

پژوهشی در ماهیت کلام جدید

مهدی عبداللہی*

عبدالحسین خسرو پناه**

چکیده:

کلام جدید به‌عنوان یکی از شاخه‌های پرسامد دین پژوهی، امروزه جایگاهی وزین در میان اندیشمندان دینی یافته است. در این میان، مسأله اصلی، پرسش از ماهیت کلام جدید است که آیا آنچه در خارج تحقق دارد، کلام جدید است یا مسائل کلامی جدید. به دیگر سخن، آیا وصف تجدد، حقیقتاً به خود کلام نسبت داده شده است، یا مجازاً؟ در پاسخ به این سؤال، دو رویکرد عمده در میان دین پژوهان وجود دارد. عده‌ای معتقدند کلام جدید، صورت تحول یافته کلام قدیم و استمرار آن است؛ ولی دسته‌ای دیگر، تفاوت آن دو را اساسی تر از آن می‌دانند که بتوان آنها را در طول یکدیگر انگاشت؛ بلکه باید آنها را دارای دو هویت معرفتی مستقل دانست.

نگارنده در این نوشتار، ابتدا هشت تقریر از دیدگاه یکسان‌نگاری ماهیت کلام قدیم و جدید و سپس دیدگاه مبتنی بر تفاوت ماهوی آن دو را نقل می‌کند و سپس نظریه مختار را که همان دیدگاه دوم است، تقویت خواهد نمود. به اعتقاد نگارنده، توجه به دو امر، یعنی تحول مداوم علم کلام و نیز خاستگاه غربی کلام جدید، ما را بر آن می‌دارد تا دیدگاه دوم را بر رویکرد نخست ترجیح دهیم.

واژگان کلیدی: دین پژوهی، کلام، کلام جدید، الاهیات جدید، فلسفه دین، شلایر ماخر.

* کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی مؤسسه امام خمینی (ره).

** دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

تاریخ تأیید: ۸۸/۳/۲۷

تاریخ دریافت: ۸۷/۱/۱۵

در شماره دوازدهم مجله وزین/اندیشه نوین دینی، مقاله‌ای با عنوان «اندر چیستی کلام جدید» به زیور طبع آراسته گردید که به‌طور عمده، به رابطه کلام جدید با الاهیات جدید نظر داشت؛ اما به دیدگاه‌های اندیشمندان داخلی در باب کلام جدید، چندان توجه نکرده بود. به‌اعتقاد نگارنده، هر چند اصل نظریه آن مقاله مبنی بر یکسان‌انگاری کلام جدید با الاهیات جدید بر صواب است، بررسی دیدگاه‌های اندیشوران داخلی نیز بایسته است. از این‌رو نگارنده در این نوشته، ابتدا سعی خواهد نمود نظرهای مختلف ایشان در باب چیستی «کلام جدید» را مطرح کند و سپس با طرح دیدگاه خود در باب ماهیت «کلام جدید» ضعف و قوت آنها را روشن نماید.

طرح مسأله

واژه «کلام جدید»^۱ در محافل علمی و حوزه ادبیات مذهبی ما، سابقه چندانی ندارد. نخستین اثری که تحت این عنوان در زبان فارسی عرضه شد، ترجمه جلد دوم از کتاب عالم نامدار هندی شبلی نعمانی (۱۲۷۴-۱۳۳۲ق) با عنوان علم کلام جدید به قلم سیدمحمدتقی فخر داعی‌گیلانی بود که در سال ۱۳۲۹ شمسی چاپ شد. (نعمانی، ۱۳۲۹) البته پیش از وی، این تعبیر را سرسید احمدخان هندی به‌کار برده بود. وی در یکی از سخنرانی‌های خود در حدود سال ۱۲۸۶ قمری به پدید آمدن شک و تردید در دل مردم نسبت به اسلام اشاره می‌کند و ضمن بحث درباره شیوع اعتقاد به مذهب اصالت طبیعت می‌گوید:

امروز ما به علم کلام جدیدی نیاز داریم که به یاری آن بتوانیم یا بطلان تعالیم جدید را اثبات کنیم... یا نشان دهیم که این تعالیم منطبق بر مراتب ایمان اسلامی است. (شریف، ۱۳۷۰: ۴/ ۲۰۱ و ۲۰۲)

۱. Modern Theology or New Theology.

اما در ایران، ظاهراً استاد مطهری (۱۲۹۸-۱۳۵۸ش) نخستین کسی بود که از کلام جدید و ضرورت پرداختن به آن سخن گفت و در طول حیات علمی خود نیز آثاری همچون مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی را در این زمینه تألیف نمود. هرچند اقبال لاهوری (۱۲۸۹-۱۳۵۷ق) نیز «احیای فکر دینی» و تحول در الاهیات را مطرح نمود، پرداختن به مسائل نوین کلامی در برنامه آموزشی حوزه و دانشگاه پس از انقلاب فرهنگی و در دهه شصت آغاز گردید و از اواسط همین دهه، اقبال فراوانی نسبت به مسائل جدید کلامی ظهور نمود. (فرامرز قراملکی، ۱۳۷۸: ۹ و ۱۱۶)

از آن پس، این اصطلاح نوپا مجال حضور در گفتمان دینی - به‌خصوص کلامی - و نیز ادبیات روشنفکری این مرز و بوم را یافت تا اینکه رفته‌رفته به اصطلاحی رایج و پرسامد در ادبیات دینی تبدیل شد. اینک ما شاهد انبوه آثار نوشتاری و گفتاری هستیم که این واژه و دیگر واژه‌های مرتبط با آن به‌نحو فزاینده‌ای در آنها به کار گرفته می‌شود.

البته مهم، واکاوی محتوا و مفهومی است که این واژه در پی افاده آن می‌باشد. سوگمندان باید بگوییم که مقصود از این اصطلاح، با وجود رواج و کاربرد فراوانش، چندان روشن و به‌دور از تیرگی نیست. واقعیت آن است که ارائه تعریفی دقیق و صحیح از کلام جدید، امری دشوار می‌نماید؛ چراکه بررسی آثار متنوعی که در این زمینه در محافل علمی کشور ما ارائه گردیده‌اند، این حقیقت را برملا می‌کند که چپستی کلام جدید نه تنها برای دانش‌پژوهان این حوزه که برای برخی از محققان و دین‌پژوهان نیز در حال‌های از ابهام قرار دارد و طلعت خورشید «کلام جدید» هنوز به‌تمامی از پشت ابرهای ابهام ظهور نکرده است. تلقی‌های مختلف از این اصطلاح در میان دانشوران ما، طرح دیدگاه‌های متفاوت و اختلاف در تحلیل مفهوم تجدد در عنوان «کلام جدید» و فراتر از آن، نادیده گرفتن تمایز کلام جدید با فلسفه دین در آثار اندیشمندان معاصر (ر.ک: سروش، ۱۳۸۲: ۷۹؛ اسفندیاری، ۱۳۷۴: ۲۱۴؛ آیت‌اللهی، ۱۳۸۱: ۲۶) یا یکسان‌نگاری کلام جدید با الاهیات نوین مسیحی (همتی، ۱۳۷۹: ۱۸۴؛ فرامرز قراملکی، ۱۳۷۸: ۱۷۴) نشان از آن دارد که چارچوب مفهومی این اصطلاح هنوز در اذهان اندیشه‌ورزان این سرزمین وضوح ندارد و روشن است که وقتی عنوان یک علم در ابهام و تاریکی باشد، مسائل و مباحث

مطرح در حوزه آن علم، اسیر وضعیتی سوگمندانتر خواهند بود. البته در این میان، طرح پاره‌ای از مسائل کلام جدید بدون اشاره به پیشینه آنها در سنت و آرای پیشینیان نیز به این ابهام دامن می‌زند؛ زیرا چنین رویکرد سنت‌زدایانه‌ای این انگاره را در اذهان طالبان نویای این علم به بار می‌آورد که کلام جدید، کلامی گسسته و منقطع از اندیشه کلام سنتی است و به هیچ‌روی ریشه در سنت گذشته ندارد.

به‌رغم آنچه ذکر شد و با وجود آگاهی از صعوبت پیش‌گفته، گریزی از تعریف کلام جدید و واکاوی تجدد نهفته در آن نیست و نگارنده سعی خواهد نمود توصیف قابل قبولی از این اصطلاح را ارائه کند.

باید دانست پرسش محوری که پاسخ آن نقشی کلیدی در ارائه تعریف دقیق کلام جدید ایفا می‌کند، این است که آیا کلام نوین، تفاوتی ماهوی و بنیادین با کلام سنتی و قدیم دارد و اکنون با علمی جدید مواجه هستیم یا آنکه چنین نیست و پسوند «جدید» تنها به تحول در مسائل و پیدایش پرسش‌ها و پاسخ‌های نوین در حوزه اندیشه کلامی اشاره دارد، بی‌آنکه دلالتی بر تغییر هویت معرفتی و ساختار علم کلام و یک تولد علمی داشته باشد؟

با بررسی دیدگاه‌های عرضه‌شده در این باب و پاسخ‌هایی که اندیشمندان به این سؤال اساسی داده‌اند، روشن خواهد شد که «تضاد تجدد و کهنگی در کلام، نزاع لفظی و بی‌حاصل نیست. پذیرش برخی برداشت‌ها در خصوص نو شدن علم کلام، لوازم و توصیه‌هایی را در پی دارد که موجب طرد بسیاری از تلاش‌های جاری در حوزه کلام سنتی خواهد شد و دستاوردهای علمی متکلمین گذشته، مجال بروزی نیافته و در فضای اندیشه کلامی معاصر، مطرود و منزوی خواهد شد.» (واعظی، ۱۳۷۵: ۹۲)

دیدگاه‌ها در چیستی کلام جدید

در پاسخ به سؤال پیش‌گفته، صاحب‌نظران پاسخ‌های گوناگونی ارائه کرده‌اند که هر یک به تبیین وجوه تمایز و اشتراک کلام جدید با کلام قدیم و در پی آن به تفسیر ابعاد تجدد در کلام پرداخته‌اند. به نظر می‌رسد برای بررسی دقیق‌تر این دیدگاه‌ها می‌توان آنها را در دو رویکرد عمده جای داد.

عده‌ای از اندیشمندان برآنند که کلام جدید، صورت تحول‌یافته همان کلام قدیم است؛ ولی دسته‌ای دیگر، تفاوت آن دو را اساسی‌تر از آن می‌دانند که بتوان آنها را در طول یکدیگر انگاشت؛ بلکه باید آنها را دارای دو هویت معرفتی مستقل دانست. ما در ادامه این نوشتار سعی خواهیم نمود تا دیدگاه‌های مختلف مطرح‌شده را ذیل این دو دیدگاه ارائه نماییم:

دیدگاه نخست، یکسان‌انگاری ماهیت کلام قدیم و جدید و دیدگاه دوم، تفاوت ماهوی کلام جدید با کلام قدیم.

دیدگاه نخست: یکسان‌انگاری ماهیت کلام قدیم و جدید

غالب اندیشمندان مسلمان برآنند که کلام جدید، اختلاف جوهری با کلام قدیم ندارد و با وجود اینکه پاره‌ای تحولات در این حوزه از اندیشه دینی رخ داده است، این تغییرات آن‌گونه نبوده که مایه استحاله ماهیت علم کلام شده باشد؛ آن‌سان که کلام جدید از بن و بنیاد، علمی متفاوت از کلام قدیم باشد. به‌اعتقاد ایشان، کلام جدید همان کلام قدیم است که قدری تحول در آن پدید آمده است و پسوند «جدید» تنها به این تحول اشارت دارد. بر این اساس، ایشان منکر «کلام جدید» به‌معنای واقعی کلمه هستند؛ چراکه طبق این نگرش، «تجدد» وصف خود کلام نیست؛ بلکه همان‌طور که خواهد آمد، وصف جزئی از اجزای این علم و ضلعی از اضلاع این هندسه معرفتی است و بنابراین وصف به‌حال متعلق شیء است، نه خود شیء. از این‌رو این عده ترجیح می‌دهند به‌جای «کلام جدید» واژه‌های دیگری همچون «مسائل کلامی جدید»، «متکلمان جدید»، «شباهات جدید کلامی»، «مسائل جدید در علم کلام» و «کلام در عصر جدید» را به‌کار ببرند.

البته دانشورانی که یکسانی ماهیت کلام جدید و کلام قدیم را باور دارند، در باب وجوه اختلاف آن دو و ابعاد دگرگونی در کلام، با یکدیگر اختلافاتی دارند که با عنوان تقریرات مختلف یکسان‌انگاری ذکر خواهیم نمود.

تقریر یکم: تفاوت در مسائل و انگیزه‌ها

تحول در مسائل کلامی، امری است که همه اندیشمندان بدان اعتراف دارند؛ زیرا امری هویدا و قدر متیقن از تغییر در علم کلام است؛ ولی اکثر صاحب‌نظران در باب اختلاف کلام جدید و قدیم معتقدند این تفاوت، منحصر به همین محور است و علم کلام در اضلاع دیگر خود، دست‌خوش تغییر نشده است. در واقع ایده «کلام جدید چیزی نیست جز مسائل جدید کلامی» رایج‌ترین نظریه در تفسیر کلام جدید است. (فرامرزی قراملکی، ۱۳۷۸: ۱۲۳؛ خسروپناه، ۱۳۸۱: ۱۸)

باعتقاد برخی از اندیشمندان، ماهیت کلام جدید با کلام قدیم یکی است؛ کلام جدید و قدیم، تفاوتی در ناحیه موضوع، غایت و روش ندارند و تنها «مسائل» علم کلام تغییر یافته‌اند یا نهایت این است که افزون بر مسائل، انگیزه‌های متکلمان نیز دست‌خوش دگرگونی شده است. (فنائی، ۱۳۷۵: ۸۹) اما روشن است که تحول مسائل، اختصاصی به کلام ندارد؛ بلکه در هر علمی روی می‌دهد. (لاریجانی، ۱۳۷۵: ۱۰۰ و ۱۰۱) علاوه بر اینکه نو شدن مسائل و تفاوت علایق و دلبستگی‌های دست‌اندرکاران یک علم به‌خودی‌خود، علم جدیدی پدید نمی‌آورد. (فنائی، همان: ۸۹)

حاصل آنکه، تفاوت کلام در دوران معاصر با کلام دوران پیشین، ناشی از مباحث مطرح در علم کلام است؛ زیرا امروزه مسائلی در آن مطرح می‌شود که به‌کلی با مباحث کلام سنتی متفاوت است و هیچ اثری از آنها در کتاب‌های پیشینیان دیده نمی‌شود؛ به‌ویژه مسائل بخش سلبی و مبادی استدلال‌ها این‌گونه است. (اوجبی، ۱۳۷۵: ۵۴ و ۵۵) از این‌روست که طرفداران این دیدگاه تصریح می‌کنند: «مسائل جدید کلامی داریم؛ ولی علم کلام جدید نداریم.» (بهشتی، ۱۳۸۲: ۳۲)

این دیدگاه در میان غربیان نیز طرفدار دارد. ویلیام نیکلاس، نویسنده جلد

نخست کتاب راهنمای الاهیات مدرن پلیکان می‌نویسد:

رتال جامع علوم انسانی

[کلام جدید] در هیچ‌یک از روش‌های اساسی با کلام سابق تفاوتی ندارد. وجه تمایز آن مسائلی است که در آثار کلامی سابق وجود نداشته و راه‌حل‌های ارائه‌شده برای این مسائل است. (Nicholls, ۱۹۶۹: ۱۷)

روشن است که اگر تحول در علم کلام، منحصر به دگرگونی مسائل آن باشد، نمی‌توان دم از تجدد علم کلام زد؛ چراکه این‌گونه تحول همواره و در هر علمی رخ می‌دهد؛ اما در باب دگرگونی انگیزه‌های متکلمان، که در کلام یکی از اندیشمندان آمده بود، باید روشن گردد که مراد از این دگرگونی چیست؟ آیا مقصود ایشان این است که متکلمان سابق به‌دنبال تبیین و اثبات گزاره‌های اعتقادی دین و پاسخ به شبهات مرتبط به آنها بودند و امروزه دست از این هدف شسته، غایت دیگری برای خود برگزیده‌اند یا اینکه معنای دیگری در نظر ایشان بوده است؟ اگر مراد ایشان همان باشد که ذکر نمودیم، باید بگوییم این امر، منجر به تحقق تفاوتی عمیق و بنیادین در علم کلام خواهد گردید که در ادامه مقاله ذکر خواهیم نمود.

تقریر دوم: تفاوت در روش

این نظر بر آن است که کلام جدید همان کلام معهود و قدیمی است که تا عصر حاضر به حیات علمی خود ادامه می‌دهد. کلام جدید یا کلام در عصر جدید، دنباله کلام قدیم یا کلام در عصر قدیم است با اندکی تنوع در روش و پیچیدگی و پیشرفتگی تحلیل‌های آن. تفاوت این دو کلام در دو چیز است: یکی در روش‌های جدیدی که در کلام و دین‌پژوهی جدید باب شده و یکی از مهم‌ترین و شایع‌ترین آنها شیوه یا رهیافت پدیدارشناسی است. دیگر آنکه، آن همه میل شدید به برهان‌سازی در کلام عصر جدید دیده نمی‌شود؛ مثلاً به‌جای مبرهن ساختن حقانیت دین یا وجود خداوند، از معقولیت آنها بحث می‌کند و همین مقدار را کافی می‌داند. (خرمشاهی، ۱۳۷۵: ۲۱۹-۲۲۳)

به اعتقاد نگارنده، که تفصیل آن پس از نقل نظرات موجود خواهد آمد، تحول در روش، آن گونه که در علم کلام پدید آمده است و صاحب این دیدگاه نیز یکی از آنها (تلاش بر معقول سازی گزاره های دینی به جای اثبات عقلی آنها) را بر شمرده است، اجازه نخواهد داد ماهیت کلام جدید همان حقیقت کلام قدیم باشد.

تقریر سوم: تفاوت در مسائل و روش

تقریر سوم می پذیرد که علاوه بر تغییر محتوا، در روش نیز میان کلام گذشته و حال تفاوت حاصل شده است؛ ولی این گونه تحول نیز نمی تواند مایه تسمیه آن دو به «قدیم» و «جدید» باشد.

به نوشته اندیشمندی، آنچه در گستره علم کلام رخ داده است، افزوده شدن مسائل جدیدی به مسائل قبلی کلامی و تحقق مرحله ای از تکامل در این علم است. علم جدید، موضوع و هدف جداگانه لازم دارد؛ در حالی که هیچ کدام از اینها در این گونه مسائل موجود نیست. تنها چیزی که می توان درباره این مسائل اظهار کرد، این است که روش تحلیل این مسائل نمی تواند عقلی باشد؛ بلکه باید متناسب با خود شبهه یا سؤال، روشی برای تحلیل آن برگزیده شود. (سبحانی، ۱۳۷۵: ۱۰)

تقریر چهارم: تفاوت در مسائل، روش و مبانی

تقریر چهارم بر آن است که حتی اگر علاوه بر مسائل، در روش و مبانی نیز میان کلام سابق و فعلی تفاوت حاصل شود، این امر مجوز تقسیم کلام به قدیم و جدید نخواهد بود:

اگر معیار تجدد در قبال تقدم یا تجدد در مقابل سنتی و مانند آن به زمان است، ممکن است در آینده نزدیک یا دور، یک کلام اجدی هم پیدا شود. تاریخ تا کی، تا چه فصلی، تا چه سالی؟ اگر ملاک جدید بودن، پدید آمدن سه محور اصلی، یعنی محتوای تازه، مبنای تازه، و روش جدید باشد، در این صورت چه

کسی تضمین می‌کند که در آینده نزدیک یا دور، مسائل تازه، مبانی تازه، روش تازه عرضه نشود. شاهد زنده این مدعا علم فقه است؛ چراکه فقه‌آشنایان به‌خوبی واقفند که فقها در تحقیقات فقهی خویش، نه‌تنها در مسائل و محتوا، بلکه در مبانی و روش استنباط و حتی در منابع فقه با یکدیگر اختلاف دارند؛ اما این اختلاف باعث تقسیم فقه به قدیم و جدید نمی‌شود؛ بلکه فقها را به اقدمین و قدما و متأخرین و متأخری‌التأخرین تقسیم می‌نمایند. بر این اساس، بهتر است به‌جای آنکه علم کلام را به قدیم و جدید تقسیم کنیم، متکلمان را به قدیم و جدید تقسیم نماییم. (جوادی‌آملی، ۱۳۷۵: ۲۲)

درواقع این تقریر بر آن است که مشکل تقسیم کلام به قدیم و جدید، در ضابطه آن است که اگر ملاک زمان باشد، چه زمانی فارق بین کلام قدیم و جدید خواهد بود و کلام جدید از چه زمانی آغاز خواهد گردید؟ علاوه بر اینکه، آن زمان به چه دلیلی به‌عنوان آغاز کلام جدید انتخاب شده است؟ اما اگر معیار تجدد، تغییر در سه محور نامبرده باشد، از آنجا که چنین تحولی ممکن است در آینده نیز رخ دهد، این معیار نسبی خواهد بود.

نکته درخور تذکر در باب این تقریر آن است که صاحب آن، برخلاف برداشت برخی از محققان معاصر (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۲: ۱۴۴) روشن نفرموده است آیا تحول در سه محور نامبرده (مسائل، روش و مبانی) برای علم کلام رخ داده است یا نه؛ زیرا همان‌طور که نقل کردیم، ایشان دیدگاه خویش را به‌نحو قضیه شرطی ابراز فرموده‌اند و در کلامشان مطلبی نیاورده‌اند که اشاره به تحقق مقدم قضیه شرطی ایشان داشته باشد. به‌علاوه اینکه تحول روشی و دگرگونی مبانی اندیشه‌ورزی در باب گزاره‌های دینی، موجب تحول بنیادین علم کلام می‌گردد.

تقریر پنجم: تفاوت در مسائل، روش‌های خاص و زبان

صاحب این تقریر بر آن است که علم کلام در سه محور، یعنی موضوع (معتقدات دینی) اهداف و رسالت‌ها (کسب معرفت دینی برای خود متکلم، تعلیم دیگران و تبیین، اثبات و دفاع از آموزه‌های دینی) و روش‌های کلی بحث و استدلال (روش-های منطقی) ثابت مانده و دست‌خوش تغییری نگردیده است؛ از این‌رو کلام جدید با کلام قدیم تفاوت ماهوی ندارد؛ زیرا تفاوت ماهوی یک علم در گرو تغییر در موضوع، اغراض یا روش‌های کلی آن است و یا اینکه همه یا اکثر مسائل آن علم به کلی تغییر یابد؛ درحالی‌که سه محور نامبرده در علم کلام تغییر نیافته‌اند و تغییر همه یا اکثر مسائل علم نیز فرضیه‌ای بیش نیست و تاکنون در هیچ علمی جامه عمل نپوشیده است.

اما محورهای تحول در علم کلام عبارتند از:

یک. تجدد در مسائل که در قالب طرح مسأله جدید و بی‌سابقه یا نگرش و رویکرد جدید به مسأله سابقه‌دار رخ می‌نماید.

دو. تجدد در روش‌های خاص و کاربرد آنها در شرایط متفاوت که مثلاً فرهنگ امروز بشر، اعتنای چندانی به روش‌های نظری محض ندارد و مایل به استفاده بیشتر از روش استقراء، تجربه و تمثیل و فایده‌اندیشی در مسائل دینی است؛ چنانکه زبده‌نگر و خلاصه‌گرا نیز می‌باشد. بهره‌گیری از این شیوه‌ها در برخی مسائل الاهیات از ویژگی‌های کلام جدید است.

سه. تجدد در زبان و اینکه اگر متکلم با مفاهیم و اصطلاحات مخاطب، آشنایی لازم را نداشته باشد، باید از به‌کار بردن زبان فنی خویش که برای مخاطب نامفهوم است، بپرهیزد و از زبان مشترک و مفاهیم و اصطلاحات عمومی استفاده کند تا بتواند رسالت خویش را به انجام رساند. البته می‌توان تجدد در زبان را از مصادیق تجدد در روش دانست. (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۲: ۱۴۹-۱۵۳)

البته همان‌گونه که روشن است، ایشان محور سوم را به‌وضوح تبیین نفرموده‌اند؛

به‌علاوه اینکه تصریح دارند امری مستقل از محور دوم نمی‌باشد.

تقریر ششم: تفاوت در دلایل و شبهات

طبق این تقریر، اختلاف کلام قدیم و جدید در دو چیز است: یکی در شبهات جدیدی که قبلاً وجود نداشته است و دیگری تأییدات و دلایلی که به‌تازگی ظاهر گشته‌اند.

استاد مطهری فرموده‌اند:

با توجه به اینکه کلام علمی است که دو وظیفه دارد: یکی دفاع و ردّ شبهات و ایرادات بر اصول و فروع اسلام و دیگری بیان یک سلسله تأییدات برای اصول و فروع اسلام و با توجه به اینکه در عصر ما شبهاتی پیدا شده که در قدیم نبوده و تأییداتی پیدا شده که از مختصات پیشرفت‌های علمی جدید است و بسیاری از شبهات قدیم در زمان ما بلاموضوع است، همچنان که بسیاری از تأییدات گذشته، ارزش خود را از دست داده است؛ از این‌رو لازم است که کلام جدیدی تأسیس شود. (۱۳۸۴: ۳۷ و ۳۸)

بر اساس این بیان، وجه اشتراک کلام قدیم و جدید، اهداف و غایات آن دو علم است و وجه افتراق کلام جدید از قدیم، شبهات و دلایل کلامی نوظهور است؛ البته ایشان به ثبات یا تطور روش بحث‌های کلامی اشاره‌ای نکرده‌اند.

تقریر هفتم: تفاوت در شبهات، سلاح‌ها و وظایف

صاحب این تقریر، تجدد کلام را در سه بُعد می‌داند: شبهات جدید کلامی، سلاح‌های جدید کلامی و وظایف جدید کلامی. وی می‌گوید:

کلام جدید دنبال کلام قدیم است و اختلاف جوهری با آن ندارد. ما به سه جهت می‌توانیم کلام جدید داشته باشیم: یکی اینکه، کلام از اهمّ وظایفش، دفع

شبهاست و چون شبهاست نو شونده‌اند، کلام هم نو می‌شود... نکته مهم این است که نباید پنداشت که همیشه با همان سلاح‌های قدیمی می‌توان به شبهاست جدید پاسخ گفت. گاهی برای پاسخ به شبهاست جدید به سلاح‌های جدید احتیاج است و لذا متکلم محتاج دانستن چیزهای تازه می‌شود... و این جهت دوم است. لذا علم کلام، هم از طریق معارف تازه و هم از طریق مسأله‌های تازه تغذیه می‌شود... جهت سوم این است که علم کلام یک وظیفه تازه هم پیدا می‌کند و بر سه وظیفه‌ای که گفتیم، یعنی دفع شبهاست و تبیین معارف و اثبات مبانی، وظیفه دیگری افزوده می‌شود به نام دین‌شناسی. دین‌شناسی نگاهی است از بیرون به دین. لذا کلام جدید، گاهی فلسفه دین نامیده می‌شود. فلسفه دین امروز مفهوم اعمی دارد که هم کلام قدیم را دربر می‌گیرد و هم کلام جدید را. دین‌شناسی یعنی نگرش به دین به عنوان معرفتی از معارف و یافتن احکام آن و یا نظر کردن در آن به صورت حالی از احوال روحی و روانی، یعنی نگرش روان‌کاوانه. دین‌شناسی با این معانی بر کل بحث‌های پیشین علم کلام افزوده می‌شود. (سروش، ۱۳۸۲: ۷۸ و ۷۹)

صاحب نظریه فوق در قسمت اخیر کلامشان، گرفتار چندین اشتباه شده‌اند: یکی اینکه، کلام جدید را با فلسفه دین یکی انگاشته‌اند؛ درحالی که فلسفه دین، عبارت است از بررسی عقلانی و بی‌طرفانه باورهای دینی؛ اما کلام جدید در هر صورت، صبغه متعهدانه دارد و به دنبال جانب‌داری از باورهای دینی است. دوم اینکه، دین‌شناسی همان‌طور که گذشت، نه تنها یکی از وظایف کلام نیست، دامنه بسیار وسیعی دارد و مشتمل بر دانش‌های فراوانی است که خود علم کلام یکی از آنهاست. سوم اینکه، رویکرد روان‌شناسانه در دین‌شناسی، تنها یکی از رویکردهای موجود است؛ درحالی که ایشان گمان کرده‌اند این رویکرد، تنها رویکرد دین‌شناسی است.

تقریر هشتم: انکار تجدد علم کلام در اثر نفی هویت واحد برای علم کلام

برخی از صاحب‌نظران معتقدند اساساً علم واحدی به‌نام علم کلام در میان نیست تا سخن از تجدد و نو شدن آن به میان آوریم؛ بلکه آنچه هست، نحله‌های کلامی مختلف با مبانی، پیش‌فرض‌ها و حتی اهداف گوناگون است.

خلاصه کلام صاحب این تقریر آن است که قبل از هر چیز باید به این سؤال پاسخ دهیم که واژه «کلام» به چه چیزی اشاره دارد؟ آیا این واژه، مشترک لفظی است یا معنوی؟ آیا کلام به‌عنوان یک علم، هویت واحدی دارد، نظیر علم فیزیک و علم زیست‌شناسی؛ یا آنکه با نظامات فکری مختلفی مواجه هستیم که فاقد جهت فکری مشترک هستند؟ نظیر واژه «دین» که نمی‌توان برای آن تعریفی جامع و شامل نسبت به همه ادیان موجود در نظر گرفت.

اگر برای کلام به‌عنوان علم، هویت واحدی قائل نباشیم - که صاحب نظریه، همین شق را مقرون به صواب می‌داند، چون نحله‌هایی در میان متکلمان یافت می‌شوند که با اقران خود، هیچ جهت مشترکی حتی در غایت و غرض ندارند؛ به‌عنوان نمونه، اگر متکلمی صدق را براساس مطابقت با واقع تعریف نکند و به عقیم بودن عقل در شناخت واقع معترف باشد و از طرف دیگر معتقد به پلورالیسم باشد، چگونه می‌توان او را با متکلمانی که تبیین و صیانت و اثبات عقلانی دین خاصی را وجهه همت خویش قرار داده‌اند، هم‌رتبه نشانند و بر هر دو نام متکلم نهاد. اعلان نو شدن کلام در افراطی‌ترین شکل آن چیزی نیست جز اعلان تأسیس نحله‌های جدید کلامی که نحله‌های موجود را در مبانی و روش به چالش می‌خوانند.

اما اگر برای علم کلام، هویت مشخص و تعریف‌شده‌ای قائل باشیم، مثلاً اغراض و اهداف خاصی را محور تشخیص علم کلام قرار دهیم، مثل اینکه بگوییم علم کلام علمی است که متکفل اثبات عقلانی و دفاع و تبیین عقاید دینی است - که البته در این صورت، نحله‌های خارج از این محور اساساً کلام نخواهند بود - در این صورت، حدیث کهنگی و تجدد علم کلام، درست همانند نو شدن سایر علوم خواهد بود که

رتال جامع علوم انسانی

به معنای به وجود آمدن گرایش‌های تازه و روش‌های نوین و مسائل و پرسش‌های جدید در چارچوب آن اغراض تعریف شده خواهد بود و یگانه تفاوت کلام با علمی نظیر جامعه‌شناسی و فیزیک در بحث تجدد، آن خواهد بود که تمایز آن علوم از یکدیگر و محور تعیین‌بخش آن علوم کاملاً روشن است و در اغلب آنها این تمایز به موضوعات آن علوم بستگی دارد؛ اما در کلام، این امر واضح نیست و تعیین آن محور با نوعی انتخاب و اعمال سلیقه همراه است. (واعظی، ۱۳۷۵: ۹۷-۱۰۰)

صاحب این نظریه در ادامه با توجه به اینکه منکر تجدیدی خاص برای علم کلام گردیده است، تأکید بر این بحث را به دو دلیل موجه می‌شمارد و می‌گوید:

با توجه به آنچه ذکر شد، روشن می‌شود که طرح بحث نو شدن و تجدد کلام، چون ناظر به وجود تحولات و گرایشات نوینی است که در حجم وسیعی در میان متکلمین معاصر به وقوع پیوسته است، بحثی بی‌حاصل و لغو نیست... آنچه تأکید بر جدید شدن کلام را موجه می‌نماید، خوش‌خیالی برخی اذهان است که گمان می‌برند حیطه مباحث و مسائل و شبهات کلامی در همان محدوده‌های سابق است و با معتقدات و مبانی و پیش‌فرض‌های متکلمان، هیچ چالش نوینی رخ نداده است. (همان: ۱۰۰)

با توجه به آنچه در ادامه این نوشتار خواهد آمد، روشن می‌شود که دیدگاه این اندیشمند در واقع پذیرش تجدد علم کلام است؛ چرا که به اعتقاد وی، نحله‌های کلامی معاصر به دلیل تحول در غایت و مبانی معرفت‌شناختی، هویتی متفاوت از کلام سنتی دارند که با بهره‌گیری از قدرت اثباتی عقل در پی اثبات عقلی حقانیت گزاره‌های دینی و دفاع از آنها در مقابله با شبهات مخالفان بودند.

اکنون ناگفته پیداست که بررسی تفصیلی هر یک از این تقریرها و ژرف‌نگری در نقاط ضعف و قوت آنها محتاج مجال گسترده‌تر است. از سوی دیگر، چون به اعتقاد

نگارنده، دیدگاه دوم بر دیدگاه نخست به‌طور عام، ترجیح داشته، به‌صواب نزدیک‌تر است، از این‌رو تبیین صحت دیدگاه دوم، ما را از واکاوی تفصیلی یکایک تقریرهای دیدگاه نخست بی‌نیاز می‌کند و با روشن شدن اختلاف در هویت معرفتی کلام جدید و قدیم، این حقیقت نیز برملا می‌شود که هر یک از تقریرهای گذشته دارای چه نقاط ضعفی هستند و چه وجوهی از تجدد کلام از دسترس آنها دور مانده است. (ر.ک. خسروپناه، ۱۳۸۱: ۱۶-۲۰؛ فرامرزی قراملکی، ۱۳۷۸: ۱۲۳-۱۴۶؛ ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۲: ۱۴۳-۱۴۹)

دیدگاه دوم: تفاوت ماهوی کلام جدید با کلام قدیم

طرفداران این دیدگاه، به‌طور کلی برآنند که آنچه امروزه «کلام جدید» نامیده می‌شود، تفاوت جوهری و بنیادی با «کلام قدیم» دارد و عالم اندیشه در اثر پاره‌ای تحولات - که بیان آن خواهد آمد - آستان تحولات علمی جدید گردیده است. بر طبق این تلقی از کلام جدید، وصف تجدد دلالت بر تغییر هویت معرفتی و ساختار علم کلام دارد و پسوند «جدید» نیز متعلق به خود این علم است؛ چراکه کلام جدید، یک منظومه معرفتی غیر از کلام قدیم است.

تقریر یکم: اختلاف در ماهیت در اثر اختلاف در هدف و روش

نظریه‌پرداز این تقریر معتقد است تجدد کلام در هدف این علم و به‌تبع، در هویت معرفتی آن روی داده است. طرفداران دیدگاه سابق به‌جز تقریر اخیر آن، در اعتقاد به همسانی هدف کلام قدیم و جدید هم‌نوا بوده، رسالت کلام جدید را همان چیزی می‌دانند که کلام قدیم به‌دنبال آن بوده است؛ اما این دیدگاه با تعریف هدفی نوپدید برای علم کلام، معتقد به اختلاف ماهوی این دو علم و بروز تغییر در هویت آن می‌باشد. حاصل دیدگاه وی در مقاله‌ای با‌عنوان «نقد تفکر کلامی سنتی در اسلام معاصر» آن است که کلام قدیم اسلام، سه وظیفه برعهده داشته است:

یک. بیان و معرفی اصول اعتقادی و ایمانی اسلام؛

دو. اثبات این عقاید؛ برای متکلم مفروض بود که داشتن این عقاید حقیقی تنها راه «نجات اخروی» است و هر کس بخواهد «نجات اخروی» پیدا کند، باید دارای این عقاید حقیقی باشد. متکلم، این عقاید را کشف می‌کرد و راه اثبات آنها را نشان می‌داد. سه. پاسخ دادن به شبهاتی که از بیرون دین می‌آمد.

علم کلام با این ساختار، دارای دو ویژگی بوده است: نخست آنکه، پرسش‌هایی که در کلام اسلامی مطرح است، پرسش‌هایی ناظر به واقع است. کلام اسلامی هم به دنبال عقاید راستین و صددرصد مطابق با واقع می‌گردد. ویژگی دوم کلام اسلامی هم تصور قابل اثبات بودن این قضایای ایمانی از راه عقل است.

اما در عصر حاضر، فضای فکری عوض شده و آن دو ویژگی تفکر که به کلام اسلامی ما هم شکل بخشیده بود، جای خود را به ویژگی‌های دیگر داده است. در فضای فکری جدید، جازمیت فلسفی و علمی از میان رفته و عدم جازمیت بر تفکر بشر چیره گشته است. از این رو اثبات عقلی و یقینی عقاید صحیح که هدف کلام سنتی به شمار می‌رفت، ناممکن گشته است. به ناچار باید به شیوه دیگری از خدا، نبوت، انسان و معاد و وحی سخن گفت. در چنین فضایی آنچه درباره دین و دینداری برای انسان مطرح است، پرسش‌های خاص با محوریت این پرسش است که «دین با من فاقد تصویر چه می‌کند؟» امروز کلام باید به گونه‌ای سخن بگوید که نه تنها انسان و جهان معنا پیدا کند، زندگی تازه‌ای برای آدمی میسر گردد. (مجتهد شبستری، ۱۳۷۵: ۱۶۸-۱۷۵)

روشن است که بر مبنای این دیدگاه، امروز باید مباحث مندرج در آثار کلامی پیشینیان به کلی کنار گذاشته شود و تلاش‌های جاری در حوزه کلام سنتی طرد گردند. با التزام به این نگرش، تمامی آنچه در سنت کلامی ما تحت عنوان «کلام قدیم» شناخته می‌شود، دیگر به تاریخ علم پیوسته، دستاوردهای علمی متکلمان گذشته، مجال بروز در فضای اندیشه کلامی معاصر نخواهند یافت.

تقریر دوم: اختلاف در پیش‌فرض‌ها، موضوعات، روش‌ها و راه‌حل‌ها و سبک و تقدم و تأخر مباحث

طراح این تقریر معتقد است

کلام [جدید] از نظام‌های هندسی مختلفی تشکیل شده است که بسیاری از آنها هیچ‌سختی با یکدیگر و با کلام قدیم ندارند. اگر به تفکر فلسفی و کلامی غرب از سده شانزدهم با رواج فلسفه‌های امپریسم، پوزیتیویسم، مدرنیسم و پست‌مدرنیسم توجه کنیم، خواهیم یافت که نحله‌های مختلف کلام جدید تفاوت عمیقی دارند. امروزه بیشتر نظام‌های کلامی در غرب با تفکر اومانستی، انسان‌شناسی را بر خداشناسی مقدم ساخته‌اند... کلام جدید در مقام تحقق در ناحیه پیش‌فرض‌ها، موضوعات، روش‌ها و راه‌حل‌ها و سبک و تقدم و تأخر مباحث با کلام قدیم تفاوت پیدا کرده است. (خسروپناه، ۱۳۸۱: ۱۹ و ۲۰)

دیدگاه برگزیده

برای تبیین هر چه بیشتر دیدگاه برگزیده، توجه شایسته به دو نکته اساسی حائز اهمیت فراوان است. این دو نکته که تفصیل آن در ادامه می‌آید، عبارتند از: ۱. تغییر مداوم علم کلام؛ ۲. خاستگاه غربی کلام جدید.

۱. تغییر مداوم علم کلام

آغازین نکته‌ای که در جلوگیری از ابهام و خطا و نیز روشن‌تر شدن وجوه تجدد علم کلام راهگشاست، آن است که وصف تجدد، با دو معنای مختلف بر دانش کلام قابل حمل است: تجدد به‌منزله عرض عام و تجدد به‌عنوان عرض خاص.

تجدد به‌معنای نخستین، مفهوم عام تجدد و از آن همه علوم است و اختصاص به دانش کلام ندارد؛ اما معنای دوم، مفهوم خاصی از تجدد و مختص علم کلام است. تجدد به‌معنای نخست، لازمه مقام تحقق هر دانشی است؛ زیرا علم چیزی

نیست جز «مسائل منسجم وحدت یافته» و روشن است که مسائل علم تدریجی الحصول می‌باشند و هر علمی از طریق ظهور مسائل نوین رشد می‌کند. وقتی از کلام جدید سخن گفته می‌شود، این معنای از تجدد مراد نیست؛ چراکه هر مقطعی از تاریخ تطور علوم، نسبت به برهه سابق، جدید است و نسبت به برهه لاحق، قدیم.

اما تجدد در علم کلام به معنای دوم که مختص به این علم است، ریشه در هویت این علم دارد. علم کلام بنابه تعریف، هویت واسطه‌ای میان وحی و مخاطبان آن دارد و این هویت به منزله جنس و جامع مشترک در همه تعریف‌های علم کلام اخذ شده است. علم کلام به دلیل هویت واسطه‌ای، قائم به طرفین (وحی و مخاطبان آن) بوده، از دو طرف نسبت، کسب تعیین می‌کند. آنچه هویت کلام را به عنوان کلام قوام می‌بخشد، وحی و تعالیم دینی است که امری بالذات ثابت است و آنچه ساختار و هندسه معرفتی دانش کلام را شکل می‌دهد و تعیین فرهنگی آن را تأمین می‌کند، مخاطبان وحی و امری دائماً متحول است. کلام به دنبال عرضه وحی، که امر ثابت مقدس آسمانی است، به ذهن و زبان مخاطبان، که هویت جمعی و تاریخی متحول دارند، است. از این رو متکلم، متناسب با ذهن و زبان مخاطب، نظام کلامی خود را شکل می‌بخشد و با تحول ذهنیت مخاطبان، نظام کلامی نیز متحول می‌گردد.

حال اگر فرض شود که در مقطعی از تاریخ اندیشه بشر، تحولی بنیادین و سرنوشت‌ساز عارض ذهن و زبان انسان گردد، به گونه‌ای که فضای اندیشه و مبادی تفکر، روی آوردهای معرفتی و... دگرگون گردند، در این صورت متکلم خود را با مخاطبانی مواجه خواهد یافت که از ذهن و زبان و روشی کاملاً نوین برخوردارند و شبهات و انتقاداتشان نیز از مبانی معرفتی و فلسفی جدید نشأت گرفته است؛ به گونه‌ای که بدون آشنایی با آن مبانی نمی‌توان در مقام دفاع از تعالیم دینی برآمد. این مواجهه، متکلم را در ایفای نقش کلامی‌اش تنها نخواهد گذاشت؛ بلکه وی را بر آن خواهد داشت که با شناخت جهان معاصر، ذهنیت و زبان جدید، مسائل و

معضلات انسان معاصر را بفهمد و با هم‌دلی و هم‌زبانی با این ذهن و زبان نو و خلق مفاهیم و مسائل جدید، برای انسان معاصر از وحی سخن بگوید. به این ترتیب، با در کار آوردن مبانی، روی‌آورها و زبان جدید، اضلاع معرفتی وی تحول می‌یابد. بر مبنای معنای دوم از تجدد، می‌توان به تعبیری غیرمسامحی از کلام جدید سخن گفت و تجدد را وصف هندسه معرفتی و ساختار علم کلام دانست. (ر.ک: فرامرز قراملکی، ۱۳۷۸: ۱۵۳-۱۵۶؛ ۱۳۷۵: ۱۱۲-۱۱۵؛ ۱۳۷۳: ۲۷)

۲. خاستگاه غربی کلام جدید

اندیشمندانی که از بین دو دیدگاه پیش‌گفته، معتقد به تفاوت ماهوی کلام جدید و قدیم گردیده‌اند - به‌رغم اختلافاتی که در بینشان وجود دارد - تلقی خود را مدیون نگاه خویش به خاستگاه فرهنگی و فکری این دانش نوظهور می‌باشند؛ این دانشوران به‌درستی به این بُعد اساسی مسأله توجه کافی نموده‌اند که موضوع مورد نزاع، میهمانی غربی در سفره فرهنگ دینی ماست و از این منظر به بررسی آن پرداخته‌اند. البته بدون شک، طرفداران «یکسان‌نگاری کلام جدید و قدیم» نیز به این نکته واقف بوده‌اند؛ به‌خصوص کسانی که به تفاوت در «روش‌ها» و «مبادی» اشاره نمودند؛ ولی به‌نظر می‌رسد اغلب ایشان در تحلیل حقیقت این علم، از بذل عنایت کافی و لازم بدان دریغ ورزیده‌اند. در هر حال، محققى که به‌دنبال دستیابی به تصویری صحیح از «کلام جدید» و چیستی آن است، باید آن را در موطن اصلی این پدیده سراغ بگیرد.

به بیان دیگر، باید بین «تعریف در مقام تحقق» و «تعریف در مقام توصیه» تمایز قائل شویم. آنچه نگارنده مدعی است که باید با رجوع به خاستگاه کلام جدید، یعنی تفکر و فرهنگ غربی به‌دست آوریم، «تعریف در مقام تحقق» است؛ برخلاف برخی از اندیشمندان معتقد به یکسان‌نگاری که کلامشان ناظر به این بود که چگونه می‌توان کلام جدید داشت. حال ما برای آنکه تصویر درستی از این پدیده تحقق‌یافته در اذهان

خود داشته باشیم، ناگزیریم سراغ اندیشه غربی برویم؛ چراکه این پدیده در آن فضا به وجود آمده، سپس ناخوانده، میهمان حوزه اندیشه اسلامی گردیده است.

ناگفته پیداست که مراد نگارنده آن نیست که همانند برخی از سر خودباختگی یا عافیت‌طلبی، فتوا به لزوم پیروی و تقلید از غربیان داده، ناسنجیده اصرار بورزد که آنچه بر سر تفکر و ایمان دینی در مغرب زمین آمده است، باید بر سر ما هم بیاید و گرنه کلام جدید نخواهیم داشت! بلکه از نظر ما محقق علوم اسلامی پس از اینکه کلام جدید را به صورت بایسته شناخت، می‌تواند براساس اصول اندیشه اسلامی، دست به توصیه یازد و پیشنهادهایی را برای ادامه حیات این علم نوپا مطرح نموده، آن را حک و اصلاح نماید. پس سخن بر سر آن است که وقتی کلام جدید را آن‌چنان که هست، شناختیم، آن‌گاه می‌توانیم بگوییم چه باید باشد و در آینده چه باید بشود.

به هر روی، باید با بررسی و تحلیل آنچه در عالم الاهیات و اندیشه مغرب‌زمین رخ داده است، به تبیین واقعیت کلام جدید و دیدگاه مقبول خود پردازیم؛ چراکه دستیابی به تصویری صحیح از کلام جدید و چیستی آن، رهین مطالعه آن در موطن اصلی‌اش یعنی فضای فکری - فرهنگی غرب است.

الاهیات یا کلام جدید در غرب

اصطلاح «کلام جدید» ترجمه‌ای نادقیق از «New Theology» یا «Modern Theology» می‌باشد؛ زیرا کلمه «Theology» به معنای مرسوم آن در زبان‌های غربی و معارف مسیحی دقیقاً مترادف هیچ‌یک از علوم اسلامی نیست.^۱ البته یکی از

۱. برخی از اندیشمندان غربی نیز به این نکته واقف بوده و به آن توجه کرده‌اند؛ به‌عنوان نمونه، پروفیسور مارتین مکدرموت در مقاله خود با عنوان «مقایسه روش کلامی شیخ مفید با کلام مسیحی» با اینکه به‌گفته خودش «علم کلام» را به‌طور موقت به «تئولوژی» ترجمه کرده است، می‌گوید «این ترجمه»

مسائل اصلی تئولوژی در صدر دوره مسیحیت، دفاع از اصول مسیحیت در برابر مخالفان و بدعت‌گزاران^۱ بود و بخش «Apologetics» بخشی از الاهیات جزمی (یکی از شاخه‌های الاهیات) و متکفل دفاعیات دینی در مقابل شبهات منکران بود. از این‌رو علم کلام در حوزه علوم اسلامی، متناظر این بخش از الاهیات مسیحی است، نه خود الاهیات. (پازوکی، ۱۳۷۵: ۱۳۷-۱۵۰)

بنابراین تئولوژی که قدما از آن تعبیر به «اثولوجیا»، «علم ربوبی» یا «الاهیات» می‌نمودند، در عالم مسیحیت اعم از کلام است. از این‌رو ترجمه آن به «کلام» در بیان مترجمان اخیر، تعریف عام به خاص است.

براساس آنچه گفته شد، برای پی‌گیری مباحث کلام جدید در فرهنگ مغرب‌زمین باید سراغ مباحثی برویم که تحت عنوان «New Theology» یا «Modern Theology» مطرح می‌شوند و دقیق‌تر آن است که این مباحث را «الاهیات نوین» بنامیم؛ هرچند نظر به تداول فراوان اطلاق اصطلاح «کلام جدید» بر این مباحث، بعید به نظر می‌رسد که بتوان «الاهیات نوین» را جایگزین آن نمود؛ از این‌رو ما نیز همین اصطلاح را به کار خواهیم گرفت تا به کارگیری اصطلاح «الاهیات نوین» هرچند به‌درست، مایه تشویش ذهنی خوانندگان عزیز نگردد.

کاملاً رضایت‌بخشی نیست؛ زیرا تعبیر «علم کلام» به‌طور دقیق، معادل آن چیزی که در مسیحیت «تئولوژی» خوانده می‌شود، نیست. (ر.ک: مکدرموت، ۱۳۷۸: ۸۸) یا هری ولفسون در عنوان کتاب معروف خود «فلسفه علم کلام» واژه کلام را آوانگاری کرده است. (Wolfson, ۱۹۷۶) ویلیام کریگ نیز در کتابی که در باب برهان جهان‌شناختی در کلام اسلامی نگاشته، به‌همین نحو عمل کرده است. (Craig, ۱۹۷۹)

۱. Gentiles.

پیدایش کلام جدید و بنیان گذار آن

بنیان گذار کلام جدید، فریدریش شلایرماخر^۱ (۱۷۶۸-۱۸۳۴) متکلم پروتستانت آلمانی است. بازنندیشی او در باب وظیفه و محتوای جزمیات مسیحی^۲ موجب ملقب شدن وی به عنوان «پدر الاهیات نوین»^۳ گردید. از سوی دیگر، رویکرد خاص وی به آموزه مسیحیت موجب شد وی در پیدایش شیوه‌های غیر الاهیاتی در مطالعه دین، نقش مهمی داشته باشد (۱۰۸\۱۳: ۱۹۸۷، Gerrish) به گفته کارل بارث «در تاریخ الاهیات تا به امروز، شلایرماخر جایگاه نخست را دارد و همواره این گونه خواهد بود، او هیچ رقیبی ندارد... وی مکتبی تأسیس نکرد؛ اما عصری را به وجود آورد.» (Cited in: Kung, ۱۹۹۵: ۱۵۷) آثار سی جلدی او که به کمک ویراستاران و مترجمان ممتازی به چاپ رسید و به خصوص به زبان انگلیسی ترجمه و منتشر شد، هنوز منبع الهام بخش مؤثری برای متکلمان معاصر است. (همتی، ۱۳۷۹: ۱۰) او در هرمنوتیک نیز جایگاه بس والایی دارد تا بدانجا که «بنیان گذار هرمنوتیک مدرن» نیز لقب گرفته است. (Tracy, ۱۹۸۹: ۳۶)

اهمیت تحقیقات شلایرماخر این بود که الاهیات مسیحی را بر بنیادی نوین استوار می‌داشت. این الاهیات دیگر بر نظامی فلسفی یا بر نظریه‌ای درباره قضایای وحیانی کتاب آسمانی استوار نبود. بنیاد این الاهیات در «تجربه دینی» خود فرد قرار می‌گرفت. این الاهیات بر گواهی زنده فرد در شرایط خاص زندگی او بنا شده بود و این تأکید دوگانه بر شرایط خاص فرد و تمیز تجربه دینی او نشان شاخص بخش اعظم الاهیات قرن نوزدهم است. (فرگوسن، ۱۳۸۲: ۲۵ و ۲۶)

البته برخی پژوهشگران معتقدند «کلام جدید» در دهه ۱۹۴۰ در فرانسه ظهور

۱. Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher.

۲. Christian Dogmatics .

۳. Father of Modern Theology.

یافت و پروسه عصری‌سازی کلامی یا الاهیاتی در ۱۹۷۰ پدید آمد؛ اما این سخن، دقیق و مستند نیست و نظریه نخست در جهان مسیحیت و نزد محققان و متکلمان و حتی دین‌پژوهان معاصر از مقبولیت بیشتری برخوردار است. (همتی، همان: ۱۱)

برخی از اندیشمندان معتقدند در منابع و متون غربی، چیزی به نام کلام جدید و حتی الاهیات جدید وجود ندارد. (آیت‌اللهی، ۱۳۸۱: ۲۵؛ خرمشاهی، ۱۳۷۵: ۲۱۷)

ولی حق آن است که نه‌تنها عنوان «Modern Theology» و «New Theology» در مباحث اندیشمندان مغرب‌زمین رایج است، مقالات و کتاب‌های متعددی نیز با همین عنوان یافت می‌شود.

این واژه را اولین بار پی. پاران،^۱ متفکر فرانسوی دوران پس از جنگ جهانی به کار برد و اندیشمندان ارتدوکسی نوتوماسی در ذیل این اصطلاح از هر چیزی که در پی تغییر الاهیات در فرانسه بعد از جنگ بود، به شدت انتقاد می‌کردند. (De Berranger, ۲۰۰۵: ۲\۹۵۷) طبق گفته دانش‌نامه نهضت جهانی کلیساها عبارت «الاهیات جدید» به‌طور عمده در مراکز کاتولیک رومی فرانسه در دهه ۱۹۴۰ به‌وجود آمد و تلاشی بود در راستای بی‌اعتباری تجدید روش‌های الاهیاتی که از تاریخ، تفسیر، مناجات و مواعظ، با بهره‌گیری از روش‌شناسی دقیق مدرسی استفاده می‌کردند. این جریان که روش‌های رایج توجیه مباحث الاهیاتی بر پایه استناد به آبا و مواضع کلیسا، کتاب مقدس و روش تاریخی را مورد چالش قرار می‌داد، طرفداران (همچون هنری بولارد^۲، ژان دانیلو^۳ و برونو دو سلاژ^۴) و مخالفانی پیدا کرد، به‌طوری که پاپ پیوس^۵ دوازدهم در سال ۱۹۴۶ آشکارا به محکوم ساختن

۱ P. Parente.

۲. Henri Bouillard.

۳. Jean Danielo.

۴. Bruno de Solages.

۵. Pius XII

«الاهیات جدید» پرداخت. (Lauret, ۱۹۹۱: ۱۰۰۰, ۱۰۰۱)

گارت جونز، ویراستار راهنمای *الاهیات مدرن* در مقدمه این کتاب در باب چیستی الاهیات مدرن، پس از تعریف خود الاهیات می‌گوید: تعریف الاهیات مدرن مشکل است؛ چراکه مفهوم «مدرنیته» تعاریف مختلفی دارد. آیا مدرنیته، برهه‌ای از تاریخ است، یا شیوه‌ای خاص در تفکر؟ اگر مدرنیته را به معنای اول لحاظ کنیم، الاهیات مدرن، برهه‌ای خاص از الاهیات مسیحی خواهد بود که سرآغاز و سرانجامی دارد؛ ولی طبق تعریف دوم، الاهیات مدرن، شیوه‌ای از تفکر در باب مفاهیم مسیحی خواهد بود که ممکن است در موازات یک برهه خاص تاریخی باشد. اگر معنای اول را مدنظر قرار دهیم - که غالباً همین‌گونه است - الاهیات مدرن تقریباً برهه ۱۶۰۰ تا ۱۹۸۰ است و اما الاهیات مدرن به معنای دوم، از زمانی شروع می‌شود که مردم درصدد برآمدند تا در چارچوب جهانی که در آن زندگی می‌کنند، به تفکر در باب ایمانشان بپردازند. هرچند ممکن است ریشه‌های این نگرش نیز به حوالی سال ۱۶۰۰ برگردد، آنچه در این معنا مدنظر است، همان روش اندیشیدن است.

پیش گرفتن هر یک از این دو تعریف زمانی و چارچوبی^۱ از الاهیات مدرن، سؤالات بعدی را مشخص خواهد نمود؛ طبق تعریف زمانی، پرسش از آغاز و انجام مدرنیته، دوره پیشامدرن و پسامدرن رخ خواهند نمود؛ ولی طبق معنای دوم، سؤال از تلقی الاهیاتی مدرن از رابطه خدا و جهان خواهد بود.

وی در ادامه فرض می‌گیرد که پرسش‌های تاریخی نسبت به سؤالات تفکر انتقادی، جنبه ثانوی دارند. در نتیجه الاهیات مدرن را باید بر مبنای نحوه تلقی ما از مشکلاتی که الاهی‌دانان در درک رابطه بین خدا و جهان با آنها مواجه می‌شوند، تعریف نمود. الاهیات مدرن، زمانی آغاز شد که الاهی‌دانان در مقام پاسخ به سؤالاتشان به فراسوی کلیسا نظر کردند.

۱. Scope.

مشخصه الاهیات مدرن، سؤالاتی است که حاصل تلاقی با فلسفه، جامعه، علم و فرهنگ هستند. الاهیات مدرن دوره‌ای است که با به‌کارگیری شیوه‌هایی خاص در تفسیر مفاهیم مسیحی، تعاریف جدیدی از آموزه‌های اصلی ایمان مسیحی نظیر تاریخ و فرجام‌شناسی به‌دست آمدند و دوره‌ای است که ظهور چالش‌های نوین سبب گردید مردم نیاز شدیدی به تفکر درباره ایمانشان پیدا کنند. به‌رحال آن‌گونه که اشاره شد، این گزاره عقلی کلیدی، مشخصه این تلاش‌هاست که: مردم برای دریافت پاسخ سؤالاتشان به فراسوی کلیسا نظر کردند. (Jones(Ed), ۲۰۰۴: xii-xiv)

هرچند ایشان تقدم معنای دوم بر معنای اول را پیش‌فرض گرفته‌اند، روشن است که این امر فراتر از یک پیش‌فرض صرف است؛ زیرا همواره این‌گونه است که باید اتفاقی خاص در برهه‌ای از زمان رخ دهد تا آن برهه زمانی، واجد خصوصیت شود و الا اگر آن زمان خاص، بستر وقوع رخدادی معین نباشد، دیگر تفاوتی با سایر زمان‌ها نخواهد داشت؛ خود زمان هیچ موضوعیتی ندارد و برهه‌های مختلف زمانی هیچ تفاوتی با یکدیگر ندارند؛ بلکه آنچه تاریخ را به‌طور کلی و تاریخ یک علم را به‌طور خاص، به دوره‌های گوناگون تقسیم می‌کند، مظهرهای متنوعی است که ظرف زمان به خود می‌بیند و تغییراتی است که در خود آن علم رخ می‌دهد. از این‌رو در باب دوره متعلق به الاهیات مدرن نیز اصل، تغییراتی در خود الاهیات است که آن را مدرن کرده است و در پی مدرن شدن الاهیات، دوره‌ای که این واقعه در آن رخ داده است، از سایر دوره‌ها متمایز گشته است. پس مهم، بررسی خود الاهیات، چرایی و فرآیند مدرن شدن آن است که باید بدان پرداخت.

هانس کونگ، متفکر برجسته کاتولیک معاصر در مقاله‌ای باعنوان «تغییرات پارادایمی در الاهیات» برای تبیین دیدگاه خود، با الهام از توماس کوهن فیزیکدان و مورخ علم آمریکایی، صاحب کتاب *ساختار انقلاب علمی*، از اصطلاحاتی همچون تغییر پارادایم، الگوهای تفسیر، الگوهای تبیین، الگوهای فهم استفاده می‌کند. کوهن معتقد است اساساً ظهور فرضیه‌ها و نظریه‌های جدید در علوم طبیعی صرفاً

پایامد تأییدگرایی پوزیتویست‌های وین یا ابطال‌گرایی پوپر نبود؛ بلکه محصول یک جایگزینی بسیار پیچیده و متمادی یک الگوی تفسیر، که تا آن هنگام پذیرفته شده باشد، با الگویی جدیدتر بود. فرضیه‌ها و نظریه‌های جدید، ناشی از یک «تغییر پارادایم» بودند. وی در تعریف پارادایم گفته است: «منظومه کاملی از باورها، ارزش‌ها، فنون و غیره است که اعضای یک اجتماع^۱ در آن سهیم‌اند.»^۲ (Kung, ۱۹۸۹: ۷)

هانس کونگ نیز متناظر با علوم طبیعی، همین مسأله را در باب الاهیات مطرح می‌کند و معتقد است وقتی اندیشمندان در مواجهه با فضای تاریخی نوین و چالش نوپیدای آن نمی‌توانند جواب رضایت‌بخشی برای پرسش‌های جدید دست‌وپا کنند، الگوهای تفسیری سابق رنگ می‌بازند و الگوی جدیدی جای آنها را می‌گیرد. وقوف بر تزیاید بحران، نقطه آغاز پیدایش یک تغییر شدید در انکارهایی است که تا به حال رایج بوده‌اند و سرانجام موجب رویش یک پارادایم یا الگوی جدید در فهم می‌گردد. (Kung, ۱۹۸۹: ۱۹&۲۰)

دیوید فورد، ویراستار کتاب معروف *متألهان جدید*، از قول هانس فری در باب چیستی الاهیات مدرن مسیحی چنین می‌گوید:

در فاصله زمانی میان قرون وسطا و پایان قرن نوزدهم، حوادث و تغییرات گسترده‌ای در زندگی و اندیشه مردم پیدا شد که اغلب ریشه در اروپا داشت؛ ولی آثار آن جهانی بود. مهم‌ترین این رخدادها عبارت بودند از: رنسانس، نهضت اصلاح دینی، استعمار آمریکائیان، روشن‌گری، انقلاب آمریکا و فرانسه، ظهور ملیت‌گرایی، انقلاب صنعتی، پیشرفت علوم طبیعی، تکنولوژی، علوم پزشکی و علوم انسانی. بوروکراسی، تشکیلات دموکراسی، جنگ‌افزارها و

۱. Community.

۲. این کتاب، مجموعه مقالاتی است که در یک همایش بین‌المللی تحت همین عنوان در دانشگاه توینگن آلمان از سوی اندیشمندان مسیحی از سراسر جهان ارائه شده است.

ابزارهای ارتباطی نوپدید، انبوه برنامه‌های تعلیم و تربیت و بهداشت عمومی و جنبش‌های نوین در عرصه‌های هنر، فلسفه و دین نیز در این میان تأثیر داشتند. متألهان در خلال این دوره سرنوشت‌ساز و حساس، عضوی از جوامع کلیساها و مؤسسات دانشگاهی بودند، و الاهیاتشان به‌ناچار تحت تأثیر قرار گرفت. تحولات مذکور، سبب بی‌توجهی، نقادی و تلاش در دگرگون نمودن آنها از سوی متألهان گردید و الاهیات ایشان بدین ترتیب، به یک معنای رقیقی، مدرن شد. ممکن است برخی آرزوی تکرار الاهیات سابق را در سر بپروراندند؛ ولی این امر امکان‌پذیر نیست؛ زیرا اوضاع^۱ تغییر یافته است و آنچه امروز می‌فهمیم و در واقع با آن ارتباط برقرار می‌کنیم، از معنای اصلی آن بسیار دور است. (Frei, ۱۹۹۸: ۱&۲)

حاصل آنکه، در حد فاصل بین قرن شانزده تا نوزده در پهنه اندیشه الاهیات مسیحی، الاهیاتی نوین و جدید، به‌معنای واقعی کلمه، پا به عرصه وجود گذاشته است. مقصود از اصطلاح الاهیات (کلام) جدید، «پیدایش نگاه و نگرش و رهیافتی جدید به دین و نقش و عملکرد آن و بررسی گزاره‌های دینی و زبان دینی و مضمون و محتوا و معنای آنهاست که با ظهور پارادایم‌های جدید معرفت‌شناختی^۲ و در فضای جدید علوم انسانی و اجتماعی و پیدایش فلسفه‌های جدید شکل گرفته و چالش با پرسش‌های نوین

۱. Context.

۲. کلام جدید از حیث تجددش بسیار شبیه فلسفه جدید است که در قرن هفدهم با دکارت آغاز شد و دیگران آن را استمرار بخشیدند. بر حسب اتفاق در باب تجدد فلسفه در دوران نامبرده نیز اختلاف وجود دارد؛ ولی امروز که از آن عصر فاصله گرفته‌ایم و به‌خوبی می‌توانیم زوایای تاریک آن را نظاره‌گر باشیم، به‌راحتی می‌توان دید که آنچه آن فلسفه را نسبت به ماقبل خود جدید نمود، تغییر در پارادایم فکری بود که دکارت در حوزه معرفت‌شناسی پدید آورد و خودبنیادی (سویژ کنیویته) راه را برای پیدایش فلسفه‌های جدید و انسان‌مداری هموار نمود.

الاهیاتی و اعتقادی با توجه به این فضای فکری و فرهنگی جدید و چالش‌گری‌های علوم انسانی و اجتماعی جدید است و این البته هیچ انحصار و اختصاصی به مسیحیت و هیچ دین خاص دیگری ندارد.» (همتی، ۱۳۷۹: ۱۸۴) بلکه واقعیت آن است که «عناصری که از مکاتب علمی و فلسفی غرب سیراب گشته‌اند، در حوزه اندیشه اسلامی مطرح گشته، سؤالاتی را با خود به سوغات آورده است که اندیشه دینی در مشرق و به‌ویژه اسلام را در معرض تهدیدی جدی قرار داده است. برای پاسخ به این سؤالات باید طرحی نو در انداخت که ما آن را در اینجا تحت عنوان «کلام جدید» مطرح می‌سازیم.» (کاشفی، ۱۳۷۵: ۲۸۱)

رسالت امروزی متکلم اسلامی

مسأله‌ای که در واپسین سطور مربوط به کلام جدید باید بدان اشاره شود، این است که با توجه به تحول عمیق و همه‌جانبه مسائل مربوط به کلام و الهیات و نفوذ - یا به تعبیر دقیق‌تر، هجوم - این مباحث به حوزه اندیشه اسلامی، رسالت امروزی متکلم اسلامی در مواجهه با این پدیده چیست؟ آیا باید چشم بر آن بست و همان مباحث پیشین رایج در کلام سنتی را تکرار نمود یا اینکه به کلی دست از کلام سنتی شسته، الهیات نوین مسیحی را تکرار نمود، یا اینکه راه‌حل دیگری نیز وجود دارد؟

پیشاپیش، توجه به این نکته مهم است که در خود عالم مسیحیت، اندیشمندان و به‌خصوص عالمان دین، در فضای تغییر منظومه فکری و تلاقی دین و مدرنیته، رویکردها و روش‌های گوناگونی را در پیش گرفته‌اند؛ آن‌گونه که دیوید فورد در مقدمه کتاب *متألّهان جدید پنج‌گونه الهیات* را در میان اندیشمندان مسیحی به تصویر کشیده است؛ البته همان‌طور که خود وی نیز تصریح نموده، چنین تصویری اختصاص به مسیحیت ندارد. این پنج شیوه عبارتند از:

۱. اصالت دادن به مسیحیت و مبانی آن بدون توجه به تحولات رخ داده در

زندگی و اندیشه مردم؛

۲. اصل قرار دادن فلسفه و جهان‌بینی مدرن و پذیرش مسیحیت، تنها در موارد عدم تضاد با افکار نوین؛
۳. اصالت دادن به مسیحیت و لزوم سازگاری نظرات دیگر با آن در عین تجدیدنظر و نوگرایی در مسیحیت براساس تحولات علمی و فرهنگی جهان (مثل کارل بارث و بون‌هافر)؛
۴. تلفیق مسیحیت با مباحث نوگرایی بدون ترجیح هیچ‌یک از آن دو بر دیگری (مثل پل تیلیخ، شیلیک و کونگ)؛
۵. به‌کارگیری اصطلاحات و نگرش‌ها و فلسفه‌های معاصر برای تفسیر مجدد مسیحیت (مانند بولتمان، پانین‌برگ و کلام پویشی).
- او سپس می‌گوید: «چنین چهره‌ای که ترسیم شد، می‌تواند در مورد کل ادیان و نگرش‌های کلامی صادق باشد.»^۱ (Ford(ed), ۱۹۹۸: ۲&۳)
- اما اندیشمندان مسلمان که دل‌مشغول پاسداری از سنگرهای اندیشه و ایمان هستند، باید با دغدغه خلوص دینی، به‌دور از خودباختگی فرهنگی و عافیت‌طلبی و سهل‌انگاری، در مرحله نخست، مسائل و پرسش‌ها و طرز تفکر و انتظارات نوین و در یک کلمه، فضای فکری حاکم بر جهان اندیشه را به‌درستی و با دقت بشناسند. در مرحله بعد، با وام‌گیری از میراث گران‌بهای کلام سنتی، اقدام به ارائه تبیین‌های نوین، پاسخ‌های مستدل و گویا و راه‌حل‌های درخور برای مسائل مطرح‌شده نمایند. متکلمی که در عصر حاضر به‌دنبال دفاع از ساحت دین است، نمی‌تواند کلیات علم کلام متقدمان را تکرار کند؛ بلکه باید موقعیت دین در جهان معاصر را دریابد و بداند که دیانت از کجا و چگونه به خطر افتاده است؛ به‌خصوص که این «از کجایی»

۱. البته با دقت در این شیوه‌ها چه‌بسا روشن شود که برخی از آنها تنها در فضای الاهیات مسیحی که مشتمل بر آموزه‌های عقل‌ستیزی همچون تثلیث، تجسد، فدیة، تبدیل شدن نان و شراب به جسم مسیح و... می‌باشد، قابل تصویر است.

بسیار گسترش یافته و افزون بر گزاره‌های اعتقادی، مسائل فرهنگی، اخلاقی، تاریخی دین نیز مورد هجومه واقع شده‌اند. (کاشفی، همان: ۲۹۱ و ۲۹۲)

متأسفانه در فضای به‌وجودآمده، برخی به هر انگیزه‌ای، به‌کلی از دستاوردهای علمی متکلمان گذشته دست شسته، آن را متعلق به تاریخ کلام می‌دانند و معتقدند در عصر حاضر دیگر نباید در پی اثبات یقینی عقاید دینی خود بود و باید به شیوه دیگری از خدا، نبوت، انسان و معاد و وحی سخن گفت.^۱ درحالی‌که این نوع رویکرد به مباحث پیش‌آمده، خودباختگی در برابر وضعیت حاکم بر فضای فکری غرب است. هر چند فضای فکری و افق فرهنگی جامعه، فهم مخاطبان و نیز نیازهای ایشان تحول یافته است و نقشه علوم و جغرافیای معرفت بشری دست‌خوش تحول اساسی گردیده است، هدف کلام جدید هیچ تفاوتی با کلام سابق ندارد. کلام جدید نیز باید در راستای تثبیت و تقویت ایمان دینداران به تبیین و توجیه و دفاع از حقانیت دین و باورهای ایمانی در فضای جدید بپردازد. متکلم باریک‌اندیش نمی‌تواند با تسلیم شدن در برابر شبهات، دست از رسالت کلامی خویش بشوید؛ هرچند علاوه بر برخی نویسندگان داخلی، پاره‌ای از غربیان نیز چنین نسخه‌ای برای او دست‌وپا نمایند.^۲

۱. تفصیل این دیدگاه در تقریر نخست از دیدگاه دوم در باب تفاوت کلام جدید با کلام قدیم گذشت.
۲. دان کیویست از طرفداران الاهیات ناواقع‌گرا در این باب می‌گوید: «فرآیند تدریجی دنیابگرای (Secularisation) نفوذ علم، تأثیر نقد دینی و تاریخی، گرایش هر چه بیشتر به جهان‌بینی انسان‌مدار، برخورد با ادیان دیگر و سرانجام گذر هولناک و البته هنوز ناتمام ما به تجدد، در کنار هم ماجرای را می‌سازند که در سه یا چهار قرن گذشته بر مسیحیان رفته است. در دین‌های دیگر، کسانی هستند که می‌گویند این جریان، منحصر به مسیحیت است و ناتوانی این دین را در مهار کردن تحولات فرهنگی خود و نارسایی‌اش را در برابر اثرات فرساینده شک‌آوری (Scepticism) نشان می‌دهد. مسلمانان به خود می‌بالند که دچار سرنوشت مسیحیان نخواهند شد و جمعی حتی مدعی‌اند که می‌توان علم اسلامی، بَری از جریان نهفته شک‌گرایی که لازمه علم غربی است، به‌وجود آورد. اینها بدبختانه در اشتباه‌اند. داستان ما ممکن است محلی باشد؛ ولی درس اخلاقی

نتیجه

رویکرد یکسان‌انگاری ماهیت کلام جدید و کلام قدیم با قرائت‌های هشت‌گانه‌اش ناتمام و مولود عدم بذل توجه کافی به خاستگاه غربی کلام جدید و تجدد عمیق و خاص این رشته دین‌پژوهی است. در مقابل، رویکرد معتقد به تفاوت ماهوی کلام جدید با کلام قدیم بر صواب است؛ چراکه در حد فاصل بین قرن شانزده تا نوزده میلادی، پارادایم‌های جدید معرفت‌شناختی و فلسفه‌های جدیدی شکل گرفتند و فضای جدید علوم انسانی و اجتماعی، الاهیات مسیحی را با پرسش‌های نوین الاهیاتی و اعتقادی مواجه نمود. این فضای فکری و فرهنگی جدید با چالش‌های علوم انسانی و اجتماعی جدید در برابر تلقی سنتی از دین مواجه شد و پیدایش رهیافتی جدید به دین و نقش آن و بررسی گزاره‌های دینی و معنای آنها سبب گردید که در پهنه اندیشه الاهیات مسیحی، الاهیاتی نوین، به معنای واقعی کلمه، پا به عرصه وجود گذارد.

البته این داستان هیچ انحصاری به مسیحیت و هیچ دین خاص دیگری ندارد؛ بلکه هر جا که عناصر پدیدآورنده الاهیات نوین مسیحی حضور یابند، همان چالش را برای دین موجود در آن فضا به ارمغان خواهند آورد. از این‌رو هنگامی که عناصر سیراب‌گشته از مکاتب علمی و فلسفی غرب، در حوزه اندیشه اسلامی مطرح گردیدند، سؤالاتی را با خود به سوغات آوردند که اندیشه دینی را با چالشی ژرف مواجه کردند و برای پاسخ به این سؤالات باید طرحی نو در انداخت و «کلامی جدید» پی‌ریخت.

آن کلی است. مزیت بزرگ مسیحیت، فرصت طولی است که برای دریافت و تا اندازه‌ای تطبیق خود با رویدادها داشته است. حال آنکه فرآیند تجدد برای دیگر فرهنگ‌ها، چون در طول یک عمر فشرده می‌شود، به مراتب ناگهانی‌تر، پیچیده‌تر و دردناک‌تر است. پس تعجب ندارد که این همه افراد از حقیقت می‌گریزند و برای مصون داشتن خود از هجوم اندیشه‌های نو، به کهنه‌پاره‌های مسلک قدیم می‌چسبند. (۱۳۸۰: ۱۱ و ۱۲)

منابع و مأخذ

۱. آیت‌اللهی، حمیدرضا، ۱۳۸۱، مفاهیم و مسائل فلسفه دین، تهران، انتشارات مؤسسه توسعه دانش و پژوهش ایران.
۲. اسفندیاری، محمد، ۱۳۷۴، «کتابشناسی توصیفی کلام جدید»، نقد و نظر، سال اول، ش ۲.
۳. او جیبی، علی، ۱۳۷۵، «علم کلام در بستر تحول»، کلام جدید در گذر اندیشه‌ها، ص ۳۵-۶۵، قم، مؤسسه فرهنگی اندیشه معاصر.
۴. بهشتی، احمد، ۱۳۸۲، فلسفه دین، قم، مؤسسه بوستان کتاب.
۵. پازوکی، شهرام، ۱۳۷۵، «مقدمه‌ای در باب الهیات»، کلام جدید در گذر اندیشه‌ها، ص ۱۳۷-۱۵۱، تهران، مؤسسه فرهنگی اندیشه معاصر.
۶. جوادی‌آملی، عبدالله، ۱۳۷۵، «کلام جدید»، کلام جدید در گذر اندیشه‌ها، ص ۱۷-۳۵، مؤسسه فرهنگی اندیشه معاصر.
۷. خرمشاهی، بهاء‌الدین، ۱۳۷۵، «پرسش و پاسخی چند پیرامون مبادی کلام جدید»، کلام جدید در گذر اندیشه‌ها، ص ۲۱۹-۲۲۵، تهران، مؤسسه فرهنگی اندیشه معاصر.
۸. خسروپناه، عبدالحسین، ۱۳۸۱، کلام جدید، قم، مرکز مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی حوزه علمیه.
۹. ربانی گلپایگانی، علی، ۱۳۸۲، درآمدی بر علم کلام، قم، انتشارات دارالفکر.
۱۰. سبحانی، جعفر، ۱۳۷۵، مدخل مسائل جدید در علم کلام، قم، مؤسسه امام صادق علیه‌السلام.
۱۱. سروش، عبدالکریم، ۱۳۸۲، قبض و بسط تفوریک شریعت، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
۱۲. شریف، میان‌محمد، ۱۳۷۰، تاریخ فلسفه در اسلام، نصرالله جوادی، اسماعیل سعادت، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.

۱۳. فرامرز قراملکی، احد، ۱۳۷۸، هندسه معرفتی کلام جدید، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
۱۴. _____، ۱۳۷۳، موضع علم و دین در خلقت انسان، تهران، مؤسسه فرهنگی آرایه.
۱۵. _____، ۱۳۷۵، «تحلیل مفهوم تجدد در کلام جدید»، کلام جدید در گذر اندیشه‌ها، ص ۹۵-۱۱۷، تهران، مؤسسه فرهنگی اندیشه معاصر.
۱۶. فرگوسن، دیوید، ۱۳۸۲، رودلف هولتمان: متفکران بزرگ مسیحی ۱، انشاءالله رحمتی، تهران، گام نو.
۱۷. فنایی، ابوالقاسم، ۱۳۷۵، درآمدی بر فلسفه دین و کلام جدید، قم، انتشارات اشراق.
۱۸. کاشفی، محمدرضا، ۱۳۷۵، «فلسفه دین و کلام جدید»، کلام جدید در گذر اندیشه‌ها، ص ۲۵۳-۲۹۹، تهران، مؤسسه فرهنگی اندیشه معاصر.
۱۹. کیوییت، دان، ۱۳۸۰، دریای ایمان، ترجمه حسن کامشاد، تهران، انتشارات طرح نو.
۲۰. لاریجانی، محمدصادق، ۱۳۷۵، اندیشه حوزه (گفتگو)، سال دوم، ش ۵.
۲۱. مجتهد شبستری، محمد، ۱۳۷۵، هرمنوتیک، کتاب و سنت، تهران، طرح نو.
۲۲. مطهری، مرتضی، ۱۳۸۴، پیرامون جمهوری اسلامی، تهران، انتشارات صدرا.
۲۳. مکدرموت، مارتین، ۱۳۷۸، «مقایسه روش کلامی شیخ مفید با کلام مسیحی»، سیر مدام، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و هنر اسلامی.
۲۴. ملکیان، مصطفی، ۱۳۷۴، «افتراح»، نقد و نظر، سال اول، شماره دوم.
۲۵. نعمانی، علامه شبلی، ۱۳۲۹، علم کلام جدید، ج دوم، سید محمدتقی فخر داعی گیلانی، تهران، چاپ سینا.
۲۶. واعظی، احمد، ۱۳۷۵، «ماهیت علم کلام جدید»، نقد و نظر، سال سوم، شماره اول (مسلسل ۹).

۲۷. همتی، همایون، ۱۳۷۵، «آشنایی با کلام جدید»، مقدمه‌ای بر الهیات معاصر، ص ۲۱-۴۵، تهران، انتشارات نقش جهان.
۲۸. _____، ۱۳۷۵، «الهیات تطبیقی»، مقدمه‌ای بر الهیات معاصر، ص ۱۷۹-۱۹۵، تهران، انتشارات نقش جهان.
۲۹. Craig, William Lane, ۱۹۷۹, *The Kalām Cosmological Argument*, London, The Macmillan Press Ltd, ۱t.
۳۰. Ford, David F.(ed), ۱۹۹۸, *The Modern Theologians: An Introduction to Christian theology in the twentieth century*, Oxford, Blackwell Publishing, ۲nd edition.
۳۱. Gerrish, B. A., ۱۹۸۷, "Friedrich Sshleiermacher", *Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade(ed), New York: Macmillan Publishing Company, Vol. ۱۳.
۳۲. Jones, Gareth(ed), ۲۰۰۴, *The Blackwell Companion to Modern Theology*, Malden, MA, Blackwell Publishing.
۳۳. Kung, Hans, ۱۹۹۵, *Great Christian Thinkers*, New York, Continuum.
۳۴. _____, David Tracy (eds), ۱۹۸۹, *Paradigm Change In Theology: A Symposium for the Future*, Translated by Margaret Kohl, Edinburgh, T & T Clark Ltd.
۳۵. Lacoste, Jean-Yves(ed), ۲۰۰۵, *Encyclopedia Of Christian Theology*, New York, Routledge, Vol. ۲.
۳۶. Lossky, Nicholas, ...(eds), ۱۹۹۱, *Dictionary of The Ecumenical Movement*, Geneva, Eerdmans WCC Publications.
۳۷. Nicholls, William, ۱۹۶۹, *Systematic and Philosophical*

- Theology: The Pelican Guide to Modern Theology*; Vol. ۱,
New York, Penguin Books Ltd.
۳۸. Tracy, David, ۱۹۸۷, "Comparative Theology",
Encyclopedia of Religion, Mircea Eliade(ed), New York:
Macmillan Publishing Company, Vol. ۱۴.
۳۹. Wolfson, Harry Austryn, ۱۹۷۶, *The Philosophy Of The
KALAM*, Harvard University Press.

