قول بی‌جهت نیست، چرا که مثلاً منظومهٔ مشهور هسیود به نام تکوین خدایان (theogony) از قدیمی‌ترین آثار است که اولین اقوال دربارهٔ خدایان یونانی در آن بیان شده است. ولی باید توجه داشت که میان theogony هسیود و theologia افلاطون تفاوت بسیاری است. افلاطون در دوره‌ای است که این خدایان منسوخ شده و معنای مسموخ یافته‌اند.

ارسطو از همین کلمهٔ theologia افلاطون، واژهٔ theologike را به معنایی قریب به معنای افلاطونیش بکار برد و مثلاً در کتاب مابعدالطبیعه (۱۰۰۰a) از پیروان هسیود و همهٔ کسان دیگری که به شناخت خدایان پرداخته‌اند، تحت عنوان theologoi (= theologians) یاد کرده و می‌گوید: آنها کسانی هستند که اصول و مبادی موجودات را یا خود خدایان یا مولود خدایان دانسته‌اند. اما ارسطو از کلمهٔ theologia معنای خاصی را نیز مراد می‌کند که این معنی بعدها شمول عام یافت. او در کتاب مابعدالطبیعه (۱۰۲۶a) پس از تقسیم‌بندی مشهور خویش از فلسفه به سه قسم فلسفهٔ نظری و فلسفهٔ عملی و فلسفهٔ ابداعی، در اقسام فلسفهٔ نظری (philosophia theoretikai) گوید که آن به سه قسم است: ریاضی، طبیعی، الهی (theologike). قسم الهی موضوعش جواهر مفارق است که نامتحرکند و وجه تسمیهٔ آن به علم الهی این است که این جواهر مفارق در حوزهٔ الهیات هستند. ارسطو این علم را بنابر قاعدهٔ اشرف علم

1. *Greek Philosophical Terms*, F.E. Peters, 1967, p. 193.

2. Jaeger, Werner, *Humanism and Theology*, Marquette Uni., p. 47.

پاشرف موضوع، اشرف علوم دیگر می‌خواند، چون موضوعش ورای عالم محسوس است و از طرف دیگر آن را فلسفه اولی (prote philosophia) می‌نامد، زیرا هر چند به حقیقت مقدم بر سایر علوم است، ولی باید آن را در آخر آموزند.

در دورهٔ تأسیس مسیحیت که بحث دربارهٔ خدایان یونانی و رومی کنار نهاده شد، الهیات منحصر به تعالیم مسیحی (doctrina fidei) گردید. در دورهٔ متقدم آباء کلیسا (early patristic era)، علم الهی منحصر به بحث دربارهٔ وجود خدا بود و به فعل الهی و مسائلی از قبیل تجسد نمی‌پرداخت.<sup>۱</sup> ولی به تدریخ غیر از وجود خدا شامل کلیهٔ حقایقی که خدا وحی کرده و اصولاً حقایق مربوط به فعل الهی گردید. بدینسان مباحث ایمانی و دینی (doctrina religionis) نیز جزء آن گردید و نظر و عمل دینی تابع آن شد. مثل مشهور قدیمی متداول در حوزه‌های مسیحی که «الهیات دربارهٔ خدا می‌آموزد، خدا آن را آموخته و به خدا می‌رساند» (Theologia Deum docet, a Deo docetur, ad deum ducit) نظر به مقام عالی الهیات خصوصاً الهیات ملتزم وحی در قرون وسطی است.

در سراسر دورهٔ مسیحی در غرب، همهٔ علوم و فنون تابع الهیات و در ذیل آن بودند. در برنامهٔ درسی قرون وسطی در دورهٔ مدرسی در رأس همهٔ فنون هفتگانه (liberal arts)، علم الهی بود و درحقیقت سایر علوم، مقدماتی برای خواندن الهیات بودند. قول مشهور رایج در قرون وسطی که philosophia est ancilla theologia (فلسفه خادمهٔ الهیات است) نیز حاکی از همین اصل خدا بنیادی در نظر و عمل در این دوره است.

## اقسام الهیات

علمای الهیات از جهات مختلف این علم را تقسیم کرده و به تحقیق در آن پرداخته‌اند. مهم‌ترین اقسام الهیات که در حقیقت از نظر مقدمات و میادی عقلی یا نقلی است، تقسیم آن به natural theology (الهیات طبیعی یا عقلی یا تکوینی) و revealed theology (الهیات ملتزم وحی یا الهیات نقلی) است. این تقسیم که خصوصاً از زمان توماس آکوئینی بدان تصریح شد، اینک اهمیت بسزائی در مباحث الهیات دارد.

۱. در این دوره، افعال الهی و مسائلی از قبیل تجسد (Incarnation) و فدییه (Redemption) در ذیل مباحثی به نام Divine economy (علم تدبیر الهی) آورده می‌شد (دائرة المعارف کاتولیک، همان صفحه).

مراد از *natural theology*، مباحث مختلف دربارهٔ خدا و دین است با استمداد از صرف عقل و بدون اتکاء به وحی. صفت *natural* (طبیعی) در اینجا ممکن است ایجاد شبهه کند. زیرا منظور از *natural* تکوینی است در مقابل وحیی و تشریحی. یعنی در طبیعت و تکوین (*nature*) بشر، قوه‌ای است که استمداد شناخت و تمییز حق از باطل دارد و آن عبارت از عقل است. بنابراین اعتقاد در معارف مسیحی خصوصاً در قرون وسطی سخن از *Lumen naturale* (نور طبیعی) به میان آمده است، و در تعریفش گفته‌اند که آن نور طبیعی عقل است (*natural light of reason*). قول به وجود موهبت عقل در تکوین انسان که می‌تواند معرفت به حقایق پیدا کند، مسبوق بر این اعتقاد است که عقل انسانی (*Intellectus humanus*) مانند سایر موجودات، از مخلوقات الهی است با این تفاوت که نعمتی است از جانب خداوند که به انسان عنایت شده تا بتواند به معرفت حقیقی که عبارت است از مطابقت علم بشری با حقایق موجودات (اعیان ثابت) در علم الهی (*divinus intellectus*) دست یابد.<sup>۱</sup> بدین قرار در قرون وسطی انسان می‌تواند صاحب معرفت حقیقی گردد و تعریف حقیقت هم عبارت است از مطابقت علم انسانی با علم الهی: *Veritas est adequatio intellectus et rei*<sup>۲</sup>.

اما الهیات ملتزم وحی (*revealed theology*) یا الهیات نقلی، الهیاتی را گویند که به بحث دربارهٔ اموری می‌پردازد که در طوری و رای طور عقل است. چنانکه مسائلی از قبیل تثلیث یا گناه اولیه در معارف مسیحی در نظر بسیاری از علمای مسیحی، مسائلی هستند که متکی به وحی می‌باشند و فقط در مرتبهٔ نقل می‌توان دربارهٔ آنها سخن گفت. از این رو این نوع الهیات، الهیات ماوراء عقل (*supernatural theology*) است.

از جهتی دیگر می‌توان گفت که الهیات عقلی (تکوینی) منشأ احکام تکوینی دربارهٔ خدا و دین است که احکام خبری هستند ولی الهیات نقلی (تشریحی) منشأ احکام تشریحی است که احکام انشائی هستند و البته آنچه در قرون وسطی غلبه دارد، الهیات ملتزم وحی است و لذا احکام انشائی بر احکام تکوینی سیطره دارد.

در مورد امکان یا امتناع الهیات عقلی یا الهیات وحیی، برحسب اینکه چه حدود و ثغور و اختیاری برای عقل و وحی و چه نسبتی میان این دو قائل شویم، مباحث مختلفی در حوزهٔ فلسفه و کلام طرح شده است. مثلاً عده‌ای می‌گویند الهیات عقلی عبارت اخرای «الهیات فلسفی»

۱. از این معنای عقل در مأثورات اسلامی تعبیر به «رسول باطنی» شده که همچون رسول ظاهری که انبیاء (ع) باشند، موجب هدایت انسان می‌گردد.

۲. توماس اکوئینی، مسائلی دربارهٔ حقیقت، مسألهٔ اول، فقرةٔ چهارم.

(Philosophical theology) است و فرقی میان آن دو نیست. الهیات عقلی چون منحصر به طریق عقلی است ربطی به اعتقاد دینی اشخاص ندارد، چنانکه دیوید هیوم فیلسوف تجربی مذهب انگلیسی با موضع صرفاً عقلی و تجربی در کتاب *مجاوراتی پیرامون دین طبیعی* در همان طریقی سیر کرد که مثلاً حکیم الهی توماس اکوئینی در رساله در رد ملحدان (*summa contra Gentiles*)<sup>۱</sup>. به همین منوال کسانی هم هستند که اصولاً فرقی عمده‌ای میان فلسفه دین (philosophy of religion) و فلسفه دینی (religious philosophy) از یک طرف و الهیات فلسفی (philosophical theology) با الهیات عقلی قائل نیستند و همه آنها را با کمی مسامحه و اندکی اختلاف رشته واحدی می‌دانند و تعریف واحد همه آنها را نیز «تعلق فلسفی به دین» گفته‌اند.

گروهی از فلاسفه و همچنین علمای الهیات هم اصولاً منکر امکان وجود الهیات عقلی شده، می‌گویند علم حقیقی دین خارج از حیطه عقل است و آن را موکول به مراتب کشف و شهود و تجلیات الهی دانند. کسانی گویند درباره حقایقی مثل وجود خدا می‌توان در الهیات عقلی سخن گفت اما علم کامل به وجود خدا موقوف به ورود در الهیات ملتزم وحی است.<sup>۲</sup> برخی هم برآنند که اصولاً الهیات فی‌نفسه علمی عقلی است، زیرا جزو معارف و ادراکات بشری است. دیگر قسم کلی و مهم الهیات عبارت است از<sup>۳</sup>:

الهیات مدوّن و جامع (systematic theology). این شعبه از الهیات در حقیقت کلّ مباحث الهیات است و در آن به وظایف گوناگون این علم توجه می‌شود. صفت systematic در اینجا به این معنی نیست که در این بخش از الهیات همه موجودات از خدا تا کوچکترین ذرات در یک نظام (system) مقام خاص خویش را دارند، بلکه عنوان system دالّ بر این است که موضوع الهیات مدوّن و جامع اولاً تنظیم و تدوین همه اجزاء مقوم علم الهی در یک منظومه جامع و مدوّن است و ثانیاً تشخیص نسبتی است که با سایر علوم و معارف بشری دارد خصوصاً آنها که به الهیات نزدیکند و ثالثاً تحکیم این ارتباط. لذا می‌توان آن را به سه بخش فرعی تقسیم کرد که

1. Kenney, Anthony, *the God of the Philosophers*, p. 3.

۲. مثلاً توماس اکوئینی معتقد بود که از طریق الهیات عقلی می‌توان اثبات وجود خدا کرد ولی اعتقاد به وجود خدا در افراد تثلیث را نمی‌توان به استدلال عقلی دریافت و این از مسائل مربوط به الهیات وحیی است و خلط میان این دو در مسائل مخصوص به خودشان موجب بروز مشکلاتی می‌گردد که به ضرر هم دین و هم فلسفه است. لذا الهیات ملتزم وحی و الهیات عقلی هر کدام در جای خویش نیکو است. (رجوع کنید به ژیلسون، اتین، عقل و وحی در قرون وسطی، ترجمه نگارنده، فصل آخر).

۳. تقسیم‌بندی اخیر علم الهیات مبتنی بر تقسیم‌بندی جان مک‌کواری (John Mackquarie) در کتاب *مبایدهای الهیات مسیحی* (Principles of Christian Theology) صص ۳۹ - ۴۰ است.

عبارتند از:

۱- الهیات فلسفی (philosophical theology). الهیات فلسفی را می‌توان تقریباً معادل الهیات عقلی دانست به شرحی که گذشت. از جهتی دیگر اختلاف آن با الهیات عقلی کلاسیک این است که روش الهیات فلسفی، تشریحی و توصیفی<sup>۱</sup> است برخلاف روش الهیات عقلی که قیاسی و استنتاجی<sup>۲</sup> است ولی همان وظیفه ایجاد رابطه میان تفکر دنیوی و غیردینی (secular) و الهیات را به عهده دارد و در جهت ایضاح و تشریح مفاهیم اصلی الهیات قدم برمی‌دارد و تحقیق در شرایطی می‌کند که اصولاً علمی به نام الهیات را ممکن می‌سازد. با این کار، در عین حال به دفاع از الهیات در برابر مخالفینش برمی‌خیزد و نشان می‌دهد که الهیات، علمی مستقل با موضوع و هویت خاصی در میان علوم بشری است. با شرح اخیر، می‌توان گفت که شأنی دفاعی (apologetic) دارد که البته مقام ذاتی آن نیست و بلکه بالعروض است.

میان الهیات فلسفی و فلسفه دین (philosophy of religion) نیز تفاوتی وجود دارد. در فلسفه دین به رسیدگی و تحقیق کلی درباره دین با قطع تعلق از آن پرداخته می‌شود ولی الهیات فلسفی جزئی از الهیات است که در حیطه عقل است و لذا تعلق به دین دارد.

۲- دومین قسم اصلی الهیات، الهیات جزومی (dogmatic theology) است<sup>۳</sup> که به تحقیق در اصول و اعتقادات (dogma) دینی می‌پردازد. مسائلی از قبیل تثلیث، خلقت، هبوط و معاد جزو مسائل اصلی این قسم الهیات است که در حقیقت لب الهیات است.

۳- سومین قسم اصلی الهیات، الهیات اعمالی یا اطلاق (applied theology) است که در آن به شرح و وصف و اطلاق ایمان در وجوه مختلف زندگی عینی توجه می‌شود و جوانب گوناگون فرهنگی و اجتماعی و اخلاقی حیات ایمانی مطمح نظر قرار می‌گیرد. البته تحقیق مفصل در این امور به عهده الهیات عملی (practical theology) با شعب خاصش از قبیل الهیات زهدورزی (ascetical theology) و الهیات شبانی یا کشیشی (pastoral theology)<sup>۴</sup> و همچنین

1. descriptive

2. deductive

۳. مک‌کوارری در تفهیم‌بندی خویش این قسم الهیات را تحت عنوان الهیات رمزی (symbolic theology) آورده است و می‌گوید در این بخش، به ایضاح و تفسیر رموز (symbols) یا معانی که حقایق آسمانی بیان شده، پرداخته می‌شود ولی چون به مسائل خاص کلیسا نمی‌پردازد، انحصار از الهیات جزومی است. در حقیقت مک‌کوارری چنانکه خود گوید قصدش پرهیز از استفاده از لفظ dogma است که پس از کانت معنایی مذموم در زبانهای غربی یافته است (مبادی الهیات مسیحی، ص ۴۰).

۴. pastoral theology این قسم علم الهی، علم آداب مراقبت و تهذیب نفس است موافق احکام وحی شده،

جزو وظایف الهیات اخلاقی (moral theology) است.

بخش‌های دیگر الهیات مثل دفاعیات (apologetics) یا الهیات کتاب مقدسی (biblical theology) یا الهیات تاریخی (historical theology) را نباید از اقسام ممتاز و مستقل الهیات دانست، بلکه اینها طرق خاصی در نگرش به مسائل الهیات هستند. لذا احکام صادره در الهیات کتاب مقدسی و الهیات تاریخی را باید مشمول حوزه الهیات جزئی و اعمالی دانست. بالاخره ذکر این نکته واجب است که حد فاصل میان اقسام و اتحاء الهیات به صلابت و دقتی آنچنان نیست که بی‌چون و چرا باشد. از این‌رو میان آنها تداخل بسیاری می‌شود ولی همگی را می‌توان به هم مرتبط کرد و وحدتی اعتباری برای آن قائل شد و در ذیل الهیات جامع درآورد.

## theology در عالم اسلام

کلمه *theology* به معنای مرسوم در زبانهای غربی و معارف مسیحی دقیقاً مترادف هیچ یک از علوم اسلامی نیست، زیرا معنایی بسیار عام دارد و اقسام نظری و عملی متعددی را دربرمی‌گیرد. اگرچه در تاریخ تمدن اسلامی نیز اقسام علوم و معارف اسلامی اعم از معقول و منقول، از کلام، تصوف، فقه و فلسفه همچون معارف مسیحی در جهت الهی و دایره مدارش خدا بوده است ولی اسم مشترکی متناظر با *theologia* ندارد. اما خود کلمه *theologia* معرّب شده و به صورت *ائولوجیا*<sup>۱</sup> در حکمت اسلامی وارد گردیده است. ابتدا آن را عنوان کتابی از ارسطو می‌دانستند<sup>۲</sup> ولی در دوران متأخر، تحت عنوان یک علم به نام «علم ربوبی» یا «معرفة الربوبية» یا «الهیات» به

→

تا کشیشان یا علم به آن به مقام «خدّام مسیح و وکلای اسرار خدا» برسند (عهد جدید، رساله اول پولس رسول به قرنتیان، باب چهارم، خط اول).

- البته برخی از محققان نیز معتقدند که کلمه *ائولوجیا* در اصل «ابولوجیا» بوده که معرّب کلمه *apologia* (به معنی دفاعیه) یونانی است. دیگر کسانی گویند که در اصل «ائولوجیا» بوده که معرّب کلمه یونانی *aitiologia* (به معنی علم‌العلل) است (عبدالرحمن بدوی، *افلوپین عندالعرب*، ص ۹) که ظاهراً هیچکدام درست نیست زیرا در ابتدای کتاب *ائولوجیا* خود مترجم یعنی ابن ناعمه حمصی گوید: «ائولوجیا و هو القول علی الربوبية» (ائولوجیا، تصحیح سید جلال آشتیانی، انجمن حکمت و فلسفه، ص ۲۰). حمصی *ائولوجیا* را گفتار در ربوبیت می‌دارند که دقیقاً معادل لفظ *theologia* است.
- خوارزمی در *مفاتیح‌العلوم* (ص ۱۳۲) درباره *theologia* گوید «علم به امور الهی است که در یونانی به آن *ئولوجیا* گویند.»

جای عنوان یک کتاب بکار برده شد.

مترجمان اخیر نیز در ازاء این واژه معمولاً کلمه علم کلام را بکار برده‌اند که ترجمه ناقصی است زیرا تئولوژی اعم از کلام است و این ترجمه از مقوله تعریف عام به خاص است. البته از این جهت که یکی از مسائل اصلی تئولوژی در صدر دوره مسیحیت دفاع از اصول مسیحیت در برابر مخالفان و بدعتگزاران (Gentiles) بود، به کلام اسلامی در دوره متقدم مشابهت دارد<sup>۱</sup> ولی باید توجه داشت که فقط بخش Apologetics الهیات که بخش دفاعیات دینی در مقابل شبهات منکران و مخالفان است و سابقاً شعبه‌ای از الهیات جزمی بود با موضوع اصلی کلام اسلامی نزد قدما مطابقت دارد، اما چنانکه دیدیم اینک بخش مذکور را خارج از الهیات و در حکم یک سبک یا مقدمات الهیات جزمی می‌دانند. وضع حاصله در الهیات درست مشابه همان وضعی است که برای علم کلام اسلامی نزد متقدمان پیش آمد.

پس ترجمه تئولوژی به علم کلام مقرون به صواب نیست. از این رو کسانی که اهل اصطلاح و دقت نظر هستند کلام اسلامی را به همان صورت اصلی Kalam یا به صورت dialectical theology با افزودن صفت dialectical، که حاکی از روش جدلی کلام است، ترجمه می‌کنند<sup>۲</sup> که

۱. در تاریخ کلام اسلامی بین کلام قدما و کلام متأخران فرق نهاده‌اند. زیرا کتب کلامی اخیر خصوصاً پس از قرن هفتم و با تألیف کتاب تجرید الاعتقاد خواجه نصیر طوسی و شرح آن، مسائل فلسفی در مسائل کلامی ورود پیدا کرد. خواجه نصیر به سائقه مشرب مشائی خویش سعی داشت کلام را به حکمت نزدیک کند، لذا آن را از سبک حکمت جدلی دور و به طرف حکمت برهانی سوق داد به نحوی که در دوره‌های متأخر، متکلمان هم و غم خویش را مصروف استدلال برهانی کردند. تقسیم‌بندی اخیر کلام از حیث مسائلیش به «جلیل الکلام» و «دقیق الکلام» نیز منشأش مقدمات مذکور است. تفکیک میان کلام قدما و متأخران در تعریفی که عبدالرزاق لاهیجی از این دو کرده، کاملاً مشهود است. او گوید: «کلام قدما صنعتی باشد که قدرت بخشد بر محافظت اوضاع شریعت به دلایلی که مؤلف باشد از مقدمات مسلمة و مشهوره در میان اهل شرایع، خواه منتهی شود به بدیهیات و خواه نه». لاهیجی بین این صنعت و حکمت، هیچ مشارکتی نمی‌یابد نه در موضوع و نه در دلایل و نه در فایده، و علت اصلی حاجت قدما به این صنعت را محافظت عقاید شرعیه از تعرض اهل عناد گوید. اما کلام متأخران را قسیم حکمت خوانده و با حکمت در موضوع و غایت، مشارک و در مبادی و مقدمات ادله و قیاسات، مخالف دانسته است و در تعریف آن گوید: «علمی است به احوال موجودات بر نهج قوانین شرع». (گزیده گوهر مراد، به اهتمام صمد مرحد، صص ۱۸ و ۱۹).
۲. مثلاً هری ولفسون (H. Wolfson) در کتاب مشهورش درباره علم کلام به نام *the philosophy of the Kalam* (دانشگاه هاروارد، ۱۹۷۶) واژه کلام را عیناً به الفبای لاتین (Kalam) ذکر کرده با این ژولسون در کتاب عقل و وحی در قرون وسطی (ترجمه نگارنده) غالباً با افزودن صفت dialectical از آن نام برده است. دکتر جمیل صلیبیا نیز در کتاب خویش المعجم الفلسفی (دارالکتاب اللبنانی، ج ۲، ص ۲۳۵) نیز مانند

البته نباید با الهیات دیالکتیکی (dialectical theology) نزد کارل بارت که از اقسام مهم الهیات در دوره معاصر است، اشتباه شود.

نظر به همین معنای عام کلمه *theology* است که مثلاً وقتی منظور از آن علم عرفان باشد، صفت *mystical* را قبل از آن می‌آورند، لذا تعبیر *mystical theology* کم و بیش معادل علم عرفان (*mysticism*) یا تصوّف (*sufism*) در معارف اسلامی است.

ترجمه کلمه *theology* به الهیات بالمعنی الاخص یا الهیات خاصه که مختار بعضی از مترجمان ما است، مناسبتر از ترجمه آن به کلام است. زیرا موضوع الهیات خاصه واجب‌الوجود و صفات اوست. ولی این نیز معادل دقیقی نیست زیرا خود واژه الهیات خاصه در زبانهای اروپائی معادل دقیقی دارد که از ترجمه آثار فیلسوفان مسلمان به زبان لاتین ساخته شده و در زبان لاتین به آن *metaphysica specialis* در مقابل *metaphysica generalis* (الهیات بالمعنی الاعم یا الهیات عامه) گویند. موضوع علم اخیر امور عامه است که از حالات و عوارض موجود به طور عموم و کلی بحث می‌کند و از این رو آن را *ontosophia* یا *ontologia*<sup>۱</sup> نیز نامیده‌اند. و این در مقابل الهیات خاصه است که درباره موجود خاصی به نام واجب‌الوجود بحث می‌کند و لذا مشابه الهیات عقلی است<sup>۲</sup> و از این رو باز هم در این ترجمه، کلمه *theology* اختصاص به یک قسم خود یافته است.

مترجمان عرب زبان به سعه معنای این لفظ و ریشه آن توجه کرده، آن را به لاهوت، علم اللاهوت، علم التوحید، علم الربوبیة، التولوجیا و گاه به علم الکلام<sup>۳</sup> نیز ترجمه کرده‌اند. اهم معادلهایی که مترجمان معاصر فارسی در ازاء این واژه نهاده‌اند عبارتند از: دین‌شناسی،

۱. زیلسون عمل کرده است. اما سهیل افنان در کتاب *واژه‌نامه فلسفی* (تهران، ص ۱۹۵) تعبیر *speculative theology* را معادل علم کلام آورده است و ظاهراً وی بر حیثیت نظری بودن علم کلام نظر داشته است و با افزودن این صفت قصد داشته از جهت عملی تئولوژی صرف نظر شود.

۲. لفظ *ontologia* لاتین (انگلیسی *ontology*) به معنای وجودشناسی یا بحث‌الوجود، توسط ردلف گوکلنیوس (*R. Goelenius*) از مدّرسیون قرن هفدهم، به تبعیت از همین تقسیم‌بندی وضع شد و به دست کریستین ولف و الکساندر یومگارتن مرجعیت و تداول یافت.

۳. *Handbook of Metaphysics and Ontology*, ed. by H. Burkhardt and B. Smith, Vol.2, p 530.

۳. *مصطلحات الفلسفه، ابوالعلاء عقیفی و ... (ناشره، ۱۹۶۴، ص ۹۴)*. همچنین *المعجم الفلسفی*، دکتر جمیل صلیبا، ج ۲، ص ۲۷۷.



خدانشناسی، حکمت الهی، الهیات، الهیات خاصه، علم لاهوت، حکمت لاهوتی، یزدان‌شناسی<sup>۱</sup>. اما ظاهراً با توجه به ریشهٔ لفظ، بهترین معادل این لفظ همان است که قدمای در ازاء واژهٔ اثولوجیا وضع کرده‌اند که عبارت است از: علم ربوبی یا الهیات<sup>۲</sup> و یا می‌توان از واژه‌های علم الهی و علم ربوبیت که اولین فیلسوفان مسلمان مثل ابن‌سینا<sup>۳</sup> و ناصرخسرو بکار برده‌اند یا علم ربانی استفاده کرد. ولی در هر صورت باید توجه داشت که هیچکدام از این واژه‌ها افادهٔ کامل معنای لفظ *theology* را در عرف معارف مسیحی نمی‌کند.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

۱. فرهنگ اصطلاحات فلسفه و علوم اجتماعی، گردآوری ماری بریجانیان، تهران، ۱۳۷۳، ص ۸۹۴.
۲. نگارنده لفظ «الهیات» را که به ریشهٔ لفظ *theology* نزدیکتر است و معنای عام دارد و تداول بیشتری یافته در اینجا غالباً مورد استفاده قرار داده است. البته واقف به مشکلات ناشی از آن نیز هست. در ترجمهٔ الهیات شفا به زبان لاتین نیز به ازاء لفظ «الاهیون» کلمهٔ لاتینی *theologi* (theologians انگلیسی) وضع شده است. رجوع کنید به: Avicenna Latinus, *Lexiques*, S. Van Riet, Leiden, P.5.
۳. الهیات دانشنامهٔ علائی، به اهتمام دکتر محمد معین، تهران، ۱۳۵۳، ص ۸.

## مسیحیت از عیسی تا یوحنا

نوشته دل. کارمدی، ج.ت. کارمدی  
ترجمه حسین پاینده

### پیش از عیسی

عیسی مانند هر انسان دیگری، محصول فرهنگ دوره و زمانه خود بود. اعتقاد به الوهیت عیسی در مسیحیت، تأثیر بسزایی بر عهد جدید یا الهیات صدر مسیحی باقی گذاشت؛ با این همه اعتقاد مسیحی دیگری که عیسی را از هر حیث یک انسان می‌داند، با این دیدگاه جامعه‌شناختی معاصر همسوست که نگرش وی عمدتاً از عقاید مشترک مردم زمانه او ناشی شد.<sup>۱</sup> از آنجا که مردم زمانه عیسی یهودی بودند، وی وارث نگرش دینی یهودی شد. حتی بدعت‌های او در یهودیت، واجد اصول بنیادی همین دین است.

یهودیت در طول قرن‌ها دینی توحیدی با سویی‌ای اخلاقی بود. بر طبق نص کتاب مقدس عبری (عهد عتیق مسیحی)، خداوند متعال مطران یهودی ابراهیم را به رابطه‌ای خاص فراخواند (سفر پیدایش، ۱۵ - ۱۴). ابراهیم و اقباش می‌بایست براساس میثاقی با خداوند زندگی کنند که آنان را از مردمان حول و حوش آنها متمایز می‌کرد، مردمانی که خدایانشان در واقع چیزی جز نیروهای طبیعت نبودند. این میثاق با نبوت موسی که بعدها شاریع اعظم یهودیت قلمداد شد، بیش از پیش اهمیت یافت. مطابق آنچه در سفر خروج (Exodus) آمده است، خداوند بنی‌اسرائیل را از اسارت در مصر‌رهایی بخشید و در کوه سینا به رابطه میثاقی خود با آنان رسمیت داد. آن شریعتی (تورات) که بر طبق کتاب مقدس با موسی برفراز کوه سینا آغاز گشت، بعدها به شالوده یهودیت تبدیل شد. طی دوره موسوم به «داوران» (یا رهبران فرهمند)، و نیز در

طول سلطنت کوتاه داود (David) و سلیمان (Solomon)، خدای این رابطه میثاقی (به نام یهوه [Yahweh]) کارسازترین نیروی تاریخ فلسطین است. طی دوره موسوم به «رسولان»، یعنی زمانی که فلسطین تجزیه شد و هر دو ناحیه شمالی و جنوبی آن به دست بیگانگان افتاد، یهوه و میثاق کماکان واجد اهمیتی بنیادی بودند.<sup>۱</sup>

از نظر برخی مفسران، واژه «یهودیت» که از نام قبیله یهودیه (Judah) در جنوب فلسطین مشتق شده است، مشخصاً به رویدادهای دینی و فرهنگی از زمان بازگشت بنی اسرائیل از بابل به فلسطین در سال ۵۳۸ پیش از دوره مشترک مربوط می‌شود. وجه مشخصه دین بنی اسرائیل پس از بازگشت از تبعید، مقاومت در برابر هرگونه تأثیر تمدنهای دیگر بود، تمدنهایی که ممکن بود دین آنان را دگرگون و یا در خود مستحیل کنند. یهودیان با رعایت دقیق سنن اولیه و میراث دینی خود، آن سنن و میراث را متعصانه حفظ کردند. آنان که به فلسطین بازگشتند شریعت خود را به دقت تفسیر کردند و معبد سلیمان را به منزله مرکز کیش خود مجدداً ساختند. نخست هخامنشیان و سپس اسکندر مقدونی و اخلافش (سلوکیان)<sup>۲</sup> بر آنان حکومت کردند. تعداد کثیری از یهودیان بیرون از فلسطین باقی ماندند، اما چه در خارج از فلسطین و چه در داخل آن، فرهنگ یونانی که اسکندر مقدونی ترویج داده بود به زندگی یهودیان نفوذ کرد. مکابیان (Maccabees) و هسمونیان (Hasmoneans) شورش در سده‌های اول و دوم برای مدتی به یهودیان استقلال سیاسی دادند، لیکن در سال ۶۳ پیش از دوره مشترک پمپی (Pompey) حکمران روم، سوریه را به امپراتوری روم ضمیمه کرد و بیت‌المقدس را به اشغال درآورد. بدین ترتیب فرهنگ نسلهای پیش از عیسی، محصول ایمان کتابی فلسطینیان باستان، تأثیرهای ناشی از فرهنگ یونانی و حضور نظامی امپراتوری روم بود.

به‌رغم سلطه امپراتوری روم بر فلسطین، یهودیان از اندیشه‌های دیرینه خویش درباره حکومت دینی دست‌نشدند. حتی به هنگام تبعید در سرزمینهای خارج از فلسطین، یهودیان در جرگه‌های بسیار منسجم گرد هم آمدند تا بتوانند سنن دینی خویش را زنده نگه دارند. در مجموع، یهودیان که جمعیتشان در فلسطین حدود نیم میلیون نفر و در تبعیدگاه‌هایشان در خارج از فلسطین به هفت الی هشت میلیون نفر (یعنی تقریباً ده درصد کل جمعیت امپراتوری روم) می‌رسید، امکان یافتند که در عین ممانعت ناچیزی که رومیان به عمل می‌آوردند کماکان مطابق با سنتهای خود زندگی کنند.

در روزگار عیسی، گروه‌های گوناگون دیانت یهودی اهمیتی یکسان برای شریعت و سیاست قائل نبودند. سامریان که اغلبشان در شمال بیت‌المقدس و ابالت یهودیه می‌زیستند، کافر قلمداد

می‌شدند زیرا از نظر آنان تورات صرفاً اسفارِ خمسہ (Pentateuch) را دربرمی‌گرفت (یعنی فقط پنج کتاب موسی را) و نیز معبد بیت‌المقدس خانهٔ خدا نبود. اسنیان (Essenes) راهبانی بودند که در نقاط دورافتادهٔ فلسطین و بویژه در کرانهٔ بحرالمیت می‌زیستند زیرا از نظر آنان عبادت در معبد سلیمان و همین‌طور برگزاری دیگر مناسک عمومی دینی، عملی مکروه تلقی می‌شد. «متعصبان» (Zealots) گروه سیاسی ستیزه‌جویی بودند که از فرط مخالفت با اشغال فلسطین توسط رومیان، مبادرت به اعمال تروریستی می‌کردند و نه فقط رومیان بلکه حتی هموطنان یهودی خویش را که به اندازهٔ کافی میهن‌پرست نمی‌دانستند هدف حملات خود قرار می‌دادند. اما عمده‌ترین گروه‌های یهودیت رسمی، عبارت بودند از صدوقیان (Sadducees) و فریسیان (Pharisees). صدوقیان گروهی اشرافی و عمدتاً روحانی بودند که به منظور حفظ سنن دینی با امپراتوری روم همکاری کردند. آنان در دعا و نیایش همگانی در معبد سلیمان تأثیر بسزایی باقی گذاشتند، اما در میان عامهٔ مردم چندان طرفداری نیافتند. صدوقیان صرفاً شریعت مکتوب (اسفارِ خمسہ و به میزانی کمتر کتب انبیای عهد عتیق) را قبول داشتند و آن را در ظاهر رعایت می‌کردند. آنان هراسی از فرهنگ یونانی به خود راه نمی‌دادند، چرا که اعتقاد داشتند خداوند اخلاقیات کتاب مقدس را در میان غیریهودیان نیز اشاعه داده است. صدوقیان در تلاش برای حفظ موجودیت قوم یهود، بسیاری از اعمالی را که فریسیان بسیار مهم تلقی می‌کردند، کم‌اهمیت جلوه دادند.

فریسیان گروهی غیرروحانی و بانفوذتر از صدوقیان بودند. ایشان اعقاب مؤمنانی بودند که در دوران پس از جنگ استقلالِ مکابیان (حدود سال ۱۲۵ پیش از دورهٔ مشترک) به دفاع از دین خود پرداختند و در مخالفت با شیوع فرهنگ یونانی، ثابت‌قدمانه بر شریعت صحه گذاردند. فریسیان که بر مطالعهٔ دقیق تورات اصرار می‌ورزیدند، در همه جای فلسطین حضور داشتند و کنیسه‌هایی را که یهودیان خارج از بیت‌المقدس در آنها برای عبادت و مطالعه گرد هم می‌آمدند تحت نفوذ خود درآورده بودند. گرچه آنان از دیرباز به شدت میهن‌پرست بودند، لیکن در زمانهٔ عیسی توجه آنها عمدتاً به شریعت یهودی (تورات) معطوف بود.

فریسیان به طور غریزی جزئیات شریعت را موبه‌مو رعایت می‌کردند. عیسی با این غریزه تخالف می‌ورزید، زیرا اعتقاد داشت که نص شریعت می‌تواند به زیان روح آن باشد امروزه نگرش محققان دربارهٔ فریسیان، تأییدآمیزتر از نگرش نسلهای گذشتهٔ مسیحیان است و واژهٔ «فریسی» را دیگر به صورتی تحقیرآمیز به کار نمی‌برند. فریسیان تنها گروه از رهبران دینی بودند که پس از تخریب معبد سلیمان و تبعید بنی‌اسرائیل به دنبال سرکوب شورش یهودیان در سال

۷۰ دوره مشترک توانستند به بقای خویش ادامه دهند. آنگاه که مناسک دینی و مراسم قربانی کردن در معبد دیگر ممکن نبود، فریسیان بیش از پیش عبادت و مطالعه در کنیسه‌ها را ترویج کردند. دیوی نگذشت که آنان مجموعه سنن شفاهی را تدوین کردند، مجموعه‌ای که در یهودیت «میشنا» (Mishnah) و تلمود (Talmud) نام گرفت. بدین ترتیب فریسیان مُبدع یهودیتی بودند که در دوره مشترک (تاریخ مشترک مسیحیان و یهودیان) سلطه داشته است.

### زندگی و شخصیت عیسی

عیسی وارث این تاریخ بود. ظاهراً زندگی او برای تاریخ‌نگاران بی‌دینی که اندکی پس از دوره و زمانه او تاریخ می‌نوشتند، چندان مهم نبود. با این همه، اشارات گذرای تاریخ‌نگاران رومی (از قبیل جوزیفوس<sup>۴</sup>، پلینی<sup>۵</sup>، تاسیت<sup>۶</sup> و سویتونیوس<sup>۷</sup> که همگی در دوره و زمانه عیسی یا اندکی پس از آن می‌زیستند) و نیز آن دسته از اسناد مسیحیت که جزو کتاب مقدس نیستند (مانند انجیل توما [Thomas]) جای هیچ‌گونه تردیدی درباره وجود عیسی باقی نمی‌گذارند. عیسی در سال ۶ یا ۷ پیش از دوره مشترک در شهر بیت‌لحم به دنیا آمد، در ناحیه شمالی فلسطین موسوم به جلیل زندگی کرد و در حدود سالهای ۳۰ و ۳۳ دوره مشترک در شهر بیت‌المقدس دیده بر جهان فروبست.<sup>۸</sup> شاید بتوان گفت جنبه عمومی زندگی او در سال ۲۷ یا ۲۸ دوره مشترک آغاز شد، یعنی زمانی که یحیی او را غسل تعمید داد. تا پیش از آن زمان، وی به احتمال قوی در شهر ناصره واقع در ناحیه جلیل می‌زیسته و از راه نجاری گذران عمر می‌کرده است. از آنچه در اناجیل آمده است چنین برمی‌آید که عیسی پس از تعمید شدن، احتمالاً به سبب احساس نوعی بحران در پیشه خود، در صحرای یهودیه عزلت گزید<sup>۹</sup> و سپس مبلغ نوید مسرت‌بخش فجر پادشاهی خداوند شد. (منبع اصلی اطلاعات ما درباره عیسی، اناجیل هستند؛ ولی نباید تصور کرد که رخدادهای تاریخی در آنها بی‌طرفانه شرح داده شده‌اند. در واقع، اناجیل تفسیرهایی دینی از زندگی، مرگ و تعالیم عیسی هستند که به دست مؤمنان و برای مؤمنان نوشته شدند، آن هم لااقل پس از یک نسل تجربه کلیسایی. به همین دلایل، باید ادعاهای مطرح شده در اناجیل را از دیدگاهی تقادانه در نظر گرفت.)

عیسی علاوه بر موعظه کردن، بیماران را نیز شفا می‌داد و ارواح خبیث را از روان جن‌زدگان بیرون می‌راند. یاور مستضعفان و محرومان اجتماعی بود، به زنان و کودکان بسیار احسان می‌کرد و با سختگیرهای برخی از فریسیان و تندروهای انقلابی «متعصبان» مخالف بود. او در

رأس گروه کوچکی از افراد دوره‌گرد، نواحی شمالی فلسطین را زیر پا گذاشت و ملازمت فجر حکومت خداوند را برای همگان برشمرد. این ملازمت بسیاری از عوام را شگفت‌زده کرد، اما عمدتاً باعث موضعگیری خصمانهٔ دستگاه مذهبی حاکم شد. ظاهراً رهبران دینی تصور می‌کردند که عیسی با اولویت دادن به عشق به خدا و عشق به همسایه بر شریعت، باعث هرج و مرج اجتماعی می‌شود.

پس از اینکه شاه هیرودیس (Herod) سر از تن یحیی تعمیددهنده جدا کرد (انجیل متی [Matthew]، باب ۱۴، آیات ۱ الی ۱۰)، عیسی از جلیل به بیت‌المقدس رفت. مطابق آنچه در اناجیل آمده است، وی پیروزمندانه به بیت‌المقدس وارد شد و با بازرگانانی که در محوطهٔ بیرونی معبد سلیمان به کسب و کار اشتغال داشتند رویاروی گشت. این امر، تعارض او با رهبران یهود را به اوج خود رساند و در نتیجه، حکمرانان رومی شهر، وی و حواریونش را پس از شرکت در مراسم عید فصح<sup>۱۰</sup> دستگیر کردند. اعضای مجلس سیاسی یهودیان موسوم به سنهترین (Sanhedrin) او را مورد بازجویی قرار دادند و به اتفاق آرا حکم کردند که عیسی به دلیل کفرگویی و ادعای برخورداری از قدرتهای الهی (مانند قدرت بخشایش گناهان)، سزاوار مرگ است. قاضی رومی پنطیوس پیلاتس (Pontius Pilate) عیسی را خطری برای آرامش اجتماعی دانست و دستور داد وی را شلاق بزنند و مصلوب کنند. پس از مرگ عیسی، حواریونش مدعی شدند که او بار دیگر زنده شده و خود را به آنان نمایانده است. آنها شروع به تبلیغ کردند که عیسی پس از مرگ قیام خواهد کرد و لذا مسیح موعود است، و بدین ترتیب دیری نگذشت که فرقهٔ یهودی جدیدی به وجود آمد. هنگامی که وحدت مجدد با یهودیت دیگر ناممکن شد، این فرقه به نقطهٔ یک دین جدید تبدیل گشت.

حتی این زندگی‌نامهٔ مختصر نیز مملو از نکات نامعلوم و فاقد قطعیت است، زیرا منابع اصلی آن (اناجیل) یک نسل پس از مرگ عیسی نوشته شدند و مشحون از مفروضات نشأت گرفته از ایمان به عیسی هستند. ارائهٔ تصویری دقیق از شخصیت و تعالیم عیسی، امری است دشوارتر. با این همه اغلب محققان با این ادعا موافقاند که وی شخصیتی خارق‌العاده داشته است. مثلاً محقق یهودی معاصر گزا ورمیز عیسی را معجزه‌گری مقدس می‌داند و بر دیدگاه محقق دیگری صحه می‌گذارد که پیشتر گفته بود در احکام اخلاقی عیسی، «والایی و رجحان و اصالتی وجود دارد که در هیچ یک از دیگر احکام اخلاقی عبری سابقه نداشته است؛ همان‌گونه که مثلثهای (parables) او مبین‌تری شگرف و بی‌همتاست»<sup>۱۱</sup>

به‌زعم محققان مسیحی از قبیل لوکاس گروئنبرگ، در پس احکام اخلاقی و مثلثهای عیسی

اطمینانی فوق‌العاده به خدا و میثاق یهودیان نهفته است.<sup>۱۱</sup> ظاهراً عیسی با الفاظی خودمانی به خداوند اشاره می‌کرد و او را «پدر» می‌خواند. وی با اطمینان از حمایت همیشگی این پدر، بی‌هیچ قید و بندی به همه جا می‌رفت و با هر کس که به نزدش می‌آمد مراد می‌کرد. به نظر می‌رسد که این امر او را به عاملی بحران‌ساز تبدیل کرد. آنان که بی‌قیدوبند بودن عیسی و اطمینان مطلق او به نیکی خداوند و حمایت همیشگی‌اش از او را درمی‌یافتند، می‌توانستند خود را رها کنند و به آنچه کتاب مقدس «ایمان» می‌نامد نایل شوند. یعنی به تمهدی از صمیم دل، شفای بیماران و بیرون‌راندن ارواح خبیث از روان جن‌زدگان به دست عیسی را با توسل به چنین ایمانی به بهترین نحو می‌توان از دیدگاهی روانشناختی توجیه کرد. آن کسانی هم که نمی‌خواستند یا نمی‌توانستند وجود چنین ایمانی را در خود به عیسی نشان دهند، از او کناره می‌گرفتند. به نظر بسیاری از مردم، عیسی مبانی سنن آنها را سست می‌کرد و توقعاتش برای ایجاد تحول، زیاده از حد بود. بدینسان بود که معاصران او به گروه‌های مختلفی تقسیم شدند. شخصیت عیسی چنان نافذ بود که گهگاه اعضای خانواده‌ای واحد، درباره‌ی او مواضع و نگرش‌هایی مغایر هم داشتند.

از سوی دیگر، اگر آنچه را در اناجیل آمده است بپذیریم، آنگاه باید گفت که عیسی به مفهوم متعارف کلمه «شخصیتی نافذ» نبود. وی غالباً رفتاری ملایم و شاعرانه از خود نشان می‌داد. او برای تسلط یافتن بر دستگاه دینی، مبادرت به جنگی یا هراساندن زنان و کودکان نکرد. در واقع، حتی آنان که به لحاظ دینی مطرود قلمداد می‌شدند (گناهکاران)، وی را خوش‌برخورد می‌یافتند. وی از فرط اعتقاد به اینکه خداوند پدری مهربان است و دوران جدیدی از رابطه‌ی دوستانه و صمیمانه با خدا در پیش روی قرار دارد، به گناهکاران پیشنهاد بخشایش می‌کرد. نوید مسرت‌بخش او به معنای آغازی جدید [در رابطه‌ی انسان و خدا] بود، زیرا به‌زعم او عشق می‌توانست زخم‌های دیرینه را التیام بخشد. عشق می‌توانست موجب آشتی دشمنان شود و حتی اشخاص دلسرد را با خودشان آشتی دهد. عیسی با برخورداری از چنین نگرشی، ظاهراً عالم هستی را پرشور و زیبا قلمداد می‌کرد. او عاشق مرغان آسمان و گل‌های سوسن بود، گل‌هایی که خداوند دشتها را مملو از آنها کرده و شکوه بخشیده بود. او ناظر این حوادث کوچک اما شورآفرین بود که بیوه‌زنان بخشی از اندک دارایی خود را برای کمک به معبد سلیمان می‌بخشند و شبانه‌ها برای نجات جان یک میش هر مشکلی را به جان می‌خرند. عیسی با تأمل دریافت که گرچه عامه‌ی مردم غالباً همچون فرزندان ناسپاس رفتار می‌کردند، لیکن خداوند چنان مشحون از مهر پدری بود که خطاهای آنان را بی‌درنگ می‌بخشید. عیسی بیش از هر چیز به فرزندی چنین

پدری میباهات می‌کرد.

## تعالیم عیسی

عیسی اعتقاد داشت که پادشاهی خداوند این امکان را به طور بالقوه برای همگان فراهم می‌آورد تا از زندگی الوهی برخوردار شوند. در دوره و زمانه او، یهودیان بسیار امیدوار بودند که خداوند سرانجام آنان را از یوغ بیگانگان رهایی خواهد بخشید. آنها در مخیله رؤیا پردازشان همواره آزادی و عدالتی را مجسم می‌کردند که حکومت خداوند برایشان به ارمغان می‌آورد. این تصورات در باطن عیسی جای گرفته بودند. وی به سبب حس صمیمیت با خداوند، مروج این عقیده بود که هر کس به پدر او ایمان آورد می‌تواند به همان حس صمیمیت نایل شود. آنچه عیسی برای اثبات رسالتش در اعلام کردن پادشاهی خداوند انجام می‌داد (شفای بیماران و معجزه)، از رابطه او با پدرش سرچشمه می‌گرفت. این کارهای عیسی، توجه مخاطباتش را از خود او به خاستگاه الوهی او معطوف می‌کرد. از نظر او، شالوده سعادت انسان (خواه سعادت یک فرد و خواه سعادت جامعه)، رابطه صحیح با خداوند بود. البته این از اعتقادات سنتی یهودیان بود، اما عیسی جنبه شخصی آن را مؤکد کرد. از آنجا که طبیعت حکومت خداوند آغاز شده بود (و گواه این امر، تجربه و کارهای عیسی بود)، اکنون سعادت انسان در گرو صمیمیتی عاشقانه با خدا بود. پیروان او می‌بایست همچون کودکانی معصوم، از هر حیث خود را تحت حضانت خداوند قرار دهند. در واقع، لفظ «آبا» (Abba) [ای پدر] که عیسی به کار می‌برد، از جمله الفاظی است که کودک نوپا برای اشاره به پدر خود بر زبان می‌آورد و می‌توان آن را مترادف «بابا» یا «مامان» دانست. رابطه مؤمن با خداوند می‌بایست تا این حد خودمانی و صمیمی باشد.

دومین رکن تعالیم عیسی، عشق به همسایه بود. «شما»<sup>۱۳</sup> تأکید کرده بود که یهودیان می‌بایست از صمیم دل به خداوند عشق بورزند و خاخامهای همعصر عیسی در تعالیم خویش بر عشق به همسایه اصرار می‌ورزیدند. پس می‌بینیم که در هیچ یک از این دو زمینه مهم، تعالیم عیسی کاملاً هم بدیع نبود. اما درست همان‌طور که تعالیم او درباره عشق به خداوند مبتنی بر رابطه‌ای صمیمانه‌تر از «شما» بود، ایضاً تعالیمش در باب عشق به همسایه نیز پرشور و هیجان‌تر بود. در پاسخ به کسی که پرسیده بود «همسایه من کیست؟»، عیسی مثالی «سامری نیکو سرشت» را ذکر کرد (انجیل لوقا، باب ۱۰، آیات ۳۰ الی ۳۷)<sup>۱۴</sup>. این مثل دلالت بر این دارد که همسایگی، تمایزهای یهودی و سامری، یا سنتی (orthodox) و ملحد، و هموطن و بیگانه را بر نمی‌تابد.



همان‌گونه پُلُس (Paul) یکی از حواریون عیسی) بعدها دریافت، همسایگی از مرزهایی همچون زن و مرد، یا غلام و آزاد فراتر می‌رود (رساله پُلُس رسول به غَلَطِیَان [Galatians]، باب ۳، آیه ۲۸). پادشاهی خداوند و کلیسای مسیح، تعاریف جدیدی از همسایگی را می‌طلبید. مطابق تعریفی که عیسی ارائه می‌داد، هر انسانِ هم‌نوعِ نیازمندی، سزاوار دوست داشته‌شدن است. به عبارت دیگر، هر انسان دیگری که به صورت خدا آفریده شده<sup>۱۵</sup>، استحقاق دارد که همچون ما با او رفتار شود.

دو اصلی که فوقاً برشمردیم مبین عمق ساختار تعالیم عیسی هستند و همان‌گونه که کارل راتر نشان داده است، هر دو با یکدیگر همخوانی دارند.<sup>۱۶</sup> شاید بتوان گفت درخور توجه‌ترین جلوه این وحدت، در انجیل متی (باب ۲۵، آیه ۴۰) به چشم می‌خورد. در آن آیه می‌خوانیم که پادشاه (مظهر خداوند) خطاب به کسانی که درباره زندگی‌شان به قضاوت نشسته است چنین می‌گوید: «واقعاً به شما می‌گویم آنچه به یکی از این برادران کوچکترین من کردید [کاری نیک، مانند اطعام گرسنگان یا تأمین پوشاک مستضعفان]، به من کرده‌اید.» عین همین عقیده در رساله اول یوحنا رسول، باب ۳، آیه ۱۷ بیان شده است: «لیکن کسی که معیشت دنیوی دارد و برادر خود را محتاج ببیند و رحمت خود را از او بازدارد، چگونه محبت خدا در او ساکن است؟» عشقی که عیسی به پدر خویش می‌ورزید و عشقی که عیسی از جانب پدرش در آنچه خود «روح» می‌نامید حس می‌کرد، می‌بایست به صورت نیکوکاری در حق هموعانش لبریز می‌شد. برعکس، عشقی که هر کس نسبت به هموعانش از خود بروز می‌دهد، به‌رغم آنکه ممکن است عشق غریزی و ارتجالی به نظر آید، از خداوند که سرچشمه کل آفرینش است سرچشمه می‌گیرد. پس تعالیم عیسی در اصل چیزی جز تجربه عشق و قدرت آن نبود. تفسیرهای او درباره شریعت نیز همچون معجزاتش در شفای بیماران و بیرون‌راندن ارواح خبیث از روان جن‌زدگان، از عشق او نشأت می‌گرفت.

محققان معاصر به ما می‌گویند که در تعالیم دینی، شکل و محتوا از یکدیگر جدا نیستند و جا دارد همین گفته را درباره تعالیم عیسی نیز صادق بدانیم. وی تعالیم خود درباره پادشاهی خداوند و فرمان دوجبهی عشق را غالباً به شکل مثل بیان می‌کرد. عیسی از طریق داستانهای ملموس و پرمعنی (مانند داستان سامری نیکوسرشت) می‌کوشید کاری کند که شنوندگانش تصورات دیرینه خود را کنار بگذارند و دریابند که حکومت خدا موهبتی است از هر حیث نیکو. در سنن دینی دیگر نیز به‌نظایر این‌گونه تعلیم از طریق مثل برمی‌خوریم (مثلاً در «کوان»های<sup>۱۷</sup> ذن بودیستها). در این زمینه، ذن بودیستها همان هدف عیسی را دنبال می‌کنند.<sup>۱۸</sup> خدا یا

بوده. ذات تجربه غایبی دینی، رازی است که گفتار و ادراک معمولی از بر ملا کردن آن عاجز است. در نزد عیسی آن راز، غایت یا اشباع شورآفرین عشق الهی است. خداوند بسیار نیکوتر است از آنچه بتوان تصور کرد، و بسیار بهتر از آنچه ما هستیم، چندان که اگر بخواهیم به واقعیت الهی پی ببریم باید نخست ذهنمان را از همه مفروضات تنگ‌نظرانه پاک کنیم.

سرانجام زمامداران یهودی متقاعد شدند که باید عیسی را از میان بردارند. به احتمال قوی دلیل این امر آن بود که عیسی شالوده زندگانی دینی را از شریعت موسی به عشقی که خود مالا مال از آن بود تغییر داد. چه بسا خود او نیز حدس زده بود که این تغییر بنیانی به بهای جان او تمام خواهد شد، زیرا در انجیل یوحنا، باب ۱۵، آیه ۱۳، از قول او گفته می‌شود که وی اعتقاد داشت عشقی بزرگتر از فدا کردن جان خویش در راه دوستان وجود ندارد. البته مسیحیان و یهودیان همواره در تفسیرهایشان راجع به اینکه عیسی جان خود را چگونه فدا کرد، با یکدیگر اختلاف نظر داشته‌اند. از نظر مسیحیان، تصلیب عیسی مبین اوج عشق الهی و رضامندی خداوند برای تحمل مرگ به خاطر انسانهاست. اما از نظر یهودیان، تصلیب او نشان‌دهنده نوعی خفت (مرگ به صورت یک بزهکار) و قساوتی مغایر با عشق الهی است. بدین ترتیب، اگر بگوییم که اصل قضیه در تفسیر عیسی صلیب است، چیزی بیش از یک جناس را بیان کرده‌ایم.<sup>۱۹</sup>

مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

### مسیحیت به روایت پُلُس

اصل قضیه در تفسیر پُلُس از عیسی یقیناً صلیب بود: «زیرا یهود آیتی می‌خواهند و یونانیان طالب حکمت‌اند، لیکن ما به مسیح مصلوب و عظم می‌کنیم که یهود را لفرزش و امتها را جهالت است؛ لیکن دعوت شدگان را - خواه یهود و خواه یونانی - مسیح قوت خدا و حکمت خداست.» (رساله اول پُلُس رسول به قرنتیان [Corinthians]، باب ۱، آیات ۲۲ الی ۲۴) به‌زعم پُلُس، خداوند عمق گناهان انسان و عمق عشق الهی را بر روی صلیب نشان داده بود. پدر با زنده کردن عیسی از میان مردگان، آفرینشی جدید را آغاز کرده بود. نظم کهن آدم ابوالبشر با مرگ به غایت و سرانجام خود رسیده بود. نظم جدید مسیح («آدم دوم») ساختاری نو به نژاد بشر بخشید. نافرمانی آدم ابوالبشر به مرگ انجامیده بود، حال آنکه نافرمانی مسیح به حیات و جاودانگی و برخوردارگی از رحمت الهی منتهی شد. بدین ترتیب، بنیان الهیات پُلُس مرگ و رستاخیز عیسی بود. همچون «گوئل» (Göel) «رستگاری‌بخش» شریعت خانوادگی یهود، عیسی آن کسانی را که گناه به بردگی کشانده بود، به دنیای ایمان بازخرید. در نتیجه، ابنای بشر

دیگر می‌توانستند از آزادی فرزندان خدا برخوردار شوند (رسالة پُّولس رسول به رومیان، باب ۸، آیه ۲۱).

پُّولس که ابتدا از جمله یهودیانی بود که مسیحیان را مورد اِذا و اذیت قرار می‌دادند، پس از یک بار لقای عیسی به مسیحیت گروید و از آن پس تربیت فریسی و توان فوق‌العاده خود را در راه اشاعه مسیحیت به کار گرفت. وی با سفر به تمامی نواحی شرق مدیترانه کلیساهایی جدید تأسیس کرد و با تعدیلی عمده، بند ناف کلیسای مسیحی جدید را از یهودیت قطع کرد، به این ترتیب که ضمن مجاز دانستن گرویدن غیریهودیان به مسیحیت، اعلام کرد که شریعت موسی هیچ التزامی برای آنان نخواهد داشت. پُّولس گفت که آنان به ختنه یا رعایت احکام روزه یهودیان نیازی ندارند، زیرا خداوند در وجود مسیح دست به کاری تازه زده بود، رحمتی ایزدی که شریعت موسی صرفاً مقدمات آن را فراهم آورد. شریعت موسی در جای خود مفید بود، اما دست‌کم برای پیروان مسیح دیگر کنار گذاشته شده بود. خداوند به جای آن شریعت، ارشاد درونی روح‌القدس و ارشاد بیرونی مقررات کلیسا را قرار داده بود.

نامه‌های پُّولس نشان می‌دهند که کلیساهای نوین‌یادی که وی تأسیس کرد، در بدو امر همه ملازمات ایمان مسیحی را درنیافتند. غسل تعمید بر غوطه‌ور شدن در مرگ و رستخیز مسیح دلالت می‌کرد، به نحوی که از آن پس اندیشیدن به جاودانگی ناممکن بود؛ درحالی که مسیحیان اولیه از قبیل قرنتیان، تسالونیکیان (Thessalonians) و غلاطیان که پُّولس خطاب به آنان نامه‌هایی نوشت، همگی همچنان از بارهای بدن رنج می‌بردند. پُّولس آمیزه‌ای عاقلانه از قاطعیت و ترحم برای آنان بود. او با پیشبرد مدبرانه امور کلیسا، اهمیت و نفوذ مسیح را در میان مردم گسترش داد. وی رسالات اولیه خود (مانند رساله‌اش خطاب به تسالونیکیان) را با امید به بازگشت قریب‌الوقوع مسیح به رشته تحریر درآورد. در رسالاتی که در میانه عمر نوشت (یعنی در رسالاتش خطاب به فیلیپیان [Philippians]، غلاطیان، قرنتیان و رومیان)، تأکید کرد که روح مسیح که همچنان باقی است بازگشت او را تضمین می‌کند. واپسین رسالات پُّولس (خطاب به کولسیان [Colossians] و افسسیان [Ephesians]) که احتمالاً به دست مریدان پُّولس نوشته شده‌اند، تأملاتی درباره تعالی مسیح در کائنات و برنامه عظیم خداوند برای رستگاری بشرند. نمونه‌ای از بینش کمال‌یافته پُّولس را در رساله او به افسسیان، باب ۱، آیات ۳ الی ۱۰ می‌توان دید:

مبارک باد خدا و پدر خداوند ما عیسی مسیح که ما را مبارک ساخت به هر برکت روحانی در

جاییهای آسمانی در مسیح، چنانکه ما را پیش از بنیاد عالم در او برگزید تا در حضور او در محبت مقدس و بی‌عیب باشیم. ما را از قبل تعیین کرد تا او را پسرخوانده شویم به وساطت عیسی مسیح برحسب خشنودی اراده خود، برای ستایش جلال فیض خود که ما را به آن مستفیض گردانید در آن حبیب. در وی به سبب خون او قدیه یعنی آموزش گناهان را به اندازه دولت فیض او یافته‌ایم که آن را به ما به فراوانی عطا فرمود در هر حکمت و فطانت. زیرا سبب اراده خود را به ما شناسانید برحسب خشنودی خود که در خود عزم نموده بود برای انتظام کمال زمانها تا همه چیز را خواه آنچه در آسمان و خواه آنچه بر زمین است در مسیح جمع کند.

متألهی به نام جوزف فیتزمایر می‌نویسد: «مهمترین سهم پولس در الهیات مسیحی، وحدتی است که او در کلیسا بین آحاد مسیحیان به وجود آورد، وحدتی که به زعم او از یگانه هدف برنامه خداوند برای نیل به رستگاری ناشی می‌شود.»<sup>۲۰</sup> تصویر ذهنی بزرگ در این دیدگاه راجع به کلیسا، «پیکر مسیح» است. همانند عیسی که با باطنی کردن شریعت آن را به عشق به خدا و به همسایه تبدیل کرد، در مسیحیت پولس گرایش برخی از فریسیان به باطنی کردن میثاق تداوم یافت. خداوند از طریق مرگ و رستاخیز عیسی، مردمانی جدید آفریده و التزامی نو به وجود آورده بود. این مردمان جدید «در مسیح» می‌زیستند. (تعبیر «در مسیح»، مفهومی شبه‌مکانی بود که پولس آن را می‌پسندید.) از طریق غسل تعمید و شرکت در آئینهای مقدس کلیسا، مؤمنان زندگانی واحدی همراه با مسیح می‌داشتند. کودکی الوهی آنان مبتنی بر الگوی ارتباط مسیح با پدر بود. پدر به منظور تحقیق این پیوند انداموار، مسیح را گسیل کرده بود. پدر، پسر و روح‌القدس پیکر مسیح را پروراندند تا خانواده الهی گسترش یابد. برای مثال، روح‌القدس در اعماق وجود مؤمنان حرکت می‌کند و با ناله‌هایی وصف‌ناپذیر برایشان دعا می‌کند. (رساله پولس رسول به رومیان، باب ۸، آیه ۲۶)

بدین ترتیب می‌بینیم که یکی از آرای بنیادین مسیحیت به روایت پولس، تقدس کلیساست. به اعتقاد پولس، پیروان کلیسا با مسیح عقد ازدواج بسته‌اند (رساله پولس به افسسیان، باب ۵، آیات ۲۱ الی ۳۳) و در شکوه و جلال او شریک‌اند. به یاری روح‌القدس، زندگی روزمره آنان می‌تواند این شکوه و جلال را بازتاباند. مؤمنان می‌بایست بیش از هر چیز، نوحه‌دوستی را ارزشمند شمارند که بزرگترین موهبت روح‌القدس است. آنان با دوست‌داشتن یکدیگر به عنوان برادران و خواهرانی در وجود خدا، می‌توانند درد و رنج زندگی در این جهان را تحمل کنند و سزاوار اجرای آخری شوند. در واقع، رستاخیز عیسی دلیلی موجه برای ایمان به حیات مجدد آنان پس از مرگ بود. به همین سبب، مسیحیتی که پولس مروج آن بود، تلاشهای مادی و

مزیت‌های دنیوی را خوار می‌شمرد و توجه «بیکر مسیح» را به اهدافی متعالیتر معطوف می‌دانست.

## پیروان اناجیل مشابه

امروزه محققان عهد جدید برخی از ثمربخش‌ترین فنون و شیوه‌های خود را از جامعه‌شناسی به عاریت می‌گیرند. تحلیلگران امروزی بیش از اسلاف خویش از اهمیت پس‌زمینه جامعه‌شناختی گروه‌های اجتماعی آگاهند و لذا درباره جنبشهای فرهنگی هم‌عصر با الهیات و جماعات گوناگون عهد جدید به تحقیق می‌پردازند. مثلاً آنها کشیشهای خارج از مسیحیت را که ممکن است بر اسناد عهد جدید مانند آفئسیان تأثیر گذاشته باشند، بررسی می‌کنند. هاوارد کلارک کی تصویری اجمالی از این قبیل تأثیرها ارائه می‌دهد: «در دستنوشته‌های پایروسی افسونها و نیز در کتیبه‌های مربوط به آئینهای سَری، اشاراتی به روشنگری (enlightenment) یافت می‌شود. نفوذ روشنگری به متون مسیحی دوران پس از حواریون را در اشاره‌های صریح به اشراق عرفانی در رساله پوئس رسول به آفئسیان، باب ۳، آیه ۹ می‌توان دید («تا پرتوافتشام بر چگونگی آن سَری که سالیان متمادی در خدا مستور مانده بود...»)<sup>۲۱</sup>

این فرهنگ یونانی در مسیحیت پوئس تأثیر گذاشت. به نظر می‌رسد که فرهنگ یهودی به صورت پس‌زمینه سه انجیل اولی عهد جدید (یعنی اناجیل مَتی، مَرِکُس [Mark] و لوقا) تأثیر بیشتری باقی‌گذاشته باشد، یعنی در اناجیل به اصطلاح مشابه (synoptic) یا «دارای دیدگاه مشترک». اناجیل مشابه مجموعه‌هایی از سخنان عیسی، یا خاطرات مؤلفان این اناجیل از اعمال او هستند که مطابق با نیازها و فهم و درک مسیحیان اولیه ساکن در فلسطین و سوریه بیان شده‌اند. از آنجا که مؤلفان دو انجیل مَتی و لوقا علاوه بر منابع خاص خود احتمالاً هم به انجیل مَرِکُس دسترسی داشتند و هم به منبعی دیگر (که منبع «ک» نامیده می‌شود و شاید این «ک» مخفف «کوئل» [Quelle] باشد که به زبان آلمانی یعنی «منبع»)، هاوارد کلارک کی نتیجه می‌گیرد که باید دست‌کم چهار نوع الهیات مشابه را توصیف کند. الهیات «ک»، سوبه‌ای معادشناسانه دارد، یعنی به چگونگی زندگی در آخرالزمان می‌پردازد. در این‌گونه از الهیات مسیحی، عیسی به‌صورت رهبر و پیامبری فرهمند معرفی می‌شود که فکر و ذکرش متوجه معاد است. مزایا و آزمونهای دشوار سلوک مسیحی، نقش پیامبر به منزله پیام‌آور خدا، فرایند توبه، و نقش عیسی در مقام آورنده وحی و کارگزار حکومت خدا، از جمله موضوعات مورد علاقه جماعات یا

جماعات الهیات «ک» هستند. عیسی الهیات «ک» پس از غسل تعمید و پیکار پیروزمندانه بر ضد شیطان، زمان تصمیم‌گیری و نبرد معنوی را اعلام می‌کند. این الهیات خصلتی اسرارآمیز دارد، گویی که از گروهی سرچشمه گرفته است که به دلیل پیروی از پیامبری معادباور احساس می‌کردند جدای از دیگران و تافته‌ای جدا بافته‌اند. علاوه بر این، از الهیات «ک» قویاً چنین برمی‌آید که ایمان یعنی استقامت در برابر شداید، همان‌گونه که عیسی استقامت ورزید. به همین سبب الهیات «ک» به ما از جمله بشارت می‌دهد که «خوشا به حال شما ای مساکین، زیرا ملکوت خدا از آن شماست. خوشا به حال شما که اکنون گرسنه‌اید، زیرا که سیر خواهید شد. خوشا به حال شما که هم‌اینک گریانید، زیرا خواهید خندید.» (انجیل لوقا، باب ۶، آیات ۲۰ الی ۲۱)

بسیاری از همین ویژگیهای معادشناسانه در انجیل مَرْتُس نیز یافت می‌شوند، اما ظاهراً جماعتی که این انجیل را به وجود آورد به زندگی در فاصلهٔ زمان حال و آخرالزمان تن در داده است. به همین دلیل مَرْتُس به گفته‌های عیسی دربارهٔ طلاق، ازدواج، دولت و ثروت علاقه نشان می‌دهد. انجیل مَرْتُس مبین فراغتی ذهنی برای تأمل دربارهٔ رستاخیز، فرمان اول، آرزوش گناهان و رعایت روز سبت است.<sup>۲۲</sup> توجه انجیل مَرْتُس به تفاوت‌های عیسی با مفسران یهودی شریعت، به سبک به‌کار رفته در برخی از «کتابیه‌های بحرالْمِیت»<sup>۲۳</sup> شباهت دارد. هاوارد کلارک کی با ترکیب این مشخصه‌ها و سایر خصوصیات انجیل مَرْتُس، عقیدهٔ خود را دربارهٔ زمینهٔ جامعه‌شناختی این انجیل چنین بیان می‌کند: «انجیل مَرْتُس در واقع سند تأسیس یک فرقهٔ مسیحی آخرالزمانی است. شواهد ناچیزی برای فرضیه‌پردازی دربارهٔ مبدأ تألیف این انجیل در دست داریم؛ با این حال، عواملی گوناگون همگی دلالت بر این دارند که مبدأ آن، روستاها و شهرهای کوچک جنوب سوریه بوده است.» (در حدود سال ۶۵ دورهٔ مشترک)<sup>۲۴</sup> توجه جماعتی که انجیل مَرْتُس را به رشتهٔ تحریر درآورد، عمدتاً به رویدادهای آخرالزمان معطوف بود. اینان اعتقاد داشتند که از معرفتی سرّی (باب ۴، آیهٔ ۱۱)<sup>۲۵</sup> و لقاء محرمانه (private vision) (باب ۹، آیات ۲ الی ۹)<sup>۲۶</sup> برخوردارند و آرزوهایشان به‌فوریت محقق می‌شوند (باب ۱۳، آیهٔ ۳۰)<sup>۲۷</sup>.

پیروان این فرقه حاضر بودند از خانه و خانواده و زمینشان در راه آرمان خویش بگذرند (باب ۱۰، ۳۰)<sup>۲۸</sup> و این نشان می‌دهد که زندگی در فاصلهٔ زمان حاضر و آخرالزمان، آنان را کاملاً خشنود نمی‌کرد. این مسیحیان نظام جماعت خود را تابعی از آزادی لازم برای سفر به اطراف و اکتاف و اعلام کردن حکومت خدا می‌دانستند. همچنین چه بسا نوع ادبی (genre) موسوم به «انجیل» که احادیثی از گفته‌های عیسی را در روایتی کلی از زندگی و مرگ او ادغام می‌کند، از همین جماعت سرچشمه گرفته باشد.

متنی با استفاده از مطالب انجیل مرقس، مضمون فرعی تحقیق بخشیدن به کتاب مقدس عبری را برجسته کرد. مثلاً در شجره‌نامه ابتدای انجیل متی، ابراهیم و داود نیاکان عیسی دانسته شده‌اند و بدین ترتیب داستان عیسی بخشی از تاریخ فلسطین تلقی گردیده است. آنچه در این انجیل راجع به دوران طفولیت عیسی، غسل تعمید او به دست یحیی و اغوای او توسط شیطان گفته شده، توأم است با اشارات متعدد به متون مقدس. مطالب انجیل متی از نظر ساختار ادبی متشکل از پنج کتاب است که هر یک از آنها با عبارت «و چون عیسی این سخنان را ختم کرد» از بقیه مجزا گردیده است. (باب ۷، آیه ۲۸؛ باب ۱۱، آیه ۱؛ باب ۱۳، آیه ۵۳؛ باب ۱۹، آیه ۱؛ باب ۲۶، آیه ۱) این تقسیم‌بندی احتمالاً تقلیدی عمدی از پنج کتاب موسی است. تبیین بارزی که در تفسیر فریسیان از شریعت و تفسیر عیسی از آن در انجیل متی به چشم می‌خورد، از توجه متی به متون مقدس ناشی می‌شود. لحن کینه‌توزانه این انجیل توجه هر خواننده‌ای را به خود جلب می‌کند و قویاً دال بر آن است که جماعت به وجودآورنده انجیل متی رقابت سرسختانه‌ای با یهودیت فریسی داشت. یکی دیگر از علائم یهودیت این جماعت، موضع آنان در قبال جایگاه شریعت موسی برای مسیحیان است. برخلاف پلوس که شریعت موسی را از نظر عیسی الغا شده می‌دانست، موضع متی این بود که مسیحیان می‌بایست احکام دینی خود را اکیداً رعایت کنند و از این طریق بر «کاتبان» (قانونگذاران دینی) و فریسیان پیشی گیرند. (باب ۵، آیات ۱۹ و ۲۰) متی صرفاً در مورد احکام غذاخوردن و طهارت برای انجام شعایر دینی تساهل روا داشت و به این رأی عیسی گردن نهاد که خبائثت از قلب آدمی نشأت می‌گیرد و نه از آنچه او لمس می‌کند یا می‌خورد.

به‌طور کلی، جماعت پیرو متی کلیسا را امت راستین [خدا] قلمداد می‌کرد. رسالت اصلی کلیسا به یهودیان مربوط می‌شد و «میش گمشده»‌ای که این کلیسا توقع داشت به انجیل واکنش نشان دهد، عیسی را به شبان - پادشاهی که در کتاب ذکر یای نبی (Zechariah) در عهد عتیق ذکر شده بود مرتبط می‌کرد. (باب ۲۱، آیه ۵) از سوی دیگر، در انجیل متی همچنین گرایش به هماهنگی (universalism) به چشم می‌خورد، زیرا در آن ابراز امیدواری می‌شود که پیروان جماعت عهدبسته سرانجام همه ملل را دربرگیرند. (باب ۲۸، آیه ۱۹) عیسی در دل کلیسا می‌زید (باب ۲۸، آیه ۲۰) و متی شیوه‌های قضاوت و پایان بخشیدن به اختلافات را به دقت برمی‌شمرد (باب ۱۸، آیات ۱۵ الی ۲۰) و این هر دو دلالت بر کلیسایی بنیاد گرفته و نهادی شده دارند و نه صرفاً فرقه‌ای آخرالزمانی.

انجیل لوقا و کتاب همزاد آن (کتاب اعمال رسولان [ACTS])، خواننده را با جامعه‌شناسی

آشنا می‌کنند که بیش از پیش مبین خصوصیات دنیای یونانی - رومی است. برای مثال، داستان عیسی در بیت المقدس آغاز می‌شود (یعنی در مرکز دنیای یهودی) و داستان کلیسا به سری روم حرکت می‌کند (مرکز دنیای غیریهودی). زبان، صناعات بلاغی و الگوهای ادبی در انجیل لوقا مبین تأثیرات فرهنگ یونانی‌اند، و باب هفدهم کتاب اعمال رسولان خداجویی شاعران و فیلسوفان یونانی را می‌ستاید. الهیات لوقایی مسئله بازنگشتن مسیح را این‌گونه حل می‌کند که می‌گوید خدا هم‌اکنون به واسطه روح القدس در کلیسا حضور دارد. (انجیل لوقا، باب ۲۴؛ کتاب اعمال رسولان باب ۱) همچنین جاری شدن روح القدس بر زبانها در روز پَنطیکاست (Pentecost)، پنجاه روز پس از عید پاک، [همه از روح القدس پرگشته به زبانهای مختلف به نوعی که روح به ایشان قدرت تلفظ بخشید به سخن‌گفتن شروع کردند] کتاب اعمال رسولان، باب ۲، آیه ۵، دلالت بر رسالتی جهانی دارد که با رسیدن انجیل به روم (کتاب اعمال رسولان، باب ۲۸) به نخستین اوج خود می‌رسد. مؤلف مکرراً بر مشیت الهی و آشکار شدن غرض حتمی ملکوت تأکید می‌گذارد. بدینسان داستانهای لوقا درباره سفر خانواده مقدس به بیت لحم، شهادت استفان (Stephen) و مردد بودن حکمرانان رومی درباره دادخواست قضایی پُلُس، همه و همه حکایت از علاقه او به آشکارکردن تاریخ - رستگاری دارند.

علاوه بر مندرجات انجیل مَرْتُس و منبع موسوم به «ک»، لوقا از زندگینامه‌های نوشته یونانیان و رومیان نیز استفاده می‌کند و نشان می‌دهد که عمیقاً با کل دنیای یونانی آشناست. این نشانه‌ها دلالت بر این دارند که جماعت پیرو لوقا، غیریهودی بود و خصلتی جهان‌وطنی (cosmopolitan) داشت. نشانه‌هایی دیگر که حکایت از همین امر دارند عبارت‌اند از نگرشهای این جماعت درباره دولت، نقش مهمی که به زنان اعطا می‌کند و تأکید آن بر آشتی دادن دیدگاههای مختلف در الهیات. در مسیحیت مَرْتُس و پُلُس می‌بینیم که عیسی به حکومت رومیان تن درمی‌دهد، حال آنکه لوقا در روایتش از مسیحیت به هر طریق که می‌تواند بر این نکته تأکید می‌گذارد که هم عیسی و هم مسیحیان اولیه هرگاه که به محاکم مدنی رومیان آورده می‌شدند، بی‌گناه شناخته می‌شدند. به مرور زمان و با افزایش تعداد مسیحیان، جایگاه آنان در امپراتوری روم به مسئله‌ای مبرم تبدیل گشت. مسیحیان طی دو سده نخست، همواره مشکلاتی در روابط عمومی خود داشتند، اما مسیحیت لوقایی خیلی زود به نحوه برطرف کردن این مسائل پی برد؛ کلیسا با نشان دادن اینکه بارقه آرامش و کارهای خیر است، می‌توانست کذب بودن تمامی اتهامات مربوط به آشوبگری را ثابت کند.

کلیسای لوقا همچنین تأکید می‌ورزید که پیروان عیسی در جماعت مسیحی، افراد گوناگونی



را شامل می‌شوند: زنان، مستضعفان، صاحب‌منصبان رومی، سامری‌ها و حتی کسانی که روحشان را ارواح خبیث تسخیر کرده بودند. کلیسا می‌بایست همگان را دربرگیرد، حتی کسانی که مورد تحقیر یهودیان و اشراف قرار می‌گرفتند. درعین حال، الهیات لوقایی درهای مسیحیت را به روی یهودیان ثروتمندی که احکام شریعت را رعایت می‌کردند و غیریهودیان تازه مسیحی شده‌ای که احکام شریعت را رعایت نمی‌کردند، باز می‌دید. درواقع، همان‌گونه که از کتاب اعمال رسولان (بابهای ۶، ۱۰، ۱۵، ۲۱) برمی‌آید، کلیسا موظف است خود را نهادی دربرگیرنده و نه طردکننده بداند و زمینه پایانبخشیدن به اختلافات دیدگاههای مختلف در الهیات را فراهم آورد. مؤلف این نوشته‌ها که از تیزبینی خاص مبلغان برخوردار بود، تصویری غیرسیاسی و صلح‌جو از کلیسا ارائه کرد که هر کسی صرف‌نظر از نژاد و جایگاه طبقاتی‌اش می‌توانست جایی در آن داشته باشد. وی در نگارش انجیل هم لحنی حاکی از نزاکت به کار می‌برد تا غیریهودیان تحصیل‌کرده را متقاعد کند که مسیحیت اندیشه‌هایی درخور احترام دارد و هم لحنی حاکی از حساسیت، تا بدین وسیله توجه مهربانانه خداوند را شامل حال مستضعفان و افراد معمولی نیز کرده باشد.

### مسیحیت به روایت یوحنا تحقیقات کامپیوتر علوم رومی

تجربیات دینی و نیروهای اجتماعی در پس‌زمینه نوشته‌های یوحنا (انجیل یوحنا)، رساله‌های یوحنا و مکاشفات او)، بُعد دیگری به مسیحیت عهد جدید می‌افزایند. ریمند! بران که محقق برجسته و متخصص در مطالعات مربوط به یوحنا است، اخیراً شمایی از تاریخ جماعت یوحنا شامل چهار مرحله ارائه داده و سطوح مختلف سنت در انجیل و رسالات یوحنا را مشخص کرده است.<sup>۴۴</sup> به عقیده بران مسیحیت یوحنایی را احتمالاً یهودیان فلسطین ابداع کردند که انتظارات تقریباً متعارف مسیحایی داشتند. اینان که شاید شامل پیروان یحیی عمیددهنده نیز می‌شدند، به سرعت عیسی را به عنوان مسیح پذیرفتند. از نظر آنان، عیسی ادامه‌دهنده راه داود و محقق‌کننده پیشگوییهای متون مقدس بود و معجزاتش بر نقش مسیحایی او صحنه می‌گذاشت. رهبر ایشان مردی بود که عیسی را در دوران نبوتش شناخته و «حواری محبوب» نام گرفته بود. گروه دیگری نیز متعاقباً به این جماعت مُبدع پیوست. این گروه دوم عمدتاً یهودیانی را دربرمی‌گرفت که مخالف دین کسانی بودند که مطابق آئین معبد بیت‌المقدس به عبادت می‌پرداختند. آنان به عیسی ایمان داشتند و سامریان را به کیش خود درمی‌آوردند. لیکن به اعتقاد

ایشان، عیسی پیشتر جانشین داود بود تا جانشین موسی؛ عیسی نیز همچون موسی به حضور و لقاء خدا رسیده و کلام او را برای آدمیان آورده بود.

از وحدت این دو گروه، مسیحیتی «متعالی» حاصل شد که بر وجود قبلی عیسی به صورت «کلمه» (Logos) یا «کلمه‌الله» تأکید می‌گذاشت. این نظریه یهودیانی را که این مسیحیان یهودی فلسطینی هنوز با آنان رابطه داشتند برآشفته، زیرا به‌زعم آنان این عقیده عیسی را تبدیل به خدایی دوم کرده و ناقض یکتاپرستی یهودی بود. در نتیجه یهودیان طرفداران مسیحیت متعالی را از کنیسه‌ها بیرون راندند و این رانده‌شدگان نیز متقابلاً یهودیان را بانی شرّ محسوب کردند. مسیحیان برای جبران آنچه در یهودیت از دست داده بودند تأکید ورزیدند که عیسی تجلی وعده‌های خداوند درباره‌ی معاد است. «حواری محبوب» نقش رهبر را در این تحول ایفا کرد. در نتیجه این تحول، کلیسا دیدگاه خاصی در قبال معاد اختیار کرد (دیدگاهی که بر طبق آن، آخرالزمان در عیسی محقق شده بود) و موضعی جدلی نسبت به یهودیت گرفت.

بران تصریح می‌کنند که این بازسازی تاریخ مسیحیت یوحنایی، صرفاً یک فرضیه است. به اعتقاد او مرحله‌ی اول این تاریخ، از نیمه‌ی دهه‌ی ۵۰ دوره‌ی مشترک تا اواخر دهه‌ی ۸۰ دوره‌ی مشترک را دربرمی‌گیرد. مرحله‌ی دوم احتمالاً از حدود سال ۹۰ آغاز شد. مهمترین رویداد این دوره، گرویدن تعداد کثیری از غیریهودیان به مسیحیت است. این امر از نظر مسیحیان یوحنایی خوشایند بود، زیرا «یهودیان» (اصطلاحی که در نوشته‌های یوحنایی تقریباً تحقیرآمیز تلقی می‌شود) ثابت کرده بودند که از فهم مقام مسیحایی و شأن پيشاو جودِ عیسی عاجزند. جماعت پیرو یوحنا احتمالاً از فلسطین به مناطق خارج از آن مهاجرت کردند و عمدتاً به آموزش یونانیان پرداختند. همین امر گرایش‌های جهان‌گرایانه‌ی آنان را شدت بخشید. لیکن تعداد زیادی از غیریهودیان از گرویدن به آنها سر باز زدند و یهودیان نیز کماکان به مخالفت با آنان ادامه دادند، به نحوی که جماعت پیرو یوحنا متقاعد شد که جهان تحت سلطه‌ی شیطان قرار دارد و تقریباً به طور غریزی با تعالیم عیسی مخالفت می‌ورزد. گرچه آنان ارتباط خود با کلیسای حواریون (کلیسایی که مستقیماً به شاهدان عینی عیسی مربوط می‌شد) را حفظ کردند، با این حال مسیحیان پیرو یوحنا ذهنیتی عمدتاً فرقه‌گرا و کمتر نهادی داشتند.

در مرحله‌ی سوم که حدوداً در سال ۱۰۰ دوره‌ی مشترک آغاز شد و رسالات یوحنا ترجمان آن هستند، انشعابی سرنوشت‌ساز در مسیحیان پیرو یوحنا رخ داد. هواداران مؤلف این رسالات اعتقاد داشتند که برای اینکه کسی فرزند خدا باشد باید اعتراف کند که عیسی واجد جسم بوده است و نیز باید فرامین کتاب مقدس را محترم بشمارد. کسانی که از این تعالیم عدول کردند،

فرزندان شیطان (معاند با عیسی) تلقی می‌شدند. از آنجا که عیسی روح حقیقت را به پیروانش ارزانی داشته بود، هواداران تعالیم او نیازی به تعلیم‌گرفتن از آدمیان نداشتند. آنها با آزمون نیکوکاری همه مدعیان یوخورداری از این روح، می‌توانستند فرزندگان و صالحان را تشخیص دهند. کسانی که با هواداران مؤلف رسالات یوحنا مخالفت می‌کردند، گروهی جدایی طلب بودند که عمده‌ترین اصل اعتقادی‌شان این بود که آن یگانه‌ای که از ملکوت آمده بود، آنچنان سرشت الوهیی داشت که دیگر نمی‌توانست به مفهوم کامل کلمه انسان باشد. او متعلق به این جهان نبود و لذا زندگی او در این دنیا و یا زندگی مؤمنان هیچ اهمیتی برای رستگاری ندارد. فقط مهم است بدانیم که پسر خداوند به این جهان آمده بود. به‌زعم جدایی طلبان، کسانی که تا آن زمان به این اصل اعتقاد داشتند، رستگار بودند.

چهارمین و آخرین مرحله مسیحیت یوحنایی در اوایل سده دوم دوره مشترک واقع شد. جماعت پیرو رسالات یوحنا دریافت که صرف توسل به سنت برای مبارزه با جدایی طلبان کافی نیست. به همین دلیل، این جماعت با صحنه‌گذاران بر تعلیم‌دهندگان رسمی و مرجع اقتدار (پرسبیترها [Presbyters] یا اسقفها) دیدگاههای خود را به کلیسای «بزرگ» یا کاتولیک نزدیکتر کرد، یعنی همان کلیسایی که با حواریون پیوند داشت و در آن زمان از اقتداری اکید و مبتنی بر سلسله‌مراتب برخوردار بود. پذیرفته‌شدن مسیح‌شناسی (Christology) متعالی یوحنا در کلیسای بزرگ، موجب تسهیل این ادغام شد و به تدریج گروه پیرو یوحنا با کلیسای بزرگ تلفیق گشت.

از سوی دیگر، جدایی طلبان که به احتمال قوی از نظر تعداد پیروانشان در اکثریت بودند، راه ارتداد را در پیش گرفتند. آنان با بسط این نظر که آن یگانه‌ای که از ملکوت آمده بود واجد تمامی صفات انسان نبود، دیدگاههای منحط غنوصیه (Gnosticism) و دُسیتسیم (Docetism) را اختیار کردند. به عبارت دیگر، آنها با دو گروه همراهی شدند: یکی آن کسانی که می‌گفتند عیسی صرفاً ظاهر یک انسان را داشت، و دیگری آن کسانی که قائل به وجود قبلی مؤمنان در بهشت بودند. جدایی طلبان همچنین با مانتیستهای (Montanists) مرتد هم‌عقیده شدند که اعتقاد داشتند علاوه بر آنچه در کتاب مقدس آمده، مطالب دیگری نیز به آنها وحی شده است. جدایی طلبان با اتخاذ انجیل یوحنا، به رواج آن در میان غنوصیه کمک کردند.

هر جزء از روایت بران درباره تاریخ مسیحیت درخور تحسین است، اما باید تأکید کرد که شرح او درباره مضامین خاص نوشته‌های یوحنا بویژه جامع است. جای تردید نیست که این کلیسا که حرمت خاصی برای مقام ملکوتی عیسی قائل بود، با مخالفت سرسختانه یهودیانی

رویه‌رو شد که یکتاپرستی را اصلی تخطی‌ناپذیر می‌دانستند، و بر نقش ارشادی روح‌القدس در باطن مؤمنان تأکید ورزید. جناح میانه‌روتر مسیحیان یوحنايي به منظور جدا کردن صف خویش از مرتدان، اصرار می‌ورزیدند که عیسی از هر حیث واجد صفات یک انسان (دارای گوشت و پوست) بوده است و آنان کلیسا را مرجع آئینهای عبادی می‌دانند. امروزه نوشته‌های یوحنا در عهد جدید، حکیمانه‌ترین تأملات دربارهٔ رابطهٔ عیسی با پدر و روح‌القدس، و نیز هترمندانه‌ترین نحوهٔ ارائهٔ نشانه‌های کلمهٔ (Logos) مجسم در این جهان تلقی می‌شوند. شاید طنزآمیز به نظر آید که این گروه ستیزه‌جو بر صلح و صفا و دوستی برادرانه و خواهرانهٔ مؤمنان نسبت به یکدیگر بسیار تأکید می‌گذاشت، اما این تأکید در عین حال از جمله عوامل مهم در ایجاد تزلزل در اقتدار سلسله‌مراتبی کلیسا بوده است. گرچه تجربهٔ خود مسیحیان یوحنايي نشان می‌داد که برای هدایت مؤمنان از بیرون مرجعیتی قاطع ضرورت دارد، لیکن تجربهٔ آنان همچنین قانعشان کرده بود که فقط روح ایمان و عشق می‌تواند انسان را از درون به اسرار تثلیث و حلول لاهوت (خداوند) در ناسوت (عیسی) رهنمون کند.

### مسیحیت در جهان یونانی - رومی در حدود سال ۱۰۰ دورهٔ مشترک

در شرح مختصرمان از مسیحیت یوحنايي، به بسیاری از خصوصیات مسیحیت در پایان قرن اول دورهٔ مشترک اشاراتی گذرا کردیم. تا آن زمان نوشته‌های عهد جدید اساساً تکمیل شده و ساختار اصلی کلیسا اساساً تثبیت شده بود. در این بخش از مقاله، با تکمیل تصویری که از مسیحیت ارائه کرده‌ایم، شمایی کلی از وضعیت کلیسای حواریون در حدود سال ۱۰۰ دورهٔ مشترک به دست خواهیم داد.

کلیسا در پایان سدهٔ نخست، نژادهای گوناگونی را دربرمی‌گرفت. برخلاف یهودیت که تبلیغ برای فراخواندن پیروان سایر ادیان را فقط تا حدود معینی مجاز شمرده بود، کلیساهای مسیحی با همهٔ توان در جهت ارتباط‌گیری با غیریهودیان و جلب آنان به مسیحیت تلاش کردند. این سیاست باعث ارتباط تنگاتنگ مسیحیان با فرهنگ یونانی و نیز ادیاتی که از شرق به امپراتوری روم راه یافته بودند شد. فرهنگ یونانی نه فقط شامل هنر، معماری، نمایش و ورزشگاه یونانی می‌شد، بلکه فلسفه و ادیان پُررمز و راز آن کشور را نیز دربرمی‌گرفت.

در سدهٔ نخست، آن فلسفه‌ای که بیش از همه نفوذ داشت اندیشهٔ دیرینهٔ سقراط و افلاطون و ارسطو نبود، بلکه نظریه‌های قانون طبیعی فیلسوفانی بود که به رواقیون و اپیکوریان شهرت

یافته بودند. شاید بتوان گفت که اینان با نکته‌سنجیهای خود در الهیات مسیحی سهیم شدند، مثلاً در این آموزهٔ پولس که از هنگام آفرینش کائنات به بعد، ذات نادیدنی خداوند را (قدرت سرمدی و الوهیتش را) به وضوح از آفریده‌هایش می‌تران درک کرد (ازیرا که چیزهای نادیدهٔ او یعنی قوت سرمدی و الوهیتش از حین آفرینش عالم به وسیلهٔ کارهای او فهمیده و دیده می‌شود تا ایشان را [منکران را] عذری نباشد) رسالهٔ پولس رسول به رومیان، باب ۱، آیهٔ ۲۰). ادیان پر رمز و راز یونانی نیز، هرچند احتمالاً به شیوه‌ای غیر مستقیم و نه مستقیماً، در مسیحیت تأثیر گذاشتند. در این ادیان بر معرفتی تأکید گذارده می‌شد که به تازه‌گرویدگان سعادت اخروی عطا می‌کرد. این ادیان همچنین شامل آئینهایی سرّی بودند که پیروانشان را به یکدیگر پیوند می‌داد. مسیحیان اولیه با برجسته کردن معرفت رستگاری‌بخش و آئینهای خاص خودشان، به رقابت با این ادیان پرداختند.

در ادیانی که از شرق به امپراتوری روم راه یافته بودند، مضامین باروری (از قبیل ضرب آهنگ چرخه گیاهان) بسیار مهم تلقی می‌شدند. بدین ترتیب، ایسیس (Isis) و اسیریس (Osiris) (که در اصل خدایانی در اساطیر مصری بودند) شناختی از مرگ و زندگی مجدد به پیروان مسیحیت دادند که در آن، روح سعادت‌مندانه به بقای خود ادامه می‌داد. ایضاً کسانی که پیرو کیش میترا بودند (میترا خدایی ایرانی است که به خدای خدایان یعنی اهورا مزدا یاری می‌رساند، اما بعدها به خدایی سماوی تبدیل شد و سربازان رومی آن را بسیار عزیز می‌شمردند)، گاو قربانی می‌کردند و برای رهایی روحشان به سطوح مختلفی از آسمان صعود می‌کردند. حفاریهای انجام شده در زیر مکانی که امروزه کلیسای حضرت اَکلیمِنْتِس (ST. Clement) در آن قرار دارد، نشان داده است که عبادتگاههای میترائیان دارای محرابها و کلاسهایی بسیار شبیه به یک کلیسای مسیحی در همان حوالی بوده‌اند.

فرقه‌های غنوصیه که به حوزه رقابت سرسختانه مسیحیت اولیه تبدیل شدند، با ادیان مبتنی بر آئین رمزی و شعائر باروری وجه اشتراکی داشتند و آن ارائه معرفت رستگارکنندهٔ باطنی به پیروانشان بود. آنان به تفحص در سطوح و ازمونهٔ مختلفی می‌پرداختند که به زعم خودشان بر آفرینش کنونی تقدم داشت، و همچنین این نظر را ترویج می‌کردند که ذات کنونی بشر از سطحی مقدس و روحانی به گندابِ تألم آور جسم هبوط کرده است. مسیحیان اولیه در رقابت با غنوصیه مجبور بودند هم از انسان کامل بودن عیسی دفاع کنند و هم اینکه با ادله‌ای قانع‌کننده ثابت کنند معرفتی که روح عیسی عرضه می‌داشت، متضمن رستگاری حتمی‌تری بود.<sup>۳۵</sup>

بدین ترتیب می‌بینیم که کلیسای صدر مسیحیت در رقابت برای افزودن به تعداد پیروانش، در

چند جبهه می‌جنگید: خطاب به یهودیان، عیسی را به عنوان مسیح و تحقق آرزوهای مسیحیایی آنان توصیف می‌کرد، و خطاب به غیریهودیان، عیسی را به عنوان منبج معرفت و واقعاً رستگاری بخش معرفی می‌کرد. یهودیانی که چندان مایل به گرویدن به مسیحیت نبودند، رنج و محنت عیسی را ننگ‌آور می‌دانستند و از این می‌ترسیدند که با مقدس تلقی کردن او، یکتاپرستی را خدشه‌دار کنند. به همین دلیل، آنان بر اهمیت پیروی از شریعت موسی اصرار می‌ورزیدند. غیریهودیان هم که چندان مایل به گرویدن به مسیحیت نبودند، رستاخیز عیسی را باور نکردنی می‌دانستند و نمی‌توانستند بپذیرند که او از هر حیث یک انسان همچون همه انسانهای دیگر بوده است. در نتیجه، کلیسا با احساس تأسف از این وضعیت کوشید تا راهی بینابینی را در پیش بگیرد، به این صورت که آموزه‌هایش را برحسب شناختی از مسیح بسط دهد که در یدو امر هم قابل به تقدس عیسی بود و هم قابل به بشری بودن او.

آزمایش و خطا و همچنین تأثیر این غریزه میانه‌روانه باعث شدند که امور داخلی کلیسا به تدریج به شکل‌گیری اصول تلویحی «هم این، هم آن» منجر شود. به عبارت دیگر، کلیسا متقاعد گشت که هم سنن یهودی می‌توانستند موجب غنای تعهدی اصیل به مسیح شوند و هم دیدگاههای غیریهودیان. هم رهبران رسمی می‌توانستند به رواج ایمان یاری رسانند و هم فرهنگدان مسامحه‌کار. الهیات لوقا می‌توانست مکمل الهیات متی باشد. مستضعفان و زنان می‌توانستند مکمل مستکبران و مردان باشند. مسیحیت دینی بود با بسیاری ملازمات مهم اجتماعی، چرا که پیروان آن در واقع یک تن بودند و صرفاً از فرامین عشق اطاعت می‌کردند؛ لیکن مسیحیت همچنین دین اشخاص منفردی بود که هر یک در خلوت و جدا از سایرین عبادت می‌کردند و در واقع، به حکم پُلُوس، همیشه دعا می‌کردند (همیشه دعا کنید) رساله اول پُلُوس رسول به تسالونیکان، باب ۵، آیه ۱۷). دعا و نیایش همگانی هم بر کتاب مقدس مبتنی بود و هم بر آئینهای مقدس، بویژه غسل تعمید و عشای ربانی. آب و نان زندگی، اخلاقیاتی متعالی به ارمغان می‌آورد، ولی آئینهای توبه نیز برای کمک به گناهکاران و ضعفاً از دیرباز وجود داشتند. ازدواج امری مقدس بود و اکثر رهبران اولیه کلیسا ازدواج کرده بودند، لیکن بکارت نیز در عین حال امری مقدس محسوب می‌شد. کمال غایی ایمان صرفاً با بازگشت خداوند ممکن می‌گردد، بالاین حال در همین دوره و زمانه حاضر نیز فرصتهای زیادی برای تهذیب نفس و اعمال خیر وجود دارد.

بنابراینچه آمد، وقتی مفسران در توصیف کلیسای صدر مسیحیت آن را «کاتولیک» [جامع] می‌نامند، منظورشان صرفاً اشاره به گسترش نفوذ گروهی دینی در سرتاسر منطقه

مدیترانه نیست. اطلاق صفت «کاتولیک» تلویحاً حاکی از آن است که این کلیسا به طور غریزی اعتقاد داشت (و این اعتقاد از آموزهٔ محوری آن - یعنی حلول لاهوت [خداوند] در ناسوت [عیسی] - ناشی شده بود) که گسترهٔ کامل واقعیت، از اوج الوهیت تا حضيض بشریت، در حوزهٔ صلاحیت کلیسا قرار می‌گیرد. امپراتوری روم این آرمان را از شاعر رومی تِرنس (Terence) آموخته بود که همهٔ امور انسانی در حیطة اقتدار آن قرار دارند. شعرای صدر مسیحیت که بشارتهای عیسی را می‌سرودند، بخش اعظم این آرمان را پذیرفتند. همان‌گونه که پُلوس در رسالهٔ خود به فیلیپیان، باب ۴، آیهٔ ۸، می‌گوید: «خلاصه، ای برادران، هر چه راست باشد و هر چه مجید و هر چه عادل و هر چه پاک و هر چه جمیل و هر چه نیکنام است و اگر علوی هست و اگر چیزی شایستهٔ تحسین است، به آنها ببندیشید.»



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

## پی‌نوشت‌ها:

1. For theoretical background, see Alfred Schutz, *The Phenomenology of the Social World* (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1967).
2. See Jon D. Levenson, *Sinai and Zion* (Minneapolis: Winetion, 1965).
۳. Seleucids (۳۱۲ - ۶۴ قبل از میلاد)، سلسله‌ای از پادشاهان یونانی. (م)
۴. Josephus (۱۰۰ - ۳۷)، تاریخ‌نگار رومی. (م)
۵. Pliny (۱۱۳ - ۶۲)، تاریخ‌نگار رومی. (م)
۶. Tacitus (۱۲۰ - ۵۶)، تاریخ‌نگار رومی. (م)
۷. Suetonius (قرن دوم پس از میلاد)، زندگینامه‌نویس و تاریخ‌نگار رومی. (م)
8. See Xavier Leon - Dufour, *Dictionary of the New Testament* (San Francisco: Harper & Row, 1980), p. 246; *Harper's Bible Dictionary*, ed. Paul J. Achtemeier (San Francisco: Harper & Row, 1985), pp. 475 - 487.
9. See Joachim Jeremias, *New Testament Theology: The Proclamation of Jesus* (New York: Charles Scribner's Sons, 1971), pp. 68-75. For a good imaginative account, see Anthony Burgess' novel *Man of Nazareth* (New York: McGraw - Hill, 1979), pp. 131-140.
۱۰. «عید فصح» (Passover) جشنی است که یهودیان به مناسبت رهایی خود از اسارت و بندگی در مصر برپا می‌کنند. (م)
11. Geza Vermes, *Jesus the Jew* (London: Fontana/ Collins, 1979), p. 224. See also Gerard S. Sloyan, *Jesus in Focus* (Mystic, CT: Twenty-Third Publications, 1983).
12. See Lucas Grollenberg, *Jesus* (Philadelphia: Westminster, 1978), especially pp. 100-116.
۱۳. «شما» (Shema) کلمه‌ای است عبری به معنای «بشنو». این کلمه در ابتدای آیه چهارم از باب ششم سفر تثنیه (Deuteronomy) آمده است. (م)
۱۴. مثل پادشده در انجیل لوقا (Luke) از این قرار است: «(۳۰) عیسی در جواب وی گفت مردی که از بیت‌المقدس به سوی اریحا می‌رفت به دست دزدان افتاد و او را برهنه کردند و مجروح ساختند و او را نیم‌مرده واگذارند و برفتند. (۳۱) اتفاقاً کاهنی از آن راه می‌آمد؛ چون او را بدید از کناره دیگر رفت. (۳۲) همچنین شخصی لاوی نیز از آنجا عبور می‌کرد؛ نزدیک آمد و بر او نگرست و از کناره دیگر برفت. (۳۳) لیکن شخصی سامری که مسافر بود نزد وی آمد و چون او را بدید دلش بر وی بسوخت. (۳۴) پس پیش آمد و بر زخمهای او روغن و شراب ریخت، آنها را بست، او را بر مرکب خود سوار کرد، به کاروانسرای رسانید و خدمت او کرد. (۳۵) بامدادان چون روانه می‌شد دو دینار درآورد، به سرایدار داد و گفت این شخص را



متوجه باش و آنچه بیش از این خرج کنی، در حین مراجعت به تو دهم. (۳۶) پس به نظر تو کدام یک از این سه نفر همسایه بود با آن شخص که به دست دزدان افتاد؟ (۳۷) گفت آنکه بر او رحمت کرد. عیسی وی را گفت برو و تو نیز همچنان کن. (م)

۱۵. آفریده شدن انسان «به صورت خدا» اشاره‌ای است به آیات ۲۶ و ۲۷ در باب اول سفر پیدایش: «(۲۶) و خدا گفت آدم را به صورت ما و موافق شبیه ما بسازیم تا بر ماهیان دریا و پرندگان آسمان و بهایم و بر تمامی زمین و همه حشرانی که بر زمین می‌خزند حکومت کند. (۲۷) پس خدا آدم را به صورت خود آفرید، آفرید او را به صورت خدا، ایشان را تر و ماده آفرید.» آفرینش انسان «به صورت خدا» یعنی انسان آن موجودی است که حکومت خدا را بر زمین متجلی می‌کند. (م)

16. See Karl Rahner, "Reflections on the Unity of the Love of Neighbour and the Love of God," in *Theological Investigations*, vol. 6 (Baltimore: Helicon, 1969), pp. 231-249.

۱۷. «کوان» (Koan) در ذنبودیسم به گزاره‌ای متناقض نما (Paradox) اطلاق می‌شود که راهبان ذنبودیسم با تأمل درباره آن ذهن خود را عادت می‌دهند تا نهایتاً متکی به خیزد نباشد، بلکه به نوعی روشن‌بینی شهودی نایل شود. (م)

18. See Norman Perrin, *Jesus and the Language of the Kingdom* (Philadelphia: Fortress, 1977), and John Dominic Crossan, *Cliffs of Fall* (New York: Crossroad, 1980).

۱۹. نویسندگان مقاله در اینجا با استفاده از تشابه آوایی «صلیب» (Cross) و «اصلی قضیه» (crux)، نوعی جناس ساخته‌اند. (م)

20. Joseph A. Fitzmyer, "Pauline Theology," in *The Jerome Biblical Commentary*, vol. 2, ed. R. Brown, J. Fitzmyer, and R. Murphy (Englewood Cliffs, NJ: Prentice - Hall, 1968), p. 826.

21. Howard Clark Kee, *Christian Origins in Sociological Perspective* (Philadelphia: Westminster, 1980), p. 113.

۲۲. «سبت» (Sabbath) یک روز از ایام هفته است (از نظر یهودیان شنبه و از نظر مسیحیان یکشنبه) که برای عبادت و دست‌کشیدن از کار مقرر شده است. (م)

۲۳. «کتابه‌های بحرالْمِیت» مجموعه‌ای از دست‌نوشته‌های عبری و آرامی‌اند که طی سالهای ۱۹۷۴ تا ۱۹۵۶ در غارهای نزدیک به بحرالْمِیت کشف شدند. این دست‌نوشته‌ها برخی از متون عهد عتیق و نیز اسنادی را شامل می‌شود که نحوه زندگی پیروان فرقه یهودی که این کتابه‌ها را نوشتند آشکار می‌کند. (م)

24. *Christian Origins in Sociological Perspective*, p. 138. See also Jack Dean Kingsbury, *Jesus Christ in Matthew, Mark, and Luke* (Philadelphia: Fortress, 1981).

۲۵. «به شما دانستن سرّ ملکوت خدا عطا شده، اما به آنان که بیرون‌اند همه چیز به مثلها می‌شود.» (م)

۲۶. «(۲) و بعد از شش روز عیسی بطرس و یعقوب و یوحنا را برداشت و ایشان را تنها بر فراز کوهی به خلوت برد و هیئتش در نظر ایشان متغیر گشت (۳) و لباس او درخشان و چون برف به غایت سفید گردید، چنانکه هیچ گازی بر روی زمین نمی‌تواند چنان سفید کند (۴) و الیاس با موسی بر ایشان ظاهر شدند و یا عیسی گفتگو می‌کردند. (۵) پس بطرس ملتفت شد و به عیسی گفت ای استاد بودن ما در اینجا نیکوست، پس سه سائبان می‌سازیم، یکی برای تو و دیگری برای موسی و سومی برای الیاس. (۶) از آن‌رو که نمی‌دانست چه بگوید چون که هراسان بودند. (۷) ناگاه ابری بر ایشان سایه انداخت و آوازی از ابر در رسید که این است

پسر حبیب من، از او بشنوید. (۸) ناگهان گرداگرد خرد نگرینستند و جز عیسی تنها با خود هیچ‌کس را ندیدند (۹) و چون از کوه به زیر می‌آمدند ایشان را قدغن فرمود که تا پسر انسان از مردگان برنخیزد، از آنچه دیده‌اند کسی را خبر ندهند. (م)

۲۷. «هر آینه به شما می‌گویم تا جمیع این حوادث واقع نشود، این فرقه نخواهند گذشت.» (م)

۲۸. «(۲۹) عیسی جواب فرمود هر آینه به شما می‌گویم کسی نیست که خانه یا برادران یا خواهران یا پدر یا مادر یا زن یا اولاد یا املاک را به جهت من و انجیل ترک کند، (۳۰) جز اینکه الحال در این زمان صدچندان یابد از خانه‌ها و برادران و خواهران و مادران و فرزندان و املاک با زحمات و در عالم آینه حیات جاودانی را.» (م)

۲۹. «(۱۹) پس هر کس که یکی از این احکام کوچکترین را بشکند و به مردم چنین تعلیم دهد در ملکوت آسمان کمترین شمرده شود، اما هر کس که به عمل آوزد و تعلیم دهد او در ملکوت آسمان بزرگ خوانده خواهد شد، (۲۰) زیرا به شما می‌گویم تا عدالت شما بر عدالت کاتبان و فریسان افزون نشود، به ملکوت آسمان هرگز داخل نخواهید شد.» (م)

۳۰. «دختر صُهْمون را گوید که اکنون پادشاه تو نزد تو می‌آید...» (م)

۳۱. «پس بروید و همه امتها را شاگرد سازید و ایشان را به اسم اب و ابن و روح القدس تعمید دهید.» (م)

۳۲. «و ایشان را تعلیم دهد که همه اموری را که به شما حکم کرده‌ام حفظ کنند و اکنون من هر روز تا انقضای عالم همراه شما هستم، آمین.» (م)

۳۳. «(۱۵) و اگر برادرت به تو گناه کرده باشد برو و او را میان خود و او در خلوت الزام کن، هرگاه سخن تو را گوش گرفت برادر خود را دریافتی (۱۶) و اگر نشنود یک یا دو نفر دیگر با خود برادر تا از زبان دو یا سه شاهد هر سخنی ثابت شود (۱۷) و اگر سخن ایشان را رد کند به کلیسا بگو و اگر کلیسا قبول نکند، در نزد تو مثل خارجی یا باجگیر باشد. (۱۸) هر آینه به شما می‌گویم آنچه بر زمین بندید در آسمان بسته شده باشد و آنچه بر زمین گشایید در آسمان گشوده شده باشد. (۱۹) باز به شما می‌گویم هرگاه دو نفر از شما در زمین درباره هر چه که بخواهند متفق شوند، هر آینه از جانب پدر من که در آسمان است برای ایشان کرده خواهد شد، (۲۰) زیرا جایی که دو یا سه نفر به اسم من جمع شوند، آنجا من در میان ایشان حاضرم.» (م)

34. See Raymond E. Brown, *The Community of the Beloved Disciple* (New York: Paulist, 1979), especially pp. 166-167.

35. On the Hellenistic religions and Gnosticism, see M. J. Vermaseren, 'Hellenistic Religions,' *Historia Religionum*, ed. C. J. Bleeker and G. Widengren, vol. 1 (Leiden: E. J. Brill, 1969), pp. 495-532, and J. Doresse, 'Gnosticism,' *ibid.*, pp. 533-579.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

## درآمدی بر تفکر تومائی نو

نوشته شهرام پاروکی

در عصر جدید پس از اینکه حوزه های مختلف فکری در غرب به انحاء گوناگون درحقیقت و حجیت مسیحیت چون و چرا کردند، بیش از سایر مذاهب مسیحی، متفکران پروتستان در مقام تأمل و تدبّر در وضعیت عصر جدید و انسان تازه متولّد شده در دورهٔ رنسانس و نسبت وی با دین برآمدند. جهت اصلی اینکه فیلسوفان پروتستان بیشتر به این مهم مبادرت کردند این است که اصولاً میان مذهب پروتستان و حقیقت عصر جدید ملازمت است. از این رو مذهب پروتستان هیچگاه نمی توانست در قرون وسطی ظاهر شود. فیلسوفان مهم عصر جدید، پس از دکارت مؤسس عصر جدید، خصوصاً از حوالی سال ۱۸۰۰ عمده‌تاً پروتستان و آلمانی بودند. کانت و سایر فیلسوفان ایدئالیست آلمانی که در مذهب پروتستان بودند، در تحکیم مبانی عصر جدید کوشیدند تا هگل که خاتم این رشته بود.

اما علمای کاتولیک که اصرار در حفظ قرون وسطی و مبادی آن داشتند مذهبهای مدیدی سعی در دفاع از اصول تفکر مدرسی و تکرار مکررات کردند ولی هجوم و استیلای افکار جدید که عمده‌تاً غیردینی (secular) و بلکه ضد دینی بودند، موجب شد که متوجه وضعیت جدید گردند و درصدد تعیین موقف تعالیم کاتولیکی در این دوره شوند. لذا می بینیم که اصول الهیات جدید (new-theology) غالباً از جانب متفکران پروتستان عنوان شد و التزام کاتولیکها به سنت مدرسی مانع از این بود که طرح نوی در الهیات افکنند.<sup>۱</sup>

در سال ۱۸۷۸ پاپ لئو سیزدهم<sup>۱</sup> در اولین حکم خویش تحت عنوان «شوروری که جامعهٔ جدید را تحت تأثیر خود قرار می دهد» با استناد به کتاب مقدس، ابتدا قول پولس را یادآور شد

که «باخبر باشید که کسی شما را نرباید به فلسفه و مکر باطل، برحسب تقلید مردم و اصول دنیوی نه بر حسب مسیح»<sup>۱</sup>، و در ادامه مطلب اظهار کرد که مطمئن ترین راه برای عدم گمراهی و عدم نفوذ فلاسفه باطل، آموختن فلسفه حقیقی است.<sup>۲</sup> پاپ لئو سیزدهم که مسیحیت را مواجه با خطرات عصر جدید و بحرانهای ناشی از آن می دید، در وضعیتی که غالباً توسل به تدبیرهای سیاسی و اقتصادی را راه خروج از بحران می دانستند، تجدید فلسفه و آموختن جدی آن را تجویز کرد. خصوصاً در حوزه های علمی کاتولیک که در تعلیم و تعلم فلسفی جدیت نمی شد و طلاب و مدرسان به آن وقعی نمی نهادند.

به نظر پاپ رأس همه خطاهای فکری<sup>۳</sup> که موجب انحراف بشر در دوره جدید شده، انکار وجود خدا و حق الله است. البته انکار وجود خدا در حوزه های رایج فلسفه نظری و فلسفه عملی هر دو تحقق می یابد. در حوزه فلسفه نظری جهت جامعه ش در ذیل دو نحله فلسفی یعنی naturalism (فلسفه اصالت طبیعت) و rationalism (فلسفه اصالت عقل) طرح شده است. فیلسوفان طبیعی مذهب فقط به وجود طبیعت و قوانین طبیعی و نظام طبیعی حاکم بر جهان قائل هستند که مستغنی از وجود علتی ماوراء طبیعت یعنی خداست. فیلسوفان عقلی مذهب همین اصل را در نظام معرفت انسانی اعمال می کنند. به نظر آنان یگانه معرفت معتبر مستفاد از عقل طبیعی (natural) انسان است و لذا حاجتی به معرفتی از سنخ وحی که وراء طبیعی (supernatural) است، نیست. با این شرح، راسیونالیسم عبارت است از ناتورالیسمی که در مورد خاص معرفت عقلی مصداق یافته است؛ درست همانطور که ناتورالیسم عبارت است از اطلاق مستقیم راسیونالیسم به تفسیر خاصی از طبیعت.

در حوزه فلسفه عملی یعنی اخلاق و سیاست همین خطا تحت عنوان لیبرالیسم ظاهر شده است. لیبرالیسم به معنایی که پاپ لئو در فتاوی خویش مورد نظر داشته است، دال بر نظرگاه کسانی است که تسلیم هیچ نوع قانونی و رای قانونی که خودشان تشریح کرده اند، نمی شوند. عدم انقیاد آنها خصوصاً در مورد احکام الهی صادق است. ولی به نظر پاپ لئو انکار قوانین الهی (supernatural) مستلزم انکار قوانین طبیعی (natural) خواهد شد. چنانکه طبیعی مذهبان هم که معتقد به استغنائی ذاتی نظام طبیعت از غیر هستند، تالی فاسد نظرشان انکار خود طبیعت است. بقا و قنای طبیعت موکول به شناخت منشأ وراء طبیعی آن است.<sup>۴</sup>

پاپ یک سال بعد (۱۸۷۹) در پیامی خطاب به «مجمع مقدس مطالعات و تحقیقات» مجدداً اعلان داشت که از سر تجربه و یقین به این نتیجه رسیده است که در شرایط بحران کنونی عالم و تهاجم علیه دین و کلیسا و جامعه هیچ راهی امتر از این نیست که «در همه جا از طریق

تعالیم فلسفی، رجوع به اصول صحیح نظر و عمل کرد.<sup>۷</sup> بدینسان به نظر لئو سیزدهم تعلیم آراء صحیح فلسفی، مبدأ مستحکم اصلاح تفکر و جامعه است، و نباید بیش از این، فلسفه را ناچیز شمرد و همچون تفتئات فکری یا افکاری انتزاعی بدون منشئیت آثار اجتماعی پنداشت.

اما مراد پاپ از رجوع به فلسفه و احیای آن، هرگونه فلسفه‌ای نیست. ای بسا فلسفه‌هایی که به قول پولس به گمراهی بینجامند. فلسفه حقیقی، فلسفه مسیحی است. فلسفه مسیحی هم انواع گوناگون دارد ولی فلسفه حقیقی مسیحی به نظر پاپ فلسفه‌ای است که در جمع فلسفه و مسیحیت، حق دین و عقل هر دو را ادا کرده است. این فلسفه منقاد تعالیم وحی مسیحی است ولی عقل را نیز به کنار نهاده و این دو به توافق و هماهنگی کامل هر یک در مقام خویش جا دارند. مثال کامل توافق میان دین و عقل، تعالیم قدیس توماس اکوئینی است. بنابراین ملاحظات، پاپ در «حکم جامع و عام»<sup>۸</sup> مشهور خویش موسوم به پدر ازل (Aeterni Patris) صادره در سال ۱۸۹۷ این نکته را تصریح کرد. عنوان کلی این حکم بدین قرار است: «فتوای جامع ما در مورد احیاء فلسفه مسیحی در حوزه‌های مسیحی مطابق تعالیم ملکوتی قدیس توماس اکوئینی»<sup>۹</sup>

پاپ در فقره هفدهم همین حکم درباره توماس اکوئینی گوید: «رأس و استاد همه مجتهدان مدرسی توماس اکوئینی است که به قول کاجتان چون بیش از هم تعظیم و تکریم مجتهدان سابق کرده است، از جهتی وارث عقل و حکمت جمیع آنهاست»<sup>۱۰</sup> توماس تعالیم این علمای برجسته را همچون اعضای متفرق یک جسم متلاشی جمع کرده و در محل مناسب قرار داده است و لواط مهمی بر آنها افزوده و لذا فخر مذهب کاتولیک است. او به همه مسائل دینی و فلسفی و اخلاقی پرداخته است.

با این رأی، پاپ هرگونه اصلاح اجتماعی و سیاسی را جز آنکه مبتنی بر مبانی نظری متقنی همچون تعالیم توماس باشد، در حکم ساختن ساختمان بی‌دون پایه و اساس دانست<sup>۱۱</sup> و خطاب به کاتولیکها اظهار داشت که نباید امیدوار باشند که بتوانند بر مبانی دیگری بجز آرای توماس اکوئینی نظام اجتماعی و سیاسی مسیحی خود را تأسیس کنند. وی در همین حکم در بندهای ۲۶ تا ۲۹ علاوه بر جهت نظری از جهت عملی نیز تأکید کرده است که در مورد مسائل اجتماعی و سیاسی، خلاصه در اصول و فروع باید تبعیت از توماس اکوئینی کرد. پاپ در آنجا گوید: «اجتماع خانوادگی و شهری نیز چنانکه نزد همگان عیان است در معرض خطر عظیمی ناشی از طاعون عقاید منحرف قرار گرفته است. در این اجتماع هم اگر تعالیمی سالمتر در دانشگاهها و

مدارس آموخته گردد، قطعاً از حیاتی با آرامش و ایمنی بیشتر بهره خواهد برد؛ تعالیمی که منطبق با تعالیم کلیسا است؛ تعالیمی همچون آراء توماس اکوئینی.»<sup>۱۰</sup>

پس از اقدامات پاپ لئو سیزدهم در جهت احیای فلسفه مسیحی خصوصاً تعالیم توماس اکوئینی، علمای کاتولیک نیز همچون علمای پروتستان متوجه به غفلت خویش شده، به مسأله غلبه تفکر جدید تعلق خاطر بیشتری نشان دادند و فلسفه مشهور به Neo-Thomism (تومائی نو) و سپس Neo-Scholasticism (مدرسی نو) که در حقیقت تجدید فلسفه مدرسی خصوصاً فلسفه تومائی با توجه به وضعیت نظری و عملی روز است، نشأت گرفت و فلسفه تومائی فلسفه رسمی کلیسای کاتولیک شد.<sup>۱۱</sup> اما اینکه آیا این دو نحله عبارات اخراجی یک جریان فکری هستند، محل نزاع است.

واژه فلسفه مدرسی نو (Neo-Scholasticism) را موریس دوولف<sup>۱۲</sup> عضو مؤسسه عالی لون و وضع کرد<sup>۱۳</sup>. او در کتاب خود موسوم به مذهب مدرسی قدیم و جدید<sup>۱۴</sup> که در سال ۱۹۰۷ به رشته تحریر درآورد، سالها پس از شروع احیای (revival) فلسفه تومائی، واژه فلسفه مدرسی نو را بکار برد.<sup>۱۵</sup> دوولف در خاطر خویش به حکمت خالده (philosophia perennis) و فلسفه جاودانی می‌اندیشید که یگانه نظام جامع تفکرات فلسفی است و پیش از این توماس اکوئینی و حتی چند از دیگر فلاسفه قرون وسطی به آن نظر داشتند. در نظر دوولف این فلسفه، نوعاً باید فلسفه‌ای تومائی باشد که توانسته است جمیع لوازم تفکر مسیحی را رعایت کند. او سودای تجدید فلسفه تومائی را داشت ولی نام «فلسفه مدرسی نو» بر آن نهاد و لذا از آراء بزرگانی در قرون وسطی همچون جان دانس اسکات، فرانچسکو سوارز چشم‌پوشی کرد. به هر تقدیر مرادش از فلسفه مدرسی نو، فلسفه تومائی نو است، چرا که توماس اکوئینی را مثال اعلاهی حکمت خالده دانسته و قائل است هرگونه تفکر در جهت تحکیم حکمت خالده باید منجر به تجدید فلسفه توماس قدیس شود.

مسأله دیگر، علی‌رغم اینکه احیاء فلسفه تومائی به شرحی که گذشت به واسطه کلیسای کاتولیک رومی تحقق یافت و فلسفه رسمی کلیسای کاتولیک شد ولی فیلسوفانی هم در حوزه تومائی نو هستند که کاتولیک نیستند و بالعکس فیلسوفان کاتولیکی هم هستند که در حوزه فلسفه تومائی نو نیستند. چنانکه متفکران کاتولیک مهمی در دوره اخیر مانند موریس بلونده<sup>۱۶</sup> را می‌توان تابع حوزه آگوستینی<sup>۱۸</sup> نو دانست، یا اینکه به هیچ وجه نمی‌توان فیلسوفان کاتولیکی مثل لوتی لاول<sup>۱۹</sup> یا پیر دوشاردن<sup>۲۰</sup> را در ذیل عنوان فلسفه تومائی نو آورد<sup>۲۱</sup>. فیلسوف انگلیسی اریک ماسکال<sup>۲۲</sup> نیز که ذائقه فلسفه تومائی نو دارد در زمره کسانی است که کاتولیک نیستند. او

عضو «کلیسای انگلیکان» (Anglican) است.

با همه این ملاحظات فلسفه تومانی نو در پایان قرن نوزدهم تأسیس شد و منشأ نهضتی گردید که تأثیر بسیار در فلسفه و الهیات معاصر کرد به نحوی که برتراند راسل درباره توماس اکوئینی گوید که نفوذ وی (در سال ۱۹۴۶) بیشتر از نفوذ کانت یا هگل است.<sup>۲۴</sup> البته تا جنگ جهانی اول در محافل غیرکلیسایی به آن کمتر اعتنا می شد ولی به تدریج اعتبار و مقام خاص خود را یافت، چنانکه پس از ایتالیا که مهد آن است، در فرانسه با وجود رسوخ اندیشه منورالفکری قوی در آن کشور که مانع ظهور فلسفه مدرسی می شد، بسط یافت و در بلژیک به آن اهمیت بسیار دادند و اکنون در کانادا و آمریکا مورد توجه جدی است.<sup>۲۵</sup> و با وجود اینکه عده‌ای آن را، به اتهام اینکه صرفاً نوعی بازگشت به تفکر قرون وسطی و احیای مباحث منسوخ در عصر جدید است، تخطئه می کنند ولی مدافعان و حامیان سرسختی دارد که معتقدند این نهضت به دست نمایندگان گراندرش ژاک ماریتن، اتین ژیلسون و فردریک کاپلستون به جایی رسیده که توانسته است به مسائل معاصر به طریق بدیع دینی پردازد، به طریقی که غافل از حکمت سلف (wisdom of the past) نیز نباشد.<sup>۲۵</sup>

متفکران وابسته به حوزه تومانی نو با وجود اینکه اصالتاً متمایل به آراء توماس اکوئینی هستند و از این جهت قرابت فکری دارند، ولی از جهت تعلقات فردی به تفکرات غیر تومانی با یکدیگر متفاوتند. چنانکه برخی از متفکران تومانی به ایدئالیسم آلمانی خصوصاً هگل روی آوردند و تعداد بسیاری نیز به پدیدارشناسی هوسرل یا تفکر ماریتن هیدگر. حتی برخی از طریق پرسش هیدگر از مسأله وجود و غفلت از وجود در تاریخ فلسفه راه به سوی توماس اکوئینی یافتند و بالعکس برخی از طریق توماس اکوئینی به طریق فکری هیدگر قدم نهادند. برخی هم هیدگر را اصولاً متفکری از حوزه تومانی نو خوانده‌اند. و هم‌اکنون جریان بسیار قوی هیدگری در میان فیلسوفان تومانی نو وجود دارد.<sup>۲۶</sup>

به هر تقدیر متفکران حوزه تومانی نو از کشورهای مختلف بسیاریند. کسانی مثل امبروز گاردی<sup>۲۷</sup> (۱۸۵۹ - ۱۹۳۱)، رژیال گاریگولا گرانز<sup>۲۸</sup> (۱۸۷۷ - ۱۹۶۴)، مارتین گرابمان<sup>۲۹</sup> (۱۸۷۵ - ۱۹۴۹)، فردریک کاپلستون<sup>۳۰</sup> (۱۹۰۷ - ۱۹۹۴)، ولی در رأس همه اینها باید از ژاک ماریتن<sup>۳۱</sup> (۱۸۸۲ - ۱۹۷۳) و اتین ژیلسون<sup>۳۲</sup> (۱۸۸۴ - ۱۹۷۸) نام برد.

در اینجا به شرح اجمالی احوال و آرای ژاک ماریتن و با تفصیل بیشتری به ژیلسون می پردازیم.



## ژاک ماریتن

ژاک ماریتن در سال ۱۸۸۲ به دنیا آمد. در ابتدا تعلق دینی نداشت و تبعیت از افکار برگسون می‌کرد و در دروسهای او در کلژ دوفرانس حاضر می‌شد. ولی در سال ۱۹۰۶ به مذهب کاتولیک درآمد و نهایتاً یکی از بزرگترین پیشوایان فکری دوران اخیر کلیسا شد و همراه با ژیلسون از مروّجان اصلی فلسفه تومائی گردید. به نظر ماریتن فلسفه تومائی یگانه تفکر زنده و متناسب با وضعیت فعلی بشر است. آثار کثیری در موضوعات مختلف فلسفی و هنری و اجتماعی از او برجای مانده که برخی از آنها عبارتند از: فلسفه برگسونی؛ مبادی فلسفه؛ دین و فرهنگ؛ مدارج معرفت؛ درآمدی بر مابعدالطبیعه؛ وضعیت شاعری؛ مسیحیت و دموکراسی.

ماریتن همراه با انقلاب فکری خویش، برضد برگسون مطالبی از این قبیل نوشت: «برگسون با قراردادن شهود [به معنای خودش] به جای عقل، دیمومت به جای وجود و با قول به صبرورت یا حرکت محض، وجود موجودات را نابود ساخت و اصل هوویت را متزلزل کرد.»<sup>۴۳</sup> به همین طریق وی هر فکری را که به صبغه ایدئالیسم یا سوپژکتیویسم (خود بنیادی بشر) باشد، رد کرد. ماریتن بر آن بود که راه نجات از مشکلات دینی و عقلی و فرهنگی عصر ما، رجوع به واقع‌انگاری فلسفه تومائی نو است که مدارج معرفت در آن حفظ می‌شود. معرفت سه مرتبه صعودی دارد که عبارتند از: معرفت علمی، معرفت مابعدالطبیعی، معرفت و رای عقلی که تجربه‌ای عرفانی است.

کاملاً واضح است که طرح مدارج معرفت در نظر او درست مخالف طرحی است که اگوست کنت درباره مراتب معرفت انسانی از مرتبه دوره الهی تا مراتب مابعدالطبیعی و علمی عنوان کرده بود. عرصه مرتبه اول، موجوداتی هستند که به ادراک حسی شناخته می‌شوند. مابعدالطبیعه در محدوده موجود بماهو موجود است که مرتبه‌های بالاتر از علم تجربی است. ولی مابعدالطبیعه چون معرفتی عقلی است، در بند مفاهیم عقلی است و راه به حقیقت نمی‌برد. ولی معرفت مرتبه‌های بالاتر دارد که و رای عقل است. در این مرتبه حق تعالی رؤیت می‌شود و بدون وساطت عقل و استدلال، علم به او می‌یابیم. الهیات نیز با اینکه و رای مابعدالطبیعه است و مستتیر از مشکلات وحی، چون در مرتبه فکر عقلی است، راه به این مرتبه ندارد. اما در و رای الهیات، حکمتی است که مستفاد از معرفت قلبی است و شرح آن خصوصاً در آثار قدیس یوحنا صلیبی<sup>۴۴</sup> آمده و حتی و رای تصویری است که توماس اکوئینی از تجارب عرفانی داشته است. با این معرفت قلبی و ذوق عرفانی، روح به لقاء الله می‌رسد و «انسان به اعلی مراتب

معرفت دست می‌یابد.<sup>۳۵</sup>

مارتین با رأیی که دربارهٔ معرفت انسانی اختیار کرد، وارد در سایر حوزه‌های نظری و علمی بشری نیز گردید. فلسفهٔ تومانی نو نزد مارتین اصل و مبنای طرح سایر مباحث از قبیل اومانیسیم مسیحی و نظام دموکراسی و هنر است. وی در همهٔ این مباحث سعی کرده قدرت و استعداد فلسفهٔ خالده را در حل مشکلات دورهٔ معاصر نشان دهد.<sup>۳۶</sup>

### ۳۷ آتین ژیلسون

وی در سال ۱۸۸۴ در پاریس به دنیا آمد و در سال ۱۹۷۸ در اوسر<sup>۳۸</sup> درگذشت. پس از تحصیل در دانشگاه مانند مارتین در کلژدوفرانس<sup>۳۹</sup> در درس هانری برگسون حاضر شد. سپس به تدریس در دانشگاه‌های لیل<sup>۴۰</sup>، استراسبورگ و پاریس اشتغال ورزید. در اروپا و آمریکای شمالی سخنرانی و تدریس کرده و در تأسیس مؤسسهٔ تحقیقات در قرون وسطی در تورنتو در سال ۱۹۲۹ مشارکت کرده است. در سال ۱۹۳۲ به عضویت کلژدوفرانس و در سال ۱۹۴۶ به عضویت آکادمی فرانسه درآمد.

ژیلسون تألیفات بسیاری به دو زبان فرانسه و انگلیسی از خود بر جای نهاده است که بسیاری از آنها مجموعهٔ دروس یا سخنرانیهایش در دانشگاهها و محافل علمی غرب است.<sup>۴۱</sup> آثار عمده‌اش عبارتند از: *روح فلسفهٔ قرون وسطی* (۱۹۳۲)؛ *وحدت تجربهٔ فلسفی* (۱۹۳۷)؛ *عقل و وحی در قرون وسطی* (۱۹۳۷)؛ *خدا و فلسفه*<sup>۴۲</sup> (۱۹۴۱)؛ *وجود و برخی فلاسفه* (۱۹۴۹)؛ *تاریخ فلسفهٔ مسیحی در قرون وسطی* (۱۹۵۵)؛ *تفاسی و واقعیت* (۱۹۵۵)؛ *روح فلسفهٔ تومانی* (۱۹۶۴).

ژیلسون همچون توماس اکوئینی مابعدالطبیعه را علم به اصول و مبادی و علل اولیهٔ اشیاء می‌دانست. او علی‌رغم رأی کریستین وولف بر آن نیست که مابعدالطبیعه، علم وجود (ontology) و به عبارت دیگر تحقیق کلی در باب وجود متمایز از الهیات عقلی است. ژیلسون مابعدالطبیعه را علم واحدی می‌دانست که از تحقیق در باب موجود بماهو موجود آغاز کرده و به تحقیق دربارهٔ خدا از آن حیث که علت اولای وجود است، اشتغال می‌ورزد. در اینجا مابعدالطبیعه به تمامیت خود می‌رسد، زیرا خدا «فعل متعالی وجود» (the supreme Act of existing) است و چون ماهیتش، وجودش است، ما به او علم نداریم. اما در فلسفهٔ مسیحی آموخته‌ایم که جایی که مابعدالطبیعه ختم شود، دین آغاز می‌گردد. خدای مابعدالطبیعه همان

خدایی است که با موسی سخن گفت. باید متوسل به حقایقی شد که عقل از فهمش عاجز است و وحی و کتاب مقدس مددکار انسان می‌گردد.<sup>۴۴</sup>

ژیلسون وجود را منشأ اول معرفت می‌دانست، زیرا هر یک از حیثیات موجودات واقعی و حتی غیرواقعی در ذیل عنوان وجود شناخته می‌شوند. به نظر او فیلسوفان غالباً یکی از حیثیات و حالات وجود را جایگزین آن کرده‌اند. چنانکه برخی وجود را حقیقتی می‌دانند که برحسب تعاریف ماهوی معلوم می‌گردد. در نظر ایشان، حاقّ حقیقت، ماهیت است و وجود موجودات عارض بر ماهیت یا حالتی از ماهیت آنهاست که تنها عملش نشان دادن وجود خارجی اشیاء در قیاس با وضعیت امکانی آنهاست. با این وصف، می‌توان از وجود موجودات صرف‌نظر کرد یا آن را بین الهالین قرار دارد و لاقتضا دانست. ژیلسون این گونه فلسفه‌ها را که دایره عدم منشئیت اثر و اصالت وجود هستند «وجودشناسیهای ماهوی» (ontologies of essence) می‌نامد. اما به نظر او آکوئیناس مدعی است که وجود (esse) نه تنها امری معقول و مفهوم است بلکه منشأ معقولیت و اعتبار ماهیت نیز می‌گردد. اصل و باطن هستی، ماهیت نیست بلکه وجود است که عبارت از «فعلی است که موجود به واسطه‌اش وجود دارد» (actus essendi).

بدین‌قرار مابعدالطبیعه اساساً اصالت وجودی است که البته با اصالت وجود مختار فیلسوفان جدید اگرستانسیالیست مغایر است. چرا که در فلسفه اخیر درست است که ماهیت طرح نمی‌شود ولی وجود هم بی‌معنی و محال تلقی می‌گردد. ژیلسون خصوصاً در کتاب وجود و برخی فلاسفه<sup>۴۵</sup> نشان می‌دهد که فلسفه تومائی، فلسفه‌ای اصالت وجودی (existentialism) است که «فعل وجود» را مبنای مابعدالطبیعه می‌داند.

به رأی ژیلسون همه موجودات مدرک مرکب از ماهیت و فعل وجودند (act of existing). ماهیت موجودات نسبت به فعل وجود بالقوه و قابل (receptive) است که در عین حال حدّ و نوع وجودشان را تعیین می‌کند. مثلاً ماهیت انسانیت تعیین می‌کند که نوع وجود سقراط، انسان باشد.

به نظر ژیلسون کمال مابعدالطبیعه اثبات وجود خدا و بحث درباره خدا است. او وجود محض (pure) است، نه اینکه نوع خاص وجود باشد. خدا ورای موجودات (ens) است و صرفاً هست (est)، از این جهت نام حقیقی‌اش «اژئی که هست» (he who is) است و این همان نامی است که در عهد قدیم در پاسخ به موسی، خدا خود را نامید. ذات الهی کاملاً بر ما نامعلوم است. ما فقط او را به واسطه تجلیاتش در مخلوقات می‌شناسیم. بهترین تعریف خدا این است که او ورای همه اوهام و تصوّرات ما از اوست.

یکی از مهمترین آراء ژیلسون، قول او در حقیقت و اصالت فلسفه مسیحی است. ژیلسون خصوصاً در دهه ۱۹۳۰ بر آن بود که اثبات کند که اصطلاح «فلسفه مسیحی» واجد حقیقت و اعتبار است.<sup>۴۵</sup> مراد ژیلسون از فلسفه مسیحی (Christian philosophy) بخشی از تفکر مسیحی است که در دوره قرون وسطی شأنی عقلی و فلسفی پیدا کرد، یعنی مباحث عقلی که در مسیحیت وارد شد و در محدوده وحی الهی مورد بررسی قرار گرفت.<sup>۴۶</sup> ژیلسون این واژه را بی سابقه نمی‌داند. در تاریخ مسیحیت مثلاً اگوستین از این واژه به منظور نشان دادن امتیاز میان حکمت مسیحی و حکمت مشرکان استفاده کرده است. پاپ لئو سیزدهم نیز همانطور که گذشت آن را بکار برد. تفکر مسیحی، تفکری منحصر به قرون وسطی نیست و حکمت خالدهای است که همواره راهگشای تفکر انسان در جمع میان عقل و دین است.<sup>۴۷</sup>

رای دیگر او در خصوص وضعیت بحران‌زده عصر جدید است. به نظر ژیلسون برای نجات از این وضعیت نخست باید از علم‌زدگی (scientism) حاکم بر تفکر معاصر با رجوع به فلسفه نجات<sup>۴۸</sup> یابیم و مقدمتاً حدود و ثغور فلسفه و علم را تعیین کنیم. خلط میان مسائل علمی و مسائل مربوط به فلسفه و مابعدالطبیعه از عوامل اصلی بروز بحران است. ما در دوره جدید معرفت را محدود به معرفت علمی کرده‌ایم و متکر سایر انواع معرفت هستیم. البته به زعم او هر نوع فلسفه‌ای راهگشا نیست؛ تنها فلسفه‌ای نجات‌بخش است که حقیقتاً مسیحی باشد. فلسفه حقیقی مسیحی هم باید فلسفه‌ای وجودی باشد که مثال عالی آن فلسفه توماس اکوئینی است. اگر فلسفه جدید از تعالیم توماس اکوئینی دور نشده بود، وضعیت امروز غرب به از این بود که هست.<sup>۴۹</sup> بحرانهای اجتماعی و سیاسی نیز منشأش همین بُعد از تفکر مابعدالطبیعی حقیقی است. سقوط مابعدالطبیعه هم منشأش سقوط قطعی اعتقاد به اصالت وجود است.<sup>۵۰</sup>

بدینسان در آراء ژیلسون، همچون سایر متفکران مذهب تومائی نو و برخلاف برخی علمای جدید الهیات که در مواجهه با عصر جدید و تفکر تکنولوژیک و علمی حاکم بر آن سعی می‌کنند با تفسیر تازه‌ای از دین راه نجات را جستجو کنند، سعی می‌شود که با رجوع به دوره مدرسی و تجدید فلسفه مسیحی آنطور که در فلسفه تومائی عنوان شده است، علم الهی (theology) را احیا کنند که به نظر خودشان مطابق سنت تفکر کاتولیکی است و همان حکمت خالدهای است که باید خصوصاً در مواقع عسرت به آن رجوع کرد. البته تا چه حد توفیق می‌یابند، از حدود این گفتار خارج است.

در خاتمه ذکر این نکته لازم است که مشابهتهایی میان فلسفه تومائی نو خصوصاً آراء توماس اکوئینی به تفسیر ژیلسون با تعالیم فلسفه اسلامی در دوران متأخر ملاحظه‌ای وجود دارد

که به اهم آنها به طور اختصار اشاره می‌شود:

اولاً: فلسفه تومائی به عنوان فلسفه رسمی کلیسای کاتولیک رومی تعیین شده است. در حوزه‌های شیعه نیز هم‌اکنون فلسفه ملاصدرا گرچه رسماً فلسفه رسمی مذهب شیعه شناخته نشده است ولی غلبه با آراء اوست.

ثانیاً: جمع میان دین و فلسفه و عقل و نقل به گونه‌ای که در آراء توماس اکوئینی منطوقی است، مورد توجه ملاصدرا و اصولاً حکمای متأخر شیعه نیز بوده است و شاید عمدتاً سر اینکه تعالیم توماس اکوئینی در مذهب کاتولیک رسمیت دینی یافته و ملاصدرا مقبولیت عام در میان حکمای شیعه پیدا کرده است، همین نکته باشد. توجه به طریق فلسفی توماس در شرح و تفسیر مطالب در کتاب جامع الهیات (*summa theologica*) و طریق ملاصدرا در کتاب اسفار که از جهات عدیده قابل قیاس با کتاب جامع الهیات است، مؤید این نظر است.

ثالثاً: بحث از حقیقت و فعلیت وجود (*actus essendi*) در توماس اکوئینی که منجر به تأسیس فلسفه‌ای وجودی شد، مشابه بحث از اصالت وجود در فلسفه ملاصدرا است. ویلسون در آثار خویش تأکید کرده است که فلاسفه غالباً از حقیقت وجود غافل شده و نظام مابعدالطبیعه خویش را برحسب یکی از ماهیات تأسیس کرده‌اند و متأسفانه آنچه تاکنون غلبه داشته است، فلسفه مبتنی بر اصالت ماهیت (*essentialism*) بوده است درحالی که فلسفه حقیقی دینی باید مبتنی بر اصالت وجود (*existentialism*) باشد. البته میان اصالت وجود تومائی و اصالت وجود صدرائی تفاوت‌هایی وجود دارد، خصوصاً حیثیت عرفانی ملاصدرا که در آثار توماس کمتر مشهود است، ولی موارد مشابهت آنها خصوصاً در مسأله تذکر به حقیقت وجود و اصالت وجود به قدری است که رسیدگی جامعی را می‌طلبد.<sup>۵۱</sup>

## پی‌نوشتها:

۱. به همین جهت، غالباً حوزه تومانی نو را با اینکه منتصف به صفت «نو» بودن است در زمره جریانهای الهیات جدید نمی‌آورند و حقیقت آن را تفکر منسوخ مدرسی به روایت توماس اکوئینی می‌دانند. مدافعان این حوزه نیز در مقام دفاع برآمده، سعی کرده‌اند «نو» بودن تفکر خویش را نشان دهند. برخی هم می‌گویند که تفکر تومانی نو تفکری ذاتاً فلسفی است و ربطی به الهیات ندارد. درحالی که کسی مثل مکنکواری در کتاب تفکر دینی قرن بیستم فصلی را به این تفکر دینی و بزرگانش اختصاص داده است (صص ۲۷۸ - ۲۹۹) و متذکر می‌شود که نباید غافل از نهضتی چنین ناقد در قرن بیستم باشیم. به هر تقدیر، اهمیت این جریان در غرب و خصوصاً نسبتی که با فلسفه اسلامی در دوران اخیر دارد، موجب شد که بخشی از این شماره ارغنون را مصروفش کنیم.
۲. Pope Leo XIII: وینچنزو رافائل پنجه (Pecci) از پاپهای مشهور (۱۸۱۰ - ۱۹۰۳) دوران اخیر است. وی در سال ۱۸۷۸ در اوضاعی کاملاً بحرانی به مقام پاپی رسید و منشأ تحولات بسیاری در کلیسا شد به طوری که ملقب به عنوان «مؤسس عصر جدیدی در تاریخ مذهب کاتولیک» گردید. در جریانات اجتماعی و سیاسی عصر دخالت می‌کرد و توجه خاصی به حل مسائل از طریق مسیحیت داشت. در مورد ازدواج، تعلیم و تربیت، سوسیالیسم، لیبرالیسم فتاوایی صادر کرد و در جهت برقراری صلح در میان دول اقداماتی نمود. اتین ژیلسون کتاب مهمی با عنوان اصلی «کلیسا یا عالم جدید سخن می‌گوید» و عنوان فرعی «تعالیم اجتماعی لئو سیزدهم» درباره‌اش تألیف (۱۹۵۴) و در آن فتاوای پاپ را نقل و شرح و تفسیر کرده است.
۳. رساله پولس رسول به کولسیان، باب دوم، خط ۸ (ترجمه فارسی انجمن کتب مقدسه، ص ۳۳۴).
4. Gilson, Etienne, *The Church Speaks to the Modern World*, p. 29.
5. *The Fundamental Error* (ألم‌الخبائث)
6. Gilson, Etienne, *Op. cit.*, pp. B.
7. *Op. cit.*, p. 6.
8. *encyclical letter*: به احکام و منشورهایی گویند که معمولاً اسفنها به پیروان کاتولیک در حوزه خود می‌فرستند ولی چون پاپ، اسقف روم است و جانشین پطرس، می‌تواند حکمی صادر کند که شامل همه مسیحیان در همه کشورهای جهان گردد. نکته جالب توجه این است که مخاطب پاپ در این‌گونه فتاوی منحصر به کاتولیکها نمی‌شود و گاه می‌تواند همه انسانها با هر دینی باشند. حجیت احکام مذکور از نظر کاتولیکها، ناشی از معصومیت (infallibility) پاپ است. از مصوبات یکی از شوراهای واتیکان این است که پاپ وقتی فتاوی در مقام پدر ازل و مربی همه مسیحیان صادر می‌کند، به لطف الهی معصومیت شامل حال او می‌شود، لذا می‌تواند مسأله خاص ایمانی یا اخلاقی را به همه مسیحیان تکلیف کند. (ژیلسون، همان کتاب، ص ۳)
9. *Op. cit.*, p. 29.
10. *Op. cit.*, p. 17.

۱۱. لئو سیزدهم در همان اولین حکم عایش در سال ۱۸۷۸ اشاره کرده است که «تمدنی فاقد میانی مستحکم است که مبتنی بر مبادی جاودان حقیقت و قوانین ثابت حق و عدالت نباشد» و این میانی فقط در تعالیم توماس اکوئینی است.

۱۲. در سال ۱۹۱۴ شورای عالی کالیسای کانولیک ۲۴ رأی از آراء توماس اکوئینی را جزو معضدات رسمی مؤسسات کانولیکی دانست و دستور به آموزش آنها داد. سه سال بعد پاپ پیوس یازدهم اعتقاد به روش و تعالیم و اصول فکری توماس اکوئینی را جزو تکالیف دینی دانست و در سال ۱۹۵۱ پاپ پیوس دوازدهم همین نظر را تأکید کرد.

13. Maurice de wulf (۱۸۶۷ - ۱۹۲۷)

14. Institut Supérieur at Louvain (این مدرسه را کاردینال مرسیه در سال ۱۸۹۳ تأسیس کرده بود)

15. *Scholasticism old and new*

16. *Handbook of Metaphysics and Ontology*, ed. by Hans Burkhardt, vol. 2, pp. 608-609.

17. Maurice Blondel (۱۸۶۱ - ۱۹۲۹)

18. neo - Augustinian

19. Louis Lavelle (۱۸۸۳ - ۱۹۵۱)

20. Pierre de chardin (۱۸۸۱ - ۱۹۵۵)

21. Macquarrie, John *20th Century Religious Thought*, 1988, p. 279.

22. Eric Lionel Mascall (متولد ۱۹۰۵)

۲۳. به نقل از بوخنسکی، فلسفه معاصر اروپائی، ترجمه دکتر خراسانی، ص ۵۰.

۲۴. بنا بر قول بوخنسکی (همان کتاب، ص ۲۳۷) ظاهراً هیچ نحله فکری مثل نحله تومانی نو، محققان و مراکز آموزشی در اختیار ندارد و هیچکدام تا این حد به چاپ کتب و نشر مجلات اقدام نکرده‌اند. خصوصاً پس از تأسیس «مؤسسه تحقیقات قرون وسطی وابسته به پاپ» در نورنتو به سرپرستی ژیلسون، اهتمام جدی در تصحیح و تنقیح و نقد و بررسی متون مربوط به قرون وسطی آغاز شد و هم‌اکنون نیز ادامه دارد.

25. Macquarrie, John, *Op. cit.*, pp. 297-298.

۲۶. جان کاپوتو (John Caputo) از زمره هیدگرناسان تومانی است. وی در کتابی تحت عنوان هیدگرواکوئیناس (۱۹۸۲) سعی کرده است مشابهت‌های فکری هیدگر و ژیلسون را نشان دهد. خود ژیلسون نیز در بخش ضمیمه چاپ دوم کتاب وجود و ماهیت (ص ۳۷۷) خویش به هیدگر خاطر نشان می‌سازد که در پیمودن طریق تفکری که مبتنی بر تذکر به حقیقت وجود است، تنها نیست و چه بسا همراهانی دارد که آنها را نمی‌شناسد.

27. A. Gardell

28. R. Garrigu - Lagrange

29. M. Grabman

30. F. Copleston

31. J. Maritain

32. E. Gilson

۳۳. ماریتن، فلسفه برگسونی، ص ۱۲۹ (منقول از: Macquarrie, John, *Op. cit.*, p. 285).

34. St. John of the Cross

35. Maritain, Jacques, *The Degrees of Knowledge*, p. ix.

36. Macquarrie, Op. cit., p. 285.

۳۷. در تألیف شرح احوال و آرای ژیلسون عمدتاً از مقاله مختصر و نافع‌ی که یکی از شاگردان و نزدیکانش یعنی آرماند موثر (Armand Maurer) در مجموعه مابعدالطبیعه و علم‌الوجود، تدوین هانس یورکهارت و باری اسمیت، ج ۲، ص ۳۰۹ - ۳۱۰ نوشته است، در اینجا استفاده شد. شرح مفصلتری در دائره‌المعارف فلسفه، تألیف پل ادواردز، (ج ۳، صص ۳۳۲ - ۳۳۳) درباره ژیلسون موجود است که نگارنده در ابتدای کتاب مشهور وی روح فلسفه قرون وسطی (ترجمه دکتر علی مراد داودی)، آن را ترجمه و دوج کردم. زندگینامه ژیلسون را به طور مفصل یکی از شاگردانش به نام پدرو روحانی لورنس ک. شوک (L.K. Shook) تحت عنوان اتین ژیلسون تألیف و در سال ۱۸۸۴ جزو «انتشارات مؤسسه تحقیقات قرون وسطی وابسته به پاپ» چاپ کرده است. این کتاب کاملترین اثری است که درباره ژیلسون موجود است.

38. Auxerre

39. College de France

40. Lille

۴۱. مجموعه سخنرانیها و تألیفات ژیلسون را مؤسسه تحقیقات قرون وسطی وابسته به پاپ به صورت کتاب موجزی تحت عنوان اتین ژیلسون: کتابنامه، تألیف مارگارت مک گراث (M. McGrath) در سال ۱۹۸۲ منتشر کرده است.

۴۲. چهار عنوان اول به زبان فارسی ترجمه شده است.

43. Macquarrie, John, Op. cit., p. 288.

44. *Being and some Philosophers* (1949).

۴۵. امیل بریه همکار و دوست ژیلسون و نویسنده کتاب مشهور تاریخ فلسفه مقارن همین ایام (سال ۱۹۲۸) که ژیلسون بحث درباره اصالت فلسفه مسیحی را به تدریج آغاز می‌کرد، در مجموعه سخنرانیهای خویش مدعی بود که در قرون وسطی، نظام فکری خاصی به نام فلسفه مسیحی تأسیس نشده است و فلسفه مسیحی هوشی ندارد جز اینکه تفصیل مطالبی است که از فلسفه یونانی در آن دوره اخذ کرده‌اند. به عبارت دیگر حقیقت فلسفه مسیحی همان فلسفه یونانی در هیأت ظاهری مسیحیت است. بریه در کتاب تاریخ فلسفه یونان (ترجمه دکتر داودی، ج ۲، صص ۲۹۱ - ۳۳۵) فصل منجیمی را به بحث در این باره اختصاص داده است.

۴۶. ژیلسون در مجموع دروس خویش در دانشگاه ابردین (۱۹۳۰ - ۱۹۳۱) که تحت عنوان روح فلسفه قرون وسطی چاپ شد، (ترجمه فارسی، دکتر داودی، صص ۵ - ۶۶). خصوصاً در دو فصل اول به تحقیق در ماهیت و اثبات حقیقت فلسفه مسیحی پرداخته است.

۴۷. ژیلسون با امعان نظر به تداوم فلسفه مسیحی و عدم انحصار آن به قرون وسطی، کتاب مشهور خویش در فلسفه قرون وسطی را به نام تاریخ فلسفه مسیحی در قرون وسطی (۱۹۵۵) *History of Christian Philosophy in the Middle Ages* نامیده است.

۴۸. فیلسوفان تومانی نو مسأله تجدید فلسفه را تقریباً مقارن طرحش در حوزه پدیدارشناسی هوسرل طرح کردند و با اینکه در هر دو حوزه مقصود اصلی مقابله با سلطه تفکر علمی است، ولی تفاوت اصولی میان این دو وجود دارد. در حوزه تومانی نو، احیای فلسفه مسیحی مورد لحاظ است ولی در پدیدارشناسی سعی



بر احیاء فلسفه است از آن جهت که به بحث دربارهٔ ماهیت و اعیان اشیاء با عزل نظر (epoche) از همه چیز حتی نسبت آنها با خدا پرداخته می‌شود.

۴۹. ژیلسون، عقل و وحی در قرون وسطی، ترجمهٔ نگارنده، ص ۶۱.

50. Gilson, *God and philosophy*, p. 67.

۵۱. توجه به نکات مزبور حاکی از این است که مقایسه میان آرای فیلسوفان مسیحی تومانی نو و فلسفهٔ اسلامی صدرایی مهم و جدی است. خصوصاً اینکه ورود به مباحث حکمت عملی و مسائل سیاسی و اجتماعی جدید با تکیه بر آرای موجود در حکمت نظری وجودی توماس به طریقی که در آثار ژاک ماریتن و اتین ژیلسون انجام شده است و همچنین طرح مسائل مقتضی عصر جدید و مدرنیسم که خواسته یا ناخواسته باید از موقف دین به آن توجه کامل مبذول داشت و پاسخهایی که در حوزهٔ فیلسوفان تومانی نو داده شده است، آنگذر جدی و درخور توجه می‌نماید تا کسانی که به فلسفهٔ صدرایی تعلق خاطر دارند، به آن نیز توجه کنند. چرا که مدرنیسم، ماهیتی غربی دارد و تأمل در آراء کسانی در غرب که با استمداد از تفکری دینی، که ما نیز با آن انس و قرابت داریم، درصددند پرسش از مبانی‌اش کنند و مسائل مربوط به آن را طرح و احیاناً پاسخ دهند، برای ما ضروری است، هرچند که از جمیع جهات مقبول فکرمان نیفتد و در اصولش چون و چرا کنیم، نفس توجه و تعمق در موضوع و طریق اتخاذ شده حائز اهمیت است.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

## خدا در فلسفه جدید و تفکر معاصر<sup>۱</sup>

تألیف اتین ژیلسون

ترجمه شهرام پازوکی

### خدا و فلسفه جدید

گذر از فلسفه قرون وسطی به فلسفه جدید متقدم، به بهترین وجه با تغییری که در اوضاع اجتماعی خود فیلسوفان رخ داد، معلوم می‌شود. در اثنای قرون وسطی همه فیلسوفان عملاً راهب و کشیش یا دست‌کم روحانی ساده بودند. اما از قرن هفدهم تا کنون عده قلیلی از اهل کلیسا نبوغ واقعاً خلاق از خود در حوزه فلسفه بروز داده‌اند. البته مالبرانش و کندیاک در فرانسه، بارکلی در ایرلند، ژزمینی<sup>۲</sup> در ایتالیا را می‌توان به عنوان استثناهایی بر این قاعده ذکر کرد. اما هیچیک از آنها را نمی‌توان از نوایج فلسفی برجسته عصر جدید به حساب آورد. فلسفه جدید حاصل مردم عوام است نه اهل کلیسا و متوجه مقاصد مُدُن طبیعی انسانها است، نه مقصد مدینه ماوراءالطبیعی خداوند.<sup>۳</sup>

این تحوّل دورانساز هنگامی به‌منصه ظهور رسید که دکارت در بخش اوّل کتاب گفتار در روش، عزم خود را اعلام داشت که «دیگر به دنبال هیچ معرفتی نخواهد بود، جز آنکه بتواند در درون خویش یا در کتاب کبیر عالم بیابد.»<sup>۴</sup> این قول دکارت به‌هیچ‌وجه به این معنی نیست که او می‌خواست خدا، دین یا حتی الهیات را موقوف سازد بلکه مؤکداً حاکی از این امر است که این مسائل تا آنجا که به او مربوط می‌شود، مسائل متناسبی برای تفکرات فلسفی نیست. تازه آیا راه به ملکوت همانطور که برای عامیترین مردم گشوده است، برای عالمترین آنها گشوده نیست؟ آیا کلیسا خود تعلیم نمی‌دهد که حقایق مُنزَلی<sup>۵</sup> که انسان را به رستگاری راهبر می‌شود، از دسترس

عقل خارج است؟ بیایید دین را بی‌پیرایه بنگریم. واقعاً و فی حد ذاته دین چیست؟ موضوع ایمان است نه موضوع معرفت عقلی یا برهان منطقی.

بدین ترتیب، اتفاقی که با فلسفه دکارت رخ داد و هیچ ارتباطی هم با اعتقادات شخصی مسیحی وی نداشت، از هم‌گسیختن حکمت مسیحی<sup>۱</sup> در قرون وسطی بود. فی‌المثل در نظر قدیس توماس آکوئینی، عالیترین نحوه بیان حکمت، الهیات<sup>۲</sup> است.<sup>۳</sup> توماس آکوئینی در این باره می‌گوید: «این تعلیم قدسی، یعنی حکمت، نسبت به سایر انواع معارف بشری برتر است و برتری آن از حیث خاصی نیست بلکه مطلقاً چنین است.» اما چرا [الهیات] چنین است؟ زیرا موضوع اصلی آن خداوند است که عالیترین موضوعات متصور برای معرفت بشری است: «کسی را می‌توان بی‌شک و شبهه «حکیم» خواند که توجه‌اش معطوف است به علت مطلقاً اعلای عالم، یعنی خدا.»<sup>۴</sup> الهیات از آن حیث که علم به علت اولی است در میان سایر علوم ولایت عالیه دارد. علوم دیگر را به محک الهیات می‌سنجند و همه تابع آن هستند.

دکارت کسی نبود که بخواهد علیه چنین حکمت مسیحی اعتراضی کند. او خود چون مسیحی بود، حکمت را یگانه وسیله نجات خویش از طریق مسیح و کلیسای مسیح تلقی می‌کرد. اما به عنوان یک فیلسوف به دنبال نوع دیگری از حکمت بود که عبارت است از علم به حقیقت از طریق علل اولیه‌اش که تنها به واسطه عقل طبیعی حاصل شده و متوجه مقاصد عملی دنیوی باشد.<sup>۵</sup>

تفاوت دکارت با قدیس توماس آکوئینی این نیست که دکارت الهیات را کنار گذاشت، بلکه آن را بادقت تمام حفظ کرد. در این هم نیست که او رسماً میان فلسفه و الهیات قائل به تفاوت شد، چه قدیس توماس آکوئینی قرن‌ها پیش از دکارت، به چنین اقدامی مبادرت ورزیده بود. آنچه دکارت مبدع آن است، جداساختن واقعی و عملی حکمت فلسفی از حکمت الهی<sup>۶</sup> است. در حالی که توماس آکوئینی به تفرقه این دو رأی داد تا آنها را متحد کند، دکارت آنها را تقسیم کرد تا از یکدیگر جدا سازد. وگرنه اگر علمای الهیات از طریق حکمت ایمانی او را به خیر اعلی که وراء طبیعت است رهنمون شوند، نه تنها دکارت اعتراضی نخواهد داشت بلکه بی‌اندازه سپاسگزار نیز خواهد بود، چنانکه خود نیز می‌گوید: «مانند دیگران وصول بهشت را آرزومند بودم.»<sup>۷</sup> اما دکارت از جهت فیلسوف بودنش، به دنبال نوع کاملاً متفاوتی از حکمت بود که عبارت است از معرفت عقلی به «علل اولیه و مبادی حقیقی که علل شناخت اشیائی که امکان شناسایی آنها وجود دارد، از آنها استنتاج می‌شود.»<sup>۸</sup> چنین چیزی خیری طبیعی و بشری است که «عقل طبیعی»<sup>۹</sup> بدون استمداد از نور ایمان آن را وجهه همت خویش می‌سازد.

نتیجهٔ بلافصل چنین نظرگاهی باید ارجاع عقل انسانی به نگرش فلسفی یونانیان باشد. فلسفه دکارت مستقیماً و غیرمستقیم تحت نظم و قاعدهٔ الهیات نبوده، پس او هیچ دلیلی نداشت که تصور کند نتایج حاصله از آن دو [یعنی فلسفه و الهیات] سرانجام باید با یکدیگر مطابقت کند. اصولاً چرا نباید تمایز بین امور عبادی و دینی و اصل و مبدأ منطقی معقولیت همهٔ اشیاء، همان تمایزی باشد که میان ایمان و عقل، و به عبارت دیگر میان الهیات و فلسفه‌اش وجود دارد؟ اتخاذ چنین موضعی از سوی دکارت آنچنان منطقی می‌نماید که برخی از بهترین راویان فلسفه‌اش هرگز در قبول اینکه واقعاً دکارت نیز چنین کرد، درنگی روا نداشتند. هاملن گوید: <sup>۱۵</sup> «دکارت به گونه‌ای پس از قدما <sup>۱۶</sup> آمده که گویی هرگز کسانی بجز علمای طبیعت <sup>۱۷</sup> میان او و آنها حائل نبوده‌اند.»

در اینکه چنین چیزی از حیث منطقی باید اتفاق می‌افتاد شکی نیست، اما اینکه چنین چیزی واقعاً هم اتفاق نیفتاد نیز عاری از تردید است و جا دارد که تبیین تاریخی بسیار اجمالی از آن بیاوریم: فیلسوف یونانی چون می‌خواست با روش عقلی محض به مسألهٔ الهیات عقلی <sup>۱۸</sup> بپردازد، خود را تنها با خدایان دینی اساطیر یونان مواجه می‌دید. هیچیک از خدایان دین یونانی، صرف‌نظر از اسم و رتبه و وظیفه‌اش، هرگز مدعی نبود که واحد و یگانه و موجودی متعالی است که خالق جهان و مبدأ اول و غایة‌الغایات اشیاء و امور است. اما برخلاف او، دکارت نمی‌توانست بدون مواجهه با خدای مسیحی به این مسألهٔ فلسفی ورود پیدا کند. وقتی که یک فیلسوف در عین حال مسیحی هم هست، می‌تواند در آغاز تحقیق خود به راحتی بگوید که: بگذار و انمود کنم که یک مسیحی نیستم؛ بگذار تنها با عقل و بی‌استعانت از نور ایمان درصدد تحقیق از آن علل و مبادی اولیه‌ای برآیم که براساس آنها همه چیز می‌تواند تبیین شود. این کار به عنوان یک ورزش عقلانی، به اندازهٔ هر کار دیگری، مفید است، اما محکوم به شکست است. زیرا وقتی شخص هم علم و هم ایمان دارد به اینکه همهٔ موجودات فقط یک علت دارند، خدایی که به او اعتقاد دارد به دشواری می‌تواند غیر از علتی باشد که می‌شناسد.

در اینجا ما با تمامی معضل الهیات عقلی جدید مواجه می‌شویم و درک ماهیت خارق اجماع <sup>۱۹</sup> آن، اولین شرط برای فهم صحیح تاریخ تحول آن است. این طور نیست که دکارت طوری از [تفکر] یونانیان تبعیت می‌کرد که گویی میان او و آنها فاصله‌ای نبوده است، بلکه بالعکس او با خامی و ساده‌دلی آنچنان از آنها پیروی می‌کرد که گویی می‌تواند به مدد روش صرفاً عقلی یونانیان، حتی تمام مسائلی را که در مباحث الهیات عقلی مسیحی در این فاصله به میان آمده بود حل کند. به بیان دیگر دکارت حتی برای لحظه‌ای تردید نکرد که اصل اولیهٔ فلسفه‌ای که کاملاً

مستقل از الهیات مسیحی باشد، مآلاً همان خدایی است که فلسفه تا زمانی که از تأثیر دیانت مسیح برکنار مانده بود، هرگز نتوانسته بود آن را بیابد. پس تعجیبی ندارد که ما مؤرخان در مورد دکارت با یکدیگر هم‌رأی نیستیم. عده‌ای از ما تاریخ اقوال او را می‌نویسند و عده‌ای دیگر، تاریخ آنچه که واقعاً انجام داد. در عین حال که قولش این بود که صرفاً در پرتو عقل به تحرّی حقیقت بپردازد، فعلش لاف‌زدن در زمینه مابعدالطبیعه، بازگو کردن نتایج اصلی الهیات عقلی مسیحی است؛ گویی الهیات ماوراء عقلی<sup>۲۰</sup> مسیحی خود هرگز وجود نداشته است. در نظر لیبار<sup>۲۱</sup>، دکارت پیشرو فلسفه تحصیلی عملی می‌نماید و در نظر اسپیناس<sup>۲۲</sup>، شاگردی وفادار برای نخستین اساتید خود، یعنی یسوعیها.<sup>۲۳</sup> در واقع دکارت، هر دو اینها، هم‌زمان و در آن واحد بود، منتهی نه در خصوص مسائلی واحد.

خدای دکارت بی‌تردید خدای مسیحی بود. بنیاد مشترک براهین دکارتی بر اثبات وجود چنین خدایی عبارت است از تصوّر واضح و متمایزی از جوهری متفکر، نامخلوق و مستقل که بالطبع فطری نفس انسان است. حال اگر در صدد تحقیق برآیم که چرا چنین تصوّری در ما وجود دارد، بی‌درنگ به عنوان یگانه تبیین متصوّر برای آن، به اثبات موجودی [در خارج] سوق داده می‌شویم که واجد تمام صفاتی است که تصوّر خود ما از او داراست، یعنی موجودی قائم بالذات،<sup>۲۴</sup> نامتناهی،<sup>۲۵</sup> قادر مطلق،<sup>۲۶</sup> واحد،<sup>۲۷</sup> بی‌مثل.<sup>۲۸</sup> اما کافی است که مستقیماً تصوّر فطری را که از او داریم در نظر آوریم تا مطمئن شویم که خدا هست یا وجود دارد. ما در مورد همه موجودات آنچنان عادت کرده‌ایم که تمایزی میان وجود و ماهیتشان قائل شویم که طبعاً احساس تمایلی می‌کنیم که در مورد خدا هم می‌خواهیم چنان بینگاریم که او را می‌توان موجودی تصوّر کرد که بالفعل وجود ندارد. با وجود این، وقتی یا تأمل بیشتری درباره خدا می‌اندیشیم فوراً درمی‌یابیم که عدم وجود خداوند دقیقاً نامتصوّر است. تصور فطری ما از خداوند تصوّری است از موجودی که در اعلی مراتب کمال است و از آنجا که «وجود» هم نحوی کمال است، تصوّر موجودی که در اعلی مرتبه کمال ولی فاقد وجود است، همانا تصوّر موجودی است که در اعلی مرتبه کمال و در عین حال فاقد کمالی است و این تناقض است. از این رو وجود از خدا غیر قابل انفکاک است و در نتیجه خدا ضرورتاً هست یا وجود دارد.<sup>۲۹</sup>

مشهور است که دکارت به تاریخ واقعی نمی‌نهاد، اما در اینجا تاریخ به نحو کامل جواب او را داده است. اگر او اندکی در مورد سابقه رأی خویش در مورد خدا تحقیق کرده بود، درمی‌یافت که اگرچه همه انسانها تصوّر خاصی از الوهیت دارند اما آنها همگی یا همیشه نظر مسیحیان در مورد خدا را نداشته‌اند. اگر همه مردم تصوّری از خدا داشتند، موسی نباید از یهوه می‌پرسید که نامش

چيست، يا پاسخ يهوه مي‌بايد اين باشد: وجه سؤال احمقانه‌اي، تو که آنرا مي‌داني! دکارت آنقدر نگران بود که مبدا صرافت و خلوص عقلائي مابعدالطبيعه‌اش با درآمیختن با ايمان مسيحي مخدوش شود که آشکارا فطري بودن کلي تعريف مسيحيان از خداوند را مقزور و تثبيت کرد. همچون مثل افلاطوني که فطري هستند، تصور فطري خداوند هم در نزد دکارت یک تذکر است، اما نه اينکه تذکر مثلي باشد که روح انسان در زندگي پيشين شاهد آنها بوده بلکه صرفاً تذکر آنچه دکارت در کودگي در کليسا آموخته بود.

بي‌اعتنايي شگفت‌انگيز دکارت نسبت به منشأ محتمل چنين مفهوم مابعدالطبيعي مهمي، به هيچ وجه یک حادثه بي‌مانند در فلسفه او نيست. دکارت بسياري از اقوال اسلافش را حداقل از لحاظ مضمون و فحوا درست مي‌دانست و هرگز در تکرار آنها در موقع مناسب خود درنگ نکرد، اما به نظر او تکرار چيزي هرگز به معنای اقتباس آن نيست. دکارت، خود نيز اعتقاد داشت که بزرگترين حسن فلسفه‌اش اين است که چون اولين فلسفه منسجمي است که يگانه طريق درست را دنبال کرده است، اولين فلسفه‌اي هم هست که مانند سلسله زنجيري نتايج مبرهنه‌اي را دربرداشته که به دور از اشتباه از اصول بديهي استنتاج شده‌اند و صرف تغيير مکان يکي از حلقه‌ها، و نه تبديل خود حلقه، باعث خواهد شد تا کل سلسله از هم گسيخته شود.<sup>۴۰</sup> درحالي که ارزش صدق يک تصور از محل خاص خود در سلسله مراتب يک استدلال اين گونه ناگسستني است، چرا بايد نگران منشأ و اصل آن باشيم؟ فقط در يک جا است که تصور حقيقي، کاملاً حقيقي است، و اين درست همان جايي است که آن تصور در فلسفه خود دکارت دارد. تصور دکارتي خدا مصداق برجسته‌اي از اين اصل است. بدون ترديد اين امر اساس مابعدالطبيعه او است. اما از آنجا که حکمت بشري واحد است، چيزي به نام مابعدالطبيعه دکارتي که منفک و مجزا [از طبيعيات] باشد، وجود ندارد. اصل و بنيان بنای مابعدالطبيعه دکارتي ضرورتاً بايد اساس طبيعيات او که اصولش مأخوذ از مابعدالطبيعه است، نيز باشد. خلاصه کلام، چيزي که به تصور خدا در ذهن دکارت اعتبار تام مي‌بخشيد، استعداد قابل توجه‌اش بود براي اينکه مبدأ شروع تفسير يک کاملاً علمي از عالم واقع شود. از آنجا که خدای دکارتي از نظر مابعدالطبيعي خدای حقيقي بود، او اصول علم حقيقي به طبيعت (فيزيک) را فراهم آورد. و از آنجا که ممکن نبود خدای ديگري براي علم حقيقي طبيعت (فيزيک)، اصولي را که براي شرح و تفسير منظم بدان محتاج بود فراهم آورد، خدای ديگري به جز خدای دکارتي نمي‌توانست به هيچوجه خدای حقيقي باشد.

اين مطلب را هر کس که مي‌خواهد باماجراهاي عجيب و غريب خدای دکارت آشنا شود، بايد به دقت به خاطر داشته باشد. او در اصل خدای مسيحي بود - موجودي که نه تنها همچون

خدای خود توماس قدیس کاملاً باقی بالذات<sup>۳۱</sup> بود بلکه دکارت با مسرت تمام می‌خواست بیشتر از توماس قدیس بر این صفتش تأکید کند، البته اگر این کار اصولاً امکان‌پذیر می‌بود. خدای دکارت صرفاً فعل محض وجود<sup>۳۲</sup>، که برای موجودیتش علتی نداشته باشد، نبود. او شبیه به قوه نامحدودی بود با وجودی قائم بالذات که می‌توان گفت خودش علت وجود خویش است. البته عبارتی نیست که بتواند چنین خدایی را توصیف کند. از آنجا که علت طبعاً در نظر ما متغایر از معلول خود می‌نماید، دشوار است که در مورد خدا طوری سخن بگوئیم که گوئی او علت خویش است. مع‌هذا اگر ما بتوانیم دو مفهوم علت و معلول را لااقل در این مورد واحد با یکدیگر موافق کنیم، به این نتیجه می‌رسیم که تعبیر «موجود قادر مطلق» که خود، علت خویش است» شاید کمتر از دیگر تعابیر برای تقریب ذهن انسان نسبت به خدا نارسا است.<sup>۳۳</sup>

در نگاه اول به نظر می‌رسد خدای دکارت و خدای قدیس توماس از لحاظ تفکر مابعدالطبیعی، اندک اختلافی با یکدیگر دارند. اما این اختلاف بیش از آن است که ظاهراً به چشم می‌آید. وقتی توماس اکوئینی «فکر اعلای»<sup>۳۴</sup> ارسطو را به «آن‌کس که هست» مسیحی تبدیل کرد، او یک اصل اولیه فلسفی را به مرتبه خدا ارتقاء داد. دکارت با آغاز از همین خدای مسیحی آن را به عنوان یک اصل اولیه فلسفی بکار برد. کاملاً درست است خدایی که دکارت به عنوان یک مسیحی به آن اعتقاد داشت، همان خدایی بود که به عنوان یک فیلسوف او را علت اعلای همه موجودات می‌دانست. مع‌هذا این حقیقت پابرجا است که دکارت از جهت فیلسوف بودن، از خدایی که فی حد ذاته و در کمال استغناء باشد، استفاده‌ای عایدش نمی‌شد. در نظر او خدا فی‌نفسه متعلق ایمان دینی بود؛ اما خدایی که متعلق معرفت عقلانی است خدایی بود که بالاترین اصل در میان «اصول فلسفه» محسوب می‌شد.<sup>۳۵</sup> از اینرو در الهیات عقلی دکارت نه تنها صفات الهی منحصر به آنهایی می‌شود که وجود عالم را تبیین می‌کنند بلکه خود این صفات همچنان لحاظ می‌شوند که گویی باید بتوانند وجود عالم دکارتی را تبیین کنند.

همه می‌دانند عالم علم دکارتی چگونه عالمی بود. عالم دکارتی، عالمی منحصرماً مکانیکی است که در آن هر چیزی را می‌توان از طریق خواص و صفات هندسی مکان و قوانین فیزیکی حرکت تبیین کرد.<sup>۳۶</sup> اگر ما به خدا به عنوان تنها تبیین ممکن برای وجود چنین عالمی نظر کنیم، صفت اصلی او ضرورتاً باید علت خود بودن، قدرت مطلق و منشأ علّیت خلاقه خود بودن<sup>۳۷</sup> باشد، نه اندیشیدن به وجود نامتناهی خویش. این است که در اینجا ما به جای موجود مستغنی بالذات<sup>۳۸</sup> و عالم بالذات توماس اکوئینی با یک قوه وجودی که خود علت خود است مواجه هستیم.

اگر بخواهیم متوسل به تشبیه شویم، می‌توانیم بگوئیم درحالی‌که خدای قدیس توماس، اقیانوس بی‌کران وجود است، خدای دکارت چشمه بی‌نهایت قدرتمند وجود می‌باشد. درک علت این مطلب دشوار نیست. از آنجا که وظیفه عالی فلسفی خدای دکارت این بود که صرفاً یک علت باشد، پس این خدا بایستی واجد تمام صفاتی باشد که مورد لزوم عالم دکارتی است. چنین عالمی که به‌طور نامعین، ممتد در مکان است، خالقش باید نامتناهی باشد. در عالمی که صرفاً مکانیکی و فاقد علل غایی<sup>۳۹</sup> است، هرچه حقیقی و خیر است باید چنین باشد، زیرا خداوند آن را به اراده مختار خویش خلق کرده، نه برعکس. عالم مکانیکی دکارت مبتنی بر فرض بقای کمیت واحدی از حرکت است، از این‌رو خدای دکارت باید تغییرناپذیر باشد. قوانینی هم که به مشیت او مقدر شده‌اند، جایز نیست که تغییر کنند مگر اینکه این عالم خود ابتدائاً نابود شود.<sup>۴۰</sup> خلاصه اینکه، ذات خدای دکارتی عمدتاً با وظیفه فلسفی‌اش که عبارت از خلق و ایفاء عالم مکانیکی علمی باشد،<sup>۴۱</sup> بدان‌گونه که خود دکارت آن را تصور می‌کرد، تعیین شده بود.<sup>۴۲</sup> حال، این نکته کاملاً درست است که خدای خالق مشخصاً خدای مسیحی است، اما خدایی که ذاتش صرفاً خالق بودن است اصلاً یک خدای مسیحی نیست. ذات خدای حقیقی مسیحی خلق‌کردن نیست بلکه وجود داشتن است. «آن‌کس که هست» اگر بخواهد می‌تواند خلق هم بکند اما به این دلیل که خلق می‌کند وجود ندارد و حتی خلق خودش نیز دلیل وجودش نیست. او می‌تواند خلق کند چون در اعلی مرتبه وجود است.

اینک ما درمی‌یابیم که چرا و به چه معنی مابعدالطبیعه دکارت نقطه عطفی در تحوّل<sup>۴۳</sup> الهیات عقلی بوده است. لیکن تحوّل همواره به معنای پیشرفت<sup>۴۴</sup> نیست، و این‌بار تقدیر آن بود که پسرفت باشد. من در اینجا راجع به این فرض جزمی که خدای قدیس توماس خدایی حقیقی است یحیی ندارم بلکه آنچه درصدد ابضاح آن هستم این حقیقت عینی است که خدای دکارت، حتی به عنوان یک علت اعلای فلسفی، خدایی بود که مرده به دنیا آمد. او نمی‌توانست به حیات خود ادامه دهد زیرا آن‌گونه که دکارت تصورش کرده بود، او خدای مسیحیت بود که تا حدّ یک اصل فلسفی تنزل یافته، و در یک کلام، یک پیوند نامناسب میان ایمان دینی و تفکر عقلی بود. بارزترین خصیصه چنین خدایی این بود که فعل خلاقیت او تماماً در ذاتش مُندک شده است.

در نتیجه اسمی که از این به بعد اسم حقیقی او قلمداد شد، دیگر «آن‌کس که هست» نبود بلکه صانع طبیعت<sup>۴۵</sup> بود. یقیناً خدای مسیحیت همواره صانع طبیعت بوده است، اما او همیشه به نهایت بیش از این بوده که صرفاً صانع طبیعت باشد. درحالی‌که بعد از دکارت چنین مقدر شد که خدا به نحو متزایدی چیزی غیر از صانع نباشد. خود دکارت به اندازه کافی یک مسیحی خوب



بود که طبیعت را خدای خاصی تصور نکند. اما با کمال تعجب این مسأله هرگز به خاطر او خطوط نکرده که تنزل خدای مسیحی به علت اصلاطی طبیعت عیناً به همین معنی است. نتایج مابعدالطبیعی آنچنان بالضروره از میادی خود استنتاج می‌شوند که خود دکارت وقتی جمله ذیل را نوشت بی‌درنگ به نتایج نهائی که پیروان قرن هجدهمی وی به آنها دست یافتند، رسید: «اکنون مراد من از طبیعت به معنای عامش چیزی جز خود خدایا نظم و ترتیبی که او در مخلوقات مقرر کرده، نیست.»<sup>۴۶</sup>

نتیجه سریع و بلافصل تاریخی الهیات عقلی دکارتی این بود که مجدداً خدا را به عنوان معبود دینی از خدا به عنوان اصل اول معقولیت فلسفی جدا ساخت. از اینروست اعتراض مشهور پاسکال: «خدای مسیحیان خدایی نیست که صرفاً صانع حقایق ریاضی یا ناظم اجزای عالم باشد. این نظر، نظر مشرکان<sup>۴۷</sup> و اسپیکوریان است... او خدای ابراهیم، خدای اسحاق، خدای یعقوب، خدای مسیحیان، خدای محبت و تسلی روح است؛ خدایی که فضای سینه و قلب آنهایی را که در تملک او هستند پر می‌کند.»<sup>۴۸</sup>

به یک معنا می‌توان گفت که بزرگان اخلاف بلافصل دکارت تا آن حد که مقدرشان بود هم خویش را مصروف داشتند تا وحدت الهیات عقلی را براساس اصول فلسفه دکارتی به آن بازگردانند. اگر آنها شکست خوردند، که متأسفانه همینطور هم شد، علت شکستشان احتمالاً این بود که انجام چنین مهمی فی‌نفسه امر متناقضی بود و در نتیجه چنین کاری اصلاً نمی‌توانست انجام پذیرد.

اگر به انجام رساندن چنین مهمی با موفقیت میسر می‌شد، بیش از همه انتظار می‌رفت که مالبرانش آن را انجام دهد. او که خود کشیشی عضو مجمع کلیساها<sup>۴۹</sup> و مردی کاملاً مؤمن و تقریباً عارف بود، تمام شرایط لازم را برای توفیق در این آزمون فلسفی فراهم داشت. او به عنوان یک عالم طبیعت از اصول مکانیکی که دکارت وضع کرده بود کاملاً خوشنود بود، و به عنوان یک فیلسوف مابعدالطبیعه به تألیفی بدیع از افکار دکارتی و اگوستینی<sup>۵۰</sup> که خدا را به عنوان تنها منشأ فاعلیت علی، هم در نظام معرفت بشری و هم در نظام علیت طبیعی لحاظ می‌کرد، دست یافت. در مقام یک عالم الهیات نیز معتقد بود که افعال الهی همواره مطابق با ذات الهی است و این که تنها غایت افعال خدا تمجید و تسبیح<sup>۵۱</sup> خود در شخص عیسی مسیح است. مالبرانش می‌پرسید: اگر خدا عین وجود نیست پس چیست؟ اریست<sup>۵۲</sup> در یکی از گفتگوهای مالبرانش می‌گوید: فکر می‌کنم به درستی با شما تفاهم دارم. شما همانطور خدا را تعریف می‌کنید که خدا در خطاب به موسی خود را تعریف کرده است: خدا آن موجود یگانه‌ای است که هست.<sup>۵۳</sup> حال

می‌توان پرسید: آیا این خدا حقیقتاً و به درستی خدای مسیحی نیست؟

بی‌تردید چنین است. خدای مالبرانش موجودی بی‌نهایت کامل است که انور وجود خویش است و ناظر ماهیات همه موجودات و کلیه حالات یا عوارض<sup>۵۴</sup> ممکن آنها در جوهر (ذات)<sup>۵۵</sup> خویش و وجودشان، و همچنین تمام حالات یا عوارض بالفعل آنها در احکام<sup>۵۶</sup> (مقدرات) خویش است.<sup>۵۷</sup> در این تعریف تعبیری وجود ندارد که عیناً در مورد خدای قدیس توماس اکوئینی صدق نکند. مالبرانش به‌جای اینکه قول دکارت را مبنی بر اینکه خدا به اراده مختار حقایق ازلی را خلق می‌کند بپذیرد، به این نظریه اگوستینی بازمی‌گردد که خدایی هست که عالم به همه چیز است، اعم از آنکه وجود فعلی داشته یا ممکن‌الوجود باشند و این علم معلول علم او به اعیان ثابت<sup>۵۸</sup> است. علم او به اعیان ثابت نیز معلول علم او به جوهر (ذات) خویش است. اما در اینجا رخنه‌ای وجود دارد که از آنجا روح فلسفه دکارتی به الهیات عقلی مالبرانش رسوخ کرده است. از جهتی، خدایی که همه موجودات را با هم و همراه با کلیه نسب معقول میان آنها فقط در ذات خویش می‌بیند، دقیقاً عکس خدای دکارت است. اما با کمال تعجب، منشأ تفاوت میان این دو خدا این است که مالبرانش خدای دکارت را که به زعم او به‌طور ناقص دکارتی بود به‌طور کامل دکارتی کرده است. عالم دکارت عالم قوانین معقولی بود که به اراده و اختیار خدای کاملاً قادری بنا نهاده شده است. اما ابتکار مالبرانش این است که خدا را همچون عالمی نامتناهی از قوانین معقول تصور کرد. هیچ چیز بیش از کلمه الهی<sup>۵۹</sup> نزد مالبرانش به عقل متعالی<sup>۶۰</sup> افلوطین شباهت ندارد. بسیاری از مورخان بر این عقیده‌اند که این دو یکی هستند. به هر تقدیر آنها به قدری به یکدیگر شباهت دارند که تقریباً می‌توان کلمه الهی نزد مالبرانش را به‌عنوان عقل افلوطینی که صبه دکارتی گرفته است، تعریف کرد. کوتاه سخن، با مالبرانش خدای خالق باید آن نوع معقولیتی را که خدای دکارت به اراده و اختیار بر مخلوقات حاکم کرده بود، می‌پذیرفت. ماحصل اقدام متهورانه مابعدالطبیعی مالبرانش ظهور خدایی فوق‌طبیعی بود که حیات باطنی‌اش بر طبق الگوی عالم دکارتی تصور شده بود. خدای مالبرانش صرفاً به‌وسیله علمی که در ذات خود به تمامی مشارکتهای محدود ممکنش [با مثل] دارد، به همه موجودات قابل تصور و روابطی که می‌توان میان آنها قائل شد، علم پیدا می‌کند. او به جمیع روابط کمی حاکم بر آنها از آن نظر که همگی در تصور بسیط و واحدش از بُعد معقول مندرجند علم دارد. به عبارت دیگر طبیعت (ماهیت) خداوند در نظر مالبرانش همانند عالم طبیعت نزد دکارت است، و چطور می‌تواند غیر از این باشد؟ از آنجا که تنها عالم حقیقی عالم هندسی دکارت است، جایی که هرچیز با صرف خصوصیات امتداد مکانی می‌تواند تبیین شود، خود خدا هم ممکن است به

ماده علم داشته باشد و آن را خلق کند منتها از طریق تصوّر معقول امتداد. چون تمام حقایق نظری مبتنی بر روابط و نسب امتدادی است، علم خدا به عالم ماده از طریق علم بسیط به تمامی نسبتهای امتدادی ممکن است، همانطور که دکارت به زعم خویش عالم ماده را از همین طریق می‌شناخت.

پس چگونه می‌توان این واقعیت را تبیین کرد که در میان تعداد نامتناهی نظامهای ممکن نسبتهای مکانی، خداوند برای آفرینش عالم دقیقاً همان نظامی را اختیار کرد که ما در آن زندگی می‌کنیم؟ پاسخ مالبرانش این است که علاوه بر نسبتهای کمی، نسبتهای کمالی نیز وجود دارد. اینکه دو بعلاوه دو می‌شود چهار، نسبتی در نظام کمی است ولی اینکه انسان بر حیوانات افضل است، نسبتی در نظام کمالی است. حال همانطور که نسبتهای کمی از حیث نوع کاملاً نظری هستند، نسبتهای کمالی برحسب تعریف عملی‌اند. آنچه در نظر ما بهتر می‌نماید همان است که در نظر ما محبوبتر است؛ این امر در مورد خدا نیز صدق می‌کند. روی هم رفته، تمام نسبتهای ممکن کمال در میان کلیه موجودات ممکن، هیأت تألیفی<sup>۱۱</sup> نامتناهی را تشکیل می‌دهد که ما به آن نظام<sup>۱۲</sup> می‌گوئیم. «خدا این نظام تغییرناپذیر را که قائم بر روابط کمالی است که میان صفات خود او و نیز میان اهیانی که جوهرش (ذاتش) آنها را واجد است و نمی‌تواند قائم بر چیز دیگری باشد، دائماً دوست دارد.» بنابراین خدا نمی‌تواند چیزی را که با این نظام ازلی و مطلق متعارض باشد دوست داشته یا اراده کند، بی‌آنکه عشق و اراده‌ای برخلاف کمال خویش داشته باشد و این امری ناممکن است.<sup>۱۳</sup> به این دلیل است که خدا این جهان واحد را چنانکه هست خلق کرده است. این عالم به نحو مطلق، کاملترین عالم ممکن نیست، بلکه با فرض اینکه باید مقهور قوانینی باشد که کلی و یکسان و معقول هستند، دست‌کم کاملترین عالمی است که خداوند می‌توانست خلق کند.<sup>۱۴</sup> مجموعه‌ای از افراد موجودات که هر یک به طور مجزا کامل هستند، یک «کل» را به وجود نمی‌آورد، چنانکه عالمی را نیز به وجود نمی‌آورد، زیرا آن مجموعه دیگر نظام مرتبی از اشیاء که با قوانینی اداره می‌شوند، نخواهد بود.

شاید بهترین طریق برای ما در جهت فهم خدای مالبرانش این باشد که از خود بپرسیم: فرض کنیم که عالم دکارتی، معقولترین همهٔ عوالم ممکن است؛ چرا خداوند درست همین عالم را برای خلقت خویش انتخاب کرده است؟ طبیعی است که پاسخ به این سؤال این خواهد بود که چون خداوند به اعلیٰ درجه عاقل است، او همان کاری را انجام داده که اگر دکارت خدا بود انجام می‌داد. کاملاً مشهود است که این دقیقاً مشابه همان سؤالی می‌نماید که دکارت در ابتدای رسالهٔ ناتمام خویش دربارهٔ «عالم»<sup>۱۵</sup> طرح کرده بود. این سؤال ابداً اینطور نبود که «این عالم از چه

ساخته شده است؟» بلکه این بود که «فرض کنیم که ما مجبور بودیم عالم کاملاً معقولی را از عدم خلق کنیم؛ چگونه باید به آن مبادرت می‌ورزیدیم؟» مالبرانش کاری نکرد جز آنکه قدمی فراتر در همین مسیر برداشت. پاسخ توماس قدیس به این سؤال که آیا خدا می‌توانست عالم دیگری را خلق کند این بود که: بله، مطمئناً؛ چون خدا کامل است، عالمی که خلق کرده عالم خوبی است، او می‌توانست عوالم خوب دیگری نیز خلق کند، اما اینکه در میان عوالم ممکن، چرا او این عالم را انتخاب و به آن وجود عنایت کرده، ما آگاه نیستیم؛ او مختار است.

مالبرانش نیز همواره بر این اعتقاد بود که خداوند ازلاً مختار بود که خلق کند یا نکند. اما او بر این کلام خود می‌افزاید که چون خدا به اختیار [ازلی]، اراده‌اش بر خلقت تعلق گرفت، کمالش او را مقید ساخت که بهترین عالم ممکن را خلق کند.

کاملاً واضح است که مفهوم کمال در اینجا مقدم بر مفهوم وجود است. مالبرانش هنوز هم خدا را «وجود» می‌نامید. ولی درحقیقت تحت نفوذ قاهر اگوستین، خدا را همچون خیر در فلسفه افلوپین و افلاطون می‌دانست. اما حتی خیر نیز ماهیت یا طبیعتی است و فرق بسیار است میان این قول که خدا نمی‌تواند وجود نداشته باشد چون کامل است و اینکه خدا نمی‌تواند کامل نباشد، برای اینکه «او کسی است که هست».

مالبرانش در حالی که قول دوم را اظهار کرد، اولی را منظور نظر داشت. در نتیجه، این پیرو پرهیزگار اگوستین قدیس به همان موضع ناهنجاری بازگشت که استادش سیزده قرن قبل از او داشته است، و آن اینکه فلسفه عقلی او مطابق با عقایدش در الهیات ملتزم به وحی (نقلی)<sup>۱۱</sup> نیست و لذا خدای فلسفه‌اش همان خدای دینی‌اش نیست. این امر نباید باعث اعجاب شود. مالبرانش از حیث روش فلسفی‌اش، فیلسوفی دکارتی بود. یکی از عمیقترین مقتضیات روش دکارتی و بلکه احتمالاً عمیقترینشان، راهیابی از تصورات اشیاء به خود آنهاست و نه برعکس. در نظر یک فیلسوف دکارتی فقط از طریق ماهیات و در آنهاست که می‌توان به وجودات رسید. راجع به خود خدا هم اگر به سبب این واقعیت نبود که تصوّرش در ما وجود دارد و هستی‌اش در [ذهن] ما اقتضای وجود می‌کند، هرگز نمی‌توانستیم وجودش را اثبات کنیم.

همانطور که دکارت در تأمل پنجم کتاب تأملات صریحاً می‌گوید: چون ما نمی‌توانیم به هیچ وجه وجود را از تصوّر خدا جدا کنیم، نتیجه می‌گیریم که خدا ضرورتاً هست یا وجود دارد. موضع مالبرانش نیز علی‌رغم وجود برخی اختلافات فکری جزئی که متناسب با نظام فلسفی‌اش است، ذاتاً مشابه با نظر مذکور است. او می‌گوید «نمی‌توان ماهیت امر نامتناهی را بدون داشتن وجود تصوّر کرد، یعنی تصوّری از وجود مطلق داشت بدون آنکه موجود باشد».<sup>۱۲</sup>

چنین موضعی دقیقاً به همان دلیل، موضع لایب‌نیس نیز بود. برهان مطلوب او در اثبات وجود خدا، خدا را به‌عنوان تنها علت متصور ماهیات و لذا به‌عنوان واجب‌الوجودی لحاظ می‌کرد که ماهیتش متضمن وجود است و یا کسی که امکان وجودش به‌حدی است که به او فعلیت می‌بخشد.<sup>۶۸</sup> با این بیان دیگر نمی‌توان توقع قاعده‌ای کاملتر دربارهٔ تقدّم ماهیت نسبت به وجود داشت: «تنها خدا یا واجب‌الوجود این امتیاز را دارد که اگر ممکن<sup>۶۹</sup> باشد (یعنی اگر بتوان ماهیتش را بدون هرگونه تناقض تصور کرد) باید بالضرورة وجود داشته باشد.»

اگر به‌خاطر بسپاریم که خدا موجودی است که صرف امکان وجودش باعث ایجادش می‌گردد، دیگر تعجب نخواهیم کرد اگر آگاه شویم که عالمی که مخلوق چنین خدائی است، تنها عالمی است که چنین خدائی می‌توانست اصولاً آن را خلق کند. بهترین تعریف خدای لایب‌نیس این است که او موجودی مطلقاً کامل است.<sup>۷۰</sup> بدین‌قرار، خدای لایب‌نیس همچنین باید خدایی باشد که به نهایت کریم است و چون دست‌کم به لحاظ اخلاقی نمی‌تواند از اعطای کمال خویش بپرهیزد، پس باید خلق کند. اما یک خدای کامل فقط می‌تواند بهترین عالم ممکن را خلق کند و در میان سلسلهٔ نامتناهی عوالم ممکن، بهترینشان آشکارا عالمی خواهد بود که در آن غنّترین نتایج متصور به‌وسیلهٔ ساده‌ترین وسایل ممکن حاصل شوند. و چنانکه خود لایب‌نیس می‌گوید این چیزی است که ریاضی‌دانها، آن را مسألهٔ حداکثر و حداقل<sup>۷۱</sup> می‌خوانند. چنین مسأله‌ای فقط می‌تواند یک راه‌حل داشته باشد؛ در نتیجه بهترین عالم ممکن دقیقاً عالمی است که ما در آن هستیم.<sup>۷۲</sup>

این یقین در واقع مادام که متزلزل نشده، از همه قانع‌کننده‌تر است، ولی ولتر معتقد بود که یقین مذکور فقط می‌توانست تا وقوع زلزلهٔ لیسبون دوام داشته باشد.<sup>۷۳</sup> اما مشکل مابعدالطبیعی این نبود، بلکه عبارت از این نکته بود که لایب‌نیس می‌خواست ما را وادار به قبول این مطلب کند که خدایی را که چیزی جز یک طبیعت (ماهیت) نیست، موجودی متعالی بدانیم. درحقیقت، خدای کتاب مونا‌دشناسی چیزی نبود جز «خیره نزد افلاطون که مشغول حل این مسأله بود که کدام عالم را خلق کند، البته به‌وسیلهٔ حساب مقادیر بی‌نهایت کوچک<sup>۷۴</sup> که اخیراً به‌وسیله لایب‌نیس کشف شده بود.

بزرگترین فیلسوف مابعدالطبیعهٔ تابع دکارت، اسپینوزا است. زیرا او کسی بود که بالاخره دربارهٔ خدا همان چیزی را گفت که خود دکارت نه به‌عنوان فردی مسیحی بلکه دست‌کم به‌عنوان یک فیلسوف، باید از همان ابتدا فکرش را کرده و اظهار می‌داشت. دکارت یا از حیث دینی مُصیب بود و از حیث فلسفی مُخطی و یا اینکه به لحاظ فلسفی مُصیب و به لحاظ دینی مُخطی

بود. اما اسپینوزا به طور کامل یا بر حق بود و یا بر باطل، یعنی هم از لحاظ فلسفی و هم از لحاظ دینی چنین بود. او نه اعتقاد یک مسیحی را داشت و نه یک یهودی. و چون معتقد به هیچ نوع دینی نبود، نباید از او توقع داشت که فلسفه‌ای مطابق با دینی داشته باشد. اما فیلسوف اصیلی بود و همین امر حاکی از این حقیقت است که دست‌کم دیانتی موافق فلسفه‌اش داشت. خدای اسپینوزا موجودی مطلقاً نامتناهی یا جوهر است که «علت خویش»<sup>۷۵</sup> است، زیرا «ماهیتش اقتضای وجود می‌کند»<sup>۷۶</sup>.

تقدم ماهیت در اینجا با آنچنان شدتی مورد تأکید قرار گرفته است که هیچ‌کس نمی‌تواند اهمیت مابعدالطبیعی آن را نادیده بگیرد. در تعالیم دکارت، ممکن است هنوز تردید کرد که آیا ماهیت الهی اقتضای وجودش را در خود او می‌کند یا اینکه فقط در ذهن ما اینچنین است. در کتاب اخلاق اسپینوزا، جایی برای چنین تردیدی باقی نمی‌ماند. همانطور که یک دایره مربع ممکن نیست وجود داشته باشد، بدین جهت که ماهیتش متناقض است، خدا نیز نمی‌تواند وجود نداشته باشد، زیرا همانطور که خود اسپینوزا گفته است: «دلیل وجود جوهر، صرف طبیعت آن است، زیرا که طبیعتش مستلزم وجود است»<sup>۷۷</sup> بنابراین عالمی را باید تصور کرد که در آن وجود هر شیء مبین قدرت وجودی است که متعلق به طبیعت آن شیء است؛ در این صورت فقط یک موجود است که می‌توان وجودش را ضروری دانست. او خدایا موجودی است که مطلقاً نامتناهی است و چون «بذاته قدرت بی‌نهایتی برای وجود داشتن دارد»<sup>۷۸</sup> مطلقاً هست یا وجود دارد. اما خدایی که وجودش و نیز فعلش از صرف ضرورت طبیعت اوست<sup>۷۹</sup> چیزی بیش از طبیعت<sup>۸۰</sup> نیست، و بلکه او خود طبیعت است: خدایا طبیعت.<sup>۸۱</sup>

خدا ماهیت مطلقه‌ای است که ضرورت ذاتیش وجود همه موجودات را ضروری می‌کند، به نحوی که او مطلقاً همه موجوداتی است که وجود دارند، درست همانطور که هر چیزی که هست بالضرورة مستلزم ذات نامتناهی و سرمدی خدا است.<sup>۸۲</sup>

دشمنان اسپینوزا غالباً انگ «الحاده»<sup>۸۳</sup> بر وی زده‌اند. همچنین یکی از ستایشگران آلمانی‌اش او را مردی خوانده است که «سرمدت خداست»<sup>۸۴</sup> آنچه مایه اهمیت بسیار زیاد اسپینوزا در تاریخ الهیات عقلی می‌شود، این است که هر دو این قضاوتها صحیح هستند.

اسپینوزا ملحدی متدین بود که واقعاً سرمدت خدای فلسفی خویش بود.<sup>۸۵</sup> ادیان وضعی (رسمی)<sup>۸۶</sup> بنا به طرز تلقی او چیزی نبودند جز موهومات و خرافات تشبیهی<sup>۸۷</sup> ای که انسانها برای مقاصد عملی و سیاسی ساخته‌اند. پس تعجبی ندارد که چرا او در نظر یهودیان و همچنین مسیحیان همواره به عنوان انسانی بی‌خدا ظاهر شده است. اما ما نباید از آن روی سکه نیز غافل

باشیم. اسپینوزا به عنوان یک فیلسوف و نسبت به خدای فلسفی خویش، احتمالاً دیندارترین متفکری بوده که تاکنون وجود داشته است. شاید مارکوس اورلیوس<sup>۸۸</sup> و افلاطون بتوانند رقبای وی در کسب این عنوان باشند. اما افلاطون هرگز بدان حد نرسید که خیر مطلق را پرستش کند و دین مارکوس اورلیوس نیز منحصر می‌شد به قبول وجود نظم و ترتیبی در اشیاء که نمی‌توان تغییری در آن ایجاد کرد.<sup>۸۹</sup>

اسپینوزا خیلی بیشتر از آنکه طبیعت را پذیرفت توانست کار انجام دهد. با تلقی همه‌جانبه طبیعت به عنوان واقعیتهای مطلقاً معقول، او خود را به نحوی فراینده از توهم و خطا و شر و بردگی فکری آزاد ساخت و به آن سعادت عالی انسانی رسید که از آزادی معنوی جدایی‌ناپذیر است. من شخصاً بر آن نیستم که اعتقادات دینی اسپینوزا را سخیف بدانم. زیرا آنها پاسخی صددرصد مابعدالطبیعی هستند به این مسأله که چگونه می‌توان فقط به مدد فلسفه به رستگاری انسانی دست یافت. من به خوبی واقف به این واقعیت هستم که چیزی را که خودم دین حقیقی می‌دانم، یعنی مسیحیت، در نظر او افسانه‌ای کودکانه بود. اما خود را بی‌نهایت سپاسگزار وی می‌دانم، زیرا پس از آنکه تمام ادیان وضعی (رسمی) را به حکم اینکه صرفاً اساطیری هستند به کنار نهاد، به جای آنها اسطوره‌های فلسفی از جانب خویش قرار نداد. اسپینوزا یهودی است که «کسی که هست» را به صرف «چیزی که هست» مبدل ساخت. او می‌توانست به «چیزی که هست» عشق بورزد، اما هرگز نمی‌توانست توقع داشته باشد که خودش مورد علاقه و عشق او نیز قرار گیرد.

تنها طریق ممکن برای غلبه بر اسپینوزا، به طریقی حقیقتاً اسپینوزایی این است که خود را از حدود و قیودش، با علم به اینکه حدود و قیودند، آزاد سازیم. و این بدان معناست که بار دیگر وجود را به عنوان وجود ماهیت<sup>۹۰</sup> و نه ماهیت وجود<sup>۹۱</sup> تلقی کنیم و با آن در حکم یک «فعل» ملاقی شویم، نه آنکه آن را به عنوان یک شیء تصور کنیم. تجربه مابعدالطبیعی اسپینوزا، استدلال منتحی لاقبل بر این واقعیت است که هر خدای دینی که نام حقیقی‌اش «کسی که هست» نمی‌باشد، چیزی نیست جز یک اسطوره (افسانه).

یکی از سرورانگیزترین موضوعات تفکر برای نقّادان و خبرگان حماقت انسانی دقیقاً راجع به افسانه‌ای می‌شود که اذهان بسیاری از مردم از اواسط قرن هفدهم تا اواخر قرن هجدهم را تسخیر کرده است. کلمه «تسخیر»<sup>۹۲</sup> در اینجا کلمه درستی است، زیرا این اسطوره اعجاب‌انگیز چیزی جز شیخ فلسفی خدای مسیحی نیست. خداپاوران عقلی (معتقدان غیردینی خدا)<sup>۹۳</sup> که شرح احوالشان با مهارت تمام به کژات ذکر شده، اما هرگز به طور کامل تحریر نگردیده است،

همواره در نظر مسیحیان باطناً و ملحدانه تلقی شده‌اند. چنانکه بوسونه<sup>۹۳</sup> می‌گوید: «خداباوری عقلی (اعتقاد غیردینی به خدا)<sup>۹۴</sup> همان الحاد است با لباس مبدل.»<sup>۹۵</sup> و این بیان بسیار مختصر ولی درست مطلب است، لاف‌ل تا آنجا که به خدای ادیان رسمی مربوط می‌شود. خدایاوران عقلی در مورد صفت افسانه‌ای بودن همهٔ ادیان آسمانی با اسپینوزا توافق کامل داشتند. اما از سوی دیگر، خود لقب همین اشخاص نشان می‌دهد که معتقد به خدایی هستند. اگر چه آنها بر این واقعیت تأکید کامل می‌ورزیدند که او خدایی است که ماهیتاً شناخته شده است، اما هرگز او را خدایی نمی‌دانستند که فلاسفه تصور می‌کردند. خدای آنها یک اصل معقول اول همچون «خیر» افلاطون یا «فکر به خوداندیش» ارسطو یا «جوهر نامتناهی» اسپینوزا نبود. خدای این خداشناسان عقلی همانطور که درآیدن<sup>۹۶</sup> در رسالهٔ مشهورش دیانت یک عامی یا سرنوشت یک عامی<sup>۹۷</sup> می‌گوید یک موجود متعالی است که همهٔ مردم، به طریق واحد و با مناسک یکسان، حمد و عبادتش می‌کنند. مع‌هذا خدایی است که با جزایات مردم رنجیده‌خاطر می‌گردد و وقتی انسانها گناه می‌کنند توقع دارد که با توبه خطاهایشان را جبران کنند. و اما آخرین نکته اینست که خدایشان خدایی بود که عدالتش سرانجام باید برقرار شود؛ البته اگر در این عالم نشد بالاخره در عالمی دیگر، یعنی در جایی که محصول عمل ابرار، پاداش و اشرار، مکافات خواهد بود.<sup>۹۸</sup>

درآیدن، خود یک خداشناس عقلی نبود، اما شرح و وصفی که از تعالیشان می‌کند، درست است. و واقعاً تعالیم آنها چیز دیگری می‌توانست باشد جز نمونه‌ای از موجود ذهنی عجیب‌الخلقه‌ای<sup>۱۰۰</sup> به نام «مسیحیت عقلی»<sup>۱۰۱</sup>؟

خود عنوان کتاب مشهوری که جان تولند<sup>۱۰۲</sup> در سال ۱۶۹۶ منتشر ساخت، مشتمل بر لبّ مذهب خداشناسی عقلی بود. و من حتی می‌خواهم بگویم که این عنوان باید شعار خداشناسان مذهب خداشناسی عقلی می‌شد. عنوان کتاب عبارت است از: «مسیحیت بی‌رمز و راز»<sup>۱۰۳</sup>

کتاب تولند را مأموران در دوپلین به سال ۱۶۹۷ به آتش کشیدند، اما الهیات عقلی موجود در مذهب خداشناسی عقلی درست همانطور که قبل از انتشار این کتاب وجود داشت، پس از محکوم‌شدنش نیز به حیات خود ادامه داد و نویسندگان بسیاری در انگلستان آن را اظهار داشتند، کسانی از قبیل: هربرت اهل چربری<sup>۱۰۴</sup>، چارلز بلونت<sup>۱۰۵</sup>، ماتیو تیندل<sup>۱۰۶</sup>. این فکر را در فرانسه قرن هجدهم اشخاصی با وجوه تمایز بسیار همچون ولتر و روسو سیطره دادند، تا آنجا که فرقهٔ پرستش «وجود متعالی» رسماً به دست روبسپیر<sup>۱۰۷</sup> به هنگام انقلاب فرانسه تأسیس شد.

من تاکنون ستایشی از خدای مسیحی برتر از آنچه در این رأی آمده ندیده‌ام؛ رأیی که با اتکاء بر عقل طبیعی محض بروضهٔ مسیحیت اظهار شده است. از آنجا که من فقط می‌توانم از



خدانشناسان عقلی فرانسوی که بشخصه می‌شناسم یاد کنم، باید بگویم که نزد ایشان شبیحی از خدای مسیحی ملازم شیخ دین مسیحی گشته است که عبارت است از احساس مبهم و بی‌حاصلی از تعصب دینی؛ نوعی آشنایی و مؤانست قابل اعتماد با موجودی به نهایت شریف که سایر یاران شریف می‌توانند هنگامی که مبتلا به رنج و زحمت شده‌اند، باطمینان خاطر از او استمداد کنند. او خدای انسانهای شریف است.<sup>۱۰۸</sup>

بدینسان، خدای خداپاوران عقلی به عنوان یک معبود دینی چیزی نیست جز شیخ خدای حی‌ابراهیم و اسحاق و یعقوب، ولی به عنوان متعلق تأملات فلسفی محض، اسطوره‌ای است که فاتحه‌اش را اسپینوزا به قطع و یقین خوانده بود. فونتنل، ولتر، روسو و بسیاری دیگر پس از اینکه [مفهوم] «کسی که هست» را توأم با معنای حقیقی مسأله وجود به فراموشی سپردند، طبیعتاً باید به سطحیترین تفسیر مسأله علل غائی باز می‌گشتند. بدین‌قرار خدا در آراء فونتنل<sup>۱۰۹</sup> و ولتر تبدیل به «ساعت‌ساز»<sup>۱۱۰</sup> شد یعنی مهندس عالی ماشین عظیم عالم. خلاصه، خدا بار دیگر تبدیل به «چیزی» شد که قبلاً در رساله تیماقوس افلاطون عنوان شده بود، یعنی دمپورژ (صانع)؛<sup>۱۱۱</sup> با این تفاوت واحد که دمپورژ این‌بار قبل از شروع به تنظیم و تنسیق عالم با نیوتن مشورت کرده بود. خدای خداپرستان عقلی درست مانند دمپورژ افلاطون چیزی نیست جز افسانه‌ای فلسفی. ولی باکمال تعجب، معاصران ما هنوز از خود می‌پرسند آیا این افسانه واقعاً وجود دارد؟ پاسخ خود آنها این است که خیر، وجود ندارد. البته معاصران ما در اینکه چنین پاسخی به این سؤال می‌دهند محق هستند، اما این امر که دمپورژی وجود ندارد دلیل این نیست که خدایی وجود ندارد.

## خدا و تفکر معاصر

وضعیت امروزی مسأله وجود خدا کلاً تحت سیطره تفکر ایمان‌نیل کانت و آگوست کنت است. آراء این دو تقریباً به همان حد و اندازه متفاوت از یکدیگرند که دو رأی فلسفی ممکن است متفاوت باشند. با این همه، فلسفه نقادی<sup>۱۱۳</sup> کانت و فلسفه تحصیلی<sup>۱۱۴</sup> کنت با یکدیگر این وجه اشتراک را دارند که در هر دو، مفهوم معرفت به معرفت علمی تنزل یافته و خود مفهوم معرفت علمی نیز به نوعی معقولیت که فیزیک نیوتن فراهم آورده، نزول کرده است. بدینسان فعل «دانستن» به معنای شرح نسبت‌های محسوس میان حقایق مفروض برحسب نسبت‌های ریاضی است.<sup>۱۱۵</sup> لذا هرطور که بنگریم، هیچ واقعیت مفروضی مابازاء تصور ما از خدا نیست. از آنجا که خدا، متعلق معرفت تجربی ما نیست، پس تصویری از او نداریم. در نتیجه خدا موضوع معرفت نیست و امر موسوم به الهیات عقلی، صرفاً بیهوده‌گوئی است.

انقلاب دکارتی را در قیاس با انقلاب کانتی به سختی می‌توان «انقلاب» خواند. فاصله میان توماس آکوئینی و دکارت بی‌تردید فاصله‌ای طولانی است. با اینکه آن دو به نهایت از هم دورند ولی از لحاظ فکری شباهتهایی با یکدیگر دارند. اما میان کانت و آنان این فاصله قطع شده است. فیلسوفان مسیحی که پس از یونانیان آمدند، از خود پرسیدند: چگونه می‌توان با مابعدالطبیعه یونانی پاسخی برای مسائل حادثه از طرف خدای مسیحی یافت؟ پس از قرن‌ها تلاش صبورانه، بالاخره یکی از آنان پاسخ را یافت. به همین دلیل است که می‌بینیم توماس آکوئینی به منظور بیان تعالیم مسیحی دائماً از زبان و تعابیر ارسطو استفاده می‌کند. دکارت، لایب‌نیتس، مالبرانش و اسپینوزا نیز که پس از فیلسوفان مسیحی آمده بودند، خود را مواجه با این مشکل جدید دیدند: چگونه می‌توان توجیهی مابعدالطبیعی برای عالم علمی قرن هفدهم یافت؟

دکارت و لایب‌نیتس از جهت عالم علوم طبیعی بودن، نظام مابعدالطبیعه‌ای از خود نداشتند. درست همان‌گونه که آگوستین و توماس آکوئینی مجبور بودند روش فکری خویش را از یونانیان وام گیرند، دکارت و لایب‌نیتس هم می‌بایست روششان را از فیلسوفان مسیحی سابق بر خود اخذ کنند. از اینجاست که با انبوهی از تعابیر مدرسی در آثار دکارت، لایب‌نیتس، اسپینوزا و حتی لاک روبرو می‌شویم. اینها همه آزادانه از زبان و تعابیر مدرسیون<sup>۱۱۶</sup> به منظور بیان آراء غیرمدرسی در عالمی غیرمدرسی استفاده می‌کردند. با این حال، همه آنها جمیعاً نزد ما همچون کسانی نمودار می‌شوند که در جستجوی توجیه نهائی عالم مکانیکی علم جدید به واسطه مابعدالطبیعه‌ای کم و بیش سنتی هستند. کوتاه سخن اینکه اصل متعالی معقولیت طبیعت نزد

همه آنان حتی خود نیوتون، صانع طبیعت<sup>۱۱۷</sup> یعنی خدا است<sup>۱۱۸</sup>.

با فلسفه نقادی کانت و فلسفه تحصّلی کنت، اوضاع کاملاً متفاوت گردید. بدین قرار که چون نزد کانت خدا موجودی نیست که در صور ما تقدّم حسّاسیت<sup>۱۱۹</sup>، یعنی مکان و زمان، ادراک شود، او را نمی‌توان به چیز دیگری به واسطه مقوله علیّت مرتبط ساخت. لذا وی نتیجه گرفت که خدا یکی از تصوّرات محض عقل<sup>۱۲۰</sup> است که عبارتند از اصول کلی وحدت‌بخش شناسائی ما، ولی خودش شناخته نمی‌شود و ما باید وجود خدا را به عنوان یکی از لوازم عقل عملی قبول کنیم. بدینسان وجود خدا مبدّل به یک اصل موضوع<sup>۱۲۱</sup> می‌گردد که باز هم شناخته نمی‌شود.

کنت نیز به طریق خویش که راسخانه‌تر از کانت است، بلافاصله عیناً به همین نتیجه رسید. به رأی کنت، علم هیچ بهره‌ای از مفهوم علت نمی‌برد. دانشمندان هیچگاه از خود نمی‌پرسند «چرا» امور واقع می‌شوند بلکه می‌پرسند «چگونه» واقع می‌شوند. اما به مجرد اینکه مفهوم «نسبت» (رابطه)<sup>۱۲۲</sup> نزد تحصّلی‌مذهبان را جایگزین مفهوم مابعدالطبیعی «علت» کنیم، دیگر حقّ نداریم از خود بپرسیم که «چرا» موجودات هستند و چرا این‌گونه هستند. کنارگذاشتن این قبیل مسائل به این عنوان که ربطی به نظام معرفت تحصّلی ندارند، در عین حال به معنای قطع کامل ریشه انحاء تأمل و تدبّر در باب ماهیت و وجود خدا است.

سیزده قرن طول کشید تا متفکران مسیحی توانستند به فلسفه کاملاً منسجمی مطابق عالم مسیحیت دست یابند. اما فقط دو قرن به طول انجامید تا دانشمندان جدید توانستند به فلسفه کاملاً منسجمی مطابق عالم مکانیکی علم جدید نایل شوند. این حقیقتی است که فهمش برای ما حائز اهمیت بسیار است، زیرا به وضوح نشان می‌دهد که مواضع فلسفی محض را واقعاً در کجا می‌توان یافت.

اگر مطلوب ما تفسیری عقلی از عالم علم باشد که آن را حقیقت غایی تلقی می‌کنیم، آنگاه فلسفه نقادی خود کانت یا تفسیرهایی از فلسفه‌اش که بنا بر اقتضات علوم معاصر مورد تجدیدنظر قرار گرفته است باید پاسخ رضایت‌بخش پرسش ما را دربرداشته باشد. با این‌همه، ممکن است فلسفه تحصّلی کنت یا برخی روایتهای تجدیدنظر شده آن را نیز ترجیح دهیم. عده زیادی از معاصران ما عملاً به یکی از این دو سر تسلیم فرود آورده‌اند. فلسفه نقادی نو<sup>۱۲۳</sup> را کسانى مثل پولزن<sup>۱۲۴</sup> و فاینگر<sup>۱۲۵</sup> در آلمان و رنویه<sup>۱۲۶</sup> در فرانسه مطرح کرده‌اند. این فلسفه شاید خالصترین شکل خود را در آثار فیلسوف معاصر پروفیسور لئوپروئشویک<sup>۱۲۷</sup> پیدا کرده باشد.

فلسفه تحصّلی نیز حامیان مهمی همچون جان استیوارت میل و هربرت اسپنسر در انگلستان یافته است. در فرانسه هم امیل لیتره<sup>۱۲۸</sup> و امیل دورکهایم و کلّ حوزه جامعه‌شناسی

فرانسوی از پیروانش هستند. اخیراً نیز توسط فلسفه تحصلی نو<sup>۱۲۹</sup> در حوزه وین<sup>۱۳۰</sup> به صورت جدیدی احیاء شده است. جمیع این حوزه‌ها با وجود اختلافات بسیار، دست‌کم این وجه اشتراک را دارند که همه عزم و جزمشان منحصر به این است که به تفسیری عقلی از جهان علم که حقیقتی غایی و تنزل‌ناپذیر تلقی شده است، دست یابند.

اما اگر ما تصور نکنیم که فقط علوم مطابق و موافق با معرفت عقلی<sup>۱۳۱</sup> هستند و در نظر داشته باشیم که غیر از مسائلی که فقط از طریق علمی می‌توان به آنها پاسخ داد، مسائلی هم هستند که از طریق عقلی دربارهٔ عالم طرح می‌شوند، آنگاه دیگر توقف در خدای قرن هجدهمی صانع طبیعت فایده‌ای نخواهد داشت. چرا ما باید در جایی که خدای حقیقی هست، به شیخ خدا اکتفا کنیم؟ چنانکه دلیلی ندارد که وقت خویش را در سنجش ارزش و اعتبار خاص خدای اسپینوزا و لایب‌نیتس یا دکارت به هدر دهیم. ما می‌دانیم این خدایان کیستند. آنها صرف نتایج فرعی نابودی خدای حئی مسیحی هستند. انتخاب ما امروزه بین کانت یا دکارت نیست بلکه میان کانت یا توماس آکوئینی است. سایر مواضع، منازل بین راه هستند. راهی که از یک طرف به تفکر لادری دینی محض و از طرف دیگر به الهیات عقلی مابعدالطبیعهٔ مسیحی ختم می‌شود.<sup>۱۳۲</sup>

منازل بین راه همواره نسبتاً شلوغ بوده‌اند اما هیچگاه به اندازهٔ دورهٔ ما خصوصاً در حوزه الهیات عقلی شلوغ نبوده‌اند. این امر کلاً بی‌جهت نیست. مانعی که راه بازگشت ما را به توماس آکوئینی سخت می‌سازد، کانت است. انسانهای جدید مسحور علم شده‌اند؛ البته در بعضی موارد چون آن را شناخته‌اند، ولی در موارد بی‌شماری به دلیل اینکه فهمیده‌اند نزد کسانی که آشنای علم هستند، مسألهٔ خدا را نمی‌توان به صورت و هیأت علمی درآورد. اما مانعی که مشکل راه می‌شود که نتوانیم به آنجا رسیم که کانت رسیده بود، اگر خود توماس آکوئینی نباشد، حداقل کل نظام حقایقی است که مبنای الهیات عقلی اوست.

کاملاً جدا از هر نوع استدلال فلسفی در اثبات وجود خدا، چیزی همچون الهیات عقلی به صرافت طبع در فکر ما وجود دارد. در اغلب آدمیان گرایشی شبه‌غریزی به چشم می‌خورد که آنها را هر از چندگاهی به حیرت می‌آورد که آیا بالاخره موجودی نامشهود که ما او را خدا می‌نامیم، وجود دارد؟ ایراد واضح دائر بر اینکه چنین شعوری بقایای اساطیر الاولین<sup>۱۳۳</sup> یا تربیت اولیهٔ دینی ماست، ایرادی چندندان محکم نیست. اساطیر الاولین تبیین‌کنندهٔ اعتقاد انسانی به وجود معبودی الهی نیست، بلکه بدیهی است که عکس مطلب صادق است. تربیت اولیهٔ دینی افراد توجیه موجه پرسشهایی که گاه در اذهان در باب وجود یا عدم وجود خدا طرح می‌شود نیست. در میان ما کسانی هستند که عمداً تربیتی غیردینی یافته‌اند. دیگرانی هم هستند که اصولاً تربیت دینی

ندارند. بسیاری هم هستند که زمانی تحت تربیت دینی بوده‌اند، اما در خاطره خود نمی‌توانند هیچ داعی به اینکه به جدیت درباره وجود خدا بیندیشند، بیابند.<sup>۱۳۴</sup>

دواعی طبیعی انسان به اینکه ذهن خویش را مصروف این مسأله سازد از سرچشمه‌های کاملاً دیگری است؛ همان سرچشمه‌هایی که روزگاری منجر به پیدایش نه تنها اساطیر یونانی بلکه همه اساطیر شد. خداوند خود را به اراده خویش برای اغلب ما جلوه‌گر می‌سازد. البته بیشتر به عنوان کسی که حضورش به حیرت و هیبت درک می‌شود تا کسی که پاسخ مشکلات ما است. وقتی در مقابل وسعت اقیانوس یا صفای سکون‌آمیز کوهستان یا حیات اسرارآمیز آسمان پرستاره نیمه تابستان قرار می‌گیریم، حضور او ادراک می‌شود. این دغدغه‌های خاطر گذرا به اینکه درباره خدا بیندیشیم نه تنها منشایی اجتماعی ندارند، بلکه معمولاً در آفات خلوت و تنهایی رو به ما می‌آورند. اما هیچ خلوتی، خلوت کسی نیست که غمی اندوهبار دارد یا اینکه به جنبه سوگ‌آمیز<sup>۱۳۵</sup> پایان قریب‌الوقوع زندگی خویش پی برده است. به قول پاسکال: «انسان، تنها می‌میرد». شاید به همین دلیل است که بسیاری از آدمی‌زادگان در آستانه مرگ ملاقی خداوند، که در انتظار آنهاست، می‌شوند.

چنین احساساتی چه چیز را ثابت می‌کنند؟ مطلقاً هیچ چیز. آنها دلیل اثبات چیزی نیستند بلکه اموری واقعی هستند؛ همان واقعیهایی که فرصت مناسبی را برای فلاسفه ایجاد می‌کند تا از خود سؤالهایی دقیق درباره امکان وجود خدا کنند و درست همان‌طور که چنین تجارب شخصی قبل از هرگونه تلاش در اثبات وجود خدا در ما حضور دارد، پس از ناکامی ما در اثبات وجود خدا، نیز باقی خواهد ماند.

پاسکال اعتنای چندانی به براهین اثبات وجود خدا نداشت. در نظر او اینکه خدا باید یا نباید وجود داشته باشد، خارج از فهم و ادراک است. لذا در مورد وجود خدا شرطی بست.<sup>۱۳۶</sup> شرطی که فی الواقع بی‌ضرر بود، زیرا عواید بسیاری داشت و او چیزی را از کف نمی‌داد. البته شرط‌بندی کردن به معنای شناختن چیزی نیست خصوصاً در مورد چیزی که اگر آن را ببازیم، دیگر آمیدی به شناختنش نخواهیم داشت. با این همه پاسکال باز هم میل داشت که بر سر چیزی شرط‌بندی کند که نمی‌شناخت.

کانت نیز به همین نحو در کتاب نقد عقل محض<sup>۱۳۷</sup>، پس از اثبات اینکه نمی‌توان برهان عقلی بر وجود خدا اقامه کرد، باز هم اصرار داشت که خدا را دست‌کم به عنوان تصویری وحدت‌بخش در نظام عقل نظری و همچنین اصل موضوعی در نظام اخلاقی عقل عملی حفظ کند. چه بسا درست باشد که ذهن انسانی بنابر طبیعت خویش به طور یکسان نه بتواند اثبات وجود خدا کند

و نه بتواند «از غریزه مفلوروش به اینکه مفاهیم عقلی خود را تشخص<sup>۱۳۸</sup> بخشد، بگریزد»<sup>۱۳۹</sup> به هر تقدیر، تصور رایج از خدا را اعم از اینکه همراهی با توماس آکوئینی معلول حکم به صرافتِ طبع عقلی<sup>۱۴۰</sup> بدانیم، یا همراه با دکارت تصویری فطری<sup>۱۴۱</sup> بخوانیم، یا به تبع مالبرانش شهودی عقلی<sup>۱۴۲</sup> و مثل کانت قوه و حدث بخش عقل انسانی<sup>۱۴۳</sup> بپنداریم و یا خیالی<sup>۱۴۴</sup> مولود قوه مختلله انسانی نزد توماس هاتری هاکسلی بینگاریم، این مفهوم در ما وجود دارد. و در حکم واقعیتی کلی و عملی است که در ارزش و اعتبار نظری اش به خوبی می توان چون و چرا کرد ولی وجودش را نمی توان منکر شد. پس در اینجا تنها مسأله مورد نظر این است که ارزش صدق و درستی این مفهوم را معین کنیم.

در بادی امر به نظر می رسد که کوتاهترین راه برای آزمودن این ارزش آن است که از نظرگاه معرفت علمی درباره اش حکم کنیم. اما معلوم نیست که کوتاهترین راه امنترین آنها باشد. روش مذکور مبتنی بر این فرض است که هیچ چیز را نمی توان عقلاً شناخت مگر اینکه از جهت علمی معلوم شده باشد؛ که البته این قضیه، قضیه ای بدیهی نیست. کانت و کنت در تاریخ علم جدید، اگر نگوئیم هیچ، ولی می توان گفت اهمیت چندانی ندارند. اما دکارت و لایب نیتس که از مؤسسان علم جدیدند جزو علمای بزرگ مابعدالطبیعه نیز هستند. شاید حقیقت امر به همین سادگی باشد که با اینکه عقل انسانی در بررسی مراتب مختلف مسائل، همواره واحد و یکسان است، با این همه باید از طرق گوناگون به این سلسله مراتب متفاوت مسائل ورود پیدا کند. پاسخ نهایی به مسأله وجود خدا هر چه باشد، ما همه با یکدیگر اتفاق نظر داریم که خدا واقعیتی نیست که به تجربه حسی<sup>۱۴۵</sup> ادراک شود. تجارب و یافته های عرفانی نیز قابل بیان و انتقال به دیگران نیستند، لذا تجربه ای عینی محسوب نمی شوند. پس اگر در مرتبه معرفت طبیعی محض<sup>۱۴۶</sup>، قضیه «خدا وجود دارد» اصولاً معنایی داشته باشد، باید به دلیل ارزش و اعتبار عقلی اش باشد از آن جهت که پاسخی فلسفی به پرسشی مابعدالطبیعی است.

وقتی انسان در شگفت می شود که آیا موجودی به نام خدا وجود دارد، توجه ندارد به اینکه مسأله ای علمی را مطرح کرده است؛ امیدی هم ندارد که بتواند راه حل علمی آن را نشان دهد. کلیه مسائل علمی مربوطند به شناخت اینکه اشیاء مورد نظر ما واقعاً «چه» هستند. تبیین علمی مطلوب از جهان، تبیین عقلی جامعی است از اینکه جهان واقعاً چیست. اما اینکه «چرا» طبیعت وجود دارد، مسأله ای علمی نیست، زیرا پاسخ آن قابلیت تحقیق تجربی را ندارد. برعکس، مفهوم خدا در تاریخ همواره برای ما به صورت پاسخی به مسأله ای وجودی<sup>۱۴۷</sup> یعنی «چرايي» وجود خاصی نمایان شده است.

انسانها در سیر تاریخ خود و سایر موجودات، همواره متوسل به خدایان یونانی شده‌اند تا علت وقوع «حوادث» مختلفی را که برای خود و آنان رخ داده، بیان کنند. در تفسیر دینی از طبیعت هیچ‌گاه اهمیتی به اینکه اشیاء چیستند داده نمی‌شود و آن را مسأله‌ای مربوط به دانشمندان می‌دانند، ولی این تفسیر تعلق موضوعی بسیاری به این مسأله دارد که چرا اشیاء دقیقاً چنانند که هستند و اصولاً چرا هستند. چون در این تفسیر همان خدای یهودی مسیحی که ما از طریق کتاب مقدس شناخته‌ایم، در آن واحد، هم تبیین‌کننده نهای و وجود انسان و وضعیت حالیه او بر روی زمین و کلیه حوادث بعدی است که تاریخ قوم یهود را ساخته است و هم علت وقوع وقایع خطیر تجسد خدا<sup>۱۴۸</sup> و رستگاری<sup>۱۴۹</sup> انسان به لطف الهی<sup>۱۵۰</sup> را شرح می‌دهد. قدر و بهای نهای این پاسخها هر چه باشد، تردیدی نیست که اینها پاسخهایی وجودی<sup>۱۵۱</sup> به پرسشهایی وجودی هستند، لذا نمی‌توان آنها را به هیچ‌وجه به زبان علمی بیان کرد و فقط می‌توان به زبان یک نظام مابعدالطبیعه وجودی بیانشان نمود.

پس در اینجا دو نتیجه مستقیم گرفته می‌شود که اولاً: الهیات عقلی در فید روش علم تحصلی نیست بلکه به روش مابعدالطبیعی التزام دارد، و ثانیاً: فقط در هیأت یک مابعدالطبیعه وجودی می‌تواند به درستی پرسش از مسائل خود کند.

اولین نتیجه از نتایج مذکور محکوم به عدم مقبولیت بسیار شده است. حقیقت مسأله این است که اکنون قول به اینکه مسائل عالیة مابعدالطبیعه ابداً متکی به پاسخهایی که علم به مسائل خویش می‌دهد نیست، کاملاً بی‌معنی به نظر می‌آید و اعتقاد به آن عجیب و مضحک می‌نماید. رایجترین نظر در این خصوص به نحو احسن در جملات یکی از ستاره‌شناسان جدید بدین‌قرار بیان شده است: «قبل از اینکه فیلسوفان حق اظهار نظر داشته باشند، باید نخست از علم مدد خواست تا در حد امکان در خصوص تحقیق در امور و فرضیه‌های موقتی<sup>۱۵۲</sup> سخن گوید و فقط در این موقع است که بحث مورد نظر می‌تواند به طور صحیح در قلمرو فلسفه وارد گردد.»<sup>۱۵۳</sup> من کاملاً قبول دارم که چه بسا قول مذکور ظاهراً معقولتر از مطلبی باشد که من خود گفتم ولی اگر رفتار مردم طوری باشد که گوئی مطلب من نادرست است، آن وقت چه می‌شود؟

در سال ۱۶۹۶ جان تولند مصمم شد که به بحث درباره مسائل دینی به واسطه روشی که مأخوذ از فلسفه طبیعی بود، بپردازد. نتیجه حاصله تألیف کتابی بود که سابقاً ذکر کردم: مسیحیت بی‌رمز و راز (غیراسرارآمیز)<sup>۱۵۴</sup>. اما اگر مسیحیت اسرارآمیز نیست، پس چیست؟ در سال ۱۹۳۰ سر جیمز جینس<sup>۱۵۵</sup> بر آن شد که در سخنرانی خویش به یاد ری<sup>۱۵۶</sup> که در دانشگاه کمبریج ایراد گردید، به بررسی مسائل فلسفی در پرتو علم معاصر بپردازد. ماحصل این کار تألیف کتاب بسیار

عامه‌پسندش شد به نام: جهان اسرارآمیز.<sup>۱۵۷</sup>

ولی اگر جهان علم اسرارآمیز باشد، چه چیز اسرارآمیز نیست؟ ما احتیاج نداریم که علم به ما بگوید جهان واقعاً اسرارآمیز است. انسانها از همان ابتدای آغاز نسل بشر واقف به این امر بوده‌اند. وظیفه حقیقی و درست علم، برخلاف آنچه مذکور افتاد، این است که حتی‌الامکان جهان را کمتر اسرارآمیز نماید. علم چنین کاری را می‌کند، به نحوی عالی هم می‌کند. امروزه هر نوجوان شانزده ساله در هر یک از مدارس ما دربارهٔ ساختمان فیزیکی جهان بیش از توماس اکوئینی، ارسطو یا افلاطون می‌داند و می‌تواند تفسیری عقلی از پدیده‌هایی که زمانی نزد بزرگترین اذهان، اسرار حیرت‌آمیزی می‌نمود، عرضه کند. جهان علم بما هو علم دقیقاً متشکل از همان بخش از کل جهان است که به لطف عقل انسانی اسرار از آن رخت بریسته است.

پس چگونه است که دانشمندان خود را در اطلاق این جهان به «جهان اسرارآمیز» موخه می‌دانند؟ آیا به این دلیل است که نفس پیشرفت علم آنان را مواجه با پدیده‌هایی می‌سازد که مشاهده آنها دشوارتر و تدوین قوانینشان مشکلتر می‌گردد؟ ولی هر امر نامعلوم لزوماً سر و راز نیست. علم نیز بالطبع با ابتناء بر همین فرض آغاز می‌شود. زیرا «نامعلوم» امری است که می‌توان به آن علم یافت، گرچه ما هنوز به آن علم پیدا نکرده‌ایم. جهت اصلی اینکه چرا این عالم در نظر بعضی دانشمندان اسرارآمیز می‌نماید این است که آنها با خلط پرسشهای وجودی یعنی مابعدالطبیعی یا پرسشهای علمی، از علم می‌خواهند که پاسخشان دهد. طبیعی است که پاسخی هم به دست نیاورند. بدینسان آنها متحیر و سردرگم می‌شوند و می‌گویند جهان اسرارآمیز است.

نظریه تکوین علمی<sup>۱۵۸</sup> عالم نزد سر جیمز جینس از جمله موارد آموزندهٔ چنین حیرتهایی است. مبدأ شروع نظریه او وجود واقعی تعداد بی‌شمار ستارگانی است که «در فضا سرگردانند» و فاصلهٔ میان آنها از یکدیگر به حدی زیاد است که «نزدیک شدن یک ستاره در جایی به ستارهٔ دیگر حادثه‌ای است که احتمال وقوع آن تقریباً بی‌اندازه کم است.» مع‌هذا ما باید «قبول کنیم» که «حدود دو بیلیون سال قبل این حادثه نادر رخ داده است و ستارهٔ دومی که کورکورانه در فضا سرگردان بوده است» اتفاقاً آنقدر به خورشید نزدیک شده که موج جزر و مدّ عظیمی در سطح خارجی آن ایجاد کرده است. این موج کوه‌مانند سرانجام منفجر شده و قطعات آن که هنوز «پیرامون منشأشان خورشید می‌چرخند... عبارتند از سیارات بزرگ و کوچکی که زمین ما هم یکی از آنهاست.» قطعات پرتاب شدهٔ خورشید نیز تدریجاً سرد شده‌اند، ولی «ما نمی‌دانیم که در طی زمان، کی یا چرا یکی از این قطعات سرد شده موجب پیدایش حیات گشته است.» بدین شرح سیالیهٔ حیات<sup>۱۵۹</sup> منجر به پیدایش انسان شده است. در جهانی که در آن فضای خالی



بی نهایت سرد است و ماده غالباً بی نهایت داغ است، پیدایش حیات کاملاً نامحتمل می نماید. با این همه «ما گرفتار چنین جهانی شده ایم که اگر دقیقاً به خطا نبوده باشد، دست کم بر اثر چیزی بوده است که به درستی می توان آن را بخت و اقبال نامید.» جیمز جینس نتیجه می گیرد که شرح مذکور، وصف «طریق حیرت انگیزی است که ما با توجه به اطلاعات علمی امروز به وجود آمده ایم.»<sup>۱۶۰</sup>

همه در اسرارآمیز بودن این امور، توافق نظر دارند اما در اینجا پرسشی به ذهن خطور می کند: آیا این علم است؟ حتی اگر ما این مطالب را همانگونه که خود نویسنده اش به وضوح قائل است «فرضیه هایی اثبات نشده و موقتی» تلقی کنیم، می توانیم چنین فرضیه هایی را علمی، به هر یک از معانی موجود علم، به حساب آوریم؟ آیا این طریقی علمی است که وجود انسان را به واسطه سلسله حوادثی که وقوع هر یک نسبت به دیگری نامحتمل تر است، تفسیر کنیم؟ حقیقت امر به سادگی این است که نجوم جدید در مورد مسأله وجود انسان قطعاً سخنی برای گفتن ندارد و اگر به نجوم جدید فیزیک جدید را نیز اضافه کنیم، همین نتیجه صادق خواهد بود.

جیمز جینس بعد از آنکه عالم فیزیکی آینشتاین، هایزنبرگ، دیراک<sup>۱۶۱</sup>، لِیتر<sup>۱۶۲</sup> و لوشی دو بوزلی<sup>۱۶۳</sup> را شرح داد، دست آخر به چیزی که لااقل آن را این بار «آبهای عمیق» مابعدالطبیعه می داند، شیرجه می رود. اما نهایتاً به چه نتیجه ای می رسد؟ اینکه اگر چه بسیاری از دانشمندان مفهوم «عالم ادواری»<sup>۱۶۴</sup> را ترجیح می دهند ولی نظریه علمی درست اندیش تر<sup>۱۶۵</sup> این است که صورت فعلیه عالم مرهون «خلقت» است و «خلقتش هم باید حاصل یک فعل فکری<sup>۱۶۶</sup> باشد.»<sup>۱۶۷</sup> سلیمان، اما این پاسخها چه ربطی به آینشتاین و هایزنبرگ و جماعت بحق مشهور فیزیکدانهای جدید دارد؟ نظریه های «عالم ادواری» و «فکر اعلی» را فیلسوفان پیش از سقراطی اظهار داشته بودند درحالی که خیر نداشتند که آینشتاین بیست و شش قرن بعد دراین باره چه ممکن است بگوید. جینس در ادامه می افزاید: «نظریه علمی جدید ما را وامی دارد که خالق را کسی بینگاریم که خارج از زمان و مکان، که خودشان هم بخشی از خلقت هستند، عمل می کند، درست همانطور که نقاش خارج از نقاشی خویش است.»<sup>۱۶۸</sup>

چرا باید نظریه علمی جدید ما را مجبور سازد تا مطالبی را بگوئیم که قبلاً نه تنها اگوستین قدیس که نویسنده ما نیز به او استناد می کند، بلکه هر یک از تعداد بی شمار علمای الهیات مسیحی که عالمی جز عالم بطلمیوس نمی شناختند، اظهار کرده بودند. کاملاً بدیهی است. پاسخ فلسفی سر جیمز جینس به مسأله نظام عالم مطلقاً ربطی به علم جدید ندارد. تعجبی هم ندارد، زیرا این پاسخ اصولاً ربطی به هیچ گونه معرفت علمی ندارد.

اگر نیک بنگریم، سؤال اولیة جینس نه تنها او را بی‌درنگ به آبهای عمیقی فرو نبرده بلکه از لحاظ علمی از اصماق (تعمق) نیز بیرون آورده است. پرسش از اینکه چرا از تعداد بی‌شمار ترکیبات امکان‌پذیر عناصر فیزیکی و شیمیائی، موجودی جاندار (ارگانیسم) و باشعور که ما آن را انسان می‌نامیم ظاهر گردیده، درحقیقت به معنای جستجوی علت این مسأله است که چرا مجموعه‌ای از قوای فیزیکی به نام انسان واقعاً هست یا وجود دارد. به عبارت دیگر این امر به منزله تحقیق در مورد علل احتمالی «وجود» داشتن موجود جاندار و باشعور بر روی زمین است. فرض اینکه دانشمندان شیمی زیستی<sup>۱۶۹</sup> ممکن است در آینده بتوانند موجودات زنده‌ای را در آزمایشگاه‌هایشان ایجاد کنند، ربطی به سؤال مذکور ندارد. اگر هم موقعی شیمیدانی موفق شود سلولهای زنده یا برخی انواع ابتدایی موجودات جاندار را ایجاد کند، آسانتر از همه چیز برای او شرح این نکته است که چرا این موجودات جاندار وجود دارند؟ چه، پاسخ او این خواهد بود که من آنها را ساختم. اما پرسش ما ابداً این نیست که آیا موجودات جاندار و باشعور متشکل از چیزی بجز عناصر مادی هستند، بلکه ما می‌پریم: فرض کنیم آنها نهایتاً مرکب از چیز دیگری نیستند، ولی چگونه می‌توان تبیین وجود ترتیب منظم مولکولهایی را کرد که موجب پیدایش اموری مستمی به حیات و شعور گردیده‌اند؟

از جهت علمی چنین مشکلاتی اصولاً بی‌معنی است. اگر موجودات جاندار و ذی‌شعور وجود نداشتند، اصلاً علمی نبود. بنابراین سؤالی هم مطرح نمی‌شد. حتی جهان علمی مرکب از ماده بی‌جان<sup>۱۷۰</sup> مبتنی بر ترکیب و ساختار<sup>۱۷۱</sup> است. اما جهان مادی جاندار، در همه جا دارای انتظام<sup>۱۷۲</sup> و انطباق<sup>۱۷۳</sup> و عملکردهای<sup>۱۷۴</sup> خاصی است.

هنگامی که سؤال شود چرا چنین موجودات منظمی<sup>۱۷۵</sup> وجود دارند، پاسخ دانشمندان این است: به صدفه<sup>۱۷۶</sup>. خوب هر کسی می‌تواند در بازی بلیارد تصادفاً ضربه چشمگیری بزند، اما وقتی بلیاردبازی صد امتیاز می‌آورد، اگر بگوئیم اتفاقاً چنین شد، توجیه نسبتاً ضعیفی از آن کرده‌ایم. برخی از دانشمندان به خوبی واقف به این امرند، به نحوی که به جای مفهوم صدفه مفهوم قوانین مکانیکی را قرار داده‌اند که درست عکس آن است. اما همین افراد وقتی در مقام شرح این مسأله برمی‌آیند که چرا چنین قوانینی منجر به پیدایش موجودات منظم جاندار گردیده است، مجدداً به «صدفه» به عنوان آخرین دلیلی که می‌توان بدان استناد کرد، بازمی‌گردند. به قول جولیان هاکسلی «قوایی که در جهان عمل می‌کنند گرچه واحدند، اما قابل تکثیر به اجزاء فرعی هستند و اگرچه کثرت‌پذیرند، با این حال مرتبط به یکدیگرند. آنها قوای وسیع طبیعت غیرجاندارند که نسبت به انسان بی‌طرف یا دشمن هستند مع‌هذا همگی منجر به پیدایش حیات

تکامل یابنده‌ای شده‌اند که سیر آن گرچه کورکورانه و به تصادف است ولی رو به همان جهت کلی دارد که علائق و آرمانهای آگاهانه ما مهتدی است و لذا موجب تأیید خارجی افعال با قصد و غرض ما نیز می‌گردد. این نیز باعث پیدایش ذهن انسان شد که در این رقابت، به شتاب، جریان تکامل را تغییر می‌دهد،<sup>۱۷۷</sup> و به همین ترتیب الی غیرالنهایه. به عبارت دیگر، یگانه دلیل علمی در اثبات اینکه چرا بیلیاردباز ما صد امتیاز می‌آورد، این است که بازی بیلیارد را نمی‌داند و از طرفی بخت نیز با او یار نبوده است.

اگر دانشمندان به عنوان دانشمند، پاسخ معقولی به این مسأله ندارند، پس چرا برخی از آنها برای یاره‌گونی در این باره اینچنین لجاجت می‌ورزند؟ دلیلش ساده است و در این مورد تردیدی نیست که بخت و اقبال هیچ ربطی به لجاجتشان ندارد. آنها ترجیح می‌دهند هرگونه سخنی بگویند جز اینکه، بر مبنای غایت‌داشتن جهان، تصدیق وجود خدا کنند. با این حال همین موضع ایشان را می‌توان به گونه‌ای توجیه کرد: درست همان‌طور که علم می‌تواند موجب تخریب مابعدالطبیعه گردد، مابعدالطبیعه نیز ممکن است موجب تخریب علم شود. در روزگار گذشته مابعدالطبیعه که مقدم بر علم بوده، غالباً چنین اثری داشته تا بدان حد که مانع ظهور علم و سدّ راه پیشرفتش گردیده است. قرن‌هاست که نسل‌های بسیاری از فلاسفه خلط میان علت غایی و تبیین علمی کرده‌اند به ترتیبی که امروزه هنوز کثیری از دانشمندان خوف و پرهیز از علت غایی را سرآغاز معرفت علمی می‌دانند. بدینسان علم، مابعدالطبیعه را مجبور می‌سازد برای مداخله‌ای که در طی قرون متمادی در مسائل فیزیک و زیست‌شناسی کرده است، تاوان دهد.

در هر دو مورد، قربانی واقعی این نزاع معرفتی یک چیز است: ذهن انسان. هیچ‌کس انکار نمی‌کند که موجودات آلی جاندار به گونه‌ای پدیدارند که گوئی برای تحقق بخشیدن به وظایف گوناگون مربوط به حیات طراحی یا قصد شده‌اند. همچنین همه قبول دارند که این نحوه پدیدارشدن آنها چه بسا توهم محض باشد. اگر علم در مورد پیدایش حیات متوسّل به تفسیرهای رایج خویش که از نوع مکانیکی هستند بشود، ما نیز مجبور خواهیم بود که آن را توهم و خیالی بدانیم. این‌گونه تفاسیر، اصالتاً چیزی جز شرح ارتباط میان پدیدارهای محسوس برحسب خواص هندسی مکان و قوانین فیزیکی حرکت نیست. برعکس، جالب توجه فراوان است که دانشمندان بسیاری در عین‌اینکه بر موهومی بودن این نحوه ظهور موجودات لجاجت می‌ورزند، با طیب‌خاطر به عجزشان در اینکه تبیینی علمی برای ساختار آلی (ارگانیسم) موجودات زنده بیابند اذعان دارند. به محض اینکه فیزیک جدید به مسائل ساختاری ایجاد شده از جانب فیزیک مولکولی رسید، خود را مواجه با چنین مشکلاتی یافت. با این‌همه، دانشمندان

عمدتاً ترجیح می‌دهند که مفاهیم غیرمکانیکی انفصال<sup>۱۷۸</sup> و عدم تعین<sup>۱۷۹</sup> را وارد فیزیک کنند تا اینکه به مفهومی مثل طرح و تدبیر<sup>۱۸۰</sup> متوسل شوند.

در مقامی بالاتر، دیدیم که چگونه جولیان هاکسلی جسورانه وجود اجسام یا نظم و قاعده را براساس همان خواص مادی تفسیر می‌کرد که به نظر خودش این خواص اصولاً امکان وجود چنین اجسامی را بی‌نهایت غیرمحمّل می‌سازد. چرا باید این موجودات فوق‌العاده عاقل، یعنی آقایان دانشمندان، عمده‌مفاهیم من‌عندی نیروی کوره، صدفه، ظهور دفعی<sup>۱۸۱</sup>، تغییر ناگهانی<sup>۱۸۲</sup> و امثال آن را به مفاهیم ساده طرح و تدبیر یا هدفداری<sup>۱۸۳</sup> در طبیعت ترجیح دهند؟ جوابش ساده است: چون آنها «غیاب کامل معقولیت» را به مراتب بر «حضور معقولیت غیرعلمی» ترجیح می‌دهند.

ظاهراً ما در اینجا سرانجام به اصل و بُب این مشکل معرفتی رسیده‌ایم. مفاهیم من‌عندی مذکور گرچه نامعقولند ولی لاقلاً متجانس با یک سلسله تفسیر مکانیکی هستند. این مفاهیم اعم از اینکه در آغاز این سلسله قرار گرفته یا در درونش در محل مورد نیاز جاداده شده باشند، به‌هرحال ابزاری را که مورد احتیاج دانشمندان است تا متعلّقی برای علم خویش داشته باشند، فراهم آورده‌اند.

نفس نامعقولیت این مفاهیم حاکی از مقاومت سرسختانه‌ای است که «وجود» در برابر هرگونه تبیین علمی ابراز می‌دارد.<sup>۱۸۴</sup> دانشمند با قبول طرح و نقشه یا غایت داشتن به عنوان یکی از اصول ممکن تبیین علمی، چه بسا در منظومه قوانینش حلقه‌ای را داخل کند که با بقیه سلسله ناهمگون باشد. ممکن است که او علل مابعدالطبیعی وجود موجودات زنده را با علل مادی که باید هم برای ساختار موجودات زنده و هم عملکردشان قائل شود، خلط کند. بدتر از همه اینکه ممکن است دچار این وسوسه شود که خلط میان علل وجودی موجودات آلی زنده با علل فاعلی و مادیشان کند و بدین طریق به ایام خوش گذشته بازگردد که در آن ماهی بال داشت، چون برای شناکردن خلق شده بود.

شاید کاملاً درست باشد که ماهی برای شناکردن خلق شده است، ولی وقتی ما این را بدانیم تازه درست به همان اندازه درباره ماهی علم داریم که درباره هواپیما هنگامی که بدانیم آن نیز برای پرواز ساخته شده است. اگر هواپیما به منظور پرواز کردن ساخته نشده بود، دیگر هواپیمایی نبود، زیرا اصل تعریف هواپیما این است که ماشینی پرنده است. اما برای دانستن اینکه هواپیما چگونه پرواز می‌کند، به دو علم حرکت هوا<sup>۱۸۵</sup> و مکانیک حاجت داریم. در اینجا می‌بینیم که علت غایی وجودی را مقرر کرده است که فقط با علم به آن می‌توان قوانینش را وضع کرد.

عدم تجانس میان این دو مرتبه را فرانسویس بیکن به هنگام سخن گفتن درباره علل غایبی به گونه‌ای درخور توجه به این شرح بیان کرده است: «آنها در فیزیک جایی ندارند و به مانند ماهی چسبند»<sup>۱۸۶</sup> مانع حرکت کشتی هستند که سواره پیشرفت علوم شده‌اند.<sup>۱۸۷</sup> بی‌ثمر بودن علمی آنها خصوصاً در جهانی مانند جهان علم جدید به کمال می‌رسد. در این جهان ماهیات را به صرف پدیدارها و خود پدیدارها را نیز به حد محسوسات تنزل داده‌اند. دانشمندان جدید در جهان صرف نموده‌ها زندگی می‌کنند یا تظاهر به زندگی می‌نمایند؛ جهانی که در آن پدیدارها، نمود بی‌بود هستند. با این همه، قبول اینکه علل غایبی از لحاظ علمی بی‌ثمرند مستلزم بی‌کفایتی آنها از جهت مابعدالطبیعی نیست و انکار پاسخهای مابعدالطبیعی به یک مسأله به صرف اینکه علمی نیستند به منزله ناتوان کردن عمدی قوه شناسائی ذهن بشر است.

اگر یگانه طریق معقول در تبیین وجود اجسام منظم و باقاعده، پذیرش وجود طرح و نقشه و هدفداری در اصل و منشأ آنهاست، پس باید آن را گرچه نه به عنوان دانشمند بلکه دست‌کم به عنوان فیلسوف مابعدالطبیعه بپذیریم. و چون در نظر ما مفاهیم طرح و نقشه و هدف و غایت از مفهوم فکر تفکیک‌ناپذیر است، فرض وجود یک فکر به عنوان علت هدفداری و غایت‌مندی اجسام با نظم و قاعده به منزله فرض وجود غایت‌الغایات یا غایت قصوی است که خدا باشد.

البته نیازی به ذکر این مطلب نیست که این همان نتیجه‌ای است که مخالفان علت غایی قصد انکارش را دارند. به قول جولیان هاگسلی «غایت» یک اصطلاح نفسانی<sup>۱۸۸</sup> است و انتساب آن به یک جریان صرفاً به جهت اینکه نتایجش تا حدودی مشابه نتایج حاصله یک جریان حقیقی غایت‌دار است، کاملاً ناموجه بوده و صرف فرافکندن<sup>۱۸۹</sup> تصورات و افکار خویش بر نظام طبیعت است.<sup>۱۹۰</sup> به یقین کامل این همان کاری است که ما می‌کنیم، ولی چرا نباید چنین کنیم؟ ما را حاجتی نیست که تصورات خود را بر نظام طبیعت فرا افکنیم، زیرا آنها همه اصالتاً جزئی از طبیعت هستند. افکار و تصورات ما از آن جهت مطابق نظام طبیعت است که ما خود در طبیعت هستیم. هر یک از افعال انسان که به عقل و شعور انجام می‌گیرد معلل به غرض و متوجه به غایت خاصی است که همان علت غایی انجام آن فعل است. هر چیزی که کارگر، مهندس، صنعتگر، نویسنده یا هنرمند می‌سازد جز این نیست که تحقق غایتی خاص است از طریق انتخاب عاقلانه و وسائل مربوطه‌اش. ما نمونه شناخته شده ماشینی خود ساخته که به خودی خود مطابق قوانین مکانیکی ماده ساخته شده باشد، سراغ نداریم. به واسطه انسان، که جزو طبیعت و بخشی از آن است، غایت‌مندی قطعاً و یقیناً جزء و بخشی از طبیعت می‌شود. پس با علم به اینکه ما ارتکاز<sup>۱۹۱</sup> می‌دانیم هر جا نظم و ترتیبی باشد همواره هدف و غایتی نیز هست،

دیگر به چه معنی رسیدن به این نتیجه را که هر جا هدف و غایتی باشد، نظم و ترتیبی نیز هست، من عندی می‌دانیم؟

من کاملاً [وضع] دانشمندی را که چنین استنتاجی را به عنوان امری کاملاً غیرعلمی انکار می‌کند درک می‌کنم. همچنین درک حال دانشمندی را هم می‌کنم که می‌گوید به عنوان یک دانشمند اعتنایی ندارد که بخواهد در مورد اینکه چرا اجسام منظم و سازمان‌یافته واقعاً وجود دارند به نتیجه‌ای برسد. ولی کاملاً عاجزم از فهم این مطلب که چرا و به چه معنی استنتاجی که من می‌کنم، یک «مغالطه عمومی»<sup>۱۹۱</sup> تلقی می‌شود.

چرا استنتاج از این مقدمه که پیشرفت زیستی وجود دارد، پس غایتی در جهان وجود دارد، مغالطه است؟ جولیان هاکسلی می‌گوید: چون این امر «در حد وجود انطباق و سازگاری در طبیعت، محصول طبیعی و اجتناب‌ناپذیر تنازع بقاست و مثلاً به هیچ‌وجه اسرارآمیزتر از افزایش تأثیر سلاح‌های نافذ پرتاب‌شونده زرهی و زره‌پوشها در خلال قرن گذشته نیست.»<sup>۱۹۲</sup> آیا جولیان هاکسلی بر این اعتقاد است که سلاح‌های زرهی فولادی در طی قرن گذشته خود به خود با سنگینتر شدن گلوله‌ها ضخیم‌تر شده‌اند؟ به عبارت دیگر آیا او بر این مدعی است که غایتمندی همانطور که ابداً در صنعت بشر وجود ندارد، در جهان هم نیست؟ یا شاید معتقد است که سایر جهان آنچنان مملو از غایتمندی است که صنعت انسانی نیز به وضوح می‌باشد؟

هاکسلی به نام علم قائل به هر دو نظر است، یعنی اولاً اینکه سازگاریهای حاضر در میان موجودات جاندار، جایی که غایتمندی در آن برای تبیین این سازگاری وجود ندارد، اسرارآمیزتر از سازگاری موجود در صنعت ایشان، جایی که در سراسر آن غایتمندی وجود سازگاری را توجیه می‌کند، نیست. و دیگر اینکه سازگاریهای مربوط به نزاع بی‌هدف حیات، اسرارآمیزتر از سازگاریهای مربوط به نزاع غایتمندانه‌اش نیست. من نمی‌دانم که آیا این قضیه یک «مغالطه عمومی» است یا نه، ولی ظاهراً چنین می‌نماید که باشد. البته مغالطه از جانب دانشمندی که چون نمی‌داند چگونه باید پرسش از مسائل مابعدالطبیعی کند، به لجاجت پاسخ‌های مابعدالطبیعی صحیح آنها را نیز منکر می‌شود. در جهنم<sup>۱۹۳</sup> عالم معرفت، مکافات خاصی برای این نوع گناه وجود دارد که عبارت است از رجوع به اساطیر. جولیان هاکسلی که شهرتش بیشتر مرسوم این است که زیست‌شناس برجسته‌ای است، اینک با افزودن «خدای منازعه»<sup>۱۹۵</sup> به خائواده وسیع خدایان المپی<sup>۱۹۶</sup> اعتبار تازه‌ای یافته است.

عالمی که خدای مسیحی را از دست داده است تنها به عالمی می‌نماید که هنوز او را نیافته بود. عالم جدید ما درست همچون عالم طالس و افلاطون «پر از خدایان»<sup>۱۹۷</sup> است که عبارتند از:

«تحول کوره<sup>۱۹۸</sup>، «اصلاح و تکامل نژاد بینا»<sup>۱۹۹</sup>، پیشرفت خیرخواه»<sup>۲۰۰</sup> و دیگر خدایانی که ذکر نامشان صلاح نیست. چرا بی جهت عواطف کسانی را که امروزه اینها را چون بت می دانند جریحه دار سازیم؟ اینک فهم این نکته برای ما حائز اهمیت است که بشر پیش از پیش محکوم به زندگی در افسون اساطیر علمی و اجتماعی و سیاسی جدید شده است مگر اینکه با عزم جزم بر آن شود که از تسخیر این مفاهیم مخدّر که اثرشان در زندگی جدید کم کم موحش می شود، خلاصی یابد. میلیونها نفر انسان در وضعیت قحطی و خونریزی در سُرف مرگ هستند چون دو یا سه مورد از این مفاهیم انتزاعی شبه علمی یا شبه اجتماعی که به مقام الوهیت رسیده اند، با یکدیگر به نزاع برخاسته اند؛ چه هرگاه خدایان یا یکدیگر بجنگند، انسانها باید بمیرند.

آیا وقت آن نرسیده که سعی کنیم بفهمیم که تحول عمدتاً باید چیزی باشد که ما می خواهیم باشد؟ که پیشرفت، قانونی نیست که به طور خودکار به دست آید بلکه انسان باید با اراده و خواست خویش و با صبر و حوصله بدان دست یابد؟ که مساوات، امری نیست که عملاً در دسترس باشد بلکه کمال مطلوبی است که باید به وسیله عدالت تدریجاً به آن نزدیک شد؟ که دموکراسی، الهه راهنمای برخی جوامع نیست بلکه وعده عظمایی است که باید همه مردم با اراده جازم خویش برای مودت به یکدیگر، به آن جامعه عمل پیوشانند، البته اگر قدرت کافی برای استمرار بخشیدنش در نسلهای متوالی داشته باشند.

من تصوّر می کنم که ما می توانیم چنین کنیم ولی ابتدا باید تفکری صریح و روشن پدید آید و در اینجا است که فلسفه، با وجود اینکه عجزش شهرة خاص و عام است، می تواند تاحدی ما را یاری دهد. مشکل بسیاری از معاصران [علمای] ما این نیست که لادری<sup>۲۰۱</sup> هستند، بلکه این است که عالمان گمراه شده الهیات هستند. لادریون واقعی به نهایت نادرند و جز خودشان به کسی ضرر نمی رسانند و همانطور که آنها (لادریون) خدای واحدی را قبول ندارند، اینها (علمای الهیات) نیز خدایان را قبول ندارند. اما بدبختانه کسانی که مقبولیت بیشتری دارند عبارتند از شبه لادریونی<sup>۲۰۲</sup> که چون معرفت علمی و سخاوتمندی اجتماعی را با فقدان کامل فرهنگ فلسفی خویش درهم می آمیزند، اساطیر خطرناکی را جایگزین الهیات عقلی می سازند که حتی از فهم آن هم قاصرند.

مسأله علت غایی شاید رایجترین مسأله ای باشد که مورد بحث لادریون جدید قرار گرفته است و لذا به طور خاص جلب نظر ما را می کند. با این همه، این مسأله فقط یکی از وجوه مختلف عالیترین مسأله مابعدالطبیعی یعنی وجود است. بالاتر از این سؤال که چرا موجودات منظم و باقاعده وجود دارند، این سؤال عمیق است که من آن را به تعبیر لایب نیتس عنوان

می‌کنم: چرا موجود هست به جای اینکه نباشد؟

من در اینجا نیز حالت دانشمندی را که از طرح این سؤال ابا دارد، کاملاً درک می‌کنم. و اگر بگویند که این سؤال اصلاً معنایی ندارد، از کلامش استقبال می‌کنم. زیرا از جهت علمی همین طور است که می‌گوید.<sup>۲۰۳</sup> ولی از جهت مابعدالطبیعی چنین نیست. علم می‌تواند توجیه‌کننده<sup>۲۰۴</sup> چیزهای بسیاری در عالم باشد و حتی چه بسا روزی بتواند توجیه کند که عالم پدیدارها واقعاً چیست. اما دربارهٔ اینکه چرا اصولاً موجودی هست یا وجود دارد، علم چیزی نمی‌داند؛ دقیقاً به این جهت که اصلاً نمی‌تواند چنین سؤالی را مطرح کند.

یگانه پاسخ قابل تصور به این پرسش عالی مقام این است که هر کدام از افراد قوای وجودی و هر یک از افراد اشیاء موجود، در وجودش متکی بر فعل محض وجود<sup>۲۰۵</sup> است. این علت اعلی برای اینکه پاسخی نهایی به همهٔ مشکلات وجودی باشد، باید وجود مطلق<sup>۲۰۶</sup> باشد. چنین علتی به دلیل اطلاق استغنائی ذاتی<sup>۲۰۷</sup> دارد. اگر خلق می‌کند، عمل خلقش باید بالاختیار باشد. و چون نه تنها موجودات بلکه نظم (اتقان) را هم خلق می‌کند، لاجرم باید دست‌کم در حد عالی واجد یگانه منشأ نظم که به تجربه معلوم ما شده باشد، یعنی باید واجد فکر (شعور)<sup>۲۰۸</sup> باشد.

با این وصف، علتی که مطلق و مستغنی و عالم است، «آن» نیست بلکه «او» است.<sup>۲۰۹</sup> خلاصهٔ مطلب، علت اولای موجودات، فرد واحدی است که هم علت طبیعت و هم علت تاریخ است. او خدایی فلسفی است که در عین حال می‌تواند خدای دینی نیز باشد.<sup>۲۱۰</sup>

اگر یک قدم برتر از این نهیم، مرتکب خطایی مشابه خطای برخی لادریون خواهیم شد. عجز عدهٔ کثیری از علمای مابعدالطبیعه در تفکیک فلسفه از دین برای الهیات عقلی کم‌ضررتر از تجاوزهای علم شبه مابعدالطبیعی<sup>۲۱۱</sup> نبوده است. در نظام مابعدالطبیعه، خدا به عنوان فعل محض وجود وضع می‌شود، اما از اینکه ماهیتش چیست سخنی به میان نمی‌آید. ما می‌دانیم که او هست ولی علم به او نداریم. فیلسوفان ساده‌انگار مابعدالطبیعه ناخواسته اشخاص لادری را به این اعتقاد رهنمون شده‌اند که خدای الهیات عقلی همان «ساعت‌ساز»<sup>۲۱۲</sup> ولتر یا «دروگری»<sup>۲۱۳</sup> است که در دفاعیات کلیسایی<sup>۲۱۴</sup> مبتذل ذکرش به میان آمده است.

اولاً تاکنون هیچ ساعتی به دست ساعت‌ساز ایجاد نشده است. به این قرار، «ساعت‌ساز» از آن جهت که ساعت‌ساز است، اصولاً وجود ندارد. ساعت را کسانی می‌سازند که می‌دانند چگونه باید ساعت بسازند.<sup>۲۱۵</sup> به همین نحو، قرارداد خدا در مقام علت اعلای موجودات، در عین حال فهم این نکته است که او خدایی است که می‌تواند خلق کند، زیرا «او کسی است که هست».

اما قول اخیر هم دربارهٔ وجود مطلق حاکی از اطلاعاتی کمتر از آن است که یک قطعهٔ مصنوع



درودگر دربارهٔ صانعش إشعار می‌دارد. ما از آن جهت که انسان هستیم، فقط بر مبنای تشبیهی<sup>۲۱۸</sup> می‌توانیم وجود خدا را تصدیق کنیم. ولی این امر ما را ملزم نمی‌سازد که او را به عنوان خدایی تشبیهی بینگاریم. همانطور که قدیس توماس اکوئینی می‌گوید: «فعل بودن (وجود داشتن)<sup>۲۱۹</sup> به دو طریق استعمال می‌شود: در طریق اول، دلالت بر فعل (عمل) وجود<sup>۲۲۰</sup> دارد؛ در طریق دوم، دلالت بر ترکیب قضایایی دارد که نفس آنها را با افزودن محمولی بر موضوع می‌سازد. اگر وجود را به معنای اولش لحاظ کنیم، نمی‌توانیم علم به وجود خدا<sup>۲۲۱</sup> پیدا کنیم همچنانکه علم به ذاتش نیز نداریم. ما فقط به طریق دوم او را می‌شناسیم. زیرا فی‌الواقع در اینجا است که می‌دانیم قضیه «خدا هست»، قضیه‌ای صادق است و ما این را به واسطهٔ آثار (معلومات) او می‌دانیم.»<sup>۲۲۲</sup>

اگر خدای الهیات عقلی چنین باشد، دیگر علم حقیقی مابعدالطبیعه به یک مفهوم اعم از فکر، خیراعلی، احد یا جوهر ختم نمی‌شود<sup>۲۲۳</sup>. حتی به یک ماهیت هم ختم نمی‌شود اگرچه ماهیت خود وجود باشد.

فصل‌المقال این نظام مابعدالطبیعه، موجود<sup>۲۲۴</sup> نیست بلکه وجود<sup>۲۲۵</sup> است. نهایت سعی نظام مابعدالطبیعهٔ حقیقی این است که یک فعل اعلی<sup>۲۲۶</sup> را به واسطهٔ فعل<sup>۲۲۷</sup> دیگری اثبات کند؛ به عبارت دیگر، بر آن است که فعل اعلی و وجود<sup>۲۲۸</sup> را که چون نفس ماهیتش، وجودش (انیتش) است، فهم ما از درک آن عاجز است، به واسطهٔ فعل حکم‌کردن<sup>۲۲۹</sup> اثبات کند.<sup>۲۳۰</sup>

در جایی که فکر مابعدالطبیعی انسان به انتها می‌رسد، دین او آغاز می‌شود. اما یگانه‌طریقی که می‌تواند او را به مبدأ آغاز دین حقیقی برساند، ضرورتاً باید او را به فراتر از تأمل کردن در باب ماهیات و ورود به ساحت سرّ وجود رهنمون گردد. یافتن این راه چندان دشوار نیست ولی رهروانی که شهامت طی کردن آن را تا به انتها دارند اندک هستند. بسیاری کسانی که فریفتهٔ زیبایی و جلوهٔ عقلی علم می‌شوند و ذوق درک مابعدالطبیعه و دین را از کف می‌دهند. قلیلی دیگر که مستغرق تأمل و نظر کردن در علت اعلایی برای موجودات هستند متوجه می‌شوند که مابعدالطبیعه و دین باید سرانجام ملاقی یکدیگر شوند، اما اینها نمی‌توانند بگویند چگونه یا کجا، لذا دین را از فلسفه جدا می‌کنند یا دین را به نفع فلسفه کنار می‌نهند، البته اگر مثل پاسکال نباشند که از فلسفه به نفع دین چشمپوشی کنند.

چرا ما نباید حقیقت را، آن هم به طور کامل، حفظ کنیم؟ این کار میسر است. اما فقط کسانی از عهدهٔ آن برمی‌آیند که دریابند خدای فیلسوفان، همان «اویی که هست»<sup>۲۳۱</sup> (یهوه)، خدای ابراهیم، خدای اسحاق و خدای ایوب است.

## پی‌نوشتها:

۱. این بخش ترجمهٔ فصول آخر کتاب *خدا* و فلسفه تألیف اتین ژیلسون است که اولین بار در سال ۱۹۴۱ منتشر شده و از کتب مرجع و مطرح در بحث دربارهٔ وجود خدا در حوزهٔ فلسفهٔ تومانی نو است - م.
۲. Antonio Serbati Rosmini. کنشیش و فیلسوف ایتالیایی (۱۷۹۸ - ۱۸۵۵) که زندگی خویش را وقف اتحاد مذهب کاتولیک رومی با تفکر علمی و سیاسی جدید کرد. وی مؤسس فرقه‌ای مذهبی بود که اعضای آن تبلیغات دینی و رسیدگی به حال مستمندان را شعار خود کرده بودند. رُزمینی آثار مهمی در فلسفه و نسبت آن با دین نوشته است که دو نای آنها از طرف پاپ مردود اعلام شد - م.
۳. " مراد از «مدینهٔ ماوراءالطبیعی خداوند» همان نوع مدینهٔ خداست که آگوستین قدیس در کتاب *مدینهٔ خدا* نظر داشت - م.
۴. گفتار در روشن، دکارت، صص ۲۱ - ۲۲.

5. revealed truths

6. Christian Wisdom

7. theology

۸. این قول توماس آکوئینی مشابه همان رأیی است که در حکمت اسلامی بیان شده که گویند: أفضل علم بافضل معلوم (برترین علمها آن است که برترین موضوعات را داشته باشد). رجوع کنید به الهیات شفا، مقالهٔ اولی، فصل دوم - م.

۹. قدیس توماس آکوئینی، جامع الهیات، بخش اول، ریع اول، فقرة ششم.

۱۰. دکارت، اصول فلسفه، مقدمه. در این باره همچنین رجوع کنید به کتاب *نغمهٔ دکارت*، تألیف ژاک مارین، صص ۷۰ - ۱۵۰.

11. theological wisdom

۱۲. دکارت، گفتار در روشن، صص ۸ - ۹ (ترجمهٔ فارسی محمدعلی فروغی، سیر حکمت در اروپا، ص ۱۸۶).

۱۳. دکارت، اصول فلسفه، مقدمه، ص ۵.

14. natural reason (عقل فطری)

۱۵. هاملن (O. Hamelin)، نظام فکری دکارت، ص ۱۵.

۱۶. The Ancients: فلاسفهٔ اقدمین یا قداما. مقصود، فلاسفهٔ یونان است. این عنوانی است که در تاریخ فلسفهٔ اسلامی نیز به فلاسفهٔ یونانی اطلاق شده است - م.

17. physcists

۱۸. natural theology: الهیات عقلی، کلام عقلی.

19. paradoxical

20. supernatural theology (الهیات ملنزم وحی)

21. Lard

## 22. Espinas

۲۲. ویکتور کوزن، دکارت را به عنوان یکی از مظاهر مابعدالطبیعه خود او که مبتنی بر اصالت روح است (spiritualist) تفسیر کرده است. علیه این تفسیر اساساً مابعدالطبیعی آراء دکارت، لیارد (Liard) در کتاب دکارت (پاریس، ۱۸۸۲) بر مبنای علمی فلسفه دکارتی تأکید کرده است. بعدها، خود من نیز در کتاب آزادی نزد دکارت و در الهیات (پاریس، ۱۹۱۳) تحت تأثیر سخنرانیهای منتشر نشده لوی برول چنین کردم. هانری گوئی (Henri Gouhier) در کتاب تفکر دینی دکارت (پاریس، ۱۹۲۴) این مسأله را به طور کلی مورد لحاظ قرارداد و به اسنادی در آن اصلاحاتی کرد. در خلال سالهایی که لوی برول دکارت را به عنوان شخصی با ذهن علمی (scientific-minded) تدریس می‌کرد، از جانب اسپینا (Espinas) تفسیر دیگری از دکارت به‌وصف اینکه دارای ذهنی مدافعه‌گر (apologetica-minded) است، عرضه شد. نتیجه تأملات اسپینا را می‌توان در کتاب دو جلدیش دکارت و اخلاق (پاریس، ۱۹۲۵) که پس از مرگش منتشر شد، دید. آخرین مباحث مطروحه در این مسأله را می‌توان در کتاب فرانچسکو آلیگانی، حیات و تفکر (میلان، ۱۹۲۳) یافت.

## 24. self-existing

## 25. infinite

## 26. all-powerful

## 27. one

## 28. unique

۲۹. دکارت، تأملات، فصل پنجم، ص ۵۲ (ترجمه فارسی، دکتر احمد احمدی، ص ۷۴). قسمت اخیر درحقیقت خلاصه برهانی است که دکارت بر وجود خداوند اقامه کرده و بعداً به برهان وجودی (ontological argument) اثبات خدا مشهور شد و سابقه آن به روایتی دیگر به آنسلم قدیسی می‌رسد. پس از دکارت، فیلسوفان دیگری چون لایب‌نیتس نیز به شکلی دیگر آن را مطرح و قبول کردند - م.

۳۰. دکارت، اصول فلسفه، مقدمه.

## 31. self - subsisting

۳۲. a pure act of existing: این عبارت ترجمه انگلیسی واژه لاتین actus purus essendi است که در دوره مدرسی خصوصاً در فلسفه تومانی مقدّمترین و مناسبترین نام قابل اطلاق به خداست، چنانکه در کتاب مقدس نیز ذکر شده که وقتی موسی از خدا درباره نامش سؤال کرد، همین پاسخ را داد که «من آنم که هستم» (سفر خروج، باب سوم، جملات ۱۳ و ۱۴).

۳۳. درخصوص بحث مفصلی درباره این مفهوم خدا و آناری که در آنها دکارت آن را بسط داده، بنگرید به: ژیلسون، مطالعاتی درباره سهم تفکر قرون وسطایی در تألیف و تشکیل نظام دکارتی (پاریس، ۱۹۳۰).

۳۴. the supreme thought: منظور خدا در فلسفه ارسطو است - م.

۳۵. the principles of philosophy: کلام مؤلف در اینجا ابهام دارد، به این معنا که هم اشاره به اصول و مبادی فلسفه دکارت است و هم در عین حال به کتاب اصول فلسفه دکارت - م.

۳۶. دکارت، همان کتاب، صص ۱۰۱ - ۱۰۲. به نظر دکارت جسم همان بعد است و بعد همان جسم، و خواص دیگر اجسام، اعم از تحولات و عوارض از قبیل گرمی و سردی و جذب و دفع، تنها نتیجه حرکت اجسام است. چنانکه دکارت خود گفته بود: بعد و حرکت را به من بدهید، جهان را می‌سازم. بدین قرار فیزیک تبدیل به مکانیک می‌شود - م.

## 37. creative causality

38. self-sufficient

۳۹. به عقیده دکارت، علت غائی امور عالم بر انسان معلوم شدنی نیست و او را نشاید که بتواند به آن پی ببرد - م.
۴۰. به نظر دکارت، حرکت نخستین را خداوند به جسم داده و کلیه موجودات عالم مانند یک دستگاه کارخانه عمل می‌کنند و اجزای آن مانند چرخها و آلات دستگاهش هستند - م.
۴۱. دکارت خداوند را هم صانع عالم و هم حافظ آن می‌دانست. به عبارت دیگر او هم علت محدثه و هم علت مبغیه است. عمل خلق به صورت مدام است و اگر آتی خداوند از خلق بازماند، عالم معدوم می‌گردد - م.
۴۲. از اینجاست اشاره بجا و مشهور پاسکال: «من نمی‌توانم دکارت را ببخشم. او در سراسر فلسفه‌اش کاملاً مصمم بوده که خدا را به کناری نهد. اما مجبور شد که خدا را وادارد به اینکه تلنگری به عالم زند تا به حرکت آید؛ بجز این، او حاجت دیگری به خدا نداشت.» (تأملات، پاسکال، صص ۱۵۳ - ۱۵۴) مورس بلونده قول به اصالت فیزیک (physicism) یا به اصالت طبیعت (naturalism) را که بر الهیات عقلی دکارت غلبه دارد، با دقت نظر مورد لحاظ قرار داده و تحلیلی کرده که شایسته تحسین است. (مقاله تفکر ضد دکارتی مالبرانش، مندرج در: مروری بر مابعدالطبیعه و اخلاق، ۱۹۱۶، صص ۶-۲۶) تنها نکته‌ای که من می‌خواهم به این مقاله بسیار عالی اضافه کنم این است که مالبرانش سعی کرده روح ضد دکارتی خویش را برحسب فلسفه دکارتی بیان کند. و از اینجاست که مشکلات شخصی‌اش پیدا می‌شود. او در تلاش برای مسیحی ساختن مجدد الهیات عقلی دکارت، خدای مسیحی را دکارتی کرده است.

43. evolution

44. progress

45. the Author of Nature

۴۶. تأملات، دکارت، فصل ششم، (ترجمه فارسی، صص ۹۱ - ۹۲).
۴۷. heathens: معتقد به دینی سواي ادیان رسمی. اصطلاحاً به معنی غیرمتمدن و کافر و بت پرست نیز هست. در اوایل این لفظ را دربارهٔ مسلمین نیز بکار می‌بردند ولی اکنون فقط در معنی «مشرک» بکار می‌رود - م.
۴۸. اندیشه‌های پاسکال، صص ۱۵۳ - ۱۵۴.
۴۹. Oratory: مجمع کلیساها؛ سازمان مذهبی بوده که در قرن هفدهم فعالیت داشته است و مالبرانش در سال ۱۶۶۰ عضو آن شده بود - م.
۵۰. مالبرانش راه از حيث گرایشهای اگوستینی‌اش، «افلاطون مسیحی» خوانده‌اند. او به نظریه مثل اعتقاد داشت. در منطق و ریاضیات هم نظریات دکارت را شرح و بسط داد - م.

51. glory

۵۲. Ariete: کسی است که در کتاب مالبرانش، گفتگو در باب مابعدالطبیعه و دین، مخاطب مالبرانش است - م.
۵۳. مالبرانش، گفتگو در باب مابعدالطبیعه و دین، ج ۱، فصل ۲، بخش ۴، ص ۴۶. برای مطالعه تحلیلی کلی از آراء مالبرانش بنگرید به هانری گوئی، مقام مالبرانش (پاریس، ۱۹۲۶)، همچنین کتاب دیگرش: فلسفه مالبرانش و تجارب دینی‌اش (پاریس، ۱۹۲۶).

54. modalities

55. substance

56. decrees

۵۷. مالبرانش، همان کتاب، فصل ۸، بخش ۱۰، ص ۱۸۲.

58. eternal ideas (مثل)

59. divine Word

60. supreme Intellect (عقل کلی)

61. system

62. order

۶۳. همان کتاب، جلد ۱، فصل ۸، بخش ۱۳، صص ۱۸۵ - ۱۸۷.

۶۴. همان کتاب، ج ۲، فصل ۹، بخش ۱۰، صص ۲۰۹ - ۲۱۱.

۶۵. مقصود مؤلف رسالهٔ ناتمام *le Mond* است که دکارت قصد اتمام و انتشارش را داشت ولی با محکومیت گالیله از جانب کلیسا منصرف شد - م.

66. revealed theology (الهیات نقلی، کلام نقلی در مقابل الهیات با کلام عقلی)

۶۷. همان کتاب، جلد ۱، فصل دوم، بخش ۵، ص ۴۷.

۶۸. لایبنیس، موناذشناسی، شماره‌های ۴۲ و ۴۵.

۶۹. *possible*: مقصود از «امکان» معنای عام آن است که در مقابل امتناع است و شامل ممکن‌الوجود و واجب‌الوجود هر دو می‌گردد - م.

۷۰. لایبنیس، گفتار در مابعدالطبیعه، فصل اول، ص ۳.

71. maximum and minimum

۷۲. همان کتاب، فصل ۵، صص ۸ - ۹.

۷۳. ولتر در کتاب کاندید قول خوش‌بینانه (*possimism*) لایبنیس را در مورد اینکه این عالم بهترین عوالم ممکن است به کنایه مورد طعنه قرار داده و او را سادهلوح می‌خواند. او از شروری که در دنیا واقع می‌شود، از جمله زلزله لیسبون، یاد کرده و می‌گوید: اگر بهترین عالم ممکن این باشد، بدتریشان چه خواهد بود؟ - م.

۷۴. *The infinitesimal calculus*: در این حساب برای محاسبهٔ یک مقدار، آن را به مجموع بی‌نهایت جزء کوچک تحلیل می‌کنند. این بخش در قسمت آنالیز ریاضی خوانده می‌شود و در حساب انتگرال (حساب جامعه) و حساب دیفرنسیال (حساب فاضله) طرح می‌گردد. نیوتن و لایبنیس همزمان مؤسس آن بودند و لذا در آن مشاجره داشتند - م.

۷۵. *cause of itself* (*causa sui*) این تعبیر هم معنای منفی دارد و هم مفهوم مثبت. معنای منفی بی‌علت (*causeless*) و مفهوم مثبتش بی‌نیاز از ماسوی (*self-sufficient*) و بنابراین همواره موجود بالفعل است. (فلسفه اسپینوزا، تألیف ولفسن، منقول از حواشی ترجمهٔ فارسی کتاب اخلاق اسپینوزا، دکتر محسن جهانگیری، ص ۲) - م.

۷۶. اخلاق اسپینوزا، بخش اول، تعاریف ۱ و ۶. در مورد فلسفه اسپینوزا، بنگرید به: ویکتور ویلیو، فلسفه اسپینوزائی (پاریس، ۱۹۱۶).

۷۷. اخلاق اسپینوزا، بخش اول، قضیهٔ ۱۱، ص ۸ (ترجمهٔ فارسی، ص ۲۲).

۷۸. همان کتاب، ص ۵ (ترجمهٔ فارسی، ص ۲۳).

۷۹. همان کتاب، بخش اول، ذیل ص ۳۰ (ترجمهٔ فارسی، ص ۵۶).

۸۰. در عرف فلسفهٔ اسلامی کلمهٔ طبیعت (*natura*) به خدا اطلاق نگردیده است ولی در معارف مسیحی به معنای خاصی سابقه دارد. در فلسفهٔ اسپینوزا هم که خدا همان طبیعت است، این اطلاق کاملاً عادی به نظر می‌رسد. البته در آثار فیلسوفان اسلامی کلمهٔ طبیعت به معنای ذات و ماهیت به کار برده شده است، چنانکه اسپینوزا به همین معنی نیز بکار می‌برد - م.

۸۱. *Deus sive natura*: عبارتی لاتینی که در بخش چهارم کتاب اخلاق اسپینوزا آمده و تصریح بر این دارد که خدا همان طبیعت است. (مقدمه، ص ۱۴۲؛ ترجمه فارسی، ص ۲۰۶) - م.
۸۲. همان کتاب، بخش ۲، قضیه ۴۵، ص ۷۲ (ترجمه فارسی، ص ۱۱۶).
۸۳. از جمله کسانی که اسپینوزا را ملحد می‌دانند، دیوید هیوم فیلسوف انگلیسی است - م.
۸۴. مقصود نوالیس (Novalis) شاعر آلمانی است.
۸۵. در خصوص نقد اسپینوزا از ادیان رسمی بنگرید به رساله الهی سیاسی وی و قبل از هر چیز دیگر به اظهار روشن و صریح موضعش در کتاب اخلاق، بخش اول، ضمیمه، صص ۳۰ - ۳۶ (ترجمه فارسی، صص ۵۶ - ۶۴).
۸۶. *positive*: این کلمه در عرف فلسفه غربی سه معنی اصلی دارد: ۱- مثبت در مقابل منفی ۲- وضعی در مقابل طبیعی. چنانکه مراد از قوانین وضعی، قوانین عرفی است؛ ۳- تحصیلی که در فلسفه تحصیلی (*positivism*) مورد نظر است و به معنای امری است که دارای قطعیت علمی و ما بازاری خارجی باشد. معنای دوم این کلمه که وضعی در مقابل طبیعی است، در اینجا مورد نظر است - م.
۸۷. *anthropomorphic*: تشبیه خدا به صفات و افعال انسانی در مقابل تعطیل و تنزیه او، انسان‌وارنگاری خدا - م.
۸۸. *Marcus Aurelius*: فیلسوف رواقی (۱۸۰ - ۱۲۱ م) از پیروان زنون، متولد روم که به مقام سلطنت رسید و به حکمت و دیانت مشهور بود - م.
۸۹. قول اخیر از آراء اصلی رواقیان است که مورد اعتقاد مارکوس اورلیوس نیز بوده است - م.
90. *existence of essence*
91. *essence of existence*
۹۲. *haunted*: یکی از موارد استعمال این کلمه تسخیر ارواح و نرود آنها در اجائی است، از اینرو زیلسون استفاده از این لفظ را در اینجا بنا بر قرائن درست می‌داند - م.
۹۳. *The Deists*: معتقدان به وجود خدا که التزام به ادیان آسمانی ندارند - م.
۹۴. *J. B. Bossuet*: ژاک بنینی بوسوته؛ عالم الهی، مورخ و فیلسوف فرانسوی (۱۶۲۷ - ۱۷۰۲). ابتدا متولی کلیسا بود، سپس به مقام اسقفی رسید. خطیبی زبردست بود و کوشید تا کلیسای کاتولیک و پروتستان را آشتی دهد و مسیحیت واحدی پدید آورد - م.
۹۵. *Deism*: خدا باوری طبیعی یعنی عقلی، یعنی اعتقاد به وجود خدا بدون التزام و اعتقاد به وحی. اعتقاد کسانی که معتقدند ادیان خصوصاً دین مسیح عاری از همه مبانی و مناسک معنوی و باطنی است و بر صرف عقل و بدون التزام به وحی است. آنها بیش از هر چیز به مسأله اخلاق در دین تأکید کرده و برای عقل انسانی، حجیت کامل در تشخیص خیر و شر قائل هستند. به نظر ایشان معجزات صرفاً خرافاتی بدوی است و لذا عقاید و شعائر دینی بی اعتبار است - م.
۹۶. بوسوته، تاریخ انواع کلیساهای پروتستان، تألیف بوسوته، باب ۱۵، فصل ۳۱.
۹۷. *Dryden*: شاعر، نمایشنامه‌نویس و منتقد انگلیسی (۱۶۳۱ - ۱۷۰۰). وی ابتدا به مذهب کاتولیک گروید و ملک الشعرا دربار شد. مداح کرامول بود. در همه انواع شعر و فنون ادبی استاد بود و سبک نثر نو انگلیسی را ایجاد کرد. آثار ادبی لاتینی را ترجمه و از آنها بسیار اقتباس کرده است - م.
98. *A Layman's Fate*
۹۹. مذهب خداشناسی عقلی (*deism*) دست‌کم سابقه‌اش به قرن شانزدهم بازمی‌گردد. پیر ویره (*Viret*) مثاله

کالونی (۱۵۱۱ - ۱۵۱۷) در کتاب تعالیم مسیحی مردمی را که به خدا ایمان دارند ولی به مسیح اعتقادی ندارند مورد انتقاد قرار داد. اما بنابر نظر او، تعالیم اناجیل عبارت از قصه‌هایی چند است. درخصوص مذهب خداباوری عقلی رجوع کنید به مقاله مسیحیت عقلی در فرهنگ الهیات کاتولیک، ج ۲. مقاله Deism در همان فرهنگ (جلد ۴) نیز تمهید خوبی است بر مسأله خداباوری عقلی به طور کلی. برای بحث عالمانه‌تری در مورد همین مسأله بنگرید به کتاب ماکس فریشایسن کوهلر (M. Frischeisen-Köhler) و ویلی موگ (W. Moog)، فلسفه عصر جدید تا پایان قرن هجدهم (برلین، ۱۹۲۴، صص ۳۷۶ - ۳۸۰).

100. mental teratology

101. natural christianity (مسیحیت طبیعی)

۱۰۲. John Toland: جان تولند (۱۶۷۰ - ۱۷۲۲)، فیلسوف ایرلندی که در خانواده معتقد به کلیسای کاتولیک رومی پرورش یافت ولی در عنفوان جوانی به مذهب پروتستان درآمد. وی با نوشتن کتاب مسیحیت بی‌رمز و راز در سال ۱۶۹۶ منشأ سنازعاتی میان الهیون عقلی و علمای اهل سنت مسیحی شد و مجلس ایرلند او را متهم به بدعت کرد. به نظر تولند حقایق مسیحیت مغایر عقل نیست لذا می‌توان از طریق عقل به آن راه یافت. خود ایمان نیز محتاج به تأیید عقل است. مشهور است که وی واژه pantheism (همه‌خدانگاری، حلول و اتحاد) را وضع کرده است - م.

103. Christianity Not Mysterious

۱۰۴. Herbert of Cherbury: ادوارد هربرت اهل چربری (۱۵۸۳ - ۱۶۴۸)، فیلسوف و سیاستمدار انگلیسی. وی به مقام شوالیه و بارونی رسید و تصدی مشاغل سیاسی داشت. معمولاً او را مؤسس الهیات عقلی در انگلستان می‌دانند. در موضوع نسبت میان عقل و دین، بر آن بود که باید از عقل شروع کرد و به ایمانی رسید که نزد همگان واضح و بدیهی است. به نظر او وجه اشتراک همه ادیان که به غریزه فهمیده می‌شود، پنج اصل است که اهم آنها عبارتند از: وجود خدا، تکلیف عبادت، پاداش یا کیفر اخروی. آثار عمده‌اش عبارتند از: درباره حقیقت (۱۶۲۲)؛ درباره علت خطاها (۱۶۴۵)؛ درباره دین عامه (۱۶۴۵)؛ درباره دین اهل ضلالت (۱۶۶۳).

۱۰۵. Charles Blount: چارلز بلونت (۱۶۵۴ - ۱۶۹۳)، نویسنده و متاله عقلی انگلیسی. اثر مشهور وی کتاب روح جهان است که آن را در سال ۱۶۷۹ به رشته تحریر درآورد - م.

۱۰۶. Mathew Tindal: ماتیو تیندل (۱۶۵۷ - ۱۷۳۳)، از مشاهیر متالهان عقلی انگلیس است. در سال ۱۷۰۶ با تألیف کتاب دعاوی حقوق کلیسای مسیحی، در مورد اینکه کنیستان حق تصدی هیچ‌گونه مقام مستقلی را جز در کلیسا ندارند، جنجالی به پا کرد. در سال ۱۷۳۰ هم کتاب مسیحیت به قدمت خلقت را نوشت و در آن سعی در میرا ساختن دین از معجزات کرد و اخلاق را یگانه ملاک حرمت دینی دانست - م.

۱۰۷. روبسییر، در جریان انقلاب فرانسه، آئین خاصی را تأسیس کرد که مبتنی بر اعتقاد به وجودی متعالی بود. این مذهب در آن زمان به عنوان مذهب رسمی کشور اعلام شد - م.

108. Le Dieu des bonnes gens

۱۰۹. Fontenelle: برنارد فونتئل، از فلاسفه فرانسوی در قرن هجدهم (۱۶۵۷ - ۱۷۵۷). وی نویسنده‌ای زبردست و عضو آکادمی علمی پاریس بود. هر یک از اعضای آکادمی که درمی‌گذشت، فونتئل ستایشنامه‌ای برای او می‌نگاشت که مجموع آنها به صورت کتابی منتشر شد. از جهتی بیرو دکارت بود ولی درباره منشأ علم انسانی روش اصحاب تجربه را می‌پسندید. معروفترین اثرش کتاب گفتگو در تعدد عوالم مسکون است - م.

110. Watchmaker

۱۱۱. Demlurge: خدای صانع یا علت فاعلی عالم در فلسفه افلاطون. در رساله نیمانوس، افلاطون دمیورژ را به عنوان ایجادکننده نظم در عالم که اشیاء را از عدم خلق نمی‌کند بلکه صانع موجودات است که بر طبق مثل آنها را می‌سازد، توصیف کرده است. لحن رمزآمیز کلام افلاطون درباره دمیورژ باعث شده که عده‌ای آن را خدای واحد و گروهی هم صرف اسطوره تلقی کنند، ولی آنطور که از تفکر افلاطون برمی‌آید و بعدها نوافلاطونیان خصوصاً پروکلس تصریح کرده‌اند، مراد همان خدا به صفت صانع بودن است - م.

۱۱۲. God and contemporary thought: زیلسون این فصل را به جای اینکه، به سیاق فصول سابق کتاب خدا و فلسفه، «خدا و فلسفه معاصر» بنامد، «خدا و تفکر معاصر» می‌خواند. زیرا چنانکه خواهیم دید به نظر او آراء رایج درباره وجود خدا در دوره معاصر عمدتاً علمی (scientific) است تا فلسفی و مفهوم خدا در ذیل علوم مختلف از ریاضی تا انسانی مطمح نظر است - م.

113. Criticism

114. Positivism

۱۱۵. برای آشنایی کلی با نقد مابعدالطبیعه نزد کانت و کنت، رجوع کنید به: زیلسون، اتین، وحدت تجربه فلسفی (نیویورک، ۱۹۳۷)، بخش ۳، صص ۲۲۳ - ۲۹۵.

116. Schoolmen

117. the Author of Nature

۱۱۸. درباره بحثهای معاصران در مورد مفهوم علمی علت، بگردید به: امیل میرسون، هویت و واقعیت (پاریس، ۱۹۱۲)، ص ۴۲؛ تبیین در علوم (پاریس، ۱۹۲۱)، جلد ۱، ص ۵۷؛ مقالات (پاریس، ۱۹۳۶)، صص ۲۸ - ۵۸.

119. a priori forms of sensibility

۱۲۰. a pure idea of reason: به نظر کانت سایر تصورات یا معانی ما تقدم عقل عبارتند از: نفس و جهان - م.

121. postulate

122. relation (رابطه)

123. Neo - Criticism

۱۲۳. Paulsen: فریدریش پولزن، فیلسوف کانتی مشرب آلمانی (۱۸۴۶ - ۱۹۰۸) و استاد فلسفه اخلاق. تحت تأثیر ماکس ووندت بود و همراه با او فلسفه‌اش جزو یکی از انحاء فلسفه نوکانتی محسوب می‌شود. آثار عمده‌اش عبارتند از: تاریخ سیر بحث‌المعرفة کانتی؛ نظام اخلاق؛ امانوئل کانت.

۱۲۵. Vaihinger: هانس هایینگر، فیلسوف کانتی مشرب آلمانی (۱۸۲۵ - ۱۹۳۳)، استاد فلسفه در دانشگاه هال. بانی نشریاتی در تحقیق در فلسفه کانت. مؤسس فلسفه‌ای به نام فلسفه تحصیل ایدئالیستی یا با عنوان مشهور «فلسفه گوئی که» (philosophy of As If) است. بنابراین نظام فلسفی بسیاری از مفاهیم ذهنی ما صرفاً مصنوعات ذهنی‌اند که ما نمی‌دانیم آیا مطابق واقع هستند یا نه ولی آنها را از جهت حل مشکلات تلقی به قبول می‌کنیم. این‌گونه مفاهیم را مثلاً در نظریه اتمی «گوئی که» حقیقی هستند می‌پذیریم - م.

۱۲۶. Renouvier: شارل برنار رنوییه، فیلسوف فرانسوی (۱۸۱۵ - ۱۹۳۰). وی از فیلسوفان مجدد فلسفه نقادی کانت در فرانسه است و براساس آرائش فلسفه‌ای به نام «فلسفه نقادی نو» تأسیس شد. اثر مشهورش عبارتست از: مشکل مابعدالطبیعه.

۱۲۷. Leon Brunschwig: فیلسوف یهودی فرانسوی (۱۸۶۹ - ۱۹۲۴)، استاد دانشگاه سوربن. از فیلسوفان ایدئالیست نقادی. نویسنده رسالاتی درباره مونتینی و دکارت و پاسکال. سایر آثارش عبارتند از: مقدمه‌ای



بر حیات روح؛ مراتب فلسفه ریاضی - م.

۱۲۸. Emil Littré: فیلسوف، ادیب و طبیب فرانسوی (۱۸۰۱ - ۱۸۸۱)، شاگرد آگوست کنت و یکی از بزرگان پیرو فلسفه تحصیلی که پس از مرگ کنت باعث ترویج این فلسفه گردید. آثار مشهورش عبارتند از: آگوست کنت و فلسفه تحصیلی، فرهنگ زبان فرانسه و تاریخ زبان فرانسه - م.

129. Neo - positivism

130. Vienna school

۱۳۱. مباحث انتقادی دربارهٔ چنین تخصیص بیش از حد مفهوم معرفت عقلی را می‌توان در کتاب ژاک ماریتن، مدارج معرفت (نیویورک، ۱۹۳۸) یافت. همچنین در کتاب تامپسون، علم و شعور عامه: سیری ارسطویی (نیویورک، ۱۹۳۷)، صص ۲۷ - ۵۰.

۱۳۲. رجوع کنید به: بیانیهٔ فلسفی رودلف اوپکن، توماس آکوئینی و کانت: نزاع میان دو عالم (برلین، ۱۹۰۱).

133. primitive myths (اسطوره‌های ابتدایی)

۱۳۴. با وقوف به وسوسه‌هایی که مورخان گاهی اوقات تسلیم آن می‌شوند، در اینجا صلاح دیدم که تصریح کنم در عبارات اخیر خویش هیچ نکته‌ای متأثر از زندگی‌نامه‌ام نیست.

135. tragic

۱۳۶. منظور مؤلف دلیل شرط‌بندی (wager argument) است. به نظر پاسکال رسیدن به خدا کار دل است و با پای چوبین عقل مبسر نیست و سرانجام راه عقل این است که یا انسان به الحاد می‌رسد و با اینکه خداپاوری نامعتقد به ادیان آسمانی (deist) می‌گردد. اما ظریفی عقلانی وجود دارد که آن هم فقط راه وصول به خدا را مهیا می‌کند. در اینجا پاسکال با استفاده از حساب احتمالات خطاب به دوستان شگاک و روشنفکر خود که بعضاً قماربازان ماهری نیز بودند، می‌گوید: اعتقاد به وجود خدا یا انکار وجود خدا عملاً مثل این است که شرط‌بندی کنیم که آیا او وجود دارد یا ندارد. در اینجا چند حالت پیش می‌آید: ۱- اگر اعتقاد داشته باشیم وجود دارد و سرانجام در آخرت معلوم شود که واقعاً وجود دارد، در این حالت اجر ما سعادت ابدی است. ۲- اگر اعتقاد داشته باشیم که خدا وجود دارد ولی وجود نداشته باشد، عملاً چیزی را از کف نداده و ضرر نکرده‌ایم، چنانکه اگر اعتقاد نداشته باشیم وجود دارد و معلوم هم شود که وجود ندارد، همین وضعیت پیش خواهد آمد. ۳- اگر ما اعتقاد نداشته باشیم که خدا وجود دارد ولی او واقعاً وجود داشته باشد، آنگاه دچار خذلان ابدی خواهیم شد. پس بهتر است حالت اول را بپذیریم که در قمار ایمان به وجود خدا ما فقط برنده هستیم و چیزی را نمی‌بازیم. ولی مؤمن قمارباز باید فهم و خاطر تیزکردن را کنار نهد و صراط کسانی را در پیش گیرد که خداوند نعمت به آنها بخشیده نه راه فیلسوفان را که مورد غضب الهی و گمراه هستند. (نقل با دخل و تصرف از پاسکال، تأملات، طبع لئوپرونسویک، فقره ۲۹۲) - م.

137. critique of pure reason

138. personify

۱۳۹. توماس هانری هاکسلی، سیر الهیات: تحقیقی مبتنی بر انسان‌شناسی، به نقل از جولیان هاکسلی، مقالاتی در علوم متداول (لندن، ۱۹۳۷)، ص ۱۲۳.

140. Judgment of reason

141. an innate idea

142. intellectual intuition

143. unifying power of human reason

144. phantasm

145. empirically observable fact

۱۴۶. pure natural knowledge: منظور ژیلسون از معرفت طبیعی محض، معرفت غبردینی و غیرمستفاد از وحی است که لفظ natural theology نیز ناظر به آن است - م.

147. existential problem

148. incarnation (تجسد لاهوت در ناموت، تجسد خدا در عیسی)

149. Redemption (بازخرید گناهان انسان به واسطه فداشدن مسیح)

150. Grace

151. existential answers

152. provisional hypotheses

۱۵۳. سرجیمز جینس، جهان اسرارآمیز (لندن، ۱۹۳۷)، مقدمه، ص ۷. عجیب است که نسبت میان فلسفه و علم را بعضی از دانشمندان اشتباه فهمیده‌اند. درست است که «تعداد اندکی در این عصر حاضرند با میل و اراده حیات خود را متکی بر فلسفه‌ای سازند که نزد اهل علم خطای آن مبرهن است»، اما این نتیجه هم عاید نمی‌شود که «بدین فرار علم باید در مقام زیربنای مباحثات حیات ما قرار گیرد؛ البته اگر بخواهیم این ساختمان ثابت و مستحکم باشد». آرتور کامپتون، دین یک دانشمند (نیویورک، سمینار الهیات یهودی در آمریکا ۱۹۳۸)، ص ۵. چرا که اولاً خود علم ثابت و مستحکم نیست. نائیا از دانستن اینکه اگر مجموعه قضایایی داشته باشیم که نقیض قضایایی باشند که صدقشان ثابت شده است، نمی‌توان این قضایا را صادق دانست، نتیجه گرفته نمی‌شود که مجموعه دوم قضایا باید مبنای اصول حیات باشد. چه بسا که مثلاً قضایای فلسفی که ما باید حیات خویش را بر پایه آن تأسیس کنیم، به‌طور کلی مستقل از همه مجموعه قضایای علمی متصور باشد.

154. Christianity Not Mysterious

۱۵۵. Sir James Jeans: منجم، ریاضی‌دان و فیزیکدان مشهور انگلیسی (۱۸۷۷ - ۱۹۴۶). آثار مشهورش عبارتند از: نظریه دینامیک گازها (۱۹۰۴)، جهان اطراف ما (۱۹۳۱)، فیزیک و فلسفه (۱۹۴۲) - م.

156. Rede Lecture

157. the Mysterious Universe

158. scientific cosmogony

159. stream of life

۱۶۰. سر جیمز جینس، همان کتاب، صص ۱۱ - ۲۲.

۱۶۱. Dirac: پل موریس دیراک، فیزیکدان انگلیسی (۱۹۰۲ - ۱۹۸۴). برنده جایزه نوبل فیزیک همراه با اروین شرودینگر فیزیکدان اطریش در سال ۱۹۳۳. کتاب مشهور اصول مکانیک کوانتوم تألیف اوست - م.

۱۶۲. Le maître: زرز هنری یعنی فیزیکدان و منجم بلژیکی (۱۸۹۴ - ۱۹۶۶)، استاد دانشگاه لوون. درباره نظریه نسبیت تحقیقات مفصلی کرده و درباره پیدایش جهان‌آراء خاصی داشته است. آثار مشهورش عبارتند از: بحث پیرامون تحول جهان و نظریه اتم ابتدایی - م.

۱۶۳. Louis de Broglie: فیزیکدان مشهور فرانسوی (۱۸۹۲ - ۱۹۸۷)، متخصص در مکانیک موجی، برنده جایزه نوبل فیزیک در سال ۱۹۲۹ - م.

164. cyclic universe

165. orthodox scientific view

166. an act of thought

۱۶۷. همان کتاب، ص ۱۸۲

۱۶۸. همان کتاب، ص ۱۸۳

169. biochemist

170. inorganic matter

171. structural universe

172. coordination

173. adaptation (سازش تغییراتی که موجود زنده برای هماهنگی با محیط جدید تحمل می‌کند)

174. function

175. organized beings

176. chance

۱۷۷. جولیان هاکسلی، مقاله عقل‌انگاری و مفهوم خدا، مندرج در کتاب مقالات یک زیست‌شناس، فصل ششم (لندن، ۱۹۳۹)، ص ۱۷۶. چنین نظریه «علمی» تکوین عالم (cosmogony) به طور عجیبی یادآور نظریه تکوین خدایان (theogony) نزد هسپود است که مطابق آن موجودات به ترتیب مولود هاویه اژدها اند.

178. discontinuity

179. indeterminacy (عدم قطعیت)

180. design (انفان صنع)

181. emergence (خلق الساعة بودن)

182. sudden variation

183. purposiveness (غایت داشتن)

۱۸۴. دشمنی آشکاری که علم جدید نسبت به مفهوم علت فاعلی دارد، بیشتر مربوط به وجهه غیروجودی (nonexistent) تبیین‌های علمی است. یکی از اجزاء ذاتی علت فاعلی این است که چیزی را هست یا موجود می‌سازد (جمل وجود می‌کند). اما چون نسبت میان معلول و علت یک نسبت وجودی (existent) و غیرماهوی (nonanalytical = غیرتحلیلی) است، نزد اذهان علمی این نسبت، به گونه‌ای با خفت و فضاخت می‌نماید که باید از آن پرهیز کرد.

185. aerodynamics

۱۸۶. remora: ماهی چسبنده و مکنده‌ای که به نظر قدما به کشتیها می‌چسبید و مانع حرکتشان می‌شد - م.  
۱۸۷. فرانسس بیکن، مقام و پیشرفت دانش، کتاب سوم، فصل چهارم (نیویورک، ۱۹۰۰)، ص ۱۰۹۷. او می‌گوید: «اما این علل غایی خطا نیستند و برای تحقیق در علم مابعدالطبیعه هم بی‌قدر و اعتبار نمی‌باشند، اما ورودشان به حدود و نفور علل طبیعی موجب تباهی زیادی در آن محدوده شده است.»

188. psychological term

189. projection

۱۹۰. جولیان هاکسلی، همان کتاب، فصل ۶، ص ۱۷۳.

191. from within

192. a common fallacy

۱۹۳. همان کتاب، ص ۱۷۲.

194. the Inferno

195. the god Struggle

۱۹۶. درخصوص مشکلات فلسفی که از لوازم این معنای تحول است، بنگرید به: نامپسون، علم و عقل سلیم، صص ۲۱۶ - ۲۳۲.

۱۹۷. از طالبس نقل شده است که «همه چیز بر از خدایان است.» (ارسطو، درباره نفس، ۴۱۱a) - م.

198. blind Evolution

۱۹۹. Orthogenesis: مراد تغییر موجودات زنده در نسلهای متوالی است که بتاب بعضی نظریه‌های مربوط به تحول در مسیری که کاملاً از قبل تعیین شده، رخ می‌دهد و بدون دخالت عوامل خارجی منجر به جهات تکاملی در آن موجودات می‌گردد و به آن determinate evolution نیز گویند. همین اصطلاح در علوم اجتماعی دال بر نظریه‌ای است که مطابق آن تحولات اجتماعی در فرهنگهای مختلف علی‌رغم اوضاع و شرایط متفاوت خارجی در مسیری واحد و با طی کردن مراتب واحدی رخ می‌دهد. البته مراد نویسنده معنای اول است - م.

200. benevolent Progress

201. agnostic

202. pseudo - agnostics

۲۰۳. عداوتی را که علم کاملاً ریاضی شده [جدید] از خود نسبت به «فعل تحویل‌ناپذیر وجود» بروز می‌دهد، درحقیقت در پس پرده این مخالفت نهفته است. این عداوت را هنری برگسون نسبت به مسأله دیمومت (duration) به خوبی خاطر نشان کرده است. مالبرانش وجود ماده را اثبات‌ناپذیر می‌دانست و نتیجه می‌گرفت که نابودی عالم ماده توسط خدا به هیچ وجه تأثیری در معرفت علمی ما از آن نخواهد داشت. سیرآرتور ادینگتون بی‌تردید نظام مابعدالطبیعی مالبرانش را تأیید نمی‌کرد اما نگرش خود وی به مسأله وجود، نگرشی معرفتی است که عبارت است از همین هیأت معرفتی خاص موسوم به فیزیک جدید. لذا او نیز به نتیجه مشابهی رسید که در آن «مسأله انصاف عالم فیزیکی به صفتی اسرارآمیز به نام وجود (existence) هرگز مطرح نمی‌شود.» (فلسفه علم فیزیکی، انتشارات دانشگاه کمبریج، ۱۹۳۹). سرآرتور درعوض «مفهوم مابعدالطبیعی وجود واقعی»، «مفهوم ساختاری وجود» را قرار داد و آن را در صفحات ۱۶۲ - ۱۶۶ کتاب مذکور تعریف کرد. درحقیقت، ما دارای مفهومی مابعدالطبیعی از هستی (being) می‌باشیم که نامشخص و نامعلوم (hazy) نیست (ص ۱۶۲) ولی تمثیلی (analogical) است. از حیث واقعیت خارجی داشتن، وجود، مصداق مفهومی (object of concept) نیست بلکه مصداق حکمی (object of judgement) است. جایگزین کردن «وجود ساختاری» (structural existence) به جای «وجود واقعی» (real existence) سرانجامش رسیدن به این نتیجه است که «وجود مستقل» داشتن یک جزء مفروض عبارت است از «وجودش از آن جهت که در کل ساختار سهیم است»، درحالی که عدمش عبارت است از «رخنه‌ای که در آن ساختار ایجاد شده یا ایجاد کرده‌اند.» (ص ۱۶۵). به عبارت دیگر، وجود مستقل یا عدم یک جزء مطلقاً بستگی به کل آن دارد. وجود داشتن به معنای «سهیم بودن در چیزی» است و معدوم شدن عبارت است از توقف در «سهیم بودن در آن». مع‌هذا به منظور سهیم بودن در یک کل، چیزی باید ابتدائاً بوده باشد و تعریف مرگ انسان به رخنه‌ای که در کل خانواده‌اش ایجاد می‌کند به منزله اتخاذ موضعی نسبتاً بی‌طرفانه است نسبت به حادثه‌ای که نزد خود شخص در حال احتضار به شدت فردی می‌نماید.

## 204. account for

## 205. a pure Act of existence

۲۰۶. سِر آر تُو ر ادینگتون شکوه دارد از اینکه فلاسفه اقدامی در جهت تفهیم معنای کلمه «وجود» برای عوام نمی‌کنند. (فلسفه علم فیزیکی، فصل ده، صص ۱۵۴ - ۱۵۷). سِر آر تُو ر برای ذکر نمونه‌ای از ابهام این کلمه به این حکم استناد می‌جوید: «در یک بانک اضافه برداشتی از یک حساب شده است.» حال آیا «این اضافه برداشت در بانک» چیزی است که واقعاً وجود دارد؟ پاسخ این است: بله و نه. فعل «است» دو معنای متمایز دارد که مطابق آن دلالت می‌کند بر: الف - وجود واقعی یک چیز؛ ب - اجتماع یک محمول با یک موضوع در یک حکم. برحسب معنای اولش، چیزی که در بانک هست، یک برداشت از حساب (draft) است. اما برحسب معنای دوم اینکه «این برداشت، اضافه برداشت (overdraft) است» نیز صادق است. قول به اینکه «برداشتی، اضافه برداشت» است، به هیچ وجه در حکم قائل شدن به این نیست که «اضافه برداشت» واقعاً هست یا وجود دارد.

## 207. absolute existence

۲۰۸. برخی از دانشمندان که هنوز قدر برهان نظم یا اتقان صنع (argument on the basis of design) را می‌دانند، خواهند گفت که هیچ «نیازی به اینکه خالق عالم را آغاز کند» نیست. (ا.ج. همپتون، دین یک دانشمند، ص ۱۱) به عبارت دیگر، آنها نمی‌فهمند که این دو مسأله عیناً یکی هستند. اتقان صنع عالم در نظر ایشان، واقعی است که وجودش، تبیینی را می‌طلبد. پس چرا نباید پروتونها، الکترونها، نوترونها و فوتونها نیز اموری تصور شوند که وجودشان مقتضی تبیین است؟ به چه معنا وجود این اجزاء کمتر از ترکیبشان اسرارآمیز است؟ آنچه موجب می‌شود بسیاری از دانشمندان به آن مقام نرسند که پرسش دوم را مطرح کنند، این است که در اینجا آنها از درک خصوصیت غیرعلمی مسأله قاصر نیستند. به هر تقدیر، حقیقت این دو مسأله، یک چیز است. اگر علت وجود موجودات زنده، خارج از ماهیت اجزاء فیزیکی شیمیایی آنهاست، پس باید در ورای نظم طبیعی (transphysical) یعنی باید مابعدالطبیعی (metaphysical) باشد. به دیگر سخن، اگر در خود اجزاء چیزی نیست که تبیین وجود اتقان صنع عالم کند، حضور این اتقان در هاویه‌ای از اجزاء و عناصر به همان حد خود وجود این اجزاء ضرورتاً مقتضی امر خلقت است.

## 209. self - sufficient

## 210. thought (علم)

۲۱۱. در متن انگلیسی به ترتیب It و He ذکر شده است که اولی اشاره به شیء و دومی اشاره به شخص است. تکنیک میان ضمیر اشاره به شیء و به شخص در زبان انگلیسی به سهولت میسر است ولی در زبان فارسی نمی‌توان به سهولت این تکنیک را نشان داد. به هر تقدیر منظور ویلسون تأکید بر شخص بودن خدای مسیحی است که از دیگر نکات بارز الهیات مسیحی است - م.

۲۱۲. دکتر ا.ج. کامپتون (compton) یکی از مصادیق جالب توجه خیل کثیر دانشمندی است که وقتی در مقام گذر از علم به فلسفه و از فلسفه به دین هستند، به نظر نمی‌آید که بدانند درحال عبور از خطوط مجاور یکدیگرند. در نظر آنها «فرضیه خدا» یکی دیگر از همان «فرضیه‌های کارآمدی» است که، یک دانشمند علمی رغم اینکه می‌داند هیچکدام را نمی‌توان اثبات کند، موقتاً تلقی به قبول می‌کند. لذا به این نتیجه می‌رسد که «ایمان به خدا را می‌توان کلاً نظرگاهی علمی دانست، حتی اگر نتوان صحت آنرا به اثبات رساند.» (دین یک دانشمند، ص ۱۳) این ابهامی اسف‌انگیز است که مولود زبان است. درست است که اصل بقای انرژی و مفهوم تحول، فرضیه هستند، اما فرضیه‌های «علمی» اند. زیرا برحسب اینکه آنها را قبول یا رد

یا رد کنیم، تفسیر علمی ما از امور محسوس الزاماً متفاوت می‌گردد. برخلاف این، وجود یا عدم خدا قضیه‌ای است که سلب یا ایجابش موجب هیچ نوع تغییری در ساخت تفسیر علمی ما از جهان نمی‌گردد و کاملاً مستقل از مضامین علمی به‌طور مطلق است. مثلاً فرض اینکه طرح و تدبیری در جهان باشد، باعث نمی‌شود وجود خدا را به عنوان نیبینی «علمی» برای حضور آن در عالم مقزّر داریم چرا که نیبینی «مابعدالطبیعی» است. در نتیجه خدا را نباید به عنوان «احتمالی علمی» بلکه باید در حکم «ضرورتی مابعدالطبیعی» وضع کرد.

213. pseudometaphysical science

214. watch - maker

215. carpenter

۲۱۶. apologetics. از ریشه یونانی *apology* به معنای دفاع و دفاعیه، مجموعه محاجاتی است که در دفاع از یک عقیده یا اصول فکری عنوان می‌شود. همچنین به معنای شعبه‌ای از الهیات مسیحی است که موضوعش دفاع از منشأ الهی داشتن و حجیت دین مسیح است - م.

۲۱۷. عبارات اخیر خالی از ابهام نیست. مراد ژیلسون چنانکه بعداً نیز اشاره می‌کند این است که «ساختن ساعت» فن است و شأن صناعت دارد ولی خلق و ایجاد فن نیست و شأن وجودی دارد. پس ساعت را می‌سازند نه اینکه ایجاد کنند یعنی وجودش دهند و کسی آن را می‌سازد که آشنای این فن باشد. در مورد خدا هم خالق بودن او از این جهت است که «او کسی است که هست» و نفس فعل هستی او منشأ خالق بودن اوست، نه اینکه او خالقی باشد که وجود دارد - م.

218. anthropomorphic

219. to be

220. act of existing (actus essendia)

221. esse Dei

۲۲۲. قدیس توماس آکوئینی، جامع الهیات، بخش اول، فقرة چهارم. تقسیم‌بندی مذکور وجود همان است که در فلسفه اسلامی تحت عنوان تقسیم وجود به وجود محمولی و وجود رابط آمده است. وجود محمولی یعنی وجودی که خود یکی از دو طرف نسبت است و بر موضوعی حمل می‌شود، مثل «هست» در قضیه خدا هست. وجود رابط آن است که نه موضوع است و نه محمول بلکه نفس ارتباط میان موضوع و محمول است، مثل «است» در قضیه خدا قادر است. وجود محمولی درحقیقت «وجود فی‌نفسه» و وجود رابط «وجود لافی‌نفسه» است. امتیاز «هست» و «است» در زبان فارسی به بهترین نحو فرق میان وجود محمولی و وجود رابط را نشان می‌دهد. مطلب دیگر اینکه ژیلسون به تبعیت از توماس آکوئینی برهان لمّی بر وجود خدا را رد می‌کند و قائل است به اینکه ما فقط از طریق آثار خدا می‌توانیم راه (via) به وجود خدا ببریم. لذا پنج راه (quinque viae) را ذکر می‌کند که از اثربی به مؤثر حقیقی می‌بریم - م.

۲۲۳. منظور ژیلسون به شرحی که گذشت به ترتیب خدا در فلسفه ارسطو، فلسفه افلاطون، فلسفه افلوپلین و فلسفه اسپینوزا است - م.

224. ens (being)

225. esse (is)

226. an Act

227. an act

228. the supreme Act of existing

229. act of Judging

۲۳۰. سخن زیلسون تفصیل مطلب قبلی اوست که فعل اعلای وجود، الهی است و به جهت قاعده الحق ماهیته  
 اثبته، چون ماهیت الهی، عین وجود اوست و وجود خدا بیرون از فهم و ادراک ناقص است پس فقط باید از  
 طریق حکم کردن درخصوص آثار او درباره خود او سخن بگوئیم - م.

231. He who is



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

## گزیده‌ای از یادداشتهای واپسین سالها

نوشته سورن کی‌یرکه‌گور  
ترجمه فضل‌الله پاکزاد

چه سهل و ساده می‌نمود آن ایام که بعضی از غامضترین مسائل مسیحیت را می‌شد با توسل به شیطان تبیین کرد!

وقتی که آدمی براستی سودای بندگی و خدمت خدا دارد و هر چیز راه جور و خطا می‌پوید؛ وقتی که آدمی با قصد خوشنودی خدا خویشتن را انکار می‌کند و هر چیز راه جور و خطا می‌پوید؛ وقتی چنین به دیده می‌آید که گویی آدمی آندم غنیتر است که چیزی نداشته باشد تا با خدا دربارد - باری، این همه را در ایام گذشته با توسل به شر تبیین می‌کردند: خداوند بخشنده دهشهای نیک است و هر چه جز نیکی است از شیطان برخاسته که اعمالش خلاف فعل خداوند است و خداوند نیز از او زحمت بسیار دیده است.

اما این تبیین موجه نیست زیرا اگر سرچشمه این امور شیطان باشد، باز هم مسئول آن خداوند است. باید تبیین آن را در جایی دیگر جست: در هستی خداوند و - و جرأت نمی‌کنم که بگویم - در غیریت مطلق او در مقام روح. وقتی که فردی به خواست او عمل می‌کند و چنین می‌نماید که (به بداقبالی) کردارش سبب ناخشنودی اوست، تعبیرش این است که: «من آن روح القدس، آن دور بی‌نهایت»، و از طرفی دیگر معنایش این است که: «بر تو حکم می‌کنم که روح باشی». این نسبت از حیث کیفی از نسبت پدر با فرزند مطلقاً دور است زیرا وقتی کردار فرزند در وفاق با آرزوی پدر باشد، آنگاه پدر از فرط شادی به سماع درمی‌آید. اما خداوند که محبت است\* روح نیز هست؛ پس این فاصله بی‌نهایت متناظر فاصله‌ای است که فرزند با پدر



دارد؛ «ذهن او پریشان است. زیرا اگر مرا با او هیچ کاری نباشد و از اجابت خواسته‌هایش به سادگی سر باز زدم، بخوبی توانم که با او همراه باشم، و در این حال او از همیشه رحیم و رؤفتر به نظر می‌آید. فقط آن‌دم که مرا به او نیازی هست و خواست او را برآستی انجام می‌دهم، غضب کرده به نظر می‌رسد.»

هیچ‌کس این را در نمی‌یابد و به همین سبب است که عهد جدید می‌آموزد که روح خداوند باید آدمی را یاری کند تا دریابد که فعل او از سر محبت است و روح جز به این شیوه محبت نتواند.

### «زناهار از آدمی» - صومعه - زجر و آزار

آدمی به طبع خویش مخلوقی حیوانی است. از این‌رو تلاش او یکسره صرف پیوستن به خیل [آدمیان] است: «بباید متحد و یگانه شویم» و... طبعاً این تلاش در لفافه‌ی واژه‌هایی مطمئن چون محبت و همدلی و شیفتگی و نیز تحقق برخی تمهیدات ظریف و امثال آن به انجام می‌رسد: این تزویر و نفاق معمول موجوداتِ رذل و بدنهادی است که ما می‌یم. حقیقت آن است که ما در خیل [آدمیان] از موازین «فرد بودن» و «فرد» ایده‌آل بودن» بسی دوریم.

از دیدگاه مسیحیت قاعده این است که یا در انزوا و دور از آدمیان است که می‌توان موازین «ایده‌آل بودن» را که با چانه‌زدن (زیرا شمردن یعنی چانه‌زدن) بر سر شمارها مخدوش نگشته است، حفظ کرد؛ یا باید در میان خیل آدمیان ماند و بر سر حفظ تمایز و ناهمگونی خود با دیگران رنج و آزار دید که به‌نوبه خود موازین «فرد بودن» و «ایده‌آل بودن» را تضمین می‌کند. اما در پیوند بی‌واسطه با خیل آدمیان، مسیحی بودن نامی‌تر است. در اینجا می‌توان دید که چه دروغی است این دعوی که زندگی کنونی ما (یعنی پیوند بی‌واسطه و سازگاری با «دیگران») از رهبانیت برتر است.

### مسیحیت

شان حقیقی امور این است:

خدا - انسان، نمونه‌ای است که البته بیش از یک‌بار نمی‌زید، در مقام آشتی‌دهنده [انسان و خدا] بیش از یک‌بار نمی‌میرد.

خدا - انسان، نمونه است. پس مسیحیت آزمون هستی است که می‌پرسد آیا می‌خواهی از

این نمونه پیروی کنی یا دست کم پیوندی درست با آن داشته باشی.

از هر نسلی این سؤال پرسیده می‌شود.

این پرسش با هر نسلی تازه می‌شود - هر آنچه در باب تاریخ مسیحیت گفته‌اند مهمل و فریب است. در وهله نخست، تغییر موضوع این پرسش از مسئله پیوندی مطلق با امر مطلق به مسئله مجاهده از نسلی به نسل دیگر در تقریبی مستمر بیهوده است. زیرا وقتی که حکم، این - یا آن (either - or) است سخن گفتن از کسری از مجاهده یک نسل بیهوده است؛ و از آن بیهوده‌تر کوشش در انجمنی شامل هزاران هزار تن است، زیرا وقتی که حکم و اقتضای امور «این - یا آن» باشد، شمارها یاوه‌ای بیش نخواهد بود.

مسیحیت باید برای همگان - مطلقاً برای همگان - تبلیغ شود؛ مسیحیت نمی‌خواهد که هیچ‌کس به عذر جهل و بی‌خبری، خود را معاف پندارد؛ اما حاصل این آزمون مسئله‌ای دیگر است.

با هر نسلی این پرسش نو و تازه می‌شود. در پاسخ این پرسش است که احتمال منازعه واقعی و شدید مسیحیان می‌رود که حتی «عالم مسیحیت» را فرو می‌گیرد و اسباب کینه و بیزاری فرزند نسبت به پدر و مادر و دیگران را فراهم می‌آورد. از آنجا که نسل نو بنا به مسئولیت خود باید در عهد جدید تأمل کند تا دریابد که مسیحیت چیست، شاید دیدگاه او چندان مغایر دیدگاه نسل گذشته باشد که منازعه‌ای برانگیزد، زیرا از دیدگاهی مسیحی سخن راندن از رابطه‌ای مستمر و بیواسطه با پیشینیان و آویختن به باورهای نیاکان ادعایی مهمل و نیرنگ است. نه! ما تنها عهد جدید را پیش چشم داریم و هر نسلی به ناگزیر باید نو شود و تا بدانجا که سر و کار این نسل با اموری است که از حیث زمانی بر او پیشی دارد، این نو شدن باید از راه تجدید نظر در دیدگاه نسل گذشته صورت پذیرد.

اگر مسائل برآستی به همان سیاقی است که ما آدمیان آنها را مبدل و دگرگون ساخته‌ایم، بدین معنی که مسیحیت کمال‌پذیر است و تاریخی دارد و... پس صرفاً نامستولیتی خدا - انسان بود که زمین را خبر نکرد که در طی چند سده همه چیز چندان دگرگون خواهد شد که شرح و توصیف او از مسیحیت دیگر موافق و مطابق واقعیت نخواهد بود.

«تنگ است آن در»

این جمله نشاندهنده سرشت «امر آزادی» است زیرا اگر مسیح در این جمله در باب اختیار (که به

«پیروی نمودن» از او مرتبط است) نمی‌اندیشید، می‌بایست مثلاً می‌گفت که «گاهی تنگ است آن در و گاهی فراخ؛ برخی را آن در تنگ است و برخی دیگر را فراخ». لیکن او می‌گوید «تنگ است آن در و دشوار است آن طریق». حتی اگر کسی تصدیق نکند که این سخن متضمن اشاره‌ای به امر ارادی است، درهرحال [باید پذیرفت] که منظور از این گزاره عام آن نیست که این زندگی زمینی احتمالاً با پربشانی و حزن همراه است. در این جمله بر تنگی آن در و دشواری آن طریق تأکید خاصی شده است؛ بدانسان که مسبب آن یا خواست ارادی آدمی است یا خداوند که محنت و رنج را به ویژه بر مسیحیان نازل می‌کند.

پس هرکس که بخواهد مسیحی باشد از رنج‌گزینی ندارد و حتی باید پذیرای آن نیز باشد. درهرحال، عبارت «از در تنگ داخل شوید» [متی ۱۳، ۷] اشاره‌ای به آزادی و اختیار و خود-بستگی دارد؛ زیرا به‌اختیار فرد نهاده است که بخواهد یا نخواهد؛ که بخواهد خویشتن را به رنج و زحمت و محنت افکند یا نخواهد.



## این - یا آن

یا مسیحیت می‌گوید که مسیحی بودن با خدا پیوند داشتن است که در آن حال، نمونه و محاکات ممیز آن است و عبارت «خوشا به حال کسی که گناه نمی‌ورزد» به این معنی است که مسیحی بودن ناشادبودن و آرزوی این ناشادی در زندگی است.

یا اینکه مسیحیت می‌گوید که رویای مشرکانه خویشاوندی آدمی با خداوند بیش از حد والاست و عیسی فقط واسطه پیوند آدمی با خداست، پس شما آدمیزادگان می‌توانید به شیوه و روش خود از زندگی خویش لذت برید، اما [بدانید] که منحط و بیگانه با خدا هستید. در این صورت «محاکات» [یا تقلید از مسیح] یکسره باطل می‌شود و این سخن که «خوشا به حال کسی که گناه نمی‌ورزد» را باید اینگونه معنی کرد «آزوده مباش که بیش از این تو را ارزانی نخواهد شد و تو را پیوندی و نسبتی با خدا نیست، چرا که منحط و خوار گشته‌ای».

دیدگاه نخست آشکارا دیدگاه عهد جدید و کلیسای متقدم و دیدگاه دوم علی‌الخصوص دیدگاه پروتستانیسم است.

## انگیزه داشتن - موضوعیت - نفاق

در شگفتم که آیا سخن از انگیزه داشتن و جدی بودن و هواخواه چیزی بودن و... رنگی از نفاق ندارد.

براستی که چنین است؛ براستی که در روزگار ما دیگر کسی شهامت «فرد» بودن ندارد. براستی که چنین است؛ براستی که در روزگار ما دیگر کسی شهامت «فرد» بودن ندارد. زیرا هر انسانی چنان از «دیگران» خائف و ترسان است که دیگر هیچکس را جسارت «من» بودن نمانده است. بیم و خوف از دیگر آدمیان است که بر همه جا مستولی است و همانگونه که در روزگاران گذشته نیز گفته‌اند (به گمانم ارسطو در سیاست یا در اخلاق گفته است) «استبداد و دموکراسی همیشه با هم عناد دارند همچنانکه کوزه گران با یکدیگر همیشه در ستیزه‌اند.»\*؛ یعنی استبداد و دموکراسی گونه‌ها و صورتهایی واحد از حکومت است با این تفاوت که در حکومت استبدادی یک تن و در حکومت دموکراسی عوام‌الناس مستبد است.

اما به سخن خویش در باب «پای فشردن در انگیزه» بازگردیم. به خاطر خوف از دیگران است که آدمی شهامت «من» بودن ندارد و صرفاً می‌کوشد تا غیرشخصی و مجهول، خادم انگیزه، هدف جنبش و قاعده باشد که این امر به نوبه خود به بی‌نام و نشانی می‌انجامد. در کشور کوچکی چون دانمارک بی‌نام و نشان بودن چاره‌ای ناگزیر برای رفع و بازداشتن عناد و استبداد بسیاری است که فعالانه در جنب و جوش‌اند.

همه چیز سر امحاء و الغای فردیت دارد؛ اما این قضیه در لافافه احتجاج و اعتراضی منافقانه صورت می‌گیرد که گویا این همه به معنای تحولی عظیم و جدیتی نوین است که یکسره با ایامی که «فردیت» و «تخصصی» در کار بود تفاوتی فاحش دارد.

چه تزویری! نه، این جبین و بزدلی است و اشتیاقی پرسوز و گداز برای «بسیاران» بودن و فقدان کامل جسارت «تنها» و «من» بودن. اما وقتی که رسالت و «جنبشی» در کار هست فوراً شمار انبوهی از مردمان گرد می‌آیند، و بدینسان آدمی از هولناکترین خطر این روزگار فاسد و نکبت‌زده، یعنی خطر تنها بودن و «من» تنها بودن، ایمن می‌شود.

\* این گفته از ارسطو در سیاست است و آن را از هزیود، منظومه «کارها و روزها» بند ۲۵ نقل کرده است؛ اصل بیت چنین است: «دو هم‌پیشه هرگز با یکدیگر سازگار نتوانند بود.» (م)

## معاصران

خدا - انسان در زمین می‌زیید؛ از هم‌روزگارانش یکی نیست حتی یک تن که به او مؤمن و وفادار باشد؛ هزاران تن بر او طعنه می‌زنند و به تمسخر و خوارداشت نگاهش می‌کنند و دشنامش می‌دهند؛ دانش‌آموختگان و عالمان پیش‌پایش دام می‌نهند و عوام‌الناس یاریشان می‌کنند تا او را همچون کافری بزرگ به زانو درآورند؛ مریدان اندکش می‌گریزند، حتی مؤمنترینشان تنهاایش می‌گذارند و اینگونه خدا - انسان می‌میرد.

آنگاه صدها سال بعد - وقتی مسیحیت به عرف و عادت‌های مبدل شد، هزاران زائر به زانو بر خاک می‌افتند، تا به زیارت محل زندگی او روند؛ و در بین این هزاران هزار حتی یکی نیز نبود که به او پشت نکرده باشد و به خیل استهزاکنندگان و نحیفانی که خدو بر او می‌افکندند پیوسته باشد.

### چه تهوع‌آورا

اما از این نیز تهوع‌آورتر آن آموزگاران و کشیشان و علمای کذابی هستند که بی‌گناهی عامه مردم را در وهم زاهدانه خویش تصدیق می‌کنند و مدعی‌اند که مسیحی بودن یعنی بی‌هیچ دلهره و بیمی تقلید و متابعت کردن.

مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

### پروتستان‌نیسم

اگر پروتستان‌نیسم همه چیز هست مگر تعدیل و اصلاحی ضروری در زمانی مفروض، پس آیا براستی پروتستان‌نیسم طغیان آدمی در مقابل مسیحیت نیست؟

اگر مسیحیت باید به همان‌گونه‌ای که اساساً هست، و در انجیل آمده، یعنی تقلید و متابعت، رنج محض، حزن و سوگواری که از رهگذر پش‌زمینه قضاوتی که در آن هر واژه‌ای را باید به حساب آورد، تشدید و تعمیق می‌شود، در آن صورت مسیحیت جز سلسله‌ای هائل از رنج دلهره و ترس و لورز نخواهد بود. براستی نیز چنین است. اما در کدام باب انجیل بود که خواندیم خدا می‌خواهد که زندگی زمینی از لونی دیگر باشد؟

چیزی که سرشت آدمی پیوسته سودای آن را به سر دارد صلح است (nil beatum nisi quietum)؛ صلح برای دنیال کردن امور سپنجی و لذت‌بردن از زندگی در این جهان. پس آیا پروتستان‌نیسم براستی طغیان آدمی در مقابل مسیحیت نیست؟ ما خواستار صلحیم و بایستی

مالک آن باشیم - صلح برای مسیحیت! ما تمامی مسیحیت را زیرورو می‌کنیم و در پس‌پشت نومیدی و بدبینی هول‌انگیز مسیحیتی که در عهد جدید آمده، خوشبینی خشک و بی‌جان را کشف می‌کنیم. ما خواستار صلحیم - پس تا می‌توانید در صلح زندگی کنید، به یاری غسل تعمید کودکان و فیض رحمت، تنها به فیض رحمت است که آدمی نجات می‌یابد - حتی کوشش برای یاری در رهایی و نجات نفس خویش نیز نشانه‌گستاخی است. باری، به یاری تمهیداتی چون غسل تعمید و... از مسیحیت خلاص می‌شویم و خود را وقف زندگی و فرزند و تمامی دلمشغولیه‌ها و لذتهای سپنجی می‌کنیم.

### فرد - بسیاران - شهریاری خدا

هیچ کس سر آن ندارد که فردی منفرد باشد؛ همه از زحمت و تلاش این کار دوری می‌جویند. اما نه فقط به خاطر زحمت و تلاش، که به خاطر بیم از عناد و ناسازگاری جهان پیرامون است که هیچ‌کس نمی‌خواهد فردی منفرد باشد. به محض آنکه ده تن گرد هم آیند، مفهومی تجربیدی پیش روی ماست و هیچ‌کس به «امر تجربیدی» حسد نمی‌برد. یکایک ما را «اعداد» شبیه هم می‌سازد، زیرا نامهایی که یگانه شدند بی‌نام و نشان عمل می‌کنند و حسد را با امری بی‌نام و نشان کاری نیست.

اما خداوند شهریار است و چون بخواهد شهریاری خویش را آشکار کند، شهریاری انسان را خوار و ذلیل می‌سازد - و از این‌روست که او فقط فرد منفرد را به کار می‌گیرد. پس فردی منفرد بودن به یک معنی بی‌گمان بارزترین صفت یک انسان تواند بود؛ اما چون او از این صفت در والاترین حیطه برخوردار است، یعنی جایی که هر چیز یک معماست، پس صفت بارز او صفتی سلبی نیز تواند بود که این همان قربانی شدن او است.

### ذیر

اغلب بر این عقیده‌اند که گریز از جهان و درآمدن به ذیر و صومعه، بزدلی است. باری، شاید گاهی این سخن راست باشد که چون کسی از جهان می‌گریزد و به صومعه می‌پیوندد مرده است که چون در بین انبوهی از آدمیان جانورخو سخن از «روح» در میان آورده است، آیا او را توان و شکیب آن هست که استهزاء و مسخره حیوان‌صفتان را تاب آورد.

اما این مسئله را می‌توان از وجهی دیگر نگریست؛ او از جهان می‌گریزد چون دل آن ندارد که با دیگران درافتد؛ دیگرانی که او خود بخوبی آگاه است که هرگز با رأی او همساز نخواهند شد و حضور او مایه زحمت آنهاست. ولی تو، اگر بی‌ریا و صادق باشی، تویی که می‌خواهی از زندگی لذت ببری و فرزندانی داشته باشی که آنها هم به سهم خود بهره‌ای از لذت زندگی بگیرند، آیا تو نیز ترجیح نمی‌دهی که گریبانت را از چنگ مردی برهانی که مدام از یک چیز، از مردن و میرایی جهان سخن می‌گوید؟ آیا این نیز به سهم خود حاکی از ظرافت طبع او نیست که وامی‌دردش تا خویشتن را از جهان نماند، چون اگر وی در کنارت بماند، در چشم خود چنان گناهکار خواهی شد که در خیالت نیز ننگند؟ زیرا عاقبت آن خواهد شد که تو به ناگزیر برای مدافعه از خویشتن در مقابل چنین کسی چندان به سنگدلی آزارش کنی تا به ژرفای شقاوت درغلتی. زیرا هرگاه کامروایی قصیده‌وار زندگی را با «روح» سر و کاری نباشد بی‌گمان از زیبایی بهره‌ای خواهد داشت، ولی افسوس که در پیوند با روح، زندگی یا خود به روح بدل خواهد شد و یا به ددمنشی.

## زندگی - مرگ

مرکز تحقیقات کامتور علوم اسلامی

زیستن بی‌تردید دل‌انگیز است و مردن بؤند.

باری، گر بسا مردگان باید زیست، اینگونه زیستن نؤندتر و رنجبارتر است؛ اینسان زیستن را مرگ رحمت و خجستگی است، رحمتی که به شرح و وصف نیاید، زیرا چنین مرگی پیوستن به گوهر خویشتن است.

اگر کشیش پروتستان این سطرها را می‌خواند شاید آن را زیبا و شکوهمند می‌یافت و در مراسم مذهبی خود همچون گفتاری نغز به کار می‌برد. چه پلیدند این کشیشان پروتستان که فقط می‌خوانند آن سخنی را که بهای آن پیکار مرگ‌آور دیگران بوده است و آنگاه آن عباراتی را که بهای آن چنین گراف بوده است چونان گفتاری پر جلال و جبروت در مواعظ خویش به کار می‌برند.

## علوم طبیعی

پشرفت عظیم علوم طبیعی در روزگار ما نشان می‌دهد که بشر از امید معنوی شدن دل برکنده

است؛ علم خود نوعی سرگرمی است! چه شواهد بی‌شماری از زندگی اشخاص می‌توان ارائه کرد!

مسیحیت آدمیان را متحد نمی‌سازد، برعکس آنان را از هم جدا می‌کند تا هر شخص منفردی را با خدا متحد سازد. و چون آدمی به جایی رسد که خود را تنها از آنی خدا بداند، آنگاه به آنچه آدمیان را متحد می‌سازد بی‌اعتنا خواهد شد.

تنها پنج فضیلت اصلی نیست که مقبول جامعه است (ادب پنجمین فضیلت است)؛ خیر، جامعه تنها یک فضیلت را قبول دارد و آن را استوار می‌دارد: ادب.

### مسیحیت - یهودیت

یهودیت از همه ادیان خوشبین‌تر است. بی‌گمان کافرکشی یونانیان نیز گونه‌ای بهره‌وری و لذت از زندگی بود اما این بهره‌وری بی‌ثبات و سرشار از مال‌پخولیا و از این مهمتر فاقد وثاقت و حجیت‌الوهی بود. اما یهودیت خوش‌بینی مقرر و مجاز الوهی و امیدی محض به این جهان است.

درست به این سبب که مسیحیت اعراض از جهان است، یهودیت پیش‌فرض و اقتضای این اعراض محسوب می‌شود. اعراض از جهان هنگامی بنیادینتر است که پیش‌زمینه آن خوش‌بینی مفوض و واثق الوهی باشد.

اما در تاریخ مسیحیت چیزی مغایر این به چشم می‌خورد: در سراسر تاریخ مسیحیت به جای بهره از یهودیت همچون عاملی دافع یا چونان چیزی که بتوان آن را به کناری نهاد، گرایشی پیوسته در کار بود، تا مسیحیت را هم‌تراز با یهودیت احیاء کنند، زیرا مسیحیت اعراض از جهان، اعراض مطلق از جهان را مرعظه می‌کند.

### ازدواج

در هر نگرش دینی از حیات و، به سخن دقیقتر، برای هر دینی طرز تلقی از ازدواج - که من آن را تجلی اخلاقی زاد و ولد می‌بینیم - مسئله‌ای قطعی است.

گذشته از غریزه و همه وابسته‌هایش که آدمی را به ازدواج وامی‌دارد، رأی دیگری است که من بر آن تأکید می‌کنم. من در آثار افلاطون و ارسطو و در آثار آباء کلیسا به این نظر برخوردادم که از



خود زاد و رودی بر جای نهادن تسلیمی است بر این حقیقت که ما میرنده‌ایم و زادآوری بدیلی برای جاودانگی است؛ پس انسانی که چنین سرسختانه به زندگی چنگ می‌زند چون به جاودانگی خویش باور ندارد دوام زندگی‌اش را در برجای نهادن زاد و رودی از خویش می‌جوید. هیچ دینی به اندازه دین یهود بر این نکته انگشت نهاده است. در دین یهود همه چیز گرد اندیشه ازدیاد نسل و بارآوری، و تبار و تناسل می‌گردد. که جملگی با تضمین الوهی همراه است. به همین سبب، قوم یهود با مفهوم جاودانگی و بيمرگی آشنا نبوده است. اما بعد مسیحیت ظهور کرد با مفهوم دوشیزگی (زایش از باکره) که معنای آن این بود که مسیحیت دین «روح» است.

همیشه این نوسان میان فرد نامیرا از سویی و فردی که جاودانه نیست اما خود را با زاد و رود خویش تسلی می‌دهد، وجود داشته است. میان این دو، یا به سخن درست، در این دو، مغایرت بارز همه ادیان را می‌توان بازجست.



## همدردی

این نکته ذهنم را به خود مشغول داشته که آیا با یاری خداوند چندان بر خویشتن چیره توانم شد که بجز از عیسی پیروی کنم...

بخوبی آگاهم که از اوان کودکی در دامن مسیحیت، نومید بار آمدم. اما من چیزها را بر این متوال می‌بینم: در نمی‌یابم که چگونه یک انسان زندگی را تاب می‌آورد وقتی که اعتقاد دارد او آمرزیده خواهد بود و دیگران راهی دوزخ خواهند شد و تا ابدالآباد در آن باقی خواهند ماند. این، چنانچه گفتم، به دلیل نومیدی و افسردگی من است. به سبب آن لاطائفات مشمئزکننده‌ای که در کودکی شنیدم برآستی حس تکریم در برابر جلال الوهی را از دست دادم.

تنها زمانی که آدمی برای آمرزش جاودانگی روحش می‌جنگد می‌تواند مصائبی همچون مصائب مسیحیان سلف را تحمل کند. اما این ایضاً بدان معنی است که دیگران ملعون گشته‌اند. اگر کسی بگوید من به سهم خویش این مصائب را تاب خواهیم آورد، به شرط آنکه دیگران رهسپار دوزخ نشوند، پس پاسخ باید آن باشد که در این طریق تو را توان بردباری همه مصائب نیست. و زمانی این حقیقت را درخواهی یافت که با اقبال بد و حوادث شوم روبرو شوی، و در همان حال بجد معتقد باشی که برای آمرزش جاودان روح‌ت می‌جنگی (اما اگر چنین اعتقادی داشته باشی، پس ایضاً باور کرده‌ای که دیگران به دوزخ خواهند رفت) - آنگاه خواهی دید که در

این طریق [همدردی با دوزخیان] مقاومت برایت ممکن نیست، بلکه بی‌تردید سقوط خواهی کرد. زیرا فقط در کشاکش این نبرد برای آموزش جاودان است که آدمی برآستی می‌تواند همه چیز را تحمل کند.

---

### مأخذ:

این مقاله گزیده‌ای است از:

Soren Kierkegaard, *The Last Years: Journals 1853 - 55* , Fontana Library, 1966.

---



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

## عیسی مسیح و اسطوره‌شناسی

نوشته رودولف بولتمان  
ترجمه هاله لاجوردی

### ۱. پیام عیسی و مسئله اسطوره‌شناسی

ملکوت یا پادشاهی خداوند جان کلام موعظه عیسی مسیح است. در طول قرن نوزدهم الهیات و علم کشف و تفسیر، ملکوت خداوند را اجتماعی معنوی می‌دانستند متشکل از انسانهایی که از اراده خداوندی که حاکم بر اراده‌شان بود تبعیت می‌کردند. آنان از رهگذر چنین تسلیم و اطاعتی در پی گسترش دامنه قانون خداوند در جهان بودند. در اقوال آمده است که آنان ملکوت خداوند را قلمروی می‌دانستند که هر چند معنوی است ولی در درون جهان است. قلمروی که در همین جهان و در متن تاریخ این جهان شکوفا می‌شود و اثر می‌گذارد.

سال ۱۸۹۲ شاهد انتشار کتاب موعظه عیسی درباره ملکوت خداوند اثر یوهانس وایس (Johannes Weiss) بود. این کتاب دوران‌ساز تفسیری را مردود انگاشت که تا آن زمان عموماً پذیرفته شده بود. وایس نشان داد که ملکوت خداوند درون ماندگار (immanent) این جهان نیست و بخشی از تاریخ جهان نخواهد شد، بلکه بیشتر ماهیتی معادشناختی دارد. به عبارت دیگر ملکوت خداوند امری متعالی و فراتر از نظم تاریخی است. ملکوت خداوند نه از رهگذر سعی و تلاش انسان بلکه صرفاً به میانجی فعل فوق طبیعی خداوند به وجود خواهد آمد. خداوند ناگهان جهان و تاریخ را به پایان خواهد رساند و دنیای جدیدی به وجود خواهد آورد که همان جهان سعادت جاودان است.

این برداشت از ملکوت خداوند اختراع عیسی نبود، بلکه مشابه برداشتی بود که در برخی

محافل خاص یهودیانی رواج داشت که جملگی منتظر پایان این جهان بودند. این تصویر از درام معادشناختی، محصول ادبیات آخرالزمانی یهود بود که کتاب دانیال فی قدیمیترین نسخه موجود آن است. تفاوت اصلی موعظه عیسی با تصاویر آخرالزمانی درام معادشناختی و با مفهوم سعادت جاودان عصری که خواهد آمد در آن بود که عیسی از ترسیم و ارائه تصاویر دقیق اجتناب می‌کرد. او خود را به بیان این عبارت محدود می‌کرد که ملکوت خداوند خواهد آمد و انسانها باید مهبای رویارویی با داوری و عدالتی باشند که در راه است. گذشته از این تفاوت، عیسی در انتظارات معادشناختی معاصران خود شریک بود و به همین دلیل او نیز دعا و نیایش را به مریدانش تعلیم می‌داد.

نام تو مقدس باد

پادشاهی تو فرا می‌رسد

اراده تو بر زمین حاکم خواهد شد همانطور که بر ملکوت حاکم است.

عیسی انتظار داشت که این اتفاق در آینده نزدیکی به وقوع بپیوندد و می‌گفت که ظهور این عصر را می‌توان از پیش در معجزه‌ها و عجایبی که او انجام می‌دهد مشاهده کرد، خصوصاً در تسخیر و دفع ارواح خبیثه. عیسی فجر پادشاهی خداوند را به منزله نمایش کیهانی عظیمی ترسیم کرد. ابوالبشر (son of man) سوار بر ابرها از ملکوت می‌آید و مردگان برمی‌خیزند و روز داوری فرا می‌رسد: برای درستکاران دوره سعادت آغاز می‌شود، درحالی‌که نصیب لعنت‌شدگان عذاب دوزخ است.

هنگامی که مطالعه الهیات را آغاز کردم، متألهان نیز درست مثل افراد معمولی از نظریه‌های یوهانس وایس به هیجان آمده، وحشت‌زده شده بودند. به یاد می‌آورم استاد من در برلین یولیوس کافتان (Julius Kaftan) که «اصول و عقاید» درس می‌داد می‌گفت: «اگر چنانچه یوهانس وایس بر حق باشد و مفهوم ملکوت خداوند، مفهومی معادشناختی باشد استفاده از این مفهوم در علم اصول ناممکن می‌شود.» ولی در سالهای بعد متألهانی از جمله یولیوس کافتان قانع شدند که حق با وایس بوده است. شاید در اینجا بتوانم به آلبرت شوایتزر (Albert Schweitzer) اشاره کنم، کسی که نظریه وایس را به صورت افراطی بسط داد. او بر این عقیده است که نه تنها موعظه و پیام و خودآگاهی عیسی بلکه نحوه زندگی روزمره او شدیداً متأثر از انتظاری معادشناختی بود که محصول نهایی آن نوعی اصل معادشناختی جهان شمول است.

امروزه هیچ کس شک ندارد که برداشت عیسی از ملکوت خداوند، برداشتی اساساً معادشناختی است. این گفته حداقل درباره الهیات اروپایی و تا آنجایی که من می‌دانم درباره

محققان و مدرسان آمریکایی عهد جدید صادق است. در واقع بیش از پیش آشکار شده است که انتظار معادشناختی و امید، گوهر اصلی پیام عهد جدید است.

درک اجتماع مسیحیان اولیه از ملکوت خداوند مشابه تعبیر عیسی بود. این اجتماع نیز انتظار داشت ملکوت خداوند در آینده‌ای نزدیک به وقوع بپیوندد، به همین سبب پل نیز گمان می‌کرد زمانی که این جهان به آخر رسد و مردگان برخیزند او هنوز هم زنده خواهد بود. بی‌صبری و اضطراب و شک و تردیدی که در اناجیل مشابه (synoptic gospels) نیز مشهود است و حتی اندکی پس از نگارش این اناجیل با طینی بیشتر در متونی چون رسالهٔ دوم پطرس (peter) پژواک می‌یابد، جملگی مؤید همین باور همگانی [پایان قریب‌الوقوع جهان] اند. مسیحیت هیچگاه از این امید که ملکوت خداوند در آیندهٔ نزدیک تحقق خواهد یافت دست برنداشته، هرچند این انتظار تاکنون بی‌فایده بوده است. می‌توانیم عبارتی از اناجیل مرقس را نقل کنیم که گفتهٔ معتبری از عیسی نیست ولی اجتماع اولیه این گفته را به او نسبت داد: «به راستی به شما می‌گویم در جمع شما یاران کسانی حضور دارند که طعم مرگ را نخواهند چشید، پیش از آنکه به چشم خویش فجر شکوهمند ملکوت خداوند را ببینند.» آیا معنای این آیه روشن نیست؟ هرچند بسیاری از معاصران عیسی اکنون مرده‌اند، با وجود این باید این امید را حفظ کرد که ملکوت خداوند هنوز هم ممکن است در طول حیات نسل فعلی تحقق یابد.

امید عیسی و اجتماع مسیحیان اولیه به ثمر نرسید، همان جهان هنوز نیز هست و تاریخ ادامه دارد. جریان تاریخ اسطوره را ابطال کرده است. از آنجا که «ملکوت خداوند» مانند مفهوم درام معادشناختی مفهومی اسطوره‌ای است، پیش‌فرضهای انتظار برای استقرار ملکوت خداوند نیز به همین اندازه اسطوره‌ای هستند. برطبق این پیش‌فرضها هر چند خالق جهان خداوند است ولی شیطان و ابلیس بر آن حکم می‌رانند و جنود شیطان علت تمامی شرور و گناهان و بیماریها هستند. کل مفهومی از جهان که در موعظهٔ عیسی و همچنین عهد جدید پایهٔ استدلال قرار گرفته است عموماً اسطوره‌ای هستند؛ مثلاً مفهوم جهان به منزلهٔ ساختاری سه‌طبقه‌ای متشکل از ملکوت و زمین و دوزخ؛ یا مفهوم مداخلهٔ قدرتهای فوق‌طبیعی در جریان وقایع؛ یا مفهوم معجزه‌ها، خصوصاً مفهوم مداخلهٔ قدرتهای فوق‌طبیعی در حیات باطنی روح؛ و سرانجام مفهوم وسوسه و تباهی آدمیان به دست شیطان و حلول ارواح خبیثه در آنان. چنین مفهومی از جهان را مفهومی اسطوره‌ای می‌نامیم زیرا که متفاوت است با مفهومی از جهان که علم از آغاز پیدایشش در یونان باستان به آن شکل و بسط داده است، مفهومی که تمامی انسانهای جدید (modern) آن

را پذیرفته‌اند. در این مفهوم جدید از جهان شبکه علت و معلولی بنیان همه چیزهاست. هرچند نظریه‌های فیزیکی جدید عامل بخت و تصادف را در زنجیره علت و معلولی فرایندهای ذرات بنیادین مؤثر می‌دانند ولی زندگی روزمره ما و اهداف و اعمالمان تحت تأثیر این عامل قرار نگرفته‌اند. بهر تقدیر علم جدید باور ندارد که قدرتهای فوق طبیعی بتوانند در جریان طبیعت دخالت کنند یا به تعبیری در آن نفوذ کنند.

این امر در مورد مطالعه جدید تاریخ نیز صدق می‌کند، رویکردی که هیچ‌گونه مداخله خدا یا ارواح خبیثه و یا شیاطین را در جریان تاریخ قبول ندارد. در عوض فرض بر این است که تاریخ، کلی واحد است که به خودی خود کامل است، هرچند که با جریان طبیعت متفاوت است زیرا در تاریخ قدرتهایی معنوی دست‌اندرکارند که بر اراده انسانها تأثیر می‌گذارند. با وجودی که ضرورت فیزیکی، تعیین‌کننده تمامی وقایع تاریخی نیست و انسانها مسئول اعمالشان هستند ولی هیچ چیز بدون انگیزه عقلانی به وقوع نمی‌پیوندد. اگر غیر از این بود مسئولیت معنایی نداشت. البته هنوز هم خرافه پرستی در بین انسانهای جدید وجود دارد اما وجود آنها استثنایی و حتی نابهنجار است. انسانهای جدید این نکته را بدیهی می‌دانند که دخالت قدرتهای فوق طبیعی در جریان تاریخ و طبیعت همانقدر بی‌اثر است که در حیات درونی و باطنی و زندگی عملی خود آنها.

حال پرسش اجتناب‌ناپذیر آن است که آیا موعظه عیسی درباره ملکوت خداوند و ابهام عهد جدید در کلیت آن هنوز هم برای انسان جدید حائز اهمیت است؟ عهد جدید از عیسی مسیح سخن می‌گوید، نه فقط از موعظه عیسی درباره ملوک خداوند بلکه قبل از هر چیز اساساً از شخص او سخن می‌گوید، وجودی که از همان بدو شروع مسیحیت اولیه به اسطوره مبدل شده بود.

محققان عهد جدید در این نکته اختلاف دارند که آیا عیسی به راستی مدعی مقام مسیح و پادشاه عصر سعادت جاودان بود، و آیا خود را همان ابوالبشر می‌دانست که گفته می‌شد سوار بر ابر از ملکوت خواهد آمد. اگر چنین است پس فهم عیسی از خود، فهمی اسطوره‌ای بود. در اینجا نیاز نداریم یکی از این دو راه را برگزینیم. به هر صورت اجتماع مسیحیان اولیه به او همچون چهره‌ای اسطوره‌ای می‌نگریست. این اجتماع از او انتظار داشت تا در هیئت ابوالبشر سوار بر ابر ظاهر شود و به عنوان داور جهان، رستگاری و لعنت ابدی را به همراه آورد. زمانی که گفته می‌شود عیسی ثمره روح القدس و زاده باکره‌ای است، پرتوی از اسطوره بر شخص او افکنده می‌شود، تفسیری که در باورهای اجتماعات مسیحیان هلنی حتی بارزتر می‌شود زیرا این اجتماعات او را به تعبیری مابعدالطبیعی پسر خدا می‌دانستند، موجودی ازلی و ملکوتی که برای رستگاری، هیتی بشری به خود گرفت و رنج و عذاب بسیار حتی رنج صلیب را متحمل شد.

آشکار است که چنین مفاهیمی اسطوره‌ای هستند زیرا در اسطوره‌های یهود و غیریهود کاملاً رواج داشتند و پس از آن به شخصیت تاریخی عسی منتسب شدند. خصوصاً مفهوم ازلی بودن پسر خدا که در هیئت بشری به جهان نزول کرد تا بنی نوع بشر را نجات دهد خود بخشی از آموزه غنوسی (Gnostic) دربارهٔ رستگاری است که امروزه هیچ کس در اسطوره‌ای بودن آن تردید نمی‌کند. این امر ما را با پرسشی بس مهم روبرو می‌کند: اهمیت موعظه و پیام عسی و عهد جدید در کلیت آن برای انسان جدید در چیست؟

از نظر انسان جدید برداشت اسطوره‌ای از جهان، و مفاهیمی چون معادشناسی و منجی و رستگاری، همگی متعلق به گذشته‌اند و زمانشان به آخر رسیده است. آیا می‌توان انتظار داشت که ما خود فهم عقلانی خویش را به قصد پذیرش آنچه نمی‌توانیم صادقانه حقیقی‌اش بدانیم، قربانی کنیم (sacrificium intellectus) - آن هم صرفاً به این دلیل که چنین مفاهیمی در انجیل آمده است؟ یا اینکه باید از آن گفته‌های انجیل که شامل این مفاهیم اسطوره‌ای است بگذریم و گفته‌های دیگری انتخاب کنیم که برای انسان جدید سدها و موانع بزرگی نباشند؟ در واقع، پیام و موعظهٔ عسی محدود به گفته‌های معادشناختی نیست. او از ارادهٔ خداوند هم خبر داد، اراده‌ای که در حکم فرمان و دعوت الهی به امر خیر است. عسی طالب صداقت و خلوص و آمادگی برای ایثار و عشق‌ورزیدن است. او طالب آن است که انسان با تمام وجود مطیع خداوند باشد و منکر این خیال موهوم است که آدمی بتواند فقط با اطاعت از احکام ظاهری شرع، وظیفهٔ خویش را نسبت به خداوند به انجام رساند. اگر از دید انسان جدید درخواستها و فرامین اخلاقی عسی در حکم موانعی بزرگ هستند باید گفت که این موانع سد راه، آرزوهای خودخواهانهٔ اویند نه سد راه فهم و درک او.

پیامد اینهمه چیست؟ آیا باید موعظهٔ اخلاقی عسی را حفظ کنیم و موعظهٔ معادشناختی‌اش را رها سازیم؟ آیا باید پیام عسی دربارهٔ ملکوت خداوند را به آن به اصطلاح پیام اجتماعی فروبکاهیم؟ یا شق سوم هم وجود دارد؟ ما باید پرسیم که آیا موعظهٔ معادشناختی و گفته‌های اسطوره‌ای در کل حاوی معنای عمیقتری است که حجاب اسطوره آن را پنهان کرده باشد. اگر چنین است بیایید مفاهیم اسطوره‌ای را دقیقاً به این دلیل که می‌خواهیم معنای عمیقتر آنها را حفظ کنیم کنار بگذاریم. من این روش تاویل انجیل را که سعی دارد معنای عمیقتری را در پس مفاهیم اسطوره‌ای باز یابد اسطوره‌زدایی (de-mythologizing) می‌نامم که مطمئناً اصطلاحی مناسب نیست. هدف این روش، تاویل احکام اسطوره‌ای است نه حذف آنها. این روش به قلمرو هرمنوتیک یا علم تاویل تعلق دارد. معنای این روش زمانی به بهترین نحو فهمیده می‌شود که ما



معنای اسطوره را در کل روشن سازیم.

اغلب گفته شده است که اسطوره‌شناسی، علمی ابتدایی است که هدفش تبیین پدیده‌ها و حوادثی است که عجیب و غریب و شگفت‌آور یا ترسناک‌اند، آنهم از طریق منسوب ساختن این پدیده‌ها به علل مافوق طبیعی - به خدایان یا به ارواح خبیثه. برای مثال هنگامی که نگرش اسطوره‌ای، پدیده‌هایی همچون خسوف و کسوف را به چنین عللی نسبت می‌دهد، خصلت بعضاً ابتدایی خود را آشکار می‌کند؛ ولی اسطوره چیزی بیش از اینهاست. اسطوره‌ها از خدایان و شیاطین به منزله قدرتهایی سخن می‌گویند که آدمی خود را وابسته به آنها می‌داند، قدرتهایی که او محتاج لطف و هراسان از غضب آنهاست. اسطوره‌ها مبین این بصیرت‌اند که آدمی ارباب جهان و زندگی‌اش نیست و در جهانی زندگی می‌کند که همچون حیات خود وی مملو از معماها و اسرار است.

اسطوره فهمی خاص از وجود بشری را نشان می‌دهد. اسطوره متکی بر این باور است که بنیاد و محدوده جهان و حیات بشری در قدرتی نهفته است فراتر از همه چیزهایی که ما بتوانیم محاسبه و یا مهار کنیم. اما سخن اسطوره‌شناسی درباره این قدرت نارسا و ناکافی است زیرا به گونه‌ای از آن سخن می‌گوید که انگار این قدرت، قدرتی دنیوی است. اسطوره از خدایانی سخن می‌گوید که نماینده قدرتی ورای جهان فهمیدنی و مرئی‌اند. اسطوره به گونه‌ای از خدایان و اعمالشان سخن می‌گوید که گویی انسان‌اند و همچون انسان عمل می‌کنند، ولی با این فرق که به خدایان قدرتی فوق بشری اعطا شده است و اعمالشان محاسبه‌ناپذیر است و می‌توانند نظم عادی و معمول وقایع را بشکنند. شاید بتوان گفت اسطوره‌ها به واقعیت متعالی، عینیتی این جهانی و درونی می‌بخشند. اسطوره‌ها به آنچه غیرجهانی است عینیتی جهانی می‌بخشند.

همه این نکات در مورد آن مفاهیم اسطوره‌ای نیز که در انجیل یافت می‌شود صادق است. براساس تفکر اسطوره‌ای خداوند در ملکوت سکنی دارد. معنای این عبارت چیست؟ معنای آن کاملاً روشن است و به روشی خام و نارسا این نکته را بیان می‌کند که خداوند در ورای جهان است و متعالی است. تفکری که هنوز قادر نباشد به طور انتزاعی درباره تعالی بیندیشد قصدش را به یاری مقوله فضا بیان می‌کند؛ خدای متعال همچون وجودی تصور می‌شود که در فاصله‌ای بسی دور، در فضا بر فراز جهان ایستاده است، زیرا بر فراز این جهان، جهان ستاره‌هاست که از نور آنها حیات انسان روشن و شاد می‌شود. هنگامی که تفکر اسطوره‌ای، مفهوم دوزخ را نشان می‌دهد خصلت متعالی شر را قدرتی مهیب می‌داند که همواره بنی نوع بشر را آزار می‌دهد. جای

دوزخ و انسانهایی که به دوزخ فرو افتاده‌اند، زیر زمین و در ظلمات است، چراکه ظلمات برای انسان مهیب و دهشتناک است.

این برداشت‌های اسطوره‌ای از ملکوت و دوزخ برای انسان جدید دیگر پذیرفتنی نیست زیرا از دید تفکر علمی صحبت از «بالا» و «پائین» در جهان هیچ‌گونه معنایی ندارد، ولی اندیشهٔ تعالی خداوند و شرّ اهریمنی هنوز هم حائز اهمیت است.

مثال دیگر، مفهوم شیطان و ارواح خبیثه است که انسان در دام قدرت آنها می‌افتد. مبنای این درک از شیطان آن است که اعمال ما - صرف نظر از شروری که به صورتی توضیح‌ناپذیر از خارج بر ما عارض می‌شوند - غالباً برای خودمان بسیار مرموز و گیج‌کننده‌اند. اغلب شهوات بر انسانها حکومت می‌کند و آنان صاحب‌اختیار خود نیستند، و نتیجهٔ این امر نیز خبائت توضیح‌ناپذیری است که از آدمیان سر می‌زند. در اینجا نیز مفهوم شیطان به عنوان حاکم جهان، بیانگر بینشی عمیق است، یعنی این بینش که شرّ نه تنها در اینجا و آنجای جهان یافت می‌شود بلکه تمامی شرور جزئی، قدرتی واحد را تشکیل می‌دهند که دست‌آخر از اعمال خود آدمیان سرچشمه می‌گیرد، اعمالی که جوّ یا سنتی معنوی را شکل می‌دهند که همگان در برابرش تسلیم می‌شوند. نتایج و تأثیرات گناهان ما به قدرتی حاکم بر ما بدل می‌شود که نمی‌توانیم خود را از بند آن آزاد کنیم. هرچند تفکر ما دیگر اسطوره‌ای نیست ولی خصوصاً در عصر حاضر اغلب از قدرتهای اهریمنی حاکم بر تاریخ سخن می‌گوئیم، قدرتهایی که حیات اجتماعی و سیاسی را تپا می‌کنند. چنین زبانی استعاری و در حکم سخن مجازی است ولی در عین حال مبین این معرفت یا بصیرت است که آن شرّی که هر انسانی فرداً در قبال آن مشغول است، اکنون خواه‌ناخواه به شکل قدرتی درآمده‌است که همهٔ افراد نوع بشر به صورتی مرموز اسیر و بندهٔ آن‌اند.

حال سؤالی مطرح می‌شود: آیا می‌توانیم از پیام عیسی و موعظهٔ اجتماع مسیحیان اولیه اسطوره‌زدایی کنیم؟ از آنجا که این موعظه در پرتو باور معادشناختی شکل گرفته بود اولین سؤال این است: معنای معادشناسی در کل چیست؟

## ۲. تفسیر معادشناسی اسطوره‌ای

در زبان الهیات سنتی، منظور از معادشناسی همان آموزهٔ آخرین چیزهاست، و «آخر» به معنای آخر جریان زمان است، یعنی پایان جهان قریب‌الوقوع است درست همانطور که آینده برای حال حاضر قریب‌الوقوع است. ولی در موعظه‌های حقیقی پیامبران و عیسی «آخر» معنای وسیعتری

دارد. همانطور که در مفهوم ملکوت، تعالی خداوند با مقوله فضا بیان می‌شود، در مفهوم پایان جهان نیز اندیشه تعالی خدا با مقوله زمان بیان می‌گردد. اما مسئله صرفاً در خود اندیشه تعالی خلاصه نمی‌شود بلکه نکته مهم تعالی خداوند است، خداوندی که هیچگاه همچون پدیده‌ای آشنا حضور ندارد بلکه همیشه همان خدایی است که می‌آید، خدایی در پس حجاب آینده نامعلوم. پیام و موعظه معادشناختی، زمان حال را در پرتو آینده می‌نگرد و خطاب به آدمیان می‌گوید که این جهان حاضر، جهان طبیعت و تاریخ جهانی که در آن زندگی خود را می‌گذرانیم و در آن برای آینده نقشه می‌کشیم یگانه جهان موجود نیست؛ این جهان موقتی و گذراست؛ آری، در مقایسه با جاودانگی نهایتاً جهانی است پوچ و غیرواقعی.

این درک از جهان فقط خاص معادشناسی اسطوره‌ای نیست، بلکه خود نوعی معرفت است که شکسپیر آن را به زیبایی بیان می‌کند:

برجهای سر به فلک کشیده، دژهای باشکوه،  
 معبدهای پر جلال، خود این کره خاکی سترگ،  
 و هر آنچه در اوست غبار خواهد شد،  
 و همچون این مناظر پوچ رنگ باخته،  
 اثری بر جای نخواهد گذاشت. و ما از همان گوهریم  
 که توایها را از آن ساخته‌اند؛ و عمر کوتاهمان  
 با غنودنی به فرجام می‌رسد...

نمایشنامه طوفان، پرده چهارم

این درک همان درکی از جهان است که در بین یونانیان نیز رایج بود، هرچند که آنان به معادشناسی مشهود در تعالیم پیامبران و عیسی اعتقاد نداشتند. اجازه دهید از یکی از سروده‌های پیندار (Pindar) نقل قول کنم:

موجوداتی یک روزه، آدمی به راستی چیست؟ یا چه نیست؟  
 هیچ چیز مگر رویایی بر ساخته از سایه‌ها.

Pythia Odes 8, 95-96

و نقل قولی از سوفوکل (Sophocles):  
 دریغاً! چیستیم ما میرایان زنده

مگر جمعی از اشباح یا سایه‌های بی‌پیکر

آژاکس ۱۲۵ - ۱۲۶

و قوف به محدودیت حیات بشری به آدمیان هشدار می‌دهد «خودسر» نباشند و آنان را به «دوراندیشی» و «خشیت» فرامی‌خواند. «این نیز چندان نباید» و «به قدرت خویش غرّه مشو» گفته‌هایی است برگرفته از حکمت یونان باستان. تراژدی یونان حقیقت چنین عباراتی را در قالب تصاویر تراژیک سرنوشت بشری نشان می‌دهند. همانطور که ایشیل می‌گوید ما باید از سربازان به‌خون‌فتاده در نبرد پلاتو بیاموزیم که:

انسان فانی نباید بیش از حد به خود غرّه شود...  
به راستی که زئوس مغروران گسناخ را عقوبت می‌کند  
و چه سخت است عقوبت او.

پارسیان ۸۲۰ - ۸۲۸

و باز هم از آژاکس اثر سوفوکل نقل قول کنیم، آنجا که آنته در مورد آژاکس مجنون می‌گوید:

اولیس، از آنچه می‌بینی عبرت گیر، و هرگز  
با خدایان به لاف و گزاف سخن مگو.  
و اگر از بخت خوش، قدرت بازوان  
یا ثروت بی‌کران تو را بر هم‌نوعانت رفعت داد،  
سینه از باد غرور فراخ مکن، عزت و ذلت  
میرایان روزی بیش نباید؛ اما خدایان دوستدار  
حزم‌اند و بیزار از جسارت.

۱۲۷ - ۱۳۳

اگر تفکر معادشناختی حقیقتاً مبین فهم و ادراک همگانی ابتدای بشر از نامنی زمان حال در مواجهه با زمان آینده باشد پس باید پرسید تفاوت ادراک یونانی و انجیلی در چیست؟ یونانیان قدرت ذاتی امر متعالی و قدرت خدایانی را که در قیاس با آنها تمامی امور انسانی هیچ‌اند، در مقوله «سرنوشت» جستجو می‌کردند. آنان مفهوم اسطوره‌ای معادشناسی را واقع‌های کیهانی در پایان زمان نمی‌دانستند و می‌توان گفت تفکر یونانی شباهت بیشتری به تفکر انسان جدید دارد تا

به تفکر انجیلی، چرا که در نظر انسان جدید دوره معادشناسی اسطوره‌ای به پایان رسیده است. اما این امکان وجود دارد که معادشناسی انجیلی دوباره ظهور کند. ولی معادشناسی اسطوره‌ای در شکل اسطوره‌ای قبلی اش ظهور نخواهد کرد، بلکه منشأ ظهور آن این تصور خوفناک خواهد بود که تکنولوژی جدید، خصوصاً دانش اتمی قادر است با سوءاستفاده از علم و تکنولوژی بشری کره زمین را منهدم سازد. هنگامی که درباره امکان وقوع این فاجعه در اندیشه فرومی‌رویم، وحشت و اضطرابی را حس می‌کنیم که موعظه و اخطار معادشناختی درباره پایان قریب‌الوقوع جهان بدان دامن می‌زد. مطمئناً چنین موعظه‌ای به میانجی مفاهیمی بسط یافت که امروزه دیگر قابل فهم نیستند. ولی چنین موعظه‌هایی به راستی مبین آگاهی از تنهایی جهان و آن پایانی هستند که برای همه ما قریب‌الوقوع است چرا که ما جملگی موجودات همین جهان متناهی هستیم. این بصیرت همان بصیرتی است که ما به رسم معمول چشمانمان را به رویش می‌بندیم، هرچند که ممکن است تکنولوژی جدید ما را متوجه آن سازد. عمق و ژرفای این بصیرت است که توضیح می‌دهد چرا عیسی، به مانند پیامبران عهد عتیق، انتظار داشت پایان جهان در آینده‌ای نزدیک به وقوع بپیوندد. عظمت و جلال خداوند و ناگزیری داوری و عدالتش، و در تقابل با اینها، پوچ بودن جهان و انسانها با چنان شدتی احساس می‌شده که گویی پایان جهان نزدیک است و ساعت آخر فرارسیده است. عیسی با اشاره به وقایع معادشناختی، اراده خداوند و مسئولیت انسان را اعلام می‌کند، ولی اعلام اراده خداوند به این دلیل نیست که او معادشناس یا آخرت‌گرا (eschatologist) است. برعکس او آخرت‌گراست زیرا که اراده خداوند را اعلام می‌کند.

حال می‌توان تفاوت میان درک انجیلی و یونانی از وضعیت انسان در قبال آینده نامعلوم را با وضوح بیشتری دید. تفاوت میان این دو در این واقعیت نهفته است که در تفکر پیامبران و عیسی ماهیت خداوند شامل چیزی بیش از قدرت مطلق اوست و عدالت و داوری او به غیر از طایغیان خودش و گناهکار، شامل حال دیگران هم می‌شود. در نظر پیامبران و عیسی خداوند آن یگانه مقدس است که طالب حق و درستکاری است، طالب عشق به همسایه است و از این‌رو داور و قاضی همه تفکرات و اعمال انسانی است. پوچ و تهی بودن جهان صرفاً به دلیل گذرا بودن آن نیست بلکه به این دلیل نیز هست که آدمیان جهان را به مکانی تبدیل کرده‌اند که شر در آن گسترش یافته و گناه بر آن حاکم شده است. از این‌رو جهان با داوری و عدالت خداوند پایان می‌پذیرد. یعنی موعظه‌های معادشناختی نه فقط از پوچ بودن وضعیت انسانی خبر می‌دهند و همچون حکمت یونان انسانها را به اعتدال و تواضع و تسلیم فرامی‌خوانند، بلکه در وهله اول و

بیش از همه چیز انسانها را به مسئولیت در قبال خداوند و توبه از گناهان دعوت می‌کنند. موعظه‌های معادشناختی انسانها را به انجام اراده خداوند فرامی‌خوانند. و بدین ترتیب، تفاوت بارز موعظه‌های معادشناختی عیسی با موعظه‌های معادشناختی آخرالزمانی یهود آشکار می‌شود. هیچ‌یک از آن تصاویر مربوط به خوشبختی آتی که مکتب آخرالزمانی در ارائه آنها بی‌همتاست در موعظه‌های عیسی مشهود نیست.

هرچند در این مورد، سایر تفاوت‌های میان تفکر انجیلی و یونانی را بررسی نمی‌کنیم - برای مثال، مسئله تشخیص خدای واحد، یا رابطه شخصی خدا و انسان، یا این باور اهل کتاب که خداوند خالق جهان است - ولی باید به نکته مهم دیگری توجه کنیم و آن اینکه موعظه معادشناختی، پایان قریب‌الوقوع جهان را اعلام می‌دارد. اما این پایان، گذشته از رستاخیز و داوری نهایی، مبین آغاز عصر رستگاری و سعادت جاودان است. پایان جهان علاوه بر معنای منفی، معنایی مثبت هم دارد. به بیانی غیراسطوره‌ای، می‌توان گفت که تأکیدگذاردن بر تناهی جهان و انسان، در قیاس با قدرت متعالی خداوند، گذشته از اخطار و هشدار، دل‌داری و تسلی خاطر را نیز شامل می‌شود. حال ببینیم آیا یونان باستان هم درباره پوچی جهان و امور این جهانی به این روش سخن می‌گوید. گمان می‌کنم بتوان طنینی از این صدا را در پرسش اورپید (Euripide) شنید.

چه کسی می‌داند که آیا زندگی به راستی همان مرگ است  
و مرگ همان زندگی است؟

Frg. 638 (ed. Nanck)

سقراط در پایان دفاعیه‌اش به قضات می‌گوید:

اما اکنون زمان رفتن فرارسیده است. من به سوی مرگ می‌روم و شما به دنبال زندگی؛ اما مقصد کدام‌یک از ما بهتر است، فقط خدا می‌داند و بس.

آپولوژی، 42a

افلاطون از زبان سقراط نیز به همین سبک سخن می‌گوید:

اگر روح فناپذیر باشد، باید مراقبش باشیم، نه فقط برای زمانی که آن را زندگی‌اش می‌نامیم، بلکه

برای همهٔ زمانها.

رسالة فابدون، 107C

ورای همهٔ اینها باید به این گفتهٔ مشهور فکر کنیم:

مشقِ مردن کنید.

فابدون، 67B

طبق نظریات افلاطون مشقِ مردن از خصایص زندگی فیلسوف است. مرگ، جدایی روح از جسم است. مادامی که آدمی زنده است روح به جسم و نیازهای آن محدود است. فیلسوف در زندگی‌اش تا حد ممکن می‌کوشد روحش را از جسمش جدا نگه دارد؛ زیرا جسم محل آرامش روح و مانع دستیابی آن به حقیقت است. فیلسوف در پی تزکیهٔ نفس است یعنی در پی رهایی از بند تن و به همین سبب «توجه خویش را به مرگ معطوف می‌کند».

اگر بگوئیم امید افلاطونی به حیات پس از مرگ معادشناختی است، پس معادشناسی مسیحی با معادشناسی افلاطونی تا آنجا موافق است که هر دو انتظار سعادت پس از مرگ را می‌کشند و هر دو این سعادت را آزادی می‌نامند. از نظر افلاطون این آزادی همان رهایی روح از جسم است، رهایی آن روحی که اکنون می‌تواند حقیقتی را کشف کند که بنیان واقعیت وجود است و البته از نظر تفکر یونانی قلمرو واقعیت، قلمرو زیبایی نیز هست. با توجه به نظرات افلاطون می‌توان این سعادت متعالی را نه فقط از جنبهٔ منفی و انتزاعی بلکه از جنبهٔ مثبت هم توصیف کرد. از آنجا که قلمرو تعالی، قلمرو حقیقت نیز هست و حقیقت را می‌توان در بحث، یعنی در گفتگو (دیالوگ) یافت، افلاطون قلمرو تعالی را به صورتی مثبت، به عنوان حوزه‌ای از گفتگو ترسیم می‌کند... سقراط می‌گوید بهترین حالت زمانی است که بتواند همچون زندگی خاکی، حیات ابدیش را نیز صرف تحقیق و کارش کند. «گفتگو و معاشرت و بحث و جدل با آنان [مردگان] برترین خوشبختی است.» (آپولوژی، ۴۱C)

اما در تفکر مسیحی، آزادی، رهایی آن روحی نیست که به درک حقیقت قانع است، بلکه آزادی، رهایی انسانی است که می‌خواهد خودش باشد. آزادی، رهایی از گناه است، رهایی از شرارت، یا همانطور که پل قدیس می‌گوید، رهایی از شهوت جسمانی و رهایی از خود قدیمی است زیرا که خداوند مقدس است. از این رو دستیابی به سعادت به معنای دستیابی به رحمت و

عدالتی است که خداوند آن را مقرر کرده است. علاوه بر این ممکن نیست بتوان سعادت کسانی را که برحق‌اند و کلام از وصف آن قاصر است شرح داد مگر با تصاویر نمادینی چون ضیافت باشکوه و یا با تصاویری نظیر آنچه در مکاشفات یوحنا ترسیم شده است. به گفته پل: «ملکوت خدا اکل و شرب نیست بلکه درستکاری و آرامش و نشاطی است که از روح القدس سرچشمه می‌گیرد» (رومیان ۱۷: ۱۴) و عیسی گفته است: «زیرا هنگامی که از میان مردگان برخیزند نه نکاح می‌کنند و نه منکوحه می‌کنند، بلکه مانند فرشتگان در آسمان می‌باشند.» (مرقس ۱۲: ۲۵) بدن روحانی جای بدن جسمانی را می‌گیرد. مطمئناً آن زمان دانش ناقص ما کامل می‌شود، و همانطور که پل می‌گوید همه چیز را روشن خواهیم دید (قرنتیان اول ۱۲ - ۱۳: ۹). ولی این مفهوم به هیچ‌وجه همانند آگاهی از حقیقت به تعبیر یونانی نیست، بلکه رابطه‌ای بوی از تلاطم با خداوند است، همان‌طور که عیسی نوید داد افرادی که قلبشان پاک است می‌توانند خداوند را ببینند (متی ۵: ۸).

اگر چیزی بیشتر بتوان گفت این است که فعل خداوند در جلال او به اوج و کمال می‌رسد. از اینرو کلیسای خداوند در حال حاضر هدفی ندارد مگر ستایش و تجلیل خداوند از طریق سلوک درست (فیلیپیان ۱: ۱۱) و شکرگزاری (قرنتیان دوم ۱۰: ۲۰؛ ۱۴: ۱۵ از رومیان ۶: ۱۵). از اینرو آینده کلیسا در کاملترین حالتش همان اجتماع بندگانی است که با مدح و ثنا و شکرگزاری، خداوند را نیایش می‌کنند. مثالهایی از این دست در مکاشفات یوحنا مشهود است.

به‌طور حتم هر دو برداشت از سعادت متعالی، اسطوره‌ای است، هم برداشت افلاطونی که بر گفتگوی فلسفی مبتنی است و هم برداشت مسیحی که بر پرستش استوار است. هر دو می‌خواهند از جهان متعالی به گونه‌ای صحبت کنند که گویی جهانی است که در آن آدمی به کمال ذات حقیقی و واقعی‌اش می‌رسد. این ذات فقط به شکل ناقص در این جهان متجلی می‌شود، ولی همین ذات است که حیات ما را در این جهان با شور و شوق و تمنی‌ترین می‌سازد.

تفاوت بین این دو برداشت ناشی از نظریه‌های متفاوت درباره ماهیت بشری است. افلاطون قلمرو روح را قلمروی بدون زمان و تاریخ می‌داند زیرا ماهیت بشر را به زمان و تاریخ وابسته نمی‌داند. اما برداشت مسیحی بر آن است که آدمی وجودی ذاتاً موقتی است، یعنی وجودی تاریخی است با گذشته‌ای که شخصیتش را شکل می‌دهد و آینده‌ای که همیشه وقایع جدیدی را پیش رویش قرار می‌دهد. از اینرو آینده پس از مرگ و ورای این جهان آینده‌ای کاملاً جدید است (totaliter aliter). پس از آن «ملکوتی نو و زمینی نو خواهد بود» (مکاشفات یوحنا ۵ - ۲۱، رساله دوم پطرس ۳: ۱۳) و آنکه اورشلیم جدید را می‌بیند صدایی می‌شنود که می‌گوید «الحال



همه چیز را نو می‌سازم» (مکاشفات یوحنا ۵: ۲۱) پل و یوحنا این نوشتن را پیشگویی می‌کنند. پل می‌گوید: «پس اگر کسی در مسیح باشد خلقت تازه‌ای است، چیزهای کهنه درگذشت، اینک همه چیز تازه شده است.» (قرنتیان دوم ۵: ۱۷) و یوحنا می‌گوید: «و نیز حکمی تازه به شما می‌نویسم که آن در وی و در شما حق است زیرا که تاریکی درگذر است و نور حقیقی الآن می‌درخشد.» (یوحنا، رساله اول ۲: ۸) ولی آن نو شدن را نمی‌توان دید، «زیرا که زندگی ما با مسیح در خدا مخفی است، (کولسیان ۳: ۳) هنوز ظاهر نشده است آنچه خواهیم بود.» (رساله اول یوحنا ۳: ۲) این آینده نامعلوم به شیوه‌ای خاص در تقدیس و عشقی ظاهر می‌شود که مشخصه ملهمان و معتقدان به روح القدس و مؤمنان به کلیسا است. این آینده را جز با نمادهای تصویری نمی‌توان توصیف کرد: «زیرا که به امید نجات یافتیم، لکن چون امید دیده شد دیگر امید نیست، زیرا آنچه کسی بیند چرا دیگر در امید آن باشد، اما اگر امید چیزی را داریم که نمی‌بینیم با صبر انتظار آن را می‌کشیم.» (رومیان ۵ - ۸: ۲۴) از ایترو این امید یا این ایمان را می‌توان آمادگی برای آینده نامعلومی نام نهاد که خداوند به ما خواهد داد. به طور خلاصه، ایمان یعنی به رخم رویارویی با مرگ و تاریکی پذیرای آینده خداوند بودن.

و همین امر گویای معنای عمیقتر موعظه‌های اسطوره‌ای عیسی است - پذیرا بودن آینده خدا که حقیقتاً برای هر یک از ما قریب‌الوقوع است؛ باید برای این آینده آماده بود، آینده‌ای که همچون رهزنی در شب، زمانی که انتظارش را نداریم، از راه می‌رسد؛ باید آماده بود چرا که این آینده قاضی و داوری خواهد بود برای همه کسانی که خود را محدود به این جهان کرده‌اند، همه آنانی که رها نشده‌اند و پذیرای آینده خدا نیستند.

اجتماع مسیحیان اولیه، موعظه‌های معادشناختی عیسی را حفظ کردند و آنها را در شکل اسطوره‌ایش ادامه دادند. ولی خیلی زود جریان اسطوره‌زدایی، به صورت نسبی با پل و به صورت ریشه‌ای با یوحنا آغاز شد. گام مهم در این راه هنگامی برداشته شد که پل اعلام کرد نقطه گذر از جهان قدیم به جهان جدید مربوط به آینده نیست بلکه قبلاً در ظهور عیسی مسیح تحقق یافته است، «لیکن چون زمان به کمال رسید خدا پسر خود را فرستاد.» (غلاطیان ۴: ۴) به طور حتم پل هنوز هم انتظار داشت پایان جهان همچون نمایشی کیهانی باشد: قُوج (parousia) مسیح، مسیحی که سوار بر ابرهای ملکوت می‌آید، رستاخیز مردگان، داوری و عدالت نهایی. ولی با ظهور مسیح واقعه مهم و حیاتی قبلاً اتفاق افتاده است. کلیسا اجتماع معادشناسانه برگزیدگان است، اجتماعی از مقدسان که از قبل برحق شناخته شده‌اند و زنده‌اند چون به مسیح اعتقاد دارند، به مسیحی که در مقام آدم ثانی مرگ را ملغی ساخت و زندگی و فناپذیری را با پیام خود

بشارت داد (رومیان ۱۴ - ۵:۱۲؛ تیموتاؤس دوم ۱:۱۰). «مرگ در ظفر بلعیده شده است.» (قرن‌تیان اول ۱۵:۵۴) از اینرو پل می‌گوید هنگامی که انجیل یا بشارت عیسی اعلام شد، انتظارات و نویدهای پیامبران پیشین به انجام رسید: «اینک زمان مقبول است [که اشعیاء نبی از آن خیر داد] اینک آن روز نجات است.» (قرن‌تیان دوم ۶:۲). روح‌القدس که انتظار می‌رفت هدیه زمان سعادت باشد از پیش هدیه داده شده بود. به این شیوه آینده پیش‌بینی شده بود.

این اسطوره‌زدایی را می‌توان در موردی خاص مشاهده کرد. در انتظارات آخرالزمانی یهود منتظر ماندن برای ملکوت مسیحایی مؤثر بود. ملکوت مسیحایی به عبارتی همان دوره فترت (*interregnum*) میان زمان جهان قدیم و عصر جدید است. پل اندیشه اسطوره‌ای و آخرالزمانی فترت مسیحایی را که در پایان آن مسیح ملکوت را به خداوند تسلیم می‌کند، چنین توصیف می‌کند: فترت همین زمان حال حاضر است که میان رستاخیز مسیح و فرج او در آینده قرار دارد. (قرن‌تیان اول ۱۵:۲۴) این امر به آن معناست که زمان حالی که در آن بشارت مسیحی موعظه می‌شود در واقع همان زمان ملکوت مسیحایی است که سابقاً [یهودیان] منتظر فرارسیدن آن بودند. اینک عیسی همان مسیح و خداوندگار ماست.

بعد از پل، یوحنا معادشناسی را به شیوه‌ای اساسی اسطوره‌زدایی کرد. از نظر یوحنا آمدن و عزیمت عیسی و واقعه‌ای معادشناختی است. «و حکم این است که نور در جهان آمد و مردم ظلمت را بیشتر از نور دوست داشتند از آنجا که اعمال ایشان بد است.» (یوحنا ۱:۹) «الحال داوری این جهان است و الآن رئیس این جهان بیرون افکنده می‌شود.» (یوحنا ۱۲:۳۱) از نظر یوحنا رستاخیز عیسی و نزول روح‌القدس (*pentecost*) و فرج عیسی جملگی یک واقعه هستند، و آنان که به این امر معتقدند از قبل دارای زندگی ابدی شده‌اند. «آن‌که به او ایمان آورد بر او حکم نشود اما هر که ایمان نیاورد الآن بر او حکم شده است.» (یوحنا ۳:۱۸) «آن‌که به پسر ایمان آورده باشد حیات جاودانی دارد و آن‌که به پسر ایمان نیاورد حیات را نخواهد دید بلکه غضب خدا بر او می‌ماند.» (یوحنا ۳:۳۶) «آمین آمین به شما می‌گویم که ساعتی می‌آید، بلکه اکنون است، که مردگان آواز پسر خدا را می‌شنوند و هر که بشنود زنده گردد.» (یوحنا ۵:۲۵) «عیسی بدو گفت من قیامت و حیات هستم. هر که به من ایمان آورد اگر مرده باشد زنده گردد و هر که زنده بود و به من ایمان آورد تا به ابد نخواهد مرد. آیا این را باور می‌کنی.» (یوحنا ۱۱:۲۵)

در کلام پل و همچنین یوحنا، مورد خاصی وجود دارد که به ما اجازه می‌دهد فرآیند اسطوره‌زدایی را دقیقتر مشاهده کنیم. در انتظارات معادشناختی قوم یهود می‌بینیم که دجال (*anti-christ*) موجودی کاملاً افسانه‌ای است. برای مثال در تسالونیکیان دوم در این مورد کاملاً

توضیح داده شده است (۱۲ - ۲۶۷). اما در یوحنا معلمان دروغین نقش این موجود افسانه‌ای را بازی می‌کنند. به نظر من این مثالها نشان می‌دهند که اسطوره‌زدایی از خود انجیل آغاز شده است و همین امر است که رسالت امروزی ما برای اسطوره‌زدایی را توجیه می‌کند.

### پیام مسیحی و جهان‌بینی جدید

اعتراضی که اغلب به تلاش‌های اسطوره‌زدایی می‌شود بدین سبب است که اسطوره‌زدایی جهان‌بینی جدید را ملاکی می‌داند برای تفسیر متون مقدس و پیام مسیحی، و متون مقدس و پیام مسیحی مجاز نیستند چیزی بگویند که با جهان‌بینی جدید در تضاد باشد.

البته حقیقتی است که اسطوره‌زدایی، جهان‌بینی جدید را ملاک می‌داند. اسطوره‌زدایی رد متون مقدس و یا کل پیام مسیحی نیست، بلکه رد جهان‌بینی متون مقدس است که جهان‌بینی دوران گذشته است و اغلب اوقات در اصول مسیحی و در موعظه‌ها و تعلیمات کلیسا پابرجا مانده است. اسطوره‌زدایی انکار این مسئله است که پیام متون مقدس و کلیسا محدود به جهان‌بینی قدیمی است، جهان‌بینی که اکنون منسوخ شده است.

تلاش برای اسطوره‌زدایی با بصیرتی مهم آغاز می‌شود: موعظه‌ها و تعلیمات مسیحی تا جایی که تعلیم کلام خداوند باشد و به امر خداوند و با نام او صورت گیرد آموزه‌ای را ارائه نمی‌دهد که خرد و یا ایثارگری فکری بتوانند آن را بپذیرند. موعظه‌ها و تعلیمات مسیحی بشارت (kerygma) اند، ابلاخی که خطابش نه به خردنظری بلکه به فردی است که به آن گوش می‌سپارد. از ایتروست که پل می‌گیرد ما مقبول ضمیر هر کسی هستیم که در حضور خداوند است. (قرنثیان روم ۴:۱۲) اسطوره‌زدایی این کارکرد موعظه را به مثابه پیامی شخصی روشن می‌سازد و در این راه موانع کاذب را از سر راه برمی‌دارد و موانع واقعی را نشان می‌دهد: کلام صلیب (the word of the cross).

از آنجا که جهان‌بینی متون مقدس اسطوره‌ای است برای انسان جدید پذیرفتنی نیست، انسانی که شیوه اندیشیدنش را علم شکل داده است و به همین سبب تفکرش دیگر اسطوره‌ای نیست. انسان جدید همیشه از وسایلی فنی که ثمره علم هستند بهره می‌جوید. انسان جدید در صورت ابتلای به بیماری همیشه به پزشکان و علم طب متوسل می‌شود. انسان جدید در مورد امور اقتصادی و سیاسی از نتایج علوم روانشناختی و اجتماعی و اقتصادی و سیاسی و سایر علوم بهره می‌گیرد. هیچ‌کس عامل دخالت مستقیم قدرتهای متعالی را به حساب نمی‌آورد.

البته امروزه افرادی با شیوه تفکر ابتدایی و خرافی هنوز هم وجود دارند. ولی اگر موعظه‌ها و تعلیمات کلیسا به اینگونه تفکرات توجه کند و خود را با آنها وفق دهد مرتکب اشتباهی فاجعه‌آمیز خواهد شد. طبیعت انسان را می‌توان در ادبیات جدید مشاهده کرد. برای مثال در رمانهای توماس مان، ارنست یونگر، تورتن و ابلدر، ارنست همینگوی، ویلیام فاکنر، گراهام گرین، آلبر کامو یا در نمایشنامه‌های ژان پل سارتر، ژان آتوی، ژان ژرودو و غیره. یا بیاید به روزنامه‌ها نگاهی بیفکنیم. آیا تا به حال در روزنامه‌ای خوانده‌اید که عامل وقایع سیاسی یا اجتماعی یا اقتصادی قدرتهای فوق‌طبیعی مثل خدا، فرشتگان یا شیاطین باشند؟ چنین وقایعی همیشه به قدرتهای طبیعی یا اراده خوب و بد انسانها، یا به حکمت و حماقت بشر نسبت داده می‌شوند.

علم امروز دیگر شبیه علم قرن نوزدهم نیست و با اطمینان می‌توان گفت تمامی نتایج علم نسبی‌اند و هیچ نوع جهان‌بینی که وابسته به گذشته یا حال یا آینده باشد قطعیت ندارد. به هر تقدیر نکته اصلی نتایج خاص و معین تحقیقات علمی و محتوای جهان‌بینی خاصی نیست بلکه شیوه تفکری است که جهان‌بینی ما از آن ناشی می‌شود. برای مثال در اصل تفاوتی نمی‌کند که زمین به دور خورشید بگردد یا خورشید به دور زمین، ولی اهمیت فراوانی دارد که انسان جدید حرکت جهان را حرکتی بدانند که از قانون کیهانی پیروی می‌کند، یعنی قانون طبیعی که خرد و عقل بشری قادر به کشف آن است. از اینرو انسان جدید فقط پدیده‌ها و وقایعی را واقعی می‌داند که در درون چهارچوب نظم عقلانی جهان قابل فهم باشند. انسان جدید معجزه‌ها را نمی‌پذیرد چرا که آنها در نظم قانونمند جای نمی‌گیرند. هنگامی که تصادفی عجیب یا خارق‌العاده اتفاق می‌افتد، او تا علت عقلانی آن را نیابد آرام نمی‌گیرد.

تفاوت و تباین بین جهان‌بینی قدیمی انجیل و جهان‌بینی جدید، تباین بین دو شیوه تفکر است، تفکر اسطوره‌شناختی و تفکر علمی. روش تفکر علمی و پژوهش امروز در اصول همان شیوه علم روش شناختی و انتقادی از آغاز پیدایش در یونان باستان است. علم یونانی با پرسش درباره مبدأ و منشی آغاز می‌شود که از آن جهان را می‌توان به مثابه جهانی واحد و دارای نظم قانونمند و هماهنگ تصور و درک کرد. به همین سبب علم یونانی درصدد است تا به شیوه‌ای عقلانی صدق هر گزاره‌ای را معین سازد. این اصول عیناً در علم جدید نیز وجود دارند و مهم نیست که نتایج تحقیقات علمی مرتب در حال تغییرند زیرا که تغییر، خود از نتایج همین اصول ثابت است.

مسئله توانایی یا عدم توانایی جهان‌بینی علمی برای درک کل واقعیت جهان و حیات انسانی

مسئله‌ای فلسفی است. دلایلی در دست است که در مورد توانایی این علم تردید کنیم و باید این مسئله را در فصل‌های آتی بیشتر بشکافیم، ولی در اینجا کافی است بگوییم که شیوه تفکر انسانهای جدید حقیقتاً با جهان‌بینی علمی شکل گرفته است و انسانهای جدید برای زندگی روزمره‌شان به این جهان‌بینی نیاز دارند.

از این رو امکان نوسازی جهان‌بینی قدیمی انجیل خوش‌خیالیی بیش نیست. رهایی اساسی و ریشه‌ای از جهان‌بینی اسطوره‌ای کتاب مقدس، انتقاد آگاهانه است که مانع واقعی را روشن و برجسته می‌سازد. مانع واقعی این است که کلام خداوند انسان را به ورای امنیتی که ساخته دست خود انسان است فرامی‌خواند. جهان‌بینی علمی موجد و سوسه‌ای عظیم می‌شود، و آن اینکه انسان تلاش می‌کند تا بر جهان و زندگی‌اش حاکم شود. او قوانین طبیعت را می‌داند و می‌تواند از قدرتهای طبیعت برای برآوردن نقشه‌ها و آرزوهایش استفاده کند. انسان با دقتی هر چه تمامتر قوانین زندگی اجتماعی و اقتصادی را کشف می‌کند و پس از آن با کارایی هر چه بیشتر زندگی اجتماعی را سازمان می‌دهد. بنا به گفته مشهور سوفوکل (Sophocles) در آنتیگون (Antigone)

عجایب بسیاری وجود دارد  
ولی هیچ‌کدام عجیبتر از انسان نیست.

از این رو انسان جدید در معرض خطر فراموش کردن دو چیز قرار دارد: نخست اینکه خواست خوشبختی و امنیت و فایده و سود شخصی نباید هدایت‌کننده نقشه‌ها و اعمال او باشد بلکه هادی آنها باید واکنش مطیعانه به خیر و حقیقت و عشق از رهگذر اطاعت از فرمان خدا باشد، فرمانی که انسان با خودخواهی و گستاخی به دست فراموشی می‌سپارد. دومین خطر ناشی از این توهم است که انسانها بیندیشند که می‌توانند امنیت حقیقی را با سازمان دادن زندگی شخصی و اجتماعی به دست آورند. وقایع و مقدراتی وجود دارند که آدمی نمی‌تواند آنها را در ید قدرت خود بگیرد. آدمی نمی‌تواند کارهای خود را دوام بخشد. زندگی انسان زودگذر است و فرجام آن مرگ. تاریخ ادامه دارد و همه برجهای بابل را بارها و بارها فروریخته است. هیچ‌گونه امنیت واقعی و قطعی وجود ندارد و دقیقاً همین توهم است که باعث می‌شود انسانها با تمام وجود در آرزوی امنیت باشند.

دلیل اساسی این میل و آرزو چیست؟ اندوه است، یعنی همان اضطراب یا هیبت (anxiety)

پنهان که هرگاه انسان می‌اندیشد باید امنیتی برای خود فراهم سازد به اعماق روحش می‌خلد. کلام خداوند است که انسان را دعوت می‌کند تا از خودخواهی و امنیت موهومی که برای خود ساخته است دور شود. کلام خداوند است که او را به سوی خدا فرامی‌خواند، خدایی که ورای جهان و ورای تفکر علمی است. کلام خداوند در عین حال او را به نفس حقیقی خود فرامی‌خواند. چراکه نفس انسان و حیات درونی و وجود فردی او ورای جهان دیدنی و تفکر عقلانی است. کلام خداوند انسان را در وجود فردی خود مورد خطاب قرار می‌دهد و از اینرو او را از قید جهان و اندوه و اضطراب آزاد می‌سازد، اندوه و اضطرابی که هنگام فراموش کردن جهان ماورا انسان را در خود غرق می‌سازد. انسانها سعی می‌کنند با توسل به علم جهان را به تصرف خود درآورند ولی در واقع این جهان است که آدمیان را تصرف می‌کند. ما در زمان خود شاهدیم که تا چه حد انسانها به تکنولوژی وابسته‌اند و تا چه حد تکنولوژی پیامدهای دهشتناکی داشته است. ایمان به کلام خداوند یعنی رهاکردن امنیت انسانی صرف و فائق آمدن بر یأس و نومیدی که از تلاش برای یافتن امنیت حاصل می‌شود؛ تلاشی که همیشه بیهوده و بی‌حاصل است. در این معنا، ایمان هم تکالیفی است که پیام الهی از ما می‌خواهد و هم هدیه آن است. ایمان پاسخی است به پیام الهی. ایمان رهاکردن امنیت شخصی آدمی است و کسب آمادگی تا فقط در جهان ماورای نادیدنی و در وجود خدا امنیت بیابد. این امر بدان معناست که ایمان همان امنیت است درجایی که امنیتی وجود ندارد؛ همانطور که لوتر (Luther) گفت ایمان، آمادگی برای ورودی مطمئن و بی‌پروا به تاریکی آینده است، ایمان به خدایی که حاکم بر زمان و جاودانگی است، خدایی که مرا فرامی‌خواند، خدایی که من مخاطب فعل او بودم و هم اکنون نیز هستم - چنین ایمانی فقط زمانی حقیقی است که «علی‌رغم همه چیز» بر ضد جهان باشد. چراکه در جهان از خدا و اعمال او نشانی نمی‌توان دید و آدمیانی نیز که طالب امنیت در جهان هستند نمی‌توانند آن را ببینند. می‌توان گفت کلام خداوند انسان را در ناامنی‌اش مخاطب قرار می‌دهد و او را به آزادی فرامی‌خواند چرا که انسان آزادی خود را با رفتن به طرف امنیت از دست می‌دهد. این قاعده ممکن است تناقض‌نما (paradoxical) به نظر آید ولی هنگامی که به معنای آزادی توجه کنیم این قاعده روشن می‌شود.

آزادی اصیل و واقعی، نوعی خودکامگی ذهنی (subjective arbitrariness) نیست، آزادی نهفته در اطاعت است. آزادی خودکامگی ذهنی توهمی بیش نیست چرا که انسان را در دست سواقت خود رها می‌کند تا در هر لحظه همان کاری را انجام دهد که هواهای نفسانی و شهواتش به او می‌گوید. چنین آزادی پوшالیی درحقیقت بر شهوت و هوای نفسانی لحظه‌ای متکی است.

آزادی واقعی، رهایی از قید انگیزه‌های آنی است؛ آزادی است که در برابر خواسته‌ها و فشارهای دم‌به‌دم انگیزه‌ها تاب می‌آورد. چنین آزادی فقط در صورتی به دست می‌آید که سلوک و رفتار آدمی را انگیزه‌ای تعیین کند که از زمان حال فراتر رود، انگیزه‌ای که نامش قانون است. آزادی، اطاعت از قانونی است که اعتبارش مشخص شده است و مورد قبول است و انسان سلطه آن را بر وجود خود بازمی‌شناسد. این قانون فقط و فقط می‌تواند قانونی باشد که منشأ و پایه عقلی آن در ماوراست و می‌توان آن را قانون معنوی یا به زبان مسیحی قانون خداوند نامید.

فلسفه یونان باستان و مسیحیت، اندیشه آزادی را که قانون معین ساخته است یعنی اطاعت آزاد یا آزادی مطیعانه را به خوبی می‌شناختند. به هر تقدیر در اعصار جدید این مفهوم آزادی از میان رفت و رویکردی موهوم یعنی آزادی خودکامگی ذهنی جایگزین آن شد، اندیشه‌ای که تن به هنجار و یا قانونی ماورایی نمی‌دهد. از پی چنین اندیشه‌ای، نسبی‌گرایی رایج می‌شود که تکالیف اخلاقی و حقایق مطلق را به رسمیت نمی‌شناسد. پایان راه چنین تحولی نیهیلیسم است.

دلایل متعددی بر این تحول مترتب است. نخست، تحول علم و تکنولوژی است که موجب این توهم می‌شود که آدمی ارباب جهان و زندگی خود است. دومین دلیل، نسبی‌گرایی تاریخی است که زائیده جنبش رمانتیک است. نسبی‌گرایی تاریخی بر این عقیده است که خرد حقایق ابدی و با مطلق را درک نمی‌کند بلکه تابع تحول تاریخی است. به عبارت دیگر هر حقیقتی فقط برای زمان و نژاد یا فرهنگی معین دارای اعتبار نسبی است و از اینروست که در نهایت جستجوی حقیقت بی‌معناست.

دلیلی دیگر نیز برای تبدیل آزادی اصیل و واقعی به آزادی ذهنی وجود دارد. اساسی‌ترین سبب ابتلا به هیبت، رویارویی با آزادی و میل به ایمن‌بودن است. آزادی واقعی حقیقتاً آزادی قانونمند است نه آزادی توأم با امنیت. این آزادی از پی مسئولیت و تصمیم‌گیری به دست می‌آید و از اینرو آزادی در ناامنی است. آزادی خودکامگی ذهنی خود را به این سبب ایمن می‌داند که نسبت به قدرتی متعالی متعهد و مسئول نیست چرا که با دردست داشتن علم و تکنولوژی خود را ارباب جهان می‌پندارد. آزادی ذهنی زائیده آرزوی ایمن‌بودن است؛ در واقع هیبتی است که هنگام رویارویی با آزادی اصیل و واقعی ایجاد می‌شود.

اینک کلام خداوند است که انسان را به آزادی اصیل، به اطاعت آزاد فرامی‌خواند، و تکلیف اسطوره‌زدایی چیزی بیش از این نیست که فراخوانی کلام خداوند را روشن سازد. اسطوره‌زدایی، متون مقدس را تفسیر می‌کند تا برای مفاهیم اسطوره‌ای معنای عمیق‌تری بیابد و کلام خداوند را

از جنگال جهان‌بینی‌های گذشته آزاد سازد.

از این رو به خطا دست به اعتراض می‌زنند و می‌گویند اسطوره‌زدایی پیام مسیحی را عقلانی می‌کند و آن را حاصل تفکر عقلانی بشر می‌داند و سرّ خدا را نابود می‌سازد. حاشا که چنین باشد، برعکس اسطوره‌زدایی معنای سرّ خداوندی را روشن و آشکار می‌سازد. فهم‌ناپذیری خداوند در قلمرو تفکر نظری نهفته نیست بلکه در قلمرو وجود شخصی نهفته است. ایمان در پی یافتن آن نیست که خداوند به خودی خود چه نوع وجودی است بلکه فعل او با آدمی همان سرّی است که ایمان به کشف آن علاقه دارد. این سرّ برای تفکر سرّ نیست بلکه اراده‌های طبیعی و آرزوهای آدمیان آن را سرّ می‌دانند.

کلام خداوند سرّی نیست که سدّ راه فهم من شود، برعکس من بی‌آنکه کلام خداوند را حقیقتاً بفهمم قادر نیستم آن را باور کنم، ولی فهمیدن به معنای تبیین عقلانی نیست. برای مثال می‌توانم معنای دوستی و عشق و ایمان و وفاداری را بفهمم و دقیقاً با درک و فهمی اصیل و واقعی بدانم که دوستی و عشق و ایمان و وفاداری که شخصاً مرا شادمان می‌کنند اسراری هستند که قادر به کشف آنها نیستم ولی شاکرانه آنها را می‌پذیرم، چرا که من آنها را با یاری تفکر عقلانی و تحلیلهای روانشناختی و انسان‌شناختی درک نمی‌کنم، بلکه فقط آمادگی فارغ‌السال برای رویاروییهای شخصی مرا قادر به درک این مفاهیم می‌کند. با این آمادگی می‌توانم این مفاهیم را به شیوه‌ای معین قبل از اینکه از آنها بهره‌مند شوم درک کنم چرا که وجود شخصی من محتاج آنهاست. سپس آنها را در حال جستجو و طلبشان درک می‌کنم. با وجود این برآورده شدن تمناهای من و آمدن دوستی به دیدارم واقعیتی است که جزو اسرار باقی می‌ماند.

به شیوه‌ای مشابه می‌توانم معنای لطف خداوند را بفهمم، یعنی تا هنگامی که شامل حال من نشده است در طلبش باشم و هنگامی که شامل حال من شد شاکرانه آن را بپذیرم. این سرّ همواره سرّ به مهر باقی خواهد ماند که لطف شامل حال من می‌شود و خدای رحمان، خدای من است؛ و این نه بدان سبب است که خداوند به شیوه‌ای غیرعقلانی عمل می‌کند و روند طبیعی وقایع را برهم می‌زند بلکه به این سبب است که نمی‌توان درک کرد که خداوند به عنوان خداوند رحمان با کلامش با من روبرو شود.



مأخذ:

این مقاله ترجمه‌ای از فصول ۱ و ۲ و ۳ کتاب زیر است:

*Jesus Christ and Mythology*, Rudolf Bultmann, Charles Scribner's Sons, New York, 1958

---



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

## بولتمان و الهیات وجودی

نوشته ویلیام نیکولز  
ترجمه یوسف اباذری

رودولف بولتمان در پیشبرد الهیات جامع (Systematic Theology) مستقیماً تأثیر نگذاشت، زیرا که وی محقق عهد جدید است نه متأله به معنای دقیق کلمه. به هر تقدیر مطالعه عهد جدید همیشه به الهیات جامع مربوط بوده است زیرا هدف متأله بازگویی معنای پیام انجیلی به مردمان زمان حاضر است. بولتمان نیز همیشه به عنوان مفسر عهد جدید و وظیفه بازگویی معنای پیام انجیلی به مردمان زمان حاضر را جزو وظایف خود می دانسته است. به نظر می رسد که هر برداشت جدیدی از عهد جدید نتایج بسیاری برای الهیات جامع داشته باشد. قبلاً متذکر شدیم که به کارگرفتن روش تاریخی در مطالعه استاد عهد جدید در قرن نوزدهم به برداشت جدیدی از عیسی منجر شد. برداشتی که به سرعت در الهیات جامع حل گردید. برداشتهای قرن بیستمی از عیسی و کلیسای عهد جدید نیز راه خود را به سوی الهیات باز کردند. یکی از شیوه های توصیف کل جنبشی که کتاب حاضر اساساً قصد تشریح آن را دارد، آن است که نام این جنبش را «الهیات انجیلی» بگذارند. معتقد نیستم که این واژه، واژه مفیدی باشد زیرا که موجد طرح سؤالات بسیاری می شود، اما حداقل این حسن را دارد که نشان می دهد متألهان معاصر به مفید بودن و بامعنا بودن زبان انجیلی پی برده اند و از آن در آثار خویش استفاده کرده اند. درست همین استفاده از زبان انجیلی است که با مخالفت بولتمان روبرو شده است، به همین سبب آرای وی به کنه مسائل متألهان مربوط شده است. بولتمان معتقد است که از بسیاری و حتی اغلب واژگان انجیلی به صورت حاضر آنها نمی توان استفاده کرد: به نظر او آنها نیازمند تأویل اند و فقط زمانی که تأویل شوند قادرند با قدرت اصلی خود با ما سخن بگویند. بولتمان این جریان تأویل را

هرمنوتیک می‌خواند و روش اساسی هرمنوتیکی او که اسطوره‌زدایی (Entmythologisierung) نام دارد همگان را به اشتباه می‌اندازد، زیرا برخلاف آنچه از این واژه پیداست طرح و برنامه او خلاص شدن از اسطوره نیست بلکه تأویل و تفسیر آن برای انسان زمان حاضر است.

اگر ما از خواندن کتاب اصول کلیسیا (Church Dogmatics) نوشته کارل بارت فارغ شویم و به مطالعه یکی از رسالات بولتمان مبادرت کنیم - برای مثال رساله او درباره عهد جدید و اسطوره‌شناسی<sup>۱</sup> که باعث شروع مناقشه درباره اسطوره‌زدایی شد یا سخنرانیهای او به نام «عیسی مسیح و اسطوره‌شناسی»<sup>۲</sup> - دعوتاً خود را در جهان کاملاً دیگری درمی‌یابیم. هنگامی که استدلالهای دقیق و هوشمندانه و کم‌نظیر بولتمان را می‌خوانیم - بحثهایی که دو نوع تصویر را در برابر هم قرار می‌دهد، تصویری که علم جدید (modern) و شیوه زندگی تکنولوژیک از دنیا به ما می‌دهد و تصویری از دنیا که آدمیان کهن با آن آشنا بودند - دنیایی که پیام عهد جدید برای نخستین بار خطاب به آن اعلام شد - درمی‌یابیم که باز به قرن نوزدهم بازگشته‌ایم و در جستجوی فهم مدرن پیام مسیحی هستیم. شدت تأکید بارت بر کاستیهای جستجوی قرن نوزدهمی برای مدرنیته چنان بود که به آسانی می‌توان نشانه‌هایی را نادیده گرفت که حاکی از آن‌اند که وی این جستجو را تزیین نکرد. البته این جستجو جزو عناصر نمایان برخورد خود بارت با مسائل الهیات معاصر نبود. در نوشته‌های بولتمان جستجو برای فهم نوین (modern) پیام عهد جدید چنان نمایان است که می‌توان به همان آسانی نشانه‌هایی را نادیده گرفت که حاکی از آن‌اند که او شریک دلمشغولیهای بارت با بنیاد پیام مسیحی است.

بسیاری از ناقدان بولتمان شتابان به این نتیجه می‌رسند که او در آرزوی بازگشت به گذشته و رفتن به سوی نوعی الهیات است که در قرن نوزدهم باب بود و بارت نامش را «انقیاد مصری» به فلسفه گذاشته است.

سخن کوتاه، بولتمان متفکری مناقشه‌برانگیز است. در واقع از سال ۱۹۴۵ به بعد تفکر او جای تفکر بارت را گرفته و به کانون بحث و جدلهای الهیاتی نه فقط در آلمان بلکه در ایالات متحده امریکا نیز بدل شده است. تفکر او باعث خلق آثار انتقادی و تفسیری بسیاری شده است و آشکار است که هر متألّهی باید نظر خود را در مورد مسائلی که بولتمان مطرح کرده روشن سازد. این مسائل خاصه با توجه به سلاستی که بولتمان در ارائه آنها به کار می‌برد، نسبتاً روشن‌اند اما باعث بروز مسائلی در قلمروهای فلسفی و تاریخی و الهیاتی می‌شوند.

در میان مسائلی که بولتمان متألّهان را ناگزیر می‌کند با آن روبرو شوند امر تقدم و تأخر مسائلی است که باید حل شوند. من این امر را نقطه قدرت استدلال بولتمان می‌دانم که معتقد

است پیش از پرداختن به وظیفه الهیاتی روشن ساختن پیام اناجیل برای مردمان زمان حاضر باید از حیث روش شناختی پرسشهایی تاریخی را مطرح سازیم، پرسشهایی که پیش‌زمینه فرهنگی آرای عهد جدید و مسائل فلسفی یا هرمنوتیکی مربوط به معنای آن آراء را در آن زمان و این زمان تشخیص دهد و توصیف کند. اما حتی این برداشت از روش بسیار دقیق بولتمان را باید در پرتو این امر مورد ملاحظه قرار داد که بولتمان همواره قائل به ملاک و مناطی الهیاتی بود که با آن می‌باید حتی کار خود او مورد داوری قرار گیرد؛ اناجیل محصول فرهنگ بشری نیستند بلکه از آن‌سو به آدمی نازل شده‌اند و پیام و سخن لطف الهی هستند. به هر تقدیر اغلب به نظر می‌رسد که ناقدان او این نکته را فرض می‌گیرند که قبل از افتتاح بحثهای تاریخی و فلسفی باید در مورد طیف وسیعی از مسائل الهیاتی تکلیف روشن شده باشد و بنابراین یافتن پاسخ را باید درگفت و شنود الهیاتی جستجو کرد. تفاوت دیگر عبارت از این است که بولتمان شدیداً به پرسشهای روش علمی در مطالعه عهد جدید و الهیات علاقه‌مند است درحالی که اغلب ناقدان وی بدو با محتوای الهیات توجه نشان می‌دهند.

علاقه‌مندی به روش علمی و همچنین معنای معاصر (contemporary meaning) از خصوصیات متألهان لیبرال است، ولی بارت و پیروانش بر آن بودند که باید پرسش از محتوا را به پرسش از روش ترجیح داد. قائل شدن به این تقدم و تأخر بازتاب خواست اساسی آنان برای تأکید نهادن بر موضوع ایمان (object of faith) در قیاس با فعل ایمان (act of faith) بود و همچنین نشان می‌داد که آنان مطمئن هستند مسئله هرمنوتیکی یا وجود ندارد یا به آسانی حل‌شدنی است. زمانی بولتمان با بارت و دوستان او روابط نزدیکی داشت و هم‌اکنون نیز در مورد بسیاری از مسائل حیاتی همان نظری را ابراز می‌کند که در دوران همکاری با آنان ابراز کرده بود، اما بارت نمی‌توانست بر آن نباشد که بولتمان به الهیات لیبرال گرویده است و فرزند خلف شلایر مایر در زمانه ما است. اگرچه بارت الهیات بولتمان را با جدیت معمول خود مطالعه کرد، نام مقاله خود درباره بولتمان را «تلاش برای فهم او» گذاشت. بولتمان آشکارا تلاش بارت را ناموفق می‌دانست، هرچند حملاتی را که به خود او شده بود با وقار تحمل کرد و معامله به مثل نکرد. برخی از ناقدان در کلیسای لوتری که بولتمان نیز پیرو آن بود حتی از این نیز فراتر رفته‌اند. آنان بولتمان را متهم کرده‌اند که چنان قاطعانه اناجیل را جرح و تعدیل کرده است که دیگر نباید او را جزو امت مسیحی به حساب آورد. در پاسخ به این اصحاب کلیسای محافظه‌کار که بسیاری از نفوذ و اعتباری را که در دهه ۱۹۳۰ از دست داده بودند بعد از جنگ مجدداً به دست آوردند، یاران بولتمان مجبور شدند تأکید کنند که مناقشه اسطوره‌زدایی در درون کلیسیا انجام می‌گیرد - و به

نحوه بیان اناجیل راجع است - نه میان اصحاب اناجیل و منکران آنها.

نوشته‌های خود بولتمان اغلب آسان هستند. آثاری از قبیل همیسی مسیح و اسطوره‌شناسی را که مخاطب آنها عموم بوده است و نه همکاران متأله او، دیگر نمی‌توان ساده‌تر کرد. به آدمی این احساس دست می‌دهد که بدون بحث بیشتر می‌تواند با گفته‌های وی موافق باشد یا مخالف. اگر این احساس درست باشد فهم این مطلب سخت است که چرا باید اینهمه شرح و تفسیر در باب آرای بولتمان وجود داشته باشد. آشکار است که مسائلی که پیچیدگی و اهمیت بسیاری دارند در پس سلاست سخن بولتمان نهفته‌اند. بنابراین قبل از آنکه خواننده را با حداقل پیش‌زمینه آثار بولتمان آشنا سازم دچار وسوسه نمی‌شوم و او را مستقیماً به خود آثار بولتمان ارجاع نمی‌دهم. تلاشی بیشتر باید صورت گیرد تا خواننده به فهم کامل‌تر آرای بولتمان راهنمایی شود، اگرچه هنوز معتمد آثار او نه فقط سهلتر بلکه روشتر از آثار مفسران اوست. انتظار ندارم رساله من استثنایی بر این قاعده باشد.

علاقه‌مندی بولتمان به روش الهیات ناشی از کاری است که روی عهد جدید انجام داده است، اگرچه بررسی آثار او به‌طور کلی خارج از شعاع مقاله فعلی<sup>۳</sup> است. قبل از آنکه بتوانیم ربط گفته‌های او را به تکلیف اصحاب الهیات جامع روشن سازیم، باید در مورد مسائلی که در آنها مطرح‌اند نکاتی را متذکر شویم.

تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

### سابقه بولتمان

بولتمان در سال ۱۸۸۴ به دنیا آمد. والدین او هر دو به خانواده‌ای روحانی تعلق داشتند - پدرش کشیس لوتری بود. بولتمان نیز مثل بارت در خانه با بحث‌های الهیاتی آشنا شد. علاقه‌مندی اولیه او را تحصیلات دبستانی شدت بخشید. تحصیلات دانشگاهی او از تویننگن آغاز شد، در برلین ادامه یافت و در ماربورگ - جایی که او آن را خانه فکری خود می‌نامید - به انجام رسید. از میان استادانی که وی در سر کلاسهایشان حاضر شد می‌توان از هارناک (Harnack) مورخ کلیسیا و گونکل (Gunkel) محقق انجیل و یولیش (Jülicher) و وایس (Weiss) و متأله الهیات جامع ویلهلم هرمان (Wilhelm Herrmann) که بوبارت نیز تأثیر گذاشته بود، نام برد. یوهانس وایس بود که بولتمان را تشویق کرد زندگی آکادمیک را برگزیند. علاقه‌مندی بولتمان همیشه به الهیات محدود نمی‌شد. او مطالعات بسیاری درباره آثار نویسندگان کلاسیک داشت و زمانی که دانشجوی بود به همان اندازه در سر کلاسهای فلسفه حاضر می‌شد که سر کلاسهای الهیات.

بولتمان پس از خاتمه دوران تحصیل صلاحیت تدریس را در دانشگاه ماربورگ به دست آورد و تا سال ۱۹۱۶ در مقام مدرس در آنجا تدریس کرد و سپس در مقام استادیار به برسلو رفت. بولتمان در برسلو اولین کتاب مهمش را به نام تاریخ سنت اناجیل هم‌رأی (The History of synoptic tradition) نوشت. این کتاب که در سال ۱۹۲۱ چاپ شد یکی از سه اثری است که هم‌زمان انتشار یافتند و می‌توان آنها را بنیان‌روشن و مکتب جدیدی در نقد عهد جدید متصور شد. این کتابها مناقشه‌آفرین‌اند اما هیچ محققى در این زمینه نمی‌تواند آنها را نادیده انگارد. در سال ۱۹۲۱ بود که بولتمان پس از گذراندن سالی خوش در گیزن در مقام استادی به ماربورگ بازگشت. وی تا سال ۱۹۵۱ در آنجا باقی ماند. در این سال وی به سبب بازنشستگی از تدریس کناره‌گرفت هر چند به کار الهیاتی خود ادامه داد.

بولتمان را نیز مثل بارت استادان سنت لیبرال پرورش دادند و او تحت نفوذ آنان کار خود را شروع کرد و آرایى همانند آرای آنان اختیار نمود. تفکر او برخلاف تفکر بارت هنگام جدایی از لیبرالها دچار تغییرات شگرف نشد. یگانه تحول مهم در تفکر او در اوایل دهه بیست رخ داد، زمانی که وی تحت نفوذ آرای خود بارت و دوستش گوگارتین (Gogarten) قرار گرفت. در این زمان بولتمان محققى شناخته شده بود که انتشار کتاب مهمی که هنوز خواننده می‌شد در کارنامه‌اش ثبت شده بود و انتقاد خود او از بینش لیبرالی به بلوغ رسیده بود. انتقاد او انتقادی برادرانه بود که انصاف کامل را در مورد اهداف علمی بینش لیبرالی رعایت کرده اما کوشیده بود تا به مسائلی بپردازد که آنان حلش نکرده بودند. آثار بولتمان در حیطه نقد تاریخی عهد جدید را زمانی به خوبی می‌توان فهمید که تصور کنیم او به همراهی سایر محققان در این زمینه، در صدد است تا به پرسشهایی پاسخ گوید که اصحاب الهیات جامع چون هرمان و کهلر (Kähler) از محققان عهد جدید پرسیده بودند.

الهیات دیالکتیکی بارت و گوگارتین اسبابی شد برای روشن‌ساختن و تأکید بر عقایدی که بولتمان قبلاً خود به آن رسیده بود و بینش وجودی (existentialist) و دیالکتیکی که او آموخت جزو مشخصات فکری او باقی ماند. درحالی که بارت از اندیشه وجودی روی برتافت و به نوعی الهیات اثباتی رسید، بولتمان به شیوه‌ای دقیق و منظم اندیشه وجودی را در روش الهیاتی خود ادغام کرد. به همین سبب است که می‌توان از تفکر دیگری سخن گفت که دومین تأثیر مهم را بر آرای او بر جای نهاد - منظورمان تفکر فلسفی مارتین هایدگر، همکار او در ماربورگ است. اندیشه هایدگر به تقویت بینشی وجودی کمک کرد که قبلاً در آرای او وجود داشت و قبل از تأثیر هایدگر، در نوشته‌های وی در این دوره منعکس است. وی برخلاف بعضی از شاگردان خود از

رفتن هایدگر پیر به سوی هستی‌شناسی و فلسفهٔ زبان پیروی نکرد و همین امر حاکی از آن است که وی از اندیشهٔ هایدگر برای روشن ساختن آراییی سود جست که خود قبلاً به آن رسیده بود. او خود را با هایدگر برابر می‌دانست و گمان نمی‌کرد که زیر نفوذ فلسفی او قرار دارد.

بنابراین می‌توان گفت که تحول بولتمان نسبتاً آرام بود. او بیش از آنکه بر لیبرالیسم عصیان کند به آرامی از آن دور شد و بی‌تردید می‌توان گفت که همین امر دلیل پیوند همدلانهٔ او با اهداف تحقیقاتی لیبرالها و عدم بیگانگی او حتی با آرای الهیاتی آنان است. به هر تقدیر نتایجی که بولتمان در دههٔ بیست به کمک بارت و گوگارتن در مورد لیبرالیسم به آن رسید آشکارا در تفکر او مهم و حیاتی باقی ماند. خود وی در تأملاتی در باب حدیث نفس<sup>۴</sup> (Autobiographical Reflections) می‌نویسد:

به نظرم رسید که در این جنبش جدید - در مقایسه با الهیات «لیبرالی» که از آن آمده بودم - به درستی بازشناخته شده است که ایمان مسیحی پدیده‌ای مربوط به تاریخ ادیان نیست و بر «ماقدم دینی» (religious a priori) نیز استوار نیست (امری که ترولیچ (Troeltsch) به آن اعتقاد داشت) و بنابر این الهیات نباید ایمان مسیحی را پدیده‌ای از تاریخ دین یا فرهنگ بداند. به نظرم رسید که الهیات جدید در مقایسه با آن آرا به درستی متوجه شده است که ایمان مسیحی پاسخی به کلام متعالی خداست که با آدمی مواجه می‌شود و بنابرین الهیات باید به این کلام و انسانی بپردازد که این کلام با او مواجه شده است. به هر تقدیر این دآوری مرا به آن سوزاند که صاف و ساده الهیات «لیبرال» را محکوم کنم. برعکس، در تمامی آثارم کوشیده‌ام تا سنت تحقیق تاریخی - انتقادی را جلوتر برانم، سنتی که الهیات «لیبرال» تابع آن بود تا در نتیجه بتوانم معرفت فعلی الهیاتی را بارآور سازم.

بولتمان سپس به گفتگو در مورد روابط خود با کارل بارت که بعداً پیچیده شد می‌پردازد، و می‌افزاید: «به سبب نکات مهمی که از او آموختم سپاسگزار او هستم. فکر می‌کنم هنوز مانده تا روابط ما کاملاً روشن شود.<sup>۵</sup> تا آنجا که به بولتمان مربوط می‌شود موضوعاتی را که او و بارت در آن اختلاف نظر دارند باید در پرتو این نکته سنجید که او اهداف اساسی انقلاب الهیاتی بارت را قاطعانه پذیرفت. پرسشی که باید به آن پرداخت مربوط به دامنهٔ موفقیت بولتمان در رسیدن به هدف خود است. اکنون می‌توانیم هدف او را مشخص کنیم که عبارت است از کوششی برای پیش‌بردن تحقیقات تاریخی - انتقادی در پرتو فهم نوآرندوکس رابطهٔ مسیحیت با فرهنگ. اگر این هدف اساسی را مدنظر داشته باشیم به آسانی می‌توانیم بفهمیم که چرا بولتمان در تفسیر

عهد جدید راهی را که پیمود برگزید.

بولتمان نیز مثل بارت خیلی زود خطرات رژیم نازی برای امور معنوی و روحانی را یازشناخت. وی در مقاومت الهیاتی «کلیسای متبری» (confessing church) به همراه مسیحیان آلمانی در برابر نازیها شرکت کرد، هرچند سهم او در این مقاومت به اندازه سهم بارت نبود، زیرا که خود وی دربارهٔ خویش گفته است «هرگز مستقیماً و فعالانه در امور سیاسی دخالت نکردم.»<sup>۶</sup> یکی از موادی که در «اجلاس قهوه‌ای» (Brown synod) معلوم‌الحال کلیسای آلمان در سال ۱۹۳۳ به تصویب رسید حاکی از آن بود که کسانی که از نژاد آریایی نیستند نمی‌توانند کشیش باشند و کشیشانی که با غیرآریاییها ازدواج کرده‌اند باید اخراج شوند. از اعضای گروه الهیات ماریبورگ که بولتمان عضوی از آن بود خواسته شد که از حیث الهیاتی دربارهٔ این قانون اظهارنظر کنند. آنان پاسخ دادند که این قانون «مغایر ناموس کلیسیا است. فقط کتاب مقدس و پیام مسیحی ناموس کلیسیا را معین می‌سازند.» بولتمان همچنین یکی از بیست و یک مدرس عهد جدید بود که اعلامیه‌ای صادر کردند و گفتند که بنا به نص عهد جدید مسیحیان یهودی و غیریهودی (gentiles) به‌طور برابر می‌توانند در کلیسیا خدمت کنند. وی همچنین در این دوره در نوشته‌های خود آشکارا از نازیسم انتقاد کرد.<sup>۷</sup> بولتمان از زمان تأسیس کلیسای متبری در سال ۱۹۳۳ عضو آن بود، هرچند گفته است که به همراه دوست خویش فن سودن (Von Soden) با گرایشهای بنیادگرای گروه بویژه در دههٔ ۱۹۳۰ و بعد از جنگ مبارزه کرده است.

اکنون باید به تحول تفکر اولیهٔ او بازگردیم که ریشه‌های آن در لیبرالیسم نهفته بود و سپس تأثیری را پی‌گیریم که واکنش او به نقد تحقیقات تاریخی - انتقادی بر افکار خود او بر جای گذاشت تا به تأثیر تفسیر اصحاب الهیات جامع از اناجیل برسیم و برخورد او با بارت و الهیات دیالکتیکی را توضیح دهیم و سهم فلسفهٔ هایدگر را در صیقل‌یافتن روش الهیاتی او مشخص سازیم؛ آنگاه فرصت خواهیم یافت تا پیشنهادهاى او را به تفصیل مورد مطالعه قرار دهیم و تأثیر کلی آنها را مشاهده کنیم. قبلاً متذکر شده‌ایم که اصحاب الهیات جامع قبل از محققان انجیل مثل شویتزر (Schweitzer) توجه را به مسائل الهیاتی مهمی جلب کرده‌اند که سر راه هر نوع جستجو برای عیسای تاریخی قرار دارد. شویتزر که اغلب او را به سبب آشکار کردن تضادها و ذهنی بودن ذاتی هر نوع پرسش لیبرالی ارج گذاشته‌اند، تحقیقات موجود را در پرتو دلمشغولیهای خود با معادشناسی مورد انتقاد قرار داد و سعی کرد کلیدی بیابد تا با آن در بسته فهم کل عهد جدید و مهمتر از همه زندگی عیسی را باز کند. بولتمان تأکید شویتزر بر معادشناسی را زیاده از حد می‌نامد و متذکر می‌شود که معادشناسی حتی برای تفسیر پیام عیسی یگانه کلیدی نیست که



دراختیار داریم.

هرمان و کهلر انتقادی الهیاتی از تحقیقات لیبرالی در مورد زندگی عیسی به عمل آوردند و درباره منابعی که در این مورد در دسترس است و استفاده مناسبی که بتوان از آنها به عمل آورد به پرسش پرداختند. پیشنهادهای شوائتزر را عده‌ای از یارانِ مُحقق او به تفصیل ادامه دادند و اکنون دیگر کسی معتقد نیست که بتوان از معادشناسی غفلت کرد و عهد جدید را فهمید. با وجود این عده اندکی تفاسیر شوائتزر را از داده‌های انجیلی (Gospel Data) پی می‌گیرند. اگر دو راه مشهوری را که شوائتزر پیشنهاد کرد در نظر بگیریم: تشکیک کامل یا معادشناسی کامل، باید بگوییم که اصحاب الهیات جامع یقیناً راه دوم را راه بهتری می‌دانند. اگر نظر آنان در مورد منابع درست باشد ما را امیدی نیست که بتوانیم «سیرت» (biography) عیسی را بی‌طرفانه بنویسیم و توصیفی مبتنی بر امور واقع از زندگی ایشان به دست دهیم که بتوان آن را به دست خوانندگان داد تا خود درباره آن تصمیم بگیرند. در اینجا راه سوم نیز گشوده می‌شود: شرکت در ایمان رسولان (apostolic faith) یا درافتادن به تشکیک تاریخی کامل. حتی این راه نیز ضرورتاً راه مطمئنی نیست. فرد می‌تواند به ابلاغ کلیسیا (church's proclamation) معتقد باشد و در عین حال اقرار کند که قادر نیست به عنوان مورخ، سیره عیسی را بنویسد.

اصحاب الهیات جامع نشان داده‌اند که ایمان نمی‌تواند بر تحقیق تاریخی استوار باشد. آنان همچنین نشان داده‌اند که منابع عهد جدید را نمی‌توان از ایمانی جدا کرد که آن منابع با اتکای به آن ایمان نگاشته شده‌اند. هنگامی که مؤلفان اناجیل (evangelist) هر یک انجیل خود را می‌نوشتند بدو می‌خواستند به خدای زمان حال کلیسیا شهادت دهند. البته حقیقت دارد که آنان آرزومند بودند نشان دهند که عیسی خجسته (exalted christ) عیسای ناصری نیز بوده است که در جلیله و اورشلیم به تعلیم پرداخت و امرا او را مصلوب کردند. اما از آنجا که مؤلفان اناجیل بدو به زمان حال علاقه‌مند بودند هرگاه در مورد گذشته نیز می‌نوشتند، بنا به گفته ناقدان شکل (form critics) هرگز ممکن نبود که از شهادت خود، داده‌هایی را جدا کنند که برای نگارش سیره معتبر عیسای ناصری به عنوان شخصیتی تاریخی ضروری‌اند. کهلر می‌گوید حتی اگر سیره چنان عیسایی نگاشته شود، سیره عیسای واقعی نخواهد بود. کهلر می‌افزاید: «عیسای واقعی عیسایی بود که موعظه کرد».<sup>۸</sup>

اگر هرمان و کهلر محق باشند، ایمان مسیحی حال حاضر نمی‌تواند بر عیسای تاریخی استوار باشد. این ایمان مثل ایمان تمامی مسیحیان در گذشته باید متوجه عیسایی باشد که کلیسیا به آن معتقد است. ایمان مسیحی نباید معطل یافته‌های پروفیسورها باقی بماند

پروفسورهایی که خطر آن می‌رود به نوع جدیدی از مراجع قضایی بدل شوند. اما در مورد الهیات چه می‌توان گفت اعم از آنکه منظور الهیات جامع باشد یا مکتب تحقیق عهد جدید. هم الهیات جامع و هم تحقیقات انتقادی اگر آرای را بپذیرند که در مورد عهد جدید ارائه می‌شود باید تصمیمهای جدیدی بگیرند. الهیات جامع می‌تواند کار را از پیام رسولان یا حتی از پیام کلیسای معاصر شروع کند تا از پیام عیسی که به طور عینی محقق شده باشد یا می‌تواند بنای کار را بر پیام اصلی عیسی بگذارد که ملاحظات کلیسیا آن را مخدوش نکرده باشد. آنجا که نفوذ که‌لر و هرمان احساس شود، الهیات معاصر مبتنی بر بشارت (kerygmatic) یا متکی بر ابلاغ عهد جدید (New testament proclamation) خواهد بود. بنابراین کمک محقق عهد جدید به الهیات جامع را وسیعاً عبارت از روشن ساختن معنا و پیش‌زمینه بشارت اولیه (primitive kerygma) می‌داند و آن را مستقنی ساختن متأله از تاریخ کلیسیا به حساب نمی‌آورند. آنچه بولتمان و دیگران در این مورد از معلمانشان آموختند بعداً با نفوذ الهیات دیالکتیکی - که به طور بی‌سابقه‌ای به کلام وحی (word of Revelation) تأکید می‌گذاشت - تقویت شد. بولتمان به درسهای اولیه‌اش وفادار باقی ماند. وی در الهیات دوران بلوغش همچنان بر آن بود که جایگاه وحی را منحصرأ موعظه کلیسیا بداند و تمایز دقیقی بگذارد میان وحیی که در کلام موعظه شده (preached word) وجود دارد و منکر هر نوع دلیل خارجی است یا پرسش از آنچه می‌توان به کمک روشهای آکادمیک از عیسی و کلیسای اولیه به دست آورد.

### اهمیت الهیاتی تحقیقات علمی

اگر داده‌ها و اطلاعات، مناقشات تشکیکی متألهان را تأیید کنند می‌توان پرسید دیگر چه چیز برای دانستن باقی می‌ماند؟ به نظر می‌رسد که دیگر جایی برای محققان تاریخی - انتقادی اناجیل باقی نماند زیرا امیدی که آنان را وادار به کار می‌کرد نقش بر آب شده بود. ما دیگر هرگز نخواهیم توانست از منظری جدا به عیسی به عنوان وجودی که در تاریخ ایام خویش حضور دارد بنگریم. در نتیجه فقط ایمان می‌تواند به مؤمن قوت قلب دهد که با واقعیتی تاریخی مرتبط است و نه با توهمات فرقه‌ای از متعصبان مذهبی، و مورخ نمی‌تواند این ایمان را به طور مستقل تأیید کند. مؤمنی که در زمانه حاضر می‌پذیرد بخشایش گناهانش به دست عیسی است دارای احساسی است و همین احساس او را هدایت می‌کند تا تمامی گفته‌های کتب درباره عیسی را بپذیرد، کتبی که وعده بخشایش نیز بر آنها مبتنی است. اگر مورخی تلاشی کند که در جایگاهی

سویای ایمان مسیحی خود قرار گیرد باید به حقایقی اندک و جزوی در مورد عیسای تاریخی بسنده کند، اما قطعاً به حقایقی می‌توان دست یافت و شاید همانها برای ایمان کافی باشند. آدمی می‌تواند یقین پیدا کند که او بوده است، «چگونه بودن» او را باید از کلیسیا فراگیرد.

با وجود این، اگر همه گفتنیها همین می‌بود تحقیق تاریخی در زمینه عهد جدید به پایان خود می‌رسید.<sup>۱</sup> مهمترین پیشرفتی که در نیمه دوم قرن بیستم همزمان به دست بولتمان و بسیاری از همکاران دیگر در این زمینه به وقوع پیوست، ناشی از این امر بود که آنان دید تازه‌ای در مورد سرشت منابع پیدا کردند و بر اثر آن نتایج متعدد و مثمر ثمری برای تحقیقات متصور شدند. این پیشرفت ناشی از این دید تازه بود که *Sitz im Leben* (یا جایگاه زندگی) مصالح خام زندگی عیسی کلیسای اولیه است و نه ایام زندگی عیسی که این مصالح آشکارا به آن مربوط‌اند. این مصالح گواه خوبی برای نشان‌دادن اهداف و نیازهای زندگی روزمره کلیسیا در اواسط و پایان قرن اول هستند و فقط به‌طور غیرمستقیم می‌توانند گواهی برای زندگی عیسی باشند. زیرا مصالحی را که سنت شفاهی به مؤلفان اناجیل منتقل کرده بود نیازهای زندگی کلیسایی انتخاب کرده و شکل داده بودند نه مورخان بی‌طرف.

دیگر روشن شده بود که اناجیل را باید به شیوه‌ای کاملاً تازه قرائت کرد. دید کلیسای اولیه از عیسی دید معاصران عیسی نبود که در حال مشاهده ایشان بودند بلکه دید ستاینندگان عیسی به‌عنوان خداوندگاری خجسته بود که به وساطت روح (spirit) بر کلیسیا حکومت می‌کرد. داستانهای زندگی دنیوی ایشان به این سبب گفته نمی‌شد که اطلاعاتی در مورد گذشته فراهم کند بلکه به این سبب گفته می‌شد که بر حال حاضر تأثیر گذارد. این داستانها میانجی حکومت ایشان در کلیسیا هم‌اکنون و هم‌اینجا بودند و با یاری روح اجتماع را در حل و عقد امور ره‌نما می‌شدند؛ درحالی که مؤمنان، حکومت ایشان را بر سراسر جهان انتظار می‌کشیدند که پس از رجعت ایشان آشکار می‌شد. کلیسای اولیه منتظر آینده‌ای بس طولانی نبود، علاقه‌مندی اندکی به گذشته داشت. این کلیسیا به حال حاضر و نشانه‌های پایان در حال حاضر می‌نگریست. عیسای این کلیسیا نیز خداوندگار حال حاضر بود که داستانهای گذشته‌اش را ابزار حکومت خویش بر اجتماع ساخته بود، حکومتی که هم‌اکنون و هم‌اینجا برقرار بود. برای فهمیدن درست داستانها و به یاد سپردن آنچه از آنها می‌توان آموخت باید آنها را از این دید مطالعه کنیم. به‌جای آنکه ظاهر داستانها ما را گمراه کند و گمان کنیم که آنها شرح صرفاً تاریخی ظهور و مرگ عیسی هستند باید بکوشیم تا حدس بزنیم که در چه وضعیتی هر یک از داستانهای خاص گفته شده‌اند و چه ربطی به زندگی کلیسیا دارند، زیرا این وضعیتهای هم‌معین می‌سازند که چرا از میان اطلاعات عظیمی که

درباره زندگی عیسی سر زبانها بود، اساساً داستانی انتخاب و حفظ شد (نگاه کنید به یوحنا، ۲۵ xxi) و هم مشخص می‌کنند که چرا هر داستان شکلی را یافت که اکنون داراست.

فقط زمانی که داستانها به این شیوه مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفتند ممکن است تعیین کنیم - هرچند کاملاً آزمایشی - که هر داستان قبل از آنکه نیازهای کلیسیا به آن شکل دهد به چه چیزی می‌توانسته مانده بوده باشد. چنان جستجویی آشکار می‌سازد که بسیاری از داستانها، صاف و ساده نیازهای کلیسیا را برآورده‌اند. اگر آنها واقعیتی تاریخی داشته باشند اکنون دیگر بازایی آنها میسر نیست. در موارد دیگر ممکن است روشن ساخت که نفوذ زندگی کلیسیا اندک بوده است و چیزی شبیه به شکل اولیه داستان را از شکل فعلیش نتیجه گرفت.

بنابراین بولتمان و همکارانش در قیاس با پیشینیان می‌توانستند اهمیت بیشتری برای جستجوی خود در دوره‌ای که سنت عیسوی به طور شفاهی انتقال یافت، قائل شوند. پیشینیان آنان فقط به منابع ادبی علاقه‌مند بودند. البته آنان آگاه بودند که قبل از آنکه نخستین منابع ادبی نگاشته شوند دوره سنت شفاهی نیز وجود داشت اما آنان نظر خوشی درباره این دوره نداشتند و آن را خلثی می‌دانستند که منابع نوشتاری را از وقایعی که آن منابع گزارش داده بودند جدا می‌ساخت. این خلثاً به نظر آنان در جریان فعالیتی معنوی که منجر به ظهور دین عیسوی شد دوره تباهی و زوال بود. هر چه خلثاً طولانیتر باشد منابع کمتر مورد اطمینان‌اند. بنابر این یگانه پرسش مهم درباره دوره خلثاً مدت آن بود. قبل از آنکه کلیسیا معتمد به نگارش و ثبت جریان مآوفا شود خلثاً تا به کجا جلو رفته بود. محققان لیبرال قدیمتر از اهمیت پرسش انتقادی دوره سنت شفاهی غفلت کرده بودند و ابزاری برای تحقیق آن فراهم نساخته بودند. حالاً که بولتمان و همکارانش می‌توانستند پویایی سنت شفاهی را مشاهده کنند قادر بودند ابزارهای لازم را تدارک ببینند.

انتقاد شکل (formgeschichte) تاریخ شکل ادبی، تاریخ شکلها) نام روشی است که با مطالعه شکل داستانها تاریخ سنت شفاهی را تحلیل می‌کند، سنتی که بنیان اناجیل نگاشته شده است. محتوای داستانها به‌طور موقت کنار گذاشته می‌شود و شکل‌های آنها با هم مقایسه می‌گردد، هم با یکدیگر و هم با سنتی شفاهی که خارج از عهد جدید وجود داشت. ناقدان شکل با مقایسه سنت شفاهی اناجیل و سنت شفاهی فرهنگ یهودی و هلنی معاصر آنها توانستند به طبقه‌بندی جامع انواع سنت دست یابند و بدین ترتیب هر طبقه خاصی در جای خود در طبقه‌بندی قرار گرفت. آنان دریافتند که سنت شفاهی اخباری را که می‌خواهد به داستانهای کوتاهی که مستقل از یکدیگرند انتقال دهد به بخشهای کوچکتر تقسیم می‌کند. هر داستان به نکته مهمی انگشت

می‌گذارد. در مورد سنت عیسوی این نکته مهم می‌تواند تمثیلی (a parable) باشد یا گفته‌ای اخلاقی که عیسی بازگفته است و یا معجزه‌ای شفا بخش. واحدهای سنت (the units of tradition) که بنیاد اناجیل هستند در پاراگرافها یا pericopae های کوتاه منعکس شده‌اند که اناجیل طبیعتاً به آنها بخش شده‌اند. در اناجیل این واحدهای اساساً مستقل سنت به هم پیوسته‌اند و داستانی دنباله‌دار تشکیل داده‌اند. ناقدان قدیمتر نیز قبلاً متذکر شده بودند که نقاط پیوند این واحدها اغلب بی‌اندازه باریک و سست است. فقط در داستانی احساساتی می‌توان پیوندی درونی میان پاراگرافهای متوالی یافت که از پیوستن آنها به یکدیگر داستانی روایی شکل می‌گیرد که می‌تواند بلند یا کوتاه باشد. (که لری قبلاً متذکر شده بود که اناجیل روایتی احساساتی هستند که مقدمه تیز دارند).<sup>۱۰</sup> ناقدان قدیمتر معمولاً پیوندهای سنت را کمابیش همانطور که بودند می‌پذیرفتند و بر مبنای آنچه در کهنترین انجیل یعنی انجیل مرقس آمده است طرحی از وقایع زندگی عیسی ترسیم می‌کردند که به مرگ ایشان منتهی می‌شد. اخیراً در پی تحقیقات و.ورهده (W. Wrede) و جی. ولهاوزن (J. Wellhausen)<sup>۱۱</sup> شکهایی جدی در مورد اعتبار طرح مرقس ایجاد شده است و محققان، دیگر ظنین شده‌اند که بتوان طرح تقویمی ولایت عیسی را از اناجیل اقتباس کرد.

بولثمان و همکارانش بویژه ک. ال. شمیت قدمی ساده اما مهم برداشتند و درست مثل کشیدن نخ یک تسبیح داستانها را از روایت جدا ساختند: داستانها دانه تسبیح بودند و روایت و طرح نخ. آنان داستانها را به سنت شفاهی و طرح روایی را به مؤلفان اناجیل منسوب کردند. عمل جدا کردن بسیار ساده بود و همین سادگی دال بر مناسب بودن روش کار بود. فقط ضروری بود که عبارات کوتاه و کلماتی را حذف کرد (کلمات و عباراتی از قبیل «فورا» و «روز بعد» و امثال آنها) که هر داستانی را به داستان ماقبل خود پیوند می‌داد. حالا می‌شد هر پاراگراف را به واحد مستقلی از سنت منسوب کرد که نکته مهم آن محتوای آن بود نه جایگاهش در روایت و طرح کلی. داستانها که دیگر به نوعی روایت تقویمی که مؤلفان اناجیل فراهم ساخته بودند شباهت نداشتند اکنون می‌بایست به شکلی نو که بر زمان تقویمی مبتنی نباشد تنظیم شوند. ساده‌ترین راه ممکن طبقه‌بندی برحسب نوع (type) بود و «انتقاد شکل» می‌توانست راهگشا باشد.

مقایسه با سایر سنتهای شفاهی سریعاً آشکار ساخت که داستانهای از نوع خاص کمابیش

\* این نکته دو پهلرست زیرا لفظ passion به طور عام یعنی احساسات تند اما به طور خاص the passion یعنی رنج و مرگ عیسی مسیح.

شکل مشترکی دارند، همچنین مشخص شد که چه نوع تحولی می‌توانسته در یک دوره زمانی رخ داده باشد. در درجه اول هر داستان خاصی به طور فزاینده شباهت خود را به شکل نوع خود آشکار کرد. معلوم شد در صورت برابری سایر وضعیتها هر داستانی هرچه به نوع خود نزدیکتر باشد پویاییهای سنت آن را کمتر تحت تأثیر قرار داده است. به طور کلی داستانها گویاتر شدند و این گویایی ضرورتاً به معنی روشتتر شدن واقعه نبود (گاهی اوقات عکس این مسأله اتفاق می‌افتاد) بلکه ناشی از این امر بود که اکنون می‌شد به کمک تخیل جزئیاتی را که نسخه اصلی نیازمند آن بود به آن افزود. هرچه این پویاییها و نیروهای خلاق بهتر فهمیده می‌شدند بخت محقق در مورد ارزیابی درجه نفوذ آنها فزونی می‌گرفت. بعضی اوقات وی می‌بایست نتیجه می‌گرفت که نیروهای دست‌اندرکار به طور مؤثری منشأ داستان را تیره ساخته‌اند و در اوقات دیگر می‌توانست باور کند که به اولین شکل سنت نزدیکتر شده است.

از لحاظی دیگر نیز می‌توان دوره سنت شفاهی را پویا و خلاق نامید: این دوره را می‌توان دوره رسولان ملهم از روح (spirit inspired prophets) متصور شد که نویسنده آخرالزمان (Apocalypse) در عهد جدید شناخته شده‌ترین آنهاست. الهامات (oracles) آنها که مبین اراده خداوندگار خجسته درباره وضعیتهایی بود که رهبران کلیسیا با آنها روبرو می‌شدند به سهولت می‌توانست بعد از دوره شفاهی به زمان ولایت دنیوی عیسی ارجاع داده شود و یا مؤلفان اناجیل که چنان الهاماتی را از سنت می‌گرفتند بدون اینکه بدانند منشأ آنها چه بوده است احتمالاً با افزودن حلقه‌هایی آنها را به روایت کلی پیوند زدند. بنابراین آفرینش داستانهای جدید درباره عیسی بدون اینکه کلیسیا کوچکترین عدم صداقتی داشته باشد صورت گرفت و با هر دید دیگری بجز دید مورخ می‌توان دریافت که آنها نکاتی حقیقی درباره عیسی می‌گویند. رسیدن به این واقعیتها آشکار ساخت که اگر بناست ارزش تاریخی داستانها معلوم شود، تا چه حد برای روشن کردن «جایگاه زندگی» اصلی هر یک از داستانها تلاش انتقادی ضروری است. کشف جایگاه بلاواسطه داستان در زندگی کلیسیا به آن معنا نبود که داستان در شکل اصلی خود مربوط به ولایت عیسی نیست و منسوب کردن آن به یکی از رسولان نیز ضرورتاً به آن معنا نبود که اگر عیسی با آن موقعیت روبرو می‌شد چنان گفته‌ای را بر زبان نمی‌آورد. ملاحظاتی از این قبیل چنان احتیاط علمی شدیدی را بر ناقد شکل - در مواردی که باید آنها را تأیید می‌کرد - تحمیل کرد که به نظر می‌رسد ناقد منبع (source critic) نیازمند آنها احتیاط نبوده باشد.

نقد شکل، کسانی را که با زندگی مسیح از دیدگاه لیبرالی خو گرفته بودند دچار حیرت و شگفتی کرد - این نقد کاملاً تخریب‌کننده بود و ایجاد شک می‌کرد. اکنون آشکار می‌شد که

کلیسای اولیه چنان سنت عیسوی را از منشور خود گذرانده بود که هیچ چیز را نمی توانیم با اطمینان درباره عیسی باور کنیم الا این واقعیت عریان را که «او بوده است»، و احتمالاً کسی بوده است کاملاً متفاوت با آنچه تعلیمات کلیسیا ترسیم می کرده است. نقد شکل هم لیبرالها و هم محافظه کاران را دچار نگرانی و دلهره ساخت و هویداست که تأثیر آن هنوز هم به طور کامل جذب نشده است؛ حتی متألهان نیز از این امر مستثنی نیستند. لیبرالها ترسیدند که دیگر هرگز نتوانند به پس پشت اصول کلیسیا بروند و از دیدگاهی مستقل به عیسی بنگرند، دیدگاهی که بر مبنای آن ایمان عقلانی معاصر را بتوان بنیان نهاد. محافظه کاران وحشت کردند که مسیحیت پایه تاریخی خود را از دست بدهد، پایه ای که برای بقای مستمر آن ضروری است. به همین سبب ناقدان شکل و بنیانگذاران آن من جمله بولتمان مناقشه برانگیز باقی مانده اند. عموماً می پندارند بولتمان درباره عیسای تاریخی به حد افراط دچار شک است و شک او بر این مبناست که اطلاعات اندکی که ما از عیسی در دست داریم با هرگونه تصویری که ایمانی از قبیل ایمان مسیحی مستی از وی ارائه می دهد و به آن محتاج است مغایرت دارد.

درواقع تشکیک بولتمان به هیچ وجه به آن شدت که گفته می شود نیست. اندیشه های وی را می توان در الهیات عهدجدید مشاهده کرد که با این گفته مشهور و برانگیزنده شروع می شود: «پیام عیسی پیش فرض الهیات عهدجدید است تا بخشی از آن الهیات». آرای وی را همچنین می توان در کتاب قبلی وی به نام عیسی و کلمه (Jesus and word) و در مقاله هایی مثل «عیسی و یوحنا» یافت، که در آن با لحنی ترغیب کننده استمرار میان آرای عیسی و مسیحیت تاریخی بر اساس زمینه های محض تاریخی نشان داده می شود. ظاهراً گفته هایی تخریبی، مثل گفته ای که در بالا نقل کردیم در پرتو خواست وی برای برخورد صحیح علمی با منابع، فهمیدنی است، برخوردی که در چنان حدی از ظرافت انتقادی صورت می گیرد که ناقدان نسلهای پیشین را یاری رعایت آن نبود. از سوی دیگر هنگام بررسی آرای کلی بولتمان در مورد عهد جدید، باید همواره مد نظر داشت که او معتقد است وحی واقعه ای است که منحصرأ هم اکنون و هم اینجا در قالب موعظه و تعلیم کلیسیا رخ می دهد، واقعه ای که از رهگذر آن خدا از آدمی می پرسد و آدمی فقط می تواند به پیام به دو نوع پاسخ دهد: یا آن را با ایمان بپذیرد یا آن را با کفر رد کند. بنابراین هر نوع الهیات من جمله الهیات عهد جدید با ابلاغ (proclamation) و بشارت (kerygma) شروع می شود.

از جمله تأثیرات نقد شکل آن بوده که توجه را به الهیات کلیسای اولیه معطوف کرده است. ناقدان قدیمی اساساً باز شناختند که پولس و یوحنا مثاله بوده اند اما این ناقدان مایل بودند تصور

کنند که تأملات الهیاتی در نوشته‌هایی مثل *اناجیل هم‌رأی* (synoptic gospels) چندان آگاهانه نبوده است. اگرچه بعضی از آنها تمایل داشتند اعلام کنند که حتی این اناجیل نیز زیر نفوذ اندیشه پولس نوشته شده‌اند. دیگر بازشناخته شده بود که مصالح عهد جدید از اول تا به آخر الهیاتی بوده و خاصه دوره سنت شفاهی دوره خلاق بسیار مهمی در الهیات مسیحی بوده است، دوره‌ای که بنیانهایی نهاده شد که تمامی آینده تاریخی را معین ساخت. به نظر بولتمان حتی قبل از آنکه پولس قدم به میدان بگذارد، اجتماع بدوی بود که در قالب یهودی و غیریهودی آن، قدمهایی اساسی برداشت تا فهم کلیسیا از عیسی و از خود به عنوان یک جامعه و از شعائر خود را بازشناسد.

شاگردان بولتمان و آنان که از او حرف آموختند بعداً به پرسش درباره گرایشهای الهیاتی مؤلفان اناجیل پرداختند و دریافتند که این مؤلفان در تنظیم سنتی که به ارث برده بودند اهداف دقیق الهیاتی داشتند درحالی که اغلب به نظر می‌رسید ناقدان اولیه شکل آنان را فقط مؤلف متصور می‌شدند. بنابراین بانیان تحولات جدید بر آن شدند که تحلیل الهیاتی را بیشتر به مرکز تحقیقات نزدیک کنند، بیشتر از زمانی که نقد منبع سلطه داشت. پس جای تعجب نیست که مهمترین اثر خود بولتمان در حوزه عهد جدید کتاب دو جلدی *الهیات عهد جدید*<sup>۱۱</sup> باشد، کتابی که حتی ناقدان او معترف‌اند درخشانترین دستاورد تحقیقی است.

## تأثیر الهیات دیالکتیکی

اکنون به مضامینی نزدیک می‌شویم که وجه متمایز سهم بولتمان در پیشبرد الهیات است. بولتمان از «مکتب نقد تاریخ ادیان» که در او ان کار او شکوفا شد آموخت که آرا و نهادهای دینی را جدای از محیط فرهنگی آنها مطالعه نکند. بنابراین پرسشی که مطرح شد عبارت بود از ریشه آرای الهیاتی که عهد جدید و آفرینندگان منابع نوشتاری و شفاهی عهد جدید از آن آرا سود بردند تا تجربه مسیحی رستگاری و فلاح به میانجی عیسی را بیان کنند. بعضی از این آرا آشکارا یهودی بودند. عیسی را مسیح (christ) یا منجی (Messiah) یا فرزند خدا یا فرزند انسان نامیده‌اند. این عناوین اعم از اینکه عیسی خود آنها را به خود داده باشد یا نه - بولتمان معتقد است که ایشان این عناوین را به کار نبرده‌اند - باید در پرتو تفکر معادشناختی یهودی تفسیر شوند. برخی از آرا از منابع غیریهودی نشأت گرفته‌اند و نخستین بار زمانی به آرای کلیسا افزوده شدند که تبلیغات، تعدادی از مردمان فرهیخته را که در فرهنگ هلنی تعلیم یافته بودند به اجتماع



مسیحیان جلب کرد. هنگامی که گفتند عیسی منجی ازلی و انسانی از ملکوت و خداوندگاری (Lord) است که بر قدرتهای زمینی و آسمانی حکم می‌راند یا آرایی روبرو می‌شویم که خاستگاه آن جهان هلنی بوده است و آشنایی بعدی با فرهنگ هلنی نشان می‌دهد که این آرا باید در پرتو این فرهنگ تفسیر شوند. مسیحیان اولیه مثل محققان کاتولیک جدید بازشناختند که شعاعی از قبیل غسل تعمید و عشای ربانی که در مسیحیت غیریهودی (Gentile christianity) تحول یافت به لحاظ صوری بسیار شبیه مناسک ادیان رمزی (mystery religions) است. پولس که یهودی هلنی فرهیخته و با فرهنگی بود این تأثیرات را می‌شناخت و می‌دانست که چگونه باید از آنها در خدمت به بشارت و پیام مسیحی بهره گیرد.

هنگامی که آموختیم نسبت منابع و سرچشمه‌های آرای الهیاتی صمدۀ کلیسای اولیه با پیش‌زمینۀ فرهنگی آنها معین سازیم، پرسشی مطرح می‌شود: خصوصیت بارز مسیحیت اولیه چیست؟ اگر پیام عیسی خود بخشی از الهیات عهد جدید نیست بلکه پیش‌فرض آن است و اگر بتوان آرای اساسی این الهیات را تا سرچشمه‌های یهودی یا هلنی آن یا آمیزه‌ای از هر دو پی گرفت، پس آیا مسیحیت صرفاً التقاطی از آرا نیست که نیازهای عاطفی و اجتماعی باریشه‌های یهودی آن را خلق کرده‌اند، اما این مخلوق به تدریج با اجتماع یهودی بیگانه شده و به اجتماعی مبدل شده‌است که از این پس بیشتر اعضای آن غیریهودیان بوده‌اند؟ آیا مسیحیت مخلوق آمیزش فرهنگی قرن اول نبوده است؟

صداقت علمی و وسواس روش شناختی بولتمان وی را به آن سو کشاند که اهمیت وافر این پرسشها را کاملاً احساس کند. اما او پاسخی الهیاتی به این پرسشها داد که مبنایش بصیرتهایی بود که از الهیات دیالکتیکی بارت و گوگارتن آموخته بود. باید آنچه را بعداً درباره‌ی آموخته‌هایش از آنان گفت به یاد آوریم:

به‌نظرم رسید که در این جنبش جدید - در مقایسه با الهیات «لیبرالی» که از آن آمده بودم - به‌درستی بازشناخته شده است که ایمان مسیحی پدیده‌ای از تاریخ ادیان نیست و بر ماقدم دینی نیز استوار نیست (ترولیج) و بنابراین الهیات نباید ایمان مسیحی را پدیده‌ای از تاریخ دین یا فرهنگ بدانند. به‌نظرم رسید که الهیات جدید در مقایسه با آن آرا به درستی متوجه شده است که ایمان مسیحی پاسخی به کلام متعالی خداست که با آدمی مواجه می‌شود و بنابراین، الهیات باید به این کلام و انسانی بپردازد که این کلام با او مواجه شده است.

اگر این اعتقادات کاملاً الهیاتی صحیح باشند بنابراین می‌توان آنها را با آنچه وی از اصحاب

لیبرال متأخر الهیات جامع آموخت پیوند زد. مسیح، مسیحی است که تعلیم می‌دهد. بنابراین تعلیم کلیسیا پدیده‌ای از تاریخ فرهنگ نیست بلکه کلمه‌ی خدای متعال است و نه با تحلیل پیش‌زمینه‌ی فرهنگی مسیحیت اولیه می‌توان سبب آن را جست نه با پیگیری سابقه‌ی آرای الهیاتی در آن زمینه‌ی فرهنگی می‌توان تکلیف آن را معین ساخت. از سوی دیگر، این نتیجه را هم باید گرفت که بیان الهیاتی پیام را هرگز نباید مطلق و تمام شده تلقی کرد. اگر نسبت الهیات با خود پیام و محیطی فرهنگی را در نظر بگیریم که در آن، پیام در زمان ویژه‌ای بیان می‌شود درمی‌یابیم که الهیات نسبی است. بنابراین اگر قرار باشد پیامی آنچه را به شنوندگان اولیه‌اش گفت امروزه نیز بازگوید بجاست اگر بیرسیم آیا بیان گذشته‌ی پیام بهترین شکل آن برای حال حاضر است و یا سؤال کنیم آیا شکل پیامی که در خود عهد جدید بیان شده است نیازمند تفسیر نیست؟ بولتمان درصدد است که از یکی کردن پیام با بیانش اجتناب کند، زیرا که وی آن را کلام خدای متعال می‌داند. اگر کلام را نتوان از الهیات جدا کرد، باید مسیحیت را به تاریخ ادیان محول کرد. درست همین نکته بود که او از الهیات دیالکتیکی آموخت و مسیحیت را به تاریخ ادیان محول نکرد.

به همین سبب از دهه‌ی بیست به بعد شاهدیم که بولتمان در حال بحث در مورد سرشت اسطوره‌های آرای است که در قالب آن عهد جدید به شکلی الهیاتی پیام مسیحی را بیان می‌کند و همچنین شاهدیم که او این آرای اسطوره‌های را همانگونه که از مثالی دیالکتیکی انتظار می‌رود به شیوه‌ای وجودی (existentialist) تفسیر می‌کند تا معنای معاصر آن را کشف کند. به نظر می‌رسد که اصطلاح «اسطوره‌زدایی» (demythologizing) در دهه‌ی سی مورد استفاده قرار گرفت و تا سال ۱۹۴۱ که مقاله‌ی مشهور «عهد جدید و اسطوره» انتشار یافت به دستمایه‌ی بینش بولتمان تبدیل نگردید. اگر این اصطلاح دیده نمی‌شود معنای آن حضور دارد. بولتمان از دهه‌ی بیست به بعد می‌گوید که عهد جدید مبین پیام مسیحی به شکلی اسطوره‌ای است و از تفکر وجودی بهره می‌برد تا معنای اسطوره‌های را هم از نظر جاعلان اصلی این مفهوم و هم از نظر انسان معاصر روشن سازد.

شویرت ام. آگدن (schubert M. ogden) یکی از مطلعترین و بصیرترین مفسران بولتمان معتقد است که هدف مستمر الهیات او را از دهه‌ی بیست به بعد به بهترین وجه می‌توان از زبان کارل بارت شنید. کارل بارت در مقدمه‌ی دومین چاپ رساله‌ی رومیان می‌نویسد:

اگر من «نظامی» داشته باشم آن نظام در این واقعیت نهفته است که آنچه را کی برکه گارد «تمایز کیفی

نامتناهی» میان زمان و جاودانگی هم در معنای مثبت و هم در معنای منفی می‌نامد، ابدأ از خاطر دور نکنم. «خدا در ملکوت است و شما بر روی زمین‌اید.» به نظر من نسبت این خدا به این بشر نسبت این بشر به این خدا، هم اساس کتاب مقدس است و هم جوهر فلسفه؛ فلاسفه این بحران معرفت بشری را «منشأ اولیه» می‌دانند و کتاب مقدس در این نقطه جدایی راهها، عیسی مسیح را می‌بیند.

آگدن معتقد است که از این زمان به بعد کلید الهیات بولتمان را باید در کاربردهای منفی و مثبت «تمایز کیفی نامتناهی» میان زمان و جاودانگی جستجو کرد. وی می‌نویسد: «باید همیشه این قاعده را مدنظر داشته باشیم که هیچ‌کس نباید مطمئن باشد که گفته‌های بولتمان را هم از حیث روش و هم از حیث محتوا بدرستی فهمیده است مگر اینکه تأیید کند گفته‌های وی یا نتیجه و یا پیش‌فرض این دیالکتیک بنیادی است»<sup>۱۱</sup>.

ما قبلاً در مورد بارت [کاربرد این دیالکتیک را از حیث مثبت و منفی] مشاهده کردیم: از حیث منفی، این دیالکتیک تعالی خداوند نسبت به تمامی ادیان و فلسفه‌ها را تأیید می‌کند و به همین سبب معتقد است که زبان بشری از گفتن گزاره‌های ایجابی صادق درباره‌ی خداوند قاصر است. بنابراین کلام خدا را نباید با گفته‌های الهیات مسیحی یکی دانست. از حیث مثبت، این دیالکتیک تأیید می‌کند که جهان و زندگی انسانی در جهان واجد تمثیلهایی است که می‌توان از آنها به‌طور غیرمستقیم برای بیان رابطه‌ی میان خدا و انسان استفاده کرد. بارت از بسیاری از این تمثیلهای استفاده کرد مثل: مطلقاً غیر (wholly other) و مرتبه‌ی نزولی (the vertical from above) و نقطه‌ی ریاضی (the mathematical point) و جز آن. هدف این تمثیلهای بیان رابطه‌ی یک‌جانبه میان خدا و انسان است. در این رابطه‌ی خدا که مبدأ نخستین است انسان را می‌شناسد و با رخصت‌دادن به انسان تا بداند که دانسته شده است (وحی) به او اجازه می‌دهد تا با نشان دادن تعهد شخصی از سر تسلیم به این معرفت الهی معرفت حاصل کند. بولتمان تمثیلی را ترجیح می‌دهد که از رابطه‌ی انسان با جهان برگرفته شده و تحلیل وجودی آن را آشکار کرده است.

### تأثیر هایدگر

در این مرحله از تحول فکری بولتمان فلسفه‌ی مارتین هایدگر همکار او در ماربورگ به وی کمک کرد تا با شیوه‌ای منظم‌تر از آنچه بارت اختیار کرده بود دیالکتیک وجودی را مدون سازد. به هر

تقدیر بارت به سرعت از کل رویکرد وجودی به الهیات ناخرسند شد و باکمک انسلم (Anselm) به الهیات اثباتی روی آورد. در این نوع الهیات گزاره‌های الهیاتی یا عقلانیت ربانی (divine rationality) مطابق‌اند و بنابراین به مفهومی خاص صادق‌اند. بولتمان به الهیات دیالکتیکی وفادار باقی ماند اما از آرای هایدگر استفاده کرد تا به تفکر خود دقت بخشد، تفکری که خارج از دسترس همکارانی بود که تفکر وجودیشان بر به‌گزینی (eclecticism) استوار بود. الهیات دیالکتیکی بود نه هایدگر که بولتمان را با تفکر وجودی آشنا ساخت اما هایدگر به او مجال داد تا بینش اصالت وجودی خود را وسعت بسیار بخشد.

برای پیگیری تفکر بولتمان در این مرحله، ضرورتی ندارد که جزئیات تحلیل پیچیده و اغلب مبهم هایدگر از وجود انسانی را فواگیریم. بولتمان هر آنچه را می‌خواهد از هایدگر می‌گیرد و آنچه را او می‌گیرد می‌توان اغلب بدون وارد شدن در کل واژه‌های فنی و اصطلاحات جدیدی که هایدگر جعل کرده و به کار برده است بیان کرد. درک مفاهیم کلیدی چندان دشوار نیست.

چرا بولتمان برای روشن کردن مسائل الهیات به فلسفه هایدگر متوسل می‌شود؟ همانطور که متذکر شدیم او نخستین بار با مضامین تفکر وجودی در فلسفه هایدگر مواجه نشد. وی مثل سایر اصحاب الهیات دیالکتیکی قبلاً با این مضامین در آثار کی‌یر که گارد آشنا شده بود و تحت تأثیر او آنها را در خود عهد جدید کشف کرده بود. وی قبلاً به این نتیجه رسیده بود که بنیان ایمان، شطیح پیوستن به زمان در عین جاودانگی است، شطیحی که عقل آن را بر نمی‌تابد و نمی‌توان آن را فهمید فقط می‌توان «به سبب امر پوچ»<sup>۱۳</sup> آن را باور کرد. بنابراین از نظر متأله وجودی حقیقت در گزاره‌های عینی الهیات نهفته نیست بلکه در واقعیتی نهفته است که فقط ایمان قادر است با نوعی کنش درونی یا ذهنیت عاطفی به آن دست یابد. وی همچنین معنای خاص وجود را از کی‌یر که گارد آموخت که مراد از آن زندگی در چنان ذهنیتی عاطفی است نه گذران صرف زمان. قبل از آنکه وی هایدگر را ملاقات کند این جنبه و بسیاری از جنبه‌های دیگر تفکر وجودی جزو تفسیر بولتمان از عهد جدید بودند.

به هر تقدیر در سال ۱۹۲۷ مارتین هایدگر همکار او در ماربورگ نخستین جلد اثر عظیم خود به نام وجود و زمان (Sein und Zeit) را منتشر کرد. جلد دوم و سوم که وعده آن داده شده بود هنوز منتشر نشده است هرچند برخی از مضامین آنها از طرق دیگر در دسترس قرار گرفته‌اند. بولتمان به‌عنوان مفسر انجیل اثر فلسفی همکار خود را خواند و کوشید دریابد که این کتاب چه ارمغانی برای او دارد. او در برخورد هایدگر با آدمی طنینهای کاملاً آشنایی را یافت که قبلاً با آن در عهد جدید برخورد کرده بود هرچند برخورد هایدگر با واژگان کاملاً متفاوتی بیان شده بود.

بنیان برخوردار هایدگر دینی نبود بلکه دنیوی و حتی ملمحذانه بود. در فلسفه هایدگر وجود آدمی با عبارات «هبوط» یا «به سوی مرگ رفتن» توصیف شده است. از این رو در این فلسفه گفته شده است که ساحت وجود آدمی هیبت است. انسان اساساً وجودی تاریخی است که فقط با تصمیم‌گیری شجاعانه برای پذیرش وضعیت خود در جهان و قبول مرگ قریب‌الوقوع خویش به اصالت وجودی می‌رسد و آزاد و رها می‌شود تا در جهانی که با دیگران به سر می‌برد زندگی کند. بنابراین نسبت چنین تحلیلی از آدمی با تفکر عهد جدید چیست؟

بولتمان به این نتیجه رسید که تفاوت آنچه عهد جدید دربارهٔ آدمی و وجود او می‌گوید با آنچه فیلسوف دربارهٔ این مضامین می‌گوید درست مثل تفاوت میان امر انضمامی (concrete) و امر مجرد (abstract) است. فیلسوف با ساختهای وجود به‌طور کلی سر و کار دارد. او درمی‌یابد که مشخصهٔ آدمی از آنجا که موجودی تاریخی است آن است که از رهگذر انتخابی خاص در زمان زندگی کند. اما این تحلیل مجرد اگرچه ضرورت انتخاب کردن را نشان می‌دهد به آدمی راه انتخاب امری انضمامی را نشان نمی‌دهد. این فلسفه به آدمی اطمینان می‌دهد که از آنجا که آدمی است نمی‌تواند انتخاب نکند و از شرایط انتخاب اصیل سخن می‌گوید و انواع امکاناتی را کشف می‌کند که به روی آدمی به عنوان موجودی زنده باز است اما نمی‌گوید که اگر این امکانات تحقق پیدا کنند چه خواهد شد. فلسفه در تمامی این جنبه‌ها ضرورتاً تجریدی است اما عهد جدید انضمامی است. عهد جدید از انتخابی خاص و وجودی بشری که دست به این انتخاب زده است سخن می‌گوید و مضمون آن تحقق وجود اصیل است - وجودی که تصمیم می‌گیرد و لطف خداوند را که در عیسی مسیح متجلی شده است برمی‌گزیند. بنابراین عهد جدید به ابلاغ مسیحی متوجه است که به طور انضمامی آدمیان واقعی را خطاب می‌کند و به آنان فرصت می‌دهد تا تصمیم بگیرند و وجود اصیل خود را متحقق کنند.

از آنجا که الهیات از واقعهٔ وحی و ایمان، تحلیلی مفهومی می‌کند باید برای انجام آن از زبانی استفاده کند که برای آدمیان مفهوم باشد. بولتمان برای رسیدن به این هدف تحلیل وجودی را کاملاً مناسب می‌داند زیرا مهمترین تحلیل را از انسان به عنوان موجودی تاریخی به دست می‌دهد؛ انسانی که وجودش به تصمیم وابسته است و بنابراین می‌تواند مورد خطاب پیام قرار گیرد و به آن پاسخ گوید. بولتمان اصالت وجود را به سبب دلایل تدافعی بر نمی‌گزیند یعنی به این سبب که اگر پیام مسیحی در قالب وجودی بیان شود ملحد جدید بیشتر احتمال دارد آن را پذیرا باشد، بلکه آن را به دلایل الهیاتی اختیار می‌کند، به این دلیل که اگر معنای پیام به این زبان بیان شود روشنتر خواهد شد. امتیازاتی که تحلیل وجودی در اختیار الهیات قرار می‌دهد ربطی به

این امر ندارد که در حال حاضر مکتب اصالت وجودی مقبول مردم است یا با نوعی ذوق جدید معاصر هماهنگی دارد. شاید چنین باشد، اما مکتب اصالت وجود سهلترین فلسفه‌ای نیست که بتوان به کمک آن با عوام سخن گفت و هایدگر نیز در میان همکاران فیلسوفش محبوب همگان نیست. بولتمان به مسائل نظریه‌پردازی که موضع تدافعی خشن اختیار کرده‌اند علاقه‌مند نیست. برای کسی که موضع تدافعی گرفته است محاسن و معایب این نحله فکری کمابیش برابر است و این نوع برخورد ابتدا توجه بولتمان را به خود جلب نمی‌کند. بولتمان به دلیل امتیازاتی از این قبیل نیست که به فلسفه هایدگر علاقه‌مند است. فلسفه هایدگر به دلیل آنچه می‌تواند به میانجی واژگان دشوارش درباره آدمی به ما بیاموزد، مورد توجه بولتمان قرار گرفته است.

وجه مشترک میان الهیات اگزیستانسیالی بولتمان و فلسفه اگزیستانسیالی هایدگر نظر آنها درباره بشر است. بولتمان فکر می‌کند که الهیات فقط زمانی از حیث مفهومی روشن می‌شود که انسان و وجود او مضمون آن باشد. از سوی دیگر، فقط زمانی می‌توان الهیات را به این شیوه بیان کرد که آدمی چنان باشد که بتوان او را مورد خطاب قرار داد و از او خواست که تصمیم بگیرد و وجودی اصیل شود. بنابراین فلسفه‌ای که تحلیل آدمی را با سنجش راههای ممکن آدمی بودن تحلیل می‌کند برای بیان ایمان مسیحی مناسب است حتی اگر از آنچه پیام مسیحی به آدمی خطاب می‌کند چیزی نداند و از تصمیم ویژه‌ای نیز که ایمان مسیحی خواننده می‌شود بی‌خبر باشد. با استفاده از تحلیل اگزیستانسیالی، ایمان و ضد آن را می‌توان به عنوان امکاناتی اصیل برای آدمی متصور شد. اگر زبان اگزیستانسیالی بتواند پیام مسیحی را تحلیل کند و معنای آن را عملاً روشن نماید مناسب بودن این فلسفه برای تبیین الهیاتی تأیید خواهد شد. به عنوان مثال اگر این فلسفه بتواند گفته‌های مبهم و اغلب اسطوره‌ای را مفهوم سازد که در نوشته‌های نویسندگان عهد جدید دیده می‌شود اعتبار خود را به ثبوت خواهد رساند. بنابراین کتاب الهیات عهد جدید بولتمان را می‌توان اثبات جامع این روش دانست، روشی که در مطالعه مصالح مناسب و درخور به کار رفته است.

ما اکنون در موقعیتی هستیم که بتوانیم از دیدگاه بولتمان رابطه فلسفه وجودی را با الهیات عهد جدید خلاصه کنیم. گفتیم که فلسفه تجربیدی است و عهد جدید انضمامی. اکنون از واژگان اگزیستانسیالیسم استفاده می‌کنیم تا این تمایز را دقیقتر سازیم. فلسفه، اگزیستانسیالی (به آلمانی existential) است: فلسفه آدمی را از دیدگاه اگزیستانسیالی تحلیل می‌کند. الهیات از این دیدگاه برای تحلیل پیامی ویژه و انتخاب و تصمیمی خاص که تحلیل اگزیستانسیالی در آن را به روی آدمی می‌گشاید، استفاده می‌کند. اما الهیات هنگامی که مستقیماً از تصمیمی انضمامی سخن

می‌گوید، در خدمت ابلاغ پیامی مسیحی قرار می‌گیرد که فراخوان مستقیمی است خطاب به شنوندگان خاصی که وجود شخصی آنان درگیر چیزی است که می‌شوند و انتخابی است که به آن دعوت می‌شوند. از این رو این تحلیل دیگر اگزیستانسیالی نیست بلکه اگزیستنسیال است (به آلمانی *existentiell*). بولتمان به تمایز میان اگزیستانسیال و اگزیستنسیال تأکید می‌کند. بشارت مسیحی خود همیشه اگزیستنسیال بوده است اما هنگامی که ما کارکرد و دیدگاه آن را درباره سرشت آدمی تحلیل می‌کنیم از واژگان اگزیستانسیالیستی استفاده می‌کنیم و بنابراین اگزیستانسیالی سخن می‌گوییم و به سیاق فلسفه اگزیستانسیالی تحلیل می‌کنیم نه اگزیستنسیالی. آیا استفاده از اگزیستانسیالیسم به منزله ابزاری برای روشن ساختن منظم معنای پیام مسیحی، محتوای الهیات را از قبل در مسیر خاصی نمی‌اندازد و آن را معین نمی‌کند. علی‌الخصوص بارت می‌ترسد که چنین باشد، زیرا که وی اعتقاد دارد اگر متألهی با نظامی فلسفی چنان پیمان اتحاد ببندد که بولتمان بسته است، این خطر را پذیرا می‌شود که مقید به گفتن چیزی شود که آن فلسفه خاص اجازه گفتنش را می‌دهد. از نظر او پیام مسیحی همیشه از چهارچوبهای فکری بشری فراتر است و فقط با زبان خاص خود می‌توان آن را به حد کافی بیان کرد. بارت به استفاده به‌گزینانه از فلسفه اعتراضی ندارد، یعنی زمانی که حد پیام مسیحی رعایت شود و خود وی از هر رأی فلسفی که سودمند بداند بهره می‌برد، اما در جاهای متفاوت از فلسفه‌های متفاوت استفاده می‌کند. بارت به استفاده از نظام فلسفی معترض است. دلایلی را متذکر خواهیم شد که ما را وامی‌دارد تصور کنیم بولتمان در نتیجه انتخاب اگزیستانسیالیسم دچار سختی شده است، سختیایی که وی می‌توانست با به‌گزینی از آنها اجتناب کند. اما نخست باید جواب او را بشنویم.

از نظر بولتمان کارکرد اصلی فلسفه تدارک فهم اولیه از موضوع مقالی (*discourse*) الهیاتی است. اگر کسی از موضوعی با من سخن گوید که من از وجود فی‌نفسه‌اش - چه برسد به مسائلی که از آن ناشی می‌شود - بی‌خبر باشم، حتی اگر وی با زبانی آشنا با من سخن گوید، به فهم آن نائل نخواهم شد. انسانی که در قرن اول زندگی می‌کرد اگر به بحث ارزشهای برنامه‌های تلویزیون وارد شود با دشواریهای عظیمی روبرو خواهد شد، حتی اگر او به سبب اطلاعاتش از نمایش و تاریخ برداشتی مبهم از موضوع داشته باشد جنبه‌های فنی نقد تلویزیون که استفاده عملی از این ابزار فهم آن را میسر می‌سازند بر او پنهان خواهند ماند. آدمیان زمان حاضر زمانی که بحثهای دینی را می‌شنوند اغلب چنین احساسی دارند. اما اگر بتوان به آنان نشان داد که هر موجود بشری با پرسش از وجود خویش روبروست و آدمیان با انتخابی لاجرم، قادرند وجود

خود را متحقق کنند، آنگاه آدمیان قادر به فهم پیام مسیحی خواهند شد، پیامی که آنان را به انتخاب خاصی فرامی خواند و از رهگذر این انتخاب وجود آنان را اصالت می بخشد. اکنون وقتی آدمی بشارت مسیحی را می شنود می داند که مسئله‌ای که بشارت مسیحی به آن پاسخ می دهد مسئله او نیز هست؛ مبشر از آدمیان فرهنگهای دور سخن نمی گوید بلکه از او سخن می گوید. بولتمان فکر می کند که بدون چنان پیش فهمی *pre-understanding* پیام مسیحی مطلقاً نامأنوس و نفهمیدنی خواهد شد. نقش تفکر هایدگر آن است که به شیوه‌ای منظم و با زبانی هماهنگ با مقال خاص الهیات روشن سازد که پیش فهم پیام مسیحی در من پنهان است زیرا که من آدمی هستم.

از آنجا که تفکر هایدگر پدیدارشناختی است متوجه تجربه انسانی است و برخلاف علم درباره واقعیت داوری نمی کند. اگر تفکر وی علمی یا مابعدالطبیعی بود رأی بارت صائب می بود. در واقع فلسفه هایدگر تحلیلی است و به اندوخته اطلاعات ما از واقعیت نمی افزاید و نظامی فکری نیز پدید نمی آورد. این فلسفه می کوشد آدمی را به عنوان پدیدار توصیف کند و تحلیل آن متوجه وجود آدمی «آنچنان که ما آن را درمی یابیم» است، بنابراین از آدمی نه به عنوان بخشی از طبیعت بلکه به عنوان راههای متفاوت بودن سخن می گوید. اگر بشود زندگی براساس ایمان مسیحی را با توجه به تحلیل هایدگر از امکانات آدمی توصیف کرد مسیحیت را می توان به راهی انداخت که روشن و امروزی باشد.

هایدگر در تحلیل انسان می خواهد بر یکتا بودن موجود بشری تأکید کند. وجود بشری یکتاست نه فقط به این سبب که اینجا همانجایی است که ما وجود را از درون تجربه می کنیم (این نکته در تفکر بعدی هایدگر در مورد وجود اهمیت یافت)؛ موجود بشری یکتاست زیرا آدمی از آنچه آدمی نیست متفاوت است و موجود دیگری است. هایدگر از اصطلاحات خاصی استفاده می کند تا شیوه‌های متفاوت بودن را از هم تمیز دهد. او خود انسان را *Daseln* (معنای لغوی آن «وجود حاضر» است) می نامد که در آلمانی کلمه‌ای کاملاً بی رنگ برای وجود داشتن است، اما هایدگر با نحوه استفاده خاص خود قوتی به آن می بخشد. حالت خاص وجود آدمی *agzistenz* (وجود داشتن) است. وجود آدمی تاریخی است و نوعی از معرفت را که از اشیاء داریم بر نمی تابد، معرفتی که می تواند عینی یا علمی باشد. البته آدمی تواند موضوع معرفت علمی نیز قرار گیرد اما نه در این حالت خاص خود یعنی به عنوان موجود بشری یا *agzistenz*، این نوع خاص آدمی بودن یا *agzistenz* با تحلیل پدیدارشناختی آشکار می شود و با مراجعه به تجربه تحلیل شده که دیگران نیز در آن شریک اند اثبات و تصدیق می شود.



هایدگر اصطلاحات متعددی برای توصیف وجود غیرانسانی یا اشیاء دارد. وی اشیاء را نیز به روش پدیدارشناختی توصیف می‌کند. به عبارت دیگر اشیاء را از دید تجربه انسانی از آنها توصیف می‌کند نه به شیوه علمی. بنابراین مقولات اگزیستانسیالی طرح ریخته شده‌اند تا از روابطشان با آدمی سخن بگویند. مقوله‌ای اصلی که به وجود اشیاء اطلاق می‌شود *Vorhandenheit* است که معنی تقریبی آن تودستی بودن است. این اصطلاح کاملاً خنثی تضاد شدیدی با اصطلاحاتی چون اگزیستنس و دازاین دارد. هایدگر باید معانی جدید اصطلاحاتی فنی از این قبیل را روشن سازد؛ وی با ترکیبی از یافتن ریشه‌های لغات و استفاده دقیق و عجیب از آنها کار خود را به انجام می‌رساند. ریشه لاتینی اگزیستنس *Extistenz* یا *ex, sistere* «قیام ظهوری» پیوند دارد؛ وجود داشتن یعنی قیام ظهوری در جهان. دازاین به معنای وجود حاضر است و به همین لحاظ به حضور اشاره می‌کند. بنابراین اختلاف میان اگزیستنس که به دازاین تعلق دارد و فوره‌اندنهایت یا تودستی بودن که به اشیاء متعلق است اختلافی است که از یک‌سو به حاضر بودن و قیام ظهوری در جهان اشاره می‌کند و از سوی دیگر به حدوث (*occurring*) که شیوه چیزهای بی‌جان است.

هایدگر وجود آدمی را تاریخی می‌داند. آدمی در زمان و نیز در مکان وجود دارد. او گذشته‌ای دارد که قادر است حال حاضر او را به طرق مختلف تحت تأثیر قرار دهد و نیز آینده‌ای دارد، هرچند این آینده را زمانی مرگ به پایان خواهد رساند. آدمی می‌تواند گذشته خود را به یاد آورد و چشم به آینده بدورزد. مهمترین واقعیت زندگی آدمی این است که مرگ فرجام آن است. بنیان این زندگی وجود نداشتن است و بنابراین فهم کامل سرشت وجود انسانی ضرورتاً به تجربه هیبت می‌انجامد که وقوف به تهدید نبودن و وجود نداشتن است. در تمامی این موارد وجود آدمی با وجود اشیائی که جهان را می‌سازند تفاوت دارد. آدمی در جهان می‌زید و اگرچه این امر جزو مشخصات وجود اوست اما آدمی جزو جهان اشیاء نیست. او از رهگذر بودن در زمان و نسبتی که با خود دارد از جهان فراتر می‌رود. آدمی برخلاف اشیاء که فقط شیء هستند با خود رابطه دارد. او می‌تواند ذهن (سوژه) و عین (ابژه) خود باشد و بنابراین از رهگذر رابطه داشتن با خود از رابطه ذهن - عین که خاص رابطه او با جهان اشیاء است فراتر رود. از آنجا که او خود را هم ذهن یا تجربه‌گر و هم عین یا تجربه شده می‌داند، می‌تواند که هیچ‌یک از اینها نباشد. اما فراتر رفتن از رابطه ذهن - عین در تجربه داده نمی‌شود و نمی‌توان آن را به درستی متعالی (*transcendental*) نامید. این امر با تحلیل پدیدارشناختی آشکار می‌شود.

رابطه آدمی با خود می‌تواند اشکال متفاوتی داشته باشد. این روابط امکانات متعددی

هستند که در آنها به روی آدمی باز است، دلیل این امر آن است که انسان دازاین است نه شیء. هایدگر سرشت خاصی را به آدمی نسبت نمی‌دهد اما می‌گوید که او را امکاناتی برساخته‌اند که درشان به روی او باز است. آدمی می‌تواند از میان این امکانات انتخاب کند و باید انتخاب کند اما از میان همین امکانات، او نمی‌تواند انتخاب کند شیء باشد، هرچند می‌تواند انتخاب کند که با خود مثل شیء رفتار کند و رفتار هم می‌کند. اما این امر یعنی ناصیل بودن (To exist inauthentically) و ناهماهنگی با شیوة آدمی بودن. آدمی در رابطه خود با خویش، خود را می‌فهمد، اما او خود را به طرق مختلفی می‌فهمد و این فهم خود (self - understanding) (اصطلاح محبوب بولتمان) با انتخاب یکی از امکاناتی که در آن به روی او باز است، متحقق می‌شود.

آدمی فرد نیز هست و فقط عنصری از گروهی نیست که بتوان به طور عینی طبقه‌بندی کرد. هر فردی با انتخاب امکاناتی که فزازه او قرار دارد و با تصمیم‌گرفتن درباره آنها وجود خود را متحقق می‌کند. فلسفه هایدگر این امر را توصیف کرده است. فلسفه نمی‌تواند عمل انتخاب فرد را توصیف کند، فقط می‌تواند آدمی را موجودی بدانند که به‌طور کلی عمل می‌کند و انتخاب می‌نماید و می‌تواند انتخابهایی را که فزازه او قرار دارند مشخص کند. بولتمان رابطه فلسفه با الهیات را مدنظر قرار داده است و معتقد است که الهیات می‌تواند انتخاب ایمان و وجود انسانی که آن انتخاب را کرده پدیدارشناسانه توصیف کند. الهیات از دیدگاه او پدیدارشناسی زندگی ایمان است.

اگر بولتمان بخواهد از تحلیل هایدگر درباره انسان بهره جوید باید نشان دهد که ایمان جزو امکانات خاص بشری است که فزازه انسان قرار دارد. وی نمی‌تواند این امر را به طور انضمامی نشان دهد و در قلمرو فلسفه باقی بماند. فلسفه چیزی درباره خدا یا مسیح و یا بشارت نمی‌داند. اما فلسفه از امکانات اصیل و غیراصیل یا راههای بودن خبر دارد و می‌تواند آنها را توصیف کند. بنابراین اصیل بودن یعنی به درستی آدمی بودن و با تصمیمی شعاعانه اجتناب‌ناپذیری مرگ را پذیرا شدن و بنابراین به زندگی خود جهت‌دادن، یا به عبارت دیگر قبول بختی که در بازی نصیب می‌شود و ادامه دادن آن تا به آخر. - در فلسفه هایدگر قاضی و داور وجود ندارد. پرتاب‌شدگی (Geworfenheit) مشخصه ناگزیر هر چند پوچ شیوة زندگی آدمی است. آدمی همچون تاسی است که ریخته شده است اما کسی که آن را ریخته باشد وجود ندارد. او بدون انتخاب خود پا به زندگی می‌گذارد و درمی‌یابد با هر لحظه‌ای که می‌گذرد به سوی مرگ می‌رود. اگر آدمی بخواهد به‌طور اصیل زندگی کند باید پوچی را بپذیرد و از آن عبور کند.

قبول زیستن و به سوی مرگ رفتن یعنی آزاد بودن. زیرا که این رضا و قبول، آدمی را از جستجوی امنیت دروغینی که جهان می تواند فراهم کند آزاد می سازد. هرآنچه دنیا پیش پا بگذارد ناامن است زیرا مرگی منتظر از آن بالا می نگرد. انسانی که با قبول مرگ زندگی کند با یک قدم فاصله زندگی می کند و بنابراین آزاد است و قادر است تا با دیگران سر کند بدون اینکه سببانه از آنان به نفع اهداف خود بهره ببرد. وجود غیراصیل چنان زندگی می کند که انگار در میان اشیاء جهان، اشیائی که گرداگرد او را انباشته اند، ایمن است. وجود غیراصیل یعنی انسانی که با خود چنان رفتار کند که گویی شیء است میان اشیاء و فراموش کند که انسان است نه شیء. غیراصیل بودن یعنی سقوط کردن. لرزش هیبت که به آدمی مرگ را تذکر می دهد و کذب امنیتی را برملا می کند که با زندگی غیراصیل در جهان به دست آورده است، فراخوانی است به ترک دروغ و دعوتی است به زیستن اصیل.

علی رغم نامأنوس بودن بسیاری از اصطلاحات و لحن زیباشناسانه و نومیدانه مضامین هایدگر، همه خوانندگان عهد جدید با این مضامین احساس آشنایی می کنند. عیسی نیز با زبان انضمامی و ملموس تمثیلاً به آدمی اخطار کرد که در این جهان به دنبال امنیت نباشد و بنا جمع آوری اشیاء گرداگرد خود از پی تنعم نرود. او نیز مرگ را متذکر شد، مرگی که امنیت دروغین آدمی را زائل می کند و آن را پرچ می سازد. او دل نیستن به دنیا و جستجوی برترین راستیها را سفارش کرد. پولس نیز در قطعه ای که بولتمان برای آن بیشترین اهمیت را قائل است همین معنا را در نظر دارد.

تا بعد از این آثانی که زن دارند مثل بی زن باشند و گریبانان چون ناگریبانان و خوشحالان مثل ناخوشحالان و خریداران چون غیرمالکان باشند و استعمال کنندگان این جهان مثل استعمال کنندگان نباشند زیرا که صورت این جهان درگذر است. (عهد جدید، رساله های پولس رسول، قورنتیان اول، باب هفتم، ۳۱ - ۲۹)

از نظر بولتمان عبارت «مثل ... باشند» پولس گوهر زندگی ایمان است و همانند تحقق انضمامی چیزی است که هایدگر آن را وجود اصیل می داند.

بولتمان معتقد است که تحلیل هایدگر از امکانی که وجود اصیل نامیده می شود توصیفی تجربیدی از چیزی است که در زندگی مبتنی بر ایمان و فقط در این زندگی، انضمامی و بالفعل است. عیسی مسیح، کسی است که وجودی اصیل و بس انسانی را برای آدمی فعلیت می بخشد.

وجود اصیل امکان‌پذیر است، زیرا عیسی خود بشر است و بنابراین فیلسوف دنیوی حتی اگر ملحد باشد می‌تواند زندگی مبتنی بر ایمان را به شکل مجرد با توسل به تحلیل پدیدارشناختی امکانات بشری توصیف کند. فلسفه از تحقق چنین امکانی که فقط به میانجی عیسی مسیح تحقق می‌یابد چیزی نمی‌داند. افزون بر این به نظر بولتمان این واقعه فقط از رهگذر بشارت اتفاق می‌افتد، بشارتی که عیسی مسیح را به گونه‌ای به مردم می‌نمایاند که آدمیان را دعوت می‌کند و قوت می‌بخشد تا تصمیم بگیرند و وجود خود را اصالت بخشند. ابلاغ مسیحی با بخشایش معاصی، آدمی را از گذشته‌اش نجات می‌دهد، گذشته‌ای که در آن آدمی با اعتماد کردن به اشیاء به جستجوی غیراصیل امنیت در جهان می‌رود. وجود آدمی به سبب جستجوی امنیت از خدا بیگانه می‌شود: او خود را شیء، در میان اشیاء و همسایه‌اش را شیئی دیگر می‌بیند. از نظر بولتمان متأسفانه، وجود اصیل که بخشوده‌شدن معاصی آزادش کرده است آنقدرها به سوی مرگ روانه نیست که به سوی همسایه‌اش زندگی جدید زندگی عشق است. وجود اصیل نیز چشم به آینده و مرگ دوخته است اما با امیدی در دل نه یاسی در سر. مؤمن بیش از آنکه به سبب رویارویی با مرگ‌آزاد باشد در پناه بخشایش معاصی، آزادانه با مرگ روبرو می‌شود.

اکنون می‌توانیم ببینیم که در چه معنایی صحیح است که از پیام مسیحی به شیوه‌ای اگزیستانسیالی سخن بگوییم و الهیاتی اگزیستانسیالی تأسیس کنیم. پیام مسیحی خود فلسفه‌ای اگزیستانسیال نیست بلکه با انسان اگزیستانسیال به گونه‌ای سخن می‌گوید که وجود او را درگیر کند. هنگامی که این واقعیت روشن شد طبیعی خواهد بود که دست به تحلیل اگزیستانسیال بزنیم یعنی از مفاهیم اگزیستانسیالی استفاده کنیم تا سرشت پیام مسیحی را به عنوان مدعا و وعده‌ای اگزیستانسیال روشن سازیم. واژگانی عینی‌گرا مثل واژگانی که الهیات سنتی از آن بهره می‌گیرد مناسب آشکار ساختن خصلت پیام مسیحی نیست، پیامی که خطاب به آدمی است. سخن گفتن به سیاقی عینی بدون اینکه نیازی به درگیر کردن وجود آدم باشد فقط به فهم منجر می‌شود. رسالهٔ یعقوب با اشاره به چنان اعتقاد عینی شده‌ای می‌گوید «شیاطین نیز ایمان دارند و می‌لرزند». یا بولتمان نیز می‌تواند با ملنشتون (Melancthon) هم‌آوا شود و بگوید: «وقوف به مسیح یعنی وقوف به فایده‌های او، نه نگرستن به طبایع او». به نظر بولتمان الهیاتی که به عهد جدید وفادار است باید خطابه‌ای وجودی باشد. این الهیات باید خدمتگزار ابلاغ مسیحی باشد و آنچه در این راه مفید نیست باید حذف شود. بنابراین تفسیری از مسیح‌شناسی عهد جدید که به منزلت مابعدالطبیعی مسیح متکی است و آن را تحلیل می‌کند شکست خواهد خورد زیرا که به مضمون واقعی عهد جدید پی نبرده است. تفسیری که آشکار کند مسیح به

آدمیان اصالت می‌بخشد هرچند به بسیاری از پرسشهای سنتی الهیات پاسخ نداده باشد عاقبت پیروز خواهد شد. بنابراین موضوع الهیات، آدمی و وجود اوست و هر گزاره‌ای را که واقعاً الهیاتی باشد، صرف‌نظر از شکل اصلی آن، می‌توان به گزاره‌ای در مورد انسان و وجود او ترجمه کرد و فقط در این حالت، گزاره‌ها به روشنترین و مفیدترین شکل خود بیان می‌شوند.

### اسطوره‌زدایی

ما اکنون لوازم ضروری را برای فهم طرح مشهور اسطوره‌زدایی بولتمان در دست داریم و همچنین می‌توانیم بفهمیم که چرا او اسطوره‌زدایی را امری ضروری می‌دانست. اسطوره‌زدایی تفسیر گزاره‌هایی است که در شکل اصلی خود گزاره‌هایی عینی دربارهٔ جهان هستند و بنابراین اهمیت و معنایی برای الهیات ندارند. هدف تفسیر آن است که پیوند پنهان آنها را با وجود آدمی آشکار کند. مشکلی عناصر اسطوره‌ای در عهد جدید آنقدرها ناشی از این امر نیست که این عناصر با جهان‌بینی جدید تعارض دارند (هرچند آنها با این جهان‌بینی تعارض دارند و ما در جای خود خواهیم دید که چگونه این تعارض مانع پیشرفت می‌شود) بلکه ناشی از این امر است که عناصر اسطوره‌شناختی حقایق وجودی را به شکل عینی بیان می‌کنند. از این عناصر در شکل فعلی آنها باید اجتناب کرد، زیرا اگر اجتناب نکنیم مسئله شک‌برانگیز حقیقت عینی یا هماهنگی و انطباق آنها با جهان‌بینی ما دربارهٔ جهان پیش می‌آید. بنابراین اسطوره‌زدایی به معنای دور ریختن گزاره‌های اسطوره‌ای نیست بلکه احیای معنای اصلی و معاصر آنهاست. بولتمان با محققان و بویژه با محققان مکتب تاریخ ادیان موافق است که عهد جدید، بشارت مسیحی را به‌طور گسترده با مضامینی اسطوره‌ای بیان می‌کند که از منابع یهودی و هلنی به وام گرفته است. عهد جدید در پی آن بود که از واقعیت‌های غیرزمینی از رابطهٔ خدا با انسان سخن گوید و وجود اصیل را به انسان هبوط کرده نشان دهد. اما واژگانی که عهد جدید به کار می‌برد واژگانی نیستند که امروزه برای سخن‌گفتن دربارهٔ اموری از این نوع مناسب باشند. عهد جدید از واژگان دقیق فلسفه نیز استفاده نکرد، بنابراین با واژگان اسطوره‌شناسی سخن گفت، یعنی عهد جدید

از خیال استفاده کرد تا آن جهان را با انکای به این جهان و امر الهی را با انکای به زندگی انسانی و آن سو را با انکای به این سو بیان کند. به عنوان مثال تعالی الهی را فاصلهٔ مکانی متصور شد. این بیان نوعی بیان است که کمک می‌کند مناسک دینی را نوعی عمل بدانیم که در آن از ابزار مادی

سود می‌جویند تا قدرت غیرمادی را نشان دهند.<sup>۱۴</sup>

بولتمان این تعریف خاص از اسطوره را از مکتب تاریخ ادیان به وام می‌گیرد و نیک آگاه است که این تعریف شامل تعریف جدید از اسطوره نیست. بولتمان همانجا متذکر می‌شود که در عصر جدید اسطوره را معادل ایدئولوژی می‌گیرند. در واقع بولتمان از پیراستن مفهوم اسطوره سر باز زد و به نظر می‌رسد که برنامه اسطوره‌زدایی او، صرف‌نظر از هر نوع توافقی که در مورد معنای اسطوره حاصل شود، در نظام خود وی کارآست.

به نظر می‌رسد دلیل این باشد که به رغم چگونگی درک ما از اسطوره، اسطوره هنوز پیامی را عینی می‌کند که حقیقتاً خطاب به وجود آدمی است. بولتمان معتقد است که همه گونه‌های عینی‌کردن، پیام مسیحی را برای شنوندگان معاصر مخدوش می‌کند. اگر عهد جدید به شیوه‌ای تفسیر شود که گزاره‌های عینی شده در آن باقی بمانند پیام آن به خواننده جدید نخواهد رسید. خواننده جدید در برابر این پرسش راه به جایی نمی‌برد که آیا در پذیرش گزاره‌هایی که با آنها روبرو می‌شود مختار است یا مجبور. خوانندگان جدید هرگز متوجه فهمی از وجود نخواهند شد که پایه‌گذاران اولیه بر آن بودند که اسطوره باید آن را انتقال دهد و به همین سبب خواننده جدید نمی‌تواند تصمیمی به سود و زیان آن بگیرد.

در زمانی که عهد جدید نگاشته می‌شد ظاهراً اسطوره قادر بود پیام وجودی را انتقال دهد. به هر تقدیر احتمالاً حتی در آن زمان نیز موفقیت اسطوره کامل نبود، زیرا شاهدیم که نویسندگان عهد جدید خود به اسطوره‌زدایی دست می‌یازند. فی‌المثل نویسنده انجیل چهارم زمانی که معادشناسی اولیه را مجدداً برحسب زندگی جاودان تفسیر می‌کند، در واقع دست به اسطوره‌زدایی می‌زند. امروزه، یگانه راه حفظ هدف اصلی مؤلفان عهد جدید که از اسطوره استفاده کردند، تفسیر آن برحسب فهمی از وجود است که قرار بود عهد جدید آن را انتقال دهد. «هدف واقعی اسطوره ارائه تصویری عینی از جهان همانگونه که هست، نیست بلکه بیان فهم آدمی از خود در جهانی است که در آن زندگی می‌کند. اسطوره را نباید به شیوه کیهان‌شناختی تفسیر کرد بلکه آن را باید به شیوه انسان‌شناختی یا به عبارت بهتر به شیوه وجودی تفسیر کرد.»<sup>۱۵</sup> پاسداری از اسطوره و حفظ معنای لفظی آن یعنی کاری که محافظه‌کاران در آرزوی انجام آن‌اند، بدان معناست که پیام مسیحی را با احکام کیهان‌شناختی یکی بدانند که انسان جدید با دلایل محکم آنها را ابطال شده می‌داند و، بدتر از آن، این امر به آن معناست که از فهم معنای وجودی مثبتی که در اسطوره پنهان است غفلت شود.

هدف اصلی اسطوره سخن‌گفتن از قدرتی متعالی است که بر جهان و انسان حکم می‌راند اما مضامین مورد استفاده این هدف را مبهم و مخدوش می‌سازند. بنابراین اهمیت اسطوره‌شناسی عهد جدید نه در تصاویر و خیال آن بلکه در فهمی از وجود نهفته است که در آن مستتر است. پرسش واقعی این است که آیا این فهم از وجود حقیقت دارد یا نه. ایمان مدعی است که حقیقت دارد و ایمان را نباید به بینش اسطوره‌ای عهد جدید مقید ساخت.<sup>۱۶</sup>

پس از کجاست و سوسهٔ تفسیر کیهان‌شناختی اسطوره به جای تفسیر انسان‌شناختی یا وجودی آن؟ اسطوره عملاً بینشی از جهان را که در زمان تألیف عهد جدید در میان عامهٔ مردم باب بود به عنوان کیهان‌شناسی در خود جذب کرد. آنان که آرزومندند معنای کمابیش لغوی انجیل را حفظ کنند می‌بایست از کیهان‌شناسی قرن اول دفاع کنند. اما امروز اعتقاد به این امر بدون فداکردن عقل نامی‌سر است زیرا که ما را به علمی متعهد می‌سازد که روزگارش به سر رسیده است. دربارهٔ تعریف بولتمان از اسطوره به ساده‌ترین و شاید اساسی‌ترین نکته‌ای که توجه ما را به خود جلب کرده است اشاره کرده‌ایم. اگر خوانندگان به زبان اسطورهٔ «صادقانه در پیشگاه خداوند» دقت کنند درمی‌یابند که این اسطوره از خدا به گونه‌ای سخن می‌گوید که گویی خداوند «در آن بالاست»، ساکن ملکوتی در ورای آسمان. پیش‌فرض این اسطوره کیهان‌شناسی است که بر جهان سه طبقه استوار است. ملکوت در بالای سر ماست و دوزخ در زیر زمین یعنی پایین پای ما. بنابراین، تجسد (Incarnation) به این شکل بیان می‌شود که مسیح از ملکوت به پایین آمد. پایان حضور جسمانی او را در زمین، عروج او به ملکوت متصور می‌شوند. مهم نیست که آدمیان قرن اول معنای تحت‌اللفظی گفته‌هایی از این نوع را می‌فهمیدند یا نه، مهم این است که آیا ما می‌توانیم به معنای تحت‌اللفظی قناعت کنیم. چنین باوری با کیهان‌شناسی امروزه متناقض است، کیهان‌شناسی که ما به شکل غیراسطوره‌ای به آن معتقدیم و دلایلی کافی در دست داریم که با واقعیت تطبیق می‌کند.

بولتمان چندین مثال از این دشواری را در بخش اول مقالهٔ مشهور خود «عهد جدید و اسطوره» متذکر می‌شود [برخی از دشواریها از این قرارند]: فرشتگان و ارواح خبیثه در جهان دست‌اندرکارند و در فردوس و دوزخ گردآمده‌اند؛ معجزه وجود دارد و به‌طور کلی نیروهای مافوق طبیعی در جریان تاریخ بشری به هر نحو که بخواهند مداخله می‌کنند؛ اعتقاد به آمدن روز داوری که در آن تاریخ به پایان می‌رسد و مردگان برمی‌خیزند و همگی داوری می‌شوند، اعتقاد به رستخیز عیسی و حتی آموزهٔ کفار که در آن معصیت یکی به سبب مرگ دیگری که معصوم بوده

است بخشوده می‌شود. این موارد دشواریهای مشابه بسیاری به وجود می‌آورند. بولتمان کل مشکل را در قطعه‌ای جاندار بیان می‌کند: «غیرممکن است که از نور الکترونیکی و وسایل بی‌سیم استفاده کنیم و فرد را به دست کشفیات پزشکی و جراحی بسپاریم و در عین حال به جهان عهد جدیدی ارواح و معجزات اعتقاد داشته باشیم. می‌پنداریم که در زندگی خصوصی خود می‌توانیم چنین کنیم اما اگر انتظار داشته باشیم که دیگران نیز چنین کنند ایمان مسیحی را به چیزی نافهمیدنی و نپذیرفتنی برای جهان جدید بدل کرده‌ایم.»

از آنجا که بولتمان در مشهورترین بحث خود دربارهٔ اسطوره، دشواریهایی را سرلوحهٔ بحث خود قرار داده است که بینش ماقبل علمی از جهان برای انسان جدید به وجود آورده است تصور این نکته آسان است که او عملاً اسطوره را با کیهان‌شناسی ما قبل علمی یکی می‌داند. ما در واقعیت با دو مسئله روبرویم که با یکدیگر ارتباط دارند. دربارهٔ نخستین و مهمترین مسئله بحث کرده‌ایم. اسطوره مبین معنایی وجودی به شکلی عینی است و از آدمی می‌خواهد که با مذاقهٔ فکری تصمیم بگیرد، تصمیمی که زندگی او را درگیر می‌سازد. دومین مسئله که اکنون به آن خواهیم پرداخت عبارت از این است که مذاقهٔ فکری راه به جایی نمی‌برد زیرا اسطوره از کیهان‌شناسی استفاده می‌کند که در ایام عهد جدید باب بود و در حال حاضر باب نیست. این کیهان‌شناسی برای انسان جدید پذیرفتنی نیست. حتی اگر بنا به دلایل موقتی مذاقهٔ فکری مردود اعلام شود، انسان جدید هرگز به جایی نخواهد رسید که بتواند معنای وجودی اسطوره را بفهمد. خوانندگان اصلی عهد جدید که شریک کیهان‌شناسی بودند که اسطوره‌ها بر مبنای آن شکل گرفته بودند مسئلهٔ دوم را که از آن نام بردیم پیش رو نداشتند و شاید در تفسیر زبان اسطوره در وضع بهتری از ما در حال حاضر قرار داشتند.

اگر نوعی از تفسیر را در نظر بگیریم که در ضمن حفظ شکل اسطوره‌ای بیان، کیهان‌شناسی را نو و امروزی کند متمایز بودن دو مسئله را می‌توان به سهولت نشان داد. برخی از متألهان با این روش بازی می‌کنند اما بولتمان در ارزش آن تردید دارد. اگر اسطوره‌ای براساس کیهان‌شناسی فعلی و معاصر بیان شود، گونه‌ای قصهٔ علمی - تخیلی (science - fiction) از آب درخواهد آمد و به یقین می‌توان گفت که در برخی از قصه‌های علمی تخیلی علاقه‌مندند که مسائل انسانی را به طور اسطوره‌ای بیان کنند. بنابراین آیا عیسی همانند یکی از نجات‌دهندگان نخواهد شد که قهرمان برخی از انواع قصه‌های علمی - تخیلی هستند و از کهکشانهای دیگر می‌آیند. آیا می‌توان پنداشت که خداوند با تله‌پاتی بر اذهان بشری تأثیر می‌گذارد. دشواری بنیادی که بولتمان در اسطوره تشخیص می‌دهد آشکارا پابرجاست. «موجود دیگر» هنوز براساس فاصلهٔ زمانی بیان



می‌شود. به نظر می‌رسد که اسطوره‌ قصه‌های علمی - تخیلی آدمی را به هیچ نوع تصمیمی فرا نمی‌خواند.

همه اسطوره‌ها وقایعی را بازگو می‌کنند که وقوع آنها ممکن اما غیرمحمتمل است و همین امر خوانندگان قصه‌های علمی - تخیلی را مجذوب می‌سازد. اسطوره‌ها از خلال این وقایع نیروهای مافوق طبیعی را به گونه‌ای نمایش می‌دهند که گویی در لبه طبیعت قرار دارند. هیچ اسطوره‌ای از این نوع نمی‌تواند از نزدیکی حضور خداوند به آدمی که در تاریخ می‌زید خبر دهد؛ فقط پیام مسیحی را توان گفتن چنین سخنی هست. دشواری را می‌توان ناشی از این امر دانست که می‌پندارند امر مافوق طبیعی ادامه امر طبیعی است، حتی اسطوره‌های معاصر نیز از این قاعده مستثنا نیستند. بولتمان ترجیح می‌دهد که از امر فوق طبیعی که اساساً مفهومی اسطوره‌ای است سخن نگویید بلکه از امر متعالی یا امر الهی سخن بگویید. زمانی که امر متعالی با کلام پر آدمی تأثیر می‌گذارد او را به اصالت فرا می‌خواند، واکنش آدمی موجب گذر او از وجود غیراصیل به وجود اصیل می‌شود و متاله با تکیه بر این گذر می‌تواند به‌طور غیرمستقیم از امر متعالی سخن گوید.

اصطلاح اسطوره‌زدایی چنین القا می‌کند که چیزی را از عهد جدید کسر کرده‌اند و بنابراین بعضی‌ها را به شک می‌اندازد که نکنند بولتمان به سیاق لیبرالها تقلیلگرا (Reductionist) باشد. بولتمان اولین نفری نبود که وجود اسطوره را در عهد جدید نشان داد. نویسندگان قرن نوزدهمی زندگی عیسی نخستین کسانی بودند که از اسطوره سخن گفتند اما به گونه‌ای از آن سخن گفتند که عملاً آن را نادیده گرفتند. بولتمان معتقد است که اگر اسطوره را کلاً از عهد جدید حذف کنیم بخشی از اساس انجیل را باید کنار بگذاریم یعنی آن قسمت بنیادی انجیل را که نشاندهنده رویکرد امر متعالی به انسان است. بنابراین بولتمان با پیشینیان خود توافق اصولی دارد و برنامه او را نباید احیای برنامه لیبرالی مدرنیزه کردن مسیحیت دانست. او کاملاً با بارت و سایر متألهان نو ارتدوکس موافق است که انجیل نه فقط برای انسان جدید بلکه برای همه انسانها عجیب است. به انجیل از دید فرهنگی نباید نگاه کرد زیرا از جایی خارج از تمامی فرهنگها به انسان نازل شده است. اگر اسطوره به درستی تفسیر شود حافظ و نگهدارنده همین معنا خواهد بود.

انجیل در ضمن گستاخی نیز می‌کند. پولس می‌گوید: «لکن ما به مسیح مصلوب و عطف می‌کنیم. پیامی که یهودیان آن را گستاخی می‌دانند و غیریهودیان سخنانی یاوه» (قرنثیان اول، باب اول، ۲۳) گستاخی در این است که انجیل انسانی را خطاب می‌کند که نیازمند لطف کامل است، نیازمند رستگاری و خلاصی است که تماماً از بیرون فرهنگ و زندگی او به او داده می‌شود

و این رستگاری با واقعه تاریخی خاصی که مصلوب شدن مردی در قرن اول باشد پیوند خورده است. لیبرالها به قیمت حذف بخش اساسی انجیل و تبدیل آن به پیامی بی‌زمان که فقط محتوایی اخلاقی دارد، آن را آماده پذیرش انسان جدید ساختند. آنان با زدودن این گستاخی انجیل را نیز زدودند.

آیا بولتمان که در آرزوی مفهوم کردن انجیل برای انسان جدید است گستاخی انجیل را زدوده است؟ آیا عناصر اسطوره‌ای انجیل بخشی از گستاخی آن نیست، گستاخی که نشأت گرفته از تاریخمندی آن است؟ آیا ما نباید صرف نظر از کیهان‌شناسی قرن اولیه و مابقی چیزها آن را همانطور بپذیریم که به دست ما سپرده شده است؟ به نظر می‌رسد که بولتمان با طرح اسطوره‌زدایی خود چیزی را حذف کرده است. کیهان‌شناسی قرن اول و گستاخی آن و گزاره‌هایی عینی که با آن کیهان‌شناسی مرتبط بودند - از جمله آنهایی که در شکل سنتی مسیحیت اهمیت بسیار داشتند - حذف شده‌اند. بولتمان فکر نمی‌کند که گستاخی اصیل انجیل را زدوده باشد، برعکس، وی با زدودن گستاخی دروغین و سخیف علم منسوخ شده، گستاخی اصیل را برای نخستین بار آشکار کرده است. گستاخی دروغین نیروی بازدارنده مؤثری است زیرا که مانع می‌شود تا انسان جدید کاملاً به انجیل نزدیک شود و از گستاخی واقعی آن با خبر گردد. فقط زمانی که سدهای دروغین اسطوره بشکند گستاخی خردکننده صلیب نمایان می‌شود.

بنابراین بولتمان تقلیلگرا نیست؛ او مصمم است که کل اساس انجیل را نگه دارد. فقط ظاهراً به نظر می‌رسد که اسطوره‌زدایی با ساده‌تر کردن پیام، از انجیل کاسته باشد. از یک سو، از آنجا که اسطوره دیگر مفهوم نیست، آنها که در صدد حفظ آن هستند کارایی ارتباطی انجیل را بسیار تقلیل می‌دهند حتی اگر از حیث نظری از خود انجیل چیزی نگاهند. از این حیث محافظه‌کاران همانقدر تقلیلگرا هستند که لیبرالها. از سوی دیگر، اگر اسطوره را بتوان با موفقیت تأویل کرد، هر آنچه جزوی از انجیل اصیل است حفظ خواهد شد و فقط آنچه سطحی است و عملاً سد راه پیام مسیحی است به کنار زده خواهد شد.

بنابراین هدف برنامه اسطوره‌زدایی بولتمان با هدف اصحاب الهیات دیالکتیکی یکی است. بولتمان مصمم است که هدف لیبرالها را که هماهنگ ساختن انجیل با فرهنگ دینی آدمی است تخریب کند و به همین لحاظ انجیل را امر متعالی می‌داند، امری که به لحاظ کیفی با آثار آدمیان و هر آنچه در این جهان است تفاوت دارد. بنا بر این اعتراض به اسطوره را می‌توان در قالب تضاد کمی و کیفی میان زمان و جاودانگی بیان کرد. اسطوره بر آن است که امر متعالی فقط به لحاظ کمی از جهان آدمیان متمایز است. اسطوره امر الهی را با استعاره هر آنچه «بسیار بسیار دور است»

بیان می‌کند، اما علی‌رغم ذکر این فاصله عظیم آن را بخشی از جهان می‌پندارد. بنابراین اسطوره را تأویل نکردن، یعنی برائت نجستن از نوعی رویکرد به دین. بارت و دوستانش در دهه بیست سعی کرده بودند که از این برداشت فاصله بگیرند. اگرچه برنامه اسطوره‌زدایی آماج انتقادات جدی بارت و پشتیبانان او قرار گرفت باید اذعان کرد که این برنامه مستقیماً اهدافی را پی می‌گیرد که منظور نظر بارت و بولتمان در دوران همکاری نزدیکشان بود.

اگر این هدف را از نظر دور نکنیم می‌توانیم بررسییم آیا بولتمان در امر تفسیر مجدد اسطوره به اندازه انتقاد از آن موفق بوده است؟ بولتمان آرزومند آن است که درباره امر الهی یا امر متعالی سخن گوید. او کماکان با الهیات موافق است، الهیاتی که خداوند را وجودی متعالی می‌داند، اما منکر می‌شود که بتوان گزاره‌هایی عینی درباره خداوند بیان کرد. از خداوند فقط می‌توان به میانجی کلام و ایمان و در نتیجه از آثاری که بر انسان می‌گذارد سخن گفت. اما بولتمان کماکان از خدایی سخن می‌گوید که عمل می‌کند و یقیناً به همین سبب است که از هر آنچه بتوان در انسان‌شناسی بیان کرد فراتر می‌رود. فلسفه هایدگر به بولتمان اجازه می‌دهد که با روشنی و وضوحی خاص دیدگاه انتجیلی درباره آدمی را بیان کند و از انقلابی در وجود آدمی سخن گوید که بشارت مسیحی برای کسانی به ارمغان می‌آورد که گوش شنوا دارند. اما آیا تحلیل وجودی برای سخن گفتن از خداوند نیز مفید است؟ بولتمان معتقد است که سخن گفتن از خداوند و اعمال او در جهان به اسطوره‌شناسی ربط ندارد. در این مورد سخن مستقیم و یا به عبارت صحیحتر سخن مبتنی بر قیاس (analogical) مناسبتر است و این نکته‌ای است که وی حداقل در اصول آن با بارت هم‌نظر است. بولتمان در فصلی روشنگر در کتاب عیسی مسیح و اسطوره‌شناسی تحت عنوان «معنای خدا به حیث فاعلی (the meaning of God as Acting)» می‌گوید که فعل خداوند وقایع جدید و بیگانه یعنی وقایعی را که تابع علیت تاریخی نباشند وارد جریان تاریخ نمی‌کند. وقایعی که ایمان آنها را افعال خداوند می‌خواند وقایع معمولی هستند و می‌توان آنها را با روش علمی و تاریخی مناسب تبیین کرد. ایمان نیازمند آن نیست که تناسب آن روشها را منکر شود بلکه باید آن وقایع را همانطور که هستند فعل خداوند بداند.

فعل آرکی‌تایپی (Archetypal Act) خداوند که در پرتو آن سایر وقایع را نیز باید جزو اعمال او متصور شد بشارت (kerygma) است. بشارت جوهر الهیات بولتمان است: ابلاغ کلیسیا به‌عنوان واقعه‌ای بشری که در آن خداوند سخن می‌گوید. همانطور که دیدیم دیگر وحی (Revelation) امری مربوط به گذشته نیست بلکه امری مطلق است. درباره چگونگی پیامی که کلام خداوند است هیچ نوع چندوچونی نمی‌توان کرد. این کلام هیچ نوع استدلالی را بر نمی‌تابد؛

کلامی که دربارهٔ وجود آدمی می‌پرسد و با امکان حصول به وجود اصیل به میانجی عیسی مسیح به آن پاسخ می‌دهد، باید آن را قبول یا رد کرد. بشارت محصول فرهنگ بشری نیست بلکه کلام خدای متعال است، هر چند الهیاتی که از آن کلام سخن می‌گوید ضرورتاً مخلوق فرهنگ بشری است.

تا اینجا مشکلی وجود ندارد. اما مشکل زمانی به وجود می‌آید که متألهان بخواهند از خدایی بگویند که سخن می‌گوید و عمل می‌کند. تحلیل وجودی به مثاله کمک می‌کند تا دربارهٔ آدمی سخن گوید اما به کمک پدیدارشناسی نمی‌توان از خداوند سخن گفت زیرا خداوند پدیدار نیست. اگر متألهی بخواهد به ورای پدیدارشناسی آن ایمانی برود که حاصل فعل خداوند است و بدون آن فهم خداوند میسر نیست، باید به قیاس متوسل شود. بنابراین او خدا را مثل اصحاب الهیات دیالکتیکی ذهن یا سوژه (subject) متصور می‌شود و تعالی کیفی او را با فراتر رفتن انسان از جهان قیاس می‌کند و فعل خداوندی را از روی قیاس با کنش انسانی می‌فهمد. زمانی که بولتمان مستقیماً از خداوند سخن می‌گوید - او گاهی از خداوند سخن می‌گوید - در چهارچوب آرای اصحاب الهیات دیالکتیکی باقی می‌ماند و دیگر در پی آن بر نمی‌آید که به مقال الهیاتی از حیث مفهومی روشنی بخشد و این خلاف عادت وی در بخش دیگری از الهیات اوست. - وی در این بخش که می‌شد آن را از حیث انسان‌شناختی توضیح داد از هایدگر یاری گرفت. بنابراین گسستی در افکار او دیده می‌شود، گسستی که به مناقشه‌ای مهم در میان شاگردان او بدل شده است. بعضی از پیروان او در پی یافتن سایر منابع فلسفی هستند تا به یاری آنها همان کاری را برای الهیات انجام دهند که فلسفهٔ وجودی هایدگر برای انسان‌شناسی انجام داده بود. به عنوان مثال شوپرت ام. آگدن به فلسفهٔ زَوَندی (process - philosophy) وایتهد (whitehead) و هارتشورن (Hartshorne)<sup>۱۷</sup> روی آورد. افراد دیگری از قبیل هربرت بران (Herbert Braun) غیرعینی بودن (non - objectivity) خداوند را تا حد امکان بسط می‌دهند و به همین سبب فقط می‌توان از خداوند به عنوان «جایی» (whence) سخن گفت که پریشانی بشر از آنجا می‌آید. این رویکرد کاملاً انسان‌شناختی موجب سکوت در مورد خداوند می‌گردد.

## نقد و مناقشه

متذکر شدیم که تفکر بولتمان همواره مناقشه برانگیز بوده است و اکنون نیز چنین است. تفکر بولتمان موجب دو نوع مناقشه شده است. مناقشهٔ نخست میان کسانی در گرفته است که بینش

اساسی او را پذیرفته‌اند اما در مورد چگونگی بسط دادن و روشنی‌بخشیدن به آن اختلاف نظر دارند. آگدن بر آن است که برای انجام این کار باید بنیادهای فلسفی روشتری برای آنچه در مورد خدا گفته شده است پی‌ریزی و همچنین باید از اعتقاد به مسیح‌مداری (christocentrism) اجتناب کنیم - اعتقادی که بولتمان را با بارت و سایر دوستان نوارتدوکسین وی در دهه بیست پیوند می‌زند. هر دو انتقاد آگدن به هم مربوطاند زیرا او نه فقط اعتقاد دارد که وجود اصیل برای آنانی که مسیح را نمی‌شناسند میسر است بلکه درصدد است تا مبنایی خارج از مسیح برای سخن‌گفتن از خداوند بیابد. با این اوصاف او هنوز معتقد است که مسیحیان خداوند و وجود اصیل را به میانجی مسیح می‌شناسند و مسیح سرمنشأ وجود اصیل است، چه آنانی که اصالت دارند به این امر واقف باشند چه نباشند.

مثاله سویسی فریتس بوری (Fritz Buri) انتقادهای تقریباً مشابهی از بولتمان به عمل آورده است، هرچند به نظر می‌رسد که او با بولتمان بیشتر اختلاف داشته باشد تا آگدن، زیرا او موضع لیبرالی رادیکالی اختیار کرده بدون اینکه به نوارتدکسینی نزدیک بوده باشد. وی معتقد است که بولتمان خیلی کم از برنامه لیبرالی بهره برده است نه خیلی زیاد. وی بویژه از اهمیت بشارت در تفکر بولتمان انتقاد کرده است و آن را با تحلیل بولتمان از آدمی و وجودش مانع‌الجمع می‌داند. آدمی ممکن است بدون رویارویی با بشارت به اصالت دست یابد، بنابراین نباید با اتکای به زبان وجودی اثر گوش سپردن به بشارت را تبیین کنیم. به همین سبب وی اعتقاد دارد که پیام و انجیل مسیحی باید نه فقط اسطوره‌زدایی، بلکه رمز بشارت‌زدایی (dekerymatized) نیز بشود: پیوند میان مسیح و وجود اصیل انسانی به میانجی رمز الهی را باید منقطع ساخت. بوری نیز تحت تأثیر فلسفه ژوند قرار گرفته است.<sup>۱۴</sup>

اگر گروهی از بولتمان به سبب اعتنای اندک به لیبرالیسم انتقاد می‌کنند، محافظه‌کاران و طرفداران بارت از او به سبب اعتنای زیاد به لیبرالیسم انتقادهای بیشتری به عمل می‌آورند. بارت او را لیبرال می‌داند زیرا بر آن است که بولتمان به شیوه‌ای اغراق‌آمیز، رویکردی ذهنی را ادامه می‌دهد که ملانشتون (Melancthon) در مکتب لوتری آغاز کرد و شلایر مآخر آن را منظم ساخت. بولتمان با متکی ساختن الهیات خود به انسان‌شناسی وارد تله لیبرالها شد و نتوانست از جذب شدن الهیات به فرهنگ ممانعت کند. ما متذکر شده‌ایم که اگر این انتقاد موجه باشد می‌توان نتیجه گرفت که بولتمان در رسیدن به اهداف خود که به روشنی آنها را ابراز کرده بود موفق نبوده است. از سوی دیگر محافظه‌کاران لوتری فکر می‌کنند که او واقعیت عینی تاریخ رستگاری (salvation - history) را خصوصاً در نظریه رستخیز خود رها ساخته است. مبحثی که

گفتگو درباره آن در حوصله این رساله نمی‌گنجد. برای این منظور می‌توان به کتاب رمز الهی و اسطوره مراجعه کرد.

فکر می‌کنم چه بسیار می‌توان در این باره سخن گفت که بولتمان در واقع در حد میانه بسیاری از مناقشات الهیاتی معاصر قرار دارد و این امر از آنجا آشکار است که برخی او را بیش از حد لیبرال و برخی دیگر کمتر از حد لیبرال می‌دانند. منشأ تمامی این انتقادات وفاداری مستمر بولتمان به مواضع اساسی الهیات دیالکتیکی در دهه بیست و به کار بستن آنها در مورد مسائل جدید است. اگر او همراه بابارت به الهیات اثباتیتر و عقلانیت‌تری روی آورده بود می‌توانست بارت را به سکوت وادارد و دیگران را نیز به خود جلب کند. اگر او لیبرال باقی مانده بود نمی‌توانست از تعالی کلام خداوند نسبت به فرهنگ دینی سخن بگوید و در نتیجه مبنایی برای تفسیر مجدد اسطوره در دست نداشت. مسائلی که بارت در الهیات دیالکتیکی جدلی با آنها روبرو بود مسائلی نبودند که بولتمان به عنوان محقق عهد جدید و متأله فلسفی با آنها درگیر شود. از سوی دیگر انتقادات بولتمان از نفوذ فرهنگ پر الهیات به سبب انضمامیتر بودن گویاتر از انتقادهای بارت هستند.

شاید مناقشه جالب‌نظرت‌ر و مفیدتر مناقشه‌ای باشد که میان کسانی درگرفته است که به مواضع او نزدیک‌ترند. موضوع این مناقشه عبارت از این است که چگونه می‌توان به بهترین وجه هرمنوتیک را به شیوه منظم بسط داد. این پرسش از دیدگاهی تازه به مسئله عیسای تاریخی می‌پردازد، رویکردی نو که مبنای آن نیز آثار خود بولتمان است. در حال حاضر در آلمان این مناقشه مابعد بولتمانی یکی از داغترین بحثهای الهیات است. این مناقشه به گفتگوی مفیدی میان پیروان امریکایی و آلمانی بولتمان منجر شده است. به هر تقدیر در بریتانیای کبیر به الهیات بولتمان الّا به شیوه‌ای کلی توجه چندانی نشده است.

شاید جالب‌نظرت‌رین و در عین حال بسط نیافته‌ترین انتقاد را به بولتمان بتوان در نامه‌های زندان دیتریش بونهوفر (Dietrich Bonhoeffer) یافت. وی می‌گوید که بولتمان در برنامه اسطوره‌زدایی خود هم زیاده‌روی کرده است و هم به حد کافی پیش ترفته است.

مأخذ:

این مقاله ترجمه‌ای است از فصل سوم کتاب زیر:

*Modern Theology* (I), William Nicholls, Penguin Books, Middlesex, England, 1969.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

پی‌نوشتها:

1. *In Kerygma and Myth*, S.P.C.K. 1964.
2. S.C.M. press, 1960.
3. *In Kerygma and Myth II*, S.P.C.K., 1961.
4. *In the Theology of Rudolf Bultmann* ed. Charles w. Kegley, S.C.M. press, 1966, p. xxiv.
5. *Ibid.*
6. *Ibid.*, p.xxii.

۷. نگاه کنید به:

Ian Henderson, *Rudolf Bultmann, Makers of Contemporary Theology*. London, carey Kingsgate Press, 1965, p. 3.

"The task of theology in present situation" (May 1933) in shorter writings of Rudolf Bultmann: *Existence and Myth*, ed. shubert M. ogden, collins, Fontana library, 1964.

8. *The so-called Historical Jesus and Historic Biblical Christ*, philadephia, Fortress press, 1964, p. 66.
9. Bultman, "the new approach to the synoptic problem" In *Existence and Faith* ed. schubert M. ogden, collins, 1964.
10. *Existence and Faith*, ed. schubert M. ogden, collins, 1964, pp. 217-39.
11. S.C.M. press, 1952 and 1955, 1965.

12. *Ogden's introduction to Existence and Faith*, collins, p. 15.

۱۳. در مورد برداشت کی برکہ گارد از امر «ہرج» نگاہ کنید بہ:

Concluding Unscientific Postscript.

14. "New testament and Mythology, In *Kerygma and Myth* I p. 10.

15. Ibid.

16. Ibid, p. 11.

17. *The Reality of God and other Essays*, S.C.M. press, 1967.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی





مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

## ولفهارت پانن برگ : الهیات تاریخی

نوشته آن گالووی

ترجمه مراد فرهادپور

### ۱. انسان‌شناسی کلامی

پرمش خدا در مقام پرمشی بشری

در ۱۹۶۱ ولفهارت پانن برگ مجموعه‌ای تحت عنوان وحی به مثابه تاریخ را ویراستاری کرد که دو مقاله کلیدی آن به قلم خود او بود. این مجموعه معرف رهیافت جدیدی به الهیات از دریچه تاریخ و نقطه شروع مطالعات بعدی گروهی از محققان بود که بعدها «حلقه پانن برگ» نامیده شدند.

اگرچه این اثر بهترین نقطه شروع به نظر می‌رسد، ولی به اعتقاد من بهتر آن است که بحث خود را با کتاب انسان چیست؟ پانن برگ آغاز کنیم که متن اصلی آلمانی آن یک سال بعد از وحی به مثابه تاریخ منتشر شد. این اثر تصویر بهتری از رهیافت کلی پانن برگ به الهیات عرضه می‌کند و می‌توان (با استفاده از یکی از عبارات کار بزرگ او در زمینه مسیح شناسی، عیسی - خدا و انسان) آن را نوعی رهیافت «از پایین» تلقی کرد.

همچون دیگر متألهان عصر جدید، پانن برگ نیز با این حقیقت روبروست که ما دیگر نمی‌توانیم معنی دار بودن اصطلاح «خدا» را پیش فرض بگیریم. یا به عبارتی، ما دیگر نمی‌توانیم رهیافت الهیات «از بالا» را ادامه دهیم. ما چیزی را از دست داده‌ایم و اکنون باید مسیری را بازپیماییم که آدمیان با گذر از آن سخن گفتن از خدا را آغاز کردند. به همین دلیل است که

انسان‌شناسی، برای نسل ما، به عنصر ضروری رهیافت‌مان به متافیزیک بدل گشته است. در انسان چیست؟ پان‌برگ پرسش خدا را از درون تحقیقی اساساً انسان‌شناختی بسط می‌دهد.

در فلسفه یونان انسان عالم صغیر یا بازتابی از ساختار کیهانی تلقی می‌شد. امروزه آدمی خود را موجودی می‌داند که می‌کوشد راه تسلط بر کیهان را فراگیرد. او اکنون الگوهایی از کیهان می‌سازد که صرفاً ابزار علم و تکنولوژی اویند، و هر زمان که این الگوها دیگر به کارش نیایند آنها را دور انداخته و الگوهای جدیدی می‌سازد. ولی موفقیت آدمی در جدایی از طبیعت و ارتقا یافتن برآن، پرسشی حاد را پیش‌روی او می‌نهد: انسان برستی چیست یا کیست؟

آنچه در وهله نخست آدمی را از باقی طبیعت جدا و متمایز می‌کند «گشودگی او به جهان»<sup>۳</sup> است. حیوان فقط جزئی از محیط زیست خود است. تنها آدمی است که در جهان به سر می‌برد. حواس و سیستم عصبی پیشرفته انسان، پایهٔ زیست‌شناختی این تفاوت است. شیوهٔ ادراک آدمی، غنیر و پیچیده‌تر و سازمان یافته‌تر است. ولی این صرفاً بخشی از تفاوت است. ادراک محیط به منزلهٔ جهان، دستاوردی زیست‌شناختی و همچنین فرهنگی است. نوزاد آدمی راه ادراک جهان را فرامی‌گیرد. او جهان‌بینی فرهنگی را که بدان تعلق دارد، کسب می‌کند.

در آغاز کودک خود را صرفاً از دیدگاه جهانی ساختمانند بازمی‌شناسد که راه درک آن را آموخته است. به کلام دیگر، او زندانی جهان‌بینی جامعهٔ خود باقی می‌ماند. برخی انسان‌شناسان برآن‌اند که آدمی هرگز از این مرحله پیشتر نمی‌رود. ولی مقصود پان‌برگ از «گشودگی به جهان» چیز دیگری است. اگر مسئله به همینجا ختم می‌شد، آنگاه تفاوت میان انسان و حیوان صرفاً تفاوتی کمی می‌بود. گشودگی حقیقی به جهان‌گویای این واقعیت است که آدمی همواره می‌تواند در ورای هر تجربه، و در ورای هرگونه جهان‌بینی خاص، به امکانات جدید و ناشناخته چشم‌دورزد. او می‌تواند شوق، امید و تلاش خود را به آنچه اساساً نو و بی‌سابقه است، معطوف سازد.

همین امر باعث می‌شود تا پان‌برگ تصور یونانیان از انسان به منزلهٔ عالم صغیر — یا بازتاب نظامی ثابت و داده شده — را ناکافی و نارسانا بداند. آن مازاد انگیزه و شوق که آدمی را وامی‌دارد به ورای هرگونه جهان داده شده، یا هر محیط خاص، گذر کند، نیرویی مشخصاً بشری است؛ نیرویی که خود را در بازی، خطر کردن و خندیدن متجلی می‌سازد. همین نیرو است که به

<sup>۳</sup> «گشودگی به جهان» یا *Weltoffenheit* به معنای زیستن در جهانی است که افقهای آن به روی اسرار انضمامی، بی‌سابقه و متعالی باز است؛ این اصطلاح در عین حال از گشودگی نسبت به آنچه دور ورای جهان است، حکایت دارد. آ.گ.

آدمی اجازه می‌دهد از جهان خویش دور شود.

این ناآرامی سرکوب‌ناشدنی یکی از ریشه‌های دین است. البته نمی‌توانیم آن رایگانه مبنا یا منشأ بدانیم. منشأ دین متعلق به قلمروی بیرون از آدمی و جهان است، قلمروی که تمنا و امید معطوف بدان‌اند.

انگیزه همواره معطوف به موضوعی است و خود را در هیئت تلاش متجلی می‌کند، تلاشی معطوف به غذا، مزرعه، خانه و غیره. در سطح حیوانی، طبیعت نیازها را مشخص می‌کند و محیط موضوعاتی را که انگیزه معطوف بدانهاست. ولی هنگامی که آدمی، براساس گشودگی خویش به جهان، این مرزها را در هم می‌شکند، حاصل کار صرفاً خلق خیالاتی متناسب با انگیزه‌های آشفته وی نیست. بلکه برعکس، نیازی که او تجربه می‌کند، از قبل متضمن اندیشه موجودی متعالی است، موجودی ورای انسان و جهان او. «خدا» در وهله نخست، همان موضوعی است که ناآرامی بی‌کرای آدمی معطوف بدان است. البته نتایج این کلام، مفهوم بی‌نعین «خدای ناشناخته» است. [ناآرامی آدمی] وجود خدا را اثبات نمی‌کند.

کل تاریخ دین، تاریخ رابطه آدمی با این واقعیت [متعالی] است که براساسی همتای ناآرامی نامتناهی اوست. اما در ادیان غیراهل کتاب، «خدا» معمولاً به فرآیندهای طبیعی، ساختار کیهانی، یا نوعی تقدیر کیهانی، مقید باقی می‌ماند. بدین ترتیب، [در این ادیان] رابطه انسان با خدا فقط نوعی گشودگی نسبی به جهان را ممکن می‌سازد. انسان‌شناسی جدید که برگشودگی به جهان تأکید می‌گذارد، در دین اهل کتاب ریشه دارد. در اینجا است که خداوند نسبت به جهان به تمامی متعالی و به تمامی آزاد است. در نتیجه آدمی نیز، در مقام تصویر [یا خلیفه] خداوند، نسبتی آزاد با جهان داشته، بر آن مسلط و در آن خلاق است. او همچنین نسبت به امکانات نهفته در ورای جهان نیز گشوده است. آدمی، به خلاف حیوانات، در جهانی باز به سر می‌برد و همین امر او را با پرسش خدا رویاروی می‌کند. جهان داده شده موجود هرگز نمی‌تواند او را راضی کند. شاید این بدان معنی است که آدمی باید به پیروی از زهد از جهان روی بگرداند. این بیان به مفهومی خاص حق است. استقرار نسبتی آزاد و باز با جهان که منحصر به آدمی است، مستلزم فاصله گرفتن از جهان است. ولی پشت کردن به جهان خود می‌تواند گنشی مثبت یا منفی باشد. اگر منفی باشد از حد کلی مسلکی صرف فراتر نمی‌رود. و اگر مثبت باشد، کنشی است مثبتی بر انتظار و امید که معطوف به ماورای جهان است. اما این آزادی از جهان که بدین شیوه برقرار می‌شود، بلافاصله به منزله قدرت و سروری بر جهان، و در نتیجه، مسئولیت نسبت به جهان تجربه می‌شود.

این همان جنبه از هستی بشری است که در سنت اهل کتاب به منزلهٔ و خلیفه بودن آدمی تعبیر می‌شود. آدمی مشتاق و در عین حال در چارچوب خلقت، به نحوی نمایندهٔ آن چیزی است که به شکلی نامتناهی از جهان فراتر است. تردیدی نیست که برای ما قرار گرفتن در این مقام بیشتر با ذلت و پدبختی همراه است تا سعادت و کامیابی. حکم انجیل در باب هبوط ابتدای بشر نیز ناظر بر همین واقعیت است. برای رسیدن به درکی تازه‌تر و پویاتر از پرسش خداوند باید که همین حیطه از زندگی خویش و همین شوق نامتناهی را - که غالباً به کجراه می‌رود - مورد بررسی قرار دهیم.

توضیح یک نکته ضروری است. پانزیرگ بر این نظر اصرار می‌ورزد که پرسش خداوند - یعنی همان پرسش اصلی الهیات - به هیچ وجه مسئلهٔ خاص و دیندارانه یا کسانی نیست که تصادفاً به چنین پرسشهایی علاقه‌مندند. این پرسش از درون ساختار هستی بشری برمی‌خیزد و از این رو بنیادین‌ترین و عام‌ترین مسئلهٔ کل بشریت است. بنابراین، الهیات درست به اندازهٔ فلسفه یا علوم طبیعی رشته‌ای عام و همگانی است و جایگاه بحق آن، در وهلهٔ نخست، بیشتر دانشگاه است تا حوزهٔ علمیه.

## سلطه بر جهان

مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

انسان چگونه به مقام و منزلت گشودگی به جهان و آزادی از جهان و تسلط بر جهان، که خاص اوست، دست می‌یابد؟ در تمامی سطوح تحقیق و بررسی، پاسخگویی به این پرسش ما را وامی‌دارد تا از نسبت او با «آنچه به طرزی نامتناهی فراتر از جهان است» سخن برانیم. تخیل همان قوه‌ای است که آدمی را قادر می‌سازد نسبت به آنچه به طور بی‌واسطه در محیط او حاضر نیست، واکنش نشان دهد. تخیل پنجره‌ای است به سوی همهٔ آن امکاناتی که ورای فعلیت بی‌واسطه موجود است. تخیل، به اتفاق قدرت مفهومی و سامان‌بخش زبان، نقشی کلیدی در هستی بشری ایفا می‌کند که به مراتب از نقش غریزه در زندگی حیوانات مهمتر است. تخیل نیرویی اسرارآمیز است که ما هنوز با فهم دقیق آن فاصلهٔ بسیار داریم. این نیرو ما را قادر می‌سازد تا به «درون» افکار دیگر آدمیان «پا گذاریم»، و از این طریق زبان را به شکلی عمیقتر درک کنیم. تخیل به ما اجازه می‌دهد تا گذشته را به یاد آوریم، و مهمتر از آن، آینده را پیش‌بینی کنیم. به یاری تخیل است که آدمی از درون محیط زیست خویش جهانی [انسانی] می‌آفریند و به بازآفرینی آن ادامه می‌دهد. ولی توانایی آدمی به آفرینش در عرصهٔ خیال محدود نمی‌شود. او

قادر به دریافت نیز هست. ما غالباً از اندیشه‌های بی‌سابقه‌ای سخن می‌گوییم که به ذهنمان خطور کرده‌اند یا به ما الهام شده‌اند و از این قبیل. تخیل همان جبهه‌ای است که ما از آن به سوی هر آنچه اساساً نو است، و در نتیجه به سوی نامتناهی «ماورای» جهان، گشوده و باز هستیم. در چنین منظری، فعل الهی خلقت دیگر واقعه‌ای نیست که جایی در زمانهای دور رخ داده است. اکنون ما با این رخداد روبرویم و در هستی روزمره‌مان درگیر آیم.

سرشت خلاق تخیل تا همین اواخر بد تعبیر شده است. یونانیان، در تطابق با نگرش کلی خویش، تخیل و خاطره را از هم تمیز نمی‌دادند. آنان در نگاه خویش به انسان و جهان، از آنچه همواره خلاق و همواره نو است، غافل بودند. فقط تحت‌تأثیر معرفت و حیانی (Diblical) از اعمال خدای قادر متعال در عرصه تاریخ بود که چشمان آدمی به روی آنچه خلاق و نو است، گشوده شد. خلاقیت و باروری تخیل با آنچه در وقایع و امور عینی نو و پیشینی‌ناپذیر است، تطابق دارد. ولی این نکته که خداوند، چه در قلمرو طبیعت فکور آدمی و چه در عرصه تاریخ عینی، پیوسته چیزهای نوی خلق می‌کند و این که آدمی در عین خلاقیت خویش سراپا منفعل و گیرنده است، تا مدت‌ها بر اندیشه غربی پوشیده ماند.

در قرون جدید این تصور که آدمی خالق جهان خویش است، اعتقادی همگانی شده است. ولی پرسش آن است که او چگونه جهان مصنوعی زبان و فرهنگ خویش را تولید می‌کند. ایده‌نالیسم آلمانی، قدرت تعقل منطقی را مبنای سلطه آدمی بر جهان می‌انگاشت. بدین گونه ایده‌نالیسم در برابر خصلت تصادفی رخدادها و گشودگی نسبت به آینده، حساسی به دور خود کشید. اما قرن نوزدهم در عین حال شاهد ظهور شکلی از انسان‌شناسی بود که نقش اصلی در تعیین رفتار بشری را به تخیل نسبت می‌داد.<sup>۱</sup> اگر این [نظریه] به شکلی منطقی و منسجم بسط داده شود، حاصل آن درک جدیدی از خلاقیت بشری است که نه فقط خصلت تصادفی رخدادها را در نظر می‌گیرد، بلکه دریافت فروتنانه الهامات را نیز به منزله سرچشمه قدرت خلاق آدمی معرفی می‌کند. بدین ترتیب خداوند هم در مقام مقصد و غایت تلاش و تمسای آدمی در وضعیت گشودگی به جهان، و هم در مقام مبدأ و منشأ سروری خلاق آدمی بر جهان ظاهر می‌شود.<sup>۱</sup>

این اشاره‌ای بس جذاب و هوشمندانه است که در متن رهیافت کلی پانن‌برگ به مسائل الهیات همواره عاملی مسلط بوده است. این نظریه به عوض آنکه نسبت ما با خداوند را به ساحتی مشخصاً دینی منحصر سازد، آن را در مرکز کلیه تلاشهای بشری قرار می‌دهد. جستجوی مقولات مناسب برای تفسیر و فهم خدای زنده خلاق در چارچوب تجربه خود ما از خلاقیت، به

۱ اشاره به نظریه کانت در باب تخیل خلاق و تحول بعدی این نظریه نزد زمانیکها. آ.گ.

یقین تلاشی بر حق است. در نتیجه همین تلاش است که متافیزیک ما می‌تواند هم از تاریخ و هم از طبیعت بهره‌مند شود.

ولی این تلاش در عین حال دشواریهای بسیاری به بار می‌آورد. گیریم که خلاقترین ایده‌های ما ظاهراً از «جایی نامعلوم» بر ما نازل می‌شود، چگونه می‌توانیم به یکباره منشأ آنها را به خدا نسبت دهیم؟ چرا نباید یکی از شیاطین یا ارواح درگذشتگان را منشأ آنها بدانیم؟ (هرچه باشد این تصویری است که در بسیاری از فرهنگهای بشری رایج و پذیرفته است.) چرا نباید، بر طبق تصورات رایج در فرهنگ خردمان، آنها را به مواد مخدر یا شکلی از خودتخدیری نسبت دهیم؟ درک مفهوم تأثیرگذاری خداوند بر ذهن ما، از این هم دشوارتر است. حتی این تصور که خداوند با دخالت مستقیم خود حوادث معینی در تاریخ عینی را موجب می‌شود، با دشواریهای بسیاری همراه است. برای مثال، ماهیت رابطه علی میان خداوند و آن حادثه خاص چیست؟ این علیت خاص (اگر علیت به واقع اصطلاح مناسبی باشد) با علیت روزمره مشهود در امور اینجهانی چه نسبتی دارد؟ ولی تصور تأثیرگذاری خداوند بر فعل و انفعالات ذهنی شخصی که در قبال عمل خویش به نوعی منفعل باقی می‌ماند، ما را با دشواریهای بیشتری درگیر می‌سازد. البته روشن است که منظور پان‌برگ آن نیست که خداوند قوام و یکپارچگی ذهن ما را [از بیرون] مورد حمله قرار می‌دهد. با این حال، هنوز کاملاً روشن نیست که پرهیز از همه این مشکلات یا غلبه بر آنها چگونه ممکن است.

اما در این نکته تردیدی نیست که خطوط کلی راه‌حل او تا حد زیادی مطابق این نظر کانت است که نمی‌توان مقوله علیت را که مأخوذ از فهم ما از جهان طبیعی است، در قلمرو تجربه ما از اختیار یا تصمیم‌گیری آزاد به کار بست. تحقق عقلانی خلاقیت آزاد آدمی در پیوند با خداوند و جهان، مبتنی بر مقولات خاصی است که باید مستقلاً از درون خود این خلاقیت بسط یابند. «تمرکز» و «گشودگی» از زمره همین مقولات‌اند که در صفحات بعدی به بررسی آنها خواهیم پرداخت.

در عبارتی که قبلاً نقل شد، پان‌برگ هنوز می‌کوشد تا از خلال بررسی رابطه واقعی آدمی با آنچه از جهان موجود (given) او فراتر است، به درکی عمیقتر از ایده خدا دست یابد. او هیچ یک از مفاهیم رایج و عرفی از خدا را مسلم فرض نمی‌کند. او از قبل توصیف تماماً صوری از خدا را پذیرفته است، توصیفی که خدا را به منزله غایت شوق نامتناهی انسان معرفی می‌کند. حال او این نظر را پیش می‌کشد که این موضوع یا غایت والاترین اشتیاق آدمی، در عین حال منشأ عمیقترین الهامات او نیز هست. قرار گرفتن در چنین نسبتی با این موجود متعالی، جزئی از

انسانیت ذاتی آدمی است. به نظر می‌رسد که هم از لحاظ تاریخ دین و هم از لحاظ جهت درونی مفهوم [خدا]، دلایل موجهی وجود دارد که به ما اجازه می‌دهد ایده خدا را برحسب نسبت ذاتی انسانیت خود با آنچه ماورای فعلیت بی‌واسطه جهان است، تفسیر و تعبیر کنیم. سروری خلاق آدمی بر جهان از نیروی تخیل و ابداع او ناشی می‌شود. این واقعیت که خلاقیت بی‌انتهای آدمی ظاهراً از منبعی ماورای او و ماورای توان بالقوه جهان موجود نشأت می‌گیرد، پرسش وجود خدای فعال خلاق را پیش‌روی ما می‌نهد.

### اعتماد و توکل

اما سروری بر جهان فقط یکی از جنبه‌های گشودگی آدمی به جهان است. هیچ انسانی هرگز به تمامی مسلط بر وضعیت خویش نیست. از این رو، گشودگی به جهان علاوه بر سروری مستلزم اعتماد است. اعتماد اساساً چیزی نیست مگر توکل و واگذاری خود. ولی آدمی فقط زمانی می‌تواند خود را واگذار کند که به وجود تکیه‌گاه امید داشته باشد. اعتماد کردن به آدمیان و اشیاء بخشی از زندگی روزمره ماست. ولی این اعتمادهای جزئی همگی در اعتمادی غایی ریشه دارند. از این نظر، لو تر حق داشت که بگوید خدا و ایمان<sup>۳۰</sup> جدایی‌ناپذیرند. آدمی برای دوام حیات خویش باید که بتواند خود را واگذار کند. او با واگذاری خود، اعتماد می‌ورزد و با اعتماد ورزیدن، دانسته یا ندانسته، خدا را تصدیق می‌کند.

طبیعی است که آدمی هر جا که بتواند بر اشیاء و امور مسلط گردد، دیگر به قبول آنها براساس اعتماد راغب نیست. کل مسئله تکنولوژی در همین نکته خلاصه می‌شود. اما این کار موجب نابودی برخی از روابط و نسبتهاست. هر زمان که می‌کوشیم سروری و سلطه را جایگزین اعتماد سازیم، روابط شخصی نابود می‌شود. این جایگزینی بیش از هر چیز رابطه ما با خدا را تخریب می‌کند. سروری شکل مناسب رابطه آدمی با اشیاء است. این رابطه‌ای است که ما در جهت تحقق آن تلاش می‌کنیم. اعتماد و توکل شکل مناسب رابطه ما با خدا و با هموعان ماست که در این رابطه با ما شریک‌اند.

<sup>۳۰</sup> باید توجه داشت که در انگلیسی نیز همچون دیگر زبانهای اروپایی، واژه Faith یا ایمان اساساً به معنای اعتماد، وفا و اطمینان است. م.ف.



دو عنصر یا دو عامل سروری و اعتماد از یکدیگر مستقل نیستند. برای کسب سروری بر جهان، تخیل و تمنای ما باید معطوف به چیزی باشد که به شکل نامتناهی از جهان فراتر است یعنی معطوف به خدا.

اما هنگامی که آدمی راه میان‌بری به امنیت و رفاه را جستجو می‌کند، نقش و کارکرد این دو رابطه معکوس می‌شود. آدمی به اشیاء و امور ممتناهی جهان اعتماد می‌ورزد و می‌کوشد تا بر امر نامتناهی سروری یابد.

در قلمرو تجربه دینی این امر زمانی رخ می‌دهد که امر نامتناهی در قالب بت یا کیش به امری ممتناهی و در دسترس بدل می‌شود. پانن‌برگ بر این نظر است که بت پرستی در واقع نقطه شروع فرآیندی است که با دنیوی شدن تمام عیار جهان پایان می‌پذیرد، که این دومی خود یکی از ویژگی‌های بارز تمدن تکنولوژیک جدید است. آن زمان که موضوع یا غایت شوق نامتناهی آدمی در چارچوب جهان - یعنی در فرآیندهای طبیعت و نمادهای کیش و آیین - محصور و خلاصه شود، دیگر تا پذیرش این تصور که خدایان همگی هیچ و پوچاند - و این که آدمی می‌تواند با جهان ممتناهی به منزله جهان رویرو گشته و به یاری کنترل تکنیکی راه سروری بر آن را فراگیرد - یک گام بیشتر نمانده است.

ولی این امر بدان معنی است که ظرفیت و توان آدمی در [تجربه و بیان] شوق نامتناهی فقط می‌تواند معطوف به جهان باشد و لاقیر. آدمی باید خود را به تمامی در اختیار جهان قرار دهد. او به ناچار باید بکوشد تا روابط مبهتنی بر اعتماد و سروری را برهم منطبق سازد. ولی این روابط نوعاً با هم ناسازگارند. و بدین‌گونه است که آدمی به واسطه اعتماد خویش [به جهان] اسیر و بنده همان چیزی می‌شود که می‌خواهد بر آن سروری یابد؛ و به واسطه سروری خویش از همان چیزی بیگانه می‌شود که می‌خواهد بدان اعتماد ورزد.\* و این خود چیزی نیست مگر تجربه همان تباهی و شرارتی که اسطوره هبوط بیان تمادین آن است. انسان جدید این تباهی را به مثابه اسارت و بیگانگی تجربه می‌کند، اسارت در دست مخلوقات تکنولوژی خویش و بیگانگی از ساختارهای آن.

آزادی از جهان، که پایه حقیقی سروری بر آن است، فقط براساس اعتماد به دست می‌آید، اعتمادی معطوف به آنچه از جهان به شکلی نامتناهی فراتر است. پانن‌برگ معتقد است که این

\* بسط این نکته مسلزوم بهره‌گیری بیشتر از تحلیل عمیق هگل از رابطه خدایگان و بنده است (ر.ک. به پدیدارشناسی روح، فصل چهارم) آ.گ.

امر نخستین بار در وحی یهودی - مسیحی تحقق یافت. بی تردید این نکته‌ای بس پر معنا و حائز اهمیت است که دستیابی به سطح بالایی از سروری علمی و فنی بر جهان، خاص آن دسته از فرهنگهای بشری است که به لحاظ تاریخی در سنت یهودی - مسیحی ریشه دارند.\*

بدین ترتیب، دیالکتیک سروری و اعتماد که از دل برخورد آدمی با جهان برمی‌خیزد، پرسش خدا را پیش روی ما می‌نهد.

### امید

گشودگی به آنچه فراتر از جهان است، رابطه آدمی با آینده خویش را به نحوی بس یارز تحت تأثیر قرار می‌دهد. انسان می‌تواند آینده خویش را به یاری خیال پیش‌بینی کند، از طریق سروری [برجهان] آن را تحقق بخشد، به واسطه بی‌اعتمادی یا سوءظن از آن بهراسد، و از رهگذر اعتماد، بدان امید بندد. باقی مخلوقات همگی به تمامی در لحظه حال زندگی می‌کنند. اما علاقه آدمی همواره معطوف به آینده است. او برای آینده خویش نقشه می‌کشد و تدارک می‌بندد. اما توانایی او در انجام این کارها نامحدود نیست. آینده همواره واجد عنصری است که پیش‌بینی و مهار آن اساساً ناممکن است. آنجا که مدیریت پایان می‌یابد، امید آغاز می‌شود. ولی نباید از یاد برد که تلاش آدمی برای تدبیر و اداره امور جهان، خود ملهم از امید اوست.

از چشم‌انداز امید، آینده میدانی باز برای تخیل است. امید امروز نمایانگر کامیابی فرداست. همین مبناست که به پانزبرگ اجازه می‌دهد سنت آخوالزمانی را از مرتبه پدیده‌ای صرفاً یهودی به مرتبه یک مسئله عام انسانی ارتقا دهد. گشودگی آدمی به آنچه مطلقاً از محیط زیست بی‌واسطه او فراتر است، او را وامی‌دارد تا خود را به آینده باز\*\* خویش متعهد سازد، تعهدی

\* این حکم تاریخی ظاهراً ناسدی نیازمند جرح و تعدیل است. برای مثال می‌توان پرسید که چرا خود یهودیان عصر باستان از لحاظ دستاوردهای علمی چنین فقیر و بی‌بار بوده‌اند. به خوبی می‌توان از این نظر دفاع کرد که سنت و حجابی کتاب مقدس به نحوی در ظهور علم و تکنولوژی غربی مؤثر بوده است. ولی عقلانیت یرنانی و هوش و ابتکار عرب نیز هر یک سهم خود را ادا کردند. آ.گ.

\*\* منظور از آینده باز (open future) آینده‌ای است که از هیچ علیت، جبر یا تقدیری تبعیت نمی‌کند، زیرا افقهای آن به روی خلافت و آزادی انسانی و الهی باز است. ولی این آینده تصادف و آشوب محض نیست، زیرا از گذشته الهام می‌گیرد و در عهد و میثاق، قول و قرار، و تعهد آزاد به سنت ریشه دارد. همه ما تابع زمان و ناچار

مبتنی بر امید به کامیابی و سعادت نامحدود، یا مبتنی بر اضطراب و بی‌قراری. خصیصه بارز دین بنی اسرائیل آن است که این دین - فی الواقع برای نخستین بار در تاریخ ادیان - هم بر جدید و بی سابقه بودن آینده و هم بر مطمئن بودن آن به منزله امری برخاسته از امید، تأکید می‌گذارد. برای قوم اسرائیل معنای وفاداری و پایداری خداوند به وعده‌هایش همین بود. الهیات وعده و کامیابی نیز بر همین مبنا استوار است.

جواب این پرسش که امید مبین خرد است یا جنون، نهایتاً در گرو پاسخگویی به این پرسش است که آیا می‌توان به چیزی ورای مرگ امید بست یا نه. فقط آدمی است که می‌تواند مرگ خویش را پیش‌بینی کند و به تهدید آن نسبت به تحقق امیدهایش وقوف یابد. مرگی که این‌گونه پیش‌بینی می‌شود، امید را نقش بر آب می‌کند. ولیکن مرگ به ما رخصت نمی‌دهد تا از امید دست شسته و صرفاً در کامجویی و خوشباشی زمان حال پناه جوییم. مرگ همه خوشبهای حال را به اموری سطحی بدل می‌کند. فقط آن کسی که به آینده خویش امید و اطمینان دارد می‌تواند خود را به زیستن در لحظه حال واگذار کند. برای آدمی گسترش امید به ماورای مرگ، همانقدر طبیعی است که پیش‌بینی مرگ.

پانزیرگ بر تمایز میان صور دوگانه این امید تأکید بسیار می‌نهد. صورت نخست، در اندیشه یونانی بیانی نمونه‌وار می‌یابد. یونانیان به تداوم زندگی روح یا جان (Soul) پس از مرگ و جدایی از بدن، امید بسته بودند. روح به واسطه ماهیت عقلی‌اش مصون از کون و فساد است، و از این رو، به اعتقاد آنان، تباہ ناشدنی است. صورت دوم، بیان نمونه‌وار خود را در سنت عبری می‌یابد. عبریان بر وحدت تجزیه‌ناپذیر جسم و جان تأکید می‌گذارند. و جدیت مطلق مرگ به منزله پایان حیات را تصدیق می‌کردند. ولی آنان نیز سرانجام آموختند تا به رستخیز - به منزله فعل خلاق خداوند - امید بندند. این امید در سنت [تفکر] آخرالزمانی (apocalyptic) به حد اعلا بسط و تجلی یافت.<sup>۳۱</sup>

→

از رویارویی با فردایم. ولی فقط آن افراد و فرهنگهایی صاحب تاریخ و آینده‌اند که از قید تکرار اسطوره‌ای - نورتیک رها گشته‌اند و هنوز خود را در قبال سخن و کردار گذشته‌شان مسئول می‌دانند. م.ف.

۳۱ توصیف فوق از تقابل سنتهای یونانی و عبری در کل صحیح است. ولی این توصیف متضمن تعمیمهایی بیش از حد فراگیر است. پانزیرگ غالباً از عبریان و یونانیان در مقام نمونه‌های نوعی یاد می‌کند، بی‌آنکه به تنوع پیچیده سنن فرهنگی آنان اشاره کند. این روش به لحاظ توصیف و ارائه مثال، روش مشروع است؛ با این حال توسل بدان از سوی کسی که مدافع سرسخت روش دقیق تاریخی است، کمی تعجب‌برانگیز است. آ.گ.

از دید پانن برگ، اعتقاد به فناپذیری ماهوی روح غیرمادی دیگر محلی از اعراب ندارد. به عقیده او، زیست‌شناسی و روان‌شناسی جدید پیوندی چنان نزدیک میان جسم و جان برقرار کرده‌اند که امکان جدایی آنها دیگر قابل تصور نیست. اعتراف می‌کنم که از دید من، این نتیجه‌گیری چندان بدیهی نیست. ولی قدر یقین آن است که اگر روح فاقد هرگونه فناپذیری ماهوی است، آنگاه پرسش خداوند به منزله آنکه مردگان را احیا می‌کند، از دل تجربه امید برمی‌خیزد.

### گشودگی و تمرکز

گشودگی منحصر به فرد آدمی به سوی جهان و ماورای آن، نیازمند تعادلی است که فقط با درجه بالایی از تمرکز به دست می‌آید. هر ارگانیسم یا موجود زنده‌ای به واسطه تعادل میان گشودگی و حذف یا انحصار به حیات خود ادامه می‌دهد. حتی گیاهان نیز علاوه بر جذب مواد غذایی از محیط خویش، از ساختار و بدنه خود در قبال تهاجمات و نفوذهای محیط دفاع می‌کنند. همین تنش میان جذب و دفع در جانوران به شکلی حادتر بروز می‌کند. شدت آن در آدمی به راستی مسئله‌انگیز است، زیرا آدمی، به یکسان، گشوده‌ترین و متمرکزترین همه مخلوقات است. او نمی‌تواند برای حفظ یکپارچگی وجود شخصی‌اش به ساخت زیست‌شناختی و غریز خویش متکی باشد. در برابر گشودگی و حادثی بودن آینده‌اش - یعنی در برابر هر آنچه بر سر راه اوست - آدمی باید در همه موارد، از تغذیه گرفته تا سرتوشت و تقدیر، فعالانه دست به انتخاب زند. و با این کار درمی‌یابد که خود به واقع کیست. برای آدمی حفظ قوام و تمرکز وجود شخصی‌اش، عملی به یکسان غریزی و عمدی است. مع هذا، گشودگی منحصر به فرد او، وجود شخصی‌اش را بیش از پیش آسیب‌پذیر می‌کند.

آدمیان به این تنش به دو شکل متفاوت واکنش نشان می‌دهند. ولی این تنش، صرف‌نظر از شکل واکنش بدان، همواره از لحاظ وجود بشری معضلی بنیانی است. در شکل نخست، آدمی می‌تواند به یاری تجلی بارز و شدید تمرکز وجود شخصی خویش، در مواجهه با محیط اطرافش قد راست کند. این کار می‌تواند به شکلی تدافعی یا تهاجمی صورت پذیرد. اگر آدمی به شیوه‌ای تهاجمی عمل کند، رفته‌رفته به آن نوع شخصی بدل می‌شود که به واسطه میل یا فشاری درونی همواره در هر وضعیتی طالب تحمیل سروری خویش است. چنین شخصی آماده است تا کل جهان را تابع تمرکز نفس خویش سازد. برای او تصدیق یکپارچگی متمرکز اشخاص یا هر چیز

دیگر ناممکن است. این نوع از برقراری نسبت با جهان، همانی است که در قرون وسطی شهوت یا میل به دنیا (Concupiscence) نامیده می‌شد. (البته، برخلاف امروز، مصادیق این اصطلاح در اصل فقط به امور جنسی محدود نبود. این نسبت، در حد اعلائی بسط خود، به جنون همراه با توهم بدل می‌شود - یعنی همان وضع خاص افراد مبتلا به پارانوئیا. در این حالت، ذهن می‌کوشد تا با جذب همه چیز در محدودهٔ بستهٔ خود، تمرکز نفس را حفظ کند.

اما اگر تجلی اغراق‌آمیز تمرکز، شکلی تدافعی به خود گیرد، آنگاه از طریق دفع عمل خواهد کرد. در این حالت با بسته نگه‌داشتن محدوده [ذهن] از مرکز نفس دفاع می‌شود، تا از این طریق جهان - یا به عبارتی، هر آنچه غیر از نفس است - دفع و طرد شود. این راهی است که اهل زهد در پیش می‌گیرند و حاصل آن عقب‌نشینی به درون نفسی است که شیفتهٔ خلوص و پاکیزگی خویش است. این وضعیت در حد اعلائی بسط خود به افسردگی منجر می‌شود و با سرکوب گشودگی به جهان، ظرفیت و توانایی نفس در بروز واکنش را تضعیف می‌کند.

ولی شکل دومی نیز در کار است؛ در این شکل آدمی می‌تواند به صورتی یکسویه و به نام گشودگی، تمرکز خویش را منکر شود. چنین فردی همواره فعال و آمادهٔ قبول هر محرکی است، ولی او بی‌بهره از هرگونه سیاست یا راهبردی است. او فردی برون‌گراست که به هرچه پیش آید تن می‌سپارد و خود را در آن رها می‌کند. انسان خود مرکز می‌کوشد تا از طریق نوعی قهرمان‌گری معنوی به مقام سروری دست یابد. انسانی که خود را در گشودگی [بی‌حد و حصر] رها می‌سازد، بردگی و بندگی را پذیرا می‌شود.

پانن‌برگ تمایل دارد تا بر خود مرکزی اغراق‌آمیز به منزلهٔ نوعی تجلی گناه تأکید گذارد، غافل از آن که گناه ممکن است در جهت مخالف و در شکل واگذاری بی‌حد و حصر نفس نیز متجلی شود. مشکل بنیادین هستی بشری، صرفاً غلبه بر تمرکز نفس نیست، بلکه مسئلهٔ اصلی کشف رابطه یا نسبتی است که در آن تنش میان تمرکز و گشودگی، بدون تخریب هیچ یک از آن دو، مهار می‌شود.

تنش میان تمرکز و گشودگی، تنشی میان نفس و جهان است که از دل ساختار آگاهی بشری و تقابل سوژه - اژه برمی‌خیزد. از این رو، رفع این تنش در محدودهٔ ساختار تجربهٔ درون - جهانی آدمی ممکن نیست، و صرفاً با رجوع به بنیاد مشترک و متعالی نفس و جهان است که می‌توان به حل و رفع آن پرداخت. بدین ترتیب، تنش میان تمرکز و گشودگی، پرسش خداوند را پیش روی ما می‌نهد.

روشن است که پس‌زمینهٔ تحلیل پانن‌برگ از تنش میان تمرکز و گشودگی، توصیفی است که

هگل در پدیدارشناسی روح از آگاهی ناشاده به دست می‌دهد؛ از نظر هگل آگاهی ناشاده معرف بیگانگی سوژه آگاه از جهان است، جهانی که خود موضوع یا ابرو آگاهی است. پانن برگ به پیروی از هگل نشان می‌دهد که این تنش هم در سطح اجتماعی و فرهنگی و هم در سطح فردی و شخصی عمل می‌کند و سرانجام در شکل تنش میان تعیین سرنوشت آزادانه هر نفس متمرکز و مقتضیات جامعه ظاهر می‌شود. بدین ترتیب است که تنش میان تمرکز و گشودگی در متن زندگی اجتماعی به ظهور بیگانگی منجر می‌شود. نفس متمرکز در برابر نفوذ بیگانه مقاومت می‌کند و به هرگونه دخالت و نفوذ جامعه یا هر واقعیتی خارج از خود، با خشم و انزجار واکنش نشان می‌دهد. چنین نفسی خواهان آن است که بر واقعیت به منزله قلمرو تجلی خویش مسلط باشد. مع‌هذا نفس همواره متکی به جامعه و جهان است و از این رو ناچار از تصدیق واقعیتی خارجی است که برای او غریب و بیگانه است. اما تصدیق و گردن نهادن به این مرجع خارجی، موجب اسارت و بندگی است. بدین‌گونه، آدمی از خود و همچنین از جامعه بیگانه می‌شود. دیالکتیک تمرکز و گشودگی، دیالکتیکی اجتماعی و همچنین دیالکتیکی خصوصی و شخصی است.

پیوند نزدیک هگل و پانن برگ امری نیست که صرفاً از لحاظ تاریخی یا آکادمیک جالب توجه باشد. همانطور که خواهیم دید، این پیوند همواره مبین توافق نیست - اما نکته مهم وجود نقاط تماس همیشگی میان اندیشه آن دوست.

هر نوع اندیشه کلامی که بتواند به طرزی آگاهانه، در همدلی و تنش، نسبتی با فلسفه هگل برقرار سازد، از دید جهان جدید به لحاظ اجتماعی و فرهنگی، بی‌ربط و فاقد هرگونه مناسبتی است. صرف‌نظر از اینکه ایده‌نالیسم هگلی در مقام نظامی فلسفی چه سرنوشتی خواهد داشت، مفاهیمی که نهایتاً در اندیشه هگل ریشه دارند، اش و اساس جامعه‌شناسی‌اند. این تحول به میانجی آثار فویرباخ و مارکس رخ داد که مشترکاً الهیات را به جامعه‌شناسی بدل ساختند. اکنون این نکته کاملاً روشن گشته است که الهیات دیگر نمی‌تواند به صرف ارائه آرای مخالف، به طرزی مؤثر واکنش نشان دهد. ضد حمله الهیات فقط در صورتی مؤثر خواهد بود که نشان دهد فرجام جامعه‌شناسی بازگشت به الهیات است، زیرا در تحلیل نهایی ما را با پرسشهای کلامی رویاروی می‌کند.

در نظر هگل مسئله بیگانگی [فرد] در جامعه، شاخه‌ای از همان مسئله‌ای بود که پانن برگ آن را تنش تمرکز و گشودگی نامیده است. هگل راه حل این مسئله را در بسط و انکشاف روح مطلق یا عقل جستجو می‌کرد. او این عقل را با خدای سنت مسیحی یکی می‌پنداشت. از دید او کل داستان آفرینش، گزینش بنی‌اسرائیل، تجسد، رستاخیز و پیروزی نهایی ارض ملکوت، بیان

نمادین فرآیندی است که در درون انسان تحقق می‌یابد. خداوند [ذات حقیقی] خود را در چارچوب جامعه و فرهنگ بشری تحقق و فعلیت می‌بخشد. یا لافل تصور می‌شد که هگل چنین اعتقادی دارد.

فویرباخ گام بعدی را برداشت. آن خدایی که به تمامی با انسان یکی نگشته است، به واقع نماد بیگانگی آدمی از جامعه و نفس حقیقی خود است. آن موضوع و مورد راستین که توکل و عشق و اشتیاق غایی آدمی معطوف بدان است، همان نوع بشر است. بشریت خدای راستین آدمی است.

مارکس راه فویرباخ را دنبال کرد. او به تحلیل خود خصلتی انضمامیتر بخشید و آن را برحسب مقولات اقتصادی عرضه و بیان کرد. مالکیت خصوصی ابزار تولید است که رابطه ارباب - بنده را ایجاد می‌کند. حذف این عامل از وضعیت [یا تاریخ بشری] یعنی همان غلبه بر بیگانگی. در این صورت دیگر نیازی به دین نیست.

این تحول فکری از هگل تا مارکس، و تدقیق بیشتر آن در جامعه‌شناسی جدید، تکان‌دهنده‌ترین رخدادی است که الهیات [مسیحی] از زمان جنبش اصلاح دینی تجربه کرده است. غالب متألهان کوشیده‌اند تا به نحوی کار خویش را ادامه دهند، توگویی چنین حادثه‌ای هرگز رخ نداده است. اما پانزبرگ از زمره متألهانی است که خواه ناخواه، و به طرزی دردناک، از وقوع آن باخبرند.

او خطای اصلی را در اندیشه خود هگل ردیابی می‌کند. او تا حد زیادی از روش خود هگل سود می‌جوید و بسیاری از دستاوردهای فلسفه او را تأیید می‌کند. ولی پانزبرگ دو خطای جدی و مهم را به هگل نسبت می‌دهد. نخست آن که هگل هرگز به تمامی خصلت متناهی عقل بشری را تصدیق نکرد. و دوم آن که او [در نظام فلسفی خویش] جایی برای عنصری حقیقتاً حادث، و نقش آن در امور بشری، باقی نگذاشت. خطای نخست او را بر آن داشت تا به غلط کنش الهی وحی و آشتی\* را مستقیماً و صراحتاً با انکشاف نفس (Self-development) عقل بشری در تاریخ یکی کند. و خطای دوم به او اجازه داد تا به تاریخ جهانی همچون فرآیندی خود

\* اشاره است به نظریه‌ای در الهیات مسیحی که براساس آن خداوند از طریق تجسد و تصلب عیسی مسیح و قربانی کردن پسر خود، راه را برای آشتی با انسان گناهکار و مغضوب باز کرد و رابطه مبتنی بر فرمان و قانون و مجازات را به رابطه‌ای مبتنی بر عشق و رحمت و فیض بدل ساخت - کاری که به هیچ وجه از خود انسان ساخته نبود و انجامش از سوی خداوند نیز مستلزم فداکاری و ایثار بود. م.ف.

بسته بنگردد که امر متعالی را نیز در خود نهفته دارد. وجود همین خطاها در اندیشهٔ هگل باعث شد تا راه بر فویرباخ و مارکس گشوده شود و اندیشهٔ آنان در مسیری غلط به جریان افتد. از این خطاهای هگلی پرهیز کنید؛ از انبوه حقایق نهفته در فلسفهٔ هگل به تمامی سود جوید؛ آنگاه، به قول پانن‌برگ، خواهید دید که مسئلهٔ بیگانگی - یعنی مسئلهٔ رابطهٔ متضاد فرد و جامعه - ما را با مسئلهٔ جستجوی مبنایی برای آشتی و مصالحه درگیر می‌سازد که هم از فرد و هم از جامعه فراتر است. حل مسئلهٔ بیگانگی به طرح پرسش خداوند منجر می‌شود.\*

### زمان و ابدیت

تنش میان تمرکز و گشودگی بر همهٔ جنبه‌های زندگی اثر می‌گذارد. دسترسی ما به اشیاء و امور جهان منوط به گشودگی ما در برابر آنهاست. تصدیق وجود عینی و مستقل آنها، نمودی از همین گشودگی است. مرکز هستی آنها در خودشان است، نه در ما، و این امر به یکسان در مورد اشیاء و مردمان صادق است. ولی، از سوی دیگر، ما همه چیز را از دیدگاه خود می‌بینیم، یعنی در نسبت با خود و علایق و منافعمان. ما آنها را برحسب تصورات، تصاویر و صور ادراک خاص خود تجربه می‌کنیم. و این همان جنبه‌ای از تجربهٔ ماست که به تمرکز نفس مربوط می‌شود.

اگر ما ساختار متمرکز هستی خویش را در تقابل کامل با گشودگی تأیید کنیم، وجود خود را به روی واقعیت بسته‌ایم. و این خود جوهر گناه است. بدین طریق ما خود را از خدا و جهان جدا می‌کنیم و دیگر هیچ چیز بیایمان و واقعیت و معنا نخواهد داشت مگر در نسبت با خودمان. انسان خود مرکز در تجربهٔ خویش از مکان، و حتی بیشتر از آن، در تجربهٔ خویش از زمان، محصور در خود و به دور از خدا و واقعیت جهان است. ولی این محصور شدن در خود، هرگز کامل نمی‌شود. روح و جسم انسان گناهکار نیز از جهان مخلوق خداوند تغذیه می‌کنند. آدمی هرگز نمی‌تواند آن گشودگی به جهان را که از خصائل ذاتی انسانیت اوست، به طور کامل سرکوب کند.

\* در ادامهٔ همین خط فکری است که پانن‌برگ در میانهٔ راه با جامعه‌شناسانی چون پینربرگر (P. Berger) روبرو می‌شود که از به سفوفه گرفتن فویرباخ ابایی ندارد؛ شاید در اینجا شاهد آن هستیم که چگونه فویرباخ قربانی یک شوخی عظیم می‌شود (A. Aumont of Angels, Allen Lane, 1971, P. 84). این نظریه که خداوند صرفاً تصویرفراکنندهٔ روح از خود بیگانهٔ آدمی است، و همچنین کل فلسفه‌ای که به گرد آن ساخته شده است، خود ممکن است تصویری موهوم باشد که روح آدمی فراکننده است. آنچه از یک نظر همچون فراکنشی روح بشری ظاهر می‌شود، ممکن است از نظری دیگر چونان بازتاب و اقیانوس الهی نمایان گردد. (همانجا، ص ۶۲).



هریک از ما فضا و مکان را چنان تجربه می‌کنیم که گویی خود مرکز و کانون آنیم. آنچه برای یکی «بالاست» برای دیگری «پایین» است. «اینجای» یکی، «آنجای» دیگری است. مرکز فضایی که ما تجربه می‌کنیم، همان نقطه‌ای است که خود در آن حضور داریم. در مورد تجربه زمان نیز وضع به همین شکل است. نقطه مرکزی زمان هرکس، حال حاضر خود اوست. در تجربه موجودات متناهی، زمان و مکان، هردو، وابسته به دیدگاه شخص ناظر، و در نتیجه اموری نسبی‌اند. آنچه هم‌اکنون برای من آینده است، روزی زمان حال کس دیگری خواهد بود. و آنچه اکنون از دید من گذشته است، قبلاً آینده کس دیگری بوده است.

پس حقیقت زمان و مکان در چیست؟ آیا این حقیقت وابسته به دورنما و منظر من است یا ناشی از منظر آن دیگری؟ اگر من بر واقعیت وجود خود به منزله موجودی متمرکز پافشاری کنم، آنگاه باید دیدگاه خود را معتبر و زمان و مکان خود را واقعی بدانم. ولی اگر با تکیه بر فروتنی و گشودگی، واقعیت وجودی مردمان و اشیاء دیگر را، نه فقط در نسبت با خود بلکه به منزله موجوداتی مستقل، تصدیق کنم، آنگاه باید اعتبار دیدگاه آنان نسبت به زمان و مکان را بپذیرم. اما در اینجا با مشکل و تناقضی روبرو می‌شویم. یک راجل آن است که در درون قلمرو زمان و مکان، مرکز و مرجع مطلق و مستقل از همه ناظران بیایم. معمولاً چنین مرکزی به زمان و مکان اسطوره‌ای نسبت داده می‌شود. در نگرش اسطوره‌ای، مکان برخوردار از مرکزی است که همه چیز به گرد آن سامان یافته است: ستون حامل کائنات، این یا آن شهر مقدس، و یا یکی از اجرام بارز فلکی نظیر خورشید. زمان (اسطوره‌ای) نیز واجد مرکزی است که در واقع همان رخدادهای ازل (archetypal events) اند که الگویی برای تحولات و حوادث بعدی جهان فراهم می‌آورند - رخدادهایی چون تولد و مرگ خدایان، ظهور عصر طلایی، و از این قبیل.

تحت تأثیر یافته‌های علم و همچنین به واسطه حملات انتقادی پیامبران سنت یهودی - مسیحی، پایه‌های باور به چنین اسطوره‌هایی ویران گشته است. ولی سنت یهودی - مسیحی راه حل دیگری ارائه کرده است: این که مرجع و مرکز مطلق، از قلمرو زمان و مکان، هردو، بیرون است. مرجع مطلق نه در گذشته من نهفته است، و نه در حال یا آینده‌ام، بلکه این مرکز متعلق به خدایی است که از زمان و مکانی که ما می‌شناسیم، فراتر است. تنها برای مخلوقات متعلق به ظرف زمان است که زمان در هم شکسته و به گذشته‌ای رفته و آینده‌ای نیامده تجزیه می‌شود. از دیدگاهی خارج از زمانی که ما می‌شناسیم، نظم و ترتیب وقایع برجای می‌ماند (زیرا زمان برگشت‌ناپذیر است) ولی همه وقایع در نوعی حضور مشترک تام گرد می‌آیند.

این مفهوم به لحاظ فهم آموزهٔ پان‌برگ دربارهٔ خدا، چنان مهم و اساسی است که باید حتی المقدور در روشن کردن آن بکوشیم؛ بویژه به قصد پرهیز از دو واکنش خام و کودکانه که غالباً در پاسخ به این نظر ارائه می‌شوند. در واکنش نخست گفته می‌شود: «ابدیت بیرون از زماناً حرف جدیدی نیست. یونانیها مدتها قبل همین نظر را مطرح کردند.» ولی منظور پان‌برگ به کلی چیز دیگری است. ما در [بخش سوم این مقاله] تقابل میان دیدگاه پان‌برگ و دیدگاه یونانی (افلاطونی) نسبت به ابدیت را - در ارتباط با مفهوم خدا - مورد بحث قرار خواهیم داد. فعلاً تذکر این نکته کافی است که از دیدگاه یونانی - و خصوصاً از دیدگاه افلاطونی - ابدیت چیزی نیست مگر جدایی و انفصال از تغییر و سیوروت. درحالی که از دیدگاه پان‌برگ، ابدیت با جاودانگی خداوند دقیقاً به معنای نزدیکی عام او در نسبتش با همهٔ زمانها و همهٔ فرآیندهاست. وسوسهٔ دوم آن است که آرای او در باب نسبت زمان و ابدیت را نوعی نظریه‌بافی متافیزیکی دلبخواهی تلقی کنیم که فاقد هرگونه بنیاد تجربی است. این تلقی به واقع مبین انتقادی مشخصاً بی‌ربط و نامناسب است، زیرا موضوع آن آرای کسی است که، چنانچه خواهیم دید، اندیشه‌اش عمیقاً ملهم از روح تاریخ است تا متافیزیکی. بیان دقیقتر او از مفهوم ابدیت به منزلهٔ حضور مشترک همهٔ زمانها نزد خداوند، واجد مبنایی تجربی است و پان‌برگ آن را در پیوند با پدیدارشناسی تجربهٔ بشری از زمان شرح و بسط می‌دهد.

از دیدگاهی خارجی، زمان حال صرفاً خط مقسم مابین گذشته و آینده است. زمان حال، فی‌نفسه فاقد دیمومت (duration) است. ولی ما به واقع آن را به منزلهٔ زمانی برخوردار از دیمومت و استمرار تجربه می‌کنیم، توگویی زمان حال ما موجی ایستا در رودخانهٔ زمان است. این موج نیز همچون افق دید ما، هرچا که رویم با ماست. یا، با استفاده از استعاره‌ای دیگر، می‌توانیم بگوییم که زمان حال ما پلی است بر فراز زمان. دیمومت «حال» تجربه شده، ممکن است بنا به شرایط و بافت و زمینهٔ تجربه تغییر کند. در قلمرو سیاست، وضعیت «حال» ممکن است ماهها به طول کشد؛ در تصادف اتوموبیل، این حال تا حد جزئی از ثانیه منقبض می‌شود. گسترهٔ زمان حال ما عمدتاً وابسته به درجهٔ تسلط ما بر وضعیت و همچنین سرعت سیر وقایع است. هر واقعه‌ای تا آنجا جزئی از زمان حال ماست که هنوز بتوانیم نحوه و سیر وقوع آن را با اخذ تصمیماتی تغییر دهیم. هر آنچه از حوزهٔ نفوذ ما [به تمامی] خارج گشته است، به گذشته تعلق دارد. و هرآنچه هنوز واکنش ما را برنمیگيخته است، متعلق به آینده است. این امر بدان معنی است که وقایع گذشته، تا آنجا که هنوز بخشی از مسایل هستند، پایی در زمان حال دارند. زمان حال ما همان گستره‌ای از حدود جهان است که هنوز می‌توانیم کاری در مورد آن

صورت دهیم؛ به عبارتی، این گستره هنوز در دستور کار ما و تابعی از دانش و توانایی ماست. تجربه بشری ما از زمان حالِ تداوم یافته، به ما اجازه می‌دهد تا به مفهوم زمان حالی که به طرزی نامتناهی تداوم یافته است، معنایی مشخص ببخشیم. تصور چنین زمانی متضمن درک مفهوم وجود کسی است که، به خلاف ما، زمان و مکان را به مثابه نوعی محدودیت تجربه نمی‌کند، بلکه دانای مطلق و قادر مطلق است. و البته این صفات نیز شرط حضور مطلق و فراگیر در گسترهٔ زمان و مکان است.

بدین ترتیب، تجربهٔ بشری ما از زمان، موجب طرح پرسش خداوند می‌شود. و همان طور که پانزبرگ می‌گوید، از این لحاظ، نظریهٔ جدید تسبیح زمان - مکان، دست در دست ایمان به پیش می‌رود. آن دو مشترکاً مبین میل نیک آدمی‌اند، میل به این که اجازه دهد واقعیت همانی باشد که فی‌نفسه هست، به جای آنکه بکوشد واقعیت را صرفاً در نسبت با نفس متمرکز خویش درک کند.

همهٔ ما می‌کوشیم تا در چارچوب حیات معنوی، علمی، سیاسی و اقتصادی خود - و حتی در متن روابط شخصی و گفتگوهای خصوصیمان - جهانی مشترک و همگانی را بنیاد نهیم. تنها از این طریق است که می‌توان بر بیگانگی غلبه کرد و اجتماع حقیقی را پی‌ریخت. پس ما باید پرسش حقیقت را مطرح کنیم، همان حقیقتی که برای همگان معتبر است.

حقیقت زمان، برای خصلت متمرکز تجربهٔ ما از زمان به منزلهٔ گذشته و حال و آینده است. حقیقت زمان، همان رخداد همهٔ وقایع در حال جاودان (eternal present) است. پس ابدیت آن چیزی نیست که به منزلهٔ امری کاملاً متفاوت در مقابل زمان ایستاده است. ابدیت هیچ محتوایی بجز زمان خلق نمی‌کند. با این حال، ابدیت همان حقیقت زمان است که در جریان سیال زمان پنهان می‌ماند. ابدیت وحدت همهٔ زمانهاست، ولی در این مقام و همزمان با آن، چیزی است فراتر از تجربهٔ ما از زمان. درک همهٔ وقایع در حال جاودان، فقط از دیدگاهی و برای جریان زمان ممکن است. رسیدن به چنین جایگاهی از عهدهٔ مخلوقات متناهی ساخته نیست. تصور رهایی از قید جریان زمان فقط در مورد خدا ممکن است. از این رو، ابدیت همان زمان خداوند است. ولی این بدان معنی است که خدا در هر زمانی حاضر است. گسترهٔ کنش و قدرت او همهٔ گذشته و آینده را به منزلهٔ آنچه، برای او، حال حاضر است، دربرمی‌گیرد.<sup>۲</sup>

این مبتدای وحدت جهان است. بدون چنین مبنایی، کسب وحدت در جامعه نیز محال است. تنها از این طریق است که آدمی می‌تواند خود را به منزلهٔ موجودی متعلق به جهان تجربه کند، به

عوض آنکه بخواهد جهان را متعلق به خود بداند.

### انسان - جانور تاریخی: خدا - خدای تاریخ

اما همه این رهیافتهای انسان‌شناختی و جامعه‌شناختی و سیاسی و غیره به انسان، از هستی انضمامی او غافل‌اند. به توصیف ارسطو انسان جانوری عقلاتی است. ولی این توصیف فقط یکی از جنبه‌های هستی او را منتزع می‌کند. تنها تاریخ است که انسان را در تمامیت هستی انضمامی‌اش به معرض تماشا می‌گذارد. و لذا، این پرسش معنای تاریخ است که پرسش خداوند را به انضمامیترین و حادثترین شکلی پیش‌روی ما می‌نهد.

این نظر که وجه‌میزه آدمی از باقی مخلوقات، تاریخ‌مندی اوست، در عصر جدید بارها و بارها از سوی کسانی چون بولتمان، گوگارتن (Gogarten)، نیبور (Neibuhr) و گرگور اسمیت (R. Gregor Smith) مطرح گشته است. ولی غالباً منظور آنان اشاره به ساختار ناب و ذاتی تاریخ‌مندی است، تا خود تاریخ انضمامی، یعنی همان تاریخ مشخصی که موضوع تحقیق و تفسیر مورخان است. منظور پانن‌برگ از «تاریخ» همان تاریخی است که به واقع رخ داده است، نه [مقوله عام و مجرد] «تاریخ‌مندی». با این حال، از برخی جهات، قصد او اشاره به پدیده‌ای بس محدودتر است. منظور او از «تاریخ»، وقایع و رخدادهایی است که آگاهانه تجربه و به عنوان تاریخ ثبت شده‌اند. از نظر بشری، آن دسته از وقایع طبیعی که بدون نسبتی مشخصاً آگاه با آدمی رخ می‌دهند، جزئی از تاریخ نیستند. هرچند که همین وقایع از منظر الهی، و به منزله بخشی از تاریخ الهی، به تمامیت تاریخ تعلق دارند.

تا زمانی که آدمی خود را غرق در طبیعت می‌پنداشت، هرگز نمی‌توانست هستی بشری خویش را در همه وجوه متمایز آن به منزله تاریخ تجربه کند. او فاقد گشودگی به ماورای جهان و قطب مخالف آن، یعنی تمرکز فشرده بود، حال آنکه این دو قطب به واقع تار و پود تاریخ‌اند. تا زمانی که خدایان او غرق در طبیعت بودند، آدمی نمی‌توانست این گشودگی را به چنگ آورد. زمان هنوز هم چرخه‌ای بسته و تکراری تلقی می‌شد که در چارچوب فرآیندهای طبیعی و به تبع آنها تحقق می‌پذیرد. الگوی اصلی فهم بشری از رخداد و وقایع در زمان، چرخش ستارگان و گردش فصول بود.<sup>۳</sup>

در تاریخ بنی‌اسرائیل بود که تاریخ برای نخستین بار به این معنای خاص - که در نظر پانن‌برگ معنای حقیقی و درست تاریخ است - تجربه شد. زیرا در اینجا بود که تاریخ به منزله

انکشاف نفس خدا تجربه شد، خدایی که، به خلاف *یعل* خدای کنعانیان، به هیچ وجه وابسته و محدود به طبیعت نبود، بلکه به مفهوم مطلق کلمه *متعالی* و فراتر از جهان بود. در پیوند با این وحی\* و به لطف آن بود که حصول گشودگی حقیقی به ماورای جهان برای آدمی ممکن شد. و بدین ترتیب، آدمی به موجودی تاریخی، به معنای مورد نظر پانن برگ، بدل گشت.

ما آدمیان عصر جدید (مدرن) در فهم خود از تاریخ، وارث همان سنتیم و اکنون محتاج آنیم که میراث خویش را باز یابیم. وقتی می‌گوییم آدمی ذاتاً موجودی تاریخی است، منظورمان فقط آن نیست که او به میانجی تصمیم‌گیری آزادانه، سرنوشت خویش را تعیین می‌کند. تحلیلهای اگزیستانسیالیستی از وضعیت بشری، در تأکید نهادن بر اهمیت تصمیم‌گیری (و در نتیجه، اهمیت تمرکز نفس) غلو می‌کنند. آنچه بر آدمی رخ می‌دهد نیز بخشی از تاریخ اوست. زمانی که آدمی خود را به روی جهان می‌گشاید، زنجیرهٔ وقایعی که تاریخ او را می‌سازند، به الگو یا طرح کلی فردیت وی نیز شکل می‌بخشند. ولی از سوی دیگر، این زنجیرهٔ وقایع چیزی نیست که به تبع طبیعت و به منزلهٔ امری طبیعی رخ دهد. آدمی باید فعالانه سرنوشت خویش را بجوید. و البته یا این کار، او آگاهانه یا ناآگاهانه، خدا را می‌جوید. او جویای سعادت و تحقق نفس خویش در ابدیت الهی است. هر جا که این جستجو آگاهانه صورت پذیرد، تصمیم‌گیری آزاد نفس متمرکز به منزلهٔ واکنش یا پاسخی به دعوت و هدایت الهی جلوه‌گر می‌شود. آنچه بر آدمی رخ می‌دهد،

\* باید توجه داشت که در سراسر این نوشته «وحی» ترجمه واژهٔ *revelation* است که معنای حقیقی آن آشکار شدن، کشف حجاب و ظاهر گشتن است، نه ارسال پیام. ترجمهٔ *revelation* به وحی، منکی بر برخی ملاحظات تاریخی و فلسفی و گویای تأکید بر نزدیکی ادیان ابراهیمی است که همگی، به خلاف ادیان باگان و اسطوره‌ای، هیچ یک از پدیده‌های طبیعی مخلوق را نشانهٔ ظهور خالق متعالی نمی‌دانند. با این حال، نباید فراموش کرد که یهودیان و مسیحیان به پدیده‌های طبیعی حتی به عنوان آیات قدرت خالق الهی نیز توجه چندانی ندارند. از نظر آنان ظهور خداوند در متن تجربهٔ بشری یعنی همان فطرو تاریخ تحقق می‌پذیرد. تاریخ، و به ویژه زمان آینده، عرصهٔ تجلی قدرت خالق الهی است و به همین دلیل نیز این ظهور به قدرت یا ابلاغ یا ارسال پیام همراه است. در هر حال پیام یا وحی، عنصر مرکزی تجربهٔ ظهور خداوند نیست و کلام الهی نیز غالباً به شکل پیشگویی (حوادث آینده) تجربه می‌شود. واژهٔ عبری «نبی» اساساً به معنای پیشگوست، نه رسول. نقش اساسی مقولات امید و انتظار و دستگیری نیز از همین امر، یعنی سووری خداوند بر زمان (آینده)، ناشی می‌شود. البته از نظر یهودیان، حوادث سرنوشت‌ساز تاریخ بنی اسرائیل، صور اصلی ظهور خداوند و رخدادهای مرکزی درام یا تاریخ الهی‌اند، در حالی که برای مسیحیان تجسد خدا در عیسی مسیح و حوادث مربوط بدان، یعنی نصلیب و رستاخیز و رجعت و برقراری ارض ملکوت، وقایع اصلی تاریخ ظهور یا ظهور در تاریخ محسوب می‌شوند.

به منزله عطیه‌ای الهی تجربه می‌شود.

زندگی تاریخی یعنی زیستن به قصد جستجوی معنای آنچه بر ما رخ می‌دهد. اما زندگی فرد نمی‌تواند فی‌نفسه واجد معنا باشد. معنای این زندگی در گرو پیوند آن با کلیشی معنادار است، و وجود چنین کلیشی را نمی‌توان مسلم و بدیهی فرض کرد. تاریخ به خودی خود فاقد وحدتی طبیعی یا ماهوی است. ادوار، ملل و فرهنگهایی که به لحاظ زمانی و مکانی مجزایند، اجزای آن را تشکیل می‌دهند. فقط موجودی که در دانش و کنش خویش تمامی گستردهٔ زمان و مکان را درمی‌نوردد، قادر است وحدت تاریخ را برسازد و معنای کل را تعیین کند. و بدین ترتیب است که هستی تاریخ، پرش خدا را پیش روی ما می‌نهد.

بنی اسرائیل نخستین قومی بودند که دریافتند حوادث آینده را نمی‌توان از قبل تدقیق یا تعیین کرد. آینده نتیجهٔ انکشاف دقیق وقایع قبلی نیست (هرچند که این تصور از آینده ظاهراً یکی از مضامین بارز تراژدی یونانی است.) آنان دریافتند که هر امر جدیدی که بر ایشان رخ می‌دهد [یا حادث می‌شود] خصلتی حادث (Contingent) و بی‌سابقه دارد و در واقع نتیجهٔ فعالیت خلاق خداوند است.

آنان معتقد بودند که خداوند در نسبت خود با جهان به تمامی آزاد است و با این حال، فعل او در تمامی جهان بی‌وقفه جاری است و همه چیز به میانجی فعل او حادث می‌شود. و براسستی چگونه ممکن است شر بر مملکتی نازل شود و خداوند عامل آن نبوده باشد. (عهد عشق، کتاب آموس، ۶:۳)

فهم آنان از تاریخ، از الهیات ایشان جدایی‌ناپذیر بود. عصر جدید که وارث این فهم است، به طرزی روزافزون کوشیده است تا الهیات را امری بی‌ربط و زائد تلقی کند. اما بدون الهیات، حقیقت تاریخ - یعنی حقیقت مربوط به معنای تاریخ - مرجع استوار خود را از دست می‌دهد و در شکل مجموعه‌ای از امور نسبی متلاشی می‌شود. [در چنین وضعیتی] وحدت تاریخ زیر فشار هستی متمرکز ساختارهای منفرد درون خود، درهم می‌شکند و نگارش تاریخ جهانی برای ما ناممکن می‌شود.

تجربهٔ بنی اسرائیل از واقعیت به منزلهٔ امری تاریخی، متکی بر این باور بود که جهان مخلوق خداوند و در دست‌ان او است. مبنای تجربهٔ آنان این اعتقاد بود که به واسطهٔ فعل الهی است که وقایع از ساخت آینده بر ما رخ می‌دهند، و این که همهٔ زمانها و مکانها به واسطهٔ حضور مشترکشان در محضر خداوند، با یکدیگر پیوند می‌یابند. تجربهٔ بنی اسرائیل بر این اعتقاد استوار بود که تاریخ ما در مقام تاریخ ما و خداوند واجد معنایی مضاعف است، و این که تاریخ عرصهٔ

تجلی و تحقق وعده‌های خداوند، و حوادث تاریخ عرصه ظهور و انکشاف خود اوست.

## ۲. وحی به مثابه تاریخ

این فکر که وحی (Revelation) بیشتر واقعه‌ای تاریخی است تا مجموعه‌ای از آموزه‌های نازل شده از سوی خداوند، فقط خاص پان‌برگ نیست. ولی پانشاری تمام عیار او در دفاع از این فکر، خاص خود اوست. این فکر، مفهوم کلیدی الهیات اوست.

امروزه واژه «revelation» نقشی اغراق‌آمیز در الهیات جدید ایفا می‌کند، و دلیل آن نیز همدتا مشکلات و شرمساریهایی است که این واژه بدانها دامن زده است. در قرن هفدهم، یعنی دوره رونق راست‌دینی پروتستان، جنبه لفظی و گزاره‌ای وحی به شکلی اغراق‌آمیز مورد تأکید قرار گرفت.

البته پذیرش احکام براساس مرجعیت، نه غیرمنطقی است و نه غیر عقلانی. زندگی روزمره ما سرشار از چنین مواردی است. برای مثال، ما براساس اعتقاد معقول و مدلل خود به کفایت و خبرگی فلان پزشک، تشخیص طبی او را می‌پذیریم. برای اثبات خبرگی چنین مرجعی، آزمونهای شناخته شده‌ای وجود دارد. ولی زمانی که با دعوی مرجعیت مطلق روبرو می‌شویم - یعنی دعوی مرجعیتی آزمون نشده و آزمون ناشدنی - که در قلمرو دین چندان نادر نیست، وضع به کلی فرق می‌کند. در قرن هفدهم، به نام وحی و با تکیه بر مرجعیت آن، همین دعوی در مورد گزاره‌ها و احکام و آموزه‌های کتاب مقدس مطرح شد.

در این معنا، توسل به مرجعیت مطلق گزاره‌های دوحیانی (revealed) به واقع نوعی توهین به عقل و مسئولیت عقلانی است. در قرن هجدهم، یعنی دوره شکوفایی عقل خود آیین که به عصر روشنگری مشهور است، این تصور خام از مرجعیت اصولی (dogmatic) مورد انتقاد شدید قرار گرفت. عنوان رساله کانت موسوم به دین در محلوده عقل، مبین روح قرن هجدهم است. توصیف وحی در مقام مجمرعه‌ای از حقایق خطاناپذیر و پرسش‌ناپذیر که از سوی خداوند نازل شده است، از همه سو - از ناحیه علم و فلسفه و شاید بیش از همه از ناحیه علم جدید تاریخ - مورد حمله قرار گرفت. امانوئل کانت در ۱۷۹۸ نوشت:

مثلاً اهل کتاب (biblical) معتقد است که خدا وجود دارد، زیرا که او در کتاب مقدس سخن گفته است... ولی اثبات این نکته که خداوند به واقع در کتاب مقدس سخن گفته است برای او در مقام

مثاله اهل کتاب نه مسکن است و نه جایز. این بررسی تاریخی است.<sup>۴</sup>

این تصورات از وحی فی الواقع بر اثر انتقادات عصر روشنگری نابود شد و امروزه فقط در گتوهای فکری بنیادگرایی جدید (کاتولیک یا پروتستان) به حیات خود ادامه می‌دهد. یکی از ویژگیهای جذاب و فرحبخش الهیاب ولفهارت پاننبرگ شور و شوق فکری او در استقبال از عقلانیت انتقادی عصر روشنگری است. او خواستار آن نیست که دیگران برای الهیات تبعیض یا لطفی خاص قائل شوند، بلکه می‌کوشد تا از تاریخ انتقادی، که به نظر می‌رسید موذیرترین دشمن الهیات است، متفقی نیرومند بسازد.

ولی پیش از آنکه به سراغ آرای پاننبرگ رویم، لازم است تا تحولاتی را به اختصار شرح دهیم که مفهوم پاننبرگ از وحی به مثابه تاریخ ثمره آنهاست. در واکنش به بی‌اعتبار شدن مفهوم وحی در مقام مجموعه‌ای از حقایق نازل شده از ملکوت، قرن نوزدهم شاهد دو تحول اساسی بود.

### وحی به مثابه انکشاف نفس خداوند

از یک سو، شلایرماخر وحی را با انکشاف نفس [self-disclosure] خداوند در تجربه دینی یکی دانست. ولی این تصور از وحی، گرایش داشت – و هنوز هم دارد – تا در صورت گوناگونی از ذهنگرایی تجزیه و پراکنده شود. از سوی دیگر، هگل وحی را به منزله انکشاف نفس امر مطلق معرفی کرد. کارل بارت به شکلی کاملاً متفاوت – ولی همراه با قرابت‌هایی با هگل که پاننبرگ بیش از غالب مفسران بر آنها تأکید می‌گذارد – همین تصور از وحی به منزله انکشاف نفس خداوند را بسط داده است.

پاننبرگ با تاریخچه این تحولات آشناست و می‌کوشد تا با تأیید آن، مسئله را پی گیرد. او برای شلایرماخر – و بویژه برای تلاش او در جهت پی‌ریزی بنیانهای هرمنوتیک کلامی جدید – احترامی عمیق قائل است، ولی تفسیر ذهنی شلایرماخر از وحی را رد می‌کند. مبنای ردیه او این نظر است که ایمان دینی نمی‌تواند از درون خود تکوین یابد. وقوع ایمان مستلزم واقعه‌ای خارجی است. ردیه او بر تفسیر اگزستانسیالیستی رودولف بولتمان از وقایع افشاگر (revealing) و نجات‌بخش عهد جدید نیز مبتنی بر همین دلیل است. به اعتقاد او الهیات بولتمان مستقیماً در راستای سنت ذهنگرایی شلایرماخر و پیروان آن عمل می‌کند.



پانن‌برگ با این نظر بارت که وحی باید به منزله انکشاف نفس خداوند در وقایع تاریخی فهمیده شود، برخوردار دوستانه‌تر دارد. ولی این توافق با اختلاف‌نظرهای مهمی همراه است. در نظر بارت، رسانه اصلی انکشاف نفس خداوند، همان «کلمه الهی» است. ولی غالباً روشن نیست که منظور بارت از کلمه الهی، همان متون مقدس است، یا شخص دوم تثلیث [عیسی مسیح]، یا کلام و عطف، یا هر سه آنها. در بسیاری از زمینه‌ها به نظر می‌رسد که منظور او همان «کلمه‌ای» است که در قالب گزاره‌های برخوردار از مرجعیت مطلق که خود مؤید خویش‌اند، ظاهر می‌شود. و البته چنین تصویری در برابر انتقادهای عصر روشنگری آسیب‌پذیر است.

برخی از متألهان مکتب مابعد بولتمان، نظیر فوش (Fuchs) و ابلینگ (Ebeling)، به واسطه طرح مفهوم واقعه کلامی (Speech - event, Word - event) به درکی تاریخی از وحی به مثابه انکشاف نفس خداوند نزدیکتر شده‌اند.

### وحی به مثابه واقعه

پانن‌برگ خواستار آن است که وحی به مثابه انکشاف نفس به صورتی تمام عیار مورد تفسیر تاریخی قرار گیرد. وحی همان واقعه تاریخی است. واقعه تاریخی تفسیر شده به مثابه «فعل خداوند».

منشأ این درک خاص از وحی، در تجربه دینی بنی‌اسرائیل نهفته است. آنان تاریخ خویش را به منزله انکشاف نفس خدا تجربه کردند، خدایی که با آنان پیمان بسته بود و با خارج ساختن آنان از مصر و هدایتشان از میان دریای سرخ به عهد خویش وفا کرد. او آنان را به سرزمین کنعان راهبر شد و در نبرد با دشمنان هدایتشان کرد و سرانجام آنان را پیروز گردانید. او آنان را چوتان قومی اسیر و بنده هدایت کرد تا با تحمل رنج و عذاب تزکیه شوند، ولی در نهایت به نزد آنان بازگشت تا باز دیگر رستگارشان کند.

ولی می‌توان اعتراض کرد که این روایت به واقع ما را از دوک وحی به منزله مجموعه‌ای از احکام و گزاره‌ها دور نمی‌کند. ما باید میان خود وقایع تاریخ و تفسیر آنها از سوی بنی‌اسرائیل تمایز قابل شوم. حاصل تفاسیر ارائه شده چیزی نیست مگر مجموعه‌ای از آموزه‌ها. پانن‌برگ بدون هیچ‌گونه طفره‌روی با این اعتراض رویرو می‌شود. او منکر می‌شود که تمایزی چنین مطلق میان واقعه و تفسیر به واقع معتبر است. طرح این تمایز به صورت انتزاعی ممکن است، ولی کاربرد آن در عمل ناممکن است. معنای وقایع در خود آنها نهفته است. (این حکم در موضع کلی

او نقشی حیاتی ایفا می‌کند.) «حقایق ناب» اندیشهٔ پوزیتیویستی چیزی نیستند مگر مجردات موهوم. «حقایق» به صورت انضمامی در جهان وجود ندارند. حقایق همواره در زمینه‌ای خاص تجربه می‌شوند که بدانها معنا و اعتبار می‌بخشد. آن نوع تحلیلی که حقایق را از معنا و اهمیتشان جدا می‌سازد، صرفاً محصول بازاندیشی و تأمل مؤخر بر واقعه است.

البته پان‌برگ قصد ندارد نوعی واقع‌گرایی ترونی و مسطایی را دوباره مطرح سازد. او نمی‌خواهد مضمون حضور واقعی مفهوم کلی در مصداق جزئی [یا حضور اسم در مسمی] را به شکل و شمایل جدید به خورد ما دهد. بلکه به نظر می‌رسد که سنگر مقدم نظریهٔ او روانشناسی و معرفت‌شناسی مکتب گشتالت است. ما همواره در وهلهٔ نخست کلیتهای معنادار را درک می‌کنیم و صرفاً به باری کنشهای خاص و غیر معمولی چون درون‌نگری و تحلیل منطقی است که می‌توانیم این کلیتها را به عناصر سازندهٔ آنها تجزیه کنیم. ولی پان‌برگ کلاً استدلال خویش را بر این نظریه استوار نمی‌کند. او ترجیح می‌دهد استدلال خویش را به شیوه‌ای تاریخی عرضه کند و به عوض جزئیات مربوط به ادراک، زمینه‌ای گسترده‌تر را مورد بررسی قرار دهد.

هر نوع واقعه‌ای که موضوع و مورد علاقهٔ مورخ شود، به واسطهٔ معنا و اهمیت آشکارش از میان گسترهٔ حدوث جهان برگزیده می‌شود؛ و همین معنا و اهمیت است که بدان واقعه وحدت بخشیده و آن را از جریان وقایع مجزا می‌کند. ممکن است که مورخ دربارهٔ معنا و اهمیت آن یا در تشخیص نوع آن اشتباه کند. اما او نمی‌کوشد تا به قصد آزمون یا تصحیح نظر خویش در باب اهمیت این واقعه، «حقایق ناب» را از تفاسیر جدا سازد. به احتمال قویتر، او دایرهٔ جستجوی خویش برای معنا و اهمیت را گسترش می‌بخشد؛ انگیزه‌های مؤلفان منابع و مدارک مکتوب تحقیق خویش را مورد سؤال قرار می‌دهد؛ واقعهٔ مورد نظر را در پرتو دانش خویش از زمینهٔ فرهنگی زمان وقوع آن بررسی می‌کند؛ و در باب تفاوت میان آن زمینه و زمینهٔ فرهنگی روزگار خویش به تأمل می‌نشیند. همهٔ اینها، منظر و دیدگاه او را دگرگون می‌کند و احتمالاً او را وامی‌دارد تا معنا و اهمیت واقعه را به صورتی متفاوت درک کند. او می‌کوشد تا چارچوب مرجع گسترده‌تری فراهم آورد تا بتواند در متن آن هر دو منظر را در میدان دید واحدی گرد هم آورد.

ما می‌توانیم درستی و صحت تشخیص خود از معنا و اهمیت هر واقعه را به شیوه‌های گوناگون مورد آزمون قرار دهیم. ولی هرگز نمی‌توانیم این شیوه‌ها را به سادگی در فرآیند جدا ساختن «حقایق» از همهٔ تفاسیر خلاصه کنیم. همین رهیافت موجب می‌شود تا علاقهٔ پان‌برگ به مسئلهٔ حضور معنا در خود وقایع، بیشتر در مسیر هرمنوتیک تاریخی گسترش یابد تا در مسیر

متافیزیک یا معرفت‌شناسی.

نظر او در مورد نسبت حقایق و معانی در وقایع تاریخ، با آرای کالینگ وود (R.G. Collingwood) که مورد تأیید اوست، نزدیکی بسیار دارد. کالینگ وود پیشتر گفته بود که وقایع تاریخی «بیرون» و «درونی» خاص خود دارند. درون هر واقعه یا فاکت عبارت است از معنای آن واقعه در چارچوب زمینه کلی‌اش از دید کسانی که در تجربه خود با آن روبرو می‌شوند. معنای هر واقعه همواره ضرورتاً معنا از دید یا برای کسی است. پان‌برگ با این امر کاملاً موافق است. منظور او از حضور معانی در خود وقایع، به هیچ وجه تأیید این نظر نیست که گویا وقایع واجد نوعی هستی شیخ‌گونه خاص خویش‌اند.

آن دسته از وقایع طبیعی که ضمن تاریخ هر قوم رخ می‌دهند، جدای از پیوندشان با سته‌ها و آرزوهای تشکیل دهنده زندگی مردمان، هیچ معنایی ندارند. وقایع تاریخ یا زبان خویش، یعنی زبان حقایق (facts) سخن می‌گویند؛ ولی این زبان فقط در زمینه سته‌ها و آرزوهای قابل فهم است که وقایع مورد نظر در چارچوب آنها رخ می‌دهند.<sup>۵</sup>

اما تفسیر خود بخشی از واقعه است و نه امری خارجی و اضافی. تحول و بسط تفاسیر بخشی از تاریخچه واقعه و هاملی اساسی در استمرار و پیوستگی آن با بخشهای دیگر حدوث جهان است. ولی در اینجا است که با مشکلی جدی روبرو می‌شویم. هر واقعه‌ای ممکن است معانی متفاوتی برای افراد متفاوت داشته باشد. آیا در این صورت نباید نتیجه بگیریم که معنای وقایع در نهایت امری ذهنی است و به هیچ وجهی در خود وقایع حضور ندارد؟ پاسخ منفی است - دست‌کم تا آن زمان که روشهایی عینی و عقلانی وجود دارد که به ما اجازه می‌دهد در مورد درستی و صدق این تفاسیر چون و چرا کنیم و نهایتاً به توافق برسیم. برای مثال، می‌توانیم نظر خود در مورد معنای حاضر در هر واقعه را در پرتو انتظارات و آرزوهای برخاسته از این یا آن شکلی توصیف واقعه، تصحیح کنیم. بسیاری از مردم جنگ جهانی دوم را به منزله «رهایی اروپا» تجربه کردند. وقایع بعدی تاریخ این قاره ممکن است آنان را وادارد تا در تفسیر خود از آنچه طی آن سالهای هولناک «واقعه رخ داد» تجدیدنظر کنند. تصدیق مشروعیت این گونه تلاشها در جهت تصحیح تفاسیر قبلی از وقایع تاریخ، خود متضمن این حقیقت است که تفسیر صحیح، که مقصود نهایی ماست، به راستی وجود دارد. بنابراین، برداشت پان‌برگ از حضور معنا در وقایع، در این معنا، تصویری مشروع است.

احکام مربوط به معنای وقایع تاریخی همواره قابل بازیابی اند. و از این رو، از عقاید متفاوت تأثیر می‌پذیرند. اما تفاوت عقیده متضمن ماهیت ذهنی همه عقاید نیست. علم تاریخ انتقادی روشی است شناخته شده و معتبر برای رفع تفاوتها از طریق رجوع به دلالت عینی وقایع مورد نظر. حتی زمانی که موضوع توصیف تاریخی، مواد و مطالب تاریخی - سنتی است که مورخ آنها را به منزله انکشاف نفس الهی تعبیر می‌کند، تنها روش مناسب برای تصدیق دعوی او باز هم همان تاریخ انتقادی است. آن تاریخی که از دید ما وحیانی تلقی می‌شود، باید در پیوستگی با بقیه تاریخ مورد مطالعه قرار گیرد. تاریخ وحیانی تا فتنه جدا بافته نیست و بررسی آن دقیقاً از همان روشهای تحقیق و همان ملاکهای صدق تبعیت می‌کند.

در پرتو آنچه گفته شد، چگونه می‌توان وقایع تاریخ بنی اسرائیل را به منزله انکشاف نفس خداوند تفسیر کرد؟ قبل از هر چیز، حضور امر حقیقتاً بی‌سابقه و حادث و پیش‌بینی‌ناپذیر - که وجه تمایز تاریخ از طبیعت است - ما را با این پرسش روبرو می‌کند که امر نو از دل کدام منبع یا منشأ خلاق برخاسته است. پیشتر گفتیم که مسئله ظهور امر تماماً بی‌سابقه در حیات درونی تفکر و تخیل بشری، موجب طرح پرسش خداوند شد، حال باید گفت که این امر در مورد حیات برونی تاریخ نیز به همین اندازه صادق است.

البته می‌توان به راحتی از رویارویی با این پرسش طفره رفت و اعلام داشت که هر واقعه‌ای، هر قدر هم که بی‌سابقه به نظر رسد، باید برحسب علل مقدم بر آن به تمامی تبیین پذیر باشد. این خود شکل جدیدی از جزمگرایی (دگماتیسم) است و جزمگرایی، چه دینی و چه دنیوی، هیچ‌گاه متفق و حی نیست. جزمگرایی در برابر هر چیز نو و بی‌سابقه مقاومت می‌کند، حال آنکه وحی، برای تأیید ماهیت وحیانی خود، باید امری تماماً نو و بی‌سابقه را منکشف سازد.

راه دیگر طفره رفتن از برخورد با پرسش خداوند، که حضور امر حقیقتاً نو و بی‌سابقه در تاریخ بدان دامن می‌زند، آن است که وقوع چنین اموری را به بخت و تصادف ناب نسبت دهیم. و این نیز شکل جدیدی از جردستیزی است - ولی این مسئله که آیا تصادف مطلق خود برآستی مفهومی قابل تصور است، جای بحث بسیار دارد.

ولی طرح این نکته که وقوع چنین اموری احتمالاً نتیجه تأثیر خلاق قدرتی متعالی است، مسلماً یکسره نامعقول نیست، قدرتی که از نظم جهان قابل مشاهده فراتر است و ما قادر به بررسی و استجش شیوه عمل آن نیستیم. البته چنین نظری، اگر تابع هیچ نوع روش آزمون نباشد، چیزی جز اسطوره صرف نخواهد بود. ولی پانن برگ معتقد است که می‌توان آزمونهای کاملاً دقیقی را بر آن اعمال کرد. برای مثال، تفسیر واقعه فرار از مصر به منزله فعلی الهی، به انتظارات و

آرزوهای معینی دامن زد. تا آنجا که سیر بعدی تاریخ این انتظارات را تأیید کرد، تفسیر فوق نیز موجه بود. در واقع، تجربه بعدی بنی اسرائیل، از دید کسانی که در آن مشارکت داشتند، به شکلی بود که به نظر می‌رسید این تجربه (الف) مؤید وفاداری یهوه به عهد و میثاق خود با قوم برگزیده خویش است و در عین حال ب) مستلزم بازبینی و پالایش مستمر فهم آنان از رابطه میثاقی خود با خداوند است.\*

انتظارات برخاسته از این وقایع مهم و پرمعنا، در سنن بنی اسرائیل به صورت وعده یهوه تجلی یافت. تأیید همواره مبهم این انتظارات نهایتاً به منزله تحقق وعده شناخته شد. در نتیجه دین بنی اسرائیل به دین وعده و تحقق آن بدل گشت. ولی پانزین برگ هرگز اجازه نمی‌دهد که این اصطلاحات رایج در الهیات اهل کتاب، راز و رمز آشنا و سحر همیشگی خود را [بر ذهن خواننده] اعمال کنند. او هرگز اجازه نمی‌دهد که آنها از قلمرو قضاوت تاریخی سنجیده و هوشیار فرار کرده و در عرصه خوشباوری اسطوره‌ای یا حکمت سرّی گنوسی ترکازی کنند.

به همین دلیل است که پانزین برگ نهایتاً اصطلاحات «وعده و تحقق» را گمراه کننده دانسته و ترجیح می‌دهد تا در عوض از «تاریخ انتقال سنت» سخن گوید.<sup>۱</sup> این مفهوم توصیف روشنتری از فرآیند دگرگونی تاریخی سنت به دست می‌دهد، فرآیندی که در طی آن معنای واقعه‌ای خاص که به منزله «وعده» تجربه شده است غالباً در جریان تحول و بسط تاریخی آن به شکلی دگرگون می‌شود که اکنون تفسیر [معنای] وعده از خلال و به میانجی تحقق آن صورت می‌پذیرد و این تفسیر ممکن است حتی برای خود نبی نیز سرشار از نکات بدیع و شگفت‌انگیز باشد.<sup>۲</sup>

در نهایت چنین به نظر می‌رسد که از دید پانزین برگ پاسخگویی به این پرسش که آیا تفسیر بنی اسرائیل از تاریخ خود به منزله هدایت الهی مبتنی بر وعده و تحقق، درست است یا نه، دقیقاً مستلزم به کارگیری همان روشها و همان رهیافتی است که در حل و فصل سایر پرسشهای تاریخی مشابه جایز شمرده می‌شود، پرسشهایی چون: آیا مردم ایالات متحده آمریکا به لحاظ تاریخی محق‌اند که اعمال خود در تاریخ جدید را «دفاع از دموکراسی در سراسر جهان» تلقی کنند؟ آیا مردم فرانسه عصر دوگل حق داشتند خود را حاملان تمدن در جهان جدید بدانند؟ آیا

\* در این مورد آرای پانزین برگ به شدت متأثر از رهیافت گرهارد فن راد (G. von Rad) به الهیات عهد عتیق، و به ویژه مقاله رودولف رندتورف (R. Rendtorff)، «مفهوم وحی در اسرائیل باستان»، در کتاب الهیات به مثابه تاریخ است. آ.گ.

تلقى مردم روسیه شوروی از خود به منزله نمایندگان راستین طبقه کارگر جهانی، جایز و برحق است؟ به اعتقاد من، در قیاس با جوگر مخانه‌ای و خفقان‌آوری که ظاهراً برای رشد غالب مکاتب الهیات «وحيانی» مناسب است، رهیافت پاننبرگ بسی فرحبخش است.

تفکر پاننبرگ، از این لحاظ، نقطه مقابل آرای سایر متألهان جدیدی است که برخصلت تاریخی وحی به منزله انکشاف نفس خداوند تأکید گذاشته‌اند. یک نسل قبل از پاننبرگ، بارت و برونر (Brunner) بر ویژگی تاریخ تجلی و ظهور کلمه خدا به مثابه واقعه‌ای نجات‌بخش تأکید گذارده بودند. ولی در نظر هر دو آنها این واقعه رستگارساز از باقی تاریخ جداست و درک معنای آن فقط با تکیه بر ایمان ممکن می‌شود، و نه از طریق تاریخ انتقادی. بارت از این وقایع - به ویژه واقعه تجسد کلمه خدا در عیسی - تحت عنوان «تاریخ ازلی» یا «تاریخ آغازین» (Urgeschichte) یاد می‌کند. ولی پاننبرگ این مفهوم را مفهومی غیرتاریخی و اسطوره‌ای می‌داند که بیشتر خصلتی گنوسی دارد تا مسیحی.

بولتمان نیز به نوبه خود بر ویژگی تاریخی واقعه وحيانی که در هیئت عیسی مسیح تحقق یافت، تأکید می‌گذارد. ولی محور اصلی نظر او تمایزی کم و بیش مصنوعی میان اصطلاحات آلمانی *Historie* و *Geschichte* است (که در این معنا، نخستین بار از سوی م. کالر M. Kahler مطرح شد). به طور خلاصه، منظور او از *Historie* توصیف و گزارش صرف حقایق تاریخی است، در حالی که *Geschichte* همان تاریخی است که به لحاظ معنای وجودیش (existential) برای ما تفسیر شده است. از این رو، تاریخ وقایع وحيانی در این مفهوم دوم، فقط زمانی به درستی درک می‌شود که ما با تکیه بر تصمیم یا انتخاب وجودی ایمان به سراغش رویم، نه با استفاده از احکام تاریخ علمی و انتقادی.

اما پاننبرگ ثنویت معرفت شناختی نهفته در این تمایز را رد می‌کند. به گمان او این تمایز بر مقدمات فلسفی خاصی استوار است که جای بحث بسیار دارد. نظریه بولتمان مفروضات پوزیتیویستی رایج روزگار خود در باب ماهیت معرفت تجربی را به سادگی می‌پذیرد. این نظریه حقایق و تفاسیر را به همان شیوه‌ای که بیشتر نقد شده از هم جدا می‌سازد. این نظریه متأثر از جریانی است که غالباً به صورتی نه چندان دقیق «ثنویت نوکانتی» نامیده می‌شود. بولتمان محتوای واقعی وقایع وحيانی - یعنی تاریخ واقعی بنی اسرائیل و زندگی عیسی - را از معنای این وقایع در مقام انکشاف ساختار وجودی هستی اصیل بشری جدا می‌کند.

از دید بولتمان نتایج تحقیق تاریخی در زندگی عیسی، چه مثبت و چه منفی، فاقد هرگونه معنای غایی کلامی است. او «وجود» تاریخ را از «ماهیت» آن جدا ساخته و تاریخ انضمامی

وقایع نجات بخش را به شکل ناب تاریخمندی آنها تقلیل می‌دهد. و این کار نهایتاً چیزی نیست مگر گریز از تاریخ، گریزی از خصلت انضمامی تاریخ به قلمرو بی‌زمان حقیقت «گنوسی» که ورود بدان فقط برای محرمان راز وجود ممکن است و لاغیر.

اسکار کولمان (Oscar Gullmann) کسی است که از برخی جهات به تاریخگری تمام عیار پانن‌برگ پیش از همه نزدیک می‌شود. اما برداشت او از «تاریخ رستگاری» (Heilsgeschichte) در تحلیل نهایی برداشتی اسطوره‌ای و غیرتاریخی است. او نیز کوران خاصی از تاریخ را که متشکل از بنی اسرائیل، عیسی و کلیساست، از باقی تاریخ جدا می‌کند. هرگونه رهیافتی به این تاریخ رستگاری متمایز، مستلزم اتخاذ نگرشها و مفروضات خاصی است. آدمی باید خود را از طریق ایمان با این تاریخ «هم‌راستا» سازد تا بتواند معنای آن را دریابد، معنایی که رد و انکارش، حقویت الهی را در پی دارد.

پانن‌برگ در انتقاد از وابستگی کارل لرویت به کولمان، می‌گوید: «او درک نمی‌کند که تاریخ رستگارساز امری فراتاریخی نیست، بلکه به واسطه گرایشش به کلیت، اساساً همه وقایع را دربرمی‌گیرد.»<sup>۸</sup> او در ادامه بحث خود می‌نویسد: «اگر در کنار روش تاریخی روش مفیدتری برای دستیابی به یقین در مورد گذشته وجود داشته باشد، فروپاشی کامل روش تاریخی حتمی است.»<sup>۹</sup>

ولی اگر وقایع و جهانی دقیقاً به همان مفهومی بامعناوند که دیگر وقایع تاریخ، پاسخگویی به برخی پرسشها ضروری است. آیا نکته فوق بدین معناست که متألهان باید جملگی مورخ شوند؟ به مفهومی خاص، پانن‌برگ به راستی مایل است تا متألهان را مورخ و مورخان را متأله سازد. به اعتقاد او روش و علایق مورخ و متأله اساساً یکسان است. تنها تفاوت آن است که مورخ نوعاً مایل است تا حقایق تاریخی را در ارتباط با زمینه یا دوره‌ای خاص و محدود مورد بررسی و تفسیر قرار دهد. حال آنکه توجه متأله اساساً معطوف به انکشاف نفس خدای واحد در جریان تاریخ است، و ادوار و وقایع خاص را فقط از جهت نقش آنها در روشن ساختن معنای کلی تاریخ مورد مطالعه قرار می‌دهد.

مفهوم تاریخ جهانی در میان مورخان حرفه‌ای چندان محبوب و رایج نیست. از دید آنان تاریخ جهانی بیشتر قلمروی مناسب نظریه‌یافتی است تا تحقیق تاریخی. ولی در تقابل با این نظر، پانن‌برگ بر آن است که همه احکام و داوریه‌های مورخان درباره معنا و اهمیت وقایع، مبتنی بر مفروضاتی، هرچند ابتدایی و مبهم، در باب معنا و مقصود کل تاریخ بشری است. و به اعتقاد او هر مورخی، به این مفهوم، یک متأله سؤی است.

### ۳. ایمان و تاریخ

#### حتمیت ایمان و عدم حتمیت تاریخ

پیوند نزدیک تاریخ و الهیات، ما را بلافاصله با پرسش نسبت تاریخ انتقادی با ایمان روبرو می‌کند. این مسئله‌ای است که سنت یهودی - مسیحی همواره با آن درگیر بوده است. اما از زمان ظهور تاریخ انتقادی در عصر روشنگری، این مسئله نیز مشخصاً حادتر شده است. احکام تاریخی در بهترین حالت صرفاً گویای احتمال‌اند. در حالی که ایمان معرف اعتقاد تزلزل‌ناپذیر و اعتماد و توکل نام است. پس چگونه می‌توان ایمان را بر احکام تاریخی استوار ساخت؟

از زمان شکست همه تلاشها برای نگارش روایتی منسجم و موثق از زندگی عیسی و ظهور نقد صورت (Form - Criticism) که فی الواقع بر همه عبارات اناجیل سایه تردید افکنده است، حل این مسئله برای کلیسا جنبه‌ای فوری و اضطراری یافته است. این مسئله علت اصلی بروز تلاشهای نوین برای تحدید انجیل بوده است، تلاشهایی که عرصه و قلمرو عقاید دینی را به شدت محدود می‌کنند تا شاید بتوانند از این طریق قابلیت دفاعی مرزهای قلمرو ایمان را افزایش دهند.<sup>۱۰</sup> ولی این کار به واقع شکل خاصی از دفاعیه دینی است که حاصل آن، مگر در مورد اقلیتی از فرهیختگان، بیشتر سردرگمی بوده است تا تقویت ایمان.

پانن برگ این فرآیند را از دو جهت محکوم می‌کند. او نخست کاری می‌کند تا تاریخ انتقادی به عوض خصم، متفق الهیات شود. و در گام دوم، قلمرو اعتقاد دینی را تقریباً تا مرزهای اولیه‌اش گسترش می‌بخشد. و این یعنی دفاعیه دینی خوب. مسیحیت هرگز نمی‌تواند با جهان جدید به توافق رسد، مگر زمانی که بتواند از مؤلفه‌های تاریخی خود با تکیه بر بنیادی تاریخی دفاع کند (به عوض تصفیه و تظطیر آنها در هیئت آموزه‌های وجودی یا دیگر آموزه‌های غیرتاریخی). اعتبار آن در مقام مسیحیت منوط به حفظ جوهر سنتی ایمان مسیحی است.<sup>۱۱</sup>

ولی آیا پانن برگ می‌تواند از پس این کار برآید؟ آیا می‌توان حتمیت یا یقین ذهنی ایمان را با احتمالات عینی (علم) تاریخ سازگار ساخت؟ پانن برگ در دو حرکت، یکی منطقی و دیگری

\* به عبارت دیگر تلاش متألهانی چون برلتمان و تیلیش برای «نجات» مسیحیت به بازی هایدگر و اگزیستانسیالیسم، همچون تلاش اسلاف لیبرال آنها برای یاری گرفتن از کانت، محکوم به شکست است، زیرا نهایتاً آنچه از این طریق «نجات» می‌یابد، دیگر مسیحیت نیست. م.ف.



روانشناختی، به این پرسش پاسخ می‌گوید. درگام نخست، باید مفهوم حتمیت را به شکلی دقیق و انتقادی به کار گرفت. و حتمیت، همواره در نسبت با آن قلمروی از گفتار که زمینه طرح این مفهوم است، معنا می‌یابد. برای مثال، حتمیت گزاره‌های ریاضی نوعاً با حتمیت گزاره‌های علوم تجربی متفاوت است، و فی الواقع خارج از عرصه معرفت نامتناهی، سخن گفتن از حتمیت مطلق بی‌مورد است. حتی در منطقی صوری نیز آدمی جایز الخطاست.

گزاره‌های تاریخی نیز حتمیت خاصی خود را دارند که تقریب بدان به درجات گوناگون قابل حصول است. در این مورد پانن‌برگ قول اتوکرن (Otto Kim) را می‌پذیرد که می‌گوید:

زمانی می‌توان یک نتیجه‌گیری تاریخی را حتمی دانست که... این نتیجه‌گیری به رغم معاف نبودن از هرگونه حمله ممکن، با همه حقایق شناخته شده سازگار باشد.<sup>۱۱</sup>

ولی بسیاری از مهمترین گزاره‌های تاریخی عهد جدید حتی به این نوع از حتمیت نیز دست نمی‌یابند. برای مثال، گزاره‌های مربوط به افکار و اقوال عیسی، در پرتو روشهای رایج نقد منابع و مآخذ، در بهترین حالت صرفاً گزاره‌هایی محتمل‌اند. پانن‌برگ روشهای نقد منابع و مآخذ را می‌پذیرد و به کرات تصدیق می‌کند که احکام ما در مورد تعالیم اصلی عیسی صرفاً احکامی احتمالی‌اند. مع‌هذا الهیات او از برخی جهات به شدت متکی بر اثبات اصالت بعضی گفته‌های عیسی است.

راه حل او آن است که نخست ایمان را به دقت از معرفتی که مبنای آن است، جدا و متمایز سازد. در گام بعدی، او روابط منطقی و روانشناختی ایمان و معرفت را به دقت از هم تمیز می‌دهد. معرفتی که ماهیتی صرفاً احتمالی دارد، به لحاظ روانشناختی با حتمیت و یقین متوکلاته ایمان سازگار است. هرکس می‌تواند براهین له و علیه رستاخیز عیسی در مقام واقعه‌ای تاریخی را از دیدگاهی متعادل و انتقادی مورد بررسی قرار دهد. چنین شخصی می‌تواند در عین حال براساس توکل و از ته دل معتقد باشد که این آیت‌های میثاق الهی [یعنی واقعه رستاخیز عیسی] به راستی رخ داده است.

ترکیب چنین اعتماد و توکلی با معرفت صرفاً محتمل، نه غیرمنطقی است و نه نامعقول. در حوزه معارف دینی از قیاس ازدواج بیش از حد استفاده شده است، ولی در این مورد نیز ازدواج مثالی نمربخشی است. هر مردی پس از قرائت گزارش کینسی (Kinsey report) به نحوی عینی درمی‌یابد که احتمالی آماری وجود دارد که زنش به او خیانت می‌کند. ولی این معرفت عینی، هم

به لحاظ منطقی و هم به لحاظ روانشناختی، با اعتماد و اعتقاد او به وفاداری زنش سازگار است. البته این امر، ایمان را از معرفت مستقل نمی‌سازد. هرچا که بنیادی عقلانی برای اعتقاد در کار نباشد، اعتماد نیز چیزی نخواهد بود مگر بی‌مسئولیتی صرف. ولی ایمان دینی با آن درجه‌ای از عدم یقین که جزء ذاتی معرفت تاریخی و همچنین هرگونه معرفت متناهی بشری است، سازگار است. بدین ترتیب، پانن برگ راه میانه را برمی‌گزیند، راهی میان تلاش برای حفظ ایمان از طریق جدا کردن کامل آن از معرفت تجربی، و تلاش برای استقرار آن بر پایه حقایق «تردید ناپذیر».

### انکشاف نفس مستقیم و غیرمستقیم

اگر بخواهیم توصیف فوق از نسبت تاریخ و ایمان را حفظ و تأیید کنیم، باید بر حفظ تمایزی دقیق میان انکشاف مستقیم و غیرمستقیم پافشاری کنیم. حکایات مربوط به تجلیات الهی (Theophanies) یا «ظهور شخصی» خدا یا خدایان، عموماً در میان پیروان همه ادیان رواج دارد. این گونه حکایات مبین انکشاف نفس مستقیم است. آنچه در چنین انکشافی ظاهر می‌شود، همان جوهر یا ذات الهی است. ماهیت مستقیم چنین ظهوری، لزوماً از خصلت بصری آن ناشی نمی‌شود، زیرا ممکن است که انکشاف نفس خصلتی سمعی داشته باشد - نظیر موش غیبی یا الهی. این گونه انکشاف مستقیم، ویژگی مشترک همه ادیان پاگان [مشرك] است.

در تقابل با انکشاف مستقیم، مفهوم خدایی که خود را در هیئت وقایعی نمایان می‌سازد که جزئی از جریان روزمره تاریخ اند (زیرا چنین تصور می‌شود که این وقایع محصول فعل الهی اند)، متضمن انکشاف نفس غیرمستقیم است. در اینجا خداوند نه با رسانه یا محمل انکشاف یکی است و نه ضرورتاً در آن حضور دارد.

تمایز میان این دو وجه انکشاف، جزئی اسامی از آموزه پانن برگ در باب وحی به مثابه تاریخ است. او این تمایز را با رجوع به تفاوت میان ارتباط مستقیم و غیرمستقیم روشن می‌سازد. به گفته او:

ارتباط مستقیم به شکلی بی‌واسطه واجد همان محتوایی است که قصد انتقال آن را دارد، حال آن که ارتباط غیرمستقیم در بدو کار حامل محتوایی است سوای آنچه به واقع انتقال می‌یابد.<sup>۱۲</sup>

تا اینجای کار، استدلال پانن برگ موافق است؛ ولی نباید فراموش کرد که ارتباط

غیرمستقیم، انواع متفاوت بسیار دارد. اگر پان‌برگ تحلیل کاملتری ارائه داده بود، مسئله روشنتر می‌شد. برای مثال، براساس توصیف فوق، هرگونه اشاره ضمنی یا کلی، موردی از ارتباط غیرمستقیم محسوب می‌شود. اگر مردی در هفته‌های قبل از سالروز تولدش در جمع خانواده خویش به کرات از نوع خاصی از چوب ماهیگیری ستایش کند، این کار وی شکلی از ارتباط غیرمستقیم تلقی می‌شود. ولی من گمان ندارم که این قیاس بتواند به ما در فهم ماهیت انکشاف نفس الهی مشهود در سنت اهل کتاب، یاری رساند. روشن است که این گونه اشارات پنهان عمدی ربطی به منظور ما ندارد.

ولی از سوی دیگر به نظر می‌رسد روابط و نسبت‌های خاصی وجود دارد که ارتباط غیرمستقیم جزء لازم و پیوسته آنهاست. این امر به ویژه در مواردی صادق است که سر و کار ما با اعتماد و روابط شخصی است. برای مثال، دوستی رابطه‌ای است که معمولاً با گفتن «من دوست شما هستم» بیان نمی‌شود (مگر از سوی حیطه‌گران ریاکار). دوستی غالباً به صورتی غیرمستقیم بیان می‌شود، یعنی به واسطه تجربه خود این رابطه در مسیر زندگی.

اگر پان‌برگ معنای دقیق حضور ارتباط غیرمستقیم در سنت اهل کتاب را به شکلی مفصلتر تحلیل کرده بود و روشن ساخته بود که چرا این شکل از ارتباط به طور خاص مناسب انکشاف نفس خدای بنی اسرائیل است، آنگاه فهم موضع او آسانتر می‌شد. این کار در عین حال موجب می‌شد تا او از ابراز قضاوت‌های (به گمان من) نادرست در مورد آرای هواداران الهیات مبتنی بر برخورد شخصی (که خود مأخوذ از آثار فردیناند اِبتر (F. Ebner) و مارتین بوبر (M. Buber) و دیگران است) پرهیز کند. او آرای این گروه از متألّهان را به عنوان الهیات «گنومی» مبتنی بر ارتباط مستقیم محکوم می‌کند. اما به اعتقاد من، بوبر و اِبتر هر دو از خصالت ذاتاً غیرمستقیم رابطه من - تو باخبرند.\*

همانطور که پان‌برگ تصدیق می‌کند عهدعتیق در مواردی به راستی مؤید اشکالی از ظهور خداوند است که نشانگر سنت تجلیات مستقیم امر الهی در ادیان باستانی خاور نزدیک است. ولی او در این حکم خود کاملاً محق است که در جریان انتقال سنت و در شکل موجود آن، این

\* اشاره به آرای مارتین بوبر که می‌کوشد با تقسیم کلیت تجربه بشری به دو حیطه روابط شخصی مبتنی بر رابطه من - تو (I - Thou) و روابط غیرشخصی من - آن (I - It) زمینه‌ای پدیدارشناختی و وجودی برای تجربه دینی فراهم آورد. به اعتقاد بوبر تجربه دینی شکل خاصی از رابطه نفس و دیگری (other) است، جایی که نفس با آن دیگر (Other) مطلق و نامتناهی روبرو می‌شود، و البته این رویارویی در نظر بوبر بیان اصلی همه روابط شخصی است. م.ف.

موارد جملگی نسبتاً بی اهمیت گذشته‌اند و در نتیجه باید در پرتو باور مسلط، یعنی اعتقاد به تجلی و ظهور غیرمستقیم خداوند در جریان تاریخ، تفسیر و تأویل شوند.

تلاشهایی صورت گرفته است تا به مفهوم انکشاف مستقیم خداوند از طریق وحی، مقام پادزتری در عهد عتیق اعطا شود. چنین ادعا شده است که افشای اسم الهی [یهوه] بر موسی در طور سینا، نزول شریعت (موسی)، یا مفهوم نزول وحی و کلام الهی بر انبیا و امت آنان، همگی مواردی از انکشاف نفس مستقیم خداوندند. ولی پاتن برگ این تلاشها را به عنوان نوعی سوءتعبیر از سنت بنی اسرائیل رد می‌کند. تفسیر ظهور و افشای اسم الهی به منزله نوعی انکشاف مستقیم یهوه، یعنی نسری مفاهیم پاگان (شرک آمیز) به این داستان الهی که با ذات آن بیگانه‌اند (نظیر این مفهوم که وجود ذاتی خدا در اسم او نهفته است). تفسیر نزول شریعت به منزله انکشاف مستقیم اراده الهی، متضمن یکی ساختن قانون موسی با اراده خداوند است. و این بدان معنی است که تغییر آن برای پاسخگویی به شرایط جدید هرگز ممکن نیست.

ولی صرف نظر از این واقعیت که مفهوم انکشاف مستقیم شخص خداوند در وحی خصلتی مشخصاً پاگان و گنوسی دارد، چه ایرادی بر آن وارد است؟ شاید حق با گنوسی‌ان و مشرکان بوده است.

ایرادهای اصلی به مفهوم وحی در مقام انکشاف نفس مستقیم خداوند، عبارت‌اند از: اولاً این مفهوم، اینهمانی ساده‌ای میان امر الهی و موضوع یا واقعه‌ای که محل انکشاف بوده است برقرار می‌سازد، و از این رو مفهومی بت پرستانه است. ثانیاً، این مفهوم به دلیل خصلت مستقیم و بی‌واسطه خود، الوهیت خداوند را به تمامی بر محرمان راز - «اصحاب معرفت» - آشکار می‌کند. و از این رو ماهیتی گنوسی دارد. ثالثاً، چون خصلت مستقیم آن متضمن انکشاف تام امر الهی در گذشته یا حال است، دیگر جایی برای گشودگی واقعی به تاریخ و استقبال از امر بی‌سابقه در آینده باقی نمی‌ماند. این مفهوم، هرگونه معنای اضافی و بعدی را از تاریخ سلب می‌کند. و ایجاب است که پاگان‌یسم و گنوسی‌یسم، هر دو، در قیاس با سنت مرکزی اهل کتاب گمراه می‌شوند.

### ایمان و معرفت

از دید انسان جدید جذابترین ویژگی مفهوم انکشاف نفس غیرمستقیم خداوند در تاریخ آن است که این مفهوم ما را از قید اعتقاد به مافوق‌الطبیعه رها می‌سازد، اعتقادی که از عصر روشنگری به

بعد، پذیرش آن به مذاق همه ما تلخ و ناخوش است. دیگر از سروش غیبی که حامل حقایق سزای است، خبری نیست، و همچنین از وقایع مافوق طبیعی که در مقام مولود آشکار تجلیات یا افعال الهی، باید از باقی تاریخ مجزا شوند. اکنون انکشاف نفس خداوند در متن پیوستگی حوادث عادی تاریخ جهانی رخ می‌دهد، و در نتیجه می‌توان با همان روحیه عقلانی به سراغش رفت که در سایر شاخه‌های معرفت مشهود است.

همین پیوستگی با سایر حوادث تاریخ جهانی و گشودگی به تحقیق و پرس و جوی آزاد عقلانی است که انکشاف غیرمستقیم خدا در تاریخ را از دیگر معانی وحی جدا می‌سازد. در این مفهوم از وحی، دیگر نیازی نیست که ایمان ابزاری برای رسیدن به معرفت باشد، بلکه اکنون معرفت و قضاوت سنجیده است که می‌تواند مبتایی برای ایمان فراهم آورد. حقیقت وحی بر همگان گشوده و آشکار است و همین امر است که نهایتاً آن را به نحوی مطلق از «گنوستیسیسم» متمایز می‌کند.

حتی زمانی که یهوه هنوز صرفاً خدای بنی‌اسرائیل تصور می‌شد، اعتقاد مسلط آن بود که او الوهیت خویش را بر همه مردمان آشکار ساخته است. پانزبرگ در تأیید موضع خویش قطع‌المنه ضد گنوستی از نامه دوم به قرنتیان (بند ۴، آیه ۲) نقل می‌کند: «با بیان آشکار حقیقت و در محضر خداوند، خود را در معرض داوری وجدان هرکس و همه کس قرار می‌دهیم.» در اینجا دیگر از معرفت سزای یا مقاومت در برابر تحقیق و بررسی عقلانی، خبری نیست.

گفته شده است که فیض روح القدس پیش شرط ضروری درک معنای وقایع وحیانی است. در تأیید این نظر غالباً برخی از عبارات انجیل را نقل می‌کنند: «هیچ‌کس نمی‌تواند عیسی را خداوند بدانند، مگر به واسطه روح القدس» (قرنتیان اول، ۱۲، ۳) اما پانزبرگ در ادامه پافشاری خود بر گشودگی وحی تاریخی به روشهای معمول تحقیق و پرس و جوی انتقادی، این نظر را نیز رد می‌کند.<sup>۱۴</sup> او با تکیه بر آرای برلتمان، اعلام می‌دارد که پل هرگز ایمان را هدیه روح القدس ندانسته، بلکه همواره تأکید کرده است که روح القدس هدیه‌ای است که در وبه همراه ایمان دریافت می‌شود. در هر حال، ایمان به منزله *fiducia* چیزی نیست مگر پایبندی به مشاهدات بصیرت عقلانی از وقایع وحیانی. ایمان خود ابزار یا قوه‌ای برای مشاهده و ادراک نیست. به گفته پانزبرگ «آن وحی که برای تجلی و ظهور نیازمند متمم و مکمل است، هنوز وحی حقیقی نیست.»<sup>۱۴</sup>

ولی بیان این مطلب که معرفت از وحی، امری مافوق طبیعی نیست، بدان معنا نیست که آدمی [در ایمان خویش] صرفاً چیزی را تصدیق می‌کند که از قبل بدان واقف است. در تجربه

دینی، انکشافی واقعی تحقق می‌یابد. به قول پانن‌برگ، خداوند «با زبان حقایق» [تاریخی] به ما نشان داده است که او کیست. وقایع تاریخ بنی اسرائیل، که مرگ و رستاخیز عیسی نقطه اوج آن است، از این لحاظ رخدادهایی بی‌خاص‌اند. ولی خصیصه خاص آنها در خود وقایع نهفته است، نه در شیوه نگرش یا الهام درونی ما در برخورد با آنها.

ولی در این صورت، نقش ایمان چیست؟ ایمان حالتی حاکی از ساده‌لوحی و خوشبختی سرورآمیز نیست.<sup>۱۵</sup> ایمان نحوی از رویارویی با زندگی - به ویژه آینده زندگی - است که مبنای آن دروسی است برگرفته شده از وقایع و حیاتی تاریخ. ایمان یعنی توکل و اعتماد به وعده‌های مشهود خداوند در تاریخ و انتظاری امیدوارانه برای آن آینده‌ای که متکی بر تحقق این وعده‌هاست. آنچه ضمانت‌رستگاری ماست، همان ایمان به خداست که در پی معرفت حاصل می‌شود، نه خود معرفت به وحی.

و اگرچه نسبت منطقی ایمان و معرفت به گونه‌ای است که ایمان همواره پیامد معرفت است، ولی این امر در مورد نسبت روانشناختی آنها صدق نمی‌کند. پیشداوری و تصورات قبلی آدمی ممکن است او را نسبت به معنای حقیقی وقایع کور کند. ممکن است که او از این پیشداوریا و تصورات قبلی به نام عقلانیت دفاع کند. و به واقع کاملاً امکان دارد که این پیشداوریا خود شکل مخدوش شده‌ای از تفکر باز عقلانی باشند. بخش قابل ملاحظه‌ای از پوزیتیویسم مدرن دقیقاً واجد چنین خصیصه‌ای است. ولی حتی ناچیزترین عناصر به جا مانده از ایمان نیز می‌توانند از میان حصارهای بلند این گونه پیشداوریا راهی به بیرون بجویند. از این لحاظ ایمان می‌تواند نه فقط پیامد صرف عقلانیت، بلکه یار و یاور آن باشد...

#### ۴. مفهوم خدا نزد یهودیان و یونانیان

ما در دو مرحله آموزه پانن‌برگ در باب خداوند را بررسی می‌کنیم: نخست با رجوع به آموزه فلسفی خدا و سپس با رجوع به آموزه تثلیث یا وحدت ثلاثی الوهیت.<sup>۱۶</sup> آموزه فلسفی خداوند، پانن‌برگ را با مشکلات خاصی روبرو می‌کند. او بر عنصر آخرالزمانی مسیحیت تأکید می‌گذارد،

<sup>۱۵</sup> درخور ذکر است که مطالب این بخش، که ترجمه فصل ششم کتاب گالوری است، فقط به مرحله نخست مربوط می‌شود. م.ف.

و براساس تفسیر او از ایمان، تداوم نقش مرکزی این عنصر امری ضروری است. عنصر آخرالزمانی همان مفتاحی است که بدون آن کل آنجیل بی معنی می‌شود. معنای زندگی، مرگ و رستاخیز عیسی در مقام انکشاف نفس غایی خداوند، به نحوی جدایی‌ناپذیر با این برداشت سنتی - تاریخی از تفسیر مشخصاً یهودی تاریخ به منزله تاریخ الهی، گره خورده است.

ولی دقیقاً همین عنصر آخرالزمانی بود که خنده و تمسخر یونانیان را برمی‌انگیخت. چنین به نظر می‌رسید که این عنصر به کلی با روح فلسفه آنان ناسازگار است و یونانیان به سختی می‌توانستند آن را جدی بگیرند. از دید آنان، تصور خدایی که خود را در تاریخ درگیر می‌کند، بی‌معنا و باورنکردنی بود. تصور رستاخیز جسمانی نیز مسخره‌تر از آن می‌نمود که سزاوار تحقیق فلسفی باشد. به اعتقاد آنان، تصدیق وجود عنصری حادث و پیش‌بینی‌ناپذیر در اراده الهی - و در نتیجه در دل واقعیت - چیزی نبود مگر خردستیزی ناب.

بررسی جامع و مفصل وضع ناشی از این تقابل - به ویژه در مورد آموزه خدا - در کلیسای عصر هلنیسم، صرفاً مسئله‌ای مربوط به باستان‌شناسی کلامی نیست. این مسئله‌ای است که عمدتاً حل نشده باقی ماند، و به اعتقاد پاتن‌برگ، ریشه اصلی بخش مهمی از الحاد معاصر است. ولی چرا باید اجازه دهیم مسئله اعمال مفاهیم فلسفه یونان بر آموزه خداوند، مشکل ما را پیچیده‌تر سازد؟ چرا نباید همراه با ترونولین\* یکوشیم تا به تمامی در مدار مفاهیم کتاب مقدس باقی بمانیم؟

گهگاه چنین به نظر می‌رسد که پاتن‌برگ دقیقاً همین هدف را دنبال می‌کند. او با تاریخ و فلسفه تاریخ انس و الفت بس بیشتری دارد تا با متافیزیک. ولی آگاهی او از برگشت‌ناپذیری سیر تاریخ عمیقتر از آن است که به او اجازه انجام چنین کاری را دهد. خوب یا بد، واقعیت آن است که پیروندی بس غریب و نامحتمل میان الهیات تاریخ - سنتی عبری و الهیات فلسفی یونانی به واقع صورت پذیرفت. این پیوند تأثیری عمیق و محو‌ناشدنی بر تصور مفهومی ما از آموزه خدا به جا گذاشت، و این تأثیر اکنون عمیقاً در سنت ما ریشه دوانده است. ما نمی‌توانیم آن را نادیده گرفته و کتاب مقدس خود را چنان بخوانیم که گویی از زمره تسل اول مسیحیان اورشلیم هستیم که چنین حوادثی هرگز بر آنان رخ نداده بود.

\* ترونولین (Tertullian) متأله و متفکر دینی قرن سوم میلادی که باید او را بنیانگذار الهیات لاتینی دانست. او در تقابل با متألهان یونانی مشرب و یونانی زبان قرون اول و دوم خواهان حذف تأثیر فلسفه‌های یونانی و استقرار الهیات بر پایه کتاب مقدس و سنت رسولان (apostolic tradition) بود. م.ف.

از این رو، در وهله نخست به دلیل رهیافت تاریخی او به پرسش خدا، و نه به رغم آن، است که پاننبرگ ضرورت درگیر شدن با رهیافت فلسفی را حس می‌کند. او با لحنی انتقادی از آن دسته نظامهای کلامی یاد می‌کند که می‌کوشند عناصر فلسفی و متافیزیکی را از آموزه خدا حذف کنند، عناصری که از خلال برخورد با فلسفه یونان در این آموزه ادغام شدند. در قرن نوزدهم، آ. ریشل (A. Ritschl)، متأله پروتستان، اظهار تأسف می‌کرد که چرا به واسطه نفوذ تفکر یونانی، متافیزیک نظری به درون قلمرو الهیات راه یافته است. او، تحت تأثیر فلسفه کانت، بر آن بود که موضوع و مسئله اصلی الهیات بیشتر داورهای ارزشی است تا فهم نظری. هارناک (Harnack) نیز، در ادامه همین سنت، تفکر متافیزیکی یونان را عاملی مضر می‌دانست که تأثیرش موجب تباهی الهیات خدای زنده اناجیل است. این روحیه ضد متافیزیکی هنوز به حد وافر در الهیات جدید حضور دارد و همه متالهان اهل کتاب به نحوی از آن تأثیر می‌پذیرند.

ولی مشکل اصلی همه آن نظامهای کلامی که ایمان را به عناوین مختلف - نظیر داوری ارزشی، اطاعت، انتخاب وجودی، آزادی، یا تعهد - از معرفت جدا می‌سازند آن است که همگی به طرز اجتناب‌ناپذیر بحث خود را با خدایی به پایان می‌برند که به واقع آنجا نیست. تحول الهیات «مرگ خدا» از درون این سنت، روشنگر همین نکته است.

پاننبرگ صریحاً می‌گوید که ایمان از معرفت ناشی می‌شود، و نه بالعکس. و از این رو، ایمان متکی بر تصدیقهای ما در باب واقعیت است. این تصدیقها خود بر دو نوع اند: نخست، تصدیقهای مربوط به حقایق تاریخی خاص - تاریخ بنی اسرائیل، و زندگی و مرگ و رستاخیز عیسی؛ دوم، تصدیقهای مربوط به معنای این حقایق در ارتباط با کل تاریخ بشری. اما وکل تاریخ بشری، خود مفهومی متافیزیکی است که تصور آن بدون رجوع به آنچه جاودان و متعالی است، ممکن نیست. بنابراین ما ملزم هستیم تا در باب واقعیت هم به لحاظ متافیزیکی و هم به لحاظ تاریخی احکامی صادر کنیم. و این دو نوع حکم هرگز به تمامی مستقل و بی‌ارتباط باهم نیستند. ولی لازم است که میان این دو، به طرز آگاهانه، نسبت نزدیکتری برقرار سازیم. می‌توان گفت که موضوع و مقصود تحقیقات کلامی پاننبرگ نیز همین است.

مع‌هذا، تأکید نهادن بر عنصر و زمینه آخرالزمانی پیام مسیحی و همزمان با آن توجیه و دفاع از سرایت مفاهیم متافیزیکی یونان به سنت اهل کتاب، مستلزم عزمی راسخ و اندیشه‌ای قوی است. تأثیر و نفوذ فلسفه یونانی موجب شد تا آن به اصطلاح «صفات متافیزیکی» خداوند به صورتی نظام‌مند بسط یابند - صفاتی چون وحدت، جاودانگی، عدم تناهی، تغییرناپذیری، تأثیرناپذیری و از این قبیل. این آموزه‌های متافیزیکی عمدتاً به صورتی مستقل از فهم تاریخی



[پرسش] خداوند بسط یافتند، فهمی که در عهد حقیق و همچنین در زمینه آخرالزمانی عهد جدید کاملاً مشهود است. این آموزه‌ها از درون مواد و مطالبی بسط یافتند که از قبل در سنت فلسفی یونان موجود بود. بدین ترتیب جاودانگی خداوند به منزله بی‌زمانی صرف تعبیر شد: خداوند فاقد هرگونه نسبت ایجابی با هر واقعه‌ای است که در ظرف زمان رخ می‌دهد، مگر در مقام *arche* یا اصل آغازین بعید آن واقعه. او بسیط و فاقد هرگونه صفتی است که از ذاتش قابل تمیز باشد. او وحدتی بسیط و یکدست است. او تأثیرناپذیر و در نتیجه برکنار از حوادث جهان است.

پانن‌برگ تصدیق می‌کند که نمی‌توان این تأملات نظری مشخصاً یونانی در باب ماهیت ذاتی امر الهی را یکسره و به سادگی کنار گذاشت. در این تأملات معنایی نهفته است. خصلت غایی (*ultimacy*) ذات الهی به نحوی متضمن آنهاست. اگر خدا همان واقعیت غایی است، پس او جاودان است. (هر آنچه که می‌تواند بود و نابود شود، صرفاً بخشی از جهان است، نه منشأ غایی آن.) هرآنچه تابع تغییر است، جاودانی نیست. هرآنچه تغییر می‌کند، سرانجام روزی نابود خواهد شد. هر آنچه تغییرناپذیر است، هیچ پیوندی با زمان ندارد؛ زیرا زمان فقط در نسبت با تغییر وجود دارد.

در پرتو چنین تحولی در آموزه خداوند، جای شگفتی نیست که زمینه آخرالزمانی پیام و زندگی و سرنوشت عیسی در تعالیم کلیسا نقشی حاشیه‌ای یافت و معنا و اهمیت تاریخی آن به یاری تأویلهای مبتنی بر تمثیل و تمثیل‌پردازی خنثی شد.

غالباً گفته می‌شود که تأخیر در بازگشت موعود مسیح که قرار بود رستاخیز عام مردگان و داوری نهایی را به همراه آورد، دلیل اصلی انحطاط پیام آخرالزمانی صدر مسیحیت بود. پانن‌برگ این توضیح را رد می‌کند. خصلت پیشگویانه رستاخیز مسیح و پیوند آن با انتظار و امید از همان آغاز مورد تأیید و تصدیق کلیسا بود. به گفته پانن‌برگ، به محض تصدیق این امر، طول فاصله میان رستاخیز عیسی و رستاخیز همگانی - که سرنوشت عیسی میسر و طلایه‌دار آن بود - دیگر ایرادی جدی محسوب نمی‌شود (ر.ک. به فرنتیان اول، ۱۵). بلکه مشکل اصلی، بیشتر از شکست تلاش برای ادغام صور فکری الهیات آخرالزمانی و فلسفه هلنیستی ناشی می‌شد.

تعجیبی هم ندارد. چگونه می‌توان پذیرفت که خدای فلاسفه با آن صفات متافیزیکی‌اش، همان خدایی است که فعالانه تاریخ بنی اسرائیل را شکل می‌بخشد، و ذات خود را در اینهمانی با عیسی مسیح منکشف می‌سازد و در پایان زمان حاضر خواهد شد تا جهان و همه تاریخ را در حضور جاودان خویش گرد آورد؟

سنت یهودی - مسیحی و فلسفه یونانی، به رغم تفاوت‌های آشکارشان، در برخی عناصر مهم شریک و سهیم‌اند.<sup>۳۰</sup> نخست آن که جریان اصلی فلسفه یونانی نیز، همچون سنت اهل کتاب، می‌کوشید تا منشأ غایی همه موجودات را کشف کند و نسبتی درست با آن برقرار سازد. البته انگیزه اصلی متفکران یونانی کنجکاری صرف نبود. آنان جویای رستگاری مبتنی بر معرفت بودند و اعتقاد داشتند که واقعیت غایی، امری الهی است.

دستاورد یونانیان کشف صورت عام و کلی آن پرسشی بود که از دل هرگونه هستی‌مثنای - به‌ویژه هستی بشری - برمی‌خیزد و تقدیر خاص قوم بنی‌اسرائیل دریافت پاسخی به این پرسش بود، بی‌آنکه خود شمول عام و کلی آن را دریابند.

همان‌طور که پیشتر گفتیم، تقریباً از زمان تبعید [به بابل]، یهودیت بر این باور صحیح گذاشت که خدای بنی‌اسرائیل در عین حال خدای همه ملل و خالق کل جهان است. ولی این «در عین حال» نقش دم‌خروس را ایفا می‌کند. خدا هنوز هم در وهله نخست، خدای بنی‌اسرائیل تصور می‌شد. ندای انبیای بنی‌اسرائیل در مورد حاکمیت عام خداوند، اساساً ندا یا خبری مربوط به آینده بود - هرچند که متضمن نتایجی برای حال هم بود. سنت آخرالزمانی بر عنصر آینده‌مندی (futurity) حتی پیش از پیش تأکید گذاشت. در اندیشه یهودی چنین تصور می‌شد که تجمع همه ملل [تحت حاکمیت یهوه] حادثه‌ای است که فقط پس از تجلی موعود فرّ و شکوه الهی تحقق خواهد یافت. از این رو آنان می‌توانستند بحق معتقد باشند که در حال حاضر سر و کارشان با خدا در مقام خدای بنی‌اسرائیل است.

اما به محض آنکه مردمان معتقد شدند که پایان، به واسطه پیام و رستاخیز عیسی - به نحوی پیشگویانه - به نقد فورا رسیده است،<sup>۳۱</sup> تصدیق عملی کلیت خداوند در نسبتش با همه

۳۰ پانن برگ غالباً از «فلسفه یونانی» چنان سخن می‌گوید که گویی این فلسفه مبین سنتی واحد است. البته مراد او عمده‌مآب مکتب افلاطونی دوره میانی و برخی عناصر فلسفه رواقی است. او تمایل دارد تا به فلسفه یونان از چشم آباء اولیه کلیسا بنگرد که آن را کمابیش ساختار یا بدنه‌ای یکدست و منسجم تلقی می‌کردند، و این تمایل با توجه به زمینه بحث او قابل درک است. آنگ.

۳۱ اشاره به این نظر پانن برگ و بسیاری دیگر از متألهان مسیحی که تاریخ عیسی، یعنی زندگی و مرگ و رستاخیز او، مبشر و ملامت‌دار رستاخیز و رستگاری جهانی است. رستاخیز عیسی نه فقط شروع بلکه بنیاد تاریخ است و از این رو باید کل تاریخ را به نحوی پیشگویانه دربرگیرد. واقعه رستاخیز از طریق پیشگویی آینده، میراث گذشته را به عهده گرفته و در لحظه حال رخ می‌دهد. در این معنا، سرنوشت شخصی عیسی با سرنوشت جهان گره خورده

مردمان، ضرورت یافت. اکنون خداوند می‌باید به منزله پاسخ همان پرسش تلقی می‌شد، پرسش هر نسل و هر ملتی در مورد منشأ و مقصد غایی همه چیز. رسالت دعوت غیریهودیان به دین، واکنشی به همین امر بود. الهیات مسیحی می‌بایست دادوستد فکری مفاهیم را با فلسفه هلنیستی آغاز کند. زیرا در غیر این صورت، مسیحیت در حد فرقه یا تفسیر خاصی از مناسک یهودی باقی می‌ماند و نتیجتاً حقیقت پیام مسیحی را زیر پا می‌گذاشت.

بدین ترتیب، به دلیل خصصت آخرالزمانی پیام عیسی، و نه به رغم آن، بود که پیوند دعوت آخرالزمانی به دین خدا با مفاهیم فلسفی یونان مطرح شد. از این رو، به ثمر نشاندن این پیوند قاعداً امکان‌پذیر است؛ اما نه از طریق قربانی کردن یکی از زوجین به نفع دیگری.

به رغم وجود حد بالایی از توافق در مورد تعالی، کلیت، جاودانگی، وحدت و روحانیت خداوند، هر یک از دو سنت فوق درک متفاوتی از این صفات داشت. فقط از خلال دگرگونی متقابل بود که این دو سنت می‌توانستند با یکدیگر ارتباط برقرار ساخته و روشنگر هم باشند. اما این دگرگونی متقابل صرفاً از پاره‌ای جهات و به صورت ناتمام تحقق یافته است، و نتیجتاً آموزه خداوند تا به امروز عمیقاً نامنسجم باقی مانده است.

فلسفه یونان برخی از عناصر بازمانده از سرچشمه‌های خویش در دین یونان را حفظ کرد. خدایان یونان با پدیده‌های منظم طبیعی عمیقاً مرتبط بودند. از این رو، به گفته پانزبرگ، تفکر یونانی در باب منشأ غایی همه چیز، جوئی کشف رابطه‌ای ذاتی و ضروری میان جهان و اصل الهی جهان بود. حاصل این تلاش، ظهور ایده اصلی الهی و غایی بود که می‌بایست از خود نظام طبیعت استنتاج می‌شد. در چارچوب اندیشه کلیسای مسیحی، این امر نهایتاً به ظهور مفهوم «الهیات طبیعی» منجر شد، الهیاتی به تمامی مستقل از وحی یا تجلی خداوند در تاریخ، و نتیجه نهایی این تحولات، جدایی الهیات و حیانی از عقل انتقادی بود. این دو مسیر فکری، در پایان به دو خدای متفاوت منجر می‌شود. تعقیب هر دو آنها حاصلی نخواهد داشت مگر سردرگمی و پریشانی. تعقیب یکی و رها کردن دیگری نیز فرجامی نخواهد داشت مگر خطا و گمراهی. وحی مجزا از عقل قادر نیست کلیت و جهانشمولی خداوند را آشکار سازد، و عقل بدون وحی نیز از

→

است و خود به واقع نوعی تاریخ جهانی در مقیاس شخصی است. از این رو می‌توان گفت که مرگ و رستاخیز عیسی - به نحوی پیشگویانه - معرف پایان جهان و رستاخیز مردگان است. پانزبرگ با تکیه بر همین تفسیر تاریخی از پیوند سرنوشت عیسی با سرنوشت جهان، حضور او در آغاز و پایان جهان را ضروری دانسته و از الوهیت او در مقام لوگوس یا کلمه الهی جاودان و غیرمخلوق دفاع می‌کند. م.ف.

عهده شناخت او در مقام خدای زنده بر نمی‌آید - و خدای دیگری هم در کار نیست. فقط در صورتی می‌توانیم انسجامی در آموزه خداوند به وجود آوریم که هر دو آنها در قالب وحدتی نوین تلفیق شوند. ولی تلفیق آنها بدون تغییر دادن آنها ممکن نیست. دگرگونی متقابل، شرط ضروری آمیزش آنهاست. پذیرش نکات مکمل خارجی که از وحی نشأت می‌گیرند با روح تفکر فلسفی بی‌ریا، سازگار نیست. و البته روح الهیات و حیاتی نیز نمی‌تواند حوزه دیگری از معرفت به خداوند را که به تمامی مستقل از انکشاف و حیاتی است، جایز شمارد. دستیابی به آموزهای منسجم در باب خداوند، منوط بدان است که الهیات فلسفی و حیاتی به نحوی وحدت یابند که متضمن دگرگونی هر دو آنهاست.

تقابل دیگری که آن نیز اهمیتی بنیادین دارد، به طبیعت و تاریخ مربوط می‌شود. در تفکر یونانی، اصل آغازین و غایی، کمال و عقلانیت ذاتی خود را در و از طریق نظام قانونمند کیهان آشکار می‌کند. این اصل بر هرگونه تغییر و آشفتنگی مسلط و غالب است. اما در سنت عبری، اصل آغازگر همه موجودات، اصالت خود را دقیقاً با ایجاد تغییر بروز می‌دهد. او همه چیز را نو می‌کند و خصالت حادث و بی‌سابقه تاریخ، مدیون اوست. تحقق وعده‌های او، انبیای خودش را به حیرت می‌اندازد.

پس می‌توان گفت که یونانیان تعادل داشتند تاریخ را در پرتو طبیعت تفسیر کنند؛ حال آنکه عبریان، به عکس، مایل بودند طبیعت را در پرتو تاریخ تفسیر کنند. این تمایل عبریان به ویژه در متون آخرالزمانی بارز می‌شود جایی که نظام طبیعت نهایتاً متکی بر وقایعی است که به صورت حادث و تاریخی رخ می‌دهد. نظم طبیعت وابسته به پایبندی خداوند به وعده‌های تاریخی خویش است. همین فکر به صورتی ظریفتر در این عبارت پل ظاهر می‌شود که کل خلقت از درد به خود می‌پیچد، زیرا هنوز در انتظار ظهور پسران خداست.

اما به گمان من جای تأسف است که پان‌برگ گهگاه به تبع رسم رایج، این تقابلهای مفهومی و نشانه‌های ناشی از آنها در آموزه خداوند را در شکل تنشی میان ذهن عبری و ذهن یونانی معرفی می‌کند. به اعتقاد من این امر نباید برحسب تفاوت‌های قومی مطرح شود.

اگر عناصر گوناگونی را که در سراسر آثار پان‌برگ پراکنده‌اند گرد آوریم، در خواهیم یافت که این امر بیشتر مسئله‌ای بشری است تا مسئله‌ای قومی یا فرهنگی. تنش میان عناصر فلسفی و تاریخی دو بطن آموزه مسیحی خداوند، همبسته و در تناظر با تنش میان تمرکز و گشودگی در نوع بشر است. عقل نظام‌مند [یا فلسفی]، اگرچه به ساورای جهان گشوده است، تمرکز ساختارهای باثبات [تجربه بشری] به ویژه ساختار موسوم به نفس متفکر را مورد تأیید قرار

می‌دهد و بنیاد این ساختارها را در واقعیت غایی جستجو می‌کند. پانن‌برگ، در زمینه بحثی دیگر، به تجلی بارز این عقل در تحول فلسفه افلاطونی اشاره می‌کند، فلسفه‌ای که ذهن یا عقل (nous) را همان واقعیت غایی می‌پنداشت. تأیید عقلانی ساختارهای متمرکز نهایتاً منبای طرح این نظر شد که اندیشه خود خالق حقیقت خویش است. (نظری که هنوز هم گهگاه ضمن مباحث فلسفی نمایان می‌شود).

از سوی دیگر، عقل تاریخی نیز، اگرچه متمرکز در نفس است، خود نمودی از گشودگی ماست. عقل تاریخی نمی‌کوشد تا از طریق تفکر پیشینی به حقیقت دست یابد، بلکه برعکس، اساساً متکی به داده‌هایی است که بدان عرضه می‌شود. این عقل باید صبر کند و ببیند که چه پیش می‌آید، و باید که حقیقت را در پیشامدهای روزگار، و معنا را در امور حادث جستجو کند. بدین ترتیب می‌بینیم که تنشهای موجود در آموزه مسیحی خداوند، همبسته تنش میان متمرکز و گشودگی ماست. همین وجه عام و کلی وضعیت بشری است که در برخورد میان [تفکر] یهود و یونان در کلیسای اولیه، نمودی تاریخی یافت. آشتی یونانی و یهود در بطن قدرت صلیب و رستاخیز، یکی از وعده‌های آنجیل است، و این خود مستلزم آن است که آن یونانی و یهود [با متمرکز و گشودگی] که در بطن همه ماست، با هم آشتی کنند.

در عصر کلیسای اولیه، پیشرفت در جهت آشتی و مصالحه، به واسطه دگرگونی متقابل رهیافتهای فلسفی و آخرالزمانی به آموزه خدا، به واقع چشمگیر بود. یک نمونه از نتایج لمریخش این وحدت که پانن‌برگ بدان اشاره می‌کند، صورتبندی آموزه خلق از عدم بود. نه الهیات سنتی - تاریخی یهودیت و نه سنت فلسفی یونان، هیچ یک به تنهایی نتوانسته بودند به چنین نتیجه‌ای دست یابند.

ولی بخش اعظم مسائل اصلی، هنوز حل نشده باقی است. ما باید راه خود را به عقب، به درون چارچوب فکری آخرالزمانی باز یابیم، تا بتوانیم بار دیگر برای حل این مسائل تلاش کنیم.

### جاودانگی، تغییرناپذیری و کلیت

بررسی این سه مفهوم، به ویژه ضروری است. برخورد پانن‌برگ با آنها - به ویژه برخورد او با مفهوم جاودانگی - کلید بخش اعظم الهیات اوست.

همان‌طور که بیشتر گفتیم، در سنت فلسفی یونان، جاودانگی خداوند نتیجه ضمنی مقام او به منزله اصل غایی کل وجود است. در اینجا مراد از جاودانگی، صرف بی‌زمانی است. به همین

دلیل، معرفت از خداوند را نباید در وقایع زمانی جستجو کرد، بلکه خدا را باید از طریق تعمق در مُثُل یا ایده‌های بی‌زمان شناخت.

ولی از دیدگاه تفکر تاریخی - سنتی، خدا و معرفت از خدا را باید در خاطرات مربوط به وقایع گذشته، حقایق و منافع مربوط به وقایع حال، و انتظار و آرزوی وقایع آینده جستجو کرد. جاودانگی خداوند نتیجه تسلط و سروری او بر زمان است، نه جدایی و منزّه بودن او از زمان. او خداوند [سرور، صاحب] زمان است، همچنان که خداوند تمامی خلقت است. جاودانگی او نایمی از سروری و حاکمیت (Sovereignty) آزاد است.<sup>۱۱</sup>

ما انسانها زمان را بعضاً به منزله فرصت و بخت و بعضاً به منزله محدودیت تجربه می‌کنیم. زمان برای ما در حکم محدودیت است، زیرا در مورد آنچه گذشته است، هیچ کاری از ما ساخته نیست. در مورد آنچه در راه است نیز قدرت عمل ما بس محدود است. اولی «دیگر نه» است و دومی «هنوز نه».

پیشتر، ضمن اشارات اولیه به مفهوم جاودانگی، گفتیم که زمان حال ما خود چیزی بیش از یک نقطه ریاضی بدون بعد میان گذشته و آینده است. زمان حال دارای بُعد یا امتدادی کوچک اما متغیر است. هرچیزی تا آنجا که هنوز در اختیار ماست، جزئی از زمان حال ماست. این نظر پاننبرگ است. و از آنجا که خداوند، سرور متعالی، قادر و مختار همه خلقت است، پس هیچ چیز از اختیار او خارج نیست. بنابراین همه چیز متعلق به زمان حال اوست. او بی‌زمان نیست. او زمان را تجربه می‌کند (دست کم تا آنجا که به بشود مفهوم ما از «تجربه» را به صورت تحلیلی در مورد خدا به کار بست). ولی او زمان را به منزله محدودیتی که راه گذشته و آینده را بر او می‌بندد، تجربه نمی‌کند. تا آنجا که به خدا مربوط می‌شود، زمان را باید فرصت و بخت ناب تلقی کرد. زمان صرفاً موقع یا فرصتی است برای اِهمال حاکمیت و خلاقیت آزاد او. و این امر مبنای اصلی مفهوم پاننبرگ در مورد حضور مشترک همه زمانها در محضر خداست که قبلاً بدان اشاره شد.

در الهیات پاننبرگ مفهوم حضور فراگیر (ubiquity) نیز به شکلی مشابه مفهوم جاودانگی و به موازات آن بسط می‌یابد. مراد از حضور فراگیر آن نیست که گویی خداوند به تساوی در همه نقاط فضا توزیع و پراکنده گشته است و یا آنکه بنا به ذات خویش ناچار است با تمام وجود در تک‌تک نقاط فضا حاضر باشد. فضا یا مکان محدودیتی برای او ایجاد نمی‌کند، بلکه به طور کامل در ید قدرت اوست. البته از دید پاننبرگ نکته حیاتی همان رابطه خداوند با زمان است. این تصورات درباره رابطه خداوند با زمان کاملاً جدید و بی‌سابقه نیستند، بلکه تا حدودی از

قبل در خداپرستی (theism) کلاسیک، که برای مثال در آثار قدیس توماس آکوئینی منعکس است، پیشگویی شده است. بنا به تعالیم قدیس توماس نسبت همه مخلوقات با خداوند در ظرف زمان، تا آنجا که به خود مخلوق مربوط می‌شود، نسبی واقعی است؛ هرچند که از دیدگاه خداوند صرفاً مسئله‌ای مربوط به قلمرو نسبت‌های منطقی است. و این بدان معنی است که نظم زمانمند و فایع در وجود خداوند حفظ می‌شود؛ اما در محضر او همه لحظات زمان در حالی جاودان (eternal present) گرد می‌آیند. از این دیدگاه، اولویت هستی‌شناختی متعلق به زمان حال است.

ولی پان‌برگ قصد آن دارد که چیزی بیشتر و مطلبی دیگر را بازگو کند. او می‌خواهد که علاوه بر نظم منطقی زمان، واقعیت آن را نیز در وجود خداوند حفظ کند. انجام چنین کاری به لحاظ ادامه برخورد جدی او با تاریخ به منزله انکشاف نفس خداوند امری الزامی است، و همچنین به لحاظ ادامه تفسیر او از ارض ملکوت؛ زیرا در غیر این صورت پان‌برگ نمی‌تواند وعده تحقق ارض ملکوت درآینده را ثمره و کمال واقعی تاریخ محسوب کند، و نه امری آنجهانی که از بیرون بر تاریخ تحمیل می‌شود.

ولی چگونه می‌توان بدون مقید ساختن خداوند به شرایط محدود کننده زمان - که منافی جاودانگی و حضور فراگیر و کلیت خداوند و نتیجتاً منافی الوهیت اوست - چنین کاری را به انجام رساند؟

پان‌برگ می‌پذیرد که ارسطوگرایی مسیحی دوره متأخر قرون وسطی در جهت کشف راه‌حلی برای این معضل گامهای مؤثری برداشت. برداشت ارسطویی از خدا به منزله محرک غیرمتحرک بی‌زمان، در پرتو مفاهیم انجیلی خدای زنده و فعال، از پارهای جهات تعدیل شد. ولی این دگرگونی ناتمام باقی ماند، «و نتیجتاً سنت ارسطویی متافیزیکی صورت [و ماده] در اندیشه فیلسوفان مدرسی مسیحی به منزله عنصری نامشخص که به درستی شناسایی و هضم و جذب نشده است، باقی ماند.»<sup>۱۷</sup>

پان‌برگ به قصد تصحیح این نقیصه، مفهوم اولویت هستی‌شناختی آینده را معرفی می‌کند، که یکی از مهمترین و اصیلترین و دشوارترین مفاهیم الهیات اوست. مع‌هذا این مفهوم، در سطحی خاص از تحلیل، کاملاً ساده است و می‌توان آن را نسخه بدل متافیزیکی موضوع سخن عیسی دانست، زمانی که او از تحقق ارض ملکوت در آینده خبر می‌داد. وجود خداوند را نمی‌توان جدا از فرمانروایی او درک کرد. از این رو، تا آنجا که فرمانروایی او در تاریخ امری است که هنوز تحقق نیافته، «پس به مفهومی خاص اما مهم، خداوند هنوز

وجود ندارد. چون فرمانروایی و وجود خداوند جدایی ناپذیرند، پس وجود خداوند هنوز در فرآیند به وجود آمدن است.<sup>۱۸</sup>

تا اینجای کار، مفهوم اولویت هستی‌شناختی آینده حدوداً روشن و واضح است. اما زمانی که می‌کشیم آن مفهوم خاصی را روشن سازیم که براساس آن وجود خداوند حاوی عنصری «هنوز نیامده» یا «در حال آمدن» است، همه چیز به طرز فزاینده پیچیده می‌شود. سنت مسیحی یا تکیه بر پراهمین موجه همواره بر آن بوده است که اگر خداوند فاقد کمالی است که هنوز باید تحقق یابد، پس دیگر خدای حقیقی نیست. آیا پانن برگ به سادگی منکر چنین اصلی است؟ تأمل در این مورد به طور طبیعی آدمی را به یاد مشکلات مشابهی می‌اندازد که جریان موسوم به الهیات فرآیند (Process Theology) با آنها روبرو بود، جریانی که توسط هارتشورن (Hartshorne) و دیگران براساس فلسفه آلفرد نورث وایتهد بسط یافت. وایتهد معتقد بود که اگرچه خداوند در اینهمانی تجربیدی خود جاودانه همان است که هست، اما او به لحاظ فعلیت یا وجود متحقق (Actuality) خویش درگیر فرآیند تغییر و تحولی است که با فرآیند تغییر و تحول جهان ملازمت دارد. اما پانن برگ، به رغم آنکه بخش وسیعی از آموزه‌اش در باب خداوند با آرای پیروان الهیات فرآیند سنخیت دارد، مفهوم تغییر و تحول خداوند را به صراحت رد می‌کند:

ما نمی‌توانیم این نظر وایتهد را بپذیریم که آینده‌مندی ارض ملکوت متضمن تغییر و تحول ذات الهی است. درست است که از دیدگاه زمان حال متناهی ما، آینده هنوز نامعین است، و از این رو، گذشت زمان در تعیین شکل قطعی حقیقتی که خواهد آمد، و همچنین در مورد ذات الهی، عاملی مؤثر است، اما - و تفاوت اصلی با دیدگاه وایتهد در اینجا است - آن حقیقتی که در آینده معلوم خواهد شد، در آن زمان بعینه روشن خواهد ساخت که شماره و از آغاز حقیقی بوده است.<sup>۱۹</sup> [تأکید از آ.گ.]

این عبارت آخری مبین آن است که «مفهوم خاص» مذکور، به راستی خاص و محدود است، و صرفاً از منظر نسبی و متناهی ماست که می‌توان گفت «به مفهومی خاص، خداوند هنوز وجود ندارد». معنای این عبارت فراتر از این آموزه انجیلی نیست که ما همگی منتظر زمانی هنوز نیامده هستیم که در آن «خدا در همه چیز و همه چیز در خداست.» (قرنثیان اول، ۱۵، ۲۸) در این مرحله است که بسیاری به واسطه غامض شدن آموزه پانن برگ در باب خداوند، صبرشان به آخر می‌رسد - به ویژه آن کسانی که روشنی و دقت را بر تعمق و بصیرت ارجح می‌شمارند. به اعتقاد من باید پذیرفت که در این آموزه همه چیز روشن و واضح نیست. اما در



هین حال باید تصدیق کرد که در اینجا پانن برگ سرگرم کشف راه جدیدی برای سرشاخ شدن با مشکلی قدیمی است که هرگز راه حلی تماماً رضایت بخش و منسجم برایش یافت نشده است - یعنی مشکل تبیین نسبت خداوند با خلقت. اگر با تکیه بر حاکمیت مطلق و تأثیرناپذیر خداوند برای او منزلتی قائل شویم بری از هرگونه نسبت درونی با جهان، حاصل کار موجودی دئیستی\* خواهد بود که هیچ شباهتی با خدای زنده کتاب مقدس نخواهد داشت. اگر خداوند را به صراحت و بی هیچ ابهامی در چارچوب جهان حاضر قرار دهیم، حاصل کار رب النوعی پاگان خواهد بود. و اگر بپذیریم که جهان حاضر به نحوی صریح و بی ابهام در ذات الهی است، استقلال و حدود و آزادی خلقت را منکر گشته ایم.\*\*

به جز اینها چه امکان دیگری وجود دارد؟ پانن برگ این نظر را پیش کشیده است که ما باید نسبت جهان با خدا را برحسب آینده و نه حال آن درک کنیم. این نظری عمیقاً شمربخش و امیدوار کننده است، زیرا منشأ آن مفاهیم انجیلی و معادشناختی است. اگر بتوان این نظر را پیش از پیش تدقیق و روشن ساخت، امید می رود که بتواند در عصری که دیگر به مقولات متافیزیکی سنتی خود اعتقادی ندارد، مقام و منزلتی متافیزیکی برای خدای زنده کتاب مقدس فراهم آورد. اما این نظر نیازمند آن است که به دقت حلای شود، آن هم از طریق تلاشی فکری که به لحاظ ساخت و پرداخت فلسفی دست کم همپایه قرآنی و واقعیت و ابتهد باشد. شاید آن گاه که نوبت نگارش تاریخ عصر ما فرارسد، آن را به منزله عصری توصیف کنند که برای فهم زمان تلاش کرد،\*\*\* درست همان طور که عصر پیش از آن نیز کوشید تا وجود را بفهمد. ولی اکنون روشن گشته است که نمی توان زمان را مجزا و متزع از وقایع درک کرد. زمان باید در نسبت با محتوایش به منزله رخداد انضمامی درک شود. و این همان نقطه اتصال میان آموزه پانن برگ در باب وحی به مثابه تاریخ و آموزه او در باب نسبت واقعی خدا با زمان است. جاودانگی خداوند، حلقه بسته حال حاضری بی زمان نیست؛ او بنیاد آزادی و گشودگی ما به آینده است.

در راستای همین درک جدید از جاودانگی خداوند، می توان دگرگونی مشابهی در تفسیر دیگر

\* دئیسم (Deism)، نوعی اعتقاد دینی عقلگرا که منکر نبوت و ادیان وحیانی است و اثبات وجود خدا را منوط به مشاهده علمی طبیعت می داند. این اعتقاد در قرون ۱۷ و ۱۸ میلادی به دست متفکرانی چون ولتر و مونتسکیو و روسو رواج یافت. م.ف.

\*\* به عبارت دیگر استقلال و اختیار انسان و جهان مستلزم وجود ابهام در رابطه خدا و خلقت است. ابهامی که رفع آن همواره امری مربوط به آینده است و نه حال حاضر. م.ف.

\*\*\* برای مثال، برگسون، انتستین، واپنهد، هایدگر، پاسترس و بسیاری دیگر. آ.گ.

صفات منافزیکمی خداوند ایجاد کرد. ثبات و تغییرناپذیری الهی به معنای صرف غیب تغییر یا حرکت نیست، چنین تصویری از الوهیت با خدای زنده کتاب مقدس که داوری می‌کند و توبه ما را می‌پذیرد، بخشنده است و دستگار می‌کند، و در بطن تاریخ شگفتی می‌آفریند، سازگار نیست. تغییرناپذیری خداوند، یعنی حاکمیت و سروری آزاد او بر همه وقایع. او هرگز تابع و قربانی وقایع نیست. تغییرناپذیری او در عین حال به معنای ثبات رأی و پایبندی او به عهد و پیمان خویش است.

به همین ترتیب، وحدت و بساطت خداوند نیز معرف فقدان بی‌قید و شرط هرگونه نسبت و صفات نیست، بکله گویای عزم راسخ و حتمیت فرمانروایی اوست. هر دو آنها زمانی آشکار خواهند شد که خداوند در پایان زمان همه چیز را در خود گرد آورد.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

این مقاله ترجمه مطالب فصول اول، دوم، ششم و هفتمین بخشی از فصل سوم کتابی است که آلن گالووی در مجموعه متفکران دینی معاصر درباره آرای ولفهارت پاننبرگ نگاشته است:

A. Galloway, *Wolffhart pannenberg*, George Allen & Unwin, London, 1979.

### مآخذ:

1. Pannenberg, *What is Man*, Fortress Press, Philadelphia, 1970, pp. 26ff.
2. *What is Man*, p. 74.
3. Cf. M.Eliade, *The Myth of the Eternal Return* (R.K.P., 1956)
4. *Der Streit der Fakultäten*, Volume 9 of *Werke*, ed. Wilhelm Welechedel, P. 285.
5. Pannenberg, *Revelation as History*, P. 125., of *Theology as History*. pp. 125 ff.
6. Pannenberg, *Basic Questions in Theology*, Vol. I, p.xvii
7. *Ibid*, P.27
8. *Basic Question*, Vol. I, P.39.
9. *Ibid*, p. 39
10. Cf. H.D. Lewis, *Philosophy of Religion*, 1965, 113 ff.
11. Pannenberg, *Basic Questions*, Vol. I, p. 54.
12. Pannenberg, *Revelation as History*, P. 14.
13. *Ibid.*, pp. 19, 136 f., 195 f.
14. *Ibid.*, p. 19.
15. *Ibid.*, p. 136.
16. Pannenberg, *Theology and the Kingdom of God*, pp. 51 ff.
17. *Ibid*, p. 140.
18. *Ibid*, p. 56.
19. *ibid.*, pp. 62ff.

## ایمان چیست؟

نوشته پل تیلیش

ترجمه علی مرتضویان

### ۱. ایمان به مثابه تعلق خاطر غایی و مطلق

ایمان، حالت تعلق خاطر غایی و مطلق است: نیروی نهفته در ایمان، همان نیروی تعلق خاطر مطلق انسان است. انسان همانند هر موجود زنده‌ای علائق بسیار دارد و بیش از همه به اموری توجه دارد که حیات و بقایش در گرو آنهاست، مانند غذا و سرپناه. در عین حال، انسان برخلاف سایر جانداران دارای علائق معنوی است — علائق شناختی و ادراکی، زیبایی‌نگری، اجتماعی و سیاسی. بعضی از اینها عاجل و حیاتی‌اند، و غالباً بسیار عاجل، و هر یک از این علائق، و از جمله علائق حیاتی، می‌تواند در مقام غایت و نهایت زندگی فرد یا گروه ظاهر شود؛ و اگر در چنین مقامی ظاهر شود، از آن کس که به دعوی‌ش گردن می‌نهد، تسلیم محض جُسته، و عده تحقیق محض می‌دهد، حتی اگر لازم باشد همه دعوی‌های دیگر به تبعیتش درآیند، یا به فتوایش نفی و انکار گردند. هرگاه یک گروه ملی حیات و پیشرفت ملتش را هدف غایی خود بشمارد، لازم می‌آید علائق دیگر، اعم از رفاه اقتصادی و بهداشت و تندرستی و زندگی خصوصی خانواده و نیز حقایق زیبایی‌شناختی و معرفتی و عدالت و انسانیت، را [در پای هدف غایی خود] قربانی کند. جریانهای ملی‌گرایی افراطی در طی سده‌کنونی در حکم آزمایشگاههایی هستند که به یاری آنها می‌توانیم به معنای هدفها و علائق غایی در تمامی عرصه‌های زندگی انسان، و حتی کوچکترین آنها در عرصه زندگی فردی، پی‌ببریم. همه چیز به تنها خدا، که همان ملت باشد باز می‌گردد؛ خدایی که گرچه بی‌تردید شیطان از کار درمی‌آید، اما آشکارا از ویژگی چون و

چرا ناپذیری، که خصلت هدف غایی است، برخوردار است.

اما دعوی هدف غایی فقط به خواست بی چون و چرا منحصر نمی‌شود بلکه تحقق غایی را که باور به آن در بطن ایمان نهفته است نیز بشارت می‌دهد. محتوای این وعده لزوماً توصیف و تبیین نمی‌شود، چرا که ممکن است به صورت نمادهایی معین و مشخص و یا نمادهایی مبهم که به تعریف و توصیف [دقیق] در نمی‌آیند بیان شود، نظیر «عظمتی» که کسی برای ملتش قائل است و در آن سهیم است حتی اگر در این راه جاننش را فدا کند؛ یا پیروزی بشریت به دست «نژاد سُنجی»، و نظایر اینها. در هر یک از این موارد، از یک سو وعده تحقق غایی در کار است و از سوی دیگر تهدید به محروم ماندن از این تحقق برای آنان که از خواست [تسلیم] محض و بی چون و چرا سر می‌پیچند.

یک مثال، و شاید فراتر از یک مثال، ایمانی است که در دین عهد عتیق مطرح شده است و از ویژگیهای هدف غایی، یعنی خواست و تهدید و وعده برخوردار است. موضوع این هدف غایی ملت نیست، بگذاریم که ملیگرایی یهود گهگاه کوشیده است آن را به مقوله ملت تحریف کند. موضوع آن، خداوند عدالت‌گستر است که چون عدل را بر هر فرد و هر ملت ارزانی می‌دارد، خدای عالم یا رب العالمینش نامیده‌اند. او مقصود غایی هر یهودی پارسا است، و از این روست که فرمان بزرگ از سوی او نازل شده است: «باید پروردگارت را دوست بداری، از صمیم قلب، از دل و جان و با همه وجود و توانت.» (سفر تثبیه، ۵:۶) این است معنای «تعلق خاطر غایی»، اصطلاحی که آن را از همین کلمات برگرفته‌ایم. اینها به روشنی سرشت ایمان اصیل و حقیقی را بازمی‌گویند که همانا تسلیم محض است در برابر آنچه به آن تعلق خاطر مطلق داریم. عهد عتیق پُر است از فرامینی که طبیعت این تسلیم را به ما می‌شناسانند، و نیز سرشار است از وعده‌ها و تهدیدهایی در همین باب. در اینجا نیز با وعده‌هایی نمادین و مبهم سر و کار داریم، هرچند محور آنها کامیابی در زندگی اجتماعی و زندگی شخصی است، و عنصر تهدید در آن عبارت است از محروم ماندن از چنان کامیابی که به صورت نابودی ملی و فاجعه شخصی دام‌نگیر می‌شود. ایمان، در نظر پیروان عهد عتیق، چیزی نیست جز توجه و تعلق خاطر محض و مطلق به یهوه و فرامینش در باب خواست و وعده و وعید.

مثال دیگری می‌آورم که گرچه تا حدودی مثال نقضی است، به همان اندازه می‌تواند روشنگر باشد و آن عبارت است از حالتی که «موفقیت»، مقام و موقعیت اجتماعی و قدرت اقتصادی، به هدفهای غایی تبدیل شوند. در فرهنگ به شدت رقابت‌جوی غرب، این مضامین، بتهای ذهنی بسیاری از مردمانند و همان کاری را انجام می‌دهند که هر هدف غایی باید انجام دهد: تسلیم

بی‌چون و چرا به قوانینشان حتی به بهای قربانی‌کردن مناسبات اصیل انسانی، اعتقادات شخصی، و نفس خلاق، وعیدش، ناکامی اجتماعی و اقتصادی است، و وعده‌اش کامیابی در زندگی، که همچون همه وعده‌های مشابه، مبهم است. ویژگی عمده ادبیات معاصر و اهمیت آن در بررسی‌های دینی، ناشی از فروریختن همین ایمان است. آنچه از داستان‌هایی نظیر نقطه بی‌بازگشت دستگیرمان می‌شود اشتباه محاسبه نیست بلکه [نوعی] ایمان نابجاست، ایمانی که وقتی تحقق می‌پذیرد، وعده‌اش پوچ از کار درمی‌آید.

ایمان، حالت توجه و تعلق خاطر مطلق است. درونمایه ایمان، بی‌اندازه در زندگی مؤمن مؤثر است، اما در تعریف رسمی ایمان اثری ندارد. و این، نخستین گام در طریق فهم پیویش ایمان است.

## ۲. ایمان به منزله فعل تمرکز یافته

ایمان به منزله تعلق خاطر مطلق، فعلی است برخاسته از کل شخصیت که در کانون زندگی شخصی روی می‌دهد و تمامی اجزای آن را دربرمی‌گیرد. ایمان، تمرکز یافته‌ترین کنش نفس آدمی است. ایمان، فعالیت ناشی از بخش خاص یا کارکردی خاص از کل وجود انسان نیست؛ ایمان، خود، وحدت بخش تمامی این فعالیتها و کارکردهاست، اما نه به این معنی که حاصل جمع آنها باشد، چرا که از فرد فرد اینها و نیز از مجموعشان فراتر می‌رود و بر یکایکشان تأثیری قاطع دارد.

از آنجا که ایمان کنش شخصیت در تمامیت آن است، در پهنه تکاپوی زندگی شخصی حضور و مشارکت دارد. این تکاپو را به شیوه‌های گوناگون تبیین کرده‌اند که یکی از شاخصترین آنها نظریه‌های اخیر در روانشناسی تحلیلی است. ویژگی مشترک بیشتر این نظریه‌ها، نگرش دو قطبی و تنش‌های میان آنها و کشمکش‌های احتمالی است. این شیوه نگرش، به روانشناسی شخصیت پویایی قابل توجهی می‌بخشد و [ضمناً] نظریه‌ای پویا درباره ایمان به منزله خصوصیت‌ترین بخش تمامی کنش‌های شخصی را ایجاد می‌کند. نخستین و اساسی‌ترین مفهوم دو قطبی در روانشناسی تحلیلی، تمایز بین ضمیر ناخودآگاه و ضمیر خودآگاه است. ایمان به منزله فعلی که از تمامی شخصیت آدمی سرچشمه می‌گیرد، بدون حضور و دخالت عناصر ناخودآگاه موجود در ساخت شخصیت، قابل تصور نیست. این عوامل ناخودآگاه همواره حضور دارند و قویاً بر درونمایه ایمان تأثیر می‌نهند.

لیکن، از سوی دیگر، ایمان فعلی خودآگاه است و عناصر ناخودآگاه فقط به شرطی در برپایی ایمان مؤثر می‌افتند که به کانون زندگی شخصی، که فراتر از هر یک از این دو مقوله است، مرتبط شوند. اگر چنین نشود، یعنی اگر نیروهای ناخودآگاه، جدا و بی‌ارتباط با آن کانون، تعیین‌کننده وضع ذهنی و روحی ما شوند، دیگر ایمان پدید نمی‌آید و وسواس و بی‌اختیاری جای آن را می‌گیرد. زیرا ایمان مسئله‌ای است در قلمرو آزادی، و آزادی چیزی فراتر از فعل شخصی تمرکز یافته نیست. بر سر تقابل ایمان و آزادی مناقشات بسیار صورت گرفته است و کمکی که می‌توان به حل این مشکل کرد این است که ایمان را کنش آزاد و تمرکز یافته شخصیت به‌شمار آوریم. از این منظر، آزادی و ایمان عین یکدیگرند.

مفاهیم دو قطبی خود و فراخود که فروید و فرویدی مشربان به‌کار برده‌اند نیز برای فهم ایمان اهمیت دارند. مفهوم فراخود بسیار مبهم است، زیرا از یک‌سو پایه و اساس حیات فرهنگی است، یعنی نیروی بی‌پروای غریزه شهوانی را که هر دم در پی کامجویی است مهار می‌کند و از سوی دیگر با جلوگیری از فعالیت نیروهای حیاتی انسانها، آنها را از کل نظام قیودات فرهنگی بیزار می‌کند و نابسامانیهای روانی به‌بار می‌آورد. از این دیدگاه، نمادهای ایمان، نموده‌های ضمیر ناخودآگاه شمرده می‌شوند، و یا به بیان مشخصتر، نموده‌های انگاره پدر (father figure) که محتوای ناخودآگاه را تأمین می‌کند. کاستیهای این نظریه درباره‌ی ضمیر ناخودآگاه از آنجا ناشی می‌شود که فروید با نگرشی طبیعت‌گرایانه، حضور هنجارها و اصول را نفی می‌کند. وقتی ناخودآگاه بر هیچ اصل معتبری استوار نباشد، به فرمانروایی خودکامه و سرکوبگر بدل می‌شود. اما ایمان واقعی، حتی اگر در مقام ظهور و تجلی از انگاره پدر بهره‌گیرد، این انگاره را مبدل به اصل حقیقت و عدالت می‌کند و در این مقام است که حتی در برابر «پدر» نیز استقلالش را حفظ می‌کند. ایمان و فرهنگ فقط به شرطی قابل تأیید است که فراخود بیانگر هنجارها و اصول واقعیت باشد.

اکنون این پرسش مطرح می‌شود که بین ایمان به منزله‌ی فعلی شخصی و تمرکز یافته، و ترکیب شخصیت عقلانی آدمی که در زبان و بیان معنی‌دار، در استعداد فهم حقیقت، در قابلیت انجام کار نیک و در حس درک زیبایی و عدل و انصاف متجلی است، چه رابطه‌ای برقرار است؟ آنچه آدمی را به موجودی عقلانی بدل می‌کند، تمامی این خصوصیات است و نه فقط توانایی او به تجزیه و تحلیل و محاسبه و بحث و استدلال. اما حتی با در نظر گرفتن این مفهوم گسترده‌ی عقل، نمی‌توان گفت که ذات و گوهر آدمی عین ویژگی عقلانی ذهن اوست. آدمیان می‌توانند موافق یا مخالف عقل رفتار کنند، چنانکه می‌توانند در فراسوی عقل به آفرینش پردازند و در فرسوی

عقل به ویرانگری دست بزنند. این قدرت، همانا قدرت نفس آدمی است، یعنی کانون هر آنچه مرتبط با نفس اوست که در آن تمامی عناصر وجودش وحدت می‌یابد. ایمان، فعلی است نه وابسته به کارکردهای عقلانی آدمی و نه فعالیت‌های ناخودآگاه او، که فعلی است فراتر از قلمرو فعالیت‌های عقلانی و غیرعقلانی.

ایمان به مثابه فعل فراگیرنده و تمرکز یافته شخصیت، آدمی را «از خود بی‌خود»\* می‌کند. ایمان، از سوانق ناخودآگاه غیرعقلانی و نیز از قالب‌های خودآگاه عقلانی فراتر می‌رود اما آنها را بر نمی‌اندازد. خصلت خلصه‌آور ایمان به منزله نفی ویژگی عقلانی آن نیست، هرچند که عقل را نمی‌توان عین ایمان شمرد؛ و به همین سان، گرچه ایمان با تکاپوهای غیرعقلاتی همراه است، اما عین آنها نیست. ایمان، عرصه شناخت حقیقت و ارزش‌های اخلاقی است، چنانکه عرصه عشق‌ها و نقرت‌های گذشته، کشمکشها و آشتیها، و نفوذ و کشش فردی و جمعی نیز هست. خلصه، یعنی «از خود فاصله گرفتن» به همراه هر آنچه در کانون نفس وحدت می‌یابد، بدون آنکه خود مستهلک شود و از دست برود.

دو مقوله در قطبی دیگر که برای فهم معنای ایمان به کار می‌آیند عبارت‌اند از کشمکش بین کارکرد ادراکی و شناختی زندگی شخصی از یک سو، و عواطف و احساسات و امیال، از سوی دیگر. در جایی دیگر از همین بحث می‌گویم نشان دهم که علت بسیاری از کژفهمی‌ها در معنای ایمان آن است که عده‌ای خواسته‌اند ایمان را ذیل یکی از این دو مقوله تبیین کنند. در اینجا می‌خواهم با صراحت و قاطعیت تمام این نکته را روشن کنم که هر عمل برخاسته از ایمان با تصدیقی شناختی همراه است که برائت تحقیق و تفحص مستقل حاصل نمی‌شود، بلکه جزئی جدایی‌ناپذیر از کل عمل رضا و تسلیم است. و این همچنین به منزله رد عقیده‌ای است که ایمان را ناشی از جریان مستقل «میل به اعتقاد ورزیدن» می‌داند. بی‌شک آنچه بدان تعلق خاطر مطلق داریم، با خواست و اراده ما تأیید می‌شود، اما ایمان محصول خواست و اراده نیست؛ میل به رضا و تسلیم به عنوان یکی از ارکان خلصه ایمان و نه علت آن. در مورد عواطف و احساسات نیز عیناً همین‌طور است. ایمان به معنای فوران احساسات نیست، چنانکه خلصه را هم نمی‌توان به این معنا گرفت. بی‌تردید، احساسات یکی از عناصر ایمان است، چنانکه تمامی جنبه‌های حیات معنوی آدمی آمیخته با احساسات است، اما احساسات و عواطف [به‌تنهایی] نمی‌توانند

\* واژه ecstasy از واژه یونانی ekstasis به معنای «برون‌خویشی» و «از خود بی‌خود شدن» است که آن را به «جلبه» و «خلصه» و «بی‌خویشتی» نیز ترجمه کرده‌اند زیرا در تجربه دینی و عرفانی، «فاصله گرفتن از خود» و جذب شدن یا فناشدن در امر غایی، سوبه‌های حقیقی واحدند. (مترجم)



پدیدآورندهٔ ایمان باشند. ایمان، مایه‌ای شناختی و ادراکی دارد و مبتنی بر کنش خواست و اراده است. ایمان، وحدت تمامی عناصر سازندهٔ نفس مرکبیت یافته است. البته، وحدت تمامی عناصر نفس در مادهٔ ایمان مانع از این نیست که این یا آن عنصر، در شکل خاصی از ایمان، بر عناصر دیگر تفوق یابد. چنین عنصری می‌تواند خصیصه و هریت ایمان را تعیین کند اما نمی‌تواند موجد ایمان باشد.

از آنچه گفته شد می‌توان به مسئلهٔ امکان تأسیس علم روانشناسی ایمان نیز پاسخ گفت. هر آنچه در وجود شخصی آدمیان می‌گذرد می‌تواند به موضوعی روانشناختی بدل شود. هم فیلسوفان دین و هم کشیشان با تجربه کم و بیش مشتاق‌اند بدانند که ایمان چگونه در کلیت فرایندهای روانشناختی جای گرفته است. اما در برابر این روانشناسی ایمان، که هم موجه است و هم مطلوب، شاهد نوعی دیگر از روانشناسی ایمان هستیم که می‌خواهد ایمان را از چیزی استخراج کند که نه به حوزهٔ ایمان بلکه غالباً به حوزهٔ ترس تعلق دارد. این نظریهٔ روانشناختی مبتنی بر این پیشفرض است که ترس یا هر چیز دیگری که ایمان از آن سرچشمه می‌گیرد بسیار اصیلتر و اساسیتر از خود ایمان است. اما این فرض قابل اثبات نیست. در مقابل، می‌شود اثبات کرد که ایمان در بطن روش عملی که به چنین نتایجی منجر می‌شود، حضور دارد. ایمان مقدم بر هر کوششی است که به قصد استخراج آن از چیزی دیگر صورت می‌گیرد، زیرا این کوششها، خود از ایمان سرچشمه می‌گیرند.

### ۳. منشأ ایمان

در سطور بالا به توصیف ایمان و رابطهٔ آن با نیروهای محرک شخصیت پرداختیم و [در مقام تعریف] گفتیم که ایمان عبارت است از فعل کلی و تمرکز یافتهٔ نفس آدمی، یعنی تعلق خاطر مطلق، بی‌چند و چون و بی‌حد و مرز. حال پرسش این است که منبع و منشأ این تعلق خاطر فراگیرنده و فرارونده چیست؟ واژهٔ «تعلق خاطر» به دو طرف یک رابطه اشاره دارد، یعنی رابطهٔ تعلق خاطر «کسی» نسبت به «چیزی». در هر دو وجه قضیه، باید موقعیت آدمی را هم در مقام انسان بماهو انسان و هم در ارتباط با جهانی که در آن می‌زید، به حساب آورد. تعلق خاطر مطلق آدمی، گویای حقیقتی دربارهٔ وجود اوست، و آن اینکه آدمی می‌تواند از جریان امور و تجربه‌های نسبی و زودگذر و ناپایدار زندگی روزمره فراتر رود. تجربه‌ها، احساسات و اندیشه‌های آدمی مشروط و متناهی‌اند؛ نه فقط ثبات و دوامی ندارند، که محتوایشان هم

مشروط به شرایطی و محدود به حدودی است - مگر آنها را به مرتبه‌ای که از اعتبار مطلق و بی‌چند و چون برخوردار است، برکشیم. در عین حال، این گفته مبتنی بر این پیشفرض است که به طور کلی امکان چنین پرکشیدن و فراتر رفتنی وجود دارد؛ به بیان دیگر مبتنی است بر پیشفرض وجود عنصر نامتناهی در نهاد آدمی. آدمی از این استعداد برخوردار است که به مدد کنش شخصی و تمرکز یافته خود، به گونه‌ای مستقیم و بی‌واسطه، معنای امر غایی و فارغ از هر قید و شرط و مطلق و نامحدود را درمی‌یابد. همین استعداد، به تنهایی ایمان را به یکی از قوای بالقوهٔ آدمی تبدیل می‌کند.

قوای بالقوه، نیروهایی هستند که [آدمی را] به تحقق و کامیابی رهنمون می‌شوند. آنچه آدمی را به ایمان سوق می‌دهد، آگاهی او به امری مطلق و نامتناهی است، امری که آدمی به آن تعلق دارد اما نمی‌تواند آن را به تملک و تصرف درآورد. به بیان نظری، امری است که به گونه‌ای محسوس به شکل «بی‌قواری» و «دل‌آشوبی» در تب و تاب زندگی ظاهر می‌شود.

دلبستگی و تعلق خاطر بی‌قید و شرط که همان ایمان باشد، به معنای تعلق خاطر داشتن به امر بی‌قید و شرط است. شور و هیجان نامتناهی، که وصف ایمان است، شور و شوق نسبت به امر نامتناهی است. و به همین نحو اصطلاح تعلق خاطر مطلق و غایی که بحث ایمان را با آن آغاز کردیم، به معنای تعلق خاطر داشتن به امری است که آن را مطلق و غایی دریافته‌ایم. بدین ترتیب از معنای ذهنی ایمان که فعل تمرکز یافته شخصیت است، به معنای عینی آن که همانا فعل ایمان است، روی کرده‌ایم. اینکه معنا و منظور مندرج در فعل ایمان را «خدا» یا «رب‌التو» بنامیم، در این مرحله کمکی به تحلیل ما نمی‌کند؛ زیرا در این مرحله می‌پرسیم: در مفهوم و تصور خداوند، چه چیز به وجود آورندهٔ الوهیت و ربوبیت است؟ و در پاسخ می‌گوییم: عنصر بی‌قید و شرط بودن و عدم تناهی؛ عنصری که دربرگیرندهٔ گوهر ربوبیت است. با التفات به این موضوع می‌توان دریافت که چرا در تاریخ ادیان، تقریباً از هر چیزی «بر روی زمین و در پهنةٔ آسمان» تلقی امر غایی و مطلق شده است. در عین حال، به این واقعیت نیز پی می‌بریم که آگاهی مذهبی انسان همواره با اصلی انتقادی همراه بوده و هست، که در پرتو آن تمیز امری که حقیقتاً غایی و مطلق است در قبال امری که این‌طور پنداشته می‌شود اما در واقع ابتدایی و زودگذر و محدود است، میسر و محقق می‌گردد.

اصطلاح «تعلق خاطر غایی و مطلق» هر دو جنبهٔ ذهنی و عینی فعل ایمان را به یکدیگر پیوند می‌دهد. ایمانی که به واسطهٔ آن اعتقاد می‌ورزیم (*fides qua creditur*) و ایمانی که به آن اعتقاد می‌ورزیم (*fides quae creditur*). اصطلاح نخست اصطلاحی قدیمی است برای فعل

تمرکز یافته شخصیت، یعنی تعلق خاطر مطلق و غایی. اصطلاح دوم نیز اصطلاحی است قدیمی برای بیان غایتی که فعل بالا معطوف به آن است، یعنی خود امر غایی که با تمادهای مقدس و ربانی بیان می‌شود. این تمایز بسیار مهم است، هر چند که در نهایت تمایزی در کار نخواهد بود، چرا که هیچ یک از این دو به تنهایی، موجودیتی مستقل ندارد. هیچ ایمانی بدون محتوایی که ایمان معطوف به آن است وجود ندارد. فعل ایمان همواره به مقصود و غایتی معطوف است. و برای وصول به مقصود و غایت، راهی نیست مگر فعل ایمان. سخن گفتن از امور ربانی بدون استغراق در حالت تعلق خاطر مطلق، بی‌معناست. زیرا آنچه در فعل ایمان مقصود و غایت تلقی می‌شود از هیچ راهی حاصل نمی‌شود مگر از طریق فعل ایمان.

در اصطلاحاتی نظیر غایی، بی‌قید و شرط، نامتناهی و مطلق، تمایز بین ذهنیت و عینیت رخت برمی‌بندد. غایت ایمان و غایتی که فعل ایمان معطوف به آن است، هر دو ناظر به یک معنا هستند و بر یکدیگر منطبق‌اند. حرفا این معنا را به زبان رمز و نماد این طور بیان می‌کنند که معرفت آنان به ذات باری تعالی همان معرفت باری تعالی به ذات خویش است؛ چنانکه پولوس قدیس نیز همین معنا را به این صورت تقریر کرده است (قرمطیان اول، ۱۳) که معرفت او نهایتاً عین معرفت خدا از او خواهد بود. تصور خداوند به عنوان موضوع معرفت بدون حضور همزمان او در مقام عامل معرفت، از محالات است. به زعم پولوس قدیس (رومیان ۸)، حتی نیایش [به درگاه خداوند] بدون همنیایشی خداوند [با ما] در هیئت روح القدس، مقبول و مستجاب نخواهد بود. تبیین نظری همین موضوع را در بحث منتفی شدن طرح رایج [تمایز] عین - ذهن در جریان تجربه امر غایی و بی‌قید و شرط، مشاهده می‌کنیم. در فعل ایمان، منبع و خاستگاه این فعل، فواسوی تمایز ذهن و عین است، منبعی که در برگیرنده هر دو، و در عین حال فراتر از آنهاست.

این خصوصیت ایمان، معیار دیگری برای تمیز میان امر غایی حقیقی و امر غایی کاذب فراهم می‌آورد. امری متناهی که دعوی نامتناهی بودن دارد بدون آنکه از لوازم آن برخوردار باشد (مثلاً ملت یا موفقیت) نمی‌تواند از طرح عین - ذهن فراتر رود؛ زیرا امر متناهی در واقع امری عینی است که طرفدارانش آن را به دیده امر ذهنی می‌نگرند. آنها می‌توانند به یاری دانش عادی بشر آن را بشناسند و با آن همانند سایر امور عادی رفتار کنند. البته در قلمرو بی‌انتهای غایت‌انگاریهای کاذب، مراتب گوناگونی را می‌توان مشخص کرد. ملت به امر غایی نزدیکتر است تا موفقیت. خلطه ناشی از ملیگرایی حالتی پدید می‌آورد که در آن امر عینی تقریباً امر ذهنی را در کام خود می‌کشد و می‌بلعد. اما دیری نمی‌گذرد که امر ذهنی، سخت مأیوس و

سرخورده، دیگر بار سر برمی آورد، و آنگاه با نگرشی شکاکانه و حسابگرانه به ملت، حتی قدر و ارزش دعوپهای موجه و بحق آن را ضایع می گرداند. هر اندازه ایمان بیشتر به بت پرستی گرایش داشته باشد، توانایش در غلبه بر دوگانگی ذهن و عین کمتر خواهد بود. و این است تفاوت بین ایمان حقیقی و ایمان معطوف به بت پرستی. در ایمان واقعی، تعلق خاطر مطلق معطوف به غایتی حقیقی است؛ حال آنکه در ایمان معطوف به بت پرستی، واقعیات ابتدایی و متناهی به مرتبه امر غایی برکشیده می شوند. فرجام گریزناپذیر ایمان معطوف به بت پرستی، ویاس وجودی است، یاسی که تا عمق وجود آدمی نفوذ و رسوخ می کند این است پویش ایمان معطوف به بت پرستی: ماهیتاً ایمان و از این حیث مبتنی بر فعل تمرکز یافته شخصیت. کانون و مرکزیت آن کم و بیش در پیرامون واقع شده است؛ و نتیجه اینکه فعل ایمان نهایتاً به محور مرکز و تجزیه و درهم ریختگی شخصیت می انجامد. خلسه، حتی اگر ناشی از ایمان معطوف به بت پرستی باشد، فقط برای مدت معینی می تواند عوارض آن را پوشیده نگه دارد؛ اما بالاخره روزی [آن عوارض] توفان آسا از خلوت درون به بیرون سر می کشند.

#### ۴. ایمان و پویش امر مقدس

آن کس که به قلمرو ایمان پای می نهد، در واقع به ساحت مقدس زندگی پا می گذارد. آنجا که ایمان هست، آگاهی به امر قدسی نیز در کار است. این سخن ظاهراً با آنچه در بالا راجع به ایمان معطوف به بت پرستی گفتیم در تعارض است؛ اما [در واقع] با تحلیلی که از بت پرستی به دست دادیم تعارضی ندارد، بلکه فقط با کاربرد رایج واژه «مقدس» در تعارض می افتد. [معمولاً] هر آنچه آدمی به آن تعلق خاطر مطلق و محض پیدا می کند، مقدس تلقی می شود. آگاهی به امر مقدس به منزله آگاهی به حضور امر قدسی است، یعنی وقوف ما به محتوای تعلق خاطر مطلق و غایی. این آگاهی به طرز بی شکوه در عهد عتیق، از تقریبات اسقفان و موسی<sup>(ع)</sup> گرفته تا تجربیات عظیم پیامبران بزرگ و آورندگان مزامیر، بیان شده است. این حضور، به رغم نمود و جلوه ظاهریش، در پس پرده راز و رمز باقی می ماند و نیروی کشش و رانش. توأمان خود را بر کسانی که با آن روبه رو می شوند اعمال می کند. رودلف اوتو (Rodolph Otto) در کتابش به نام *ایده امر مقدس این دو کارکرد را خصوصیات کشش و رهایش (به بیان اتو: mysterium fascinans et tremendum) امر مقدس خوانده است. این ویژگیها در تمامی ادیان یافت می شوند زیرا آدمی همواره از این راهها با نموده های تعلق خاطر مطلق و غایی خود روبه رو*

می‌شود. اگر به رابطه میان تجربه امر مقدس و تجربه تعلق خاطر مطلق و غایی توجه کنیم، سبب این دو تأثیر امر مقدس را به وضوح درمی‌یابیم. قلب آدمی جوایز امر نامتناهی است زیرا این عرصه‌ای است که امر متناهی می‌خواهد در آن آرام و قرار گیرد. در این عرصه است که آدمی به مقام وصل و تحقق دست می‌یابد. و این است سبب کشش و گیرایی خلسه‌آور هر آنچه از ویژگیهای غایی و مطلق بودن برخوردار است. از سوی دیگر، آنجا که امر غایی حضور دارد و کشش مسحورکننده‌اش را اعمال می‌کند، آدمی می‌تواند به تفاوت و فاصله بی‌حد امر متناهی از نامتناهی، و نتیجتاً، به دلیل نگرش منفی نسبت به هر کوشش و اقدام محدود برای رسیدن به امر نامتناهی پی‌برد. احساس شیفتگی و بی‌خویشی در حضور مقام الوهی، نشانه بارز رابطه انسان است با امر مقدس؛ احساسی که در هر فعل راستین ایمان و در هر حالت تعلق خاطر مطلق و غایی جاری است.

معنای اصلی و موجه تقدس را باید جانشین معنای تحریف‌شده‌ای کرد که امروزه از این واژه مراد می‌شود. امروزه این واژه را به معنای کمال اخلاقی می‌گیرند و این کاریست بویژه در نزد بعضی از گروههای پروتستان رواج دارد. علل و اسباب تاریخی این تحریف، پرتوی تازه بر سرشت امر مقدس و ایمان می‌افکند. در اصل، امر مقدس را به معنای آنچه از حوزه امور و تجربیات عادی بیرون است به کار می‌برده‌اند. حوزه امر مقدس از قلمرو مناسبات محدود و متناهی جداست. به همین دلیل است که تمامی فرقه‌های مذهبی، اماکن و امور مقدس را از همه اماکن و امور دیگر جدا و مجزا کرده‌اند. درآمدن به مکان مقدس یعنی مواجهه با امر مقدس. اینجا، امر بی‌نهایت دور از دسترس به ما نزدیک و بر ما متجلی می‌شود بدون آنکه خصلت دست‌نیافتنی بودنش از دست برود. به همین سبب امر مقدس را امری «به کلی متمایز» (entirely other) نامیده‌اند، یعنی متمایز و متفاوت از کار و بار زندگی عادی - یا به تعبیری که پیشتر به کار بردیم - متفاوت از دنیایی که بنایش بر تمایز و دوپارگی ذهن و عین است. امر مقدس از این عرصه فراتر می‌رود؛ و این همان خصلت رازناک و دست‌نیافتنی امر مقدس است. از راه مشروطیت به سرمنزل نامشروطیت نتوان رسید، چنانکه با پای تنهایی نمی‌توان در عرصه عدم تناهی طی طریق کرد.

خصوصیت پررمز و راز امر مقدس، آدمی را در راههای تجربه امر مقدس دستخوش ابهام می‌کند. امر مقدس، هم می‌تواند سازنده باشد و هم براندازنده. جذبه و گیرایی نهفته در امر مقدس، هم ممکن است خلاق باشد و هم مخرب (دیگر بار اشاره می‌کنم به کشش نهفته در بت‌پرستی ملیگرایانه)، چنانکه خصلت هراس‌آور و بی‌امان آن نیز می‌تواند هم براندازنده باشد و

هم سازنده (مانند نقش دوگانه شیوا یا کالی در اندیشه هندوان). این ابهام، که رگه‌هایی از آن را همچنان در عهد عتیق می‌توان یافت، در فعالیتهای مرتبط با مناسک یا شبه‌مناسک مذهبی و شبه‌مذهبی (قربانی کردن دیگران یا جسم و روح خود) بازتاب یافته است که سخت ابهام برانگیزند. می‌شود این ابهام را الوهی - شیطانی خواند بدین معنا که جنبه الوهی، با غلبه سازندگی بر ویرانگری مندرج در امر مقدس مشخص می‌شود و جنبه شیطانی، با غلبه ویرانگری بر سازندگی. در این شرایط، که در مذهب عهد عتیق به ژرفترین وجه درک و دریافت شده، نبرد با عنصر شیطانی - ویرانگر نهفته در امر مقدس درگرفت. و این نبرد به اندازه‌ای پیروزمندانه بود که مفهوم امر مقدس را دگرگون کرد. بدین سان، تقدس معنای عدالت و حقیقت یافت. تقدس [در معنای جدید] سازنده است نه براندازنده. ایثار و از خودگذشتگی حقیقی، اطاعت از قانون است. این همان جریان فکری است که در نتیجه آن، تقدس، همسنگ و مترادف با کمال اخلاقی شناخته شد. اما وقتی کار به اینجا می‌رسد، تقدس معنایش را در مقام «متمایز بودن»، «متمالی بودن»، «جلال و جمال» و «امری به کلی متمایز» از دست می‌دهد. اینها همه از دست رفته‌اند و امر مقدس تبدیل به امری شده است که از مقبولیت اخلاقی و صدق منطقی برخوردار باشد. امر مقدس، دیگر از تقدس به معنای اصیل و واقعی کلمه تهی شده است. کوتاه سخن اینکه امر مقدس اساساً در مرتبه‌ای فراتر از مقولات خیر و شر واقع شده؛ هم ربانی است و هم شیطانی؛ با کمرنگ شدن وجه شیطانی مندرج در امر مقدس، معنای خود واژه تقدس دستخوش استحاله می‌شود؛ ماهیت عقلانی به خود می‌گیرد و مترادف امر صادق و امر خوب و مقبول تلقی می‌شود؛ و بالاخره، ضرورت دارد که معنای اصلی و واقعی آن را بازشناسیم.

پویش امر مقدس مؤید نظراتی است که درباره پویش ایمان بیان کردیم. در باب تمایز میان ایمان حقیقی و ایمان معطوف به بت‌پرستی سخن گفتیم [و بر همان پایه اضافه می‌کنیم که] امر مقدسی که شیطانی است و یا در نهایت راه به ویرانگری و تباهی می‌برد، عین ایمان معطوف به بت‌پرستی است. البته، ایمان معطوف به بت‌پرستی ماهیتاً ایمان است، چنانکه امر مقدسی که مایه شیطانی دارد باز هم امر مقدس تلقی می‌شود. اینجاست که ابهام مندرج در مذهب و نیز خطرات ناشی از ایمان به عیانترین وجه بر ما آشکار می‌شوند: خطر ایمان، بت‌پرستی است، و ابهام مندرج در امر مقدس، جنبه شیطانی نهفته در آن است. تعلق خاطر غایی انسان هم می‌تواند او را هلاک کند و هم شفا بخشد. اما محال است آدمی فارغ از تعلق خاطر غایی باشد.

## ۵. ایمان و شک

بحشی را که در صفحات گذشته دربارهٔ ایمان به منزلهٔ فعل ناشی از شخصیت آدمی و نیز به مثابهٔ فعلی تمرکز یافته و برخوردار از کلیت آغاز کردیم، اینک با تفصیل بیشتری دنبال می‌کنیم. فعل ایمان فعلی است از ناحیهٔ موجودی متناهی که به امر نامتناهی اعتماد بسته و به آن روی آورده است. این، فعلی است متناهی همراه با تمامی محدودیت‌های خاص فعل متناهی، و نیز فعلی است که امر متناهی، فارغ از همهٔ محدودیت‌های فعل متناهی، در آن مشارکت دارد. ایمان، تا آنجا که مشتمل بر تجربهٔ امر مقدس باشد، قطعی و یقینی است، اما تا آنجا که موجودی متناهی، به امر نامتناهی مرتبط با ایمان روی آورده و پذیرای آن شده باشد، غیر یقینی و آمیخته با شک است. این عنصر شک و تردید را نمی‌توان از پیکر ایمان زدود، بلکه باید به آن گردن نهاد. و در بین عناصر ایمان، عنصری که به این واقعیت گردن می‌نهد شجاعت است. ایمان، مشتمل بر عنصر آگاهی بی‌واسطه‌ای است که هم یقین می‌بخشد و هم شک به بار می‌آورد. قبول این واقعیت، عین شجاعت است. مقام شجاعت در وادی شک مقامی است که خصلت پویا و شوق‌انگیز ایمان را با وضوح تمام متجلی می‌سازد.

اگر بخواهیم ارتباط میان ایمان و شجاعت را تشریح کنیم، باید شجاعت را به مفهومی گسترده‌تر از مفهوم رایج آن به کار گیریم.<sup>\*</sup> شجاعت در مقام یکی از عناصر ایمان عبارت است از اینکه آدمی، به رغم نیروهای «عدم» که میراث تمامی امور نامتناهی‌اند، متهورانه هستی خود را تأیید و اثبات کند. هر جا تهور و شجاعت در کار باشد، امکان شکست و ناکامی هم وجود دارد. و هر یک از اشکال فعل ایمان نیز ممکن است دستخوش ناکامی شود. [با وجود این] باید خاطر کرد. آن کس که ملتش را غایت تعلق خاطر مطلق خویش قرار می‌دهد برای حفظ و تداوم این حالت نیازمند شجاعت است. تنها امر یقینی و حتمی، مطلقیت به عنوان مطلقیت و عشق نامتناهی به عنوان عشق نامتناهی است. این حقیقتی است که به نفس آدمی با سرشت خاص آن اعطا شده است. نسبت این حقیقت با نفس به همان اندازه حضوری و بی‌میانجی و بدیهی است که نسبت نفس به ذات خویشتن. این حقیقت، همان نفس است در گوهر تعالی‌بخش (self-transcending) آن. اما چنین یقینی نسبت به مضمون و محتوای تعلق خاطر غایی - اعم از

\* Paul Tillich, *The Courage to Be*, Yale University Press.

ملت، موفقیت، رب‌التَّوَع یا خدای انجیل و تورات - وجود ندارد: اینها همه مضامینی هستند که آگاهی به آنها به صورت حضوری و بی‌میانجی حاصل نمی‌شود. پذیرش آنها در مقام موضوع و محتوای تعلق‌خاطر غایی و مطلق در حکم نوعی خطر کردن است و بنابراین مستلزم شجاعت است. می‌گوییم خطر کردن، از آن‌رو که ممکن است آنچه محتوای تعلق‌خاطر غایی شمرده می‌شود، مسئله‌ای ابتدایی و زودگذر از کار درآید، چنانکه مثلاً در مورد ملت ممکن است این‌طور باشد. خطر کردن بر سر ایمان در عرصه تعلق‌خاطر غایی به راستی بزرگترین خطری است که آدمی می‌تواند به آن تن دردهد؛ زیرا اگر کار به ناکامی بکشد، زندگی معنائیش را از دست می‌دهد؛ یعنی آدمی خود را همراه با حقیقت و عدالت تسلیم چیزی می‌کند که ارزش این کار را ندارد. آدمی کانون شخصی وجودش را از دست می‌دهد بدون آنکه امیدی به بازپس گرفتن آن وجود داشته باشد. واکنشهای ناشی از نومی‌دی از سوی کسانی که شاهد شکست دعویهای ملی خود بوده‌اند دلیلی است انکارناپذیر بر خصلت بت‌پرستانه تعلق‌خاطر ملی آنها. در درازمدت، این است فرجام‌گیرناپذیر آن تعلق‌خاطری که مضمون و محتوایش مطلق نیست. و این خطری است که ایمان باید به آن تن دردهد؛ خطری اجتناب‌ناپذیر بر سر راه موجودی متناهی که درصدد تأیید و اثبات خویش است. تعلق‌خاطر غایی مترادف است با خطر کردن غایی و شجاعت غایی. البته، در حوزه امر غایی و مطلق نه نیازی به خطر کردن است و نه به شجاعت؛ اما همین که در مقام تأیید و اثبات تعلق‌خاطر عینی خود برآییم، هم خطر کردن لازم می‌آید و هم شجاعت. در هر نوع ایمانی، عنصری عینی یافت می‌شود [زیرا] متعلق آن یا یک شخص است و یا یک چیز. اما چه بسا که این شخص یا این چیز، از مطلقیت هیچ بهره‌ای نداشته باشد. در این حالت، ایمان در شأن عینی و مادیش به شکست می‌انجامد، هر چند که از حیث تجربه خود امر بی‌قید و شرط و بی‌چون و چرا با شکست روبه‌رو نمی‌شود: رب‌التَّوَع می‌رود اما ربوبیت می‌ماند. ایمان خطر نیست شدن رب‌التَّوَع عینی و مادیی را که به آن اعتقاد می‌ورزد، می‌پذیرد. چه بسا که با از میان رفتن رب‌التَّوَع، ایمان آورنده نیز از پای درآید بدون آنکه بتواند به یاری محتوایی جدید برای تعلق‌خاطر غایی خود، نفس تمرکز یافته‌اش را بازسازی کند. در هیچ‌یک از آشکال فعل ایمان، از این خطر کردن گریز و گزیری نیست. فقط در یک جا مسئله خطر کردن منتفی می‌شود و یقین بی‌واسطه و حضوری جای آن را می‌گیرد، و آن همان جایگاه عظمت و محنت آدمی است، یعنی جایگاه میان تناهی و عدم تناهی بالقوه آدمی.

همه اینها آشکارا در رابطه بین ایمان و شک بازتاب می‌یابند. اگر ایمان را باور به صدق و درستی چیزی بدانیم، شک با فعل ایمان سازگار نمی‌شود، [اما] اگر ایمان را به معنای تعلق‌خاطر



غایی بگیریم، آنگاه شک عنصر ضروری ایمان خواهد بود. شک، تالی خطر نهفته در ایمان است.

شک نهفته در ایمان، شک دربارهٔ امور واقع یا استنتاجها نیست؛ همان شک نیست که جانمایهٔ پژوهشهای علمی به شمار می‌آید. حتی سخت‌کیش‌ترین متألهان هم شک روش‌شناختی را در عرصهٔ پژوهشهای تجربی یا استنباط و استنتاجهای منطقی روا می‌دارند. اگر دانشمندی ادعا کند که در فلان نظریهٔ علمی جای هیچ شک و شبهه‌ای نیست، در همان لحظه، از موضع علم فاصله گرفته است. ممکن است بر این عقیده باشد که فلان نظریه برای مقاصد علمی نظریه‌ای قابل اعتماد است. اگر چنین اعتقاد و اطمینانی وجود نداشته باشد، اصلاً کار بست فنی نظریه ممکن نخواهد شد. این‌گونه باورها را تاحدی که ضرورت‌های علمی ایجاب می‌کند، می‌شود از لحاظ عملگرایانه، یقینی قلمداد کرد. در اینجا شک، معطوف به خصوصیات اصلی نظریه‌ای است که باور بر آن تکیه دارد.

نوعی دیگر از شک نیز وجود دارد که در برابر شک علمی، یا به بیان دیگر شک روش‌شناختی، می‌توان آن را شک آیینی نامید. شک آیینی نگرشی است نسبت به تمامی باورهای انسان، از تجربه‌های حسی گرفته تا عقاید مذهبی. این نوع شک بیشتر به نگرش نزدیک است تا به حکم، زیرا اگر حکم باشد در درون خودش با تعارض روبه‌رو می‌شود. حتی این حکم که شناخت هیچ حقیقی برای انسان ممکن نیست خود در معرض شک واقع می‌شود و از اعتبار می‌افتد [چرا که صدق چنین قضیه‌ای مستلزم کذب آن است]. شک آیینی به معنای واقعی با هیچ نوعی از احکام سازگاری ندارد زیرا نگرشی است که به‌واقع هرگونه یقینی را انکار می‌کند و از این‌رو منطقی نمی‌توان آن را ابطال کرد. این نوع شک، نگرش خود را به قضیه یا حکم تبدیل نمی‌کند. چنین نگرشی لزوماً یا به یأس می‌انجامد، یا به بدگمانی، و یا متناوباً به هر دو. و غالباً اگر این شقوق نیز تحمل‌ناپذیر شوند، کار به بی‌اهتمالی و تلاش برای بنیادکردن نگرشی کاملاً خالی از دغدغه و تعلق خاطر می‌کشد. اما از آنجا که انسان موجودی است که اساساً نسبت به هستی خود از دغدغه برکنار نیست، فرار از این واقعیت سرانجام به شکست می‌انجامد. این است پوشش شک آیینی؛ پوششی که از یک سو آگاهی‌بخش و آزادی‌بخش است و از سوی دیگر مانعی است در راه تکوین شخصیت تمرکز یافته، چرا که تکوین شخصیت بدون ایمان ممکن نمی‌شود. نو میدی فرد شک آیین درخصوص حقیقت دلیلی است بر اینکه حقیقت همچنان اضطراب‌ناامتناهی اوست. غلبهٔ بدگمانی بر هر حقیقت عینی و محسوس حکایت از آن دارد که حقیقت همچنان مسئله‌ای جدی تلقی می‌شود و حضور و نفوذ مسئلهٔ تعلق خاطر غایی قویاً حس

می‌گردد. فرد شک‌آیین، تا زمانی که این آیین را جدی می‌گیرد، تهی از ایمان نیست هرچند که ایمانش از محتوای عینی و محسوس بی‌بهره است.

شک مندرج در هر فعل ایمان نه از سنخ شک روش شناختی است و نه از سنخ شک آیینی، بلکه شکمی است که هر نوع خطر کردن به همراه دارد. این نوع شک، نه شک همیشگی و پایدار دانشمندان است و نه شک موقت و ناپایدار اصحاب شک‌آیینی، بلکه شک کسانی است که تعلق خاطر غاییشان معطوف به محتوایی عینی و مادی است؛ و در برابر شک روش‌شناختی و شک‌آیینی می‌شود آن را شک وجودی نامید. شک وجودی، از صدق و کذب احکام و قضایا پرسش نمی‌کند و همچنین در مقام رد و انکار هیچ حقیقتی بر نمی‌آید، بلکه به بی‌ثباتی و تزلزل نهفته در حقیقت وجودی آگاه است. در عین حال، شک مندرج در ایمان، این تزلزل را می‌پذیرد و آن را در فعل شجاعت جذب و هضم می‌کند. ایمان متضمن شجاعت است، و از این رو می‌تواند شک نسبت به خود را نیز شامل شود. مسلماً ایمان و شک عین یکدیگر نیستند. ایمان، علاوه بر شجاعت، عناصر دیگری را نیز دربرمی‌گیرد، و شجاعت، علاوه بر وظیفه تأیید ایمان، وظایف دیگری را نیز برعهده دارد. با این همه، فعلی که در جریان آن شجاعت تن به خطر کردن می‌دهد، متعلق به قلمرو پریش ایمان است.

به نظر می‌رسد که سکینه و طمأنینه مندرج در تمامی ادیان بزرگ، از جمله مسیحیت، در قلمرو مفهوم پویای ایمان جای نمی‌گیرند. اما مسئله این نیست. مفهوم پویای ایمان، منتج از تحلیل مفهومی هر دو جنبه ذهنی و عینی ایمان است. این مفهوم به هیچ روی مبتنی وضع و حالت ذهنی تحقق یافته نیست. تحلیل ساختار به منزله توصیف و تبیین وضع امور نیست. خلط این دو، منشأ بسیاری از بدفهمی‌ها و اشتباهات در تمامی عرصات زندگی است. مثالی که از بحث کنونی درباره اضطراب برگرفته‌ایم، نمونه‌ای از این آشفتگیها و بدفهمی‌هاست. توصیف اضطراب به منزله آگاهی آدمی از تنهایی خویش را بعضاً از دیدگاه وضع عادی ذهن به نقد کشیده و مردود دانسته‌اند. استدلال می‌شود که اضطراب در شرایطی خاص پدید می‌آید و پیامد همیشگی تنهایی آدمی نیست. مسلماً اضطراب در مقام تجربه‌ای ژرف و حاد در شرایطی معین پدید می‌آید. اما شالوده حیات متناهی، شرایطی عام و فراگیر است که در اوضاع و احوال خاص به اضطراب مجال بروز می‌دهد. به همین سان، این‌طور نیست که فعل ایمان همواره با تجربه شک همراه باشد. اما عنصر شک همواره در ساختار ایمان حضور دارد. این است تفاوت بین ایمان و شهادت (گواهی دادن) حضوری و بی‌واسطه، با خصلت ادراکی یا منطقی. هیچ نوعی از ایمان بدون «علی‌رغم ... [عنصر شک] ذاتی و درونی، و بدون تأیید و تصدیق شجاعانه

خویشتن، در حالت تعلق خاطر غایی و مطلق نیست. این عنصر ذاتی شک، در حالات فردی و اجتماعی خاص سر برمی آورد، اما ظهور آن را نباید به منزله نفی ایمان، بلکه به مثابه عنصری تلقی کرد که همواره در فعل ایمان حضور داشته و خواهد داشت. ایمان و شک وجودی دو سویه یک واقعیت‌اند: حالت تعلق خاطر غایی و مطلق.

تأمل و تفحص در ساخت ایمان و شک به لحاظ عملی سخت حائز اهمیت است. بسیاری از مسیحیان و نیز پیروان سایر ادیان و مذاهب از بابت آنچه که آن را واز دست رفتن ایمان می خوانند احساس اضطراب و گناه و یأس می کنند. اما شک حقیقی، مؤید ایمان و نشانگر شدت دل‌بستگی و تعلق خاطر و خصلت چون و چراناپذیری آن است. همچنین نشانگر این واقعیت است که آباء کنونی و آتی کلیسا نه فقط در خصوص احکام و آموزه‌ها با شک علمی سرو کار دارند - جریانی که هم ضرور است و هم همیشگی، چنانکه الهیات هم نیازی همیشگی است - بلکه با شک وجودی در خصوص پیام کلیسایشان نیز روبه‌رو هستند؛ مثلاً در خصوص اینکه عیسی (ع) را بتوان مسیح خواند. معماری که برای داوری درباره خود باید به کار گیرند همانا شدت و درجه غایی بودن دل‌بستگی‌شان است نسبت به محتوای ایمانشان و شکشان.

مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

\* نوشته بالا ترجمه فصل اول از کتاب زیر است:

Paul Tillich, *Dynamics of Faith* (New York: Harper and Row Publishers, 1957), pp. 1-22

## کارل بارت و الهیات دیالکتیکی

نوشته کارل بارت

ترجمه محمدرضا ریخته‌گران

### مقدمه

کارل بارت (Karl Barth)، متأله سوئیسی و رهبر نهضت پرنفوذ نو-ارتودوکس در مسیحیت پروتستان است. او در سال ۱۸۸۶ در شهر بال دیده به جهان گشود و نزد اساتیدی آزاداندیش چون آدلف فن هارناک (A. Von Harnack)، ویلهلم هرمن (۱۹۲۲ - ۱۸۴۶، W. Herman) به تحصیل الهیات پرداخت. او از سال ۱۹۱۱ به مدت ده سال شبانی کلیسای سافنویل (Safenwil) واقع در یکی از قراوه سوئیس را به‌عهده داشت و در همانجا اولین کتاب مهم خود رساله به رومیان را نوشت. پاپ پیوس دوازدهم او را بزرگترین متأله بعد از توماس آکوئینی و همچنین پرنفوذترین عالم الهیات قرن بیستم دانسته است. طریقت فکری او با افکار آتاناسیوس، اگوستینوس و کالون مناسبت تمام دارد. او در همه آثار خود، کلیسای مسیحی را فرامی‌خواند تا به بنیان خود عیسی مسیح (ع) و به کلمات او در انجیل توجه کند. این پیام با قدرت تمام در کتاب رساله به رومیان بخصوص در تقریر مجدد آن برای چاپ دوم در ۱۹۲۱ مطرح شد و مورد توجه علمای الهیات قرار گرفت. بعدها بارت گفته است که نگارش این کتاب بدان می‌مانست که پای کسی در برج تاریک کلیسایی به‌ناگاه بلغزد و در پی نشیب به چیزی برآید تا مگر بر زمین نیفتد و با کمال تعجب ببیند که دستش به طناب زنگ خورده و همه اهالی شهر را بیدار کرده است. اقبال نام بدین کتاب سبب شد تا او را به سه دانشگاه مهم آلمان فراخوانند و در سالهای ۱۹۲۱ و ۱۹۲۵ و ۱۹۳۰ به‌ترتیب به دانشگاههای گوتینگن و مونستر و بن دعوت و صاحب کرسی تدریس الهیات شد؛ تا اینکه در سال ۱۹۳۵، از آنجا که از ادای سوگند وفاداری به رژیم نازی خودداری کرده بود، او را از کار در دانشگاه بن برکنار کردند و بالنتیجه، او به زادگاهش سوئیس بازگشت و از سال ۱۹۳۵ به بعد در دانشگاه بال بر کرسی الهیات نشست و در همانجا تا پایان عمر در سال ۱۹۶۸ به تدریس مشغول بود. در این مدت دوستاناران و دانشجویان زیادی از اطراف و اکناف عالم در محضر او حاضر می‌شدند و در همین دوره بود که موفق به انتشار کتاب بزرگ دوازده جلدی خود اصول عقاید کلیسا

**(Church Dogmatics) شد.**

«الهیات بارت را دیالکتیکی دانسته‌اند و خود او در بعضی از آثار اولیه خود مطالب مستوفانی در این خصوص گفته است. حال اگر بخواهیم این اصطلاح را، که اغلب ندانسته و بی‌باکانه همچون یک پرچسب تحقیرآمیز و یا تحسین‌برانگیز به کار رفته است، به زبانی ساده بیان کنیم، باید بگوئیم که روش دیالکتیک در واقع کاشف از تراجمی است که صفات متمیزه تمامی تعبیرات و اظهارات حوزه الهیات را نشان می‌دهد. از آنجا که در الهیات با مسائلی از قبیل ملاقات انسان با خدا، راز تجسد خداوند در عیسی مسیح (ع)، نبرته گناهکاران از خطا، [روز] جزا و داوری، فضل الهی و رستائیز مسیح از مرگ و روبرو می‌شویم، هیچ بیان ساده و خالی از تعقید کفایت نخواهد کرد؛ حقیقت و الوهیت تنها از طریق پارادوکس به ادراک درمی‌آید.

اصطلاح «الهیات بحران» را گهگاه با بی‌توجهی به کار برده‌اند. منتقدان بارت با شدت تمام بر خصیصه به اصطلاح بدبینی او حمله کرده‌اند - گویی اگر شخص همه امید خود را بر خداوند بندد و او هام خود در باب انسان را به هیچ‌نگیرد در زمره بدبینان محسوب می‌شود. آنها اظهار داشته‌اند که این قبیل الهیات چندان نخواهد پایید و عمر آن به دوره بعد از [بحران و] تنشهای بین‌المللی که با جنگ اول جهانی آغاز شده، نخواهد رسید - و این خود برآوردی است که با قطع و یقین اطمینان می‌دهد که اثر بارت آیه طولانی خواهد داشت و مدتی مدید خواهد پایید!

اما در اصطلاح «الهیات بحران»، لفظ «بحران» (crisis) معنای بخصوصی دارد و ناظر به طریقت فکری است که در آن هر چیز می‌باید مورد حکومت و داوری (judgement) قرار گیرد (و این خود از لفظ یونانی *Krisis* به معنای «حکومت و داوری میان اقوال» اخذ شده) و با معیار و میزان کلماته سنجیده شود. این مناط اعتبار عینی (objectivity) مبنای رئالیسم حقیقی است. رئالیسمی که منحصر به فرد بوده و مقولات بدبینی و خوشبینی را - مقولاتی که آنقدرها هم مطلق و نهایی نیستند - به دور می‌افکند.<sup>۱۵</sup>

## الهیات دیالکتیکی<sup>۲</sup>

«حقیقت زنده [و] مضمون تعیین‌کننده هر تعبیری (utterance) درباره خدا این است که خداوند (خدای حقیقی!) انسان می‌شود (انسان حقیقی!).»

اما اینک چگونگی و بر کدام مبنا، بستگی ضروری هر دو وجه حقیقت به این مجمع حیاتمند [مجمعی که در آن خدا و انسان با هم آمده‌اند]، استوار خواهد شد؟ آن کس که براستی اهل دیالکتیک است می‌داند که این مجمع هرگز نمی‌تواند به ادراک درآید و یا معاینه در برابر ما قرار گیرد؛ او اگر هم بتواند و میسورش باشد باز بر خود روا نخواهد داشت که موقفی اختیار کند که به استناد آن لازم آید تا اطلاعاتی صریح و بی‌واسطه درباره آن حقیقت به دست دهد. او می‌داند که تمامی این قبیل اطلاعات، اهم از سلب و ایجاب آن، درحقیقت اطلاع نیست؛ بلکه همواره یا عقیده‌ای جزمی (dogma) است و یا انتقاد از نفس (self-criticism). بر متیغ این صخره شخص می‌بایست صرفاً گام بردارد و اگر مبادرت به ایستادن کند، بیرون از آن نیست که یا به راست فروافتد و یا به چپ، اما به هر حال قطعاً فرومی‌افتد. در این حال، آنچه بر اوست این است که فقط بر سیر خود ادامه دهد و از جانبی در جانب دیگر نظر نکند، از [وجه] ایجاب در سلب بنگرد و از [وجه] سلب در ایجاب و این خود البته برای آنان که از تشویش و پریشانی خاطر نرسته‌اند، اقدامی هائل و رعب‌انگیز است.

تکلیف ما این است که «آری» را با «نه» و «نه» را با «آری» تفسیر کنیم و هرگز بیش از لمحهای بر سر یک «آری» ثابت و نهایی و یا یک «نه» ثابت و نهایی درنگ نکنیم. فی‌المثل، از جلال الهی در خلقت و تکوین موجودات سخن بگوئیم، صرفاً برای آنکه بلافاصله و فوراً بدین نکته التفات پیدا کنیم که خداوند در خلقت خویش به‌طور کامل از ما پوشیده و مخفی می‌ماند (همچنانکه در رساله پولس رسول به رومیان، باب هشتم آمده)<sup>۳</sup>. از مرگ و خاصیت گذرا و موقت بودن این سپنج‌سرا بگوئیم، تنها و تنها به‌منظور آنکه به جلالت و عظمت حیات اخروی که در لحظه موت معاینه آشکار می‌شود تذکری پیدا کنیم؛ و از خلقت آدمی علی‌صورة الرحمن [بگوئیم] فقط و فقط بدان‌منظور که یک بار و برای همیشه بدین‌نکته تنبه بدهیم که آدمی، همان‌طور که حال و روز او را می‌دانیم، هبوط کرده و ما به شقاوت و بیچارگی او بیشتر واقفیم تا به مجد و عظمت او. از طرف دیگر، [تکلیف ما این است که] از گناه و خطاکاری یاد کنیم، صرفاً بدین مقصود که نشان دهیم که اگر آن را بر ما نیخشوده بودند، ما نباید عارف [نیک] و بد می‌بودیم.<sup>۴</sup> برحسب نظر لوتر، تبرئه آدمی از گناه به فضل الهی و به اعتدال و صلاح رسیدن روح او توسط

خداوند را، صرفاً می‌بایست تبرئه روح لغزش یافته و ناپاک شده و به اعتدال آوردن آن پس از اینکه از وضع اعتدال خارج شده (Justificatio Impii) تلقی کرد و بر همین اساس آن را توضیح داد.<sup>۵</sup> اما همینکه آدمی می‌بیند که ناپاک و خطاکار (Impius) شده و دیگر تقی و پارسا نیست، درمی‌یابد که در مقام ذات، عادل و منصف (Justus) است و گناه جزء ذاتی روح او نیست.<sup>۶</sup> آدمی آنگاه که حقیقت بر نقص و کاستی اعمال خود وقوف پیدا می‌کند، تنها پاسخ ممکن بدین وقوف و تنبّه، آن است که با رغبت بیشتر در سعی و عمل کوشد - اما وقتی همه کارهایی که باید نسبت بدانها پاسخگو باشیم به انجام رساندیم می‌بایست اقرار کنیم که از صرف سعی و کوششمان چیزی هایدمان نخواهد شد<sup>۷</sup> [و می‌بایست به فضل او تکیه کنیم]. زندگی درحال، تنها از حیث نسبت و تعلق آن به آینده سرمدی، به روز موعود، سزاوار و ارزشمند است - اما اگر فکر می‌کنیم که آینده ریتانی بر آستانه همین زمان حال و حاضر قرار نگرفته، خیالپردازانی بیش نیستیم. مسیحی هست که بر همه چیز سیادت دارد و تابع هیچ‌کس نیست و مسیحی نیز هست که بنده هر چیز و برده هر کس و ناکس است.<sup>۸</sup> حاجت به اطلاع نیست؛ آن‌کس که گوش نیوشا دارد می‌فهمد که چه می‌گویم. می‌خواهم بگویم که پرسش، خود پاسخ است؛ زیرا که پاسخ، خود پرسش است. ما چون پاسخ [قاطمی] را به دور از شک و ارتیاب می‌شنویم، مسرور می‌شویم؛ برای اینکه [می‌توانیم] در عین حال سؤال خود را از نو و با اصرار بیشتر بپرسیم و این خود از آن جهت است که ما می‌دانیم اگر در مقام پرسش نمانیم، هرگز بایسته نیست که انتظار جواب داشته باشیم.

چگونه دیالکتسین با منتقد خود برخورد می‌کند؟ آیا فی الواقع نباید [به منتقد خود] بگوید: «دوست من، بر تو فرض است که این نکته را دریابی که اگر تو درخصوص خداوند می‌پرسی و اگر من قرار است حقیقت چیزی درباره او بگویم، دیالکتیک همه آن چیزی است که از من انتظار می‌توانی داشت. من تا آنجا که در توان داشته‌ام اهتمام کرده‌ام تا به تو نشان دهم که نه تصدیق و اثبات من ناظر به حقیقت الهی است و نه رد و انکار من. هیچ‌یک از آنها چیزی بیش از ادای شهادت بدان حقیقت نیست، حقیقتی که در قلب مباحث و در میان هر «آری» و «نه» قرار گرفته است. به همین سبب، من هرگز بی‌رد و انکار چیزی به اثبات آن نپرداختم و باز هرگز بی‌اثبات چیزی به رد و انکار آن نیاوردم؛ زیرا که نه اثبات نهایت کار است و نه انکار. حال اگر ادای شهادت من به جواب نهایی تو را خرسند نمی‌سازد، متأسفم. [اما جز اینم کاری ساخته نیست؛ زیرا که] [باحتمال شهادت من بدان مطلب هنوز به اندازه کافی روشن نیست؛ یعنی اینکه من هنوز با قطع و یقین کافی، «آری» را با «نه» و «نه» را با «آری» مقید نکرده‌ام تا سوء تفاهات را یکسره به

کناری نهم، طوری که مجال آن فراهم آورم تا با اطمینان بر تو روشن شود که به غیر از آنچه که هر «آری و نه» و هر «نه و آری» موقوف بدان است، از هیچ چیز فروگذار نشده است. اما این احتمال هم هست که روی بر تافتن تو از پرسش من، از آن باشد که تو در واقع پرسشت را نپرسیده‌ای، یعنی شاید که تو هنوز درباره‌ی خداوند سؤالی نکرده‌ای - زیرا که اگر مسأله جز این می‌بود، ما می‌بایست یکدیگر را درک کنیم.» بدینگونه شخص متوکل در دیالکتیک می‌توانست پاسخ گوید و البته [اگر چنین می‌گفت] بی‌هیچ شک و تردیدی بر طریق صواب می‌بود.

اما چه بسا که دیالکتسین نیز بر طریق صواب نباشد؛ زیرا که روش دیالکتیکی نیز خود گرفتار ضعف و نقیصه‌ای است؛ ضعف و نقیصه‌ای که از ماهیت آن منفک نمی‌شود. این امر خود را آنجانشان می‌دهد که وقتی دیالکتسین در هوای متقاعد ساختن [طرف مقابل] است، سعی او موقوف بر آن است که پرسش‌کننده را وادار کند تا درباره‌ی خداوند زبان به پرسش حقیقی بگشاید. اگر او در واقع امر از خداوند سخن می‌گفت، اگر او مبادرت به پاسخ گفتن، که در عین حال پرسش کردن است، می‌نمود، او هرگز موجبات آن فراهم نمی‌کرد تا پرسش‌کننده انگشت حیرت به دندان گزد و گمان برد که هنوز پرسش درست را نپرسیده است. اگر او در این نکته تأمل می‌کرد که او خود هنوز به دور از شک و اورتیاب پاسخ درست را - آن پاسخ که پرسش دیگری نیز می‌بود - نیافته است، می‌دید که تحیر او را بیشتر سزاوار بوده و او خود می‌بایست سرانگشت حیرت سخت‌تر به دندان می‌گزد. او در تعبیر به الفاظ و اظهار عقاید خود در رتبه لفظ و عبارت (utterance)، به پیش‌فرض مهمی استناد جسته است؛ یعنی از پیش، آن حقیقت زنده‌ی مربوط به مبدأ را در قلب مباحث مفروض انگاشته است؛ اما نفس اظهار در رتبه عبارت توسط او، بدان مقصود وفا نمی‌کند و آن را نمی‌رساند. تعبیر او یک اثبات و در عین حال یک انکار است که در هر دو صورت، بی‌گمان، بدان مبدأ که از پیش مفروض گرفته شده، بازگشت می‌کند. اما این امر، صرفاً در هیأت دعوی و اظهاراتی (assertions) است که در آنها چیزی به چیزی اسناد داده می‌شود. این اظهارات مادام که صورت ایجاب یا سلب دارد، بین و روشن است؛ اما این قول که صورت ایجابی و صورت سلبی، هر دو در تحلیل نهایی یک چیز را اظهار می‌دارند، به نهایت درجه مبهم و در مظان التباس است.

چگونه تعبیر به لفظ و اظهار در رتبه عبارت (utterance) توسط آدمی می‌تواند متحمل معنایی شود که هم متقاعدکننده باشد (irresistible) و هم لا بُد منها (compelling)؟ چگونه این تعبیرات می‌تواند ادای شهادت کند؟ این خود معضلی است که با وضوح تمام هر جا که در روش دیالکتیکی به عین عنایت و تأمل نگرسته شود، سر برمی‌کند؛ زیرا که در اینجا در حوزه



مقدورات به هر کاری دست می‌یازند تا مگر اظهارات آدمی معنایی را برسانند و ادای شهادت کنند. اما در مواقعی که تعبیر به لفظ و اظهار در رتبه عبارت با ابتدای پر دیالکتیک به انجام رسیده، علی‌الظاهر در این کار توفیق پیدا کرده - و از قرار معلوم درخصوص بعضی از مسائل تفکر افلاطون و [قدیس] پل و اصحاب نهضت کلیسا نیز این موفقیت حاصل شده است - اما این امر هرگز به سبب آنچه دیالکتسین کرده، و هرگز به سبب دعای و اظهارات وی نبوده؛ زیرا خود اینها در واقع در مظان شک و ارتیاب و حتی بیش از آنچه که رنجیده‌ترین مستقدان و إشکال‌کنندگان او گمان می‌برند مشکوک فیه و تردیدآمیز بوده است. درحقیقت سر توفیق دیالکتسین در این موارد آن بوده که از طریق اظهارات مبهم و نامبهم او، حقیقت زنده در قلب مباحث، یعنی خداوند از وجهه تحقق خود [در عیسی مسیح (ع)]، خود را در لفظ و عبارت اظهار کرده و بدین ترتیب، بنیاد پریشی را گذارده که اظهارات او جمله آن استوار بوده و همین امر خود پاسخی را که در طلبش بوده به او عطا کرده است؛ زیرا که آن [حقیقت]، درعین حال، هم پرسش درست بوده است و هم پاسخ درست.

اما نفس این امکان، یعنی اینکه وقتی از خداوند سخن گفته می‌شود ممکن است خود خداوند سخن بگوید، جزء مقوم طریق دیالکتیک با ما هو نیست. این امر بیشتر آنجا که این طریق به نهایت خود می‌رسد پدید آمده و چهره می‌نماید. این قدر هست که شخص در گوش سپردن به دعای و اظهارات اهل دیالکتیک تحت هیچ الزام و اجباری از ناحیه خداوند نیست و از این حیث دیالکتسین هیچ فضلی بر آشنایان به اصول اعتقادی و اصحاب انتقاد از نفس ندارد. ضعف حقیقی متوغلان در اصول عقاید و نیز آنان که طریق انتقاد از نفس می‌پویند، [و] عجز آنان از اینکه حقیقه از خداوند سخن بگویند، [و] اینکه خود را ملزم می‌بینند که همواره از چیزی دیگر سخن بگویند، علی‌الظاهر نزد آن کس که بر طریق دیالکتیک می‌رود، به مطرح شدن یک قدرت برتر مؤدی می‌شود. زیرا صرف همین دلیل که او هر چیزی را به آن حقیقت زنده ارجاع می‌دهد، می‌رساند که آن حقیقت زنده، از اشارات و ارجاعات خود او غایب است و می‌بایست صرفاً با جد و جهد و رنج و تعب بیشتر به ظهور برسد. حال حتی اگر ارجاعات و اشارات او با آنچه که حقیقت و معنای همه اشیاء قائم بدان است همراه می‌بود، حتی اگر خود خداوند [او را واسطه قرار می‌داد و] کلمه حقیقی واحد، یعنی کلام خود را، از طریق او می‌گفت، به صرف همین واقعیت، سخنان خود دیالکتسین اشتباه درمی‌آمد و آنچه او را می‌رسید تنها این بود که اقرار کند نمی‌تواند از خداوند چیزی بگوید. البته خداوند را سزد که به طریقی که خود می‌داند سخن گوید؛ اما این امر هیچ دخلی به آنچه که دیگران، فی‌المثل اصحاب اصول عقاید و پیروان انتقاد از

نفس می‌گویند ندارد و همین‌طور، شاید هیچ ارتباطی با مطالب بیشتر انبیا‌ئی که در رتبهٔ نازلهٔ انبیا هستند نداشته باشد. ممکن است بگوئیم الهیات دیالکتیکی می‌تواند شخص را تا آستانهٔ مقامی برساند که ابواب آن صرفاً از درون گشوده می‌شود؛ اما وقتی می‌بینیم که این ابواب تنها از درون گشوده می‌شود [و دیالکتیک را در آن دخلی نیست]، هیچ دلیلی وجود ندارد که برای این الهیات چنین شأنی قائل شویم. اگر شخص باید با این گمان به سر برد که در الهیات دیالکتیکی، لااقل از حیث مهیا ساختن مجاری تحقّق فعل الهی، برتری هست، به او گوشزد کنید که یک کلمهٔ ساده و صریح از سر ایمان و تواضع، خیلی بهتر و بیشتر از الهیات دیالکتیکی و پارادوکسهای آن می‌تواند به این مقام اشاره کند و آن را برساند. بالنسبه به ملکوت الهی یک علم تعلیم و تربیت (pedagogy) ممکن است خوب و دیگری بد باشد؛ یک کرسی ساده برای رسیدن به ملکوت آسمان ممکن است به اندازهٔ کافی بلند باشد؛ اما اگر بخوایم از سر عطف [و به صرف عقل و فکرت تیزکردن] به آن مقام برسیم چه بسا که درازترین نردبانها کوتاه باشد. اینک، آن کیست که بر تفهّم همهٔ این معانی استطاعت داشته باشد؟ کیست که می‌تواند با نظر تحقیق تمامی این طرق ممکن را رسیدگی کند؟ (در اینجا صرفاً نظرم به کسانی است که اهلیت آن دارند تا به عین عنایت و تأمل در آنها نگریسته شود.) در یک کلام، کیست آن کس که تمکن آن دارد تا در طریق خدمات روحانی گام گذارد و کشیش شود و از سرگردانی و تشویش برکنار ماند؟ — زیرا همهٔ رجال دینی و کشیشان علی‌بینهٔ اوّٰلین دون بینهٔ به تفهّم این معانی رسیده‌اند یا آنها را مورد تحقیق و رسیدگی قرار داده‌اند.

## پی‌نوشتها:

۱. این قسمت ترجمه مقدمه کوتاهی است که جرج کاسالیس در فصل آخر کتاب خود بر الهیات دیالکتیکی بارت نوشته است. مشخصات کتاب او از این قرار است:  
**Georges Casalis, Portrait of Karl Barth, Introduced and Translated by Robert McAfee Brown, Doubleday Anchor Book, 1964.**
۲. این مطلب بخشی است از رساله کارل بارت تحت عنوان «کلام الهی و وظیفه کشیش بودن» که در صفحات ۲۰۶ تا ۲۱۲ کتاب کلام الهی و کلام بشری او آمده است. بنگرید به:  
**Karl Barth, The Word of God and the Word of Man, Trans. Douglas Horton, 1928.**
۳. اشاره‌ای است به آیات ۲۴ و ۲۵ و ۲۶ از باب هشتم رساله پولس به رومیان که می‌فرماید:  
 «زیرا که به امید نجات یافتیم لکن چون امید دیده شد دیگر امید نیست؛ زیرا آنچه کسی بیند چرا دیگر در امید آن باشد. اما اگر امید چیزی را داریم که نمی‌بینیم با صبر انتظار آن می‌کشیم و همچنان روح نیز ضعیف ما را مدد می‌کند؛ زیرا که آنچه دعا کنیم به‌طوری که می‌باید نمی‌دانیم، لکن خود روح برای ما شفاعت می‌کند به ناله‌هایی که نمی‌شود بیان کرد.» (منقول از ترجمه فارسی عهد جدید) م.
۴. در نظر بارت، آدمی در مقام ذات اهل حق و عدل و داد است. اما اگر او را امکان گناه و لغزش و تمکن بر ارتکاب آن نمی‌بود، عارف نیک و بد هم نبود و چون فرشتگان صرفاً مریوب اسماء جمالی الهی بود و فقط خیر و نیکی و صلاح را می‌شناخت. در واقع آدمی با تمکن بر گناه (و نه گناهکاری)، هبوط کرده و آدم شده و عارف نیک و بد شده است. م.
۵. در اینجا گناه و ناپارسایی هم‌معنی و مساوق با ظلم، و پاکی و پارسایی و توبه هم‌معنی و مساوق با عدل گرفته شده است. در معارف اسلامی نیز ظلم را وضع شیء در غیر موضع آن، و عدل را وضع شیء در موضع آن دانسته‌اند. در واقع گناهکار همچون دری است که از پاشنه درآمده و از وضع اعتدال خارج شده و یا چون رهروری است که لغزش یافته و از راه به‌در و گمراه شده است. توبه، بازگشت به راه، بازگشت به صلاح و بازگشت به وضع اعتدال و برداشتن ظلم است. م.
۶. بارت در کار کسانی که بیش از حد بر گناه و خطاکاری آدمی تأکید می‌کردند با دیده انتقاد می‌نگریست. در نظر او تأکید بر گناه به منزله آن است که با کوچک کردن آدمی بخوابیم بر جلال الهی بیفزائیم. درست است که به گواهی تاریخ آدمی همواره خطاکار بوده و قساوت‌های فراوان از خود بروز داده، اما چون به عیسی مسیح (ع) می‌نگریم می‌بینیم که با تفضل الهی گناه در وجود او مغلوب شده و خداوند چون نخواست ما در گناه بمانیم دستور به تاسی و پیروی از او فرموده و نشان داده که گناه جزو ذاتی روح انسان نیست. بدین ترتیب، خداوند زندگی جدیدی را نوید بخشیده و با قدرت بی‌پایان خویش امکان تزکیه و توبه و به‌راه آمدن را فراهم آورده است. م.
۷. این معنا نیز در معارف اسلامی به طرق گوناگون مطرح شده است. فی‌المثل آنجا که می‌گویند بر مؤمن فرض است که ضمن اینکه با تمام قلب در سعی و عمل می‌کوشد، همواره عمل خود را مذبح بیند و بعد از عمل،

مستظهر به لطف الهی باشد، به همین نکته اشاره می‌کند. مژوری علیه‌الرحمه می‌فرماید:  
 اصل آن جذبیه است لیک ای خواجه ناش و حافظ علیه‌الرحمه می‌فرماید:  
 کسار کن مولوف آن جذبیه مباش

- گرچه وصالش نه به کوشش دهند در طلبش هر چه توانی بکوش. م.
۸. تفاوت این دو فرد مسیحی در این است که یکی آخرت را در آینده‌ای نامعلوم تصور می‌کند و دیگری آن را در همین لحظه، در زمان حال می‌داند و می‌بیند که قدم از حوزهٔ انسانیت که برداشتی، قدم بعدی در خانهٔ دوست و در مقام آخرت فرود می‌آید. م.
۹. بارت معتقد است که اصحاب اصول عقاید و پیروان انتقاد از نفس دین را محدود به حدود زمینی و جسمانی آدمی کرده و آن را تا حد یک نهاد اجتماعی تنزل داده‌اند. اما از طریق روش دیالکتیکی می‌توان توجهی به وجههٔ متعالی دین پیدا کرد. وجههٔ متعالی که در آفات «بحران»، یعنی در اوقاتی که نظم ظاهری امور درهم می‌ریزد، درصورت ملاقات و مواجههٔ عیب با مولا سر برمی‌کند. البته او این روش را مطلق نمی‌کند و معتقد است در مقامی که مخاطبهٔ حقیقی میان خداوند و آدمی صورت می‌گیرد، این روش را باید به کناری نهاد و به ایمان و تواضع مؤمنانهٔ فرد که از سر سادگی و صداقت و خلوص نیت اظهار می‌شود توجه کرد. اما در عین حال، از طریق روش دیالکتیکی توجهی به صقع ربوبی حاصل می‌شود؛ زیرا که اهل دیالکتیک میان صقع لاهوتی و ناسوتی تفکیک می‌کنند و قائل به تفاوت ماهوی میان آن دو می‌شوند و فی‌المثل، بارت بدانچه که کی‌یرکگور با عبارات «تفاوت ماهوی نامتناهی میان خداوند و آدمی» و نیز «تفاوت ماهوی میان زمان و سرمدیت» از آن تعبیر کرده، استشهاد می‌کند و به ناشی از او نظام فکری خود را بر مبنای این تفاوت استوار می‌کند و به‌استناد آن می‌گوید: «خداوند در آسمان است و آدمی بر زمین» از وجههٔ زمینی بودن، گوشت و پوست و حیث جسمانی برمی‌آید و از وجههٔ آسمانی، روح و معنویت و حیث ملکوتی. بنابراین تفکیک است که اهل دیالکتیک در مباحث خود صرفاً دریند احکام وجههٔ ناسوتی نمانده و طرح تعالی و تنزیه ذات الهی می‌کنند و از آنجا به وجههٔ ملکوتی و حیث آسمانی کشیده می‌شوند.



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

## کلیاتی در باب فلسفه دین

نوشته هدایت علوی تبار

عنوان «فلسفه دین» (philosophy of religion) در فرهنگ فلسفی نسبتاً جدید است اما مطالب و موضوعاتی که در زیر این عنوان از آن بحث می‌شود سابقه‌ای به قدمت خود فلسفه دارد. فلسفه دین عبارت است از تفکر فلسفی دربارهٔ دین. بنابراین تعریف، فلسفه دین شاخه‌ای از معرفت‌شناسی است زیرا از موضوع مورد مطالعهٔ خود یعنی دین استقلال دارد و از بیرون به بررسی و تحقیق در باب مسایل و موضوعات دینی می‌پردازد. بدین ترتیب نسبت میان فلسفه دین و مسایل دینی مانند نسبت میان فلسفهٔ سیاست و مسایل سیاسی و یا فلسفهٔ هنر و مسایل هنری است. فلسفه دین شاخه‌ای از الهیات نیست بلکه شاخه‌ای از فلسفه است؛ از اینرو نه تنها فرد متدین و خداپرست (theist) بلکه فرد لادری (agnostic) یا ملحد (atheist) نیز می‌تواند فیلسوف دین باشد و به پژوهش در زمینهٔ موضوعات دینی بپردازد.

فلسفه دین ارتباط نزدیکی با دیگر شاخه‌های فلسفه دارد. برای مثال با فلسفهٔ اخلاق مرتبط است زیرا بعضی از فیلسوفان دین می‌کوشند تا برای التزام به فرامین الهی مبنایی اخلاقی فراهم آورند. همچنین در فلسفه دین از مفاهیم دینی اخلاقی مانند گناه، توبه، بخشش، اطاعت و غیره سخن گفته می‌شود. با بحث شناخت مرتبط است زیرا در آن از امکان و چگونگی علم انسان به خدا و علم خدا به مخلوقات بحث می‌شود. بعضی از فیلسوفان دین معتقدند که انسان می‌تواند خدا را بشناسد و خدا هم به احوال بندگانش عالم است؛ اما بعضی دیگر می‌گویند موجود متناهی قادر به شناخت موجود نامتناهی نیست و از سوی دیگر، از آنجا که علم به موجودات متناهی فقط از طریق تجربه میسر می‌گردد پس خدا نیز به مخلوقاتش علم ندارد. فلسفه دین با

منطق ارتباط دارد زیرا در قرن بیستم بحث در مورد معنادار بودن گزاره‌هایی که از موضوعات الهی خبر می‌دهند از بحث‌های مهم در فلسفه دین محسوب می‌گردد. با فلسفه زبان نیز ارتباط دارد زیرا دین در بیان تعالیم خود از زبان‌های مختلفی از جمله زبان تاریخی، اسطوره‌ای، استعاری و غیره استفاده می‌کند. بررسی این زبانها، مقایسه آنها با یکدیگر و بحث در مورد کارکرد هر یک از آنها از وظایف فیلسوف دین است.

یکی از جنبه‌های مهم فلسفه دین بررسی براهینی است که در تأیید یا رد اعتقادات بنیادین دینی بویژه اعتقاد به وجود خدا اقامه شده است؛ اما جنبه‌های دیگری نیز هست که در فلسفه دین از آنها بحث می‌شود، از جمله ماهیت دین، ماهیت تجربه دینی، نسبت میان علم و دین، ماهیت وحی و نسبت آن با عقل، جایگاه دین در فرهنگ بشری، تحلیل منطقی زبان دینی، امکان بازسازی دین به نحوی جدید و متفاوت با ساخت سنتی آن و موضوعات دیگر.

اصولاً مسایل مورد بحث در فلسفه دین را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: دسته اول ارکان و تعالیم دینی است که بعضی اختصاص به یک دین دارد مانند تثلیث در مسیحیت و بعضی میان همه یا بیشتر ادیان مشترک است مانند وحی و معجزه و مانند آن. اینها مسایلی سنتی هستند که فلاسفه و متکلمان از دیرباز از آن بحث کرده‌اند و آراء و نظریات مختلفی در باب هر یک ابراز داشته‌اند. این مسایل از لحاظ کمی محدودند زیرا هر دینی تعالیم مشخصی دارد و این تعالیم در طول زمان افزایش پیدا نمی‌کنند، اما از لحاظ کیفی تغییرپذیرند و می‌توان از آنها تفاسیر مختلف و حتی نامحدودی ارائه داد. در عصر حاضر شاهدیم که متکلمان مسیحی به علت روبرو بودن با نقدها و خرده‌گیریهای بسیار، دائماً تفاسیر جدیدی از تعالیم مسیحیت ارائه می‌دهند و از این طریق می‌کوشند تا دین خویش را حفظ کنند، اما متکلمان مسلمان که با آن نقدها مواجه نبوده یا کمتر مواجه بوده‌اند به سوی تفاسیر جدید سوق داده نشده و بیشتر به تکرار تفاسیر سنتی پرداخته‌اند. اما دسته دوم مسایل و موضوعاتی است که جزء تعالیم دینی قرار ندارد بلکه از بیرون وارد حوزه دین می‌شود. برای مثال مسئله زبان دینی و معنادار بودن یا نبودن گزاره‌هایی که از موضوعات دینی خبر می‌دهند در گذشته مطرح نبودند و سابقه‌ای طولانی در کتابهای کلامی ندارند. این مسایل را نه تنها فلسفه بلکه هر علمی می‌تواند در برابر متکلم و فیلسوف دینی قرار دهد و از او پاسخ بخواهد. به همین دلیل است که هر چه علوم رشد بیشتری پیدا می‌کنند شمار این قبیل مسایل نیز افزایش می‌یابد و پایانی نیز برای آن متصور نیست. البته باید توجه داشت که مطرح شدن مسایل مذکور لزوماً باعث تضعیف یا ابطال نظریات دینی نمی‌شود بلکه برعکس می‌تواند دین را به تحرک وادارد و باعث شود تا جوهره خود را بیش از پیش آشکار سازد.

همانطور که گفته شد بخشی از مسایل مورد بحث در فلسفه دین خاص بعضی از ادیان است. بنابراین با توجه به اینکه فیلسوف دین کدام دین را مورد مطالعه قرار می‌دهد مسایل مطرح شده برای او تا اندازه‌ای با مسایل فیلسوفی که به مطالعه دین دیگری مشغول است فرق می‌کند. برای مثال فیلسوفان غربی بیشتر به دلایل اثبات یا انکار موجودی الهی و متعالی و همچنین به سازگاری معجزات با قوانین طبیعی و مسایلی از این قبیل می‌پردازند اما فیلسوفی که ادیان هندویی یا بودایی را مطالعه می‌کند با این مسایل رویرو نیست زیرا در این ادیان مفهوم موجودی متعالی که با مخلوقاتش در ارتباط است و بر زندگی آنها اثر می‌گذارد جایی ندارد. در عین حال مسایل و موضوعات مشترک و عامی وجود دارد که در واقع مبانی نظریات دینی محسوب می‌گردد و اختصاص به دین خاصی ندارد. فیلسوفان دین بیشتر با این مسایل کلی و عام (که بیشتر به بعضی از آنها اشاره شد) سر و کار دارند و همین بحثهاست که موضوع اصلی فلسفه دین را تشکیل می‌دهد.

در چند قرن اخیر گسترش فوق‌العاده علوم تأثیر عمیقی در اعتقادات دینی برجای گذاشته است. از دوره رنسانس به بعد اطلاعات علمی ما درباره جهان در زمینه‌هایی چون ستاره‌شناسی، زمین‌شناسی، جانورشناسی، شیمی، فیزیک و غیره رو به افزایش بوده است. اطلاعات مذکور در مواردی با نظریه‌هایی که در این زمینه‌ها در کتب مقدس یافت می‌شده تعارض داشته است. این مسئله تفاسیر جدید از کتب دینی را ضروری ساخته و باعث شده است تا اولیای دین تا اندازه‌ای از جزمی‌اندیشی دست بردارند و انعطاف‌پذیری بیشتری برای دین قایل شوند. شمار کسانی که در طول قرون اخیر با سلاح علم به جنگ دین رفته‌اند کم نبوده است. از نظر آنان نجوم کوپرنیکی، زیست‌شناسی داروینی، روان‌شناسی فرویدی و بسیاری دیگر از نظریات علمی باعث بی‌اعتبار شدن یا دست کم ضعیف شدن قدرت نظریات دینی شده است. پژوهش در مورد اینکه دین تا چه اندازه می‌تواند در برابر علم از خود انعطاف نشان دهد و بررسی درستی یا نادرستی ادعای کسانی که علم و دین را در برابر هم قرار می‌دهند و اینکه در صورت درست بودن ادعای آنان، مدافع دین چه واکنشی می‌تواند نشان دهد از مسایلی است که فیلسوف دین به آن می‌پردازد.

فلسفه دین از الهیات و علوم مرتبط با دین، مانند روان‌شناسی دین و جامعه‌شناسی دین متمایز است. تمایز آن از الهیات یا کلام به این است که در فلسفه دین هیچ پیش‌فرضی (دست‌کم پیش‌فرض دینی) وجود ندارد و فیلسوف دین می‌تواند هر جنبه‌ای از دین را نقد و بررسی کند اما متأله یا متکلم صحت اعتقادات دینی را مفروض می‌گیرد و صرفاً می‌کوشد تا برای این اعتقادات دلایلی عقلی بیابد. فیلسوف دین اختیار خویش را به دست عقل و دلیل و برهان



می‌سپارد و به جایی می‌رود که آنها می‌روند اما متکلم عقل را در خدمت خویش می‌گیرد و آن را به جایی می‌برد که خود می‌رود. تمایز فلسفه دین از علومی مانند روان‌شناسی دین و جامعه‌شناسی دین به این است که فیلسوف دین در مورد مدعیات دینی به تبیین و توصیف بسنده نمی‌کند بلکه دست به قضاوت نیز می‌زند و درستی یا نادرستی آنها را روشن می‌سازد اما روان‌شناس دین یا جامعه‌شناس دین وظیفه قضاوت را به دوش ندارد و هنگامی که توصیف امور دینی مربوط به رشته خویش را به پایان رساند کار خود را پایان یافته تلقی می‌کند.

نباید تصور کرد که هر فیلسوف دینی به بررسی همه مسایل موجود در فلسفه دین می‌پردازد بلکه در واقع جنبه‌های خاصی را برمی‌گزیند و آنها را مورد مطالعه قرار می‌دهد. انتخاب این جنبه‌ها بستگی دارد به عوامل متعددی مانند تلقی او از دین، دیدگاه فلسفی وی، جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کند، علائق او و غیره. برای مثال فیلسوفان سنت‌گرا چون دین را چیزی جز ایمان و اعتقاد نمی‌دانند بیشتر به مسایلی می‌پردازند که با این طرز تلقی سازگار باشد. به عنوان نمونه استیسی (Stace) تجرید عرفانی را ماهیت دین می‌داند؛ از اینرو به این جنبه از دین بیشتر توجه می‌کند و کوششهای خود را در تبیین و توجیه نظریات دینی بر این اساس استوار می‌سازد. کرکگور (Kierkegaard) نیز دین را نوعی نگرش به زندگی می‌داند و می‌کوشد تا توصیفی از انواع نگرشهای موجود به زندگی ارائه دهد و از میان آنها حقانیت نگرش دینی را به اثبات رساند. او به ندرت از موضوعاتی که معمولاً در فلسفه دین مورد بررسی قرار می‌گیرد بحث می‌کند. عامل دیدگاه فلسفی در رویکرد فیلسوف دین به جنبه‌های خاصی از دین نقشی تعیین‌کننده دارد. برای مثال فیلسوفانی مانند آکوئیناس، لایبنیتس، هگل و ایتهد که بیشتر به جنبه‌های مابعدالطبیعی فلسفه پرداخته‌اند در موضوعات دینی بیشتر بر همین مابعدالطبیعی در تأیید یا رد وجود خدا را مورد توجه قرار داده‌اند. اما فیلسوفانی مانند هیوم، کانت و دیویی که مخالف مابعدالطبیعه بوده‌اند یا به نقد این برهمن پرداخته‌اند و یا اصلاً آنها را نادیده گرفته‌اند. از سوی دیگر کسانی که وظیفه فلسفه را صرفاً تحلیل و روشن کردن مفاهیم می‌دانند، معتقدند که فیلسوف دین باید تنها به تحلیل مفاهیم دینی مانند خدا، خلقت، وحی، ایمان، معجزه و غیره بپردازد و نمی‌تواند پا را از این فراتر بگذارد.

مشکلی که هنگام گروه‌بندی فیلسوفان دین در برابر ما قرار می‌گیرد این است که همه فیلسوفان دین، حتی کسانی که در یک سنت دینی قرار دارند، از مسایل واحدی بحث نمی‌کنند. با وجود این، یک وظیفه مشترک در هر رهیافتی در این زمینه وجود دارد: هر فیلسوف دینی سرانجام باید به قضاوتی عقلی در مورد دین مورد مطالعه خود بپردازد و خواه قضاوتش منفی

باشد خواه مثبت، باید به این سؤال پاسخ دهد که چه مبنایی برای قضاوت خود داشته است. البته این امکان هم وجود دارد که جنبه‌هایی را بپذیرد و جنبه‌هایی را رد کند اما در این صورت باید دید جنبه‌هایی که رد می‌کند برای دین مورد مطالعه‌اش اساسی است یا غیراساسی؛ در صورت اول در زمره نفی‌کنندگان دین مزبور و در صورت دوم از جمله اثبات‌کنندگان آن خواهد بود.

بدین ترتیب ما با دو گروه اساسی مواجه می‌شویم: گروه اول به‌طور کلی در تأیید دین و اعتقادات دینی مانند اعتقاد به وجود خدا و جاودانگی نفس سخن می‌گویند و گروه دوم در رد آن. از میان گروه اول عده‌ای برای اثبات امور دینی به مقدمات غیردینی که هر فردی ولو کافر آنها را می‌پذیرد متوسل می‌شوند و می‌کوشند تا با استدلال‌هایی که براساس این مقدمات پی‌ریزی شده است معتقدات دینی را به اثبات برسانند. اما عده‌ای دیگر معتقدند که نظریات دینی احتیاجی به حمایت از بیرون ندارند و آنها را می‌توان از درون دین اثبات کرد. اینان خود به دو دسته تقسیم می‌شوند: دسته اول (از جمله برگسون و جیمز) اعتقاد دارند که نظریات دینی را می‌توان با تجربه دینی اثبات کرد. از نظر آنان انسان با تجربه دینی می‌تواند وجود و حضور خدا را به‌طور مستقیم تجربه کند؛ از اینرو احتیاجی نیست که وجود او را صرفاً به عنوان مبنایی برای توجیه واقعیات جهان مسلم فرض کنند. دسته دوم بر این باورند که ایمان دینی با انواع دیگر ایمان تفاوت دارد زیرا ایمان دینی احتیاج به هیچ تأیید و حمایتی ندارد، خواه این حمایت از طریق استدلال از معلول به علت باشد خواه از طریق تجربه دینی مستقیم. کرکگور، امیل پروتر و پل تیلیخ چنین نظری دارند، هر چند که میان آنان اختلافات زیادی وجود دارد. اما گروه دوم، همانطور که گفته شد، به‌طور کلی مخالف دین سنتی هستند. از میان آنان بعضی مانند هولباخ و راسل دین سنتی را صرفاً رد می‌کنند اما بعضی دیگر پس از رد دین سنتی جایگزینی برای آن می‌یابند. این عده به دو دسته تقسیم می‌شوند: دسته اول (مانند سانتایانا) نشانه‌هایی از دین سنتی را حفظ می‌کنند اما جنبه‌های فوق‌طبیعی آن را تفسیر و تأویل می‌کنند و آنها را تمثیلهایی از امور طبیعی می‌دانند. دسته دوم (مانند اگوست کنت و جان دیویی) دین سنتی را به‌طور کامل کنار می‌گذارند و سعی می‌کنند تا با تبیین‌های طبیعت‌گرایانه دین جدیدی ارائه دهند. اگوست کنت انسانیت را به عنوان دین جدید معرفی می‌کند و دیویی آرمانهای انسانی را. بدین ترتیب هر دو فیلسوف، دین طبیعی را جایگزین دین فوق‌طبیعی می‌کنند.

سر آنتونی کنی در سال ۱۹۳۱ در شهر لیور پول انگلستان دیده به جهان گشود. در بیست و چهار سالگی (۱۹۵۵) هنگامی که در دانشگاه گریگوری رم تحصیل می‌کرد کشیش کاتولیک شد.

سپس به کشورش بازگشت و پس از اتمام تحصیلات در سنت بنتس هال آکسفورد، در شهر زادگاهش به خدمات دینی مشغول شد (۱۹۵۹) و دو سال بعد به تدریس در دانشگاه لیورپول پرداخت. وی در سال ۱۹۶۳ پس از هشت سال سابقه روحانیت از کسوت کشیشی بیرون آمد و برای ادامه فعالیت‌های دانشگاهی به دانشگاه آکسفورد رفت و از آن زمان در این دانشگاه و همچنین در شماری از دانشگاه‌های آمریکا، به عنوان استاد میهمان، تدریس کرده است. او افزون بر کسب هشت دکترای افتخاری در ادبیات و حقوق مدنی از دانشگاه‌های مختلف جهان، دارای سمت‌های متعددی مانند ریاست کالج پیتلیول در دانشگاه آکسفورد (۸۹-۱۹۷۸) و ریاست فرهنگستان بریتانیا (۹۳-۱۹۸۹) بوده و هم‌اکنون نیز در کنار ریاست هیئت‌مدیره کتابخانه بریتانیا و ریاست بنیاد رودز (Rhodes House) جانشین نایب‌رئیس (Pro-Vice-Chancellor) دانشگاه آکسفورد است. آثار کتی که به ۳۳ عنوان بالغ می‌شود<sup>۱</sup> بیشتر در زمینه فلسفه دین، فلسفه ذهن و تاریخ فلسفه از ارسطو تا ویتگنشتاین است. بعضی از کتابهایی که وی تاکنون در موضوع فلسفه دین تألیف کرده عبارتند از: راه‌های پنجگانه (۱۹۶۹)، اختیار و مسئولیت (۱۹۷۸)، خدای فیلسوفان (۱۹۷۹)، ایمان و عقل (۱۹۸۳)، عقل و دین (۱۹۸۷)، ایمان چیست؟ (۱۹۹۲)

مقاله‌ای که در پی می‌آید ترجمه فصل دوم از کتاب خدای فیلسوفان است. کتی در این مقاله حقایق سرمدی و استفاده‌ای را که بعضی از فیلسوفان از آن برای اثبات وجود خدا کرده‌اند مورد بررسی قرار می‌دهد. از نظر او آراء مختلف در مورد علم خدا به حقایق سرمدی بازتاب نظریات مختلف درباره ماهیت خود حقایق سرمدی است و بحث اخیر نیز از مباحث فلسفه ریاضیات است. از اینرو به تفصیل از آراء فیلسوفان ریاضیات درخصوص حقایق ریاضی، که بخشی از حقایق سرمدی هستند، بحث می‌کند و توضیح می‌دهد که براساس هر یک از مکاتب موجود در فلسفه ریاضیات علم خدا به حقایق ریاضی چه صورتی پیدا می‌کند و با چه مشکلاتی مواجه می‌شود.

۱. تا آنجا که نگارنده اطلاع دارد تنها منابعی که در زبان فارسی از کتی و درخصوص افکار و نظریاتش وجود دارد یکی کتاب تامس مور نوشته آنتونی کتی ترجمه عبدالله کوثری است و دیگری گفتگویی است که برابان مگی درباره فلسفه قرون وسطی با او انجام داده و در کتاب فلاسفه بزرگ نوشته برابان مگی ترجمه عزت‌الله فولادوند به چاپ رسیده است.

## حقایق سرمدی \*

نوشته آتونی کنی

ترجمه هدایت علوی تبار

اگر خدا به هر چیزی علم دارد، پس به حقایق پیشین (a priori) در منطق و ریاضیات نیز علم دارد. اگر خدا به هر چیزی علم دارد، می‌داند که امور متناقض نمی‌توانند با هم صادق باشند؛ همچنین می‌داند که  $2 + 2 = 4$  و مجموع سه زاویه یک مثلث در هندسه اقلیدسی برابر با دو زاویه قائمه است.<sup>۱</sup> فراموش نکنیم که ما به این حقایق علم داریم پس هر موجود همه‌دانی (omniscient) نیز باید به درستی آنها علم داشته باشد.

شگفت نیست که کتاب مقدس درباره علم خدا به حقایق پیشین چیزی نمی‌گوید زیرا ظاهراً تأثیر فلسفه افلاطونی در مسیحیت بود که باعث ایجاد ارتباط میان خدا و ریاضیات شد. قدیس آگوستین<sup>۲</sup> در کتابش به نام درباره اختیار (On Free Will) برهانی برای اثبات وجود خدا اقامه می‌کند که مبتنی بر سرمدیت حقیقت است. او می‌گوید: «چیزهایی وجود دارد که من آنها را با حواس ظاهری خود احساس می‌کنم، مانند آسمان زمین و آنچه در آنهاست. من نمی‌دانم آنها چه مدت دوام خواهند داشت اما می‌دانم ۷ به اضافه ۳ نه تنها اکنون، بلکه برای همیشه ۱۰ خواهد شد. هرگز زمانی نبوده و نخواهد آمد که ۷ به اضافه ۳، ۱۰ نشود.» آگوستین می‌گوید علم ما به اعداد و نسبت‌های میان آنها نمی‌تواند از حواس ما ناشی شده باشد زیرا موضوعات ریاضی، برخلاف اجسام، در مرتبه پایین‌تری از ما قرار ندارند:

اجسام چیزهایی هستند که ما درباره‌شان حکم می‌کنیم. برای مثال می‌گوییم این جسم به آن سفیدی که باید باشد نیست یا کاملاً مربع نیست و مانند آن... حکم ما در مورد این چیزها براساس

تواعد درونی حقیقت که همگی تشخیص می‌دهیم است. اما هیچ‌کس به هیچ‌وجه در مورد خود این حقایق حکم نمی‌کنند... وقتی گفته می‌شود... ۷ به اضافه ۳ مساوی است با ۱۰، کسی نمی‌گوید باید چنین می‌بود؛ هنگامی که انسان از درستی این قضیه آگاهی می‌یابد دیگر آن را مانند محتحان مورد نقد قرار نمی‌دهد، بلکه همچون کاشفان از پی بردن به آن احساس شادی و لذت می‌کند.

حقایق ریاضی نمی‌توانند در مرتبه‌ای برابری با ذهن ما قرار داشته باشند، زیرا در این صورت به اندازه ذهن ما تغییرپذیر خواهند بود؛ بنابراین برتر از ذهن ما هستند. آگوستین با فرض کردن خصمی (adversary) که قبول دارد اگر چیزی برتر از ذهن ما باشد خداست، ادعا می‌کند که با اثبات چنین موجود برتری خدا را ثابت کرده است. زیرا اگر چیزی از حقیقت هم برتر باشد پس خداست؛ اما اگر چیزی برتر از حقیقت وجود نداشته باشد، خود حقیقت خداست. «بنابراین خواه چیزی برتر از حقیقت باشد خواه نباشد وجود خدا را نمی‌توان انکار کرد.»

یک گام اساسی در برهان آگوستین این ادعاست که ذهن حقایق ریاضی را ابداع نمی‌کند بلکه آنها را کشف می‌نماید. این مطلب مشخصه افلاطون‌گرایی<sup>۴</sup> در ریاضیات است. البته «افلاطون‌گرایی» اصطلاح سودمندی نیست، زیرا معانی ارزشی این اصطلاح در فلسفه (مانند اصطلاح «فاشیسم» در سیاست) معنای توصیفی‌اش را خراب کرده است. مردم بیشتر تمایل دارند دیگران را افلاطونی یا فاشیست بنامند تا خودشان را. با وجود این آگوستین از این جهت که نظریه مثل یا صور افلاطون را پذیرفت صریحاً یک افلاطونی بود. او در کتابش به نام هشتاد و سه مسئله مختلف (Eighty - three Different Questions) می‌گوید: «مثل، صور نخستین یا دلایل پایدار و تغییرناپذیر اشیاء واقعی هستند. آنها به وجود نیامده‌اند بلکه موجوداتی سرمدی‌اند که همواره بدون تغییر در علم الهی قرار دارند.» بدین ترتیب آگوستین به نظریه افلاطونی جنبه الهی (theological) می‌دهد. از نظر او مثل به دلیل قرار داشتن در علم الهی، سرمدی و تغییرناپذیرند و خداوند در هنگام خلقت به هیچ‌گونه بیرونی از خود نظر نداشته است.

در این مسئله، نظر آگوستین با نظر افلاطون و ریاضیدانان جدید تفاوت دارد. از نظر او، گرچه صدق حقایق ریاضی (برای مثال این حقیقت که در دایره، قطر بلندترین وتر است) نهایتاً ناشی از چیزی بیرون از ذهن انسانی است، اما به طور مطلق بیرون از ذهن نیست.<sup>۴</sup> در حالی که افلاطون‌گرایی معاصر تأکید می‌کند که حقایق ریاضی حقایقی درباره محتویات هیچ ذهنی نیستند.

افلاطون‌گرایی به معنای جدید آن به روشنی در آثار دکارت مورد بحث واقع شده است. دکارت در سال ۱۶۳۰ یعنی یک دهه پیش از اتمام کتاب تأملات (*Meditations*) شروع به کار روی آنچه مبانی مابعدالطبیعی علوم طبیعی می‌نامید کرد. وی در تاریخ ۱۵ آوریل ۱۶۳۰ در نامه‌ای به دوستش پلر مرسن<sup>۶</sup> چنین نوشت:

حقایق ریاضی که شما آنها را سرمدی می‌دانی به وسیله خداوند وضع شده‌اند و مانند دیگر مخلوقات کاملاً متکی بر او هستند. در واقع مستقل دانستن این حقایق از خدا به معنای این است که خدا را ژوپتر<sup>۷</sup> یا ساترن<sup>۸</sup> فرض کنیم و او را تابع استوکس<sup>۹</sup> و یثیس<sup>۱۰</sup> بدانیم. خواهش می‌کنم درنگ و تردید را کنار بگذار و در هر محفلی اعلام کن که خداوند، همچون پادشاهی که در کشورش قوانینی وضع می‌کند، این قوانین را در طبیعت وضع کرده است. هیچ قانونی وجود ندارد که ذهن ما در صورت توجه به آن از درکش ناتوان باشد... خواهی گفت که اگر خدا واضع این حقایق بود می‌توانست مانند پادشاهی که قوانینش را تغییر می‌دهد آنها را تغییر دهد. پاسخ این اشکال این است که «بله او می‌تواند اما اگر اراده‌اش تغییرپذیر باشد» [و اگر اشکال کنی] «اما من این حقایق را سرمدی و تغییرناپذیر می‌دانم» [پاسخ می‌دهم] «من نیز خدا را سرمدی و تغییرناپذیر می‌دانم» [و اگر بگویی] «اما اراده خدا آزاد است» [می‌گویم] «بله اما قدرت او غیرقابل درک است.»

مرکز تحقیقات کامپوز علوم سرمدی

دکارت در این نامه به نحوی سخن می‌گوید که گویی «طرز تلقی تقریباً عمومی از خدا» حقایق ریاضی را مستقل از او می‌دانسته است. در حالی که این مطلب درست نیست زیرا هرچند در تفکر مدرسی، ذوات ریاضی (*mathematical essences*) مستقل از اراده خدا بودند، اما کاملاً بر ذات او اتکا داشتند.<sup>۱۰</sup> برای مثال آکوئیناس<sup>۱۱</sup> هنگام بحث از چگونگی علم خدا به ماهیت مخلوقات می‌گوید چون از جمله چیزهای مندرج در ذات خدا همه آن چیزهایی است که باعث کمال در ذات هر موجود دیگری می‌شود، پس خدا می‌تواند در ذات خود، از طریق علم به آنچه برای هر موجودی مناسب است، به همه چیز علم پیدا کند.

اما به نظر می‌رسد که خود مرسن آماده دفاع از استقلال کامل حقایق ریاضی از خدا بوده است. بنابراین دکارت در نامه بعدی‌اش به رد این مطلب می‌پردازد:

یک‌بار دیگر می‌گویم که حقایق سرمدی تنها به این دلیل درست یا ممکن‌اند که خدا آنها را درست یا ممکن می‌داند. علم خدا به درستی این حقایق، به هیچ وجه به این معنا نیست که درستی آنها مستقل از اوست... در مورد خدا اراده و علم یک چیز است، به طوری که او به صرف اراده کردن

یک چیز به آن علم پیدا می‌کند و درستی آن چیز تنها به دلیل علم خدا به آن است.

در اینجا این سؤال مطرح می‌شود که با توجه به اینکه حقایق ریاضی مطمئناً ضروری‌اند چرا دکارت از آنها به عنوان حقایق درست یا ممکن (verae aut possibiles) سخن می‌گوید؟ یکی از راههای توضیح این مطلب این است که بگوییم حقایق سرمدی در صورتی درست هستند که اشیاء مادی وجود داشته باشند که الگوهایی برای این حقایق باشند. در غیر این صورت صرفاً ممکن خواهند بود. اما دکارت از سویی معتقد است که هیچ شیء مادی که مطابق یا اشکال هندسی باشد وجود ندارد زیرا اجسام مادی بسیار نامنظم‌اند و از سوی دیگر همچنان از حقایق ریاضی که در مورد این اشیاء غیر موجود صادق‌اند سخن می‌گوید. بنابراین سازگارترین راه این است که عبارت وی را به معنای «ضرورتاً صادق در مورد اشیاء واقعی یا ممکن» در نظر بگیریم. دکارت نامه سوم خود را به مرسن درباره این موضوع چنین آغاز می‌کند:

شما از من می‌پرسی خداوند با چه نوع علیتی حقایق سرمدی را وضع کرد. من پاسخ می‌دهم: با همان نوع علیتی که همه چیز را آفرید یعنی با علیت فاعلی و تامه (total). زیرا شکی وجود ندارد که او به همان اندازه که خالق وجود مخلوقات است خالق ماهیت آنها نیز هست و این ماهیت چیزی جز حقایق سرمدی نیست... من می‌دانم که خدا خالق هر چیزی است و این حقایق هم چیزی هستند پس خالق آنها نیز هست... شما همچنین می‌پرسی چه چیز خدا را ملزم به خلق این حقایق کرد و من پاسخ می‌دهم: درست همان‌طور که او می‌توانست جهان را نیافریند می‌توانست کاری کند که قضیه «همه خطوط رسم شده از مرکز دایره به محیط آن با هم برابرند» نادرست باشد.

پس از این نامه تا پاسخهایی به اعتراضات پنجم<sup>۱۲</sup> دیگر چیزی از حقایق سرمدی نمی‌شنویم. در این اعتراضات، گاسندی<sup>۱۳</sup> به «ماهیت تغییرناپذیر و سرمدی مثلث»، که دکارت در تأمل پنجم از آن سخن گفته بود، اعتراض کرده است. او می‌گوید به آسانی نمی‌توان قایل به موجودی تغییرناپذیر و سرمدی جز خدا شد. دکارت پاسخ می‌دهد:

اگر من از چیزی موجود یا تغییرناپذیر که تغییرناپذیری‌اش متکی بر خدا نیست سخن گفته بودم حق با شما بود... من فکر نمی‌کنم ماهیت اشیاء و حقایق ریاضی قابل شناخت درباره آنها، مستقل از خدا باشد، اما معتقدم که آنها تغییرناپذیر و سرمدی‌اند زیرا خواست و مشیت خدا چنین بوده است.

در اعتراضات ششم نیز نظریه دکارت مورد انتقاد قرار گرفته است. در این اعتراضات رد پای مرسن را می‌توان مشاهده کرد زیرا نحوه بیان و همچنین مسائل مطرح شده در آن مشابه نامه‌های او در سال ۱۶۳۱ است. دکارت نیز به آنها پاسخهای سابق را می‌دهد. اما در نامه‌ای که در سال ۱۶۴۴ به مسلند<sup>۱۴</sup> نوشته است نکات جدیدی از جمله نکته زیر را می‌افزاید:

خدا می‌توانست و برایش فرقی هم نمی‌کرد که کاری کند مجموع سه زاویه یک مثلث برابر با دو زاویه قائمه نباشد یا به‌طور کلی امور متناقض بتوانند با هم صادق باشند... حتی اگر خدا اراده کرده باشد که بعضی از حقایق ضروری باشند، این بدان معنا نیست که او آنها را ضرورتاً اراده کرده است؛ زیرا اراده کردن ضرورت بعضی از حقایق و ضرورتاً اراده کردن یا ملزم بودن به اراده آنها دو مسئله کاملاً متفاوت است.

نظریه دکارت از دو جهت با نظریه فلسفه مدرسی سنتی (traditional scholasticism) تفاوت دارد: جهت اول جنبه افلاطونی آن است؛ به این معنا که ذوات ریاضی جدا از ذات خدا هستند. جهت دوم جنبه اراده‌گرایی (voluntarist aspect) آن است یعنی ذوات ریاضی وابسته به اراده خداوندند.

آکوئیناس در فصل بیست و پنجم، از کتاب دوم رساله جامع در رد کفار<sup>۱۵</sup>، اراده‌گرایی در ریاضیات را صریحاً رد کرده است:

از آنجا که اصول بعضی از علوم مانند منطق و هندسه و حساب صرفاً از اصول صوری که ماهیت اشیاء را تشکیل می‌دهند گرفته شده است، نتیجه می‌گیریم که خداوند نمی‌تواند عملی را که مخایر با این اصول است انجام دهد. بنابراین نمی‌تواند جنسی بیافریند که بر انواع خود قابل حمل نباشد یا کاری کند که شعاعهای یک دایره مساوی نباشند یا مجموع سه زاویه یک مثلث راست‌گوشه (rectilinear) برابر با دو زاویه قائمه نباشد.

دکارت می‌گوید در مورد خداوند، اراده و علم یک چیز است و خداوند به صرف اراده کردن چیزی به آن علم پیدا می‌کند. نظریه بساطت - اجزاء نداشتن - خداوند، در میان فیلسوفان مدرسی نظریه‌ای رایج بود. آنان قبول داشتند که علم و اراده خداوند یک چیز است، یعنی اراده و علم و ذات خداوند همگی یک حقیقت واحد است. اما این نظریه دشوار را به این معنا نمی‌فهمیدند که خدا هر چه را می‌داند اراده می‌کند. همچنین این نظریه مانع نشد که قبایل به



تمایزهایی میان انواع مختلف علم و اراده در خدا شوند. برای مثال میان علم خدا به ماهیات (که شامل چیزهای تحقق یافته و ممکن است) و علم او به واقعیت (reality) یا علم عینی (scientia visionis) (که فقط به آنچه تحقق یافته است مربوط می شود) تفاوت قایل شدند. همچنین میان دو نوع اراده الهی تمایز نهادند یعنی اراده تجویزی (the will of permission) یا پسین (consequent will) (که خدا با آن هر چه را اتفاق افتاده اراده کرده است زیرا می توانست سانس و قسوع آن شود) و اراده خیرخواهانه (the will of good pleasure) یا پیشین (antecedent will) (که با آن چیزهایی را به لحاظ ارزشی که در خود آنها نهفته اراده کرده است مانند رستگاری مؤمنان). اگر اصلاً بتوان تبیین سازگاری از علم و اراده خدا ارائه داد باید در جایی از آن قابل به تمایزهایی مشابه تمایزهای فلاسفه مدرسی شد. همان طور که بعداً خواهیم دید، بی تردید خود دکارت در جاهای دیگری به دفعات این تمایزها را قایل شده است.

افلاطون گرایی دکارت به اندازه اراده گرایی اش مخالف نظریه رسمی - سنتی است. دنز اسکوتس<sup>۱۶</sup> در شرح تمایز می و ششم از کتاب عقاید<sup>۱۷</sup>، نوشته پیترو لومبارد<sup>۱۸</sup>، افلاطون گرایی در خصوص ماهیات را مورد بحث و بررسی قرار داده است. وی می گوید عده ای موجودات را به سه دسته تقسیم کرده اند:

- ۱) موجودات موهوم (fictional).
- ۲) موجودات واقعی بدون وجود خارجی (existentia esse-existentia).
- ۳) موجودات واقعی با وجود خارجی.

موجود واقعی حتی اگر وجود خارجی نداشته باشد با موجود موهوم تفاوت دارد، زیرا موجود واقعی می تواند در خارج وجود پیدا کند و بنابراین پیش از وجود خارجی دارای واقعیت مطلق (absolute reality) است. این واقعیت مطلق را وجود ماهوی (essential being-esse) (essentiae) نامیده اند که خواننده جدید را به یاد اشیاء محض (pure objects) مایونگ<sup>۱۹</sup>، که وراء وجود و عدم اند، می اندازد. وجود ماهوی دارای واقعیت مطلق است، زیرا با یک مثال (exemplar) در علم الهی مرتبط است و درست همان طور که خدا علت فاعلی وجود خارجی اشیاء است علت مثالی (exemplar cause) وجود ماهوی آنها نیز هست.

نظریه ای که در اینجا مورد بحث واقع شد آشکارا مشابهت هایی با نظریه دکارت دارد. چیزهایی که وجود ماهوی دارند، همچون موضوعات ریاضی دکارت، جدا از خدا هستند زیرا با او رابطه علی دارند. اما نظریه مذکور این رابطه را نوعی رابطه علی مثالی می داند در حالی که دکارت آن را از انواع رابطه علی فاعلی می دانست. او در پاسخ هایی به اعتراضات ششم می گوید: «خدا را

می‌توان علت فاعلی (حقایق سرمدی) دانست؛ همانگونه که پادشاه واضع قانون است با اینکه قانون موجودی مادی نیست.»

اسکوتس این افلاطون‌گرایی را به شدت مورد انتقاد قرار داد. او می‌گوید براساس این نظریه، خلقت، از عدم (ex nihilo) نخواهد بود زیرا افلاطون‌گرایی چیزی را که وجود ماهوی دارد معدوم نمی‌داند و خلقت را صرفاً دادن وجود خارجی به چیزی که وجود ماهوی داشته است، تعریف می‌کند. در این صورت تنها فعالیت خدا که واقعاً می‌توان آن را خلق از عدم دانست ایجاد وجود ماهوی مخلوقات خواهد بود؛ اما بنا بر افلاطون‌گرایی، این عمل ازلی (ab aeterno) است، پس خلقت نیز باید ازلی باشد. از نظر خود اسکوتس خداوند به مخلوقات علم دارد اما نه به وجود خارجی یا ماهوی آنها، بلکه به وجودی اجمالی<sup>۲۰</sup> که مطابق با چیزی است که نویسنده جدید ممکن است آن را وجود التفاتی (intentional existence) بنامد.

انتقاد اسکوتس می‌تواند گریبانگیر دکارت نیز بشود زیرا گرچه دکارت در پاسخ به گاستدی متکر سخن گفتن از چیزی سرمدی که مستقل (independent) از خدا باشد اما نمی‌توانست انکار کند که از چیزی سرمدی که جدا (distinct) از خداست سخن گفته است؛ به همین دلیل است که می‌توان او را پدر افلاطون‌گرایی نامید. زیرا از زمانی که آگوستین مثل افلاطونی را با نمونه‌های ازلی (archetypes) در علم الهی یکی دانست، هیچ فیلسوف مدرسی رسمی (orthodox) وجود چیزی ازلی جز خدا را نپذیرفته بود. اما از نظر دکارت مثلث هندسه‌دانان با ماهیت و خصوصیات تغییرناپذیرش مخلوق ازلی خداوند است. مثلث چیزی واقعی است که فقط کمال وجود خارجی را ندارد.

بدین ترتیب حقایق سرمدی متکی بر ذهن انسان یا هیچ موجود دیگری نیستند بلکه فقط بر خداوند که به عنوان قانونگذاری متعال آنها را از ازل وضع کرده است اتکا دارند. هنگامی که دکارت از قوانین ریاضی سخن می‌گفت - البته این مطلب می‌تواند شامل قوانین فیزیک مانند قانون ماند<sup>۲۱</sup> نیز بشود - کلمه قانون، برخلاف آنچه امروزه مورد قبول است، تمام رابطه‌اش را با یک قانونگذار از دست نداده بود. شاید این مطلب سرنخی به دست ما بدهد برای پی بردن به اینکه چرا نظر وی در مورد جایگاه حقایق سرمدی با نظر متکلمان مدرسی تفاوت داشت. زیرا او می‌خواست مبنایی برای فیزیکش فراهم آورد.

اولین نوآوری در نظام فیزیکی دکارت، رد نظام ارسطویی کیفیات واقعی و صور جوهری بود. فصول اولیه کتاب جهان<sup>۲۲</sup> که دکارت در برهه‌ای حساس روی آن کار می‌کرد، بحث و جدلی بی‌وقفه در رد این موجودات موهوم است. رد صور جوهری منجر به رد ماهیات شد زیرا از نظر

ارسطوئیان این دو ارتباط تنگاتنگی با یکدیگر دارند: ماهیت در موجودات غیرمادی صورت است و در موجودات مادی صورت به اضافه ماده مناسب. دکارت اصطلاح صورت (form) و کیفیت (quality) را قاطعانه کنار گذاشت اما در مورد ماهیت (essence) چنین نکرد بلکه تعریف جدیدی از آن ارائه داد که با تعریف ارسطو تفاوت اساسی داشت. هنگامی که او در نامه‌اش به مرسن به تاریخ ۲۷ می ۱۶۳۰، که قبلاً در موردش صحبت شد، می‌گوید که ماهیت مخلوقات چیزی جز حقایق سرمدی نیست این نظر را کنار می‌گذارد که ماهیت می‌تواند اصل تبیین، یعنی رکنی در ساختار جوهر که اثرات علی بر سیر تحول آن دارد، باشد. (چنانکه برای مثال ممکن است تصور شود که ماهیت بلوط عاملی تبیین‌کننده در چرخه زندگی بلوط است.)

در نظام ارسطویی، صور و ماهیات رکن ثابت در تغییرات مداوم پدیدارها هستند و معرفتی علمی (scientific knowledge) را که اعتباری فراگیر داشته باشد ممکن می‌سازند. بنابراین دکارت پس از رد ماهیات و صور، نیاز به مبنایی جدید برای فیزیک قطعی و تغییرناپذیری که می‌خواهد بنیان نهاد دارد. اگر صور جوهری وجود نداشته باشند چه چیز باعث ارتباط میان دو لحظه در سیر تحول یک شیء می‌شود؟

دکارت پاسخ می‌دهد: اراده تغییرناپذیر خداوند که قوانین طبیعت را وضع کرده و در میان حقایق سرمدی جای داده است. این قوانین نه تنها قوانین منطقی و ریاضیات بلکه قانون ماند و دیگر قوانین حرکت را نیز در بر می‌گیرد و در نتیجه، مبانی لازم را برای فیزیک مکانیکی<sup>۲۲</sup> فراهم می‌آورد. بدین ترتیب فیزیک تغییرناپذیر است زیرا اراده خداوند تغییرناپذیر است.

دکارت به مسأله نوشت که خداوند به نحو ممکن (contingently) اراده کرده است که قوانین ضروری باشند، اما آیا امکان ندارد به نحو تغییرناپذیری اراده کرده باشد که آنها در زمان خاصی تغییر یابند؟ برای رد این امکان هم باید به تغییرناپذیری خداوند توسل جست و هم به درستکاری (veracity) او. اگر خداوند در عین حالی که به من چنان طبیعتی داده است که این قوانین را تغییرناپذیر ادراک کنم، مقدر کرده باشد که آنها تغییر یابند در این صورت خداوندی فریبکار خواهد بود. بنابراین در نظام پس‌ارسطویی (post-Aristotelian system) دکارت، درستکاری خداوند برای اثبات اعتبار دایم حقایقی که به نحو واضح و متمایز ادراک شده‌اند نه تنها کافی بلکه ضروری است.

اکنون هنگام آن است که از بررسی تاریخی نظریه حقایق سرمدی به بررسی فلسفی آن بپردازیم. آیا فرد خداپرست باید همزبان یا دکارت بگوید که حقایق ریاضی مخلوق خداوند است؟ یا باید همراه با جریان اصلی فلسفه مدرسی این مطلب را انکار کند؟

مسائل مربوط به امکان علم خدا، اغلب به مسایلی در مورد ماهیت بعضی از انواع حقیقت بازمی‌گردد. در مورد حاضر نیز نظریات یک فیلسوف دربارهٔ ماهیت علم الهی به حقایق پیشین، بستگی به نظریات وی دربارهٔ ماهیت خود حقیقت پیشین دارد. فلسفهٔ ریاضیات، در قرن نوزدهم و بیستم، ماهیت حقیقت ضروری را بسیار مورد بحث قرار داده است. کواین<sup>۲۴</sup> در کتاب از دیدگاهی منطقی (*From a Logical Point of View*) - (۱۹۵۳) به رابطه‌ای میان بحثهای معاصر دربارهٔ این موضوعات و بحث دورهٔ قرون وسطی در مورد ماهیت «کلی» اشاره کرده است: «مورخان سه دیدگاه اصلی قرون وسطایی درخصوص «کلی» را واقع‌گرایی<sup>۲۵</sup>، مفهوم‌گرایی<sup>۲۶</sup> و نام‌گرایی<sup>۲۷</sup> نامیده‌اند. اساس این سه نظریه در مطالعات فلسفهٔ ریاضیات در قرن بیستم تحت نامهای جدید منطقی‌گرایی<sup>۲۸</sup>، شهردگرایی<sup>۲۹</sup> و صورت‌گرایی<sup>۳۰</sup> دوباره ظاهر می‌شود.» چندی بعد (۱۹۵۹) دامت<sup>۳۱</sup> گفت که صورت‌گرایی به‌درستی در مقابل افلاطون‌گرایی منطقی‌دانی چون فرگه<sup>۳۲</sup> قرار ندارد زیرا فرد صورت‌گرا صرفاً فردی واقع‌گراست که توجه خویش را بر دلایل صوری متمرکز کرده است نه بر موضوعات ریاضی. بنابراین، انتخاب واقعی میان افلاطون‌گرایی و شکل‌های مختلف ساخت‌گرایی<sup>۳۳</sup> است.

مشکل فلسفی ضرورت مشکلی دوگانه است: منشأ آن چیست و ما چگونه آن را تشخیص می‌دهیم؟ خداوند می‌تواند مقرر کند که چیزی در جهان فعلی درست باشد اما چگونه حتی خداوند می‌تواند مقرر نماید که چیزی باید در هر جهان ممکنی درست باشد؟ ما می‌دانیم برای پی‌بردن به اینکه چیزی درست است یا نه از کجا باید آغاز کنیم، اما چگونه می‌توانیم دریابیم که درستی آن ضرورت دارد؟ بنا بر قراردادگرایی<sup>۳۴</sup>، ما ضرورت را بر زبان خود تحمیل می‌کنیم نه بر واقعیت؛ بدین ترتیب دلیل ضروری بودن یک گزاره این است که ما نخواسته‌ایم چیزی را مبطل آن بدانیم. بنابراین، تشخیص ضرورت منطقی، موردی خاص از علم ما به مقاصدمان است.

در تفکر جدید درجات مختلفی از ساخت‌گرایی وجود دارد که قراردادگرایی افراطی و یتگنشتاین متأخر<sup>۳۵</sup> از جمله آنهاست. همچنین شکل‌های متعددی از افلاطون‌گرایی جدید وجود دارد که واقع‌گرایی تمام‌عیار فرگه یکی از آنهاست. افلاطون‌گرایی در دورهٔ جدید با تمرکز بر گزاره و موضوع و محمول شکل‌های متفاوتی به خود گرفته است. متداولترین شکل واقع‌گرایی، افلاطون‌گرایی در خصوص گزاره است. براساس این نظریه، صدق حقایق ضروری به دلیل اموری مستقل از گزاره‌های بیان‌کنندهٔ آنهاست و این حقایق ضرورتاً دربارهٔ هیچ موجود انضمامی (concrete) یا حتی انتزاعی (abstract) نیستند. عباراتی را که بر این نوع افلاطون‌گرایی دلالت

دارد در بعضی از دوره‌های فلسفه ریاضیات راسل می‌توان یافت. افلاطون‌گرایی در خصوص موضوع، نوعی واقع‌گرایی است که ویژه بعضی از نویسندگان مانند ماینونگ می‌باشد. براساس این نوع افلاطون‌گرایی، حتی چیزهای غیرموجود باید به نحوی داده شده باشند تا موضوع گزاره‌هایی که در مورد آنها می‌سازیم دارای مصداق (reference) باشد. افلاطون‌گرایی در خصوص محمول جنبه‌ای از افلاطون‌گرایی فرگه است که براساس آن، محمول، همچون موضوع، دارای مصداق است. از آنجا که محمول - در معنای جدیدش یعنی بخشی از گزاره که پس از برداشتن موضوع (name) باقی می‌ماند - اولین بار به وسیله فرگه تعریف شد افلاطون‌گرایی در خصوص محمول پیش از زمان او چندان ممکن نبود.

در دوره قرون وسطی در بحث از کلیات مشکل می‌توان میان افلاطون‌گرایی در خصوص موضوع و افلاطون‌گرایی در خصوص محمول تمایز قایل شد. زیرا در سنت ارسطویی، یک کلمه یا حد (term) واحد می‌تواند موضوع یا محمول واقع شود مانند انسان در «سقراط انسان است» و «انسان حیوان است». بنابراین، واقع‌گرایی قرون وسطایی واقع‌گرایی در خصوص حد [موضوع یا محمول] است و شاید افلاطون‌گرایی آگوستین و خود افلاطون نیز چنین بوده باشد. دکارت به موضوعات ریاضی، مانند مثلث در هندسه، معتقد بود اما ماهیت این موضوعات را چیزی جز حقایق سرمدی هندسه نمی‌دانست. بنابراین ما در فلسفه دکارت برای اولین بار با افلاطون‌گرایی جدید در خصوص گزاره مواجه می‌شویم.

دکارت اولین افلاطون‌گرای جدید بود. زیرا او اولین فردی بود که وجود حقایق سرمدی را، که پایه دانش ریاضی ما هستند، به عنوان اموری متمایز از خدا پذیرفت. با این حال نمی‌توان افلاطون‌گرایی او را در مقابل ساخت‌گرایی قرار داد. زیرا همان‌طور که دامت تأکید کرده است، ساخت‌گرایی علم به ریاضیات را به علم به مقاصد ریاضی‌دانان فرو می‌کاهد و تلقی دکارت نیز از حقایق ضروری، این خصوصیت اراده‌گرایانه را دارا است، زیرا از نظر او علم به ریاضیات علم به قانونگذاری ریاضیدانی الهی است.

ویتگنشتاین اغلب از مفهوم علم مطلق الهی برای تأکید بر ساخت‌گرایی افراطی خویش استفاده می‌کرد:

فرض کنید که ریاضیدانان به محاسبه بسط عدد  $\pi$  ادامه دهند. در این حال خداوند که به هر چیزی علم دارد می‌داند که آنان تا پایان جهان به ۷۷۷ می‌رسند یا نه. اما آیا علم مطلق خداوند می‌تواند در این مورد تصمیم‌گیری کند؟ پاسخ منفی است. منظور من این است که حتی خداوند هم فقط

به وسیلهٔ ریاضیات می‌تواند امور ریاضی را معین کند.

دکارت در رد این مطلب می‌توانست بگوید که خدا می‌داند که آیا سه هفت در بسط نامتناهی عدد  $\pi$  واقع می‌شود یا نه، زیرا وقوع یا عدم وقوع چنین امری بسته به تصمیم اوست؛ علم مطلق خدا، به مقاصد او در زمینهٔ مربوطه تعلق می‌گیرد. همچنین دکارت در پاسخ به سؤال دامت، که قبلاً مطرح شد، می‌توانست بگوید که خدا واقعاً می‌تواند مقرر کند که چیزی در هر جهان ممکن درست باشد و انکار این مطلب به منزلهٔ این است که او را، مانند خدایان دروغین کفار، مجبور و اسیر سرنوشت بدانیم.

بنابراین ممکن است گفته شود که اراده‌گرایی افلاطونی (Platonic voluntarism) دکارت خصوصیاتی را که واقع‌گرایی و ساخت‌گرایی در معنای امروزی خود دارند با هم ترکیب می‌کند. از نظر مکتب قراردادگرایی در فلسفهٔ ریاضیات، ریاضیدانان قراردادهای خود را وضع می‌کنند؛ در حالی که دکارت این وظیفه را برعهده خدا می‌گذارد. اما فهم اینکه چگونه خداوند احکام ریاضی را از ازل وضع کرده واقعاً دشوار است زیرا ریاضیدانان با قراردادهای خود اعمال ریاضی را به صورت علایم نشان می‌دهند و گرچه شاید بتوان تصور کرد که خدا با زبان انسان با او سخن بگوید اما تصور اینکه خدا در ازل و پیش از خلق جهان با علایم سروکار داشته است چندان آسان نیست. در واقع به نظر می‌رسد که دیدگاه دکارتهی غیرقابل قبولترین خصوصیات افلاطون‌گرایی را با ناموجه‌ترین ویژگیهای ساخت‌گرایی ترکیب می‌کند.

از سوی دیگر، نظریهٔ قرون وسطایی رقیب می‌تواند به نحوی معقول ادعا کند که نه افلاطون‌گراست و نه ساخت‌گرا. این نظریه به هیچ وجه ساخت‌گرا نیست زیرا براساس آن، حقایق ریاضی متکی بر تصمیمهای هیچ اراده‌ای، چه انسانی و چه الهی، نیستند. افلاطون‌گرا هم نیست زیرا وجود اموری منطقی یا ریاضی را که سرمدی و متمایز از خدا باشند نمی‌پذیرد. بنابراین نظریه، حقایق منطقی و ریاضیات اساساً حقایقی دربارهٔ حدود قدرت خداوندند اما نه حدودی که گویی از خارج تحمیل شده‌اند.

در قرن حاضر بعضی از فیلسوفان شهودگرا به نحوی سخن گفته‌اند که گویی حقایق ریاضی حقایقی دربارهٔ ذهن بشر هستند. از این دیدگاه، نظریهٔ قرون وسطایی مدرسی (medieval scholastic theory) را دربارهٔ این موضوعات می‌توان روایت الهی از شهودگرایی دانست. زیرا از نظر شهودگرای جدید برای اینکه احکام ریاضی ذهن درست باشند ذهن احتیاج به چیزی خارجی که خود را با آن مطابق کند ندارد. به همین ترتیب فیلسوفان مدرسی قرون

وسطی نیز فکر می‌کردند که خداوند صرفاً از طریق علم به قوای ذاتش، به حقایق منطقی و ریاضی علم دارد و صحت آنچه در علم خداوند قرار دارد به واسطه چیزی خارج از علم او نیست. اما شهودگرایی قرون وسطایی از یک جنبه مهم با هر نوع شهودگرایی جدید تفاوت دارد. از نظر شهودگرایی جدید درک مستقیم حقایق ریاضی بدون وساطت استنتاج ریاضی مقتضی ممکن نیست؛ در صورتی که همه متکلمان قرون وسطی این نظر را که علم خداوند می‌تواند با وساطت استنتاج به چیزی تعلق گیرد رد می‌کردند. آنان تأکید می‌کردند که تفکر خداوند تفکری استنتاجی (discursive) و گام به گام نیست. قدیس آگوستین می‌گفت: «خداوند اشیاء را به‌طور تدریجی (piecemeal) نمی‌بیند. به عبارت دیگر نگاه او از سویی به سوی دیگر معطوف نمی‌گردد بلکه همه چیز را در یک لحظه می‌بیند.» آکوئیناس با استناد به این مطلب گفت که در مورد خدا استنتاج، چه به معنای تفکر در باره چیزی پس از چیز دیگر و چه به معنای اتکاء علم به نتایج بر علم به مبادی، جایی ندارد. برای خدا علم به اصول اولیه (axioms) باید آیینهای باشد که در آن قضایا (theorems) را ببیند نه علامتی که راه رسیدن به آنها را نشان دهد.

با وجود این بعضی از فیلسوفان جدید دین استدلال کرده‌اند که تبیین قرون وسطایی از حقایق ریاضی امتیازات واقع‌گرایی و ساخت‌گرایی را با هم دارا است. زیرا مانند واقع‌گرایی تأکید می‌کند که حقیقت منطقی و ریاضی موضوعی عینی (objective) و کاملاً مستقل از ذهن بشر است و مانند ساخت‌گرایی می‌تواند از پذیرش موجودات سرمدی، برون‌ذهنی (extra-mental) و انتزاعی اجتناب کند. حتی بعضی پا را فراتر گذاشته و اظهار کرده‌اند که می‌توان مشکلات شناخته‌شده واقع‌گرایی و ساخت‌گرایی را کنار هم نهاد و از برهان حقایق سرمدی بر وجود خدا روایت جدیدی ارائه داد.

به نظر من مسلم فرض کردن وجود خدا به عنوان راه‌حلی برای مشکلات فلسفه ریاضیات بی‌فایده است. زیرا در این صورت مشکلاتی که درخصوص عینیت حقایق ریاضی مطرح است به شکل مشکلاتی درخصوص حدود قدرت خداوند دوباره مطرح می‌شود؛ حدودی که بنابر نظریه مدرسی ضروری‌اند اما اجباری (constraining) نیستند، غیرارادی‌اند اما بر خدا تحمیل نشده‌اند. اینها مشکلاتی هستند که ما باید هنگام بحث از قدرت مطلق خداوند مستقلاً به آنها بپردازیم.

اما از سوی دیگر مفهوم علم مطلق الهی، آنگونه که در منطق و ریاضیات به کار برده شده است، به مشکلات درونی فلسفه ریاضیات نمی‌افزاید. اگر واقع‌گرایی درست باشد رابطه خدا با حقایق افلاطونی و اینکه چگونه ما انسانها می‌توانیم یا به‌کارگیری ماهرانه‌ی علایم به شناخت این

حقایق نایل شویم مرموز و پنهان باقی می‌ماند. اما اگر ساخت‌گرایی درست باشد علم خدا به نظامهای پیشین (a priori disciplines) به علم او به مخلوقاتش و به‌ویژه به علم او به قوا و فعالیتها و تصمیمهای انسان فروکاسته می‌شود.

---

\* این مقاله ترجمه‌ای است از:

*The God of the Philosophers* by Anthony Kenny 1979 pp. 15-26 'The Eternal Truths'.

---



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی



## پی‌نوشتها:

۱. در هندسه‌های نوافلیدسی مجموع زوایای مثلث  $180^\circ$  نیست. البته در این مورد اختلاف نظر وجود دارد: برای مثال لوباشنسکی (Lobachevsky) این مقدار را کمتر از  $180^\circ$  و ریمان (Riemann) بیشتر از آن می‌داند. م.
۲. Augustine قدیس آگوستین (۴۳۰ - ۴۵۴) مجتهد کلیسا که ابتدا به مذهب مانوی گروید و سپس هنگامی که در میلان به تدریس صناعت خطابه مشغول بود مجذوب تعالیم قدیس آمبروسیوس گردید و دوباره به دین مسیح درآمد (۴۸۷). پس از آن ترک دنیا کرد و در ۳۹۶ به اسقفی شهر هببو برگزیده شد. متألهان مسیحی، اعم از کاتولیک و پروتستان، او را استاد الهیات دانسته از آثارش استفاده فراوان برده‌اند. از تألیفات وی کتاب اعترافات (حاوی اطلاعاتی در سرگذشت او) و کتاب مدینه الهی (نظریه‌ای عمیق درباره‌ی حالت فعلی و کمال مطلوب در جامعه مسیحی) هنوز مطالب بسیار دارند. (برگرفته به اختصار از دایرةالمعارف فارسی)
۳. Platonism افلاطون‌گرایی یا واقع‌گرایی (realism) مکتبی است در فلسفه ریاضیات که برطبق آن حقایق ریاضی، سرمدی و مستقل از ذهن هستند. م.
۴. یعنی در ذهن (علم) خدا قرار دارد. م.
۵. Mersenne مازن مرسن (۱۶۴۸ - ۱۵۸۸) کشیش کاتولیک، متکلم، طبیعیدان و ریاضیدان فرانسوی. او با بیشتر متفکران بزرگ عصر خویش مکاتبه داشت و همچون یک بانک اطلاعاتی آراء و عقاید یک متفکر را به متفکر دیگر منتقل می‌کرد. مکاتبات وی با دکارت از سال ۱۶۲۹ آغاز شد و تا سال ۱۶۴۷ ادامه یافت. دکارت، همانطور که خود گفته است، از طریق این مکاتبات از آنچه در جهان علم و فلسفه می‌گذشت آگاه می‌شد. هرچند مرسن بیشتر به علت رابطه‌اش با دکارت معروف است اما خود نیز اصالتاً دارای نظریاتی در زمینه‌های مختلف بوده است. م.
۶. Jupiter پسر ساترن و خدای خدایان در روم باستان که معادل زئوس در یونان باستان است. او را خدای آسمان نامیده‌اند زیرا منشأ تغییرات جوی مانند رعدوبرق و هوای خوب و بد است. م.
۷. Saturn از خدایان قدیمی روم باستان که معادل کروئوس در یونان باستان است. هنگامی که پسرش ژوپیتر (زئوس) سلطنت را از او گرفت و او را از فراز المپ به زیر افکند وی از یونان به ایتالیا رفت و در کاپیتول مستقر شد. او به علت آموختن کشاورزی به مردم به خدای کشاورزی معروف است. م.
۸. Styx در اسطوره‌های یونان باستان نام رود خدایی است که جهان ارواح را احاطه کرده است. او و فرزندانش، زئوس را در جنگ با تیتانها یاری کردند و زئوس به پاس این عمل مقرر کرد که هیچ خدایی حق ندارد سرگردی را که به آب استوکس یاد کرده است بشکند. م.
۹. Fates در اسطوره‌های باستان نام سه الهه از دختران زئوس است که زندگی هر انسانی را از روز تولد تا هنگام مرگ به وسیله نار نخ می‌تنظیم می‌کنند. یکی از آنان این رشته را می‌ریسد، دیگری آن را می‌بچد و سومی هنگامی که عمر صاحب نخ پایان یافت آن را قطع می‌کند. قدرت آنان به حدی است که حتی زئوس نمی‌تواند تصمیمشان را تغییر دهد. م.

۱۰. فیلسوفان مدرسی سخن گفتن از «ماهیت اشیاء» را بر استفاده از تعبیر آگوستینی «حقایق سرمدی» ترجیح می‌دادند؛ تا آنجا که اسکوتس هنگام بحث از قطعه‌ای که در آن آگوستین از «مفهوم غیرجسمانی و سرمدی مربع» سخن گفته است، عبارت «ماهیت سنگ» را جایگزین آن می‌کند.
۱۱. Aquinas قدیس توماس آکوئیناس (۱۲۷۴ - ۱۲۲۵) فیلسوف ایتالیایی، بزرگترین شخصیت فلسفه مدرسی، یکی از بزرگترین قدیسان کاتولیکها و واضع دستگاه فلسفه‌ای که پاپ لئوی سیزدهم آن را فلسفه رسمی مذهب کاتولیک اعلام کرد. وی در ۱۲۴۴ به فرقه دومینیکیان پیوست، در سال ۱۲۴۵ در پاریس نزد آلبرتوس کبیر به تحصیل پرداخت و در ۱۲۵۲ استاد الهیات شد. عمده‌ترین اثرش کتاب سوماتولوژیکا [رساله جامع در الهیات] (۱۲۷۴ - ۱۲۴۷) است که گرچه ناتمام است، شرح منظم الهیات بر مبنای عقلی است. (برگرفته به اختصار از دایرةالمعارف فارسی)
۱۲. Replies to the Fifth Objections اعتراضات هفت مجموعه است که همراه با پاسخ دکارت به هر یک در مجموعه آثار وی به چاپ رسیده و بیش از یک سوم آن را تشکیل می‌دهد. نویسندگان این مجموعه‌ها عبارت‌اند از: مجموعه اول: کاتروس؛ مجموعه دوم: احتمالاً مرسن؛ مجموعه سوم: هابز؛ مجموعه چهارم: آرنو؛ مجموعه پنجم: گاستدی؛ مجموعه ششم: متکلیمان و فیلسوفان مختلف (جمع‌آوری شده به وسیله مرسن)؛ مجموعه هفتم: یوردن. م
۱۳. Gassendi پیر گاستدی (۱۶۵۵-۱۵۹۲) کشیش، فیلسوف و ریاضیدان فرانسوی که در پیشرفت نهضت ضد ارسطویی سهم بود. وی معاصر دکارت و در ۴۸-۱۶۴۵ استاد ریاضیات در کولژ دو فرانس بود. در طبیعیات نه فقط با فلسفه مدرسی بلکه با دکارت نیز مخالفت می‌ورزید و گرچه کشیش کاتولیک بود، نظریه اتمی لپکوروس و لوکرتیوس را احیاء کرد. (برگرفته به اختصار از دایرةالمعارف فارسی)
۱۴. Mealand دنیس مسلند (۱۶۷۲-۱۶۱۶) متکلم یسوعی که حامی پرشور دکارت بود و خلاصه‌ای از کتاب تأملات او را به رشته تحریر درآورد. وی در سال ۱۶۴۵ به عنوان مبلغ مذهبی عازم آمریکای شمالی شد و تا هنگام مرگ در همانجا ماند. م.
۱۵. Summa Contra Gentiles این رساله از چهار کتاب تشکیل شده که هر یک حدوداً دارای صد فصل است. موضوعات هر یک از کتابها عبارت است از: کتاب اول: درباره ماهیت خداوند تا آنجا که عقل بدون کمک وحی می‌تواند آن را دریابد؛ کتاب دوم: جهان مخلوق و خلق آن به وسیله خدا؛ کتاب سوم: تبیین راهی که موجودات عاقل باید از طریق آن سعادت را در خداوند بیابند؛ کتاب چهارم: توضیح بعضی از تعالیم مسیحی مانند تثلیث و حلول خدا در عیسی. م.
۱۶. Duns Scotus جان دنز اسکوتس، متوفی ۱۳۰۸، فیلسوف مدرسی از مردم بریتانیای کبیر که در آکسفورد و پاریس و کولونی تدریس کرد. کتاب مبدأ نخستین از اوست. وی مؤسس نحله اسکوتیسم در مقابل نحله تومیس است. پیروان اسکوتیسم معتقد بودند که فلسفه خادم دیانت نیست بلکه دیانت باید تابع تعقل باشد، بسیاری از مسایل الهیات به برهان در نمی‌آید و در آنها جز توسل به ایمان چاره نیست. پیروان اسکوتیسم در افکار کاتولیکی تأثیر فراوان داشته‌اند. (برگرفته به اختصار از دایرةالمعارف فارسی)
۱۷. Sentences این مجموعه که مهمترین اثر لومبارد است از چهار کتاب تشکیل شده که موضوع هر یک عبارت است از: کتاب اول: درباره تثلیث؛ کتاب دوم: درباره خلقت و لطف و گناه؛ کتاب سوم: درباره حلول و فدیة پذیری؛ کتاب چهارم: درباره آیینهای مقدس و معادشناسی. لومبارد در این اثر، عقاید مختلف آباء کلیسا و دیگر مراجع مدرسی را در مورد موضوعات فوق می‌آورد، با هم مقایسه می‌کند و سپس مورد نقد قرار داده به نتیجه‌گیری می‌پردازد؛ به همین دلیل او را استاد عقاید (Master of the Sentences) نامیده‌اند.

- این مجموعه پیش از دو بیست سال متن درسی در مدرسه‌های کاتولیکی بود و هر طلبه‌ای برای گذراندن درس کلام موظف بود شرحی بر آن بنویسد؛ از اینرو همه متکلمان بزرگ قرنهای ۱۳ و ۱۴ از جمله دنز اسکوتس شرحی بر آن نوشته‌اند. م.
۱۸. Peter Lombard پیتر لومبارد (۱۱۶۰-۱۱۰۰) متکلم مدرسی که در لومباردی در شمال ایتالیا به دنیا آمد و پس از تحصیلات مقدماتی در ایتالیا برای ادامه تحصیل به فرانسه رفت. وی از سال ۱۱۳۶ تا ۱۱۵۰ در مدرسه نردام پاریس تدریس کرد و در سال ۱۱۵۹ به مقام اسقفی پاریس نایل شد. م.
۱۹. Meinong آلکسیوس مابنرنگ (۱۹۲۰-۱۸۵۳) فیلسوف و روان‌شناس اتریشی که از سال ۱۸۷۵ تا ۱۸۷۸ در دانشگاه وین نزد فرانتس برنثانو تحصیل کرد و از سال ۱۸۸۲ تا هنگام مرگ در دانشگاه گراتس (Graz) مشغول تدریس بود. وی در سال ۱۸۹۴ در همین شهر اولین انستیتوی روان‌شناسی اتریش را برای تحقیقات آزمایشگاهی تأسیس کرد. م.
۲۰. esse diminutum یا به زبان انگلیسی *diminutive existence* از لحاظ لغوی به معنای وجود مصغر یا کوچک است. منظور وجودی است که در آن ماهوی یا خارجی بودن لحاظ نشده است. م.
۲۱. the law of inertia یکی از قوانین سه گانه حرکت که به وسیله نیوتن تدوین شد. براساس این قانون جسمی که از تأثیر نیروی خارجی برکنار است اگر ساکن است در همان حال باقی می‌ماند و اگر متحرک است به حرکت خود در یک خط مستقیم و بدون تغییر سرعت ادامه می‌دهد. م.
۲۲. Le Monde دکارت این کتاب را در بین سالهای ۳۳-۱۶۲۹ به رشته تحریر درآورد و قصد انتشار آن را داشت اما پس از اطلاع از اینکه کلیسا گالیله را به اتهام نظریاتش درخصوص حرکت زمین محکوم کرده است از چاپ آن صرف‌نظر کرد. م.
۲۳. mechanistic physics تبیین مکانیکی یا ماشینی از طبیعت تبیینی است که طبیعت را یک ماشین در نظر می‌گیرد و همه پدیده‌های آن را براساس اصول مکانیکی یعنی براساس ماده و حرکت و قوانین آن توضیح می‌دهد. بنابراین در تبیین پدیده‌ها به علل فاعلی توجه می‌کند نه به علل غایی. م.
۲۴. Quine ویلارد کراپن ( ۱۹۰۸ - ) فیلسوف و منطق‌دان آمریکایی که در کالج آبرلین از دانشگاه آکسفورد و همچنین در دانشگاه هاروارد تحصیل کرد و در سال ۱۹۳۲ رساله دکتری خود را در منطق و زیر نظر وایتهد به پایان رساند. در همین ایام به وین، براگ و ورشو سفر کرد و تحت تأثیر کارنپ و پوزیتیویسم منطقی قرار گرفت. سپس به هاروارد بازگشت و از آن زمان تا هنگام بازنشستگی در سال ۱۹۷۸ در این دانشگاه مشغول تدریس بود. م.
۲۵. realism , conceptualism , nominalism سه‌گرایش اصلی در خصوص کلی هستند. واقع‌گرایان معتقدند که کلی وجود خارجی دارد. مفهوم‌گرایان وجود خارجی کلی را انکار می‌کنند و برای آن وجود ذهنی قائل‌اند. نام‌گرایان هم وجود خارجی و هم وجود ذهنی کلی را رد کرده صرفاً به وجود لفظی یا اسمی آن معتقدند. از طرفداران این سه‌گرایش در قرون وسطی به ترتیب می‌توان به آنسلم، آبلار و اکام اشاره کرد. م.
۲۶. logicism گرایشی جدید در فلسفه ریاضیات است که ریاضیات را شاخه‌ای از علم منطق می‌داند. از نظر پیروان این مکتب اعداد حقیقی را می‌توان بر پایه اعداد طبیعی و اعداد طبیعی را بر پایه مجموعه‌ها استوار کرد و بحث از مجموعه‌ها نیز از مباحث منطق است. فرگه اولین نماینده این مکتب بود، سپس وایتهد و راسل نیز به او پیوستند. م.
۲۷. Intuitionism گرایشی جدید در فلسفه ریاضیات و شاخه‌ای از مکتب ساخت‌گرایی است. این‌گرایش

ریاضیات را وابسته به ذهن انسان می‌داند و از نظر معتقدان به آن، ریاضیات مسبوق به هیچ علمی و خاصه به هیچ یک از فلسفه و منطق نیست، بلکه برعکس، تقریر هر اصل از فلسفه و منطق مسبوق به مفاهیم ریاضی است. بنابراین ریاضیات منبهی ندارد جز نوعی شهود که مفاهیم و استنتاجات ریاضی را به روشنی و مستقیماً در برابر ما قرار می‌دهد. واضح ریاضیات شهودی براوتر (Brouwer)، ریاضیدان معاصر هلندی، است. م.

۲۸. **formalism** گرایشی جدید در فلسفه ریاضیات است که بر جنبهٔ صوری ریاضیات در مقابل معنا و محتوای آن تأکید می‌کند و کم‌وبیش منکر محتوا برای موضوعهای ریاضی است. واضح این مکتب هیلبرت (Hilbert) است، هرچند که او روش خود را روش اصل موضوعی (axiomatic) می‌نامید. وی برخلاف شهودگرایان کوشش می‌کرد که ریاضیات را بر پایه‌های صرفاً صوری و اصل موضوعی استوار سازد. م.

۲۹. **Dummett** مایکل دامت (۱۹۲۵-) فیلسوف منطق و زبان که در لندن به دنیا آمد، در دانشگاه آکسفورد تحصیل کرد و در سال ۱۹۷۹ استاد منطق در این دانشگاه شد. وی این سمت را تا زمان بازنستگی در سال ۱۹۹۲ به عهده داشت. م.

۳۰. **Fregé** گونلوب فرگه (۱۸۴۸-۱۹۲۵) ریاضیدان آلمانی و عالم منطق که بعضی از محققان او را بزرگترین عالم منطق در قرن ۱۹ دانسته‌اند. وی در ۱۸۷۹-۱۹۱۸ استاد دانشگاه بنا بود و پیش از راسل و وایتهد اظهار نظر کرد که ریاضیات شاخه‌ای از منطق است. آثار عمده‌اش عبارت‌اند از: مفهومتگاشت (۱۸۷۹)، مبانی علم حساب (۱۸۸۴)، در باب معنا و مفهوم (۱۸۹۲) و قوانین اساسی علم حساب (۱۹۰۳-۱۸۹۳). (برگرفته به اختصار از دایرةالمعارف فارسی)

۳۱. **constructivism** مکتبی در فلسفه ریاضیات که دقیقاً در مقابل مکتب افلاطون‌گرایی قرار دارد. براساس این مکتب حقایق ریاضی چیزهایی برون‌ذهنی و سرمدی نیستند بلکه ساخته‌ذهن انسان و متکی بر آن‌اند. م.

۳۲. **conventionalism** از نظر این مکتب نه تنها نحوهٔ تبیین ما از جهان بستگی به قراردادهای زبانی دارد بلکه صحت حقایق منطق و ریاضیات نیز وابسته به این قراردادهاست؛ طبیعت را با هر نظام منطقی یا ریاضی منسجمی می‌توان تبیین کرد و اصولاً هیچ نظامی درست‌تر از نظام دیگر نیست، بلکه صرفاً می‌تواند ساده‌تر یا سودمندتر باشد. معمولاً هانری پوانکاره، ریاضیدان فرانسوی، را مؤسس این مکتب می‌دانند. م.

۳۳. **Wittgenstein** لودویگ ویتگنشتاین (۱۸۸۹-۱۹۵۱) فیلسوف اتریشی‌الاصیل انگلیسی و یکی از مؤثرترین اندیشمندان در فلسفهٔ قرن بیستم. وی دارای دو نظام فلسفی است که هر یک محصول دوره‌ای از حیات فلسفی اوست. دورهٔ اول از سال ۱۹۱۲ با ورود وی به تربیتی کالج آغاز می‌شود و با انتشار کتاب رسالهٔ منطقی-فلسفی در سال ۱۹۲۱ به اوج خود می‌رسد. دورهٔ دوم از سال ۱۹۲۹ و با بازگشت وی به کمبریج شروع می‌شود. افکار او را در این دوره بیشتر در کتاب پژوهشهای فلسفی، که پس از مرگش به چاپ رسید، می‌توان یافت. در هر دو دوره توجه او معطوف به زبان و محدودیت‌های آن بود؛ با این فرق که در دورهٔ اول اعتقاد داشت که ساختار واقعیت ساختار زبان را معین می‌کند ولی در دورهٔ دوم معتقد بود که مفهوم ما از واقعیت تابع زبان ماست. «ویتگنشتاین متأخر» اشاره به دورهٔ دوم حیات فلسفی او دارد. م.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

## الهیات تطبیقی

نوشته دیوید تریسی

ترجمه بهاء‌الدین خرماهی

اصطلاح الهیات تطبیقی از نظر تاریخی به شیوه‌های مختلف به کار رفته است. کاربرد و معنای نخستین آن عبارت از تابعی از رشته‌ای به نام ادیان تطبیقی است که در آن مورخ دین، نظام‌های مختلف الهیات ادیان مختلف را تجزیه و تحلیل می‌کند. معنای دوم آن در حوزه‌ای است که «علم دین» یا «تاریخ ادیان» نامیده می‌شود و بعضی از محققان برای نمایاندن وجهی از آن، این اصطلاح را به کار می‌برند. فی‌المثل ماکس مولر در کتاب *درآمدی بر علم دین*<sup>۱</sup> این اصطلاح را در اشاره به بخشی از «علم دین» که صور تاریخی دین را در تقابل با «الهیات نظری» - که شرایط فلسفی امکان پدید آمدن دین را بررسی می‌کند - به کار می‌برد. نمونه دوم در عنوان کتابی از جیمز فریمن کلارک<sup>۲</sup> که تحت عنوان ده دین بزرگ: جستاری در الهیات تطبیقی<sup>۳</sup> در سال ۱۸۷۱ منتشر شد، دیده می‌شود. این کتاب به تاریخ‌آموزه‌های دینی در سنت‌های مختلف می‌پردازد.

### مسائل و امکانات

در مجموع، محققان معاصر که در حوزه تاریخ ادیان یا دین‌پژوهی کار می‌کنند، اصطلاح «الهیات تطبیقی» را به معنایی که مولر یا کلارک به کار برده بودند، به کار نمی‌برند. و این کاربردهای نخستین، بیشتر اهمیت تاریخی دارد، تا کاربرد علمی جدید و جاری. در حوزه تخصصی امروز، این اصطلاح دو معنی متمایز دارد. نخست همچنان به معنای تلاش و تحقیق تطبیقی در زمینه پژوهش عرفی تاریخ ادیان است که در آن «الهیات»های مختلف وابسته به سنت‌های مختلف به

مدد بعضی روشهای تطبیقی که در این حوزه جاافتاده است، با هم مطابقت و مقایسه می‌شود. اما در عملکرد رایج، «الهیات تطبیقی» به تحقیقی کلامی یا الهیاتی (که گاه «الهیات جهانی» یا «الهیات جامع» نامیده می‌شود) اطلاق می‌گردد که نه یک بلکه دو یا چند سنت را بر مبنای جنبه کلامیشان، بررسی می‌کند. بدینسان به «الهیات»های مسیحی (یا بودایی یا هندوی) تطبیقی برومی‌خوریم که در آن سنت خاص خود متکلم و محقق با سنتهای دیگر ربط و پیوند انتقادی و الهیاتی دارد. خاصترین و کم‌رواج‌ترین معنای این اصطلاح عبارت است از مطالعه الهیاتی دو یا چند سنت دینی بدون تعهد و تمایل به هیچ سنت خاص. در هر یک از این مدل‌های الهیاتی واقعیت «تعدد ادیان»، بالخصوص مورد نظر است، به نحوی که هر مکتب الهیات در هر سنت، خود در حکم الهیات تطبیقی است.

علی‌الاصول دو رهیافت عمده، مکمل و متقابلاً روشنگر همدیگرند. هر تلاش و تحقیق تطبیقی در حوزه تاریخ ادیان (یا ادیان تطبیقی) که یک مطالعه عرفی یا علمی است، «الهیات»ها را ماده‌ای می‌داند که باید بعداً از دیدگاه معیارهای تطبیقی همان حوزه و به مدد آنها، تجزیه و تحلیل شود. هر دو تلاش و تحقیق الهیاتی در جهت الهیات تطبیقی - یعنی از درون متن یک اعتقاد - نتایج تطبیق‌های تاریخ دینی «الهیات»های مختلف را که به مدد معیارهای دقیق و اکید الهیاتی خودش انجام می‌گیرد، تمیز و تفسیر خواهد کرد.

این واقعیت که خود الهیات اکنون رشته‌ای در درون حوزه چندرشته‌ای دین‌پژوهی، لحاظ می‌گردد، الهیات معاصر را - در هر سنتی که باشد - وادار می‌کند که الهیات تطبیقی باشد. به تعبیر دقیقتر از دیدگاه الهیاتی، تاریخ ادیان، درحالت تطبیق‌پذیری و مقایسه‌ای‌اش، به الهیات آکادمیک مدد رسانده است که این تلقی و بصیرت سرنوشت‌ساز را بپذیرد که واقعیت تعدد ادیان، در زمینه دقیقاً الهیاتی، باید در همه ارزیابیها و خودکاویهای الهیاتی در هر سنت از همان آغاز، نفوذ کند. هر مکتب الهیات معاصر که معنا و محتوای الهیاتی (مثبت یا منفی) را با واقعیت تعدد ادیان وفق می‌دهد، در بررسی‌اش از هر سنت خاص، در حکم الهیات تطبیقی عمل می‌کند، حال چه این نام را بر خود بگذارد یا نه. تاریخ و ماهیت این رشته نوین و رو به رشد الهیات تطبیقی به عنوان الهیات، مستلزم تجزیه و تحلیل دقیق است.

مشکل دیگری که با اصطلاح «الهیات تطبیقی» داریم این است که الهیات ممکن است در ادیان غربی رشته و معرفتی در میان معارف باشد، ولی لزوماً در سایر سنتها نباشد. درواقع کلمه «تئولوژی [= الهیات] در اندیشه دینی یونانی ریشه دارد. از نظر تاریخی، الهیات به عنوان عامل مهمی در حوزه مقاله دینی مسیحی که متأثر از مدل‌های هلنی‌مآبی، و به میزان کمتر در حوزه نفوذ

اسلام و مسیحیت، عمل کرده است. بنابراین هر تلاش و تحقیقی که «الهیات تطبیقی» نام دارد، باید بپذیرد که هر تلاش و تحقیق الهیات لزوماً یونانی - مسیحی نیست.

برای احراز حقیقت این نکته باید دو عامل را روشن کرد. نخست اینکه سخن گفتن از «الهیات» شاید ذاتاً نارسا ولی از نظر تاریخی شیوه‌ای مفید برای نشان دادن تعبیر و تفسیرهای دقیق عقلی از هر سنت دینی باشد، اعم از آنکه آن سنت توحیدی باشد یا نباشد. دوم اینکه به کار بردن واژهٔ تئولوژی یا به معنای حقیقی کلمه - یعنی «سخن گفتن از خدا یا خدایان و اندیشه دربارهٔ آن» - این فحوا را دارد که حتی سنتهای غیر توحیدی (نظیر هندو، کنفوسیوس، تائوئی، یا سنتهای باستانی دیگر) توسعاً دارای «الهیات»هایی هستند. بسیاری از سنتهای دینی به معنای دقیق کلمه خودشناسی فکری - فرهنگی دارند.

کلمهٔ الهیات به معنایی که در این مقاله به کار می‌رود، الزاماً دلالت بر اعتقاد به وجود «خداوند» ندارد. در واقع حتی الزاماً دلالت بر اعتقاد به «خدایان» بعضی سنن باستانی، یا مجمع خدایان یونان و روم، یا خدای عمیقاً توحیدی یهودیت مسیحیت و اسلام ندارد. هر کلمه یا اصطلاح مناسبتری که برای نمایاندن واقعیت نهایی با حقیقت غایی به کار رود، لامحاله دستخوش تأمل عقلی - فکری صریح خواهد بود. نظیر فی‌المثل اصطلاح مقدس<sup>۴</sup> مطرح در «دیالکتیک مقدس - دنیوی» در سنن بزرگ باستانی که میرچالیاده تجزیه و تحلیل کرده است. همچنین کلمهٔ قدسی<sup>۵</sup> که کلمه‌های فراگیرتر است و ناتان شوز و دریلوم<sup>۶</sup> و رودولف اوتو<sup>۷</sup> پیشنهاد کرده‌اند؛ همچنین کلمهٔ ابدی<sup>۸</sup> که آندرس نوگرن<sup>۹</sup> پیشنهاد کرده است؛ همچنین کلمهٔ خلأ یا تهیواره<sup>۱۰</sup> که در بسیاری از سنن بودایی هست؛ یا کلمهٔ احد<sup>۱۱</sup> که در سنت افلوپین هست، و غیره. تا آنجا که چنین تأمل عقلی - فکری صریحی در حوزهٔ دینی رخ می‌دهد، می‌توان از حضور الهیات به معنای وسیع کلمه (یعنی بدون مسلم‌گرفتن عقاید توحیدی) سخن گفت. کلمهٔ الهیات هر قدر که برای مقاصد تجزیه و تحلیل و عقلی مفید باشد، نباید این فحوا را داشته باشد که هر سنت مورد بحث، واقعیت نهایی یا حقیقت غایی را «خدا» می‌نامد، یا این فحوا را که آن سنت الزاماً تأمل منسجم در باب حقیقت غایی را برای سلوک دینی‌اش، مهم می‌انگارد. (گفتنی است که در بسیاری از مکاتب بودایی، تأمل منسجم از هر نوع که باشد مشکوک است.) به این اعتبار، «الهیات» همواره فکری - عقلی است، ولی لازم نیست که منسجم یا دستگامند<sup>۱۲</sup> باشد. با این ملاحظات مهم، مع‌الوصف سخن گفتن از «الهیات تطبیقی» به عنوان تعبیر و تفسیر عقلی هر سنت دینی که در جنب واقعیت تعدد ادیان در تعبیر و تفسیری که آن سنت از خود به دست می‌دهد، مفید است.



بعضی از مسائل الهیاتی که الهیات تطبیقی به بار می‌آورد از این قرار است: (۱) این یا هر دین چگونه با مسائل انسانی (نظیر رنج بردن، جهل، گناه و غیره) برخورد می‌کند، و چگونه آن درک و دریافت، جانشین سایر تعبیر و تفسیرها از وضع بشری می‌گردد؟ (۲) شیوه تحول نهایی (روشنی‌یابی یا اشراق، حریت، رستگاری و آزادی) که این یا هر دین عرضه می‌دارد کدام است، و چگونه یا سایر شیوه‌ها و سلوکها ربط دارد؟ (۳) شناخت ماهیت حقیقت غایی (طبیعت، تهبواره، قدس / قدسی، مقدس، الوهی، خدا، خدایان) در این دین از چه قرار است، و چگونه این شناخت با شناخت سایر سنتها ربط دارد؟

این سؤالا و مسائل الهیاتی تطبیقی ممکن است ذاتی خودشناسی عقلی هر سنت یا سلوک دینی انگاشته شود، و بدینسان می‌توان از حقیقت ضمنی یا صریح «الهیات تطبیقی» سخن گفت. برداشتهای تخصصی‌تر از رهگذر تجزیه و تحلیل‌های الهیاتی تطبیقی خاص پدید می‌آید، فی‌المثل برداشت مربوط به وحدت ذاتی ادیان (نظر فریتیرف شورآن، هوستون اسمیت، هانزی کرین) یا این برداشت که انسان می‌تواند الهیات تطبیقی مسیحی، یا هندویی یا بودایی، یا یهودی یا اسلامی داشته باشد (نظر ویلفرد کنت دل اسمیت، رایموند و پائیکار، ماسائوآبه، آناندا کوماراسوامی، سیدحسین نصر، فرانتس روزن تسوایگ، و دیگران). همه این برداشتهای تخصصی‌تر، مبتنی بر استنباطهای الهیاتی است که از ارزیابیهای تطبیقی هر متکلم از سنت دینی خود و سایر سنتها ناشی می‌شود. مسأله ماهیت هر الهیات تطبیقی به نحوی که در درون یک سنت دینی جلوه‌گر است، مقدم بر این برداشتهای الهیاتی تخصصی است.

بنابراین به تعبیر عامتر الهیات تطبیقی همواره با رویکرد الهیاتی صریح به تعدد ادیان موافق است، و این امر علی‌رغم این واقعیت است که در استنباطهای الهیاتی تفاوت‌های اساسی وجود دارد. به تعبیر روش - شناختی، الهیات تطبیقی معاصر خودشناسی فکری - فرهنگی از یک سنت دینی خاص از منظر بسیاری سنن دینی، به بار می‌آورد. و عبارت از رشته تأویلی [= هرمتوتیکی] و الهیاتی است که ربط و پیوند انتقادی متقابل بین دو تفسیر متمایز اما مرتبط برقرار می‌سازد. از یک‌سو، تعبیر و تفسیر الهیاتی از مسائل اصلی دینی در زمینه تعدد ادیان در جوار ظهور یک فرهنگ جهانی، و از سوی دیگر تعبیر و تفسیر پاسخهای یک سنت دینی خاص به همان تعدد ادیان.

چنانکه این الگوی روش - شناختی عام روشن می‌سازد، متکلم تطبیقی یا مقایسه‌گر پیش از آغاز تجزیه و تحلیل نمی‌تواند بداند که نتیجه‌گیربهای نهایی چه خواهد بود، یعنی فی‌المثل نمی‌داند آیا همه سنن دینی سرانجام یکی هستند یا به طرز برگشت‌ناپذیری متعددند، یا یک

سنت خاص باید به الزام تعدد ادیان، عمیقاً متحول شود یا خودشناسی سنتی اش را دگرگون سازد. روشن است که آغاز کردن با یک ارزیابی صریح (چنانکه معمول است، و نه الزاماً مثبت) از تعدد ادیان در موضع الهیات سنتی چون و چرا می‌کند و تصریحاً یا تلویحاً ناظر به آن است که واقعیت تعدد ادیان (و لذا عنصر تأویلی تطبیقی که لازمه کارکرد الهیات است) اهمیت ذاتی برای تعبیر و تفسیر الهیاتی ندارد. فی‌المثل یک الهیات مسیحی تطبیقی معاصر، لامحاله با الهیات تطبیقی هندو، یا یهودی یا اسلامی یا بودایی فرق دارد. ولی این نکته هم حائز اهمیت است که هر یک از این «الهیات» های تطبیقی جدید با همه «الهیات» های سنتی که اجازه تأویل تطبیقی در حوزه عملکرد الهیات نمی‌داد، تصریحاً (و از طریق ادعای انحصار) یا تلویحاً (با نفی مفیدیت آن) تفاوت دارد. باری هنوز هیچ اجماع استواری در باب نتایج «الهیات تطبیقی» وجود ندارد، ولی ممکن است که کسانی که در این کار و بار مهم و رو به رشد شرکت دارند، چه‌بسا درباره مدلی برای روش عامی که همه متکلمان مقایسه‌گر به کار می‌برند توافق کنند. بنابراین، گام ضروری بعدی، در جهت شناسایی این روش است. در اینجا پیش از هر چیز لازم است که پیشینه تاریخی این رشته نوظهور را بررسی کنیم.

### تاریخچه تحولات ماقبل مدرن تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

نظر به محدودیت حجم مقاله و برای روشن‌نگری هر چه بیشتر، این بررسی تاریخی عمدتاً منحصر به سنن غربی که مباحث الهیاتی اش شور و شدت بیشتری داشته است، می‌گردد. غرب‌شناسان نباید فراموش کنند که سایر سنتها (مخصوصاً سنن هندی) دوره‌های طولانیتری، و با تأملات فلسفی بیشتری به مسأله تعدد ادیان پرداخته‌اند.

### ادیان توحیدی تا پیش از آغاز عصر جدید

هرچند اصطلاح الهیات تطبیقی برای بحث و فحصهای مربوط به دوره پیش از مدرن به کار نمی‌رود، عناصر تطبیقی در فلسفه‌ها و نظامهای الهیات سنتی غرب سلباً و ایجاباً در این دوره وجود داشته است. در سنتهای یهودی و مسیحی و اسلامی، تأکید بر انحصار وحی الهی، به‌طورکلی منتهی به فقدان علاقه نسبی به تجزیه و تحلیل سایر ادیان - مگر برای مقاصد مناظراتی و ردیه و دفاعیه‌نویسی - گردیده است. این فقدان علاقه بر ارزیابی بالصراحه منفی

سایر ادیان و مکاتب از منظر وحی کتاب مقدسی (مخصوصاً مآثورات نبوی آن ادیان) مبتنی بوده است. یک نمونه بسیار روشن از این دید انحصارگرا، حمله به ادیان کنعانی توسط انبیای بنی اسرائیل در کتب مقدس عبرانی است. هنوز، چنانکه پژوهشهای جدید نشان داده است، اخذ و اقتباس اسرائیلیان کهن از سایر سنن دینی، نمایانگر سناریویی است پیچیده‌تر از آنچه تعبیر و تفسیرهای الهیاتی انحصارگرایی سنتی یهودی و مسیحی و اسلامی نشان می‌دهد. به‌علاوه، عناصری هست (مخصوصاً در سنت حکمت کهن) که نمایانگر تأیید و تحسین سایر سنن دینی است (فی‌المثل پیمان با نوح، سفر جامعه، گرایشهای کل‌گرایانه در عهد جدید، از جمله در تیموتاؤس اول، باب ۳ تا ۵). سایر استثناها در سنت لوگوسی فیلون یهودی در یهودیت، و نیز سنن متمایز و درعین‌حال مرتبط لوگوسی در سه مکتب الهیاتی مسیحی (ژولتین شهید، کلمنت اسکندرانی، اورینگن) وجود دارد. رگه‌های باطنی و گنوسی در هر سه سنت توحیدی، از طریق الهیاتهای متناظر که گاه مبتنی بر عقیده به وجود یک وحی اصیل (و مشاع) بود، مشهود است. کاربرد منابع فلسفی یونانی و رومی باستان در نظامهای الهیاتی این سنتها نیز در حکم استثنایی بر دید انحصارگرایانه است.

مع‌الوصف به‌کاررفتن آثار و آراء افلاطون، ارسطو، رواقیان و نوافلاطونیان در نظامهای الهیات یهودی و مسیحی و اسلامی، شدیداً مشروط به چارچوب سنن مآثور، مخصوصاً تعبیر و تفسیرهای الهیاتی سنتی ناظر به‌دست‌نشانندگی عقل در برابر وحی بود (ابن‌سینا، ابن‌میمون و توماس آکوئیناس). لاجرم کاربرد فلسفه‌های «شُرک‌آمیز» یونان کهن در خودشناسی الهیاتی یهودی و مسیحی و اسلامی، علایق تطبیق‌گرایانه‌ای در این سه نظام الهیاتی توحیدی به‌بار آورد. ولی اینها معمولاً از علایق ردیه‌دفاعیه‌نویسی و جدال قلمی رنگ گرفته بود. بزرگترین استثناء بر این قاعده عام را شاید بتوان در میان متفکران اسلامی پیدا کرد، مخصوصاً شهرستانی که کتاب *ملل و نحل* اش، از منظر اسلامی، تجزیه و تحلیل الهیاتی تطبیقی از اغلب ادیان و مذاهب معاصرش به‌دست داده است. اغلب نظامهای الهیاتی مسیحی با پاسخ منفی توتولیان به پرسش خطایی و سخنورانه معروف او موافق نیستند که می‌پرسید: «آتن چه کاری با اورشلیم داشته است؟»

معمولترین درک و دریافت الهیات مسیحی این بود که کاربرد منابع فلسفی، هیچ‌گونه ارزیابی از ادیانی که این فیلسوفان «شُرک» داشتند، ایجاب نمی‌کرد. فی‌المثل کاربرد افلاطونیگری میانی و نوافلاطونیگری توسط متکلمان مسیحی در آن نواحی (از جمله اسکندریه) معمول شد که در آنجا ربط و پیوند نوافلاطونیگری به ادیان رازآمیز و عملکرد علوم غریبه در دنیای کهن از همه جا

ضعیفتر بود. همین است که متکلمانی چون اوربگن و کلیمان با فلسفه افلاطونیگری میانی، بدون تجزیه و تحلیل‌های تطبیقی عملکرد بالصراحه عبادی پیوسته؛ افلاطونیگری میانی و نوافلاطونیگری، گرایش داشتند. سؤال تطبیقی غالب برای الهیات مسیحی (و به شیوه‌ای متمایز اما مربوط برای الهیات یهودی و اسلامی) عبارت بود از رابطه الهیات با فلسفه، یا رابطه وحی با عقل. و در تجزیه و تحلیل‌های تطبیقی دینی، تعلق خاطر الهیاتی صریحی وجود نداشت، مگر باز در رساله‌های ردیه - دفاعیه نویسی و جدال قلمی ستی دربارهٔ مشرکان.<sup>۱۳</sup>

### یونان و روم باستان

یونانیان و مخصوصاً رومیان باستان عموماً در زمینهٔ اختلافات دینی از ادیان توحیدی، با مداراتر بودند، به شرط آنکه هیچ دینی برای نظام مدنی، مزاحمتی ایجاد نمی‌کرد. این مدارا، در اوضاع و احوال کمابیش استثنايي، علاقه به تنوع و تعدد ادیان را دامن زده است. در میان یونانیان کلاسیک، بی‌شک مورخ بزرگ هرودوت، بزرگترین نویسنده‌ای بود که به تطبیق‌گرایی یا تطبیقی‌اندیشی تعلق خاطر داشت. آثار او نمایانگر علاقه‌ای قابل توجه به ادیان غیر یونانی است (به‌ویژه ادیان مصریان، ایرانیان و بابلیان)، همچنین به تنوع و تعدد ادیان در قلمرو خود یونان. به عنوان تطبیق‌گرا یا مقایسه‌گر، همدلی‌های هم‌زمان او به روشنی مشهود است. برجسته‌ترین جانشین او در این علایق (مخصوصاً در مورد ادیان مصری)، پلوتارخ است.

رواقیان نخستین کسانی در غرب بودند که کوشیدند وجود عقاید مشترک را در درون تنوع و تعدد عقاید در جهان باستان احراز کنند. آنان با وضع اصطلاح دین طبیعی [= عقلانی] به این امر توفیق یافتند. مشهورترین اثر در جهان باستان که می‌توان به آن الهیات تطبیقی اطلاق کرد، مکالمه معروف سیسرون، تحت عنوان در ماهیت خدایان<sup>۱۴</sup> است که در آن الهیات و فلسفه‌های رواقیان، اپیکوریان و وابستگان آکادمی افلاطون مورد بحث قرار گرفته است. (گفتنی است که مکالمات ارجمند سیسرون، در قرون بعد هم الهامبخش نگرش و نگارش تطبیق‌گرایانه بود، چنانکه استفادهٔ دیوید هیوم از الگوی او در کتاب همپرسه‌هایی در زمینهٔ دین طبیعی<sup>۱۵</sup>، شاهد این مدعا است.) رواقیان همچنین روشهای کنایی و تأویلی تعبیر و تفسیر اساطیر و خدایان باستان را تدوین کردند (چنانکه فی‌المثل زئوس را به آسمان، و دیمیترا را به زمین تعبیر می‌کردند). بعدها بعضی از یهودیان (از جمله فیلون) و بسیاری از متکلمان مسیحی، این روشها را به عنوان روش تلوياً تطبیقی و تأویلی تعبیر و تفسیر کتاب مقدسی، اتخاذ کردند. علائق

تطبیق‌گرایانه در آثار وارو<sup>۱۵</sup>، و عناصر تطبیقی در متونی که به حوزه‌های فرهنگی دیگر تعلق داشت نیز، مشهود است؛ فی‌المثل در جغرافیای استرابون و گرمانیای تاکیتوس. در قرون وسطی، شخصیت برجسته‌ای که تعلقات تطبیق‌گرایانه داشت، فیلسوف - متکلم مسیحی موسوم به نیکولا کوزایی<sup>۱۶</sup> بود.

### نخستین جلوه‌های تجدّد غربی

رسانس باعث شد که توجه جدیدی به آثار قدیم، از جمله اسطوره‌شناسیهای عهد باستان معطوف گردد. روشترین جلوه این علاقه را می‌توان در تأملاتی که درباره وجود یک وحی اصیل در همه ادیان به عمل می‌آید پیدا کرد، یعنی در آثار و متون متفکران مسیحی از جمله مارسیلیو فیچینو<sup>۱۷</sup>، جووانی پیکودلا میراندولا<sup>۱۸</sup>، جیوردانو برونو<sup>۱۹</sup> و دیگران. این متفکران نه فقط اساطیر باستان را برای اهداف الهیاتی مسیحی از نو زنده کردند، بلکه در دفاع از «سنت باطنی» به عنوان سنت مشترک و جاری در همه ادیان معروف عصر قدیم و جهان جدید، بحث می‌کردند.

روزگار اکتشافات قرون پانزدهم و شانزدهم و هفدهم، علاقه و توجه جدید نه فقط به ادیان باستان، بلکه همچنین به ادیان به تازگی تحت بررسی و مذاقه درآمدۀ قاره آمریکا و آسیا، به بار آورد. معتابه‌ترین نمونه پژوهش در زمینه «الهیات تطبیقی» در این دوره، اثر یک مبلغ یسوعی در چین به نام ماتئوریکچی<sup>۲۰</sup> است، که ارزیابی مثبت او از آیین کنفوسیوس - بر مبنای الهیات مسیحی - اثری بی‌نظیر است. در واقع، نامه‌ها و گزارشهای ریکچی، هرچند در جلب رضایت مقامات روحانی رُم موفق نبود، در جلب توجه و تعلق خاطر متفکرانی چون لایب‌نیتس، ولتر، کریستیان ولف و گوته، در قرن هجدهم، به دین چینی، بسیار مؤثر بود. علائق الهیاتی و تطبیقی عصر روشنگری عمدتاً معطوف به آیین کنفوسیوس قدیم بود - که به طرز غربی «دین طبیعی» قرن هجدهم شمرده می‌شد - و به آیین تائو یا آیین بودای چینی، نادر توجه می‌شد. با آغاز کاربست روشهای تاریخی - انتقادی، علائق الهیاتی تطبیقی متفکران غربی، هم از نظر رهیافت و هم از نظر کانون توجه، دستخوش دگرگونی و تغییر و تحول شد. متفکران رمانتیک (فی‌المثل یوهان گوتفرد هردر) فرهنگهای مشخص و معینی را به عنوان جلوه‌های وحدانی نیوگ یکه و یگانه اقوام خاص، تجزیه و تحلیل می‌کردند. این توجه، مطالعات تاریخی درباره هر دین به عنوان تافته‌ای جدابافته را دامن می‌زد. ارزیابیهای منفی و پیشینی که توسط متفکران روشنگری

از - به تعبیر خودشان - «ادیان مثبت» (که از دین طبیعی مشاع و مشترک، متمایز انگاشته می‌شد) نزد رمانتیکها منجر به ارزیابی تطبیق‌گرایانه مثبتی از سنن دینی و فرهنگهای خاص گردیده بود. توجه و تعلق خاطر همزمان قرن نوزدهمی به شرق نزدیک باستان، توجه به ادیان آشور و بابل و مصر باستان را برانگیخته بود.

پدیدارشدن علاقه و توجه به ادیان هندی، باعث شده بود که هم توسعه استعماری غرب و هم پژوهشهای هندی - اروپایی، به قصد توسعه تحقیقات مربوط به سرچشمه‌های فرهنگ غرب دوشادوش هم پیش برود. در واقع در قرن نوزدهم علاقه به سنتهای دینی هندی نه فقط در میان پژوهندگان فرهنگ هند و اروپایی، بلکه در میان فیلسوفان هم با حداقل رقابت علمی و در عین حال با علاقه‌های نیرومند به الهیات تطبیقی برانگیخته شده بود، و از میان آنان استعلاگرایان آمریکایی (امرسون، تورو و دیگران) و فیلسوف آلمانی آرتور شوپنهاور را می‌توان نام برد. با پیدایش آگاهی تاریخی، می‌توان گفت که گذار از علاقه الهیات تطبیقی باستان، قرون وسطایی و اوایل عهد جدید، به یک تجدید کاملتر آغاز گردیده بود.

### دوره جدید

تحول فکری - فرهنگی قطعی در پیدایش الهیات تطبیقی در عصر جدید، عبارت بود از ظهور آگاهی تاریخی - انتقادی. بازشناسی خصصت سنن دینی که از نظر تاریخی مشروط بود، منتهی به دعاوی شناختاری در نزد متکلمان غربی مسیحی و یهودی گردید. امید عصر روشنگری به اینکه «دین طبیعی» جهانی می‌توانست از همه ادیان مثبت (یعنی جزءنگر و فردگرا) برآید، امیدی بود که به شیوه‌های گوناگون در میان اغلب متفکران این دوره از جمله فیلسوفان مسیحی چون لایب‌نیتس و کانت و متفکر یهودی موسی مندلسون، مشترک بود.

ولی نیروی مجدوبیت رمانتیسیسم به فرهنگهای گذشته به عنوان «کل»های زنده و بی‌همتا که بیانگر اقوام خاص و پیشرفت پژوهشی روشهای تاریخی - انتقادی و آگاهی تاریخی ناشی از آن بود، منتهی به آگاهی گسترده از نیاز به دخالت دادن حس تاریخی در همه کاربردهای عقل از جمله فلسفه و الهیات گردید. بدینسان فلسفه و الهیات غربی با آگاه‌شدن تاریخی، تلویحاً (و نیز غالباً تصریحاً)، تطبیق‌گرا و مقایسه‌گرا شد.

دو متفکر بزرگ که این فلسفه یا الهیات تطبیقی را آغاز کردند - و حائز اهمیت است که هیچ‌یک آن را به این نام ننامیدند - فریدریش شلایرماخر و هگل بودند. شلایرماخر که متکلم

اصلاح طلب بود، نظامی از الهیات مسیحی تدوین کرد که عمیقاً بر الهیات مسیحی بعدی تأثیر گذارد. و یکی از دلایل آن این بود که بالصراحه متضمن عناصر تطبیق‌گرایانه بود. شلاپروماخر دین را «حس و ذوقی نسبت به بی‌نهایت» تعریف می‌کرد و سپس این تعریف را از آن به دست داده بود: «احساس اتکای مطلق» که تعریفی نافذتر بود. بدینسان دین واقعیت یا حقیقت اساسی برای انسان است. به علاوه او در الهیات مسیحی‌اش مقایسه بین ادیان را آغاز کرده بود. همچنین از تفوق ادیان توحیدی به ادیان شرک‌آمیز، و نیز از تفوق «توحید اخلاقی» مسیحیت بر «توحید اخلاقی» یهودیت و «توحید استحضانی» اسلام دفاع می‌کرد. اهمیت جزئیات احتجاجات جدلی شلاپروماخر برای ما کمتر از پافشاری او بر این نکته است که الهیات مسیحی باید علی‌الاصول عناصر تطبیقی دربرداشته باشد.

هگل - معاصر و رقیب بزرگ شلاپروماخر - به همین ترتیب تأثیر بحث‌انگیزی بر تکوین عناصر تاریخی و تطبیقی در فلسفه (و، تا حد کمتری، در الهیات مسیحی) داشت. مدل پیچیده تکوینی - دیالکتیکی هگل برای فلسفه، بر مبنای دلایل فلسفی ذاتی، مستلزم گزارشی منظم و تطبیقی از تمدنها و ادیان بزرگ بود. صلاحیت احتجاج از در این بود که «روح» (که در عین حال هم الهی است و هم انسانی) سیری دیالکتیک دارد که در چین آغاز شده، و از هند، مصر، ایران، فلسطین، یونان و روم تا رسیدن به «دین مطلق» مسیحیت گذر کرده است. و این دین در آیین پروتستان آلمانی و نیز در فلسفه جدید و دیالکتیک او به اوج خود دست یافته است. تدوین و تنسیق هگل از مخرجه فکری ناظر به الهیات تطبیقی و فلسفه تطبیقی، کوششی است برای نمایاندن «مطلقیت» یک دین (مسیحیت پروتستان) با ربط و پیوند دادن صریح آن به یک طرح تکوینی - تطبیقی (یعنی دیالکتیکی). این کوشش برای اثبات مطلقیت، هم بر الهیات مسیحی غربی و هم فلسفه غیردینی اثری عمیق داشته است.

هرچند نتیجه‌گیریهای تطبیق‌گرایانه شلاپروماخر و هگل در میان فیلسوفان و متکلمان معاصر چندان وزنی ندارد، اصرار هر دو آنان بر اینکه هم الهیات مسیحی و هم فلسفه غیردینی باید مشتمل بر عناصر تطبیقی باشد، بسیار مؤثر و بانفوذ بوده است. برجسته‌ترین متکلم مسیحی جانشین آنان در قرن بیستم ارنست ترولتج<sup>۲۱</sup> است. ترولتج به چندین رشته می‌پرداخت: هم مورخ کبیر مسیحیت بود، هم جامعه‌شناس دین، هم مفسر «علم‌الادیان» تطبیقی جدید، هم فیلسوف ایدئالیست دین، و هم بالصراحه یک متکلم مسیحی. طرح الهیاتی بلندپروازانه او بیشتر از نظر پیچیدگی و پیشرفتگی روش‌شناختی‌اش اهمیت دارد، تا از نظر نتیجه‌گیریهای الهیاتی خاص. ترولتج در سراسر این رشته‌ها و معارف گوناگون بر این نکته تأکید داشت که

الهیات مسیحی به عنوان یک رشته علمی و دانشگاهی، باید بکوشد که خود را به شیوه‌ای انتقادی، نه فقط به شریک سنتی‌اش فلسفه، بلکه همچنین به رشته‌های جدید جامعه‌شناسی دین و «علم‌الادیان» جامع ربط و پیوند دهد. ماحصل آنکه تروئلج متکلم دست‌گامند مکتب نوظهور «تاریخ‌الادیان» الهیات مسیحی متمرکز در دانشگاه گوتینگن شد.

نیز گفتنی است که تروئلج از حکم الهیاتی اولیه‌اش درباره «تفوق مطلق» مسیحیت در میان ادیان، به موضع بعدی‌اش که می‌گفت مسیحیت فقط برای غربیان «مطلق» است، بازآمد. این استنباط الهیاتی بحث‌انگیز بیش از هر چیز بر این اعتقاد تروئلج (به‌عنوان مورخ) مبتنی بود که هر دین با فرهنگش ربط و پیوندی ناگسستنی دارد. از نظر تروئلج این حکم حتی برای ادیانی مانند مسیحیت یا آیین بودا که بالنسبه قراتر از فرهنگ هستند، صادق است. این استنباط الهیاتی درباره مطلقیت صرفاً نسبی، به نوبه خود از این اعتقاد تروئلج تأیید می‌یافت که ارزیابی ارزش نسبی یک دین از طریق معیارهای عینی یا ختثایی که مستقل از تعدد و تنوع ارزشهای فرهنگی و دینی خاص باشد، غیرممکن است. همین‌گونه احکام الهیاتی تطبیقی (کلاً بدون ملاحظه پیچیدگی و پیشرفتگی روش‌شناختی تروئلج و استنباط او در باب تفوق صرفاً نسبی مسیحیت برای غربیان) چه بسا در میان مکاتب الهیاتی پروتستان و کاتولیک اعتدالی تجددگرای اوایل قرن بیستم پیدا می‌شود.

در حال، هم خوشبینی نسبی، هم علائق الهیاتی تطبیقی متکلمان پروتستان لیبرال و کاتولیک متجدد به زودی ناپدید شد. در آیین کاتولیک این پایان را دخالت ژم پیش‌آورد. در میان پروتستانها، این امر پس از زوال خوشبینی لیبرال که به دنبال جنگ جهانی اول رخ داد، پدیدار گردید. در آن هنگام بدیل الهیاتی عمده برای اندیشه پروتستان در آثار کارل بارت عرضه شد (که عموماً به آن الهیات دیالکتیکی یا الهیات «اصلاح دینی» جدید گفته می‌شد). بارت بیشترین طرح و برنامه الهیاتی پروتستان لیبرال از جمله تطبیق‌گرایی‌اش را رد می‌کرد. و بر آن بود که الهیات مسیحی رشته‌ای است که ذاتاً ربط و پیوندی با مسأله عمده ماهیت دین (از جمله مسیحیت به عنوان یک دین) ندارد. الهیات مسیحی فقط با مسأله معنای انکشاف الهی در کلمه الله مسیح، شکل می‌یافت. بدینسان هر توجه‌ای از جانب الهیات مسیحی به تجزیه و تحلیل‌های تطبیقی ادیان، از نظر نقش الهیاتی صرف آن، نابجا بود.

معاصران بزرگ بارت، یعنی رودولف بولتمان و پل تیلیش دنباله کار را با توجه به بعضی تأکیدات عمده تاریخی و تطبیقی، در هیأت تدوین و تنسیق‌های نا-بارتی خود از الهیات دیالکتیکی ادامه دادند. در واقع تیلیش در پایان کاروبار دراز آهنگ خود و تحت تأثیر



سینارهایی که با همکاری در دانشگاه شیکاگو یعنی میرچالایه داشت با اقیانوس سخنرانی مهمی به نام «اهمیت تاریخ ادیان برای الهیات دستگامند» (۱۹۶۵) بالصراحه به تعلق خاطر تروئلچی پیشین خود بازگشت. سایر متکلمان مسیحی، جنبه‌هایی از طرح و برنامه‌ای را که تروئلچ پیش‌نهاد بود، تهذیب و تنقیح کردند و ادامه دادند. این امر قابل توجه است که سه تن از مهمترین بنیانگذاران رشته‌ای که در عصر جدید به «پدیدارشناسی دین» معروف است، یعنی ناتان شوزوندریلوم<sup>۲۲</sup>، گرادوس فان در لیو<sup>۲۳</sup> و رودولف اوتو<sup>۲۴</sup>، در عین متکلمان مسیحی بودند که کارهای پدیدارشناختی و تاریخی خود دربارهٔ دین را با پیشنهادهای سازنده‌شان دربارهٔ الهیات مسیحی پیوند زده بودند.

هرچند این استثناها مهم و برجسته به‌شمار می‌آید، الهیات مسیحی در دورهٔ بین دو جنگ [اول و دوم جهانی] عمدتاً علائق تطبیقی اولیه‌اش را وانهاده بود: در الهیات کاتولیک رومی از طریق تخطئه و سرکوب تجدّد و احیاء حکمت مدرسی، و در الهیات پروتستان از طریق تأکید بر الهیات دیالکتیکی بارتی، این امر تحقق یافته بود. این تحولات می‌رفت که الهیات مسیحی را از اتحاد فکری - فرهنگی اولیه‌اش با دین‌پژوهی علمی بازدارد. هم الهیات پروتستان دیالکتیکی، هم الهیات مدرسی کاتولیک رومی، نسبتاً توجه اندکی به مقایسه‌گرایی نشان می‌دادند.

در هر حال، نوعی تجزیه و تحلیل الهیاتی تطبیقی در حوزهٔ بارتی به قصد نشان دادن تقابل اساسی وحی مسیحی با وحی سایر ادیان، در آثار ارژشمند هندریک کرامر<sup>۲۵</sup>، به‌ویژه در تحقیق تفصیلی‌اش دربارهٔ سایر ادیان به نام پیام مسیحی در جهان غیرمسیحی<sup>۲۶</sup> (۱۹۳۸) دیده می‌شود. در زمینهٔ الهیات کاتولیک رومی (به‌ویژه آثار ژان دانیلو<sup>۲۷</sup> و هاتری دولویاک<sup>۲۸</sup>) نهضت «بازگشت به سرچشمه‌های الهیات نوین دهه‌های چهل (۱۹۴۰) و پنجاه، با تحقیق تاریخی و تطبیقی در باب روابط ادیان و فلسفه‌های غیرمسیحی، با مسیحیت تاریخی در ادواری چون عصر تدوین کتب مقدس و آباء کلیسا و قرون وسطی، درهم تنیده بود.

این کار محققانه به ژم مدد رساند که هم در خلال شورای دوم واتیکان (۱۹۶۱ - ۱۹۶۵) و هم پس از آن، با ادیان جهانی دیگر صلاهی موافقت و هماهنگی در دهد. متکلمان کاتولیک رومی (و برجسته‌تر از همه کارل رانر و هانس کونگ) در اعلامیه‌های الهیاتی کاتولیکی‌شان عناصر تطبیق‌گرایانه راه دادند. عالم الهیات یهودی، متکلم بزرگ یهودی موسوم به فرانتس روزن تسوایگ<sup>۲۹</sup> با پرداختنش به مضامین مبثنی بر «دو پیمان»<sup>۳۰</sup>، دلمشغولیهای الهیاتی تطبیقی نشان می‌داد.

در عصر خود ما، بسیاری از متکلمان مسیحی به نوعی طرح و برنامهٔ الهیاتی تطبیقی،

بازگشته‌اند که شلاپروماخر و هگل آغازگر آن و تروئلج تهذیب‌کننده آن بود. بی‌آنکه الزاماً نتیجه‌گیری‌های الهیات‌های تطبیقی پیشین را بپذیریم، و بی‌آنکه دستاوردهای دقیق الهیاتی الهیات دیالکتیکی را از مدنظر دور بداریم، ملاحظه می‌کنیم که بسیاری از متکلمان مسیحی طرفدار وحدت جهانی (اعم از پروتستان، کاتولیک و ارتدوکس) در بند آن‌اند که بالصراحه عناصر تطبیقی در مکاتب الهیاتیشان بگنجانند. در حال حاضر بسیاری پیشنهاد‌های بدیل در دست بررسی است که این مسأله چگونه بهتر جامعه عمل به خود می‌پوشد. در میان متکلمان مسیحی تطبیق‌گرا این مسائل عبارت‌اند از پیشنهاد «الهیات تاریخ ادیان» از جانب ولفهارت پن‌برگ<sup>۳۰</sup>؛ الهیات‌های مسیحی تعدد ادیان پیشنهادی از سوی جان کوب<sup>۳۱</sup> و رایموندو پانیکار<sup>۳۲</sup> که طرفدار خرددگرگونسازی متقابل و اساسی هستند؛ پیشنهاد‌های هانس کونگ<sup>۳۳</sup> و لانگدون گیلکمی<sup>۳۴</sup> برای همسخنی در میان ادیان و خودشناسی الهیاتی که برای همه مذاهب مسیحی لازم است؛ پیشنهاد‌هایی برای «الهیات جهانی» از جانب ویلفرد کنت‌دل اسمیت، متفکری که هم متکلم مسیحی است و هم مورخ ادیان؛ پیشنهادی برای بازاندیشی اساسی دعاوی مسیح‌شناختی سنتی مسیحیت از سوی متکلم و پروتستان و فیلسوف دین موسوم به جان‌هیک، و پل‌نیتز<sup>۳۵</sup> متکلم کاتولیک؛ پیشنهاد‌های الهیاتی بالصراحه تطبیقی، مثبتی بر کثرت‌انگاری در حوزه سنت مسیحی، به عنوان کلید اصلی کثرت‌گرایی در میان همه ادیان (جورج روپ<sup>۳۶</sup>)؛ و پیشنهاد‌های بازنگرانه تطبیقی برای مدل‌های دینی مختلف (قدیس، حکیم و غیره) از منظر الهیاتی مسیحی (رابرت سی. نویل<sup>۳۷</sup>). در میان سایر سنت‌ها هم الهیات‌های تطبیقی تدوین و تکامل یافته است، نظیر الهیات‌های جهانی هندویی سوآمی و یوکاناتدا<sup>۳۸</sup> و آناندا کوماراسوآمی<sup>۳۹</sup>، الهیات تطبیقی بودایی ماساتوآبه<sup>۴۰</sup>، و الهیات جهانی اسلامی قدس‌گرای دکتر سید حسین نصر.

همچنین عناصر تطبیقی مهمی در دوره جدید در آثار فیلسوفانی چون ارنست هاکنگ<sup>۴۱</sup> و فبس. نورتروپ<sup>۴۲</sup> و مورّخی چون آرنولد توین‌بی و روانشناسی چون ک.گ. یونگ یافت می‌شود. هر یک از این متفکران، هر چند که متأله نیستند، تأثیر تطبیقی نیرومندی بر بسیاری از کار و کوشش‌های الهیاتی گذارده‌اند.

### روش عام الهیاتی و امکان یافتن روش مشترکی برای الهیات تطبیقی

همچنانکه متکلمان معاصر در جهانی دارای تعدد ادیان در هوای تدوین و تنسیق لاجرم موقت سرمشقی برای راهبرد اهداف و اعلام انتظارات خویشند، با مسأله روش و روشمندی مواجه‌اند.

روش الهیاتی، همواره باید برای الهیات تطبیقی، مسأله‌ای ثانوی و نیز برای تعبیر و تفسیرهای عینی نمادهای خاص یک سنت دینی معین، مسأله‌ای فرعی باشد. روش - دقیقاً به عنوان انتزاعی ضروری، و راهنمایی خودیابانه - باید همواره نسبت به تعبیر و تفسیرهای عینی هر الهیات خاص، ثانوی باشد. ولی امر ثانوی هم کارآیی دارد. تأمل در باب روش، به آرمان مشترک همه الهیات تطبیقی، به این شیوه مدد می‌رساند که اصول و مبانی نهفته در وادی جست‌وجوی مشترک برای سرمشق جدید را - یعنی اصولی که همواره در گیرودار تعارض حاد در میان پیشنهادها و استنباطهای مربوط به این رشته نوظهور محو و مات مانده است - در معرض توجه دقیق و اکید درمی‌آورد. انتزاعی صرفاً از عینی استنباط نمی‌شود؛ انتزاعی عینی را با برجسته‌نمایی و تهذیب آنچه اساسی است، غنیت می‌سازد. بنابراین خالی از فایده نیست که در باب اینکه در میان متکلمان تطبیق‌گرای معاصر، علی‌رغم اختلافات حادی که دارند، چه نوع روش عام الهیاتی مطرح است، تأمل کنیم. فرضیه حاضر را می‌توان با چهار مقدمه بیان کرد. نخست اینکه الهیات تطبیقی باید تعبیر و تفسیر مجدد نمادهای اصلی یک سنت دینی خاص برای جهان معاصری که دارای تعدد ادیان است، در برداشته باشد. دوم اینکه یک سرمشق جدید برای الهیات تطبیقی باید به نحوی تدوین و تنسیق یابد که تعبیر و تفسیرهای یک سنت دیگر مبتنی بر پایه‌های کهنتر و کهن‌گرایانه نباشد، بلکه مبتنی بر شالوده‌هایی باشد که هم سنت قدیم و هم تعدد ادیان عصر جدید را دربر و در نظر داشته باشد. سوم اینکه در انطباق با نیازهای یک جهان‌گرایی نوظهور و جهانی تعدد و تنوع‌گرا، متکلمان در همه سنتها باید خطر کنند و مسائل تعدد ادیان را بر مبانی صریح کلامی [= الهیاتی] مطرح سازند. چهارم اینکه از این سه مقدمه برمی‌آید که متکلمان معاصر باید با دو نوع تفسیر مکمل از سنت درگیر شوند - که عبارت‌اند از «تأویل باز یابی»<sup>۳۳</sup> و «تأویل انتقاد و شک و شبهه»<sup>۳۴</sup>. چرا که تعبیر و تفسیر معصومانه، و سنت بی‌ابهام، و مفسر بی‌تاریخ وجود ندارد. همچنین هیچ «موقعیت» صرفاً انتزاعی و عام و هیچ روش الهیاتی وجود ندارد که ضامن تحقق «یقین» باشد. تنها خطر خود تفسیر الهیات تطبیقی وجود دارد؛ یعنی خطر تعبیر و تفسیر نمادهای بزرگ در همه سنتها برای موقعیت تعددگرای حاضر و سپس عرضه‌داشتن آن تعبیر و تفسیرها برای جامعه وسیعتر الهیاتی جهانی، و جامعه وسیعتر دین‌پژوهیهای انتقادگرا.

این مدل کلی را می‌توان با دخالت دادن تعریف زیر از یک روش مشترک الهیاتی در موقعیت جدید، دقیقتر کرد: هر الهیات کوششی است برای احراز همبستگیهای انتقادی متقابل بین یک تفسیر از سنت دینی خاص و تفسیری از موقعیت معاصر.

بدینسان الهیات معاصر به عنوان یک رشته فرهنگی، با تاریخ ادیان مشترک است، همچنین یا علوم انسانی، علوم اجتماعی، و اخیراً با علوم طبیعی، که نقطه عطفی در تأمل در روند خود تفسیر است. زیرا الهیات راهی است برای تعبیر و تفسیر واقعیت فرّار و مبهم و دگرگون‌شونده‌ای که به نحوی نارسا «دین» نامیده می‌شود. الهیات، صرفاً مترادفی برای هیچ‌گونه تعبیر و تفسیری از دین نیست، بلکه دربردارنده نیازهای روشن‌شناختی و معیارهای خویش است. بنابراین ضروری است که این تعریف از الهیات را روشن کنیم و نشان دهیم که چگونه مدل مشترکی برای روش الهیات به دست می‌دهد، روشی که برای الهیات تطبیقی معاصر در حوزه هر سستی که داشته باشد، مناسب است.

متکلمان ادعاهای مربوط به معنی و حقیقت را در آثار کلاسیک دینی هر سنت خاصی که ناظر به موقعیت جدید است، تعبیر و تفسیر می‌کنند. آثار کلاسیک دینی از نظر الهیاتی در حکم گواهیهای انسانی است به بعضی از انکشافات «واپسین حقیقت»<sup>۴۵</sup> یا واقعیت غایی / غایت قصوی به مدد خود آن «حقیقت واپسین»، آن‌گونه که به تجربه انسانی درمی‌آید. سؤالها یا مسائلی که این گواهیها به آن پاسخ می‌دهند، عبارت از «سؤالات حدّی» بنیادین مربوط به معناداری یا عبث‌بودن نهایی خود هستی است. سؤالات دینی، سؤالاتی هستند که نوع منطقی غریبی دارند که در تنگنای تجربه عادی و وجه عادی تحقیق (اخلاقی، زیبایی‌شناسی، سیاسی، علمی) رخ می‌نمایند. سؤالها یا مسائل بنیادین دین نیز مانند سؤالها و مسائل دقیقاً متافیزیکی، باید منطقاً غریب باشد. زیرا سؤالاتی است مربوط به بنیادین‌ترین پیشفرضها، یعنی اساسیترین باورها در باب علم و اراده و عمل. سؤالات دینی، همانند سؤالات دقیقاً متافیزیکی، باید در باب ماهیت «حقیقت واپسین» [واقعیت نهایی] باشد. سؤالات دینی، برخلاف سؤالات متافیزیکی، راجع به معنی و حقیقت «واپسین حقیقت» است، آنهم نه فی حد نفسه، بلکه در ربط وجودی که با انسانها دارد. بنابراین، آثار کلاسیک دینی، از نظر الهیاتی در حکم گواهیهای انسانهایی است که چاره‌ای جز پرسیدن این سؤالات بنیادین و «حدّی» ندارند، و در پرسیدن این سؤالات، از سرِ جَدِّ، باور می‌کنند که درک و دریافتی از خود «واپسین حقیقت»، یا حتی پاسخی از او به دست آورده‌اند. یعنی انکشاف یا وحی که نشان از امکان متفاوتی از اشراق نهایی دارد، یا نشان از راهی جدید برای تدوین و تنسیق خود آن سؤالات، یا وعده‌ای حاکی از رستگاری تام که نشانگر یک شیوه دینی جدید برای تبدیل شدن به انسانی آزاد و آزاده، از طریق پیوند استوار یافتن با «حقیقت واپسین» که آغاز و انجام همه حقایق و واقعیتها دانسته می‌شود.

البته مسأله این نیست که الهیات در عصر جدید فقط تأویلی [هرمنوتیکی] شده است. در

هر حال پروای صریح تأویل پس از شلایرماخر در میان غربیان از احساس فاصله فرهنگی از سنن دینی که زاده انقلاب صنعتی قرن هفدهمی و روشنگری قرن هجدهمی است، شکل پذیرفته است. این احساس فاصله به مدد ظهور آگاهی تاریخی (آن‌گونه که توسط تروئلج و خراکیم واخ بیان گردیده است) و تحول نهضت‌های آزادیخواهانه و تأویل شک و شبهه‌ای که ملازم آنهاست (بااحترام به تفاوت زن و مرد، نژاد، طبقه) تشدید شده است. و همچنان به مدد احساس غربی تعصب فرهنگی و دینی متأثر از فرهنگ تکثرتگرا و جهانی نوظهور، و نیز تعارضها و ستیزه‌ها و امکانات حاضر در روابط شمال - جنوب و شرق - غرب، باز هم تشدید می‌گردد. رویدادهای دورانساز تجدد، نیاز به تأمل صریح در خصلت تأویلی همه رشته‌های معارف دینی، از جمله تحولات هرمنوتیکی در تاریخ ادیان (منعکس در آثار واخ، الیاده، کتیا واولانگ و دیگران) و خصلت هرمنوتیکی قبول عام یافته کل الهیات را به بار آورده است.

برای درک و دریافت موقعیت حاضر کثرت‌گرایی دینی جدی، متکلمان باید آن را به شیوه کلامی (/ الهیاتی) تعبیر و تفسیر کنند. تفسیر شیوه‌ای نیست که بعداً به تجربه و فهم ضمیمه شود، بلکه، چنانکه هانس گئورگ گادامر و پل ریکور برآن‌اند، مقدم و ذاتی خودفهم است. هر نوع تفسیر الهیاتی موقعیت معاصر دقیقاً همین حال را دارد. زیرا الهیات می‌کوشد آن مسائل بنیادینی را (مانند تخته‌بند محدودیت‌ها بودن، غربت، از خودبیگانگی، ستم و سرکوب، اعتماد یا بی‌اعتمادی اساسی، وفاداری، اضطراب، ناپایداری، فناپذیری) که بُعد دینی در موقعیت معاصر بازمی‌یابد، بازشناسد و تفسیر کند.

پل تیلیش این خصلت تأویلی الهیات را نیاز به تحلیل صریح موقعیت معین توصیف می‌کند، یعنی نیاز به تعبیر و تفسیر خلاقانه تجربه ما که بُعدی دینی (فی‌المثل از خود تکثرتگرایی فرهنگی) را آشکار می‌سازد. امکان دارد که بتوان تحلیل متکلمان از موقعیت را تشخیص داد ولی امکان ندارد بتوان آن را از تحلیلش از یک سنت دینی خاص جدا کرد. ماحصل آنکه متکلمان هم «موقعیت» و هم «سنت» را تفسیر نمی‌کنند. آنان باید به شیوه‌ای صریح یا ضمنی این دو تفسیر متمایز اما مربوط به هم را همبسته کنند. متکلم همانند هر مفسری از موقعیت تکثرتگرای معاصر، و همانند هر مفسری از مسائل دینی در ارتباط با موقعیت، باید درک و دریافتی مقدم بر فهم بر تفسیر بیفزاید، درک و دریافتی که متأثر از داده‌های تاریخی از یک سنت دینی خاص باشد. فی‌المثل الهیات تطبیقی بودایی، لاجرم با الهیات تطبیقی یهودی فرق خواهد داشت.

روشن‌سازی رشته نوظهوری به‌نام «الهیات تطبیقی» از همین تحلیل مختصر الهیات فی‌نفسه، به عنوان رشته‌ای آکادمیک و هرمنوتیک رخ می‌نماید. به معنای پیشگفته، الهیات یک

رشته ذاتاً تأویلی (هرمنوتیک) است که یک سنت خاص را در یک موقعیت خاص تعبیر و تفسیر عقلی می‌کند. به علاوه هر تعبیر و تفسیری از هر سنت همواره در یک موقعیت خاص و برای آن شکل می‌گیرد. به تعبیر هرمنوتیکی کلاسیک غربی، این عمل بدین معنی است که هر عملی از تعبیر و تفسیر نه فقط فهم (*intelligentia*) و تبیین (*explicatio*) بلکه همچنین اطلاق یا کاربرد (*applicatio*) هم دارد، یعنی اطلاق تفسیر به زمینه آن که در عین حال پیش‌شرط لازم برای هر فهم و هر تفسیری است.

یک تفسیر الهیاتی سنجیده از موقعیت معاصر ایجاب می‌کند که سؤالات یا مسائل بنیادین دینی پیشگفته، از نو طرح و اقامه گردد. زیرا پاسخ به آنها به مدد یک سنت دینی خاص، در درجه اول عمدتاً الهیاتی است و وسیله تعبیر و تفسیر سنت است. (فی‌المثل تفسیر طریقت اشراق بودایی و اکنش یا پاسخی است به موقعیت بنیادین رنج و حالت بنیادین وجودی بی‌اعتبار که همچون «جهل» دیده می‌شود. همچنین تفسیر اعتقاد مسیحی یعنی ایمان، امید، و عشق و اکنش یا پاسخی است به موقعیت بنیادین رنج و حالت وجودی وجود بی‌اعتباری که همچون «گناه» تلقی می‌گردد.) به علاوه لازمه ذاتی هر تفسیر الهیاتی از هر سنت دینی، ارزیابی الهیاتی، و همچنین بازشناسی عناصر هنجارین آن دین است (فی‌المثل بازشناسی فرمانهای خاص هر دین، و نیز نقش خاص هر «سنت»، و نقش خاص هر نوع تحقیق تاریخی جدید، و غیره). بنابراین هر الهیات مستلزم تکوین یک سلسله از همبستگیهای متقابل انتقادی بین دو تفسیر متمایز و در عین مرتبط با هم است؛ یعنی تفسیری از سنت و تفسیری از موقعیت معاصر. ولی این امر اهمیت دارد که قائل نباشیم که هر سنت همواره پاسخهای کافی به مسائل نشأت‌گرفته از موقعیت معاصر، عرضه می‌دارد. بلکه، همان‌گونه که قید «انتقادی متقابل» نشان می‌دهد، متکلم پیش از تفسیر عینی، تصمیم خود را نمی‌گیرد، اعم از اینکه پاسخهای سنتی یک دین به موقعیت معاصر کافی باشد، یا خیر.

به تعبیر منطقی دقیق، مفهوم «همبستگیهای متقابل انتقادی» بیانگر چند رابطه ممکن بین دو تفسیر حدوداً متمایز متکلم است؛ (۱) همسان‌نگاری بین سؤالهای منبعث از موقعیت و پاسخهای داده شده به آن، و پرسش و پاسخهایی که سنت عرضه می‌دارد (چنانکه در بسیاری از مکتبهای الهیاتی مسیحی لیبرال و متجدد مطرح است). (۲) شباهت در عین اختلاف، یا همانندیها بین آن دو تفسیر (چنانکه در بسیاری از مکاتب الهیاتی کنفوسیوسی نوین مطرح است). (۳) تفکیکهای اساسی، یا به تعبیر وجودی‌تر، مواجهه بین دو مخاطب (چنانکه در تأکید مذاهب هندو و بودایی در باب ضرورت واقعیت یک «آگاهی متعالیتر» مشهود است)؛ یا

دیالکتیک اساسی قدسی و دنیوی در هستی‌شناسیهای کهن؛ یا تصحیح جدی «تفسیر از خود» سنتی یک دین پس از ظهور آگاهی تاریخی.

بنابراین الهیات به معنای عام و تعبیر اکتشافی یک کوشش فکری - عقلی و در اینجا می‌توان آن را دقیقتر توصیف کرد و آن را کوشش هرمنوتیکی برای احراز همبستگیهای انتقادی متقابل بین مدعای معناداری دینی و حقیقت یک سنت دینی، و مدعای معناداری دینی و حقیقت در حوزه موقعیت تاریخی که سنت برای آن تعبیر و تفسیر می‌گردد، تعریف کرد.

این مدل عام برای الهیات به عنوان یک رشته معرفت عقلی در حوزه دین‌پژوهی چه بسا برای اثبات اینکه چگونه «الهیات تطبیقی» هم با آن وفق دارد و هم سر ستیز، تخصیص یابد. الهیات تطبیقی تا آنجا با این مدل وفق دارد که ایجاب می‌کند متکلم بکوشد که همبستگیهای متقابل انتقادی بین مدعای معنای دینی و حقیقت در همان دو فقره از تفسیر، استقرار یابد. آنچه هر نوع الهیات را در حوزه هر سنت خاص بالصراحه به صورت تطبیقی درمی‌آورد، عبارت است از یک تحول اساسی و عینی (و نه صرفاً روش‌شناختی) در تعبیر و تفسیر موقعیت معاصر. هر نوع الهیات تطبیقی در حوزه هر سنت خاص بر پایه دلایل الهیاتی تأکید می‌ورزد که تعدد ادیان در موقعیت معاصر باید مورد توجه الهیاتی صریح قرار گیرد. تا آنجا که آن تغییر منظر تعیین‌کننده هرمنوتیکی و الهیاتی انجام می‌گیرد، وظیفه الهیاتی به نحو بارزی تغییر می‌یابد. عجالتاً پرسش و پاسخهای مختلف ادیان گوناگون که در موقعیت کثرت‌گرای معاصر حضور دارد، باید به عنوان بخشی از وظیفه هر تفسیر الهیاتی در زمینه هر سنت، به شیوه‌ای صریح و تطبیقی تحلیل گردد. احتمال دارد که نوعی تعصب فرهنگی ناظر به تفسیر سنتی الهیاتی موقعیت و سنت پدیدار گردد. مواجهه با هر تفسیر سنتی صرفاً انحصارگرای سنت نیز محتمل است، درست مانند مواجهه‌های پیشین با تعبیر و تفسیرهای سنتی که بر اثر ظهور آگاهی تاریخی و هرمنوتیکی رخ می‌نمود. احساس نیاز به هر نوع تفسیر الهیاتی تطبیقی برای ملاحظه تحلیل‌های تطبیقی از تاریخ ادیان نیز احتمال دارد که پدید آید، و این نتیجه را دربرداشته باشد که الهیات تطبیقی نیاز به نوعی مفاوضه بین رشته‌ای را که در دین‌پژوهی یافت می‌شود، به رسمیت می‌شناسد.

الهیات تطبیقی یک رشته نوظهور است که هنوز هیچ اتفاق نظری راجع به نتایج آن وجود ندارد، ولی در باب روش بازنگریسته همبستگیهایی که تلویحاً به کار می‌گیرد، امکان توافق وجود دارد. آن یک شاخه از رشته عام دین‌پژوهی است که باید از روش تطبیقی معمول در تاریخ‌پژوهی ادیان، به مدد تأمل بر نتایج آن پژوهشها با شیوه صریحاً الهیاتی، فراگرفته شود. «تفسیر از خود»های الهیاتی سنتی، در همه سنتها محتمل آن است که تجدیدنظر اساسی یابد؛

در واقع طلایه چنین تجدیدنظرهایی در این رشته دیده می‌شود. نتیجه‌گیریهای نهایی مربوط به هر خویشتن‌یابی سنت در جهانی که تعدد ادیان دارد، فقط به مدد مطالعات الهیاتی تطبیقی بیشتر در حوزه همه سنتها و در میان همه سنتها، تعیین می‌گردد. مع الوصف این نکات بسیار روشن است: هر الهیات تطبیقی معاصر در هر سنت باید خود را آشکارا به مطالعات تطبیقی الهیاتها در تاریخ ادیان و به همسخنیهای الهیاتی در میان ادیان پیوند دهد. همچنین باید سؤالات الهیاتی سنتی مربوط به معنی و حقیقت را که کوششهای عرفی می‌توانست به نحوی قانونی معلق بگذارد، آشکارا مطرح کند.

حاصل کلام آنکه الهیات تطبیقی، به عنوان الهیات، رشته‌ای آکادمیک است که بین مدعای معناداری و حقیقت در تعبیر و تفسیرهای یک موقعیت دارای تعدد ادیان، و مدعای معناداری و حقیقت در تعبیر و تفسیرهای نوین هر سنت دینی، همبستگیهای انتقادی متقابل برقرار می‌سازد. واقعیت اصلی تعدد ادیان، همچنین وجود دین پژوهیها (به ویژه تاریخ ادیان) همه الهیاتها را در همه سنتها دعوت کرده است که از نظر رهیافت، آشکارا تطبیقی باشند. محتمل است که آینده شاهد تکامل یافتن اغلب الهیاتهای سنتی به هیأت الهیاتهای تطبیقی در حوزه همه سنتهای غیربنیادگرا باشد. با این تحول و تکامل، تعارض تفسیرها در میان مدلهای مختلف و نتیجه‌گیریهای متفاوت در میان متکلمان تطبیق‌گرای معاصر چه بسا سرانجام به وفاق رشته‌ای بین همه الهیاتها بینجامد. هر الهیات در هر سنت که تعدد ادیان را جلدی می‌گیرد باید سرانجام تبدیل به الهیات تطبیقی گردد.

### مأخذ:

این مقاله ترجمه مقاله «الهیات تطبیقی» (Comparative theology) نوشته دیوید تریسی (David Tracy) در دایرةالمعارف دین (زیر نظر میرجا الیاده)، ج ۱۴، ص ۴۵۵ - ۴۴۶ است.



پی نوشتها:

1. *Introduction to the Science of Religion.*
2. James Freeman Clarke.
3. *Ten Great Religions : An Essay in Comparative Theology.*
4. sacred.
5. holy.
6. Nathan Söderblom.
7. Rudolf Otto.
8. eternal.
9. Anders Nygren.
10. emptiness.
11. one.
12. Systematic.
13. *De natura deorum.*
14. *Dialogues concerning Natural Religion.*
15. Varo.
16. Nicholas of Cusa.
17. Marsilio Ficino.
18. Giovanni plico della Mirandola.
19. Giordano Bruno.
20. Matteo Rloci.
21. Ernst Troelsch.
22. Nathan Söderblom.
23. Gerardus Van der Leeuw.
24. Rudolf Otto.
25. Hendrick Kraemer.
26. *The Christian Message in a Non-Christian World.*
27. Jean Danielou.
28. Henrl de Lubac.
29. Franz Rosenzweig.
30. Wlfhart Pannen Berg.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

31. John Cobb.
32. Raimundo Panikkar.
33. Hans Küng.
34. Langdon Gilkey.
35. Paul Knitter.
36. George Flapp.
37. Robert C. Neville.
38. Swami Vivekananda.
39. Ananda Coomaraswamy.
40. Masao Abe.
41. Ernest Hocking.
42. S.C. Northrup.
43. Hermeneutics of Retrieval.
44. Hermeneutics of Critique and Suspicion.
45. ultimate reality.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

## دین طبیعی



نوشته امانوئل کانت

ترجمه منوچهر صانعی درّه‌بیدی

مرکز تحقیقات کامپوزر علوم اسلامی

مقدمه مترجم: کانت و عقلانی‌کردن دین

اولین بار افلاطون (والیته به القاء و تحت تأثیر سقراط) به متفکران تعلیم داد که حرمت و مشروعیت و قابلیت دفاع مجموعه فرهنگ بشری، اعم از اصول اخلاق و شناخت و عمل و نظر و... مشروط به کلیت آنهاست. هر یک از مقولات فرهنگ انسانی، مثلاً دین یا علم یا فضایل اخلاقی، در صورتی عقلاً قابل دفاع و در مقابل تهاجم «نسبیت» مصون از تخریب و انهدام است که بتوان آن را به نحو کلی تعریف و تثبیت کرد؛ و مقصود از کلیت، قابلیت اطلاق بدون قید و شرط بر تمام مصادیق در هر زمان و مکان است.

در فلسفه جدید، جزمیت فلسفه دکارتی در مقابل شکاکیت برخاسته از اصالت تجربه، که در آراء هیوم بروز کرد، قرار گرفت و از طرف دیگر موفقیت چشمگیر فیزیک نیوتن نسبت به تعمیم شکاکیت هیوم در تمام حوزه‌های شناخت تردید ایجاد کرد. مقابله تفکر دکارتی با شکاکیت هیوم از یک طرف و فیزیک نیوتن با این شکاکیت از طرف دیگر مستلزم طرحی انقلابی بود تا هم حدود قلمرو عقل را معلوم کند هم رمز موفقیت نیوتن را منطقاً نشان دهد و هم درد هیوم را تسکین بخشد. انقلاب کپرنیکی کانت (که تعبیر و مضمون آن را از هیوم اقتباس کرده بود) عهده‌دار چنین مسزولیتی است. گویی کانت، افلاطون زمان خویش است که

می‌خواهد دو مقوله علم و اخلاق را از خطر نسبیّت و انهدام نجات دهد. اما به جای رجوع به عالم مثل به عقل رجوع می‌کند، اگرچه این اختلاف فقط در صورت ظاهر است؛ چه مثل افلاطون و عقل کانت هر دو راجع به «نوس» انکساغوراس است. زیرا نشانه هر دو عبارت است از ثبات، ازلیت، کلیت و ضرورت. اما اگر کانت بخواهد حدود هر مقوله‌ای را در جای خود تعیین کند این به معنای طرح یک دیدگاه انفصالی در فلسفه است. ابتدا تقسیم عقل به نظری و عملی (که سابقه آن به ارسطو می‌رسد) و سپس در حوزه نظر تقسیم قوه شناسایی به احساس و تخیل و عقل و انکار هرگونه دخالت این قوا در کار یکدیگر و در حوزه عمل تفکیک اخلاق از دین. به این ترتیب کانت می‌خواهد در حوزه دین اولاً حدود دیانت را در مقابل بحث شناخت (عقل نظری) و اصول اخلاق (عقل عملی) مشخص کند. ثانیاً از دین تعریف قابل قبولی ارائه کند که در حدود عقل قابل دفاع باشد. شاخص و نشانه جنبه دوم عبارت است از کلیت و عقلانیت دین. پس کانت در اندیشه عقلانی کردن دین است و عقلانیت دین به این معنی است که دین اولاً چنان تعریف شود که مستقل از هرگونه آموزش تجربی آمیخته به سنتهای دینی و اسطوره‌های و قومی و ملی، به نحو کلی و ضروری، قابل دفاع باشد؛ ثانیاً حدود عملکرد و قلمرو و تأثیر آن در زندگی انسان و رسالت و جایگاهی که در مجموعه فرهنگ بشری دارد، به نحو خالص و بالوده از خرافات و تعصبات و کوته‌نظریهایی که عوام مردم و مدافعان ظاهرین دین به حساب دین می‌گذارند، قابل دفاع باشد.

کانت کتابی دارد به نام گفتار در اخلاق<sup>۱</sup> که فصل ششم آن را به این مهم اختصاص داده است. کل کتاب ۲۷۰ صفحه است که فریب ۴۰ صفحه آن (از ۹۱ تا ۱۲۹) به این فصل اختصاص یافته و تا آنجا که نگارنده اطلاع دارد عمده‌ترین آراء کانت در مورد دین در این فصل ۴۰ صفحه‌ای آمده است. (درخور یادآوری است که کانت کتابی از بومگارتن (Baumgarten) را به نام فلسفه اخلاق در دانشگاه تدریس می‌کرده است و این کتاب مجموعه گفتارهای او درباره کتاب بومگارتن است که بعد از مرگش به چاپ رسیده است.) آنچه در این مقاله می‌آید عیناً ترجمه سطر به سطر عبارات کانت است. قبل از نقل عبارات کانت بهتر است طرحی کلی و اجمالی از این فصل به عنوان معرفی اجمالی مضامین آن بیاوریم.

کانت برای متمایز کردن گوهر دین از خرافات و تعصبات و اوهام و دفاع از دین به معنایی که برای فیلسوف قابل دفاع است، کوشیده است جایگاه دین را در طبیعت انسان نشان دهد. کانت می‌گوید: دین «خصلی<sup>۲</sup>» است در سرشت آدمی. بنابراین دین جزء طبیعت انسان است. به همین مناسبت (به‌زعم ما) عنوان این فصل را «دین طبیعی<sup>۳</sup>» نامیده است. کانت تحت عنوان دین طبیعی ۹ عنوان فرعی آورده و مباحث مورد نظر خود را در این عناوین نه‌گانه بیان کرده است. عنوانهای نه‌گانه عبارت‌اند از:

۱- خطاهای دینی

۲- بی‌اعتقادی و بی‌ایمانی

- ۳- توکل
- ۴- نیایش و مناجات
- ۵- مراسم ظاهری عبادی
- ۶- نمونه و اسوه دینی
- ۷- نمونه‌های انحرافی
- ۸- شرمساری [و کمروبی] در عبادات
- ۹- نتیجه

کانت معتقد است که اگر گوهر دین به نحو درست تعریف و تعبیر شود، اصول موضوعه دین، از قبیل قول به تعالی خداوند، مستلزم کمال اخلاقی است، یعنی بدون این اصول نمی‌توان از کمال اخلاقی سخن گفت. اما دین به عنوان تکیه‌گاه اخلاقی، دین کلامی متکی بر وحی نیست بلکه دین برخاسته از اصول عقل عملی است. دین را به دو قسم طبیعی و فوق‌طبیعی تقسیم می‌کند. دین طبیعی دینی است که اصول آن مطابق اصول عقل عملی (اخلاق) است و دین فوق‌طبیعی مبتنی بر کلام (وحی) است. سپس از خطاهای دینی سخن گفته است.

اولین خطای دینی این است که انسان گمان برد که می‌تواند در مورد خداوند حکم جازم صادر کند. دومین خطای ناشی از علم گلام که به دین سرایت می‌کند الحاد یا نفی ذات باری تعالی است. یکی دیگر از خطاهای دینی این است که بخواهیم خدا را با ادله کلامی اثبات کنیم و کانت این عمل را سفسطه نامیده است. در کنار سفسطه‌ها، به عنوان یک نوع خطای دینی، خرافه‌ها به عنوان نوع دیگر از خطای دینی وجود دارند. مقصود از خرافه این است که انسان در امور دین به جای عقل تابع اتفاقات و احوال شخصی و یا آراء متفکر باشد. از دیگر انواع خطاها بی‌حرمتی و تعصب است. بی‌حرمتی عبارت است از دست‌کم‌گرفتن امر دین و تعصب عبارت است از توسل به مفاهیم اسرارآمیز در دین. تعصب و بی‌حرمتی به معنای افراط و تفریط در دین است.

سپس کانت در مبحث بی‌اعتقادی از سوءظن و تردید در مورد تحقق فضایل اخلاقی سخن گفته است و آن را رد کرده و معتقد است که در مورد تحقق فضایل اخلاقی در انسان باید خوشبین بود. بی‌اعتقادی در دین این است که به خدا به عنوان نمونه اصول اخلاقی معتقد نباشیم و تأثیر اعتقاد به خدا را در اصلاح اخلاق انکار کنیم. از لحاظ دینی معنای توکل آن است که برای اصلاح رفتار اخلاقی خود آنچه در توان‌ماست انجام دهیم و آنچه در توان ما نیست معتقد باشیم که خدا اصلاح می‌کند.

در مورد نیایش و عبادت، کانت معتقد است که چون خداوند بهتر از خود ما به نیازهای ما آگاه است نیایش اگر به قصد جلب رضای خدا برای رفع نیازهای ما باشد بی‌معنی است. علاوه بر این «بی‌معنی است که انسان بخواهد با کسی که او را نمی‌بیند... سخن بگوید.» اما اگر مقصود از دعا و نیایش تکمیل نواقص اخلاقی ما و رشد شخصیت اخلاقی ما باشد و ماهیت نیایش چنان باشد که به رشد اخلاقی ما کمک کند، در این صورت نیایش لازم و مفید است. اما چنین نیایشی به معنای پرداختن به اعمال عبادی در معابد، از قبیل دعا و مناجات، نیست بلکه به معنای ممارست در فضایل اخلاقی است.

در مورد مراسم عبادی و تشریفات دینی، کانت هرگونه اعتبار و ارزشی را از آنها سلب می‌کند و می‌گوید روح عبادت و بندگی باید چنان باشد که انسان در هر نفس و قدم خود کل نیات و اهداف و اعمال و اقداماتش رنگ عبادت داشته باشد نه اینکه در لحظات خاصی به مراسم خاصی بپردازد؛ و این حالت فقط هنگامی تحقق می‌یابد که شخصیت اخلاقی انسان رشد کرده باشد. به این ترتیب، حقیقت عبادت عبارت است از وصول به اوج انسانیت.

در نظر کانت عامل تعیین‌کننده سعادت، رفتار اخلاقی انسان است نه دعا و مناجات، و خداوند فقط به ازای اعمال پاداش می‌دهد نه در مقابل دعا و درخواست. در مورد علمای دینی و تبعیت از آنها به عنوان اسوه، کانت معتقد است اصول دیانت راستین برخاسته از عقل است و دین عقلانی اقتضا می‌کند که اگر رفتار اسوه‌ها مطابق قوانین پیشینی عقل باشد محترم است، اما در هر حال انسان نباید در دین از رفتار آنها تقلید کورکورانه کند بلکه برعکس رفتار خود آنها در صورت درست بودن تابع عقل است. ملتهایی که در میان قدیسان خود اسوه اخلاقی دارند می‌توانند از طریق رقابت با صفات اخلاقی او، رفتار اخلاقی خود را تقویت کنند.

کانت در جهت تصفیه دین، روح و مغز آن را پذیرفته و پوسته و قشر آن را رد کرده است؛ و مغز دین از نظر او چیزی جز قانونمند شدن رفتار انسان نیست. حقیقت دین عبارت است از اینکه تمام اعمال انسان مطابق قانون اخلاقی باشد. دعا و مناجات اگر به قصد تقویت روحیه اخلاقی باشد جایز است، اما اگر به قصد تفسیر دادن اراده خدا باشد علاوه بر اینکه جایز نیست، بعکس بی‌معناست، زیرا اراده خداوند تابع قانون اخلاقی است نه حاکم بر آن. اکنون گفتار کانت را از نظر می‌گذرانیم.\*

مرکز تحقیقات فقه و علوم اسلامی

\* این مقاله در حقیقت در موضوع فلسفه دین است. اقوال کانت در این مقاله از امهات مسائل مورد بحث در عصر جدید خصوصاً شامل اصول فکری معتقدان غیردینی خدا (deists) است که نظر به تأثیر و اهمیتش چاپ شد. - ارغنون.

### دین طبیعی

بحث در مورد دین طبیعی باید در آخرین فصل اخلاق می‌آمد و به عنوان مُهر و نشان اخلاق به کار می‌رفت. مفهوم کمال اخلاقی باید در دین طبیعی به اجرا درآید و به مرحله عمل گذاشته شود. کمال اخلاق ما باید در دین مصداق پیدا کند، اما نویسنده ما [یومگارتن] دوست دارد این مبحث را زودتر مطرح کند و چون تفاوتی در موقعیت طرح آن وجود ندارد ما هم به لحاظ اینکه مفهوم اخلاق برای دین طبیعی امری ضروری است، آن را در اینجا مطرح می‌کنیم.

دین طبیعی قاعده اخلاق نیست. دین اخلاقی است که از جانب خدا الهام شده است. [به عبارت دیگر] اخلاقی که در علم کلام مورد بحث است، دین است. حال کدام شناخت از خداوند، و بنابراین کدام نظریه کلامی را باید پایه دین طبیعی قرار دارد؟ دین طبیعی، عملی است و شناخت ما از تکالیف نسبت به موجود عالی [خداوند] را شامل می‌شود؛ پس اخلاق و کلام بر روی هم تشکیل دین می‌دهند. پس بدون اخلاق دیانت ممکن نیست. البته دین بدون اخلاق وجود دارد و هستند کسانی که در عین اینکه فاقد اخلاق اند معتقدند که دین دارند. اما چنین دینی متکی بر فرهنگ و سنت است. در اینجا اخلاقی در کار نیست بلکه دقت و مداومت در اعمال، با بصیرت نسبت به خداست که انسان از طریق چنین سستهایی در اندیشه جلب پسند و رضایت خویش است. اما در این اعمال دیانت آنقدر ضعیف است که گویی این اعمال مراعات قوانین مدنی (درون‌شهری) و مراسم دریاری است.

چون دین از طرفی مستلزم الهیات است و از طرفی مستلزم اخلاق، این سؤال مطرح است که چه نوع الهیاتی باید پایه دین قرار گیرد؟ اینکه خداوند روحی است که همه جا حاضر و ناظر



است یا نه؛ این مطلب از این جهت که باید پایهٔ دین طبیعی باشد به الهیات مربوط نیست بلکه مربوط به فلسفهٔ نظری است. یک کاهن مصری بئی از خدا برای خود ساخت و هنگامی که آن را از او گرفتند گفت اکنون خدا را از من گرفته‌اید. او اول می‌توانست تا حدودی خدا را بشناسد اما اکنون نمی‌تواند. به لحاظ انجام تکالیف مهم نیست که چه مفاهیمی از خدا در ذهن ما باشد؛ این مفاهیم هر چه باشند فقط باید برای اینکه زمینهٔ اخلاق ناب واقع شوند کفایت می‌کنند.

الهیاتی که بخواهد اساس دین طبیعی قرار گیرد باید متضمن کمال اخلاقی باشد. پس ما باید یک موجود متعالی را تصور کنیم که از لحاظ قوانین خود مقدس باشد، از لحاظ حاکمیت و اقتدار خود خیرخواه باشد و از لحاظ مجازات کردن و پاداش دادن عادل باشد. پس در دین طبیعی برای اینکه بتوانیم تصویری از یک قانونگذار مقدس، یک حاکم خیرخواه و یک قاضی عادل داشته باشیم، نیازی به دین دیگری (دین کلامی) نیست. این صفات در موجودی به نام خدا قابل تصور است که [فرض وجود او] تا آنجا که پایه و اساس دین طبیعی است برای الهیات ضروری است. این صفات اخلاقی خداست. صفات طبیعی او فقط تا آنجا ضروری است که بتواند تأثیر صفات اخلاقی او را افزایش دهد. پس عالم مطلق<sup>۱</sup>، قادر مطلق<sup>۲</sup>، حاضر مطلق<sup>۳</sup> و واحد متعال<sup>۴</sup> صفاتی است که شرط صفات اخلاقی او را فراهم می‌کنند. این صفات فقط حاکی از صفات اخلاقی خداوند است. موجودی که مقدس‌ترین و خیرترین است باید داناترین باشد تا بتواند به سرشت اخلاقی من، که قائم به خصلت درونی من است، توجه کند. چنین موجودی باید حضور مطلق (احاطه) هم داشته باشد. اما ارادهٔ حکیم<sup>۵</sup> فقط می‌تواند یگانه باشد. پس او یک موجود یگانه است زیرا بدون این صفات اصل اخلاق قابل تفکر و تصور نیست. این مباحث موضوع الهیات دین طبیعی را تشکیل می‌دهند. منابع الهیات دین طبیعی باید از عقل سالم<sup>۶</sup> برخاسته باشد نه از تأمل نظری<sup>۷</sup>. شناخت نظری فقط برای کنجکاوی عقلی<sup>۸</sup> ضروری است؛ اما هرگاه دین و عمل و ترک عمل مطرح باشد به چیزی نیاز نیست جز آنچه به واسطهٔ عقل سالم ملاحظه و ادراک می‌شود.

این الهیات چگونه به وجود می‌آید؟ هرگاه اخلاق ناب مورد نظر باشد و اخلاقی بودن به نحو خالص تبیین شود مفهوم اخلاق مستلزم اعتقاد به خداست. اما در اینجا مقصود از اعتقاد چیزی

1. allwissenheit  
3. allgegenwart  
5. weiseste  
7. spekulation

2. allmacht  
4. einigkeit des obersten wesen  
6. gesunden  
8. wibbegierde

است که در تفکر فلسفی از استعمال عقل برخاسته باشد نه اندیشه‌ای که نتیجه تسلیم به وحی باشد. این اعتقاد به خدا که از خصلت اخلاقی برخاسته است در عمل چنان قوی است که هیچ پایگاه نظری نمی‌تواند با آن مقابله کند. این اعتقاد از حس (وجدان) اخلاقی نشأت می‌کند. زمینه این اعتقاد در اخلاق از خصلت ناب اخلاقی برخاسته است و هرگاه موجودی که این زمینه را دریابد وجود نداشته باشد، این زمینه اخلاقی از دست خواهد رفت. غیرممکن است که یک انسان بتواند واجد این احساس اخلاقی باشد و آن را درک کند مگر اینکه در عین حال معتقد باشد که چنان موجودی وجود دارد که چنین پایه و اساسی را درک کند. زیرا اگر خدایی خارج از وجود انسان نباشد که احساس اخلاقی او را دریابد چرا باید انسان احساس ناب اخلاقی خود را حفظ کند. [در صورت فقدان خدا] انسان می‌توانست اعمال خود را انجام دهد اما نه با نیت خالص بلکه با نیت آمیخته [به اغراض و اهداف]؛ انسان می‌توانست بنا بر احساس احترام یا درک لذت کار خود را انجام دهد و اعمال انسان در مقایسه با خصلت اخلاقی دارای همان نتایج و آثار بود. پس احساس ناب اخلاقی داشتن ممکن نیست مگر اینکه انسان بتواند در عین حال تصور کند که این احساس با یک موجود متعالی پیوند دارد که فقط او می‌تواند این احساس را دریابد.

همین‌طور اگر انسان به خدا معتقد نباشد نمی‌تواند پایبند اخلاقی باشد. اگر خدایی نبود که احکام اخلاقی را ملاحظه کند این احکام بی‌معنی می‌بود؛ یعنی باید خدا تصوری از مفاهیم اخلاقی داشته باشد. پس می‌توان معتقد بود که خدایی هست حتی بدون اینکه مطمئن باشیم که خدایی هست. پس صفت ممتاز دین طبیعی سادگی آن است. یعنی در الهیات، عوام همان‌قدر از دین طبیعی فاصله دارند که متفکران. خلاصه، کل دستاورد انسان در الهیات جز این به کار نمی‌آید که حس کنجکاوی انسان را ارضا کند.

چیزی که از دید فیلسوفان قدیم پنهان مانده این است که اخلاق باید با دین توأم باشد. دین منشأ اخلاق نیست اما ارتباط آنها به این صورت است که قوانین اخلاقی در شناخت خداوند به کار می‌روند. اگر دین را مقدم بر هر اخلاقی فرض کنیم، در این صورت باید نسبتی به خدا داشته باشد و آن‌گاه معنای دیانت این است که انسان خدا را به عنوان سرور مقتدر خود، که باید در مقابل او خاضع باشد، در نظر بگیرد. هر دینی مسبق‌تر و مستلزم اخلاق است؛ پس اخلاق نمی‌تواند از دین نشأت کرده باشد [یعنی اخلاق مقدم بر دین است]. هر دینی که متکی بر اخلاق

نباشد در امر خدمات و ستایش متکی بر مراسم<sup>۱</sup> ظاهری است. ادیان شرک‌آلود همه چنین بودند. آنها الوهیت را به عنوان موجودی هولناک و حسود تصور می‌کردند. چنین خدایی را نمی‌شد ستایش کرد. پس هر دینی باید اخلاق را پایه و اساس خود قرار دهد.

دین است که به اخلاق قدرت و زیبایی و واقعیت می‌بخشد، زیرا اخلاق فی‌نفسه یک امر آرمانی<sup>۲</sup> است. وقتی من با خود می‌اندیشم که چه خوب بود که مردم همه اخلاقی و درستکار بودند تمایل پیدا می‌کنم که من هم اهل اخلاق باشم. اما اخلاق می‌گوید: تو باید در درون خود و برای خود اخلاقی باشی، دیگران هر چه می‌خواهند باشند، زیرا آرمانی شدن قانون اخلاقی در وجود من تحقق می‌یابد. من باید بدون کمترین امیدوی به سعادت، از اسوه<sup>۳</sup> اخلاق تبعیت کنم؛ و این غیرممکن است. پس بدون یک موجود متعالی که به آرمان اخلاقی واقعیت ببخشد اخلاق به صورت یک آرمان باقی خواهد ماند. پس باید موجودی باشد که به اخلاق قدرت و واقعیت ببخشد. اما این موجود باید مقدس و خیرخواه و عادل باشد. بدون چنین موجودی اخلاق فقط یک آرمان خواهد بود.

دین چیزی است که به اخلاق نیرو می‌دهد و در واقع محرک اخلاق است. ما در اینجا می‌دانیم که هر کس چنان رفتاری داشته باشد که لایق سعادت باشد می‌تواند امید وصول به آن را نیز داشته باشد؛ زیرا چنین موجودی [یعنی خداوند] می‌تواند تحقق سعادت را تضمین کند. این اولین اصل دین است که بدون [توسل به] الهیات ممکن است. این پیشرفت طبیعی اخلاق در دین است. دین نیازی به شناخت نظری خدا ندارد [یعنی بدون توسل به الهیات و بدون خداشناسی می‌توان از طریق اخلاق به یک نظام دینی معتقد بود و این معنای «دین طبیعی» است]. اخلاق [ذاتاً] دال بر یک تعهد طبیعی است وگرنه الزام‌آور نبود. چون اگر کسی از من حمایت نکند من هم تعهدی نسبت به اطاعت اوامر او ندارم؛ اما اخلاق بدون دین نمی‌تواند حامی ما باشد. قضیه «ما ملزم به سعادت هستیم» یک حمل اولی<sup>۴</sup> است، زیرا تمام اعمال اخلاقی ما از طریق دین کامل می‌شوند. الزامات ما بدون دین، بدون محرک و انگیزه‌اند. دین شرایطی را فراهم می‌کند که می‌توان به موجب آن به قدرت اجرایی قانون اندیشید.

اما انسانهایی وجود دارند که بدون دین نیکی می‌کنند. این امر چگونه ممکن است؟ بسیار آسان است که انسان شریف باشد و حقیقت را بگوید، زیرا نیازی نیست که انسان متفکر باشد

1. cultu externo

2. Ideales

3. Idea

4. Identisch

بلکه باید آنچه را که هست همان‌طور که هست بیان کند. چنین افرادی براساس قوانین و اصول عمل نمی‌کنند بلکه براساس خیری که در اهداف حسی قرارداد عمل می‌کنند. پس اگر لغزش و ناراستی به نحو ظریفی در قالب اخلاق خودنمایی کند انسان می‌تواند با وجود ارتکاب چنین اعمالی، انسان خوبی باشد و در اینجا است که اگر دین نباشد وضع بدی پیش خواهد آمد. خداشناسی از طریق اقتضای اخلاقی بهترین خداشناسی است.

بومگارتن در اینجا از دین درونی سخن می‌گوید. وی تفاوت نامناسبی بین دین درونی و دین برونی قائل است. اعمال برونی می‌توانند یا وسیله [اجرای] دین درونی باشند یا نتیجه و اثر آن؛ اما سخن گفتن از دین برونی بی‌معناست. دین چیزی است درونی و فقط بر خصلت درونی انسان متکی است. وی می‌توانست به این صورت بگوید که دین دارای دو صورت است: دین خصلت<sup>۱</sup> و دین سنت<sup>۲</sup>. اما دین واقعی دین خصلت است. اعمال برونی اعمال دینی نیستند بلکه واسطه یا نتیجه دین هستند. اعمال دینی در درون خود انسان جای دارند. هرگاه تمام اعمال انسان توأم با دین باشد در این صورت انسان می‌تواند در تمام اعمال خود، دینی عمل کند. پس دین درونی اساس تمام دین است.

دینداری عبارت است از رفتار خیر مطابق با اراده الهی. رفتار دینی رفتاری است که از چنین زمینه‌ای برخاسته باشد. اما اگر خیر درونی انسان علت رفتارهای ما باشد، در این صورت رفتار ما رفتار اخلاقی یا فضیلت خواهد بود. پس فرق تدبیر و تقوا در رفتار ما نیست بلکه در عمل محرکه رفتار است. تدبیر زمینه‌های فضیلت‌آمیز و عوامل فضیلت را محدود نمی‌کند بلکه برعکس طالب افزایش آنهاست. اما محرک اصلی رفتار باید خود فضیلت باشد [نه دیانت]، زیرا نظر به اینکه ذات باری خیر است ما را از طریق فضیلت ملزم به رفتار خیر می‌کند. پس علت محرکه رفتار اخلاقی ما خود کیفیت اخلاقی است نه اراده خداوند، زیرا اراده الهی ناظر به خیر و خصلت درونی اخلاقی است. در مقام اجرای اعمال، کار دین این نیست که به علت و نیت اعمال بی‌اعتنا باشد بلکه کار دین این است که اعمال مطابق خصلت اخلاقی اجرا شود. اراده الهی انگیزه<sup>۳</sup> و محرک [درونی] اعمال است نه زمینه<sup>۴</sup> [خارجی] آنها.

متدین خوب کسی است که سنتهای دینی را مراعات کند. اما معنای انسان خدا ترس چیزی بیش از این است؛ یعنی کسی که در مراعات امور دینی دقیقاً موقع‌شناس باشد. کسی در کار دین

دقیقاً موقع شناس است که بداند چیزی به نام حکم الهی وجود دارد. اعمالی که فضیلت دینی داشته باشد اعمالی است برخاسته از دین و اعمالی که از دیدگاه دین فاسد باشد اعمالی است غیرخدایی.

دین فوق طبیعی<sup>۱</sup> را باید از الهیات فوق طبیعی تمیز داد. اگر دین و الهیات حاوی تکالیفی باشند که عقل با توجه به ذات خدا تشخیص می‌دهد، می‌تواند دین، دین طبیعی و الهیات، فوق طبیعی یا متکی بر وحی باشد. پس وجود یک دین طبیعی در کنار یک الهیات فوق طبیعی ممکن است. پس ملاحظه می‌شود که می‌توان در کنار الهیات فوق طبیعی، یک دین طبیعی داشت. حال اگر انسان یک دین فوق طبیعی هم داشته باشد می‌تواند از حمایت‌های آن برخوردار شود. اما می‌بینیم که انسان فقط تکالیفی را انجام می‌دهد که می‌تواند با عقل خود به طور طبیعی تشخیص دهد. دین طبیعی را باید از دین فوق طبیعی فرق نهاد، اما نه چندان که در مقابل هم قرار گیرند بلکه به این معنی که دین طبیعی حاصل شناخت خداوند است (تا آنجا که عقل قادر به چنین شناختی است) و با اخلاق مرتبط است.

دین فوق طبیعی، از طریق تأیید الهی، دین طبیعی را تکمیل می‌کند. و نیز وقتی دین فوق طبیعی می‌تواند بسیاری از کاستیهای انسان را مرمت کند این سؤال مطرح می‌شود که چه چیزی می‌توان به انسان نسبت داد؟ تمام آنچه می‌توان به او نسبت داد عبارت است از آنچه طبیعتاً نتیجه بعضی از تواناییهای اوست. انسان می‌تواند از طریق اعمال خود و از طریق کاربرد قوای طبیعی خود، نواقص و کاستیهای خود را به نحو شایسته‌ای به کمال برساند. پس دین طبیعی در مقابل دین فوق طبیعی قرار ندارد بلکه مکمل آن است. دین طبیعی دین واقعی است اما ناقص است؛ ما می‌توانیم از طریق آن بفهمیم که چقدر از قوای خود را می‌توانیم به کار بریم و تا کجا می‌توانیم مسؤول و معاقب باشیم؛ و هنگامی که براساس دین طبیعی عمل کنیم شایستگی خود را به کمال رسانده‌ایم. چه چیزی به ما این قابلیت را می‌دهد که کاستیها و نواقص خود را از طریق دین فوق طبیعی به کمال برسانیم؟ تا آنجا که به استعمال دین طبیعی مربوط است هیچ چیز. پس دین فوق طبیعی [یعنی دین کلامی و مبتنی بر وحی، به لحاظ اینکه فقط می‌تواند نواقص رفتار ما را تکمیل کند] مستلزم دین طبیعی است [که متکی بر عقل است و امکان کاربرد قوای طبیعی ما را فراهم می‌کند]. کسی که طبیعتاً آنچه را باید انجام دهد، انجام ندهد، نمی‌تواند نسبت به تأییدات فوق طبیعی امید داشته باشد. پس انسان نمی‌تواند مستقیماً

به دین فوق طبیعی دست یابد و مستقیماً از تأیید فوق طبیعی برخوردار شود و راه طبیعی دین را رها کند. ممکن است انسان الهیات طبیعی را رها کند و مستقیماً به الهیات فوق طبیعی مبتنی بر وحی توسل جوید؛ اما دین طبیعی شرط ضروری است برای اینکه بتوان در پرتو آن شایستگیهای خود را به کمال رساند؛ زیرا دین فوق طبیعی فقط به معنای تکمیل دین طبیعی است. فقط رفتار شایسته است که ما را لایق تأییدات عالم بالا می‌گرداند، زیرا دین طبیعی مفهوم تمام رفتارهای اخلاقی را تشکیل می‌دهد. اگر انسان دین طبیعی را رها کند دین فوق طبیعی منفعل خواهد شد، زیرا تمام آنچه را که خداوند اراده کرده است انسان رها خواهد کرد. در این صورت چیزی برای انسان نمی‌ماند که انجام دهد، زیرا همه چیز باید به نحو فوق طبیعی جریان یابد. اگر قوار است اخلاق در رفتار انسان مراعات شود، دین طبیعی مستلزم آن است. پس هر کس باید از دین طبیعی برخوردار باشد تا بتوان دیانت را به حساب او گذاشت و از طریق آن بتواند لایق کمال گردد.



## خطاهای دین

خطاهای دینی را باید از خطاهای کلامی<sup>۱</sup> فرق نهاد. خطاهای کلامی مربوط به شناخت خداوند است اما خطاهای دینی مربوط به فساد اخلاق است. خطاهایی که موجب فساد اخلاق است بدعت<sup>۲</sup> نامیده می‌شود و خطاهای نظری یا کلامی فقط انحراف<sup>۳</sup> آند. پس خطاها دو گروه‌اند: آنها که کلام را فاسد می‌کنند و آنها که اخلاق یا دین را فاسد می‌کنند.

ممکن است در کلام خطاهایی وجود داشته باشند که در دین بی‌تأثیر باشد و دین کاملاً مصون بماند؛ اگرچه شناخت خداوند [در این صورت] بسیار انسان‌مدارانه<sup>۴</sup> خواهد بود. دین حتی اگر کامل نباشد، می‌تواند یک دین خوب باشد و دین طبیعی همیشه می‌تواند دین خوبی باشد. اما قوای طبیعی را هدر دادن و خود را تسلیم دین فوق طبیعی کردن فساد در دین است.

جهالت ما تا حدودی به کلام مربوط است و تا حدودی به دین. در مبحث کلام، جهل همه ما بسیار است. زیرا مفهوم خدا تصویری است که به عنوان حدّ و مرز قلمرو عقل و مجموع مفاهیم اشتقاقی ملاحظه می‌شود و تمام صفات شایسته را نیز به او نسبت می‌دهیم. تعیین حدود این

1. theologischen

2. ketzerelen

3. Irrfahen (Heterodoxie)

4. anthropomorphistisch

مفهوم برای ما منشأ خطاهای بزرگی است. جهل و خطای ما در علم کلام بسیار است، اما در دین و اخلاق چندان قابل ملاحظه نیست. انسان همیشه در مقام تفکر گرفتار خطاهای کلامی بوده است، اما این خطاها کمتر در دین مؤثر بوده است بلکه کاملاً متمایز از دین بوده است. تنها در مواردی که شناخت خدا در رفتار ما مؤثر است باید مراقب بود که خطاهای این شناخت در دین تأثیر نکند. پس انسان از لحاظ ارتکاب خطاهای کلامی موجود ظریف و دقیقی است، زیرا امکان آن وجود دارد که خطاها در دین او نفوذ کند؛ پس باید تا حد امکان از ارتکاب خطاهای کلامی اجتناب کرد. در اینجا اصل مطلب این است که از حکم جازم<sup>۱</sup> پرهیز کنیم و در این صورت از خطا مصون خواهیم بود. مثلاً من به خود اجازه نمی‌دهم که در مورد احاطه (حضور مطلق) خداوند تحقیق کنم. کافی است همین قدر بدانم که او اسوه<sup>۲</sup> کمال اخلاقی است و ناظر بر آن است؛ و چون خیرخواه و عادل است مقدرات انسان را مطابق رفتار خود تعیین خواهد کرد. پس ارتکاب خطای الزامی نیست و نیازی نیست به اینکه انسان به صدور حکم جازم اقدام کند.

اولین خطای الهیات قول به الحاد است که به دو صورت ممکن است: بی‌خدایی و انکار خداوند. بی‌خدایی آنجاست که انسان خدا را نمی‌شناسد و انکار خداوند آنجاست که انسان جزماً حکم می‌کند که خدا وجود ندارد. کسی که از وجود خدا بی‌خبر است [بی‌خدایی] در مورد او نمی‌توان گفت که فاقد رفتار اخلاقی است؛ او فقط نمی‌داند که خدا وجود دارد؛ اگر به این امر علم داشت متدین بود. پس به انسان بی‌خدا می‌توان کمک کرد [تا آگاه شود و در پرتو آگاهی وجود خدا را قبول کند]، اما از طرف دیگر کسانی هستند که آنقدر بدند که در عین اینکه می‌دانند که خدایی هست چنان زندگی می‌کنند که گویی خدایی نیست؛ و بهتر بود که اینها نمی‌دانستند که خدا وجود دارد، چه در این صورت عذرشان موجه بود. رفتار این افراد بی‌دینی نیست بلکه ضد دینی است.

ملحد<sup>۳</sup> می‌تواند در مرحله صرفاً نظری باقی بماند اما در عمل موحد<sup>۴</sup> یا خداپرست است. خطاهای او از علم کلام ناشی می‌شود نه از دین. کسانی که در دام الحاد می‌افتند چنان فاسد نیستند که انسان نتواند آنها را اصلاح کند. فقط عقل آنها منحرف شده نه اراده آنها. مثلاً اسپینوزا چنین کسی بود و کاری کرد که یک متدین باید بکند؛ او خوش قلب بود و می‌توانست به راه راست هدایت شود؛ فقط بیش از اندازه به مبانی نظری اعتماد کرد. الحاد از خطاهای الهیات و

1. dogmatischen

2. urbild

3. atheist

4. theist

کلام است که در دین و اخلاق تأثیر می‌گذارد. زیرا تحت تأثیر عقاید کلامی، قواعد رفتار خیر، قدرت تأثیر خود را از دست می‌دهند.

در کلام خطاهای دیگری وجود دارد که بیشتر به الهیات عقلی مربوط است تا به اخلاق. تنها از لحاظ نظری ما مرتکب یک خطای دو جانبه می‌شویم: از لحاظ شناخت [عقلی] گرفتار سفسطه<sup>۱</sup> و خرافه<sup>۲</sup> می‌شویم و از لحاظ قلبی گرفتار بی‌حرمتی<sup>۳</sup> و تعصب<sup>۴</sup>. [خطای دو جانبه‌ای که کانت به شناخت نظری نسبت می‌دهد از دیدگاه ارسطویی عبارت است از افراط و تفریط در حکمت، یعنی گریزی و کودنی یا مجریزه و بلاهت. بی‌حرمتی و تعصب نیز دو جنبه افراط و تفریط در دیانت است.]

سفسطه کردن به این ترتیب است که انسان می‌کوشد شناخت خداوند را، که پایه و اساس دین است، به نحو ضروری توسط عقل استنتاج و اثبات کند. اما این کار ضرورت ندارد و در دین شناخت خداوند باید فقط متکی به ایمان باشد؛ و تا آنجا که خدا را فقط به عنوان اصل اخلاق لحاظ می‌کنیم و او را به عنوان یک قانونگذار مقدس و حاکم خیرخواه جهان و قاضی عادل می‌شناسیم، و تا آنجا که او باید پایه و اساس دین باشد، کافی است فقط به او اعتقاد داشته باشیم بدون اینکه بتوان این اعتقاد را اثبات کرد. پس سفسطه عبارت از این خطاست که هرگاه انسان نتواند دین خود را، با تکیه بر کلام، اثبات عقلی کند، آن را نپذیرد. [به بیان روش‌تر، سفسطه عبارت است از اثبات دین به ادله کلامی.] اما کلامی که مورد نیاز دین است ضرورتی ندارد که انسان آن را اثبات عقلی کند، زیرا وحدت وجود اسپینوزایی<sup>۵</sup>، الحاد<sup>۶</sup>، خداباوری<sup>۷</sup> و خداپرستی<sup>۸</sup> هیچ‌کدام را نمی‌توان اثبات کرد. فقط به یک فرضیه معقول نیاز است که بتوان در پرتو آن، با استفاده از قاعده عقلی، همه چیز را کاملاً مشخص کرد. این فرضیه ضروری است زیرا در صورت فقدان آن، انسان نه می‌تواند از نظام طبیعت تصویری داشته باشد و نه دلیلی برای اینکه چرا باید از قانون اخلاقی اطاعت کند. وقتی این فرض ضرورت داشته باشد من وجود یک قانونگذار مقدس را فرض می‌کنم و به خود نه اجازه پرداختن به مجادلات نظری می‌دهم و نه مطالعه کتابهایی که مخالف این فرض است، که در هیچ موردی نه کمکی به من می‌کنند و نه می‌توانند اعتقادی به من بدهند. اما در صورتی که به این مجادلات دامن بزنم هیچ تکیه‌گاه

1. Vernunftfelei

3. Religionspöterei

5. Spinozismus

7. Deismus

2. Aberglauben

4. Schwärmerei

6. Athelismus

8. Theismus



محکمی نخواهم داشت؛ و در این صورت انسان چه می‌تواند کرد؟ این مجادلات آنقدر سنگین است که من بنا بر آن می‌گذارم که تمام اصول اخلاقی را رها کنم و تبدیل به موجود شروری شوم. اما قانون اخلاقی فرمان می‌دهد و من درمی‌یابم که خیر و صلاح در اطاعت از این فرمان است؛ اما این اطاعت بدون فرض یک قانونگذار متعال فاقد ارزش و اعتبار است. پس من نه از اصول نظری بلکه از نیازهای [روحي] خود سؤال خواهم کرد و جز قبول این اصل کار دیگری نمی‌توانم کرد. بنابراین، سفسطه در مسائل دینی امری خطیر است. اگر دین ما بر مبانی نظری استوار می‌شد سخت سست بنیاد می‌بود هرگاه انسان برای هر چیز طلب دلیل می‌کرد، زیرا عقل در این مورد بسیار در معرض گمراهی است. اما چون دین بر یقین [قلبی] بنا شده، پس تمام سفسطه‌ها را باید رها کرد.

از طرف دیگر، خرافه<sup>۱</sup> چیزی است خلاف عقل که نه در اصول بلکه در روش عقلانی قرار دارد. اگر انسان در کار دین بر اساس ترس یا منقولات<sup>۲</sup> و یا احوال شخصی حکم کند، این امور منشأ خرافه خواهد بود که موجب سست بنیادی و بی‌پایگی دین خواهد شد. خرافه همیشه می‌تواند در دین نفوذ کند، زیرا انسان تمایل ندارد به اینکه تابع اصول عقل باشد؛ و این هنگامی است که آنچه را که انسان باید از اصول عقلانی استخراج کند، از احساس استخراج کند. مثلاً هرگاه مراسمی که فقط واسطه<sup>۳</sup> دین است به عنوان اصول دین تلقی شود، دین تبدیل به یک دین خرافی می‌شود. اما دین متکی بر عقل است نه بر سفسطه. پس اگر من از اصول عقل منحرف شوم و خودم را تسلیم احساس کنم این [در امر دین] یک خرافه است. اما توجه به شناخت صرفاً نظری [و بدون توجه به عمل] در دین، سفسطه است. این هر دو برای دین مضر است. دین فقط متکی بر ایمان است که نیازی به اثبات منطقی ندارد بلکه خود امری موجه است و ضرورت آن مفروض است. از طرف دیگر، دین از ناحیه<sup>۴</sup> خوی و سرشت آدمی در معرض دو نوع افراط متقابل است و آنها عبارت‌اند از: بی‌حرمتی و تعصب.

بی‌حرمتی<sup>۳</sup> هنگامی است که انسان نه فقط وقار<sup>۵</sup> دیانت را مراعات نکند بلکه دین را به عنوان یک امر پوچ و بی‌معنا لحاظ کند که به عنوان چیزی که لایق کمترین احترام است باید با آن رفتار کرد. اما چون دین یک پدیده<sup>۶</sup> اصیل است نمی‌تواند مورد بی‌حرمتی واقع شود. مثلاً وقتی قاضی جنایتکاری را محاکمه می‌کند، نظر به اینکه جان شخص مذکور در دست قاضی است نباید

1. Aberglaube

2. Aussage

3. Spötere

نسبت به این امر بی‌حرمتی واقع شود، زیرا مردمانی که به دینی معتقدند اگر مجذوب اصول آن شده باشند آینده آنها تماماً به آن وابسته است و بیشتر مستحق دلسوزی‌اند تا تمسخر. کلاً بی‌حرمتی به دین گناه بزرگی است، زیرا دیانت امری خطیر است. البته کسی که با دین تفتن می‌کند نباید او را به عنوان کسی که به دین بی‌حرمتی می‌کند تلقی کرد. چنین افرادی در درون خود متدین‌اند آنها فقط می‌خواهند بوالهوسیها و ظرافتهای خود را اعمال کنند؛ آنها نه به دین بلکه بیشتر به افراط خاصی نظر دارند؛ اینها در واقع نمی‌خواهند که به دین بی‌حرمتی شود. این احوال بیشتر ناشی از ضعف و عدم تجربه کافی است.

تعصب چیزی است که به موجب آن انسان از حدود اصول عقلاتی فراتر می‌رود. خرافات انسان را به مادون قانون عقل می‌کشاند و تعصب به مافوق آن. خرافه برخاسته از اصول احساسی است و تعصب برخاسته از اصول اسرارآمیز<sup>۱</sup> و فوق طبیعی<sup>۲</sup>. بی‌حرمتی تا حدودی از خرافات و تا حدودی از تعصبات ناشی می‌شود. بی‌حرمتی چیز بجا و مناسبی نیست، اما وسیله‌ای است برای اینکه انسان توسط آن از اغواها رهایی یابد و خطاهای نظری گمراه‌کننده خود را اصلاح کند.

سفسطه یا عقلگرایی<sup>۳</sup> در مقابل خرافه قرار دارد، اما در دیانت عملی وقتی دو چیز مقابل هم قرار گیرند عبارت‌اند از دیانت و سختگیری<sup>۴</sup>، سختگیری یا تعصب، که مانند سفسطه نوعی بازی<sup>۵</sup> است، غیر از تعبد و تسلیم<sup>۶</sup> است. دیانت چیزی است عملی و عبارت است از مراعات قوانین الهی که ناشی از اراده الهی است. تعصب عبارت است از خود را وقف تعظیم و تکریم خداوند کردن و از این طریق، الفاظ و تعبیرات حاکی از اخلاص و اطاعت ابراز کردن، و از طریق تقدیس و ستایش خداوند، جلب رحمت او نمودن. این چنین خدا را ستودن زشت و نامطلوب است، زیرا ما معتقدیم که به این ترتیب، بدون اخلاق و با چاپلوسی، خدا را ستوده‌ایم و او را به عنوان حاکم جهان هستی با چاپلوسی و مدامت خدمت و ستایش کرده‌ایم. تعبد و تسلیم عبارت است از اینکه قلب به‌طور غیر مستقیم با خدا ارتباط داشته باشد و از طریق این ارتباط عمل کند و خداشناسی را بر اراده ما تحمیل کند. پس تعبد، رفتار و عملکرد نیست بلکه روشی است برای مهیا کردن رفتارها. اما دین واقعی در رفتار و عمل کردن است، در اجرای قوانین اخلاقی است که انسان به واسطه آنها آنچه را که خدا اراده کرده است عمل می‌کند. تعبد شرایط را برای عمل کردن

1. mystische

3. Rationalismus

5. spiel

2. hyperphysische

4. Andächtelei

6. Andacht

فراهم می‌کند. ما از طریق تعبد می‌خواهیم به چنان شناختی از خدا دست یابیم که ما را تحریک کند که اهل عمل باشیم و به قوانین اخلاقی عمل کنیم. پس هرگاه کسی تسلیم و متعبد باشد به این منظور که بخواهد از طریق تعبد در تدارک انجام اعمال خیر باشد نباید او را محکوم کرد. اما کسی که می‌خواهد خداشناسی او مثمرتر باشد، اگر شخصی نیازمند از او کمک بخواهد و او دست از عبادت نکشد تا به آن شخص کمک کند، این عمل او بی‌معنا خواهد بود، زیرا خود عبادت وسیله‌ای است برای پرداختن به عمل خیر. اکنون فرصت مناسبی است برای پرداختن به عمل خیری که باید انسان از طریق عبادت بدان اقدام کند و اکنون باید انسان عملی را که عبادت‌کردن را وسیله انجام آن قرار داده است، انجام دهد. عبادت، به عنوان صرف یک اشتغال و به عنوان یک حرفه معین، امر فاقد هر معنا و ضرورتی است، زیرا وقتی ما معتقدیم که می‌توانیم از طریق عبادت به انجام اعمال خیر برسیم، خداشناسی ما آنقدر قوی است که در ما چنان تأثیری بگذارد که به اعمال خیر اقدام کنیم؛ پس نیازی به عبادت نیست، زیرا خشیت واقعی همین است که تأثیر خود را در اعمال ما نشان می‌دهد. پس خشیت از خدا می‌تواند صرفاً در اعمال ما و نه در عبادات ما متجلی گردد.

مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

### بی‌اعتقادی

بومگارتن در اینجا، پیش از آنکه اعتقاد را مورد بحث قرار دهد، از بی‌اعتقادی سخن گفته است. ما برآنیم که این مفهوم را تا آنجا که برای اخلاق ضرورت دارد تشریح کنیم.

اعتقاد را می‌توان به دو معنی فهمید: اول اعتقاد تاریخی و آن عبارت است از آمادگی برای تأیید شواهد. بسیاری از مردم وقتی به موجب ضعف ادراک نمی‌توانند شواهد را دریابند نمی‌توانند اعتقاد تاریخی داشته باشند. احکامی که مردم در مورد تاریخ صادر می‌کنند متفاوت است، حتی آنجا که اطلاعات (داده‌های) تاریخی یکسان است؛ و جایی که کسی به چیزی، مثلاً به گزارش روزنامه، باور نداشته باشد، نمی‌توان او را بدان معتقد کرد. بنابراین، بر سر اعتقادات تاریخی بین مردم اختلافاتی وجود دارد که حتی کمتر از اختلاف ذائقه آنها می‌توان برایشان پایه و اساس پیدا کرد. مثلاً بولنگر<sup>۱</sup> معتقد است که هفت پادشاه روم نمایانگر سیارات هفتگانه است.

1. J.C. Bulenger (۱۶۲۸-۱۵۵۸)

از فرقه یسوعیان، صاحب کتاب مختصر النظامات (Opusculorum Systemata)

پس از لحاظ تاریخی هم دستاویزی برای بی‌اعتقادی وجود دارد. انسان به تردید و تحقیق بیشتر مایل است تا تأیید و تصدیق؛ و اطمینان را در تعلیق حکم می‌یابد. این تمایل متکی بر فاهمه و ناشی از این واقعیت است که انسان اغلب توسط اخبار گمراه می‌شود، اگر چه حتی سوء نیتی در کار نباشد؛ بلکه انسان می‌خواهد خود را در مقابل خطاها حفظ کند، اگرچه هرگاه انسان همه درهای شناخت را به روی خود ببندد این در واقع راه به سوی جهالت است.

اما چون جایگاه اعتقاد تاریخی در فاهمه است و نه در اراده، در اینجا با آن کاری نداریم. در اینجا سخن بر سر آن اعتقادی است که جایگاه آن در اخلاق است. اعتقاد اخلاقی عبارت است از اینکه انسان به فعلیت و تحقق فضیلت معتقد باشد و بی‌اعتقادی اخلاقی در این است که انسان به تحقق فضیلت معتقد نباشد. اعتقاد به اینکه فضیلت یک مفهوم<sup>۱</sup> است، حالت و وضعیتی است ضد بشری<sup>۲</sup> و فقط نقاب است برای پوشاندن غرور و نخوت خود تا بتوان تمایلات خود را در پشت آن ارضاء کرد. این طرز فکر ممکن است به افراط بکشد و حتی صورت ظاهر فضیلت را از انسان سلب کند. در مورد چنین افرادی حتی چندان بعید نیست که انسان ملزم به رعایت تقوا و درستکاری نباشد و هرگونه انگیزه تقوا و درستکاری از انسان سلب شود. صحیح نیست که فضیلت و نطفه خیر در وجود انسان مورد سوءظن واقع شود؛ کاری که بسیاری از فرهیختگان کرده‌اند تا هر چه بیشتر فساد و تباهی را در انسان نشان دهند و آن‌گاه پنداشته‌اند که [می‌توانند انسان را از این طریق] به تقوا و فضیلت هدایت کنند. اما این بسیار نامطلوب است که خلوص قوانین اخلاقی ناشی از نواقص انسانی باشد. کسی که منشأ شرور را در وجود انسان می‌یابد حامی شیطان است. هوفستد<sup>۳</sup> (Hofstede) بر ضد بلیسار (Bélisaire) برای ویران کردن فضیلت با اطمینان چنین کاری کرد. این کار برای دین چه فایده‌ای دارد؟ مثلاً وقتی من توصیف شخصیت سقراط را، درست یا نادرست، به عنوان نمونه فضیلت کامل، می‌شنوم، به جای اینکه نواقص و معایب او را جستجو کنم و نشان دهم، بهتر است در این اندیشه باشم که شخصیت او را کاملتر نشان دهم. این کار روح مرا به تقلید از فضایل او تحریک می‌کند. اما کسی که نسبت به فضیلت و منشأ خیر در وجود انسان بی‌اعتقاد باشد خواهد گفت: ما همه طبیعتاً فاسدیم و هیچ کس، اگر به لطف و عنایت خداوند توکل نکند، امید رستگاری نخواهد داشت. اما بعضی افراد فکر نمی‌کنند که یک جامعه متشکل از افراد اساساً فاسد شایسته رحمت الهی نیست، زیرا در جایی که نطفه

1. Idee

2. Misan thropischer

۳. هوفستد (۱۸۰۳ - ۱۷۱۶) رمان فلسفی بلیار را، که در سال ۱۷۶۶ توسط Marmontel تألیف و منتشر شده بود، نقادی کرد.

خیر وجود نداشته باشد و حتی یک بار اراده به خیر نشده باشد، مفهوم شرّ شیطانی در نوع خود خالص است، همان‌طور که خیر ملکوتی و آسمانی کاملاً از شرّ متمایز است. در چنین شرایطی ممکن نیست که انسان مورد حمایت خداوند باشد، زیرا می‌بایست ابتدا خلقت آنها تغییر کند تا بتوانند مورد حمایت الهی واقع شوند. پس انسان [ذاتاً] واجد فضیلت است و این خلوص قانون اخلاقی است که موجب می‌شود او منشأ فضیلت را در وجود خود نبیند. پس انسان باید به فضیلت معتقد باشد. درغیراین صورت شریرتین دزدان به اندازه هر فرد دیگری شریف خواهد بود، زیرا فرد فرضی دیگر نیز نطفه دزدی را در وجود خود خواهد داشت و فقط شرایط موجود موجب شده است که این دزدی کند و دیگری نکند. بسیاری معتقدند که در وجود انسان منشأ بدیها نهاده شده است نه منشأ خوبیها و فقط ژان‌ژاک روسو خلاف این نظر را پذیرفته است. این حالت عبارت از بی‌اعتقادی اخلاقی است.

دومین بی‌اعتقادی، بی‌اعتقادی دینی است و آن هنگامی است که انسان معتقد نباشد به اینکه موجودی هست که هم خیر و کمال را برای حضرت خداوندی فراهم می‌کند و هم نتایج مناسبی برای رفتار حسنه ما. قانون اخلاقی، به عنوان اصل تعیین‌کننده رفتارهای ما، خصلت خیر را در ما به وجود می‌آورد و به موجب تقدس و عدالت این قانون است که ما ملزم می‌شویم شدت و قدرت آن را بپذیریم و به این ترتیب دارای یک قانون اخلاقی مقدس هستیم. فقط ما نمی‌توانیم این قانون را به صورت ناب اجرا کنیم و رفتارهای ما نسبت به این قانون بسیار ناقص است، به طوری که هرگاه قاضی درونی ما [یعنی وجدان] که مطابق این قانون حکم می‌کند تباه نشده و این قانون را تعطیل نکرده باشد، رفتارهای ناقص خود را قابل نگرش می‌یابیم. کسی که به این امر توجه داشته باشد باید سرانجام در مراعات چنین قانونی قصور کرده باشد، زیرا نمی‌تواند در مقابل چنین قاضی عادل و مقدسی ابراز وجود کند. پس انسان خود را در مقابل قانون اخلاقی بسیار خطاکار می‌یابد و فقط اعتقاد به یک موجود کامل آسمانی است که می‌تواند نواقص اخلاقی ما را اصلاح کند. اگر ما از خصلت اخلاقی خیر برخوردار باشیم و برای تکمیل قانون اخلاقی تمام قوای خود را به کارگیریم می‌توانیم امیدوار باشیم که آن موجود آسمانی برای رفع نقص اخلاقی مددکار ما خواهد بود. پس اگر با تمام نیروی خود اقدام کنیم تا قانون اخلاقی را به کمال برسانیم از آن پس شایسته حمایت آسمانی خواهیم بود. حال اگر کسی چنین اعتقادی داشته باشد، از لحاظ عملکردها و رفتارهای ما، این یک اعتقاد دینی و اولین بخش آن اعتقاد خواهد بود. بقیه امور باید به عنوان نتیجه این اعتقاد تلقی شود. یعنی وقتی ما چنین رفتاری داشته باشیم می‌توانیم به پاداش اعمال خود امیدوار باشیم.

پس در دین طبیعی یک بی‌اعتقادی وجود دارد و بی‌اعتقادی علت تمام تشریفات ظاهری در دین است؛ و چون مردم معتقدند که از طریق این تشریفات می‌توانند اخلاق خود را اصلاح کنند، از طریق رفتارهای غیراخلاقی می‌خواهند به خدا برسند. همین‌طور هرگاه انسان در شناخت درست اعتقاد دینی خطا کند، چون خود را ناقص می‌یابد، به جای اینکه به این جهت، به یک موجود کامل آسمانی معتقد باشد، به تشریفات، زیارت، ریاضت‌کشی و روزه‌داری متوسل می‌شود؛ و می‌خواهد از این طریق نقص خود را برطرف کند؛ و آنچه را که می‌تواند انسان را شایسته‌ی حمایت آسمانی کند [یعنی اصل اخلاقی را] به فراموشی می‌سپارد.

تهذیب عبارت است از اینکه انسان خود را وقف یا تسلیم ایجاد یک خصلت عملی کوشا و فعال کند. ممکن است انسان تسلیم باشد اما مهذب نباشد. تهذیب<sup>۱</sup> اصولاً عبارت است از سازندگی<sup>۲</sup>؛ پس ما باید ساخت و یژه‌ای در جهت خصلت اخلاقی در خود به‌وجود آوریم. پایه این ساختمان عبارت است از شناخت خداوند که به قانون اخلاقی، حیات و قدرت تحریک می‌بخشد. پس تهذیب نتیجه تسلیم<sup>۳</sup> است و آن عبارت است از اینکه خصلت کوشای واقعی دل به کمال برسد به نحوی که طبق اراده خداوند عمل کند. پس وقتی گفته می‌شود که واعظ انسان را تهذیب می‌کند به این معنا نیست که با موعظه خود چیز خاصی به وجود می‌آورد بلکه بدان معناست که از طریق موعظه تهذیب امکان‌پذیر است؛ و آن عبارت است از ایجاد نظامی از خصلت عملی کوشا و فعال؛ اما تا این مرحله چیزی ساخته نشده است زیرا که واعظ چیزی نساخته است. مردم می‌توانند با تکیه بر استمرار زندگی خود در آینده در مورد تهذیب اخلاق خود حکم کنند، اما واعظ با تکیه بر نتایجی که از تهذیب اخلاق خود به دست آورده باید نسبت به تهذیب خود حکم کند. پس مهذب بودن واعظ به الفاظ و اصوات و تعبیراتی نیست که به کار می‌برد بلکه به قدرت بیان اوست در اینکه تهذیب را در دل شنوندگان خود به عنوان ترس از خدا پدید آورد. تهذیب معنای گسترده‌ای است و کسی مهذب است که در درون خود یک خصلت الهی به وجود آورده باشد.

نویسنده [بومگارتن] در اینجا باز از خداشناسی نظری و عملی سخن گفته است که ما قبلاً از آن ذکری به میان آورده‌ایم. خداشناسی نظری موضوع گسترده‌ای است اما به دین ربطی ندارد، بلکه دین‌شناسی باید یک موضوع عملی باشد. الهیات می‌تواند یک معرفت نظری باشد اما

1. Erbauen

2. bauen

3. Andacht

چندان ارتباطی به دین ندارد. پس معلم کاردان مباحث نظری را از دین حذف خواهد کرد و از این طریق توجه انسان، هر چه بیشتر بر امور عملی متمرکز خواهد شد. تأمل نظری و باریک‌اندیشی مانع دین می‌شوند و آن را از عمل بازمی‌دارند. برای اینکه بدانیم چه مطلبی به دین و چه مطلبی به تفکر مربوط است باید موضوع را به این صورت بیازماییم: مسأله‌ای که تفاوتی در رفتار ما ایجاد نمی‌کند، بدون توجه به اینکه جواب آن چیست، به دین مربوط نیست بلکه مربوط به تفکر است؛ پس وقتی قاعده رفتار تغییر نکند و ثابت بماند، موضوع مورد بحث مربوط به تفکر است و نه به دین.

نویسنده [بومگارتن] در اینجا از راضی بودن به رضای خدا سخن می‌گوید. انسان باید در مقابل مشکلات صبور باشد، زیرا نمی‌تواند چیزی را تغییر دهد و شکایت و زاری بی‌فایده است. این رضایت ظاهری ارتباطی با خیر اخلاقی و اراده [رضایت] خداوند ندارد بلکه رضادادن به اراده و امر الهی به معنای خرسندی و خوشنودی از حکومت الهی است. چون این رضایت کلی است باید در تمام اوضاع و شرایطی که انسان دائماً با آنها مواجه است، اعم از اینکه این شرایط مساعد باشند یا نامساعد، حضور داشته باشد. آیا رضامندی به این صورت ممکن است؟ نباید انسان را به ریاکاری وادار کرد. این برخلاف طبیعت انسان است که در حال آندوه و نیاز باشد و در عین حال خدا را سپاس گوید، زیرا اگر من خدا را سپاسگزار باشم به این معنی است که [از زندگی خود] راضی‌ام و در این صورت غم و رنجی وجود ندارد. اما انسان چگونه می‌تواند خدا را برای نعمتی که بدان واصل نشده سپاس گوید؟ البته با وجود تمام درد و رنجها باز هم می‌توان آسایش و رضایت داشت. ما می‌توانیم ماتمزه و در عین حال راضی باشیم، بدون لزوم سپاسگزاری از خداوند، اگرچه بی‌معنی به نظر می‌رسد.<sup>۱</sup> همچنین به واسطه عقل، که پایه اعتقادات ماست، درمی‌یابیم که حاکم جهان کار عبث و بدون غایت نمی‌کند. بنابراین تسلی خاطر ما در کنار شرور زندگی ممکن است نه در مقابل این شرور. در تمام طول زندگی، رضایت و شجاعت در کنار هم‌اند.

شکرگزاری به درگاه خدا می‌تواند به یکی از دو صورت باشد: یا به موجب هدایت خارق‌العاده او می‌توانیم او را سپاس‌گوییم یا به موجب حکمت<sup>۲</sup> و بصیرت<sup>۳</sup> واسعة او. نوع اول عبارت است از کنجکاو بی‌مورد قضاوت‌های ما در مورد حکومت و غایت خداوند. نوع دوم که

۱. اگر چه احساس نمی‌کنیم که باید از این جهت خدا را سپاس‌گوییم. (مترجم انگلیسی)

به موجب آن، حکمت و اسعه الهی را توصیف می‌کنیم، عبارت است از تواضعی که از سر تکلیف در قضاوت‌های خود در مورد طرق الهی (راه‌های خداوند) مراعات می‌کنیم. طرق الهی عبارت از عنایات خداوندی است که حکومت جهان را تعیین می‌کند. ما نباید این طریق را در جزئیات تعیین کنیم، بلکه باید کلاً قائل باشیم که در این طریق عدالت و تقدس حاکم است. این گستاخی است که انسان بخواهد جزئیات طرق الهی را بداند و اهداف و نیات او را تعیین کند. و حتی وقتی حادثه‌ای به نفع ما اتفاق افتد گستاخی است که خیال کنیم خدا آن را برای ما تعیین کرده است. مثلاً اینکه انسان در بخت‌آزمایی برنده شود و گمان کند که خدا آن را برای او فرستاده است. البته این امر مشمول حکمت و اسعه الهی است، اما خطاست اگر انسان خیال کند که او بخصوص مورد رحمت و عنایت خاص خدا واقع شده است. خداوند دارای رحمت و عنایت و اسعه است و این امر می‌تواند پیامد رحمت و اسعه او باشد، اما نه اینکه شخصی برنده مورد عنایت خاص قرار گرفته باشد بلکه این موردی است از تحقق رحمت و اسعه خداوند. پس هستند افرادی که حوادث خاصی را به علم ازلی خداوند نسبت می‌دهند و می‌گویند خداوند نعمت و سعادت به آنها افزوده کرده است، و معتقدند که خدا ترس بودن و حقیقت دین همین است و باید به این نحو حرمت حق را پاس دارند و بگویند خداوند همه چیز را مستقیماً و به نحو خصوصی به افراد عطا کرده است. همه چیز در حکمت و اسعه خداوند نهفته است؛ پس بهتر است آنها در گفتارهایشان غایات الهی را به امر خاصی اختصاص ندهند. در جریان امور عالم، هرگاه به نحو کلی لحاظ شود، همه چیز براساس بصیرت خیرخواهانه خداوند در جریان است و ما می‌توانیم امیدوار باشیم که همه چیز در پرتو جامعیت حکمت و اسعه الهی رخ می‌دهد. کل نظام طبیعت باید مراتب امتنان ما را نسبت به خداوند برانگیزد نه شرایط اوضاع خصوصی ما را، زیرا مورد اخیر گرچه بیشتر به ما نزدیک است اما نسبت به مورد قبل چندان شایسته شرافت و ارزش نیست.

تکلیف ما این است که از خود بگذریم و امور خود را به اراده الهی واگذاریم و به او توکل کنیم. ما در صورتی از اراده خود می‌گذریم و کار خود را به دیگری وامی‌گذاریم که احساس کنیم او مقدرات ما را بهتر از خود ما درک می‌کند و در اندیشه خیر و صلاح ماست. پس ما البته دلیل داریم بر اینکه همه چیز را به خدا واگذاریم و بگذاریم اراده او حاکم باشد؛ و البته این بدان معنا نیست که ما خود هیچ اقدامی نکنیم و همه چیز را به خدا واگذاریم، بلکه باید آنچه را که در توان ما نیست به او واگذار کنیم و آنچه را که باید خود انجام دهیم و در توان ماست انجام دهیم، و این است معنای توکل کردن به اراده خداوند.



## اعتماد<sup>۱</sup> [و توکل] به خدا در پرتو مفهوم عقیده<sup>۲</sup> [و ایمان]

ما در اینجا عقیده را به این معنا به کار می‌بریم که آنچه را که می‌توانیم انجام دهیم باید به بهترین نحو انجام دهیم و در واقع به این امید که خداوند به موجب خیر و حکمتش نواقص اعمال ما را اصلاح می‌کند. پس عقیده داشتن به معنی اعتماد داشتن به این است که هرگاه ما آنچه را که در توان ماست انجام دهیم، خداوند آنچه را که در توان ما نیست اصلاح می‌کند. این بدان معنی است که فروتنی و تواضع از ویژگیهای عقیده و ایمان است. این عقیده به ما حکم می‌کند که تکلیف خود را در حد توان انجام دهیم و [نسبت به آنچه در توان ما نیست] امیدوار باشیم، بدون اینکه تضمینی برای این امید وجود داشته باشد. در مورد چنین اعتقادی می‌توان گفت: انسان از یک اعتقاد مطلق برخوردار است. این یک اعتقاد عملی است. پس عقیده عملی به این نیست که، فقط هرگاه به خدا اعتقاد راسخ داشته باشیم، اغراض ما را به تحقق برساند، بلکه در این است که ما براساس خواست و اراده خود به خدا دستور ندهیم بلکه خود را به اراده او واگذاریم؛ و در این صورت او، تا حدی که تواناییهای طبیعی ما اقتضا کند، با وسایلی که خود بهتر می‌داند، نواقص و نارساییهای ما را اصلاح می‌کند.

اطمینان جسمانی [یعنی اطمینان به برآورده شدن نیازهای جسمانی] مبتنی بر اعتماد راسخ است که انسان از طریق آن می‌تواند رحمت خدا را برانگیزد تا نیازهای مادی او را برآورد. اهداف جسمانی مربوط به ارضای نیازهایی است که از امور جنسی ناشی می‌شود. هرگاه اهداف این جهانی [زمینی - مترجم انگلیسی] تمایلات خود را، خود تعیین کنیم، اطمینان ما جسمانی خواهد بود. در این صورت ما نمی‌توانیم معتقد باشیم که اعتماد ما به این اغراض مادی بتواند زمینه ارضای تمایلات ما توسط خداوند باشد. اهداف الهی را خدا باید تعیین کند؛ ما نمی‌توانیم تعیین‌کننده غایات جهانی باشیم. تنها مورد اعتماد روحانی، مورد اخلاقی ناب است که عبارت است از قداست انسان و سپس سعادت ابدی او تحت شرایط اخلاقی بودنش. بر این اساس می‌توانیم با یقین کامل اعتمادی بنا کنیم و از این لحاظ است که می‌توانیم یک اطمینان بی‌قید و شرط داشته باشیم. بومگارتن اطمینان جسمانی را «خدا آزمایی»<sup>۳</sup> نامیده است یعنی بررسی کردن و آزمودن این مطلب که آیا اعتماد ما به خدا زمینه این نیست که نیازهای جسمانی ما برآورده شود. این آزمون، تحقیق و کوشش در این امر است که آیا ما نمی‌توانیم از طریق اعتماد به خدا،

1. Zutrauen

2. Glauben

3. tentatio Dei

رای او را با اراده خود هماهنگ کنیم. عقلاً به هیچ وجه نمی توان اطمینان کرد که خدا چنین چیزی را در طرح کلی حکمت بالغه خود گنجانده باشد. من قادر به درک حکمت بالغه خداوند نیستم. پس این یک اعتماد نابجاست که من بخواهم غایت حکومت جهانی خداوند را مشخص کنم و معتقد باشم که خواسته های نابخردانه من در طرح حکیمانانه خداوند قرار دارد. پس کسی که بخواهد از طریق آمال دنیوی خود رحمت خداوند را جلب کند، از نظام حکمت بالغه خداوند خارج گردد و بر اساس تمایلات شخصی خود عمل کند، با چنین اعمالی خدا را آزموده [و آزوده - مترجم انگلیسی] است. این عمل به معنی برانگیختن انزجار و خشم خداوند است. اکنون در مورد کسی که معتقد است ایمان حقیقی همین است چه می توان گفت؟ اما برای اینکه اعتماد ما با طرح حکیمانانه خداوند منطبق باشد، باید یک اعتماد حکیمانانه باشد؛ یعنی باید اعتماد کنیم که خدا آنچه را که با حکمت بالغه او منطبق است انجام می دهد؛ اما چون ما حکمت او را نمی شناسیم نمی توانیم اطمینان خود را با حکمت او وفق دهیم؛ پس اعتماد ما باید بی قید و شرط باشد یعنی کلاً اعتماد به اینکه خداوند به موجب خیر و قداستش هم حافظ اخلاق ما و هم ضامن سعادت ماست.

افعال ما در مقابل خداوند سه نوع است: ما می توانیم خدا را تقدیس کنیم، دوست داشته باشیم یا از او بترسیم. ما خدا را به عنوان یک قانونگذار مقدس تقدیس می کنیم، به عنوان یک حاکم خیرخواه دوست داریم و به عنوان یک قاضی عادل از او می ترسیم.

تقدیس کردن خداوند به این است که قانون او را مقدس و عادلانه بدانیم و آن را حرمت نهیم و در اندیشه تکمیل و تمامیت خصلت قانونی آن باشیم. ما می توانیم در عمل به کسی توجه کنیم اما حرمت نهادن از درون دل انسان پدید می آید. قانون اخلاقی در دیده ما باشکوه و ارزشمند و محترم است. حال اگر خدا را به عنوان قانونگذار این قانون لحاظ کنیم باید او را به موجب حرمت اخلاق تقدیس کنیم. آیا به نحو دیگری هم می توان خدا را عملاً تقدیس کرد؟ چون ما می توانیم خدا را ستایش کنیم و در مقابل عظمت و عدم تناهی او به اعجاب آییم و در مقابل عظمت او به حقارت خود پی ببریم، فقط از طریق اخلاق می توانیم حرمت او را مراعات کنیم. ما همچنین می توانیم حرمت یک انسان را به موجب حسن خلق او پاس داریم، مهارت و کفایت او را بستاییم اما نمی توانیم او را تقدیس کنیم.

ما خدا را فقط به عنوان یک حاکم خیرخواه دوست داریم نه به دلیل کمالاتش، زیرا کمالات خداوند برای ما شایسته اعجاب اند نه شایسته دوست داشتن. ما فقط کسی را دوست داریم که در وضعی باشد که به ما خیری برساند، پس در وجود خداوند فقط اراده خیر او را دوست داریم.

ترس از خدا ناشی از خیر یا قداست او نیست بلکه ناشی از عدالت اوست. خدا به عنوان یک قاضی عادل باید مورد خشیت باشد. ترس از خدا (خشیت) غیر از ترس در مقابل خدا (هراس) است. هراس<sup>۱</sup> هنگامی است که انسان خود را در مقابل خدا گناهکار می‌بیند. خشیت هنگامی است که انسان دارای چنان خصلت و سرشتی باشد که خود را در مقابل خدا قرار دهد [تفرعن؟] کسی که از خدا خشیت داشته باشد چنان رفتار می‌کند که لازم نیست از خدا هراس داشته باشد. پس خشیت از خدا وسیله‌ای است در مقابل هراس از خدا. هنگامی که خشیت از خدا با عشق به خدا درآمیزد، در صورتی که انسان فرمان خدا را از روی علاقه و خصلت نیکو انجام دهد، ترس فرزندی نامیده می‌شود؛ در مقابل، هراس از خدا، ترس بردگی است؛ و آن هنگامی است که اطاعت انسان از امر خدا برخلاف میل و علاقه او باشد یا اینکه از امر خدا سرپیچی کرده یا مایل است سرپیچی کند. وقتی انسان در خفا [و در درون خود] مایل به سرپیچی از امر خدا باشد قلباً از خدا هراسناک است.

نباید از خدا تقلید کرد. وقتی خدا می‌گوید مقدس باشید، به این معنی نیست که ما باید از او تقلید کنیم بلکه باید از آرمان تقدس، که نمی‌توانیم به آن برسیم، تقلید کنیم. ما نمی‌توانیم از چیزی که اصولاً مغایر با ماست تقلید کنیم بلکه فقط می‌توانیم تابع و فرمانبردار او باشیم. اسوه<sup>۲</sup> اخلاقی ما چیزی نیست که بتوانیم از او تقلید کنیم بلکه باید بکوشیم حتی الامکان خود را با او وفق دهیم.

### نیایش<sup>۳</sup>

تحقیق جامع نشان می‌دهد که نیایش موجود متعالی ضرورت ندارد، زیرا او نیازهای ما را بهتر از خود ما می‌داند. نیاز مخلوقات، چه به زبان ادا شود چه ادا نشود، برای خدا معلوم است. تمام توضیحات ما در مورد نیازهایمان به پیشگاه خداوند بی‌فایده می‌نماید، زیرا خداوند نیازهای ما و شرایط و اوضاع و احوال ما را آشکارا می‌داند. حتی توضیح در مورد سرشت و خصلت ما توسط الفاظ بی‌فایده است، زیرا خداوند از درون ما آگاه است و نیازی نیست که ما توسط الفاظ وضع خود را برای او شرح دهیم. پس نیایشها به لحاظ عینیت خارجی [و با توجه به خدا] کاملاً

۱. یا «رعب».

2. urblid

3. Gebet = دعا، عبادت.

بی فایده‌اند. توضیحات فقط در مقابل کسی ضروری است که نمی‌داند ما چه احتیاجاتی داریم. اما نیایشها به لحاظ درون‌ذهنی [و نسبت به خود ما] ضروری‌اند، نه برای اینکه خدا، که نیایش ما خطاب به اوست، آگاه شود و رحمتش تحریک گردد تا چیزی ببخشد، بلکه برای این است که خود ما می‌خواهیم و نیاز داریم. ما نمی‌توانیم تصوراتمان را به واسطه الفاظ به دیگران منتقل کنیم، اما خواستها و نیازهای دینی خود را در الفاظ می‌پیچیم تا بتوانیم از این طریق شدت و قوت آنها را نشان دهیم.

اما هرگاه موضوع نیایش این نباشد که خصلت اخلاقی در ما به وجود آید بلکه موضوع فقط ارضای نیازهای ما باشد، در این صورت نیایش برای هیچ‌کس ضرورت ندارد. مثلاً هرگاه انسان گرفتار فقر باشد نیایش به لحاظ عینیت خارجی ضرورت ندارد زیرا خداوند به فقر ما علم دارد، و به لحاظ درون‌ذهنی هم که فاقد ضرورت است زیرا نیازی نیست که من فقر خود را از این طریق شدت و قوت بخشم. پس نیایشها در اهداف اخلاقی ضروری‌اند و آن هنگامی است که باید در وجود ما یک خصلت اخلاقی به وجود آورند، اما در اهداف عملی، به عنوان واسطه تحصیل احتیاجات، ضرورت ندارند. فایده نیایشها این است که خصلت اخلاقی در درون قلب انسان برانگیخته شود. آنها واسطه عبادت‌اند؛ اما عبادت به این است که ما عمل کنیم و شناخت خدا در اعمال و افعال ما مؤثر باشد. نیایشها فقط تمرینهای عبادی هستند. بی‌معنی است که انسان بخواهد با خدا سخن بگوید؛ ما فقط می‌توانیم با کسی سخن بگوییم که او را می‌بینیم، اما ما نمی‌توانیم خدا را ببینیم؛ پس کاملاً بی‌معنی است که انسان بخواهد با کسی که او را نمی‌بیند و فقط به او معتقد است سخن بگوید.

پس نیایش فقط دارای فایده درون‌ذهنی است. این از نقاط ضعف انسان است که باید مراتب سپاس خود را به واسطه الفاظ بیان کند. انسان هرگاه دعا می‌کند در واقع با خود سخن می‌گوید و مراتب سپاس خود را توسط الفاظ بیان می‌کند تا بدین وسیله شاید مرتکب خطا نشود. لذا این عمل او اصولاً بی‌معناست؛ اما در هر حال به لحاظ درون‌ذهنی وسیله‌ای است برای تقویت روحیه او. عامه مردم اغلب نمی‌توانند جز با صدای بلند نیایش کنند، زیرا در شرایطی نیستند که در حالت سکوت و خاموشی تفکر کنند. نیایش با صدای بلند در روحیه آنها مؤثر است. اما کسی که می‌تواند سرشت اخلاقی خود را در حال سکوت گسترش دهد و تقویت کند جایز نیست که با صدای بلند دعا کند.

حال اگر خداوند خصلت اخلاقی و خوی اطاعت را در کسی تقویت کرده باشد چنین کسی از آن پس نیاز به ادای الفاظ به هنگام نیایش ندارد بلکه به روح نیایش احتیاج دارد. کسی که ذهنش

صلاً به مفاهیم و خصایل مشغول است از توسل به الفاظ و توضیحات لفظی بی‌نیاز است. وقتی قالب الفاظ را از نیایش حذف کنیم روح آن باقی می‌ماند و این خصلت اطاعت از خداست، یعنی قاعده دل دادن به خدا؛ و تا آنجا که اعتقاد داشتن به خدا اقتضا می‌کند که به او اطمینان داشته باشیم او نقص اخلاقی ما را تکمیل و سعادت ما را تضمین می‌کند. روح نیایش بدون ادای کلمات، متحقق است. الفاظ، تا آنجا که به خدا مربوط است، کاری نمی‌کنند زیرا خداوند مستقیماً اندیشه ما را درمی‌یابد.

اما البته نمی‌شود استفاده از الفاظ را به هنگام نیایش محکوم کرد بلکه وقتی دعا با شکوه و جلال اجرا شود، مثل هنگامی که در کلیسا و غیره مراسم دعا اجرا می‌شود، در وجود انسان تأثیر بسیار دارد، اگر چه کلمات فی‌نفسه فاقد روح‌اند. انسان هرگاه به دعا و نیایش بپردازد وضع و حالی که در تمام زندگی اش بر او حاکم است تغییر می‌کند و چون تحت تأثیر دعا متفعل شد از وضع خود شرم‌منده می‌شود، زیرا می‌داند که بی‌معنی و خلاف منطقی است که انسان خواستها و آرزوهای خود را برای خدا، که اصولاً از آنها آگاه است، توضیح دهد و این از نقاط ضعف انسان است که باید خواستهای خود را یا توسل به الفاظ و اصوات بیان کند. اما این نیاز به وسائط، متناسب با ضعف انسان است.

همه چیز مربوط به روح نیایش است. در انجیل با نیایش آشکار و با صدای بلند در معابر عمومی مخالفت شده است. نیایشی که به صورت دعا بیان شود فقط مبتنی نیازهای ضروری ماست و به ما می‌آموزد که انسان نباید نیایش خود را در قالب الفاظ بیان کند بلکه نیایش باید از عمق جان برخاسته باشد.

هیچ نیایشی صائب نیست مگر آنکه از خصلت اخلاقی انسان برخاسته باشد و در این مورد است که می‌توان بی‌قید و شرط نیایش کرد؛ در موارد دیگر، نیایش مشروط به شرایطی است. اما چه ضرورتی دارد که نیایش مشروط به شرایطی باشد، زیرا در این صورت به اعتراف خود من، نیایش من احمقانه و مضر خواهد بود. پس عقل به ما می‌گوید که نیایش ما نباید مشخصاً در مورد امر خاصی باشد بلکه باید به‌طور کلی نیازمندی خود را در نیایش به پیشگاه خدا عرضه کنیم تا رحمت او شامل حال ما شود. اما چون انسان موجودی است ضعیف، کتاب مقدس اجازه می‌دهد که انسان در امور دنیوی به نحو مشروط نیایش کند. نیایشهای مشروط به شرایط معین به عنوان کنجکاوهای بی‌مورد تلقی می‌شوند زیرا خودخواهیهای انسان را منعکس می‌کنند. اگر بنا بر این بود که خداوند به خواستهای خصوصی من توجه کند من همواره باید در حال ترس و وحشت می‌بودم، زیرا از کجا معلوم است که من شقاوت‌های شدیدی برای خود

فراهم نمی‌کردم. نیایشهای مشروط و معین باورکردنی نیستند، زیرا مثلاً من با شرایط خاصی دعا می‌کنم و معتقد نیستم که یقیناً مستجاب شود، زیرا در غیر این صورت نیایش مشروط نیست<sup>۱</sup>. نیایشهای باورکردنی نیایشهایی است که مشخص و معین نباشد بلکه به صورت کلی باشد. [یعنی فقط خدا را نیایش کنیم بدون قید و شرط]. اما کسی که برای خدا تکلیف تعیین می‌کند و از خدا می‌خواهد که بر اساس میل او عمل کند، به خدا اعتماد ندارد [و این عمل، خلاف توکل است].

روح نیایش که به رفتار ما شایستگی می‌بخشد عبارت است از کمالی که ما در اعمال خود جویای آن هستیم و الفاظ فقط وسایلی هستند برای رسیدن به روح نیایش. به این جهت، نیایشها نباید به عنوان چیزی برای خدمت به خدا تلقی شوند بلکه فقط وسایلی هستند برای اینکه درون ما متوجه خدا بشود. ما با الفاظ و مراسم و ادای کلمات نمی‌توانیم به خدا خدمت کنیم، بلکه هنگامی خدمت کرده‌ایم که قلب و روح ما وقف خدا شود. پس کسی که خدا را ستایش می‌کند، نفیس عملی ستایش او کار خیر نیست بلکه اقدامی است برای اینکه خیر در اعمال او ظاهر شود. ما باید تمام اعمال خیر را از نیایش متمایز کنیم تا به مفهوم ناب آن دست یابیم. نتیجه این خواهد بود که نیایش فقط واسطه خیر است. حال اگر نیایش که فقط واسطه است و نه غایت، یعنی واسطه خدمت به خداست، به عنوان خیر غایی و بی‌واسطه تلقی شود، این یک خطا و خرافه دینی است. خطای دینی بیشتر قابل بخشش است تا خرافه<sup>۲</sup> دینی. زیرا خطای در دین را می‌توان اصلاح کرد، اما خرافه دینی نه فقط چیزی [برای دین] ندارد بلکه در مقابل واقعیت دین قرار دارد.

نیایش حاکی از جسارت و بی‌اعتمادی نسبت به خداست چنانکه گویی انسان اعتماد ندارد به اینکه خدا می‌داند که چه چیزی برای او مفید است<sup>۳</sup>؛ و از طرف دیگر، نیایش مدام یا خواهش

۱. کانت می‌خواهد اثبات کند که مستجاب‌بودن با مشروط بودن در دعاها قابل جمع نیست، زیرا دعای مشروط، الزاماً و یقیناً، مستجاب نمی‌شود و دعایی که امید به استجاب آن می‌رود نمی‌تواند مشروط باشد. استدلال کانت چنین است: من وقتی دعای خود را مشروط به شرطی می‌کنم به این دلیل است که به استجاب آن تردید دارم. حال اگر استجاب عموماً لحاظ شود دعا نمی‌تواند مشروط باشد و اگر مشروط شده باشد به این دلیل است که استجاب آن مشکوک است. پس دعای مشروط دعای مستجاب نیست. خلاصه اگر امید به استجاب دعا وجود داشته باشد نیاز به مشروط کردن آن نیست؛ حال اگر آن را مشروط می‌کنیم پس استجاب آن مشکوک است. - مترجم.

2. Iratum

3. wahn

۴. یعنی نیایش با توکل قابل جمع نیست. - مترجم.

پی در پی، به این معنی است که خدا را وادار کنیم که آرزوهای ما را برآورد. می توان سؤال کرد که آیا این نیایش بی وقفه مؤثر است؟ اگر نیایش از سر اعتقاد باشد و انسان از روح نیایش و نه فقط از الفاظ و تعبیرات آن برخوردار باشد در این صورت نیایش عبارت از اعتماد و توکل به خداست و می تواند زمینه برآوردن خواهشهای ما را توسط او فراهم کند. اما اگر موضوع نیایش معین باشد زمینه تحریک [رحمت خداوند] واقع نمی شود و درجایی که حکمت خداوندی به شایسته ترین نحو ممکن برجسته و متمایز است، موضوع نیایش باید کلی، و نه یک امر مشخص، باشد. اما هرگاه نیایش کلی باشد، اگر در پرتو رحمت و اسعه الهی چیزی از او بخواهیم، و فقط این نوع دعا و خواهش است که برای خداوند قابل شنیدن است، این یک نیایش اخلاقی و منطبق با حکمت خداوندی خواهد بود. اما در امور دنیوی تعیین مورد خواهش ضرورت ندارد، زیرا در این صورت انسان همیشه باید این قید را اضافه کند که: اگر خدا شایسته باشد؛ و خود این شرط تعیین مورد دعا را محو می کند. اگر چه تعیین تقاضاها ضرورت ندارد، اما انسان موجودی است فقیر و بی پناه که نسبت به سعادت آینده خود جاهل است؛ پس وقتی تقاضای خود را معین می کند نباید او را نکوهش کرد، مثل وقتی که گرفتار خطر دریاست؛ و این اظهار نیاز یک انسان بی پناه است که شدیداً نیازمند است. این تقاضا از آن جهت قابل اجابت است که توکل به خدا می تواند زمینه و علتی باشد برای اینکه یا آن را اجابت کند یا به نحو دیگری کمک کند. پس انسان نمی تواند با یقین کامل معتقد باشد که خدا تقاضای او را اجابت خواهد کرد.

دعا و نیایش عبارت است از خواهش اعتقادی از خداوند در مورد چیزی که انسان می تواند عقلاً امید داشته باشد که خدا چنین خواهشی را اجابت کند. پس می باید فقط چیزی را از خدا خواهش کنم که قویاً امید داشته باشم و قانع شده باشم که این چیزی است که خداوند به من عطا خواهد کرد. و این قبیل خواهشها عبارت است از موضوعات روحانی. اگر من از سر اخلاص دعا کنم خواهش من یک خواهش اعتقادی است و در این صورت است که نقص اخلاقی من تکمیل می شود. اما اگر دهای من در مورد امور دنیوی باشد نمی توانم امید عقلانی داشته باشم که خدا چنین خواهشی را اجابت کند و در این صورت دعای من از سر اعتقاد نیست. اغلب گفته می شود دعایی که با اخلاص و اعتقاد باشد اجابت می شود. این ادعا صحیح است. اما این همان مطلبی است که گفته شد و مضمون آن این است که انسان نباید از خدا چیزی بخواهد مگر آنجا که امید اجابت از جانب خدا داشته باشد. پس انسان نمی تواند مثلاً از روی اعتقاد از خدا طلب طول عمر [عمر جاوید] کند زیرا نمی تواند عقلاً امید داشته باشد که خدا این خواسته را اجابت کند. به این جهت حتی اگر انسان در حالت اعتماد قوی و شدید نسبت به خدا [در اوج توکل] امور دنیوی را

از او طلب کند و به موجب این اعتماد و توکل، خواهش او هر قدر شدید و پرحرارت باشد، این دعا براساس عقیده و ایمان نیست. از دیدگاه اعتقاد و ایمان فقط می‌توانیم از خدا بخواهیم که شایسته دریافت خیرات و نعمات او باشیم. فقط به این طریق می‌توان یقیناً اعتقاد داشت که خدا دعاهای ما را اجابت می‌کند. پس روح نیایش کاملاً از الفاظ و تعبیرات آن متمایز است. روح نیایش این است که خصلت اتسان وقف و تسلیم خدا شود. استفاده از الفاظ، تا آنجا که به نیازهای ما مربوط است، برای این است که روح نیایش در وجود ما بیدار شود. پس دعا کردن یک عمل عبادی است. هرگاه نیایش در وجود ما به مرحله‌ای برسد که از طریق آن، نیایش و دعا درحالت فعال و عملی خصلت و طبیعت ما، که در افعال ما بروز می‌کنند، بیدار شود، این حالت عبارت است از نیایش عبادی.

نویسنده [بومگارتن] در اینجا از اخلاص دینی سخن به میان آورده است. خالص عبارت است از آنچه در مقابل مخلوط یا در مقابل آلوده قرار دارد. دین خالص، تا آنجا که در مقابل دین مخلوط قرار دارد، به معنای دینی است که از خصایل ناب تشکیل شده، متوجه خداست و حاوی اخلاق است. دین مخلوط، از آن جهت که با احساسات آمیخته است، فقط واسطه اخلاق است. اکنون می‌توانیم بگوییم دین خالص برای انسان ممکن نیست؛ چون انسان موجودی است احساسی؛ به این جهت احساساتی را که واسطه دین قرار می‌گیرند نباید نگرهش کرد. فقط ایده خالص دین باید اسوه باشد و به عنوان پایه و اساس به کار رود زیرا که غایت است. از این لحاظ است که دین باید پایگاه استوار اخلاق باشد.

علاوه بر این بومگارتن در اینجا از اشتیاق دینی سخن می‌گوید. اشتیاق<sup>۱</sup> عبارت است از اراده‌ای ثابت و استوار با خصلتی تغییرناپذیر برای رسیدن به هدف. چنین اشتیاقی در هر امری خوب است. اما اگر در دین به این معنی باشد که همه چیز با شور و هیجان تعقیب شود [تعصب دینی]، در این صورت [مردود است، زیرا] یک اشتیاق کورکورانه است. اگر در جهان چیزی وجود داشته باشد که انسان باید در مورد آن با چشم باز نگردد، دین است. پس در دین نباید اشتیاق [= تعصب] داشته باشیم بلکه در این مورد باید تمایلات ما همیشه متین و بدون سختگیری باشد.

سازگی دینی، تا آنجا که در مقابل نوع تصنعی آن قرار دارد، به این معناست که وسایل مورد استعمال در رفتار و اعمال باید دقیقاً مناسب غایت باشد. دین فقط از این جهت مورد توجه



است که غایتی را در نظر دارد. الهیات مستلزم تخصص و مهارت است، اما دین مستلزم سادگی است.

ملحد<sup>۱</sup> عملی کسی است که چنان زندگی کند که انسان در مورد او معتقد باشد که خدا را اثبات نمی‌کند و نیز کسانی ملحد عملی نامیده می‌شوند که چنان زندگی کنند که به خدا فکر نکنند. فقط این تعبیر اغراق‌آمیز است. ملحد عملی کسی است که در مورد او بتوان گفت: او بی‌خداست. زیرا بی‌خدایی، علی‌رغم ترسی که تصور خدا، از مجازات، در ما به وجود می‌آورد، نوعی شرارت گستاخانه است.

سفسطه و تعصب و خرافه سه نوع انحراف دینی است که در مورد آنها [در حد لازم] مطالبی گفته شد. تعصب آنجاست که لفظ دین به جای روح آن گرفته شود. خرافه عبارت است از اینکه آنچه را که ضد اصول عقلانی است به عنوان پایه و اساس عقل تلقی کنیم. خرافه دینی عبارت است از تشدید و تقویت اغوای دینی<sup>۲</sup> (فریب دینی). تعصب دینی نوعی فریبکاری در احساس درونی است که به موجب آن انسان معتقد است که با خدا و ارواح دیگر انس و دوستی دارد.

## مراسم ظاهری

حال همانطور که بین «ترس از خدا» و «خدمت به خدا» [فرق بین خشیت و قصد قربت] فرق نهادیم باید در اعمال دینی هم فرق بگذاریم - بین اعمال خداترسی و اعمالی که به قصد قربت انجام می‌شود. انسان‌مداری<sup>۳</sup> موجب می‌شود که انسان تکالیف خود در قبال خداوند را با تکالیف خود در قبال انسانهای دیگر مقایسه کند. ما معتقدیم که وقتی انسان از طریق تقدیس خداوند، حقارت و انقیاد خود را به او نشان می‌دهد و از این طریق حرمت و عزت خدا را بالا می‌برد، اعمالش به قصد قربت (خدمت به خدا) است. به هر کس می‌توان متناسب با عظمت مقامش خدمت و احترام کرد. پس هر بنده و رعیتی می‌تواند به آقای خود خدمت کند. بعضی اقدامات، صرفاً به عنوان تضمین آمادگی ما برای انجام خدمات مطلوب به دیگران، خدمت محسوب می‌شود؛ از این قبیل است عرض ازادت و اخلاص درجایی که انسان صرفاً آماده است که خدمات خود را برای هر کس که مطلوب آفتد ارائه کند. یک شاهزاده در هر حال محتشم و

1. Atheist

2. Religionswahn

3. Anthropomorphismus

مشتاق جاه و مقام است و به این جهت مردم به او خدمت می‌کنند. لذا انسان مایل است از خود افعال حاکی از خدمت به خداوند بروز دهد و به او اظهار بندگی کند و نشان دهد که آماده است با تواضع و انقیاد کامل هر خدمتی که مطلوب خدا باشد انجام دهد و از طریق اعتراف به عزت و جلال او حتی بندگی به جای آورد. به این جهت این نظریه به وجود آمده است که خدا برای اینکه انسان را به عمل وادار کند احکامی صادر کرده است که فی‌نفسه خالی‌اند و فقط به انسان آمادگی می‌دهند که به احکام توجه کند و از طریق این احکام پیوسته آمادگی خود را برای خدمت حفظ کند. به این جهت بعضی ادیان مراسمی از قبیل روزه‌گرفتن و زیارت کردن و توبه و کفاره دارند تا از طریق این امور انسان را وادار به اطاعت از احکام کنند. اینها مراسمی است که فاقد هرگونه خیر اخلاقی و کمک به رفتار اخلاقی است. تمام ادیان پر از این سنتهاست.

مجموع اعمالی که انسان از انجام آنها جز اطاعت امر خدا هیچ هدف دیگری ندارد، خدمت به خدا (اعمال عبادی) نامیده می‌شوند. اما عبادت واقعی به مراسم و اعمال ظاهری نیست بلکه عبارت است از آن حالت تقدیس نسبت به خدا که در تمام اعمال و رفتار روزانه ما متجلی است. کسی از خدا می‌ترسد که قوانین مقدس الهی را حرمت می‌نهد و تمام اعمال او حاکی از خشیت است. این یک نوع خدمت (و عبادت) به خداست. بنابراین، اعمال عبادی، اعمال خاصی نیست بلکه تمام اعمال انسان می‌تواند به مثابه خدمت و عبادت باشد و آن عبارت است از حالت مستمر عبادی در افعال که در تمام زندگی انسان گسترده است نه در اعمال خاصی [به نام عبادت] که انسان در مواقع معینی به جای آورد. خدا ترسی و خداپرستی، اعمال خاصی نیست بلکه صورت [و روح] تمام افعال را تشکیل می‌دهد.

اما انسان بعضی اعمال دینی هم دارد که معتقد است از طریق این اعمال مستقیماً خدا را خدمت (و عبادت) می‌کند. ولی ما نمی‌توانیم کاری انجام دهیم که اثر آن فراتر از این جهان برود، یعنی نمی‌توانیم با اعمال خود خدا را متأثر کنیم، به این عنوان که اخلاص اخلاقی خود را وقف خدا کنیم. پس عمل دینی خاصی وجود ندارد که انسان بتواند از طریق آن به خدا خدمت (و او را عبادت) کند. پس غایت اعمال عبادی این نیست که خدا از ما راضی شود و خدمتی به او کرده باشیم بلکه این است که خصلت اخلاقی در روح ما تقویت شود و از این طریق بتوانیم در اعمال روزمره زندگی خود موجب رضای خدا را فراهم کنیم. مثلاً دعا و وسایل حسی و جسمانی برای این است که خصلت اخلاقی ما به حرکت درآید. عبادت واقعی در اعمال روزمره زندگی است و ترس از خدا در رفتار انسان متجلی می‌شود. پس چنین نیست که انسان هرگاه به کلیسا رود به خدمت و عبادت خدا رفته باشد، بلکه هرگاه انسان در اعمال زندگی خود متعلق به اخلاق باشد

خدا را خدمت و عبادت کرده است. انسان وقتی از کلیسا بازمی‌گردد باید آنچه را که در کلیسا تدارک دیده است خارج از کلیسا انجام دهد، و آن وقت برای اولین بار خدا را خدمت کرده است. [یعنی اعمال داخل کلیسا خدمت و عبادت محسوب نمی‌شود.]

اعمالی که در مراسم انجام می‌شود دو قسم است: یا اعمال اخلاقی است یا صرف تشریفات. اعمال اخلاقی مثل مناجات‌ها و ذکرهایی که در موعظه‌ها وجود دارد و نیز اعمال بدنی که ضمن عبادات اجرا می‌شود و [تمام آنها] موجب تقویت روحیه اخلاقی ما هستند. اما هر چه مراسم با تشریفات بیشتری آمیخته باشند از اعمال اخلاقی دورترند. ارزش مراسم دینی فقط به این است که بین انسان و خدا واسطه قرار می‌گیرند. در این مراسم نمی‌توان خدا را مستقیماً عبادت و خدمت کرد. این مراسم فقط وسیله‌ای است برای اینکه خصلت اخلاقی در روح انسان تقویت شود تا تمام افعال او با اراده متعالی خداوند هماهنگ شود.

مردم مایل‌اند آنچه را که دارای ارزش واسطه است غایت تلقی کنند. این خطا و عیب بزرگ که مشترک بین تمام ادیان است ناشی از خصلت ذاتی ادیان نیست بلکه مربوط به طبیعت آدمی است. این یک فریب و اغوای دینی است که انسان، چون آنچه را ارزش واسطه برای عبادت دارد خود عبارت تلقی می‌کند، آنچه را که وسیله خشیت و عبادت است خود خشیت و عبادت محسوب می‌کند.

درواقع، عبادت و خدمت به خدا و اخلاص و وزیدن نسبت به او بسیار دشوار است، زیرا انسان باید از طریق این خصایل تمایلات خود را تحت فشار قرار دهد و دائماً مورد حمایت و تأیید باشد. فقط تعدادی دعا و روزه و زیارت و اموری از این قبیل، تکلیف شاقی بر دوش ما نمی‌گذارد [یعنی مراسم ظاهری عبادت چندان مشکل نیست] بلکه هرگاه زمانی طول بکشد و این امور گذشته باشند انسان دوباره آزاد می‌شود و بنابراین هرکاری که بخواهد می‌تواند انجام دهد و خود را به فرییکاری مشغول کند و ظواهر مراسم را مراعات کند و در موقع مناسب با پشیمانی آمیخته به انقیاد و اطاعت خطاهای گذشته را جبران کند. انسان مراسم عبادی را به خصایل اخلاقی ترجیح می‌دهد، زیرا خصایل اخلاقی دشوار و پرزحمت است و انسان پیوسته و در هر لحظه باید مراقب آنها باشد. به این جهت است که انسان در زندگی خود نظامی از مراسم به وجود می‌آورد. تأثیر این مراسم این است که انسان از دین به عنوان تسکین‌دهنده احساسات خود استفاده می‌کند، یعنی این مراسم را جبران گناهانی تلقی می‌کند که در مقابل خداوند مرتکب شده است.

پس مراسم دینی از ابداعات انسان است. مراسم دو راه پیش پای انسان می‌گذارند: جلب

رضای خدا از طریق اخلاق یا از طریق اجرای مراسم. پس انسان می‌تواند روش دوم را جایگزین روش اول کند، زیرا هر چه انسان از لحاظ اخلاقی فاقد دقت است در عوض در اجرای مراسم دینی دقیقتر است، زیرا می‌خواهد از طریق این مراسم، اخلاق خود را تثبیت کند. پس بر مصلحت اخلاق است که در این مورد اقدام کنند و این روش را ریشه کن کنند. پس مراسم و آیینهای دینی فی‌نفسه برای خدا هیچ ارزشی ندارند بلکه فقط برای ما به عنوان وسیله تقویت و تحریک روحیه اخلاقی، که در رفتار ما نسبت به خدا باید بروز کند، مفید خواهند بود. اما انسان چه وقت متوجه می‌شود که به مراسم دینی به عنوان واسطه احتیاج دارد؟ هنگامی که در زندگی خود از اعمال و رفتار خود متوجه می‌شود که خصلت اخلاقی و خشیت در وجود او پیدا شده است.

دین خارجی و برونی [یعنی مراسم و ظاهر آیینهای دینی، یک مفهوم] متناقض است. هر دینی [اصولاً و اساساً] درونی و باطنی است. اعمال می‌توانند جنبه ظاهری و خارجی داشته باشند اما دین از جنبه ظاهری اعمال به وجود نمی‌آید و از این طریق نمی‌توان به خدا خدمت و عبادت کرد، بلکه اعمالی که خدا به آنها حکم کرده است فقط وسیله‌ای هستند برای تقویت اخلاقی ما نسبت به خدا، تا در اطاعت از قوانین مقدس او و جلب رضای او در رفتار اخلاقی خود مهارت بیشتری کسب کنیم. وسایل خارجی [یعنی ظواهر اعمال] به مراسم ظاهری مربوط است که باید روح انسان را به سوی خصایل نیکو به حرکت درآورند تا این خصایل در طول زندگی، ضمن رفتار و کردار ما، متجلی شوند. پس درواقع، وسایل خارجی وجود دارند که خصایل و مفاهیم و شناخته‌های درونی ما را تقویت می‌کنند و به تأثیر و قدرت حیات درونی ما می‌افزایند، مثل وقتی که گروه انبوهی از افراد در تقدیس خداوند همصدای می‌شوند. اما کسی که خیال کند از این طریق به خدا خدمت کرده است مرتکب خطای دینی بزرگی شده است.

در این زمینه، سوء تفاهمها زیانهای بزرگی به دین زده است. چون انسان در رفتار اخلاقی خود مرتکب انحرافات بسیار می‌شود، نه فقط آن اعمالی که به عنوان اعمال خیر انجام می‌دهد بسیار معیوب و ناقص است، بلکه همچنین با اراده و آگاهی به قوانین الهی تجاوز می‌کند، لذا نمی‌تواند به وجود یک قاضی عادل و مقدس و بخشنده هر عیب و نقص امیدوار باشد. حال این سؤال مطرح است که آیا ما نمی‌توانیم از طریق خواهش مؤکد و تضرع و التماس، با توسل به خیر بودن خداوند، انتظار داشته باشیم که از خطاهای ما درگذرد؟ نه، انسان نمی‌تواند در این شرایط به یک قاضی خیرخواه بیندیشد؛ این یک تناقض است. یک قاضی باید عادل و به عنوان قانونگذار کاملاً خیرخواه باشد. اگر خداوند تمام گناهان را می‌بخشید می‌توانست تمام آنها را تجویز کرده باشد و در این صورت باید گناهان را به عنوان اعمال بدون مجازات اعلام می‌کرد و در این

صورت اراده خدا مبدأ صواب و خطا بود و در این صورت قوانین اخلاقی ناشی از یک اراده تحکمی بود؛ اما قوانین اخلاقی قائم به اراده تحکمی نیستند [چنانکه مثلاً اشاعره می‌پنداشتند] بلکه وجودشان، مثل خداوند، ضروری و سرمدی است. عدالت خداوند به این است که دقیقاً نیکوکاران را پاداش و بدکاران را مکافات دهد. اراده الهی ثابت و تغییرناپذیر است؛ پس ما نمی‌توانیم انتظار داشته باشیم که در مقابل خواهشهای ما تغییر کند و چیزی به ما بدهد، زیرا در این صورت این خواهش و التماس ما بود و نه رفتار درست ما که عامل پاداش و مجازات واقع می‌شد. در این صورت ما نمی‌توانیم به یک قاضی عادل و خیرخواه بیندیشیم؛ این امری است بی‌معنا. اگر چنین انتظاری داشته باشیم مثل این است که از یک قاضی خواسته باشیم که در این یک مورد چشم خود را ببندد و تحت تأثیر خواهش و التماس بیجا تن به ارتشا دهد. اما چنین بخششهایی می‌تواند بعضاً و پنهان از چشم دیگران و به صورت مخفی انجام شود؛ زیرا اگر عمومیت داشته باشد همه چنین انتظاری خواهند داشت و این به معنای اهانت به قانون است. به این ترتیب، دعا و نیایش نمی‌تواند موجب بخشودگی مجازات گردد. قانون مقدس در درون خود متضمن این ضرورت است که مجازات اعمال باید اعمال شود.

حال، چون انسان اخلاقاً موجودی جایز الخطاست، آیا نباید مورد کمک و حمایت واقع شود؟ چرا، او می‌تواند به یک حاکم خیرخواه [یعنی خداوند] امیدوار باشد اما نه امید به بخشش مجازات و لغزشهای او، زیرا در این صورت دیگر اراده الهی مقدس نخواهد بود و حال آنکه اراده خداوند، تا آنجا که با قانون مقدس اخلاق هماهنگ است، مقدس است و ما می‌توانیم به یک حاکم خیر امیدوار باشیم، نه فقط از لحاظ خیر طبیعی به این عنوان که رفتار خیر ما طبیعتاً نتیجه خیر خواهد داشت بلکه همچنین از لحاظ یک خیر اخلاقی، اما نه به این معنی که خداوند موارد نقض قانون را ببخشد بلکه این خیر اخلاقی به معنای وسیله‌ای است که خداوند از طریق آن می‌تواند نواقص ناشی از آسیب‌پذیریهای طبیعی ما را تکمیل کند و از این طریق خیر بودن خود را به اثبات رساند. اگر ما تمام توان خود را برای آنچه می‌توانیم انجام دهیم به کار بریم می‌توانیم امید داشته باشیم که خداوند به تکمیل نواقص ما عنایت دارد، یعنی اینکه ما در پیشگاه عدالت او قرار داریم و تقدس قانون اخلاقی به کمال خود رسیده است. اینکه خداوند چگونه نواقص ما را تکمیل می‌کند و در این کار به چه وسایلی نیاز دارد، ما نمی‌توانیم و نیازی هم به دانستن آن نداریم؛ ما فقط می‌توانیم به این امر امیدوار باشیم. به این ترتیب عدل الهی به جای اینکه یک عدالت اعضاضگر باشد یک عدالت اِکمالگر است. [یعنی عدالت خداوند به این معنی نیست که نواقص ما را نادیده بگیرد بلکه به این معناست که نواقص ما را تکمیل می‌کند.]

اما چون انسانها معتقدند که هر امری را تا آنجا که ممکن است همیشه خوب انجام می‌دهند، با وصف این، در نظر خودشان بسیار گناهکارتر از آن‌اند که در نظر خداوند؛ به این جهت معتقدند که خدا یا باید تمام امور آنها را برآورد یا باید تمام گناهانشان را ببخشد. به این جهت برای التماس به خدا به وسایل خارجی و دعا و مناجات متوسل می‌شوند تا عنایت خدا را به خود جلب کنند. بنابراین، دین آنها دین جلب ترحم و عنایت است. پس دو نوع دین وجود دارد: دین «جلب عنایت» و دین «خوب زندگی کردن»؛ که به موجب این نوع دوم انسان براساس خصلت ناب اخلاقی دقیقاً مراعات قانون می‌کند و امیدوار است که نواقص اخلاقی او اصلاح و تکمیل گردد. چنین انسانی دین جلب عنایت ندارد بلکه دین او دین خوب زیستن است. دین جلب عنایت، دینی است مضر و برخلاف تصویری که از خدا داریم؛ و تشکیلاتی است مرگب از تظاهر و تلبیس که انسان با استفاده از مفهوم دین و توسل به دعا و مراسم دینی می‌خواهد تمام خطاهای گذشته خود را اصلاح کند و به امید اینکه دوباره فرصت و مجال توسل به این امور را خواهد یافت به گناهان دیگری مبادرت می‌کند. مثلاً نماز صبح و شب یک تاجر برای او چه فایده‌ای دارد اگر درست با تکیه بر عبادات خود، صبح اول وقت خریدار ساده‌لوحی را بفریزد و علاوه بر آن خدا را هم سپاس گوید که چنان معامله‌ای نصیب او کرده و موجب شده که مقابل در کلیسا با آن بیچاره برخورد کند. این عمل به معنی فریب دادن خدا از طریق توسل به حيله‌های مزورانه است. در اینجا عقل با کتاب مقدس موافق است که در مورد مثال دو برادری که یکی از آنها در اندیشه جلب عنایت پدر بود و چنان سخن می‌گفت که گویی تابع اراده پدر است اما در عمل چنین نبود و دیگری که با رفتار خود مشکلاتی فراهم می‌کرد اما تکالیف خود را در قبال او انجام می‌داد، این چنین دینداری از هر بی‌دینی بدتر است، زیرا نمی‌تواند واسطه رستگاری قرار گیرد. یک انسان بی‌خدا را اغلب می‌توان با یک کلمه به راه راست آورد اما ریاکار را نمی‌توان.

تمام این ملاحظات برای این است که نشان دهیم ظواهر دین، یعنی مراسم، فقط از لحاظ خود انسان دارای یک ارزش خارجی (ظاهری) است اما از لحاظ خداوند فاقد هرگونه ارزشی است و انسان نمی‌تواند معتقد باشد که نواقص اخلاقی او از طریق مراسم ظاهری اصلاح می‌شود بلکه این مراسم فقط با تقدس قانون اخلاقی در علم خداوند تناسب دارند.

## مثال و نمونه در دین

مثال عبارت است از تجسم یک قضیه کلی عقل در یک نمونه عینی انضمامی. ما باید به نحو پیشینی اثبات کنیم که قضایا می‌توانند تحقق انضمامی داشته باشند نه اینکه فقط در فاهمه استقرار دارند، زیرا در غیر این صورت تخیلی محسوب می‌شوند. مثلاً یک طرح دولتی هرگاه محصول عقل باشد باید از طریق یک مثال اجرا شود تا تحقق انضمامی آن ممکن باشد. حال این سؤال مطرح است که آیا اخلاق و دین هم می‌توانند مثال [به این معنی] داشته باشند؟ هر قضیه‌ای که ضروری پیشینی باشد نیاز به مثال ندارد، زیرا ضرورت آن به نحو پیشینی قابل ملاحظه است. مثلاً قضایای ریاضی نیاز به مثال ندارند زیرا در این قضایا، مثال، کمکی به اثبات آنها نمی‌کند بلکه فقط آنها را توضیح می‌دهد. اما مفاهیم مقابل آنها [یعنی مفاهیم غیر ضروری] که از تجربه اقتباس شده‌اند، پیش از آنکه در امور انضمامی مثالی برای آنها به دست آید نمی‌توان به درستی دریافت که امکان دارند یا نه.

در شناخت اخلاقی و دینی، عقل به نحو پیشینی تجویز ضرورت می‌کند. ما ضرورت این امر را که باید چنین کنیم و نباید چنان کنیم به نحو پیشینی می‌یابیم. پس در مصادیق دین و اخلاق هیچ مثال ضروری وجود ندارد. پس در دین نمونه و مثال وجود ندارد، زیرا پایه و اساس آن یعنی اصل رفتار باید در عقل مستقر باشد و نمی‌تواند به نحو پسینی استنتاج شود. وقتی تجربه حتی یک نمونه از شرافت و عدالت و فضیلت به ما نمی‌دهد، پس این عقل است که به من می‌گوید چنان باشم. در دین، درستی و نادرستی مثالها البته باید از اصول کلی استنتاج شوند نه اینکه اخلاق و دین را از مثالها به دست آوریم. مثال<sup>۱</sup> (ایده) [اخلاق و دین] در فاهمه قرار دارد. پس وقتی قذیسان در دین به عنوان نمونه و اسوه معرفی می‌شوند، قداست آنها هرچه می‌خواهد باشد، من نباید از آنها تبعیت و تقلید کنم بلکه آنها به تبع قانون کلی اخلاق حکم می‌کنند. در واقع نمونه‌هایی برای عدالت و فضیلت (تقوا) و همچنین قداست وجود دارد، همان‌طور که کتاب مقدس چنین نمونه‌هایی به ما می‌دهد، اما من این مثال قداست را قانون نمی‌دهم بلکه طبق قانون مقدس در مورد او حکم می‌کنم. اگر این مثال با قانون مقدس منطبق باشد آن‌گاه ما آن را به عنوان مثالی از قداست مورد ملاحظه قرار می‌دهیم. مثالها و نمونه‌ها برای تحریک کردن انسان و برانگیختن او به اطاعت از قانون مفیدند اما به عنوان مثال نیازی به آنها نداریم، فقط اگر چیزی را

به نحو عینی و انضمامی ملاحظه کنیم آن را واضحتر می‌شناسیم. علت اینکه مردم از موضوعات دینی با علاقه تبعیت می‌کنند این است که فرض می‌کنند وقتی مثل اکثر مردم عمل کنند، چون خداوند همهٔ مردم را مجازات نمی‌کند، از این طریق می‌توانند خدا را مجبور کنند، چون همه را می‌بخشد، آنها را نیز ببخشد. علاوه بر این، مردم دوست دارند عقاید اجدادشان را حفظ کنند، زیرا فکر می‌کنند اگر عقیده‌ای درست نباشد آنها مسؤول آن نخواهند بود بلکه اجدادشان که این عقاید را حفظ کرده‌اند مقصّرند و هرگاه انسان بتواند گناه خود را به عهدهٔ دیگران بگذارد احساس راحتی می‌کند. مردم فکر می‌کنند از این طریق می‌توانند در قبال مسؤولیتها از خود دفاع کنند. بنابراین کسی که دین آبا و اجدادی خود را تغییر می‌دهد و به دین دیگری می‌رود انسان جسوری به نظر می‌رسد، زیرا با این اقدام خطرناک، تمام مسؤولیت گناهان خود را به عهده گرفته است. هرگاه جهت کلی دین را که باید در تمام ادیان مشترک باشد، لحاظ کنیم؛ یعنی از طریق خصایل درونی جلب رضای خدا کردن و به قانون مقدس او عمل کردن و به رحمت و وسعۀ او برای تکمیل نواقص اخلاقی خود دل بستن، در این صورت هر کس می‌تواند تابع دین اجداد خود باشد؛ و مادام که صرفاً معتقد نباشد که از طریق مراسم دین خودش بهتر می‌تواند خدا را راضی کند تا مراسم دین دیگری [یعنی علاوه بر اعتقاد، اهل عمل باشد]، این تبعیت به او زبانی نخواهد رساند. مراسم دینی از هر نوع که باشند باید فقط به عنوان وسیلهٔ تحریک خصایل الهی در وجود ما تلقی شوند، اما اگر این مراسم فی‌نفسه به عنوان وسایل جلب رضای خدا تلقی شوند آن‌گاه در دین خسران بزرگی واقع خواهد شد و از این جهت هر دینی به اندازهٔ دین دیگر زیانبار خواهد بود.

### نمونهٔ انحراف<sup>۱</sup>

مثال برای تقلید نیست بلکه برای رقابت است. زمینهٔ رفتار اخلاقی را نباید از نمونهٔ دیگران بلکه باید از قاعدهٔ اخلاقی استنتاج کرد. وقتی دیگران عملاً به ما نشان دهند که فلان رفتار اخلاقی ممکن است، ما باید با نمونهٔ رفتاری آنها رقابت کنیم و برای اقدام به آن رفتار اخلاقی خود را به زحمت اندازیم و اجازه ندهیم دیگران در آن رفتار بر ما سبقت بگیرند. انسانها همه دوست دارند برای رفتار اخلاقی خود نمونه داشته باشند و فقدان نمونه‌ها موجب می‌شود که انسان بتواند عذر



بیاورد و بگوید: زندگی همه همین طور است. اما اگر نمونه‌ای وجود داشته باشد که انسان بتواند به آن عمل کند در این صورت خواهیم گفت: بین آن شخص چگونه زندگی می‌کند؛ و در این صورت انسان ترغیب به رقابت می‌شود.

اما یک مثال بد یک نمونه انحراف است و برای دو نوع شرّ فرصت فراهم می‌کند: تقلید از آن و عذر آوردن به موجب آن. پس نمونه‌های رفتاری شخصیت‌های بزرگ برای تقلید فرصت فراهم می‌کنند و گرچه انسان در امور دین نباید تقلید کند اما معمولاً تقلید می‌کند. حال اگر یک نمونه اخلاقی امکان عذر تراشی فراهم کند [آنجا که در واقع عذر موجهی نباشد] این یک رسوایی<sup>۱</sup> [و فساد اخلاق] است. هیچ‌کس نمی‌خواهد تعمداً و منفرداً بد باشد و همین‌طور هیچ‌کس نمی‌خواهد تکالیف خود را به تنهایی انجام دهد، بلکه همواره دوست دارد در کنار دیگران باشد؛ و هر چه نمونه‌ها بیشتر از این قبیل باشند [یعنی امکان اعمال جمعی را فراهم کنند] انسان بیشتر به آنها علاقه‌مند است، زیرا بیشتر می‌تواند در آنها شرکت و دخالت داشته باشد.

رسوایی دو نوع است: دادگی و پذیرفتگی. رسوایی دادگی<sup>۲</sup> عبارت از این است که ضرورت یک زمینه ضروری ناشی از نتایج فاسد اخلاق دیگران است. رسوایی پذیرفتگی<sup>۳</sup> صرفاً یک زمینه تصادفی است. گرچه وقتی کسی رفتار اخلاقی مرا بد استعمال کند و به لحاظ عملکرد خودش و نه به موجب رفتار اخلاقی من، نتایج فاسدی مترتب بر اعمال او باشد، من نباید گناهکار محسوب شوم، زیرا من می‌توانم بگویم این شخص چنان خود را با اخلاق من تطبیق کرده است که خود من هرگز چنین نمی‌کردم و او در واقع روش اخلاقی مرا معکوس کرده است. با وصف این، انسان باید خود را تحت فشار قرار دهد که فرصت چنین رسوایی را فراهم نکند. من فقط هنگامی باید از فراهم کردن فرصت برای رسوایی پذیرفتگی اجتناب کنم که باید در رفتار خود منشأ اثر باشم و باید خلاف وجدان خود عمل کنم. پس هرگاه هیچ نوع اجتناب ممکن نباشد نیازی به اجتناب کردن نیست. زیرا تمام اعمال من باید شرافتمندانه و مستقل از تأثیر رفتار دیگران باشد. اگر من در اندیشه خود قانع شده باشم که باید با چیزی مخالفت کنم، باید به طریقی که موجب انحراف دیگران نشوم با عقیده خود مخالفت کنم. مثلاً اگر قانع شده باشم که به خاک افتادن در مقابل یک پیکره به معنای بت‌پرستی است، و در شرایطی باشم که باید به این کار اقدام کنم، باید برخلاف عقیده خود و به منظور پرهیز از منحرف کردن دیگران، این کار را

1. scandalum

2. scandalum datum

3. scandalum acceptum

انجام دهم. من متأسف می‌شوم از اینکه موجب انحراف دیگران باشم و در این مورد نتوانم کاری انجام دهم. انسان باید دائماً مراقب باشد که افراد ضعیفتر را به انحراف نکشاند، زیرا آنها مایل به تقلید هستند. و نیز انسان نباید آموزه‌های دینی را، که فقط به‌طور غیرمستقیم در مقابل اخلاق قرار دارند، استهزا کند بلکه این آموزه‌ها هر چه باشند قابل احترام‌اند و حاکی از انضباط در رفتار انسان. رفتار ما باید چنان باشد که بیشتر اتحاد دینی به وجود آورد و کمتر تفرقه.

دیانت شامل دو بخش است: تعظیم خدا و عشق به خدا. تعظیم کردن کسی به دو صورت ممکن است: یکی تعظیم عملی یعنی عمل کردن به آنچه مطابق اراده اوست، دوم تعظیم از طریق چاپلوسی یعنی تظاهر به احترام از طریق ظاهرسازی و تملق‌گویی. در مورد خداوند نمی‌توان از طریق تظاهر به احترام چاپلوسی کرد. بلکه تعظیم خداوند در عمل از طریق رفتار ممکن است. پس اگر من، به عنوان یک موجود خاضع و معترف به نقص و گناه، قوانین مقدس الهی را به عنوان قانونگذار عمل کنم و دستورهای او را که شایسته احترام است با اخلاص تمام انجام دهم، خدا را تعظیم کرده‌ام.

عشق عملی به خدا عبارت است از اجرای احکام او، زیرا این احکام دوست‌داشتنی‌اند. من هنگامی خدا را دوست دارم که قانون او را دوست داشته باشم و از روی مهر و دوستی انجام دهم. تعظیم خداوند هرگاه به غلط درک شود به خرافات می‌انجامد و عشق به خدا هرگاه به غلط درک شود به تعصب می‌انجامد.

ستایش خداوند (عبادت) به چه معنی است؟ به معنی داشتن تصور زنده‌ای از عظمت خداوند به عنوان زمینه و محرکی برای اینکه اراده ما با اراده او هماهنگ شود. کار دین ضرورتاً این است که ما را به تأمل در کمالات خداوند وادار کند و قدرت روحی ما را تقویت کند تا مطابق اراده مقدس خداوند زندگی کنیم. از طرف دیگر این سؤال مطرح است که ستایش خداوند (عبادت) چه کمکی به این امر می‌کند؟ ستایش خداوند در قالب الفاظ و مناجات‌ها، که واسطه مفاهیم ذهنی ما هستند، فقط به این امر کمک می‌کند که احترام عملی به خداوند در اعمال ما تقویت شود. پس استفاده از الفاظ، از لحاظ خود ما، فقط واجد خیر درون‌ذهنی است و نه برون‌ذهنی، زیرا از طریق این ستایش‌ها هیچ خیری مستقیماً به خدا نمی‌رسد. ما هنگامی حقیقتاً خدا را ستایش کرده‌ایم که به کمالات و عظمت او، به عنوان زمینه‌ای برای تحریک و تقویت خصلت خیر عملی در وجود خود، محتاج باشیم. ما نمی‌توانیم بپذیریم که تمایلات خدا را مورد ستایش قرار دهیم. همچنین شناخت ما از عظمت الهی بسیار ناقص است و با توسل به هر مفهومی که خدا را ستایش کنیم، ناقص و نارساست. پس حرمتی که ما برای خدا قائلیم نسبت به

کمال خداوند به هیچ وجه کافی نیست. پس فواید ستایش صرفاً درون‌ذهنی است و از این طریق جنبهٔ برون‌ذهنی پیدا می‌کند. ستایش خداوند در صورتی مفید است که انسان به جای توسل به کلمات و الفاظی که هیچ احساسی از معنای آنها ندارد، بیاموزد که در قلب خود نسبت به عظمت و حرمت الهی احساس احترام کند.

اما چگونه می‌توان از خدا چنان مفهومی در ذهن داشت که چنین احترامی نسبت به خدا در روح ما برانگیزد؟ از طریق ادای الفاظ تقلیدی در مورد حرمت نهادن به کمال الهی نمی‌توان به این مقام رسید. کسانی که می‌پندارند الفاظ و عبارات برای بیان خیر و قدرت الهی مناسب است سخت در اشتباه‌اند. اما از طریق این الفاظ می‌توانیم عظمت خداوند را در قلب خود احساس کنیم. به این جهت باید بتوانیم مفهوم این الفاظ را در درون خود بنگریم (شهود کنیم). بنابراین بهتر بود اگر در امر دین، از طریق مفاهیم کلی، احترام به اقتدار الهی به مردم تعلیم داده نمی‌شد بلکه مردم را به مشاهدهٔ آفرینش الهی، که عامهٔ مردم استعداد آن را دارند، دعوت می‌کردند؛ مثلاً توجه به جهان بی‌نهایتی که حاوی عوالم متعددی مملو از مخلوقات عاقل است. این قبیل نمودار عظمت الهی در روح ما تأثیری خواهد داشت به مراتب بزرگتر از تأثیر دعا و مناجات. اما مردم معتقدند که دعاها مستقیماً مورد پسند الهی واقع می‌شوند و خدا را خشنود می‌کنند. هر نوع مراسم عبادی، از آن جهت که صرفاً وسیلهٔ جلب رحمت خداوند است، باید دور انداخته شود. چنین وسایلی فقط می‌توانند انسان را فریب دهند اما نه خدا را. مراسم عبادی باید برای این منظور طرح و اجرا شوند که روح را از خصایل نیکو لبریز و آن را زنده کنند. مراسم بخشی از دین نیستند بلکه وسایل دیانت‌اند. دین حقیقی عبارت است از دین خشیت و زندگی خوب. وقتی نشانه‌های خشیت در رفتار انسان مشاهده نشود، دین ندارد، حال هر چه می‌خواهد بگوید.

نشانه‌های دیانت دو قسم‌اند: اصلی (ذاتی) و مبهم (دوپهلو)<sup>۱</sup>. نشانه‌های اصلی از قبیل درک حیات و نشانه‌های مبهم مثل مراعات مراسم. حال چون مراسم ظاهری از نوع نشانه‌های مبهم است نمی‌توان آنها را تماماً دور ریخت، زیرا انسان می‌کوشد از طریق مراسم عبادی خصایل الهی را تحصیل کند. اما این مراسم از دیدگاه دیگران، نشانهٔ مبهم محسوب می‌شود نه از دیدگاه خود [انسانی که به مراسم می‌پردازد]. انسان خود می‌تواند این مطلب را درک کند که آیا مراسم را به عنوان واسطهٔ دین حقیقی به کار می‌برد یا به عنوان خدمت (و عبادت) مستقیم و بی‌واسطه به خدا. پس برای او ابهامی در کار نیست، اما دیگران نمی‌توانند واقعیت این انگیزه را در وجود او

درک کنند. انسان می‌تواند در درون خود چنین احساس کند که مراسم دینی را برای وصول به خصایل الهی انجام می‌دهد، اما اثبات این مطلب را [برای دیگران] فقط در اعمال زندگی خود می‌تواند نشان دهد.

### رسوایی و شرمساری در مناجات و عبادت

دیانت و خشیت موجب شرمندگی کسی نمی‌شود مگر اینکه انسان در جامعهٔ متدینان و درستکاران اهل خبثات و نابکاری باشد و در این امر با همگان لجاج و عناد ورزد که در این صورت شرمسار خواهد شد؛ همان‌طور که انسان اگر بخواند در جامعهٔ راهزنان و دزدان، درستکار باشد شرمسار خواهد شد. اما در جامعهٔ فرهیختگان و افراد متخلق به اخلاق، خداترسی موجب شرمندگی انسان نمی‌شود. اما [پرواختن به] نماز و دعا انسان را شرمنده می‌کند. اما این مسأله مربوط به مراعات ظواهر مراسم است نه به اصل و روح دیانت. بنابراین اگر انسان در حین عمل عبادت غافلگیر شود، هرچه بیشتر درستکار باشد بیشتر شرمنده می‌شود. انسان ریاکار از این عمل شرمنده نمی‌شود بلکه بیشتر مایل است در حین عمل در معرض دید دیگران قرار گیرد. اگر انجیل به ما می‌گوید «هنگام دعا به اتاقت خود بروید» برای این است که عمل انسان ظاهر، و انسان از این طریق ریاکار نشود؛ زیرا وقتی مردم در فکر خود به انسان چیزی نسبت دهند که انسان اهل آن نباشد، در این صورت انسان شرمنده می‌شود. مثلاً اگر در جمعی چیزی مفقود شود و در حین جستجو و سؤال از این و آن، حاضران به شخص معینی نگاه کنند، او سرخ می‌شود.

پس اولین علت شرمندگی این است که انسان می‌خواهد ریاکار تلقی نشود. [یعنی او را به ریاکاری متهم نکنند.] دلیل دوم این است که ما خدا را نه با شهود بلکه فقط به واسطهٔ ایمان می‌شناسیم. بنابراین ما می‌توانیم در مورد خدا، مثلاً به عنوان موضوع ایمان، بگوییم: خداوند به موجب خیر بودنش می‌تواند ما را در تربیت کودکان چنین و چنان راهنمایی کند. پس انسان در چنین آرزویی هرگز احساس شرم نمی‌کند و می‌تواند در حضور یک جمع راجع به این مطلب چنین سخن گفت. اما فرض کنید کسی در حضور جمعی دستهای خود را با شور و شوق تمام بالا ببرد و دعا کند اما چیزی بیش از آن نخواهد که به‌طور معمول ضمن گفتگو ما از یکدیگر می‌خواهیم. چرا این‌طور است؟ به این دلیل که موضوع ایمان تبدیل به موضوع شهود شده است و در این حالت انسان با خدا چنان سخن می‌گوید که گویی او را به چشم خود می‌بیند. در واقع،

ایمان حتی قویتر از شهود است. اما گاهی خدا موضوع شهود واقع نمی‌شود بلکه موضوع ایمان واقع می‌شود، پس من باید خدا را به عنوان موضوع ایمان فرابخوانم. اما وقتی من خدا را در قالب دعا فرابخوانم او را همچنین به عنوان موضوع شهود دعوت کرده‌ام و در این صورت این یک شهود تعصب‌آمیز خواهد بود. اما وقتی که من فقط طلب و آرزو می‌کنم در این صورت خدا را به عنوان موضوع ایمان دعوت می‌کنم.

حال چرا انسان دعا می‌کند؟ وقتی من دعا می‌کنم می‌توانم از شهود تقلید کنم [به فرض اینکه ایمان تقلیدی از شهود است و خاستگاه دعا] و به این طریق روح خود را بپالایم و بپیرایم. فقط در کلیسا دعا دارای چنان اثر احساسی و شورانگیز است که موضوع ایمان تبدیل به موضوع شهود می‌شود. در هر حال مناجاتی، می‌تواند به درگاه خدا، به عنوان موضوع ایمان، دعا کند. در یک جمع دینی شور و هیجان احساسی مجاز است، اما در امور دنیوی چنین هیجانی تخیل و توهم می‌نماید.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

## کتاب مقدس به منزله اثری ادبی

نوشته جان گیبل، چارلز ویلر

ترجمه حسین پاینده

منظور از خواندن کتاب مقدس<sup>۱</sup> و به منزله اثری ادبی چیست؟ منظور صرفاً این است که خواننده موقع خواندن، آن را مانند هر کتاب دیگری محصول ذهن انسان تلقی می‌کند. از این نظر، کتاب مقدس مجموعه‌ای از نوشته‌هایی است که انسانهایی واقعی در برهه‌های واقعی تاریخ، نوشته‌اند. این نگارندگان همچون همه نویسندگان، از زبان مادری خویش و اشکال ادبی موجود در دوره و زمانه خود برای بیان مقصودشان استفاده کردند و از این رهگذر، آثاری آفریدند که می‌توان آنها را به‌طور کلی مانند هر اثر ادبی دیگری در هر کجای دیگر خواند و فهمید. این عقیده لزوماً با دیدگاه دینی معمول تعارضی ندارد؛ منظورمان این دیدگاه است که کتاب مقدس با الهام مستقیم خداوند نوشته شده و هدف از نزول آن، این است که راهنمای ایمان و سلوک بشر باشد. لیکن این کتاب صبغه‌ای به وضوح متفاوت با کتابهای دیگر، و مقتضیات و اهداف خاص خود را دارد.

خواندن کتاب مقدس به منزله اثری ادبی نباید مایه تشویش خاطر کسانی شود که به دیدگاه دینی پیشگفته اعتقاد دارند (گرچه این تلقی در بدو امر اندکی شگفت‌آور به‌نظر می‌رسد) و در عین حال برای کسانی هم که بنابر دلایلی شخصی، دیدگاهی شکاکانه در یاره کتاب مقدس دارند یا به آن ملتزم نیستند، نمی‌بایست کار دشواری باشد. صرف‌نظر از اعتقادات مذهبی ما، کتاب مقدس میراث مشترک همه ما است و لذا باید بتوانیم تا مرحله‌ای معین و فارغ از هرگونه مجادله مذهبی آن را بخوانیم. پس از آن مرحله هر کس که مایل باشد می‌تواند این دیدگاه را برای خود برگزیند که کتاب مقدس گنجینه‌ای از حقایق دینی است. مهم این است که شخص به آنچه می‌کند

آگاهانه و قوف داشته باشد، آن را کتمان نکند و همان راه را پیگیرانه ادامه دهد. در مقاله حاضر ما قصد داریم مجموعه‌ای از متون ادبی را به منزله متون ادبی مورد بررسی قرار دهیم.

ما بر این باوریم که از برخی جهات، کتاب مقدس یا آثار شکسپیر، امیلی دیکینسن<sup>۱</sup>، هنری فیلدینگ<sup>۲</sup> یا ارنست همینگوی<sup>۳</sup> تفاوت بنیانی ندارد. فی الواقع اگر قصد بررسی آثار این نویسندگان را داشتیم، دیگر ضرورتی برای مقاله حاضر وجود نمی‌داشت، زیرا چه کسی ممکن است لازم بداند مقاله‌ای را بخواند که عنوانش «نمایشنامه‌های شکسپیر به منزله آثار ادبی» یا «اشعار امیلی دیکینسن به منزله آثار ادبی» است؟ فرض ما این است که آثار ادبی یادشده در قلمرو ادبیات می‌گنجد و این امر را بی‌نیاز از اثبات می‌دانیم. اما در مورد کتاب مقدس فرضیات گوناگونی در طول تاریخ روا دانسته شده است و در بسیاری محافل این فرضیات هنوز هم معتبر تلقی می‌شوند. میلیونها نفر در سراسر جهان از دیرباز تاکنون صرفاً تورات و انجیل را کتاب پنداشته‌اند. در بسیاری از خانواده‌ها هیچ کتاب دیگری غیر از کتاب مقدس یافته نمی‌شود. اشخاص کتاب مقدس‌شان را همچون مایملکی افتخارآفرین در معرض دید دیگران قرار می‌دهند، یا این فرض که صرف وجود آن واجد نوعی قدرت سعادت‌بخش (beneficent) است. چه‌بسا در این قبیل خانواده‌ها آثار شکسپیر هم یافته شود یا به طرز مشابهی در معرض دید همگان قرار گیرد، اما تفاوت مهم این دو [کتاب مقدس و آثار شکسپیر] این است که هیچ‌یک از اعضای این خانواده‌ها (یا خانواده‌های دیگر) هرگز به فکرش خطور نمی‌کند که راجع به آثار شکسپیر بپرسد که «آیا این آثار موجب فلاح و رستگاری ما است؟» حتی کسانی که مقید به دین نیستند و هیچ اعتقادی به کتاب مقدس ندارند نیز اغلب چنین فرض می‌کنند که این کتاب را می‌بایست به طریقی خاص، آن‌گونه که در شأن آن است، مورد بررسی قرار داد. به همین سبب، صرف گفتن اینکه «کتاب مقدس اثری ادبی است» با این تصور که اظهار کردن این گزاره در حکم پاسخ‌گفتن به همه پرسشهای مربوط به آن است، به هیچ روی کفایت نمی‌کند. پیش از پژوهش بیشتر در این زمینه، نخست باید این نکته را روشن کرد که چرا و به چه مفهوم کتاب مقدس به منزله اثری ادبی در زمره همه آثار ادبی که پیشتر اشاره شد قرار می‌گیرد.

ما اصطلاح «ادبیات» را در اینجا به گسترده‌ترین مفهوم آن به کار می‌بریم. این اصطلاح به مفهومی محدودتر نیز به کار می‌رود، مفهومی که صرفاً آثار ادبی (یعنی اشعار، داستانهای کوتاه، رمانها، نمایشنامه‌ها، مقالات) را شامل می‌شود. گرچه کتاب مقدس حاوی این قبیل نوشته‌ها نیز هست، اما همچنین انواع تبارنامه (genealogy)، شریعت‌نامه، فرامین شاهانه، دستورالعملهای بناسازی، دعا، امثال و حکم، پیامهای نبوی، روایات تاریخی، فهرست قبایل،

اطلاعات بایگانی، عرفهای شعیره‌ای و نیز نوشته‌های دیگری را در بر می‌گیرد که رده‌بندی‌کردنشان دشوارتر است. باید پذیرفت که چنین تنوع شگفت‌آوری در کتاب مقدس وجود دارد و همچنین باید دقت کرد که هیچ جزء آن از گستره بررسی ما بیرون نماند، در غیر این صورت نمی‌توانیم مدعی شویم که حقیقتاً کتاب مقدس را در کلیت آن در نظر گرفته‌ایم.

### نگارش به منزله تقریر یک سوژه

اما اگر ادبیات کتاب مقدس (با کتاب مقدس به منزله ادبیات) واقعاً تا به این حد متنوع است، آیا می‌توان نظری را درباره آن اظهار داشت که در مورد همه بخش‌هایش مصداق داشته باشد؟ خوشبختانه نکته بسیار مهمی را می‌توان درباره همه اجزای کتاب مقدس ابراز داشت و آن اینکه هر بخش از کتاب مقدس، تقریر یک سوژه است و نه یک ابژه. تفاوت بین این دو حائز اهمیت است. ابژه معمولاً چیزی تلقی می‌شود که خارج از ذات خود ما و نیز مستقل از ما وجود دارد. ابژه می‌تواند چیزی غیرمادی باشد (مثل پنداشت، واقعه یا حتی امکان وقوع امری)، لیکن در هر حال واقعاً وجود دارد. مثلاً در مورد مطلبی نگاشته شده، ابژه هر مقدار از این وجود بیرونی است که نویسنده توانسته است ثبت کند و بر روی کاغذ آوزد. معمولاً چنین نوشته‌ای دست‌کم تا حدی به‌طور تلویحی مدعی حقیقت می‌شود؛ آنچه به شما می‌گویم از این قرار است؛ آنچه می‌گویم واقعاً رخ داده است. ما نیز [ در مقام خواننده ] بر مبنای میزان نزدیکی آن نوشته به حقیقت، اگر بتوانیم درباره آن ادعا به قضاوت می‌نشینیم. لیکن این رهیافت در مورد اغلب آثار ادبی چندان سودمند نیست، زیرا این نوشته‌ها ادعای جدی درباره حقیقت ندارند. در واقع، ما این آثار را اغلب به همان صورت که هستند می‌پذیریم و حتی تلاش هم نمی‌کنیم که درباره میزان حقیقت‌داشتن آنها به قضاوت بنشینیم. اما درباره کتاب مقدس تا این حد تساهل روانمی‌داریم، زیرا ظاهراً در آن به‌طور جدی و مکرر ادعا شده است که مطالب این کتاب واجد حقیقت‌اند، و لذا خوانندگان کثیری نیز که کتاب مقدس را برنوشته (record) راستین تعامل‌های خداوند با نوع بشر می‌دانند و به‌عبارت دیگر آن را گزارشی دقیق و مطابق واقع تلقی می‌کنند، ادعاهای یادشده را عیناً پذیرفته‌اند. با این همه، این رهیافت در مورد کتاب مقدس بیش از اغلب آثار ادبی سودمند نیست، زیرا در بسیاری موارد آگاهی ما درباره ابژه‌های ارائه‌شده در کتاب مقدس صرفاً به آنچه نویسندگان این کتاب درباره آن ابژه‌ها گفته‌اند منحصر می‌شود، و بدین سبب محکی برای قضاوت درباره حقیقت‌داشتن مطالب آن در اختیار نداریم. حال که



نمی‌توانیم به نحوی عینی ادعای حقیقی بودن مطالب کتاب مقدس را مورد ارزیابی قرار دهیم، شاید چنین به نظر آید که لاجرم همان بحثهای بی‌حاصل بین مؤمنان و نامؤمنان از سر گرفته خواهد شد، همان بحثهایی که هرگز عقیده‌کسی را عوض نمی‌کند و با جلب توجه کامل همگان، باعث غفلت آنان از نکات مهمتر می‌شود. یگانه راه خروج از این بن‌بست این است که برداشت خود دربارهٔ محک ادبی بودن نوشته‌ها را مورد بازاندیشی قرار دهیم. به همین سبب است که ما در مقاله حاضر اصطلاح «سوژه» را به صورت یک بدیل مطرح کرده‌ایم.

سوژه «وجود واقعی» ندارد، بلکه در نفس ما است. سوژه در ضمیر آگاه نویسنده جای دارد و به تعبیری، استنباطی است از آنچه نویسنده در پی ابراز کردن آن است. چنین سوژه‌ای می‌تواند هوسی شخصی یا نوعی خیالبافی نامربوط به واقعیت عینی باشد، یا اینکه دربارهٔ چیزی سه بُعدی، ملموس و عمومی مانند معبد سلیمان (Solomon) باشد. این نکته فی‌نفسه هیچ اهمیتی ندارد. هرگونه مرادوهای دربارهٔ معبد سلیمان مستلزم آن است که این ایزه ابتدا به صورت مجموعه‌ای از ادراکات وارد ذهن نویسنده شود. این ادراکات را نظرگاه شخصی نویسنده و تجربیات قبلی او تعدیل می‌کنند و وقتی هم که به منصفه ظهور می‌رسند، بیش از پیش دگرگون می‌شوند زیرا آنگاه دیگر شکل واژگان را به خود گرفته‌اند و نه سنگ و ملاط و دیگر مصالح ساختمانی. این واژه‌ها گویای چه چیز هستند؟ آنها لزوماً گزارشی از شکل ظاهری معبد ارائه نمی‌دهند - هرچند که چه بسا هدفشان ظاهراً همین باشد - بلکه به ما می‌گویند که نویسنده چه پنداشتی دربارهٔ معبد سلیمان داشت و می‌خواست خوانندگان دربارهٔ آن چگونه ببینند. پرسشی که اکنون بجاست مطرح شود این نیست که آیا این واژه‌ها با واقعیتی عینی (یعنی شکل واقعی معبد) مطابقت دارند یا نه، بلکه باید هدف و اثر آنها به منزلهٔ تمهیداتی ادبی را مورد پرسش قرار داد. نویسنده در پی چه هدفی بود؟ این هدف چگونه محقق گردید؟ آیا روشهای مناسبی برای تحقق این هدف مورد استفاده قرار گرفتند؟ از اینکه می‌بینیم او این‌گونه عمل کرده است، چه می‌آموزیم؟

مثلاً نخستین داستان آفرینش در سفر پیدایش (Genesis) را در نظر بگیرید. ایزهٔ این بخش از تورات را به هیچ روی نمی‌توان دریافت، زیرا کتاب یادشده شامل مجموعه‌ای از رویدادهای کیهانی است که در زمان رخ دادنش هیچ انسانی زنده نبود که شاهد آن باشد. لیکن سوژهٔ این کتاب، استنباطی است دربارهٔ چگونگی آفرینش کائنات. بی‌فایده است که بپرسیم: «آیا واقعاً عالم هستی طی شش روز خلق شد؟»، یا «آیا نور می‌تواند پیش از اجرام فلکی شش‌رنگ خلق شده باشد؟»، مثبت یا منفی بودن پاسخ این پرسشها هیچ اهمیتی ندارد، زیرا هیچ‌یک از آنها راهگشا نیستند و

در واقع به بن بست منتهی می‌شوند. حال آنکه پرسش درباره سوژه، نکات فراوانی را بر ما معلوم خواهد کرد. اولاً می‌توان پرسید که چرا اعمال خداوند در خلقت کائنات، کاملاً جدا از هم و به نحوی فزاینده ارائه شده‌اند؟ چرا در این کتاب آمده است که خداوند صرفاً با گفتن «... باشد» هر چیز را خلق کرد؟<sup>۵</sup> چرا خورشید و ماه بعد از زمین و نه قبل از آن آفریده می‌شوند؟ چرا در پایان هر یک از اعمال خلقت، ارزیابی و قضاوت خداوند نیز آورده شده است؟<sup>۶</sup> و سؤالهایی از این قبیل. پاسخ این پرسشها و پرسشهایی از این قبیل، ما را به دنیای ذهنی نویسنده رهنمون می‌کند، یعنی به علت اصلی تمام آنچه در کتاب مقدس می‌خوانیم. بدین ترتیب می‌توانیم مفاهیم الوهیت و خلقت را از دیدگاه نویسندگان به اصطلاح روحانی کتاب مقدس دریابیم، همان نویسندگانی که فرض می‌شود این داستان و نیز بسیاری دیگر از بخشهای اسفار خمسه (Pentateuch) را به رشته تحریر درآوردند. آنان خداوند را حیرت‌آور و دور از دسترس می‌دانستند و اعتقاد داشتند که هیچ‌کس و هیچ‌چیز در قدرت الهی مشارکت ندارد و خدا کائنات را خلق کرد صرفاً به این دلیل که اراده‌اش به این کار تعلق گرفت. اعمال خلاقانه خداوند، هم به لحاظ شکل و هم به لحاظ تأثیرشان، به منتها درجه سامانمند بودند. وقتی که او آفرینش کائنات را به پایان رساند، دیگر مطلقاً هیچ کار دیگری باقی نمانده بود؛ کار آفرینش کامل شده بود. این استنباط برای نویسندگان روحانی کتاب مقدس به قدری اهمیت داشت که آنان شرح آفرینش کائنات را به ابتدای شرحی که پیش از آن درباره آدم و حوا در باغ عدن وجود داشت ضمیمه کردند و بدین سان «سفر پیدایش ۱» را به وجود آوردند. به همین دلیل است که اکنون در فصول آغازین سفر پیدایش، دو شرح بسیار متفاوت از آنچه احتمالاً رخدادی واحد بود (آفرینش) در دست داریم. دلیلی وجود ندارد که فرض کنیم نویسندگان روحانی کتاب مقدس اعتقاد داشتند که آفرینش کائنات واقعاً در دو نوبت انجام شده است. نه، در آغاز هستی فقط یک مجموعه واحد از اعمال الهی (یک ابژه) صورت گرفت، لیکن این اعمال را می‌توان از زوایای متعدد (بیش از یک سوژه) در نظر گرفت. اینکه نویسندگان روحانی کتاب مقدس داستان دیرینه آدم و حوا را از متن این کتاب حذف نکردند، دلالت بر این دارد که خود آنها نیز صحت نظرگاههای متفاوت را درک می‌کردند.

مثالی از عهد جدید، موضوع را روشتر خواهد کرد. در باب هفتم از کتاب اعمال رسولان (The Acts of the Apostles)، یکی از اعضای کلیسای بیت المقدس به نام استیفان (Stephen) در برابر شورای یهودیت که او را به اتهام کافر بودن محاکمه می‌کند، سخنانی ابراز می‌دارد. این سخنان که نویسنده کتاب اعمال رسولان آن را مشروحاً گزارش کرده، خلاصه‌ای است از تاریخ

فلسطین از زمان ابراهیم تا زمان سلیمان. استیفان یهودیان زمانه خود را متهم می‌کند که با قتل عیسی ناصری (Jesus of Nazareth) به ایمان خود پشت کرده‌اند، درست مثل نیاکانشان که با ایذا و قتل رسولان خداوند همین کار را کردند. این اتهام و به‌ویژه اینکه استیفان عیسی را درحال ایستادن در سمت راست خداوند تجسم می‌کند، منجر به سنگسار شدن و مرگ او می‌گردد و بدین‌سان وی نخستین شهید مسیحی می‌شود.

این واقعه حائز اهمیت است و سخنرانی استیفان مهمترین بخش آن را تشکیل می‌دهد. با این‌حال، اگر این واقعه را یک ابژه تلقی کنیم، آنگاه سخنان استیفان بسیار عجیب می‌نماید، زیرا هیچ ربطی به اتهام کافر بودن ندارد. در واقع، سخنان وی اصلاً دفاعیه‌ای در رد اتهام وارد شده به او نیست، بلکه کیفرخواستی است بر ضد متهم‌کنندگان استیفان و هر آنچه آنان مظهرش هستند. استیفان در سخنانش به خود اجازه می‌دهد تاریخ یهودیت را برای شورایی مرور کند که اعضایش یقیناً از هر حیث با آن آشنايند. گرچه وی در این سخنان آنان را متهم می‌کند که یهودیانی متقی نیستند، لیکن دیدگاه ارائه‌شده از سنت یهودی در خود این سخنان، بسیار عجیب و غریب است. از ظواهر امر چنین برمی‌آید که گویا استیفان تعمد دارد با ناراحت کردن مخاطبانش تا حد ممکن، به استقبال شهادت برود. در واقع پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود این است که وی چگونه انتظار دارد پیامش را کسانی دریابند که به اعتقاد خود او عاجز از شنیدن حقیقت‌اند؟ همچنین می‌توان پرسید که لوقا (Luk 6) (کسی که نیم قرن پس از این واقعه، کتاب اعمال رسولان را تألیف کرد) چگونه متن کلمه به کلمه سخنان استیفان را به دست آورد؟ آیا می‌توان گفت که احتمالاً در میان مخاطبان استیفان، کسی هم بوده است که با او هم‌دل باشد و سخنان او را حفظ کند؟

مادامی که تصور کنیم این سخنان زمانی «واقعاً ابراز» شده و بدون گذشتن از صافی ذهن نویسنده‌ای، صرفاً از طریق جسم او بر روی کاغذ آورده شده است، این قبیل مسائل نیز باقی خواهند ماند. مادامی که توجه ما فقط به دقیق و موثق بودن یا نبودن این سخنان معطوف باشد (یعنی مادامی که این سخنان را ابژه‌ای واقعی فرض کنیم)، تنها کاری که از دستمان برمی‌آید یا تحسین شجاعت استیفان است و یا محکوم کردن تحریف تاریخ. اما اگر این سخنان را همچون یک سوژه در نظر بگیریم، مشکلمان حل می‌شود. اگر چنین کنیم درمی‌یابیم که در واقع سخنان استیفان، اثری ادبی با ساختاری بسیار سنجیده است، هرچند که در این داستان به صورت فوران نطقی خودجوش ارائه شده است. بدین ترتیب می‌توانیم تصدیق کنیم که نویسنده واقعی این سخنان، لوقا بوده است. وی سخنانی را به رشته تحریر درآورد که خود اعتقاد داشت استیفان در آن موقعیت ابراز کرده بود (یا می‌بایست ابراز می‌کرد). به عبارت دیگر، چه بسا لوقا نیز به پیروی

از عادت دیرینه همه تاریخ‌نگاران باستان، گزارشهای کهن درباره سخنان استیفان را در نظر گرفته، اما عبارات به کار رفته در متن را از خود نوشته باشد. وی در این کار، یکی از قدیمیترین قالبهای ادبی در یهودیت، یعنی حدیث (historical recital) را به کار برد. یهودیت اصول دین به مفهوم متعارف کلمه (یعنی فهرستی از عقاید بنیانی که همه یهودیان بر آن صحه بگذارند) ندارد، بلکه در عوض از احادیث برخوردار است (یعنی خلاصه‌ای از رابطه میثاقی یا عهد بسته شده [covenant relationship] یهودیان با خداوند که عمدتاً به دوره‌های مهم تاریخ یهود می‌پردازد) و این احادیث، حکم اصول دین را برای یهودیان دارد. حدیث مورد نظر می‌تواند طولانی و مشروح (مانند همین نمونه [سخنان استیفان])، و یا بسیار کوتاه باشد (مانند سفر تثنیه [Deuteronomy] باب ۲۶، آیات ۵ الی ۹، که این‌گونه آغاز می‌شود: «پدرم آزایی آواره بود...»). حدیث چه مختصر باشد و چه مفصل، در هر حال به منظور پاسخگویی به این پرسش که «ما کیستیم و مظهر چه هستیم؟» ابتدا این پرسش را پاسخ می‌دهد که «از کجا آمده‌ایم و چگونه به اینجا رسیدیم؟» در باب هفتم از کتاب اعمال رسولان، این قالب ادبی آشنا (حدیث) به صورتی نامتعارف به کار رفته است، زیرا محتوای حدیث استیفان بر ضد یهودیت است و به گونه‌ای تنظیم گردیده تا بر ادعاهای مسیحیان صحه بگذارد. چرا؟ به این دلیل که لوقا این بخش از انجیل را برای خوانندگان مسیحی خود نگاشته است و نه برای مخاطبان یهودی استیفان. در اینجا با استنباط لوقا درباره این سوژه آشنا می‌شویم و نیز با مقصود او که از طریق این سخنان برآورده می‌شود. منظور از این سخنان، نه اهانت به شورای یهودیت بلکه متقاعد کردن مخاطبان لوقا است. زمانی که لوقا این سخنان را به رشته تحریر درمی‌آورد، مدت‌ها از مرگ استیفان می‌گذشت و محاکمه‌اش می‌توانست مثالی برای خوانندگان مسیحی کتاب اعمال رسولان باشد، همان کتابی که لوقا با مهارتی ادبی که قبلاً به نحو احسن در انجیل خود از آن سود جسته بود، دست‌اندرکار نگارشش بود.

اکنون بجاست که باب هفتم کتاب اعمال رسولان را با سایر احادیث آن مقایسه کنیم، یعنی با احادیث پطرس (Peter) در باب سوم و روایات پاولس (Paul) در باب سیزدهم. این مقایسه را بر مبنای ترکیبهای زبانی، ساختار بلاغی (rhetorical)، محتوا و کارکرد (function) آنها انجام خواهیم داد و در بند این پرسش نیز نخواهیم بود که آیا می‌توان این احادیث را به لحاظ تاریخی موثق دانست یا خیر. اگر از این منظر جدید به موضوع بنگریم، درخواهیم یافت که مقصود «واقعی» لوقا این بوده است که سرنوشت استیفان و مسیح را به عنوان قربانیان تعصب دینی، حتی‌المقدور مشابه جلوه دهد. استیفان مانند عیسی، در مقام یک روحانی معجزه می‌کند و

«نشانه»هایی ارائه می‌دهد. استیفان کسانی را پیرو مسیحیت می‌کند، اما درست مثل عیسی باعث انزجار اهل سنت (the orthodox) می‌شود. وی همچون عیسی مخالف معبدپرستی است. او و عیسی هر دو توسط شورای یهودیت محاکمه شدند. استیفان یهودیان را متهم می‌کند که همواره پیامبرانشان را مورد ایذا قرار داده‌اند، و این مشابه اتهامی است که در انجیل لوقا، باب ۱۱، آیات ۴۹ الی ۵۱، از قول عیسی بیان گردیده است. استیفان عیسی را «فرزند انسان» می‌خواند (همان عنوانی که خود عیسی به کار می‌برد) و این تنها باری است که این عنوان خارج از انجیل چهارگانه در عهد جدید به عیسی اطلاق می‌شود. استیفان نیز همچون عیسی در انجیل لوقا، باب ۲۳، آیه ۴۶، برای قاتلانش طلب مغفرت می‌کند (گرچه درباره اصالت آیات یادشده در انجیل لوقا کم‌وبیش اختلاف نظر وجود دارد)، و دعای استیفان («ای عیسی خداوند، روح مرا بپذیر») مشابه گفته عیسی در انجیل لوقا، باب ۲۳، آیه ۴۶، است. شکی نیست که از نظر لوقا شهادت استیفان رخدادی سرنوشت‌ساز تلقی می‌شد که از نظر مراتب اهمیت، پس از تصلیب عیسی مسیح قرار می‌گرفت، زیرا این واقعه نشان‌دهنده آغاز رسالت مقدر کلیسا در روی‌آوری به غیریهودیان (Gentiles) و دور شدن از یهودیان است. به همین سبب وی بسیار می‌کوشد تا شباهت بین قربانی شدن استیفان و مسیح را باور کند. سوژه لوقا به‌طور کلی، همین است. اینکه قربانی شدن استیفان «در واقع» به چه صورت رخ داد و «واقعاً» چه مفهومی داشت، پرسشهایی هستند که به ترتیب به مورخان و دین‌شناسان مربوط می‌شوند. ما به این مسائل نخواهیم پرداخت، زیرا توجهمان به آن چیزی معطوف است که به واسطه آن از کل این ماجرا مطلع شده‌ایم، یعنی به نوشته‌ای که فرایندهای معمول ادبی (انتخاب، تأکید، نحوه بیان و سامان‌دهی) در آن مصداق دارند و [ لذا ] باید به منزله اثری ادبی مورد بررسی قرار گیرد. این اثر حکم وسیله‌ای [ برای تقریر یک سوژه ] را دارد و هرگز نباید با خود واقعه‌ای که در آن توصیف گردیده خلط شود، زیرا ماهیتی متفاوت و منحصر به خود دارد.

### مؤلفان کتاب مقدس

با وجود اینکه مؤلف کتاب مقدس مانند هر مؤلف دیگری، کسی است که از طریق زبان موضوعی را بیان می‌کند، لیکن نمی‌توان صرفاً با گفتن اینکه فلان نویسنده چنین نوشته است ادبیات کتاب مقدس را تبیین کرد. اغلب آثار موجود در کتاب مقدس، تاریخ پیچیده‌ای از تألیف را در پس خود دارند. کتابهای رسولان در عهد عتیق را راحت‌تر از بقیه این آثار می‌توان تبیین کرد،

زیرا بخش بزرگی از محتوای آنها گفته‌های کسانی قلمداد می‌شود که نامشان به این کتابها اطلاق گردیده است و اینان در اعصار مهم تاریخ می‌زیستند و غیبگویی می‌کردند. اما به نظر می‌آید که شکل این کتابها (یعنی انتخاب و ترتیب محتوایشان) را کسانی دیگر تعیین کرده باشند. در ضمن این کار، مطالبی از غیبگویان مختلف و دوره‌های گوناگون گهگاه در کتابی واحد جمع می‌شدند. این امر [مثلاً] در کتاب اِسَعِیَاء (Isaiah) نبی کاملاً بارز است، زیرا ابواب ۴۰ الی ۶۶ این کتاب را همان غیبگوی سده هشتم به رشته تحریر درنیاورده که بخش اعظم سی‌و‌نه باب نخست را نوشته است. برخی از نوشتارها (رُوت [Ruth]، اِسْتَر [Esther]، اَیُوب [Job]، جامِعه [Ecclesiastes] و یونس [Jonah]) ظاهراً هر یک به قلم مؤلفی واحد نوشته شده است، با این حال درباره‌ی هیچ‌یک از این مؤلفان چیزی نمی‌دانیم. از این گذشته، ایوب و جامِعه هر دو شامل اضافاتی به متن هستند که نوشته‌ی کسانی غیر از مؤلفان این نوشتارها و در واقع نوشته‌ی کسانی است که با اهداف مؤلفان اصلی این دو نوشتار چندان موافق نبودند. سایر قسمتهای عهد عتیق تقریباً به‌طور کامل، حاصل مشارکت چند مؤلف مختلف است. این مشارکت را باید منحصر به فرد خواند زیرا این نویسندگان گوناگون در زمانها و مکانهایی بسیار دور از هم می‌زیستند، از یکدیگر کاملاً بی‌اطلاع بودند و یقیناً نمی‌دانستند که ماحصل کارشان چگونه از آب درخواهد آمد. بهترین مثال، اسفار خُمسه تورات است که شامل مطالبی از حداقل چهار منبع مختلف می‌شود. در مواردی که خود این منابع نیز ثمره سنتی شفاهی و جمعی هستند، پیچیدگی موضوع به مراتب بیشتر می‌شود. در نگاه اول عهد جدید متفاوت به نظر می‌آید، به این علت که غیر از یک کتاب، بقیه کتابهای آن از دیرباز نام نگارنده را بر خود داشته‌اند. لیکن نگارش اغلب بخشهای عهد جدید، به نحوی کاملاً مرسوم و سنتی به نویسندگانی خاص نسبت داده شده است و نه بر پایه شواهد تاریخی. هر یک از اناجیل چهارگانه را مؤلف خاصی نوشته است، ولی معلوم نیست که او واقعاً چه کسی بوده است. درباره‌ی اصالت حدود هفت نامه از یونس و - چه بسا - مکاشفه یوحنا (John) می‌توان اطمینان داشت، اما بقیه بخشهای عهد جدید یا فاقد نام مؤلف و یا با نام مستعار است.

### تورات و انجیل به منزله کتاب

بحث ما کلاً یک حقیقت مهم را مشخص می‌کند و آن اینکه کتاب مقدس اصلاً کتاب به مفهوم متعارف کلمه نیست، بلکه مجموعه‌ای گزیده است، یعنی منتخبی از نوشته‌های دینی و

ملی‌گرایانه که حدوداً طی هزار سال به رشته تحریر درآمده‌اند. در واقع، نام کتاب مقدس از کلمه‌ای یونانی به معنای «کتابها» مشتق شده است. کتاب مقدس نمی‌تواند واجد آن نوع وحدتی باشد که معمولاً از کتابهای دوره و زمانه خودمان توقع داریم. سخن گفتن از سبک کتاب مقدس یا نظریه کتاب مقدس یا پیام کتاب مقدس، کاری عبث است، زیرا در این کتاب، نه یک سبک بلکه سبک‌هایی مختلف، نه یک نظریه بلکه چندین نظریه، و نه یک پیام واحد بلکه پیام‌های متعدد وجود دارد. معمولاً برای اشاره به مندرجات کتاب مقدس، به نحوی تساهل‌آمیز گفته می‌شود: «در کتاب مقدس آمده است که...». البته این قبیل ارجاعات ایشکالی به وجود نمی‌آورند، اما نباید از یاد ببریم که شخص واحدی در کتاب مقدس چیزی را ابراز نمی‌دارد، زیرا کل این کتاب را یک نویسنده نوشته است. اگر اصرار بورزیم که کتاب مقدس را باید به منزله اثری یکدست و همگن در نظر گرفت، اثری که از آغاز بر پایه برنامه‌ای مشخص نگاشته شده است، آنگاه ناگزیر خواهیم بود که نه فقط دانسته‌هایمان را درباره سرچشمه‌های کتاب مقدس و نحوه نگارش آن نادیده انگاریم، بلکه همچنین بسیاری از مسائل مربوط به نص آن (از قبیل چگونگی رونوشت شدن متون آن، حذف پاره‌ای از مطالب آن، افزودن برخی مطالب به آن، و تناقضات آن) را که عقل حکم می‌کند نتیجه نگاشته شدن آن به دست چندین مؤلف در طی مدتی طولانی بدانیم، به نحوی توجیه کنیم. این اعتقاد تعصب‌آمیز که کتاب مقدس اثری یکدست است، به هیچ وجه مسائل یادشده فوق را ساده نمی‌کند، بلکه حتی این مسائل را بیشتر و غامضتر نیز می‌کند. درست است که آن بخشهایی از کتاب مقدس که مبتنی بر سایر قسمت‌های آن هستند و یا به سایر بخش‌هایش استناد می‌کنند (مانند آبنده‌گویی‌هایی که در عهد جدید به نقل از عهد عتیق آورده شده است)، موجب می‌شوند که کتاب مقدس ظاهراً یکدست جلوه کند، لیکن تجانس حاصل از عطف بخشی از این کتاب به بخش‌های قبلی آن به تنهایی کافی نیست، بلکه همه بخش‌های آن باید متقابلاً یا یکدیگر همخوانی داشته باشند. به عبارت دیگر، این کافی نیست که پوئس در نامه خود خطاب به رومیان از سفر پیدایش (باب ۱۵، آیه ۶) درباره انتخاب ابراهیم نقل قول می‌کند، بلکه باید بتوان ثابت کرد که نگارنده این آیه در سفر پیدایش وقوف داشته که بعدها پوئس به گفته او درباره ابراهیم استناد خواهد کرد و لذا تعمداً با الفاظی از ابراهیم یاد کرده است که پوئس بعداً بتواند به آن استناد کند. (این نیز مسئله دیگری است که آیا وی می‌دانست که پوئس گفته او را نه به زبان اصلی - عبری - بلکه در ترجمه‌ای یونانی خواهد آورد یا خیر.) ظاهراً خود پوئس اعتقاد داشت که تاریخ اسرائیل به گونه‌ای در عهد عتیق ارائه گردیده تا منافع نسلی خود او را برآورده کند و لذا نه فقط نص کتاب مقدس بلکه همچنین وقایع پس آن نص،

بخشی از طرحی گسترده‌اند. لیکن نباید از یاد بُرد که این اعتقادی دینی است و نه دیدگاهی در نقد ادبی، و لذا ما در مقاله حاضر نمی‌توانیم به بررسی آن بپردازیم.

برتری دیرینه نسخه شاه جیمز کتاب مقدس، به نحوی همه‌جانبه اما تصادفی باعث دامن‌زدن به این تصور در فرهنگ ما شده که این کتاب واجد صدایی واحد است. اگر هم هنگام نگاشته شدن این نسخه بخشهای مختلف آن سبک‌هایی متنوع داشتند، در این چهار قرنی که از آن زمان می‌گذرد تنوع یادشده به میزان فراوانی نامحسوس گردیده است و نتیجتاً امروز کل کتاب مقدس، یکدست به نظر می‌آید. آنچه ما به آن توجه می‌کنیم - و بسیاری اشخاص به‌ویژه ارزشمند تلقی می‌کنند - عبارت است از حال و هوای باستانی و لحنی با ابهت و موقر این نسخه از کتاب مقدس، و نیز حس وجود چیزی در پس واژگان آن. طرفداران نسخه شاه جیمز گمان می‌کنند که اگر خداوند به زبان انگلیسی سخن می‌گفت، کتاب مقدس را این‌گونه نازل می‌کرد. اینان ترجمه‌های جدید کتاب مقدس را نمی‌پسندند، زیرا تلاش مترجمان متأخر برای نمایاندن ویژگیهای منحصر به فردی که این متون در زبانهای اصلی (عبری و یونانی) دارند، در حکم بطلان گمان آنان است.

## مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

### تدوین‌کنندگان

متون کتاب مقدس، تاریخ ادبی پیچیده‌ای دارند. این پیچیدگی نه فقط به سبب کم‌وکیف تألیف این کتاب - آن‌گونه که فوقاً شرح داده شد - بلکه همچنین نتیجه اعمال کسانی است که اهمیتشان کمتر از مؤلفان اصلی کتاب مقدس نیست. این عده «تدوین‌کنندگان» نامیده می‌شوند. متأسفانه هویت تدوین‌کنندگان کتاب مقدس همان‌قدر در پرده ابهام است که هویت اغلب مؤلفان آن. هیچ‌یک از آنان به هیچ صورتی در کتاب مقدس مشخص نشده است و شواهد مربوط به تدوین، همگی جنبه استنتاجی دارند. با این همه، باید پذیرفت که متون کتاب مقدس یقیناً تدوین شده است، زیرا در غیر این صورت هیچ راهی برای تبیین صورت فعلی این متون باقی نمی‌ماند. تدوین‌کنندگان کسانی هستند که از مطالب موجود، متنی کامل ارائه می‌دهند. مطالب موردنظر ممکن است شامل نسخه‌هایی بی‌کم‌وکاست باشد که هر یک بدیل دیگری‌اند، و یا شامل چندین نسخه ناقص، یا شاید هم یک نسخه کم‌وبیش کامل که فقط اندک تغییراتی لازم دارد. تدوین‌کنندگان می‌توانند مطالبی را برگزینند، تقدم و تأخر مطالب را عوض کنند، حلقه‌های ارتباطی ضروری را بیفزایند، توضیحاتی در متن وارد کنند، یا حتی روایت یا چهارچوبی برای



تشریح از خود بیفزایند تا متن را بر پایه آن عرضه دارند. تدوین‌کنندگان را اغلب پشت میزهایشان و در حالی مجسم می‌کنیم که دور و بر آنها انبوهی از اوراق مختلف و نسخه‌های خطی پراکنده است، حال آنکه آنان گهگاه از حافظه‌شان درباره منابع شفاهی نیز استفاده می‌کنند. در هر حال، کار آنها، ارائه نسخه‌ای نهایی است، هرچند که ممکن است خود این نسخه بعدها از جمله مطالب مورد استفاده برای تدوینی دیگر باشد.

کار تدوین‌کنندگان این بوده؛ اما خود آنان در این باره چه عقیده‌ای داشتند؟ این پرسش را در بررسی کتاب مقدس به منزله ادبیات، مکرراً باید مطرح کنیم؛ لیکن پاسخی که برای آن می‌یابیم، چه‌بسا سرابی بیش نباشد. از یاد نبریم که عین همین پرسش را می‌توان درباره مؤلف هر اثر دیگری - خواه اثری کهن و خواه اثری مدرن - مطرح کرد، زیرا معنای هر اثری، پیوند تنگاتنگی با نیت مؤلف آن دارد. البته مؤلفان در جامعه عمل پوشاندن به نیت‌شان لزوماً موفق نیستند، اما اگر در این کار ناکام هم بمانند (یا چه بسا به‌زعم خودشان، توفیق بیابند)، باز نمی‌توانیم حاصل کارشان را بدون فرضیه‌پردازی درباره نیت اولیه آن تفسیر کنیم. این مسئله بویژه در مورد رونوشتها یا تناقضات ظاهری متن کتاب مقدس، مسئله‌ای وخیم است، زیرا به نظر می‌رسد در چنین مواردی تدوین‌کنندگان به سهولت می‌توانسته‌اند با اغماض، مشکل را برطرف کنند. اگر تدوین‌کنندگان کتاب مقدس راغب بودند که مطالب را تا این حد جرح و تعدیل کنند، پس چرا در این مرحله چنین نکردند؟ آیا آن قدر اسنادشان را مقدس می‌شمردند که جرأت حذف هیچ قسمتی از این کتاب را نداشتند؟ شاید وجود سه نسخه کاملی قضاوت درباره چگونگیان (Gibeonites) در باب نهم صحیفه یوشع (Joshua)، یا اختلاف نظر صریح در باب سی و هفتم سفر پیدایش درباره اینکه آیا اسمعیلیان (Ishmaelites) یوسف را به مصر بردند یا میدیانیان (Midianites)، ناشی از همین احساس تدوین‌کنندگان باشد. از سوی دیگر، همان‌گونه که محققان کتاب مقدس می‌دانند، حرمت داشتن متون مانع از پرداختن به آنها نیست. شگفت آنکه اهمیت این متون ممکن است باعث شود کسانی با نیت خیر بکوشند تا آنچه را نواقص این متون می‌پندارند برطرف سازند و از این رهگذر متون یادشده را به کمال مطلوب نزدیکتر کنند. البته چه بسا در مواردی از قبیل همین دو موردی که ذکر شد، از نظر تدوین‌کنندگان هیچ نسخه دیگری یا هیچ تناقضی در کتاب مقدس وجود نداشته است. مثلاً بسیاری از مفسران محافظه‌کار و مدرن نمی‌پذیرند که دو داستان آفرینش در کتاب مقدس وجود دارد و لذا به اعتقاد آنان لزومی ندارد که برای توجیه وجود این دو داستان، وجود دو منبع مختلف را مفروض بینگاریم. همان‌گونه که پیشتر اشاره شد، بعید نیست که تدوین‌کنندگان درباره نقش خود درکی عالمانه‌تر از

آنچه ما تصور می‌کنیم داشتند. همچنین ممکن است آنان با استناد به اصلی اولی‌تر برای تعیین صحت و سقم مطالب (اصلی که ما از فهم آن عاجزیم)، این قبیل نواقص را نادیده انگاشته باشند. آنچه می‌توان با اطمینان گفت فقط این است که هیچ کس هرگز عمداً با هدف خدشه‌دارتر کردن متون کتاب مقدس، آن را تدوین نکرده است.

تاریخ تدوین کتاب مقدس با منابع «یا» و «ای»<sup>۷</sup> در اسفار ختمه آغاز می‌شود و این پنج کتاب بیش از همه متون ادبی تورات از این زاویه مورد بررسی همه‌جانبه قرار گرفته‌اند. با این حال، اسفار ختمه را به هیچ روی نمی‌توان یگانه قسمت یا حتی بهترین قسمت کتاب مقدس برای یافتن شواهدی دال بر دستکاری تدوین‌کنندگان دانست. در کتاب داوران (the Book of Judges) نمونه‌های بسیار واضحی از کارهای تدوین‌کنندگان را می‌توان یافت، زیرا لازم بود که مطالب اصلی این کتاب (قصه‌های عامیانه درباره قهرمانان دوران اولیه اسرائیل در کنعان) جمع‌آوری و سپس در چهارچوبی معین ارائه گردد تا از این رهگذر کتابی پدید آید. ظواهر امر حکایت از آن دارند که در سده هشتم پیش از میلاد، تدوین‌کننده‌ای که سخت به الهیات علاقه‌مند بود، نخستین مجموعه این قصه‌ها را گردآوری کرد. وی عمدتاً به پیامدهای باور آوردن یا باورنیاوردن به یهوه (Yahweh) (خدای بنی اسرائیل) می‌پرداخت. هنگامی که بنی اسرائیل نافرمانی می‌کنند، یهوه آنان را به دشمنانشان وامی‌گذارد. بنی اسرائیل یاری می‌طلبند و یهوه نیز رهبری فرهمند (charismatic) را مأمور نجاتشان می‌کند. رهبر (یا «داور») یادشده به توفیقاتی هم نائل می‌شود، اما با رفتن او مردم بار دیگر به راه باطل درمی‌غلطند و به سزای عواقب آن می‌رسند. این داستانها به خودی خود چندان وجه اشتراکی ندارند و در واقع صرفاً به دلیل تلاشهای تدوین‌کننده آنهاست که به یکدیگر مرتبط شده‌اند. در مرحله‌ای از تدوین کتاب مقدس، سرودی عبادی با عنوان «سرود دَبُورَه» (Deborah) در آن گنجانده شد. بعدها تدوین‌کننده دیگری که پیرو به اصطلاح مکتب سِفْرِ تثنیه بود، باب موعظه‌وار ۲، آیه ۶، الی باب ۳، آیه ۶ را به عنوان مقدمه به سرود یادشده افزود و دستکاریهای دیگری نیز در کتاب مقدس کرد (شاید اضافه شدن بابهای ۹ و ۱۶ نیز کار او باشد). خواندن این قبیل قسمتهای کتاب مقدس، این حس را در خواننده القا می‌کند که این بخشها در ابتدا جزو آن نبوده‌اند. همین تدوین‌کننده همچنین با فهرست کردن شش شخصیت فرعی دیگر، مجموع داوران را به رقم دلالت‌دار دوازده افزایش داد. آخرین مرحله از تدوین کتاب داوران طی دوره کاهنی (Priestly) انجام گردید و بابهای ۱۷ الی ۲۱ به آن افزوده شد (یعنی همان بخشهایی که نشان می‌دهد به سبب فقدان پادشاه، چه بر سر بنی اسرائیل آمد). در این روایت سلطنت طلبانه نه فقط داورانی در کار نیستند،

بلکه حتی دربارهٔ نبودن آنان نیز نظری اظهار نشده است. در همین زمان بود که مقدمهٔ تاریخی باب ۱ الی ۲، آیهٔ ۵، به کتاب داوران اضافه شد. کلمات آغازین این بخش از کتاب مقدس (پس از وفات یوشع)، مبین تلاش تدوین‌کنندهٔ آن برای مرتبط کردن آغاز کتاب داوران با پایان صحیفهٔ یوشع است. (در کتاب داوران باب ۲، آیهٔ ۶، یوشع هنوز زنده است). لیکن خود تاریخچهٔ مندرج در باب ۱ الی ۲، آیهٔ ۵، از سندی بس قدیمی گرفته شده است و نوشتهٔ تدوین‌کنندهٔ آن نیست.

در عهد جدید، نشانه‌های تدوین به‌ویژه در اناجیل مشابه<sup>۹</sup> بارز است (یعنی در اناجیل متی، مرقس و لوقا)، هرچند در این موارد نویسندگان خود تدوین‌کنندهٔ نوشته‌های خویش نیز بوده‌اند. بنا بر متداولترین دیدگاه، متی و لوقا هر یک به‌طور مستقل نخستین انجیل (یعنی انجیل مرقس) را برحسب مقاصد خود جرح و تعدیل کرد. البته باید این نکته را هم در نظر داشت که هر یک از این دو همچنین از منابعی استفاده کرد که تشخیصشان چندان هم برای ما آسان نیست. اینکه چگونه و چرا نویسندگان اناجیل مشابه این منابع را با هم ترکیب کردند، پرسشی است که متخصصان رشته‌ای دیگر (نقد تدوین) صلاحیت پاسخ‌گفتن به آن را دارند. شاید هم مرز باریکی مطالب واقعاً اصیل (مانند انجیل مرقس) را از نوشته‌های تدوین‌کنندگان جدا می‌کند، زیرا مرقس هم درست مثل دیگران از سنتهای زندگی عیسی که به ارث برده بود استفاده می‌کرد. حال آنکه متی و لوقا، با وجود استفاده از منابع گوناگون، پنداشت‌هایی کاملاً شخصی دربارهٔ موضوع کارشان داشتند و مطالبشان را با تفاوت‌های چشمگیری بیان کردند.

از آنچه آمد، حتماً خواننده علت اهمیت تدوین‌کنندگان را دریافته است و می‌داند که بدون آنان، کتاب مقدس هم وجود نمی‌داشت. منابع و اسناد مختلف خود به خود با هم ترکیب نمی‌شوند تا آثار ادبی خودجوشی پدید آید. غرض تدوین‌کنندگان از جمع‌آوری این منابع و اسناد، درست مثل نیت نویسندگان اولیهٔ کتاب مقدس، بخشی از معانی کلی آن را تشکیل می‌دهد و ما هم بدون در نظر گرفتن این هر دو عامل نمی‌توانیم حاصل نهایی کار را به درستی بفهمیم. در این مسیر می‌بایست بسیاری مطالب را زیر و رو کرد، مورد تفحص و تجزیه و تحلیل قرار داد و نیز می‌بایست دوره‌های پیش از به وجود آمدن حاصل نهایی را بررسی کرد تا مراحل اولیهٔ هستی آن را کشف کرد. این عمل ما بسیار شبیه کار زمین‌شناس یا باستان‌شناسی است که باید در لایه‌های مختلف زمین حفاری کند تا به وضعیت گذشتهٔ مکانی خاص پی ببرد. محافظه‌کاران علم الهیات این قبیل کارها را بسیار مکروه می‌دانند و سخت با آن مخالف‌اند، زیرا به اعتقاد آنان چنین کاری کتاب مقدس را تا حد آثار معمولی نوشتهٔ انسان تنزل می‌دهد، آثاری

که مملو از نواقص انسانی است، و بدین ترتیب حجیت الوهی کتاب مقدس انکار می‌گردد. اکثر این محافظه‌کاران چندین اعتراضی به «نقد نازل» ندارند (منظور از «نقد نازل»، مطالعه متن به مفهوم اخص آن و اشاعه آن است)، لیکن «نقد اعلی» را که مقاله حاضر نمونه‌ای از آن است جایز نمی‌شمارند، زیرا چنین نقدی ظاهراً یکپارچگی متن را زایل می‌کند. آنان بیشتر مایل‌اند این اعتقادشان را حفظ کنند که هر یک از کتابهای تورات و انجیل به‌طور کامل به نویسنده‌ای واحد الهام شده است و نسخه خطی آن، هنگامی که نویسنده نگارش آن را به پایان بُرد، کامل و عاری از نقص بود. همان‌گونه که پیشتر نیز اشاره کردیم، این تلقی بیش از آنکه حلال مشکلات باشد، خود مشکل‌آفرین است.

### رهیافت ادبیات کتاب مقدس

پیش از این گفتیم که اصطلاح «ادبیات» را در گسترده‌ترین مفهوم آن به کار می‌بریم و آن را محدود به آثار ادبی نمی‌دانیم. ممکن است خوانندگان مقاله حاضر با رویکردهای ادبی دیگری درباره کتاب مقدس آشنا باشند که مبتنی بر (یا دال بر) تعریف مشخصتری از «ادبیات» هستند و لذا فقط به جنبه‌های ادبیانه آن توجه می‌کنند. می‌توان گفت این قبیل رویکردها نمونه‌ی رهیافتی‌اند که مبتنی بر ادبیات کتاب مقدس است و نه رهیافتی که کتاب مقدس را نوعی ادبیات تلقی می‌کند. در این رویکردها تأکید فراوانی - به درستی - روی روایت‌هایی از قبیل آدم و حوا، هابیل (Abel) و قابیل (Cain)، اسحق (Isaac) و رفقه (Rebecca)، یوسف و برادرانش و شاول (Saul) و داود (David) گذاشته می‌شود. ایضاً اشعاری مانند «سرود موسی»، «سرود دَبُورَه»، مرثیه داود در رثای یوناتان (Jonathan) و مزامیر ۱ و ۲۳؛ همچنین مقالات اخلاقی (یا مجموعه‌هایی از گفته‌های اخلاقی) مانند بخش‌هایی از کتاب جامعه و موعظه بر فراز کوه بنا بر همین رویکرد، مهم تلقی می‌شوند. با این همه، رهیافت مبتنی بر ادبیات کتاب مقدس به رغم تحسین بجا از ویژگی‌های کم‌نظیر این کتاب، نهایتاً رهیافتی تنگ‌نظرانه است. در زیر، به دلایل این امر اشاره می‌کنیم.

همان‌گونه که پیشتر اذعان داشتیم، بی‌تردید کتاب مقدس شامل مطالب تقریباً ملال‌آور و یکنواختی است که صرفاً متخصصان این کتاب یا مؤمنان خاصی به آن علاقه دارند. باید حق داد به کسانی که مایل‌اند از چنین مطالبی اجتناب ورزند و در عوض وقت خود را صرف آن قسمت‌های از کتاب مقدس کنند که ذاتاً جالب‌ترند، بویژه آن مطالبی که به وضوح واجد شکلی ادبی‌اند. این رویکرد دست‌چینانه به‌خصوص برای مطالعه عهد عتیق مناسب است، زیرا

تورات برخی از جالبترین و نیز برخی از کسل‌کننده‌ترین مطالب کتاب مقدس را شامل می‌شود. خواننده طبیعتاً وسوسه می‌شود آن روایت‌های معروفی را از تورات گلچین کند که به نظر می‌رسد خود مستقلاً اسنادی دربارهٔ انسان‌اند، روایت‌هایی که شخصیتها در آن با رئالیسمی روانشناختی ارائه می‌شوند و در وقایع داستانی با چنان طرح (plot) هوشمندانه و ماهرانه‌ای شرکت دارند که تحلیل ادبی دربارهٔ آنها، نتایج بسیار جالبی در پی خواهد داشت. پس جای شگفتی نیست که داستان ابراهیم و سه فرشته، یا داستان ترفند یعقوب علیه عیسو (Esau)، یا داستان یهودا (Judah) و تمار (Tamar) و نیز بسیاری دیگر از همین قبیل داستانها مکرراً از متن کتاب مقدس بیرون آورده شده و به‌صورت نوشته‌هایی مستقل مورد مطالعه قرار گرفته‌اند، آن هم به‌نحوی که گویی این کار خدش‌های به کتاب مقدس وارد نمی‌کند و کاملاً با نیازهای دانشجویان تورات و انجیل به منزلهٔ آثار ادبی سازگاری دارد. این پنداشت [روادانستن تحلیل داستانهای کتاب مقدس مستقل از بقیهٔ مفاد آن] جای اعتراض بیشتری دارد.

این شیوهٔ پرداختن به کتاب مقدس نارواست، زیرا نه فقط بخش بزرگی از محتوای آن را مسکوت می‌گذارد، بلکه همچنین تصویر نادرستی از قسمت‌های دست‌چین‌شدهٔ آن ارائه می‌دهد. نوشته‌های ادبی کتاب مقدس به این دلیل در آن گنجانده شدند که به زعم تدوین‌کنندگان و جوامع اهل دیانت برای امر دین مفید فایده بودند، نه به سبب ویژگی‌های ادبی آنها. گرچه ما همچنان اصرار می‌ورزیم که کتاب مقدس مجموعه‌ای گزیده از مطالب مختلف است، اما آن را مجموعه‌ای گردآوری‌شده بر مبنای اصول امروزی این قبیل کتابها نمی‌دانیم. بدون اینکه بخواهیم حتی ذره‌ای منکر درک و لذت خود از جنبه‌های طنزآمیز، نمایشی و روانشناختی قسمت‌های مختلف متن کتاب مقدس (مانند شرح مربوط به یعقوب و عیسو) شویم، ویژگی‌هایی که احتمالاً خوانندگان همان اعصار نیز درست مثل دوران ما آن را درک می‌کردند و از آن لذت می‌بردند، باید در عین حال تصریح کنیم که ارزش این قبیل قسمت‌ها در نزد کسانی که تصمیم گرفتند آنها را در کتاب مقدس بگنجانند، به هیچ روی ارزشی ادبی نبود. پس اگر ما شرح مربوط به یعقوب و عیسو را صرفاً داستانی خوب قلمداد کنیم، درک کاملاً نادرستی از آن به دست آورده‌ایم.

یکی دیگر از محدودیتهای رهیافت مبتنی بر ادبیات کتاب مقدس این است که در این رهیافت شأن ادبی و ویژگی‌های بخش‌های جداگانهٔ کتاب مقدس تصدیق می‌شود، اما نه برای کل این کتاب. کتاب مقدس به منزلهٔ یک مجموعه یا مجموعهٔ گزیده، واجد موجودیت خاص خود به عنوان ادبیات است. این کتاب به همان روشهایی که محققان ادبی به‌خوبی با آن آشناوند تألیف

و تنظیم شد، شکل گرفت، مطالبی به آن افزوده و سپس ویرایش گردید، و آنگاه تکثیر، ترجمه و تفسیر شد. هر کس که صرفاً به درک زیبایی‌شناسانه کتاب مقدس اکتفا نکند، ناگزیر باید به همه این کارها و نیز فرایندی که این کتاب از سر گذرانده است توجه داشته باشد.

کتاب مقدس مجموعه‌ای گزیده است که اشخاص بسیاری طی قرن‌ها در طول تاریخ بشر برای به‌وجود آوردن آن با یکدیگر مشارکت کردند. برخی از کسانی که در این کار سهم داشتند مؤلفان اصلی کتاب مقدس بودند که هویتشان اغلب در غبار گذشته‌ها نامعلوم شده است، و برخی دیگر نیز که هویتشان اصلاً بر ما معلوم نیست تدوین‌کنندگان کتاب مقدس بودند که نوشته‌های ادبی را به هم وصل کردند و با اصلاح و سپس ترکیب آنها، اسناد جامعی را به‌وجود آوردند که نهایتاً به اجزایی که اکنون در فهرست کتاب مقدس داریم تبدیل شد. برخی جوانب این فرایند اکنون برای ما ناآشنا می‌نماید - به‌ویژه فرایند تدوین - زیرا مستهای ادبی غرب به شکل متفاوتی تکامل یافته‌اند. با این همه، بسیاری از جنبه‌های نگارش کتاب مقدس را می‌شناسیم و برایمان آشنا می‌نماید. برخورد ما با این جنبه‌های تورات و انجیل می‌تواند به پیروی از همان شیوه‌هایی باشد که منتقدان ادبی مدرن به آثار ادبی دوره و زمانه خود اعمال می‌کنند.

مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

### قالبهای ادبی در کتاب مقدس

هر نوشته‌ای، یک نوع از چیزی است که در سنت صوری خاصی، جایگاهی برای خود می‌یابد و فی‌نفسه نمونه‌ای از آن سنت ارائه می‌دهد. این اصل در دوران تألیف کتاب مقدس به اندازه‌ی امروز معتبر تلقی می‌شد. البته همیشه بدعت‌گذاران و پیشگامانی وجود دارند که می‌خواهند کارها را به شیوه‌ای ابتکاری و بی‌سابقه انجام دهند، به‌ویژه در قرن بیستم یعنی دوره‌ای که نوآوری بسیار ارزشمند تلقی می‌شود. با این حال حتی در قرن بیستم، بدعت صرفاً منجر به امتداد یافتن مرز قالبهای سنتی گردیده است و نه منسوخ شدن آن قالبها. هنوز اولیس جیمز جویس<sup>۹</sup> را رمان می‌دانیم و حتی «رمان نو»<sup>۱۰</sup> قرانسوی را - به رغم عجیب و غریب بودن برخی از نمونه‌هایش - نمی‌توان فهمید مگر آنکه کاملاً بدانیم رمان سنتی چه انتظاراتی از این قالب ادبی را برایمان جایز شمرده است. پیش از دوره مدرن و یقیناً در دوران تألیف کتاب مقدس، نویسندگانی که کم‌وبیش موضوعی را برای بیان کردن در نظر داشتند، طبیعتاً و به‌طور معمول قالب ادبی سنتی‌ای را به‌این منظور برمی‌گزیدند. (این گفته لزوماً به معنای جدا بودن تصور ذهنی نویسنده درباره موضوع و

وسيلةٔ بیان آن موضوع نیست؛ بیشتر احتمال می‌رود که همزمان با اندیشیدن نویسنده به موضوع، خود آن اندیشه‌ها به شکلی سنتی شکل می‌گرفتند. پس می‌توان نتیجه گرفت که خوانندگان کتاب مقدس در عصر جدید نمی‌توانند جنبهٔ ادبی آن را بدون آشنایی با قالبهای ادبی عهد کتاب مقدس به درستی دریابند. گرچه کتاب مقدس را می‌توان به مفهومی کلی مانند نوشته‌های نویسندگان مدرن اثری ادبی دانست، اما قالبهای ادبی آن به قدری با آنچه ما در حال حاضر می‌شناسیم تفاوت دارد که لازم است به‌طور خاص به بررسی آن پردازیم.

همهٔ قالبهای ادبی به سرعت جنبه‌ای عمومی می‌یابند. حتی در همین دوره و زمانهٔ خودمان که عصر بدعت‌گذاری است، آن قالبهای ادبی که با اقبال روبه‌رو می‌گردند به سرعت جذب فرهنگ عمومی می‌شوند و در دسترس هر کسی قرار می‌گیرند که بخواهد از آنها استفاده کند. در دوران تألیف کتاب مقدس نیز همین وضع وجود داشت، اما یک تفاوت مهم در کار بود: ظاهراً نگارندگان کتاب مقدس اغلب مایل بوده‌اند که فردیتشان تحت‌الشعاع قالبی که برای بیان موضوع برمی‌گزیدند قرار بگیرد و اصلاً نمی‌کوشیدند که حاصل کار نشانی از شخص آنان داشته باشد. یقیناً نویسندگانی هم بودند که نوشته‌هایشان از احساسات عمیقاً شخصی آنان سرچشمه می‌گرفت، ولی شخصیت آنان اغلب در تألیفاتشان نامحسوس است. مثلاً هیچ بعید نیست که مصنف مزبور ۲۲ («ای خدای من، ای خدای من، چرا تنهایم گذاشته‌ای؟») این مزبور را به سبب مشکلی شخصی (شاید بیماری مهلک) نوشته باشد. اما وی احساس تنهایی و یأس خود را به شکلی سنتی و با استفاده از قالبی که محققان مدرن آن را «نوحه» می‌نامند ابراز کرده است. در کتاب مزامیر حدود چهار نمونهٔ دیگر از نوحه یافت می‌شود و بدین ترتیب این نوع از مزبور، متداولترین نوع آن است. بررسی تطبیقی مزامیر نوحه‌ای، مبین وجود نوعی الگوری یکنواخت در همهٔ آنهاست: گویندهٔ مزبور به خداوند توسل می‌جوید، مشکل خود را برمی‌شمرد (غالباً یکی از مشکلات او، ایذا و اذیت‌شدن توسط دشمنانش است)، ایمانش به خداوند را تصریح می‌کند، از خداوند یاری می‌طلبد (گهگاه برای پیمان با خداوند سوگندی هم یاد می‌کند)، و خداوند را به دلیل استمدادی که وی پیش‌بینی می‌کند شامل حالش شود، شکر می‌گوید. مزبور ۱۳ که نوحه‌ای نه چندان معروف است، نمونهٔ فوق‌العاده روشنی از این قالب را به‌طور موجز ارائه می‌دهد.

اگر بپذیریم که قالبهای نگارش در کتاب مقدس متعلق به کل فرهنگ بوده است، آنگاه باید پرسید به چه سبب این قالبها عمومیت داشتند، و به عبارت دیگر از چه اهمیت عمومی، چه نقش یا کارکردی در زندگی مردم برخوردار بودند؟ مثلاً به چه دلیل کسی مزبور می‌سرود؟ اگر

کسی مزموری تصنیف می‌کرد، آن مزمور چگونه مورد استفاده قرار می‌گرفت؟ امروزه رایجترین نظریه این است که اکثر (اگر نه همه) اشعار کتاب مزامیر در مراسم منعقد در «معبد دوم» به کار می‌رفتند، یعنی در بخشهای مختلف مناسک این معبد همراه با موسیقی خوانده می‌شدند. البته همه این اشعار در همه حال مورد استفاده قرار نمی‌گرفتند. اما درست مثل سرودهای مذهبی دوره و زمانه خودمان، بی‌تردید برخی از این مزامیر از دیرباز موردپسند عده بیشتری بودند و در مناسبتهای دیگر نیز خوانده می‌شدند. همچنین مانند کتابهای سرود مذهبی در دوره معاصر، این مجموعه نیز اشعاری از دوره‌های گوناگون و نوشته‌شده در شرایطی متفاوت را شامل می‌شد، ولی همه این اشعار با سنت شعری واحدی همخوانی داشتند. در واقع، مقایسه کتاب مزامیر با کتابهای سرود مذهبی در دوره حاضر که اخلاف کتاب مزامیر هستند، مقایسه کاملاً درستی است. گرچه در اکثر سرودهای مذهبی معاصر نام سراینندگان ذکر شده، لیکن ما معمولاً چندان توجهی نداریم که چه کسی، کدام سرود را تصنیف کرده است و دعاکنندگان معدودی قادرند سراینندگان حتی محبوبترین سرودهای مذهبی را نام ببرند. درست است که قریحه کسانی را همچون ایزاک واتر<sup>۱۱</sup>، مارتین لوتر<sup>۱۲</sup> یا تامیس کیلانو<sup>۱۳</sup> را می‌ستاییم، اما سرود مذهبی به منزله یک قالب به خودی خود مهمتر از این اشخاص است. برای مطالعه پیرامون سرود مذهبی، باید خود آن را به منزله یک قالب مورد بررسی قرار داد و نه مصنفان متفردی را که نوحه می‌سرودند. قالبهای نیایش جمعی که ملزومات عبادات عمومی چگونگی آن را معین می‌کند، به هیچ‌روی به مزامیر منحصر نمی‌شوند. اگر نحوه یافتن این قالبها را بیاموزیم، درخواهیم یافت که عهد عتیق مملو از آنهاست. سفر اعداد (Numbers) باب ۶، آیات ۲۴ الی ۲۶، دعایی است که در حقیقت از تکرار سه نوبته نام یهوه تشکیل شده و در روایت قانونگذاری در سیناء (Sinai) درج گردیده، ولی به احتمال بسیار قویتر منبع واقعی آن عباداتی بوده که پیش از عصر تبعید در معبد سلیمان انجام می‌شده است. به نظر می‌رسد زبان به کار رفته در مراسم تجدید میثاق در صحیفه یوشع، باب ۲۴، آیات ۱۴ الی ۲۴، مأخوذ از مراسمی از همان نوع تجدید میثاق است که هر سال در شکیم (Shechem) برگزار می‌گردیده است. در باب ۲۴، آیات ۲ الی ۱۳، پیش از شرح این مراسم، حدیثی آورده شده و باید در نظر داشت که حدیث، خود یکی از قالبهای سنتی است که نمونه‌هایی دیگر آن را می‌توان در سفر تثبیه، باب ۶، آیات ۲۰ الی ۲۵، یا در کتاب اول سموئیل نبی (Samuel)، باب ۱۲، آیات ۷ الی ۱۵، مشاهده کرد. حدیث (که در بخشهای پیشین این مقاله نیز به آن اشاره کردیم) صورت بسط‌یافته مقدمه‌ای است که سنتاً در ابتدای توافق‌نامه‌ها یا میثاقهای فرمانروایان و مردم تحت سلطه آنان می‌آمده است. (در این میثاقها که اصطلاحاً



«عهدنامه حکمروایی» نامیده می‌شده‌اند، حقوق و وظایف دو طرف [ حکمران و مردم ] مشخص می‌گردید و در پایان برای تضمین التزام طرفین به مفاد عهدنامه، فهرستی از دعوای سعادت‌طلبانه یا نفرینها ذکر می‌شد؛ نمونه‌ای از این دعاها و نفرینها را می‌توانید در *یسفر لایوان (Leviticus)*، باب ۲۶، و *یسفر تثئیه*، باب ۲۸، بخوانید. احکام عشره (Decalogue) صورت موجزی از این عهدنامه‌هاست و در فرهنگهای خاور نزدیک که قدمتی بیش از *مطارنه* کتاب مقدس دارند، بسیاری از نظایر آن را می‌توان یافت. شیوه معمول این بود که عهدنامه با حضور عامه مردم تأیید و یا مجدداً تفیذ شود، نه فقط به این دلیل که همه مردم امضاکنندگان آن محسوب می‌گردیدند، بلکه همچنین به این سبب که در جهان باستان هیچ موافقت‌نامه‌ای بدون حضور شاهد، معتبر تلقی نمی‌شد. بیشتر شدن تعداد شاهدان، ضمانت اجرایی عهدنامه را افزایش می‌داد. (در این زمینه می‌توانید برای مثال به *یسفر خروج [Exodus]*، باب ۲۴، آیات ۳ الی ۸ رجوع کنید).

به رغم اینکه رسولان «ادیب» در عهد عتیق مستقل از آئین ملی و در بسیاری مواقع کاملاً مخالف با آن عمل می‌کردند، سخنان آنان خطاب به عامه مردم و در قالبهایی سنتی ایراد می‌شد. آنها خود را افرادی همچون سایر مردم نمی‌پنداشتند، بلکه تصور می‌کردند که وسیله ابلاغ کلام خداوند هستند. غیبگوییهای پیامبرانه عاموس (Amos) که اولین نفر از این ابلاغ‌کنندگان است، تصنیفات ادبی بسیار کلیشه‌ای است. این غیبگوییها که نمونه‌های متعددی از آنها را می‌توان در آثار عاموس و پیروانش یافت، کارکردهای همسان معینی دارند (تقیح مردم به دلیل گناهانشان، و نوید دادن از کيفری که یهوه اعمال خواهد کرد)، واجد مجموعه کم‌وبیش منسجمی از تصاویرند (Images)، و کلمات و جملاتشان قالبی است (و اینها عین کلام یهوه است). ما بیشتر مایلیم از این عقیده دفاع کنیم که بهترین نمونه‌های این غیبگوییها، مبین نشانه‌های متمایزکننده اندیشه و سبک پیامبری هستند که آنها را بیان داشته است؛ لیکن بسیاری از این غیبگوییها را می‌توان از کتاب یک پیامبر به کتاب پیامبری دیگر منتقل کرد بدون اینکه مشکلی درباره یکدست بودن سبک نگارش به وجود آید و در واقع هنگام تدوین این کتابها بسیاری از این جابه‌جاییها صورت گرفت. (مثلاً آیات ۲ الی ۴ در باب ۲ از کتاب *إشعیاء* نبی تقریباً عین آیات ۱ الی ۳ در باب ۴ از کتاب *میکاه [Micah]* است.) گفتن اینکه خواننده معاصر می‌تواند تقلید یا تقلید تمسخرآمیزی از شکل نگارش پیامبرانی که نگارندگان اولیه کتاب مقدس بودند ارائه دهد، چیزی از اعتبار آن نگارندگان نمی‌کاهد. نمره چنین تقلیدی در بهترین حالت، عجیب و در واقع نامربوط خواهد بود؛ با این همه جنبه‌ای مهم از سودمندی قالبهای سنتی را نیز نشان خواهد داد.

عهد عتیق همچنین گنجینه نمونه‌های فراوانی از شعر میهن‌دوستانه باستانی است: سرودهای پیروزی موسی در باب پانزدهم سفر خروج، دعای موسی برای وفور نعمت در بنی اسرائیل در باب بیست و هشتم سفر تثئیه، برکت‌دهی یعقوب به پسرانش در باب چهل و نهم سفر پیدایش، سرود دُبُورَه در باب پنجم کتاب داوران. درباره اینکه این تصنیفات به چه شکل استفاده می‌شدند یا چه نقشی در زندگی مردم داشتند هیچ نمی‌دانیم، اما یقین داریم که به صورت سخنرانی عمومی ایراد می‌شده‌اند. حتی نوحه بی نظیر داود برای شاوُل و یوناتان (کتاب اول سموئیل نبی، باب ۱، آیات ۱۹ الی ۲۷) که همه نشانه‌های تألیفی اصیل و مالا مال از اندوه شخصی را می‌توان در آن یافت، همان قدر حاکی از خسروانی برای بنی اسرائیل است که برای خود داود و عمومی بودن آن را از آیه ۱۸ می‌توان استنباط کرد، یعنی آیه‌ای که در آن گفته می‌شود داود مقرر داشت نوحه او به مردم یهودیه (Judah) آموخته شود. اینکه فرمان داود یک حرکت زیرکانه سیاسی بوده است، به هیچ روی باعث تردید درباره صداقت او نمی‌شود. از یاد نبریم که در این فرهنگ، عزاداری به شکل عمومی انجام می‌گرفت.

لازم است که در پایان، چند کلمه‌ای هم درباره رایجترین قالب ادبی در عهد عتیق - یعنی روایت (narrative) - بگوییم. هیچ قالب ادبی واحدی را نمی‌توان «روایت عهد عتیق» نامید، زیرا این روایتها را نویسندگانی بسیار متعدد و مختلف در ادواری بسیار متفاوت نوشته‌اند و لذا ماهیتشان به کلی با یکدیگر متفاوت است. شاید تنها وجه اشتراک روایت‌های یادشده این باشد که هیچ یک در درجه اول صرفاً به منظور زنده نگهداشتن رویدادهایی خاص نوشته نشده‌اند. همه روایت‌های عهد عتیق جهت‌دار و مدافع دیدگاهی معین هستند. به عبارت دیگر، بر جنبه‌ای از الهیات صحه می‌گذارند و یا مضمونی مهم در زندگی پرحادثه مردم میثاق‌بسته را نشان می‌دهند. این نکته در تاریخ تثئیه (که از ابتدای صحیفه یوشع تا پایان کتاب پادشاهان را تقریباً دربر می‌گیرد) کاملاً بارز است و این بخش از کتاب مقدس، یکسره و به نحوی آشکار جهت‌دار است. اما داستانهای عهد باستان در سفر پیدایش نیز همین‌گونه‌اند، یعنی همان داستانهایی که عادت کرده‌ایم امروزه آنها را به دلیل رنگ محلی<sup>۱۴</sup> یا مهارتی که در بازگویشان به کار رفته بخوانیم، غافل از اینکه باقی ماندن این داستانها به سبب ویژگیهای بیشتری بوده است.

متأسفانه امروزه خوانندگان کتاب مقدس غالباً به دشواری می‌توانند متوجه معنایی شوند که از نظر نویسندگان باستان و مخاطبان آنها واضح تلقی می‌شد. مثلاً سه قصه «زن - خواهر» در سفر پیدایش (باب ۱۲، آیات ۱۰ الی ۲۰؛ باب ۲۰، آیات ۱ الی ۱۸؛ و باب ۲۶، آیات ۱ الی ۱۱) همگی درباره مطرانی است که موقتاً در سرزمینی بیگانه زندگی می‌کند و با وانمود به اینکه زنش

خواهر اوست، هم پادشاه کشور بیگانه را می‌فریبد و هم - مهمتر اینکه - خود را از خطر مرگ نجات می‌دهد. قهرمان داستان در دو مورد ابراهیم است و یک بار هم اسحق. نخستین مورد از این سه داستان در باب دوازدهم سفر پیدایش، احتمالاً از نظر زمانی متقدمترین و منبع یا الهام‌بخش دو داستان دیگر بوده است. اما معنای این داستان چیست؟ آیا هدف نویسنده این بوده است که خواننده ابرام (Abram) (آن‌گونه که در این داستان نامیده می‌شود) را محکوم کند که چرا حاضر می‌شود برای حفظ جان‌ش درباره‌ی زن خود به فرعون دروغ بگوید و اجازه می‌دهد که زنش به حرمسرای فرعون برده شود؟ آیا نویسنده می‌خواسته است که ما زرنگی ابرام در فریفتن پادشاه سرزمینی بیگانه و کسب سعادت مادی برای خود از طریق جلب نظر لطف فرعون را تحسین کنیم؟ آیا منظور نویسنده این بوده که برای ابرام دلسوزی کنیم زیرا وی در مخمصه‌ای گرفتار آمده است که هیچ چاره مشخصی ندارد؟ یا شاید هم تمام نکته‌ی داستان، تأکید گذاردن بر مداخله به موقع یهوه است که وارد عمل می‌شود و میثاق با اسرائیل را از خطر قریب‌الوقوع سقوط نجات می‌دهد؟ بی‌تردید در پس این داستان مکتوب، سنت شفاهی بسیار باقدمتی وجود دارد، سنتی که هدف از آن عمدتاً تحسین زیبایی سارای (Sarai) [همسر ابرام] بوده و وی را در نظر دیگران جذاب جلوه می‌داده (توجه داشته باشید که پادشاهان خواهان او هستند) و البته ازدواج او و ابرام را به خطر می‌انداخته است. به هر حال، مؤلف متنی دوم این داستان در باب بیستم سفر پیدایش، آن را با تغییراتی اساسی بازگفته است تا احتمالاً بر آنچه خود مهم می‌پنداشته تأکید گذارد. مؤلف متنی سوم نیز در باب بیست و ششم سفر پیدایش همین کار را کرده است. چه بسا تدوین‌کننده‌ای که نهایتاً هر سه متنی این داستان را در تار و پود روایت سفر پیدایش جای داد مقصود مؤلفان اولیه را بهتر از ما فهمیده باشد، اما از آنجا که او می‌توانست وقایع هر سه داستان را رویدادهایی تاریخی قلمداد کند، خود را موظف به فهمیدن منظور مؤلفان داستان نمی‌دانست.

از جمله انواع روایت در عهد عتیق عبارت‌اند از: روایت‌های سبب‌شناسی (به‌ویژه داستانهای راجع به نامگذاری)؛ روایت‌های تولد (که نوعاً درباره‌ی زنی نازا، مهمانی لاهوتی، خبر قریب‌الوقوع بودن تولد فرزندی، و یک «نشانه» است)؛ روایت‌های معجزه (از قبیل روایت‌های مربوط به آلیشع [Elisha])؛ روایت‌های تجلی خدا (theophany) (ظاهر شدن یهوه بر موسی در بوتۀ شعله‌ور، یا ظاهر شدن یهوه بر ابراهیم پیش از انهدام سدوم [Sodom])؛ و داستانهای قهرمانی (دلوریهای شمشون [Samson]، یعقوب، دانیال [Daniel]). اگر این داستانها را به جای اینکه در چهارچوبی که تدوین‌کننده‌ای بعدها به‌طور جداگانه برای آنها فراهم آورده، همراه با نمونه‌های دیگری از

همین قالب ادبی ببینیم، غالباً آنها را بهتر خواهیم فهمید. وجه اشتراک یعقوب با شمشون، به مراتب بیشتر از وجه اشتراک او با پدر خویش (اسحق) است. مضامین مرد قوی و شخص دغلكار که در همه این داستانها یافت می شود، شباهتی صوری بین آنها ایجاد می کند که تفاوت های متعددشان را تحت الشعاع قرار می دهد.

عهد جدید نیز از نظر قالبهای ادبی سنتی غنی است، اما زمینه این قالبها به زندگی گروهی نسبتاً کوچک - کلیسا - مربوط می شود و نه به زندگی یک ملت. اناجیل چهارگانه با استفاده از منابع مکتوب و شفاهی که تا آن زمان قدمتی بیش از عمر یک نسل کامل داشتند، برای همین کلیسا به وجود آورده شدند. قطعاً معروفترین قالب ادبی در اناجیل، مَثَل (parable) است. ویژگی تعالیم عیسی نیز به کارگیری مَثَل بود. (مَرَقَس در باب ۴، آیه ۳۴، می گوید: «بدون مَثَل به ایشان سخنی نگفت.») گرچه بعید نیست که عیسی نشانی از فردیت خود در مَثَل باقی گذاشته باشد، لیکن مَثَل از ابداعات وی نیست، زیرا او سنت دیرینه آموزش [ اخلاقی ] با این گونه روشهای غیرمستقیم را پشت سر داشت که قدمت آن به دوران تورات بازمی گشت.

سایر قالبهای سنتی در اناجیل عبارت اند: از داستان اعلام (pronouncement)، داستان شفا یافتن، «ضرب المثل»، روایت تولد (فقط در اناجیل متی و لوقا)، بهجت ۱۵، «اندوه»، تفسیر شرعی («شما آموخته اید که... لیکن آنچه من به شما می گویم این است که...»)، تمثیل، مأموریت دادن به رسولان، و صحنه دگرسانی (Transfiguration). هر یک از مؤلفان انجیل در به کارگیری عناصر مشترکی از قبیل آنچه فوقاً ذکر شد، آنها را برحسب سلیقه و نیازهای فردی خود به صورت پیچیده ای تبدیل کرده است. در هر مورد معین، هر عنصر مشترک داستانی به صورت سنتی شفاهی از کلیسا (یعنی از مایملک مشترک گروهی از مؤمنان) سرچشمه گرفت. البته باید توجه داشت که گرچه می توانیم زمینه پیدایش یک عنصر داستانی را با یقین معین کنیم، لیکن نمی توانیم به سهولت مشخص کنیم که عنصر یادشده چگونه به کار می رفته است. روایت «شام آخر» استثنایی درخور توجه است، زیرا به احتمال قوی غذا خوردن جمعی مؤمنان که طی آن گفته های عیسی ذکر می شد و اعمالش در آن مجلس خاص مورد تقلید قرار می گرفت، با گذشت اندک زمانی در کلیسا رواج یافته بود. قدیمیترین روایتی که از شام آخر در اختیار داریم، از پُلُوس رسول است که به ادعای خودش آن را طی مکاشفهای باطنی «از خود خداوند» دریافته است (رساله اول پُلُوس رسول به قُرِنثیان (Corinthians)، باب ۱۱، آیات ۲۳ و ۲۴). صرف نظر از هر عقیده ای که ممکن است درباره ادعای پُلُوس داشته باشیم، واضح است که روایت شام آخر مستقل از هرگونه چهارچوب ادبی از قبیل انجیل، موجود بوده و کارکرد خاص خود را داشته

است و درج شدن آن در اناجیل (باب بیست و ششم انجیل متی، باب چهاردهم انجیل مرقس، باب بیست و دوم انجیل لوقا) حکایت از اهمیت آن برای کلیسا دارد.

### صناعات ادبی کثیرالاستفاده در کتاب مقدس

قالبهای ادبی، ساختارهایی با شمور گسترده‌اند؛ یعنی نشان می‌دهند که نویسنده برای تجسم بخشیدن به موضوع عمدتاً از چه شیوه‌هایی سود جسته است، لیکن این قالبه‌ها قاعدتاً جزئیات تدابیر نویسنده برای این منظور را مشخص نمی‌کنند. زبانی که نویسنده برای نگارش برمی‌گزیند، باید واجد چه خصوصیتی باشد؟ وی از کدام تمهیدات بلاغی می‌تواند مدد بگیرد؟ آیا نویسنده باید مستقیماً به موضوع بپردازد یا به‌طور غیرمستقیم؟ اگر وی بخواهد به‌طور غیرمستقیم به موضوع بپردازد، از چه روشهایی می‌تواند استفاده کند؟ مؤلفان کتاب مقدس نیز درست مثل نویسندگان امروز، می‌بایست به هنگام نگارش به این پرسشها و امثال آن پاسخ می‌دادند، و در همین جاست که مشترکاتی بین مؤلفان کتاب مقدس و خودمان می‌یابیم (مشترکاتی که باید گفت در زمینه قالبه‌های ادبی چندان وجود ندارد)، زیرا همان شیوه‌هایی که آنان به‌کار بردند امروزه نیز کماکان استفاده می‌شود. شکی نیست که زبان مورد استفاده آنان کاملاً متفاوت با زبانی است که ما به‌کار می‌بریم و این بدان معناست که برخی از تأثیرات این زبان را نمی‌توان عیناً در آن دیگری به‌وجود آورد. اما این نکته همان‌قدر در مورد زبان انگلیسی در مقایسه با زبان آلمانی مصداق دارد که در مورد انگلیسی در مقایسه با عبری یا یونانی. با این همه، راههای به‌وجود آوردن آن تأثیرات همان راههایی هستند که از آغاز پیدایش فرهنگ ادبی به‌کار رفته‌اند و ما هم برای راه بردن به ادبیات کتاب مقدس می‌توانیم یقین داشته باشیم که مؤلفان آن، سلاحهایشان را از همان زرادخانه‌ای به دست آوردند که امروزه منبع تأمین اسلحه ما است.

### الف - مبالغه

بررسی صناعات ادبی کتاب مقدس را با صنعت «مبالغه» (hyperbole) آغاز می‌کنیم (یعنی همان صنعتی که طی آن برای ایجاد تأثیری خاص، درباره چیزی یا کسی تعمداً اغراق می‌شود)، چراکه مبالغه از صنایع کثیرالاستفاده بخشهای مختلف کتاب مقدس است و در عین حال غالباً از آن غفلت می‌شود.

مبالغه در زمره فنون ساده ادبی قرار دارد و به وضوح نشان می‌دهد که مؤلفان کتاب مقدس مخاطبانی را در نظر داشتند و بدون توجه به این امر، نمی‌توان متن این کتاب را به درستی فهمید. مثلاً در کتاب اول پادشاهان (The First Book of Kings) باب ۱، آیه ۴۰، آمده است که سلیمان پادشاه پس از تذهین و تقدیس طی مراسمی یا حرکت دسته‌جمعی مردم در خیابانهای شهر به خانه آورده شد: «و تمامی قوم در عقب وی برآمدند و قوم نای نواختند و به فرح عظیم شادی کردند، به حدی که زمین از آواز ایشان منشق شد.» البته در واقع امر، زمین شکاف برنداشت! به سبب شادی عمومی مردم، زمین لرزه‌ای رخ نداد و اصولاً نمی‌توانست رخ دهد. اگر به آنچه ظاهراً در این گزاره آمده اکتفا کنیم، آنگاه باید گفت که عاری از حقیقت است. لیکن حتی خواننده‌ای که ذهنش کاملاً به معانی غیرمجازی خوگرفته است نیز از حقیقی بودن این گزاره طرفداری می‌کند، زیرا او همچون اغلب ما می‌داند که نویسنده منظورش این بوده است که از شادمانی مردم سر و صدای فراوانی به راه افتاده بود. به عبارت دیگر، خواننده واقف است که به منظور القای این تأثیر، نویسنده ناگزیر از مبالغه به این شکل بوده است.

اگر به صنعت «مبالغه» در متن کتاب مقدس وقوف یابیم، دیگر به سهولت می‌توانیم مصداقهای متعدد آن را بیابیم. شاید معروفترین مورد مبالغه که بی‌تردید کاملاً به عمد در کتاب مقدس تکرار شده است، میثاق پنهان و اعیاب ابراهیم باشد که «همانند غبار زمین، بی‌شمار» خواهند بود (سفر پیدایش، باب ۱۳، آیه ۱۶)، یا «مانند ستارگان آسمان و ریگهای کناره دریا، کثیر خواهند بود (سفر پیدایش، باب ۲۲، آیه ۱۷). وجود این عبارات در سایر بخشهای کتاب مقدس که موضوع متفاوتی دارند (سفر پیدایش، باب ۴۱، آیه ۴۹؛ صحیفه یوشع، باب ۱۱، آیه ۴؛ کتاب اول سموئیل، باب ۱۳، آیه ۵؛ و کتاب دوم سموئیل باب ۱۷، آیه ۱۱)، حاکی از متداول بودن این تمهید است. صفت «تمامی» مکرراً به منظور مبالغه متداول مشابهی در کتاب مقدس به کار رفته است. «همه کس در سراسر اسرائیل [معنای لفظی این عبارت از این قرار است: «تمامی بنی اسرائیل در همه جای آن»] دانستند که پادشاه در کشتن اَبْنیر (Abner) دست نداشت» (کتاب دوم سموئیل، باب ۳، آیه ۳۷)، و مراد آن است که این حقیقت برای عده زیادی آشکار شده بود. در کتاب اول پادشاهان، باب ۱۸، آیه ۱۹، «تمامی بنی اسرائیل» برای تماشای مسابقه بین ایلِیا (Elijah) و انبیای بعل (Baal) به کوه کَزْمَل (Carmel) فراخوانده می‌شود. در اینجا قصد فریفتن کسی در کار نبوده است زیرا فرض نویسنده اولیه این آیه و همین‌طور مخاطبان او این بود که در چنین مناسبتی دست‌کم چند نفر در خانه‌هایشان می‌مانند تا از حیوانات و دامهایشان مواظبت کنند. در واقع، در آیه یاد شده منظور این است که جمعیت انبوهی در کوه کَزْمَل گرد هم

آمدند و آنان یگانه نماینده تمام بنی اسرائیل تلقی می‌شدند. به همین ترتیب وقتی می‌خوانیم که اَبْشالوُم (Absalom) «در نظر تمامی بنی اسرائیل» با متعه‌های پدرش همبستر شد (کتاب دوم سموئیل، باب ۱۶، آیه ۲۲)، مراد این است که این عملی خائنانه با هیاو و تبلیغات فراوان انجام شد و نه اینکه تک‌تک آحاد ملت برای تماشاگرد تختخواب او حلقه زده بودند.

طبیعتاً احتمال وجود مبالغه در داستانهای مربوط به رویارویی نظامی بسیار بیشتر است. مثلاً دربارهٔ مدیانیان - که در زمان چِدْعون (Gideon) یورش به بنی اسرائیل را آغاز کردند - آمده است که: «ایشان با مواشی و خیمه‌های خود، همچون انبوهی از ملخ برآمدند؛ ایشان و شتران ایشان را حسابی نبود.» (سِفْر داوران، باب ۶، آیه ۵) در کتاب مقدس آمده است که در جنگ بین داود و نیروهای شورشی به رهبری اَبْشالوُم در کوهستانهای جِلعاد (Gilead)، در یک روز ۲۰۰۰۰ نفر کشته شدند، با این حال «در آن روز آنان که از جنگل هلاک گشتند بیشتر بودند از آنان که به شمشیر کشته شدند.» (کتاب دوم سموئیل، باب ۱۸، آیه ۸) همچنین می‌خوانیم که برای به کیفر رساندن بنیامینیان (Benjaminites)، ۴۰۰۰۰۰ سرباز پیاده‌نظام از سایر قبایل بنی اسرائیل در مِضَفَه (Mizpah) گرد آمدند. (سِفْر داوران، باب ۲۰، آیات ۱ و ۲) این قبیل آمار رسمی را نباید زیاده از حد جدی تلقی کرد، چرا که اینها حاصل تخیل یک داستان‌گو هستند و نه ارقام به‌دست آمده توسط یک آمارگیر. گهگاه باید تردید کرد که نویسنده این داستانها در همهٔ موارد آگاهانه مبالغه کرده است. چه بسا مؤلف کتاب اولی پادشاهان، باب ۸، آیه ۶۳، واقعاً تصور می‌کرده که سلیمان ۲۲۰۰۰ گاو و ۱۲۰۰۰۰ گوسفند را در مراسم تقدیس معبد قربانی کرده است، اما اصولاً این ارقام را نمی‌توان باور کرد. البته بیهوده است که با دلایل مبتنی بر واقعیات بخواهیم در صحت این ارقام مناقشه کنیم. در مورد ۶۰۰۰۰۰ مرد بالغ از بنی اسرائیل که بنا بر آنچه در کتاب مقدس آمده خروج از مصر را آغاز کردند و نیز در مورد معروفترین نمونهٔ مبالغه، یعنی سن مطارنه‌ای که پیش از توفان نوح می‌زیسته‌اند نیز همین‌طور. باید دریابیم که در هر حال، صرف‌نظر از هر مفهومی که این ارقام ممکن است داشته باشند، منظور از آنها این بوده است که خواننده تحت تأثیر بزرگی و اهمیت موضوع قرار گیرد. آنچه از این ارقام به ذهن خواننده متبادر می‌شود همین است و اصل مطلب هم جز این نیست.

در بخشهای روایی کتاب دانیال نبی و نیز در کل کتاب اِسْتَر (the Book of Esther)، مبالغه به اوج خود می‌رسد. در این قسمتهای کتاب مقدس، مبالغه پیاپی مورد استفاده قرار گرفته است، به نحوی که دیگر نمی‌توان آن را صرفاً یک صنعت ادبی دانست، بلکه باید آن را جزئی ذاتی از ادراک نویسنده دربارهٔ سوژه قلمداد کرد. تنوری که هفت برابر معمول داغ می‌شود (کتاب دانیال

نبی، باب ۳، آیه ۱۹)، یا چوبه داری که ۲۲۸۶ متر ارتفاع دارد (کتاب اِشتر، باب ۵، آیه ۱۴)، مبالغه‌هایی نیستند که در برخی بخشهای کتاب مقدس و به‌طور گذرا استفاده شده باشند، بلکه مشخصه کلیتهایی هستند که این مبالغه‌ها در آنها وجود دارند.

کاربرد مبالغه نه به بخشهای روایی کتاب مقدس محدود می‌شود و نه به عهد عتیق. عیسی هم به ارزش این صفت ادبی به خوبی واقف بود و برای اثبات این امر، بهترین کاری که ما می‌توانیم بکنیم این است که بخش حاضر را با سه نمونه معروف از سخنان روایت شده او به پایان ببریم: «وای بر شما کاتبان و فریسیان (Pharisees)، ای ریاکاران!... پشه را صافی می‌کنید، اما شتر را فرو می‌بلعید» (انجیل متی، باب ۲۳، آیات ۲۳ و ۲۴)؛ «گذشتن شتر از سوراخ سوزن آسانتر است از ورود شخص دولتمند به ملکوت خدا» (انجیل متی، باب ۱۹، آیه ۲۴)؛ «اگر دست یا پایت تو را بلغزاند، آن را قطع کن و از خود دور انداز؛ بهتر است که لنگ یا شل داخل حیات شوی از آنکه با دو دست یا دو پا در آتش جاودانی افکنده شوی. اگر چشمت تو را لغزش دهد، آن را از حدقه بیرون آور و از خود دور انداز...» (انجیل متی، باب ۱۸، آیات ۸ و ۹).

## ب - استعاره

هنگامی که مؤلف مزبور ۱ در کاوش برای برشمردن وجوه تمایز صالحان از شریران، زندگی آنان را به‌طور کلی توصیف کرد، شیوه‌ای را برگزید که مطمئن بود این دو گروه را به نحوی واضح و به‌یادماندنی به ما معرفی خواهد کرد: وی در آن مزبور نوشت که انسان صالح همچون درختی است که در کنار نهر آب می‌روید، درحالی که فرد شریر مثل کاهی است که باد آن را پراکنده می‌کند. این صنعت ادبی که شاید بتوان گفت قدمت آن به اندازه قدمت خود زبان است، استعاره نام دارد. مکانیسم استعاره پیچیده نیست. کلمه‌ای که معمولاً در بافتی غیرمجازی به کار می‌رود، از آن بافت جدا می‌گردد و در بافتی متفاوت به کار گرفته می‌شود. مثلاً کلمه «کاه» معمولاً در صحبت راجع به کشاورزی یا در نوشته‌ای مربوط به همین موضوع به کار می‌رود؛ [حال آنکه وقتی همین کلمه حکم استعاره را می‌یابد،] بافت جدید آن مزموری پندآمیز درباره رفتار انسان خواهد بود. ناگفته پیداست که انسانها واقعاً درخت یا کاه نیستند. آنچه مانع از خطا پنداشتن این گزاره می‌شود این است که گزاره یاد شده به تعبیری حقیقت دارد. وجه اشتراکی بین انسان از یکسو و درخت یا کاه از سوی دیگر وجود دارد؛ به عبارت دیگر، به‌رغم تفاوتشان، حوزه معنایی مشترکی نیز دارند. (ما فعلاً قصد پرداختن به این موضوع را نداریم که چون در گزاره‌های



نقل قول شده از مزمور ۱، ادات تشبیه - «همچون» و «مثل» - به صراحت مورد استفاده قرار گرفته‌اند، پس صنعت مورد نظر را باید با نام تخصصی آن - یعنی «تشبیه» - مشخص کرد. در مقاله حاضر، ما استعاره و تشبیه را معادل یکدیگر فرض کرده‌ایم.)

با نموداری ساده مانند نموداری که ما برای استعاره استفاده شده در مزمور ۱، آیه ۳، تهیه کرده‌ایم (شکل شماره ۱)، به بهترین نحو می‌توان مکانیسم استفاده را مجسم کرد.



شکل ۱: استعاره

در هر استعاره معمولاً یک مشبه و یک مشبه‌به وجود دارد و در این نمودار نیز یک دایره نشان‌دهنده مشبه، و آن دایره دیگر نشان‌دهنده مشبه‌به است. می‌توانیم تصور کنیم که هر یک از این دایره‌ها، تمامی معانی ضمنی مشبه یا مشبه‌به را در خود دارد، یعنی تمامی معانی احتمالی که با کلمه یا مفهوم مورد نظر [دوخت یا انسان صالح] تداعی می‌شوند. این دو دایره متقاطع‌اند زیرا برخی از معانی ضمنی در مشبه و مشبه‌به مشترک است. میزان این تقاطع در استعاره‌های مختلف فرق می‌کند و بستگی به قرابت اولیه مشبه و مشبه‌به دارد.

ناگفته پیداست که موقع خواندن متن، برحسب دایره‌های متقاطع به آن متن نمی‌اندیشیم،

بلکه فقط هنگام تحلیل چنین می‌کنیم. از نظر خواننده، استعاره میبین نوعی وحدت است، اما وحدتی بسیار رسا و غنی، زیرا این وحدت معنا را به حوزه‌هایی تسری می‌دهد که معمولاً در آن یافت نمی‌شود. اگر استعاره‌ای زیاده از حد به کار برود، آرام‌آرام جنبه‌ای غیرمجازی می‌یابد و در آن صورت نادیده گرفته خواهد شد و یا اینکه به ترکیبی کلیشه‌ای تبدیل خواهد گردید. اینکه آیا استعاره‌ای معین (مثل همانندکردن فرد شریب به گاه) تأثیری کلیشه‌ای در خواننده می‌گذارد یا نه، همان قدر به نگرشهای خواننده بستگی دارد که به میزان کاربرد آن استعاره. به عبارت دیگر، معیاری عینی برای پاسخگویی به این سؤال وجود ندارد. به هر حال، شاید هم مردمان باستان به اندازه ما از استعاره‌های کلیشه‌ای بیزار نبودند، زیرا هیچ بعید نیست که توجه برانگیزترین وجه استعاره برای آنان همان جنبه آشنای آن بوده است.

کتاب مزامیر، آینه تمام‌نمای استعاره‌های کتاب مقدس است. مؤلفان مزامیر در توصیف خداوند نوشته‌اند که «قلعه‌ای بلند» (مزمور ۹، آیه ۹)، «صخره» (مزمور ۲۸، آیه ۱)، «سپهر» (مزمور ۳، آیه ۳)، «پناهگاهی کوهستانی» (مزمور ۱۸، آیه ۲)، «نور» (مزمور ۲۷، آیه ۱) و «شبان» (مزمور ۲۳، آیه ۱) است. خداوند «در سایه بالهایش» به انسانها پناه می‌دهد (مزمور ۵۷، آیه ۱). «به طرف راستان می‌نگرد» (مزمور ۱۱، آیه ۷)، اما «روی در روی بدکاران است» (مزمور ۳۴، آیه ۱۶). با «دست راستش» به «اعمال مقتدرانه» اقدام می‌کند (مزمور ۱۱۸، آیه ۱۵). کلام او «چراغ» است برای راه پیش‌پای مؤمنان (مزمور ۱۱۹، آیه ۱۰۵)، و گفته‌هایش «نقره» و «طلا» (مزمور ۱۲، آیه ۶). انسان به‌طور کلی «باد هوا» (مزمور ۱۴۴، آیه ۴)، «گاه» (مزمور ۳۵، آیه ۵)، «دوده» و «موم» (مزمور ۶۸، آیه ۲)، «خاشاک» (مزمور ۸۳، آیه ۱۳)، «خاک» و «گل صحرا» (مزمور ۱۰۳، آیات ۱۴ و ۱۵) است و «روزگارش سایه‌ای گذرا» (مزمور ۱۴۴، آیه ۴). انسان صالح «در راه گناهکاران گام بر نمی‌دارد» (مزمور ۱، آیه ۱)، بلکه «در سبیل او امر خداوند» سالک می‌شود (مزمور ۱۱۹، آیه ۳۵) و «قدمهایش متزلزل نخواهد شد» (مزمور ۳۷، آیه ۳۱). متقابلاً شریب «با لبهای چابک و دل متفق» سخن می‌گویند (مزمور ۱۲، آیه ۲). «سخنانشان به چربی روغن، لیکن به تیزی شمشیر برهنه است» (مزمور ۵۵، آیه ۲۱). ایشان «آلوده به زهر مارهایند» (مزمور ۵۸، آیه ۴)، «لعنت را چون ردای خود» برمی‌گیرند (مزمور ۱۰۹، آیه ۱۸)، برای دیگران «دام» و «کمند» می‌افکنند (مزمور ۱۴۱، آیات ۹ و ۱۰)، اما «حوضه پیاپیالشان» جز «آتش و باد سموم» نخواهد بود (مزمور ۱۱، آیه ۶).

فهرست فوق از این نظر درخور توجه است که در آن، چیزی مشخص و غیرانتزاعی جایگزین مفهومی انتزاعی می‌شود و تجربیات روزمره مخاطبان، منبعی برای حصول معنا فراهم می‌آورد.

آیا ممکن است کسی در فلسطین هرگز صخره ندیده باشد؟ آیا ممکن است کسی صلابت این استعاره محبوب مؤلفان مزامیر را درک نکرده باشد که در آن گفته می‌شود دنیا را خطر و عدم اطمینان احاطه کرده است ولی از هر حیث می‌توان به خدا اتکا کرد؟ تک‌تک خوانندگان معاصر کتاب مقدس صلابت هشدار پُلُس را حس می‌کنند که می‌گوید روز خداوند مثل دزد شب [بی‌خبر] سر می‌رسد (رساله اول پُلُس رسول به تسالونیکیان [Thessalonians])، باب ۵، آیه ۲؛ یا صلابت این دعا را که «قرضهای ما را ببخش، چنان‌که ما قرضداران خود را می‌بخشیم» (آن‌گونه که در متن یونانی انجیل متی، باب ۶، آیه ۱۲ آمده است)؛ یا صلابت اشاره عیسی به جدا کردن «میشها از بزاها» در روز قیامت (انجیل متی، باب ۲۵، آیه ۳۲).

می‌توان گفت تا حدودی به یمن تأثیری که کتاب مقدس در ما گذارده است، فرهنگمان امروزه آن‌قدر با فرهنگ دوران تألیف این کتاب قرابت دارد که بتوانیم صلابت این قبیل استعاره‌ها را همچون مخاطبان اولیه آن درک کنیم. با این همه، محدودی از استعاره‌های کتاب مقدس ما را شگفت‌زده می‌کند؛ مثلاً آن استعاره سنتی در عهد عتیق که در اصل یونانی کتاب اعمال رسولان، باب ۷، آیه ۵۱، نیز به چشم می‌خورد و در آن آمده است که چشمها، گوشها یا قلب [کسانی که به عیسی (ع) ایمان نمی‌آوردند] «ختنه نشده» است. آنجا که در کتاب غزل‌های سلیمان (Song of Solomon)، هاشق خطاب به معشوقش می‌گوید «بینی تو مثل برج لبنان است که به سوی دمشق مشرف می‌باشد» (باب ۷، آیه ۴)، و «موهایت مثل گله بزهاست که بر جانب کوه چلعدا روان باشند» (باب ۶، آیه ۵)، به نظر می‌رسد که استعاره دیگر از معنا تهی شده است. از هیچ جنبه غیر مجازی نمی‌توان گفت که بینی زنی زیبا (یا بینی هر زنی) به کوه خرمون (Hermon) و قله برف‌گرفته آن شباهت دارد، لیکن باید توجه داشت که در اینجا هیچ‌گونه شباهت غیر مجازی منظور نبوده است، بلکه توجه خواننده و سراینده صرفاً به یک جنبه از ابژه برگزیده معطوف گردیده که عبارت است از زیبایی و بی‌همتا بودن این کوه بدون در نظر گرفتن سایر ویژگیهای آن. برای فهم بهتر این موضوع، می‌توانیم تصور کنیم که دو دایره شکل شماره ۱ فقط در یک نقطه با یکدیگر مماس شده و اصلاً یکدیگر را قطع نکرده‌اند. اگر بخواهیم از درک نادرست این استعاره اجتناب کنیم، باید عقاید شخصی خود را دربارهٔ متناسب بودن مشبه و مشبه‌به کنار بگذاریم و بکوشیم تا به روح متن اصلی راه یابیم.

## پ - نمادپردازی

بسیاری از استعاره‌هایی را که فوقاً ذکر کردیم، همچنین می‌توان به عنوان نمونه‌های نمادپردازی آورد که یکی دیگر از صناعات ادبی به کاررفته در کتاب مقدس است. اگر چنانچه شمیسی متعین یا عملی، به واسطه استعاره مظهر چیزی بشود، آن شیء یا عمل می‌تواند از گزاره استعاری منفک گردد و مستقل از آن به کار برود و با این حال، دلالت فزونتر خود را کماکان حفظ کند. هر یک از پنج حس انسان می‌تواند در نمادپردازی دخیل شود، لیکن همان‌گونه که از جای جای بخشهای مکاشفه‌ای کتاب مقدس پیداست (بخشهایی که به طور تحت‌اللفظی اثر «رازبینان» [seers] نامیده می‌شوند)، نمادپردازی غالباً جنبه‌ای بصری دارد. دو نمونه بارز چنین نمادپردازی عبارت‌اند از سیمای عیسی در مکاشفه یوحنا ی رسول (Revelation)، باب ۱، آیات ۱۲ الی ۱۹، و تمثالی که نبوکدُنَصَّر (Nebuchadnezzar) در خواب می‌بیند و توصیفش در کتاب دانیال نبی، باب دوم، آمده است.<sup>۱۷</sup> خصیلت این نمادها چنان است که گرچه به وضوح دیده می‌شوند و به مدد واژه‌ها دقیقاً برای خواننده توصیف شده‌اند، لیکن معنای آنها تا زمانی که رازبین یا مرشد ملکوتی او تفسیرشان نکنند، معلوم نمی‌گردد. یکی دیگر از انواع نمادپردازی غیرکلامی را در آنچه اصطلاحاً «آینده‌گویی اجرانشده» نامیده می‌شود می‌توان یافت؛ مثلاً: (۱) زمانی که اَحْیَا (Ahijah) در کتاب اول پادشاهان، باب ۱۱، آیات ۳۰ و ۳۱، جامه خود را به دوازده قسمت پاره می‌کند و ده قسمت آن را به یَرُبْعَام (Jeroboam) می‌دهد، که این عمل نماد تفرقه قریب‌الوقوع بنی اسرائیل است؛ یا (۲) زمانی که هوشع (Hosea) به فرمان یَهُوَه با زنی بدکاره ازدواج می‌کند تا این کار او نمادی از رابطه‌ای باشد که در آن زمان بین یَهُوَه و اسرائیلیان مرتد وجود داشت. (درواقع، ازدواج هوشع این رابطه را به نمایش می‌گذاشت.) نمونه‌هایی بسیار بیشتر از این‌گونه نمادپردازی که برخی از آنها شگفت‌آورتر نیز هستند، در داستهای رسولان و در نوشته‌های آنان یافت می‌شود، بویژه در کتاب اِزْمِیَا نَبِی (Jeremia) و کتاب جِرْزِیَال نَبِی (Ezekiel).

## ت - تمثیل

آن صناعات ادبی که کارکردشان منوط به مرتبط کردن دو حوزه معنایی است (از قبیل استعاره و نمادپردازی)، همواره امکان کاوش نظام‌مند درباره ارتباط این دو حوزه را فراهم می‌آورند. تمثیل

حاصل چنین بسط و تحولی است. نماد یا استعارهٔ بنیانی به اجزای تشکیل دهندهٔ آن تجزیه می‌شود و این اجزا در مجموعه‌ای از روابط متقابل با یکدیگر پیوند می‌یابند. مثلاً هنگامی که مؤلف رسالهٔ پولس رسول به افسسیان (Ephesians) در باب ۶، آیهٔ ۱۳، خوانندگان را به «برگرفتن اسلحهٔ خدا» در برابر نیروهای اهریمن ترغیب می‌کند، وی می‌توانست با همین استعاره به کلامش خاتمه دهد، اما با برشمردن ملازمات این کار، استعاره را به تمثیل مبدل می‌کند: «اسلحه» تجزیه می‌شود به کمر بند، زره، کفش، سپر، کلاه‌خود و شمشیر، و برای هر یک از این اجزا کارکردی معین در نبردی که در پیش است مشخص می‌شود.<sup>۱۸</sup> نقطهٔ آغاز تمثیل ممکن است ترکیبی تصنعی باشد، مانند مثالی که نَبُوکَدْنَصَّر در خواب می‌بیند. این تمثال مرکب از پنج مادهٔ نمادین است (طلا، نقره، مفرغ، آهن، گل‌رُس) و بدون این مواد، هیچ معنایی ندارد. همچنین ممکن است نقطهٔ آغاز تمثیل، تصویری طبیعی‌تر و اجتناب‌ناپذیر باشد، مانند تصویر بدن انسان که در رسالهٔ اول پولس رسول به قُرُنْیَان، باب ۱۲، آیات ۱۴ الی ۳۱، نماد هماهنگی بنیانی و اتکای متقابل آحاد جماعت مؤمنان به یکدیگر است.<sup>۱۹</sup>

این سه نمونه را می‌توان تمثیل عمودی یا ایستا نامید، زیرا معنای آنها صرفاً از خودشان به دست می‌آید و نه از وقایعی که متعاقباً رخ می‌دهند. با این همه، تمثیل همواره امکان حرکت را در خود دارد، و می‌توان گفت به صحنه‌ای پر از بازیگر در تئاتر می‌ماند که بازیگران آن ناگزیر باید شروع به انجام کاری بکنند. بدین ترتیب وقایع یک داستان آغاز می‌شود. برای مجسم‌کردن این فرایند، کافی است دو دایرهٔ متقاطع نمودار استعاره (شکل شمارهٔ ۱) را مانند آنچه در شکل شمارهٔ ۲ می‌بینید، به دو خط افقی و موازی تبدیل کنید.

دو تمثیل تاکستان  
کتاب اِسْتِیْمِیَّ نَبِی، باب ۵، آیات ۱ الی ۷

اسرائیل	بَهْرَه	رفقار	بِسْ عَدَالَتِی، نادرستکاری	فَتْحِ شَدَنْ به دست دشمنان	معنای واقعی
تاکستان	(صاحب تاکستان)	محصول	انگورهای بد	انهدام تاکستان	داستان ظاهری

انجیل مَتّی، باب ۲۱، آیات ۲۲ الی ۴۳

اسرائیل	رسولان	وفاداری	رهبران یهودی	عیسی	انتها	معنای واقعی
تاکستان	غلامان	محصول	دهقانان	پسر صاحب تاکستان	باغبان دیگر	داستان ظاهری

تمثیل جشن عروسی

انجیل مَتّی، باب ۲۲، آیات ۱ الی ۱۴

اعضای	خدا	عیسی	خداوند عماد	رسولان	اسرائیل	کلیسا	نوکیشان عیسی	درستکاری	تالاب کلیسا	معنای واقعی
پادشاه	پسر پادشاه	جشن عروسی	حلالان	مذهوبین	سفن پذیرایی	عصرکه را یافته لباس عروسی	مهاجران شرح شده			داستان ظاهری

شکل ۲: تمثیل

در این نمودار، سطر فوقانی دربردارنده دلالت‌های ضمنی مشابه، و سطر تحتانی دربردارنده دلالت‌های ضمنی مشابه است.<sup>۲۰</sup> این دو سطر به یکدیگر متصل شده‌اند تا ارتباط آنها معلوم گردد. معمولاً فقط یکی از دو سطر در قالب واژه‌ها بیان می‌شود. از آنجا که در خود متن، یعنی در آنچه مستقیماً در مقابل ما است، فقط همین بیان گردیده، سطر دوم را می‌توان لایه «ظاهری» داستان نامید. لیکن داستانی که در لایه ظاهری گفته شده است، آن معنایی نیست که نویسنده قصد الفاکردنش را دارد. این معنای اخیر در لایه دیگر و معمولاً ناگفته و مکتوم است. پس می‌توانیم لایه دوم را داستان «واقعی» بنامیم. ارزش تمثیل – و در واقع، اش و اساس آن – در لایه واقعی نهفته است. اما یافتن اصل موضوع در تمثیل مستلزم این است که خواننده در تفسیر خیره باشد، زیرا لایه ظاهری داستان همان قدر می‌تواند پنهان‌کننده معنا باشد که آشکارکننده آن. به همین سبب نویسندگانی که می‌خواهند خواننده حتماً منظورشان را دریابد، ممکن است بخش جداگانه‌ای در توضیح تمثیل به آن بیفزایند. نمونه این توضیح را در تمثیل ناتان (Nathan) برای داود پادشاه در کتاب دوم سموئیل نبی، باب ۲، و یا در تمثیل تاریخی شگرف کتاب جزقیال نبی، باب ۱۷، می‌توان یافت.

مشکل فهم تمثیل، بویژه در شرح منتهای عیسی در انجیل، حاد است. این داستانها، آن‌گونه که مؤلفان انجیل روایتشان کرده‌اند، غالباً فهمیده نمی‌شوند مگر از طریق تفسیر، زیرا خوانندگان یا از درک جنبه تمثیلی این داستانها عاجزند و یا اینکه نمی‌توانند اجزای معانی را در آنها از یکدیگر تمیز دهند. مثلاً نه منتهای اصلی انجیل متی را در نظر بگیرد. این نه منتهای همگی تمثیلی‌اند و به سه مورد از آنها تفسیرهایی صریح افزوده شده است. بسیاری از محققان در تلاش برای توجیه این امر متناقض‌نما که چرا عیسی در مقام معلمی محبوب از روشی استفاده می‌کرد که باعث گیج و سردرگم شدن مخاطبانش می‌گردید، استدلال می‌کنند که منتهای او در اصل داستانهای ساده بوده‌اند که نکته‌ای واحد را القا می‌کرده‌اند. لیکن گرایشی در کلیسا که یا از درک هدف اولیه این منتهای عاجز بود و یا اینکه بنابه دلایلی می‌خواست درونمایه آنها را تغییر دهد، پس از مرگ عیسی با تعدیل این داستانها سمت و سویی تمثیلی به آنها داد. نخستین منتهای که مرقس در انجیل خود ثبت کرد (مثل بذر افشان)، به نحو تقریباً آشکاری با تفسیر تمثیلی که به آن ضمیمه شده ناهمخوان است. با بررسی این منتهای، کم و بیش می‌توان دریافت که منتهای عیسی احتمالاً به چه صورت تعدیل شده‌اند. در منتهای یاد شده می‌بینیم که کانون توجه از عمل کاشتن بذر به سرانجام بذر پس از کاشته شدن معطوف گردیده است. در تفسیری که به این منتهای ضمیمه شده است، هیچ ذکری از بذر افشان به میان نمی‌آید، حال آنکه حق این بود که برداشت محصول

به‌عنوان پاداش پشتکارش به او واگذار شود. در واقع، از آنجا که درو نمی‌تواند توسط زمینی صورت گیرد که محصول را به بار نشانده است، مفهوم پاداش اکنون دیگر مفهومی نامربوط می‌نماید. بدین ترتیب مفهوم مناسب‌بودن خاک برای رشد بذر (یعنی انجیل) جایگزین مفهوم پاداش می‌گردد و از این رهگذر، مضمونی در این داستان پروراندۀ می‌شود که به اعتبار همه نوشته‌های دیگر مؤلف انجیل متنی می‌توان گفت از نظر او مضمونی فوق‌العاده جالب بوده است، هرچند که عیسی آن‌گونه که نخستین بار این مثل را بیان کرد چنین مضمونی را در نظر نداشت.

اکثر تمثیلهای کتاب مقدس صرفاً یک تفسیر صحیح دارند، اما برعکس این موضوع درست نیست؛ به عبارت دیگر، یک مضمون یا مفهوم واحد را می‌توان به چندین و چند شکل گوناگون به‌طور تمثیلی بیان کرد. هر قدر مضمون یا مفهوم مورد نظر از اهمیت بیشتری برخوردار باشد، احتمال بیان شدن آن در شکلهای بسیار مختلف نیز بیشتر می‌شود. از آنجا که در عهد عتیق هیچ مضمونی بیش از رابطه خدا و بشر اهمیت ندارد، جای شگفتی نیست که این مضمون از طریق مجموعه‌ای از تمثیلهای مکمل و در عین حال مستقل در بخشهای مختلف عهد عتیق بیان شده است. هر یک از این تمثیلهای بنا بر مقتضیات استعاره نهفته در بنیان آن، به نحوی یکپارچه پروراندۀ شده است. مثلاً اگر بنیان تمثیل زندگی روستایی باشد، آنگاه خداوند شبان و مردم گوسفندان او هستند و نقش او راهنمایی و فراهم کردن خوراک برایشان و محافظت از جان آنان است. مردم هم متقابلاً وظیفه دارند شکرگزار و وفادار به او باشند. مزبور ۲۳ چنین محتوای تمثیلی دارد.<sup>۱۱</sup> باید توجه داشت که در این قبیل تمثیلهای، همه ملازمات استعاره شبانی به کار گرفته نمی‌شوند، زیرا مثلاً خداوند پشم این گوسفندان را نمی‌چیند و به هیچ وجه آنها را برای تهیه خوراک خود، ذبح و کباب نمی‌کند. (البته منظور ما این نیست که چه بسا خوانندگان فراوانی به امکان انجام این اعمال بیندیشند، زیرا تمثیل خوب از جلب توجه خواننده به جنبه‌هایی از این رابطه که با هدف آن تناسب ندارند اجتناب می‌ورزد.) اگر بنیان تمثیل کشاورزی باشد، آنگاه خداوند در مقام صاحب یک تاکستان معرفی می‌شود، مردمان برگزیده او درختان مو هستند و ناتوانی در به‌ثمر آوردن محصول مناسب (اعمال صالح)، سبب می‌شود که صاحب تاکستان آن درختان را به حال خود رها کند (کتاب ایشیاء نبی، باب ۵، آیات ۱ الی ۷). یا عین همین وضع ممکن است به صورت تمثیل دادگاه بیان شود، دادگاهی که خداوند در آن متهم‌کننده، بنی اسرائیل متهمان، و (در کتاب میکاه نبی، باب ۶، آیات ۱ الی ۵) خود زمین قاضی دادگاه است. تمثیل دادگاه بویژه در کتاب ایوب تکرار شده است، زیرا مضمون اصلی این بخش از کتاب مقدس، عدالت الهی است.



«دادگستر» یا «رستگاری بخشی» که ایوب در باب ۱۹، آیات ۲۵ الی ۲۷، فرامی خواند، کسی است که در دادگاه برمی خیزد و ایوب را از اتهامات به زعم او ناروایی که موجب مجازاتش شده‌اند تبرئه می‌کند. در کتاب هوشع نبی، باب دوم، رابطه خداوند و انسانها به نحو بسیار ترحم‌آوری در قالب تمثیل خانواده نشان داده شده است: یهوه که پدر خانواده است در صحبت با پسرش هوشع، همسر خود اسرائیل را به دلیل ترک کردن او و ارزانی داشتن محبتش به خدایان شرک (فاسقانش)، متهم به شکستن پیمان زناشویی می‌کند.

لازم است دقت کنیم تا تمثیل به منزله یکی از شیوه‌های نگارش را (که سوژه این بخش از مقاله ما است) با تمثیل به منزله یکی از شیوه‌های خواندن متن (که منظور ما نیست) اشتباه نگیریم. تمثیل در نوشته‌های نویسندگانی یافت می‌شود که آگاهانه قصد تمثیل‌نویسی دارند و معمولاً علائم کاملاً روشنی قصد آنان را محرز می‌کند. اما برخی از متون، مبهم یا دلالت‌دار هستند و بعضی از خوانندگان بیشتر از سایرین به دنبال سرنخهای نهان و لفافه‌های ماهرانه می‌گردند و فرضیه‌اشان این است که نویسنده حتماً حرفهایی مهمتر از آنچه ما بر روی کاغذ می‌بینیم در ذهن داشته است. به همین دلیل، کتاب غزل غزلهای سلیمان که ظاهراً مجموعه‌ای از اشعار شورانگیز عاشقانه در تجلیل از وصال معشوق است، از دیرباز تاکنون به‌طور تمثیلی تفسیر شده است. بنابراین تفسیر تمثیلی، عاشق و معشوقی که در این غزلها توصیف می‌شوند، صرفاً یک زن و مرد نیستند، بلکه (مطابق با تفسیر معمول مسیحی) مظهر مسیح و کلیسای او، یا (مطابق با تفسیر معمول یهودی) مظهر یهوه و اسرائیل هستند. جزئیات فرعی این غزلها نیز برحسب سلیقه خواننده جنبه‌ای تمثیلی یافته‌اند. این حقیقت که غزلهای یادشده را می‌توان به انحای کاملاً متفاوت و درعین حال معقولی خواند، حاکی از خطر تفسیر تمثیلی و یادآور این نکته است که معمولاً باید فرض کرد که نویسنده قصد تمثیل‌نویسی نداشته است، مگر آنکه شواهدی روشن دال بر چنین قصدی در خود متن یافت شود.

## ث - انسان‌انگاری

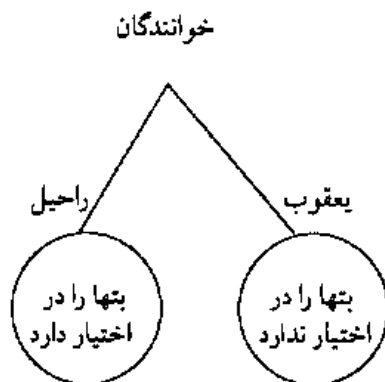
در صنعت انسان‌انگاری (personification)، درباره شیئی بی‌جان یا گروهی از اشخاص (مانند یک قبیله یا ملت) چنان صحبت می‌شود که گویی انسانی واحد و برخوردار از خصایص بشری است. نمونه‌ای از این صنعت ادبی را در کتاب هوشع نبی، باب ۱۱، آیه ۱، می‌خوانیم: «هنگامی که اسرائیل طفل بود، او را دوست داشتم؛ پسر مرا از مصر فراخواندم.» فحوای کلام در اینجا

معلوم می‌کند که منظور، بنی اسرائیل است و نه فردی به نام اسرائیل، و البته موضوع مورد اشاره نیز، خروج بنی اسرائیل از مصر است. در کتاب اشعیا<sup>۱</sup> نبی، باب ۴۲، آیه ۱، به انسان‌انگاری متفاوتی از اسرائیل برمی‌خوریم که در آن، اسرائیل به عنوان غلام خداوند (یا به عبارت دیگر، ابزار تحقیق اراده پروردگار) معرفی شده است. از این هم متفاوت‌تر، انسان‌انگاری ذکر شده در کتاب ازمیاء نبی، باب ۳، آیات ۳ الی ۱۲، است که در آن، پادشاهی شمالی اسرائیل و پادشاهی جنوبی یهودا به صورت زنان پیمان‌شکنی انسان انگاشته شده‌اند که به دلیل پرستش خدایان دیگر مبدل به فاحشه گشته‌اند، و البته این اشاره‌ای است به اینکه پس از فتح پادشاهی شمالی به دست آشوریان، اسرائیل دیگر حکم زنی را داشت که به علت پیمان‌شکنی طلاق داده شده است. از آنچه آمد معلوم می‌شود که در اینجا نیز درست مثل بحثی که راجع به تمثیل داشتیم، سر و کار ما با استعاره‌هایی عام درباره رابطه خداوند با بشر است. تمثیل معمولاً روایتی است که شخصیت‌هایی در آن ایفای نقش می‌کنند. برخی از این شخصیتها ممکن است اشخاصی واقعی باشند و برخی دیگر مفاهیمی انتزاعی یا ذاتی جمعی که به مقتضای تمثیل در هیأت انسان در داستان عمل می‌کنند. تبدیل این مفاهیم به انسان ممکن است به روشهای متعارف صورت بگیرد و به همین سبب بسیاری از نمونه‌های انسان‌انگاری در متن کتاب مقدس صیغهای سنتی دارد و فحوای کلام را چندان باصلابت تو نمی‌کند. لیکن انسان‌انگاری در نوشته‌های مؤلفان توانای کتاب مقدس، می‌تواند تأثیر بسزایی در خواننده باقی گذارد. نمونه‌های استفاده ثمربخش از این صنعت را می‌توان در انسان‌انگاری بیت‌المقدس در کتاب مراثی ارمیا (The Lamentations of Jeremiah)، باب ۱، آیات ۱ الی ۹، دید<sup>۲</sup> و یا با فصاحتی بیشتر در کتاب حزقیال نبی، باب ۱۶، که تمامی تاریخ بیت‌المقدس در آن به صورتی تمثیلی و از دیدگاهی بسیار انتقادآمیز بازگفته می‌شود. نمونه‌هایی دیگر از تأثیرات چشمگیر انسان‌انگاری را در کتاب مزامیر می‌توان دید؛ مثلاً: «باشد که رودها دست‌افشانی کنند، باشد که تپه‌ها دسته‌جمعی با صدای بلند آواز سردهند...» (مزمو ۹۸، آیه ۸)؛ یا «باشد که تمامی درختان جنگل قهقهه زنند...» (مزمو ۹۶، آیه ۱۲)؛ یا «کره‌ها مثل قوچها به جستن درآمدند، تپه‌ها مثل بره‌های گله» (مزمو ۱۱۴، آیه ۴). ناگفته پیداست که قضاوت درباره باورکردنی بودن این انسان‌انگاریها، یا قضاوت درباره مناسب‌بودنشان از جنبه‌ای غیرمجازی، کاری بیهوده است زیرا در این مزامیر واقعه‌ای غیرعادی جشن گرفته شده، و تخیل سرزنده سراینده کاری کرده است که ما نیز حتماً احساسی مشابه احساس او داشته باشیم.

## ج - طنز

در سفر پیدایش، باب ۳۶، داستان فرار یعقوب پس از سالها بردگی برای لابان (Laban) پدرزنش آمده است. هنگامی که یعقوب آماده می‌شود تا با زنان و فرزندان و اموال منقول خود مخفیانه بگریزد، راحیل (Rachel) بتهای پدر خود را می‌دزدد و به دور از چشم شوهرش، آنها را در بار و بنه خود پنهان می‌کند. لابان پس از ده روز تعقیب، عاقبت به کاروان یعقوب می‌رسد و راه را بر او می‌بندد و سرزنشش می‌کند که چرا بی‌خبر رفته است و همچنین او را متهم به دزدیدن بتهای خانه می‌کند. یعقوب که از ترسند راحیل بی‌خبر است، منکر دزدیدن بتها می‌شود. آنگاه لابان شروع به گشتن خیمه‌ها می‌کند. هنگامی که سرانجام نوبت گشتن خیمه راحیل می‌شود، دیگر چیزی نمانده است که لابان و یعقوب حقیقت را کشف کنند، اما راحیل بتها را زیرکانه زیر جهاز شتر پنهان کرده و روی آن نشسته است. وی مدعی می‌شود که چون دوره قاعدگی را می‌گذراند، نمی‌تواند از جا برخیزد و از این بابت عذر می‌خواهد. بدین ترتیب جهاز شتر بازرسی نمی‌شود، بتها یافته نمی‌شوند، لابان و یعقوب خیمه راحیل را ترک می‌کنند و یعقوب از اینکه به‌ناحق متهم به دزدی شده بود، به خشم می‌آید.

شاید منظور از این واقعه فرعی، مذمت بت پرستی باشد. به‌رحال، جای تردید نیست که از خلال این داستان معلوم می‌شود که در این خاندان، علاوه بر یعقوب نیرنگبازان دیگری هم هستند. اما هیچ بعید نیست که شنوندگان این داستان در عهد باستان نیز مانند ما آن را نمونه‌ای جالب و گیرا از طنز نمایشی<sup>۲۴</sup> می‌دانسته‌اند و به همین سبب از آن لذت می‌برده‌اند، زیرا در تمام طول داستان ما در مقام خواننده می‌دانیم که راحیل بتها را دزدیده است و لذا به‌اصطلاح «از بالا» ناظر وقایع هستیم و هم به ذکاوت موقرانه راحیل و قوف داریم و هم به ناآگاهی لابان و یعقوب. به عبارت دیگر، می‌دانیم که از این دو نفر، یکی به دلیل سوءظنهایی چنین رفتار می‌کند که بیش از آنچه خود بداند صحت دارند، و آن دیگری هم رفتارش حاکی از بی‌گناهی و آزرده‌خاطر بودن اوست و حال آنکه وی در این احساس محق نیست. نموداری از این وضعیت را در شکل شماره ۳ می‌بینید.



شکل ۳: طنز نمایشی

توجه داشته باشید که در اینجا همچون همه طنزهای نمایشی، خواننده از منظری برتر به کل وضعیت می‌نگرد. خود وضعیت نیز همواره دو مفهوم یا دو مرحله متضاد را دربردارد که نه فقط متفاوت، بلکه در واقع متضاد و وفق‌ناپذیرند، به نحوی که مثلاً در این مورد راحیل نمی‌تواند بتها را هم داشته و هم نداشته باشد. تباین بین وقوف کامل خواننده به وضعیت و وقوف ناقص شخصیتها، موجب طنزی می‌شود که همواره به دلیل منظر برتر خواننده و اطلاع کاملش از همه امور، کم و بیش با احساس مسرت او توأم است. در این داستان، البته راحیل نیز همه حقیقت را می‌داند، اما از آنجا که نمی‌تواند از موضعی برتر شاهد رفتار خود باشد، قادر نیست از منظر خواننده به رخدادها بنگرد. به عبارت دیگر، او در کوران وقایع داستان است و نه فوق آنها.

این نوع طنز را سنتاً طنز نمایشی نامیده‌اند، زیرا صرف‌نظر از اینکه واقعاً نمایشی بر روی صحنه تئاتر اجرا شود و یا اینکه خواننده روایت را در ذهنش مجسم بکند، شخصیتها و نحوه عملکردشان مورد مشاهده خواننده (یا تماشاگر) قرار می‌گیرند. از آنجا که مؤلفان عهد عتیق بخش بزرگی از جالبترین روایت آن را به صورتی نوشتند که برای مخاطبانی شنونده قرائت شود، شکل این روایت از خوانندگان امروزی آن می‌طلبد که همان کاری را بکنند که شونندگان اولیه عهد عتیق قرن‌ها پیش می‌کرده‌اند؛ یعنی به طور ذهنی در وقایعی که روایت می‌شود مشارکت کنند و واکنش مناسبی به هنر راوی از خود نشان بدهند. بدینسان اگر در ذهن خود تجسم کنیم که در همان دنیایی زندگی می‌کنیم که در سفر داوران (Judges)، باب ۴، توصیف شده است، حتماً آن هنگام که ایهود (Ehud)، قهرمان داستان، پیش از گفتگو با عجلون (Eglon)، پادشاه بیگانه و

منفور، خنجر دو دمی را زیرلباس خود پنهان می‌کند خواه‌ناخواه ما به دلیل هول و ولا احساس هیجان می‌کنیم. همچنین از خواندن اینکه ترفند یهود چگونه منجر به سرنگونی عجلون می‌شود و نیز از توصیف پادشاه فریه که پس از به قتل رسیدن و درحالی‌که خنجر در شکمش فرورفته، در بالاخانه تابستانی خویش غرق در خون به زمین افتاده است، خرسند می‌شویم. و سرانجام لذت بخش‌تر از همه، طنز نمایشی صحنه بعد است که توکران عجلون وقتی می‌بینند درهای بالاخانه تابستانی بسته است، تصور می‌کنند که پادشاه به مستراح رفته است و لذا با کمال احترام منتظر می‌مانند و در همین فاصله، یهود موفق به فرار از آنجا می‌شود.<sup>۲۴</sup>

انواع بسیار گوناگون طنز را در کتاب *اِشتر* می‌توان یافت که مبین هنر ادبی پیچیده و پیشرفته‌ای است. آنچه به دنبال می‌آید، صرفاً نمونه‌ای از این طنزهاست: نخست هامان (Haman) را می‌بینیم که توطئه می‌کند تا دشمنش *مُردخای* یهودی (Mordecai) را بر چوبه داری که ۲۲۸۶ متر ارتفاع دارد به دار آویزد و از این طریق او را از میان بردارد؛ سپس همراه راوی به اتاق خواب آشوروش پادشاه (Ahasuerus) می‌رویم. در آنجا می‌بینیم که پادشاه تصادفاً و بنا به مشیت الهی باخبر می‌شود که *مُردخای* در گذشته یک بار توطئه خائنان برای کشتن او را خنثی کرده و جان او را از مرگ نجات داده بود، اما هیچ‌کس متوجه این خدمت وی نشده است. در همان لحظه هامان وارد می‌شود تا پادشاه را ترغیب به دازدن *مُردخای* کند. پیش از اینکه هامان به این موضوع اشاره کند، پادشاه از او می‌پرسد: «با کسی که پادشاه رغبت دارد او را تکریم نماید، چه باید کرد؟» (کتاب *اِشتر*، باب ۶، آیه ۶) هامان با این تصور که پادشاه قصد تکریم به خود او را دارد (البته ما می‌دانیم منظور پادشاه، *مُردخای* است)، پیشنهاد می‌کند که پادشاه نظر لطف خود را بر صوم مردم آشکار گرداند [به این صورت که «برای شخصی که پادشاه به تکریم نمودن او رغبت دارد لباس ملوکانه را که پادشاه می‌پوشد و اسبی را که پادشاه بر آن سوار می‌شود و تاج ملوکانه را که بر سر او نهاده می‌شود بیاورند و لباس و اسب را به دست یکی از مقرّبترین امرای پادشاه بدهند و آن را به شخصی که پادشاه به تکریم او رغبت دارد بپوشانند و بر اسب سوار کنند و در کوچه‌های شهر بگردانند و پیش روی او ندا کنند که با کسی که پادشاه به تکریم او رغبت دارد، چنین کرده خواهد شد.]. پادشاه با شنیدن پیشنهاد هامان می‌گوید: «تمام آنچه گفتمی در مورد *مُردخای* یهودی انجام بده.» (کتاب *اِشتر*، باب ۶، آیه ۱۰) هامان که اکنون غرورش درهم شکسته و چون نمی‌تواند از پیشنهاد به‌دار آویختن *مُردخای* حرفی بزند بیش از پیش از او منتظر گردیده است، مجبور می‌شود *مُردخای* را در مراسمی که برای تجلیل از او برگزار می‌گردد شخصاً همراهی کند. بدین ترتیب، ما از موضع برتر خود در مقام خواننده، شاهد بوده‌ایم که چگونه کسی

به دلیل نادانی و بدخواهی موجبات تباهی خویش را فراهم می‌آورد. طنز دیگری که طنز اصلی ماجرا را جالبتر می‌کند این است که پادشاه نمی‌داند بی‌آنکه خود بخواد، چه زجری به مشاور مورد اعتمادش (هامان) داده است. مجلس ما زمانی به پایان مناسب می‌رسد که می‌بینیم هامان با همان چوبه‌داری که برای مُردخای تعبیه کرده بود، به دار آویخته می‌شود.

کتاب ایوب دربردارنده دشوارترین ساختار طنز در سراسر کتاب مقدس است: فروکاستن طنز این کتاب به قاعده‌ای ساده (از آن نوع که تاکنون به کار برده‌ایم)، کاری ساده نیست و شاید اصلاً ممکن نباشد. لیکن این حداقل را باید به اطلاع خواننده رساند که تأثیر کتاب ایوب اساساً ناشی از پیش‌درآمد منثور آن است، همان پیش‌درآمدی که شرط‌بندی یَهُوَه و شیطان (اصطلاح عبری شیطان، عنوانی است به معنای «خصم») را برای خواننده آشکار می‌کند و از این طریق بنیان طنز را می‌گذارد. اگر چنانچه خواننده از این شرط‌بندی آگاه نمی‌شود، همچون ایوب بی‌خبر می‌بود و هیچ بعید نبود که همچون او تصور کند که آنچه بر ایوب رخ می‌دهد، نه یک آزمایش الهی بلکه مجازاتی نابجاست. از سوی دیگر، اگر خود ایوب می‌دانست که آزمایشی الهی را از سر می‌گذراند، آنگاه دیگر کتاب ایوب در کار نمی‌بود. پس [برای ایجاد طنز] هم ناآگاهی ایوب لازم است و هم آگاهی خواننده.

علاوه بر طنز نمایشی که صنعتی ساختاری است، در کتاب مقدس طنز خالص زبان نیز وجود دارد، یعنی طنزی که در آن واژه‌ها به معنایی دوگانه به کار رفته‌اند. در این نوع طنز، زبان ظاهراً برای تحسین و تمجید به کار رفته، اما در واقع مقصود خلاف آن است. هنگامی که ایلینا (در کتاب اول پادشاهان، باب ۱۸، آیه ۲۷) به انبیای بعل پیشنهاد می‌کند که خدای خود را «با صدای بلند» بخوانند تا شاید او که خود را در قربانگاه آشکار نکرده است پاسخی به آنان بدهد، کلمات ایلینا ظاهراً مبین تلاش او برای کاستن از شرمندگی آنان است. حال آنکه ایلینا در واقع انبیای بعل را به مسخره گرفته است و آنان نیز خود به این امر وقوف دارند. خدای آنان خود را آشکار نخواهد کرد زیرا که ناتوان است. وقتی لبه برنده طنز بیش از معمول تیز باشد و نیز وقتی نگارنده در قصه خود آنقدر مبالغه کند که منظورش معلوم شود، طنز حاصل را «طعنه» می‌نامیم. طعنه آنچنان پازر است که خواننده به سهولت متوجه آن می‌شود. هنگامی که پُلُوس رسول در رساله اول خود خطاب به قُرَئِیَان (باب ۴، آیه ۱۰) می‌گوید: «ما به خاطر مسیح جاهل هستیم، حال آنکه شما چه مسیحیان معقولی هستید»، هیچ خواننده‌ای مرتکب این اشتباه نمی‌شود که تصور کند پُلُوس قصد تملق مخاطبانش را داشته است. هنگامی که یَهُوَه سرانجام از میان گردباد ایوب را مورد خطاب قرار می‌دهد، در رد سخنان او نه فقط ثابت می‌کند که ایوب موجودی کم و بیش

بی‌اهمیت است، بلکه همچنین در جای‌جای گفته‌هایش از طعنه استفاده می‌کند: «وقتی که زمین را بنیاد نهادم کجا بودی؟ به من بگو، اگر می‌دانی و می‌فهمی. کیست که آن را پیمایش کرد؟ یقیناً باید بدانی... بی‌گمان تمام اینها را می‌دانی، چرا که در آن وقت دیگر مولود شده بودی، چه طولانی است عمرت!» (کتاب ایوب، باب ۳۸، آیات ۴ و ۵ و ۲۱) در اینجا هیچ‌گونه زیورگی به خرج داده نشده است و نباید هم داده می‌شد. یَهُوَه چنین می‌گوید تا ایوب را ساکت کند و ایوب هم واقعاً ساکت می‌شود.

### چ - بازی با واژه‌ها

اگر قرار بود کتاب مقدس را به زبانهای اصلی آن بخوانیم، آنگاه به احتمال قوی بخش مربوط به جناس، هم‌مصوتی<sup>۲۵</sup>، نام‌آوایی<sup>۲۶</sup>، طرح‌بندی کلام (verbal patterning) و صنعتهایی از این قبیل، طولانیترین بخش مقاله حاضر می‌شد. اما بحث مفصل پیرامون موضوعی که خواننده امروز [با خواندن ترجمه کتاب مقدس] مصداقهای آن را نمی‌یابد، ثمری نخواهد داشت الا اینکه از او خواسته شود شواهد آن را صرفاً بپذیرد. ترجمه به خودی خود امر دشواری است؛ حال اگر مترجم بخواهد نه فقط معانی دقیق، بلکه الگوهای آوایی و ساختهای کلامی را هم منتقل کند، معمولاً این کار را ناممکن می‌یابد. اگر قرار باشد مترجم بین انتقال معنا و بازآفرینی الگوهای آوایی و کلامی یکی را برگزیند، معنا بر آن الگوها ارجحیت داده می‌شود و این انتخابی درست است.

با این همه کاش می‌شد مثلاً این جلوه از اصل عبری مزمو ۱۴۴، آیه ۴، (*Adam la-hebel*) که صداهای کلمه *adam* («انسان») در کلمه *damah* («شبیبه است به») معکوس و مجدداً ترکیب می‌شوند، در ترجمه این آیه حفظ می‌شد. معکوس شدن و ترکیب مجدد صداها در دو کلمه فوق موجب گردیده که اندیشه حزن‌آور این آیه با لحنی حزن‌آور بیان شود، حال آنکه این لحن در ترجمه آیه مذکور به خواننده القا نمی‌شود («انسان صرفاً باد هواست»)<sup>۲۷</sup>.

نمونه‌ای دیگر، ترجمه کتاب جامعه، باب ۷، آیه ۱، در کتاب مقدس جدید انگلیسی است: «نام نیک خوش رایحه تراز بهترین روغن است.» اگر فرض کنیم که «نام» به معنای «شهرت» است، آنگاه باید گفت این ترجمه، معنای اساسی اصل عبری این آیه (*Tov shem misshemen tov*) را منتقل می‌کند، اما در انتقال جناس *shem-shemen* ناموفق است و همچنین کاربرد صنعت طرد و عکس (*chiasmus*) را نشان نمی‌دهد. ترجمه تحت‌اللفظی این آیه با حفظ ساختار طرد و

عکسی آن، به این صورت است: «نیکنامی بهتر است از روغن خوب.» هم طنین این ضرب‌المثل در اصل عبری آن، هم انتقاد تلویحی آن از کسانی که به ارزشهای مادی اعتقاد دارند، و هم ایجاز و سهولت به‌خاطر سپردن آن، همه و همه در ترجمه به زبانی دیگر زایل می‌شوند.

چنانچه همگان می‌دانند، در روایتهای قدیمتر عهدعتیق صنعت جناس به کرات استفاده شده است. برخی از این جناسها ماهیتی سبب‌شناسانه دارند (به‌عبارت دیگر، خاستگاه چیزی را تبیین می‌کنند). مثلاً در سفر پیدایش، باب ۱۱، آیه ۹ [از آن سبب آنجا را بابل (Babel) نامیدند زیرا که در آنجا خداوند زبان تمامی اهل جهان را مشوش ساخت و خداوند ایشان را از آنجا بر روی تمام زمین پراکنده نموده]، نام «بابل» از کلمه عبری *babal* («درهم‌آمیخت») مشتق شده است. بسیاری دیگر از جناسهای کتاب مقدس، نام کسی را با خصلتی فطری یا رویدادی پیشگویانه مرتبط می‌کنند. مثلاً نام «یعقوب» (*Ya'akov*) هم با کلمه *akev* («پاشنه پا») جناس می‌سازد و هم با فعل *akev* به معنای «غلبه کردن بر کسی» یا «پیشی جستن بر کسی» (یعقوب هنگام زاده‌شدن از مادر، پاشنه پای برادر دوقلوی خود عیسو را محکم به دست گرفت و سرانجام در نقش برادر ارشد جای او را گرفت). از جمله جناسهایی که محققان بسیار به آن توجه کرده‌اند، نام اسحق است (معادل عبری این نام *Yitshaq* است؛ نقطه زیر حرف *h* نشان می‌دهد که تلفظ آن مانند تلفظ *ach* در زبان آلمانی، ناملایم است) که از قرار معلوم از کلمه عبری *tashaq* (به معنای «خندیدن و بازی کردن») مشتق شده است. در روایتهای سفر پیدایش، سه بار (در باب ۱۷، آیه ۱۷؛ باب ۱۸، آیه ۱۲؛ و باب ۲۱، آیه ۶) خنده با تولد اسحق مرتبط شده است. به‌نظر می‌رسد سایر جناسهای کتاب مقدس هدف کلیتری دارند که عبارت است از غتابخشیدن به معنا، آدم و حوا پیش از تخطی از فرمان خداوند، «برهنگان» نامیده شده‌اند (*arumin*)، مشتق از *erom* به معنای «برهنه»، لیکن از برهنگی خویش آگاه نیستند. از سوی دیگر، مار از این امر آگاه است (*arum*)، اما خود او نیز — از نظر مؤلف و خوانندگان این داستان — برهنه است زیرا بر روی بدنش مو یا پر ندارد. همچنین در سفر پیدایش، باب ۲۷، آیه ۳۶، عیسو که حشش ضایع‌گردیده فریاد برمی‌آورد که برادرم به‌درستی جاننشین نام گرفته زیرا نه فقط «حق نخست‌زادگی من» بلکه همچنین «برکت من» (*birekati*) را از آن خود ساخته است.

مشهورترین مورد بازی با واژه‌ها در عهد عتیق (که درباره جناس بودن یا نبودنش می‌توان مناقشه کرد)، خود نام خدا («یهوه») است که در سفر خروج، باب ۳، به نحو پیچیده‌ای با فعل *hayah* («بودن») مرتبط شده است. مورد دیگری از بازی با نامها که به همین میزان مشهور است، در عهد جدید، انجیل متی، باب ۱۶، آیه ۱۸، به چشم می‌خورد که در آن از قول عیسی خطاب به



پطروس چنین آمده است: «تو پطروس، یعنی صخره، هستی؛ و من بر این صخره کلیسای خود را بنا می‌کنم.» آنچه در اینجا آمده، جناسی دووجهی است زیرا در هر دو زبان اصلی همین معنا را افاده می‌کند: این جناس مبتنی بر شباهت نام یونانی پطروس (petra به معنای «صخره») و نام آرامی او (kepha به معنای «صخره») است. کلماتی که عیسی به کار برد، به زبان خود او یعنی به زبان آرامی بودند، لیکن این کلمات پیش از گنجانده شدن در انجیل متی به زبان یونانی ترجمه شدند. از نظر کلیسای کاتولیک، این گفته عیسی مجوز مرجعیت پاپ است و پطروس هم نخستین کسی محسوب می‌شود که از این مقام مرجعیت برخوردار گردید.

## ح - شعر

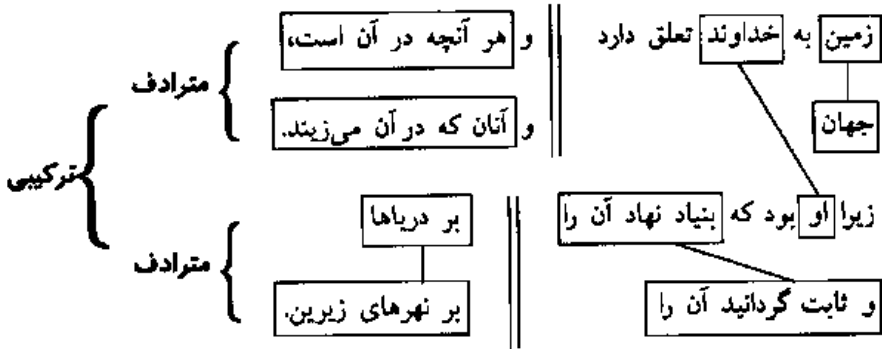
اینکه عهد عتیق شامل شعر می‌شود را همگان از دیرباز می‌دانسته‌اند، اما کم و بیش تا همین اواخر کسی نمی‌دانست که چه مقدار از آن را شعر تشکیل می‌دهد. (درواقع، یک‌سوم عهد عتیق شعر است و صرفاً هفت کتاب آن واجد شعر نیستند.) در گذشته خوانندگان عهد عتیق معمولاً فقط کتاب مزامیر را شعر می‌دانستند و علت این امر هم این بود که مزامیر به شکل ترانه‌هایی هستند که باید به آواز سر داده شوند؛ به عبارت دیگر، علت این نبوده است که در متن مزامیر - که سطرهایشان به دنبال هم و مثل نثر چاپ می‌شدند و هنوز غالباً به همین صورت چاپ می‌شوند - ویژگیهای مشخص‌کننده شعر به چشم می‌خورند. مشکل از آنجا ناشی شد که اولاً شعر عبری فاقد علائمی صوری همچون قافیه برای مشخص کردن پایان سطرهای شعر بود، و ثانیاً اوزان شعر عبری بسیار تغییرپذیر بودند و لذا در قالبهایی قرار نمی‌گرفتند که خواننده با دیدن آنها مطمئن می‌شود آنچه می‌خواند شعر است. خوانندگان و مترجمان این نوع شعر که قرن‌ها یا سرایندهان اشعار عهد عتیق فاصله داشتند، قاعدتاً نمی‌توانستند ماهیت آن را تشخیص دهند. سرانجام اسقف رابرت لاوت (Robert Lowth) در سال ۱۷۵۳ با کتاب سخنرانیهای درباره اشعار عبرانیان، کلیدی برای گشودن در این گنجینه فراهم کرد. حتی تا امروز هم تا حدود زیادی متکی به بصیرتهای نومایه لاوت هستیم. وی دریافت که برای فهم شعر عبری باید در نظر داشت که این نوع شعر، ساختاری از اندیشه است و نه شکلی بیرونی، و نیز اینکه اشعار عبری با ایجاد موازنه در مجموعه‌ای از واحدهای معنایی برحسب روابطی ساده تصنیف می‌شوند.

این واحدهای معنایی، شکلی عبارات یا بندها و غالباً جملاتی کامل را به خود می‌گیرند که از انسجام آشکار دستوری برخوردارند. در نسخه‌های امروزی عهد عتیق، این واحدهای معنایی

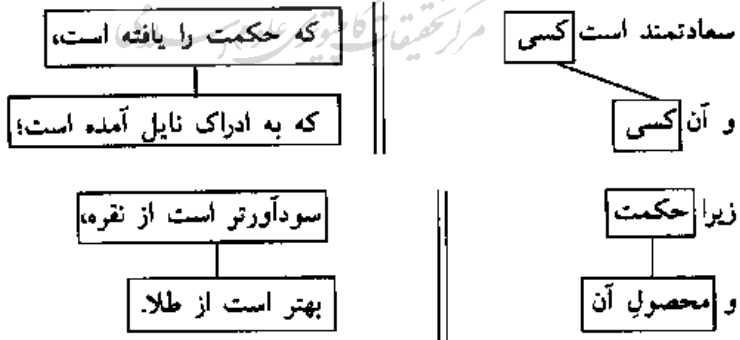
ظاهراً به اقتضای معنای متن اصلی به صورت سطرهایی جداگانه تنظیم شده‌اند. از آنجا که ما نمی‌دانیم شعر عبری در اوان ثبت‌شدن آن چگونه تنظیم می‌شد، این بازسازیها واقعاً معتبر نیستند. با این همه، صورت امروزی این اشعار نقطه آغازی برای شروع کار فراهم می‌آورد و خواننده با دیدن آنها فوراً متوجه می‌شود که آنچه در پیش روی دارد، شعر است و نه نثر.

اصطلاحی که کلاً برای اشاره به رابطه بین این واحدها به کار می‌رود، «قرینه‌سازی» (parallelism) است. از میان انواع متعدد قرینه‌سازی در شعر عبری، ساده‌ترین آنها عبارت است از تکرار اندیشه‌ای واحد در کلماتی متفاوت. در این شکل از قرینه‌سازی، یگانه‌تغییری که بین یک واحد معنایی و واحد بعدی رخ می‌دهد، تغییر زبان است. لذا این نوع قرینه‌سازی، «مترادف» نامیده می‌شود. برای نمونه‌ای از قرینه‌سازی مترادف، می‌توانیم آیات ۱ و ۲ در ابتدای مزمور ۲۴ را اجمالاً مورد بررسی قرار دهیم. در شکل شماره ۴، نموداری از این آیات ارائه شده است.

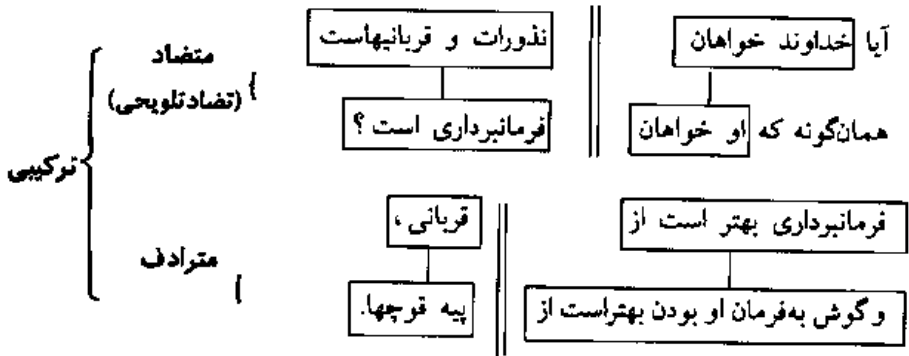




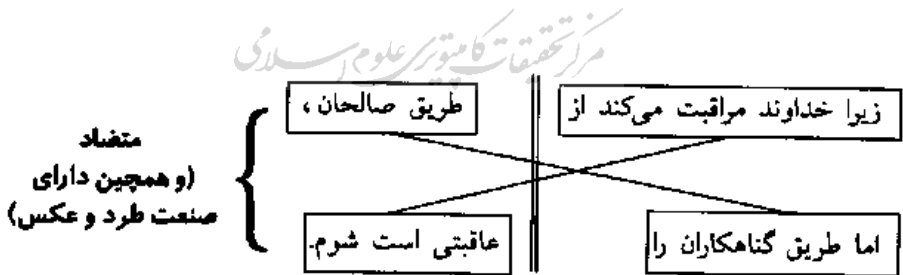
مزمور ۲۴، آیات ۱ و ۲



کتاب امثال سلیمان نبی، باب ۳، آیات ۱۳ و ۴



کتاب اول سموئیل، باب ۱۵، آیه ۲۲



مزمور ۱، آیه ۶

شکل ۴: قرینه سازی در شعر عبری

همان‌گونه که از نمودار مزمو ۲۴ پیداست، معنای سطر اول («زمین به خداوند تعلق دارد و هر آنچه در آن است») در سطر دوم از طریق جانشینی مجدداً بیان شده است: کلمه «جهان» با کلمه «زمین» برابری می‌کند و عبارت «آنان که در آن می‌زیند» با عبارت «هرآنچه در آن است». (عبارت «به خداوند تعلق دارد» در سطر دوم حذف به قرینه شده است.) همان‌گونه که در این نمودار می‌بینید، در بیت دوم همین الگو مجدداً به چشم می‌خورد.

خواننده‌ای که امروز عهد عتیق را می‌خواند، ناچار باید خود را به این نوع شعر عادت دهد. در قالبهای ادبی ما، تکرار چندان رایج نیست و به ندرت به شعری برمی‌خوریم که مبتنی بر تکرار باشد. لیکن شعرای عبرانی به‌گونه‌ای دیگر می‌اندیشیدند و در چهارچوب سنتی متفاوت شعر می‌سرودند. در دوره و زمانه ما شاعر پس از بیان هر نکته‌ای علاقه‌مند است که سروده‌اش را یک مرحله به جلو سوق دهد. (شاید به این دلیل که وی به‌یاد می‌آورد تعلیم‌دهندگان در دبیرستان و دانشگاه، در حاشیه نوشته‌های او با خودکار قرمز اظهارنظر می‌کردند که عیب نوشته‌هایش، تکرار است.) متقابلاً به‌نظر می‌رسد که شعرای عبرانی در دوره باستان، تعجیل را در این مورد روا نمی‌دانسته‌اند. به اعتقاد آنان، اندیشه واقعاً مهم را نمی‌شد با یک گزاره، بی‌کم و کاست بیان کرد. شعرای عبرانی با بررسی آن اندیشه از زوایای مختلف، می‌توانستند اهمیت ناپیدای آن را به نحو کاملتری نشان دهند.

اگر بار دیگر مزمو ۲۴ را مورد بررسی قرار دهیم می‌بینیم که بیت دوم به واسطه ضمیر «او» که مرجع آن کلمه «خداوند» است با بیت اول مرتبط می‌شود، اما همچنین می‌توانیم ببینیم که بین این دو بیت رابطه‌ای منطقی نیز وجود دارد و در واقع بیت دوم دلیل متعلق بودن زمین به خداوند را برمی‌شمرد: علت این است که خداوند زمین را آفرید. پیداست که واحدهایی که به دلیل ارتباط منطقی یا به دلیل حرکت اندیشه شاعر به جلو با یکدیگر مرتبط‌اند (مانند این نمونه)، به نحو متفاوتی قرینه هستند. این نوع قرینه‌سازی با اصطلاح «ترکیبی» مشخص شده است. در مثال بعدی از باب سوم کتاب امثال سلیمان نبی، همان الگوی مزمو ۲۴ کم و بیش عیناً تکرار شده است: دو بیت به صورت قرینه‌سازی مترادف تصنیف شده‌اند و بیت دوم از طریق قرینه‌سازی ترکیبی به بیت اول مربوط می‌شود. (به عبارت دیگر، بیت دوم دلیل این امر را برمی‌شمرد که چرا حکمت موجب سعادت انسان است.) یگانه تفاوت واقعی بین این دو نمونه این است که در مثال اخیر، کلمه مهم «سعادت‌مند» در عین نقش تعیین‌کننده‌ای که در این ابیات دارد، خارج از الگوی قرینه‌سازی قرار گرفته است.

سومین نوع اصلی قرینه‌سازی، «متضاد» نام دارد و زمانی به‌وجود می‌آید که در یک واحد

معنایی، اندیشه‌ای در تخالف با اندیشه واحد قبلی یا به صورت اشتباه مطرح شود. نمونه قرینه‌سازی متضاد را در کتاب اول سموئیل نبی، باب ۱۵، آیه ۲۲ می‌بینیم. در اینجا تقابلی کلی بین «قربانی» و «فرمانبرداری» است و به شکلی متضاد در بیت اول ایجاد شده است. بیت دوم که خود به صورت مترادف تصنیف گردیده است، با مردود شمردن قربانی به منزله روشی برای اطاعت از خدا، بیت نخست را پاسخ می‌دهد. توجه کنید که در اینجا کلمه «فرمانبرداری»، حکم نوعی حلقه یا محور رابط را بین دو بیت دارد. مثال بعدی از مزمور ۱، آیه ۶، نیز مبین قرینه‌سازی متضاد است. چهار تکه این بیت با استفاده از صنعت طرد و عکس با یکدیگر مرتبط شده‌اند و این باعث گردیده که بیت اندکی مؤکدتر شود، زیرا تکمیل اندیشه مطرح شده در این بیت منوط به قرارگرفتن تکه چهارم در جایگاه خود است. اگر سراینده می‌خواست در اینجا از قرینه‌سازی مترادف استفاده کند، احتمالاً مصراع دوم را این‌گونه تصنیف می‌کرد: «خداوند نیکان را از شر مصون نگه می‌دارد.» اگر هم می‌خواست از قرینه‌سازی ترکیبی استفاده کند، احتمالاً مصراع دوم را این‌گونه می‌نوشت: «و تمامی دشمنانشان را هلاک می‌سازد.»

بقیه انواع قرینه‌سازی، مشتقات یا شکل‌های مختلف همین گونه‌های اساسی‌اند. بجاست که بویژه دو مورد از این مشتقات یا شکل‌های مختلف را با آوردن مثال تعریف کنیم. قرینه‌سازی «مظهری» (emblematic) یکی از انواع قرینه‌سازی مترادف است که در آن، اندیشه‌ای به صورت نیمه‌استعماری و نیمه‌غیراستعماری بیان می‌شود:

زن زیبای بی‌عقل

همچون حلقه زرین است در بینی گراز.

(کتاب امثال سلیمان نبی، باب ۱۱، آیه ۲۲)

انسان که از زن زائیده می‌شود، قلیل‌الایام و سراپا مشوش است.

همچون گل شکوفا می‌شود و سپس می‌پزمرد؛

مثل سایه می‌گریزد و نمی‌ماند.

(کتاب ایوب، باب ۱۴، آیات ۱ و ۲)

همچون شخص گرسنه که خواب می‌بیند

و به خیال خود غذا تناول می‌کند

اما برمی‌خیزد و شکم خویش را تهی می‌یابد،

یا شخص تشنه که خواب می‌بیند

و به خیال خود آب می‌نوشد،  
اما برمی‌خیزد و خویشتن را تشنه و تفتیده می‌یابد،  
همچنین خواهند بود تمامی جماعت مللی که  
با کوه صهیون جنگ می‌کنند.

(کتاب اِشعیاوی نبی، باب ۲۹، آیه ۸)

قرینه‌سازی «اوج‌گیرنده» (climatic) با استفاده از ترادف، اندیشه‌ای را در عباراتی کوتاه بیابایی  
تکرار می‌کند تا آن را به نوعی اوج برساند. نمونه این نوع قرینه‌سازی را در توصیف صَفْتِیای نبی  
(Zephaniah) درباره «روز خداوند» می‌توان دید:

آن روز، روز غضب است،  
روز دلهره و رنج،  
روز تخریب و ویرانی،  
روز تاریکی و ظلمت،  
روز ابر و مه غلیظ،  
روز شبیور و هنگامه جنگ



بر ضد شهرهای حصاردار و برج و بازوهای رفیع،

(کتاب صَفْتِیای نبی، باب ۱، آیات ۱۵ و ۱۶)

شاید معروفترین نمونه قرینه‌سازی اوج‌گیرنده در سراسر کتاب مقدس، سرود پیروزی دَبُورَه  
در تجلیل از قتل بیستِرا (Sisera) به دست یاعیل (Jael) باشد:

دست خود را به میخ خیمه دراز کرد  
و دست راست خود را به چکش عمله،  
و با چکش بیستِرا را ضربتی زد، سرش را بشفت؛  
ضربتی زد و میخ او شکافت.  
به پاهای یاعیل فروافتاد، بیفتاد و نقش بر زمین شد؛  
به پاهای یاعیل فروافتاد و بیفتاد.  
آنجا که فروافتاد، بیفتاد و بُمُرد.

(سِفَر داودان، باب ۵، آیات ۲۶ و ۲۷)

واژه عبری *shadud* (به معنای «بشود» که شاید ترجمه بهتر آن «به کلی مضمحل شده» باشد) نه فقط از تمامی واژه‌های مقدم بر خود باصلا‌بت‌تر است، بلکه همچنین با توجه به کلمات دیگری که پیش از آن پیاپی تکرار شده‌اند، نامنتظر می‌نماید و بدینسان سرود دُبُورَه را به اوجی بسیار چشمگیر می‌رساند.

نقل قول فوق از سرود دُبُورَه ضمناً نمونه‌ی مشکلی است که قرینه‌سازی در شعر عبری برای خوانندگانی ایجاد می‌کند که یا با این صنعت شعری ناآشنا‌ند و یا عادت دارند که هر چیزی را به طور کاملاً غیرمجازی بخوانند، زیرا در شرح منثوری که در باب چهارم سفر داوران درباره‌ی این قتل آمده، گفته شده است هنگامی که بیسترا در خواب بود، یاعیل با کوبیدن میخ خیمه به شقیقه بیسترا او را می‌کُشد. ماجرا این‌گونه باورکردنی‌تر می‌نماید که یاعیل میخ سنگین خیمه را به سر بیسترا کوبید و با شکستن جمجمه‌اش او را کشت. لیکن مؤلف شرح منثور در باب چهارم که از این شعر قدیمی به عنوان منبع خود استفاده می‌کرد چنین پنداشت که چکش و میخ خیمه دو شیء مختلف بوده‌اند و نه معادلهایی شعری برای شیئی واحد؛ به همین سبب، وی نحوه‌ی کاربرد این دو چیز را آن‌گونه که خود منطقی می‌پنداشت توصیف کرد. معروفترین نمونه‌ی این قبیل تعبیرهای نادرست، نحوه‌ی انمکاس آیه ۹ از باب نهم کتاب زکریای نبی (Zechariah) در انجیل متئی (باب ۲۱، آیات ۴ و ۵) است. آیه یاد شده در کتاب زکریای نبی یک پیشگویی مسیحایی است که نویسنده انجیل در شرح ورود عیسی به بیت‌المقدس از آن استفاده کرد. زکریای نبی نحوه‌ی ورود پادشاه به بیت‌المقدس را این‌گونه توصیف می‌کند:

فروتن و سوار بر الاغ،  
سوار بر گُره، بجه الاغ ماده.

متئی با غفلت از ساختار قرینه‌ی این آیات (الاغ و گُره حیوانی واحد است) می‌گوید که حواریون دو حیوان مختلف را برای عیسی آوردند و او هم‌زمان بر هر دو آنها سوار شد.<sup>۲۸</sup> (در انجیل مشابه دیگر [مَرْتُس و لوقا]، چنین چیزی گفته نشده است.)

از همین نمونه‌های معدودی که برشمرديم باید معلوم باشد که قرینه‌سازی صنعتی بسیار مهم در شعر عبری است. اما آنچه شاید چندان معلوم نباشد، گستره‌ی امکاناتی است که این صنعت فراهم می‌آورد و نیز گوناگونی شگفت‌آوری که شاعران عبرانی در چهارچوب ظاهراً محدودکننده‌ی آن می‌توانستند خلق کنند. خواننده صرفاً پس از احاطه یافتن بر اصول بنیادینی که



مختصراً شرح دادیم، می‌تواند آرام‌آرام به این نکات وقوف یابد. بخش بزرگی از بهترین اشعار عبری (از قبیل کتاب ایوب، کتاب مزامیر و غیبگوئیهای پیامبرانه) کم و بیش با هیچ‌کدام از الگوهایی که توضیح دادیم، وفق نمی‌یابد. فروکاستن اشعار عبری به نمودار، کار ساده‌ای نیست و چه بسا اصلاً ممکن نباشد. با این حال، الگوهای بنیانی همواره برای خواننده محسوس‌اند، درست مثل موسیقی جاز سنتی که موقع نواخته شدن، ضربه‌های مؤکدی که موسیقی براساس آن به وجود می‌آید احتمالاً هرگز آنقدرها آشکار نخواهند بود و هنر نوازندگان نیز غالباً بر مبنای میزان توانایی آنان برای فاصله گرفتن از این ضربه‌ها و رجعت آتی به آنها سنجیده می‌شود. این جدالی مؤدبانه بین قانون و آزادی است که هیچ‌کدام از طرفین خواهان پیروزی در آن نیستند، ولی در عین حال سخت می‌کوشند تا در آن بازنده نباشند.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

### پی‌نوشتها:

۱. در سراسر مقاله حاضر، منظور از کتاب مقدس (Bible) عهد عتیق و عهد جدید است. (م)
۲. Emily Dickinson (۱۸۸۶ - ۱۸۳۰)، شاعر آمریکایی. (م)
۳. Henry Fielding (۱۷۵۲ - ۱۷۰۷)، رمان‌نویس انگلیسی. (م)
۴. Ernest Hemingway (۱۹۶۱ - ۱۸۹۸)، رمان‌نویس آمریکایی. (م)
۵. اشاره‌ای است به تکرار آیه‌ای معین در نخستین سوره تورات که در آن خداوند با نام بردن از هر چیز، آن را خلق می‌کند؛ مانند «فَلَمَّا بَدَأَ الْأَرْضَ وَالسَّمَاوَاتِ فَذَكَرَ الْيَوْمَ الْوَقْتِ» (م)
۶. اشاره‌ای است به آیه «و خدا دید که نیکوست» که در سفر پیدایش پس از آفرینش هر چیز ذکر شده است. (م)
۷. منظور از «یا» و «ای»، دو منبیه است که محققان کتاب مقدس برای سفر پیدایش در تورات قائل‌اند. این دو منبع عبارت‌اند از «باهوئیست» (Yahwist) و «ایلوهیست» (Elohist). (م)
۸. از میان اناجیل چهارگانه عهد جدید، سه انجیل آن (انجیل متی [Matthew]، متی [Mark] و لوقا) «اناجیل مشابه» (synoptic gospels) نامیده می‌شوند؛ زیرا شرحی که در این اناجیل درباره زندگی حضرت عیسی (ع) آمده بسیار شبیه یکدیگر و متفاوت با انجیل چهارم (انجیل یوحنا) است. (م)
۹. James Joyce (۱۹۴۱ - ۱۸۸۲)، رمان‌نویس ایرلندی که شاهکار او رمان اولیس (Ulysses) است. (م)
۱۰. «رمان نو» (nouveau roman) اصطلاحی است که از اوایل دهه ۱۹۵۰ به رمانهای بدعت‌گذارانه برخی رمان‌نویسان فرانسوی اطلاق گردید. رمان‌نویسان یاد شده که یکی از شاخص‌ترینشان آلن روب گریه است، بسیاری از عناصر سنتی رمان‌نویسی (مانند طرح مبتنی بر وقایع علت و معلولی و متوالی) را سرود می‌شمارند و طرفدار تبت بی‌طرفانه احساسات شخصیتها هستند. (م)
۱۱. Isaac Watts (۱۷۴۸ - ۱۶۷۴)، متأله انگلیسی که متجاوز از ششصد سرود مذهبی تصنیف کرد. (م)
۱۲. Martin Luther (۱۵۶۴ - ۱۴۸۳)، اصلاح‌طلب دینی آلمانی. (م)
۱۳. Thomas of Celano (۱۲۵۵ - ۱۲۰۰)، کشیش و سراینده معروف سرودهای مذهبی در ایتالیا. (م)
۱۴. «رنگ محلی» (local colour) در داستان‌نویسی عبارت است از ارائه ویژگیهای منطقه‌ای خاص، مانند لباس محلی، رسوم، گویش و از این قبیل. (م)
۱۵. «بهجت» (Beatitude) عنوانی است که به هشت جمله معروف حضرت عیسی (ع) در «موعظه بر فراز کوه» اطلاق می‌شود (انجیل متی، باب ۵، آیات ۳ الی ۱۲). هر یک از این هشت آیه با عبارت «سعادتمندان آن کسانی که... آغاز می‌شود. (م)
۱۶. سیمای حضرت عیسی (ع) در آیات مذکور چنین توصیف شده است: «(۱۲) وقتی برگشتم تا ببینم چه کسی است که با من صحبت می‌کند، پشت سرم هفت شمعدان طلا دیدم. (۱۳) در میان شمعدانها انسانی دیدم شبیه عیسی مسیح که ردای بلند بر تن داشت و کمر بند طلایی دور سینه‌اش بود. (۱۴) سر و موی او سفید بود مثل برف و پشم، و چشمانش تیز و نافذ بود مانند شعله‌های آتش. (۱۵) پاهای او برف می‌زد، مثل مسی که در آتش صیقل داده باشند. صدای او مثل آبشار طنین افکن بود. (۱۶) هفت ستاره در دست راستش بود و یک شمشیر دودم تیز در دهانش. صورت او مثل خورشید نیمروز می‌درخشید. (۱۷) وقتی چشمم به او

افتاد، مثل مرده جلوی پای او افتادم. ولی او دست راستش را روی من گذاشت و فرمود: نترس! هر چند که من اول و آخرم، زنده بودم (۱۸) و مردم و حالا تا به ابد زنده‌ام و کلیدهای مرگ و جهنم را در دست دارم، ولی از من نترس! (۱۹) آنچه حالا دیدی با آنچه به تو نشان می‌دهم، بنویس. (۲۰) معنی هفت ستاره که در دست راست من دیدی با هفت شمعدان طلا این است: هفت ستاره، فرشتگان هفت کلیسا هستند و هفت شمعدان، خرد هفت کلیسا هستند.» (م)

۱۷. در این بخش از کتاب مقدس آمده است که دانیال نبی به بارگاه نبوکدنصر می‌رود و خواب او را این‌گونه توصیف و تفسیر می‌کند: «(۳۱)... تمثال عظیمی بود و این تمثال بزرگ که درخشندگی آن بی‌نهایت و منظر آن هولناک بود پیش روی تو برپا شد. (۳۲) سر این تمثال از طلای خالص و سینه و بازوهایش از نقره و شکم و رانهایش از برنج بود (۳۳) و ساقهایش از آهن و پاهایش قدری از آهن و قدری از گِل بود (۳۴) و مشاهده می‌کردی تا سنگی بدون دستها جدا شد و پایهای آهنین و گیلین آن تمثال را زد و آنها را خرد ساخت. (۳۵) آنگاه آهن و گِل و برنج و نقره و طلا با هم خرد شد و مثل کاهِ خرمن تابستانی گردید و باد آنها را چنان بُرد که جایی به جهت آنها یافت نشد و آن سنگ که تمثال را زده بود کوه عظیمی گردید و تمامی جهان را بُر ساخت. (۳۶) خواب همین است و تعبیرش را برای پادشاه بیان خواهم کرد. (۳۷) ای پادشاه، تو پادشاه پادشاهان هستی زیرا خدای آسمانها سلطنت و اقتدار و قوّت و حشمت به تو داده است (۳۸) و در هر جایی که بنی آدم سکونت دارند، حیوانات صحرا و مرغان هوا را به دست تو تسلیم کرده و تو را بر جمیع آنها مسلط گردانیده است. آن سر طلا تو هستی (۳۹) و بعد از تو سلطنتی دیگر پست‌تر از تو خواهد برخاست و سلطنت سومی دیگر از برنج که بر تمامی جهان سلطنت خواهد کرد (۴۰) و سلطنت چهارم مثل آهن قوی خواهد بود، زیرا آهن همه چیز را خرد و نرم می‌سازد. پس چنانکه آهن همه چیز را نرم می‌کند، همچنان آن نیز خرد و نرم خواهد ساخت (۴۱) و چنانکه پایها و انگشتها را دیدی که قدری از گِل کوزه‌گر و قدری از آهن بود، همچنان این سلطنت منقسم خواهد شد و قدری از قوت آهن در آن خواهد ماند موافق آنچه دیدی که آهن با گِل سفالین آمیخته شده بود (۴۲) و اما انگشتهای پاهایش قدری از آهن و قدری از گِل بود، همچنان این سلطنت قدری قوی و قدری زودشکن خواهد بود (۴۳) و چنانکه دیدی که آهن با گِل سفالین آمیخته شده بود، همچنین اینها خویشتن را با ذریت انسان آمیخته خواهند کرد، اما به نحوی که آهن با گِل مزوج نمی‌شود، همچنین اینها با یکدیگر ملحق نخواهند شد (۴۴) و در ایام این پادشاهان، خدای آسمانها سلطنتی را که تا ابدالایاد زایل نشود برپا خواهد کرد و این سلطنت به قومی دیگر منتقل نخواهد شد، بلکه تمامی آن سلطنتها را خرد و مغلوب خواهد ساخت و خودش تا ابدالایاد استوار خواهد ماند (۴۵) و چنانکه سنگ را دیدی که بدون دستها از کوه جدا شد و آهن و برنج و گِل و نقره و طلا را خرد کرد، همچنین خدای عظیم پادشاه را از آنچه بعد از این واقع می‌شود مخبر ساخته است. پس خواب صحیح و تعبیرش یقین است.» (م)

۱۸. در این قسمت از رسالهٔ پولس رسول به افسسیّان آمده است: «(۱۳) پس هر وقت دشمنان شیطان به شما حمله می‌کند، از یک‌پک اسلحهٔ خدا استفاده کنید تا بتوانید حمله‌های شیطان را دفع کنید و در آخر پیروز روی پاهایتان بایستید. (۱۴) ولی برای این کار باید کمریند محکم راستی را به کمر ببندید و زره عدالت خدا را دربر کنید. (۱۵) کنش انجیل را بپوشید تا بتوانید همه جا بروید و پیغام دلنشین انجیل را به همه برسانید تا مردم با خدا صلح کنند. (۱۶) در این نبرد احتیاج به سپر ایمان دارید تا بتوانید جلوی تیرهای آتشین شیطان را بگیرید که به طرف شما پرتاب می‌کند. (۱۷) کلاه خود نجات را به سر بگذارید و شمشیر روح خدا را که همان کلام خداست، به دست بگیرید.» (م)

۱۹. در آیات مذکور آمده است: «(۱۴)... بدن یک عضو نیست، بلکه بسیار است. (۱۵) اگر یا گوید چونکه دست نیست از بدن نمی‌باشم، آیا بدین سبب از بدن نیست؟ (۱۶) و اگر گوش گوید چونکه چشم نیم از بدن نیست، آیا بدین سبب از بدن نیست؟ (۱۷) اگر تمام بدن چشم بودی، کجا می‌بود شنیدن و اگر همه شنیدن بودی، کجا می‌بود بوئیدن؟ (۱۸) لکن الحال خدا هر یک از اعضا را در بدن نهاد برحسب اراده خود (۱۹) و اگر همه یک عضو بودی، بدن کجا می‌بود؟ (۲۰) اما الآن اعضا بسیار است لیکن بدن یک (۲۱) و چشم دست را نمی‌تواند گفت که محتاج تو نیست، یا سر پایها را نیز که احتیاج به شما ندارد، (۲۲) بلکه علاوه بر این آن اعضای بدن که ضعیفتر می‌نماید لازمترند (۲۳) و آنها را که پست‌تر اجزای بدن می‌پنداریم، عزیزتر می‌داریم و اجزای قبیح ما جمال افضل دارد، (۲۴) لکن اعضای جمیله ما را احتیاجی نیست، بلکه خدا بدن را مرتب ساخت به قسمی که ناقص را بیشتر حرمت داد (۲۵) تا که جدایی در بدن نیفتد، بلکه اعضا به برابری در فکر یکدیگر باشند (۲۶) و اگر یک عضو دردمند گردد، سایر اعضا با آن همدرد باشند و اگر عضوی عزت یابد، باقی اعضا با او به خوشی آیند. (۲۷) اما شما بدن مسیح هستید و فرداً اعضای آن، (۲۸) و خدا قرار داد بعضی را در کلیسا، اول رسولان، دوم انبیا، سوم معلمان، بعد معجزه‌گران، سپس نعمتهای شفا دادن و اعانات و تدابیر و اقسام زیانها. (۲۹) آیا همه رسول هستند، یا همه نبی، یا همه معلم، یا همه معجزه‌گر؟ (۳۰) یا همه نعمتهای شفا دارند، یا همه به زیانها متکلم هستند، یا همه ترجمه می‌کنند؟ (۳۱) لکن نعمتهای بهتر را به غیرت بطلبید و طریق افضلتر نیز به شما نشان می‌دهم.» (م)

۲۰. درک این نمودار مستلزم آگاهی از سه داستانی است که مورد اشاره قرار گرفته‌اند. این سه داستان به قرار زیرند: (م)

الف - تمثیل ناکستان در کتاب اِشْعیاء نبی، باب ۵، آیات ۱ الی ۷: «(۱) سرود محبوب خود را درباره ناکستانش برای محبوب خود بسرایم. محبوب من ناکستانی در نلی بسیار بارور داشت (۲) و آن را کند و از سنگها پاک کرد و مویزترین در آن غرس کرد و برچی در میانش بنا کرد و جزُخْشتی نیز در آن کند. پس منتظر می‌بود تا انگور بیاورد، اما انگور بد آورد. (۳) پس الآن ای ساکنان بیت‌المقدس و مردان یهودا، در میان من و ناکستان من حکم کنید. (۴) برای ناکستان من دیگر چه توان کرد که در آن نکردم؟ پس چون منتظر بودم که انگور بیاورد، چرا انگور بد آورد؟ (۵) لهذا الآن شما را اعلام می‌کنم که من به ناکستان خود چه خواهم کرد. حصارش را برمی‌دارم و چراگاه خواهد شد و دیوارش را منهدم می‌سازم و پایمال خواهد گردید (۶) و آن را خراب می‌کنم که نه پازش و نه گنده خواهد شد و خار و خس در آن خواهد روئید و ابرها را امر می‌فرمایم که بر آن باران نیارند، (۷) زیرا که ناکستان پَهْوَه صباوت خاندان اسرائیل است و مردان یهودا، نهال شادمانی او هستند، و برای انصاف انتظار کشید و اینک تعدی و برای عدالت و اینک فریاد شده.»

ب - تمثیل ناکستان در انجیل متی، یاب ۲۱، آیات ۳۳ الی ۴۳: «(۳۳) و مثلی دیگر بشنوید. صاحب‌خانهای بود که ناکستانی غرس کرد، خطره گردش کشید و جزُخْشتی در آن کند و برچی بنا کرد، پس آن را به دهقانان سپرد و عازم سفر شد (۳۴) و چون موسم میوه نزدیک شد، غلامان خود را نزد دهقانان فرستاد تا میوه‌های او را بردارند. (۳۵) اما دهقانان غلامانش را گرفتند و بعضی را زدند و بعضی را کشتند و بعضی را سنگسار کردند. (۳۶) باز غلامان دیگر بیشتر از اولین فرستاد؛ بدیشان نیز به همان‌طور سلوک نمودند. (۳۷) بالاخره پسر خود را نزد ایشان فرستاد و گفت پسر مرا حرمت خواهند داشت. (۳۸) اما دهقانان چون پسر را دیدند با خود گفتند این وارث است، بیاید او را بکشیم و میراثش را ببریم. (۳۹) آنگاه او را گرفتند و بیرون ناکستان افکندند و کشتند. (۴۰) پس چون مالک ناکستان آید، به آن دهقانان چه خواهد کرد؟ (۴۱) گفتند البته آن بدکاران را به سحنی هلاک خواهد کرد و باغ را به باغبانان دیگر خواهد سپرد که میوه‌هایش را در موسم به او

دهند. (۴۲) عیسی به ایشان گفت مگر در کتب هرگز نخوانده‌اید اینکه سنگی را که معمارانش رد کردند، همان سر زاویه شده است. این از جانب خداوند آمد و در نظر ما عجیب است. (۴۳) از این جهت شما را می‌گویم که ملکوت خدا از شما گرفته شد و به امتی که میوه‌اش را بیاورند عطا خواهد شد.»

ب - تمثیل جشن عروسی، انجیل متی، باب ۲۲، آیات ۱ الی ۱۴: (۱) و عیسی باز به مثلها ایشان را خطاب کرد و گفت: (۲) ملکوت آسمان پادشاهی را مانند که برای پسر خویش جشن عروسی برپا کرد (۳) و غلامان خود را فرستاد تا دعوت شدگان را به عروسی بخوانند و نخواستند بیایند. (۴) باز غلامان دیگر روانه کرد، فرمود دعوت شدگان را بگوید که اینک خوان خود را حاضر ساخته‌ام و گاو و پرواریهای من کشته شده‌اند و همه چیز آماده است، به عروسی بیایید. (۵) ولی ایشان بی‌اعتنایی کردند و راه خود را گرفتند، یکی به مزرعه خود و دیگری به تجارت خویش رفت (۶) و دیگران غلامان او را گرفتند و دشنام دادند و کشتند. (۷) پادشاه چون شنید، غضب کرد و لشکریان خود را فرستاد و آن قاتلان را به قتل رسانید و شهر ایشان را بسوخت. (۸) آنگاه غلامان خود را فرمود عروسی حاضر است، لیکن دعوت شدگان لیاقت نداشتند. (۹) الان به کوچه و بازار بروید و هر که را بیایید به عروسی بطلبید. (۱۰) پس آن غلامان به سر راهها رفتند و نیک و بد هر که را یافتند جمع کردند، چنانکه خانه عروسی از مجلسیان مملو گشت. (۱۱) آنگاه پادشاه به جهت دیدن اهل مجلس داخل شد و شخصی را در آنجا دید که جامه عروسی دربر ندارد. (۱۲) به او گفت ای عزیز، چطور در اینجا آمدی و حال آنکه جامه عروسی دربر نداری؟ او خاموش شد. (۱۳) آنگاه پادشاه خادمین خود را فرمود این شخص را دست و پا بسته بردارید و در ظلمت بیرون اندازید، جایی که گریه و فشار دندان باشد، (۱۴) زیرا طلبیدگان بسیاریند و برگزیدگان کم.»

۲۱. در مزمور ۲۳، این‌طور آمده است: (۱) خداوند شبان من است. محتاج به هیچ چیز نخواهم بود. (۲) در مرتعهای سبز مرا می‌خواهاند، تود آبهای راحت مرا رهبری می‌کند. (۳) جان مرا برمی‌گرداند، و به خاطر نام خود به راههای عدالت هدایت می‌کند. (۴) چون در وادی سبزه موت نیز راه روم، از بدی نخواهم ترسید زیرا تو با من هستی. عصا و چوبدستی تو مرا تسلی خواهد داد. (۵) سفره برای من به حضور دشمنانم می‌گسترانی. سر مرا به روغن ندهین کرده و کاسه‌ام لبریز شده است. (۶) هر آینه نیکویی و رحمت تمام ایام عمرم در بی من خواهد بود. و در خانه خداوند ساکن خواهم بود تا ابدالابد. (م)

۲۲. در آیات مورد اشاره نویسندگان مقاله، چنین آمده است: (۱) چگونه شهری که پر از مخلوق بود منفرد نشسته است. چگونه آن که در میان امتها بزرگ بود مثل بیه‌وزن شده است. چگونه آنکه در میان کشورها ملکه بود خراجگذار گردیده است. (۲) شبانگاه زارزار گریه می‌کند و اشکهایش بر رخسارهایش است. از جمیع محبتانش برای وی تسلی دهنده‌ای نیست. همه دوستانش به او خیانت ورزیده و دشمن او شده‌اند. (۳) یهودا به سبب مصیبت و سختی بندگی، جلای وطن شده است، در میان امتها نشسته، راحت نمی‌یابد. و جمیع تعاقب‌کنندگانش در میان جایهای تنگ به او در رسیده‌اند. (۴) راههای صهیون (Zion) ماتم می‌گیرند چون که کسی به عبدهای او نمی‌آید. همه دروازه‌هایش خراب شده‌اند و کاهنانش آه می‌کشند. دوشیزگانش در مرارت‌اند و خودش در تلخی. (۵) خصماتش سرشده و دشمنانش بی‌وزن گردیده‌اند، زیرا که بی‌توه به سبب کثرت عیبانش او را ذلیل ساخته است. اطفالش پیش روی دشمن به اسیری رفته‌اند (۶) و تمامی زیبایی دختر صهیون از او زایل شده است. سرورانش مثل غزالهایی که مرتعی پیدا نمی‌کنند گردیده‌اند. از حضور تعاقب‌کننده بی‌قوت می‌روند. (۷) بیت‌المقدس در روزهای مذلت و شقاوت خویش تمام نقیسی را که در ایام سابق داشته بود به یاد می‌آورد، زیرا که قوم او به دست دشمن افتاده‌اند و برای وی مددکننده‌ای نیست. دشمنانش او را دیدند و بر خرابیهایش خندیدند. (۸) بیت‌المقدس به شدت گناه ورزیده و از این

سبب مکروه گردیده است. جمیع آنان که او را محترم می‌داشتند، او را خوار می‌شمارند چون که برهنگی او را دیده‌اند. و خودش نیز آه می‌کشد و به عقب برگشته است. (۹) نجاست او در دامنش است و آخرت خویش را به یاد نمی‌آورد و به‌طور عجیبی هست گردیده است و برای وی تسلی‌دهنده‌ای نیست. ای یَهوَه، مذلت مرا ببین زیرا که دشمن تکبر می‌کند.» (م)

۲۳. «طنز نمایشی» (dramatic irony) به وضعیتی گفته می‌شود که تماشاگران نمایش (با خوانندگان داستان) از موضوعی باخبرند که برخی یا همه شخصیت‌های نمایشنامه یا داستان از آن بی‌اطلاع‌اند. در چنین مواقعی، خواننده معمولاً پیامدی را پیش‌بینی می‌کند که به دور از انتظار شخصیت‌های مربوط است. (م)

۲۴. در واقع، در سفر داوران، باب ۳، آیه ۲۴، نیامده است که «پادشاه به‌مستراح رفته بود»، بلکه گفته شده «او پاهایش را می‌پوشاند» که در زبان عبری، تعبیر مؤدبانه رفتن به مستراح است. مترجمان نسخه شاه‌جیمز، به پیروی از روش معمول خود، این عبارت را نیز به‌طور تحت‌اللفظی ترجمه کردند و باعث گردیدند که خوانندگان کتاب مقدس تسل اندر نسل گنج شوند. خوانندگان اولیه عهد عتیق با خواندن آن عبارت مؤدبانه، بلافاصله متوجه مفهوم آن می‌شدند و یقیناً طنز دیگری نیز در تباین اصطلاح به‌کار رفته و معنای واقعی آن می‌یافتند. و آیا مبالغه می‌کنیم اگر بگوییم که در نحوه خالی شدن شکم پادشاه با خنجر یهود (به جای آن فرایند طبیعی که توکران پادشاه گمان می‌کردند در حال رخ‌دادن است) طنزی وجود دارد؟

۲۵. «هم‌مصونی» (assonance) از جمله صناعت‌های آوایی است که در آن، صدایی مصوت بین چند صدای صامت در چند کلمه تکرار می‌شود، مانند تکرار مصوت «آ» در این نمونه از یکی از شعرهای سهراب سپهری: «من صدای قدم خواهش را می‌شنوم.» (م)

۲۶. «نام‌آوا» (onomatopoeia) به کیفیت آوایی کلماتی اطلاق می‌شود که صداهای به‌کاررفته در آنها، «تقلیدی» از معنایشان است، مانند کلمه «چک‌چک» در این نمونه از یکی از شعرهای سهراب سپهری: «چک‌چک چلچله از سقف بهار.» (م)

۲۷. دانشجوی زبان عبری می‌داند که اولاً، کلمه adam («انسان») مبتنی بر بازی با واژه adamah («خاک») است و داستان آفرینش را به ذهن متبادر می‌کند؛ ثانیاً، hebel کلمه‌ای است که مؤلف کتاب جایقه آن را مکرراً به‌کار برده و ترجمه این کلمه به «پوچی» (در نسخه شاه‌جیمز کتاب مقدس) و «تهی‌واری» (در کتاب مقدس جدید انگلیسی)، تداعیها و لحن این کلمه را زایل کرده است.

۲۸. در انجیل متی، باب ۲۱، آیات ۴ و ۵، چنین آمده است: «این واقع شد تا پیشگویی نبی تحقق یابد که می‌گوید، "به دختر صهیون بگو اینک پادشاه تو،... سوار بر الاغ، سوار بر گزّه حیوانی پارکش." همچنین در انجیل متی، باب ۲۱، آیات ۶ الی ۸، چنین آمده است: «حوازیون... الاغ و گزّه‌اش را آوردند؛ ردهای خود را بر پشت آنها انداختند و عیسی سوار شد.»



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

## پولس

نوشته محمد ایلخانی

پولس مهمترین شخصیت در شکل دادن اصول اعتقادات و کلام مسیحی است. اصولاً آنچه را امروزه به عنوان دین مسیحی می‌شناسیم، اساساً تفسیر و برداشت اوست از گفتار و عمل عیسی ناصری.

او یهودی یونانی‌مآب بود، یعنی دارای آموزش و فرهنگی یونانی بوده و به این زبان صحبت می‌کرد. در شهر تارسوس (Tarsus) در خانواده‌ای اشرافی زاده شد. پدرش شهروندی رومی بود، به این معنی که در عین یهودی بودن توانسته بود با پول و ثروتی که داشت شهروندی رومی شود. این امتیاز کمک زیادی به پولس کرد تا بعدها به عنوان یک رومی در بسیاری از موارد از آزار و اذیت مخالفان مسیحیت در امان بماند. به نظر می‌آید که در جوانی چند سالی در بیت المقدس سکنی گزید و به تحصیل کتاب مقدس و فراگیری اعتقادات یهودی پرداخت. بدین ترتیب، در شهر تارسوس از فرهنگ یونانی بهره برد و در بیت المقدس فرهنگ یهودی را کسب کرد و از این دو فرهنگ در شکل دادن عقاید خود استفاده بسیار کرد. به عنوان یک یهودی پولس فریسی بود (نامه به فیلیپیان ۵:۳) و هرگز در زمره حواریون عیسی مسیح نبود و او را ندید. در ابتدا از مخالفان سرسخت آیین مسیحی بود و در تضعیف و آزار مسیحیان شرکت می‌جست. (نامه به فیلیپیان ۶:۳، نامه به غلاطیان ۱:۱۳) در یکی از مأموریت‌های خود که برای دستگیری و سرکوب گروهی از مسیحیان به دمشق می‌رفت، مدعی شد که در میان راه مسیح بر او ظاهر گشت و ضمن منع او از سرکوب مسیحیان، او را به آیین خود دعوت کرد و از او خواست که در نشر و تبلیغ پیامش بکوشد.



پولس رساله‌ای ندارد که به‌طور نظام‌یافته آرای خود را توضیح دهد. در کتاب عهد جدید چندین نامه از او به جوامع و افراد مسیحی آورده شده است. او در این نامه‌ها دربارهٔ مشکلاتی که مخاطبانش دارند، مسائل اعتقادی را مطرح و آنها را راهنمایی می‌کند. هر نامه معمولاً تابع شرایط و مشکلات خاص آن جامعه یا فرد خاص است<sup>۱</sup>. رسم بر این است که مفسران و مورخان دین مسیحی عقاید او را در نامه‌هایش مطالعه و بررسی می‌کنند و باورهای او را دربارهٔ موضوعات مختلفی چون خدا، مسیح، انسان، گناه و جهان و یا تأثیر دین یهود یا فکر یونانی-مآب بر کلام او و موضوعاتی از این قبیل بیان می‌کنند.

برداشت و دید پولس در چهارچوب جریانات عرفانی است که از یک قرن قبل از میلاد مسیح تا قرن چهارم رواج داشت. از ابتدای قرن سوم قبل از میلاد با تلاش رواقیون، مذهب در فکر یونانی نقش بیشتری پیدا کرد و از یک قرن قبل از میلاد مسیح نیز جریانات عرفانی مهم‌ترین عامل در شکل‌دادن فکر یونانی-مآب بود. در این دوره است که عرفان، که گاهی ثنویت آن کاملاً جهان‌شناختی است و به‌صورت آیینهای گنوسی نمایان می‌شود، ادیان شرقی از آن جمله میترائیسم، و مذاهب اسرارآمیز با اصول فلسفی و باورهای ارسطویی، رواقی و فیثاغوری جمع شده و در چهارچوب تفکر افلاطونی فلسفهٔ افلاطونی میانه را می‌سازد که گرایش کاملاً عارفانه دارد و همراه با عرفان ثنوی جهان‌بینیهای حاکم در این دوره، یعنی از یک قرن قبل از میلاد مسیح تا اواخر قرن سوم، را تشکیل می‌دهد. پولس نیز به‌عنوان متفکری در آن عصر همراه و تحت تأثیر این جریانات است. البته این دو نوع فکر، یعنی فلسفهٔ افلاطونی میانه و عرفان ثنوی، نزد یهودیان نیز مشاهده شده است. از یک طرف جریانات عرفانی را، با رنگی ثنوی همراه با زندگی رهبانی نزد اسنیها می‌بینیم و از طرف دیگر فیلون اسکندرانی کتاب تورات را تفسیری افلاطونی میانه می‌کند.

در چهارچوب اعتقادات مسیحی، فکر پولس را باید در پیوند با فکر مسیحیانی که به‌نام «یهودی - مسیحی» معروف‌اند، مورد بررسی قرار داد و شناخت. منظور از «یهودی - مسیحی» اولین گروه مسیحیان است که پس از عیسی مسیح در شهر بیت‌المقدس به رهبری یعقوب، برادر عیسی، و پطرس تشکیل شد. دلیل این نامگذاری از یک طرف این است که این مسیحیان اعتقاد داشتند که برای ایمان به مسیح در ابتدا می‌بایست یهودی بود و شریعت یهود را به‌جا آورد و سپس به عیسی مسیح باور داشت. به عبارت دیگر اینان یهودیاتی بودند که باور داشتند مسیح موعودشان آمده و به‌واسطهٔ این اعتقاد از دیگر یهودیان مشخص می‌شدند. آنان نیز مانند دیگر یهودیان شریعت را به‌جا می‌آوردند و رعایت حلال و حرام را در خوراک و پوشاک و در سایر

موارد زندگی می‌کردند. از طرف دیگر معتقد بودند که مسیح خصوصیات الهی ندارد. با معجزاتی که از او مشاهده کرده یا شنیده بودند، او را حداکثر در ردیف فرشتگان قرار می‌دادند. بدین ترتیب، برای یهودی - مسیحیان عیسی مسیح پیامبری بود مانند دیگر پیامبران یهود، که به عنوان منجی آخرالزمان برای نجات قوم خود ظهور کرده بود. این پیشش با اینکه دعوت دیگر اقوام را به آیین و پیام مسیح منع نمی‌کرد و مخالفتی برای ترویج دین مسیح بین اقوام دیگر نشان نمی‌داد، اما داعیه جهانی بودن پیام او را نداشت. در نتیجه، رغبت چندانی به ترویج مسیحیت بین غیریهودیان از خود نشان نمی‌داد.

پولس به عنوان رسول مسیح برای غیریهودیان، جهانی بودن پیام مسیح را اعلام می‌دارد. برای این منظور نگرش و بیانش از مسیحیت فرق عمده‌ای با جامعه مسیحی - یهودی بیت المقدس داشت و دو باور اصلی این جامعه یعنی پایبندی به شریعت یهود و انسان بودن مسیح را رد می‌کند. البته برای او این کار بدون مشکل نبود. در ابتدا جامعه یهودی - مسیحی در مقابل این تفسیر از پیام و عقل مسیح می‌ایستاد، ولیکن پس از بحثها و ملاقاتهای چندی که بین پولس و سران این جامعه صورت گرفت، مسیحیان بیت المقدس قبول کردند پولس رسول و مبلغ مسیح برای غیریهودیان، که در آن دوره به طور عمده منظور یونانیان و یونانی مآبها بود، باشد.<sup>۲</sup> براساس توافقی که بین آنها صورت گرفت، غیریهودیان برای مسیحی شدن احتیاجی نداشتند که از آیین و آداب یهودی پیروی کنند. البته ساکنان بیت المقدس حداقلی پیشنهاد کردند که به قرارداد رسولان معروف است. بنابه این قرارداد، مسیحیان غیریهودی فقط باید از خوردن آنچه کفار قربانی می‌کنند، خون قربانی، حیوانات خفه شده و انجام زنا خودداری کنند (اعمال رسولان ۲۸:۱۵ - ۲۹). البته رسولان مسیحی خواستار رعایت کامل شریعت در بین یهودی - مسیحیان بودند و حتی برخی از آنها بیش از آنچه در قرارداد رسولان آمده بود از غیریهودیان مسیحی شده انتظار داشتند.

پولس پس از ایمان به مسیح (بین سالهای ۳۲ - ۳۶ میلادی) تا هنگام مرگش در شهر روم (بین سالهای ۶۲ - ۶۴ میلادی) در تبلیغ و ترویج برداشت خود از مسیحیت کوشید. مسافرتهای زیادی انجام داد و مصائب و رنجهای بسیار و چندین بار زندان را تحمل کرد.

تفسیر پولس از پیام و کردار مسیح بر اندیشه و تجربه‌ای عارفانه استوار است، تجربه و اندیشه‌ای که جهان را تحت سلطه نیروهای شیطانی می‌بیند و برای نجات از این جهان و سلطه اهریمن و اهریمنیان می‌بایست منجیبی الهی که از سلطه نیروهای اهریمنی خارج است، به عالم خاک پای نهد و طرق رهایی بشر و حتی طبیعت را مهیا سازد. به نظر پولس جوهر و ذات آیین

و تعلیمات و اعمال مسیح امری باطنی. هنگامی که حقیقت در روح و باطن انسان متجلی شد، او به این آگاهی می‌رسد که حقیقت چیزی غیر از خود مسیح نیست. بدینسان با تجسد مسیح، آیین و سنن ظاهری دین یهود مثل عمل ختنه، حلال و حرام در رفتار و پوشاک و غذا منسوخ شده است. پیروی از مشتی قوانین دینی و دستورهای ظاهری نه تنها صواب نیست، بلکه می‌تواند حجابی برای آزادی روح و ضمیر انسان مؤمن باشد. پس روح و ضمیر تطهیر شده و اعمال پاک و پسندیده مؤمن، که نتیجه و ثمرهٔ این تطهیر است، برای او رهایی و سعادت ابدی را به ارمغان می‌آورد. نزد بسیاری از متفکران یونانی آن دوره مخصوصاً در سخنان اپیکتتوس (Epictetus) فیلسوف رواقی که هم‌عصر پولس نیز بود، عقیده به انقلاب درونی به‌عنوان یگانه راه نجات انسان مشاهده می‌شود. این متفکران باور داشتند که انسان می‌تواند با تکیه بر نیروی روحانی و الهیی که در اوست خود را از ظلمات و تاریکی برهاند. اما از نظر پولس فرد گناهکار نمی‌تواند صرفاً با تکیه به نیروی باطنی، خود را از متجلاب گناه برهاند. او نیاز به امداد خداوند دارد که با لطف و رحمت خود او را نجات دهد و به سعادت ابدی رهنمون شود.

پولس موحد است. او مخالف سرسخت بت پرستی است و پرستش بت به‌صورت انسان و حیوانات را محکوم می‌کند (نامه به رومیان ۱: ۲۴) و ابراز می‌دارد که بتها واقعیت حقیقی ندارند و اگر عده‌ای مدعی هستند که خدایانی چه در آسمان و چه بر روی زمین وجود دارند، برای او و همکیشانش خدایی غیر از خدای یکتا نیست (اولین نامه به قرنتیان ۸: ۴ - ۶). در اینجا پولس وجود خدایان و الهه‌های یونانی را نفی نمی‌کند و در آیه ۵ می‌گوید که «در حقیقت چندین خدا و چندین رب وجود دارند.» اما به‌نظر می‌رسد که این خدایان را شیاطین و مظهر شر در عالم می‌داند (اولین نامه به قرنتیان ۱۰: ۲۰ - ۲۱). البته در اینجا بحث ثنویت جهان‌شناختی پیش خواهد آمد. اگر این شیاطین در جهان وجود دارند، آیا وجودشان مستقل از خداست و قدرت خلق یا تغییر در عالم دارند یا اینکه تابع خدا هستند؟ در این باره می‌توان گفت که پولس آفرینش همه چیز را به خدا نسبت می‌دهد و گرچه ثنویتی نزد او دیده می‌شود، اما در مورد منشأ جهان به یک اصل واحد اعتقاد دارد. به این معنی که ثنویت جهان‌شناختی را رد می‌کند، چنانکه در اولین نامه به قرنتیان ۸: ۶ که به‌دنبال بحث راجع به خدایان دیگر می‌آید، می‌گوید: «برای ما فقط یک خدا وجود دارد، [خدای] پدر که همه چیز از اوست و ما به‌طرف او می‌رویم.» پولس تحت‌تأثیر تفکر یهودی و برخلاف فلسفه‌های یونانی هم‌عصرش، خدا را یک شخص می‌داند، شخصی که خلق می‌کند، حرف می‌زند، عشق می‌ورزد و حتی خشمگین می‌شود. و این اصل یهودی را نیز تأیید می‌کند که زمین و هرچه در آن است از آن خداست (نامه اول به قرنتیان، ۱۰: ۲۶). خدا ابتدا

و غایت هستی است، زیرا همه چیز از او، به وسیله او و برای او وجود یافت (نامه به رومیان ۳۶:۱۱). پس همه چیز از خداست و متعلق به او است، حتی پسر نیز تابع او است و او حاکم مطلق است (اولین نامه به قرنتیان ۲۷:۱۵ - ۲۸).

خدای پولس، خدایی نجات دهنده است که انسان را از گناه نجات می بخشد و تطهیر می کند. قدرت او بی نهایت است، درحالی که قدرت انسان محدود است. انسان خود نمی تواند عامل نجات خود باشد. اگر انسان خواستار نیکی باشد، نمی تواند بدون امداد الهی به آن دست یابد (نامه به رومیان ۱۸:۷). پولس معتقد است که خواستن صرفاً توانستن نیست. نیروی لایزال الهی لازم است تا او از گناه نجات یابد.

نجات و تطهیر انسان به سبب عشق و محبت بی پایانی است که خدا به انسان دارد. او انسان را دوست می دارد و نجات لطفی است از طرف او به انسان گناهکاری که استحقاق نجات را ندارد. این عشق، عشق پدرانه است. پولس همانند بسیاری از متفکران یونانی همعصرش، از جمله اپیکتتوس خدا را پدر خطاب می کند. او نه فقط پدر مسیح است، بلکه پدر تمام انسانها، مخصوصاً مؤمنان است. البته رابطه پدر و فرزندی بین خدا و مسیح متفاوت است با رابطه بین خدا و انسان مؤمن. مسیح پسر طبیعی اوست، درحالی که انسانها فرزندان او در ایمان و در روح هستند (نامه به غلاطیان ۲۶:۳، نامه به رومیان ۱۴:۸ - ۱۷).

خدای پولس عالم و حکیم است. او از ابتدا می دانست که چه می خواهد و همه چیز را طبق نقشه ای دقیق به اجرا درآورد و درخواهد آورد. مشیت او بر تاریخ حاکم است و برای به اجرا درآوردن مشیتش بارها در تاریخ دخالت کرده است. اوست که با ابراهیم میثاق بست و قوم یهود را به سرزمین موعود راهنمایی کرد. اوست که قوم یهود را از بند مصریان نجات داد و در طول تاریخ بارها آنها را به دلیل گناهایی که مرتکب می شدند، مجازات کرد و به دلیل تبعیت از او پاداش داد. آخرین دخالت مستقیم او در تاریخ فرستادن پسر یگانه اش به عالم خاک و مصلوب شدن او بود. بنابراین حتی مصلوب شدن مسیح نقشه خدا بود. اگر او مصلوب نمی گردید، عمل نجات انجام نمی شد و جهان تحت سلطه گناه باقی می ماند، زیرا برای نجات انسان از گناه پسر یگانه اش می بایست قربانی می شد. در جهان بینی پولس این جبر تاریخی که براساس مشیت الهی است، اختیار انسان را زایل نمی کند. انسان مختار و بنابراین مسئول است. او می تواند بین خیر و شر انتخاب کند. می تواند به مسیح پیوندد و بنده او باشد و به سعادت حقیقی دست یابد و یا اینکه بنده گناه باقی بماند و دوزخی شود. البته این نظر که گناه به جهان وارد شده و مرگ را به همراه آورده است و در نتیجه همه در گناه زاده شده اند و می میرند (نامه به رومیان ۵:۱۲) و اینکه انسان

نمی‌تواند به تنهایی خود را نجات دهد، بلکه لطف الهی می‌بایست شامل حال او گردد، جنبه جبرگرایی را در جهان‌بینی پولس تقویت می‌کند. و البته اگر این موضوعات را با حاکم‌بودن مشیت خداوند در تاریخ و آگاهی او از نجات‌یافتگان و دوزخیان همراه کنیم، علت به جبر گراییدن یزعی از مسیحیان مخصوصاً گروه‌هایی از پروتستانها، که نامه‌های پولس نقطه اتکای تفسیر و تأویل آنها از مسیحیت است، معلوم می‌شود.

عالم مخلوق خداوند است و به‌خودی‌خود دارای ارزش نیست و در آن می‌توان صفات نادیدنی خدا را مشاهده کرد (نامه به رومیان ۱: ۲۰). به عبارت دیگر جهان آینه‌ای است که می‌توان در آن خدا را دید. در اینجا پولس از دوگانگی جهان‌شناختی عرفای ثنوی که جهان را مخلوق خدای شر یا اهریمن می‌دانستند و آن را در قطب مخالف خدای خیر قرار می‌دادند، فاصله می‌گیرد. اما وی بر این باور بود که جهان پس از خلقت دچار فساد شد و نیروهای شیطانی بر آن حکومت می‌کنند. جهان همچنین تحت سلطه انسان درآمد، انسانی که به‌واسطه گناه از خدا دور شده است. اما جهان با اشتیاق منتظر ظهور فرزندان خداست تا از این فساد و بیهودگی نجات یابد و در آزادی و جلال فرزندان خدا سهیم گردد. البته جهان به خواست خود دچار فساد نشده، بلکه خدا این‌طور خواسته است (نامه به رومیان ۱۸: ۸ - ۲۲). بدین ترتیب هر چه که در جهان می‌گذرد تحت قدرت و مشیت خداوند است. حتی اگر شری هم در جهان مشاهده می‌شود، خارج از حیطه قدرت او نیست. انسان نمی‌باید جهان را غایت خود انگارد و به جای خدمت به خالق خود را در اختیار مخلوق قرار دهد.

نگرشی که پولس به انسان دارد کاملاً ارزشی است. او با تأیید کتاب تورات تأکید دارد که انسان شبیه به خداست و نشان‌دهنده جلال اوست (نامه اول به قرنتیان ۷: ۱۶). پس انسان موجودی است مسئول، اما واقعیتهای کامل و انجام یافته نیست. او موجودی است که میان دو قطب متضاد خیر و شر قرار گرفته و وجودش با تبت و اراده‌اش تعریف می‌شود. بنابراین انسان می‌تواند خوب باشد و تعالی بجوید یا بد باشد و سقوط کند. با گناه آدم انسانها همه گناهکار شدند و بدین ترتیب گناه و مرگ به جهان آمد و در دنیای خاکی، نیروهای مسلط گشتند (نامه به رومیان ۱۲: ۵ - ۱۴)، در نتیجه انسان نیز تابع آنها شد.

پولس دو قطب انسانی (دنیوی) و الهی را در مقابل یکدیگر می‌گذارد. باید از دنیا و انسان جدا شد و به طرف خداوند رفت. احساس استقلال و استغنا، گناه و در نتیجه شر است. اما وابستگی به خداوند عین استغنا و سعادت است. هر یک از این دو قطب دارای حکمت مخصوصی به خود است. بدین ترتیب پولس حکمت انسانی یا دنیایی را در مقابل حکمت الهی

می‌گذارد. پولس مدعی می‌شود که سخنان او حکمت الهی است، انجیلی که او تبلیغ می‌کند ساخته انسان نیست، وحی و الهامی است از طرف عیسی مسیح (نامه به غلاطیان ۱: ۱۱ - ۱۲). این حکمت یک نوع کشف است و نه آموختنی‌هایی که در این جهان کسب شده باشد. درحالی‌که آنچه دیگران می‌گویند (کفار یا بدعت‌گذارانی که سخن خود را از مسیح می‌دانند) فلسفه و استدلال‌های بی‌معنی و سنن انسانی است و به‌هیچ‌وجه از مسیح نیست (نامه به کولسیان ۸: ۲). حکمت انسانی حکمت گناه است، حکمتی که با عقل صحبت می‌کند و ادعای تفسیر عالم را دارد. حکمتی است که حکمت الهی را پوچ و بی‌معنی، و جهالت و جنون می‌داند. یهودیان معجزات طلب می‌کنند و یونانیان به دنبال خرد و حکمت هستند. و آنچه ضعف خداست قویتر است از قدرت انسان (نامه اول به قرنتیان ۱: ۲۰ - ۲۵). حکمت الهی شناخت عیسی مسیح و به‌واسطه آن شناخت خداست (نامه به افسسیان ۴: ۱۳، نامه فیلیپیان ۳: ۸، نامه به کولسیان ۱: ۱۰). بنابراین، ارزشهای انسانی در مقابل ارزشهای الهی پوچ و بی‌بوده هستند. نباید به بندگی انسان تن درداد، بلکه هدف انسان بندگی مسیح است (نامه اول به قرنتیان ۷: ۲۱ - ۲۳). اصولاً روش زندگی انسانی عامل ستیز و حسادت است و دیوانگی است اگر کسی به انسان‌بودنش فخر بفرشد (نامه اول به قرنتیان ۳: ۳، ۲۱).

مفهوم گناه نقطه ثقل انسانشناسی پولس است. تمام انسانها چه یهودی و چه غیریهودی گناهکار هستند. گناه استغنا جستن انسان است از خدا. غرور و کبر اوست که می‌خواهد یا خرد خویش حیات دنیویش را اداره کند. اراده خود را تنها اراده دانستن و آن را در مقابل اراده مطلق خدا قرارداد، گناه است. در انسان بودن و دوری جستن از خدا و خویشتن انسانی خود را در مقابل الوهیت قرارداد، گناه است. و در گناه بودن، از جلال خدا دور شدن است (نامه به رومیان ۳: ۲۲ - ۲۳). گناه نیرویی است شیطانی که به جهان وارد شد (نامه به رومیان ۵: ۱۲). هیچ‌کس از گناه فرار نکرده و نخواهد کرد. انسان برده گناه است (نامه به رومیان ۶: ۱۷، ۷: ۱۴) و گناه اساس و بنیان زندگی انسان را تشکیل می‌دهد (نامه به رومیان ۷: ۲۵ و ۸: ۲). گناه در انسان طمع‌کاری ایجاد می‌کند (نامه به رومیان ۷: ۸). اعمال گناه‌آلود نیز از گناه سرچشمه می‌گیرند. اگر انسان تحت سلطه گناه نمی‌بود، قوانین الهی را زیر پا نمی‌گذاشت و برای رفتن به طرف شیاطین اصرار نمی‌ورزید. گناه همراه خود مرگ را آورد. به این معنی که مرگ نتیجه گناه است و چون همه گناهکار هستند، پس مرگ همه را دربرگرفت (نامه به رومیان ۵: ۱۲). گناه وضعیتی است که انسان در آن زندگی می‌کند، اگرچه او شخصاً مشغول این وضعیت نیست (نامه به رومیان ۷: ۱۷). آیا از نظر پولس گناه ذاتی انسان است؟ یا ذاتی او شده است؟ اگر ذاتی انسان است، چرا خدا انسان را

گناهکار آفرید؟ و اگر ذاتی انسان شده، چه اتفاقی در تاریخ بشر رخ داده که گناه در ذات انسان ساکن شده است؟ برای این سوالات نزد پولس جواب روشنی پیدا نمی‌توان کرد. در هر صورت، این گناه با زاد و ولد بین انسانها اشاعه یافت و جسم انسان عامل کسب و انتقال گناه است: «باطناً از قانون خدا لذت می‌برم، ولی می‌بینم قانون دیگری بر بدن من حاکم است که با قانون حاکم بر ذهن من می‌جنگد و مرا اسیر قانون گناه که در اعضای بدن من است، می‌سازد. من چه آدم بدبختی هستم! این بدن مرا به سوی مرگ می‌کشاند. کی می‌تواند مرا از دست آن آزاد سازد؟» (نامه به رومیان ۲۲:۷ - ۲۴). در اینجا مشخصاً پولس جسم را گناه می‌داند و خلاصی از آن را سعادت. جسم به منزله گناه در مقابل روح که عامل نجات است قرار دارد. نزد پولس ثنویت جسم و روح به وضوح مشاهده می‌شود. این دیدگاه عرفانی در راستای فرهنگ عرفانی - ثنوی آن دوره است. اما باید خاطر نشان کرد که گرچه پولس جسم را مظهر گناه در نظر می‌گیرد، ولی مانند عرفای ثنوی آن را ذاتاً شر نمی‌داند. درست است که جسم آورنده مرگ است و مرگ یعنی شر، ولیکن به نظر پولس، همان‌طور که قبلاً گفته شد، برخلاف آنچه ثنویها گمان می‌کردند، جسم به وسیله اهریمن خلق نشده است. همه چیز، جسم و روح، به وسیله خدای واحد آفریده شده و حتی مسیح پسر خدا برای نجات انسان با قبول ماده متجسد شده است. نظری که برای ثنویهای مسیحی، مخصوصاً مرقیون (Marcion) غیر قابل قبول بود، چون مسیح به منزله خیر مطلق نمی‌توانست ماده را که شر مطلق است، قبول کند. به عقیده پولس جسم مسیح، که جسم ما به آن شبیه است، از گناه‌بری بود و آرزو می‌کند که بدنهای ما پس از رستاخیز از فساد و تباهی دور نگه داشته شوند.

ظاهراً نظر پولس این است که گناه امری است که در جهان وارد شده (نامه به رومیان ۱۲:۵). به این معنی که در ابتدای تاریخ انسان با یک اشتباه این رابطه ایجاد شده و با دخالت مسیح و روح القدس ناپدید می‌گردد. انسان در ابتدا و هنگام خلقت گناهکار نبود و اراده خداوند بر این قرار نگرفته بود که انسان ذاتاً گناهکار باشد. ولیکن با ورود گناه ذات او گناهکار شد و چون گناه امری ذاتی گشت، عدم انجام آن برای انسان غیر ممکن شد. عامل ورود گناه به جهان یک انسان است. از نوشته‌های پولس چنین برمی‌آید که ظاهراً این انسان آدم است. گناه آدم گناه شخصی نیست، نزد او باقی نمی‌ماند و به همه سرایت می‌کند. دلیل این امر این است که با او گناه خود جوهر انسان را فاسد کرد و بدین ترتیب انسان تحت سلطه گناه درآمد. انسان به سبب سرپیچی آدم گناهکار شد و به دلیل تبعیت از آدم ثانی، یعنی عیسی مسیح، از گناه پاک می‌شود و جلال خدا را درک می‌کند (نامه به رومیان ۱۲:۵ - ۲۱). می‌توان گفت که دو آدم در تاریخ منشأ گناه و نجات

هستند. اتحاد با آدم، به مفهوم زیستن در گناه است و اتحاد با آدم ثانی (مسیح)، جلال الهی را به ارمغان می‌آورد. آدم مرگ و گناه را می‌دهد و مسیح حیات و شکوه الهی را.

پس از ورود گناه به جهان، آنان که به آن گرایش یافتند به خدا کافر شدند و به ندای وجدان و وحی طبیعی که در آفرینش نمایان است، بی‌توجهی نشان دادند. از ابتدای آفرینش قدرت ازلی و الوهیت خداوند در آفریده‌هایش به‌روشنی قابل درک بود و گرچه بدین‌وسیله کفار نتوانستند تاحدی خدا را بشناسند، ولی آن‌طور که شایسته بود، او را تکریم نکردند. در عرض در افکار پوچشان گمراه شدند و قلب دیوانه و ناپاکشان طعمهٔ ظلمات گشت. کفار ادعای حکمت می‌کنند، ولیکن نادان هستند. به جای کسب و درک جلال خداوند به طرف بت‌پرستی رفتند و آفریده‌های خدا را به جای او پرستیدند. دور شدن از خدا و روی آوردن به بت‌پرستی باعث شد که به شهوات و کارهای منافی عفت روی آوردند و متکبر، بی‌وفا، بی‌عاطفه، نادان و بی‌رحم گشتند. البته خداوند آنها را و گذاشت تا اعمال زشت و ناپسند به جای آورند (نامه به رومیان ۱: ۲۰ - ۳۲). و بدین‌ترتیب انسانیت و آفرینش تابع عناصر دنیوی شد (نامه به غلاطیان ۳: ۴ و ۹).

خدا انسان را رها نکرد. او با لطف بی‌پایان خود می‌خواهد که تمام انسانها نجات یابند و حقیقت را درک کنند (نامهٔ اول به تیموتئوس ۲: ۴). طبق مشیت و نقشهٔ محبت‌آمیزش، خدا انسان را مرحله به مرحله به طرف نجات، یعنی ظهور مسیح و مصلوب‌شدنش، رهنمون می‌گردد. بنی‌اسرائیل تنها قومی است که توانسته از نابکاری و اعمال ناشایست دوری کند و وحی مکتوب، که همان شریعت است، را از خداوند دریافت کند. البته توسل به شریعت باعث نشد که یهودیان نجات یابند. آنها نیز گناهکار هستند، زیرا گناه آدم گناه همه است. ولیکن خداوند به ابراهیم و فرزندان او به دلیل ایمانشان، و نه به دلیل رعایت شریعت، قول داد که جهان از آن آنها خواهد بود (نامه به رومیان ۱۳: ۵). خدا به موسی شریعت را داد و درست است که عمل به شریعت نمی‌تواند ما را نجات دهد، ولیکن ما را به مسیح هدایت می‌کند (نامه به غلاطیان ۳: ۲۴). انسان در دورهٔ شریعت کودکی خود را سپری کرد و مانند غلامان اسیر عقاید دنیوی بود. شریعت انسانیت را آماده کرد تا حقیقت و آزادی را به‌وسیلهٔ فرزند خدا دریافت کند (نامه به غلاطیان ۴: ۱ - ۵). با اینکه پولس بر منشأ الهی شریعت تأکید دارد، ولیکن جملاتی را دربارهٔ آن بیان می‌کند که در نظر اول با الهی بودن شریعت ناهمخوانی دارد. او اظهار می‌دارد که شریعت گناهان را افزایش داد (نامه به رومیان ۵: ۲۰) و بیشتر منشأ لعنت است تا نجات و هیچ‌کس به‌وسیلهٔ شریعت تطهیر نمی‌شود (غلاطیان ۳: ۱۰ - ۱۱). شریعت حتی موجب غضب الهی می‌گردد، و آنجایی که شریعت نیست، تجاوز از آن وجود ندارد (نامه به رومیان ۴: ۱۵). البته این



جملات را با گفتن اینکه هر جا که گناه بیشتر باشد فیض خداوند نیز افزونتر خواهد بود (نامه به رومیان ۵: ۲۰) تا حدودی تعدیل می‌کند. به نظر می‌رسد که نکته اصلی در رد شریعت این است که او تحت سلطه شریعت بودن را مساوی با تحت سلطه جهان بودن می‌داند (نامه به غلاطیان ۳: ۴ - ۵). اما در هر صورت این پرسش به ذهن خطور می‌کند که چرا با اینکه پولس شریعت را از طرف خداوند می‌داند، آن را بیشتر موجب لعنت می‌پندارد تا نجات؟ و چرا قانونی که از طرف خداوند است، انسان را تحت سلطه جهان باقی می‌گذارد؟ از نامه‌های پولس این طور می‌توان درک کرد که شریعت قوانین زندگی در دنیا است تا انسان کمتر مرتکب گناه شود. قوانین دینی یهود ذات انسان گناهکار را محدود می‌کند و به دلیل توس از مجازات سخت، انسان اعمالی را که منافعی با اخلاق است و عامل دوری بیشتر از خداست، انجام نمی‌دهد. حال که در برداشت دینی پولس می‌بایست از دنیا رهایی یافت، و نجات امری آسمانی است، شریعت دیگر کاربردی ندارد و باید که آن را کنار گذاشت. پس اگر نجات را در شریعت جستجو کنیم به معنی این است که جهان را هدف خود قرار داده‌ایم و این عین گناه است. با ظهور مسیح تمام راههای دیگر، از جمله شریعت را می‌بایست کنار گذاشت. اگر با ظهور مسیح برای نجات به شریعت تکیه کنیم و یا آن را همراه با مصلوب شدن مسیح معتقد باشیم، می‌توان گفت که شریعت بیشتر منشأ لعنت است تا نجات. با اینکه شریعت منشأ الهی دارد و از طرف خدا وحی شده است، ولیکن برای تشخیص گناه داده شد و وعده خداوند این بود که تا ظهور فرزند ابراهیم، یعنی مسیح، برقرار باشد. از نوشته‌های پولس این طور می‌توان دریافت که اعطای شریعت با وعده‌های خدا تناقض ندارد. زیرا حیات را نمی‌شد از شریعت کسب کرد و در نتیجه شریعت نمی‌توانست نیکی مطلق را به انسان اعطا کند. تا قبل از دوره ایمان، انسان تحت تسلط شریعت به بندگی گرفته شده بود تا ایمان ظهور کند. شریعت نگهبان انسان بود تا او را به مسیح برساند و تطهیر شود. پس از ظهور ایمان، انسان دیگر محتاج به نگهبان نیست و همه در عیسی مسیح به دلیل ایمان فرزندان خدا هستند. کسانی که در مسیح تعمید گرفتند، از او پوشیده شده‌اند و در ایمان تفاوتی بین یهودی و غیر یهودی، برده و آزاد و مرد و زن وجود ندارد. و اگر مؤمنان متعلق به مسیح باشند، از نسل ابراهیم خواهند بود و مطابق وعده الهی وارث او هستند (نامه به غلاطیان ۳: ۱۹ - ۲۹).

منتظر منجی بودن در میان یهودیان فلسطین رواج بسیار داشت. آنها قرن‌ها تحت سلطه کفار بابلی، یونانی و رومی بودند. خود را قوم برگزیده خدا می‌پنداشتند و طبیعی بود که انتظار داشتند خدا بنا به قولی که قبلاً داده بود کمک کند و پیگانگان را از سرزمین موهود بیرون راند. ظهور «مشیاه» یا مسیح در رسالات تورات مخصوصاً کتاب دانیال بشارت داده شده بود و قوم

یهود بی‌صبرانه منتظر ظهور منجی خود بود. البته یهودیان ظهور هر چه زودتر مشیاه (مسیح) را در عمل بیشتر و بهتر به شریعت می‌دانستند. این طرز تفکر در راستای عهدی بود که در ابتدا ابراهیم و بعد موسی با یَهُوَه بسته بودند. به این مضمون که در قبال امداد از طرف یَهُوَه، یهودیان نیز می‌بایست او را بپرستند و شریعت وحی شده از طرف او را کاملاً به جای آورند. در آن دوره، باور به ظهور منجی، یا اعتقاد به زندگی در آخرالزمان و نزدیکی سلطنت الهی توأم بود. هنگامی که منجی ظهور کند، کفار نابود می‌شوند، یهودیان پراکنده در جهان به بیت‌المقدس بازمی‌گردند، سلطنت الهی تشکیل می‌گردد و جهان به پایان می‌رسد. اما نزد یهودیان منجی به هیچ وجه الوهیت نداشت. قبل از قبول مسیحیت پولس به‌عنوان یک یهودی فریسی منتظر ظهور مشیاه (مسیح)، تشکیل سلطنت الهی و به‌پایان رسیدن جهان بود. پولس باورهای یهودی خود را با عقاید رایج یونانی مآب جمع کرده و با کمک گرفتن از قابلیت‌های فکری خود جمع‌بندی جدیدی از منجی و شخصیت آن ارائه کرد. الهی بودن منجی با نگرش پولس درباره عالم و انتظاری که از مذهب در راستای نجات انسان دارد، کاملاً مرتبط است. مسئله این است که اگر ذات انسان پاک و او فطرتاً خداجو باشد و نجات در دنیا یا به واسطه دنیا باشد و جامعه موعود در جهان تشکیل شود، منجی می‌تواند انسان باشد و شریعت نقش اصلی را برای دوری از گناه به‌عهده گیرد. اما هنگامی که نجات امری است اخروی و جامعه مؤمنان در ملکوت آسمانها تشکیل می‌شود و ثنویتی، هر چند غیرجهانشناختی، حاکم باشد و در نتیجه ذات انسان فاسد و گناهکار در نظر گرفته شود و دنیا مملو از فساد، تحت سیطره نیروهای شیطانی قرار گرفته باشد، واضح است که منجی باید وجودی غیرانسانی داشته باشد و شریعت که قانونی است برای زندگی بهتر در جهان، نمی‌تواند در این نظام فکری جایی داشته باشد. زیرا هدف، نجات از ارزشهای انسانی و از دنیاست. باید خاطر نشان کرد که اصولاً در جهان‌بینیهای عرفانی منجی یا مراد از خصوصیات انسانی فاصله می‌گیرد. برخلاف آن، در مذاهبی که به دنیا اهمیت بیشتری می‌دهند و یا برداشتی از این مذاهب که با ارزشهای دنیوی چندان فاصله نمی‌گیرد، متولی یا متولیان دین مانند سایر انسانها زندگی می‌کنند و تفاوت چندانی با دیگران ندارند و تنها اتصال به منبع وحی می‌تواند آنها را از دیگران متمایز کند. مسیحی که یهودیان از آن صحبت می‌کردند و منتظرش بودند، جنبه تاریخی داشت، به این معنی که همه وجودش وجود تاریخی‌اش بود و وجودی قبلی برای او قائل نبودند. نزد پولس این مسیح جایش را به مسیح الهی می‌دهد. مسیحی که عملش و مخصوصاً مرگ و دوباره زنده‌شدنش اهمیت پیدا می‌کند و سخنان و زندگی تاریخی‌اش، اگر نگوییم ناپدید، بسیار کم‌رنگ می‌شوند. مسیح دیگر پیامبر یا مصلحی نیست که سخنانش

اهمیت داشته باشد، بلکه موجودی است الهی که برای نجات انسانها قربانی شده است. بنابراین در نظر گرفتن الوهیت برای مسیح در راستای درک متفاوت پولس از یهودیان، از انسان، جهان و نقش دین است. پس در جهان بینی او مسیح نمی تواند پیامبر یا فرشته ای باشد که از طرف خداوند نازل شده است. او موجودی است الهی و پسر خداست. او خالق جهان و علت فاعلی به وجود آمدن اشیاء است. او به زمین آمد، در شخص عیسی تجسد یافت، شکل انسان به خود گرفت، قبول مصائب کرد و رنج بسیار بُرد و خود را قربانی بی گناهی ساخت تا گناه نوع بشر را باز بخرد. قربانی شدن مسیح تظاهر عدالت و عشق الهی است و انسان را با خدا آشتی داد. او به وسیله نیروهای شر به صلیب کشیده شد، ولی به وسیله صلیب بر آنها پیروز گشت. او بر مرگ نیز پیروزی یافت، دوباره زنده شد تا نزد پدر مکانی والا تر از آنچه که قبلاً داشت به دست آورد. بدین ترتیب اعتقاد به مصلوب شدن عیسی که نزد شاگردانش رواج داشت، به شکل یک فاجعه برای آنها درآمده بود، ولیکن برای پولس ضرورتی بود الهی برای نجات انسان و آفرینش. او معتقد بود که مرگ عیسی نقطه عطف تاریخ جهان و نقطه اوج مشیت الهی است.

حال ببینیم شخصیت و عمل مسیح از نظر پولس چگونه است. در نظام کلامی پولس مرکزیت و نقطه اتصال تمام موضوعات، مسیح است. به این معنی که همه چیز در عقاید پولس قدیس به طرف عیسی مسیح مرکزیت می یابد و اگر مسیح را حذف کنیم این نظام کلامی، چه در کل و چه در جزء، معنی خود را از دست می دهد. اصولاً آنچه پولس انجیل خود می نامید، نجات تمام انسانها به وسیله مسیح و در مسیح است. تقریباً تمام عبارات پولس مربوط به مسیح و درباره نقش او به عنوان منجی است. تصویر مسیح را در آثار او در دو وجه می توان مشاهده کرد: مسیح دارای وجود قبلی و مسیح در وجود تاریخی اش.

ابتدا به تبیین شخصیت مسیح در وجود قبلی اش بپردازیم. به نظر پولس برای خدا مطبوع و خوشایند بود که مسیح الوهیت کامل داشته باشد. او واجد تمام صفات الهی و صورت و مظهر خدای نادیده است (نامه دوم به قرنتیان ۴:۴، نامه به کولسیان ۱:۱۵). مسیح قدرت و حکمت خداست (نامه اول به قرنتیان ۲:۴). او نامحدود است، زیرا تمامیت الوهیت در او جای دارد (نامه به کولسیان ۲:۹). اما این الوهیت کامل باعث این نمی شود که او با خدای پدر یکی باشد و یا با او در یک رتبه قرار گیرد. او از خدا کاملاً جداست و از او تبعیت می کند (نامه اول به قرنتیان ۳:۳، ۲:۳، ۳:۱۱). مسیح پسر خداست (نامه به رومیان ۸:۳، دومین نامه به قرنتیان ۱:۱۹، نامه به کولسیان ۱:۱۳)، نامه به افسسیان ۶:۱). پولس گاهی انسانها را نیز فرزندان خدا می نامد. منظور او مؤمنانی است که از گناه روی گردانده اند و به وسیله مسیح به طرف خدا رفته اند. البته مؤمنان

به هیچ وجه الوهیت ندارند و فرزندان واقعی خدا نیستند. این بیان تمثیلی است برای توضیح خروج از گناه و اتحاد روحانی با خدا. ولیکن هنگامی که پولس از پسر خدا بودن مسیح صحبت می‌کند، منظورش این است که او پسر خاص خداست و از الوهیت بهره برده است و وجودی قبلی دارد. مسیح قبل از همه چیز و قبل از تمام اعصار وجود داشت و اولین مولود نزد تمام موجودات است (نامه به کولسیان ۱: ۱۷، ۱۹) و از تمام آنها برتر است. مافوق هرگونه سلطه، اقتدار، قدرت و پادشاهی و هر مقام دیگر در این دنیا و دنیای آینده است (نامه به افسسیان ۱: ۲۱). او خداوند (ارباب) یکتاست و قدرت کامل دارد و خالق هرچه در آسمان و زمین است، دیدنیها و نادیدنیها، می‌باشد. همه چیز به وسیله او و برای او آفریده شده است. او نگهدارنده جهان است و همه چیز به وسیله او به هم می‌پیوندند (نامه به کولسیان ۱: ۱۶ - ۱۷، نامه اول به قرنتیان ۸: ۶). بر مسیح همانند پدر دعا می‌شود (اولین نامه به قرنتیان ۲: ۲). و همه موجودات در آسمان و روی زمین و زیر زمین با شنیدن نام او زانو می‌زنند (نامه به فیلیپیان ۲: ۱۰). او منشأ ثواب و فیض، آرامش، فضیلت و نجات است که فقط خدا می‌تواند اعطا کند (نامه به رومیان ۱: ۷، ۲۰: ۱۶، اولین نامه به قرنتیان ۱: ۳، ۲۳: ۱۶). او خداوند بزرگ و منجی انسانهاست (نامه تیتوس ۲: ۱۳) که با خون خود کلیسا را باز خریده است (اعمال رسولان ۲۸: ۲۰).

مسیح در عین حال شخصیتی است که در تاریخ زندگی کرد. از زنی باکره تولد یافت و پس از دوره معینی از زندگی بر روی صلیب به دار کشیده شد. پولس طریق انسان شدن مسیح و اینکه چگونه ذات الهی قبول جسم فانی مخلوق را کرد توضیح نمی‌دهد. می‌بایست منتظر قرن پنجم شد تا متکلمان مسیحی پس از بحثهای فراوان درباره الوهیت مسیح و روح القدس، به بحث و توضیح چگونگی اتحاد جوهر الهی و جوهر انسانی نزد عیسی مسیح بپردازند. در هر صورت، پولس به وضوح اعلام می‌دارد که الوهیت در مسیح تجسم یافت (نامه به کولسیان ۲: ۹). او با اینکه الوهیت داشت، نخواست که با خدا برابر باشد، به صورت یک بنده درآمد و ظاهر انسان به خود گرفت (نامه به فیلیپیان ۲: ۶ - ۷). او واسطه بین خدا و انسان است (نامه اول به تیموتئوس ۲: ۵). مسیح آدم ثانی است (نامه به رومیان ۵: ۱۵). آدم اول از خاک آفریده شد و دنیوی است، اما آدم دوم از آسمان آمد. بدین ترتیب دنیویان شبیه آنکه زمینی است، یعنی آدم، هستند و آسمانیان شبیه آنکه از آسمان آمد، یعنی مسیح (نامه اول به قرنتیان ۱۵: ۴۵ - ۴۹). بنا به ظاهر انسانی از اولاد شیخ بنی اسرائیل است (نامه به رومیان ۵: ۹، نامه به غلاطیان ۳: ۱۶) و بنا به جسمش از تخمه داود (نامه به رومیان ۱: ۳). مانند تمام انسانها از یک زن متولد شد (نامه به غلاطیان ۴: ۴). با اینکه انسان بود و مانند دیگران جسم داشت، ولی بری از گناه بود و گناه را نشناخت و به آن

آلوده نشد (نامه دوم به قرن‌تیان ۲۱:۵). با این‌همه اگر خدا او را در جسم پر از گناه فرستاد برای این است که قربانی شود تا آنکه گناه را محکوم کند (نامه به رومیان ۳:۸).

همان‌طور که دیدیم، به نظر پولس گناه بر جهان حاکم است و انسان گناهکار، و قادر نیست بدون امداد غیبی و به تنهایی گناه را از ذات خود پاک کند و تعالی بجوید. خدا به خاطر لطف و محبتی که دارد، پسر یگانه‌اش را فرستاد تا بر روی صلیب قربانی شود و انسانها از بند گناه رهایی یابند. قربانی شدن مسیح بر روی صلیب تظاهر عالی رحمت، عدالت و عشق خداوند است به مخلوق خویش. مسیح مصلوب آورنده نیکی مطلق است که کتاب تورات و پیامبران بنی‌اسرائیل بشارتش را داده بودند (نامه به رومیان ۲:۳). مرگ بر روی صلیب که از نظر یهودیان رسوایی و برای یونانیان جنون بود (اولین نامه به قرن‌تیان ۲۳:۱)، شروع دوره و عصر جدیدی در تاریخ جهان و انسان است. دوره آشتی جهان با خدا و (دومین نامه قرن‌تیان ۱۹:۵) دوره آزادی بشر آغاز می‌گردد (اولین نامه به قرن‌تیان ۳۰:۱). مصلوب شدن مسیح، پیروزی بر تمام قدرتهای جهانی و آسمانی شیطانی است (اولین نامه به قرن‌تیان ۸:۲، نامه به کولسیان ۱۵:۲). همه گناه کرده‌اند و از جلال خدا محروم شده‌اند. با ایمان به خونی که از مسیح ریخته شد، انسانها از گناه تطهیر شدند، گناهانشان آمرزیده شد و از خشم خدا رهایی یافتند. انسانها که دشمن خدا بودند به‌سبب مرگ پسرش با او آشتی داده شدند (نامه به رومیان ۵:۵ - ۱۰). عشق به مسیح بیانگر این است که ویک نفر برای همه مرد، پس همه مرده‌اند. آنان که با مسیح متحد می‌شوند، در مرگ با او شریک هستند و بدین ترتیب با او قربانی می‌شوند. مسیح مُرد تا زندگان برای خود زندگی نکنند، برای او زیست کنند که به‌خاطر آنها مرد و دوباره زنده شد تا در اتحاد با او حیات و زندگانی جدیدی به‌دست آورند. مؤمنان با او در حیات شریک می‌شوند، مطهر می‌گردند و به جلال خدا دست می‌یابند (دومین نامه به قرن‌تیان ۱۴:۵ - ۱۷). در اتحاد با مرگ مسیح مؤمنان تعمید یافتند. در تعمید با او مدفون شدند و در مرگش شریک گشتند تا همان‌طور که با قدرت خدا، مسیح پس از مرگ زنده شد، مؤمنان نیز در زندگی جدیدی به‌سر برند (نامه به رومیان ۳:۶ - ۵). در مورد قربانی شدن مسیح و ریخته شدن خورش باید به این نکته اساسی توجه کرد که نزد قوم یهود قربانی نقش بسیار مهمی داشت. با انجام قربانی و ریختن خون، گناهان بخشیده می‌شدند. آدم با عمل خویش به ذات خدا توهین کرد، گناه بسیار عظیم است، پس قربانی نیز می‌بایست عظیم باشد. قربانی می‌بایست در حد گناه باشد. گناه جهانی است، بنابراین موجودی الهی می‌بایست خورش ریخته شود تا این گناه عظیم از ساحت انسانیت پاک شود. و چه قربانی عظیمتری می‌توان از پسر یگانه خدا یافت. درست است که او به‌وسیله نیروهای شیطانی به

صلیب کشیده شد، ولی از طریق صلیب بر آنها پیروزی یافت.

از نظر پولس، ایمان را با شریعت یهود می‌توان درک کرد. به این معنی که ایمان برای رهایی از گناه نقطه مقابل عمل به شریعت برای کسب رضای خداست. همان‌طور که قبلاً دیدیم، برای پولس رعایت شریعت به منزله با دنیا بودن است. شریعت نمی‌تواند رابطه‌ای عاطفی بین انسان و خدا ایجاد کند. شریعت انسان را ضعیف نشان می‌دهد و نه فقط گناه را از بین نمی‌برد، بلکه، با اینکه خود گناه نیست و شناسنده گناه نیز هست (نامه به رومیان ۷:۷)، می‌تواند وسیله‌ای برای انجام گناه باشد و آن را زیاد کند و انسان را به طرف آن سوق دهد. با ظهور مسیح و مصلوب شدنش، شریعت دیگر کاربردی ندارد. پولس مسیح را انتها و غایت شریعت می‌داند و هر که به او ایمان آورد مطهر و نیک خواهد بود (نامه به رومیان ۴:۱۰). پس ایمان به مسیح، پیام و عمل او نجات‌دهنده است و نه اجرای قوانینی که کاربردی دنیوی دارند. بنا به نظر پولس ایمان، عملی دنیوی نیست، بلکه رهایی از دنیا و آنچه که به آن تعلق دارد است. ایمان رهایی از خویشتن انسانی، خرد و قدرت دنیوی است. درحالی‌که شریعت چیزی است عینی و خارجی، ایمان امری است درونی و روحانی که به آسمان مربوط می‌شود. ایمان فعلی است ناگهانی و دفعی، مانند عمل به شریعت فرایندی نیست که به تدریج در انسان شکل گیرد. ایمان جذبه و کشش است به طرف واقعیت جاودان نادیدنی (دومین نامه به قرنتیان ۴:۱۸). ایمان بندگی است به مسیح، واکنشی است که انسان نسبت به عشق الهی که در مسیح ظهور کرده است، نشان می‌دهد (نامه به رومیان ۵:۱ - ۸). ایمان، مصلوب شدن با مسیح و در او زندگی کردن است (نامه به غلاطیان ۲:۲۰). حیات در مسیح، حیات روحانی است، زندگی در روح خداست، زندگی در انسانیت جدید است: «اگر روح خدا در وجود شما ساکن است شما اشخاص روحانی هستید، نه نفسانی. هر که روح مسیح را ندارد از آن او نیست. اما اگر مسیح در وجود شما ساکن است - حتی اگر بدن شما به علت گناه محکوم به مرگ باشد - روح خدا به شما حیات می‌بخشد، چون شما کاملاً نیک محسوب شده‌اید. اگر روح خدا به مسیح را پس از مرگ زنده گردانید، در وجود شما ساکن باشد همان‌طور که او را پس از مرگ زنده گردانید به وسیله همان روح القدس که در شما ساکن است به جسم فانی شما هم حیات خواهد بخشید» (نامه به رومیان ۹:۸ - ۱۱) پس اگر مؤمن در روح خداست و روح خدا منشأ زندگی در اوست، هدایت‌کننده او نیز هست (نامه به غلاطیان ۲:۵). روح خدا اعطاکننده اراده و جهت است به زندگی. روح القدس شادی، امید (نامه به رومیان ۱۳:۱۵)، محبت، خوشی، آرامش، بردباری، مهربانی، خیرخواهی، وفاداری، فروتنی و خویشتن‌داری می‌بخشد. و آثاتی که متعلق به مسیح عیسی هستند، طبیعت نفسانی را با هوسها

و امیال آن مصلوب کرده‌اند.» (نامه به غلاطیان ۲۲:۵ - ۲۴)

ایمان به مسیح، وارد شدن به کلیسا است. کلیسا (به یونانی *ekklesia*) اجتماع یا جامعه مؤمنان است. این اجتماع را پولس کلیسا (نامه به فیلیپیان ۶:۳) یا کلیسای خدا می‌نامد (نامه اول به قرنتیان ۹:۱۵). کلیسا بدن مسیح است و او سر و منشأ کلیسا است (نامه به کولسیان ۱:۱۸). هر مؤمنی، خواه برده و خواه آزاد، یهودی یا یونانی، در این بدن است و از یک روح پُر شده است (نامه اول به قرنتیان ۱۲:۱۳). بنابراین کلیسا اجتماعی است که در مسیح تشکیل می‌شود و روح القدس حضوری همیشگی در آن دارد.

نجات و بازخرید کامل در آخرالزمان، هنگامی که مسیح دوباره ظاهر می‌شود، وقتی که برگزیدگان خدا در روز رستاخیز بدنهای روحانی خواهند داشت، انجام می‌شود. اما تا آن موقع، مؤمنان که به وسیله لطف الهی و ایمان نجات یافته‌اند، با پیوستن به کلیسا، که بدن مسیح است، در او زندگی ابدی خواهند داشت و همیشه با او ارتباطی عرفانی برقرار خواهند کرد (نامه به کولسیان ۱:۱۸ - ۲۵). بنی اسرائیل موقتاً از طرف خدا رها شده است و میراث آن به بنی اسرائیل جدید که جامعه جهانی مؤمنان است، رسیده است. افراد این جامعه مخصوصاً از بین غیریهودیان می‌آیند. و انتظار این است که یهودیان نیز در آخرالزمان به این جامعه بپیوندند. کتاب مقدس که توصیه‌ها و رهنمودهای الهی را بیان می‌کند، در نور نجاتی که مسیح آورده، تفسیر می‌شود و تمام ارزش خود را حفظ می‌کند. کتاب مقدس دیگر میراث یک ملت نیست، قانونی است اساسی برای جامعه جهانی مسیحی که در آن یونانی و یهودی، مختون و نامختون، برده و ارباب فرقی ندارند. مسیح در همه است و همه در او هستند (نامه به کولسیان ۱:۱۳).

## منابع و مأخذ:

- کتاب مقدس، محل انتشار؟ ۱۹۸۶.
- انجیل شریف، ترجمه جدید فارسی، انجمن کتاب مقدس ایران، تهران، ۱۹۸۶.
- 'La Bible', 'Nouveau Testamet', Traduction oecuménique, Paris, 1980.
- 'The New English Bible', Oxford University Press, Cambridge University Press, 1970.
- Bultmann R., 'Theology of the New Testament', New York, 1951.
- Cerfaux L., 'La Théologie de l'Eglise suivant Saint Paul', Paris, 1048.
- Cullmann O., 'Le Nouveau Testament', Paris, 1979.
- Purdy A. C., 'Paul the Apostle', in the Interpreter's Dictionary of the Bible, Abingdon Press, 1962. vol. III, pp. 681-704.
- Sanders E. P., 'Paul', Oxford University Press, 1991.
- Simon M., 'La civilisation de l'Antiquité et le christianisme', Paris, 1972.
- Simon M. et Benoit A., 'Le judaïsme et le christianisme antique', Paris, 1968.

## پی نوشتها:

۱. اسناد برخی از این نامه‌ها به پولس رد یا مورد تردید واقع شده است. همه محققان کتاب عهد جدید و تاریخ کلیسای قدیم معتقدند که نامه به عبریها از او نیست. عده زیادی از محققان عقیده دارند که نامه اول و دوم به تیموتئوس و نامه به تیتوس را نیز او نوشته است. تعدادی نیز نامه به کولسیها و دومین نامه به تسالونیکها را از او نمی‌دانند. درحالی که اکثریت محققان نامه اول به تسالونیکها را به او نسبت می‌دهند. درعوض کسی شک نمی‌کند که نامه به رومیان، اولین و دومین نامه به قرنتیان، نامه به گالانیها و نامه به فیلمون از پولس نباشد. البته محتوای نامه‌هایی که در مستند بودن آن شک وجود دارد، نسبت به فکر پولس بیگانه نیست. منتقدان معتقدند که شاگردان و یا همراهان پولس با استفاده مستقیم از فکر او این نامه‌ها را نوشته‌اند. برای توضیح بیشتر رجوع شود به:

Cullmann O., 'Le Nouveau Testament', Paris, 1979, pp. 49 - 89.

در این مقاله ما به غیر از نامه به عبریها، باقی نامه‌ها را از پولس فرض کرده‌ایم. زیرا هدف از این مقاله بررسی مستند بودن همه یا برخی از نامه‌های او نیست، بلکه منظور معرفی فکر پولس به عنوان پایه گذار کلام مسیحی است، فکری که مجموع نامه‌هایش در شکل‌گیری تاریخی آن سهیم بوده‌اند.

۲. داستان این اختلاف را می‌توان در رساله اعمال رسولان و نامه‌های پولس در کتاب عهد جدید یافت.



ارغنون شماره ۷ به «مسائل مدرنیسم» می‌پردازد.

بعضی مقالات این شماره:

مفهوم روشنگری / آدورنو، هورکهایمر

تقریر مقاله «تصویر جهان» نوشته هایدگر / شهرام پازوکی

آموزه کلاسیک سیاست و فلسفه اجتماعی / هابرماس

هایدگر و مفهوم مدرنیسم / رابرت پی‌پین

گزیده آثار / والتر بنیامین

برگرفته‌هایی از کتاب نیچه / مارتین هایدگر

مدرنیته و نظریه انتقادی / شیلابن‌حیب

و چند مقاله دیگر

*In the Name of God  
the Compassionate , the Merciful*

**Editorial Note**

*Organon* is a quarterly journal of philosophy , literature and the humanities. The body and the spirit of the journal are both constituted by an *act of translation* in the widest possible meaning of the term , namely , introducing some aspects of western thought and tradition . This act is aimed at a more adequate understanding of the western thought . This understanding , we believe , has greatly suffered through a lack of reliable translations from original and first-hand sources , though more often the problem is the absence of any translation whatsoever . Such an understanding is not only the necessary condition for the realization of a fruitful dialogue , it is also the logical starting-point for any truthful and thoughtful criticism . As Hegel once said , there is no point in hitting the opponent where he is not ; to which one can add the following statement by Imam Qazzali : "No-one can recognize the weak points of any science unless he is as well-versed in it as the masters of that science ... . Only then can one subject that science to criticism."

The three main areas of interest in *Organon* are philosophy and theology , literature and literary criticism , culture and the humanities. Each issue contains material related to all or some of these topics . The main articles and essays are organized around a central theme . Those not directly related to this theme are gathered into a special section which is followed by reviews on books and articles . By identifying , translating and introducing the valuable works of western thought, *Organon* , we hope , would further our abilities to preserve , promote and enrich our culture .

**The Board of Editors**

## Table of Contents

<i>Editorial Note</i>	I
<i>Introduction</i>	V
 <b>Articles:</b>	
<i>An Introduction to Theology</i>	Shahram Pazouki 1
<i>Jesus and the New Testament</i>	D.L. Carmody, & J.T. Carmody 11
<i>On Neo-Thomism</i>	Shahram Pazouki 37
<i>God and Modern Philosophy and Contemporary Thought</i>	Etienne Gilson 51
<i>Last Journals: A Selection</i>	S. Kierkegaard 97
<i>Jesus and Mythology</i>	R. Bultmann 109
<i>Bultmann and Existential Philosophy</i>	William Nicolls 131
<i>W. Pannenberg: Historical Theology</i>	A. Galloway 171
<i>What is Faith?</i>	Paul Tillich 221
<i>Dialectical Theology</i>	Karl Barth 237
<i>Notes on the Philosophy of Religion</i>	H. Alavitarab 247
<i>Eternal Truths</i>	Antoy Kenny 253
<i>Comparative Theology</i>	David Tracy 271
<i>Natural Religion</i>	Immanuel Kant 293
<i>The Bible as Literature</i>	John Gabel 335
<i>Saint Paul</i>	Mohammad Ilkhany 393



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

Published by  
Centre for Cultural Studies and Research  
Deputy of Cultural Affairs  
Ministry of Culture and Islamic Guidance

All correspondence should be addressed to  
P.O.Box : 19395/6415 , Tehran , I.R.IRAN

## **ORGANON**

A Quarterly Journal of  
Philosophy , Literature and the Humanities  
Vol.2 / No.5 & 6 / Spring, Summer 1995

**MODERN THEOLOGY**

مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

# ORGANON

5  
/  
6

## MODERN THEOLOGY

Etienne Gilson / God and Modern Philosophy  
and Contemporary Thought

David Tracy / Comparative Theology

Paul Tillich / What is Faith ?

John Gabel / The Bible as Literature

William Nicolls / Bultmann and Existential Philosophy

A. Galloway / W. Pannenberg : Historical Theology

R. Bultmann / Jesus and Mythology

Immanuel Kant / Natural Religion

S. Kierkegaard / Last Journals : A selection

Antony Kenny / Eternal Truths