

نگاهی به مکتب‌های الهیاتی جدید

چکیده: این مقاله می‌کوشد تا نسبت دین و الهیات را با دنیای جدید و مدرنیته بررسی کند. دکارت، بیکن و کانت اولین کسانی‌اند که از چالش‌های دین و اقتضائات عصر نوین سخن گفته‌اند. اینکه آیا عقل با ایمان یا سنت با تجدد یا دین با دنیا سازگار است یا نه، دست کم از آغاز قرن هفدهم به مسئله‌ای بنیادی تبدیل شده است؛ از نظر شلایر ماخر دین صرفاً امری اخلاقی نیست بلکه تجربه‌ای اسرارآمیز و ابطال‌ناپذیر است و عقل از ایمان جدا است، کارل بارت تأکید کرده که سخن از خدا از جنس و سنخ گزاره نیست بلکه یک واقعه و رخداد است. راینهولد نایبور در سنت نوارتدو کسی نشان داده که عقل و ایمان دو بستر متمایز و منفک از هم هستند. برخی آگزیستانسیالیست‌ها مثل رودلف بولتمان و پل تیلیخ کوشیدند از کتاب مقدس اسطوره زدایی کنند و نشان دهند که گزاره‌های مربوط به خدا همه نمادین و سمبلیک‌اند.

هانس کونگ موضع انتقادی - تاریخی دارد و فراتر از موضع کاتولیکی خود به نوعی پلورالیسم دینی معتقد است. به نظر وی دین رهیافتی معنوی در دنیای پست مدرن است و هر نوع دینی از جمله مسیحیت باید به انسانیت انسان توجه کند.

کلیدواژه: دین، مدرنیته، مکتب‌های الهیاتی، الهیات جدید.

* دانش‌آموخته حوزه علمیه و دکترای کلام.

برای تبیین مفهوم الهیات جدید، نخست باید به دو نکته مقدماتی اشاره شود:

۱. واژه الهیات^۱

این واژه، مرکب از Theo (خدا) و Logia (گفتار و نظر) است. بنابراین در لغت به معنای گفتار و نظر درباره خدا است (Eliade, 1987, Vol 14, p 455) سابقه پیدایش این واژه به پنج قرن پیش از میلاد در یونان بازمی گردد (کنرادریزر، ۱۳۷۹، ص ۶۸) و نخستین بار در رساله جمهور افلاطون به کار رفته است. افلاطون آن را برای توصیف کار شاعرانی به کار برد که می خواستند شرحی از تکوین عالم براساس وجود خدایان ارائه دهند. به نظر خود افلاطون، تئولوژی مترادف با میتولوژی است؛ زیرا به نظر او تئولوژی شرح و وصف حقایق اسطوره‌ای است (پازوکی، شهرام، ۱۳۷۴).

ارسطو از همین ریشه، واژه Theologike را ساخت و در چیدمان مشهور خود، فلسفه را سه قسم (نظری، عملی و ابداعی) دانست. همچنین فلسفه نظری را به ریاضی، طبیعی و الهی^۲ تقسیم کرد. موضوع فلسفه نظری جواهر مفارق و نامتحرک است. ارسطو این قسم را اشرف علوم شمرد؛ زیرا موضوع آن وزای عالم محسوس است (همان، ۱۳۷۴، ص ۲ و ۳).

تئولوژی با این پیش زمینه یونانی، وارد عالم مسیحیت شد. در سده‌های سوم و چهارم میلادی، الهی دانان - نظیر اریگن و یوزیبوس - این واژه را به کار بردند و مباحث خود را درباره خدا تئولوژی نامیدند (کنرادریزر، ۱۳۷۹، ص ۶۸). کاربرد این واژه ابتدا منحصر به تعالیم مسیحی بود و در دوره آبا‌ی کلیسا فقط مباحث مربوط به وجود خدا را در بر می گرفت؛ اما بعدها در آن به مباحث مربوط به فعل الهی نیز پرداخته شد. در دوره قرون وسطا الهیات اشرف علوم و فلسفه خادم الهیات گشت. در این دوره همه علوم و فنون تابع الهیات بودند. به ویژه در زمان توماس آکویناس، الهیات به طبیعی^۳ (عقلی) و وحیانی^۴ تقسیم و گفته می شد که انسان با استفاده از نور طبیعی عقل - که از موهبات الهی است - می تواند به معرفت حقیقی نایل آید. معرفت حقیقی عبارت بود از مطابقت علم بشری با حقایق موجودات در علم الهی؛ به عبارت دیگر مطابقت علم انسانی با علم الهی.

1. Theology

3. natural

2. Theologike

4. revealed

در الهیات نقلی نیز به مباحثی نظیر تثلیث، تجسد، رستاخیز مسیح و...، که فهم آنها فراتر از عقل بود، پرداخته می‌شد.

در جهان اسلام، متأثر از فلسفه یونان، واژهٔ تتولوژی به «کلام» ترجمه شد، و این در حالی است که براساس معنای لغوی و نیز تاریخ پیدایش آن، این واژه مترادف با هیچ‌یک از علوم اسلامی نیست؛ زیرا تتولوژی معنای عامی دارد که شامل اقسام نظری و عملی متعددی است. به لحاظ تاریخی گفته می‌شود که Theologia یونانی در عالم اسلام معرب شده است به اثولوجیا که ابتدا آن را کتابی از ارسطو می‌دانستند و سپس معلوم شد از افلوطین است. در این کتاب از معرفة الربوبیه که همان الهیات است بحث می‌شود. برخی آن را معرب واژهٔ apologia (دفاعیه) دانسته‌اند که در اصل ابولوجیا است (پازوکی، شهرام، ۱۳۷۴). در واقع دفاعیه، آن بخش از الهیات مسیحی است که به دفاع از اعتقادات جزمی مسیحیت می‌پردازد. در هر حال ترجمهٔ تتولوژی به کلام نارسا و ناقص است؛ زیرا «کلام اسلامی» بنابر تعریفی که از آن شده است، تنها بخش دفاعیات آن را در بر می‌گیرد (همان، ص ۱۰).

۲. مدرنیته و اقتضانات آن

دربارهٔ معنای مدرنیته و نیز آغاز دورهٔ مدرن، دیدگاه‌های گوناگونی وجود دارد. به لحاظ لغوی واژهٔ Modernity از ریشهٔ Modern به معنای «نو» و «جدید» است؛ اما کاربرد این واژه در حوزه‌های مختلف اجتماعی، سیاسی، هنری و تفسیرهای مختلفی که از آن ارائه شده، باعث ابهام و دشواری در فهم معنای آن شده است. امروزه این ابهام و دشواری به حدی است که بسیاری از محققان تعریف مدرنیته را ناممکن می‌دانند. شاید این امر ناشی از این واقعیت باشد که این واژه همواره در مقابل واژه‌های «کهنه» و «قدیمی» قرار می‌گیرد و زمان، مصداق آنها را دچار تحوّل و تغییر می‌کند. بدین‌رو نمی‌توان با قطعیت، مصداق آن را مشخص کرد. به علاوه تعیین مقاطع زمانی و تاریخی و تقسیم آنها به قدیم و جدید نیز امری نسبی است که مبتنی بر دیدگاه‌ها و پیش‌فرض‌های خاصی است و در واقع این کار خود نوعی تفسیر تاریخ است. بنابراین دربارهٔ آغاز دورهٔ مدرن دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد.

برخی آغاز دورهٔ مدرن را قرن چهاردهم میلادی، یعنی آغاز دورهٔ رنسانس دانسته‌اند؛

یعنی زمانی که در دنیای غرب تحولات مهمی در حوزه‌های مختلف اجتماعی، به‌ویژه در حوزه علم پدیدار گشت. در این دوره اندیشه‌های اومانیستی برخی از متفکران نظیر اراسموس، فرانچسکو پتراک و دیگران ظهور عصری طلایی در فرهنگ و اندیشه غربی را نوید می‌داد. موطن این اندیشه‌ها، غالباً ایتالیا بود؛ بدین‌رو دوره رنسانس، غالباً به رنسانس ایتالیایی تعبیر می‌شود؛ اما به تدریج در دیگر کشورهای اروپایی نیز انتشار یافت.

برخی دوره نهضت اصلاح دین در قرن شانزدهم را آغاز دوره مدرن می‌دانند؛ زمانی که مصلاحان دینی نظیر مارتین لوتر (۱۴۸۳ - ۱۵۴۶م) و جان کالون (۱۵۰۹ - ۱۵۶۴م) با نقد وضعیت دینی موجود در کلیسای کاتولیک، کوشیدند تا الگوی جدیدی در حوزه دینی و اجتماعی ایجاد کنند. معمولاً عقیده بر این است که مطلع دوره نهضت اصلاح دینی سال ۱۵۷۱ میلادی و در شهر ویتنبرگ آلمان بود. در اینجا مارتین لوتر اعلامیه معروف خود، یعنی «نود و پنج تز» در نقد وضعیت کلیسای کاتولیک را منتشر کرد. انتقاد اصلی لوتر بیشتر به آموزش‌نامه‌فروشی‌های کلیسای کاتولیک بود که همین امر موجب پدید آمدن دومین شکاف بزرگ در مسیحیت شد و آن را به کاتولیک و پروتستان تجزیه کرد.

برخی آغاز دوره مدرن را، عصر اکتشافات می‌دانند. افزون بر مورخان اسپانیا و پرتغال (غالباً سیاحان و کاشفان، اهل این دو کشور بودند) برخی دیگر از مورخان نیز همین عقیده را دارند. در این دوره اروپایی‌ها با کشف سرزمین‌های جدید و استفاده از امکانات و منابع نو، توانستند در بسیاری از حوزه‌ها پیشرفت کنند و تحولات مهمی را در حوزه‌های مختلف علمی و اجتماعی پدید آورند؛ به گونه‌ای که جسورانه مدعی شدند که جهان، قبل از این اکتشافات در وضعیت غیرتاریخی و غیرمدنی می‌زیسته است.

با وجود این دیدگاه‌ها و دیدگاه‌های دیگر درباره معنای مدرنیته و آغاز دوره مدرن، درباره برخی ویژگی‌های مهم این دوره تقریباً اتفاق نظر وجود دارد؛ از جمله: خودبنیادی انسان و تفوق عقل بشری و در نتیجه، نفی مرجعیت و اعتبار سنت‌های گذشته و پیدایش ارزش‌های نو که عمدتاً با انکار ارزش‌های قبلی همراه بود. با توجه به این ویژگی‌ها می‌توان به نقد و بررسی دیدگاه‌های مذکور درباره آغاز دوره مدرن پرداخت و در نهایت به دیدگاه مقبول‌تری دست یافت.

روشن است که هیچ‌یک از اندیشه‌ورزان دوره رنسانس از خودبنیادی انسان و تفوق

عقل بشری بر دین و مراجع دینی دفاع نمی‌کردند. در واقع آنان در پی احیای فرهنگ و هنر کلاسیک بودند. آنان از فلسفهٔ مدرسی و برخی دیدگاه‌های سنتی دینی انتقاد می‌کردند، اما اساساً اندیشهٔ آنان با اندیشه‌های انسان‌های مدرن تفاوت داشت. بر همین اساس، برخی از مفسران رنسانس بر این باورند که در دورهٔ رنسانس، سنت‌های قرون وسطایی و فرایند پذیرش و انطباق ارزش‌های کلاسیک با بسترهای جدید فرهنگی و اجتماعی تداوم پیدا کرد (حسینعلی نوذری، ۱۳۷۹، ص ۲۴).

دربارهٔ اندیشه‌های پرچمداران اصلاحات دینی در قرن شانزدهم، مسئله روشن‌تر است: هیچ‌یک از آنان نه تنها از ویژگی‌های اندیشهٔ دورهٔ مدرن برخوردار نبودند، بلکه بر نفی آن نیز تأکید داشتند. لوتر و پیروان آیین پروتستان، اصولاً دغدغهٔ دفاع از سنت‌های پیشین مسیحی را داشتند و در موارد متعددی، در نفی و انکار گرایش‌های نو در دین مسیحی، با آیین کاتولیک هماهنگ بودند. دربارهٔ کاشفان دنیای جدید نیز همین امر صادق است. آنان نیز اگرچه منشأ برخی تحولات مهم در حوزه‌های مختلف علمی و اجتماعی شدند، اما همگی به اندیشه‌های قرون وسطایی دل‌بستگی داشتند. بنابراین، با توجه به ویژگی‌های دورهٔ مدرن، آشکار است که هیچ‌یک از دیدگاه‌های مذکور دربارهٔ آغاز دورهٔ مدرن نمی‌تواند درست باشد؛ هرچند نمی‌توان گفت که این تحولات در پیدایش دورهٔ مدرن بی‌تأثیر بوده‌اند.

به نظر می‌رسد که در این موارد دیدگاه هانس کونگ - که از آن در پایان مقاله بحث خواهد شد - دربارهٔ آغاز پیدایش مدرنیته و دورهٔ مدرن واقع‌بینانه‌تر باشد. کونگ عوامل تأثیرگذار در پیدایش مدرنیته را فلسفهٔ جدید، علم تجربی، قانون طبیعی جدید و فهم عرفی شدهٔ جدید از سیاست و دولت می‌داند. به اعتقاد وی، باید رنه دکارت، فیلسوف و ریاضی‌دان فرانسوی را پدر فلسفهٔ جدید و نیز مؤسس مدرنیته دانست. بر این اساس، همهٔ ویژگی‌های دورهٔ مدرن، از تفکر دکارت نشئت گرفته است. در واقع، دکارت مؤسس مکتبی شد که در تاریخ اندیشهٔ غرب به «اصالت عقل» یا «عقل‌گرایی» معروف شد و همین عقل‌گرایی بود که منشأ تحولات شگرف در جامعهٔ غربی و در نتیجه پدیدار شدن یک پارادایم جدید تحت عنوان «پارادایم مدرنیته» گشت.

به باور اکثر متفکران غربی، این جملهٔ دکارت که «من می‌اندیشم پس هستم»، سرآغاز تفکر جدیدی شد که خودبنیادی عقل‌انسانی، محور و اساس آن است. بر همین

اساس، دکارت در عبارت آغازین کتاب گفتار در روش، اظهار داشت که عقل در میان انسان‌ها به طور مساوی تقسیم شده است. این سخن درست در تقابل با عقیده سنتی کلیسا بود که انسان‌ها را به عوام و خواص تقسیم می‌کرد و عوام به دلیل نقص عقل، باید مقدراتشان را به کلیسا بسپارند. به هر حال، دکارت این اندیشه را مطرح کرد که انسان با برخورداری از عقل کافی و بدون نیاز به مراجع سنتی (کلیسایی یا غیر کلیسایی) می‌تواند زندگی خویش را اداره کند. بدین ترتیب، دکارت اساساً تصور سنتی از عقل به عنوان عقل کلی، عقل کل‌نگر یا عقل خدامحور^۵ را به عقل خودبنیاد، عقل جزئی یا حسابگر^۶ تغییر داد. به اعتقاد کونگ، با این برداشت از عقل و عقلانیت، مدرنیته آغاز شد که از ویژگی‌های آن تفوق عقل بر ایمان، تقدم فلسفه بر الهیات، تفوق طبیعت بر فیض و برتری اخلاق طبیعی بر اخلاق مسیحی بود (Hans, 1995, p 670-672). در واقع، سنگ‌بنای مدرنیته، که خودبنیادی عقل بشری بود، توسط دکارت نهاده شد و عالمان و فیلسوفان دیگری مصالح این بنا را فراهم آوردند و در نهایت عمارت خیره‌کننده مدرنیته در فضای اندیشه غربی نمایان گشت.

مدرنیته پیامدهای مهم و دوران‌سازی در حوزه‌های علمی و فلسفی، اجتماعی و اقتصادی و سیاسی در جامعه غربی به بار آورد که می‌توان آنها را به «انقلاب» تعبیر کرد. در حوزه علم، کارهای عالم تجربی و سیاستمدار انگلیسی، فرانسیس بیکن (۱۵۶۱-۱۶۲۶م) با نظریه‌های علمی گالیله (معاصر دکارت) و نیوتن (معاصر کانت) تکمیل شد و به انقلاب علمی بزرگی در جهان غرب انجامید که پیامدهای آن، انقلاب صنعتی و ظهور تکنولوژی جدید بود که همچنان به رشد و توسعه خود ادامه می‌دهد. در حوزه فلسفه نیز اصالت عقل دکارت با دیدگاه‌های فیلسوفانی نظیر اسپینوزا، لایب‌نیتس و اندیشه‌های تجربه‌گرایانه هیوم و لاک تداوم پیدا کرد و در نهایت خودبنیادی عقل بشری با دیدگاه‌های کانت به اوج خود رسید و سرانجام به انقلاب بزرگ فرهنگی در حوزه اجتماع، یعنی عصر روشنگری در قرن هجدهم انجامید. در حوزه اقتصادی نیز انقلاب صنعتی به ظهور سرمایه‌داری نوین منتهی شد. در حوزه سیاست نیز پیدایی حکومت‌های ملی‌گرا از مشخصات مدرنیته بود. بنابراین می‌توان ثمرات مدرنیته را در پیدایش سه

5. intellect

6. Reason

ارزش جدید در جامعه غربی، یعنی: عقلانیت جدید، پیشرفت و ملیت خلاصه کرد. در واقع، می‌توان همه این ارزش‌های نوپدید را در واژه «سکولاریته» گنجانند. این اصطلاح اولین بار به معنای انتقال دارایی‌های کلیسا به حوزه عمومی به دست دولت‌ها به کار رفت؛ اما سپس به معنای فرایند جدایی دین و دولت شایع شد؛ به عبارت دیگر به معنای عرفی شدن حوزه‌های مهم حیات انسانی (علم، اقتصاد، سیاست، قانون، دولت، فرهنگ، تعلیم و تربیت، پزشکی و غیره) به کار رفت.

در پارادایم مدرن برخلاف پارادایم قرون وسطایی کاتولیک رومی، به مرجعیت پاپ بهایی داده نمی‌شد. همچنین مانند پارادایم نهضت اصلاح دینی، کلام خدا مرجعیت نداشت؛ بلکه محوریت و مرجعیت با عقل بود. در واقع، می‌توان این تحول را «انقلاب کپرنیکی» در حوزه علم و فلسفه دانست. انقلاب کپرنیکی در علم و فلسفه غربی، انقلاب بزرگ فرهنگی دیگری را در پی داشت که به نهضت روشنگری معروف گشت. کانت به عنوان فرزند روشنگری، آن را چنین تعریف می‌کند: خروج انسان‌ها از قیمومیتی که قبلاً خود را تسلیم آن کرده بودند (Hans, 1995, p 684). از نظر کانت این قیمومیت، به معنای عجز از کاربرد فاهمه است. بر همین اساس شعار روشنگری این بود: «شجاع باش و فاهمه خود را به کار انداز.» پیامد مهم این انقلاب فرهنگی، بحران‌های شدیدی بود که در ساختارهای الهیات سنتی پدیدار گشت. در نتیجه، پایه‌های اعتقادات سنتی، جایگاه کلیسا و دین مسیحی در میان روشنفکران و حتی مردم عادی شروع به لرزیدن کرد. در این دوره بود که نقدهای جدی و تندی علیه مسیحیت، توسط مدرنیست‌هایی نظیر فویرباخ، فروید و مارکس مطرح شد و همه آنان زوال مسیحیت و دین به طور کلی را پیشگویی کردند.

به هر حال پس از پیدایش تحولات دوره مدرن، در حوزه‌های مختلف دین مسیحی، علاوه بر واکنش‌های انفعالی، تلاش‌هایی نیز در جهت سازگاری با اقتضات دوره مدرن صورت گرفت. این تلاش‌ها عمدتاً از جانب الهی‌دانان پروتستان بود که منجر به پیدایش الهیات جدید شد. بنابراین، رسالت الهیات جدید، یا مکتب‌های الهیاتی جدید، ارائه تعریف و تبیین‌های نو از دین برای هماهنگ شدن با مدرنیته بود. بدین ترتیب در الهیات جدید سخن از تغییر پارادایم‌ها است؛ گذشتن از پارادایم قدیم و ورود به پارادایم جدید. چنان که بیان شد، عمده کارهای مهم در حوزه

الهیات جدید در میان الهی دانان پروتستان بوده است و کلیسای کاتولیک در این زمینه تلاش قابل توجهی نداشته است. دلیل آن هم روشن است؛ زیرا در کلیسای کاتولیک به دلیل وجود مرجعیت سنتی پاپ‌ها و نیز عقیده به خطاناپذیری آنان، کلیساپویایی خود را از دست داد و در برابر تحولات دوره جدید، عمدتاً دست به اقدامات انفعالی زد (برای آگاهی بیشتر ر. ک: هانس کونگ، ۱۳۸۴، فصل هفتم). بدین‌رو در این نوشتار بیشتر به الهی دانان پروتستان پرداخته می‌شود و در انتها به وضعیت آیین کاتولیک نیز اشاره می‌شود.

اما پیش از ورود به بحث، نکته مهمی که باید به آن توجه داشت این است که اغلب متفکران غربی مصداق بارز دین را مسیحیت می‌دانند. این توهم را نه تنها در بیان ویژگی‌هایی که برای ادیان بر می‌شمرند می‌توان ملاحظه کرد، بلکه در اظهارات آنان نیز آشکارا آمده است. بر این اساس دین مورد نظر آنان صرفاً نوعی تعلق خاطر به موجودی فوق طبیعی است که خالق و حافظ جهان و انسان است. این موجود همان خدای دین مسیحی است که انسان‌ها را بسیار دوست دارد و به آنها محبت می‌ورزد. در این دین از شریعت خبری نیست و تنها وظیفه‌ای که از انسان‌ها خواسته می‌شود، محبت به هموعان است. بنابراین به نظر می‌رسد این تصور از دین، بهتر از تصورات دیگر می‌تواند خود را با چالش‌های دوره مدرن سازگار سازد.

به هر حال بر اثر این تحولات، فرایند سکولاریته در همه حوزه‌های فکری و فرهنگی پیش رفت. در جهان سکولار، ابتدا الهیات بنیادگرا (یا راست‌کیشی سنتی) به‌عنوان بنیان‌های ایمان و الهیات توسعه پیدا کرد و جایگزین دفاعیه‌ها گردید (Eliade, 1987, Vol 14, p 461) و سپس بر راست‌دینی به‌عنوان اعتقاد به عقاید اساسی مسیحیان (مانند عقیده به تثلیث، گناه اولیه، رستخیز مسیح و...) تأکید شد (ویلیام هوردن، ۱۳۶۸، ص ۷).

اما تحولات اساسی در حوزه الهیات پروتستان آلمان پدیدار گشت. ابتدا الهی دانانی پیدا شدند که به الهی دانان دوره گذار معروف شدند؛ زیرا در پی نوعی گذار و انتقال از راست‌کیشی اواخر قرن بیستم به عصر روشنگری بودند و می‌خواستند عقل و وحی را در کنار هم بنشانند. آنان می‌دانستند که راست‌کیشی مسیحی در مواجهه با چالش‌های عصر جدید توان مقاومت ندارد و در واقع می‌خواستند اعتقادات سنتی را تعدیل کرده، برای آنها

جایگاهی در عقل پیدا کنند. بعد از آن الهی‌دانانی پیدا شدند که به نوآوران^۷ شهرت یافتند. آنان در پی دین مبتنی بر عقل بودند؛ وحی و اعتقادات جزمی را انکار نمی‌کردند، اما در واقع این اعتقادات را مهم نمی‌دانستند. از نظر آنان عمل به جای نظر، زندگی به جای آموزه‌ها، اخلاق به جای جزییات اهمیت داشت (Hans, 1995, p 689).

اما روح مدرنیته از دهان فردریک شلایرماخر در الهیات مسیحی دمیده شد. او در واقع تجسم تغییر در پارادایم قدیم و تأسیس یک پارادایم جدید در الهیات مسیحی است (همان). او کسی بود که با استفاده از روش نقد تاریخی، کوشید سخن گفتن از دین را در فضای سکولار عصر روشنگری زنده نگه دارد. با تلاش‌های او برای اولین بار الهیات به عنوان یک رشته دانشگاهی وارد دانشگاه‌ها شد. از شلایرماخر به عنوان پایه‌گذار الهیات جدید یاد می‌شود. بر همین اساس عنوان الهیات لیبرال^۸ با نام او همراه است. او نه تنها پایه‌گذار الهیات لیبرال، بلکه پدیدآورنده الهیات معاصر است (تونی لین، ۱۳۸۰، ص ۳۷۸). او افکار خود را درباره دین در دو کتاب مهم خود آورده است. در کتاب درباره دین^۹ مفهومی کاملاً جدید از دین ارائه می‌دهد. همچنین کتاب ایمان مسیحی^{۱۰} اثری بسیار برجسته در زمینه الهیات نظام‌مند است (همان، ص ۳۷۹). اما پرسش مهم این است که دین مورد نظر شلایرماخر، چه دینی است.

دین مورد نظر شلایرماخر، قطعاً آن مسیحیت عقلانی شده‌ای که مرکب از متافیزیک و اخلاق بود، نیست. دین از نظر او امری صرفاً اخلاقی (دیدگاه کانت) یا امری زیباشناختی (دیدگاه شپلر و گوته) نیست. ویژگی منحصر به فرد دین از منظر او تجربه‌ای اسرارآمیز است. دین او از مقوله تفکر و عمل نیست؛ بلکه از جنس شهود و احساس است؛ یعنی احساس وابستگی مطلق به امر نامتناهی و جاودانه. پس می‌توان گفت دین او دین قلب است نه عقل (Hans, 1995, p 680). منشأ ایمان در نظر شلایرماخر، احساس وابستگی مطلق به امر مطلق بود. اینجا احساس به معنای یک حالت ذهنی - روان‌شناختی نیست؛ بلکه تجربه بی‌واسطه و ابطال‌ناپذیر از وجود است (Hecker, 1981, p 839). بنابراین در منظر شلایرماخر، دین به ساحت احساسات و عواطف انسانی تعلق دارد و غیر از شناخت و عمل است. در واقع نوعی آگاهی به اتکالی

7. neologians

9. On Religion

8. Liberal Theology

10. Christian Faith

مطلق به امر متناهی است (تونی لین، ۱۳۸۰، ص ۳۸۰). او با جدا کردن حوزه شناخت و دین، می‌خواهد دو حوزه عقل و ایمان را از هم جدا کند. از نظر او ایمان را نمی‌توان به معنای قبول آموزه‌ها دانست. ایمان به ساحت احساس آدمی ارتباط دارد که تبلور آن در تجربه شخصی انسان از امر نامتناهی است. در دیدگاه شلایرماخر، ایمان به یک تجربه شخصی از امر مطلق مبدل می‌شود. بنابراین در منظر او، الهیات باید به بررسی این تجربه بپردازد. از اینجا بود که عنصر تجربه دینی وارد مباحث الهیاتی شد.

در این فضا، الهیات لیبرال یا آزاداندیش، توانست رشد کند. آزاداندیشان معتقد بودند که با قرار دادن مسیحیت در قالب‌های قدیمی، نمی‌توان آن را با اقتضائات دوره جدید هماهنگ ساخت. به عقیده آنان باید مسیحیت را طوری عرضه داشت که جهان جدید بتواند آن را بفهمد (ویلیام هوردرن، ۱۳۶۸، ص ۶۳). به اعتقاد آزاداندیشان، تمام اعتقادات باید به کمک عقل و تجربه آزموده شوند. عقل انسان قادر است افکار الهی را درک کند، و حقایق جدید اعتقاداتی را که به مرور زمان تقدس پیدا کرده‌اند، تغییر دهد (همان، ص ۶۴).

بر این اساس آزادی عمل برای عقل انسانی و توان آن در همه حوزه‌های فکری، از مسلمات اومانیسم و نهضت رمانتیک ابتدای قرن نوزدهم گردید و این نتیجه حاصل آمد که عقل انسان تنها داور معتبر برای شناخت حقایق هستی است. در این فضا عقل بشری آزاد بود تا در همه حوزه‌های فکری عنان خویش را به دست خود داشته باشد. این تصور از آزادی و آزاداندیشی در همه حوزه‌های حیات اجتماعی قرن نوزدهم حاکم بود (Hecker, 1981, p 837). بنابراین الهیات لیبرال، وظیفه اصلی خود را تحقیق انتقادی درباره منابع تاریخی ایمان مسیحی می‌دانست و محور اصلی آن، روش نقد تاریخی بود (همان، ص ۸۴۰). در این روش، تأویل و تفسیرهای جدید و نیز اسطوره‌زدایی از اعتقادات سنتی اجتناب‌ناپذیر بود. بر این اساس بود که لیبرال‌ها در تلاش خود برای سازگار شدن با شرایط و اقتضائات تفکر جدید، حاضر بودند بسیاری از عناصر بنیادین دین سنتی را قربانی کنند (تونی لین، ۱۳۸۰، ص ۳۷۸).

الهیات لیبرال در اندیشه‌های کسانی مانند آلبرخت ریچل^{۱۱} (۱۸۲۲-۱۸۸۹م) و آدولف هارناک^{۱۲} به اشکال دیگری تداوم یافت. ریچل که خود متأثر از شلایرماخر بود،

11. Albrecht Ritsch

12. Adolf Harnack

معتقد بود که الهیات شلایر ماخر بیشتر بر تجربه شخصی تأکید دارد و بیش از حد انفسی است و به تاریخ توجه نکرده است. به عقیده او باید تجربه دینی را با مباحث تاریخی درآمیخت. بر این اساس بیان داشت که الهیات باید بر بنیان انکشاف خدا در مسیح گذاشته شود. او همچنین بر ابعاد اجتماعی مسیحیت تأکید کرد. از نظر او نجات و رستگاری مسیحی تنها در جمع مشارکتی کلیسا تجربه می شود. ریچل به بحث درباره عقاید سنتی مسیحیت، از خود علاقه نشان نمی داد و بیشتر به تأثیر معنوی مسیح بر مردم تأکید داشت. بنابراین تفکر او بیشتر رنگ و بوی اخلاقی داشت (همان، ص ۳۸۷). بر این اساس و متأثر از اندیشه های او، نهضتی با عنوان انجیل اجتماعی به وجود آمد که وظیفه اصلی کلیسا را ایجاد تغییر و دگرگونی در جامعه برای آماده شدن جهت ورود در ملکوت خدا می دانست.

در مقابل لیبرال ها، در حوزه الهیات پروتستان «انجیل گرایان» پدیدار گشتند. این نهضت در اواخر قرن هجدهم در کشورهای انگلیسی زبان پدیدار گشت و در اوایل قرن نوزدهم در امریکا ظهور و بروز جدیدی یافت. اعتقادات اساسی آنان عبارت بود از: اعتقاد به کتاب مقدس به عنوان تنها متن موثق و معتبر، اعتقاد به نجات و رستگاری تنها به واسطه تولد دوباره، اعتماد به مسیح و کار او، اعتقاد به یک حیات معنوی که نشانه آن رفتار اخلاقی، توسل شخصی مانند قرائت کتاب مقدس و دعاها و تبلیغ و تبشیر (Eliade, 1987, Vol 5, p 190). «انجیلی ها نیز در پی این بودند که خود را با دنیای جدید هماهنگ سازند، اما بر این امر نیز پافشاری می کردند که فرایند هماهنگ شدن نباید منجر به تحریف و مسخ انجیل گردد.» (تونی لین، ۱۳۸۰، ص ۳۹۰) نمایندگان انجیل گرایی عبارت بودند از چارلز فینی^{۱۳} در آمریکا و پیتر فورسایت^{۱۴} در انگلستان. همچنین بنیادگرایی به عنوان شاخه ای از انجیل گرایی در دهه ۱۹۲۰ در آمریکا پدیدار گشت که هنوز هم یک جنبش فعال دینی است. بنیادگرایان، مبارزه با مدرنیسم و مدرنیست ها را وظیفه اصلی خود می دانند (Eliade, 1987, Vol 5, p 190).

همچنین در واکنش به الهیات لیبرال و افکار آزاداندیشان، مکتب الهیاتی دیگری با عنوان راست کیشی نوین^{۱۵} پدیدار گشت. راست کیشان نوین اندیشه های مشترکی با

13. Charles Finny

14. Peter Forsyth

15. New Orthodoxy

انجیل گرایان داشتند؛ اما به راست کیشی قدیم باز نمی گشتند؛ بدین رو به راست کیشی نوین معروف شدند.

یکی از نمایندگان معروف این نوع الهیات، کارل بارت^{۱۶} (۱۸۸۶-۱۹۶۸م) است. او خود ابتدا از پیروان الهیات لیبرال بود و از محضر الهی دانان بزرگ الهیات لیبرال درس ها آموخته بود؛ اما حوادث جنگ جهانی اول او را به منتقد جدی الهیات لیبرال میدل نمود؛ زیرا اولاً وقایع وحشتناک این جنگ، نگاه خوشبینانه الهیات لیبرال را به پیشرفت انسان ها، دچار تردید کرد و ثانیاً اعلامیه ۱۹۴۱ اکثر استادان الهیات لیبرال در حمایت از سیاست های جنگ افروزان هیتلر و نازی ها، او را به کلی از الهیات لیبرال ناامید کرد.

الهیات بارت، الهیات کلمه یا کلام خدا نامیده شده است. این عنوان در ابتدا اشاره به نوعی بازگشت به کتاب مقدس است. بازگشت به کتاب مقدس، ضمناً اشاره به اعتقادات اساسی مسیحیت نیز دارد و شاید دلیل نامیدن این الهیات به راست کیشی همین باشد. اما بارت آشکارا نشان داد که مرادش از کلام و کلمه خدا چیز دیگری است. به عقیده بارت، الهیات بیش از یک قرن در مسیر نادرستی سیر کرده است. در این مدت الهیات کوششی از طرف انسان به سوی خدا بوده است. شلایرماخر می گفت: انسان وقتی به باطن خود بنگرد خدا را مشاهده می کند. ریچل معتقد بود که خدا را باید در تمایلات اخلاقی انسان جست و جو کرد. به اعتقاد بارت تمام راه های انسان به سوی خدا به بن بست خواهد رسید. بنابراین، جهت حرکت الهیات، باید از خدا به انسان باشد. بر این اساس بارت اعلام کرد در کتاب مقدس، انسان به دنبال خدا نیست، بلکه خدا در پی انسان است (راهنمای الهیات مسیحی، ص ۱۱۰). به اعتقاد بارت انسان نمی تواند خدا را بشناسد مگر اینکه خدا خودش را مکشوف سازد. وقتی او خودش را برای انسان مکشوف ساخت، آن گاه انسان می تواند عقل خویش را به کار اندازد و درباره او تأمل کند (همان، ص ۱۱۲). برای شناخت خدا نباید از ایده انتزاعی خدا شروع کنیم و سپس این ایده را با خدای مسیحیت مرتبط سازیم؛ بلکه باید از کلمه مکشوف شده او (عیسی مسیح) آغاز کنیم (تونی لین، ۱۳۸۰، ص ۴۲۳).

بنابراین از نظر بارت الهیات تنها بر اساس کلام خدا به وجود می آید، نه بر اساس فلسفه انسانی. بر همین اساس بارت با الهیات طبیعی آکویناس به مخالفت پرداخت؛ زیرا

16. Karl Barth

بر اساس عقل انسانی استوار بود. بارت به وحی و انکشاف دائمی قائل بود. در الهیات او هر انسانی با خواندن کتاب مقدس، باید انکشاف الهی را در خود بیابد. از نظر بارت کلام مکتوب خدا (کتاب مقدس) کلام واقعی خدا نیست، بلکه کتاب مقدس نشانه‌هایی از کلام خدا را دربر دارد. بنابر این آموزها، کلمات و گزاره‌ها کلام خدا نیستند؛ کلام خدا یک واقعه است؛ واقعه‌ای که اتفاق می‌افتد. این واقعه باید برای هر کسی واقع شود؛ یعنی هر کس با خواندن کلام مکتوب خدا، باید ناگهان زنده شود و آن سخن و انکشاف الهی را دریافت کند (همان، ص ۴۱۹).

تفسیرهای بارت از برخی اعتقادات مسیحی جالب است. برای مثال درباره فدیة (خدا در عیسی تجسد یافت تا با تحمل درد و رنج مصلوب شدن، انسان را از گناه پاک کند) می‌گوید: خدا تجسم پیدا کرد تا به انسان بفهماند که او را فراموش نکرده است. خدا خواست محبت خویش را به انسان نشان دهد (راهنمای الهیات مسیحی، ص ۱۱۸). درباره رستاخیز مسیح، که بر اساس اعتقادات سنتی مسیحیت عیسی روزی باز می‌گردد و ملکوت خدا را در زمین مستقر می‌سازد، بارت معتقد به رستاخیز فردی است و آن را به معنای حیات دوباره هر فرد انسانی می‌داند (همان، ص ۱۲۰). همچنین درباره تصور یهودی از اطاعت خدا که بر اساس آن خدا به صورت حاکمی قدرتمند و قهار تصور می‌شد، بارت می‌گوید اطاعت انسان از خدا پاسخی است به محبت بی‌پایان خدا به انسان (همان، ص ۱۲۱).

الهیات بارت از یک طرف واکنشی بود به الهیات لیبرال و نیز فلسفه‌های عقل‌گرای فیلسوفانی که منشأ مسیحیت و دین را به‌طور کلی ناشی از آرزوها و عقده‌های بشری می‌دانستند؛ مانند فویرباخ، فروید و مارکس و از طرف دیگر او بسیار متأثر از اندیشه‌های اگزیستانسیالیستی به‌ویژه اندیشه‌های کیر که گار بود. به نظر می‌رسد که الهیات او نوعی ایمان‌گرایی را در خود دارد و این امر در مخالفت او با الهیات طبیعی آکویناس و نیز نفی تصورات انتزاعی از خدا آشکار است.

راست‌گیشی جدید آمریکا

راینهولد نیبور^{۱۷} (۱۸۹۲-۱۹۷۱م) عامل اصلی ورود الهیات راست‌گیشی نوین به آمریکا بود و در دانشکده‌های الهیات آمریکا او بیشترین تأثیر را بر الهیات داشت. او ابتدا از

17. Reingold Neibuhr

طرفداران الهیات لیبرال بود، اما با مشاهده مشکلات کارگران و روش‌های سرکوب اتحادیه‌های کارگری و از بین رفتن ارزش‌های انسانی بر اثر صنعتی شدن آمریکا، دریافت که خوشبینی الهیات لیبرال نمی‌تواند مشکلات موجود را حل کند. بدین‌رو به این عقیده رسید که الهیات راست‌کیشی به لحاظ عقلی قابل قبول‌تر از الهیات لیبرال است (ویلیام هوردرن، ۱۳۶۸، ص ۱۲۴). تعلق خاطر اولیه او به مسائل اجتماعی بود و می‌خواست مسیحیت در امور اجتماعی وارد شود. وی گرچه هم ایمان‌گرایی و هم عقل‌گرایی را نقد می‌کند، در الهیات او نیز میان عقل و ایمان تمایز وجود دارد. به عقیده او ما در دین با رازها سروکار داریم و کوشش برای تبیین عقلانی رازها بیهوده است. در این رابطه دو دیدگاه را نفی می‌کند: اول دیدگاه کسانی که معتقدند مسیحیت فراتر از عقل است و بر این باورند که با عقل نمی‌توان مسیحیت را ثابت یا رد کرد. به عقیده نیبور اگر دین با عقل رابطه‌ای نداشته باشد، به فهم نیز در نمی‌آید. دوم دیدگاه مبتنی بر الهیات طبیعی که همه حقایق را در قالب‌های عقلی می‌ریزد. به اعتقاد نیبور در دین رازهایی وجود دارد که عقل را توانایی دست یافتن به آنها نیست (همان، ص ۱۲۷). به عقیده او الهی‌دان مانند نقاشی است که می‌خواهد بعد سوم (عمق) را نقاشی کند. او می‌خواهد امور مربوط به خدا را در قالب‌های فکری بشری در آورد که ناممکن است. اما از آنجا که خدا در جهان حضور دارد و در آن فعال است، الهیات می‌تواند درباره او چیزی بگوید. الهیات در این باره باید از نمادها و سمبل‌ها استفاده کند. نیبور خود در این زمینه واژه اسطوره^{۱۸} را به کار می‌برد. به عقیده او بنیادگرایان، اسطوره‌ها را تحت‌اللفظی معنا کرده‌اند. در نتیجه دین را با علم متعارض دیدند. در مقابل، لیبرال‌ها اسطوره‌ها را افسانه‌های ساده و تفکرات غیرعلمی دانستند و کنار گذاشتند. به عقیده نیبور باید اسطوره‌ها را جدی گرفت؛ اما نباید آنها را تحت‌اللفظی معنا کرد. گرچه اسطوره‌ها در ظاهر فریبنده‌اند، اما در باطن به حقایقی اشاره دارند که باید به آنها دست یافت (همان، ص ۱۲۶).

نیبور برای عقلانی نشان دادن مسیحیت، جهان انسانی را با جهان طبیعت متفاوت می‌داند. به عقیده او وقایع حاکم بر زندگی انسانی، کاملاً تابع قوانین حاکم بر طبیعت نیستند؛ زیرا انسان دارای قدرت انتخاب و آزادی است. انسان‌ها را تنها با مشاهده رفتارهایشان نمی‌توان شناخت؛ زمانی می‌توان انسان را شناخت که خودش به سخن

درآید. درباره خدا نیز مسئله به همین نحو است: امور مربوط به خدا را نمی‌توان درک کرد مگر اینکه او خود با ما سخن بگوید و خود را در کلام خویش مکشوف سازد. عقل به تنهایی نمی‌تواند حقیقی بودن مکاشفه الهی را ثابت کند؛ اما بعد از مکاشفه، می‌تواند نشان دهد که این مکاشفه با حقیقت مطابقت دارد (همان، ص ۱۲۸).

با این حال، نیبور نسبت به توانایی و شایستگی انسان در شناخت خیر و مصلحت خویش بدبین است و به همین دلیل منتقدان، الهیات او را بدبینانه دانسته‌اند. او در حالی که مسیحیان را به فعالیت برای عدالت اجتماعی ترغیب می‌کرد، به قابلیت و شایستگی انسان برای خیر و نیکی بسیار بدگمان بود. با این حال هنوز میراث او تأثیر بسزایی بر مسیحیانی دارد که چشم به عدالت اجتماعی دوخته‌اند (مری جو ویور، ۱۳۸۲، ص ۲۶۸).

الهی دانان اگزیستانسیالیست

این گروه از الهی دانان می‌خواستند با استفاده از مفاهیم فلسفه‌های اگزیستانسیالیست، تفسیری نو از مسیحیت ارائه دهند. جان مک کواری در کتاب الهیات اگزیستانسیالیستی، مطالب جالبی درباره ربط و نسبت اندیشه‌های این الهی دانان با اگزیستانسیالیسم دارد. به عقیده او در الهیات این الهی دانان، پرسش از وجود انسان محوریت دارد؛ حتی پرسش از وجود خدا نیز به لحاظ ارتباط انسان با او اهمیت می‌یابد (جان مک کواری، ۱۳۸۲، ص ۲۸). بنابراین این نوع الهیات در پیش فرض‌های هستی‌شناختی به فلسفه‌های اگزیستانسیالیستی نزدیک می‌شود.

یکی از بزرگ‌ترین نمایندگان آنان، رودولف بولتمان^{۱۹} (۱۸۸۴-۱۹۷۶م) است. بولتمان قبل از اینکه عالم الهیات باشد، بزرگ‌ترین محقق و متخصص عهد جدید است. بر این اساس تعلق خاطر اولیه او به علم تفسیر و هرمنوتیک کتاب مقدس است و مبنای تفسیری او اسطوره‌زدایی (تونی لین، ۱۳۸۰، ص ۴۴۵) از متون مقدس است. به اعتقاد او عهد جدید در قالب یک اسطوره به ما رسیده است که برای انسان جدید بسیار غریب است. برای نمونه، در عهد جدید آمده است که جهان دارای سه طبقه است: آسمان در بالا، زمین و جهنم. از آسمان و جهنم روح‌هایی بیرون می‌آیند و انسان‌ها را کنترل می‌کنند، عیسی موجودی ازلی است و... به عقیده بولتمان اسطوره در واقع جهان بینی

19. Rudolf Bultmann

زمانی و مکانی دوره اول مسیحیت بوده و جزء ذات و ماهیت مسیحیت نیست (ویلیام هوردن، ۱۳۶۸، ص ۱۶۶). اسطوره‌زدایی بولتمان با آنچه در الهیات لیبرال با همین عنوان وجود داشت، تفاوت اساسی دارد. در الهیات لیبرال تحت عنوان اسطوره‌زدایی، اسطوره‌ها کنار گذاشته می‌شدند، اما اسطوره‌زدایی بولتمان به معنای ارائه تفسیری اگزیستانسیالیستی از مسیحیت است (همان، ص ۱۶۸). بر همین اساس او در نهایت، قرائت اگزیستانسیالیستی را جایگزین الهیات لیبرال کرد (تونی لین، ۱۳۸۰، ص ۴۴۷).

در اینجا می‌توان نمونه‌هایی از این تفسیرها را ذکر کرد: در کتاب مقدس مفهوم «زندگی در روح» وجود دارد که بولتمان آن را به معنای زندگی اصیل در فلسفه اگزیستانسیالیستی می‌داند. در اینجا او کاملاً متأثر از اندیشه‌های انسان‌شناختی هایدگر است. در فلسفه هایدگر، اصطلاح «پرتاب‌شدگی»^{۲۰} به این معنا است که انسان بدون میل و اراده خود در این جهان پرتاب شده است و کاملاً تحت تأثیر میراث اجتماعی و تاریخی خاص خود است. در نتیجه انسان با گم شدن در میان موجودات جهان، هبوط یا سقوط^{۲۱} کرده است. بر این اساس می‌تواند تسلیم محیط اجتماعی خود شود و همانی باشد که محیط از او می‌خواهد که این زندگی غیراصیل است، یا مسئولیت انسانی خود را بپذیرد و محیط را تغییر دهد و انسان واقعی شود که در این صورت زندگی او اصیل است (ویلیام هوردن، ۱۳۶۸، ص ۱۶۲). همچنین بولتمان داستان‌های مربوط به تولد عیسی از مریم باکره را اسطوره‌ای می‌داند که حاکی از ارزش عیسی است؛ یعنی می‌خواهند بگویند که عیسی عمل خدا است در میان ما. همچنین مصلوب شدن عیسی، حاکی از قبول درد و رنج در راه‌هایی از دنیاپرستی و رستاخیز حاکی از قوی شدن ایمان است (همان، ص ۱۶۹).

یکی دیگر از تأثیرگذاران بر الهیات جدید پل تیلیخ^{۲۲} (۱۸۸۶-۱۹۶۵م) است. او نیز مانند بولتمان متأثر از اندیشه‌های اگزیستانسیالیستی است. به عقیده او وظیفه الهیات، بیان حقیقت پیام مسیحی و تفسیر آن برای نسل جدید است (پل تیلیخ، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۳۱). به اعتقاد تیلیخ، الهیات بین دو قطب قرار دارد: حقیقت جاودانه و موقعیت

20. thrown

21. fall

22. Paul Tillich

زمانی که حقیقت جاودانه باید در آن پذیرفته شود. بسیاری از نظام‌های الهیاتی نتوانستند بین این دو قطب توازن برقرار سازند؛ برخی حقیقت جاودانه را قربانی موقعیت زمانی کردند و برخی دیگر موقعیت زمانی را نادیده گرفتند. به عقیده تیلیخ، الهیات مسیحی باید یاد بگیرد که به زبان فرهنگی سخن بگوید که در آن زندگی می‌کند (راهنمای الهیات مسیحی، ص ۱۴۱). بدین ترتیب او بحث دفاعیه و الهیات دفاعی را دوباره زنده می‌کند. این بحث در دوره جدید ناخوشایند بود؛ زیرا در الهیات قدیم دفاعیه‌نویسی به معنای دفاع از اعتقادات جزمی کلیسا بود که تفکر جدید آن را کاملاً منسوخ می‌دانست. از این رو این شکل از الهیات در الهیات جدید جایگاهی نداشت. اما از نظر تیلیخ الهیات دفاعی، روشی است که پیام ابدی مسیحیت و شرایط عصر جدید را با هم پیوند می‌دهد (تونی لین، ۱۳۸۰، ص ۴۵۴). برای تحقق این امر او نیز مانند بولتمان دست به تفسیرهای اگزیستانسیالیستی زد. با استفاده از روش نقد تاریخی و اسطوره‌زدایی از کتاب مقدس، می‌خواست ضمن حفظ حقیقت پیام اصلی مسیحیت، آن را با زمان هماهنگ سازد. «این وظیفه عالم الهیات است که از نگرش نقدی - تاریخی به اسطوره کتاب مقدس و اسطوره کلیسا، حمایت کند.» (پل تیلیخ، ۱۳۷۶، ص ۶۹)

به عقیده تیلیخ موضوع الهیات فقط عبارت است از علایق نهایی (ویلیام هوردرن، ۱۳۶۸، ص ۱۴۸). از نظر او امور نهایی اموری هستند که وجود و عدم ما به آنها بستگی دارد؛ امر نهایی آن است که می‌تواند وجود ما را معدوم سازد یا نجات دهد (همان، ص ۱۴۹). از نظر تیلیخ خدا آن امر نهایی است که همه وجودها را امکان‌پذیر می‌سازد (همان، ص ۱۵۰). خدا هیچ‌گاه شیئی در میان اشیا نیست؛ بلکه عمق حقیقت است که تمام اشیا وجود خود را مدیون او هستند (همان، ص ۱۵۲). به عقیده تیلیخ باید درباره خدا به نحو نمادین سخن گفت. تنها سخنی که به نحو غیرنمادین درباره خدا می‌توان گفت این است که او خود وجود است (همان، ص ۱۵۱). درباره دین هم تیلیخ معتقد است که دین را نباید با ادیان سنتی یکی دانست. دین مورد نظر او به معنای تعلق خاطر به امور نهایی است. به عقیده او دین بعدی از حیات معنوی انسان است؛ اما نه فقط به عنوان یک کارکرد خاص از حیات معنوی (کارکرد اخلاقی، معرفتی و...)، بلکه دین عمق و ژرفای همه کارکردهای معنوی انسان است (پل تیلیخ، ۱۳۷۶، ص ۱۳). بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که الهیات تیلیخ، عمیقاً عرفانی - معنوی است و

ریشه‌های آن به اندیشه‌های اگزیستانسیالیستی کیر که گارد و دیگر اگزیستانسیالیست‌های الهی باز می‌گردد.

الهیات جدید کاتولیک

تا بدین جا تحولات الهیات جدید پروتستان را به نحو مختصر بیان کردیم اما در آیین کاتولیک به دلایلی که گذشت تحولات مهمی رخ نداد. در عین حال به برخی از تلاش‌هایی که در جهت هماهنگ ساختن این آیین با اقتضائات دوره مدرن صورت گرفته، اشاره می‌کنیم:

در صدر این تلاش‌ها باید به یکی از پاپ‌های تأثیرگذار اشاره کرد. پاپ لئوی سیزدهم^{۲۳} (۱۸۷۸-۱۹۰۳ م) نخستین پاپی بود که تا حدی ضرورت‌های دنیای جدید را درک کرد و کوشید راه‌هایی برای سازگار کردن کاتولیک‌ها با حکومت‌های جدید بیابد. در واقع او باب کلیسای کاتولیک را بر روی تحولات اجتماعی و سیاسی گشود (Hans, 2001, p 179). اما او نیز در قبول تفکر جدید و نیز اقتضائات دنیای جدید، محافظه‌کار و انعطاف‌ناپذیر بود (مری جو ویور، ۱۳۸۲، ص ۲۴۹). مهم‌ترین اقدام او فتوای مشهوری است که درباره اهمیت تفکر فلسفی به‌ویژه تفکر فلسفی توماس آکویناس، برای ایجاد نوعی سازگاری با تفکر جدید صادر کرد. البته تأکید پاپ بر مطالعه فلسفه حقیقی بود، نه هر فلسفه‌ای. اما «فلسفه حقیقی به نظر پاپ، فلسفه‌ای است که حق دین و عقل را ادا کند.» (پازوکی، شهرام، ۱۳۷۴، ص ۳۹). او در سال ۱۸۷۹ با انتشار این فتوا، مطالعه فلسفه به‌ویژه آثار آکویناس را به اهل کلیسا توصیه کرد و این سرآغاز جنبشی فلسفی در میان کاتولیک‌ها شد که بعدها به فلسفه تومایی^{۲۴} معروف شد؛ زیرا در اصل بازگشتی بود به اصول تفکر فلسفی توماس آکویناس.

فلسفه تومایی نو، در واقع چنان که از عنوانش پیدا است، کوششی است برای جمع میان فلسفه و الهیات، عقل و ایمان و در نهایت سازگاری میان علم و دین؛ زیرا در اندیشه توماس آکویناس عقل و ایمان، یا فلسفه و الهیات، نه تنها با هم تعارضی ندارند، بلکه مؤید و تقویت‌کننده یکدیگرند (Gilson, 1976, p 376). طبق دیدگاه توماس، اگر عقل

23. Leo XIII

24. Neo-Thomism

به نحو شایسته‌ای به کار بسته شود، می‌تواند حقایق ایمانی را بشناسد. در واقع، در جایی که تعارضی میان عقل و ایمان مشاهده شود، ناشی از کاربرد نادرست عقل است. از طرف دیگر، در این دیدگاه الهیات صرفاً متکی و مستند به وحی نیست، بلکه از استدلال‌های عقلی نیز بهره می‌برد. بر همین اساس، توماس اصطلاح «الهیات طبیعی» را که در واقع الهیات عقلی است، وضع کرد. در الهیات طبیعی، بسیاری از حقایق ایمانی - از جمله وجود خداوند - با برهان‌های عقلی اثبات می‌شوند.^{۲۵} مکتب تومایی نو نیز ضمن اذعان به اقتضائات تفکر جدید می‌کوشد از طریق اتکا به تفکر فلسفی توماس نوعی سازگاری میان دین سنتی و اقتضائات علوم جدید پدید آورد. توجه به اندیشه‌های برخی از پیشگامان این مکتب و نیز کسانی که در بسط و شکوفایی آن سهم اساسی داشتند، خالی از لطف و فایده نیست:

دزیره جوزف مرسیه^{۲۶} (۱۸۵۱-۱۹۲۶م) از بنیانگذاران مکتب تومایی نو، از انزوای آیین کاتولیک و دوره آن از تحولات دنیای جدید احساس خطر می‌کند و از کاتولیک‌ها می‌خواهد که برای رسیدن به حقیقت، به پژوهش علمی روی آورند و امیدوار است که علم و دین با تکیه بر فلسفه سنتی کلیسا بتوانند با هم سازگاری پیدا کنند. او معتقد است که عقل، در نهایت، به همان نتایج ایمان دست خواهد یافت. به عقیده او، هرگاه عقل با حقیقت وحی دچار تعارض شود، باید به بررسی استدلال خود پرداخته، نقص آن را پیدا کنیم (جان مک کواری، ۱۳۷۸، ص ۴۱۹).

موریس دو ولف^{۲۷} (۱۸۶۷-۱۹۴۷م)، اصطلاح تومایی نو را به کار نمی‌برد و بیشتر از واژه فلسفه مدرسی جدید استفاده می‌کند و معتقد است که مفاهیم مدرسی در حوزه‌های مابعدالطبیعه و الهیات امروزه نیز می‌توانند مانند دوره قرون وسطا کارگشا باشند. در واقع، به عقیده او نقطه قوت فلسفه مدرسی جدید، در اصول و مقولات اساسی آن است (همان، ص ۴۲۱).

از جمله کسانی که در دوره معاصر نمایندگان شاخص مکتب تومایی نو محسوب

۲۵. برای آگاهی بیشتر از الهیات طبیعی ر. ک: مجله هفت آسمان، شماره ۲۵، مقاله «الهیات طبیعی»، ترجمه: احمدرضا مفتاح.

26. Desire Joseph Mercier

27. Maurica de Wulf

می‌شوند، ژاک مارتین^{۲۸} (۱۸۸۲-۱۹۷۲ م)، اتین ژیلسون^{۲۹} (۱۸۸۴-۱۹۷۸ م) و فردریک چارلز کاپلستون^{۳۰} هستند که نقش مهمی در اشاعه و تبیین این مکتب داشته‌اند. ژاک مارتین معرفت را به سه حوزه علمی، مابعدالطبیعی و فراطبیعی تقسیم می‌کند. در حوزه علوم، معرفت تنها به امور محسوس تعلق می‌گیرد؛ اما ذهن انسان به معرفت امور محسوس اکتفا نکرده، به سوی معرفت امور مابعدالطبیعی پیش می‌رود. در این حوزه، ذهن به فراسوی مظاهر حسی وجود و به ورای علل قریب و محسوس اشیا به سوی علل غایی آنها سوق پیدا می‌کند. در حوزه مابعدالطبیعی عقل می‌تواند به معارف عالی تری نظیر معرفت به اصل وجود، معرفت به خدا و کمالات او دست یابد. به اعتقاد مارتین، مرتبه عالی تری از معرفت نیز وجود دارد که فراعقلی است و عقل به کمک و تأیید وحی می‌تواند به آن دست پیدا کند (همان، ص ۴۲۶). بدین ترتیب او میان حوزه علم و حوزه دین تناقضی نمی‌بیند؛ زیرا از دو ساحت مختلف برخوردارند.

ژیلسون نیز معتقد است که ما چاره‌ای جز پاسخگویی به مسائل مابعدالطبیعی نداریم و اگر بخواهیم به آنها پاسخ درست بدهیم، باید به تفکر توماس بازگردیم. به نظر او، فلسفه بالمآل در جایی پایان می‌یابد و آنجا که فلسفه به پایان می‌رسد، دین آغاز می‌شود (همان، ص ۴۲۹).

کاپلستون، باور نداشت که هیچ اندیشه مهمی و هیچ نظام فکری مؤثری در دوره قرون وسطا وجود نداشته و فلسفه جدید با نفی سنت‌های قدیمی آغاز می‌شود. وی به طور کلی گسست میان فلسفه قدیم و جدید و دوره قدیم و جدید را نفی می‌کند (فردریک کاپلستون، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۱۱-۱۵). بر همین اساس معتقد است که فلسفه مدرسی اندیشه‌های مهمی دارد که امروزه نیز می‌تواند مؤثر باشد. بنابراین، او نیز مانند ژیلسون با تأکید بر مفاهیم فلسفی توماسی سعی در ایجاد نوعی سازگاری میان دوره قدیم و جدید دارد. با این حال، دو دیدگاه درباره مکتب توماسی نو وجود دارد. برخی آن را صرفاً تکرار همان مفاهیم قدیمی فلسفه مدرسی می‌دانند و معتقدند که این مکتب نه تنها نتوانست میان سنت و اقتضات دوره جدید جمع کند، بلکه سهم بسیاری در ایجاد نظام ضد مدرن

28. Jacques Maritain .

29. Etienne Gilson

30. Frederick Charles Copleston

داشت (Hans, 2001, p 171). اما برخی نیز معتقدند که نباید این مکتب را صرفاً نوعی بازگشت به اندیشهٔ قرون وسطایی دانست؛ زیرا مفاهیم و مقولات آن به گونه‌ای بسط یافته‌اند که می‌توان براساس آنها در باب مسائل معاصر به شیوهٔ جدید بحث کرد (جان مک کواری، ۱۳۷۸، ص ۴۲۹).

به هر حال، اقدامات لئو سیزدهم (قبول برخی اقتضانات دورهٔ جدید و نیز فتوای مهم او در تأیید و تأکید بر فلسفهٔ توماس) نتوانست تحول مهمی در فضای کلیسای کاتولیک ایجاد کند. از میان الهی دانان کاتولیک افراد بسیار اندکی را می‌توان یافت که اولاً توانسته باشند اقتضانات دورهٔ مدرن را درک کنند و ثانیاً برای سازگار کردن آیین کاتولیک راه‌های مشخصی ارائه داده باشند. یکی از برجسته‌ترین آنها الهی دان سوئیسی الاصل مقیم آلمان، هانس کونگ است که در اینجا به ویژگی‌های الهیات او اشاره می‌کنیم:

الهیات کونگ

کارل یوزف کوشل^{۳۱} یکی از شاگردان و همکاران کونگ در توپینگن، پنج ویژگی مهم برای الهیات کونگ ذکر می‌کند (Jens and Kuschel, 1997, p 10-35):

۱. الهیات انتقادی: اهمیت این ویژگی آن‌گاه آشکارتر خواهد شد که بدانیم هانس کونگ در فضای الهیات سنتی کاتولیک رشد کرده است. بنابراین داشتن دیدگاه انتقادی در فضای الهیات جزمی کاتولیک نامتعارف و در برخی ابعاد بی‌سابقه و غیرمنتظره است. بر همین اساس است که حوزه‌ها و محافل کاتولیکی نمی‌توانند کونگ را در زمرهٔ الهی دانان کاتولیک بدانند.

کونگ براساس اندیشهٔ انتقادی خود از یک طرف به نقد مدرنیته و آثار و نتایج مثبت و منفی تفکر مدرن می‌پردازد و از طرف دیگر دیدگاه‌ها و اعتقادات سنتی آیین کاتولیک را نقد می‌کند. در همین رابطه کمتر اثری از او می‌توان یافت که در آن، این دو جریان به نقد کشیده نشده باشد.

۲. رویکرد نقد تاریخی: اهمیت این رویکرد آن‌گاه مشخص خواهد شد که بدانیم در الهیات جزمی کاتولیک عقیده بر این است که کلیسای کاتولیک یا مرجعیت و ریاست پاپ به بالاترین مرتبه از کمال خود رسیده است؛ به گونه‌ای که پیروی و اطاعت بی‌چون و

31. Carl-Josef Gusgel

چرا را می‌طلبید. در این فضا طرح اسطوره‌زدایی از تاریخ کلیسای کاتولیک و آموزه‌ها و باورهای جزمی آن از طریق نقد تاریخی کار ساده‌ای نبود. کونگ با اتکا به این روش این پرسش اساسی را مطرح کرد که محتوای اصلی پیام بشارت مسیحی چیست؟ او با طرح این پرسش می‌خواست به گوهر و هسته دین مسیحی دست یابد. طبعاً برای رسیدن به این هدف بسیاری از باورها و آموزه‌های سنتی مسیحیت، تحت عنوان اسطوره کنار گذاشته می‌شوند؛ زیرا هیچ سند معتبر تاریخی آنها را تأیید نمی‌کند.

هانس کونگ در بیشتر آثاری که درباره کلیسا و مسیحیت نوشته است، با استفاده از روش نقد تاریخی کوشیده است تا با اسطوره‌زدایی و تأویل و تفسیر آموزه‌های سنتی آیین کاتولیک، پیام اصلی مسیح را با زندگی دوره مدرن سازگار کند.

۳. رهایی و احیای آیین کاتولیک سنتی و رسیدن به نوعی کاتولیک واقعی: هانس کونگ به‌رغم همه انتقادهایی که به کلیسای کاتولیک دارد، آن را یکسره نفی نمی‌کند و نقاط مثبت و خدماتی را که این کلیسا به مسیحیت کرده است، متذکر می‌شود (مقدمه کتاب: Hans, 2001)، و خواستار بازگشت به سرچشمه‌های اصیل این دین است. بر همین اساس خود را کاتولیک واقعی می‌داند که ساختارهای سنتی کلیسا را که به عقیده او مبتنی بر کتاب مقدس نیستند، نقد می‌کند و احیا و بازسازی آن را آرزومند است.

۴. مصالحه و وحدت کلیساهای مختلف مسیحی: کونگ از ابتدای ورود به دانشگاه پاپی رم با تمرکز بر یکی از مهم‌ترین آموزه‌های مورد اختلاف میان مسیحیت کاتولیک و پروتستان یعنی آموزه براهت گناه کاران^{۳۲} مسیر طولانی تقریب کلیساهای مسیحی را آغاز کرد.

۵. گفت‌وگو با ادیان غیرمسیحی: این رویکرد و گرایش وحدت‌گرایانه کونگ به فرقه‌های مسیحی، در واقع دو روی یک سکه‌اند. مبنای هر دو رویکرد یک دیدگاه پلورالیستی به حقیقت ادیان مختلف است که در آثار مختلف کونگ آشکارا به چشم می‌خورد.

بر این اساس تعریف کونگ از دین و تصویری که او از آن ارائه می‌دهد، جالب است.

32. justification

تعریف کونگ از دین

دین تحقق نوعی ارتباط با امری است که انسان و جهان را به سوی یک واقعیت نهایی (هر طور که فهمیده شود) سوق می‌دهد. به عبارت دیگر شخصی دیندار و دینی است که این واقعیت را بپذیرد که جهان (انسان، تاریخ، طبیعت) آن طور که در ظاهر به نظر می‌آید، نیست؛ بلکه این جهان ما را به واقعیتی جامع که همه چیز را در بر می‌گیرد، و هم اول است و هم آخر، هدایت می‌کند. اگر چیزی غیر از این باشد، دین نیست؛ بلکه شبه دین است (Hans, 1980, 168-170). به اعتقاد هانس کونگ هدف همه ادیان، رهایی، تهذیب و پالایش انسان‌ها است (همان ص ۱۷۲).

به عقیده کونگ در دنیای پیچیده و متفاوت کنونی - گرچه دین کارکرد ثانویه خود را از دست داده است و پیوند اولیه دین و جامعه اکنون به نفع جدایی آنها رها شده است - کارکرد اصلی دین نه تنها از دست نرفته، بلکه برجسته‌تر نیز شده است؛ زیرا در دنیای پست مدرن ما شاهد افول نیروی مطلق انگاشته شده علم و تکنولوژی و صنعت هستیم (همان ص ۱۵۹). در دنیای پست مدرن ما باید تصویر جدیدی از دین ارائه دهیم؛ تصویری غیر از دین سیاسی اقتدارگرایی که همه ابعاد زندگی انسان را فرا گیرد و در عین حال فاقد جوهر اصلی دین است؛ بلکه یک رهیافت معنوی است که نباید (همان، ص ۶۰) در همه ابعاد زندگی انسان نفوذ کند؛ چراکه همه ابعاد حیات انسان دینی نیست. به عبارت دیگر همه ادیان بزرگ به نوعی در پی تحقق اراده خدا در زمین هستند.

کونگ، دینداری در دوره مدرن را با عنوان «مسیحی بودن» و انسان بودن برمی‌رسد. ابتدا این پرسش را مطرح می‌کند که آیا مسیحی بودن چیزی بیش از انسان بودن را اقتضا دارد؟ یا برعکس، انسان بودن مقتضی چیزی بیش از مسیحی بودن است؟ یا مسیحی بودن همان انسان بودن است؟ به اعتقاد هانس کونگ این تصور کلیسا که مسیحی بودن غالباً به معنای کمتر انسان بودن است و مستلزم ایشار و از خودگذشتگی و محبت به دیگران و خود را نادیده گرفتن است و از طرف دیگر تصویری که در انسان‌گرایی‌های رایج وجود دارد که براساس آن انسان بودن چیزی بیش از

مسیحی بودن را می‌طلبید، نادرست‌اند. مسیحی بودن نه مقتضی چیزی بیش از انسان بودن است و نه چیزی کمتر از انسان بودن را اقتضا دارد؛ بلکه مسیحی بودن همان انسان بودن است. به دیگر سخن، مسیحی واقعی کسی است که همه اقتضات انسان واقعی را دارد (همان ص ۵۳۰ - ۶۰۱). بنابراین اگر کسی انسان واقعی باشد و همه مقتضیات انسانیت را دارا باشد، به یک معنای عام، او مسیحی است؛ یعنی عملاً توانسته است هدف عیسی را که همانا هدف خدا است محقق سازد. از آنجا که در بحث انسان بودن و مسیحی بودن عمل اصالت دارد. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که از دیدگاه هانس کونگ مسیحی بودن و پیرو دیگر ادیان بودن عملاً تفاوتی ندارد؛ زیرا آنچه اهمیت دارد این است که انسان‌ها در عمل انسانی رفتار کنند و انسان واقعی باشند. «در یک فضای سکولار دین Piety نامیده می‌شود که در آنجا باور مسیحیان با باور مسلمانان مطابق می‌شود.» (همان ص ۵۶).

منابع:

۱. پل تیلیخ، الهیات سیستماتیک، ترجمه: حسین نوذری، حکمت، ۱۳۸۱.
۲. پل تیلیخ، الهیات فرهنگ، ترجمه: مراد فرهادپور، طرح نو، ۱۳۷۶.
۳. تونی لین، تاریخ تفکر مسیحی، ترجمه: روبرت آسریان، فرزانه، ۱۳۸۰.
۴. جان مک کواری، الهیات اگزیزستانسیالیستی، ترجمه: مهدی دست‌بزرگی، بوستان کتاب دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۲.
۵. جان مک کواری، تفکر دینی در قرن بیستم، ترجمه: بهزاد سالکی، امیرکبیر، ۱۳۷۸.
۶. جی‌هی‌وودتوماس، پل تیلیخ، ترجمه: فروزان راسخی، گروس، ۱۳۷۶.
۷. حسینعلی نوذری، صورت‌بندی مدرنیته، نقش جهان، ۱۳۷۹.
۸. شهرام پازوکی، مقاله «مقدمه‌ای بر الهیات»، مجله ارغنون، سال دوم، شماره دوم، تابستان ۱۳۷۴.
۹. فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج ۴، ترجمه: غلامرضا اعوانی، سروش، ۱۳۸۰.
۱۰. مری جو ویور، درآمدی به مسیحیت، ترجمه: حسن قنبری، مرکز مطالعات ادیان، ۱۳۸۲.

۱۱. ویلیام هوردرن، راهنمای الهیات پروتستان، ترجمه: طاهوس میکائیلیان، انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۶۸.
۱۲. هانس کونگ، تاریخ کلیسای کاتولیک، ترجمه: حسن قنبری، مرکز مطالعات ادیان، ۱۳۸۴.
۱۳. همایون همتی، مقدمه‌ای بر الهیات معاصر، مقاله کنرادریزر، نقش جهان، ۱۳۷۹.
14. Mircea Eliade, **The Encyclopedia of Religion**, Vol. 5, Macmillan Publishing Company, 1987.
15. Mircea Eliade, **The Encyclopedia of Religion**, Vol. 14, Macmillan Publishing Company, 1987..
16. Kung Hans, **Christianity, Essens, and Future**, Continuum, 1995.
17. Kornard Hecker, **Encyclopedia of Theology** Edited by Karl Rahner, Burns. Oates London 1981.
18. Kung Hans, **The Catholic Church**, Foenix Press, 2001
19. Etienne Gilson, **the Christian Philosophy of Tomas Aqunas**, Random House, New York, 1976.
20. Walter Jens and Karl-Josef Kuschel, **Dialogue with Hans Kung**, SCM Press, LTD, 1997.
21. Kung Hans, **Christianity and the World Religions**, Doubleday and Company, INC, 1980.