فلسفهٔ وحی در سنت مسیحی

حمید شاه‌آبادی

بسم الله الرحمن الرحیم

فهرست

مقدمه ۱

فصل اول: تعاریف و مبانی ۱۱

۱) واژه شناسی ۱۱

۱-۲ واژهٔ وحی ۱۲

۱-۲ واژهٔ وحی در زبان‌های لاتین ۱۳

۱-۲ تفاوت ها و مشابهت‌ها ۱۶

۲) تعریف وحی در سنت مسیحی ۱۸

۲-۱ دیدگاه رایج در باب وحی قبل از عصر روشنگری ۲۰

۲-۲ دیدگاههای مختلف در باب وحی پس از عصر روشنگری ۲۰

۳) منکران وحی ۲۳

پی نوشت فصل اول ۲۷

فصل دوم: تلقی از مسیحیت و آموزه های اصلی آن ۲۹

۱) وحی ۱۸

۲) تجسد ۳۳

۲-۱ رابطه میان تجسد و نجات ۳۴

۲-۲ ریشه های تاریخی پذیرش مفهوم تجسد ۳۸

۳) آموزه تثلیث ۴۲

۳-۱ روح القدس ۴۲

۳-۲ تثلیث و وحدانیت ۴۴

۳-۳ فدیه و نجات ۴۸

پی نوشت فصل دوم ۵۳

فصل سوم: وحی مسیحی در کلیسای کاتولیک و ارتدکس ۵۵

۱) کتاب مقدس در عالم مسیحیت ۵۵

۲) مفهوم وحی در کلیسای کاتولیک ۶۶

۲-۱ معنای وحی ۶۶

۲-۲ امکان وحی ۶۷

۲-۳ ضرورت وحی ۶۸

۲-۴ معیار وحی ۷۰
۳) وحی عمومی ــ وحی خصوصی ۷۲
۴) وحی نزد یهودیان ۷۴
۵) شوراهای جهانی کلیساها ۷۷
۵-۱ شورای اول نیقیه ۷۷
۵-۲ شورای قسطنطنیه ۷۸
۵-۳. شورای افسوس ۷۸
۵-۴ شورای خالکدون (کالسدون) ۷۹
۵-۵. شورای ترانت ۷۹
۵-۶ شورای واتیکان ۷۹
۵-۷ شورای دوم واتیکان ۸۰
۶) ریشه های الهامی دانستن کتاب مقدس ۸۰
۷) وجوه مختلف وحی از دیدگاه کلیسای کاتولیک ۸۲
۷-۱ وحی طبیعی خدا از طریق عقل ۸۳
۷-۲ وحی فوق طبیعی خدا در مسیح ۸۳
۷-۳ وحی به صورت الهام در کتاب مقدس ۸۴
۷-۴ وحی در سنت کلیسایی ۸۴
۸) رابطه عقل و وحی در مسیحیت ۹۱
۸-۱ رابطه عقل و وحی در سنت یهودی ۹۱
۸-۲ رابطه عقل و وحی در سنت مسیحی ۹۴
یوستینوس شهید ۹۴
کلمنس اسکندرانی ۹۶
اوریگنس ۹۸
مخالفین جمع میان ایمان و عقل ۹۹
آگوستین ۱۰۱
بوئتیوس ۱۰۴
اسکات اریژن ۱۰۵
آبلار ۱۰۸
بوناونتورا ۱۰۹

آنسلم ۱۱۰
آکویناس ۱۱۲
ابن رشدیان ۱۱۵
دانس اسکات ۱۱۸
ویلیام اوکام ۱۱۹
کارل رانر ۱۲۰
هانس کونگ ۱۲۲
۹) وحی در کلیسای ارتدکس ۱۲۴
رابطه عقل و وحی در کلیسای ارتدکس ۱۲۶
پی نوشت فصل سوم ۱۲۸
فصل چهارم: وحی در کلیسای پروتستان ۱۳۵
۱) نهضت اصلاح دینی و پروتستانیزم ۱۳۵
۲) عصر روشنگری و تأثیر آن بر مسیحیت ۱۴۰
۳) انتقادات تفکر روشنگری از الهیات مسیحی ۱۴۴
۴) واکنش مسیحیت به تفکر عصر روشنگری ۱۴۹
۵) دیدگاههای نوین درباره وحی مسیحی در کلیسای پروتستان ۱۵۵
شلایر ماخر ۱۵۵
مکتب الهیات لیبرال ۱۶۱
کارل بارت ۱۶۳
امیل برونر ۱۶۹
رودلف بولتمان ۱۷۳
پل تیلیش ۱۷۹
پاننبرگ ۱۸۳
نیکلاس ولترستورف ۱۸۸
پی نوشت فصل چهارم ۱۹۳
جمع بندی ۱۹۷
فهرست منابع ۲۰۳

مقدمه

وآتینا عیسی ابنَ مریمَ البیِّنات وأیَّدناهُ بروح القُدُس
بقره–۸۷

مسیحیت همچون دیگر ادیان ابراهیمی، بشارت به انکشاف رمز و رازهای نهفته در پس پرده هستی و خداوند یگانه را می‌دهد. الهیات مرتبط با این دین هم طبیعتاً نه با هدف شناخت خداوند به عنوان چیزی در درون خود توسط عاملی فعال و انسانی، بلکه شامل طریقی می‌شود که خود خداوند آن را برای بشر گشوده و طی آن خود را آشکار گردانیده است؛ طریقی که به طور کلی عنوان وحی را به خود گرفته است و از مشخصه‌های اصلی و مشترک این ادیان است. موضوعی که البته در هر تفکر دینی خدامحور، گرانیگاه باورهای مربوط به آن دین محسوب می‌شود. این باورها تنها در سایهٔ داده‌های وحیانی قادر می‌شوند که به حیاتی‌ترین پرسش‌های انسان پاسخ دهند و معرفت به این باورها نیز لاجرم با شناخت چگونگی و ماهیت وحی، ارتباطی تنگاتنگ دارد.

اما بسیاری از کسانی که مفهوم خاص وحی الهی را در ادیان ابراهیمی می‌پذیرند و با آن موافقت دارند، پرسش‌ها، برداشت‌ها و نتیجه‌گیری‌های مختلفی از آن ابراز داشته‌اند، هم‌چنان‌که پیروان هر یک از این ادیان نیز علی‌رغم قائل بودن به این موضوع که پیامی از سوی خداوند آمده و او با انسان‌ها ارتباط برقرار کرده و به هدایتشان فرامی‌خواند، تلقی‌های متفاوتی از آن دارند.

چنان‌که در ادامهٔ این کتاب نیز خواهد آمد، در کتاب مقدس مسیحیان، وحی به طور کلی به معنای انکشاف و یا نقاب برکشیدن از چیزی است که پیش از آن ناشناخته بود. واژگان و اصطلاحات عبری و یونانی مربوط به این موضوع در کتاب مقدس، حکایت از مکاشفه و تجلی خداوند دارند؛ یعنی این مسئلهٔ با اهمیت که خداوند چگونه پا به عرصه این جهان گذارده و قلب مؤمن را سرشار از فیض خود کرده است. عمل وحی در کتاب مقدس به شکل ساده، پرده برداشتن و آشکار ساختن آن چیزی است که پیش از این نهان بوده است. اما فرایندی که طی آن، این انکشاف صورت می‌گیرد، موضوع مباحث فراوان و کتاب‌های بی‌شماری شده است تا این فرایند را شفاف و روشن سازند.

موضوع محوری پژوهش ما در این کتاب نیز پرسش از ماهیت وحی در سنت فکری مسیحی است. برای این منظور باید رویکردهای گوناگون در الهیات پر فراز و نشیب مسیحی را در طول تاریخ از نظر گذراند، چرا که در سنت دو هزار ساله دیانت مسیحی، یک پاسخ قطعی که بتواند ذهن حقیقت جوی را برای همیشه سیراب سازد و پرسش‌های بعدی را بی پاسخ رها نکند، به شکل کامل حاصل نشده است. بی تردید بررسی فلسفهٔ وحی در سنت فکری مسیحی به عنوان مجلای استعدادهای این مفهوم، شرط لازم برای راهیابی نظری به ماهیت وحی در این دیانت است و این امکان را نیز به ما خواهد داد که به شناسایی دقیق‌تری از امتیازات رویکردهای دیگر و بویژه قرائت اسلامی از این مفهوم دست زنیم. ضمن اینکه با نگاه به روند ظهور هر یک از ادیان

یهودیت، مسیحیت و اسلام در طول تاریخ، می‌توان مشاهده نمود که چگونه برداشت از وحی در آنها راه ترقی و تکامل را پیموده است.

مفهوم وحی می‌تواند معنایی عام و گسترده افاده کند، بدین نحو که مقصود از آن، ارتباط معنادار پدیده‌های ماورایی با بشر باشد و البته در همین معنا هم هست که از نخستین مقولات مشترک میان الهیات همه ادیان بوده است. کتاب و آیین زرتشتیان، بودائیان و یا حتی مناجات سقراط با الههٔ معبد دلفی و آیین‌های اساطیری بومیان برای ایجاد ارتباط با حقایق فراطبیعی جهان، همگی به نوعی در یک نگاه گسترده با مقولهٔ وحی ارتباط می‌یابند. اما وحی به آن شکل که ما امروز عمدتاً از آن مراد می‌کنیم، موضوع چندان شناخته‌شده‌ای برای مذاهب و ادیان باستانی نبوده است.

پیش از ظهور مسیحیت در اروپا، ادیان یونانی و سپس رومی و ژرمنی بودند که اعتقادات عمدهٔ اقوام اروپایی را تشکیل می‌دادند. پس از حکمرانی اسکندر مقدونی و با توجه به گستردگی تصرفات او، در دورهٔ یونانی‌مآبی، نفوذ ادیان شرقی(عمدتاً از جانب ایران، بین‌النهرین، فلسطین، لبنان، مصر و شمال آفریقا) به سرزمین‌های یونان و روم، رو به فزونی گذاشت. با این حال ادیان قبل از گسترش یهودیت و مسیحیت در اروپا، عموماً ادیانی چندخدایی(پاگانیستی) و اسطوره‌ای بودند که کتاب یا متنی مورد توافق به عنوان معیار راست‌دینی در اختیار نداشتند و عموماً به عنوان دین‌های دولت-شهری و یا دین‌های قومی شناخته می‌شوند. ارتباط مؤمنان با خدایان هم در این ادیان از طریق آیین‌ها و مناسک میسر می‌شد و در این میان معابد بودند که نقش ویژه‌ای ایفا می‌کردند.

در مقابل این ادیان دوران باستان تاریخ اروپا، مفهوم نبی و کسی که ارتباط با خدای قاهر و خالق عالم داشته باشد و از این طریق راه سعادت را به بشر بیاموزاند، موضوع و قالب جدیدی بود که با ادیان ابراهیمی مطرح گشت. متون مقدس برای این ادیان، الهام خداوند است برای نوع بشر و انسان‌هایی که شاهد وقایع وحیانی بوده‌اند. در

حقیقت خداوند در این متون قصد شناساندن خود و عرضه راهنمایی برای هدایت برای بشر را دارد.

با ظهور حضرت عیسی (ع) در سرزمین فلسطین و شکل‌گیری تدریجی دیانت مسیحی، تفاسیر به شدت گوناگونی از عمل و شخصیت او نیز شکل گرفت. اما این امر مانع از آن نشد که دیانت مسیحی آرام آرام تمام اروپا را درنوردد و دین حاکم بر غرب شود؛ مسیحیتی که در گذر زمان عمدتاً با روایت پولس قوام یافت و رفته‌رفته آموزه‌هایی همچون تثلیث، مرگ مسیح (ع) به عنوان کفاره گناهان، غسل تعمید، روح‌القدس و ... را دربرگرفت. همهٔ این باورها و آموزه‌ها نیز در سایهٔ نوع ویژه‌ای از ارتباط وحیانی بود که واجد ارزش و اعتبار می‌گشت.

شاید تنها نقطه مشترک مسیحیان تا پیش از تثبیت این دین توسط کلیسا، تأکید بر منجی بودن عیسی بود. در قرون دوم و سوم میلادی ترکیبی از باورهای پولُسی و یوحنایی به صورت مبنای اعتقادی جمعیت گسترده‌تری از مسیحیان قرار گرفت و پیروان آنها بزرگ‌ترین گروه را شکل بخشیدند و طبیعتاً دیدگاه آنها که از سنت یهودی نیز فاصله پیدا کرده بود، بر دیگران غلبه یافت. بر اساس این روایت غالب بود که اعلام شد آدمیان در میان گناه زاده شده‌اند و می‌میرند، چرا که ذات آنها به جهت گناه نخستین، گناهکار است و مرگ مسیح بر روی صلیب، موجب پاکی ذاتی انسان و همین‌طور نجات کل عالم خواهد شد (و نه فقط قوم یهود).

در این میان آموزه‌هایی دیگر نیز مورد قبول واقع شد، از جمله موضوع تثلیث که فاصله دین مسیحی را با سنت ابراهیمی بیشتر می‌کرد. با این حال مسئله وحی در اینجا موضوعی قابل توجه است. اگرچه انجیل مسیحیان توسط موجودات انسانی نگاشته شده، اما اعتقاد غالب بر این شد که کتاب مقدس در واقع قول و کلمه الهی است، چرا که به طور کامل تحت هدایت روح‌القدس و الهام الهی نگاشته شده است.

ظهور اسلام و نزول قرآن، روشنی‌بخشی‌هایی را نیز در مورد آموزه‌های مسیحی با خود به همراه آورد. کلام قرآن، ضمن بیان شفاف و بی کم و کاست رسالت الهی حضرت عیسی (ع) و جایگاه او در میان انبیا، ما را در ردیابی و درک کژی‌ها و انحرافات صورت گرفته در میان آموزه‌های تصویب شده کلیسای مسیحی هدایت می‌کند. ضمن اینکه این انحرافات در میان متفکران دینی و غیر دینی مغرب زمین نیز هیچ‌گاه از نظر دور نمانده است و اشاره به «مسیحیت اولیه» همواره در آثار و سخنان آنها مورد توجه قرار می‌گیرد و تلاش می‌شود آن گوهر راستین دیانت عیسی (ع) از اضافاتی که بعدها این دیانت را با آنها مرتبط کردند، پیراسته گردد. از این رو این قول که گزارش‌های اناجیل از احوال و گفتار مسیح تحت هدایت مستقیم روح‌القدس نگاشته شده و در نتیجه بری از خطا و کژی است، تضمین کننده مصونیت آنها نیست و خود آن مورد سؤال است. ضمن اینکه آشکار گشتن محتوای انجیل برنابا که در قرون وسطی کشف شده بود و به مدت صدها سال از نظرها پنهان نگاه داشته می‌شد، دلیل دیگری برای تردید جدی در این مسئله است. آنچه بیشتر جای سؤال دارد نیز این است که این انجیل به چه دلیل و برهانی مورد پذیرش جامعه یهودی و مسیحی قرار نمی‌گیرد. حال آنکه عقیده آنها بر این است که اناجیل به مدد روح‌القدس از خطر کژی و انحراف به دور هستند.

چنان‌که تفصیل این مطلب در ادامه کتاب خواهد آمد، متون مقدس در نظر مسیحیان اشاره دارند به اراده الهی مبنی بر اینکه قصد دارد مخلوقات را در شناخت صمیمانه و عمیق از خویش سهیم کند. اگرچه در دین اسلام کامل‌ترین معنای وحی را در موضوع نزول قرآن و سخن گفتن مستقیم خداوند با انسان و هدایت او بدین طریق تفسیر می‌کنیم، در مسیحیت این تلقی شکل گرفت که کتاب مقدس گزارشی است از حضور انکشاف الهی برای حواریون و از آنجا برای دیگر انسان‌ها. اساساً خود حضرت عیسی (ع) در مرتبه اول، عالی‌ترین انکشاف الهی برای پیروانش است و شرح این انکشاف

توسط حواریون برای سایرین انتقال می‌یابد. حواریون در کتاب مقدس در شرح زندگی حضرت عیسی (ع)، صرفاً به انتقال اطلاعات و وقایع نمی‌پردازند، بلکه این انکشاف را در شخص مسیح شهادت می‌دهند، و این برای آنها به معنای مکاشفه شخص خدا از خودش است. در واقع این اعتقاد در مسیحیت بوجود آمد که مسیح صورت خداوند بوده و گواهی حواریون درباره او، گواهی کسانی است که شاهد تاریخ خدایی بوده‌اند و ظهور این جنبهٔ الهی را به نظاره نشسته‌اند. از این لحاظ، کامل‌ترین و بارزترین تجلی وحی در نظر آنان (برخلاف مسلمانان)، نه در نوشته‌های کتاب مقدس، بلکه در وجود یک شخصیت هم انسانی و خدایی منعکس شده است. ارزش کتاب مقدس نیز به این است که روایت‌کنندهٔ این وحی است.

در سنت فکری اولیه مسیحیت، انکشافی که ذکر آن رفت، اولاً چیزی است در ورای عقل بشری اما برای سعادت او ضروری، و ثانیاً اینکه خداوند در امر وحی و فراخواندن بشر به سوی خود پیشگام است. این خداوند است که اعلان و دعوت می‌کند. شاید این مهمترین نکته‌ای باشد که الهیات وحیانی را (بویژه در میان تمام ادیان ابراهیمی) در مقابل هرگونه الهیات طبیعی از جمله دئیسم یا خداانگاری قرار می‌دهد که در دوره روشنگری مورد اقبال قرار گرفته بود.

آنچه بویژه در الهیات مسیحی اهمیت دارد، این است که معارفی که حاصل می‌شود، در ورای شناسایی انسان در حالت عادی قرار دارد و انسان به‌تنهایی و با تکیه بر قوای خویش قادر به دستیابی بدان نیست و اینکه وحی ارتباطی است که آغازگر آن خداوند است. در توان عقل خودبنیاد انسانی نیست که خود موجد چنین حرکتی باشد، چرا که اگر هم چنین چیزی را بپذیریم، آنکه بر این ارتباط مسلط می‌شود انسان خواهد بود و نه خدا و این امر تنها به «خداانگاری» منتهی می‌گردد. بنابراین خداباوری طبیعی در هر شکل آن همواره چنین تقابلی را با رویکرد وحیانی با خود به همراه دارد و از منظر دیدگاه سنتی قادر نیست رابطه‌ای دوسویه و قابل اتکا را با خداوند تعریف کند.

این موضوع شاید یکی از مهمترین مباحث کلامی را دامن می‌زند که ما در فلسفهٔ مسیحی شاهد آن هستیم و آن نسبتی است که باید برای رابطه وحی و عقل قائل شد. آیا عقل بر این اساس تنها می‌تواند دنباله رو وحی باشد، یا اینکه خود مرجع مطمئنی است و می‌توان به تنهایی بر آن تکیه کرد. رویکردهای اولیه در سنت فکری مسیحی که تحت تأثیر عقلانیت یونانی نیز قرار داشتند، گرایش به آن پیدا کردند که اثبات کنند عقل و وحی در یک راستا حرکت می‌کنند؛ اینکه فلسفه و حکمت حقیقی همان مسیحیت است و مسیحیت واقعی نیز نهایت فلسفه و تأملات عقلانی است. با این حال در جریان ظهور فیلسوفان مسیحی در سده‌های میانه، رفته رفته اعتقاد به استقلال هرچه بیشتر این دو حوزه را می‌توانیم مشاهده کنیم. امری که علی‌رغم تلاش‌های عصر رنسانس برای نزدیک کردن آنها به هم، در دوره روشنگری به اوج خود رسید. رویکردهای مربوط به نسبت عقل و وحی را به نحو تفصیلی در ادامه این کتاب مورد توجه قرار خواهیم داد.

عصر رنسانس و دوره اصلاح دینی در تاریخ اندیشهٔ مسیحی را شاید بتوان جدی‌ترین گام برای پذیرش حجیت عقل در کنار وحی و معیار اصلی در تفسیر آن برشمرد. اما آنچه در دوره روشنگری عنوان شد، این موضوع بود که انسان بدون توسل به امر وحیانی، قادر به گشودن رازهای طبیعت و عالم است و می‌تواند مسائل زندگی را خود سامان دهد. این امر ابتدا با این عقیده شروع شد که میان عقل و وحی تفاوتی نیست و در ادامه بیان شد عقل بدون وحی نیز قادر به کسب معرفت است. پس عقل به چالش در مورد باورهای مسیحی پرداخت و تا به آنجا پیش رفت که حجیت کتاب مقدس و حتی وجود حضرت عیسی (ع) مورد تردید قرار گرفت.

می‌توان گفت که الهیات مسیحی پس از دوه روشنگری نیز عمدتاً شامل پاسخ‌هایی بود که متفکران مسیحی برای چالش‌ها و انتقادهای مطرح شده در این عصر پیدا می‌کردند. در این میان تبیین چگونگی ماهیت وحی، مهمترین چالشی بود که متفکران

مسیحی باید به آن پاسخ می‌دادند. طرز نگرش سنتی چنین بود که وحی مجموعه‌ای از گزاره‌ها است که از سوی خدا به انسان داده شده است، چنان‌که با عقل طبیعی نمی‌توان به آن دست یافت. اما چنین چیزی در عصر ظهور اکتشافات و دستاورهای علمی کسانی چون نیوتن و کپرنیک، که تنها بر عقل و تجربه تکیه داشتند، دیگر قابل دفاع نبود و این نیاز احساس شد که باید در رویکردی بتوان توجیه تازه‌ای برای وحی و دیانت مسیحی قائل شد. در واقع این موضوع شکل دهنده خط سیر تفکر مسیحی پس از دوره روشنگری است.

اگر متفکران مسیحی در قرون وسطی درگیر پرسش ارتباط وحی و عقل بودند، و احساس وظیفه می‌کردند که باید نسبت شناخت عقلی (میراث یونانی) را با شناخت وحیانی و ایمانی روشن کنند، از دورهٔ روشنگری تاکنون، همواره دغدغهٔ ارائه تبیین و تفسیری از وحی وجود داشته تا جایگاه وحی و اهمیت آن در نسبت با نظام‌های معرفتی و علوم مختلف که در دوره جدید حیات بشری به ظهور رسیدند، تبیین گردد. باید تبیین شود که ضرورت وحی از کجا ناشی می‌شود و اهمیت آن برای انسان امروزی از چه بابت است.

این کتاب در چهار فصل کلی، قصد دارد خواننده را با مسیر طی شده در الهیات مسیحی در زمینه چیستی و فلسفهٔ وحی همراه کند و زمینه تحقیقات هرچه بیشتر را برای درک ماهیت وحی در تفکر مسیحی فراهم آورد. در فصل اول، ابتدا خود مفهوم «وحی» مورد واکاوی قرار می‌گیرد و معانی این واژه در فرهنگ‌های اسلامی و مسیحی و سیر تاریخی آن از نظر می‌گذرد. مهم‌ترین آموزه‌های دیانت مسیحیت در فصل دوم طرح گشته و بیان می‌گردد که چگونه این آموزه‌ها همگی در سایهٔ تلقی ما از وحی واجد اهمیت می‌گردد و رویکرد ما به وحی، حلقهٔ واسط میان آنها است. نگارنده در فصول سوم و چهارم این کتاب که به مذاهب کاتولیک و پروتستان اختصاص یافته است، دو جریان عمده دینی و فکری در عالم مسیحیت را مورد توجه قرار می‌دهد و

در این بین سعی دارد مهمترین نظریات مطرح شده در زمینه وحی را در میان آنها بیـان کند.

امید است این کتاب زمینهٔ آشنایی بیشتری برای خواننده محترم باشد تا بواسـطه آن، دایره شناخت خود را نسبت به یکی از مهمترین وجوه دیانت مسیحی و یکی از ارکـان اندیشهٔ دینی به طور کلی تعمیق بخشد.

تعاریف و مبانی

۱) واژه شناسی

غالب ادیان بزرگ مدعی هستند که خداوند به نحوی از انحاء با انسان تماس برقرار کرده و سخن گفته است. این امر یا از طریق دخالت خداوند در رویدادهای عالم و تجلّی حضور وی، یا ارسال پیام‌هایی که حاوی معارف خاصّی هستند، و یا القای در قلب، به شیوهٔ الهام یا رویای صادقه صورت پذیرفته است. در ادیان ابراهیمی و نیز آیین زرتشتی، برخلاف ادیان و آیین‌های دیگر که در گوشه و کنار جهان پا به عرصه حضور گذاشته‌اند، برقراری ارتباط میان خداوند و انسان، عنصر بنیادین دین محسوب می‌شود؛ به گونه‌ای که نمی‌توان این ادیان را فارغ از این ارتباط، معنی و تفسیر کرد. در این بین، نزول پیام الهی به نبی خداوند، و انتقال این پیام به‌واسطه او، امتیاز ویژهٔ این ادیان و واجد اهمیتی اساسی است.

بدیهی است که دربارهٔ نحوه و چگونگی این ارتباط ممکن است دیدگاه‌های متفاوتی وجود داشته باشد. زرتشتیان معتقدند کتاب اوستا به‌وسیلهٔ اهورا مزدا، آفریدگار جهان و

خداوند نیکی‌ها به زرتشت انتقال یافته است. مسیحیان، تجّسد خداوند را در حضرت عیسی (ع)، اوج تجلّی او برای نوع بشر می‌دانند. مسلمانان عقیده دارند که قرآن، نسخهٔ این جهانی از حقیقت اصیل ملکوتی و کلام خداوند است که فرشتهٔ وحی (جبرئیل) آن را در مدت رسالت پیامبر به شخص او نازل کرده است. شاید تنها چینی‌ها و برخی مردمان آسیای شرقی باشند که مدّعی نیستند کتاب‌های‌شان الهام شده است. با این حال آنها نیز به کتب خویش، به اندازه‌ای ژرف و عمیق می‌نگرند و مرجع اندیشه و رفتار خود می‌دانند که نوعی ارتباط الهی میان انسان و خدا را در ذهن مخاطب متبادر می‌کند. در ادامه بخش واژه‌شناسی، واژگان مرتبط با این نوع ارتباط الهی میان خدا و انسان را در «ادیان ابراهیمی» بررسی می‌کنیم.

۱ـ۱) واژهٔ وحی

در اندیشهٔ اسلامی، برای توصیف ارتباط میان خداوند و بشر، از واژهٔ «وحی» استفاده می‌شود. در لغتنامهٔ دهخدا برای واژهٔ وحی (و ح ی) معانی چندی ذکر شده است؛ معنای نخست این واژه «آواز، که در مردم و غیر آنان باشد» است. معانی دیگر عبارتند از: اشارت، کتابت، هر آنچه کسی به دیگری فرستد و بدان القا کند، هرچه باشد، سخن پوشیده، کلامی خفی و پیغام خدا. در لسان العرب، وحی به «اشاره» معنی شده و زمخشری نیز همان را پذیرفته است. هرچند مؤلف لسان العرب، الهام، ایما، نوشتن و گفتار را نیز از جمله معانی وحی بر می‌شمارد، لکن می‌توان گفت که «اِعلام»، همهٔ این معانی را دربر می‌گیرد و هر یک از این واژه‌ها به تنهایی، نوعی اِعلام را می‌رساند، چرا که اعلام، گاه زبانی است، گاه مکتوب گاه با اشاره و ایما و گاه با الهام. وحی در زبان عربی قبل از اسلام، به هر عمل ارتباطی گفته می‌شد که گونه‌ای «اعلام» در آن باشد.

راغب در مفردات می‌گوید، اصل وحی به معنای «اشاره سریع» است. در **صحاح اللغة** جوهری، مقصود از وحی، «الهام» دانسته شده است. ابن فارس نیز وحی را به «رسالت»

تعبیر کرده است و در تهذیب اللغة آمده است که وحی، نوعی تفهیم سریع و پنهانی است. به طور کلّی در معنای واژهٔ وحی القا و تفهیم سریع و پنهانی به نحوی که بر غیر مخاطب پوشیده بماند مندرج است.(۱) در دین اسلام، پیامبر، بنده و رسول خداست که به وی وحی شده است. معنای وحی از نظر مسلمانان، القائات خداوند بر قلب پیامبر است که از غیر، پوشیده می‌ماند تا آن‌گاه که بر لسان پیامبر ظاهر گردد. این معنی از وحی، هر چند در بنیاد خود اشتراکات قابل توجهی با دیگر ادیان ابراهیمی دارد، لیکن از جهاتی نیز واجد تفاوت‌های جدّی با آنان است.

۱ـ۲) واژهٔ وحی در زبان‌های لاتین

در سنّت یهودی ـ مسیحی، واژهٔ Revelation انگلیسی که مأخوذ از Revelar لاتینی است، معادل وحی در عالم اسلام دانسته شده است. این واژه به معنای «کشف حجاب(disclosing)، پرده برداشتن و انکشاف (revealing)» است. انکشاف حقیقتی الهی که پیش از این پوشیده بود و به‌واسطه ارتباط با خداوند، این حقیقت آشکار شده است.

در سنّت یهودی، وحی فعلی است که خدای ناشناخته و در پس حجاب، بدان طریق خودش را به انسان می‌نمایاند. یهودیان باستان این پدیده را به طرق مختلف بیان کرده‌اند. در فرهنگ یهودی وجه مجهول (nifal) فعل galah به معنای آشکار کردن و برملا کردن است، که گاه برای دلالت و اشاره به وحی الهی نیز به کار رفته است. در عهد عتیق، وحی پیش از آن که به معنای آشکار و برملا کردن رمز و راز باشد، عبارت است از «تجلّی خدای غیر قابل رؤیت» که برای انسان بدون مدد الهی غیرقابل شناخت است.(۲)

در سنّت یهودی، نزول عمدهٔ وحی الهی به موسی و قوم او در کوه سینا اتّفاق افتاده است. به نظر می‌رسد که در بسیاری از منابع تلمودی تلویحاً به این امر اشاره شده

است که کلّ تورات، جزء به جزء در مدّت چهل سال بر روی کوه سینا به موسی وحی شده است، به نحوی که وقتی او از آنجا پایین آمـد، هـیچ چیـز وحـی ناشـده‌ای بـاقی نمانده بود.

در مسیحیت نیز واژگان یونـانی هـم‌چـون delosis، apokalupsis و epiphaneia یونانی و واژه‌های لاتینی Revelatio و Manifestio، به معنـی آشـکارا بـودن جهـت اشاره به وحی به کار رفته‌اند، اما مدت زمان زیادی طول کشید تا مسیحیت یک تلقّی و برداشت منظم و به سامان راجع به مفهوم وحی فراهم آورد.(۳)

در دایرة المعارف کاتولیک آمده است که واژهٔ Revelation در الهیات به طور کلّـی بر عملی دلالت دارد که به واسطهٔ آن، خدا مخلوقات را در شناخت صـمیمانه و عمیـق از خودش سهیم می‌کند. در بستر برون‌دینی نیز واژهٔ مذکور به معنای دریافت ناگهانی و دور از انتظار معرفت در خصوص امری مهم است. بـه عنـوان مثـال فـردی اندیشـه‌ای نهانی را برای دوست خود آشکار می‌کند یا شاهدی کم و کیف یـک جنایـت را بـرملا می‌سازد. در سنّت مسیحی، از آنجا که عیسی مسیح پسر خداوند دانسته می‌شود، خـود شخص عیسی، عالی‌ترین مظهر انکشاف الهی تلقّی می‌گردد، چرا که امر الهـی خـود را در امر زمینی خود را متجسم کرده است.

از نظر یهودیان و مسیحیان خداوند در متن تجربهٔ بشری، یعنی همان قلمـرو تـاریخ، ظهور خود را محقّق می‌گرداند. تاریخ و به ویژه زمان آینده، عرصهٔ تجلّی قدرت خلاّق الهی است و به همین دلیل، این ظهور با ابلاغ یا ارسال پیام همراه اسـت. وحـی الهـی غالباً به صورت پیش‌گویی حوادث آینده تجربه می‌شود و این مهم‌تـرین نقـش انبیـای بنی اسرائیل تلقّی می‌گردد. رویدادی که وحی نام گرفته است، بـه ارادهٔ خداونـد پدیـد آمده و بیان‌گر اوصاف اوست. بر این اساس، از نظر یهودیان، خداوند هنگـامی ماهیـت عشق خود را برای قوم بنی اسرائیل به ظهور رسانید که به وسیلهٔ فرستادهٔ خود، موسی، آنها را از چنگال فرعون مصر نجات داد و به سرزمین موعود وارد کرد، چنـان‌کـه ایـن

رخداد در واقع ظهور خدا و وحی الهی محسوب می‌شود. بـرای مسـیحیان نیـز ظهـور خداوند در عیسی مسیح که با مصلوب شدن خود موجب باز خرید گناهان همهٔ آدمیان گردید، کامل‌ترین وحی الهی است.

کامل‌ترین معنای وحی نزد مسلمانان، همانا نزول قرآن کریم بر پیامبر اسلام و اعـلام و انتشـار آن بـرای هـدایت تمـامی آدمیـان اسـت. در نتیجـه در اینجـا مهـم‌تـرین و برجسته‌ترین تجلی وحی، کلام مستقیم خداوند است. مسلمانان در پیش‌گاه قرآن، خود را در برابر کلام و پیام خداوند می‌یابند و این کـلام، نخسـتین جلـوه وحـی و ارتبـاط خداوند با انسان محسوب می‌شود.

وحی، مهم‌ترین رکن ایمان مؤمنان در ادیان ابراهیمی و مسألهٔ بسیار پیچیده‌ای بـرای متألهان به شمار می‌رود. از سویی نزد متألهان روش واحدی برای فهم آن وجود نـدارد و از سوی دیگر وحی با پدیده‌های پیچیده دیگری نظیر الهام قرابت دارد.

وحی که تجلّی و پیدایی امری مکتوم است، پرده را از رخ آنچه که به گونه‌ای خارق العاده پنهان است کنار می‌زند. این امر نهان، سرّ است و حتّی به هنگـام آشـکار شـدن، سرّی بودن خود را از دست نمی‌دهد، زیرا ذاتاً سرّی و پنهان است. اگر این امـر نهـان، هنگام انکشاف سرّی بودن خود را از دست می‌داد، امری «ظاهراً» سرّی بود، امّا تجلّـی خداوند «ذاتاً» سرّی است، زیرا خداوند در کنه ذات خـویش، همـواره سـرّ ناگشـودنی باقی خواهد ماند. این سِر، پس از تجلّی در وحی از سـویی در معـرض شـناخت بشـر قرار می‌گیرد، اما هم‌چنان در ذات خود، سِر باقی می‌ماند، چرا که آشکارگی تامّ و تمام نمی‌پذیرد.

چنین درکی از وحی الهی نزد مسلمانان به این معنی است که هر چند آیات قرآن در دسترس همهٔ انسان ها قرار گرفته است و معنای ظاهری آن بر همگان آشکار و روشن است، لیکن بطون آن، هم‌چنان به درجات متعدّد پوشیده است و نـزد مسـیحیان، خـود

خداوند که به صورت شخص عیسی مسیح تجلّی کرده است، از سویی در دسترس انسان‌ها است و از سویی دیگر در کنه ذات خود پیدایی مطلق نمی‌پذیرد.

۱ـ۳) تفاوت‌ها و مشابهت‌ها

دو اصطلاح «وحی» در سنّت اسلامی و «Revelation» در سنّت یهودی ـ مسیحی هم‌چنان که از تعاریف و کارکرد آن هویداست، دارای وجوه اشتراک و نیز تمایزات آشکاری هستند. اگرچه در ترجمان Revelation از واژهٔ وحی استفاده می‌شود (و ما نیز این نوشتار را بر همین سیاق پی می‌گیریم)، لکن باید به تفاوت‌های جدی میان این دو واژه توجّه داشت.

در سنّت مسیحی، «نصوص دینی» کلام الهی تلقّی نمی‌شوند، بلکه گزارش حضور انکشاف الهی هستند که به وسیلهٔ نویسندگانی برخوردار از موهبت الهی نوشته شده‌اند. در این سنّت، حواریون دارای جایگاه و موقعیّت معنوی خاص و ممتازی هستند و روح القدس نیز کلام الهی را به آنها افاضه می‌کند. بنابراین اگرچه واژگان کلام مقدّس، فی نفسه قداست ندارند، اما چون مطالب این کتاب از جانب روح القدس افاضه شده است، متون مقدّس تلقّی می‌شوند، حال آنکه نزد مسلمانان واژگان قرآن، پیام الهی است که مستقیماً از جانب خداوند صادر شده است.

ظهور خداوند برای یهودیان، در هیأت حوادث مهمّی جلوه می‌یابد که در تاریخ بنی اسرائیل رخ داده است. برای مسیحیان، تجسّد خدا در عیسی مسیح، به صلیب کشیده شدن او، برخاستن از مرگ و بازگشت وی در آخر الزمان، ظهور و انکشاف خداوند تلقّی می‌شود، حال آنکه در سنّت اسلامی، عالی‌ترین درجهٔ وحی که برای انسان‌ها حجّت قاطع و اصلی به شمار می‌رود، همان است که به پیامبران الهی اختصاص دارد و این وحی، هدایتی است که خداوند به آدمیان ارزانی می‌دارد. بنابراین تفاوت بسیار مهم این دو واژه این است که در سنت مسیحی مراد از معنی واژه Revelation، انکشاف

خود خداوند و ظاهر شدن حضور وی در عالم برای آدمیان است و هرچند در انکشاف الهی، پیامی نیز به انسان‌ها منتقل می‌شود، اما «ارسال پیام»، عنصر مرکزی این مفهوم نیست. لکن محور وحی در سنت اسلامی، ارسال پیام از جانب خداوند است، ضمن اینکه در سنت یهودی نیز اساساً واژه عبری «نبی» به معنای «پیشگو» است نه «رسول».

در اسلام، پدیده‌های طبیعی مظاهر و آیات الهی هستند، اما در ادیان یهودی و مسیحی این پدیده‌ها حتّی به عنوان آیات قدرت خلاّق الهی چندان مورد توجّه قرار ندارند. از نظر یهودیان و مسیحیان ظهور اصلی و قاطع خداوند همانا در متن تاریخ انسان انجام می‌پذیرد.(٤)

در مجموعهٔ ادیان ابراهیمی ـ برخلاف ادیان اسطوره‌ای و آیین‌هایی نظیر بودیسم، هندوئیسم و شینتوئیسم ـ عنصر اصلی وحی، بر برقراری تماس و ارتباط با خداوندی که خود، حضور خود را اعلام می‌کند، متّکی است.

گوهر مشترک میان وحی اسلامی و Revelation یهودی ـ مسیحی آن است که در هر سه سنّت، شناخت اصیل و صمیمانهٔ خداوند و دستیابی به معارف الهی اولاً، امری امکان‌پذیر بوده و جزء امور دست نیافتنی نیستند، ثانیاً، این امر صرفاً از طریق برقراری ارتباط با خدا میسّر می‌گردد و این ارتباط تنها هنگامی ممکن خواهد شد که ابتکار عمل و پیشگامی از جانب خود خداوند باشد و معارفی که از این طریق برای بشر حاصل می‌شود، ورای امکانات شناسایی وی در حالت عادی (پیش از وحی الهی) است؛ به گونه‌ای که اگر این اقدام الهی صورت نمی‌گرفت، انسان به تنهایی و با تکیه بر قوای خویش قادر به دستیابی به این معارف نبود. بنابراین وحی مبتنی است بر ارتباطی که از سوی خداوند آغاز می‌شود و از سوی دیگر واکنش آدمیان را در پی دارد.

در ادیان گوناگون، آنچه به عنوان گوهر مشترک از آن یاد شد، تمایزهـایی نیـز دارد. در سنّت مسیحی، وحی، ارتباط مستقیم خداست که متوجّه «گروهی از مردم» می‌شـود و ممکن است فرد واحدی نیز این ارتباط را تجربه کرده باشد، اما مضمون آن بـه همـهٔ مردم مربوط می‌شود و پاسخ آنان را نیز به همان اندازه می‌طلبد. تلقّی «مخاطب عام» در اسلام نیز وجود دارد، اما در این آیین، وحی تنها بر پیامبر نازل می‌شود و البتّه مخاطب آن، تمام انسان‌ها در همهٔ اعصار به شمار می‌روند.

پس از پذیرش وحی، مسألهٔ تفسیر آن پیش می‌آید. یهودیان، مسـیحیان و مسـلمانان، هر سه گروه، توافق دارند که حضرت ابراهیم (ع) با خداونـد در ارتبـاط بـود و مـورد خطاب مستقیم الهی قرار داشت، لیکن در تفاسیر با یکـدیگر اخـتلاف نظـر دارنـد. بـه عنوان مثال نزد مسلمانان ذبیح، حضرت اسماعیل (ع) است، اما از نظر یهودیان منظـور از ذبیح، اسحاق (ع) است.(اگرچه در انجیل برنابا نیز این مسئله انکار شـده اسـت، امـا نظر غالب یهودیان بر قصد حضرت ابراهیم برای قربانی کردن اسحاق(ع) مبتنی اسـت) با وجود اختلاف در تفاسیر، این عنصر بنیادین که خداوند منویّات خویش را به طریقی خاص بر انسان‌ها آشکار می‌کند مورد توافق است و به واسطهٔ این عنصر بنیادین، متون مقدّس سه دین ابراهیمی شکل گرفته است. متن مقدّس نزد مسلمانان خود وحی است و نزد مسیحیان متن مقّدس، الهام خداوند است بر انسان‌هایی که شاهد وقـایع وحیـانی بوده‌اند.

۲) تعریف وحی در سنّت مسیحی

چنان‌که اشاره شد، وحی، رکن اساسی و مؤلفهٔ بنیادین ادیان ابراهیمی به شمار می‌رود، به گونه‌ای که می‌توان گفـت مهـم‌تـرین نکتـه در درون سـنّت هـر یـک از آیـین‌هـای ابراهیمی، نحوهٔ تفسیر و تبیین امر وحیانی است.

در خصوص ماهیّت وحی و نحوهٔ تبیین آن میان پیروان آیین‌های گوناگون، اختلاف نظرهایی وجود دارد لیکن این اختلاف نظرها سبب نخواهد شد که گروهی از دایرهٔ شمول پیروان آن آیین خارج شوند. به عبارت دیگر در هر دینی و به عنوان مثال در مسیحیّت در طول تاریخ، دیدگاه‌های مختلف و احیاناً متضادّی در باب ماهیّت وحی میان متکلّمین و فلاسفه پدید آمده است. هر چند شاید به نظر یک گروه از متکلّمین دیدگاه متفاوت گروهی دیگر در باب وحی، آن دسته را از دایرهٔ شمول دین خارج می‌سازد اما باید در نظر داشت که خود این عدّه از متکلّمین که دیدگاهشان با دیدگاه رایج همخوان و هم نوا نیست نه تنها خود را بیرون از آیین مسیحیّت نمی‌دانند بلکه اساساً معتقدند که تفسیر حقیقی از مقولهٔ وحی در این آیین همان است که آنان بدان معتقدند. به این ترتیب، برای بررسی بی طرفانهٔ دیدگاه‌های گوناگون در باب ماهیّت وحی در این آیین (و اصولاً هریک از ادیان ابراهیمی) لازم است همهٔ تفاسیر مختلفی که به واسطهٔ مباحثات درون دینی میان معتقدین پدید آمده است، مورد امعان نظر قرار گیرد، چرا که اختلاف در تفسیر ماهیّت وحی سبب نمی‌شود تا گروهی ـ دست کم به زعم خودشان ـ بیرون از تفکّر دینی جای گیرند. این نوشتار به بررسی دیدگاه مسیحیان در باب وحی می‌پردازد، بنابراین لازم است در حد امکان تمامی نظرات پیروان این آیین در خصوص وحی مورد بررسی قرار گیرد. در یک دسته بندی کلّی می‌توان دیدگاه‌ها و باورهای عالم مسیحیّت را در باب وحی طی دو هزار سالی که از آغاز مسیحیّت می‌گذرد، به دو دستهٔ کلّی تقسیم کرد:

الف) دیدگاه‌های رایج در باب وحی قبل از آغاز عصر روشنگری[1].

ب) دیدگاه‌های مختلف در باب وحی که پس از عصر روشنگری ظهور یافته‌اند.

در ادامه، رویکرد کلی مربوط به هر یک از این دوره‌های تاریخی پیرامون مسئله وحی بیان خواهد شد.

---

[1] Enlightenment

۲-۱) دیدگاه‌های رایج در باب وحی قبل از عصر روشنگری

با گذشت بیست قرن از پیدایش مسیحیّت، به طور کلّی سه فرقهٔ اصلی در میان پیروان این آیین پدید آمده است. فارغ از برخی نحله‌ها که در همان آغاز به وسیلهٔ عامّهٔ مسیحیان طرد شدند (نظیر پیروان آریوس)، تا قرن پانزدهم میلادی، پیروان این آیین اصولاً شامل دو فرقهٔ کاتولیک[1] (در غرب عالم مسیحیّت) و ارتدکس[2] (در شرق عالم مسیحیّت) بودند. از میانهٔ قرن پانزدهم، با نضج گرفتن پروتستانتیزم[3] در عالم مسیحیّت، گروهی از پیروان فرقهٔ کاتولیک از این فرقه جدا شده و به سلک پیروان فِرَق متعدّد پروتستان درآمدند[4]. این گرایش به ویژه در غرب و شمال اروپا بیشتر به چشم می‌خورد. پیروان این فرقه بعدها به آمریکای شمالی نیز کوچ کردند و در حال حاضر نیز اغلب پیروان پروتستانتیزم در کشورهای این نواحی جغرافیایی زندگی می‌کنند. علی‌رغم اختلافات متعدّدی که میان پیروان این سه آیین وجود دارد، تا اوایل عصر روشنگری، متکلّمین این سه فرقه تلقّی مشترکی در باب ماهیّت وحی مسیحی داشتند و اکنون نیز در میان پیروان آیین‌های کاتولیک، ارتدکس و پروتستان‌های سنّت‌گرا (نظیر فرقهٔ انجیلیان) همان تلقّی در باب وحی مسیحی، رایج است. به این ترتیب غالب جمعیّت مسیحیان دنیا که پیروان این فرق هستند از همین دیدگاه سنّتی در باب وحی مسیحی پیروی می‌کنند. این دیدگاه، ترکیبی است از وحی به مثابه تجسّد خداوند در عیسی مسیح و وحی به مثابه گزاره‌هایی که از جانب روح القّدس القا می‌گردد و در فصول آیندهٔ این نوشتار به تفصیل مورد بررسی قرار خواهد گرفت. لیکن به ذکر این نکتهٔ اساسی بسنده می‌شود که در این دیدگاه، وحی و انکشاف الهی، فعلی است که

---

[1] Catholic
[2] Orthodox
[3] Protestantism
[4] پروتستانتیزم از همان آغاز به صورت یک نحلهٔ واحد با مرکزیتی واحد که همهٔ پیروان را تحت تعالیم و تفاسیری همگون متّحد کند نبوده است و اکنون نیز گروه‌ها و فرقه‌های متعدّدی را شامل می‌شود.

خداوند با ارادهٔ خویش و به منظور نجات و هدایت انسان انجام داده است و در واقع نوعی رابطهٔ دو سویه میان خدا و انسان است که انجام آن بدون خواست و ارادهٔ الهی ممکن نیست و معارفی که از این طریق برای انسان حاصل می‌شود، در زمرهٔ معارفی است که (بدون استمداد از وحی) از دسترس عقل بشر دور است.

چنان‌که ملاحظه می‌شود، این تلقّی در بنیان خود با تلقّی رایج در باب وحی در میان مسلمین دارای برخی اشتراکات است. این تلقی از وحی (به ویژه وحی به مثابهٔ گزاره) در قرن بیستم با نظرات نیکلاس ولترستورف[1] ـ که از دیدگاه‌های فلاسفهٔ تحلیلی و به ویژه آستین[2] متأثر بود ـ صورت‌بندی تازه‌ای یافت که تحت عنوان «وحی به مثابه فعل گفتاری خداوند» در جای خود مورد بحث قرار خواهد گرفت.

۲ـ۲) دیدگاه‌های مختلف در باب وحی بعد از عصر روشنگری

از میانهٔ قرن هجدهم و با طلوع روشنگری، تغییراتی جدّی در درک و فهم انسان غربی نسبت به مفاهیمی نظیر خدا، طبیعت، دین و انسان حاصل شد. با درانداختن طرح نو در علم جدید (فیزیک گالیله‌ای ـ نیوتنی) و پدید آمدن فلسفه‌های نوین (راسیونالیسم[3] و آمپریسیسم[4])، دیدگاه انسان غربی نسبت به عالم، دگرگونی‌های اساسی یافت[5]. این تحول به‌ویژه در کشورهایی که مهد اندیشهٔ مدرن بودند، بیشتر به چشم می‌خورد. این دگرگونی فکری و فلسفی بر متکلّمین نیز تأثیر گذاشت و تفکّر مسیحی را با چالش‌ها و مسایلی تازه مواجه کرد. به‌ویژه در میان پیروان پروتستانتیزم این امر سبب شد تا

---

[1] Nicholas Wolterstorf
[2] J. L. Austin
[3] Rationalism
[4] Empiricism
[5] مدرنیته، نخستین بار به لحاظ مبانی اقتصادی و تفکّر سیاسی در انگلستان و فرانسه ظاهر گردید، لیکن صورت‌بندی تامّ و تمام اندیشهٔ مدرن را در آثار فلاسفهٔ بزرگ آلمانی نظیر کانت و هگل می‌توان ملاحظه کرد، هر چند که امواج مدرنیته، جامعهٔ آلمانی را با تأخیر نسبت به انگلستان و فرانسه درنوردید.

متفکّرین این فرقه به تفسیرهای تازه‌ای در باب مسیحیّت، از جمله ماهیّت وحی آن همّت گمارند.

پیدایش تفاسیر جدید در خصوص ماهیّت وحی مسیحی، عمدتاً در میان متکلّمین پروتستان رخ داد و جریان‌های فکری غالب در دو فرقهٔ کاتولیک و ارتدکس تا قرن بیستم از ورود به مباحث جدید در باب وحی خودداری نموده و هم‌چنان به تلقّی سنّتی در خصوص وحی پایبند ماندند. در فصل پایانی این نوشتار به تفصیل، دیدگاه‌های جدید در خصوص ماهیّت وحی در عالم پروتستان شرح داده می‌شود و در اینجا تنها به اشاراتی کوتاه بسنده می‌گردد.

یکی از مهم‌ترین تفاسیر در باب وحی پس از عصر روشنگری، متعلق به فردریک شلایرماخر[1]، متأله آلمانی است که وحی را از جنس تجربهٔ دینی معرفی کرد. بر اساس دیدگاه او وحی، امری نظیر تجارب عرفا است و ماهیّتی ورای تجربه و احساس و عواطف ندارد. در نگاه برخی متکلمان این دوره و پیروان شلایرماخر، زدودن استدلال‌ها و توجیهات علمی از دامن الهیات، اتفاقاً جای بیشتری را برای ایمان باز می‌کند. این رویکرد تازه که نطفهٔ آن در فلسفهٔ مدرن بویژه با کانت بسته شد، متفکران مسیحی را به سمت و سوی مخالفت با نگاه خردگرایانه در الهیات و انتقاد از تبیین و تفسیرهای عقلی آموزه‌های دینی هدایت کرد. در این رویکرد نوین که گاه از آن با عنوان الهیات جدید یاد می‌کنند، و شلایر ماخر را پدر آن می‌دانند، وحی و دیانت نه کاملاً مربوط به ذات معقولند و نه متعلق به حوزه رفتار و اصول رفتار، بلکه آنچه بیشترین ارتباط را با آن دارد، احساس و عاطفه است. در این نگاه، معرفت الهی از جنس معرفت علمی نیست و بصیرتی را که برای ما به همراه دارد، از طریق پرورش عقلی و تمرین مباحثه و استدلال در مورد آموزه‌های دینی حاصل نمی‌شود.

---

[1] Friedrich Schleiermacher

بعدها رودلف اتو[1]، متفکّر آلمانی نیز در کتابی با نام «مفهوم امر قدسی»[2]، تفسیری مشابه در باب وحی به دست داد. اتو در این کتاب به توصیف پدیدارشناسانه تجربه آدمی از امر الهی پرداخت. در نظر او احساس‌های الهی یگانه‌اند و نمی‌توان آنها را به عنوان ترکیبی از احساس‌های دیگر مانند عشق، ترس، وحشت، احساس درباره امر عالی و مانند آن تحلیل کرد.

با این حال متکی کردن ایمان به احساس و تجربه دینی و تلقی رمانتیک از پیام وحی، رفته رفته مخالفان جدی نیز پیدا کرد. در نظر برخی متفکران مسیحی قرن بیستم نه این شکل ارتباط با خدا در تفکر لیبرالیستی و نه شکل اسکولاستیک تفسیر وحی، قادر نبود پرسش‌های الهیاتی و اجتماعی که به‌ویژه در پی جنگ جهانی اول پدید آمده بود را پاسخ گوید. این متفکران برای مبانی اعتقادی و وحیانی محکم‌تری که بر رفتارهای خشونت‌طلبانه و سلطه‌طلبانه صحه نگذارند، جستجوی تازه‌ای را آغاز کردند. بنابراین علاوه بر جریان «تفسیر وحی به مثابه تجربهٔ دینی» در قرن بیستم، پای تفاسیر دیگری نیز در خصوص وحی به میان آمد که از آن جمله می‌توان از «تفسیر اگزیستانسیالیستی وحی مسیحی» به‌وسیلهٔ رودلف بولتمان[3] و «تفسیر تاریخی وحی مسیحی» به وسیلهٔ ولفهارت پاننبرگ[4] نام برد که در جای خود دربارهٔ آنها بحث خواهد شد.

۳) منکران وحی

در برابر دیدگاه مدّعیان ادیان ابراهیمی مبنی بر وحیانی بودن دین خود، مسلماً مخالفانی نیز وجود داشته‌اند که ادّعای آنها را نپذیرفته و رد کرده‌اند. این مخالفان به

---

[1] Rudolf Otto
[2] The Idea of the Holy
[3] Rudolf Bultmann
[4] Wolfhart Pannenberg

گروه‌های متعدّدی تقسیم می‌شوند، یک دسته از آنان، ملحدانی هستند که بـه کلّـی هـر نوع آیین قدسی و الهی را انکار می‌کنند. این انکار، نه‌تنها ادیان ابراهیمـی، بلکـه سـایر ادیان و آیین‌ها را در برگرفته و حتی تا انکار وجود خداوند نیز پیش می‌رود.

دستهٔ دیگر از منکران وحی را می‌توان در زمرهٔ پیـروان آیـین‌هـای غیـر ابراهیمـی و پاگانی جستجو کرد. این مخالفان، منکران سنّتی ادیان وحیانی و امر وحیانی بـه شـمار می‌آیند. لیکن در دنیای جدید، دو دسته از متفکّران نیز در زمرهٔ مخالفـان امـر وحیـانی قرار می‌گیرند؛ گروهی از فیلسوفان دین، منکـر وحـی مـی‌شـوند و در ردّ آن اسـتدلال می‌کنند. دستهٔ دیگر از مخالفان وحی، طرفداران خداانگاری طبیعی[1] هسـتند و بـا تکیـه بر گونه‌ای خداشناسی طبیعی، اساساً نیاز به وحی مستقیم الهی از جانب خداوند را زیر سؤال می‌برند و یا آن را بی‌اهمیت جلوه می‌دهند.

خداانگاری طبیعی، نوعی مکتب فکری است که ریشـه در انقلابـات علمـی، ظهـور فیزیک گالیله‌ای ـ نیوتنی و فلسفهٔ جدید دکارت دارد. با این حال می‌توان یک منشأ آن را نیز در نظریات فیلسوف بزرگ قرون وسطای مسیحی، تومـاس آکوینـاس[2] جسـتجو کرد. همچنین در نظریه‌ای که به ساعت‌ساز لاهـوتی مشـهور شـده اسـت و متکـی بـر خداانگاری طبیعی است، خداوند هم‌چون ساعت‌ساز بزرگ و یا یـک مکانیسـین فـوق العاده تصویر می‌شود که جهان و طبیعت را در نظم و هماهنگی کامـل سـاخته و خـود هم اکنون هم چون یک معمار بازنشسته، از دخالت در امور عالم خودداری می‌کند.

یک خدا انگار طبیعی، معتقد است که عالم بر اساس قوانینی لایتغیّر و متّکی بر نظـام عِلّی و معلولی، هم‌چون یک ساعت بسیار دقیق ساخته شده و عقل انسان اولاً، قادر بـه شناخت این قوانین است و ثانیاً، اذعان می‌کند که این ماشین عظیم، پیچیده و دقیق باید سازنده‌ای داشته باشد. لیکن این صانع که هم‌چون یک اَبَرسـاعت‌سـاز اسـت، پـس از

---

[1] Deism
[2] Thomas Aquinas

ساختن این عالم، آن را بر اساس قوانینش رها کرده و در امـور آن دخالـت نمـی‌ورزد. اکنون انسان با عقل خود قادر به شناخت رموز این ساعت بزرگ و پیش‌برد امور خـود در این عالم است. خدا انگار طبیعی، در نظام تبیینی خود جایی برای دخالـت خداونـد در امور عالم باقی نمی‌گذارد و از آنجا که معتقـد اسـت عقـل انسـان بـه‌تنهـایی بـرای شناخت قوانین عالم کفایت می‌کند، امر وحیانی به کلّی از نظر وی زاید است بنـابراین ادیان وحیانی از نظر وی طرد می‌شوند.

چنان‌که گذشت، می‌توان ریشه‌های این دیدگاه را در الهیـات طبیعـی قـرون وسـطی جستجو کرد. محور اصلی الهیات طبیعی، پرداختن به این پرسش است که تا چـه حـد می‌توان خدا را از طریق نظام طبیعت شناخت؟ توماس آکویناس در اثر معـروف خـود، «جامع الهیات»[1]، با تکیه بر اندیشهٔ ارسـطویی اسـتدلال مـی‌کنـد کـه خـود خداونـد را می‌توان از طریق براهینی چند، تنها با تکیه بر عقل انسان و بدون نیاز به عنصر وحیانی شناخت. برهان متّکی بر علّت اولی دانستن خداوند و محرّک اولی دانستن او در زمـرهٔ این براهین است که به وضوح ریشهٔ ارسطویی دارد. اما باید متذّکر شـد کـه هـر چنـد آکویناس به نوعی الهیات طبیعی قایل بود، لیکن دست عقل بشر را از درک آنچه که از طریق انکشاف خداوند به وسیلهٔ پسرش بر انسان معلوم شده کوتاه می‌دانست. بر مبنای این باور، مطمئناً نمی‌توان آکویناس را خداانگار طبیعی به معنـای جدیـد آن بـه شـمار آورد. این دیدگاه که انسان با عقل خویش و بدون استمداد از وحی قـادر بـه شـناخت خداوندی برای این جهان است، بعدها پـس از نضـج و رواج عقـل‌گرایـی دکـارتی و فیزیک گالیله‌ای ـ نیوتنی به قالب خدا انگاری طبیعی درآمد.

در فرهنگ واژگان آکسفورد آمده است که واژهٔ Deism (خـدا انگـاری طبیعـی) در سال ۱۶۸۲ میلادی یعنی پنج سال پیش از انتشار کتاب «اصول نیوتن»، بـرای نخسـتین

[1] Summa theologiae

بار در مقدمهٔ کتاب «جان دریدن»[1] به نام «الحاد دینی»[2] ظهور یافت. هدف دریدن از نگارش این اثر، توضیح معنای خداانگاری طبیعی و نشان دادن خطرات آن برای دین حقیقی است. دریدن این نکته را که با عقل می‌توان به وجود خدا پی برد، انکار نمی‌کند، لیکن معتقد است که کلیّت ارتباط انسان با خدا واکنشی نسبت به فیض اوست که به وسیلهٔ خود وی مکشوف شده و حاصل استعداد و عقل بشر نیست. همچنین به نظر دریدن، دین طبیعی، صرفاً بقایا و بازماندهٔ رو به مرگ دین وحیانی است.(۵)

چنان‌که در این فصل مشاهده شد، واژه «وحی» در تاریخ دیانت مسیحی ابعاد ویژه‌ای دارد و با مفاهیمی چون انکشاف و پرده‌برداری مرتبط است، که به شکل تفصیلی‌تری مورد بحث واقع شد. برای ردیابی ماهیت وحی در اندیشه و سنت مسیحی، در فصل بعدی، مهم‌ترین آموزه‌های دیانت مسیحیت طرح گشته و بیان خواهد شد که چگونه این آموزه‌ها همگی در سایهٔ تلقی ما از وحی واجد اهمیت می‌گردد و رویکرد ما به وحی، نقشی تعیین کننده در اساس این آموزه‌ها دارد.

---

[1] John Dryden
[2] Religion Laici

پی‌نوشت فصل اول:

۱. فعّالی، محمدتقی، (۱۳۸۵). ***تجربه دینی و مکاشفهٔ عرفانی***. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشهٔ اسلامی. ص ٥٣٦.

2. Katz, stevent. (1977). ***Jewish Ideas and concepts*.** New York: Schocken Books. P: 170.

3. Lacoste, Jean-yves. (2005)**. *Encyclopedia of Christian Theology*.** Vole.1.New York: Routledge. P: 1383.

٤. گالوی، آلن. ***پاننبرگ: الهیات تاریخی***. ترجمه مراد فرهادپور. تهران: مؤسسهٔ فرهنگی صراط. ص ۲۹.

۵. راسل، رابرت و دیگران. **(١٣٨٤)**، ***فیزیک، فلسفه و الاهیات***. ترجمه: همایون همتی، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. صص ۲-۳۷۱.

مسیحیت و آموزه‌های اصلی آن

۱) وحی و مکاشفه

برای بررسی مفهوم وحی در سنّت مسیحی، باید توجّه داشت که مهم‌ترین سنگ بنای اعتقادی در این دیانت، شخصیّت حضرت عیسی مسیح (ع) است. غالب مسیحیان بر این نکته متّفق‌اند که خود شخصیّت عیسی (ع)، عالی‌ترین جلوه و نمود وحی الهی است. به این معنی که حضور او به عنوان پسر خداوند در میان انسان‌ها، حاکی از ارادهٔ الهی جهت معرّفی خود به انسان‌ها و نجات نوع بشر است. اصلی‌ترین معنای وحی نزد مسیحیان، همین تجسّد الهی در وجود شخص عیسی مسیح است. چنین دیدگاهی مبتنی بر آموزه‌ای محوری است که براساس آن، انسان با عقل خود نمی‌تواند به شناخت کامل و جامع از خدا دست یابد و بدون کمک الهی قادر به نجات خویش نیست. بنابراین به نوعی تجلّی و خود آشکارسازی حیات بخش و نجات بخش الهی نیازمند است، و این از طریق عیسی مسیح (ع) که جلوه کامل حضور الهی است، انجام می‌پذیرد.

این نکته را باید در نظر داشت که وحی و مکاشفه در اینجا به معنای «مکشوف شدن خدایی تاکنون ناشناخته» نیست، زیرا خداوند پیش از این نیز با قوم خویش (یهودیان)

در سنّت یهودی ـ مسیحی سخن گفته بود و برای آنان مطلقاً ناشناس به شمار نمی‌رفت، اما انکشاف و آشکارسازی خداوند در این مرحله به نحوی کمال یافته و والاتر صورت می‌گیرد و از سوی دیگر، این انکشاف چنان نیست که جنبه رازآمیز خداوند را به کلّی هویدا سازد.

برای مسیحیان، مکاشفهٔ الهی که در وجود حضرت عیسی (ع) مسیح تبلور یافته است، صرفاً انتقال اطلاعات یا دانش به انسان‌ها در خصوص خداوند نیست، بلکه این امر انکشاف شخصی است که خدا در چارچوب تاریخ انجام می‌دهد. این نکته، بنیادی‌ترین اصل در اندیشه و کلام مسیحی در باب وحی به شمار می‌رود و در قرن بیستم نیز متألهان بزرگی نظیر دیتریش بونهوفر[1] و امیل برونر[2] بر اهمیّت آن تأکید کرده‌اند.

به این ترتیب، مسیح همانا مکاشفهٔ شخصی خدا از خودش است و ایمان‌داران، مصاحبان خدا در تاریخ‌اند. انکشاف خداوند، بیان‌گر اراده وی در خصوص نجات نوع انسان است و کسانی که به این انکشاف ایمان آورده‌اند، فرزندان خدا محسوب می‌شوند و رابطهٔ انسان و خدا از رابطهٔ خواجه و بنده، به رابطهٔ پدر و فرزند تغییر می‌یابد.

از نظر مسیحیان، کامل‌ترین وحی نه در نوشته‌های کتاب مقدّس، بلکه در وجود یک انسان ـ خدا منعکس شده است. کتاب مقدّس انسان‌ها را به پیامی که خداوند در وجود عیسی ناصری نهاده است دعوت می‌کند، این پیام آن است که خدا ذات خود را در تاریخ بشر، وحی و یا به عبارت بهتر، آشکار کرده است و مطالب کتاب مقدّس، تنها گزارش و روایت این وحی و یا آشکارگی است. کتاب مقدّس از نظر مسیحیان،

---

[1] Dietrich Bonhoeffer
[2] Emil Brunner

گواهی کسانی است که شاهد تاریخ خدایی بوده‌اند که ذات خود را بـه عنـوان منجـی انسان وحی کرده است.(۱)

از نظر مسیحیان مطالب کتاب مقدّس، سخنانی نیسـت کـه واژگـان و سـاختارش را خداوند فرموده و تعیین کرده باشد. در واقع کتاب مقدّس، کلام الهی بدان معنی کـه در اسلام به قرآن منتسب می‌شود نیست. به باور ایمان داران مسیحی، بخش‌هـای مختلـف کتاب مقدّس را کسانی نگاشته‌اند که در حین نگارش تحت اراده روح‌القدس، معانی (و نه کلمات) به آنها القا شده است و این معانی به خودی خود در درجه اول اهمیّت قرار ندارند، بلکه از آن جهت که گزارشی از تجسّد ذات الهی در عیسی مسیح و وقایع مهمّ زندگی وی (نظیر مصلوب شدن و رسـتاخیز از میـان مردگـان) هسـتند، اهمیّـت پیـدا می‌کنند.

در تأیید این نظر که خود مسیح، وحی الهی است، می‌توان به فقراتی از کتاب مقدّس مسیحیان اشاره کرد؛

«در آغاز کلام بود و کلام با خدا بود و کلام، خدا بود؛ همان در آغـاز بـا خـدا بـود. همه چیز به واسطه او پدید آمد، هیچ چیز بدون او پدیدار نگشت».(۲)

«مسیح صورت خداست جهان به واسطه او آفریده شده است.»(۳)

«فیلیپس به او گفت: سرور ما، پدر را به ما بنما، که همین ما را کافی است. عیسی به او گفت: فیلیپس دیری است با شما هستم و هنوز مرا نشناخته‌ای؟ کسی که مـرا دیـده، پدر را دیده است؛ پس چگونه است که می‌گویی پدر را بنما؟ آیا باور نداری که من در پدرم و پدر در من است؟ سخنانی که من به شما می‌گویم از خودم نیست، بلکه پدری که در من ساکن است، اوست که کارهای خود را به انجام می‌رسـاند. ایـن سـخن مـرا باور کنید که من در پدرم و پدر در من است».(٤)

به بیان پولس رسول، مفهوم وحی چنین است:

وحی به معنای پرده‌برداری و انکشاف طرح الهی است. در این طرح، خداوند نژاد بشر را از طریق حضرت عیسی (ع) با خود آشتی می‌دهد. وحی صرفاً پیامی نیست که از جانب خدا ابلاغ شود، بلکه خداوند خودش در جریان وحی فعّال است و اوست که از ازل خواهان آن بوده تا از روی محبّت و از طریق پسرش به نژاد بشر روی آورد. بنابراین تجسّد و حلول فرزندش در رحم یک زن [رساله پولس به غلاطیان، باب چهارم، آیه ٤] و به صلیب کشیده شدن این فرزند [رساله پولس به رومیان، باب سوّم آیه ۲۵] و تکامل جهان هستی برای اجرای این طرح پنهانی بوده و خود حضرت عیسی (ع) هم در این طرح و برنامه آن امر یگانه‌ای است که به عنوان وحی فرستاده شده است و حواریون هم که بشارت‌های عیسی (ع) را اعلام کرده‌اند، از محبّت نجات‌بخش خداوند پرده برداری می‌کنند.

در انجیل یوحنّا که آخرین انجیل از اناجیل چهار گانه است، از حضرت عیسی (ع) به عنوان یگانه پسر خدا یاد می‌شود و شخصیّت عیسی، بیشتر شبیه خدایی در کالبد انسان و با خصوصیات الوهی است. عیسایی هم که در انجیل یوحنّا منعکس شده است، کلام تجسّد یافته خداست.

در حقیقت، ادّعای تجسّد الهی در شخص عیسی مسیح (ع)، زیربنای اعتقادی مورد نظر کلیسای مسیحی است و ردّ این ادّعا، سبب انتفای ظاهر و باطن مسیحیت می‌شود. از منظر کلیسا، این کلام تجسدیافته در مقام برترین وحی، معیار تمام وحی‌های دیگری است که پیش از آن انجام گرفته است، زیرا خدا که پیش از این به واسطهٔ پیامبرانش سخن گفته بود، اینک به واسطهٔ پسرش سخن می‌گوید. با آمدن مسیح، عصر نهایی آغاز می‌شود و عمل رستگاری‌بخش خداوند تحقّق تامّ و تمام می‌یابد. حضرت عیسی (ع) در شخص و کار خویش عالی‌ترین وحی کامل و مرحمت خداوند متعال را متحقق می‌کند. او همان کسی است که انبیا، آمدن او را بشارت داده‌اند. در واقع تمام وحی‌های پیش از آمدن وی، معطوف به بشارت آمدن این وحی کامل بوده است.

از نظر مسیحیان، آن وحی‌ای که در عصر شریعت (پیش از عیسی مسیح (ع)) آمـده، ناقص بوده و حکم تمهید آمدن عیسی را داشته است. با آمدن عیسی مسیح اما وحی به تمامیّت خود می‌رسد و از این رو دوران شریعت و نبوّت نیز پایان می‌یابد. وحی نهایی همانا تجسّم خداوند بر روی زمین است.

مسیح، آشکارگی پدر مکتوم است. از آنجا که خداوند هرگـز دیـده نشـده بـود، بـه جهت آشکار کردن خود، پسر خویش را فروفرستاد. عطیّهٔ عیسی، قادر به متجلّی کردن پدر است، زیرا که از ازل با پدر بوده و به وسیلهٔ او به این جهان فرستاده شـده اسـت. سخنانی که او می‌گوید، کلام خدا است. او حیات می‌بخشد و داوری می‌کند و مجـد و جلال او عیناً همان عظمت و شکوه پدر است. بنابراین او به طور کامل تجلّی و نمودار خدا در میان انسان‌ها است و همه باید حقّاً به او احترام بگذارند، همان‌طور که به پـدر احترام می‌گذارند. دیدن او، دیدن پدر است، چرا که او و پدر هم‌ذات هستند و چون او به طور کامل پدر را منکشف می‌کند، او را تنها می‌توان کلمه (لوگوس)[1] نامید.

۲) تجسد

تجسّد[2]، اصلی‌ترین اصول ایمان مسیحی است و به ایـن معناسـت کـه خداونـد (پـدر آسمانی) در شخص عیسی ناصری به بشر تبدیل شد. اما در این تبدیل، ماهیّت خـدایی وی نیز محفوظ ماند. به این ترتیب عیسی مسیح واجد ماهیّت دوگانه است، هم کـاملاً خداست و هم کاملاً بشر.

این ماهیّت دوگانه به لحاظ وظیفهٔ اصلی وی که همانا نجات بشریّت است، اهمیّتـی بنیادین دارد. از نظر مسیحیّت، تجسّد به معنای واقعیّتی است که در آن خدا دو سرشت الهی و انسانی را در عیسی مسیح متّحد می‌کند و این لحظه بی نظیری در تاریخ انسـان

[1] Logos
[2] Embodiment

محسوب می‌گردد. مفهوم پسر خدا که مسیحیان به شخص عیسی ناصری اطلاق می‌کنند، بر چنین تلقّی از هویّت وی استوار است. به این ترتیب پدر آسمانی، پسر خود را در هیأتی کاملاً بشری اما با حفظ ماهیّت الهی آن به عرصه تاریخ انسان وارد می‌کند تا از این طریق بشر را نجات بخشد.

خدا بودن عیسی مسیح و ماهیّت الهی آن، امری است که بدون در نظر گرفتن آن اساس مسیحیّت دگرگون می‌شود. اجتماعات کلیسایی اوّلیه چنین تعلیم می‌دادند که کلمه الهی (لوگوس) مانند یک شیء خارجی در عیسی ناصری حضور نداشته، بلکه عیسی در عین آنکه کاملاً انسان بوده، در همان حین نیز کاملاً با کلام خداوند متّحد بوده است.

۲-۱) رابطه تجسّد و نجات

درک درست آموزه تجسّد بدون فهم هدفی که مسیحیان از ورود پسر خداوند به تاریخ انسان برای وی قائلند میّسر نیست. مهم‌ترین علّت حضور پسر خداوند در میان انسان‌ها، نجات بشریّت و گشودن دروازه پارسایی به روی فرزندان آدم است، که بنا بر اعتقاد مسیحیان بدون حضور عیسی مسیح و قربانی شدن وی ناممکن می‌نمود.

بر اساس آموزه‌های عهد عتیق و سنّت یهودی، آفرینش آدم و حوّا به گونه‌ای بود که انسان از سرشتی پاک و منزّه از گناه برخوردار بود: «خدا آدم را به صورت خود آفرید. او را به صورت خدا آفرید» (پیدایش ۱:۲۷). به این ترتیب از نظر عالمان مسیحی، انسان در ابتدا پاک و بَری از گناه خلق شد. چنین دیدگاهی به نحو مشابه در میان متألهین هر سه فرقه مسیحی (ارتدکس، کاتولیک و پروتستان) وجود دارد. در اعتقادنامهٔ رسمی کلیسای کاتولیک آمده است که آدم و حوّا در حالت تقدّس و عدالت خلق شدند.(۵)

یوحنّای دمشقی (متأله ارتدوکس) معتقد است که خداوند، انسان را به گونه‌ای خلق کرد که بدون خطا بود. همهٔ گروه‌های اصلی آیین مسیحیت معتقدند که نیکویی و تقدّس جزء طبیعت اصلی آدم بود،(٦) لیکن در اثر گناه اوّلیه که از آدم و حوّا سر زد، انسان تقدّس و پارسایی و عدالت خود را از دست داد و در نتیجهٔ آن هبوط کرد. بنا بر دیدگاه مسیحی، هبوط آدم و حوّا چیزی نبود که در آنان منحصر باقی بماند، بلکه اصولاً فِرَق مسیحی بر این باورند که در اثر هبوط، سرشت گناهکار و غیر عادل آدم و حوّا به تمام فرزندان آنها در تمامی اعصار منتقل شده است. در نتیجهٔ این گناه اوّلیه، سرشت معصوم انسان، تباه شد و در اثر ضعف قوای وی، او در معرض گناه و جهل قرار گرفت و باز به همین دلیل است که اراده انسان که در آغاز صرفاً به سوی نور مایل بود ضعیف شده و اکنون میان نور و ظلمت و یا خیر و شرّ در تردّد است.

به این ترتیب گناه اوّلیه سبب شده است که طبیعت تمام فرزندان آدم فاسد شود و به واسطهٔ این فساد ریشه‌ای، انسان به شر مایل شده و از پارسایی و عدالت محروم مانده است. دو فرقه کاتولیک و ارتدوکس در این جا تباهی کامل قوای انسان را نمی‌پذیرند، بلکه معتقدند که قوای انسان بیمار شده و رو به ضعف گذارده، لیکن به طور کامل تباه نشده است. امّا پروتستان‌ها بر این باورند که قوای انسان به طور کامل فاسد شده است.(٧)

اکنون و با این وضعیّت ناامید کننده‌ای که برای بشر رخ نموده، تنها یک راه حل باقی می‌ماند و آن هم این است که نجات انسان از این وضعیّت گناه آلود، به اراده خود خداوند صورت پذیرد، زیرا مسیحیان معتقدند بر اساس تجربه یهودیّت، شریعت و عمل بر وفق آن قادر به نجات فرزندان آدم نیست. اصولاً مطابق دیدگاه مسیحیان، فرستادن شریعت موسی (ع) از جانب خداوند برای آن بود تا به فرزندان آدم نشان داده شود که رهایی از گناه اوّلیه با توسّل به اعمال خود انسان ناممکن است. از این رو پس از پایان این تجربه لازم بود که خداوند، خود، جهت نجات انسان اقدام کند. از آنجا که

خداوند در آیین مسیحیّت دوستدار انسان است و اوست کـه بـیش از همـه بـه انسـان محبّت می‌ورزد، برای نجات نوع انسان دست به کـار شـد و بـا فرسـتادن پسـر خـود مقدمات نجات را فراهم آورد.

با این مقدمه، آشکار می‌شود که این فرستاده باید ماهیتّی الهی داشته باشد، زیرا خـود انسان به تنهایی قادر به نجات خود نیست. کار این فرستاده ـ پسر خداوند ـ آن اسـت که با مصلوب شدن، کفّارهٔ گناه اوّلیه را بپردازد و نوع انسان را از قید این بار عظیم گناه آلود آزاد گرداند. به این ترتیب خدا پسر خود را به عنوان کفّاره گنـاه انسـان مجـازات کرده است. از طرفی قربانی باید علاوه بر ماهیّت الهی، ماهیّت انسانی نیز داشته باشد تا فرزندان آدم با شراکت در ماهیّت وی بتوانند از زیر بار دِین ازلی هبوط، رهـایی یابنـد. ماهیّت دوگانه شخص عیسی ناصری باید به ظرافت و دقّت در نظر گرفته شود. اگر او انسان نبود، پس رنجی که متحمّل می‌شد معطوف به نجات نوع انسـان نبـود و اگـر او خدا نبود، قدرت پرداخت کفّاره گناه اوّلیه را نداشت.

این ماهیّت دوگانه و پیچیده حضرت عیسی (ع) در تمام اعصار مسـیحیّت، در میـان متکلّمین مسیحی مورد بحث و کنکاش بوده و بر سر آن مناقشات گوناگونی در گرفتـه است.

توضیح و تبیین چگونگی اتّحاد میـان دو ماهیّـت انسـانی و خـدایی، مسـأله اصـلی الهیات مسیحی است. برخی از متفکّرین به این آموزه، انتقاداتی وارد کرده‌اند. انتقادات، بیشتر متوجّه این نکته است که چگونه ماهیّت نامحدود الهی و ماهیّت محدود بشری را می‌توان در کنار هم جمع کرد، به‌خصوص اینکه مسیحیان معتقدند عیسی ناصری واجد دو ماهیّت تفکیک شده نبوده، بلکه این دو ماهیّـت در وجـود وی بـه نحـوی تفکیـک ناپذیر با هم متّحد و عجین شده است. برای پاسـخ بـه ایـن معضـل، تـامس مـوریس[1] (متولد ۱۹۵۲)، سعی کرد تا نشان دهد که آموزه تجسّد واجد این تنـاقض درونـی کـه

[1] Thomas v.morris

مخالفان می‌پندارند نیست و آموزه‌ای معقول به شمار می‌رود. برای این کار وی میان دو تعبیر تفاوت قائل شد:

الف) موجودی که فقط یک چیز است.

ب) موجودی که چیزی است، اما نه صرفاً و فقط همان.

به عنوان مثال یک تکّه سنگ فقط یک شیء فیزیکی است، اما یک حیوان مثلاً گوسفند هر چند موجودی فیزیکی است، اما از آنجا که حیات دارد، صرفاً و فقط یک موجود فیزیکی نیست. به این ترتیب حضرت عیسی (ع) هرچند انسان است، اما صرفاً انسان نیست، بلکه خدا هم هست. امّا از نظر موریس، عیسی همان دَم که واجد ویژگی‌های انسان است، صاحب ویژگی‌های الهی نیست. به نظر وی عیسی دو شخص در یک کالبد واحد نبوده، بلکه یک شخص است که واجد دو ساحت آگاهی ـ انسانی و الهی ـ است. به نظر وی در این تلقّی از عیسی هیچ تناقضی وجود ندارد. عیسی هم می‌تواند مانند انسان و در ساحت آگاهی انسانی دستخوش وسوسه، رنج، تردید و هراس شود و رشد روحی و عقلی داشته باشد و هم می‌تواند با ذهن الهی‌اش بر تمام تجارب احاطه داشته باشد.(۸)

این تلقّی موریس متضمّن آن است که دو ساحت آگاهی بشری و الهی را در هم ممزوج ندانیم و به این ترتیب عیسی زمانی در ساحت الهی و زمانی دیگر در ساحت انسانی به سر می‌برد. اما مشکل هنگامی آغاز می‌شود که به این مسأله توجّه کنیم که زمان برای خداوند و ساحت آگاهی الهی، معنایی مانند مفهوم زمان در ساحت آگاهی انسانی ندارد، زیرا خداوند نه در زمان، بلکه محیط بر آن است و این مسأله چگونه با وجود ماهیّت زمانمند انسانی در یک جا جمع خواهد شد؟ در واقع براساس تلقّی موریس باید در ماهیّت عیسی به انفکاک دو ماهیّت الهی و بشری قائل شویم و ساحت‌هایی منفک از هم را در نظر بگیریم.

۲- ۲) ریشه‌های تاریخی پذیرش مفهوم تجسّد

آنچه که به نام تجسّد معروف است، امروزه زیربنای اصلی آیین مسیحیّت در سراسر دنیا تلقّی می‌گردد. پیروان این آیین، اعتقادات خود را بر کتاب مقدّس که شامل عهد عتیق (رسالات یهودی) و عهد جدید (اناجیل اربعه و دیگر رسالات) است مبتنی می‌دانند و حجّت آنان بر اینکه عیسی ناصری پسر خداوند است، بر مندرجات این کتاب، به‌ویژه عهد جدید استوار شده است. لیکن با غور و تفحّص در عهد جدید، دو نظام الهیاتی دیده می‌شود؛

الف) نظامی که محور آن مسیح به مثابه پسر خداوند است. این نظام غالباً در انجیل یوحنّا و رسالات پولس مشاهده می‌شود. براساس این رسالات و انجیل یوحنّا، مسیح، موجودی ازلی و غیر مخلوق و پسر یگانه خداست و با خداوند ـ پدر خود ـ هم‌ذات است.

ب) نظامی که محور آن تفاوت ذات مسیح با ذات خداست و بر انسان بودن مسیح استوار است. این نظام غالباً در اناجیل سه گانه هم‌نوا (متی، مرقس، لوقا)، کتاب اعمال رسولان، رساله‌های یعقوب، پطرس و مکاشفهٔ یوحنّا دیده می‌شود و بر اساس آن مسیح جنبه الوهی نداشته و بنده‌ای از بندگان خداست. در این بخش نیز او پسر خدا نامیده می‌شود، لیکن به معنای هم‌ذات بودن او با خدا نیست.(۹)

به نظر می‌رسد که این دو نظام و دو تلقّی رقیب، در سال‌های آغازین مسیحیّت در کنار هم پیش می‌رفتند. غالباً پولس رسول را مدافع و مبلّغ نظام اوّل و حواریون عیسی مسیح را مبلّغ نظام دوم می‌دانند. آنچه که امروزه به نام مسیحیّت شناخته می‌شود، همین نظامی است که پولس رسول مدافع آن بوده است.

پولس که نام وی به زبان عبری، شائول است، در ابتدا از یهودیان مخالف سرسخت مسیحیّت به شمار می‌رفت و در پی آزار و تعقیب پیروان آیین مسیحی بود. او در یکی از مسافرت‌هایی که برای سرکوب مسیحیان عازم دمشق بود، بنا بر ادعّای خود، در

میانه راه، مسیح بر وی ظاهر شد و او را به آیین خود دعوت کـرد. ایـن اتّفـاق پـس از مصلوب شدن عیسی و همچنین پس از قیام عیسی از میان مردگان رخ داده است و در دورانی که عیسی در میان مردمان به سر می‌برد پولس او را ندید. پولس پـس از ایمـان به مسیح (حدوداً بین سال‌های ۳۲ تا ۳٦ میلادی) تا زمان مـرگش در کـار تبلیـغ بـرای مسیح بود. وی به عنوان رسول مسیح برای غیر یهودیان جهان تبلیـغ مـی‌کـرد. از دیـد پولس، مسیح پسر خدا بود. وی مسیح را انتها و غایت شریعت می‌دانست. در حالی که شریعت، امری خارجی است، ایمان امری درونی و عبارت از ایمان به صلیب عیسـی و در او زیستن است؛ حیات در مسیح، حیات در روح خداست.

تفسیر پولس از پیام و کردار مسیح بر این اندیشه استوار است که جهان، تحت سلطهٔ نیروهای اهریمنی است و برای نجات انسان، لازم است تا نجات دهنده‌ای الهی ظهـور کند، زیرا توسّل به شریعت، باعث نجات قوم برگزیدهٔ خداوند یعنی یهودیان نشد و به طریق اولی سایر اقوام بشری نیز از نجات و رستگاری بی‌بهره‌اند، چـرا کـه گنـاه اوّلیـهٔ آدم، همه را گناهکار کرده است. کار شریعت تنها این بود که قدرت تشخیص گنـاه بـه انسان داده شود تا آنکه پسر خداوند بیاید و دروازه رستگاری و نجات را بر روی نـوع انسان بگشاید. (۱۰)

وی بر این باور بود که انسان بدون اعمال شریعت، با برخورداری از محـض ایمـان، عادل شمرده می‌شود. پولس با ردّ شریعت، مسیر مسیحیّت را از یهودیّت جدا کرد و از این جهت در عالم مسیحیّت، شخصیّتی بسیار محوری به شـمار مـی‌رود. چـرا کـه در واقع، مسیحیان در آغاز، یهودیانی بودند که از عیسی ناصری پیروی می‌کردنـد. از ایـن نظر آنان خود را یهودیانی می‌دانستند که مسیح موعودشان ظهور کرده است. مسـیح از نظر قوم یهود به معنای کسی است که مسح شده است.

در سنّت یهودی پادشاهان مسح می‌شدند، این عمل عبـارت بـود از پاشـیدن روغـن زیتون بر فردی که بنا به خواست خداوند، پادشاه خوانده می‌شود. در قرن اوّل مـیلادی

قوم بنی اسرائیل در انتظار آمدن پادشاهی بودند که همچـون داود (ع) قـوم خـدا (بنـی اسرائیل) را احیا کرده، بر آن حکومت کند. اما یهودیان که منتظر ظهور مسـیحایی ایـن چنین بودند، با عیسی ناصری مواجه شدند کـه خـود را همـان مسـیح موعـود معرّفـی می‌کرد. دعوت او نیز عبارت بود از ایمان و پارسایی، نـه احیـای عظمـت قـوم یهـود. نخستین پیروان عیسی از میان یهودیان بودند و این مسأله که پس از ظهـور عیسـی آیـا باید هم‌چنان به قوانین شریعت عمل کنند یا خیر، برای آنان مسـأله‌ای مـبهم بـه شـمار می‌رفت. پولس رسول با قاطعیت اعلام داشت که پیـروی از شـریعت بـرای مسـیحیان لازم نیست. در ضمن، بیان کرد که «خطاب مسیح تنها به قوم یهود نبـوده اسـت» و بـر این اساس پولس، تبلیغ مسیحیّت را نزد غیر یهودیان آغاز کرد.

پولس این‌گونه تبلیغ کرد که مسیح به تورات خاتمه داده است، اما این کـار را نـه بـا تعلیم تعالیم جدید، بلکه با مرگ بر صلیب و رستاخیز خود انجـام داده اسـت. از نظـر وی، شریعت یهودی صرفاً یک اقدام موقّت به شما می‌رفت که خداوند تا آمدن مسـیح برقرار کرده بود.

جان ناس[1] در کتاب تاریخ جامع ادیان می‌نویسـد: «پـولسِ حـواری را غالبـاً دومـین مؤسس مسیحیّت لقب داده‌اند، به طور قطع او در این راه جهـاد بسـیار کـرد و فرقـه و طرفداران اصول و شرایع مربوط به موسی را مغلوب ساخت، ولی اهمیّـت او بیشـتر از این جهت است که وی اصول لاهوتی و مبادی الوهی خاصّی به وجود آورد که سـبب شد نصرانیّت عالم‌گیر گردد.» (۱۱)

پولس هرگز خود عیسی را ندیده بـود، بلکـه مـدعی بـود کـه عیسـی را در تجربـه شخصی خود ادراک کرده است و از این نظـر زمینـه‌ای فـراهم کـرد تـا قـرن‌هـا بعـد، پروتستان‌ها حاکمیّت کلیسای رسمی را در شرح و تفسیر متن مقدّس نامعتبر بداننـد و

[1] John Noss

بر دیانت شخصی مسیحیان تأکید کنند. به این ترتیب تعالیم پولس از دو جهت با تعالیم حواریون متفاوت است:

الف) پولس در بُعد عملی، الزام شریعت یهود را بر غیر یهودیان نمی‌پذیرد.

ب) وی در بُعد عقیدتی، الهیاتی خاص را تعلیم می‌دهد که در آن عیسی مسیح، الوهیّت می‌یابد.

از قسمتی از نامه پولس به غلاطیان بر می‌آید که حواریون و در رأس آنان پطرس و یعقوب به اجرای شریعت یهود پایبند بوده‌اند. بر اساس هر چهار انجیل، پطرس نزدیک‌ترین شخص به عیسی مسیح به شمار می‌رفت. وی از ابتدای مأموریت عیسی تا مصلوب شدن و قیام وی با او همراه بود و در بیشتر موارد مخاطب عیسی بود. بخش‌های اوّلیه کتاب اعمال رسولان، نشان می‌دهد که پطرس رهبری امّت مسیحی را بر عهده داشته است. پولس این نکته را می‌پذیرد که عیسی مسیح به پطرس مأموریت داده است، اما مأموریّت وی را به تبلیغ در میان یهودیان منحصر می‌کند.(۱۲)

ویل دورانت[1] در خصوص نقش پولس می‌نویسد: «پولس.... الهیاتی به وجود آورد که در سخنان مسیح چیزی جز نکات مبهم از آن نمی‌توان یافت؛ هر انسانی که از زن به دنیا بیاید وارث گناه آدم است و از نفرین ابدی جز به وسیله مرگ پسر خدا که کفّاره گناه است نمی‌تواند نجات یابد. (رومیان، ۵: ۱۲) چنین مفهومی برای مشرکان قابل قبول‌تر از یهودیان بود. مردم مصر، آسیای صغیر و یونان از دیر زمان به خدایانی مانند اوزیریس[2]، آتیس[3] و دیونوسوس[4] ـ که به خاطر نجات بشر مرده بودند ـ اعتقاد داشتند. عنوان هایی از قبیل سوتر (منجی) والئوتریوس (رهاننده) به این خدایان اطلاق شده بود. واژه کوریوس (خداوندگار) که پولس به مسیح اطلاق می‌کند، همان عنوانی

[1] Will Durant
[2] Osiris
[3] Atis
[4] Dionysus

بود که کیش‌های سوریه و یونان بـه دیونوسـوس کـه مـی‌مـرد و رسـتگاری را عملـی می‌ساخت داده بودند». (۱۳)

۳) آموزهٔ تثلیث[1]

آموزهٔ تثلیث (سه گانگی)، از ارکان بسیار مهم در تفکّر مسـیحی اسـت و شـاید بتـوان گفت که مشکل‌ترین آموزه الهیاتی در آیین مسیحیّت به شمار می‌رود. این آموزه برآمده از آموزهٔ تجسّد است. در واقع ارتباط تنگاتنگی میان تثلیـث و فهـم مسـیحیّت از ذات عیسی وجود دارد. چنان‌که شـرح آن گذشـت، مسـیحیان بـرای عیسـی ناصـری مقـام الوهیت قائلند. همین که عیسی مسیح به مقام الوهیّـت برکشـیده شـود، بلافاصـله ایـن سؤال پیش خواهد آمد که چند خدا وجود دارد؟ در تمام عهـد جدیـد کـه روایـت‌گـر حضور عیسی مسیح در میان انسان‌ها است، پا به پای سخن از وی، از پـدر آسـمانی و خدایی که عیسی به مثابه پسر اوست سخن رانده می‌شود. در واقع آن چنان که مشهود است، در همان هنگامی که عیسی به عنوان خداوند بـر روی زمـین و در میـان انسـان هاست، خدایی نیز به نام پدر آسمانی در آسمان وجود دارد. مسأله هنگامی پیچیـده‌تـر می‌شود که به دیدگاه مسـیحیان در خصـوص روح‌القـدس نیـز توجّـه شـود. در آیـین مسیحیّت، روح‌القدس نیز واجد الوهیت بوده و در الوهیت با پـدر و پسـر همسـان بـه شمار می‌رود.

۳-۱) روح‌القدس

در عهد عتیق آمده است که روح‌القدس[2] بر کسـانی کـه رسـالت خاصّـی دارنـد نـازل می‌شود (انبیا و داوران)، لیکن در آخرالزمان همهٔ انسان‌ها در روح‌القدس سهیم خواهند

[1] Trinity
[2] Paraclete

شد؛ «بعد از آن روح خود را بر همه مردم خواهم ریخت و پسران و دختران شما نبوّت خواهند کرد و پیران و جوانان شما رؤیاها خواهند دید». (١٤)

در عهد جدید، روح‌القدس غالباً روح خدا نامیده می‌شود. مفهوم روح‌القدس به معنای فرشتهٔ خداوند و آفریدهٔ او نیست. به عقیدهٔ مسیحیان وی خود خداست که در قلوب مردم جهان زندگی می‌کند و عاملیّت دارد. وی وجود توانا و فعّال در جهان است. خدا دائماً از طریق روح‌القدس، در بین امّت مسیحی حضور دارد و می‌تواند روح فرد فرد مسیحیان را تحت تأثیر قرار داده و آنان را از خود پر کند.

عیسی به وسیلهٔ همین روح‌القدس در شکم مادر قرار گرفت و قبل از آنکه بشارتش را آغاز کند، به‌وسیلهٔ وی به بیابان برده شد. علاوه بر این در اناجیل آمده است که روح‌القدس پس از غسل تعمید عیسی در رود اردن، همچون کبوتری بر عیسی فرود آمد و در او استقرار یافت. (١٥)

داستان نزول روح‌القدس بر حواریّون در کتاب اعمال رسولان باب دوم آمده است؛ در روز جشن پنطیکاست،[1] روح‌القدس بر حواریّون نازل گردید، حواریّون از وی پر شدند و آن‌گاه لب به سخن گشودند اما نه با الفاظ خودشان، بلکه با هدایت روح‌القدس سخن می‌گفتند. پطرس حواری در این روز موعظه‌ای ایراد کرد و مردم را به توبه تعمید در نام عیسی مسیح فراخواند.

در سراسر کتاب «اعمال رسولان»، تفسیر قدرت روح‌القدس را می‌توان مشاهده کرد. وی نیروی محرّک اظهار و اعلام بشارت است. عاملی است که موجب ایمان به عیسی ناصری به عنوان مسیح می‌شود. او به مردم توان می‌بخشد و در تحمّل سختی‌ها به آنان کمک می‌کند و در عهد جدید هم اوست که تلاش‌های تبلیغی اوّلیه به ویژه تلاش‌های

---

[1] **pentecost** (پنجاهه، گلریزان): عید دروکردن محصول نزد یهودیان که پنجاه روز پس از عید فصح آن را جشن می‌گرفتند و این واژه نزد مسیحیان به تجربهٔ حواریون در آن عید یهودی دلالت می‌کند که طی آن روح‌القدس در حواریّون حلول کرد. [کلام مسیحی، توماس میشل، ص ١٦٥]

پولس رسول را جهت تبلیغ آیین مسیحیت هدایت کرده و رسالت را به امّت‌ها الهام می‌کند. با عمل روح‌القدس است که گروه پراکنده مؤمنین اوّلیه، انسجام می‌یابد(١٦)؛ «جامعه مسیحیّت را ارشاد می‌کند، تعلیم می‌دهد. رازهای خدا را می‌گشاید و به نویسندگان کتاب مقدّس الهام می‌بخشد. وی در عهد جدید به این نام‌ها خوانده شده است؛ تسلّی دهنده، روح حکمت و ایمان، روح شجاعت، تحیّت و شادی.»(۱۷)

ادّعای حضور و هدایت روح‌القدس، یکی از اصول مهمّ مسیحیت است. خدا دائماً از طریق روح‌القدس در میان مسیحیان حضور دارد. او در امّت مسیحی سکنی دارد و حضور اوست که این امّت را زنده و پایبند به دستورات خدا نگه می‌دارد و آنان را به فهم عمیق مفاهیم این آیین نائل می‌گرداند. تمام مسیحیان درباره اهمیّت روح‌القدس اتّفاق نظر دارند اما درباره اینکه روح‌القدس کجا اقامت دارد و چگونه به تجربه در می‌آید و از چه توانایی هایی برخوردار است، اختلاف نظر دارند.

جامعهٔ نوپای مسیحی، خود را در همکاری و مشارکت با روح‌القدس می‌دید. در گردهمایی رهبران مسیحیّت در اورشلیم، مسأله روح‌القدس به بحث گذاشته شد و درباره آن تصمیم گیری شد، اما بالأخره در سال ۳۸۱ میلادی بود که الوهیّت روح‌القدس به تصویب رسید. در شورای قسطنطنیه که در این سال به همّت آباء کلیسا (مشهور به آباء کاپا دو کیه) برپا گردید، الوهیت روح‌القدس جزء لاینفک اعتقادات مسیحیان گردید و تا به امروز نیز این عقیده از ارکان مسیحیّت محسوب می‌شود.

۳-۲) تثلیث و وحدانیّت

بر اساس این دیدگاه که عیسی ناصری پسر خداست و واجد ذات الهی و همچنین روح‌القدس نیز از الوهیّت برخوردار است، این سؤال مهم پیش می‌آید که آیا خدایان متعدد وجود دارند؟ آیا پذیرش همسان سه موجود الهی منجر به پذیرش سه خدایی

نمی‌شود؟ در تاریخ مسیحیت این مسأله یکی از نزاع‌خیزترین مسائل به شمار رفته که نتیجه منطقی آموزه تجسّد و تلقّی مسیحیان از ماهیّت روح‌القدس است.

در دیدگاه رایج مسیحی، عیسی و روح‌القدس با خدا (پدر آسمانی) هم‌ذات هستند نه آنکه صرفاً متشابه‌الذّات به شمار روند. با این همه مسیحیان به وحدانی بودن آیین مسیحیت باور دارند. از نظر آنان اعتقاد به تثلیث همراه با اعتقاد به یگانگی خداوند ممکن است، لیکن این چنین باوری فراز و نشیب‌های بسیاری در سیر اندیشه مسیحی به خود دیده است که توجّه به بخش‌هایی از آن در این نوشتار ضروری به نظر می‌رسد.

در سراسر کتاب مقدّس (عهد جدید) تنها دو آیه وجود دارد که می‌تواند متضمّن معنای تثلیث باشد؛

اول: متی، باب ۲۸، آیه ۱۹: «پس بروید همه قوم‌ها را شاگرد سازید و ایشان را به نام پدر، پسر و روح‌القدس تعمید دهید»

دوم: قرنتیان، باب ۱۳، آیه ١٤ : «فیض خداوند عیسی مسیح، محبّت خدا و رفاقت روح‌القدس با همه شما باد.»

چنان که الستر مک گراث[1] می‌نویسد، این دو آیه را به تنهایی نمی‌توان مبنایی برای آموزه تثلیث قرار داد، بلکه به زعم وی مبانی آموزه تثلیث را باید در الگوی فراگیر الهی سراغ گرفت و عهد جدید به این عملکرد گواهی می‌دهد. در نوشته‌های عهد جدید بین پدر، پسر و روح‌القدس ارتباط تنگاتنگی وجود دارد و این سه عنصر به کرّات در جای جای عهد جدید به عنوان عناصر کلیّتی عظیم در پیوند باهم به تصویر کشیده می‌شوند. از نظر مک گراث قدرت نجات‌بخش خدا را تنها از طریق دخیل دانستن هر سه عنصر تثلیث می‌توان بیان کرد.

---

[1] Alister E.Mc Grath

با این همه این بدان معنا نیست که کتاب مقدّس حاوی آموزه تثلیث است، بلکه این کتاب به خدایی شهادت می‌دهد که لازم است او را در مفهومی که بر تثلیث دلالت می‌کند بشناسیم.»(۱۸)

به این ترتیب به زعم متألهین در آیین مسیحیّت، یک خدا و تنها یک خدا وجود دارد، لیکن این خدا را باید به گونه‌ای فهمید که لازمه آن درکی تثلیث وار از خداست. یعنی فهم و درکی از یگانگی سه شخص.

اوّلین بار در تاریخ مسیحیّت ترتولیانوس،[1] از پدران اوّلیه کلیسا، صورت‌بندی منسجمی از این آموزه مسیحی به دست داد. از نظر وی الوهیت از یگانگی بنیادین برخوردار است و هر سه شخص ثالوث اقدس از جوهر یا ذات مشترکی بهره‌مندند. لیکن جوهر را نباید وجودی مستقل از سه شخص مذکور فرض کرد، بلکه به رغم کثرت و چندگانگی ظاهری آنها، اتّحاد بنیادینی میان آنان برقرار است. از نظر او خدای واحد در داستان عظیم نجات بشر [از گناه اوّلیه] سه نقش مجزّا اما مرتبط با هم ایفا کرده است. در پس تکثّر این نقش‌ها، یک بازیگر نهفته که هر سهٔ این نقش‌ها را بازی کرده است. پیچیدگی روند خلقت و نجات انسان به این معنی نیست که سه خدا در این امر دخیلند، بلکه در چارچوب برنامه نجات انسان، خدایی واحد وجود دارد که به طرق گوناگون عمل کرده است.

به این ترتیب دیدگاه ترتولیانوس به سه شخصیّت در عین یک ذات منجر می‌شود. این نظر، مبنای دیدگاه‌های غالب را در باب تثلیث در عالم مسیحیّت شکل داده است. بر اساس این دیدگاه، خدا واحد است، اما نمی‌توان او را جدا از نظام خلقت تصوّر کرد. برنامهٔ نجات، گواه آن است که خدا در جهان خلقت حضوری فعّال دارد و فعالیّتی پیچیده را به سامان می‌رساند. این فعالیّت هم از یگانگی برخوردار است و هم از تمایز.

---

[1] Tertullian

ذات واحد، سه جنبهٔ برنامه نجات را با هم یگانه می‌سازد و سه شخصیّت، نمایان‌گر وجه تمایز میان آنها است. سه شخص ثالوث اقدس از یکدیگر متمایز اما تفکیک ناپذیرند، به عبارت دیگر با هم متفاوتند اما از هم مستقل نیستند. این سه شخص به گونه‌ای متمایز از هم و در عین حال هماهنگ با هم در تاریخ بشری عمل می‌کنند، بی آنکه به یگانگی و تمامیّت الوهیّت خدشه‌ای وارد آید.

آگوستین قدیس[1]، از مهم‌ترین متفکّران کلیسای کاتولیک رومی، معتقد است که پسر و روح‌القدس اگرچه ظاهراً پس از پدر قرار دارند، اما این مسأله تنها از منظر برنامه نجات این‌گونه به نظر می‌رسد و در ازلیّت این سه با هم برابرند.

با این توضیحات به نظر می‌رسد که مسألهٔ تثلیث باید در ارتباط با مسألهٔ نجات فهمیده و درک شود. تثلیث درکی از ذات الهی است که به موجب آن هر یک از سه شخص الهی مسئول یکی از جنبه‌های برنامه نجات است.

در تاریخ تفکّر الهیات مسیحی، نظرات مختلفی در خصوص تثلیث از سوی بزرگان الهیات مسیحی ابراز شده است که امروزه برخی از این نظرات را به عنوان دیدگاه‌های منجر به بدعت می‌شناسند. از جملهٔ این نظرات، نظر آباء کاپادوکیه هم‌چون گرگوریوس نازیانزوسی[2] و گرگوریوس نیسایی[3] در خصوص تثلیث است. بر اساس دیدگاه آنان، هر سه شخص تثلیث در الوهیّت واحدی مشترکند، اما این الوهیت واحد همزمان به سه صورت وجودی و به نحو مستقل وجود دارد. این دیدگاه در واقع الوهیت را هم‌چون کلّی، و سه شخص ثالوث اقدس را به مثابه جزئی در نظر می‌گیرد. چنان‌که به عنوان مثال ما یک مفهوم کلّی به نام انسان (حیوان ناطق) داریم که این کلّی در اشخاص علی، رضا و حسین وجود دارد، لیکن این سه فرد جزئی از هم مستقلند،

---

[1] Saint Augustine
[2] Gregory Naziazen
[3] Gregory of Nyssa

هر چند در انسانیّت با یکدیگر اشتراک دارند. این چنین دیدگاهی در واقع نوع تلطیف یافته‌ای از اعتقاد به سه خدای مجزّاست و کلیسای غرب این دیدگاه را نمی‌پذیرد.

دیدگاه دیگری که به نام بدعت حالت‌گرایی[1] شناخته شده و به وسیله کلیسا ردّ شده است، مبتنی بر این است که بگوییم خدا در حالت خلقت، به عنوان پدر آسمان و در حالت نجات، به عنوان پسر ظهور کرده است. این دیدگاه با دیدگاه غالب که معتقد است در هر لحظه هر سه شخص با هم در یک ذات وجود دارند در تعارض است و از این رو به نام بدعت شناخته شده است.

۳-۳) گناه اولیه، فدیه و نجات

بر اساس دیدگاه مسیحیان، مهم‌ترین دلیل حضور خداوند (عیسی مسیح) در میان انسان‌ها، به ارادهٔ الهی (پدر آسمانی) باز می‌گردد. پدر آسمانی اراده کرد تا انسانی که محکوم به گناه و لعنت و مرگ شده بود نجات یابد و این نجات میسّر نمی‌شد مگر آن که کفّاره گناه انسان پرداخت گردد. امری که با مصلوب شدن پسر خداوند به انجام رسید. برای درک بهتر آموزهٔ فدیه و نجات در آیین مسیحی، باید در ابتدا، معنای گناه اوّلیه را به نحو دقیق‌تری مورد امعان نظر قرار داد.

برای درک معنای گناه اوّلیه در سنّت مسیحی، که بر سنّت یهودی متکّی است، باید به کتاب مقدّس ـ عهد عتیق ـ رجوع کرد. در سفر پیدایش چنین آمده است که آدم و همسرش حوّا در بهشت پروردگار، سعادت‌مندانه و در حضور الهی می‌زیستند تا آنکه مار، حوّا را فریفت. مار به حوّا چنین تعلیم داد که اگر از میوهٔ درختی که خداوند خوردن میوه‌های آن را بر انسان منع کرده بخورد، به دانایی دست خواهد یافت و قادر به تشخیص خوب و بد خواهد شد. حوّا از این میوه خورد و بلافاصله خود و همسرش (آدم) یکدیگر را عریان یافتند. آنها به واسطه همین گناه، یعنی خوردن میوه

[1] Sabelianism (Modalism)

دانایی و علم به خیر و بدی هبوط کرده و از بهشت الهی و از حضور در جوار پدر آسمانی رانده شدند. مسیحیان معتقدند این گناه در واقع نقض فرمان پروردگار و شکستن حریم الهی به شمار می‌رود و این تجاوز و سرکشی، امری است که دامان تمام نسل انسان ـ که فرزندان آدم و حوّا هستند ـ را نیز گرفته است. از آنجا که این گناه ـ به تبع آدم و حوّا ـ دامن‌گیر تمام انسان‌ها شده است، همه انسان‌ها از بدو تولّد گناهکارند و نمی‌توانند به حضور خداوند راه یابند.

بر اساس دیدگاه مسیحیان پس از گناه اوّلیه، خدا با فرستادن شریعت خویش برموسی (ع) برای قومی از میان انسان‌ها که برگزیده خداوند بودند، برآن شد تا راهی پیش پای انسان گنه‌کار بگشاید، امّا آن‌چنان که خداوند می‌دانست، بر انسان معلوم شد که با عمل به شریعت قادر به نجات خویش نیست، زیرا همه گنه‌کارند و هیچ کس را به‌تنهایی و با اتکا به اعمال نیک خویش یارای آن نیست که از گناه پاک گردد و قابلیّت آن را باز یابد که به حضور خداوند راه پیدا کند. بر اساس چنین معتقداتی است که درک مسیحیان از فعل خداوند به وسیله پسرش شکل می‌گیرد. به زعم آنان خدا به اندازه‌ای به انسان محبّت داشت که یگانه پسر محبوب خویش را فرستاد تا با فدا شدن بر روی صلیب، بهای گناه انسان را پرداخت کند.

به این ترتیب عیسی مسیح به مثابه یک قربانی فدا می‌شود تا بار گناه از دوش انسان برداشته شود. چنین تلقّی از مسألهٔ گناه و کفّاره، ریشه در باورهای یهودیت دارد. در این سنّت، کاهن یهودی در مراسمی، حیوانی را قربانی می‌کند. این قربانی سبب می‌شود تا رابطهٔ میان انسان و یهوه (خدا)، که به سبب گناه انسان ـ که همانا نافرمانی و سرپیچی از فرامین یهوه است ـ تخریب شده است، دوباره التیام یابد و از سر گرفته شود. نقشی که مسیحیان برای عیسی مسیح قائلند مشابه نقش چنین قربانی است. انسان که به علّت گناه اوّلیه ناپاک شده و به حریم الهی تجاوز کرده است، خود با تکیه بر

اعمالش نمی‌تواند گناه را از خود بزداید و نجات یابد، این جاست که خداوند که محبّ انسان است، پسر خود را می‌فرستد تا راهی فرا روی انسان گنه‌کار بگشاید.

پسر خداوند بار گناه انسان را به دوش می‌گیرد و به تعبیری تمام خشم و لعنتی که از ناحیهٔ پروردگار متوجّه انسان است (به سبب نافرمانی و گناهکاری انسان)، بر دوش مسیح نهاده می‌شود. مسیح با این بار گناه بر روی صلیب می‌رود و با فدا شدن خود، بهای گناه انسان را می‌پردازد. پس از این فعل اوست که انسان دوباره فرصت می‌یابد تا پاک و پارسا شمرده شده و به حضورِ الهی بار یابد. در تعابیر مسیحی مسألهٔ بازخرید گناه که اشاره به معنای فوق دارد، تعبیری بنیادی محسوب می‌شود.

مسیحیان از عیسی مسیح با نام «برّهٔ خداوند» نیز نام می‌برند، برّه‌ای که در مراسم صلیب قربانی می‌شود تا انسان نجات یابد و این همه، از عشق پروردگار به انسان ناشی می‌شود که در پی ناتوانی انسان از نجات خویش به کمک او می‌شتابد. در واقع این امر در پیوند تنگاتنگی با آیین‌های قربانی در دین یهودیت قرار دارد و مسیح را در جایگاه والاترین قربانی برای نجات و رهایی بشر می‌نشاند.

در پرتو درک مسیحیان از مسألهٔ فدیه و کفّاره می‌توان بار دیگر مسألهٔ تجسّد را مورد امعان نظر قرار داد. اولاً عیسی مسیح برای این که بتواند در راه نجات گام بگذارد باید خدا باشد، نه در زمرهٔ انسان‌ها، زیرا هیچ انسانی آن اندازه پاک و بَری از گناه نیست که فدا شدنش بتواند تاوان گناه اوّلیه را بپردازد. ثانیاً، مسیح به همان اندازهٔ خداگونگی مسیح باید انسان باشد و واجد طبیعت بشری، تا از این طریق بتواند نتیجهٔ عمل نجات بخش خود را به انسان تسرّی دهد و سبب نجات انسان گردد.

در باور مسیحیان، پس از آنکه عیسی مصلوب می‌شود، وی را در خاک دفن می‌کنند. او سه روز پس از این تدفین در خاک می‌ماند و در روز سوّم با بدن خویش از خاک و از میان مردگان برمی خیزد و به تعبیر آنان قیام می‌کند. این نکته از منظر نجات

انسان، از اهمیّت ویژه‌ای برخوردار است، زیرا سرانجام هر انسانی چنین خواهد شد از خاک برمی خیزد و به تعبیری بر مرگ و نابودی غلبه می‌کند.

این نکته دلیل و برهان بسیار مهمّی است برای انسان‌هایی که بر عیسی مسیح به مثابه پسر خداوند و به عمل وی بر صلیب ایمان می‌آورند. از آنجا که عیسی واجد طبیعت انسانی است، اکنون با برخاستن وی از مرگ، انسان نیز می‌تواند از مرگ برخیزد و در نهایت، امکان حیات پس از مرگ براساس این فعل عیسی برای انسان مهیّا می‌گردد. کار مسیح باعث می‌شود تا انسان بتواند به جاودانگی و بار یافتن به حضور الهی دست یابد.

به این ترتیب، در مسیحیّت نجات و رستگاری انسان‌ها در گرو زندگی، مرگ و رستاخیز عیسی مسیح است. این دیدگاه که مسیح کاری را برای ما انجام داد که ما خود قادر به انجام آن نبودیم، از اصول اساسی آیین مسیحیت در تمام فرقه‌ها محسوب می‌شود.

از نظر قدیس آنسلم[1] که از فیلسوفان مسیحی در قرون وسطی است، انسان به واسطهٔ گناه اوّلیه قادر به اطاعت از خداوند نیست و در نتیجه، هدف از آفرینش انسان که همانا برکت ابدی انسان است برآورده نمی‌شود. بنابراین خداوند راهی می‌جوید تا این وضع را اصلاح کند. خود انسان قادر به پرداخت تاوان نیست، پس یک «انسان ـ خدا» لازم است تا این تاوان را بپردازد. بعدها فلاسفه و متألهین مسیحی از قبیل توماس آکویناس این نظر را محور قرار داده و بسط دادند. در تلقّی عامّ مسیحیت، مسیح نمایندهٔ کلّ بشریّت محسوب می‌شود، هر چند او یک تن است، اما خداست. به همین دلیل است که یک تن با هویّتی الهی می‌تواند کلّ بشریّت را نجات دهد و از آنجا که طبیعت انسانی دارد به مثابه نمایندهٔ انسان بر صلیب عمل می‌کند و عهد می‌کند تا با مرگ خویش از خداوند (پدر) اطاعت کند.

---

[1] Saint Anselm

اینک هرکس که با مسیح عهد ببندد و او را نمایندهٔ خدا بداند، به حیطهٔ عهد مسیح با خدا وارد می‌شود، عهدی که حضرت عیسی (ع) توانست به بهترین وجه از عهدهٔ انجام آن برآید و آمرزش و برکت را به ارمغان آورد. در واقع عدالت خداوند ایجاب می‌کرد که تمامی انسان‌های گنه‌کار تک تک مصلوب شده و بمیرند، امّا محبّت او سبب شد تا انسان‌ها نجات یابند.

پی نوشت فصل دوم:

۱. توماس، میشل. (۱۳۸۱). ***کلام مسیحی***. ترجمه حسین توفیقی. قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب. ص ۲۸.

۲. انجیل عیسی مسیح. ***انجیل یوحنا*** ٤-۱ : ۱. ترجمه هزاره نو. انتشارات ایلام. سال ۲۰۰۵.

۳. انجیل عیسی مسیح. ***معرفی نامه پولس رسول به کولیسیان. ١٦-١٥ : ١***. ترجمه هزاره نو. انتشارات ایلام. سال ۲۰۰۵.

٤. انجیل عیسی مسیح. ***انجیل یوحنا*** ۱۲-۸ : ١٤. ترجمه هزاره نو. انتشارات ایلام. سال ۲۰۰۵.

۵. سلیمانی اردستانی، عبدالرحیم. (۱۳۸۲). ***درآمدی بر الهیات تطبیقی اسلام و مسیحیت***. قم: کتاب طه. ص ۱۷۳.

٦. همان. صص ٤-۱۷۳.

۷. همان. صص ٦-١٧٤.

۸. پترسون، مایکل و دیگران. (۱۳۸۳). ***عقل و اعتقاد دینی***. **درآمدی بر فلسفه دین**. تهران: طرح نو. صص ۸-٤٦٣.

۹. سلیمانی اردستانی، عبدالرحیم. (۱۳۸۱). ***مسیحیت***. قم: زلال کوثر. صص ۹۰-۸۵.

۱۰. ایلخانی، محمد. (۱۳۸۳). «پولس». ***ارغنون***. شماره ٦ و ۵. صص ٤۰۰-۳۹۵

۱۱. زیبایی نژاد، محمدرضا. (١٣٨٤). ***مسیحیت شناسی مقایسه‌ای***. تهران: سروش. (انتشارات صدا و سیما) ص ۹۵.

۱۲. انجیل عیسی مسیح. ***نامه پولس رسول به غلاطیان*** ۹-۷ : ۲. ترجمه هزاره نو. انتشارات ایلام. سال ۲۰۰۵.

۱۳. سلیمانی اردستانی، عبدالرحیم. (۱۳۸۱). ***مسیحیت***. قم: زلال کوثر. صص ۹۱-۹۰.

١٤. عهد قدیم. یوئیل: ۲۸ : ۲.

۱۵. میشل، توماس. (۱۳۸۱). ***کلام مسیحی***. ترجمه حسین توفیقی. قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب. ص ٩٤.

۱٦. ویور، مری جو. (۱۳۸۱). ***درآمدی به مسیحیت***. ترجمه حسن قنبری. قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب. صص ۹۰-۸۸.

۱۷. میشل، توماس. (۱۳۸۱). ***کلام مسیحی***. ترجمه حسین توفیقی. قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب. ۷۵-۷٤.

۱۸. مک گراث، الستر. (۱۳۸۵). ***درآمدی برالاهیات مسیحی***. ترجمه عیسی دیباج. تهران: کتاب روشن. صص ۳۲۰-۳۱۹.

وحی مسیحی در کلیسای کاتولیک و ارتدکس

۱) کتاب مقدس در عالم مسیحیت

چنان‌که در فصل گذشته به تفصیل آمد، مسیحیان با داشتن دیدگاه الـوهی ـ انسـانی در خصوص حضرت عیسی مسیح (ع)، در واقع وی را وحی مجسَّم الهی می‌دانند. لـیکن در آیین مسیحیّت علاوه بر شخصیّت خود عیسی (ع)، کتاب مقدّس نیز جنبـهٔ وحیـانی دارد. به این ترتیب آیین مسیحیت را باید بر اساس دو مؤلفهٔ بنیادی وحیـانی شـناخت؛ نخست و در مرتبهٔ اعلی، شخصیّت بنیان گذار این آیین که همانا پسر خداوند به شمار می‌رود و در مرتبهٔ بعد کتاب مقدس مسیحیان که مشتمل بر عهد قدیم (کتب مربوط به یهودیان) و عهد جدید (کتب خاص مسیحیان) می‌شود. از این رو مطاوی و مندرجات کتاب مقدّس که عمدتاً گزاره‌هایی حول محور وقایع زندگی عیسی مسیح (عهد جدید) و وقایع قوم بنی اسرائیل و انبیای آن (عهد قدیم) هسـتند، در سـنّت مسـیحیت حکـم گزاره‌های وحیانی را دارند.

باور به وحیانی بودن کتاب مقدّس به این معنی که محتویات این کتاب گزاره‌هایی هستند که معنای آنها منشأ الهی دارند، در سنّت کلیسایی اهمیّت فراوانی داشته است. کلیساهای کاتولیک، ارتدوکس و پروتستان‌های سنّت‌گرا و محافظه‌کار همگی در پذیرش این تلقّی نسبت به کتاب مقدّس شریک‌اند. در واقع تا ظهور عصر روشنگری در اروپا، این نوع دیدگاه نسبت به کتاب مقدّس نظر عام و مقبول در عالم مسیحیت تلقّی می‌شد و تنها پس از این دوران، در دیدگاه برخی از متألهان پروتستان در باب کتاب مقدّس تغییراتی پدید آمد که در فصل چهارم به آن خواهیم پرداخت.

دیدگاهی معنایی ـ گزاره‌ای بر این پایه استوار است که مندرجات کتاب مقدّس حقایقی تغییرناپذیر به شمار می‌روند و از منبعی الهی به سوی انسان‌ها فرستاده شده‌اند. نظر عالمان مسیحی در خصوص کتاب مقدّس آن است که معنای این عبارت‌ها به وسیلهٔ روح القدس به کسانی که کاتبان این رساله‌ها هستند، الهام شده است و در نتیجه آنچه در این کتاب مندرج است، بی کم و کاست همان چیزی است که ارادهٔ الهی بر آن تعلّق گرفته تا به انسان‌ها ابلاغ گردد. در ادامهٔ همین فصل، در خصوص معنای الهامی بودن کتاب مقدّس به تفصیل سخن خواهیم گفت، لیکن به این نکته باید اشاره کرد که در این تلقّی، خداوند (روح القدس) عیناً کلمات را به کاتبان (به عنوان مثال به لوقا و مرقس و غیره) منتقل نمی‌کند، بلکه معنا را بر روح و یا نفس آنها الهام می‌کند.

مسیحیان معمولاً عبارت کلام خدا را در خصوص کتاب مقدّس به کار می‌برند. مقصود از این عبارت آن است که همان‌طور که یک فرد انسانی از طریق کلماتی که بر زبان می‌راند خواست، اراده و شخصیّت خود را به منصهٔ ظهور می‌رساند، کلام خدا نیز تجلی منویات الهی است. خداوند بواسطهٔ کتاب مقدّس با انسان‌ها سخن گفته است. فرد مسیحی با رجوع به کتاب مقدّس، به اطلاعاتی در باب اراده و صفات خدا، پسر خداوند و روح القدس دست می‌یابد که به صحّت این اطلاعات باور قطعی دارد.

اصطلاح «کلام خدا» در سنّت مسیحی دارای سه معنای کلّی است:

۱) این اصطلاح در اشاره به عیسی مسیح به کار می‌رود که کلام خداست و به هیأت انسان درآمده است. این معنا، کامل‌ترین شکل کاربرد اصطلاح فوق در عهد جدید است. الهیات مسیحی، آن‌گاه که مسیح را کلام خدا در قالب انسان می‌خواند، در حقیقت حامل این معنا است که اراده، اهداف و ذات خدا از طریق ظهور شخص عیسی مسیح در تاریخ شناخته می‌شود. آنچه ذات و هدف خدا را آشکار می‌کند، همانا اعمال، شخصیّت و هویّت الهی عیسی مسیح است، نه صرفاً کلام یا سخنانی که مسیح بر زبان راند.

۲) این اصطلاح در مورد انجیل مسیح یا پیام و موعظه‌ای که دربارهٔ حضرت عیسی (ع) بیان شده است به کار می‌رود؛ این مفهوم به هدفی که خدا از طریق زندگی، مرگ و رستاخیز مسیح دنبال می‌کرد نیز اشاره دارد.

۳) این اصطلاح به مفهوم کلّی در اشاره به کل کتاب مقدّس نیز به کار می‌رود، زیرا زمینه را برای ظهور مسیح آماده می‌کند، داستان او را شرح می‌دهد و به دلالت‌های زندگی، مرگ و رستاخیز او برای ایمان‌داران اشاره می‌کند.

وحی از نظر کلیسای کاتولیک، ارتدوکس و پروتستان محافظه کار، بر اساس معنای کتاب مقدّس، اعلام و ابلاغ حقایق دینی از جانب خداوند است و حجیّت قطعی و یقینی دارد. این حقایق از زبان انبیای بنی اسرائیل، مسیح و رسولان وی گفته شده است و تحت الهام روح القدس به وسیلهٔ کاتبان مقّدس در این کتاب ضبط و گردآوری گشته است. به این ترتیب انسان در مفهوم جملات کتاب مقدّس دخالت نمی‌کند و خطا و اشتباه در این کتاب راه ندارد. با این حال پرسشی که همواره در این بین مطرح است اینکه پس روایت‌های گاه متفاوت در اناجیل چگونه قابل تبیین است و یا چرا این مصونیت از خطا تنها شامل چهار انجیل رسمی می‌شود.

منظور از کتاب مقدّس، مجموعهٔ متونی است که در سنت مسیحی به عنوان مرجع و حجّت پذیرفته شده‌اند. این کتاب به مجموعه نوشته‌هایی اطلاق می‌شود که مسیحیان آن را مقدّس می‌شمارند. در بیشتر زبان‌های اروپایی، واژه‌ای که برای نامیدن این مجموعه نوشته‌ها به کار می‌رود، از واژهٔ یونانی Biblia برگرفته شده است که به معنای «کتاب‌ها» است. به عنوان مثال در زبان انگلیسی واژهٔ Bible و در آلمانی از Bibel استفاده می‌شود. مسیحیان عرب زبان، با افزودن صفت مقدّس به کلمهٔ کتاب آن را «الکتاب المقدّس» نام نهاده‌اند و زبان فارسی نیز از ترجمهٔ این عبارت عربی بهره گرفته است.(۱)

این کتاب به دو بخش کلّی تقسیم می‌شود؛ «عهد عتیق» و «عهد جدید». «عهد عتیق» کتاب مقدّس یهودیان است که به زعم مسیحیان کاتولیک شامل ٤٦ رساله می‌شود، لیکن خود یهودیان و مسیحیان پروتستان آن را تنها شامل ۳۹ رساله می‌دانند. «عهد جدید» به مسیحیان اختصاص دارد که مجموعاً شامل ۲۷ رساله است. کتاب مقدّس یک کتاب واحد نیست که فردی واحد آن را آورده باشد ـ همچون قرآن که تنها واسطهٔ نزول آن پیامبر اسلام (ص) بوده است ـ بلکه مجموعه‌ای است که به زبان‌های مختلف و در طول یک فاصلهٔ زمانی ۱۵۰۰ ساله نگارش یافته است.(۲) این کتاب نَه به دست یک نویسندهٔ واحد بلکه به وسیلهٔ نویسندگان مختلف نوشته شده است و در آن، سبک‌ها و دیدگاه‌های متفاوت را می‌توان یافت. از نظر مسیحیان، هرچند نویسندگان مختلف، رسالات متعدد این کتاب را به نگارش درآورده‌اند، لیکن همهٔ مطالب کتاب، تحت الهام روح القدس به نگارش درآمده است. مسیحیان معتقدند این‌گونه نیست که کتاب مقدّس یا بخشی از آن را عیسی مسیح خودش آورده باشد. از نظر آنان اساساً معنایی ندارد که مسیح کتابی با خود بیاورد، زیرا کتاب مقدّس، وحی است و وحی بر کسی که واسطهٔ میان خدا و انسان است نازل می‌گردد، اما عیسی مسیح خود واجد جنبهٔ الوهی است و در واقع خدایی است که ظهور کرده است، پس اعتقاد به آوردن

وحی به وسیلهٔ وی بی‌معناست، به این ترتیب بـه نظـر آنـان «عهـد جدیـد» بـه دسـت انسان‌های عادی ـ لیکن تحت الهام روح القدس ـ پس از رسـتاخیز عیسـی از مـرگ و صعود وی به آسمان نگاشته شده است.(۳)

اصطلاح عهد عتیق برای نخستین بار در کلمات پولس به کار رفته اسـت و اصـطلاح عهد جدید، در انجیل متی مشاهده می‌شود. در اعتقاد مسیحیان، خداوند با انسان‌هـا دو عهد بسته است: نخست پیمان کهن (عهد عتیق) که با ابراهیم (ع) بسته شد و در زمـان موسی (ع) تجدید و تحکیم گردید، در این پیمان نجات، تنها از طریق اجرای قـانون و شریعت به دست می‌آید. دیگری پیمان نو (عهد جدید) است که بر سر محبّـت عیسـی مسیح بسته شده است و طبق آن نجات، تنها از طریق ایمان و محبّت حاصل می‌شود نَه از طریق عمل به احکام.

مطلب مهمّ دیگر مسألهٔ رسمیّت یافتن کتاب مقدّس اسـت. هرچنـد رسـمیّت یـافتن رسالات عهد قدیم پیش از ظهور مسیحیت انجام گرفته بود لیکن محقّقـین، تـاریخ بـه رسمیّت شناخته شدن رسالات عهد جدید را پایان قرن دوم میلادی مـی‌داننـد. شـواهد تاریخی، حاکی از آن است که در قرون اوّلیهٔ مسیحیّت رسالات متعدد دیگـری، عـلاوه بر رسالاتی که بعداً به رسمیّت شناخته شده‌اند در میان مسیحیان رواج داشـته اسـت و میان بزرگان مسیحی بر سر معتبر بودن یا نبودن این رسالات اختلاف نظرهای بسـیاری وجود داشت. «اعلام رسمی کتاب‌های عهد جدید به وسیله کلیسا قبل از قـرن چهـارم میلادی میسر نشد... آثاناسیوس از آباء مقتدر کلیسا در سال ۳٦۷ تمام ۲۷ کتـاب عهـد جدید را نام برد و افزود: هیچ کس به این کتاب‌ها چیزی اضـافه نکنـد و چیـزی از آن کم نشود.»(٤)

مسیحیان، در مورد تعداد رسمی رسالات عهد عتیق با هم اختلاف نظر دارند، امـا در مورد تعداد رسالات عهد جدید که بالغ بر ۲۷ رساله است، هم عقیده‌اند. رسالات عهـد عتیق و عهد جدید مجموعاً به سه زبان عبری، آرامی و یونانی نگارش یافته‌اند. برخـی

از نویسندگان عهد جدید، کسانی بودند که عیسی را از نزدیک دیده‌اند و برخی هم از طریق گروه نخست با زندگی و تعالیم مسیح آشنایی یافته‌اند.

چنان‌که گفته شد، میان خود مسیحیان بر سر تعداد رسالات معتبر عهد عتیق اختلاف وجود دارد. پروتستان‌ها از میان رسالات عهد عتیق ۳۹ رساله را قبول دارند و ۷ رسالهٔ دیگر را که کاتولیک‌ها و ارتدوکس‌ها قبول دارند، رد می‌کنند و از آن با عنوان آپوکریفا[1] (شبه قانونی ـ شبه رسمی) نام می‌برند.(۵)

در واقع متون آپوکریف آن متونی هستند که در مجموعهٔ عهد عتیق به زبان عبری وجود ندارند، بلکه در ترجمه‌های لاتین و یونانی از عهد عتیق یافت می‌شوند. به نظر می‌رسد که این رسالات، محصول دورانی است که یهودیان از سرزمین خود هجرت نموده و در اسکندریه و نواحی یونانی نشین اقامت کرده بودند. در خصوص مجموعهٔ رسالات کتاب مقدّس که کلیسا آنها را مورد تأیید قرار داده است، اعم از عهد عتیق و عهد جدید، واژهٔ «کانن»[2] به معنای قانونی یا رسمی به کار می‌رود و سایر رسالات دیگر که بیرون از کانن قرار می‌گیرند رسمیّت و حجیّت ندارند.(٦)

عهد عتیق شامل سه بخش کلّی است:

الف) تورات یا اسفار پنج گانه که کتب موسی نیز نامیده می‌شود.

ب) انبیاء

ج) مکتوبات

تورات مقدّس‌ترین کتاب یهودیان است. اعتقاد معمول بر این بوده است که اسفار پنج‌گانه را خود حضرت موسی (ع) نوشته است، اما مطالعات نقّادانهٔ کتاب مقدّس نشان داده است که تعیین اصل و منشأ دقیق این رسالات بسیار دشوار است. در واقع منابع مقدّس یهودیان، مدّت‌های مدید حالت شفاهی داشت و تنها در قرن پنجم قبل از

---

[1] Apocrypha– به این رساله‌ها «اسفار مشکوک» نیز گفته می‌شود.

[2] Kanon

میلاد است که به صورت مکتوب درآمد.(۷) انبیا، شامل رسالاتی است که به انبیای بنی اسرائیل تعلق دارد و مکتوبات، مجموعه‌ای از رسالات دیگر است که شامل رسالات حکمت آمیز و روزشمار تاریخ می‌شود و این دسته شرح تاریخ پادشاهان بنی‌اسرائیل است.

عهد جدید شامل چهار بخش کلّی است:

۱) اناجیل چهارگانه (متی، مرقس، لوقا، یوحنّا).

۲) اعمال رسولان.

۳) نامه‌های رسولان.

٤) مکاشفهٔ یوحنّا.

انجیل، برگرفته از واژهٔ اوانگلیون[1] یونانی است که معنای خبر نیک یا بشارت می‌دهد.(۸) همان‌گونه که ذکر شد تعداد چهار انجیل در کتاب مقدّس وجود دارد که هرکدام را یک تن از شاگردان عیسی مسیح یا کسی که از طریق شاگردان وی به احوال و وقایع روزگار عیسی مسیح دسترسی داشته، نوشته است. اناجیل به هیچ وجه حاوی زندگی‌نامه نیستند، بلکه گزاره‌هایی در باب عیسی مسیح، زندگی، مصلوب شدن و رستاخیز وی به دست می‌دهند. هیچ‌کدام از این چهار انجیل، بیان کامل و جامعی از زندگی عیسی مسیح نیست، بلکه هرکدام از منظر خاصّی نوشته شده و بر امور خاصّی تأکید دارد.

طبق دیدگاه مسیحیان، اناجیل حاصل الهام روح القدس به شاگردان عیسی است. هریک از چهار انجیل، شهادتی خاص در باب مسیح به دست می‌دهد و این اناجیل اگرچه در جزئیات با هم متفاوتند، اما همگی در خصوص یک نکته یعنی هویّت حضرت عیسی (ع) و ماهیّت مکاشفهٔ الهی اتّفاق نظر دارند، لذا مسیحیان دلیلی نمی‌بینند تا یک انجیل را برگیرند و بقیهٔ اناجیل را مردود بشمارند. ایمان مسیحیان،

[1] euangelion

به‌ویژه بر همین اناجیل و گزارشی که از مکاشفهٔ الهی در این رسالات داده شده، استوار است. به زعم آنان، روح القدس با الهام به نویسندگان این اناجیل، دیدگاه‌های صحیح را در خصوص زندگی، مرگ و رستاخیز عیسی به مردم منتقل کرده است و در نهایت نیز جامعهٔ مسیحیان با راهنمایی روح‌القدس از میان نوشته‌های مسیحی بسیار، ۲۷ رساله را که این اناجیل در زمرهٔ آنان است، برگزیدند.(۹)

با اشارهٔ کوتاهی به چگونگی این چهار انجیل این بحث را به پایان می‌بریم:

انجیل مرقس: کلیسا این انجیل را به یوحنای مرقس، دوست و همدم پطرس (مهم‌ترین حواری مسیح)، نسبت می‌دهد. محقّقان نگارش این انجیل را در شهر رم و میان سال‌های ٦٥-٧٠ میلادی می‌دانند.

انجیل متی: اعتقاد کلیسا براین است که این انجیل به وسیلهٔ متّای حواری نوشته شده است و محقّقان نگارش آن را، میان سال‌های ٦٥-٧٠ میلادی و یا ۷۵-۸۰ میلادی می‌دانند.

انجیل لوقا: این انجیل را به لوقا، یار و همراه پولس رسول، نسبت می‌دهند. محقّقان، زمان نگارش آن را میان سال‌های ۷۰-۹۰ میلادی می‌دانند.

انجیل یوحنّا: اعتقاد کلیسا برآن است که این انجیل را یوحنّا ـ پسر زبدی که یکی از حواریون بود ـ نوشته است و محقّقان، زمان نگارش آن را میان سال‌های ۹۰-۱۱۵ میلادی می‌دانند.(۱۰)

مسیحیان، کتاب مقّدس را محصول الهام خداوند (روح القدس) به کاتبان رسالات آن می‌دانند. جان مایهٔ عقیدهٔ مسیحیت کاتولیک در این خصوص آن است که مندرجات رسالات کتاب مقدّس به قلم و زبان افرادی از نسل بشر که در حین نگارش تحت تأثیر الهام الهی بوده‌اند نگاشته شده است به نحوی که معنای مورد نظر خدا به طور کامل و بی هیچ کم و زیادی به این نویسندگان منتقل شده و آنان تحت تسلط کامل روح القدس، نگارش جملات و کلمات را به انجام رسانده‌اند.

بنا بر اعتقاد مسیحیان، خداوند کتاب مقدّس را بواسطهٔ مؤلفانی بشری نگاشته است، بر پایهٔ این اعتقاد، گفته می‌شود که کتاب مقدّس دارای یک مؤلف الهی و یک مؤلف انسانی است.(۱۱) خداوند مؤلفانی خاص را برگزیده و چنان درون آنها را از هدایت الهی، بهره‌مند نموده است که آنان صرفاً مطالبی را که مدّ نظر خداوند بوده، نگاشته‌اند.

کولز، استاد الهیات و یکی از خبرگان مورد اعتماد کلیسا می‌نویسد:

«این کتاب را باید منحصراً کلام خدا دانست به گونه‌ای که از بیان و قلم محرّری که به او الهام شده است، هیچ اثری در آن نباشد، زیرا این نویسندگان در واقع بدون اراده و تنها در قالب ابزار برای تحریر رسالات، به خدمت درآمده‌اند و خداوند، عقل آنها را تا پایه‌ای مورد استفاده قرار داده است به این منظور که کلام او را درک کنند و به روی کاغذ آورند. با این وصف، کتاب مقدّس به طور کامل، کلمه به کلمه و از الف تا مکاشفهٔ یوحنّا در حقیقت چیزی جز کلام الهام شده از جانب خداوند نیست و در آن اثری از سخن و تفکّر بشری نمی‌توان یافت».(۱۲)

در طول تاریخ مسیحیّت، کتاب مقدّس قول و کلمهٔ الهی دانسته شده است و از نظر متکلمین مسیحی، افراد و موجودات انسانی این کتاب را نگاشته‌اند، لیکن اذهان نویسندگان، تحت تأثیر هدایت روح القدس قرار داشته است. بدین جهت شورای اوّل واتیکان، مؤلف اصلی کتاب مقدس را خداوند اعلام کرد، به این اعتبار که کتاب مقدس به اصرار و ترغیب روح القدس نوشته شده است.

به عبارت ساده‌تر، این کتابی است که به وسیلهٔ خداوند و با واسطهٔ تعدادی منشی نگارش یافته است. «اصول اعتقادات کلیسای کاتولیک که در سال ۱۹۹٤ انتشار یافته و به لحاظ تعلیمی تعیین کننده است به صراحت اعلام می‌دارد که اقتدار مرجعیّت کتاب مقدّس، به دلیل الهامی بودن آن است».(۱۳)

این نوع تلقّی از وحیانی بودن کتاب مقدّس، معمولاً وحی گزاره‌ای خوانده می‌شود به این معنا که خداوند در قالب گزاره‌هایی، بشر را از مقصود خود مطلع می‌گرداند و

وحی در اینجا حیثیت اطلاع رسانی دارد، به نحوی که از طریق آن معارفی که بشر خود بدان امید دسترسی نداشته در اختیار وی قرار می‌گیرد.

اما ذکر این نکته ضروری است که این نوع تلقّی از وحی را نباید با تلقّی زبانی از وحی یکی دانست. در واقع در این شکل از وحی، خداوند عیناً کلمات و جملات را با زبانی خاص (مثلاً عربی، آن‌چنان که در دین اسلام مطمح نظر است) فرو نمی‌فرستد، بلکه زبان و جملات از آن کاتب وحی است، لیکن معنا و مقصود را خداوند القا می‌گرداند. خداوند (روح القدس) ذهن کاتب را در هدایت خود گرفته و معانی مورد نظر را در آن القا می‌کند، لیکن این کاتب، معانی مذکور را به لسان خاصّ خودش به رشتهٔ تحریر درمی‌آورد. با این همه، چنین روندی به معنای پذیرش دخالت عنصر انسانی در وحی نیست، زیرا اتمام این روند با هدایت الهی صورت می‌گیرد تا خطایی در کلام الهی راه نیابد.

البتّه اقلیّتی از مسیحیان معتقدند که کتاب مقدّس عیناً با همین الفاظ از جانب خداوند الهام شده است. اینان، مسیحیان بنیادگرا هستند که اکثریت متألهان کاتولیک، ارتدوکس و پروتستان در عصر حاضر، نظر آنان را مردود می‌شمارند. اعتقاد به عصمت لفظی کتاب مقدّس صرفاً نزد این گروه بنیادگرا طرفدار دارد. غالب مسیحیان همان دیدگاه گزاره‌ای یا الهامی را قبول دارند، دیدگاهی که قدیمی‌ترین دیدگاه در باب سرشت وحی است.

خداوند کتاب مقدّس را به وسیلهٔ الهامات روح القدس تألیف کرده است و تنها مطالب موردنظر در این کتاب نوشته شده است. خدا به نویسندگان کتاب مقدس برای بیان پیام الهی به شیوهٔ خاصّ خودشان، با نگارش مخصوص و سبک نویسندگی ویژهٔ هریک توفیق داده است(١٤)، به این ترتیب خدا به گونه‌ای با دمیدن روح الهی یا نفس خود، نگارش این کتاب را به سمت و سوی شایسته هدایت کرده است.

فیلون اسکندرانی[1]، فیلسوف یهودی قرن نخست میلادی (حدود ۲۵ ق.م- ۵۰ م) کتاب مقدّس یهودیان را الهام الهی می‌دانست، وی بر این باور بود که خدا از نویسندگان کتاب مقدّس به عنوان ابزاری منفعل در جهت به فعلیت درآوردن ارادهٔ الهی خودش که معطوف به بیان حقایقی بوده، استفاده کرده است.

در سنّت مسیحی مؤیّدات این اندیشه که کتاب مقدّس، خاستگاه الهی دارد هم در عهد جدید ولو به صورت مبهم و هم در آثاری که در سنّت کلیسایی در مورد آن نوشته شده است یافت می‌شود. عبارت «دمیده شده از سوی خدا» عبارتی است که در عهد جدید آمده است.(۱۵) الهامی بودن کتاب مقدّس در مراحل اوّلیهٔ تفکّر مسیحی، اندیشه‌ای کاملاً متداول بود.

در میان آباء کلیسا، اوریگنس[2] یکی از مهم‌ترین چهره‌هایی است که به مسألهٔ وحیانی بودن کتاب مقدّس، توجّه جدی نشان داد. وی در سال ۱۸۵ میلادی در مصر در خانواده‌ای مسیحی به دنیا آمد و در طول دوران زندگی‌اش، مسیحی ثابت قدمی باقی ماند به گونه‌ای که در پی شکنجه‌های شدید بین سال‌های ۲۵٤ و ۲۵٦ میلادی به دست رومیان وفات یافت. به زعم وی وحی در کتاب مقدّس عینیت یافته است. وحیانی بودن این کتاب از اعتقادات جدّی وی به شمار می‌رفت.(۱٦) در قرون وسطی که کلام و فلسفهٔ مسیحی در دنیای کاتولیک گسترش و رواج چشمگیری یافت تلّقی گزاره‌ای از وحی و وحیانی دانستن کتاب مقدّس به معنای الهامی بودن آن از جانب روح القدس، غالباً مورد پذیرش متکلمین و عموم مسیحیان بود.

دیدگاه الهامی دانستن کتاب مقّدس، همواره در طول تاریخ مسیحیت، دیدگاه غالب تلقّی شده است، لیکن چنان‌که در بخش آتی این نوشته به تفصیل خواهد آمد، پس از دوران روشنگری در غرب در بستر الهیات پروتستان، در میان برخی از متألهان این

---

[1] Philo of Alexandria
[2] Origen

جریان، دیدگاه‌های تازه‌ای در خصوص کتاب مقدّس به میان آمد. با این همه جریان الهامی دانستن کتاب مقدس در میان بسیاری از پروتستان‌ها نیز به قوّت خود باقی ماند، چنان‌که بنجامین وارفیلد[1]، متأله قرن نوزدهم، پروتستان آمریکایی با جدّیت طرفدار نظریّهٔ الهامی بودن کتاب مقدّس بود. به زعم وی، «الهام عبارت است از آن نفوذ خارق العاده و کاملاً فوق طبیعی ... که بواسطهٔ روح القدس بر نویسندگان کتاب مقدّس اعمال می‌شود و باعث می‌گردد سخنان این نویسندگان همان سخنان خدا و از این رو کاملاً خطا ناپذیر باشد. اگرچه وارفیلد تأکید می‌کند که نویسندگان کتاب مقدّس انسانیّت و فردیّت خود را در فرایند الهام از دست نمی‌دهند، اما انسانیّت آنها آن‌چنان تحت تأثیر این واقعه قرار می‌گیرد که کلام‌شان همزمان به کلام خدا بدل می‌گردد و از این رو در تمام موارد مطلقاً خطا ناپذیر است». (۱۷)

۲) مفهوم وحی در کلیسای کاتولیک

۲-۱) معنای وحی:

از نظر کلیسای کاتولیک، وحی نوعی انتقال حقیقی و واقعی از جانب خدا به یک مخلوق واجد عقل است، لیکن این انتقال به وسیلهٔ ابزارهایی فراتر از جریانات و عوامل عادی طبیعی انجام می‌گیرد. این حقایق که ذهن بشر به خودی خود به آنها دسترسی ندارد، حتّی پس از انکشاف هم به صورت اسراری باقی می‌مانند که عقل بشر قادر به رسوخ کامل به کنه آن نیست. اما ماهیّت امر وحیانی، ضد عقلانی بودن نیست، بلکه طوری ورای طور عقل است. از نظر کلیسای کاتولیک، وحی منحصر به ارسال پیام و الهامات نیست، بلکه خود وقایع می‌توانند وحیانی باشند، چنان‌که تجسّد حضرت عیسی (ع)، عالی‌ترین نوع آن است. معنای اصلی وحی، آشکار شدن خود خداوند به ارادهٔ محبّت آمیز خویش است، چرا که به زعم متألهان کاتولیک اگر خداوند خود را

[1] Benjamin Warfield

منکشف نکند بشر راهی برای پی بردن بـه چگـونگی ذات وی نـدارد. ایـن انکشـاف، مفهومی عام است که در برگیرندهٔ انکشاف خدا در وقایع یا ارسال پیام‌هـایی منکشـف کننده است.

۲-۲) امکان وحی:

از آغاز مسیحیّت، همواره منکرانی سعی داشته‌اند امکان وجـود امـر وحیـانی را انکـار کنند. امروزه و پس از ظهور دوران روشنگری و ظهـور آرا و اندیشـه‌هـای مـدرن نیـز منکران امر وحیانی امکان انکشاف خداوند را مردود می‌شمارند.

کلیسای کاتولیک نه‌تنها به امکان وحی الهی بـاور دارد، بلکـه آن را امـری ضـروری می‌شمارد. از سوی دیگر برخی نظرات در خصوص وحی عرضه شده‌اند کـه کلیسـای کاتولیک این نظرات را رد می‌کند، از جملهٔ این نظرات یکی آن است که بگوییم اعتقاد به امر وحیانی صرفاً ارزش عملی و اخلاقی دارد و گرنه بحـث در خصـوص واقعیّـت خارجی امر وحیانی، امری نیست که بتوان بر سر آن به نتیجه رسید.

دفاع کلیسای کاتولیک از امکان وحی در برابر منکران، به عدم کفایت عقل خودبنیـاد بشر متّکی است. منکران امکان وحی، غالباً عقل‌گرایانی هستند که هر مسأله را با میزان عقل صرف می‌سنجند و اگر بر عقل گران آمد، آن را مردود می‌شمارند. عقل‌گرایان بـه ویژه پس از ظهور دوران روشنگری و عصر مدرن به این باور رسیدند که مفهوم وحـی و انکشاف الهی که لازمهٔ آن رخداد معجزه و خرق عادات طبیعت است، ممکن نیست.

از نظر کلیسای کاتولیک، این عقل خودبنیاد، ویرانگر مفهوم وحی است، بنابراین تمام تلاش متألهان این کلیسا معطوف به نقد این عقل است. واتیکان با ردّ عقل خودبنیـادی که نمی‌تواند وحی را بپذیرد راه را بر امکان وحی می‌گشـاید. در وهلـهٔ نخسـت متألـه کاتولیک به این نکته متوسل می‌شود که درست است که وجود یک خدای شخصـی را پذیرفته‌ایم اما امکان فیزیکی وحی غیر قابـل انکـار اسـت. خداونـدی کـه بـه انسـان،

ابزارهایی برای انتقال افکارش به دیگران و آیندگان بخشیده است، چرا خودش نتواند پیامی را به انسان انتقال دهد. نکتهٔ مهمّ دیگر این است که به زعم کلیسای کاتولیک، عقل انسان بواسطهٔ گناه اوّلیه کدر و تاریک شده و قادر به انجام وظایف اصلی خود ـ چنان‌که در حالت معصومیت بود ـ نیست. در واقع این مهم‌ترین برهان کلیسای کاتولیک، علیه عقل خودبنیاد است. عقل خود بنیاد که خود را از راهنمایی وحی بی نیاز می‌بیند، همان عقلی است که در اثر نتایج سوء گناه اوّلیه، از مسیر درست منحرف شده و قادر به دستیابی به حقایق الهی نیست، البته با وجود این که عقل ضعیف شده است، لیکن در پرتو حقایق وحیانی قادر به راهگشایی خواهد بود.

از سوی دیگر متألهین کاتولیک به متناهی بودن عقل انسان استناد می‌کنند، به زعم آنان عقلِ یک موجود متناهی، متناهی است و از این رو تنها می‌تواند در امور متناهی نفوذ و رسوخ کند و قادر به درک نامتناهی نیست. بنابراین جای شگفتی نیست اگر عقل خودبنیاد نتواند مفهوم امر وحیانی را پذیرا باشد. در واقع براساس این دو نکتهٔ مهم از نظر واتیکان، حقّ عقل برای استقلال نفی می‌شود و به این ترتیب امکان بروز امر وحیانی ـ علی رغم آن که عقل صرف آن را نپذیرد ـ به وجود می‌آید.(۱۸)

۲-۳) ضرورت وحی:

کلیسای کاتولیک ورای امکان وحی، به ضرورت وجود آن معتقد است. از آنجا که خداوند سعادت بشر را منظور کرده است و هم از آن رو که بشر خود به تنهایی قادر به کسب سعادت نیست و کسب سعادت فراتر از توانایی‌های طبیعی بشری است، بنابراین دخالت خداوند و شتافتن به یاری انسان برای راهنمایی وی ضروری و لازم به نظر می‌رسد.

از لحاظ اخلاقی برای بشر غیر ممکن است که به صرف اتّکا به عقل خویش و بدون استمداد از وحی بتواند به سعادت دست یابد. توانایی‌های طبیعی انسان آن اندازه

نیست که بتواند انسان را به سمت الزامات اخلاقی که لازمهٔ سعادت اوست هدایت گرداند و به عبارتی وحی، از لحاظ اخلاقی لازم و ضروری است.

علاوه براین مسأله، عقل طبیعی انسان نیز موضوع مهمی است. کلیسای کاتولیک این اندازه می‌پذیرد که عقل طبیعی یک فیلسوف (نظیر توماس آکویناس) می‌تواند با سیر در طبیعت به وجود خدایی پی ببرد، لیکن در همین نقطه متوقف خواهد شد و قادر به شناخت ذات الهی و نحوهٔ سعادتمند شدن انسان و قوانین اخلاقی نیست.

با این حال حتی همین مقدار ناتمام و ناقص هم اوّلاً، تنها برای عدهٔ قلیلی از فلاسفه و اندیشمندان دست می‌دهد و ثانیاً، آنان هم پس از عمری جد و جهد عقلانی و چه بسا پس از گذر از وادی‌های گمراهی به این حقایق دست می‌یابند. بنابراین حتّی این حقیقت قلیل در دسترس عقل نیز برای عامهٔ مردم که فیلسوف نیستند لازم است. باید حقیقتی ولو اندک از جانب خداوند ارسال شود تا مانعی بر سر راه خطاپذیری عقل طبیعی بشر باشد.

وحی، تکیه‌گاهی مطمئن و لغزش‌ناپذیر است که به مشکل خطاپذیری ـ آن چنان که عقل گرفتار آن است ـ دچار نخواهد شد. به نظر کلیسای کاتولیک از لحاظ اخلاقی، خداوند باید به ارسال وحی برای انسان اقدام کند، زیرا تجربهٔ تاریخی نوع بشر نشان می‌دهد که بدون ارسال وحی، غالب آدمیان در گمراهی به سر خواهند برد.

«وحی الهی باید اخلاقاً ضروری دانسته شود تا اینکه حقایق اخلاقی و دینی که در شرایط فعلی بشریّت طبیعتاً فراتر از عقل انسان نیستند با یقین ثابت و به دور از خطا ادراک شوند.» (۲۰)

مفهوم این جمله آن است که الهام حقایق از سوی خدا برای رسیدن به سعادت ضرورت دارد و این ضرورتی اخلاقی است که متوجّه خداوند است. به عبارت دیگر مشکلاتی که انسان‌ها برای رسیدن به حقیقت تجربه می‌کنند، بسیار عظیم است و نتایج آن بسیار اندک است، پس خداوند باید خودش به هدایت انسان همّت گمارد تا

انسان‌هایی که در جستجوی حیات اخلاقی هستند، بتوانند با ایقان، بـه معرفـت طریـق سعادت دست یابند.(۲۱)

۲-٤) معیار وحی:

اگر وحی از جانب خداوندی که انسان را آفریده است می‌آید، پس باید معیاری وجـود داشته باشد تا عقل که به نور وحی منوّر شده است، بتواند آن را تشخیص دهد و وحی را از دعوی‌های مدّعیان دروغین تمیز دهد. به زعم کلیسای کاتولیـک دو معیـار بـرای داوری در خصوص وحی وجود دارد:

الف) معیار بیرونی، ب) معیار درونی

الف) معیار بیرونی: شامل نشانه‌های بیرونی است که بـرای همـهٔ انسـان‌هـا در زمـان وقوع می‌تواند قابل مشاهده باشد مثل معجزه؛ این معیار، کاربرد عمومی دارد. کلیسـای کاتولیک بر معیار بیرونی پافشاری خاصّی دارد و معیار درونی صرف را کافی نمی‌داند. این معیار، ساده‌تر از معیار درونی قابل تشخیص اسـت و عـلاوه بـر آن قطعـی اسـت، برعکس معیار درونی که تنها برای فردی که موضوع آن است حجّت محسوب می‌شود. تعلیم شورای واتیکان چنین است: «تعبد ایمانی ما باید با عقـل باشـد خـدا اراده کـرده است که به کمک روح القدس، ادلّه‌ای خارجی، یعنی آثار الوهیّـت را بـا وحـی همـراه گرداند. معجزات و یک پیامبر، به همان اندازه که آشکارا عالم مطلق و قادر مطلق بودن خدا را نشان می‌دهند، نشانه‌هایی قطعی از وحی الهی هستند و با فهـم همـهٔ انسـان‌هـا سازگارند.» (۲۲)

کلیسای کاتولیک یک نمونه از شواهد محکم اما غیر پیامبرانه برآمـوزه‌هـای وحیـانی مسیحیّت را که معیاری بیرونی محسوب می‌شود، قداسـت، وحـدت و ثبـات ناشـی از تعالیم شوراهای کلیسای کاتولیک در طول تاریخ مسیحیّت می‌داند.

در واقع شوراهای کاتولیک در طول تاریخ خود، تصمیماتی اتخاذ کردند که محور آیین مسیحیّت محسوب می‌شد. ثبات و وحدت ناشی از این تعالیم، خود بیانگر تأییدات الهی است.

ب) معیار درونی: شامل نشانه‌هایی است که در روح فرد ایجاد می‌کنند. این معیار خود به دو دستهٔ سلبی و ثبوتی تقسیم می‌شود.

معیار درونی سلبی، نشان‌گر مصون بودن وحی و مبرّا بودن آن از تعالیم غلط است. این تعالیم، اعم از اخلاقی، نظری و عقلانی، هنگامی که غلط و گمراه کننده باشند، در وحی الهی راه ندارند. میان وحی و تعالیم غلط مرزهایی وجود دارد که این تعالیم را از حوزهٔ تعلیم وحی خارج می‌کند.

معیار درونی ثبوتی، بیان‌گر حالتی درونی است که در فرد در پرتو امر وحیانی ایجاد می‌شود. معیار ثبوتی درونی معمولاً از جانب عقل‌گرایان متأثر از جریان روشنگری رد شده است، لیکن در الهیات جدید و به وسیلهٔ بسیاری از متألهان برجسته نظیر شلایرماخر به عنوان تنها معیار امر وحیانی پذیرفته شده است؛ به گونه‌ای که این دسته از متفکّران اصولاً برای امر وحیانی (معجزه)، معیار بیرونی را نمی‌پذیرند و تنها بر معیار درونی اتّکا می‌کنند. به زعم این دسته، تنها معیار ایمان، تجربهٔ درونی است یعنی شهود روح. به این ترتیب روح فردِ مورد خطاب امر وحیانی، واجد حالت و یا شهودی می‌شود که این، خود معیاری مؤیّد بر صحّت امر وحیانی است، چرا که در هنگام خطاب با تعالیم گمراه کننده چنین تجربه‌ای دست نخواهد داد.

کلیسای کاتولیک نیز معیار درونی را می‌پذیرد، اما این پذیرش با شک همراه است چرا که نیروی آن محدود به فردی می‌شود که این تجربه را کسب کرده است و نمی‌تواند حجّتی برای همگان تلقّی شود و در مقابل، معیار بیرونی را معیار اصلی و مهم‌تر می‌شمارد.(۲۳)

۳) وحی عمومی ـ وحی خصوصی

کلیسای کاتولیک وحی را از الهاماتی که به بندگان خدا می‌شود متمایز می‌کند. به زعم متألهین این کلیسا، خداوند با ارواح نیکو سخن می‌گوید و این امر هنوز هم انجام می‌گیرد، اما کلیسا میان الهامات شخصی و محرمانه ـ که برای حفظ موقعیّت روحانی کلیسا مهم است ـ و وحی، تمایز قائل می‌شود. وحی در کمال خویش همان عیسی مسیح است و آنچه که بر رسولان (حواریون) وی نازل شده است.(۲٤)

رسولان، در واقع کسانی هستند که از جانب عیسی مسیح مأموریت داشتند تا تعالیم مسیحیّت را بر جهانیان عرضه کرده و آموزش دهند. این عنوان معمولاً به حواریّون حضرت عیسی (ع) اطلاق می‌شود و نیز فردی نظیر پولس که شرایط احراز این منصب را داشته است. طبق روایات انجیل، عیسی (ع) از رسولان خواست تا با او باشند و حقایق وحیانی و آسمانی وی را نشر دهند و حتّی به آنها قدرت شفای بیماری‌ها و اخراج ارواح خبیثه را از بدن انسان‌ها اعطا کرد. اختیار آنان وضع قانون و نظام سازی در مسیحیّت و تعلیم مسیحیّت بود. کلیسا معتقد است که این رسولان در حیطهٔ ایمان و اخلاق، واجد معصومیّت هستند. رسولان، قابلیّت دریافت حقایق آسمانی جدید را به صورت الهام دارند و در عین حال مجازند که این دریافت‌های وحیانی را به آیین مسیحیّت بیفزایند، امری که هیچ قدیسی ـ که به طور خصوصی از الهام بهره‌مند می‌گردد ـ مجاز به انجام آن نیست. رسولان در واقع ادامهٔ زعامت عیسی و حلقهٔ واسط میان زمین و آسمان هستند.(۲۵)

کلیسا معتقد است که پس از مرگ دوازدهمین حواری، باب وحی بسته شده است و آنچه را که تحت عنوان سخن خدا با انسان‌های دیگر مطرح است، عطای ایمان به قدّیسان می‌داند. پس معیار دیانت در کلیسای کاتولیک کتاب مقدّس و سنّت رسولان عیسی است و دریافت‌های روحانی اشخاص، معیار روحانی تلقّی نمی‌شود.

مطلب دیگر آن است که به زعم کلیسای کاتولیک، پاپ در هنگام انجام وظیفه خود از خطا در امور ایمانی مصون است اما این مصونیّت را نباید امر وحیانی شمرد، زیرا هیچ موهبت ثبوتی که روشنگر ذهن پاپ باشد با خود به همراه نمی‌آورد، بلکه صرفاً نوعی امداد الهی برای جلوگیری از لغزش و خطا است.

موهبت امداد الهی را نباید با وحی یکسان دانست، زیرا این موهبت صرفاً روحانیّت کلیسا را از خطا در ایمان حفظ می‌کند، به این ترتیب که کلّ روحانیون و پیروان عوام کلیسای کاتولیک تحت زعامت پاپ هستند که وی نیز مصون از خطاست. این امداد الهی سبب خواهد شد که در کلیسا، ذرّه‌ای به تعالیم عیسی افزوده نشود و هیچ چیز نیز از آن کاسته نگردد.

الهامات خداوند به اشخاص منفرد، الهاماتی محرمانه‌اند و به کلّ جریان کلیسا مربوط نمی‌شوند. این الهامات شخصی، حتّی بخشی از پیام کلیسا نیستند. درست است که کلیسا در برخی موارد خاص بر این الهامات صحّه می‌گذارد اما معنای چنین امری تنها این است که:

الف) هیچ چیز در میان اعضای کلیسا، با ایمان کاتولیک یا قانون اخلاقی مغایرت ندارد.

ب) در این امور، نشانه‌های کافی وجود دارد تا بتوان تأیید کرد که این امور، حاصل ایمان واقعی هستند و تصوّرات خرافی محسوب نمی‌شوند.(۲٦)

بر این اساس کلیسای کاتولیک به دو نوع وحی اعتقاد دارد:

۱) وحی عمومی: عبارت است از آنچه که در کتاب مقدّس یا همراه با تعالیم دینی سنّت پاپ آمده است. در کلیسای کاتولیک، این وحی با موعظه‌های رسولان پایان می‌یابد و اعتقاد به آنها شرط مسیحی بودن است.

۲) وحی شخصی یا خصوصی: که این وحی، پیوسته در میان مسیحیان رخ می‌دهد و الهامی که به قدّیسان اعطا می‌شود نیز از این نوع است. این نوع از وحی (مسامحتاً

کلمهٔ وحی را به کار می‌بریم) معیار ایمان برای همگان نیست و در تعالیم رسمی کلیسای کاتولیک، راه ندارد. کلیسا، هنگام تأیید این وحی‌های شخصی، تنها به این امر اشاره دارد که هیچ امر خلاف ایمان در آنها نیست، لیکن هیچ مسیحی مؤمنی، ملزم به اعتقاد به مضامین آنها نیست.

کلیسای کاتولیک، الهامات شخصی را مورد ارزیابی و قضاوت قرار می‌دهد و اگر آنها را با تعالیم مبنایی (کتاب مقدّس و سنّت رسولان) در تضاد نیابد، به صحّت آنها حکم می‌کند، لیکن به صرف صحّت الهامات شخصی، پذیرش آن برای هیچ مؤمنی الزام‌آور نیست.(۲۷)

۴) وحی نزد یهودیان

چنان‌که گفته شد مسیحیان، آیین خود را ادامهٔ دیانت یهودی و موجب بسط نهایی آن می‌شمارند. بر اساس دیانت یهودی، یهودیان منتظر یک منجی هستند که قدرت و سلطنت قوم یهود را احیا کرده و وعدهٔ خداوند را برای این قوم تحقّق بخشد. این باور در تاریخ پر فراز و نشیب بنی اسرائیل ریشه دارد. بر مبنای تعالیم آیین یهود خداوند ـ به تعبیر یهودی، یهوه ـ بنی اسرائیل را به عنوان قوم برگزیدهٔ خود انتخاب می‌کند و فرمان می‌دهد که این قوم بر اساس عهدی که با خداوند دارند، نباید بجز یهوه، خدای یکتا و قادر متعال، خدای دیگری را بپرستند. پیشینهٔ این عهد و پیمان به حضرت ابراهیم (ع) و فرزندش حضرت یعقوب (ع) می‌رسد که یهوه فرزندان آنان را امّت خود قرار داد. پس از آنکه قوم بنی اسرائیل به رهبری حضرت موسی (ع) از بردگی نجات می‌یابند، حکومت‌هایی تشکیل داده و معبد خود را برای اهدای قربانی به پیشگاه یهوه برپا می‌دارند. لیکن این قوم و حکومت آن بارها از سوی مهاجمان مورد حمله قرار می‌گیرند و معبدشان تخریب می‌گردد. زمانی بابلیان حکومت یهود را سرنگون می‌کنند و یهودیان را به اسارت می‌برند، لیکن پس از چندی آنان آزاد شده و حکومتی تشکیل

می‌دهند. اما در نهایت با فتح فلسطین به دست امپراتوری روم، دولت یهودی برای همیشه ساقط شده و معبد سلیمان ویران می‌گردد. از این زمان است که پراکندگی و آوارگی جهانی قوم یهود آغاز می‌شود. طی یک یا دو قرن منتهی به ظهور عیسی مسیح، قوم یهود از جانب امپراتوری روم بسیار تحت فشار قرار می‌گیرد و تفکّر منجی‌گرایانه نضج و گسترش بسزایی می‌یابد.

بر اساس باور یهودیان، فردی که وی را «مشیاح» می‌نامند ظهور خواهد کرد، مشیاح که در لغت عبری به معنای «مسح شده» است، در واقع همان مسیحا یا مسیح است. مسح شدن در آیین یهودی گویا سنّتی بوده که در حقّ شاهان بنی اسرائیل انجام گرفته است. مسح فردی به دست پیامبری از بنی اسرائیل، به معنای اعلام پادشاهی وی به شمار می‌رفته است. مسیح (مسح شده‌ای) که یهودیان منتظر وی بودند و اکنون نیز در انتظار وی هستند، صرفاً منجی قوم یهود است و با آمدنش، قدرت این قوم را دوباره احیا خواهد کرد. هنگامی که عیسی ناصری، مسیحا بودن خود را اعلام داشت، در واقع به این نکته اشاره کرد که او همان مشیاح است که ظهور کرده و با ظهور وی آیین یهودیت به بسط نهایی خود رسیده و کار آن اتمام یافته است، لیکن مسیحی که بدین ترتیب ظهور کرد از دو جنبهٔ اساسی با مسیحی که یهودیان در انتظارش بودند تفاوت داشت؛ نخست آنکه وی خود را منجی تمام ابنای بشر ـ نَه صرفاً قوم یهود ـ می‌دانست. پس از ظهور عیسی مسیح، عهد خداوند شامل همهٔ انسان‌هایی می‌شود که ایمان بیاورند و تنها مختص قوم بنی اسرائیل نیست و ثانیاً، وی اعلام کرد که ملکوت من (قلمرو سلطنت) در آسمان و نزد خداوند است، نَه بر روی زمین؛ بنابراین وعدهٔ سلطنت دنیوی یهودیان منتفی شد.

طبیعی بود که جز تعداد معدودی از یهودیان اکثر آنان، به‌ویژه علمای دین یهود مسیحا بودن عیسای ناصری را انکار کردند و طبق اعتقاد مسیحیان مصلوب شدن عیسی نیز به خواست علمای یهود انجام گرفت. بر پایهٔ چنین تلقّی و اعتقادی،

مسیحیان همواره آیین خود را ادامهٔ برحق آیین یهودیت دانسته و کتاب مقدّس آنان یعنی عهد عتیق را مقدّس می‌شمارند و آن را مقدمه عهد جدید می‌دانند. از این رو سنّت تلقّی وحیانی از آیات مقدس در میان مسیحیان بر سنّت وحیانی در آیین یهود متّکی است.

«در عهد عتیق، واژهٔ وحی بسیار تکرار شده است، براساس همین مطالب چنین برمی‌آید که وحی خداوند به حضرت موسی (ع) و سایر پیامبران بنی اسرائیل به صورت تکلّم خداوند با آنان بوده است، زیرا عباراتی نظیر «کلام خداوند، خدا فرمود، خدا متکلم شد، خداوند می‌گوید، کلام خدا را بشنوید، کلام خدا بر من نازل شده است، خدا به موسی خطاب کرد و با تو سخن خواهم گفت» به کرّات در کتاب مقدس استفاده شده است.» (۲۸)

دیدگاه کلامی دانستن وحی الهی، دیدگاهی غالب در خصوص مندرجات رسالات کتاب مقدّس در میان مسیحیان است که بر اساس چنین تلقّی عامّی از کلامی دانستن وحی در میان یهودیان شکل گرفته است. حاملان وحی در سنت یهودی، انبیای بنی اسرائیل بودند. «انبیای بنی اسرائیل راجع به درک خود از ماهیت وحی بسیار کم سخن گفته‌اند، توصیف آنها از وحی، تنها به رؤیای اولیه‌ای که دیده‌اند یا شنیده‌اند منحصر می‌شود، ولی متون کتاب مقدس، پیام‌هایی را که انبیا در طول مواجه شدن با خدا دریافت کرده‌اند بیان می‌دارد. بنابراین تجربه پیامبرانه مطابق با فهم یهودی تجربه‌ای بود که برای افراد به هنگام برخورداری از روح الهی رخ می‌داد و کلماتی که پیامبران در این حالت دریافت کرده بودند، کلمات انسانی و بشری نبود بلکه به منزله سخنان الهی محسوب می‌شد و پیامبران، تنها واسطه‌هایی بودند که سخنان الهی به وسیلهٔ آنها به این جهان نازل می‌شد و در این هنگام آنها احساس می‌کردند که چاره‌ای جز ابلاغ پیام خدا ندارند. همان‌طور که در مورد اشعیاء، کلمه الهی به منزله یک اخگر سوزاننده قلمداد شده است که بر زبانش واقع شده تا این که آن را ابلاغ کند.»(۲۹)

۵) شوراهای جهانی کلیساها

یکی از مباحث مربوط به کلیسای کاتولیک شوراهای جهانی این کلیسا است. در طول تاریخ مسیحیّت این شوراها اهمیّت فوق العاده‌ای داشته و تدوین کنندهٔ مبانی اعتقادی مسیحیّت به‌ویژه مسیحیّت کاتولیک بوده است. در طول تاریخ، شوراهای عمومی هنگامی تشکیل شده است که مسائل عقیدتی و چالش‌های بنیادین فکری، فراروی کلیسای کاتولیک قرار گرفته‌اند. در واقع شوراها به دعوت عالی‌مقام‌ترین صاحب منصبان مسیحیّت، شخص پاپ و شورای کاردینال‌ها تشکیل می‌شود و در آن درباره چالش‌های اساسی و مبانی عقیدتی مسیحیّت تصمیماتی اخذ می‌شود. مصوبات این شوراهای جهانی، حکم مبانی عقیدتی را دارند که آیین مسیحیّت را در طول تاریخ شکل داده‌اند و اعتقاد به مصّوبات آنها برای مسیحیان در طول تاریخ و به‌ویژه مسیحیان کاتولیک الزامی بوده است. مهم‌ترین این شوراها به ترتیب تاریخی عبارتند از: (تنها به تعدادی از شوراهای مهمّ کلیسا اشاره می‌شود)

۵-۱) شورای اوّل نیقیه[1]

این نخستین شورای عمومی مسیحیّت بود که در سال ۳۲۵ میلادی در شهری که امروزه در ترکیه ازنیک نام دارد تشکیل گردید. این شورا به دعوت امپراتور روم شرقی ـ که در عین حال در آن زمان عالی‌رتبه‌ترین مقام مسیحیّت نیز محسوب می‌شد ـ تشکیل گردید. مصّوبه اصلی این شورا، تأکید بر هم‌ذات بودن پسر (یعنی عیسی مسیح (ع) با پدر بود و در پاسخ به مناقشه‌ای که کشیشی به نام آریوس[2] برانگیخته بود، برپا شد. آریوس معتقد بود که مسیح هرچند سرآمد مخلوقات است، اما با خداوند هم رتبه نبوده و در ذات با وی همسان نیست. در شورای نیقیه، دیدگاه آریوسی محکوم شد و

[1] First Council of Nicaea
[2] Arius

راه برای اعتقاد به تثلیث هموار گردید. تقریباً عموم مسیحیان از هر فرقه‌ای، مصّوبهٔ این شورا را قبول دارند.(۳۰)

اعتقادنامه‌ای که در این شورا صادر گردید، حکم مبانی اصلی آیین مسیحیّت را پیدا کرد که تا امروز نیز به قوّت خود باقی است. امّا نکتهٔ جالب این است که اسقف اعظم شهر رم (پاپ) در این شورا حضور نداشت.(۳۱) در این شورا تفسیر پولوسی از مسیحیّت به عنوان تفسیر رسمی این آیین شناخته شد و مورد تصویب قرار گرفت.(۳۲)

۵-۲) شورای قسطنطنیه

«در سال ۳۸۱ میلادی، شورای عمومی دیگری در قسطنطنیه برپا گردید که ضمن تأیید اعتقادنامهٔ نیقیه، نقش روح القدس را به عنوان شخص سوّم تثلیث و هم‌ذات پدر و پسر تأیید کرد.»(۳۳) به این ترتیب برای نخستین بار مبانی مسیحیت مبتنی بر تثلیث، روشن و واضح بیان شد.

۵-۳) شورای افِسوس[1]

در سال ٤۳۱ میلادی، در شهر افسوس شورایی تشکیل گردید که طی آن عقیده به فیض نجات بخش الهی تصویب گردید و عقاید متکلمی به نام پلاگیوس[2] مردود شناخته شد. پلاگیوس معتقد بود که انسان با استفاده از اختیار خویش و براساس اعمالش می‌تواند رستگاری را به دست آورد، لیکن مخالفان وی بر اساس دیدگاه اگوستینوس معتقد بودند که انسان خود قادر به نجات خویش نیست و صرفاً فیض خداوند می‌تواند انسان را نجات بخشد.(۳٤)

---

[1] Ephesus Council
[2] Pelagius

۵-٤) شورای خالکدون (کالسدون)[1]

در سال ٤٥١ شورای خالکدون تشکیل گردید. در این شورا، اصل حاکم بر مسیح‌شناسی که در تمام تاریخ مسیحیّت اهمیّت فوق العاده‌ای داشته است، تعیین گردید. در واقع در مسیحیّت عقیده بر این است که عیسی مسیح، واجد طبیعت دوگانهٔ خدا ـ انسان است، لیکن در باب چگونگی رابطهٔ این دو طبیعت در یک شخص واحد مناقشات فراوانی وجود داشته و دارد. شورای خالکدون بر دو طبیعت الوهی و انسانی عیسی صحّه گذارد، لیکن این واقعیّت را نیز پذیرفت که ممکن است تفاسیر متعدّدی در خصوص رابطهٔ میان این دو طبیعت وجود داشته باشد.(۳۵)

۵-۵) شورای ترانت[2]

در میان سال‌های ١٥٤٦-١٥٦٣ کلیسای کاتولیک، شورایی را در شهر ترانت ترتیب داد و طی آن اولاً، به برخی آشفتگی‌ها در دستگاه خود اعتراف کرد که از جملهٔ آنها می‌توان به فساد و سوء استفاده برخی از کشیشان اشاره نمود و برای حل این معضل به چاره اندیشی پرداخت. ثانیاً، با ردّ دیدگاه‌های اصلاح طلبان که به نهضت پروتستانتیزم منجر شده بود، عملاً مرزبندی دقیق و سخت کلیسای کاتولیک با کشیشانی که به نهضت پروتستانتیزم می‌پیوستند، بوجود آمد. این شورا در واقع شورای اصلاحات درون سازمانی کلیسای کاتولیک محسوب می‌شود.(٣٦)

۵-٦) شورای واتیکان

در محدودهٔ زمانی ١٨٦٩-١٨٧٠ میلادی، در واتیکان، شورایی عمومی تشکیل گردید که حاصل آن تصویب خطاناپذیری پاپ در مسائل مربوط به وظایف دینی بود.

---

[1] Chalcedon Council
[2] Trent

۷-۵) شورای دوّم واتیکان

این شورا در محدودهٔ زمانی ۱۹٦۵ ـ ۱۹٦۲ تشکیل گردید و موارد بسیار مهمّی را به تصویب رساند. در این شورا نخستین بار کلیسای کاتولیک بیانیه‌ای صادر کرد و در آن اعلام داشت که می‌توان پرتوهایی از حقیقت الهی را در سایر ادیان هم مشاهده کرد، لیکن به زعم این شورا، کلیسای کاتولیک، یگانه راه، یگانه راستی و تنها حیات اصیل است. به طورکلّی ناظران شورای دوم، واتیکان را شورایی می‌دانند که طی آن کلیسای کاتولیک با امور و چالش‌های پیش روی خود به نحوی منعطف‌تر از گذشته روبرو شده است.(۳۷)

۶) ریشه‌های الهامی دانستن کتاب مقدّس

۱) فیلون اسکندرانی، متکلّم بزرگ یهودی که سعی داشت میان تفکّر فلسفی با دین یهودیت سازگاری برقرار کند، اعلام کرد که سقراط و افلاطون کتاب مقدّس را خوانده بودند. این مهم‌ترین ابزار وی برای آشتی میان فلسفه و یهودیت بود. به عبارت دیگر، اگر در آثار فلاسفه حقیقتی یافت می‌شود، از آن روست که حقیقت را در کتاب مقدّس ملاحظه کرده بودند. پس، آنچه در کتاب مقدّس آمده است، حقایق خدشه ناپذیر الهی است، این حقایق خدشه ناپذیر لاجرم باید از منبع الهی صادر شده باشند.(۳۸)

۲) در عهد جدید در رسالهٔ دوم پولس به تیموتاوس چنین آمده است: «تمام کتاب، الهام از خداست.» (۱٦:۳۰) این سخن، مبنایی برای پذیرش این نکته شد که نویسندگان کتاب مقدّس، آن را تحت الهام روح القدس نگاشته‌اند.

۳) یوستینوس شهید[1]، فیلسوف مسیحی متولد سال ۱۰۰ م نیز به پیروی از همان حربهٔ فیلون تلاش کرد تا تفکّر فلسفی و معارف دینی را با هم جمع کند. وی معتقد بود که حقیقت تام و تمام در وحی کامل الهی یعنی عیسی مسیح متجسّد شده است، لیکن

[1] Justin Martyr

همهٔ انسان‌ها نیز از اشراق الهی برخوردار می‌شوند، پس امکان دارد نوعی وحی بر همهٔ انسان‌ها نازل گردد. او انجیل را به شکل امروز نمی‌شناخت و کتاب مقدّس وی شامل رسالات عهد عتیق به همراه برخی از متون انجیلی بود، لیکن همین را حجّت مطلق می‌شمرد. پیداست که حجّت مطلق شمردن این متون، مستلزم آن است که منشأ الهی داشته باشند. او حتّی فکر می‌کرد که در تفاسیری که خود بر کتاب مقدّس می‌نویسد به وی الهام می‌شود.(۳۹)

٤) ایرنئوس[1] در سال ۱۸۵ برای مقابله با باطنی‌گری و عقاید گنوسی، کتاب بر ضد بدعت‌ها را منتشر ساخت و در آن این‌گونه استدلال کرد که ایمان صحیح آن است که مستند به کلام رسولان باشد. او بر خصوصیّت وحیانی بودن (از جانب خدا بودن) معارف مسیحی تأکید بیشتری داشت. به زعم وی وحی الهی واحد است، پس عهد عتیق و عهد جدید وحی یک خداست.(٤٠)

۵) کلمنس اسکندرانی[2] نیز در ادامهٔ سنّت یوستینوس شهید، به دنبال اتحاد میان حقایق فلسفی و معارف دینی بود. وی معتقد بود که فلاسفهٔ یونانی فاقد وحی بودند اما حقایق را با تعقّل دریافتند. در مقابل، پیامبران یهود حقایق را از منبع وحیانی آموختند و ظهور مسیحیّت دنبالهٔ همان وحی ابلاغ شده به پیامبران بنی اسرائیل بوده است. به این ترتیب آنچه بر پیامبران بنی اسرائیل نازل گردید از منشأ الهی بوده است.(٤١)

٦) اوریگنس نیز به لحاظ مشی تفکّر، دنباله رو سنّت یوستینوس و کلمنس بود. وی از نخستین پژوهشگران کتاب مقدّس محسوب می‌شود و به حقیقت مطلق بودن وحی مسیحی اعتقادی راسخ داشت. به زعم وی وحی در کتاب مقدّس عینیّت یافته است.(٤٢)

---

[1] Irenaeus of Lyons
[2] Clement of Alexandria

۷) آگوستین به وحیانی بودن مطاوی کتاب مقدّس باور داشت. وی در بحث از وجود مطلق، معتقد بود که وجود مطلق و حقیقی وجود معقول، وجود سرمدی، ضروری و پایدار است و این مطلب عقلانی را خداوند در کتاب مقدّس با آیهٔ «من آنم که هستم» به انسان وحی کرده است. پس طبیعی است که این انتقال از جانب خداوند به انسان باید به نحوی ورای شیوه‌های قابل خطا انجام پذیرفته باشد.

۸) اسکات اریژن[1] متکلّم بزرگ قرن نهم میلادی، در بحث‌های فلسفی خود، مرجعیت مطلق کتاب مقدّس را پذیرفته بود و هیچ‌گاه آن را مورد سؤال قرار نمی‌داد، زیرا معتقد بود که کتاب مقدّس کلام خداست.(٤٣)

در شورای دوم واتیکان (۱۹٦۲ ـ ۱۹٦٥) در باب مصون از خطا بودن کتاب مقدّس چنین آمده است:

«هر آنچه نویسندگان الهام یافته یا نگارندگان کتاب مقدّس تعریف کرده‌اند، همان چیزی است که به وسیلهٔ روح القدس تصدیق شده است. باید پذیرفت که کتب مقدس با صراحت، با امانت و بدون خطا حقیقتی را که خدا خواسته است تا ما به جهت نجات یافتن از آن آگاه شویم، در خود جای داده‌اند.»(٤٤)

۷) وجوه مختلف وحی از دیدگاه کلیسای کاتولیک

وحی از دیدگاه کاتولیک می‌تواند چهار وجه داشته باشد:

الف) وحی طبیعی خدا از طریق عقل.

ب) وحی فوق طبیعی خدا در مسیح.

ج) وحی به صورت الهام در کتاب مقدس.

د) وحی در سنّت کلیسایی.

---

[1] Scotus Eriugena

۷-۱) وحی طبیعی خدا از طریق عقل

از آموزه‌های کلیسای کاتولیک یکی این است که عقل انسانی بواسطهٔ نور فطری و طبیعی خود قادر است به گونه‌ای از شناخت خداوند دست یابد. هرچند این شناخت ناقص است و تنها می‌تواند تا مرحلهٔ اذعان به وجود خداوند راه داشته باشد و شناخت خدا آن‌چنان که واقعاً هست، تنها با فعل خود خداوند که خودش را به انسان‌ها می‌شناساند انجام می‌گیرد. آشکار است که این نظر می‌تواند مبنایی برای پی‌ریزی الهیات طبیعی باشد. متألّهی که به الهیات طبیعی اشتغال دارد، معتقد است که عقل بدون کمک وحی (مقصود سنّت یهودی ـ مسیحی وحی است) صرفاً با توسل به برهان‌ها، استدلالات و شواهد می‌تواند وجود خداوند را اثبات کند و به نوعی شناخت از خداوند دست یابد.

بسیاری از متألهین در عالم مسیحیت با چنین نظری مخالفت ورزیده‌اند و بیشتر آنها در زمرهٔ متألّهین پروتستان جای دارند. از جمله یکی از معروف‌ترین آنها کارل بارت[1] متألّه قرن بیستم است.

۷-۲) وحی فوق طبیعی خدا در مسیح

ظهور عیسی مسیح چنان‌که گفته شد، عالی‌ترین تجلّی وحی خداوند است و خداوند با فرستادن پسر خویش به میان انسان‌ها، خود را به بهترین وجه چنان‌که اراده کرده به انسان‌ها شناسانده است. از نظر کلیسای کاتولیک این وحی اولاً، موجب می‌شود همگان قابلیت فهم حقایق اصیل را درباره خداوند داشته باشند، بدون اینکه خطا و اشتباهی در این فهم پیش آید؛ ثانیاً، انسان در پرتو این حقایق تخطّی ناپذیر قادر است راه خود را به سوی ملکوت الهی بیابد. اسرار الهی بدون آن که از جانب خود خداوند وحی شوند قابل دسترسی برای انسان نیستند.

---

[1] Karl Barth

۷-۳) وحی به صورت الهام در کتاب مقدس

طبق آموزه‌های کلیسای کاتولیک، کتاب مقدس تحت تأثیر فیض روح القدس نگاشته شده است و هرگاه کسی این کتاب را تحت شرایط ایمانی درست و مطلوب بخواند، فیض الهی را دریافت خواهد کرد و در رابطه‌ای ایمانی با پروردگار خویش قرار خواهد گرفت. چنان‌که پیش‌تر به آیه‌ای از رساله پولس رسول به تیموتاوس اشاره شد، در این آیه (تمام کتاب، الهام از خداست)، کلمه الهام، در یونانی به معنی «دمیده شده توسط خدا» یا «خدا دمیده» است. الهام در واقع «دم خدا» است. دم خدا همان روح‌القدس است. یعنی روح‌القدس بر مردان خدا دمیده و آنها نوشته‌اند. به‌عبارت دیگر، خدا منشأ کلام است، روح‌القدس عامل عطا شدن آن است و انسان وسیلهٔ نگارش است.

۷-٤) وحی در سنت کلیسایی

سردمداران کلیسای کاتولیک بر این عقیده‌اند که این کلیسا در کار ایمان نوآوری و بدعت وارد نمی‌کند بلکه حامل و پاسدار میراث ایمان و مجموعهٔ وحی الهی است. میراث ایمان، مجموعه‌ای از وحی الهی در عیسی مسیح، کتاب مقدس و سنّت شفاهی وحیانی است. همین سنّت شفاهی است که سبب اختلاف اصلی میان کلیسای کاتولیک و فرق پروتستان شده است.

اما سنت شفاهی وحیانی به چه معناست؟ به زعم کلیسای کاتولیک، عیسی مسیح (ع) حقایقی را به رسولان (حواریون) خویش تعلیم داد و پس از قیام خود از مرگ در عید پنطیکاست[۱]، این تعالیم را تثبیت کرد. این تعالیم از آنچه که نویسندگان رسالات این

---

[۱] Pentecost – عید پنجاهه به معنی پنجاهمین روز، یکی از عیدهای اصلی در میان مسیحیان است که طی آن آنچه «نزول روح‌القدس بر حواریون» نامیده شده است، جشن گرفته می‌شود.

کتاب، تحت الهام روح القدس در گزارش‌های کتاب مقدس نگاشته‌اند، مجزاست و از آنجا که عیسی یکی از سه شخص تثلیث اقدس است، پس آنچه که او تعلیم داده و بر زبان رانده است در واقع وحی تلقّی می‌شود. بدین ترتیب نوعی وحی به صورت شفاهی به رسولان منتقل شده است. از سوی دیگر، همین حواریون (رسولان) در فاصله پس از قیام عیسی ـ حدوداً سال ۳۰ میلادی ـ تا پایان قرن اوّل، کلیساهای مسیحی را بنیان گذاری کردند. طی قرن اوّل میلادی در اورشلیم (بیت المقدس) و نواحی دیگر آسیا نظیر کاپادوکیه و هم‌چنین شهر رم، پایتخت امپراتوری، کلیساهایی دایر گردید. در هر جایی که این کلیساها دایر شد، غالباً سردمداران مذکور مدّعی می‌شدند که این کلیسا به وسیلهٔ یک تن از رسولان مسیح پایه گذاری شده است. در کلیساهای اولیه جماعات، تحت رهبری شورایی گروهی از کشیشان به عبادت می‌پرداختند، اما از قرن دوم به بعد شاهد هستیم که رهبری هر کلیسایی را یک اسقف واحد به دست گرفت. در شوراهای نیقیه اول، قسطنطنیه اول و خالکدون تصویب شد که عالم مسیحی به پنج حوزه سراسقفی تقسیم گردد، این حوزه‌ها عبارت بودند از: رم، قسطنطنیه، انطاکیه، بیت المقدس و اسکندریه. همه این حوزه‌ها به استثنای قسطنطنیه مدعی بودند که به وسیلهٔ یکی از حواریون پایه گذاری شده‌اند.(٤٦)

بعدها اسقف هر کلیسایی مدّعی شد که مقام جانشینی رسول پایه گذار این کلیسا را داراست. به این ترتیب از آن جا که عیسی، رسولان را به رسالت خویش برگزید و آنها را به سوی ملت‌های مختلف فرستاد، رسولان هریک جانشینان عیسی مسیح محسوب می‌شوند و از آن رو که اینان غالباً هر یک کلیسایی بنیان نهادند و به روایت رهبران بعدی هر کلیسا، اسقف هرکلیسا را در ابتدا رسول بنیان گذار آن کلیسا انتخاب کرده است، پس این اسقف در واقع جانشین رسول و در نهایت جانشین عیسی مسیح است. بنابر آموزه‌های رهبران کلیساهای کاتولیک و ارتدوکس (و نه پروتستان) هر حواری، سنّت شفاهی مذکور را به اسقف جانشین خود منتقل کرده و هر اسقفی آن را وارد

سنّت کلیسایی کرده که به رهبری آن برگزیده شده بود. پس از درگذشت هر اسقف، جانشین وی به وسیلهٔ سنّت کلیسایی برگزیده می‌شد. بنابراین، نسل معنوی همهٔ اسقف‌ها به رسول بنیان گذار کلیسای مورد نظر می‌رسید و از این رو از هر زمان که به گذشته باز گردیم اسقف‌ها یکی از پی دیگری، جانشینان رسول مزبور و در نهایت جانشین عیسی مسیح هستند. بنابراین هر کلیسایی مدّعی وجود نوعی سنّت وحیانی در آموزه‌های خود است و از این سنّت برای تفسیر کتاب مقدّس بهره می‌گیرد. کلیساهای کاتولیک و ارتدوکس در این مبانی با یکدیگر شریک بودند، لیکن به مرور میان کلیسای رم و سایر کلیساها به ویژه کلیساهای شرق عالم مسیحیّت اختلافات جدّی بروز کرد. به زعم اسقفان کلیسای رم که بعدها پاپ نامیده شدند، مطابق برخی از آیات، انجیل پطرس حواری بر سایر حواریون برتری داشت و از آن جا که عیسی وی را بر سایر حواریون برتری می‌داد، وی میان جانشینان عیسی مسیح از برترین مقام برخوردار بود.

در انجیل متی ۱۸:۱٦ عیسی به شمعون (ملقّب به پطرس حواری) می‌گوید تو پطرس هستی و من بر این صخره، کلیسای خود را بنیان می‌گذارم. پطرس در لغت به معنای صخره است و به منظور عیسی مسیح در این آیه این است که: «تو ای پطرس آن سنگی هستی که من کلیسای خود را بر آن بنیان می‌گذارم.» این سخن، مهم‌ترین دلیل دعوی برتری اسقفان رمی بر سایر کلیساها بوده و هست. با توجه به مطالب فوق، در واقع کلیسا تنها یک کلیسا می‌توانست باشد و آن هم همان کلیسای عام، جهانی و شاملی است که عیسی، پطرس را سنگ بنای آن دانسته بود. اکنون برای کامل شدن دعوی کلیسای رم تنها یک مطلب باقی می‌ماند و آن این است که نسب اسقفان این کلیسا باید به پطرس رسول برسد. طبق مدّعیات کلیسای کاتولیک، این پطرس رسول بود که کلیسای رم را بنا نهاد و مقبره پطرس در آن جا برپاست و امروزه هم کلیسای سنت پطرس (سنت پیتر) در جوار مقبره‌ای که ادّعا می‌شود مقبرهٔ پطرس است برپا

شده است. به این ترتیب کلیسای کاتولیک اولاً، پطرس را بر سایر رسولان برتـری داد، امری که کلیساهای شرق عالم مسیحیت آن را نپذیرفتند و امروز هم نمی‌پذیرند و ثانیاً، مدّعی شد که بنیان‌گذار این کلیسا پطرس بوده است. به این ترتیب اسقف کلیسای رم، جانشین پطرس است و تمام کلیساهای عالم باید سمت رهبری وی را بپذیرند. عـلاوه براین، سنت وحی شفاهی هم با پطرس به این کلیسا وارد شده است و این سنّت، کلید تفسیر کتاب مقدس است. کلیسای رم علاوه بر این، مدّعی است که پولس رسـول هـم در آن جا مدفون است و این خود دلیل دیگری بر اهمیّت کلیسای رم به شمار می‌رود. به زعم عالمان کاتولیک، کتاب مقدس کامل نیست و نیاز به تفسیر دارد و ایـن تفسـیر تنها براساس سنّت مذکور می‌تواند پایه و مبنای درستی داشته باشـد، بنـابراین تنهـا در انحصار دارندگان این سنّت و برترین آنها یعنی کلیسای کاتولیک است.(٤٧)

در مقابل این تمرکزگرایی کلیساهای عالم کاتولیک، کلیساهای ارتدوکس صرفاً نوعی برتری افتخاری برای یک کلیسا یعنی سراسقف قسطنطنیه (استانبول) قائلند، لیکن ایـن سراسقف درعالم کاتولیک مانند پاپ واجد حق زعامت قانونی و آیینی نیست.(٤٨)

در واقع نقطهٔ افتراق اصلی کلیسای کاتولیک و پروتسـتان نیـز در ایـن بحـث، سـنت کلیسایی است. پروتستانتیزم، سنّت کلیسایی را بی اعتبار شمارده و تنها به کتاب مقدس بسنده می‌کند و در ضمن نسب معنوی اسقفان کلیساها را باور ندارد. به زعم آنان کتاب مقدس نیازمند مفسر رسمی و انحصاری نیست و همگان می‌توانند با رجـوع بـه آن در پرتو ایمان به خداوند از موهبت و فیض روح القـدس در درک مطـاوی آن برخـوردار شوند. کلیسای کاتولیک قرن‌ها اجازه نمی‌داد کتاب مقدّس از زبان لاتین بـه زبـان‌هـای محلّی اروپایی نظیر انگلیسی، فرانسه و آلمانی ترجمه شود، زیرا بـه زعـم آنـان صـرفاً روحانیون کلیسای کاتولیک حق مطالعه و تفسیر کتاب مقدس را دارند. پس از شـورای دوم واتیکان در سال ۱۹٦۱، پاپ اعلام کرد که غیر روحانیون هم باید کتاب مقـدس را مطالعه کنند. یکی از معارضه جویی‌های عمدهٔ فِرَق پروتستان با کلیسـای کاتولیـک بـه

ترجمهٔ کتاب مقدس مربوط می‌شد. مارتین لوتر از پرچم‌داران نهضت پروتستانتیزم، نخستین کسی بود که با ترجمهٔ این کتاب به زبان آلمانی آن را در دسترس عوام قرار داد.

سنّت در کلیسای کاتولیک عبارت است از مجموعه شعائر و اصول عقایدی که از حواریون به دست آمده و آنها نیز آن را به طور شفاهی از خدا یا روح القدس دریافت کرده‌اند. [مقصود از خدا، عیسی مسیح است] شورای ترنت (۱۵٤۵ ـ ۱۵٦۳) در توصیف اعتقادات کاتولیک اعلام کرد که حقیقت انجیل و اصول آن در کتاب و سنّتی نامکتوب وجود دارد. این سخنان نامکتوب که رسولان آن را از دهان مسیح شنیده‌اند یا خود آنها تحت الهام روح القدس مقرر کرده‌اند به گونه‌ای دقیق و خطا ناپذیر به دست ما رسیده‌اند.(٤۹)

کلیسای کاتولیک مدّعی است که از میان دگم‌های[1] این کلیسا، آن دسته که دگم‌های اساسی هستند در واقع وحیانی‌اند و از طریق همین سنّت شفاهی رسولان به کلیسا منتقل شده‌اند، از قبیل تثلیث و تجسّد.

در دایرة المعارف کلیسای کاتولیک ذیل مدخل سنّت (Tradition) آمده است که خود کتاب مقدّس نمی‌تواند برای تداوم حیات دینی کافی باشد و نیاز به تفسیر دارد.(۵۰) یعنی طبق سنت درون کلیسای کاتولیک، باید از اقوال قدیسان و رسولان برای تفسیر آن استفاده کرد. چنان‌که آمد کلیسای رم مدّعی است که به وسیلهٔ پطرس بنیان نهاده شده است، لیکن هانس کونگ، متأله برجستهٔ کاتولیک، که توسط این کلیسا تکفیر شد در کتاب خود اثبات تاریخی این امر را ناممکن می‌داند. (۵۱) وی همچنین آورده است که مقبره پطرس و پولس در سال ۱٦۰ میلادی برپا گردید.(۵۲)

---

[1] دگم به معنای باوری که برای کسی کاملاً صادق و خدشه ناپذیر است به کار رفته است و در کلیساهای اوّلیه برای اشاره به باورهایی که از طریق رسولان منتقل شده استفاده می‌شده است.

از لحاظ تاریخی، چند قرن (حدوداً پنج قرن) طول کشید تا کلیسای رم صراحتاً سروری خود را بر تمام کلیساهای جهان اعلام دارد. تنها در زمان پاپ لئو[1] در قرن پنجم میلادی بود که رم، با قدرت خود را رهبر کلیساهای جهان دانست. پاپ‌های رم همواره از عبارات معروف کتاب مقدس نتیجه گرفته‌اند که حاکمیت رم بر جهان مسیحیت، بنابر ارادهٔ الهی است. کلیسای ارتدوکس که در واقع تداوم کلیساهای شرق عالم مسیحی است زعامت کلیسای رم را نمی‌پذیرد، و گرنه آنان نیز برخلاف کلیساهای پروتستان به سنت شفاهی وحیانی اعتقاد دارند. برخی از این سنّت‌های شفاهی از قبیل عشای ربّانی و غسل تعمید، به شعائری مربوط می‌شود که عیناً در کتاب مقدس نیامده‌اند، اما کلیسای کاتولیک معتقد است که این شعائر به وسیلهٔ اقوال شفاهی مسیح از طریق حواریون به آنها رسیده است.

کلیسای کاتولیک در نظر اعضای خود همان تحقّق وعدهٔ مسیح است، پسر خدا به انسان تبدیل شد تا راه نهایی سرنوشت انسان را به وی بیاموزد. مسیح برای رسیدن به این هدف وعدهٔ اتحاد ابدی را به پیروان خود داد، این اتحاد همانا وحی مداوم از طریق روح القدس در بدنهٔ کلیساست. به این ترتیب کلیسای کاتولیک براین باور است که چون مسیح اراده کرده بود که پیروانش در این کلیسا گرد هم آیند [در درون این کلیسا] روح القدس همواره به افاضهٔ فیض مشغول خواهد بود.

بنابراین می‌توان نوع دیگری از وحی را که حتی تا امروز هم می‌تواند دوام داشته باشد به دعوی‌های وحیانی کلیسای کاتولیک افزود، به این معنی که امروزه هم افاضهٔ الهی بر کلیسای کاتولیک قطع نشده و نوعی تداوم وحی در بدنه و سنّت کلّی این کلیسا برقرار است. شاید بتوان هنگام تعیین جانشین پاپ نمونه‌ای از اعتقاد به تداوم این وحی را ملاحظه کرد. پس از مرگ هر پاپ، شورای کاردینال‌ها پشت درهای بسته و در یک اتاق گرد هم می‌آیند و پاپ جدید را برمی‌گزینند. به عقیدهٔ آنان در جریان

[1] Pope Leo I

این گزینش، روح القدس به یاری کاردینال‌ها می‌شتابد و ارادهٔ الهی کاردینال‌ها را به سوی شخصی که مطلوب خداست هدایت می‌کند.

به زعم کلیسای کاتولیک، این کلیسا بدن مسیح در این دنیاست و در واقع از آنجا که تنها راه نجات انسان، پیروی از مسیح است، بر هر فردی که خواهان رستگاری واقعی است، واجب است تا با بدن مسیح، یعنی همان کلیسای کاتولیک اتّحاد یابد.

از آن رو که این کلیسا خود را بدن اسرارآمیز مسیح می‌داند، خود را خطاناپذیر می‌شمارد چرا که مسیح نیز خطا ناپذیر بود. عیسی که پسر خدا بود، کلیسای کاتولیک را به دست پطرس بنیان نهاد و تعالیم خود را به آن منتقل کرد و آن را از خطا مصون داشت، پس بیرون از کلیسای کاتولیک هیچ راه رستگاری وجود ندارد. ندای کلیسا ندای هدایت است و روح القدس، تنها در این کلیسا حاضر می‌گردد. مقام پاپ مظهر مرجعیتی است که مسیح، خود به کلیسا تفویض کرده است. متون مقدس باید بواسطهٔ زبان کلیسا تفسیر شوند، زیرا حضور مسیح در کلیسا، بی‌واسطه‌تر از متون مقدسی است که باید تفسیر گردند. حتّی کلیسای کاتولیک دارای این مسئولیت و واجد این حق است که اعتبار تجارب عرفانی را ارزیابی کند. تجربهٔ عرفانی باید با آموزه‌های کلیسا مطابق باشد و ناسازگاری آن دلیل عدم اعتبار آن است.(۵۳)

پاپ، عالی‌ترین مرجع کلیسا است و همهٔ آنچه به وسیلهٔ اسقفان و کشیشان بررسی و تصویب می‌شود، برای تأیید نهایی باید به امضای پاپ برسد. هیچ‌یک از بخش‌های این مجموعه بدون تأیید پاپ از مرجعیّت و رسمیّت برخوردار نیست. تمام اعضای کلیسا با هم همکاری می‌کنند و مادام که در درون بدنهٔ کلیسا، تحت رهبری پاپ هستند از خطا مصون هستند. در شورای اوّل واتیکان ۱۸۶۹ ـ ۱۸۷۰ مسألهٔ خطاناپذیری پاپ به صورت رسمی تصویب و ابراز گردید. در مقابل در کلیسای ارتدوکس، خطا ناپذیری صرفاً شأن کلیسا به عنوان کالبد مسیح است و شأن فرد خاصّی نظیر اسقف اعظم به شمار نمی‌رود. (۵٤)

۸) رابطهٔ عقل و وحی در مسیحیت

در طول تاریخ مسیحیت رابطهٔ میان وحی و کلام الهی با عقل و فلسفه یکی از مسائل پیچیده و مهم به شمار می‌رفته است. آیا هرآنچه در آیین مسیحیت گفته می‌شود، از قبیل تجسّد عیسی مسیح و پسر خدا بودن وی، تثلیث، از قبر برخاستن عیسی مسیح و خلق جهان به وسیلهٔ خداوند، همگی مسائلی است که می‌توان آنها را با عقل و بدون استمداد از وحی اثبات نمود؟ آیا هیچ رابطه‌ای میان مفاهیم دینی و عقل بشری وجود ندارد و نمی‌توان به مدد عقل دست کم برخی از مفاهیم وحیانی را درک کرد و احیاناً به نحو برهانی اثبات نمود؟ آیا اصولاً برای یک مؤمن به مسیحیت لازم است که تمام مفاهیم دینی و ایمانی خودش را به نحو استدلالی و با کمک عقل و فلسفه اثبات نماید؟ این سؤالات از ابتدای تاریخ مسیحیت تا امروز مطرح بوده‌اند و هریک از متألهین و فلاسفهٔ مسیحی به طریق خاصّ خود به این پرسش‌ها پاسخ گفته‌اند. در این بخش از نوشتار برآنیم که رابطهٔ میان عقل و وحی را از منظر بزرگان آیین مسیحیت مورد بررسی قرار دهیم و برای این منظور، بنا بر ترتیب تاریخی به این مسأله خواهیم پرداخت. از آنجا که آیین مسیحیت بر بستر سنّت یهودی بنا شده است، در ابتدا به رابطهٔ عقل و وحی در آیین یهودی اشاراتی مختصر خواهیم داشت و آن‌گاه سیر این رابطه را در طول تاریخ آیین مسیحیت پی خواهیم گرفت.

۸-۱) رابطهٔ عقل و وحی در سنّت یهودی

مسألهٔ رابطهٔ عقل و وحی را باید از منظر دو نگاه یهودی (ابراهیمی) و یونانی (فلسفی) به عالم، مورد بررسی قرار داد. برای درک بهتر تفاوت این دو نگاه باید به طور مختصر، مشخصات هریک را برشمرد.

در یونان باستان، آیین دینی هم چون نقاط دیگر جهان وجود داشت لیکن دین یونانیان ساختاری چند خدایی و اسطوره‌ای داشت. خدایان یونانی برخلاف خدا در

آیین ابراهیمی در ماوراء طبیعت نبودند، بلکه در عالم قرار داشتند. این خدایان با عـالم به وجود آمده بودند و در درون آن جا داشتند. فلاسفهٔ یونانی در بستر چنـین فرهنگـی کوشیدند تا به طریق عقلانی عالم را تبیین کنند. از نظر فلاسـفه، عـالم واجـد قـوانینی تخلّف ناپذیر بود. تفسیری که آنان از عالم عرضـه داشـتند، مبتنـی بـر قـوانین عِلّـی و معلولی و با عقل انسان قابل درک بود. میان موجودات عالم، نظمی طبیعی برقرار بود و همگی در یک سلسلهٔ به هم پیوسته از علّت و معلول قرار داشتند، پس طبیعت با عقـل انسان قابل شناخت بود. از سوی دیگر، مردمان در جامعهٔ یونانی شهروندانی بودند کـه قوانین را خود تصویب کرده و برقرار مـی‌داشـتند، امـا در سـنّت یهـودی (ابراهیمـی)، خداوند بیرون از عالم بود، قبل از آن وجود داشت و عالم را از عدم آفریده بود. در این نگاه، عالم وابسته به خداوند است. حضرت ابراهیم (ع) به نمایندگی از قوم یهود با این خدا پیمان بسته بود تا فرامین وی را اطاعت کند. تاریخ این پیمان و فراز و نشیب‌هـای آن در کتب آسمانی یهودیان که کلّ عهد عتیق را شامل می‌شود مندرج اسـت. بـه ایـن ترتیب، این قوم با خدای خود از طریق کاهنانی که مفسّران رسمی کتاب مقدّس بودنـد و جانشین پیامبران محسوب می‌شوند، ارتباط داشـت. از ایـن رو فـرد یهـودی، انسـان مستقلی نبود که قوانین را خود وضع کند، بلکه باید به اطاعت از شریعت یهوه (خـدا) تحت راهنمایی کاهنان اقدام می‌کرد. از سوی دیگر، از آنجا که ارادهٔ خداوند برطبیعـت حاکم بود، طبیعت در دیدگاه یهودی برخلاف نظر یونانی، قـوانین و نظامـات ثابـت و تخلّف ناپذیری نداشت، زیرا یهوه می‌توانست هر لحظه نظام طبیعت را به هر سـو کـه بخواهد بگرداند و این بدان علّت بود که مفهوم معجزه، نقـش اساسـی در نحـوه تلقّـی یهودی (ابراهیمی) از جهان داشت، پس طبیعت برای تفکّر وحیـانی شـناختنی نبـود و تحت نظام عقلانی در نمی‌آمد. این دو طرز تلقّی که می‌توان آنها را تحت عنـوان نگـاه وحیانی و عقلانی نیز در نظر گرفت، در دو بخش مجزّا از جهان، پیش از میلاد مسـیح به حیات خود ادامه می‌دادند تا آن که براثر چند واقعهٔ تاریخی از قبیل حملـهٔ اسـکندر

به امپراطوری ایران هخامنشی و مهاجرت یهودیان از فلسطین به نواحی یونـانی نشـین نظیر اسکندریهٔ آن زمان، شرایط تاریخی برای رو در رویی این دو نوع نگاه فراهم آمد.

بنابراین، نخستین بار در سنّت ادیان ابراهیمی برخی متکلّمین یهودی تـلاش کردنـد نسبت میان وحی و عقـل را روشـن کننـد. هنگـامی کـه یهودیـان در فلسـطین تحـت قیمومیّت یونانیان و رومیان درآمدند، نفوذ افکار انتزاعـی یونـانی درمیـان آنـان افـزون گشت به نحوی که رسالاتی از کتاب مقدّس که در این دورهٔ زمـانی نگاشـته شـده‌انـد متکلّمانه‌تر از رسالات قبلی هستند، از این رو به رساله‌های حکمتی مشهور شـده‌انـد و باز هنگامی که یهودیان مقیم سرزمین‌های یونانی اسکندریه به ترجمهٔ کتاب مقـدّس از زبان عبری به زبان یونانی مبادرت کردند، حاصل ترجمه در زبان تازه به گونـه‌ای بـود که بسیاری از مفاهیم، بار فلسفی به خود گرفته بودند. به عنوان مثال مترجمـان تـلاش کرده بودند در متن یونانی، انسان‌انگاری خـدا را کـه در مـتن عبـری وضـوح بیشـتری داشت کاهش دهند و از بار شریعت‌مداری متن بکاهند. این ترجمه، از گام‌های نخست نزدیکی سنّت ابراهیمی با عقلانیّت یونانی بود. اما در نهایت، آن کسی که در آشتی میان این دو دیدگاه گام جدّی را برداشت، متکلّم معروف یهودی، فیلون اسکندرانی بود.

فیلون هردو دیدگاه وحیانی و عقلانی را حقیقت می‌پنداشت و معتقد بود که هر چند ظاهر این دو با هم متفاوت است اما در بـاطن بـه یـک حقیقـت خـتم مـی شـود. وی براساس نوعی تفکّر افلاطونی، آیات کتاب مقدّس را به نحو تمثیلی تفسـیر مـی‌کـرد و معتقد بود که ظاهر این آیات، حقایق ظاهری را برای عوام بیان می‌کند و بـاطن آن کـه صرفاً برای خواص آمده است، باید با عقلانیّت فلسـفی یونـانی رمزگشـایی شـود. وی توحید ابراهیمی را با عقلانیّت یونانی تفسیر می‌کرد و کیهان شناسی یهودی و یونانی را با هم مطابقت می‌داد. نظرات وی به ویژه تأثیر بسیاری بر تفکّر مسیحی برجا نهاد.(۵۵)

۸-۲) رابطهٔ عقل و وحی در سنّت مسیحی

پس از ظهور عیسی مسیح و شکل‌گیری کتاب مقدّس مسیحیان (عهد جدید) طی قرون اول و دوم میلادی، گروهی از رهبران مسیحی ظهور کردند که به نام آباء کلیسا خوانده می‌شوند. اینان پس از عیسی و حواریون‌اش، نخستین رهبران مسیحی به شمار می‌رفتند و برخی از آنان اسقفان کلیساهایی بودند که در طی این دو قرن بنا نهاده شده بودند. اینان در نوشته‌های خود به دفاع کلامی از اعتقادات مسیحی می‌پرداختند و در این کار از فلسفه و عقلانیّت یونانی مدد می‌گرفتند. به این ترتیب، در این دوران بر میزان تأثیر افکار یونانی بر مفاهیم وحیانی افزوده شد.(٥٦)

در انجیل یوحنا باب نخست از عیسی مسیح به عنوان «نوری که بر هر انسانی روشنایی می‌افکند» یاد شده است. بر این اساس پدران کلیسا، مؤسس تعالیمی شدند که میان معرفت عقلی و معرفت وحیانی تصریحاً و تلویحاً پیوندی برقرار می‌کرد. این آیه را می‌توان این گونه تفسیر کرد که گویا هر انسانی ـ فارغ از آن که تربیت مسیحی داشته باشد یا خیر ـ به نور لوگوس (مسیح) روشن است. بنابراین اگر حکمتی نزد آدمیان غیر مسیحی یافت شود نیز ناشی از نور مسیح است که از آغاز با آنان همراه بوده است، ولو خود آنها از این برخورداری آگاه نباشند. به این ترتیب، از عقل و حکمت غیر مسیحیان نیز باید بهره گرفت و این منافاتی با دیانت مسیح نخواهد داشت.

یوستینوس شهید

شاید بتوان ادّعا کرد که یوستینوس، اوّلین فیلسوف و متکلّم بزرگ مسیحی است. وی در سال ۱۰۰ میلادی در ناپلوز[1] به دنیا آمد و در سال ١٦٥ میلادی در دفاع از مسیحیّت در روم شهید شد. عقاید وی سرآغاز سنت کلامی خاصی گردید که طی قرون متمادی

[1] Nablus

در میان مسیحیان رایج بوده و از طریق آثار بزرگان دیگری نظیر اگوستینوس و آنسلم تا روزگار ما ادامه یافته است.(۵۷)

یوستینوس در ابتدا پیش از مسیحی شدن به مطالعهٔ نظام‌های فلسفی یونانی پرداخت لیکن هیچ یک را حکمت تام نیافت. وی برآن بود که هر فیلسوفی قسمتی از حقیقت را دریافته است. لیکن فلسفه و حکمت حقیقی همانا مسیحیت است. او مسیحیت را به عنوان یک فلسفهٔ کامل پذیرفت و برداشتی کاملاً فلسفی از ایمان به دست داد. بنابراین به زعم وی وحی، نهایت فلسفه تلقّی می‌شد. ایمان از نظر او همان فلسفه بود و میان دین و عقل هیچ ناسازگاری وجود نداشت، لیکن فلسفهٔ خاصّ مدّ نظر او، نوعی عقلانیّت اشراقی بود. روایت مورد نظر وی از فلسفهٔ یونانی نوعی تفسیر متأخر برآرای افلاطون بود.

عقل از نظر وی، عقل حسابگری نبود که به داده‌های تجربی دست می‌یابد و کارش طبیعت شناسی است، بلکه عقل اشراقی بود که با عالم الوهیت ارتباط داشت. این عقل به فیلسوف فرمان می‌دهد تا به حقیقت الهی عشق بورزد و انسان را به خدا برساند. فیلسوف راستین با این عقل به درک حقیقت که همان مسیح است نایل می‌گردد، به این ترتیب فلسفه مترادف با مسیحیت است. یوستینوس هم‌چون فیلون معتقد بود که حقیقت هم در فرهنگ یهودی (سنّت وحیانی) و هم در فرهنگ یونانی (سنّت فلسفی) است. فیلون برای این که این دو را به هم نزدیک گرداند، اوّلاً کتاب مقدّس را به شیوهٔ تمثیلی تفسیر کرد، ثانیاً مدّعی شد که فلاسفهٔ یونان به ویژه سقراط و افلاطون کتاب مقدس یهودیان را خوانده‌اند و از آن حکمت آموخته‌اند، امری که به لحاظ تاریخی کاملاً مردود است. یوستینوس هم همین مطلب را اظهار کرد و حتّی مدّعی شد که سقراط از پیروان حضرت موسی (ع) بوده است. این سخن یوستینوس هرچند از لحاظ تاریخی اعتباری نداشت، لیکن راه را برای استفادهٔ مشروع مسیحیان از فلسفهٔ یونانی هموار کرد، سپس وی با اشاره به انجیل یوحنا که ذکر آن گذشت، مدّعی شد که

یونانیان نیز همچون مسیحیان کلمه الله (لوگوس) (عیسی مسیح) را شناخته بودند. از نظر یوستینوس، این بدان معناست که اشراق عقل الهی به تمام انسان‌ها رسیده است. لوگوس با نور خود با نوعی آگاهی که به آدمیان می‌بخشد از طریق اشراق، حقیقت را به آنها اعطا می‌کند.

بنابراین یونانیان نیز به نوعی، وحی را دریافت کرده‌اند. هرکس، چه مسیحی چه یهودی، بسته به میزان نوری که دریافت می‌کرد، می‌توانست بخشی از حقیقت را درک کند. به این ترتیب قبل از ظهور رسمی مسیحیت، فرد مسیحی نیز وجود داشته است که فلسفه، حاصل تفکّر وی است، با این فرق که مسیحیّت کمال فلسفه است. حقیقت یکی است، (مسیحیّت) یک منشأ دارد و حکمت مربوط به آن نیز یکی است، اما مختص یک قوم خاص نیست و هرکس قسمتی از آن را دریافته است. در این دیدگاه، فلسفه صرفاً خادم دین نیست، بلکه خود دین است. به نظر یوستینوس فیلسوفان یونانی همانند انبیای بنی اسرائیل بوده‌اند.(۵۸)

کلمنس اسکندرانی

کلمنس اسکندرانی از پدران اوّلیهٔ کلیسا بود که در اسکندریه می‌زیست. وی به سال ۱۵۰ میلادی به دنیا آمد و در ۲۱۵ میلادی بدرود حیات گفت. کلمنس در زمرهٔ مهم‌ترین شخصیّت‌هایی است که تلاش کرد میان عقل و وحی آشتی برقرار کند. به نظر وی مسیحیت، برآیند تکاملی دو جریان وحیانی (یهودی) و عقلانی ـ فلسفی (یونانی) است و نهایت کمال هر دو آنها است. دین و فلسفه در کنار یکدیگرند و هیچ یک را نباید جایگزین دیگری دانست، چنان‌که خدا خود چنین نخواسته است. به زعم وی فلاسفهٔ یونانی و کتاب مقدس هر دو در طلب یک حقیقت‌اند، که این حقیقت همانا کلمه الله یا عیسی مسیح (ع) است. اگر یهودیان از راه سنّت وحیانی به مسیحیت می‌رسند، فیلسوفان یونانی نیز از راه فلسفه به همان مقصد نائل می‌گردند. یونانیان به

وحی دسترسی نداشتند، لیکن با خرد خـود توانسـتند حقـایق را دریابنـد و آن‌گـاه کـه یونانیان به مسیحیت بگروند، در واقع به فلسفه به معنـای اصـیل آن دسـت مـی‌یابنـد. یونانیان از آن رو به شناخت نسبی از حقیقت دست یافته بودند که به نوعی با خـدا در ارتباط بودند. کلمنس نیز هم‌چون یوستینوس، از اشراق عقل الهی برای تمام انسـان‌هـا سخن می‌گفت و بنابراین می‌توانست معتقد باشد که عقلانیّت یونانی نیـز از سرچشـمهٔ الوهیّت نوشیده است. در عین حال، وی نیز براین باور بود که سقراط و افلاطون کتاب مقدّس را خوانده بودند و از آن حکمت آموخته بودند. از نظر او شـناخت حقـایق بـه طریق عقلانی و ایمانی در مقابل هم نیستند بلکه وی نقطهٔ اوج تفکّر فلسـفی را ایمـان مسیحی می‌دانست.(۵۹)

مقصود کلمنس از فلسـفه، در واقـع آن چیـزی اسـت کـه مـا امـروزه تحـت عنـوان جریان‌های عرفانی می‌شناسیم؛ وی تفسیری عرفانی ـ فلسـفی از مسـیحیت بـه دسـت می‌داد. به زعم وی عرفان حقیقی، بالاترین درجهٔ کمال فردی اسـت کـه در مسـیحیّت تجسّم می‌یابد. مسیحی واقعی به زعم وی کسی است که همراه با ایمان بـه جسـتجوی عرفان برخیزد، چنان‌که وی حتّی معتقد بود که فرد در کنار کتاب مقـدّس بایـد مـراد و شیخی هم برای خود برگزیند و تحت راهنمایی وی سلوک عارفانه درپیش گیرد، زیـرا براساس دیدگاه وی، منشأ ایمان و عرفان هردو یکی است. در واقع وحی الهـی کـه در عیسی مسیح متجسّد شده است و به صورت الهام در کتاب مقدّس آمده است، موضوع ایمان و عرفان، هردو باهم است. او نیز براین بـاور بـود کـه کتـاب مقـدّس دو معنـای ظاهری و باطنی دارد، معنای ظاهری مختص عوام است و معنی باطنی را تنها خـواصّ می‌توانند دریابند. وی به شیوهٔ رمزی و تمثیلی و براساس فلسفهٔ یونانی، کتاب مقـدّس را به قصد گشودن معنای باطنی آن تفسیر می‌کرد. به عنـوان مثـال، وی بـا ایـن شـیوهٔ تفسیری تلاش کرد تا مطالب کتاب مقدّس را در باب خلقت جهان با سخنان افلاطـون در خصوص تکوین جهان در رسالهٔ تیمائوس تطبیق دهد.(٦٠)

اوریگنس

اوریگنس در سال ۱۸۵ میلادی در مصر در خانواده‌ای مسیحی به دنیا آمد و در سال ۲۵٦ میلادی از دنیا رفت. وی نیز در زمرهٔ آباء کلیسا بود و تلاش بسیاری به کار برد تا میان سنّت وحیانی و جریان عقلانی آشتی برقرار کند؛ چنان‌که بسیاری بر این باورند که وی بزرگ‌ترین متفکّر مسیحی قرون اوّلیه مسیحیّت است. وی برای نیل به مقصود خود، دستگاهی فلسفی ـ کلامی ساخت که تأثیرگذار بود لیکن بعدها به وسیلهٔ دستگاه رسمی مسیحیّت طرد شد. وی میان حقیقت فلسفی و حقیقت دینی اختلافی نمی‌دید و حتّی رساله‌ای نوشت تا فلسفه و دین مسیحی را با هم تطبیق دهد. کوشش وی معطوف آن بود که اصول اعتقادات مسیحی را در چارچوب فلسفی توضیح دهد. اوریگنس هم، به اشراق الوهی قائل بود. به زعم وی افراد انسانی، فارغ از مسیحی بودن یا نبودنشان می‌توانند از اشراق عقلانی خداوند برخوردار باشند.

اوریگنس معتقد بود که فرد مسیحی حق دارد آنچه را که در فرهنگ یونانی صحیح می‌یابد برگزیند. فلسفه، هم انسان را برای دریافت حقیقت وحیانی آماده می‌کند و هم به ایمان عمق می‌بخشد. کتاب مقدس، حجّت و پایهٔ نظام مابعدالطبیعی اوریگنس به شمار می‌رفت، لیکن به زعم وی، ظاهر متن را نباید ملاک قرار داد و باید به باطن آن راه برد و برای این امر اوریگنس، از روش تفسیر رمزی ـ تمثیلی بهره می‌برد. تفسیر او از کتاب مقدس برپایهٔ عقاید یونانی قرار داشت و برداشت‌های عارفانه از آیات آن به دست می‌داد. به عنوان مثال، با آن که در کتاب مقدس آمده است که جهان، آغاز زمانی دارد، وی این معنا را ظاهری تلقّی می‌کرد و معتقد بود که خلقت، امری ازلی است و جهان، قدیم زمانی است، چرا که اگر این گونه نباشد مستلزم آن است که خدا از ازل تصمیم به خلقت نداشته و بعدها در این مورد تصمیم گرفته است و لازمهٔ این سخن آن است که تغییر در ذات خداوند رخ دهد، حال آن که ذات خداوند از تغییر مصون و مبّراست.(٦١)

مخالفین جمع میان ایمان و عقل

هرچند در میان پدران کلیسا و متکلّمین بزرگ، کسانی نظیر یوستینوس، کلمنس اسکندرانی و اوریگنس وجود داشتند که ایمان و عقل را با یکدیگر آشتی می‌دادند، لیکن اشخاصی نیز نظری مغایر با آنان ابراز داشتند، یکی از این اشخاص تاتیانوس[1] از اهالی شام بود. وی که شاگرد یوستینوس بود، درست برخلاف استاد خود تفکّر مسیحی و فلسفهٔ یونانی را در تضاد با یکدیگر می‌دانست و اندیشهٔ یونانی را مشرکانه تلقّی می‌کرد. با وجود این، او نیز معترف بود که برخی از حقایق را می‌توان نزد یونانیان یافت و برای توجیه این سخن به راهکار فیلون و یوستینوس متوسّل می‌شد؛ به این معنا که اگر یونانیان سخنی درخور اعتنا گفته‌اند به سبب اطلاع آنان از عهد عتیق بوده است.(٦٢)

ایرنئوس که در شهر ازمیر به دنیا آمد، از دیگر پدران کلیسا بود که وحی و فلسفه را در تقابل با هم می‌دانست. وی ایمان دینی را از چارچوب استدلالات فلسفی خارج کرد و آن را در سنّت حواریون عیسی مسیح قرار داد. به عقیدهٔ وی، فلسفه علّت انشقاق و چند دستگی است، حال آن که راه وحی راه وحدت است. با این همه او نیز از تأثیر آرای فلسفی برکنار نماند و در مفاهیمی که عرضه کرد، ردپای یونانی مآبی به چشم می‌خورد.(٦٣)

گرگوریوس نازیانزوسی و گرگوریوس نیسایی نیز در زمرهٔ پدرانی بودند که مخالف آشتی‌ناپذیر فلسفه به نظر می‌آمدند. به زعم گرگوریوس نازیانزوسی، حکمتی که فقط بر عقل بشر بنا شده باشد نادرست است، اما با این حال نقش عقل و مفاهیم فلسفی را نیز در تبیین عقاید دینی رد نمی‌کرد. وی توجّه خاصّی به وحی یهودی ـ مسیحی داشت و آن را مبنا می‌دانست. گرگوریوس نیسایی یقین حاصل از ایمان را برتر از

[1] Tatian

معرفت عقلی می‌دانست و معتقد بود که از عقل می‌توان برای سازمان دادن بـه مفـاهیم وحیانی بهره گرفت.(٦٤)

از دیگر مخالفان حکمت عقلی، لاکتانتیوس[1] بود که در سال ۲۵۰ میلادی به دنیا آمد. به عقیدهٔ وی فلسفه، تهی از معنا و خطاست، منطق بی‌فایـده اسـت و مکاتـب فلسـفی مختلف، تفاسیر متضاد از اخلاق به دست می‌دهند، پس حکمت عقلی راهگشا نیسـت. انسان فناپذیر قادر نیست تا با قوای طبیعی خـویش حکمـت و حقیقـت را فـرا چنـگ آورد و این حکمت لزوماً باید از منبعـی بیرونـی و الهـی بـه وسـیلهٔ وحـی بـه او داده شود.(٦٥)

لیکن سرسخت‌ترین مخالف فلسفه در میان پدران مسیحیت، فـردی از اهـالی شـمال آفریقا به نام کوینیتوس ترتولیانوس[2]، متولد به سال ١٦٠ و متوّفی به سال ٢٤٠ مـیلادی بود. وی در سن سی سالگی به مسیحیّت گروید و پس از آنکه جامهٔ روحانیّت پوشید، عمر خود را صرف مقابله با بدعت گزاران کرد، او به ویژه با کسـانی کـه از مسـیحیّت تفسیر عارفانه به دست می‌دادند مقابله می‌کرد، با این همه کلیسای کاتولیک بعدها خود وی را هم بدعت‌گذار دانست. به زعم وی فلسفه، دشـمن اصـلی مسـیحیّت بـه شـمار می‌رفت و آکادمی (مدرسه) فیلسوفان در تقابل بـا کلیسـای مسـیحی بـود. او مخـالف به‌کارگیری مفاهیم فلسفی در دین بود و دین فلسفی را رد می‌کرد. مقصود او از فلسفه، علاوه بر آرای فلاسفه، مفاهیم عرفانی نیـز بـود کـه طرفـداران جریانـات عرفـانی بـه مسیحیت نسبت می‌دادند. به عقیدهٔ ترتولیانوس فلسفه، مهم‌ترین علّت بدعت‌گذاری در دین است و فلاسفه سبب سرگردانی‌اند. وی در این مورد هیچ استثنایی قائل نمی‌شـد، چنان‌که حتّی سقراط و افلاطون را عامل جهل و خطـا مـی‌دانسـت. وی تفسـیر امثـال

[1] Lactantius
[2] Quintus Florens Tertullianus

یوستینوس از آیهٔ معروف انجیل یوحنا را نمی‌پذیرفت و مفهوم اشراق الهی خداوند به عقل همهٔ آدمیان را رد می‌کرد.

به عقیدهٔ او فلاسفه حتّی قادر به درک ابتدایی‌ترین اعتقادات مسیحی نبودند. اگر سخنان فلاسفه با گفته‌های مسیحیان شباهتی دارد، صرفاً یک تصادف است، زیرا با عقل نمی‌توان به حقایق دست یافت. ایمان، غیر عقلانی و غیر قابل درک است و همین غیر قابل درک بودن، آن را یقینی می‌کند. او حتّی قبول نداشت که از عقل برای توضیح مفاهیم ایمانی استفاده شود. خود وی می‌گفت که عقیده به مرگ پسر خدا بر روی صلیب نوعی جنون است و عقلانی نیست و چون چنین است، می‌توان بدان باور داشت. ترتولیانوس مظهر اعلای عقیده به تضادی است که پولس رسول میان حکمت انسانی و حکمت الهی می‌دید. پولس نیز حکمت انسانی را خطا و دروغ می‌شمرد. با این که ترتولیانوس دشمن آشتی ناپذیر فلسفه بود، اما ناخودآگاه در بحث‌های کلامی از مفاهیم فلاسفهٔ رواقی بهره‌گیری کرد.(٦٦)

به طور کلّی در مسیر تفکّر مسیحی، حتّی متکلّمینی که تفسیر فلسفی دین را قبول نداشتند در برخی مواضع برای توجیه اعتقادات مسیحی، به مفاهیم فلسفی متوسّل می‌شدند. نمونهٔ بارز این موضوع را در توجیه مسألهٔ تثلیث می‌توان یافت. غالب متکّلمین مسیحی حتّی مخالفان با فلسفه، در بحث تثلیث و دفاع از آن از مفاهیم فلسفی بهره گرفته‌اند و امروزه نیز در آموزه‌های کلیسای کاتولیک، این مفاهیم نقش خود را دربارهٔ تثلیث حفظ کرده است.

آگوستین

آگوستین، تأثیرگذارترین متفکّر غربی در سنّت مسیحی است. وی هم در قرون وسطی و هم در عصر اصلاحات دینی با نفوذترین متفکّر مسیحی به شمار می‌آید. آثار وی همواره به عنوان معیاری برای تشخیص بدعت‌ها در عالم مسیحیّت مورد استفاده

مراجع مسیحیت قرار داشته است. وی در سال ۳۵٤ میلادی در منطقه‌ای که امروزه بخشی از الجزایر در شمال آفریقاست به دنیا آمد. در پی کسب حقیقت جستجوهای بسیار کرد و با اندیشه‌ها و نحله‌های فلسفی گوناگون آشنا شد. یک چند نیز به آیین مانی گروید، اما پس از آن به مسیحیّت روی آورد و در نهایت در شهر هیپو در شمال آفریقا به مقام اسقفی کلیسا دست یافت.

آگوستین با تفحّص عقلانی به مسیحیت گروید، در نتیجه عقل در اندیشهٔ وی عنصری مهم و درخور اعتنا تلقّی می‌شود. به زعم وی عقل، در مرحلهٔ پیش از ایمان آوردن بسیار حائز اهمیت است و انسان را برای ایمان آوردن آماده می‌گرداند. اما ایمانی که آگوستین به آن اشاره می‌کند، ایمانی است که خداوند با فیض خود به بندهٔ گنه‌کار خویش اعطا می‌کند، این ایمان چیزی نیست که بنده از پیش خود بتواند بدان دست یابد و اگر فیض خدا نباشد، ایمان هم درکار نخواهد بود. نقش عقل در مقولهٔ ایمان پس از ایمان آوردن هم مهم است، پس از کسب ایمان باید از عقل برای فهم ایمان استعانت جست.

برای فهم موضع آگوستین در خصوص نقش عقل، باید به مسألهٔ ایمان توجّه کرد. به زعم آگوستین ـ بر اساس معتقدات مسیحی ـ انسان از آنجا که مرتکب گناه اوّلیه شده است، در تاریخی که تاریخ گناه محسوب می‌شود، سقوط کرده است. در واقع پس از انجام گناه اوّلیه، دورانی برای انسان در روی زمین آغاز شده است که متضمّن گمراهی است و عقل وی به سبب آن که در گناه است، قادر به درک حقایق و شناخت درست از خدا و ایمان نیست و اگر درکی هم از جهان دارد، درکی دروغین و کاذب است و تنها دخالت مستقیم خداوند است که می‌تواند انسان را از وضع فعلی او نجات بخشد، دخالتی که با آمدن پسر خدا انجام پذیرفته است. عقل پس از ایمان به مسیح است که می‌تواند از ظلمت گناه رهایی یابد و بفهمد طریق امن وصول به حقیقت آن نیست که از عقل شروع شود و این‌گونه نیست که ایمان از یقین عقلی به دست آید، بلکه ایمان

باید مبدأ قرار گیرد و حقایق وحیانی نازل شده از جانب خداوند مبدأ معرفت عقلی قرار گیرد.

به این ترتیب، عقل در دو مرحله نقش اساسی دارد؛ نخست پیش از ایمان آوردن، فرد را برای ایمان آماده می‌کند و در مرحلهٔ بعد، پس از ایمان آوردن به مثابه خادم ایمان، برای فهم بهتر مفاهیم دینی به انسان یاری می‌رساند؛ لیکن برای ایمان آوردن، عقل معیار و محک اصلی نیست، بلکه ایمان، فیض خداوند است تا عقل گمراه شدهٔ انسان در مسیر درست خود قرار گیرد. پس عقل، معیار ایمان نخواهد بود و این عقل، هم‌چون عقل فلاسفهٔ یونانی طریق مستقل خود را در پیش نمی‌گیرد. وظیفهٔ اصلی این عقل، فهم ایمان و فهم مطالب متون مقدس است. عقل با راهنمایی ایمان می‌تواند به حقایقی دست یابد که پیش از ایمان آوردن از دستیابی بدان ناتوان بود.(٦٧)

آگوستین، فلسفه‌ای افلاطونی برای درک بهتر دیانت خود برگزید. به زعم وی عقل انسان دچار تغییر است و حقایق را با انتزاع از عالم نمی‌توان به دست آورد بلکه عقل باید حقایق را از موجودی که منشأ این حقایق است، یعنی خداوند، دریافت دارد. او نیز هم‌چون یوستینوس معتقد بود که عقل انسان‌ها با اشراق نور الهی روشن می‌شود و این اشراق، اعطای آگاهی از جانب خداوند به انسان است. نور الهی بر حقایق می‌تابد و آنها را برای عقل انسان قابل درک می‌سازد و همهٔ انسان‌ها به صرف انسان بودن می‌توانند واجد این نور الهی باشند، اما برخی از انسان‌ها به خاطر حجاب‌هایی که در درون خود دارند کمتر از دیگران اشراق الهی را دریافت می‌کنند. این عده در مرحلهٔ علوم طبیعی باقی می‌مانند لیکن مسیحیان به درک حکمت الهی نائل می‌گردند.(٦٨)

وی سخن خداوند در پاسخ به حضرت موسی (ع) را در کتاب مقدّس که گفته است: «من آنم که هستم»، نقطهٔ جمع میان وحی یهودی ـ مسیحی و عقلانیّت یونانی می‌بیند، زیرا آگوستین معتقد است که خداوند وجود مطلق است. در مسألهٔ تثلیث، آگوستین تلاش کرده است تا تبیین عقلی از این مسأله به دست دهد لیکن هرجا که توضیحات

خود را قانع کننده نمی‌یابد می‌گوید که: «این یک مسألهٔ ایمانی است و هراندازه هم که دراین مورد با کمک عقل توضیح داده شود، کفایت نخواهد کرد. باید به تثلیث، ایمان داشت تا بتوان آن را فهمید». وی نیز روش تفسیر تمثیلی ـ رمزی را برای مطالب کتاب مقدّس برگزید.(٦٨)

بوئتیوس[1]

بوئتیوس را نخستین فیلسوف مدرسی غرب مسیحی می‌دانند. وی در سال ٤٨٠ میلادی به دنیا آمد. او از پایه گذاران تفکّر فلسفی غرب است. وی تلاش کرد تا با استفاده از روش فلسفی، اعتقادات مسیحی را تفسیر کند. کتب وی در دوران قرون وسطی سرمشق متفکّرین بود و بارها مورد تفسیر قرار گرفت. در واقع او بود که شیوهٔ بررسی عقلانی مسائل را به متفکّران قرون وسطی آموخت و بسیاری از واژگان فلسفی و کلامی را برای آنان وضع کرد، در عین حال به دلیل به کارگرفتن روش فلسفی در اعتقادات مسیحی در میان متکّلمین مسیحی مخالفان بسیاری نیز داشت.

بوئتیوس برای اثبات اعتقادات مسیحی به مطالب فلسفی یونانیان توّسل جست. در شناخت خدا، سخنان فلاسفه را مبنای کار خود قرار داد. او خود را فیلسوف می‌خواند، با این حال معتقد بود که عقل انسان نمی‌تواند تمام حقایق الهی را درک کند زیرا خداوند به طور کامل در چنگ عقل انسانی قرار نمی‌گیرد. کار فلسفه آن است که انسان را به سمت خدا راهنمایی کند. عقل و ایمان هردو منشأ واحدی دارند که همانا خداوند است. به زعم وی ـ بر اساس آنچه در کتاب تسّلای فلسفه نوشت ـ ایمان و عقل یکی هستند و دین، همان دین فلسفی است.

وی در بحث از خلقت، نظرات مبتنی بر کتاب مقدّس را پذیرفت و به خلقت از عدم قائل گردید و به این ترتیب از نظرات فلاسفهٔ یونانی دور شد. با این حال هم‌چنان

[1] Boethius

تلاش کرد تا دو نظریّهٔ یونانی و مسیحی را در باب خلقت به طریقی به هم نزدیک گرداند.(٦٩)

بوئتیوس متکّلمی بود که در نقطهٔ پایان تاریخ قدیم و آغاز قرون وسطی قرار داشت. معمولاً سقوط امپراتوری روم غربی را نقطهٔ آغاز دورهٔ هزار سالهٔ قرون وسطی می‌دانند. در این دوران فرهنگ، در خدمت کامل دیانت مسیحی درآمد و بررسی هر مسأله‌ای مستقل از ایمان کاتولیکی، منتفی گردید. پژوهش عقلی نیز تابع اعتقادات مسیحی شد و عقلاً مجبور بودند با تبعیّت از اصول جزمی ایمان مسیحی، مسائل فلسفی را مورد بررسی قرار دهند. فلسفه به عنوان بررسی عقلانی جهان، تنها تا حدی که به فهم دیانت کمک کند، مجاز بود.

اسکات اریژن[1]

اسکات اریژن در سال ۸۱۲ میلادی در ایرلند به دنیا آمد. وی از بزرگ‌ترین متفکّرین قرون وسطایی محسوب می‌گردد. به سبب آنکه نظام فلسفی نوافلاطونی را در تفسیر الهیات مسیحی به کار بست، مورد تکفیر کلیسای کاتولیک قرار گرفت. وی به نحو مبسوط به بحث رابطه میان ایمان و عقل پرداخت و در این خصوص سه دوره را در تاریخ تشخیص داد:

۱) دورهٔ نخست با گناه حضرت آدم (ع) و سقوط وی آغاز می‌گردد. در این دوران عقل به سبب گناه، قدرت واقعی خود را از دست داده است و نمی‌تواند به حقیقت دست یابد، صرفاً می‌تواند دربارهٔ طبیعت و خدا به نحو مبهم سخنانی بگوید. این دوره تا تجسّد عیسی دوام دارد. به زعم اریژن قبل از ظهور مسیح نیز خداوند به قوم بنی اسرائیل وحی می‌کرد لیکن این وحی صرفاً بدان جهت بود که انسان بداند گنهکار است.

---

[1] John Scotus Eriugena

۲) در دورهٔ دوم، تجسّد عیسی مسیح آغاز می‌گردد و عقل و ایمان با هم همراه می‌شوند. نور ایمان، حقایق را به عقل اعطا می‌کند و درک حقایق بدین وسیله برای عقل انسان میسّر می‌گردد. عقل با تبعیّت از ایمان قادر به درک حقایق است. هرچند در این مرحله نیز ایمان بر عقل مقدّم است، لیکن برای دستیابی به حقیقت، حضور عقل نیز لازم است زیرا عقل، نقش یک سازمان دهنده را در زندگی عملی و نظری انسان ایفا می‌کند. در این مرحله لازم است به روش تفسیر رمزی ـ تمثیلی، کتاب مقدّس را تفسیر کنیم. عقل به این شیوه قادر خواهد بود معانی کتاب مقدّس را بگشاید و باطن آن را که برای نجات انسان لازم است ظاهر گرداند.

۳) دورهٔ سوّم تاریخ، دوره‌ای است که در آینده خواهد آمد و شاید اشاره به ملکوت خداوند است که در کتاب مقدّس، وعده داده شده است. در واقع، طبق اعتقادات مسیحیان، در آخرالزمان عیسی مسیح دوباره ظهور خواهد کرد و حکومت وی (یعنی حکومت خداوند) بر پا خواهد شد و مؤمنان در سایه حکومت الهی در آرامش خواهند زیست. در این دوره، عقل حاکم است و جای ایمان را می‌گیرد، لیکن این عقل، عقلی است که منوَّر شده است و یگانگی حقیقی میان عقل و دین به ظهور می‌رسد.

اریژن به تقابل سنّتی میان عقل و وحی قائل نبود، بلکه فقط نوعی ناهماهنگی میان آن دو می‌دید، او تنها مرجعیّت کتاب مقدّس را می‌پذیرفت و معتقد بود که سخنان قدیسان مسیحی را هم باید با معیار عقل داوری کرد زیرا آنها هم در تفسیر کتاب مقدس از عقل خود استفاده کرده‌اند. پس سخنان آنان را تا جایی که با عقل سازگار است می‌توان پذیرفت، اما اگر هنگام تفسیر کتاب مقدّس با مطالبی روبرو شدیم که غیر عقلانی به نظر رسید، باید عقل را قربانی کرد زیرا معیارهای الهی فراتر از عقل بشر است. با این که وی در برابر کتاب مقدّس حاضر به قربانی کردن عقل بود اما از آن جا که در تفسیر سخن بزرگان مسیحی، به عقل مدخلیّت تامّ و تمام می‌داد از جانب

کلیسای کاتولیک طرد شد زیرا عقل گریزی در عصر وی به حدّی بود که عدّه‌ای حتّی منشأ عقل را شیطانی می‌دانستند.(۷۰)

مخالفان بحث‌های فلسفی در اعتقادات مسیحی، با منطق هم مخالف بودند. از نظر آنان علم منطق، در گزاره‌های منطقی، قدرت خدا را محدود کرده و آن را تابع علم منطق می‌گرداند، در حالی که به زعم آنان قدرت خداوند حتّی می‌تواند به محالات منطقی هم تعلق بگیرد. یکی از اشخاصی که از مخالفان جدّی کاربرد فلسفه در الهیات مسیحی در این دوران بود، پطرس دامیانی[1] نام داشت که در زمرهٔ راهبان مسیحی بود. به زعم وی فلسفه و علوم، به هیچ وجه نمی‌توانند انسان را برای رسیدن به مسیحیّت آماده کنند زیرا حکمت مسیحی کاملاً با حکمت دنیوی متفاوت است و حتّی در مقابل آن قرار دارد. حکمت مسیحی در برابر حکمت فلسفی به مثابه جنون است و به همین دلیل هم الهی است و باید آن را پذیرفت. هرآنچه که برای نجات انسان لازم است در کتاب مقدّس آمده است و فلسفه و سایر علوم نفعی ندارند، تنها کاربرد آنها این است که بر کبر و غرور انسان می‌افزایند.

وی چنین می‌گفت که نخستین معلّم دستور، زبان شیطان بود زیرا او به انسان آموخت که واژهٔ خدا را چگونه جمع ببندد. دامیانی در زمرهٔ اشخاصی بود که منطق را نیز رد می‌کردند، با این تعبیر که منطق، قدرت بیکران خداوند را محدود می‌کند. وی حتّی روابط علّت و معلولی میان عناصر طبیعی را نیز نمی‌پذیرفت و معتقد بود که همهٔ اتّفاقات عالم براساس ارادهٔ مستقیم الهی صورت می‌گیرد. اگر چوب می‌سوزد به این علّت است که خداوند می‌خواهد آن بسوزد و گرنه خداوند می‌تواند در همان لحظه اراده کند که آب بسوزد.

[1] Peter Damien

در همان عصر، راهب دیگری به نام مانگولد[1] معتقد بود که فلسفه، اختراع شیطان است و به هیچ وجه نباید در تفسیر کتاب مقدّس از فلسفه بهره گرفت.(۷۱)

آبلار[2]

آبلار از فلاسفهٔ برجستهٔ قرن یازدهم میلادی بود. وی در اصل، یک منطق‌دان بزرگ به شمار می‌رفت. تمام تلاش وی در عرصهٔ اندیشهٔ کلامی، معطوف به آن بود که به اعتقادات دینی از طریق استدلال‌های منطقی و فلسفی، نظم عقلانی بدهد. به زعم وی معیار درک ایمان، منطق بود و تلاش می‌کرد تا ثابت کند میان سخنان کتاب مقدّس و فلسفهٔ علوم طبیعی عصر خودش هیچ اختلافی برقرار نیست و اعتقادات دینی را می‌توان براساس این علوم فهمید. وی برای اثبات این اعتقاد خود، بخشی از عبارات پولس رسول را در انجیل دستاویز قرار داده بود. پولس در رسالهٔ رومیان اعلام می‌کند که خداوند را از طریق مخلوقاتش می‌توان شناخت، به این ترتیب می‌توان از طبیعت و علوم مربوط به آن به الهیات راهی گشود.

آبلار چنین آموزش می‌داد که فلاسفهٔ باستان با شناخت طبیعت و قوانین آن و همین طور شناخت درست مباحث اخلاقی توانستند وجود خداوند و خلود نفس را حتّی بهتر از پیامبران بنی اسرائیل اثبات کنند. او حتّی تا بدان جا پیش رفت که وحی را مختص پیامبران بنی اسرائیل ندانست و اعلام کرد که فلاسفه هم نوعی وحی دریافت می‌کرده‌اند. آبلار نه تنها فلاسفهٔ یونانی و رومی بلکه فلاسفهٔ یهودی و مسلمان را هم در زمرهٔ حکمایی به شمار می‌آورد که به حقیقت دست یافته‌اند. به زعم وی سخنان فلاسفهٔ غیر مسیحی، نشانگر آن است که انسان بدون رجوع به کتاب مقدّس و با قانون طبیعی عقل خود می‌تواند خدا را بشناسد. با وجود تمایل شدید وی به مباحث فلسفی،

---

[1] Manegold
[2] Peter Abelard

او هنگام بحث در باب خلقت جهان هم‌چنان به مفهوم خلقت از عدم که در کتاب مقدّس مطرح شده بود، وفادار ماند و نظرات فلسفی را در این خصوص نپذیرفت. لیکن کوشید تا این مفهوم را با مفاهیم فلسفی توضیح دهد.(۷۲)

به طورکلّی در عصر آبلار، سه جریان عمده در خصوص نسبت میان عقل و وحی در عالم مسیحیّت برقرار بود: گروه نخست ـ که آبلار نیز در میان آنان بود ـ فلسفه و عقل را معیار درک دین می‌دانستند؛ گروه دوم، کسانی نظیر آنسلم بودند که فلسفه را به عنوان خادم دین می‌پذیرفتند و گروه آخر، کسانی بودند که به کلّی فلسفه و توجّه به طبیعت و عقل را مضر می‌دانستند. عموماً راهبان مسیحی در این دسته قرار می‌گرفتند.

بوناونتورا[1]

بوناونتورا در سال ۱۲۱۷ میلادی در ایتالیا زاده شد. وی در ابتدای فعالیّت فکری خود، فلسفه را خادم دین می‌دانست، لیکن با گذشت زمان به عرفان روی آورد و آن را مهم‌تر تلقی کرد. محور اندیشهٔ وی، عشق به خداوند بود. او غایت حیات انسانی را کسب سعادت، یعنی اتّحاد با خداوند، می‌دانست. از نظر وی تأملات فکری، در طریق کسب این سعادت حائز اهمیت بودند لیکن عشق و اراده مهم‌تر از معرفت و عقل بود. ایمان از نظر وی دلبستگی به مسیح محسوب می‌شد. تصوری که وی از عقل داشت، عقل اشراقی بود که حقایق را به وسیلهٔ اشراق از عقل الهی دریافت می‌دارد و عقلی که بدون یاری نور اشراق بخواهد حقایق را از مطالعهٔ طبیعت و عالم انتزاع کند به حکمت دست نخواهد یافت. فلسفه باید با نور ایمان هدایت گردد. هرچند که فیلسوف بدون وحی می‌تواند وجود خداوند را اثبات کند لیکن بدون وحی نمی‌توان به شناخت کاملی از خدا دست یافت. فیلسوف، تنها می‌تواند وحدانیّت خدا را اثبات کند امّا به تثلیث راه نخواهد برد. به نظر بوناونتورا معرفت فلسفی، حتّی اگر به نتایج درستی دست یابد از

[1] Bonaventure

آنجا که حقیقت را به طور کامل نشان نخواهد داد به خطا منتهی می‌گردد. در عوض، هرچند ایمان برای وجود خداوند براهین عقلی عرضه نمی‌کند ولی یقینی به انسان می‌بخشد که خطا در آن راه ندارد. عقل به تنهایی صلاحیّت شناخت خدا را ندارد و فقط اگر به نور ایمان روشن شده باشد به حقایق قابل اتّکا دست می‌یابد.

مثال بارز بوناونتورا در خصوص این که فلاسفه در شناخت حقایق ناتوان بوده‌اند این مطلب است که فلاسفه هرگز نتوانستند همگام با کتاب مقدّس به خلقت جهان از عدم قائل باشند. پس اتّکا برعقل تنها، خطاست. عقل می‌تواند به انسان برای طی طریق ایمان و صعود به مرتبهٔ والاتر یاری رساند اما بدان شرط که به وسیلهٔ ایمان، هدایت شده باشد. وی در نوشته‌هایش، بارها خطرات فلسفهٔ مشائی (ارسطویی) را که صرفاً برعقل بدون ایمان اتّکاء می‌نمود گوشزد کرده است. او هرگز در پی آن نبود که از طریق براهین و استدلالات عقلی به اثبات وجود خداوند بپردازد بلکه بیشتر بر اشراق الهی تکیه می‌کرد، چون وجود خداوند واضح و هویداست و نیازی به استدلال ندارد و نفس انسان تنها اگر به درون نگری بپردازد، خدا را به وضوح مشاهده خواهد کرد.(۷۳)

آنسلم[1]

آنسلم یکی از بزرگ‌ترین متفکّران تاریخ مسیحیت به شمار می‌رود. وی در قرن یازدهم میلادی می‌زیست و در سال ۱۱۰۹ میلادی از دنیا رفت. هنگام مرگ، اسقف اعظم کلیسای کانتربوری بود. آرای وی در باب نسبت میان عقل و وحی هنوز هم در محافل مسیحی از اعتبار خاصّی برخوردار است. به سبب آن که او معتقد به کاربرد عقل در فهم و درک عالَم بود و هم‌چنین به دلیل علاقهٔ جدی او به استفاده از منطق، وی را پدر فلسفهٔ اسکولاستیک (مدرسی) خوانده‌اند. وی از یک سو مؤمن به آیین مسیحیّت بود و

[1] Anselm of Conterbury

از سوی دیگر در نظر داشت تا با ابزار منطق، حقایق عالم را دریابد. در نهایت در تقابل میان ایمان و منطق راهی میانه برگزید، یعنی منطق را مبنای ایمان قرار نداد و به تقدّم ایمان برعقل تکیه کرد و از سوی دیگر به تضادّ میان عقل و ایمان نیز فتوی نداد.

آنسلم در بسیاری از نوشته‌هایش، ایمان و حجیّت متون مقدّس را برتر از استدلال عقلی قرار داد. به زعم وی هرگاه با بحث عقلی به نتیجه‌ای برسیم که در تضاد با متن کتاب مقدّس نباشد، می‌توان آن را پذیرفت و این نتیجه، حجّت است، لیکن اگر دستاورد عقل انسان در تضاد با سخنان کتاب مقدّس قرار گیرد، باید بپذیریم که این استدلال عقلی، بیانگر حقیقت نیست. با وجود این، وی از جهت دیگری تلاش کرد تا برخی مباحث بنیادین ایمانی را مورد بررسی قرار دهد، وی برهانی منطقی ـ فلسفی برای اثبات وجود خداوند اقامه کرد که بر مطالب وحیانی متّکی نبود. آنسلم حتّی تا آن جا پیش رفت که مدّعی شد مسألهٔ تجسّد خداوند در وجود عیسی مسیح، مسأله‌ای کاملاً عقلانی است و برای پذیرش آن نیازی به پذیرش حجیّت کتاب مقدّس نیست. وی چنین استدلال می‌کرد که نامعقول خواهد بود اگر خداوند انسان را به طریق دیگری جز تجسّد و مصلوب شدن عیسی مسیح نجات دهد.

به هر روی، پژوهندگان معتقدند که در گفتار آنسلم در باب نسبت وحی با عقل، نوعی آشفتگی دیده می‌شود اما در یک جمع بندی کلّی، در هر حال به تقدّم ایمان بر عقل قائل بود؛ چنان‌که معتقد بود برای فهم، اوّل باید ایمان آورد. این سخن وی که برآیه‌ای از آیات کتاب مقدّس در رسالهٔ اشعیاء (باب ۹ :۷) متّکی بود، همواره در طول تاریخ مسیحیّت، سرمشقی برای متکلّمان به شمار رفته است.

به زعم آنسلم، انسان دو منبع شناخت و کسب معرفت دارد؛ عقل و ایمان. ابتدا باید ایمان آورد و سپس ذیل دایرهٔ ایمان می‌توان از عقل برای فهم مفاهیم و معانی ایمانی بهره جست. ایمان حاوی حقایقی است که عقل را بدان دسترسی نیست، اما طی مراحل ایمان با عقل میسّر است. بالاترین مرتبهٔ ایمان، دیدار خداوند است که از آغاز

ایمان تا این مرحلهٔ نهایی را باید با عقل طی کرد. پس تفحّص عقلانی و مقولهٔ ایمان نَه تنها مجاز، بلکه ضروری است. وی معتقد بود که فهم عقلانی از ایمان نیز هم‌چون خود ایمان، فیضی است که خداوند به بشر اعطاء می‌کند. نظر آنسلم را نباید هم‌چون دیدگاه اوریگنس، یکی بودن فلسفه و وحی تلقی کنیم. نزد آنسلم ایمان و عقل هیچ گاه به هم تبدیل نمی‌شوند و تمایز میان آنها همواره باقی است و عقل تا آن جا که خادم ایمان است مجاز به حضور در کلام است.(۷٤)

آکویناس[1]

توماس آکویناس را شاید بتوان بزرگ‌ترین و پرنفوذترین متفکّر کاتولیک نام نهاد. تأثیر آرا و افکار وی بر جریان تفکّر کلیسای کاتولیک به گونه‌ای بوده است که واژهٔ تومیسم[2] (برگرفته از توماس ـ نام وی) که طی قرون گذشته به فلسفهٔ وی اطلاق می‌شده، بیانگر جریان اصلی تفکّر فلسفی مورد قبول کلیسای کاتولیک بوده است. امروزه نیز متفکّران وابسته به کلیسای کاتولیک، خود را به جریانی نوتومیستی منسوب می‌کنند که در واقع روایتی از همان اندیشه‌های توماس آکویناس است.

آکویناس در سال ۱۲۲۵ میلادی در نزدیکی شهر ناپل در ایتالیا به دنیا آمد و در سال ۱۲۷٤ میلادی فوت کرد. وی در طول دوران عمر خود، استاد الهیات و کلام دانشگاه پاریس بود. آکویناس به آیین مسیحیت اعتقادی راسخ داشت و در آن حقیقت مطلق را می‌دید، لیکن علاوه برآن براین باور بود که فلسفهٔ مشائی (ارسطویی ـ ابن سینایی) نیز حقایق غیر قابل انکاری را بیان می‌کند. بنابراین کوشش اصلی وی در طی سیر اندیشه‌اش، معطوف به تعیین جایگاه عقل (فلسفه) و ایمان (کلام مسیحی) بود. به زعم وی میان کلام و فلسفه یک تفاوت بنیادین وجود دارد و این دو، یک چیز نیستند.

---

[1] Thomas Aquinas
[2] Thomism

آکویناس معتقد نبود که دین، همان فلسفه است و یا باطن دین را باید همان حقایق فلسفی در نظر گرفت بلکه به زعم او این دو، دو نظام فکری از یکدیگر مجزّا بودند. اما در عین حال وی فلسفه را دشمن دین یا در تضاد با آن نمی‌دانست؛ به عبارت دیگر حال که فلسفه و کلام دو نظام متفاوت‌اند، نباید فلسفه را طرد کرد و از آن بهره‌ای نگرفت، بلکه برعکس، به عقیدهٔ آکویناس کلام و فلسفه هردو به بشر یقین اعطا می‌کنند. کلام بر ایمان مبتنی است و فلسفه و علم بشری برعقل انسان تکیه دارد. یقینی که کلام اعطا می‌کند تام و تمام است، در حالی که یقین ناشی از فلسفه، ناقص است. انسان با اتّکا به عقل خود به معارفی دست می‌یابد که قابل اعتمادند، لیکن در مقایسه با معارف ناشی از وحی الهی، ناقص‌اند. معرفت حقیقی و کامل در پرتو وحی به دست می‌آید.

به باور آکویناس در فلسفه و علم، فیلسوف یا عالم می‌تواند به نحوی موضوع مورد بررسی و تفکّر خود را مشاهده کند، اما موضوع ایمان نمی‌تواند به مشاهدهٔ انسان درآید و هم‌چون فلسفه و علم مورد بررسی قرار گیرد، بلکه ایمان در واقع پذیرش حقایق ماورایی براساس یک فعل ارادی است. ایمان به معنای اعتقاد به یک سلسله اصول ماوراء طبیعی است که در کتاب مقدّس آمده است.

به این ترتیب ایمان، موجد معارفی خواهد شد که پس از ایمان آوردن باید با سعی عقلی تلاش کرد تا آنها درک و فهم شوند. انسان با معرفت ناشی از ایمان، تمام حقایق را به نحو صحیح درخواهد یافت، اما با عقل، تنها مرتبه‌ای از حقایق را در می‌یابد. نظام مابعدالطبیعی که صرفاً بر اساس عقل و مستقل از وحی ایجاد گردد، لزوماً خطا نیست اما ناقص است، بنابراین برای آنکه بتوان با عقل به معارف تامّ و تمام نائل شد، لازم است عقل به وسیلهٔ وحی هدایت شود. فیلسوف با تکیه بر عقل انسانی صرف، می‌تواند وحدانیّت خدا را دریابد لیکن قادر به دریافت تثلیث نیست، در نتیجه حقایق ایمانی کامل کنندهٔ معارف فلسفی خواهد بود. آکویناس معتقد بود که عقل، حقایق

مشترک میان وحی و عقل را (هم‌چون وحدانیّت خدا) بدون راهنمایی وحی درخواهد یافت، همان‌طور که فلاسفهٔ یونان چنین کردند لیکن حقایق بیرون از دسترس را باید از طریق وحی دریافت و مقصود از آن، تعالیم کتاب مقدّس است که ملهم از خداست. این کتاب حاوی مطالبی نیست که از طریق عقل مکشوف شده باشد.

آکویناس علاوه بر این معتقد بود که با عقل مستقل از وحی، نباید دربارهٔ مفاهیم وحیانی داوری کرد، زیرا عقل قادر به فهم موضوعات ایمانی نیست و کتاب مقدّس، حجیّتی بالاتر از عقل دارد. اگر میان سخن کتاب مقدّس و یک مطلب فلسفی تضادّی واقع گردد، مسلماً خطا در آن مطلب فلسفی وجود داشته است. بنابراین فلسفه اگر بخواهد از خطا و نقص مصون بماند باید در خدمت ایمان باشد.(۷۵)

به زعم آکویناس، رستگاری انسان که هدف غایی زندگی او محسوب می‌شود، عبارت از شناخت خدا و تقّرب به او است و این شناخت از دو طریق عقل و وحی حاصل می‌شود، اما به دلیل نقض شناخت عقلانی، ضروری است که خداوند برای نجات انسان، خود، حقایقی را که انسان قادر به دستیابی بدان‌ها نیست ارسال کند و این امر از طریق وحی صورت می‌گیرد.

در عین حال خداوند، حقایقی را که با عقل نیز می‌توان بدان‌ها دست یافت از طریق وحی ارسال کرده است. در تفکّر آکویناس اصولاً نزول وحی واجب است زیرا اولاً، مهم‌ترین حقایق الهی در دسترس عقل انسان نیست. ثانیاً، همهٔ مردم فیلسوف نیستند تا بتوانند به آن دسته از حقایق عقلانی که عقل قادر به کشف آنهاست دست یابند، حال آن که راه نجات باید همهٔ آحاد انسانی را شامل شود؛ بنابراین خداوند، خود به طریقی که صلاح می‌داند راز رستگاری را برای انسان برملا کرده است.

مجال نجات برای همهٔ انسان‌ها، اعم از فیلسوف و غیر فیلسوف در پرتو وحی فراهم می‌گردد، اما مانعی وجود ندارد اگر هریک از اجزای وحی را ـ که عقل به خودی خود

می‌تواند دریابد ـ مورد تفحّص عقلانی قرار دهیم و یا از عقل هدایت شده به وسیلهٔ وحی برای فهم مطالب وحیانی بهره گیریم.

آکویناس در خصوص معنای مطالب کتاب مقدّس، به دو معنای ظاهری و باطنی قائل بود، اما معتقد بود که در هنگام استدلال بر اساس کتاب مقدّس، تنها باید براساس معنای لفظی آیات این کتاب استدلال کرد و برهان آورد. وی مشهورترین فیلسوف مسیحی در قرون وسطی است که برای اثبات وجود خدا براهین عقلی و فلسفی اقامه کرد. آکویناس، پنج برهان فلسفی محض در خصوص اثبات وجود خداوند صورت‌بندی کرد که تا امروز نیز محل بحث و ارجاع هستند.

وی جهت تکوین براهین خویش از سنّت فلسفهٔ ارسطویی و ابن‌سینایی بهره گرفت. او هرجا که دریافت‌های فلسفی خود را با مطالب کتاب مقدّس در تضاد می‌دید، رأی کتاب مقدّس را پذیرا می‌شد. به عنوان مثال وی براساس آیات کتاب مقدّس باور داشت که خداوند جهان را از عدم آفریده است.(۷٦) دستاوردهای فکری آکویناس از پایه‌های الهیات طبیعی به شمار می‌رود. مقصود از الهیات طبیعی، نوعی علم کلام است که صرفاً با تکیه بر عقل بشری و بدون استمداد از وحی، به اثبات وجود خداوند می پردازد و با اتّکا برعقل بشری و از طریق تفحّص در طبیعت، تا آن جا که امکان دارد، به شناخت خداوند همت می‌گمارد. آکویناس معتقد بود از آن جا که خداوند با مخلوقات خود شباهت دارد پس با تفحّص در مخلوقات می‌توان به شناختی صحیح ولو ناقص از خداوند دست یافت.

ابن رشدیان

سنّت فلسفی‌ای که به‌واسطه اندیشه‌های ابن رشد[1] و تفسیرهای او از ارسطو در قرن دوازدهم میلادی پدید آمد، تحت عنوان نحله ابن رشدیان شناخته می‌شود. پس از

[1] Averroes

ترجمهٔ آثار این فیلسوف مسلمان اهل اندلس به زبـان لاتینـی و گسـترش آرای وی در میان مسیحیان، اندک اندک او به عنوان مهم‌ترین مفسّر تفکّر ارسطو در غـرب شـناخته شد. طی قرن سیزدهم میلادی، گروهی از متفکّرین مسیحی در تفکّر خود، ابن رشـد را الگوی فکری خویش قرار دادند و از این رو به ابن رشدیان لاتینی معروف شدند. ابـن رشد، صرفاً براندیشهٔ ارسطویی (مشائی) متّکی بود و عقل، نـزد وی از جایگـاه رفیعـی برخوردار بود. به همین سان ابن رشدیان لاتینی نیز در عالم مسیحیّت، منزلتی کم‌نظیـر برای عقل بشر قائل شدند. دو تن از بزرگ‌ترین این متفکّران سیژر برابانت[1] و بوئتیوس داسیایی[2] بودند. هر دوی آنها به دلیل طرفداری از آرای ابـن رشـد، از طـرف کلیسـای کاتولیک تحت فشار شدید قرار داشتند. سیژر برابانت فلسفه را نه خادم وحی و نـه بـا دیانت یکی دانست، او فلسفه را از وحی مستقل می‌شمرد و میان دین و فلسفه تعارض و ناسازگاری می‌دید. او ادیان را ساختهٔ دست انسان می‌دانست و معتقـد بـود کـه ایـن آیین‌ها مختص عوامند و برای آن که با حقایق فلسفی سازگار شـوند، لازم اسـت تـا از آنها اسطوره‌زدایی گردد. به زعم وی فیلسوف می‌توانست به شناخت ذات خداوند نائل شود، امری که یکسره با آموزه‌های کلیسای کاتولیک مغایر بود، زیرا از نظر آنان تنها بـا حقایق وحیانی است که می‌توان به شناخت خداوند دست یافت. برابانت حتّـی اعـلام کرد که انسان هیچ وجه فناناپذیری ندارد. به سـبب اظهـار ایـن عقایـد، وی از جانـب کلیسای کاتولیک محکوم شد و پس از محکومیّت به اجبار به وجـود حقـایق وحیـانی اعتراف کرد.(۷۷)

ابن رشدی لاتینی دیگر، که طریقی کـاملاً عقـل‌گرایانـه در پـیش گرفـت، بوئتیـوس داسیایی بود. به زعم وی هیچ حقیقتی نیست که نتوان با عقل بدان دست یافت، فلسـفه قـادر اسـت حقیقـت مطلـق را در اختیـار انسـان قـرار دهـد. در تفکّـر وی، از ایمـان

[1] Siger of Brabant
[2] Boethius of Dacia

نجات‌دهندهٔ دینی خبری نیست. او به جای آنکه مطابق آموزه‌های دینی، انسان‌ها را به دو دستهٔ مؤمن و کافر تقسیم کند، آنها را به دو دستهٔ فیلسوف و غیر فیلسوف تقسیم می‌کرد و معتقد بود که غیر فیلسوفان انسان‌های ناکامل‌اند. مطابق نظر وی رستاخیز انسان پس از مرگ، براساس عقل انسان پذیرفتنی نیست و این نکته‌ای است که از طریق وحی و با ایمان می‌توان آن را قبول کرد. او معتقد بود که ایمان و فلسفه نباید در کار هم دخالت کنند و وظیفهٔ ایمان اثبات چیزی نیست زیرا اگر این طور بود ایمان هم به دانش تبدیل می‌شد.

آرای ابن رشدیان، واکنش شدید کلیسای کاتولیک را برانگیخت. در سال ۱۲۷۷ میلادی، اسقف پاریس بیانیه‌ای صادر کرد و طی آن دویست و نوزده رأی فلسفی و فکری را که تصوّر می‌شد از آرای ابن رشد اخذ شده است محکوم و تدریس آنها را ممنوع اعلام کرد. مهم‌ترین نکته در تفکّرات ابن رشدیان آن بود که اینان مستقل از معارف کلیسایی، به تفکّر فلسفی اقدام می‌کردند و در سیر اندیشهٔ خود تنها به دستاوردهای عقلانی اتّکا می‌کردند.(۷۸)

از جمله فلاسفهٔ مسیحی که با آرای ابن رشدیان مقابله می‌کرد، کشیشی از اهالی اسپانیا بود که ریموند لول[1] نام داشت. وی برخلاف ابن رشدیان براین نکته پافشاری می‌کرد که فلسفه نمی‌تواند حقیقت مطلق را فراچنگ آورد و عقل باید برای درک حقیقت نهایی به نقد خود بپردازد و در برابر وحی کرنش کند. به زعم وی چیزهایی وجود دارند که عقل انسان قادر به فهم آنها نیست و برای فهم این امور باید به معارف وحیانی توسّل جست. ریموند لول از مدافعان جدّی کلیسای کاتولیک و آموزه‌های آن بود و به شدّت براین نکته اصرار می‌ورزید که تنها راه نجات و رستگاری بشر، پیروی از آیین مسیحیّت است. او فهم را در مرتبه‌ای پس از ایمان جای می‌داد، از نظر وی ابتدا باید ایمان داشت و پس از آن باید برای فهم تلاش کرد.(۷۹)

---

[1] Raymond Lull

دانس اسکات[1]

دانس اسکات در سال ۱۲٦٦ میلادی در اسکاتلند به دنیا آمد و در سال ۱۳۰۸ میلادی درگذشت. وی یکی از تأثیرگذارترین متفکّرین مسیحی به شمار می‌رود. فلسفهٔ وی در کنار فلسفهٔ آکویناس در زمرهٔ جریانات زندهٔ فکری مسیحیّت کاتولیک محسوب می‌شود و نزد گروه‌های خاصّی از متفکّرین امروزی کاتولیک طرفدار دارد. به زعم دانس اسکات، فلسفه حائز رتبه‌ای نازل‌تر از دین است و میان معارف وحیانی و معارف فلسفی تفاوت وجود دارد. آگاهی دینی، از حیث محتوا و منشأ آن ماوراءالطبیعی است و با اندیشهٔ فلسفی که کارش تفحّص در باب طبیعت و وجود است به دست نمی‌آید. این آگاهی، مستقل از طبیعت است و با تعقّل بشری دربارهٔ طبیعت کسب نمی‌شود. از آنجا که هدف این آگاهی، معرفت به ماوراء طبیعت است محتوای آن نیز از همان منشأ سرچشمه گرفته است و این محتوا شامل معارفی است که صرفاً با کمک وحی به انسان شناسانده می‌شود. بدین ترتیب به زعم دانس اسکات، میان معرفت فلسفی که عقل اعطا می‌کند و معارفی که به وسیلهٔ وحی به انسان داده شده است تفاوت بنیادین وجود دارد و هرکدام از این دو، نظامی مستقل هستند.

به این ترتیب برای شناخت حقایق دو منشأ وجود دارد: عقل و ایمان. عقل میان همهٔ انسان‌ها مشترک است لیکن ایمان تنها به مسیحیان اختصاص دارد و در عین حال ایمان نسبت به عقل در مرتبهٔ برتری قرار دارد.

با این حال، دانس اسکات از فلسفه برای فهم معارف دینی استمداد می‌جست و تلاش می‌کرد تا اعتقادات دینی را تا حد ممکن با فلسفه تبیین و توجیه کند. کلام از نظر او، شریف‌ترین علم است و در مرتبه‌ای والاتر از فلسفه قرار می‌گیرد زیرا این علم، اصول خود را از داده‌های وحیانی می‌گیرد، نه از طبیعت. او در مسألهٔ اثبات وجود خداوند از براهین فلسفی چندی کمک گرفت و تلاش کرد تا با استفاده از

[1] Duns Scotus

دستاوردهای فلسفه، به علم کلام مدد رساند، لیکن چنان‌که آمد به زعم او حقایقی نیز وجود دارند که با توسل به عقل انسانی نمی‌توان آنها را اثبات کرد، از جملهٔ آنها مسألهٔ تثلیث، عنایت و عدل الهی نسبت به همهٔ موجودات و خصوصاً انسان است.(۸۰)

ویلیام اوکام[1]

ویلیام اوکام در ۱۲۸۵ میلادی در انگلستان به دنیا آمد و در پی شیوع طاعون مرگبار در سال ۱۳٤۹ درگذشت. وی استاد دانشگاه آکسفورد بود، لیکن در پی ابراز عقایدش کرسی استادی خود را از دست داد. مهم‌ترین دستاورد اوکام در زمینهٔ علم کلام، اعتقاد به جدایی کامل فلسفه (عقل) از ایمان (وحی) بود. به زعم وی فلسفه و علوم طبیعی با مسائل این جهانی سروکار دارند در حالی که ایمان و معرفت ناشی از وحی، مقدمهٔ آخرت بشر است. به زعم وی با فلسفه و معارف عقلی به هیچ وجه نمی‌توان معارف دینی را اثبات کرد و از این رو الهیات طبیعی که بخواهد با تکیه بر صرف عقل انسان به حقایقی در باب خداوند دست یابد، به کلّی از نظر وی مردود است. به این ترتیب او به مبارزهٔ فکری با الهیاتی پرداخت که برمبنای فلسفه و مابعدالطبیعه استوار شده بود. اوکام با روش فلاسفهٔ مشائی و کسانی نظیر آکویناس به کلّی مخالف بود. به زعم وی تنها با تکیه برحواس است که می‌توان معرفت عقلانی قابل اتّکا از عالم به دست آورد و از این رو تنها شناخت مطمئن، شناخت تجربی از عالم است.

به این ترتیب معرفت فلسفی و مابعدالطبیعی که با توسّل به عقل انسان به دست آمده باشد و سخنانی که به نحو کلّی و صرفاً عقلانی (نه براساس تجربه) در باب موجودات اظهار شده باشد، معرفتی بی‌اساس و ناموجّه به شمار می‌رود. براساس چنین دیدگاهی، قدرت عقل انسان محدود می‌شود و تنها در زمینهٔ دانش‌ها و علوم تجربی می‌تواند مورد اعتماد باشد. این نظر به آن‌جا منتهی می‌شود که برای اثبات وجود خدا و سایر

[1] William of Ockham

معارف دینی هیچ برهان عقلانی که صرفاً بر عقل بشری بدون استمداد از وحی متّکی باشد نمی‌توان اقامه کرد و در خصوص مسائل دینی باید صرفاً بر وحی اتّکا کرد. عقل و ایمان هریک باید در جایگاه خاصّ خود قرار گیرند. کار عقل پرداختن به طبیعت و وظیفهٔ ایمان شناخت خدا است.(۸۱)

کارل رانر[1]

کلیسای کاتولیک طی مدّت زمان طولانی که از ظهور جنبش اصلاح دینی می‌گذشت با ردّ آرا و افکار جدید در باب وحی، بر موضع سنّتی خود پافشاری می‌کرد تا آنکه در ابتدای قرن بیستم تحوّلی در نگرش برخی از متألهین وابسته به کلیسای کاتولیک پدید آمد. این گروه از متألهین در پی آن بودند که با پذیرش دستاوردهای مدرنیسم و نقد تاریخی ـ ادبی کتاب مقدّس از یک سو و در عین وفاداری به آموزه‌های اصلی کاتولیکی، جریان کلامی جدیدی را شکل دهند، لیکن سران کلیسای کاتولیک در برابر این متألهین واکنش منفی نشان دادند و پاپ‌ها، این جریان را تکفیر کردند. هرچند این جریان در آن زمان فرصت بروز و ظهور نیافت، لیکن به عنوان جریانی حاشیه‌ای در اذهان برخی متألهین ادامه یافت تا زمانی که در شورای دوم واتیکان (۱۹٦۵ ـ ۱۹٦۲) مجالی برای ظهور آرای مدرنیستی در کلیسای کاتولیک فراهم گردید. کارل رانر و هانس کونگ دو متأله بزرگ بودند که دیدگاه مدرنیستی در فضای کلیسای کاتولیک را صورت بندی کردند.

کارل رانر را پدرخواندهٔ الهیات معاصر کاتولیک در سراسر جهان به شمار می‌آورند. وی مخالف محافظه‌کاری در تفکّر کلامی بود، لیکن با این عقیده نیز که الهیات باید خودش را کاملاً با فرهنگ سکولار تطبیق دهد مخالف بود. برای فهم نظر رانر در

[1] Karl Rahner

خصوص وحی مسیحی، باید به تقسیم‌بندی که از وحی و مکاشفه در آرای وی مندرج است توجّه کرد. وی دو نوع وحی به معنای خود انکشافی خداوند در نظر گرفت:

۱) وحی غیر مقوله‌ای.

۲) وحی مقوله‌ای.

الف) وحی غیر مقوله‌ای:

وحی غیر مقوله‌ای، به عنوان زمینه و اساس پیشینی وحی مقوله‌ای شناخته می‌شود. به زعم رانر هر انسانی که به دنیا می‌آید، نوعی پذیرش در درون خود نسبت به رازی مقدّس ـ که بعدها خدا نامیده می‌شود ـ دارد. هر انسانی به سوی افق نامحدودی از معنی و امید گرایش دارد، فارغ از این که این انسان چه دینی و چه آیینی داشته باشد، چنین خصیصه‌ای در او وجود دارد. در این مرتبه، خداوند به مثابه یک افق نامحدود از معنی، خود را بر انسان مکشوف می‌کند. این تجلّی به تک تک آحاد بشر تعلق دارد. با دریافت این وحی غیر مقوله‌ای، انسان برای دریافت کلام الهی و وحی خاص، آمادگی می‌یابد. رانر معتقد است اگر این افق نامحدود، خود را منکشف نمی‌کرد اشیا و امور جهان معنای خود را برای انسان از دست می‌دادند. این وحی، تاریخی نیست و به هیچ موضوع خاصّ و امر وحیانی اشارهٔ ویژه‌ای ندارد، بلکه زمینه‌ای برای وحی مقوله‌ای است. این مکاشفه با آن که دورنمای مبهمی از خدا به انسان می‌نمایاند، اطلاعات مشخصی به انسان نمی‌دهد.

ب) وحی مقوله‌ای:

وحی مقوله‌ای از نظر رانر به دو بخش تقسیم می‌شود:

۱) وحی مقوله‌ای جهان شمول: در این قسم خداوند دست به خودانکشافی می‌زند و این امر مختص آیین و دیانت خاصی نیست، بلکه برای تمام انسان‌ها ـ اعم از آنکه پیرو آیین وحیانی خاصّی باشند یا خیر ـ رخ می‌دهد. این خودانکشافی خداوند، فراتر از همهٔ آیین‌ها است و حتّی کافران را در برمی‌گیرد. مقصود از وحی مقوله‌ای،

خودانکشافی خداوند در قالبی است که مشاهده‌پذیر است و شامل رخدادهایی می‌شود که حضور خداوند را به نمایش می‌گذارند.

رانر معتقد است که چنین رخدادهایی، ممکن است در میان پیروان تمام آیین‌ها و مذاهب گزارش شده باشد و حتّی کافران نیز می‌توانند شواهدی از این دست را مشاهده کنند. اما این نوع خودانکشافی ناقص است و به دلیل فاسد بودن طبیعت انسان، هم‌چون وحی تامّ و تمامی که بتواند مطلقاً هدایتگر انسان به سوی خداوند باشد عمل نخواهد کرد.

۲) وحی مقوله‌ای خاص: مقصود رانر از وحی مقوله‌ای خاص، خودانکشافی خداوند در تاریخ قوم بنی اسرائیل، عیسی مسیح، کتاب مقدّس و کلیساست. این وحی، اختصاص به مسیحیّت دارد و عالی‌ترین نوع وحی است و در خود آن نیز تجسّد عیسی مسیح، عالی‌ترین نمونهٔ وحی است و هدایت اصلی الهی از این طریق ممکن است. از نظر رانر، عیسی مسیح واجد الوهیّت و انسانیّت هر دو با هم است و از این نظر تفکّر وی با اندیشهٔ اصلی کلیسای کاتولیک تضادی ندارد. به زعم وی نجات انسان تنها با واسطهٔ موجودی که الوهیّت داشته باشد ممکن است، پس عیسی مسیح باید واجد طبیعت الهی باشد. کتاب مقدّس نیز چنان‌که آمد، از خصلت وحیانی برخوردار است.(۸۲)

هانس کونگ[1]

هانس کونگ که از پیشروترین متألهان کاتولیک است که در سال ۱۹۲۸ در سوئیس متولّد شد. پس از تحصیلات در سال ۱۹۶۰ به سمت استادی دانشگاه توبینگن[2] پذیرفته گشت و طی دههٔ ۱۹۶۰ کتاب‌هایی انتقادی در باب برخی از آموزه‌های کلیسای

[1] Hans Kung
[2] Tübingen

کاتولیک از قبیل عقیده به خطاناپذیری پاپ نوشت که در نهایت به اخراج وی از کلیسای کاتولیک منجر گردید. روش الهیاتی وی، تحت تأثیر برخی از متألهان پروتستان، به ویژه کارل بارت است. به زعم کونگ برای آنکه الهیات در فرهنگ مدرن دنیای امروز، جایگاه ارزشمند و واقعی خود را دارا باشد، لازم است که بر مبانی عقلانی متّکی باشد و خود را از دستاوردهای مدرنیته و دوران روشنگری بی نیاز نبیند. به زعم وی بازگشت به عصر پیش از روشنگری ممکن نیست و دستاورد این دوران، یعنی آزادی و خودبنیادی عقل انسان را نمی‌توان انکار کرد. بنابراین، روش نقد تاریخی کتاب مقدّس نیز که با ظهور روشنگری شکل گرفت نباید از نظر دور بماند. الهیات مدرن باید تلاش کند تا از جایگاه مسیح محوری با فرهنگ جهان امروز به توازن و تعادل دست یابد نه آنکه آن را طرد و انکار کند، لیکن با این همه هانس کونگ همواره بر اولویّت پیام مسیحیّت تأکید می‌کند.

به عقیدهٔ هانس کونگ، آنجا که میان پیام انجیل و آموزه‌های جهان مدرن، تضاد پیش می‌آید ارجحیّت و اولویّت با پیام مسیحیّت است. اما پیام مسیحیّت از نظر او چیست؟ او هستهٔ اصلی پیام مسیحیّت را عیسی مسیح و پیام انجیل دربارهٔ وی می‌داند. به این ترتیب هستهٔ اصلی پیام مسیحیّت دو وجه وحیانی این آیین به شمار می‌روند، لیکن نظر کونگ دربارهٔ این دو منبع وحیانی با نظر رسمی کلیسای کاتولیک متفاوت است. او عیسی مسیح را نه خدای مجسَّم و پسر تجسّد یافته خداوند بلکه انسانی خاص و بی‌نظیر می‌داند که به سبب آن که خداوند در وجود این انسان شاهکار خلقت را اعمال کرده است، به مقام خاصّی دست یافته است که دیگر انسان‌ها واجد آن نیستند. این مقام همان جانشینی خدا به عنوان پدر آسمانی است. اگر عیسی مسیح پسر خدا نامیده می‌شود، در واقع به سبب مقام و جانشینی اوست.

به این ترتیب سخن کونگ نقض مبنایی‌ترین آموزهٔ کلیسای کاتولیک است. در خصوص کتاب مقدّس، کونگ این کتاب را بالاترین معیار آیین مسیحیّت می‌داند، زیرا

گزارش مربوط به عیسی مسیح در آن مندرج است، لیکن این معیار اولاً تاریخی است و ثانیاً خطاپذیر است. به زعم وی اعتقاد به خطاناپذیری کتاب مقدّس به اندازهٔ اعتقاد به خطاناپذیری پاپ اشتباه است، زیرا تنها خداست که خطاناپذیر است. نویسندگان رسالات کتاب مقدّس انسان‌هایی بودند که انکشاف خدا در زندگی قوم بنی‌اسرائیل و شخص عیسی مسیح را مشاهده کردند و این انکشاف را گزارش کرده‌اند.در نظر کونگ، این گزارش را باید با استفاده از روش تاریخی ـ انتقادی مورد بررسی و نقد قرار داد تا بتوان شخصیّت مسیح را که عالی‌ترین مرجع مسیحیّت است از لا به لای مطالب آن بیرون آورد.(۸۳)

۹) وحی در کلیسای ارتدوکس

چنان‌که شرح آن گذشت، در ابتدای ظهور مسیحیّت و پس از پایان قرن اوّل میلادی در شهرهای مهمّ امپراطوری روم همچون انطاکیه، کاپادوکیه، اورشلیم و شهر رم، کلیساهایی برپا گردید و در رأس هر کلیسا یک اسقف که خود را نایب رسولان عیسی مسیح و در نتیجه نایب مسیح می‌دانست قرار گرفته، کلیسا را هدایت می‌کرد. پس از مدتی کلیسای رم مدّعی زعامت کلّ دنیای مسیحیت گردید، لیکن کلیساهای شرق عالم مسیحیّت این ادّعای اسقف اعظم رم ـ که بعدها پاپ نامیده شد ـ را رد کردند. علاوه بر این، برخی از اختلافات جزئی در عقاید نیز بر این تفرقه افزود تا آن که نهایتاً منجر به جدایی کامل شرق عالم مسیحیّت تحت عنوان مذهب ارتدوکس از غرب عالم مسیحیّت که تحت زعامت کلیسای رم قرار داشت گردید. واژه ارتدوکس مرکّب است از دو واژه یونانی Orthos به معنای درست و doxa به معنای عقاید و باورها که مجموعاً می توان آن را درست عقیده ترجمه کرد.

کلیساهای شرق عالم مسیحیت به سه دسته تقسیم می‌شوند: الف) کلیسای ارتدوکس شرقی ب) کلیساهای جدا شده شرقی ج) کلیساهای متحد با رم.

بدنه اصلی کلیسای شرق عالم مسیحیت، همان کلیسای ارتدوکس شرقی است که آن را کلیسای یونانی ـ روسی نیز نامیده‌اند. کلیساهای جدا شده شرقی عبارتند از برخی کلیساهای شرق عالم مسیحیت که طی انعقاد برخی از شوراهای عالم مسیحیت، راه خود را از جریان اصلی پیروان آیین مسیحی جدا کردند. کلیسای نسطوری از اسقف‌نشین‌هایی شکل گرفت که مصوبات شورای افسوس را نپذیرفتند، در شورای افسوس تصویب شد که عنوان تئوکس یا حامل خدا (مادر خدا) برای مریم مقدس به کار گرفته شود، هم‌چنین این کلیسا حکم محکومیت و ارتداد نستوریوس، سراسقف قسطنطنیه، را که در این شورا تصویب شده بود رد کرد.

پس از شورای افسوس، شورای خالکدون تشکیل گردید. در این شورا نیز برخی کلیساها با ردّ مصوبات شورای خالکدون، از بدنه اصلی جریان مسیحیت جدا شدند. این گروه را کلیساهای غیرخالکدونی می نامند که عبارتند از: کلیسای ارتدوکس ارمنی، کلیسای ارتدوکس نبطی و کلیسای ارتدوکس سوری هند.

غیر خالکدونی‌ها تنها مصوبات سه شورا را تأیید می‌کنند: شورای نیقیه اول، شورای قسطنطنیه اول و شورای افسوس. این کلیساها اغلب تک ذات انگار خوانده می‌شوند زیرا برخلاف مصوبه اصلی شورای خالکدون، اینان برای مسیح تنها یک ذات قائلند نه دو ذات. کلیساهای متّحد با رم گروه‌هایی از کلیساهای شرقی هستند که با کلیسای کاتولیک رم متّحد شده‌اند. این کلیساها اگرچه ریاست عالیه پاپ و سایر تعالیم کلیسای کاتولیک رم را پذیرفته‌اند اما در عین حال برخی از مناسک و رویّه‌های خود را حفظ کرده‌اند. به عنوان مثال، برخلاف کلیسای کاتولیک به کشیشان خود اجازه ازدواج می‌دهند. (۸٤)

لیکن با توجه به موضوع موردبحث از جهت بحث ما در خصوص مفهوم وحی در مسیحیّت، میان دو فرقه ارتدوکس و کاتولیک تفاوت بنیادین وجود ندارد، زیرا هر دو این فرقه‌ها در اصول و مبانی که ریشه در سده‌های آغازین مسیحیّت دارد مشترک‌اند.

کلیسای ارتدوکس نیز بر این باور است که عیسی ناصری، تجسّد خداوند بوده و در واقع پسر خدا و برترین مظهر انکشاف الهی است. علاوه براین، این کلیسا وحیانی بودن مطالب و مطاوی رسالات کتاب مقدّس را باور دارد و هم‌چون کلیسای کاتولیک رم، نویسندگان این رسالات را هنگام نگارش، تحت هدایت روح القدس می‌داند؛ به گونه‌ای که این نویسندگان آنچه را که خدا خواسته است بی کم و کاست و بی هیچ افزایشی نگاشته‌اند. در کلیسای ارتدوکس نیز معیار تعیین کننده برای تفسیر کتاب مقدّس نظر کلیساست. چگونگی تفسیر کتاب مقدس به وسیلهٔ قدیسان و پدران کلیسا و کیفیت درک مطالب این کتاب، هنگام اجرای آیین‌های عبادی کلیسا، معیار اصلی تفسیر کتاب مقدس است. در واقع منابع اصلی دیانت مسیحی در فرقه ارتدوکس نیز هم‌چون فرقه کاتولیک کتاب مقدس و سنت کلیسایی است. (۸۵)

رابطهٔ عقل و وحی در کلیسای ارتدکس

مسیحیت شرقی به برتری نقل بر عقل قائل است. در واقع کشیشان و متألهان کلیساهای شرق عالم مسیحیت برای عقل، صرفاً شأن ابزاری قائل بودند و عقل را منبع مستقل شناخت محسوب نمی‌کردند. به همین دلیل، فلسفه مدرسی، آن گونه که در غرب عالم مسیحیت پاگرفت، در حوزه‌های ارتدوکسی رشد نکرد. از این رو تعارض عقل و وحی، آن‌چنان که در طول قرون وسطی گریبان‌گیر متفکّران غرب مسیحی بود، در شرق مسیحیت نضج نگرفت.

پیروان آیین ارتدوکس از فلسفه مدرسی، بهره چندانی نگرفتند. هرچند آموزه‌های فلسفه مدرسی در میان پیروان آیین کاتولیک برای دفاع از آموزه‌های وحیانی مسیحی به کار گرفته می‌شد، لیکن در نهایت به پرورش عقل خود بنیاد در برابر نقل و وحی منتهی شد. از آنجا که متألهان ارتدوکس حجیّت عقل تنها را قبول نداشتند، از عقل صرفاً به عنوان خادم وحی و به جهت فهم آموزه‌های وحیانی کمک می‌گرفتند.(۸٦)

به همین دلیل نیز در کلیسای ارتدوکس، گرایش‌های عرفانی رشد چشمگیری داشت و عرفان را تاج الهیات می‌دانستند. (۸۷) در قرن بیستم نیز یکی از جریانات مهم و مؤثر الهیاتی در حوزه ارتدوکس، زنده کردن سنّت الهیاتی عرفانی بود.

به طور خلاصه، جریان غالب در میان متألهان ارتدوکس به تفکیک میان منطق الهی و منطق علمی باور دارد. به زعم آنان دانش الهی، حاصل قلب و دانش علمی، حاصل فعالیت مغز است و نباید حوزه قلب و عقل یا به عبارتی، وحی و عقل را با هم آمیخت و از این رو نباید دانش الهیات را براساس مبانی عقلی صرف و بدون استمداد از وحی بنا کرد، به این ترتیب تضادّی نیز میان عقل و وحی به میان نخواهد آمد. (۸۸)

پی نوشت فصل سوم:

۱. توماس، میشل. (۱۳۸۱). *کلام مسیحی*. ترجمه حسین توفیقی. قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب. ص ۲۳.

۲. همان. صص ۲٤-۲۳.

۳. سلیمانی اردستانی، عبدالرحیم. (۱۳۸۱). *مسیحیت*. قم: زلال کوثر.صص ٦٤-٦۳.

٤. زیبایی نژاد، محمدرضا. (۱۳۸٤). *مسیحیت شناسی مقایسه‌ای*. تهران: سروش (انتشارات صدا و سیما). ص ۱۵۱.

۵. توماس، میشل. (۱۳۸۱). *کلام مسیحی*. ترجمه حسین توفیقی. قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب. ص ۲۵.

٦. مک گراث، الستر. (۱۳۸۵). *درآمدی برالاهیات مسیحی*. ترجمه عیسی دیباج. تهران: کتاب روشن. صص ۲۰۸-۲۰۷.

۷. توماس، میشل. (۱۳۸۱). *کلام مسیحی*. ترجمه حسین توفیقی. قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب. ص ۳۲.

۸. آشتیانی، جلال الدین. (۱۳۷۹). *تحقیقی در دین مسیح*. تهران: نشر نگارش. ص ١٤.

۹. توماس، میشل. (۱۳۸۱). *کلام مسیحی*. ترجمه حسین توفیقی. قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب. صص ۵۱-٤۹.

۱۰. سلیمانی اردستانی، عبدالرحیم. (۱۳۸۱). مسیحیت. قم: زلال کوثر. صص ۸۵- ٦۹.

۱۱. توماس، میشل. (۱۳۸۱). *کلام مسیحی*. ترجمه حسین توفیقی. قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب. ص ۲٦.

۱۲. آشتیانی، جلال الدین. (۱۳۷۹). *تحقیقی در دین مسیح*. تهران: نشر نگارش. ص ۱۵.

۱۳. مک گراث، الستر. (۱۳۸۵). *درآمدی برالاهیات مسیحی*. ترجمه عیسی دیباج. تهران: کتاب روشن. ص ۲۲۹.

۱٤. توماس، میشل. (۱۳۸۱). *کلام مسیحی*. ترجمه حسین توفیقی. قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب. صص ۲۷-۲٦.

۱۵. مک گراث، الستر. (۱۳۸۵). *درآمدی برالاهیات مسیحی*. ترجمه عیسی دیباج. تهران: کتاب روشن. ص ۲۲۹.

۱٦. ایلخانی، محمد. (۱۳۸۳). *تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس*. تهران: سمت. صص ۵۷-۵٦.

۱۷. مک گراث، الستر. (۱۳۸۵). *درآمدی برالاهیات مسیحی*. ترجمه عیسی دیباج. تهران: کتاب روشن. ص ۲۳۰.

18. **Catholic Enlyclopedia. Revelation**. [www.catholic.org/encyclopedia/view.php?id= 9982]

19. **Catholic Enlyclopedia. Revelation**. [www.catholic.org/encyclopedia/view.php?id= 9982]

۲۰. برانتل، جورج. (۱۳۸۱). *آئین کاتولیک*. حسن قنبری . قم: مرکزمطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب. ص ٦۸.

۲۱. همان. ص ٦۷.

22. Catholic Enlyclopedia. Revelation. [www.catholic.org/encyclopedia/view.php?id= 9982]

23. Ibid

24. Ibid

25. Catholic Encyclopedia. Apostles, the. [www.catholic.org/encyclopedia/view.php? id= 933]

26. [www.Catholic.org/Encyclopedia/view.php? id=9984]

27. Ibid

۲۸. امینی، ابراهیم. (۱۳۷۷). *وحی در ادیان آسمانی*. قم: دفترتبلیغات اسلامی حوزهٔ علمیهٔ قم. ص ۱۷۸.

۲۹. پرچم، اعظم. «ماهیت کلامی نبوت اسرائیلی». *مجله تخصصی کلام اسلامی*. سال نهم. شماره مسلسل ۳۵. ص ۱۵۵.

۳۰. مک گراث، الستر. (۱۳۸۵). *درآمدی برالاهیات مسیحی*. ترجمه عیسی دیباج. تهران: کتاب روشن. ص ۲۱.

۳۱. کونگ، هانس. (۱۳۸٤). *تاریخ کلیسای کاتولیک*. ترجمه حسن قنبری. قم: مرکزمطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب. ص ۸۳.

۳۲. ایلخانی، محمد. (۱۳۸۲). *تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس*. تهران: سمت. ص ٦٤.

۳۳. همان.

۳٤. همان. ص ۱۱۱.

۳۵. مک گراث، الستر. (۱۳۸۵). *درآمدی برالاهیات مسیحی*. ترجمه عیسی دیباج. تهران: کتاب روشن. ص ۳۷۷.

۳٦. همان. صص ۷۱ و ۸۳ .

۳۷. همان. ص ٦۰۳.

۳۸. ایلخانی، محمد. (۱۳۸۲). *تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس*. تهران: سمت. ص ٤۱.

۳۹. همان. صص ٤۳-٤۲.

٤۰. همان. صص ٤۹-٤۸.

٤۱. همان. صص ۵۲ و ۵٦.

٤۲. همان. ص ۵۷.

٤۳. همان. ص ۱۷۰.

٤٤. زیبایی نژاد، محمدرضا. (۱۳۸٤). مسیحیت *شناسی مقایسه‌ای*. تهران: سروش (انتشارات صدا و سیما). ص ۱۲۳.

٤۵. ویر، کالسیتوس. «مسیحیت شرقی؛ تحولات تاریخی». ترجمه حمید بخشنده. *هفت آسمان*. شماره ۲۰. صص ۱۱۹- ۱۱٤.

٤٦. برانتل، جورج. (۱۳۸۱). *آئین کاتولیک*. حسن قنبری. قم: مرکزمطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب. ص ۱۹۱.

٤٧. ویر، کالسیتوس. «مسیحیت شرقی؛ کلیساها. آموزه‌ها و آیینهای مقدس». ترجمه حمید بخشنده. *هفت آسمان*. شماره ۲۵. ص ۹۵.

٤٨. زیبایی نژاد، محمدرضا. (۱۳۸٤). *مسیحیت شناسی مقایسه‌ای*. تهران: سروش (انتشارات صدا و سیما). ص ۲٤۲.

49. Catholic Encyclopedia. Tradition and living magisterium. [www.catholic.org /encyclopedia /view.php? id=11655]

٥٠. کونگ، هانس. (۱۳۸٤). *تاریخ کلیسای کاتولیک*. ترجمه حسن قنبری. قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.

٥١. همان. ص ۸۹.

٥٢. برانتل، جورج. (۱۳۸۱). *آئین کاتولیک*. حسن قنبری. قم: مرکزمطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب. صص ۱۸۹-۱۸۸.

٥٣. ویر، کالسیتوس. «مسیحیت شرقی؛ کلیساها. آموزه‌ها و آیینهای مقدس». ترجمه حمید بخشنده. *هفت آسمان*. شماره ۲۵. ص ۱۰۷.

٥٤. ایلخانی، محمد. (۱۳۸۳). *تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس*. تهران: سمت. صص ١٦-۹.

٥٥. همان. ص ۳۸.

٥٦. همان.

٥٧. همان. صص ٤٥-٤٠.

٥٨. همان. صص ٥٣-٥١.

٥٩. همان. صص ٥٥-٥٣.

٦٠. همان. صص ٥٩-٥٦.

٦١. همان. صص ٤٦-٤٥.

٦٢. همان. صص ٤٩-٤٧.

٦٣. همان. صص ٦٩-٦٧.

٦٤. همان. ص ٨٠.

٦٥. همان. صص ٨٠-٧٩.

٦٦. همان. صص ٩١-٨٨.

٦٧. همان. صص ١٠٤-٩٩.

٦٨. همان. صص ١٤٩-١٣٤.

٦٩. همان. صص ١٧٠-١٦٧.

٧٠. همان. صص ١٩١-١٨٩.

٧١. همان. صص ٢٢٣-٢٢١.

٧٢. همان. صص ٣٦٥-٣٥٨.

٧٣. همان. صص ٢٠٠-١٩٧.

٧٤. همان. صص ٤١٢-٤٠٨.

٧٥. همان. صص ٤٤٩-٤١٦.

٧٦. همان. صص ٤٦٢-٤٥٨.

٧٧. همان. صص ٤٦٧-٤٦٢.

٧٨. همان. صص ٤٧١-٤٧٠.

٧٩. همان. صص ٤٨٣-٤٧٦.

٨٠. . همان. صص ٥٣٨-٥٢٧.

٨١. . گرنز، استنلی جی. و السون، راجرای. (١٣٨٦). *الاهیات مسیحی در قرن بیستم*. ترجمه روبرت آسریان و میشل آقامالیان. تهران: کتاب روشن. صص ٣٧٩-٣٧٠.

٨٢. . همان. صص ٤٠٧-٣٩٤.

٨٣. . ویر، کالسیتوس. «مسیحیت شرقی؛ کلیساها. آموزه‌ها و آیینهای مقدس». ترجمه حمید بخشنده. *هفت آسمان*. شماره ٢٥. صص ٩٩-٩٣.

۸٤. همان. ص ۱۰۱.

۸۵. والی یر، پل. «سنت ارتدکس». ترجمه محمدتقی انصاری پور. *هفت آسمان*. شماره ۳ و ٤. صص ۲٤۷-۲٤۵.

۸٦. ویر، کالسیتوس. «مسیحیت شرقی؛ کلیساها، آموزه‌ها و آیینهای مقدس». ترجمه حمید بخشنده. *هفت آسمان*. شماره ۲۵. ص ۱۰۰.

۸۷. عقل و وحی از دیدگاه مسیحیت ارتدکس؛ گفتگو با پدرمیتالینوس. مجله نقد و نظر. شماره ۲. صص ۲۰۰-۱۹۵.

۸۸. همان.

وحی در کلیسای پروتستان

۱) نهضت اصلاح دینی و پروتستانتیزم

قرن شانزدهم در تاریخ اروپای مسیحی از اهمیّت خاصّی برخوردار است، این قرن سرآغاز ظهور نهضت جدیدی در مسیحیّت است که به نام اصلاح دینی[1] نامیده می‌شود. عبارت نهضت اصلاح دینی به مجموعه‌ای از روندها و تفکّراتی اطلاق می‌شود که همگی در یک عنصر اساسی با یکدیگر همراه و متّفق‌اند. آنچه سبب می‌شود افراد مختلفی نظیر مارتین لوتر[2]، ژان کالون[3] و اولریش تسوینگلی[4] علی‌رغم اختلاف نظرها، در یک گروه دسته بندی شوند و در چارچوب برنامهٔ اصلاح دینی جای گیرند، همانا تقابل آنان با پذیرش محوریّت کلیسای کاتولیک در عالم مسیحیت است.

از لحاظ تاریخی، در دنیای مسیحیّت تا پیش از قرن شانزدهم، دو مرجع عمدهٔ کلیسایی وجود داشته است. نخست، کلیسای ارتدوکس شرقی که در برگیرندهٔ

---

[1] Reformism
[2] Martin Luther
[3] John Calvin
[4] Huldrych zwingli

کشورهای شرق عالم مسیحیت می‌شد، از قبیل امپراطوری روم شرقی و بعدها روسیه، صربستان و سایر کشورهای اروپای شرقی (رومانی، بلغارستان، گرجستان، قبرس، یونان، چک، اسلواکی) و دیگر، کلیسای کاتولیک رم که شامل تمام کشورهای غرب اروپا می‌شد و بعدها در عصر استعمار و اکتشاف قارّهٔ آمریکا، این آیین در آمریکای لاتین و جنوبی نیز نضج و گسترش یافت به نحوی که امروزه در این بخش از جهان، اکثریت مسیحیان به آیین کاتولیک گرایش دارند.

جدایی میان کلیساهای ارتدوکس و کاتولیک ریشه در قرون اوّلیهٔ مسیحیت دارد. میان اسقفان کلیسای شرق و پاپ رم، از دیرباز بر سر تفسیر برخی معتقدات مسیحیّت اختلاف نظر وجود داشته است، لیکن مورّخان، تاریخ قطعی جدایی کلیساهای شرق و غرب را سال ۱۰۵٤ میلادی می‌دانند. با این جدایی، عالم مسیحیت به دو بخش مجزا و رقیب یکدیگر تقسیم شد که در بخش شرقی، اسقف اعظم کلیساهای ارتدوکس (در قسطنطنیه) با محوریت زبان یونانی، رهبری مسیحیان را برعهده داشت و در بخش غربی، پاپ کلیسای رم با محوریت زبان لاتین، رهبری غرب عالم مسیحیت را عهده‌دار بود؛ لیکن چنان‌که گفته شد اسقف اعظم کلیسای قسطنطنیه، زعامت قانونی و آیینی بر سایر کلیساها اعمال نمی‌کرد، بلکه صرفاً واجد نوعی برتری افتخاری بر سایر کلیساهای ارتدوکس بود. رهبری کلیسای ارتدوکس شرقی، ابتدا در شهر قسطنطنیه متمرکز بود و با سقوط قسطنطنیه در سال ۱۳۵٤ میلادی به دست مسلمانان عثمانی، اسقف‌نشین روسیه عملاً در مقام جانشین رهبری کلیسای شرق قرار گرفت. در تمام پانزده قرنی که از میلاد مسیح می‌گذشت، در بخش غربی عالم مسیحیت – مسیحیت کاتولیک– سیطرهٔ کلیسای کاتولیک و شخص پاپ، بی‌چون و چرا پذیرفته شده بود، هرچند گاه و بیگاه مخالفت‌هایی با فرامین پاپ ظهور می‌کرد، با این حال اهمیت این مخالفت‌ها چندان نبود که مرجعیت پاپ را به خطر افکند. اما در قرن شانزدهم و با شروع نهضت اصلاح دینی، برای نخستین بار مرجعیت پاپ و کلیسای کاتولیک با

چالش عمده‌ای مواجه شد که ادامهٔ این روند سبب گردید تا عالم مسیحیت برای دومین بار دچار شقاق جدّی شود.

از این قرن به بعد، واژهٔ پروتستان به بخشی از عالم مسیحیت غربی اطلاق می‌گردد. واژهٔ پروتستان به معنای اعتراض کننده است و به بخشی از پیروان مسیحیت اطلاق می‌شود که علی‌رغم اختلاف با یکدیگر، در خصوص ترجیح تعالیم کتاب مقّدس بر سنّت و خارج بودن پاپ کلیسای کاتولیک، از مقام مرجعیّت، اشتراک نظر دارند.

معمولاً برای اشاره به نهضت اصلاح دینی، از دو چهرهٔ بسیار برجستهٔ آن به اسامی مارتین لوتر (۱٤۸۳ ـ ۱٥٤٦) و ژان کالون (۱٥۰۹ ـ ۱٥٦٤) نام می‌برند.

مارتین لوتر راهب و استاد کتاب مقدّس در آلمان بود. وی در حین کار تفسیر و تعلیم کتاب مقدّس به این نتیجه رسید که کلّ سنّت تعلیمی کلیسای کاتولیک نادرست است و حجیّت تعلیمی باید به کتاب مقدّس داده شود و سنّت کلیسا را با وجود چند قرن قدمت، باید کنار نهاد. هدف اعتراض لوتر در ابتدا متوجّه عمل فروش آمرزش از سوی کلیسای کاتولیک بود. وی به این روند در کلیسای کاتولیک اعتراض کرد، لیکن شورای کلیسایی او را محکوم نمود. وی پس از آن، اصلاحات مورد نظر خود را در دانشگاه ویتنبرگ پیگیری کرد. او بر این باور بود که شنیدن کتاب مقدّس، نوعی آیین مقدس است و شنیدن آن به زبان قابل فهم برای همهٔ مردم، تأثیری قوی برایشان خواهد گذارد و لزومی ندارد که مردم مقیّد به تفاسیر رسمی کلیسا باشند.

طرح چنین دیدگاهی، شکافی عظیم بر کلیت کلیسای کاتولیک وارد آورد، زیرا تا آن زمان کلیسای کاتولیک رسماً مرجعیت تفسیر کتاب مقدّس را در انحصار خود گرفته بود و از سوی دیگر خواندن و روایت کتاب مقدّس را تنها به زبان لاتین ـ و نه هیچ یک از زبان‌های معمول اروپایی نظیر آلمانی، انگلیسی و فرانسوی ـ روا می‌دانست. لوتر قصد نداشت تا کلیسای جدیدی پایه ریزی کند و صرفاً در پی اصلاح ساختار کلیسای زمان خود بود، اما کشمش‌هایی که بر سر آرای وی درگرفت و حمایت

شاهزادگان آلمانی از او در برابر نفوذ پاپ، منجر به آن شد که کلیساهای پروتستان آلمان، در برابر مرکزیت و مرجعیت کلیسای رم، ایستادگی کنند و با طرح مبانی و آموزه‌های جدید، خود را از قید مرجعیّت دستگاه فکری کلیسای کاتولیک خارج نمایند.

چنان‌که آمد، ژان کالون از بزرگ‌ترین رهبران نهضت اصلاح دینی به شمار می‌رفت. در حالی که اصلاحات لوتر و پروتستانتیزم نوع وی، به آلمان و کشورهای اسکاندیناوی محدود می‌شد، اصلاح نوع کالونی علاوه بر شهر ژنو و سوئیس ـ که مقرّ وی به شمار می‌رفت ـ در کشور انگلستان نیز سرمشق اصلاحات قرار گرفت. کالون اصلاحات خود را در شهر ژنو سوئیس به اجرا گذارد و در آن شهر کلیسای اصلاح شدهٔ قدرتمندی با آموزه‌های اصلاحی تأسیس کرد. رکن اصلی اصلاحات وی نیز وفاداری به کتاب مقدّس بود.

یکی دیگر از پیشگامان نهضت اصلاح دینی، اولریش تسوینگلی (۱۵۳۱ ـ ۱٤۸٤) مصلح اهل سوئیس بود. وی به انتقاد از تجرد روحانیون و عفونامه فروشی پرداخت. بنا بر موضع وی، فقط کلام خدا کافی است و نیازی به انبوه تفاسیر کلیسا و محقّقان نیست. او نیز همچون لوتر، مخالف مرجعیت کلیسای کاتولیک رم بود، هر چند با وی در برخی مباحث تفسیری اختلاف نظر داشت.

از نظر فرق پروتستان، مصوّبات کلیسا تنها در صورتی معتبر است که با مضامین کتاب مقدّس در تقابل نباشد، حتّی به عقیدهٔ برخی از آنها، آنچه در کتاب مقدّس نیامده باشد باطل است. عامّهٔ مردم مسیحی تا پیش از ظهور نهضت اصلاح دینی قادر به دسترسی مستقیم به متن کتاب مقدّس نبودند، چرا که این متن صرفاً به زبان لاتین ترجمه شده بود و کلیسای کاتولیک اجازهٔ ترجمهٔ آن را به زبان‌های مختلف اروپایی نمی‌داد.

با ظهور این نهضت، ترجمهٔ کتاب مقدس به زبان‌های مختلف رونـق گرفـت و مـتن کتاب مقدس در دسترس عامهٔ ایمان‌داران قرار گرفت. بـه ایـن ترتیـب، در برابـر ایـن دیدگاه کاتولیکی ـ قرون وسطایی، مبنی بـر اینکـه مرجـع تشـخیص عقایـد صـحیح و واسطه فیض، کلیسای کاتولیک است و نَسَب پاپ‌های آن به رسولان و حواریون مسیح می‌رسد، دیدگاه مصلحان پروتستان رواج یافت، مبنی بر اینکه تنها کتاب مقدّس حجّت است و این کتاب نیازی به مفسّر رسمی ندارد، بلکه هر فـرد مسـیحی مـی‌توانـد بـدان مراجعه نماید و آموزه‌های عقیدتی و عملی خود را از آن اخذ کند. از نظر آنان، کلیسـا محل اجتماع مؤمنان است و به جز مسیح رئیسی ندارد، لذا هیچ مرجعی واسطهٔ فـیض نیست.

در مقابل، از نظر کلیسای کاتولیک، کلیسا معصوم است و هرگاه در موضع فتـوا دادن قرار گیرد، تأیید روح القدس سبب مصون بودن آن از خطا می‌شود. پروتستان‌ها چنـین دیدگاهی را به شدّت رد می‌کنند. به باور آنها هیچ فرد مسیحی نیاز نـدارد از کلیسـا یـا نهاد خاصّی تأیید بگیرد. همهٔ انسان‌ها قادر به برقراری ارتباط با خدا هستند و می‌توانند فیض را دریافت کنند. شعارِ «تنها کتاب مقدّس» به صورت شعار اصلی فرق پروتسـتان ـ اعم از آن که پیرو لوتر یا کالون باشند ـ درآمد.

کلیسای کاتولیک در برابر اصلاح گرایان پروتستان، به واکنش شدیدی دسـت زد. در شورای ترانت (م. ۱۵٦۳ ـ ۱۵٤۵) کاتولیک‌ها در هـیچ موضـعی حاضـر بـه توافـق بـا پروتستان‌ها نشدند و بر مرجعیّت کلیسای کاتولیک و تبیین مجدّد سنّت کلیسا انگشـت تأکید نهادند. براساس مصوبهٔ این شورا، کتاب مقدّس، تنها منبع وحی الهـی اسـت امـا سنّت نیز هم پای کتاب مقـدّس، منبـع مرجعیّـت دینـی بـه شـمار مـی‌رود و کلیسـای کاتولیک هم‌چنان، یگانه مفّسر قطعی و نهایی کتاب مقـدّس اسـت و بـس. کلیسـاهای کاتولیک و پروتستان تا اواسط قرن بیستم یعنی برپایی شورای واتیکان (۱۹٦۵ ـ ۱۹٦۳)

هیچ رابطه‌ای به جز خصومت با یکدیگر نداشتند، تنها در این قرن بود که کلیسای کاتولیک برای نخستین بار پروتستان‌ها را نیز به مثابه یک مسیحی به رسمیّت شناخت.

۲) عصر روشنگری و تأثیر آن بر مسیحیت

معمولاً عبارت روشنگری در تاریخ غرب، به دوره‌ای اطلاق می‌شود که طی آن مبانی جدیدی در تفکّر و نسبت انسان با عالَم به وجود آمده است. این عصر که مصادف با قرن هجدهم در تاریخ اروپاست، دوره‌ای است که اعتقاد به استناد تامّ و تمام به عقل بشری جهت شناخت عالَم و تغییر و تصرف آن به سود انسان، جایگزین پذیرش محدودیت عقل در برابر منابع دیگر معرفت نظیر وحی می‌شود. آموزهٔ اصلی روشنگری که در آرای فیلسوفانی نظیر جان لاک[1] و امانوئل کانت[2] و روشنگرانی نظیر ولتر[3] و اصحاب دایرة المعارف در فرانسه ظهور کرد، پذیرش مرجعیت عقل بشری در شناخت عالم و قوانین حاکم برآن است.

از دیدگاه متفکّران این دوره، عقل انسان، به ویژه آنجا که با توجه به تجربه ـ به معنای فلسفی که ریشه در عقاید فلاسفهٔ تجربی مسلکی نظیر جان لاک دارد ـ سخن بگوید، کاشف حقیقت و خودبسنده است. براین اساس، معیار پذیرش هر باور و عقیده‌ای یا ردّ آن، عقل انسان است. علاوه بر این از نظر این متفکّران، دوران قبل از عصر روشنگری در تاریخ انسان، دوران اسارت انسان در زنجیرهای جهل و خرافات به شمار می‌رود و با ظهور عصر روشنگری و بر کرسی نشستن عقلانیّت بشری، انسان از دوران تاریک گذشته رهایی می‌یابد.

---

[1] John Locke
[2] Immanuel kant
[3] Voltaire

به این ترتیب، باورهای دینی نزد متفکّران عصر روشنگری تنها زمانی مقبولیّت خواهد یافت که در پیشگاه عقل انسانی عرضه شده و از تأیید آن برخوردار گردد، در غیر این صورت از مقولهٔ خرافات بوده و باید کنار گذاشته شود. از این رو تفکّر عصر روشنگری به مثابه نیرویی مهاجم علیه مسیحت ظهور کرد. اکتشافات علمی دربارهٔ عالم، هم‌چون نظریّهٔ کوپرنیک که منجر به ردّ هیئت بطلمیوسی گردید و هم‌چنین پیدایش فیزیک جدید در آرای گالیله و نیوتن همراه با فلسفهٔ روشنگری (نظیر آرای جان لاک و ایمانوئل کانت)، مسلّمات مقدس و کهن مسیحیت را دچار چالش کرد.

مسیحیان در طول سدهٔ بعد (قرن نوزدهم)، به طرق مختلف به این چالش واکنش نشان دادند؛ برخی حالت دفاعی به خود گرفتند و توان‌شان را صرف انکار مشروعیت چالش نوخاسته کردند و برخی دیگر کوشیدند بینش روشنگری را با انگیزهٔ دینی بیامیزند و دین جدیدی به نام خداباوری طبیعی پدید آورند. از دین قدیمی با این عنوان که خرافی است و انسان را محدود می‌سازد انتقاد می‌شد و از خداباوری طبیعی به دلیل معقول بودنش ستایش به عمل می‌آمد. زیرا خداباوری طبیعی متضمّن آن است که خدا به طور کامل در جهان طبیعی ظاهر شود و در نتیجه انسان با عقل خود می‌تواند قوانین حاکم بر جهان را بشناسد بدون آن که به معرفتی دیگر نظیر وحی احتیاج باشد. وظیفهٔ انسان تنها به کار انداختن عقل خویش و کشف قوانین جهان و زندگی بر اساس عقل است.(۲)

در طی عصر روشنگری، مردم اروپای غربی عموماً با مسائل عقلی و اجتماعی جدیدی رو به رو بودند. روند عرفی شدن، یعنی تغییر جهان‌بینی الهی به جهان‌بینی انسانی، آرام، ظریف و فراگیر بود و این روند، در اوضاع پیچیده‌ای رخ داد. پیام اصلی حاصل از اکتشافات علمی این بود که انسان، بدون توسّل به امر وحیانی، قادر به گشودن راز طبیعت و عالَم است و می‌تواند مسائل زندگی خود را ساماندهی کند. تا پیش از عصر روشنگری، مسیحیّت (فارغ از این که کدام فرقه مدّ نظر باشد) به

پرسش‌های مردم در باب زندگی پاسخ دینی می‌داد اما متفکّران عصر روشنگری، پاسخ دین دارانه به این مسائل را رد کردند. آنان تنها دربارهٔ منشأ مرجعیّت دینی سؤال نداشتند بلکه به نحو مبنایی‌تر، دربارهٔ کلّ اندیشهٔ دینی پرسش می‌کردند. طبق طرز تفکّر آنان، مرجعیّت دینی با اتّکا به وحی، مشیت الهی و معجزات، نوعی ذهنیّت خرافی و عقب مانده به حساب می‌آمد که باید کنار نهاده می‌شد. در قرن هفدهم به دلیل اعتبار عقل، که دلیل جذّابی برای بسیاری از مردم بود، مسیحیّت دچار لطمهٔ بزرگی گردید. «(تفکّر روشنگری) باعث شد مسیحیّت در اروپای غربی و شمال آمریکا خود را با آینده‌ای نامعلوم مواجه ببیند.»(۳)

آموزه‌های روشنگری، در ابتدا در انگلستان و فرانسه ـ به ویژه از لحاظ اجتماعی و سیاسی ـ بروز کرد و سپس در آرای فیلسوفان بزرگ آلمانی نظیر کانت و هگل صورت بندی فلسفی یافت. بنابراین نخست، این کشورها و نواحی اطراف آنها با تفکّر عصر روشنگری مواجه شدند و به مرور و با گذشت ایّام، این آرا و آموزه‌ها به سایر کشورهای اروپایی انتقال یافت.

مسیحیت، به ویژه مسیحیت کاتولیک که هنوز از ضربهٔ ناشی از اصلاح دینی و ظهور پروتستانتیزم کمر راست نکرده بود، این بار با حریفی قوی پنجه روبرو گردید که او را به مبارزه می‌خواند. مسألهٔ مهم آن بود که این بار نیروی مهاجم، اساساً کلّ مسیحیت را به چالش می‌کشید و مثل آنچه در جریان نهضت اصلاح دینی رخ داد، دعوایی نبود که طرفین آن اصل مسیحیّت را پذیرفته باشند. این بار فلاسفه و متفکّرانی در برابر کلیسا و مسیحیّت صف کشیدند که از اساس، مسیحیّت را به چالش می‌کشیدند.

«با ظهور عصر روشنگری کلّ اعتبار مسیحیّت (و نه فقط شکل به خصوصی از آن) از چندین ناحیه سخت به مخاطره افتاد... تأکید روز افزون بر اهمیّت درک ریشه‌های عقلانی دین ـ چنان که وقایع بعدی نشان داد ـ دلالت‌های بسیار منفی برای مسیحیت داشت.»(٤)

از میان فرق مسیحی (کاتولیک، ارتدوکس و پروتستان)، پروتستانتیزم بیش از همه از جریانات فکری عصر روشنگری تـأثیر پـذیرفت. در خصـوص کلیسـای ارتـدوکس و کاتولیک مسأله چنین بود که اولاً، آموزه‌های روشنگری دیر به شرق اروپا ـ یعنی حوزهٔ زعامت کلیسای ارتدوکس ـ راه یافت و از سوی دیگـر تنهـا پاسـخی کـه دو کلیسـای کاتولیک و ارتدوکس به آموزه‌های روشنگری دادند، صرفاً نفی و طرد این آمـوزه‌هـا و تقابل بـا آن بـود، امـا در حـوزهٔ مسـیحیت پروتسـتان، پـس از ظهـور آرای متفکّـران روشنگری، متألهان به تعامل با این دیدگاه‌های نوظهور پرداختند.

به عنوان علل اصلی چنین اتفاقی، می‌توان از مواردی چند نام بـرد. بـه گفتـهٔ اغلـب محقّقان، روح اعتراض، اصل آیین پروتستان مسیحی است و بنا بر تاریخچهٔ ایـن آیـین که در اعتراض به سنّت الهـی کلیسـای کاتولیـک شـکل گرفـت، مسـیحیان پروتسـتان همواره نسبت به اصول جزمی، نوعی نگـاه نقّادانـه دارنـد. یـک چنـین جـوهره‌ای بـا آرمان‌های روشنگری که نقّادی، زیر بنای آن به شمار می‌رفت می‌توانست خویشاوندی بیابد و شاید به همین دلیل بود که متألهـان پروتسـتان بـیش از سـایر مسـیحیان آمـادهٔ پذیرش اندیشه‌های عصر روشنگری بودند.

علاوه بر این، کلیسای پروتستان درست بر خلاف کلیسای کاتولیک، فاقد یـک نهـاد مرکزی است که تصمیمات آن برای کلّ ساختار، لازم الاجرا باشد. در کلیسای کاتولیک زعامت یک رهبر واحد به نام پاپ بر کلّ ساختار، پذیرفته شده است و همهٔ تصمیمات اصلی در مرکز، واتیکان، اخذ می‌شود، به نحوی که تمام کلیساهای کاتولیک در سراسر جهان موظف به اطاعت از آن هستند. بر خلاف چنین شـیوه‌ای، کلیسـاهای پروتسـتان اعم از ملّی و محلی و هم‌چنین فِرَق متعدد پروتستان ـ که هر کدام برای خود کلیسـای خاصّی دارند ـ واجد آزادی عمل بیشتری در قبال تحوّلات فکری و فرهنگـی هسـتند. به این ترتیب متألهان پروتستان در مواجهه با آموزه‌های عصر روشـنگری آزادی عمـل بیشتری داشتند و می‌توانستند به طرق مختلف به آن واکنش نشان دهند.(۵)

در نهایت، از پیوند مسیحیت پروتستان (نـزد برخـی متألهـان) و اندیشـه‌هـای عصـر روشنگری، اعتقاداتی در الهیات مسیحی زاده شد که دگرگونی‌های جدّی و بنیـادی در نوع نگاه به مسائل و مبانی الهیّاتی پدید آورد، اتفاقی که در سنّت کلیساهای کاتولیک و ارتدوکس رخ نداد.

۳) انتقادات تفکّر روشنگری از الهیات مسیحی

متفکّران عصر روشنگری با محوریّت بخشیدن به عقل انسان و پـذیرش مرجعیّـت تـامّ آن، به نقد باورهای دینی رایج در عصر خود در اروپای مسـیحی پرداختنـد. چنـان‌کـه گذشت این فرایند، چالش عظیمی را مقابل متألهین مسیحی پـیش آورد. ایـن رونـد در یک نگاه کلّی و اجمالی از سه مرحله گذر کرد:

در مرحلهٔ نخست، اندیشمندان متعلق به جریان روشنگری چنین استدلال مـی‌کردنـد که اعتقادات مسیحی کاملاً منطقی است و در صـورت بررسـی نقّادانـه ایـن باورهـا و مقایسهٔ آنها با معیار عقل، مخالفتی میان عقل و این آیین وحیانی بروز نمـی‌یابـد. بایـد توجّه کرد که در قرون وسطی نیز هماهنگی میان عقل و دیـن مـورد توجّـه فلاسـفه‌ای نظیر توماس آکویناس قرار داشت و اینان نیز به عقلانی بـودن دیـن فتـوی داده بودنـد لیکن در عین حال، آکویناس و همتایان او در قرون وسطی و قبل از عصر روشـنگری، مرجعیّت عقل را تنها در تأیید مبانی کلّی آیین مسیحیت می‌دانستند. به زعم آکویناس با عقل می‌توان این نکته را مبرهن کرد که عالم خدایی دارد امـا ایـن کـه تمـام باورهـای خاصّ مسیحیت را می‌توان با عقل مستدل کرد مورد نظر آکویناس و پیروان وی نبـود، بلکه در دورهٔ روشنگری بود که برخی از اندیشمندان دسـت بـه کـار شـدند تـا تمـام باورهای بنیادی و خاصّ مسیحیّت را با عقل توجیه کنند. در این دیدگاه، اثبات می‌شـد که مسیحیّت آیینی وحیانی است که با عقل توافق دارد.

در مرحلهٔ دوم، این‌گونه استدلال می‌شد که عقل انسان از طریق تأمل در عالم می‌تواند به حقایقی در باب خداوند و اخلاقیات دست یابد و دین مسیحیّت صرفاً تأیید حقایقی است که عقل روشن شدهٔ بشر بدان دسترسی دارد. در واقع، عقیده بر این بود که خود عقل بشر، بدون آن که به نور وحی روشن شده باشد قادر است تا به باورهای بنیادین و اصولی که از سوی دین مسیحیت آورده شده دست یابد. مسیحیت یا هر آیین وحیانی دیگر، صرفاً تأییدی برای دین طبیعی است که به وسیلهٔ عقل به دست می‌آید.

در مرحلهٔ سوّم، خود عقل به مرتبه و جایگاهی دست یافت که توانست باورهای مسیحی را به نقد و چالش بکشد و عقل نقّاد انسان به خودی خود دارای قابلیّتی بود که می‌توانست عقاید و باورهای مسیحی را مورد ارزیابی و داوری قرار دهد و به صحّت و سقم آنها حکم کند. انتقادات بنیادی و چالش برانگیز تفکّر روشنگری نسبت به آیین مسیحیّت از این مرحله آغاز گردید، این انتقادات مواردی از باورهای مسیحی را شامل می‌شد که اصول مبنایی این آیین محسوب می‌گردید، از قبیل وحی، معجزه، آموزه گناه اولیه، هویّت عیسی مسیح و حجیّت کتاب مقدّس مسیحیان.(٦)

متفکّرین دوران روشنگری به طبیعت و به طور کل به عالَم، به عنوان دستگاه منظمی که تنها براساس قوانین عِلّی و معلولی عمل می‌کند و امکان هیچ تخلّفی از قوانین آن وجود ندارد می‌نگریستند. این نوع نگاه در واقع، حاصل به بار نشستن فیزیک نیوتنی بود که عالَم را به مثابه ساعت دقیق و منظمی در نظر می‌گرفت که تمام چرخ دنده‌های آن به شکلی ثابت و یکنواخت کار می‌کردند. در بستر چنین دیدگاهی، وقوع وحی فرا طبیعی و معجزه مطلقاً ناممکن تلقی می‌گردید.

وحی و معجزه هر دو از مبانی اصلی اعتقادات مسیحی هستند. مفهوم وحی در مسیحیّت به این معنی که خود شخص عیسی مسیح، تجلّی ناب وحی الهی است، بنیادی‌ترین اصل مسیحیّت تلقی می‌گردد، لیکن برای متفکّرین دوران روشنگری، امکان

وقوع چنین رویدادی که منشأ ورای طبیعت و قوانین علّی و معلـولی آن داشـته باشـد، منتفی بود. از سوی دیگر، وقوع معجزه که علّتی ورای نظام اسباب و مسـبّبات طبیعـی داشته باشد نیز از نظر آنان امکان ناپذیر بود، حال آن که وقوع معجزه نیز از ارکان مهـمّ عقاید مسیحی است و اوج آن را می‌تـوان در معجـزهٔ رسـتاخیز عیسـی پـس از مـرگ ملاحظه کرد.

از دیگر آموزه‌های مسیحی که متفکّرین عصر روشنگری به شدّت آن را رد می‌کردند، آموزهٔ گناه اوّلیه بود. به نظر آنان این آموزه، انسان را به بنـد مـی‌کشـید و اسـتعدادهای عقلی وی را فاسد می‌کرد و مانع از آن می‌شد که انسـان بـه آزادی و جایگـاه شایسـتهٔ خود دست یابد.

از دیگر زمینه‌هایی که مورد انتقاد جدّی تفکّر روشنگری قـرار گرفـت، شخصـیت و هویّت عیسی مسیح بود. منتقدین معتقد بودند که عیسای تاریخی و واقعی، با عیسـایی که کتاب مقدّس عرضه می‌کند تطابقی ندارد. به نظر آنان چهرهٔ اصلی عیسی در انجیـل نیامده است و عیسی به جای آنکه یک منجی فوق بشری و خدایی باشـد، یـک معلّـم اخلاق بوده است که تعلیماتش موافق عقل سلیم هستند. به این ترتیـب، هویّـت الهـی عیسی به طور جدی مورد تردید واقع شد و عمل نجات بخش وی کـه برآمـوزهٔ گنـاه اوّلیه و آموزهٔ کفّاره مبتنی بود نیز اعتبار خود را از دست داد و به جـای عیسـای الهـی اناجیل، به یک معلم اخلاق تبدیل گردید که اخلاقی زیستن را به بشریّت می‌آموخت و صرفاً هویّت انسانی و زمینی داشت.(۷)

تفکّر عقل‌گرایی متضمّن آن بود که سخنان عیسی، تنها از آن جهت معتبر است که بـا عقل موافق می‌افتد، در غیر این‌صورت اگر سخنی منقول از عیسی، مخالف عقل سـلیم انسان به نظر برسد باید طرد شود. تأکیـد عصـر روشـنگری بـر توانـایی عقـل انسـان، ضرورت مکاشفهٔ الهی را سخت زیر سؤال برد. اگر عقل و خرد انسـان ایـن قابلیّـت را دارد که به ذات خدا و اهداف وی پی ببرد، دیگر به مکاشفهٔ تـاریخی خـدا در عیسـی

مسیح نیازی نیست. با حضور عقل، مکاشفه و به تبع آن هرگونه ایدهٔ حضور تجلّی‌گر در مسیح، زاید و غیر ضروری به نظر می‌رسید. به همین جهت، اهمیّت عیسی را صرفاً در تعالیم اخلاقی او و این نکته می‌دانستند که او نمونهٔ اخلاق است.

نقد کتاب مقدّس و زیر سؤال بردن حجیّت و مرجعیّت آن نیز یکی دیگر از دستاوردهای دوران روشنگری محسوب می‌شود که شاید بتوان آن را مهم‌ترین نقد دوران روشنگری بر مسیحیّت دانست، زیرا تمامی باورهای مسیحیّت بر اعتبار و حجیّت گزارشات کتاب مقدّس استوار است و از این رو آثار این نقد شایستهٔ توجّه بیشتری است.

کلیسا معتقد بود که کتاب مقدّس در زمان تألیف از خطا مصون مانده است و در گذر زمان هم از خطر تحریف شدن در امان است، چرا که نگارش آن با الهام روح القدس انجام گرفته است و نویسندگان به هنگام نوشتن مطالب این کتاب، تحت هدایت روح القدس بوده‌اند، این کتاب در طول زمان نیز تحت حفاظت روح القدس از تحریف در امان بوده است.

تمام پیروان و فِرَق مسیحی اعم از پروتستان، کاتولیک و ارتدوکس در این نکته با هم اشتراک داشتند که کتاب مقدّس با سایر کتب متفاوت است و منبعی وحیانی و الهی است، اما با ظهور عصر روشنگری این باور مورد تردید قرار گرفت. در این عصر روش‌های نقد کتاب مقدّس نضج گرفت و به شدّت بسط یافت.

تفکّر روشنگری در آلمان با الهام گرفتن از عقایدی که ریشه در خدا انگاری طبیعی (دئیسم) داشت به این نتیجه رسید که کتاب مقّدس اولاً، نوشتهٔ افراد متعددی بوده است و مطالب آن یکدست نیست و بعضاً حاوی تناقضاتی نیز هست. بنابر چنین دیدگاهی، کتاب مقدس را مثل هر نوشتهٔ دیگری می‌توان مورد نقد تاریخی و زبانی قرار داد. نتیجهٔ چنین روندی، زیر سؤال رفتن اعتبار اسناد بنیادین آیین مسیحیّت بود.(۸)

منتقد کتاب مقدّس، کسی است که در بررسی متون مقدّس از دانش زبانی، باستان شناسی و تاریخ برخوردار است. نقد تاریخی به دو شاخهٔ اصلی نقد ظاهری و نقد مضمون تقسیم می‌شوند. نقد ظاهری به جستجوی نسخهٔ اصلی کتاب مقدّس، نویسندهٔ واقعی، تاریخ نگارش و زبان مورد استفاده در آن می‌پردازد. نقد مضمون نیز به بررسی و تأمّل در مطاوی این کتاب نظر دارد. در پی نقد ظاهری، اصالت بخش‌هایی از کتاب مقدّس از لحاظ تاریخ نگارش و نویسندهٔ آن مورد تردید واقع گردید. در بخش نقد مضمون نیز دو محور اصلی مورد نقّادی قرار گرفت:

الف) بخش‌هایی از کتاب مقدّس، مخالف اخلاق تلقّی گردید.

ب) بخش‌هایی از کتاب مقدّس، از جمله بخش‌های مربوط به معجزات و امور فوق طبیعی با علم سازگار نبود.

از نکاتی که مورد توجّه منتقدین کتاب مقدّس قرار گرفت، گزارش تاریخی دربارهٔ عیسی مسیح (ع) بود. دستاوردهای چنین جستجویی آن بود که هیچ یک از مورّخین و نویسندگان قرن اوّل میلادی از جمله فیلون اسکندارنی، یوسف فلاویانی و پلوتارک از لحاظ تاریخی گزارشی دربارهٔ عیسی به دست نداده‌اند. مورّخین بعدی نیز گزارشی که با چهرهٔ عیسی در کتاب مقدّس منطبق باشد عرضه نکرده‌اند. این شیوه به آنجا منتهی شد که در قرون بعدی کسانی نظیر آلبرت شوایتزر[1] وجود عیسای تاریخی را انکار کردند.(۹)

در سال ۱۷۶۹ میلادی، برخی از مورّخین از بررسی نسب‌نامه‌های متناقض و داستان‌هایی که حول و حوش کودکی عیسی در اناجیل شکل گرفته بود، دریافتند که چنین شخصی هرگز وجود خارجی نداشته است. دیوید اشتراوس[2] در کتاب معروف خود (۱۸۳۵ م.) داستان‌های انجیل را داستان‌هایی خواند که برای نشان دادن تحقّق

[1] Albert Switzer
[2] David fredrich strauss

پیشگویی‌های مسیحایی انبیای عهد عتیق به هم بافته شده‌اند. سنّت نقد عیسای تاریخی در قرن نوزدهم به اوج خود رسید و نتیجهٔ آن، انکار وجود شخصی به نام عیسای ناصری بود، لیکن در قرن بیستم با به میان آمدن منابع و مدارک جدید، این جریان تا حدّی فروکش کرد.(۱۰)

بررسی انتقادی کتاب مقدّس سبب گردید تا تصوّر مسیحیان از این کتاب از جهات متعددی دگرگون شود. نهضت نقد کتاب مقدّس که در دوران روشنگری پا گرفت، با تداوم خود در قرون بعدی به ویژه قرن نوزدهم، تغییراتی در تصوّر مؤمنین نسبت به مسیحیت ایجاد کرد. مصونیّت و اصالت کتاب مقدّس بر مبنای دیدگاه کلیسا، زیر سؤال رفت. به عنوان نمونه آدولف فون هارناک[1] مورّخ قرن نوزدهم، انجیل را تحت تأثیر اندیشه‌های یونانی می‌دانست.(۱۱)

نقّادان کتاب مقدّس بر این باور بودند که این کتاب، سندی تاریخی و بشری است و به زمان و مکان مشخصی در گذشته وابسته است. اگر به وثوق اطلاعات آن باور داریم پس می‌توانیم همان پرسش‌هایی را که دربارهٔ دیگر اسناد تاریخی مطرح می‌کنیم، از این کتاب نیز به عمل آوریم. بنابر نظر آنان، انجیل از آغاز جنبهٔ مقدّس نداشت، این‌ها در ابتدا تحریراتی بود که باقی ماند و احترام گسترده‌ای یافت و سرانجام کلیسا آن را مقدّس شمرد. در مقابل چنین دیدگاهی، سنّت گرایان موضع خشمگینانه‌ای می‌گرفتند. به نظر آنان، کتاب مقدّس حاوی مطالبی است که منشأ وحیانی و آسمانی دارد و بسط و گسترش نقّادی انجیل و تورات، منجر به زدودن ایمان مؤمنین می‌گردد.

۴) واکنش مسیحیت به تفکّر عصر روشنگری

پس از ظهور عصر روشنگری و انتقادات جدّی متفکّران آن علیه مبانی مسیحیّت، عالم مسیحیّت ناچار شد در برابر چالش نوظهوری که از بدو تاریخ مسیحیّت بی‌سابقه بود

[1] Adolf von Harnack

قرار گیرد و در صدد دفاع از مبانی خود برآید. چنان‌که در صفحات قبل بیان شد، کلیسای ارتدوکس از صحنهٔ این کشاکش دور بود و کلیسای کاتولیک اگر چه در کشوری نظیر فرانسه که اکثریت مردم آن پیرو آیین کاتولیک بودند، با این چالش جدید مواجه گردید، لیکن با طرد و ردّ دستاوردهای نهضت روشنگری و انکار تمام انتقادات آنان، موضعی در خود بسته اختیار کرد، به گونه‌ای که صرفاً به ردّ و تقابل این آموزه‌ها پرداخت و در برابر آن موضعی خصمانه برگزید، لیکن ماجرا در عرصهٔ پروتستانتیزم متفاوت بود. بنابر عللی که ذکر آن رفت، کلیسای پروتستان در نهایت از نهضت روشنگری و نقّادی‌های آن تأثیراتی جدّی پذیرفت.

این نکته را باید تذکّر داد که در زیر شاخه‌های آیین پروتستانتیزم نیز، بسیاری از پیروان این آیین و فرق مختلف آن در برابر انتقادات دوران روشنگری هم‌چنان بر موضع سنّتی خود باقی ماندند و به مقابله با این انتقادات و ردّ نتایج آنها پرداختند. اما در مقابل، دستهٔ دیگری از متألهین پروتستان، به ویژه در حوزه جغرافیایی کشور آلمان، وجود داشتند که موضعی تازه اختیار کردند. بنابر دیدگاه این دسته، انتقاداتی که نهضت روشنگری و دستاوردهای علم بر مسیحیّت سنّتی وارد کرده بود، چیزی نبود که بتوان به آسانی آن را نادیده انگاشت و چشم فرو بستن از این نقدها و بی پاسخ رها کردن آنها، خود خطری جدّی و عظیم برای مسیحیّت محسوب می‌گردید. به علاوه، برخی از این انتقادات از نظر این دسته وارد بود و می‌بایست جدّی گرفته می‌شد. از این رو، گروهی از متألهین پروتستان طی سده‌های پس از ظهور عصر روشنگری، به بررسی جدیدی از آیین مسیحیت دست زدند و کوشیدند تا تفسیری از آیین مسیحیّت به دست دهند که در آن علاوه بر تأکید بر مسیحیّت راستین و ایمان مؤمنانه به آن، تقابلی میان اعتقادات مسیحی با دوران جدید و دستاوردهای آن از جمله علم وجود نداشته باشد.

از این رو، سیری در الهیات پروتستان آغاز گردید که از اشلایر ماخر در قرن هجدهم شروع شد و به کسانی نظیر بولتمان و پاننبرگ در قرن بیستم منتهی گردید. این دسته از متألهین، پا به پای تغییرات عمومی و ظهور فلسفه‌های جدید و نمود دستاوردهای نوین علم، آیین مسیحیت پروتستان را باز تفسیر کردند و تلقّی تازه‌ای از آن به دست دادند. چنین دگرگونی سبب گردید تا الهیات پروتستان مسیحی طی سه سدهٔ اخیر، پربار و شکوفا شود و محملی برای قرائت‌های نو از مسیحیت باشد. در ادامهٔ این نوشتار، پس از اشاره‌ای کوتاه به جریانات سنّت گرای پروتستان، که خود را از نفوذ این تغییرات برکنار داشتند و در مبانی تفکّر خود تغییری ایجاد نکردند، به مهم‌ترین جریان‌ها و چهره‌های این روند خواهیم پرداخت. اما به منظور ایضاح چنین روندی، نخست باید به تشریح تأثیری بپردازیم که انتقادات روشنگری بر تلقّی مسیحیان از وحیانی بودن کتاب مقدّس به جا نهاد:

چنان‌که در فصل سوّم گفته شد، تلقّی رایج و غالب در عالم مسیحیّت از نصّ کتاب مقدّس براساس دیدگاه وحی «گزاره‌ای ـ کلامی» شکل گرفته بود، اما طی روند پیشرفت اندیشه‌های متفکّرین این عصر، توصیف متن کتاب مقدّس به عنوان مجموعه‌ای از گزاره‌های خطاناپذیر و پرسش ناپذیر که تحت الهام روح القدس ـ یعنی از سوی خداوند ـ نازل شده است، از همه سو از ناحیهٔ علم و فلسفه و شاید بیش از همه از ناحیهٔ علم جدید تاریخ، مورد حمله قرار گرفت.

در واقع، مهم‌ترین تأثیری که انتقادات معطوف به کتاب مقدّس بر تفکّر مسیحی برجای نهاد، همین تغییر تلقّی گزاره‌ای ـ کلامی از وحی بود. در مفهوم وحی به معنای گزاره‌ای ـ کلامی، پس از ظهور روشنگری تردیدهای بسیاری واقع شد.

از سوی دیگر، آگاهی از فرهنگ و تحوّلات مرتبط با آن موجب شد که تأثیر زمینه‌های اجتماعی، تاریخی، در تجلّی خداوند در نظر گرفته شود و مفهوم وحی

گزاره‌ای ـ کلامی (به این معنی که کتاب مقدس واجد حقایقی است که با انگشتان خدا نوشته شده است) برای بسیاری، حتّی مؤمنان مورد تردید واقع گردد.

در برابر چنین چالشی واکنش کلیسای کاتولیک، ردّ قطعی موضع مخالفان بود، چنان‌که امروزه نیز تلّقی اصلی کلیسای کاتولیک از متن کتاب مقدس براساس این دیدگاه است که تمام جملات این کتاب، گزاره‌های خطا ناپذیری هستند که تحت الهام روح‌القدس بر قلم نویسندگان کتاب مقدس جاری شده‌اند و به این ترتیب، وحیانی بودن معنی و مفاد تمام جملات این کتاب حتمی و قطعی است.

اما در کلیسای پروتستان، این چالش با دو پاسخ روبرو گردید. از یک سو، بسیاری از فرق پروتستان با پیروان کثیر خویش بر حجیّت نصّ و تلقّی گزاره‌ای ـ کلامی از وحی که منجر به پذیرش بی چون و چرا، مرجعیّت و قدوسیّت متن کتاب مقدس می‌گردید پا فشاری می‌کردند و از سوی دیگر، برخی متألهین با ردّ دیدگاه گزاره‌ای ـ کلامی از مفهوم وحی اوّلاً، این نقد برخاسته از تفکّرات روشنگری را پذیرفتند و ثانیاً، تلاش کردند تا در بستر این تغییر موضع، دیدگاهی جدید در خصوص مفهوم وحی به دست دهند. در واقع این گروه از متألهین پروتستان تلاش کردند تا با دادن پاسخ‌های تازه و گذر از مفاهیم سنّتی، بنیاد مسیحیّت را از آسیب‌های انتقادات روشنگری مصون نگه دارند. از میان متفکّرین دستهٔ اوّل که اکثریّت قریب به اتفاق پیروان مسیحیّت پروتستان را تشکیل می‌دادند، به عنوان نمونه می‌توان از بنجامین وارفیلد نام برد. از نظر وی و هم‌فکرانش، عبارت «کتاب مقدّس می‌گوید» معادل است با «خدا می‌گوید». خدا، نویسندگان کتاب مقّدس را برای انجام وظیفهٔ نگارش این کتاب آماده کرده بود و خویشتن را تا حدی بر آنان مکشوف ساخته بود که آنها برای انجام وظیفهٔ خود، بدان تجلّی نیاز داشتند.

به این ترتیب نویسندگان کتاب مقدّس، دقیقاً آن چیزی را می‌نوشتند که مورد نظر خدا بود و از این رو پیام کتاب مقدّس، پیام خداست و کتاب مقدّس، کلام او و حقیقت مطلق است.(۱۲)

این پافشاری‌ها، در برابر نتایج حاصل از جریان نقد کتاب مقدّس صورت می‌گرفت؛ جریانی که امروزه بسیاری از مسیحیان در عالم پروتستان، دستاوردهای آن را پذیرفته اند، اما در آن زمان در برابر آن مقاومت می‌شد و به مثابه تهدیدی ضدّ بنیان ایمان مسیحی تلّقی می‌گردید. به عنوان مثال، همواره در طول تاریخ مسیحیّت تصوّر بر آن بود که موسی (ع)، مؤلف پنج کتاب نخست عهد قدیم است و او آنچه را که خدا وحی کرده، نوشته است. اما بعدها با روش‌های نقد کتاب مقدّس، مشخص شد که این پنج کتاب یک اثر ترکیبی است و مؤلف واحدی ندارد و طی یک دورهٔ طولانی به وجود آمده است. هم‌چنین در تحقیقات مربوط به عهد جدید مشخص شد که انجیل یوحنّا، به لحاظ تاریخی معتبر نیست و خود اناجیل هم‌نوا، با دیدگاه‌هایی خاص و گاه متعارض نوشته شده‌اند. زیر سؤال رفتن صحّت تاریخی کتاب مقدّس و اعتبار اناجیل، پروتستان‌های محافظه کار را هم‌چون کاتولیک‌ها به ردّ این نتایج وا داشت. ظهور بنیادگرایی در آیین پروتستان را می‌توان مستقیماً به مقاومت گروه‌هایی از آنان در برابر نقد کتاب مقدّس و تأکید بر صحت کتاب مقّدس مربوط دانست.(۱۳)

برخی از بنیادگرایان در دفاع از کتاب مقدّس تا آن جا پیش رفتند که حتّی نقطه‌گذاری کتاب مقدّس را هم بلاتردید دانستند. بنیادگرایان به این اعتقاد راسخ رسیدند که کتاب مقدّس مصون از اشتباه است. مطابق عقاید آنان، انسان، خود نمی‌تواند رستگار شود و خدا باید او را در مسیح رستگار کند. صحت این ادعا براساس ایمان به صحت کتاب مقدّس اثبات می‌شود. لذا حمایت از خطاناپذیری کتاب مقدّس برای بنیادگرایان، حمایت از پیام اساسی انجیل است. به عقیدهٔ آنان، معنای هر

کلمه از کتاب مقدّس، دقیقاً همان چیزی است که از ظاهر آن برمی‌آید، یعنی باید کتاب مقدّس را به عنوان یک متن کاملاً و واقعاً صادق خواند.(١٤)

مسیحیان انجیلی[1] نیز، گروهی از پروتستان‌ها هستند که مایل‌اند خود را با دنیای مدرن هماهنگ سازند، اما بر این نکته پای می‌فشرند که فرایند هماهنگ شدن نباید منجر به نسخ انجیل شود.

از نظر آنان کتاب مقدس، وسیلهٔ اعلام برخی از حقایق کشف شدهٔ الهی است که از راه دیگر نمی‌توان از آنها اطلاع یافت.

در واقع پس از عصر روشنگری، دیدگاه دینداران در مغرب زمین در خصوص وحی، از یکپارچگی بیرون آمد و دو پاره شد. طرز نگرش سنّتی چنین بود که وحی، مجموعه‌ای از گزاره‌های خطا ناپذیر است که از سوی خداوند به انسان داده شده است و با کمک عقل طبیعی نمی‌توان به آن دست یافت. این رویکرد که در سراسر تاریخ مسیحیّت تا عصر روشنگری حاکم بود، به وسیلهٔ فرق کاتولیک، ارتدوکس و پروتستان‌های محافظه کار (انجیلیان) و پروتستان‌های بنیادگرا حمایت شد. برای اینان که به وحی الهی، به عنوان یک منبع خطا ناپذیرِ حقیقت، ملتزم باقی مانده‌اند، مسألهٔ بزرگ در دو قرن اخیر این بوده است که چگونه این دیدگاه را در برابر نقّادی‌های کتاب مقدّس حفظ کنند.

اما در مقابل، دیدگاه دیگری در میان متألهین پروتستان پدید آمد که وحی را از مقولهٔ گزاره و کلام نمی‌دانست و آن را از سنخ دانش و معرفت به شمار نمی‌آورد. نقطهٔ مشترک تمام این دیدگاه‌ها آن بود که خداوند، کتاب‌های معصوم و فارغ از خطا نازل نکرده است، بلکه آنها تلقّی دیگری از آنچه وحی الهی خوانده می‌شد، به دست می‌دادند. در ادامهٔ این نوشتار، به تفکیک و بررسی این تلقّی‌های نوین از مفهوم وحی مسیحی خواهیم پرداخت.

---

[1] Evangelical

۵) دیدگاه‌های نوین دربارهٔ وحی مسیحی در کلیسای پروتستان

شلایرماخر

فردریک دانیل ارنست شلایرماخر در یک خانوادهٔ روحانی متولد شد و رشد یافت. پدر وی که خود یک کشیش پروتستان و دارای اعتقادات پاکدینی بود، وی را بـه تحصـیل الهیات ترغیب کـرد. شـلایرماخر در طـول دوران تحصـیل، بـا آرای فیلسـوف بـزرگ روشنگری آلمان ـ امانوئل کانت ـ آشنا شد، سپس مجـذوب نهضـت رمانتیـک آلمـان گردید و به عضویت حلقه‌ای از نویسندگان و شعرای معروف رمانتیک آلمـانی درآمـد. وی استاد دانشگاه‌های هال و بعدها برلن گردید. انتشار عقایدش سبب شد تا بـه یکـی از پُرنفوذترین الهی‌دانان عصر جدید بدل گردد.

اهمیّت شلایرماخر برای الهیات مسیحی، مشابه اهمیّت نیـوتن بـرای فیزیـک جدیـد است. هرچند توده‌های عوام پروتستان ممکـن اسـت حتّـی اسـم شـلایرماخر را هـم نشنیده باشند، لیکن به واسطهٔ کشیشان، الهی‌دانان و نویسندگانی که در طی قرون پـس از شلایرماخر تحت تأثیر آرای وی بوده‌اند، تفکّر شلایرماخر نفوذی گسترده اما پنهـان بر مسیحیت در غرب داشته است و به این سبب او را پدر الهیات جدیـد مـی‌خواننـد. وی پایه گذار دوران جدیدی است که تا به امروز دوام داشته است. در واقع تحوّلی که در الهیات پروتستان از پی روشنگری صورت گرفت و تا امروز نیز تـداوم داشـت، بـا وی آغاز می‌شود.(۱۵)

مهم‌ترین اثر وی، کتاب *ایمان مسیحی* است که برداشت تازه‌ای از وحی مسـیحی در آن عرضه شده است. پیش از پرداختن به آرای خاص شلایرماخر، لازم است بـه نحـو اجمال، به نهضت رومانتیسم و وضعیت الهیات طبیعی اشاره کنیم.

در دهه‌های پایانی قرن هجدهم در محافل ادبـی و هنـری آلمـان، مخالفـت‌هـایی بـا روحیهٔ خردگرایی مفرطـی کـه حـاکم بـرآن عصـر بـود، شـکل گرفـت. از درون ایـن

مخالفت‌ها، نهضت رومانتیسم آلمانی سر برکشید که در برابر برخی از عناصر تفکّرات دوران روشنگری موضع مخالف داشت، رومانتیست‌ها به ویژه با این نظر که تنها با استفاده از عقل می‌توان به شناخت واقعیت دست یافت و این که مبنای هر نوع شناخت معقول، تنها خرد است مخالف بودند. آنان سیطرهٔ چنین نگاهی را برای انسان، خفقان آور می‌دانستند و در برابر آن بر اهمیّت تخیّل و احساس و عاطفهٔ انسانی تأکید می‌کردند.

از نظر آنان، عقل بشری در حصار محدودیت‌هایی احاطه شده بود که تکیهٔ تام و تمام برآن، مانع دستیابی انسان به حقیقت به شمار می‌رفت. آنان عقل‌گرایی صرف را بسنده نمی‌دانستند و معتقد بودند که این مکتب نمی‌تواند نیازهای واقعی انسان را که ایمان مسیحی به طور سنّتی پاسخگوی آن بود برآورده سازد، حال آن که انسان با تکیه بر احساس، می‌تواند به راز کائنات پی ببرد و به شناخت امر نامتناهی نائل گردد. درک کاری که شلایرماخر انجام داد، در پرتو توجّه به اندیشه‌های رومانتیستی امکان‌پذیر است. وی در مبنا قرار دادن ارزش و اهمیّت احساس، مرهون اندیشه‌های رومانتیست‌ها است. در واقع، در برابر حملات عقل گرایانِ عصر روشنگری که انسجام دینی را به مخاطره افکنده بودند، شلایرماخر با تکیه بر اهمیّت احساس، سعی در احیای ایمان داشت. لیکن این امر، نه با بازگشت به الهیات قرون وسطی و ما قبل دوران روشنگری، بلکه با تفسیر تازه‌ای از واقعیت مسیحیّت انجام گرفت.

در میان عللی که سبب شد تا نظریّهٔ نوین شلایرماخر پا به عرصهٔ تفکّر الهیاتی نهد، پیش‌تر به مسألهٔ نقادی کتاب مقدس و معارضه میان عقل دوران روشنگری و علم جدید با آموزه‌های مسیحی به نحو مبسوط اشاره شد، لیکن در این جا شایسته است به مسألهٔ سقوط الهیات طبیعی (عقلی) نیز اشاره شود. چنان‌که پیش از این نیز گفته شد منظور از الهیات طبیعی، جستجوی عقل صرف انسانی بدون کمک آموزه‌های وحیانی در خصوص خداوند است. الهیات طبیعی در دوران جدید، مورد حملهٔ متفکّرین و

فلاسفه قرار گرفت. بیش از همه دیوید هیوم، فیلسوف انگلیسی، در آثار خود نشان داد که اثبات وجود خداوند، معجزات و مفاهیم دینی با عقل انسانی ناممکن است و الهیات طبیعی را محکوم به شکست دانست. کانت نیز در پی هیوم براین باور بود که اصولاً قوای شناختی انسان قادر به دستیابی به معرفت موجّه دربارهٔ خداوند نیست. به این ترتیب در فضایی که شلایرماخر به تفکّر مشغول بود، الهیات طبیعی شکست خورده و از کار افتاده به نظر می‌رسید و دیدگاه غالب آن بود که عقل بشری، به تنهایی قادر به تأیید آموزه‌های دینی نیست.

شلایرماخر با بهره گیری از آرای رومانتیست‌ها و در پی پذیرش شرایطی که در عصر وی ظهور کرده بود، به جای ردّ دستاوردهای دوران روشنگری و بازگشت جزم اندیشانه به مبانی الهیات کهن، دست به کار شد تا ایمان مسیحی را نو کند و چهره‌ای از آن بپردازد که مورد قبول انسان دوران تجدّد باشد. تأثیر شلایرماخر به حدّی بود که بسیاری وی را سلسله جنبان اندیشهٔ پروتستانتیزم در قرن نوزدهم دانستند.

وی، یکی شمردن دین و اخلاق را ـ چنان‌که کانت ادعا می‌کرد ـ مردود دانست و تقّدم را به عواطف دینی داد. براساس دیدگاه وی شکل اصیل دین، بر احساس مبتنی است و نباید آن را با مجموعه‌ای از عقاید یا افعال یکی دانست. به این ترتیب، احساس و میل به امر نامتناهی، بنیان الهیات است.

مقصود وی از احساس را نباید با معنای معمول این واژه در لسان روزمره کاملاً منطبق دانست. احساس مورد نظر وی، در واقع نوعی شهود است که با عقل و ادراک وجدان اخلاقی متفاوت است. در حقیقت، وی برای انسان سه ساحت قائل بود: عقل، وجدان اخلاقی و زهد یا احساس دینی، که هر سه ساحت، برای وجود انسان ضروری هستند و غیر قابل جایگزینی با یکدیگرند. وی عرصهٔ دین را عرصهٔ احساس انسان می‌دانست. احساس از نظر وی، ساحتی از وجود انسان است که قبل از تفکّر منطقی و مفهومی قرار دارد، این تقدّم و تأخّر زمانی نیست. ما انسان‌ها در وهلهٔ اوّل و قبل از آن

که به بررسی مفهومی ـ منطقی عالَم بپردازیم، در این عـالم بـا احسـاس خـود زنـدگی می‌کنیم و این ساحتی است که بررسی مفهومی و منطقی، متأخر از آن است و می‌تـوان از آن به ساحت حضور نیز تعبیر کرد. در این ساحت، حضور بی واسطهٔ جوهر حقیقی دین بروز می‌کند که عبارت است از آگاهی بی واسطه به وجود تمـام امـور متنـاهی در یک هستی نامتناهی.

این احساس، یک عامل همگانی است و نمی‌توان آن را به مرحلـهٔ عقـل یـا وجـدان اخلاقی فروکاست. به این ترتیب بنابر دیدگاه وی، عرصهٔ اصلی دین، عرصـهٔ احسـاس است. در این صورت اگر دین از عرصهٔ عقل و وجدان اخلاقی نیز بیرون برود، مشکلی بروز نمی‌کند. در عوض، متفکّران هم باید بدانند که این دو عرصـه نمـی‌تواننـد جـای عرصهٔ دین، یعنی احساس، را بگیرند. (۱٦)

وی علم الهیات را به علمی برای بررسی تجربهٔ دینی انسان تبدیل کرد و برای وحی، معنایی کاملاً جدید قائل شد. با معنای تازه‌ای کـه او از وحـی مسـیحی بـه دسـت داد، مجالی گشوده شد تا ایمان مسیحی از زیر تیغ نقـادی‌هـای عصـر جدیـد بـه سـلامت بگذرد. دین حقیقی از نظر وی، احساس تجربه امری نامتناهی است و وحی، به تجربـه فردی اشخاصی که واجد چنین تجربه‌ای می‌شوند تبدیل شد. به زعم وی وجـه اصـیل دین، آن گاه برای فرد دیندار رخ می‌دهد که تجربهٔ اصیلی از ایـن دسـت در وی پدیـد آید. آموزه‌های مسیحی در واقع، بیان احساسات دینی کسانی هستند که ایـن تجربـه را داشته‌اند و این تجارب، اکنون به قالب کلمات درآمده‌اند. پس مطالـب کتـاب مقـدّس، گزاره‌ها و جملاتی نیستند که از جانب خـدا فرسـتاده شـده باشـند، بلکـه گزارشـی از تجربه‌های کسانی‌اند که واجد تجربهٔ اصیل دینی بوده‌اند، به عنوان مثال شـاهد زنـدگی عیسی مسیح بوده‌اند. این معنی از وحی ـ چنان‌که آشـکار اسـت ـ بـا تلقّـی پیشـینیان، تفاوت بنیادی و اساسی دارد. هنگامی که ما با جملاتی، صفات خدا را بیان می‌کنـیم در واقع این روشی است که با آن، واجد احساس اتّکای مطلق و توکّل بر خدا می‌شویم.

نظر محوری شلایرماخر را می‌توان این چنین بیان کرد: خدا، وجودی نامتناهی است که ما با احساس توکّل به او متکّی هستیم و عیسی مسیح صرفاً انسانی است که تجربهٔ توکّل به خدا را در عالی‌ترین سطح داشته است. عملکرد مسیح از اساس، این بوده است که در ما حسّ هوشیاری و آگاهی نسبت به خدا به وجود آورد و تنها چیزی که مسیح برای این امر نیاز دارد، هوشیاری و آگاهی کامل از وجود خدا است. این امر باعث می‌شود تا همواره وجود واقعی خدا را تجربه کند و پیوسته در حضور وی باشد.(۱۷)

به این ترتیب وی با ردّ ماهیّت الوهی عیسی، تغییری بنیادین در آموزه‌های مسیحی ایجاد کرد. الوهیّت عیسی از نظر وی، تنها به معنای «پیوسته در حضور خداوند بودن» وی است. وی برخلاف اسلاف خود، عیسی را هم انسان واقعی و هم خدای واقعی، یعنی کلمهٔ الهی که طبیعت انسانی به خود گرفت نمی‌داند. عیسی صرفاً انسانی نزدیک به خدا است، آن قدر نزدیک که می‌توان گفت خدا در اوست. عمل نجات بخش عیسی نیز صرفاً آن بود که ایمانداران را در احساس حضور خدا شریک کند و مقصود از نجات بخشی او این نیست که مسیح، فدیهٔ گناهان انسان‌ها باشد.(۱۸)

تجربهٔ دینی یک فرد مسیحی، در واقع تجربه‌ای از خداست که به واسطهٔ عیسی مسیح در فرد حاصل می‌شود. این تجربه، اصل و زیربناست و الهیات که کارش بررسی تجربهٔ دینی آحاد مؤمنان است، فرع و رو بناست. به نظر شلایرماخر عامل مشترک تجربهٔ دینی میان مؤمنان، احساس توکّل محض به خداوند است. تمامی آموزه‌های مسیحی باید از تجربهٔ دینی مؤمنان به مسیحیت استخراج شود نه از کتاب مقدّس. اهمیّت کتاب مقدّس، تنها از آن روست که تجربهٔ دینی نخستین مؤمنان به مسیحیّت در آن ثبت شده است.

براین اساس، واضح است که از نظر وی کتاب مقدّس، کتابی نیست که مصون از خطا باشد. شلایرماخر برخی از آیات این کتاب را، متناقض با زهد حقیقی مسیحی

می‌یافت. کتاب مقدّس، دیگر شرح مداخلات خدا در تاریخ بشر نبود که تحت الهام خود او برانسان نازل شده باشد، بلکه بیانگر تجربهٔ دینی مسیحیان بود. آشکار است که شلایرماخر راهی باز کرده بود تا بتواند از نقادی‌های دانشمندان نسبت به کتاب مقدّس بگریزد، به عنوان مثال اگر در آیات کتاب مقدّس مطلبی یافت شود که با نظر عالمان منافات داشته باشد، شلایرماخر و هر متالهٔ پیرو وی نیازی نخواهد دید که از این آیه به نحوی دفاع کند، وی می‌تواند بپذیرد که این آیه از جانب خداوند عالم مطلق صادر نشده است، بلکه آن را انسان‌هایی نوشته‌اند که واجد تجربه‌ای از جانب خداوند بوده‌اند و صد البته که این انسان‌ها می‌توانند در مواردی خطا کرده باشند و بر هیچ مسیحی فرض نیست که دیدگاه آنان را از جمیع جهات برای تمام ازمنه و امکنه صادق بشمارد، چرا که اصولاً کتاب مقدّس ادعای ارائهٔ اطلاعات علمی و نشر دانش ندارد، بلکه دعوی اصلی آن در دسترس قرار دادن نمونه‌ای از تجربهٔ دینی برای مسیحیان در همهٔ اعصار است. از نظر شلایرماخر حتّی شکل و صورت بندی هر آموزه‌ای در مسیحیّت نیز، وابسته به زمان است و نمی‌توان دربارهٔ اعتبار دائمی آن ادّعایی کرد.(۱۹)

به نظر شلایرماخر، تمام معضلات فراروی الهیات را با توّسل به تجربهٔ دینی می‌توان حل کرد. بر مبنای دیدگاه وی، لازم نبود تمام الفاظ و جملات کتاب مقدس جدی تلقی شده و بیانگر حقیقت دانسته شود، در این صورت نقّادی‌های انجیل شناسان عصر جدید، اگر چه نظام فکری متألهین کهن را به شدت تهدید می‌کرد اما برآن نوع ایمانی که شلایرماخر تعریف می‌کرد تأثیری نداشت، زیرا وی خود این نقدها را پذیرفته بود. پس از پذیرش این نقادی‌ها، وی کوشید تفسیر تازه‌ای از ایمان مسیحی به دست دهد، به نحوی که از نقّادی‌های عصر جدید در امان بماند.

در کتاب *ایمان مسیحی*، وی تأکید می‌کند که ایمان مسیحی اصولاً امری مفهومی ـ نظری نیست بلکه آموزه‌ها، بیان درجهٔ دومی از حقیقت اصیل دینی، یعنی تجربهٔ دینی

هستند. این تجربه، نوعی احساس توکّل به امری نامتناهی (خداوند) است که به واسطهٔ امور متناهی شناخته می‌شود.

زبان دین نیز، ریشه در تجربهٔ دینی دارد و رسانه‌ای است که بیانگر این تجربه است. دینداری، متّکی بر مفاهیم و اندیشه‌های سابق نیست، بلکه این اندیشه‌ها و مفاهیم هستند که از دل زبانی برمی‌آیند که بیانگر تجربهٔ دینی فرد دیندار بوده است. این زبان، برای حکم کردن یا پیشبرد مدّعیات دینی به کار نمی‌رود، بلکه بیانگر دینداری جامعهٔ دینی است.

جان کلام آنکه، جوهر تدّین از نظر شلایرماخر نه معارف، اصول منطقی و عقیدتی، نه اصول اخلاقی و نه عبادات و مناسک، بلکه احساس توکّل محض است.

مکتب الهیات لیبرال[1]

آرای شلایرماخر در واقع، سنگ بنای مکتبی در الهیات مسیحی پروتستان گردید که به الهیات لیبرال معروف است. جریان الهیات لیبرال، در نیمهٔ دوم قرن نوزدهم سربرآورد و دامنه و گستردگی فراوان یافت، به گونه‌ای که تا به امروز نیز طرفداران و پیروانی دارد.(۲۰)

مسألهٔ محوری برای الهی‌دانان لیبرال همواره این بوده است که جایی میانهٔ دو طیف افراطی مسیحیان سنّتی و متفکّرین عصر جدید قرار گیرند. اینان از یک سو، مسیحیان سنّتی را که در برابر دستاوردهای علم و تفکّر جدید موضعی انکارگرایانه دارند، ردّ می‌کنند و از سوی دیگر تلاش می‌کنند تا با پذیرش دستاوردهای دنیای نو و هضم و جذب این دستاوردها، قرائتی جدید از مسیحیّت به دست دهند و به این وسیله از طرد کلّی و بنیادین آیین مسیحیّت جلوگیری کنند. آیین پروتستان لیبرال، وحی را آن‌چنان که شلایرماخر بیان کرده است به مثابه تجربه می‌شناسد و کتاب مقدّس را به عنوان یک

[1] Liberal Theology

مکتوب بشری خطاپذیر که شمّه‌ای از تجارب و احوال دینی انسان در آن ثبت است می‌داند و آن را گزاره‌ای وحیانی که از جانب خداوند فرستاده شده باشد تلقّی نمی‌کند.(۲۱) یک پروتستان لیبرال، نتایج حاصل از نقادی کتاب مقدّس را می‌پذیرد و قبول می‌کند که در کتاب مقدّس اشتباهی وجود دارد، اما وی مطالب آن را استعاری می‌داند و مدّعی است که این کتاب صرفاً نوعی راهنمایی اخلاقی برای زندگی انسان است.

لیبرال‌ها معتقد بودند که الهیات مسیحی نمی‌تواند برخی تحوّلات فرهنگی، علمی و فلسفی را که از زمان روشنگری به وقوع پیوسته نادیده انگارد، بلکه باید خود را با این تحوّلات همگام کند. الهیات لیبرال، مرجعیّت کلیسا و تفسیر کلیسایی از مسیحیت را رد می‌کند. این تفکّر الهیاتی در آلمان و در فضای آکادمیک آن به ظهور رسید و مهم‌ترین چهرهٔ آن آلبرشت ریچل[1] بود. آنان یک هستهٔ اصلی برای مسیحیت قائل شده، براین باور بودند که این چهره در کتاب مقدّس یافت می‌شود و وظیفهٔ الهیات آن است که هسته و جوهرهٔ مسیحیّت را استخراج کرده و آن را از پوسته جدا کند.

به جز این هسته، سایر مطالب کتاب مقدّس، پوسته‌ای بی‌اهمیّت است که به فرهنگ عصر نگارش کتاب مقدّس مربوط می‌شود. این پوسته شامل معجزات، فرشتگان، ارواح شریر و سایر مطالب ماوراء الطبیعی و باورهای آخرت انگارانه می‌شود.(۲۲)

یکی از پیروان لیبرالیسم مسیحی دربارهٔ آن چنین گفته است: «تمامی پیروان لیبرالیسم بر ضرورتِ بخشیدن نیرو و مقبولیتی نوین به مسیحیت پروتستان از طریق سازگار کردن آن با خواسته‌ها و نیازهای معنوی انسان معاصر توافق نظر داشتند، حتّی اگر این سازگاری به قیمت کنار گذاشته شدن بخش اعظم آنچه گذشتگان پذیرفته بودند صورت می‌پذیرفت.» (۲۳)

---

[1] Albrecht Ritschl

کارل بارت[1]

کارل بارت (۱۸۸۹ ـ ۱۹۶۸) در شهر بازل[2] سوئیس در یک خانوادهٔ روحانی پروتستان به دنیا آمد. وی در دانشگاه‌های متعددی در سوئیس و آلمان در رشتهٔ الهیات تحصیل کرد و به عنوان کشیش پروتستان فعالیّت خود را آغاز نمود و سپس در مقام استاد الهیات در دانشگاه‌های گوتینگن[3]، مونستر[4] و بن[5] مشغول تدریس گردید. وی را می‌توان با نفوذترین متأله پروتستان قرن بیستم دانست، چنان‌که بسیاری براین باورند که پس از شلایرماخر، پُرنفوذترین متأله پروتستان در دوران پس از عصر روشنگری کارل بارت است. گسترهٔ نفوذ وی چندان بود که پاپ پیوس دوازدهم، رهبر کلیسای کاتولیک در میانهٔ قرن بیستم، در وصف وی گفته است که بارت بزرگ‌ترین عالم الهی پس از توماس آکویناس است.(۲٤)

مهم‌ترین کار بارت در زمینهٔ الهیات، حمله به مکتب لیبرال پروتستان بود. در سال‌های آغازین قرن بیستم، هنگامی که بارت مشغول تحصیل و خدمت بود، مکتب الهیات لیبرال بر فضای الهیات پروتستان تسلط و غلبه داشت. چنان‌که گفته شد، لیبرالیسم پروتستان با تأکید بر مفاهیم انسانی و فرهنگی و قرائت وحی به مثابه تجربهٔ دینی انسان که ریشه در آرای شلایرماخر داشت، مسیحیّت را به یکی از دستاوردهای فرهنگی بشر تبدیل کرده بود و خوش‌بینی به آیندهٔ بشر که اساس آن، اعتقاد به عقل بشری بود از مشخصات این نحله الهیاتی محسوب می‌گردید. اما هنگامی که جنگ جهانی اوّل با فجایع همراه آن رخ داد، بسیاری در اروپا متوجّه شدند که این خوش‌بینی

---

[1] Karl Barth
[2] Basel
[3] Göttingen
[4] Monster
[5] Bonn

الهیات لیبرال که خود را در مفهوم پیشرفت تاریخی انسان به سوی ملکوت اخلاقی نمایانگر می‌ساخت، پایه و مبنایی ندارد.

بارت در چنین فضایی دست به کار شد تا جریان الهیات مسیحی پروتستان را به مسیری که پیش از ظهور لیبرالیسم می‌پیمود بازگرداند و از این رو تفکّر وی راست دینی نوین[1] نام گرفته است. لیکن باید این نکته را در نظر داشت که بارت نمی‌خواست برای ردّ لیبرالیسم به اردوگاه مسیحیان محافظه کار، یعنی راست دینی پیش از عصر روشنگری بپیوندد و از این جهت راست دینی وی را نوین نامیده‌اند چرا که او در یک موضع اساسی با تفکّر پروتستان محافظه کار، اختلاف نظر جدّی داشت.

مسیحیان محافظه کار، به کلّی دستاوردهای روشنگری و نقّادی کتاب مقدس را رد می‌کردند، اما بارت در نظر داشت ضمن پذیرش دستاوردهای روشنگری، راست دینی را احیا کند و از این طریق، از مهلکه‌ای که به نظر وی مسیحیت با لیبرالیسم پروتستان به آن دچار شده بود گذر کند.

به زعم بارت، لیبرالیسم پروتستان شأن انسان را بسیار افزوده بود، لیکن این امر با کاستن از شأن خداوند و زدودن وجه متعالی خدا میسّر گردیده بود. برای آن که تقابل میان بارت و لیبرالیسم پروتستان به خوبی روشن شود، لازم است تا به دو مفهوم خاص در الهیات توجّه کنیم: درون بودگی[2] خدا و فرا بودگی[3] آن.

مقصود از درون بودگی، در واقع بودن خداوند و حضور آن در جهان و نظام عالم است، به گونه‌ای که وجود و حضور خدا در نظامات این جهان و تاریخ انسان ملاحظه می‌شود و این حضور که در ضمن وقایع است، می‌تواند به نوعی تفکّر وحدت وجودی منجر شود. اگر این طرز تلقّی تا نهایت خود بسط داده شود، به تفکّر حلولی منتهی خواهد شد. در آن صورت، خداوند چیزی جز نظام جاری در جهان نیست که

---

[1] Neo-orthodoxy
[2] Immanence
[3] Transcendence

به صورت عالمی که ما نظاره می‌کنیم بروز کرده است. در این تلقّی، خداوند آن گاه که به صورت یک کل با نظامات آن در نظر گرفته شود، وجهی جدای از عالم ندارد بلکه همان عالم است. طرز تلقّی وحدت وجودی با نگاه ادیان ابراهیمی منافات دارد، چرا که در این ادیان، هرچند خداوند در سلسله نظامات عالم دخالت و حضور دارد و عالم به وی متّکی است، لیکن خدا را نمی‌توان به عالم فروکاست. برای خداوند وجهی است که وی را متعالی‌تر از عالم، انسان و تاریخ آن می‌گرداند، این وجه متعالی‌تر از عالم، به فرابودگی تعبیر می‌شود.

اکنون در پرتو این مفاهیم، می‌توان تقابل میان دیدگاه بارت با آیین لیبرال پروتستان را بهتر دریافت. از نظر بارت، آیین لیبرال پروتستان سبب شده است به حدّی وجه درون بودگی خداوند، بر تاریخ انسان غلبه یابد که به بهای از دست رفتن وجه متعالی آن بیانجامد. وی بر آن بود، وجه متعالی را دوباره احیا نماید و اعلام کند که خداوند متمایز از انسان و تاریخ است، هرچند وی در تاریخ انسان حضور و دخالت دارد اما نمی‌توان شأن خدا را تنها به عنوان عامل حرکت عقل انسان در مسیر تاریخ آن فروکاست، زیرا به زعم بارت چنین نگاهی، آشکارا در تضاد با مسیحیت قرار می‌گیرد. اما چنان‌که آمد، وی این کار را توأم با پذیرش دستاوردهای عصر روشنگری به ویژه نقادی کتاب مقدّس انجام می‌دهد.

رکن اصلی اندیشهٔ بارت، مبتنی بر این دیدگاه است که الهیات طبیعی یا الهیات متّکی بر عقل انسانی، قادر به شناخت خدا نیست و نتیجهٔ آن رسیدن به لیبرالیسم پروتستان است. به عقیدهٔ وی الهیات، بدون عمل مکاشفه آمیز خداوند ناممکن است. با علم، فلسفه و فرهنگ بشری نمی‌توان به شناخت خداوند دست یافت و نکتهٔ مهم آن که شناخت خدا، قابلیّتی فطری در نهاد یا تجربهٔ بشر نیست بلکه شناخت، فقط به این دلیل ممکن است که او به طرزی فیض آمیز این شناخت را به عیسی مسیح ـ که هم خداست و هم انسان ـ عطا می‌فرماید.(۲۵)

کارل بارت، به هیچ وجه ریشهٔ الهیات را در انسان نمی‌یابد. به زعم وی، انسان نیست که خدا را می‌جوید و می‌یابد بلکه خداست که در پی انسان است و با عمل مکاشفه آمیز وحیانی خویش، خود را در برابر انسان منکشف می‌کند که این مکاشفه، طبق سنّت مسیحی، همان آمدن پسر وی، عیسی مسیح، زندگی، مرگ و رستاخیز اوست. الهیات، بر مبنای عمل مکاشفه آمیز خداوند شکل می‌گیرد. این مکاشفه، یگانه راه ممکن برای شروع تفکّر در مورد خداست. به این ترتیب براساس دیدگاه او، خداوند وجودی متعالی‌تر از جهان، انسان، تاریخ و فرهنگ دارد و با فرستادن پسرش، خود را به انسان شناسانده است که اگر چنین نکرده بود، انسان راهی برای یافتن خدای حقیقی جهان، یعنی خدای مسیحیّت، پیش رو نداشت. زیرا دست عقل و فطرت بشری از دامان معرفت او به کلّی کوتاه است.

مرکزیّت تفکّر بارت، همان شخصیت عیسی مسیح است، یعنی خداوندی که هم‌زمان واجد طبیعت انسانی نیز هست. وی برخلاف آیین لیبرال پروتستان که برای عیسی مسیح صرفاً وجه انسانی قائل بود، دوباره به آموزهٔ سنّتی مسیحیان در خصوص هویّت عیسی مسیح رجعت کرد و همان طبیعت دوگانه را اساس الهیات خود قرارداد.

عیسی مسیح همان نقطهٔ عطفی است که در آن، خدا به ارادهٔ مختار خویش با انسان رابطه برقرار می‌کند و بر اساس همین نکتهٔ محوری است که دیدگاه وی در باب وحی الهی شکل می‌گیرد. وحی از نظر بارت، همان کلام خداست، اما کلام خدا در عالی‌ترین وجه و کامل‌ترین صورت آن همان عیسی مسیح، پسرخداوند، است. دیدگاه بارت در خصوص کلام خدا، وی را از مسیحیّت سنّتی متمایز می‌گرداند. از نظر او، کلام خدا را باید کلام پویا دانست نه کلام ایستا و مقصود از کلام پویا، کلامی است که هم‌چون یک واقعه به آن نگریسته شود.

کلام پویای خداوند یا واقعهٔ تکلّم خداوند با انسان، همان رخداد انکشاف الهی در عیسی مسیح است. حال این سؤال پیش می‌آید که کتاب مقدّس چه جایگاهی نزد

بارت دارد؟ از نظر بارت کتاب مقدّس، کلام مکتوب است و شهادتی مکتوب در خصوص کلام پویای الهی، یعنی واقعهٔ مکاشفهٔ الهی است. وی سه سطح برای کلام خدا در نظر می‌گیرد: اوّل، عیسی مسیح و زندگی و مرگ او؛ دوم، کتاب مقدّس که شهادتی در مورد مکاشفهٔ الهی است و در نهایت، موعظهٔ انجیل به وسیلهٔ کلیسا.

تنها مورد اوّل است که کلام اصلی خداوند محسوب می‌شود و دو مورد دیگر تنها در معنای ابزاری، کلام خدا هستند. یعنی هرگاه که این کلمات و جملات، فرد را به سوی درک کلام نخستین دلالت کنند و در خدمت فهم آن باشند، کلام خدا محسوب می‌شوند. از نظر وی گزاره‌های کتاب مقدّس و کلام اعلام شده [موعظهٔ کلیسا] به خودی خود، وحی الهی نیستند بلکه کلمات انسانی خطاپذیری هستند که به مکاشفهٔ خدا اشاره می‌کنند. این دو نوع کلام، محدود و ضعیف‌اند، لیکن هرگاه خدا بخواهد به وسیلهٔ این دو کلام با انسان سخن بگوید، آنها به کلام خدا تبدیل می‌شوند. کتاب مقدّس بر تکلّم خداوند با انسان به وسیلهٔ عیسی مسیح گواهی می‌دهد و کلیسا بیانگر این گواهی مقدّس است. هرگاه کتاب مقدّس خوانده شود یا موعظه گردد، خدا به واسطهٔ این دو، در باب وحی اصیل خویش با انسان سخن می‌گوید؛ در غیر این صورت این دو کلام، به خودی خود، وحی الهی نیستند.(۲۶)

به این ترتیب بارت، کتاب مقّدس و وحی گزاره‌ای را از نظر مرتبه، در رتبه‌ای فروتر از مکاشفهٔ الهی قرار می‌دهد. در مسیحیّت سنّتی نیز رتبهٔ خود عیسی، بالاتر از هر واقعه و رخداد دیگری است لیکن اعتبار کتاب مقّدس، اعتباری الهی است و از نوع وحی مطلق الهی محسوب می‌شود. اما بارت با نگاه خاصّ خود، منکر جایگاه کتاب مقدّس در مسیحیّت سنّتی شد. اعتقاد وی در خصوص کتاب مقدّس را می‌توان چنین بیان کرد:

«محتوای کتاب مقدّس در تمام اشکال آن عبارت است از تلاش‌های بشری برای تکرار و ارائهٔ مجدّد کلام خدا به وسیلهٔ کلمات و اندیشه‌های بشری، در موقعیت‌های خاصّ بشری.» (۲۷)

این سخن ممکن است تداعی‌گر مدّعیات پروتستانتیزم لیبرال در خصوص بشری بودن کتاب مقدّس باشد، اما بارت منکر بشری بودن کتاب مقدّس در معنایی است که لیبرال‌ها از آن استنباط می‌کنند. وی معتقد است نباید کتاب مقدّس را صرفاً نوعی ارزیابی بشری در عدادِ سایر نوشتارهای تحریر شدهٔ انسان در باب وقایعی که مشاهده کرده است، بدانیم.

در این جا مسیر ظریفی، بارت را از مسیحیان محافظه کار که کتاب مقدّس را مصون از خطا و ملهم از روح القدس می‌دانند، جدا می‌کند و علاوه بر آن، دیدگاه او را از لیبرال‌ها که کتاب مقدّس را صرفاً برداشتی بشری و همراه با خطا از عیسی مسیح و زندگی او می‌دانند، دور می‌سازد. وی از یک سو، لوازم نقادی کتاب مقدس را ـ که براساس آن کتاب مقدس مصون از اشتباه نیست ـ می‌پذیرد و اهمیّت آن را به مرتبه‌ای نازل فرو می‌کاهد و با این دیدگاه از محافظه‌کاران جدا می‌شود، از سوی دیگر برخلاف لیبرال‌ها معتقد است، با اشارهٔ واژگان کتاب مقدس به کلام اصلی خدا، خدا تصمیم می‌گیرد به وسیلهٔ این واژگان، به تکلّم اصلی خود اشاره کند و در نتیجه گزاره‌های این کتاب از مرتبهٔ بشری بودن محض، تعالی می‌یابند. به این ترتیب، نمی‌توان کتاب مقدّس را همانند و به روش کتابی مثل ایلیاد اثر هومر خواند، زیرا مطالب ایلیاد هومر، ابزار الهی برای اشاره به تکلّم وی قرار نمی‌گیرند. کتاب مقدّس، از زبان انسان محدود به زمان و مکان استفاده می‌کند تا دربارهٔ خدایی که فراتر از زمان و مکان است سخن بگوید.

این نگاه بارت، هم از سوی محافظه کاران و هم از جانب لیبرال‌ها مورد حمله قرار گرفت، زیرا در جایگاهی میانهٔ تلقّی هریک از این دو نحله از کتاب مقدّس قرار

می‌گیرد و از این رو واجد تمایزاتی جدّی با هریک از این دو طرز تفکّر است. اما از آن جهت که بارت دخالت عقل، علم و فرهنگ بشری را در فهم مکاشفه و امر وحیانی به کلّی منکر است، به محافظه کاران پروتستان بسیار نزدیک می‌شود. به نظر وی الهیات، مستقل از سایر معارف بشری است و از آن جا که عقل، به تنهایی و بدون استمداد وحی، همواره برای نیل به شناخت خداوند ناتوان است، وی امکان برپایی دفاع عقلانی از مسیحیت را کم‌رنگ می‌داند و از پذیرش هرگونه توجیه عقلانی برای مکاشفه امتناع می‌کند. به نظر بارت هر انسانی، یا عیسی مسیح را راه حیات و راستی می‌داند، یا این دیدگاه را نمی‌پذیرد و این موضوع نیازی به اثبات با برهان ندارد، چرا که تلاش برای اثبات حقانیّت مسیح براساس داوری‌های عقل انسانی، ما را به بت‌پرستی خواهد کشاند، زیرا وحی الهی را به پاسخگویی در برابر قضاوت عمل انسانی مجبور می‌کند.

امیل برونر[1]

امیل برونر (۱۸۸۹ ـ ۱۹٦٦) از متألهان پروتستان است که الهیات وی در تقابل با دیدگاه الهیات لیبرال قرار می‌گیرد. آرای وی و کارل بارت از جهاتی به یکدیگر شباهت دارند، هرچند که این دو در مواضعی نیز با یکدیگر اختلاف نظر جدّی دارند. وی نیز هم‌چون بارت، متولّد کشور سوئیس بود و بیشتر اوقات خود را به عنوان یک متأله پروتستان صرف تحصیل و تدریس الهیات کرد.

برونر نیز هم‌چون بارت با دیدگاه درون بودگی خدا در اندیشهٔ الهیات لیبرال به شدّت مخالف بود و از آن جا که کتاب مقدس را کلام خدا و مصون از اشتباه نمی‌دانست، با محافظه کاران پروتستان در تقابل قرار داشت.

---

[1] Emil Brunner

دیدگاه برونر در خصوص ماهیّت وحی الهی و وضعیت کتاب مقدس، سبب شد تا تلقّی خاصّی از مفهوم وحی مسیحی به میان آید، که آن را وحی به مثابه حضور نامیده‌اند.

برای شناخت صحیح آرای برونر، باید به مبانی فلسفی نظریات الهیاتی وی توجّه کرد. فضای فکری اروپا در قرن بیستم، به میزان زیادی از نظرات متفکّران اگزیستانسیالیست[1] متأثر بود. از میان این اندیشمندان، امیل برونر به ویژه به یک متألّه یهودی به نام مارتین بوبر[2] توجّه داشت. می‌توان گفت که مبانی الهیاتی برونر و تلقّی او از وحی، در آرا و اندیشه‌های مارتین بوبر ریشه دارد.

مارتین بوبر میان دو نوع رابطه، تفاوت ماهوی قائل گردید و آنها عبارت بودند از: رابطهٔ من ـ آن و رابطهٔ من ـ تو. به زعم وی رابطهٔ من ـ آن، رابطه‌ای است که انسان با اشیاء برقرار می‌کند و جوهرهٔ این رابطه، تملّک و تسخیر اشیاء و دستیابی به معرفت و شناخت نسبت به آن‌هاست. اما رابطهٔ من ـ تو، رابطه‌ای است که از نوع ارتباط انسان با اشیاء نیست، گوهر این رابطه بر حضور و رویارویی مبتنی است و در قلمرو معرفت نظری و علمی قرار نمی‌گیرد. در رابطهٔ انسان با اشیاء (من ـ آن)، یک طرف، یعنی شئ، محکوم و تابع طرف دیگر، یعنی انسان، است؛ چنان‌که ما در علوم طبیعی، اشیاء را از جهات مختلف تسخیر کرده و به شناسایی وجوه گوناگون آنها اقدام می‌کنیم. در این نوع رابطه، شکل تفکّر، ناشی از علوم غالب است که عقل خودبنیاد، مبنای آن قرار می‌گیرد.

اما در رابطهٔ من ـ تو، هیچ یک از طرفین نمی‌تواند دیگری را به مثابه موضوع معرفت نظری خود قرار دهد و طرفین، یکدیگر را به مثابه شئ در نظر نمی‌گیرند.

---

[1] Existentialist
[2] Martin Buber

به زعم برونر، رابطهٔ میان خدا و انسان از نوع رابطهٔ مـن ـ آن نیسـت، بلکـه از سـنخ رابطهٔ شخصی من ـ تو است، به نحوی که در این رابطه خداوند که وجودی متشخّص است، با انسان که او نیز واجد تشخّص است، در حضور هم قـرار مـی‌گیرنـد. جـوهرهٔ اصلی سخن برونر و دیدگاه الهیاتی وی را همین رابطهٔ حضـوری میـان انسـان و خـدا شکل می‌دهد. به نظر وی در طول تاریخ الهیات، الهی‌دانان به جای آن که به ایـن معنـا توجّه کنند، تلاش کرده‌اند با استفاده از مفاهیم مابعد الطبیعی و نظـری، رابطـهٔ انسـان ـ خدا را به رابطهٔ من ـ آن تبدیل کنند، گویی که خداوند یک شـئ اسـت و مـا بایـد بـا مفاهیم نظری به شناخت آن اقدام کنیم.

برونر هر نوع الهیاتی که شناخت خدا را به شناخت موجودی شـئ وار تبـدیل کنـد، خطا می‌داند.(۲۹)

به زعم برونر رابطهٔ انسان و خدا، مبتنی بر دعوت شخصی خداوند از انسان است نـه آن که محصول تفکّر انسان باشد.

براساس چنین تصوری، برونـر دیـدگاه خـود را در خصـوص وحـی صـورت‌بنـدی می‌کند. رابطهٔ شخصی میان انسان و خدا که مستلزم حضور انسان و خدا در دو طـرف این رابطه است، تنها در دو واقعه شکل می‌گیرد: نخسـت، هنگـامی کـه خـدا بـه ارادهٔ خویش در مسیح تجسد می‌یابد، این وحی اصلی خداونـد اسـت و همـهٔ آنـان کـه در هنگام تجسّد عیسی حضور داشته‌اند، در حقیقت در رابطهٔ شخصی و رو در رو با خـدا قرار گرفته‌اند. دوم، هنگامی است که شهادت روح القدس در درون فرد ایماندار، سبب می‌شود تا وی تجربهٔ زنده‌ای از عیسی مسیح داشته باشـد. نـزد مسـیحیان، مسـیح کـه هم‌اکنون به عنوان پسر خدا زنده است، ممکن است به حضور فرد ایماندار بیاید و فرد ایماندار، حضور وی را تجربه کند.

به این ترتیب، وحی اصیل عبارت است از آن که خداوند به صورت پسر خویش، رو در روی انسان حاضر شود که این حضور، محصول جستجوی فکری انسان و برخاسته

از ذهنیت وی نیست، بلکه به ارادهٔ الهی صورت می‌گیرد. پس تلاش برای شناخت نظری خداوند و عیسی مسیح و تدوین آموزه‌های کلامی، امری است که از نظر اهمیّت، در مرتبهٔ ثانوی قرار می‌گیرد.

شناخت کلامی و گزاره‌ای که از این رابطه به دست می‌آید، فرعی و تبعی است و آنچه اهمیت دارد، حضور خداوند است. به این ترتیب، مضامین کتاب مقدّس در واقع شهادت کسانی است که در حضور خداوند قرار داشته‌اند، شهادت راویان این کتاب بر وحی اصیل خداوند یعنی همان عیسی مسیح است، لیکن این کلام گزاره‌ای، هنگامی که به وحی اصیل الهی شهادت دهد، به نحو غیرمستقیم به وحی تبدیل می‌شود و برونر آن را کلام خدا می‌داند که به زبان بشر بیان گردیده است.

آموزه‌های آیین مسیحیت نسبت به وحی اصیل الهی، در مرتبهٔ فرعی قرار دارند. برونر از این مرحله نیز پیش‌تر رفت و اعلام کرد که آموزه، در قلمرو «حقیقت مربوط به آن» قرار دارد، در حالی که وحی، در قلمرو «حقیقت مربوط به تو» جای می‌گیرد. در نتیجه، آموزه‌ها و مجموعه باورها و عقاید به هیچ روی نمی‌توانند جایگزین ایمان حقیقی گردند.

با این حال به نظر صاحب نظران، دیدگاه برونر در خصوص کتاب مقدّس، یکدست نبود. زیرا از یک سو، وی به طور جدّی معتقد بود که تنها مرجع نهایی، خود عیسی مسیح است، کتاب مقدّس مرجع نهایی به شمار نمی‌رود. وحی، ماهیّت گزاره‌ای ندارد و کلام خدا، همان کلمات بشری مکتوب در کتاب مقدّس نیست. اما از سوی دیگر، او حجیّت کتاب مقدّس را قبول داشت و معتقد بود که این کتاب، شهادتی بر وحی اصیل است و در حال حاضر، وسیلهٔ وحی الهی محسوب می‌شود و ایمانداران در ساحت آن، به طور شخصی با خدا در قالب رابطهٔ من ـ تو ملاقات می‌کنند و به تجربهٔ کاملاً زنده‌ای از مسیح دست می‌یابند.

وی نمی‌پذیرفت که کتاب مقدس را تحت الهام روح القدس و مصون از خطا بدانیم. ولی از سوی دیگر، آن را شهادتی در خصوص عیسی مسیح می‌دانست که وجود آن ضرورت تام دارد و در نتیجه، منشأ ایمان است.

به عبارت بهتر، وی بین شکافی که میان مسیحیت محافظه کار (راست‌دینی کهن) و آیین لیبرالیسم پروتستان در خصوص کتاب مقدّس پدید آمده بود، در نوسان بود. وی، هم با محافظه‌کاران ـ که گزاره‌های کتاب مقدّس را وحی می‌دانستند ـ مخالف بود و هم با لیبرال‌ها ـ که به فرابودگی خداوند قائل نبودند ـ در تقابل بود. (۳۰)

رودلف بولتمان[1]

رودلف بولتمان (۱۸۸٤ ـ ۱۹۷٦) در خانواده‌ای از کشیشان پروتستان در آلمان به دنیا آمد. وی پس از تحصیل در دانشگاه‌های الهیات توبینگن، برلین و ماربورگ[2] به عنوان استاد عهد جدید در دانشگاه ماربورگ به تدریس مشغول گردید.

بولتمان نیز هم‌چون بارت در پی آن بود که به الهیات لیبرال که در دوران وی بر فضای الهیاتی پروتستان غلبه داشت، واکنش نشان دهد. وی براین باور بود که الهیات لیبرال، توجه به انسان را به جای توجّه به خدا نشانده است. شیوه‌ای که بولتمان برای انجام این مقصود در پیش گرفته بود، با راست کیشی کارل بارت متفاوت بود. او در تفسیر خود از مسیحیت، به فلسفهٔ اگزیستانسیالیسم متّکی بود و همین نکته، سبب شد تا تفسیری منحصر به فرد و خاص از مسیحیّت به دست دهد.

بولتمان در ابتدا، به مسألهٔ عیسای تاریخی پرداخت. در الهیات لیبرال، کانون مسیحیت عیسایی بود که در تاریخ، زمان و مکان خاصی ظهور کرده بود که نه پسر خداوند بلکه عالی‌ترین الگوی اخلاقی تلقی می‌شد و به همین دلیل در الهیات لیبرال، تلاش گسترده‌ای انجام می‌گرفت تا به جای عیسایی که اناجیل معرفی کرده بودند، عیسای

---

[1] Rudolf Bultman
[2] Marburg

واقعی تاریخی را بیابند. این جستجوها در نهایت بدان جا ختم شد که عیسای تاریخی کاملاً با عیسای معرفی شده در اناجیل تفاوت داشت. آلبرت شوایتزر در کتاب خود به این نتیجه رسید که عیسای اناجیل، عیسای موعظه، ایمان و کلیساست و ربطی به عیسای تاریخی، ندارد. به نظر وی عیسای تاریخی، صرفاً واعظی بود که قریب الوقوع بودن آخرالزمان را موعظه می‌کرد نه آن‌چنان که گفته‌اند، پسر خداوندی که در میان انسان‌ها ظهور کرده باشد.

بولتمان نیز که متخصّص نقّادی کتاب مقّدس بود، به این نتیجه رسید که عهد جدید، عیسایی را معرفی می‌کند که ربطی به عیسای ظهور یافته در تاریخ ندارد و باید از پایه‌گذاری مبانی ایمان مسیحی بر عیسای تاریخی دست برداریم. به این ترتیب، این سؤال پیش می‌آید که ایمان مسیحی بر چه مبنایی استوار است؟

از نظر بولتمان، ایمان بر تحقیقات تاریخی استوار نیست. این نکته که عیسای تاریخی چه کسی بود و چه می‌گفت اهمیّتی ندارد بلکه آنچه مهم است، کریگما یا پیام کلیسا است که هستهٔ مرکزی ایمان مسیحی را شکل می‌دهد. این، همانا ملاقات شخص با مسیح زمان حاضر است و مسیحی بودن، عبارت از آن است که هنگامی که انسان از طریق پیام انجیل با عیسای انجیل روبرو می‌شود، واکنشی از سر قبول به آن نشان دهد. پیام انجیل چیزی نیست جز بیان این امر که خدا در عیسی مسیح عمل کرده است.

تحقیقات تاریخی نمی‌توانند با قطعیّت ثابت کنند که واقعاً خدا در زمان خاصّی در گذشته، عمل ویژه‌ای انجام داده است، بنابراین چنین تلاشی بیهوده و بی ثمر است. از سوی دیگر مبنای ایمان، شناخت عینی اشیا و امور نیست، هم‌چنان که انجام کار نیک نیز پایه و اساس ایمان آوردن به شمار نمی‌رود. ایمان، صرفاً عطیه‌ای الهی است که از طریق پیام کلیسا به ما عرضه می‌شود.

چنان‌که ذکر شد، مبنای تفسیر بولتمان از مسیحیت، تفکّر اگزیستانسیالیستی است. برای درک بهتر دیدگاه بولتمان، ابتدا لازم است به بحث اصالت، عدم اصالت انسان و معنای اضطراب وجودی از دیدگاه فیلسوفان اگزیستانسیالیست توجّه شود.

در اندیشهٔ این فیلسوفان، هر انسانی به نحو درونی و شخصی در زندگی خود محکوم به اختیار است و از این رو هر فرد انسانی، مسئولیت نهایی زندگی خود را بر دوش می‌کشد. انسان در برابر خود با سلسله‌ای از امکانات روبروست و از سوی دیگر ماهیّت از پیش تعیین شده‌ای ندارد، بلکه براساس انتخاب‌هایی که در زندگی خود انجام می‌دهد، خود را می‌سازد و شکل می‌دهد. بنابراین هر انسان، مسئول سرنوشت خویش است و در نهایت، مسئول شکل نهاییِ بودن خویش به شمار می‌رود. آنچه هویت و ماهیت یک انسان است، آن چیزی است که خود وی با انتخاب از میان امکاناتش برگزیده است. به این ترتیب، دو راه پیش روی هر انسان وجود دارد: یا به انتخاب‌های شخصی دست بزند که منجر به اصالت وی می‌گردد یا آن که اجازه دهد جامعه، تودهٔ مردم و سنّت تحمیل کننده اجتماع به جای تصمیم شخصی خود او انتخاب‌هایش را رقم زنند، در این صورت وی از خودِ اصیل خویش دور شده و به وادی عدم اصالت در می‌غلتد.

به نظر فیلسوفان اگزیستانسیالیست نوعی اضطراب وجودی، صفت ممیّزه وجود انسان است. این اضطراب، یک ترس روانی نیست بلکه حالتی از ترس آگاهی در مواجهه با هستی است. ترس روانی، معطوف به اشیاء و امور است لیکن این ترس آگاهی در واقع متوجّه یک موجود خاص نیست بلکه اضطرابی نامعیَّن است که فرد در لحظاتی از زندگی خود، هنگام اندیشیدن به هستی، به آن گرفتار می‌گردد. فلاسفهٔ اگزیستانسیالیست، خصلت بنیادی انسان را این ترس آگاهی می‌دانند و البته این اضطراب سبب می‌شود انسان به جستجوی اصالت خود برآید.

در واقع اغلب انسان‌ها با مشغول کردن خود به امور روزمره و اشتغال به کار، دستیابی به پول، اشیاء و دیگر آدمیان، تلاش می‌کنند تا این وضعیت بنیادین را به فراموشی سپارند و از آن بگریزند، لیکن هر انسان در لحظاتی از زندگی خود با این وضعیت بنیادین خویش مواجه می‌شود و این اضطراب سبب می‌گردد تا فرد به تکاپو بیفتد و خود را از وادی فقدان اصالت برهاند و به سوی اصیل شدن گام بردارد.

بولتمان نیز هم‌چون فلاسفهٔ اگزیستانیسالیست براین باور بود که اضطراب وجودی، وضعیت بنیادین انسان در جهان است و مفاهیم گناه و ایمان را براساس این نوع نگاه توجیه می‌کرد. از نظر وی گناه، آن است که انسان تلاش کند از طریق دستاوردهای خود و با تکیه بر سوابق خویش در قلمرو امور محسوس و دنیوی به امنیّت و رضایت دست یابد. زیرا در این شیوه، فرد برای رسیدن به درکی از وجود خویش، خودش را جدا از خدا در نظر می‌گیرد، این همان معنای وجود غیراصیل است که فلاسفه اگزیستانسیالیست به آن اشاره کرده‌اند. اما در طرف مقابل، ایمان قرار دارد که همانا اصالت یافتن انسان است.

هنگامی که فرد با پیام انجیل ـ که عمل خداوند در مسیح برای نجات انسان است ـ روبرو می‌شود، دو راه پیش پای او قرار می‌گیرد که در نهایت، انتخاب هریک از این راه‌ها مسأله‌ای درونی و فردی است و از مقولهٔ انتخاب‌های اگزیستانسیال انسان است.

یا وی این دعوت به نجات را رد می‌کند و چنان‌که گفته شد، این امر سبب درافتادن او به ورطهٔ فقدان اصالت می‌شود، یا آن که از درون خویش و از سر قبول به این دعوت پاسخ مثبت می‌دهد و سرانجام از این طریق به اصالت دست می‌یابد و خود حقیقی خویش را باز می‌یابد. ایمان، پاسخی است که شخص به فیض خدا می‌دهد و مانع از دست رفتن خود حقیقی‌اش می‌شود. فرق بولتمان با فلاسفهٔ اگزیستانسیالیست آن است که این فلاسفه (دست‌کم برخی از آنها) معتقدند که انسان بدون فیض خداوند

می‌تواند اصیل گردد، لیکن بولتمان معتقد است که اصالت، تنها از طریق پاسخ مثبت به دعوت فیض الهی میسّر است.

این تلقّی خاص از مسیحیت، سبب می‌شود تا بسیاری از مفاهیم مهم از جمله وحی در مسیحیّت، معانی تازه‌ای بیابند. اما پیش از پرداختن به این مسأله، لازم است وجه دیگری از اندیشهٔ بولتمان را مدّ نظر قرار دهیم.

بولتمان به طور جدّی معتقد بود که مسیحیت باید برای انسان امروز، پیام درخور توجّهی داشته باشد. از سوی دیگر وی که خود، استاد متن عهد جدید بود، اعتقاد داشت میان فهم مردمان در عصر نگارش کتاب مقدّس و فهم مردمان امروزی، شکافی پر ناشدنی وجود دارد و این دو فهم کاملاً با یکدیگر متفاوت و متمایزند. به زعم بولتمان، پای دو جهان‌بینی متفاوت در کار است. عباراتی که در کتاب مقدّس آمده‌اند، تعابیری اسطوره‌ای هستند و توصیفی که از انسان و کائنات به دست داده‌اند، بر مبنای نوعی جهان‌بینی اسطوره‌ای شکل گرفته است که این جهان‌بینی برای انسان امروز فاقد معناست. آیین پروتستان لیبرال با پذیرش این نکته، تلاش می‌کرد تا با یافتن حقایقی فرا تاریخی، این شکاف را پُر کند. این حقیقت فراتاریخی از نظر لیبرال‌ها، اصول و قواعدی اخلاقی بود که به وسیلهٔ عیسی بیان شده بود، اما بولتمان نظر دیگری داشت. به زعم وی، برای آن که کتاب مقدّس برای انسان امروز پیامی درخور توجّه داشته باشد، باید این کتاب را اسطوره زدایی کرد. حقیقت مسیحیت عبارت است از روبرو شدن خداوند متعال و فرا باشنده با انسان که در این کتاب در قالب عبارات و جهان بینی اسطوره‌ای بیان شده است، از این رو لازم است تا با تفسیری که هدف آن زدودن وجه اسطوره‌ای مندرج در این کتاب است، آن حقیقت اصلی از دل کتاب بیرون آورده شود. با این عمل، انسان معاصر خود را مخاطب انجیل می‌بیند زیرا نگاه اساطیری، مانع ارتباط انسان امروز با انجیل می‌شود و با این مبانی که ذکر آن گذشت، حقیقت مفاهیم مسیحیت دگرگون می‌شوند.

جوهر سخن بولتمان آن است که حقیقت مسیحیت عبارت است از ملاقات میان انسان و خدای فراباشنده که از طریق پیام انجیل و موعظهٔ مسیح رخ می‌دهد و در نهایت، پاسخ انسان به این پیام، کفر و ایمان را رقم می‌زند و جستن مبنای تاریخی برای این پیام، کاری بیهوده و بی فایده است.

این امر برای انسان امروزی، از طریق اسطوره زدایی کتاب مقدس ممکن می‌شود. به این ترتیب، اکنون باید ببینیم که نظر بولتمان در خصوص وحی الهی، عیسی مسیح و کتاب مقدّس چه خواهد شد؟

از نظر بولتمان، مسیح کتاب مقدّس، یک شخص تاریخی نیست و وحی الهی، یک رویداد انضمامی و بیرونی در تاریخ انسان محسوب نمی‌شود. تجسّد خدا در مسیح، آموزهٔ کفّاره و رستاخیز عیسی پس از مرگ، همگی مقولاتی اسطوره‌ای هستند و به لحاظ تاریخی حقیقت ندارند، بلکه این مفاهیم آمده‌اند تا حامل جوهر اصلی مسیحیّت برای انسان باشند. از سوی دیگر، کتاب مقدّس بیانی اساطیری است، لذا نمی‌توان برای آن قداست الهی قائل شد. جوهر مسیحیت، همانا خطاب اصالت بخش خدا به بشر است.

اکنون این سؤال پیش می‌آید که آیا بولتمان مبنای ایمان مسیحی را بر اموری که به کلّی فاقد ارزش تاریخی‌اند بنا نهاده است؟ در واقع، این که بولتمان معتقد بود که شناخت عیسای تاریخی ضرورتی ندارد، به این معنی نیست که اصولاً وجود تاریخی فردی به نام عیسی را انکار کند. به نظر وی تنها کافی است که بتوان در اناجیل، بنیانی تاریخی برای این موضوع یافت که عیسی زندگی کرد و درگذشت، همین میزان از اطمینان تاریخی برای تأمین نظر بولتمان کافی به نظر می‌رسد.

خداوند در اندیشهٔ بولتمان، خدایی فرا باشنده است که انسان در برابر پیام او قرار می‌گیرد. این خدا با خدای درون بودهٔ الهیات لیبرال یکی نیست و نمی‌توان آن را با راهکارهای عقلی، علمی و مابعدالطبیعی شناخت، بلکه تنها وقتی می‌توان او را شناخت

که در من عمل کند و مرا نجات بخشد. خدا در محدوده‌ای که مختص خودش است، کاملاً ناشناختنی است. تنها از این جنبه که خود را بر من مکشوف کرده و در رابطه با انسان قرار گرفته است، شناخته می‌شود. خدا تنها در قلمرو ایمان فردی انسان به معرفت و شناخت درمی‌آید.

از دیگر مفاهیم عمده در مسیحیت، معنای آخرالزمان است که بولتمان این مفهوم را نیز در پرتو فهم اگزیستانسیالیستی خود درک می‌کند. به زعم وی، آخرتی که در کتاب مقدّس آمده، یک مفهوم اسطوره‌ای است که حقیقت آن عبارت است از واقعیتی که مربوط به حال کنونی فرد است نه انتظار برای چیزی که در فاصله‌ای زمانی رخ خواهد داد. این حقیقت، همان مواجهه با پیام اصالت بخش خداوند در انجیل است.(۳۱)

پل تیلیش[1]

پل تیلیش در سال ۱۸۸٦ م. در آلمان در خانوادهٔ روحانی پروتستان به دنیا آمد. در دانشگاه‌های برلین، توبینگن و هال تحصیل کرد و پس از جنگ جهانی اوّل، به تدریس الهیات در دانشگاه‌های آلمان مشغول گردید. در طول دوران حکومت نازی‌ها، وی به سبب افکار سوسیالیستی‌اش مورد غضب آنان قرار گرفت و ناچار شد به ایالات متحدهٔ آمریکا مهاجرت کند. وی تا هنگام مرگ در آن کشور اقامت داشت و به تدریس الهیات در دانشگاه‌های آن مشغول بود.

وی با الهیات راست‌دینی مخالف بود، چرا که معتقد بود راست دینی، الهیات مسیحی را به گونه‌ای تفسیر می‌کند که شایستهٔ زمان‌های گذشته است. هدف تیلیش آن بود که همچون پدران اوّلیهٔ کلیسا، به دفاع از مسیحیّت بپردازد. به این ترتیب که ایمان مسیحی را به گونه‌ای تفسیر کند که برای انسان امروز قابل فهم و پذیرش باشد. به زعم وی، الهیات باید برای انسان مدرن امروز سخن بگوید و بتواند ویژگی منحصر به فرد

[1] Paul Tillich

مسیحیّت را با تفکّر امروزی وفق دهد. تیلیش خود دست به کار شد تا بتواند این نیاز الهیات جدید را برآورده کند و برای این منظور از ابزار فلسفه بهره گرفت.

به نظر تیلیش، فلسفه را نمی‌توان از الهیات جدا کرد و رابطهٔ میان این دو باید بر تعامل استوار باشد. به زعم وی فلسفه، عبارت است از وجود شناسی و کار اصلی آن این است که از عمق وجود انسان سؤالات اساسی را استخراج کند و در برابر بشر قرار دهد. این سؤالات، پاسخ خود را در الهیات مسیحی خواهند یافت. به این صورت که متأله برای پاسخ به پرسشی که فلسفه پیش روی او می‌نهد، پاسخ را از وحی الهی (مکاشفه) طلب خواهد کرد. به این ترتیب، فلسفه (وجودشناسی) می‌پرسد و الهیات (وحی) پاسخ می‌دهد. به زعم تیلیش، این روش سبب می‌شود تا حقیقت بنیادین وحی، به گونه‌ای که برای درک نوین انسان مدرن مناسب است بیان شود. به نظر تیلیش، فلسفهٔ مناسب برای بهره‌برداری در این راه، فلسفهٔ اگزیستانسیالیسم است، زیرا در این فلسفه، ساختارهای وجود انسان تجزیه و تحلیل می‌شود.

تیلیش بر اساس این دیدگاه فلسفی به طرح مسألهٔ انسان و خدا پرداخت. وی کاملاً به دستاوردهای فلاسفهٔ اگزیستانس متّکی بود و به ویژه در خصوص مسألهٔ درک عدم، از هیدگر[1] مدد می‌گرفت. براساس این دیدگاه، وجود انسان یک وجود متناهی است که عدم در آن راه دارد. هر انسان در لحظاتی از زندگی که به صورت جدّی با تهدید به نابودی مواجه می‌شود، این حقیقت را درمی‌یابد که عدم به نحو بنیادین در وجود او رخنه کرده است. به این ترتیب، این وجود متناهی، تمنّای حل مشکل معدوم شدن را دارد. اکنون سؤال این است که چه چیزی می‌تواند این موجود متناهی را که از تناهی خود آگاه است، از این وضع نجات بخشد؟ آن امر، خود نباید یک موجود صرف باشد زیرا با درکی که ما با مطالعهٔ وجود انسان از ساختارهای وجود، به دست آوردیم می‌دانیم که اگر آن امر نجات بخش نیز یک موجود خاص باشد، عدم در آن رخنه کرده

[1] Martin Heidegger

است. پس آنچه پاسخ این عدمِ نهفته در موجودات متناهی است، باید قدرتِ وجود یا خودِ وجود باشد که عدم در آن راه نخواهد داشت. خدا از نظر تیلیش، بیان دینی همین خودِ وجود است.

خود وجود، پاسخ معضل ناشی از درک عدم در انسان است. از سوی دیگر، تیلیش به مفهوم عدم اصالت در انسان ـ که فلاسفهٔ اگزیستانسیالیست مطرح کرده بودند ـ علاقه‌مند بود، لیکن وی این مفهوم را به صورت از خود بیگانگی انسان مورد استفاده قرار می‌داد. براساس تفکّر وی، انسان از وضعیت اتّحاد با خود وجود سقوط کرده است و به این ترتیب، دچار تناهی و محدودیّت شده است که تیلیش، آن را از خود بیگانگی نام می‌نهاد.

از خود بیگانگی سبب شده است عقل انسان نیز دچار از خود بیگانگی گردد. عقل انسانی که در اصل، متّکی به خودِ وجود است با از خود بیگانگی بشر، ارتباط خود را با خودِ وجود از دست داده است. بنابراین خود عقل به تنهایی، قادر به نجات انسان از مخمصه‌ای که در آن گرفتار شده است نیست. عقل با اتّکا به فلسفه می‌تواند سؤال را مطرح کند، اما به تنهایی قادر به پاسخ گویی نیست. از این رو، پاسخ را باید از وحی طلب کرد.

تیلیش، این وضعیت از خود بیگانگی را بیان حقیقت داستان هبوط انسان در کتاب مقدّس می‌داند. اصولاً وی مفاهیم دینی را نمادین می‌دانست و تلاش می‌کرد تا مفهوم حقیقی این نمادها را در پرتو تفکّر اگزیستانسیالیستی بازگشایی نماید.

وحی، پاسخی به از خود بیگانگی بشر است. باید توجّه داشت که از خودبیگانگی وضعیتی نیست که انسان از آن گریزی داشته باشد، زیرا برخاسته از ژرفای وجود انسان است. این وضعیت از خود بیگانگی را باید معادل گناه اوّلیهٔ مسیحی در نظر گرفت.

اما وحی، آن است که خودِ وجود را برای انسان منکشف می‌کند و بـه ایـن ترتیـب، برای انسان راه نجاتی از وضعیت از خود بیگانگی فراهم مـی‌آیـد. در مکاشـفه، عمـق وجود و بنیان آن، خود را آشکار می‌کند و این انکشاف، قدرتی است که سـبب اتّحـاد میان موجود متناهی با وجود شده و گسیختگی انسان را شفا می‌بخشد.

اکنون این پرسش پیش می‌آید که وحی الهی از نظر تیلیش چیست؟ وی وحـی الهـی را از نوع احکام و گزاره نمی‌داند بلکه به زعم وی، وحی رخداد و تجربه‌ای اسـت کـه به واسطه وسایل مختلف مانند طبیعت، تاریخ، گروه ها، افراد و گفتار می‌تواند به منصهٔ ظهور برسد. هرچیزی که بنیان وجود از طریق آن دیده شـود حامـل وحـی و مکاشـفه است.

از نظر تیلیش، وحی به هیچ عنوان انتقال اطلاعـات بـه صـورت کلمـات و جمـلات نیست بلکه آشکارگی بنیان وجود است و به دو نوع تقسیم می‌شود:

الف) بالفعل: رویدادهایی هستند که هرگاه رخ دهند قدرت وجود را آشکار مـی‌کننـد، هرچند این رویدادها حامل وحی‌اند لیکن همهٔ این‌ها به نوع کامل و نهایی وحی اشاره دارند که همانا نوع غایی است.

ب) غایی: یک رخداد منحصر به فرد که نهایت وحی است و کاملاً قدرت شفا بخشـی دارد و این همان عیسی مسیح است.

مسیح، ظهور و قدرت شفا بخش خود وجود در تاریخ انسانی اسـت کـه تعارضـات عقل دچار از خود بیگانگی را کاملاً درمان می‌کند. زیرا در مسیح، مطلق (خودِ وجـود، خدا) در نسبی (انسان) قرار دارد، کلّی (خدا) در انضمامی (انسان) جای گرفته است.

به این ترتیب برای تیلیش، کتاب مقدّس وحیانی نیست و کلمات این کتـاب کلمـات خدا نیستند اما هرگاه خودِ وجود، خودش را از طریق زبان آشکار کند گویی که مـا در حال شنیدن صدای خودِ وجود هستیم.

پس وحی از نظر وی، تنها مسیح است، لیکن باید توجّه داشت که وی بـرای مسـیح ماهیّت دوگانهٔ الهی ـ انسانی نیز قائل نبود. مسیح صرفاً انسانی اسـت کـه توانسـت بـا خودِ وجود به اتّحاد دست یابد و بنابراین، فرض ماهیّت الهی برای مسیح از نظر تیلیش مردود است. عیسی همان بشری بود که توانست با قربانی شدن بر صلیب از عیسـویت خود به مسیحیّت حرکت کند و در این طریق بر بیگانگی بشر غلبه نماید. برای تیلـیش حتّی وجود شخص تاریخی به نام عیسای ناصری نیز اهمیّـت نـدارد. از نظـر وی اگـر روزی دانش تاریخ معلوم کند که فردی به نـام عیسـی وجـود نداشـته مشـکلی بـرای مسیحیّت پیش نخواهد آمد، زیرا عیسی به عنوان یک انسـان معمـولی چنـدان اهمیّتـی ندارد؛ آنچه حائز اهمیت است، مسیح است، یعنی انسانی متّحد با خودِ وجود. این طرز تفکّر را باید به تلقّی نمادین تیلیش از مسیحیّت نسبت داد. چنان‌که ذکر شد وی مفاهیم آیین مسیحیّت را به صورت نمادین تفسیر می‌کـرد و محـور اصـلی نگـاه وی بـه ایـن مفاهیم و رویدادها تفسیر اگزیستانسیالیستی از این مفاهیم بود.(۳۲)

پاننبرگ [1]

ولفهارت پاننبرگ در سال ۱۹۲۸ میلادی در آلمان به دنیا آمـد. محـل تولـد وی اینـک جزو خاک لهستان محسوب می‌شود. او در پی یک تجربهٔ شخصی که به زعم خـودش دعوت مسیح از او بوده است به تحصیل الهیـات مشـتاق شـد. در دانشـگاه بـرلین بـه تحصیل الهیات پرداخت و در نهایت در دانشگاه‌های ووپرتال[2] و مونیخ به عنوان استاد الهیات به تدریس مشغول گردید.

پاننبرگ به شدّت با شخصی شدن و ذهنی شدن ایمان مخالف است، راهی که الهیات جدید از دوران روشنگری و نقّادی کتاب مقدس در آن گام نهاده اسـت. بـه زعـم وی نظراتی نظیر آنچه شلایرماخر و بولتمان ابراز کرده‌اند، دینداری را صرفاً به حوزه ذهنـی

[1] Wolfhart Pannenberg
[2] Wuppertal

و کاملاً خصوصی افراد دیندار می‌راند، حال آن که به زعـم پـاننبرگ هـدف کلیسـا در جهان، شهادت دادن بر موقّتی بودن تمامی نهادهای انسانی است و کلیسـا بیـانگر امیـد انسان، به ظهور ملکوت خداوند در آخرالزمان است و این بنیادی‌ترین و مهم‌ترین امید بشری است.

کلیسا و اجتماع مؤمنین، فراخوانده شده‌اند تا در میان جامعهٔ انسـانی حضـور داشـته باشند و بشارت دهندهٔ آمدن ملکوت الهی باشند نه آن که به حـوزهٔ ذهنـی و شخصـی عقب نشینی کنند.

شاید بتوان گفت که پاننبرگ به نوعی پیرو الهیات سنّتی در عالم مسیحیت است. وی همچون الهی‌دانان پس از عصر روشنگری براین باور نیست کـه نبایـد ایمـان را مـورد ارزیابی و سنجش قرارداد بلکه بـرعکس، بـه زعـم وی از آن جـا کـه الهیـات مـدّعی شناخت حقیقت است باید هم‌چون تمام معارف بشری مورد ارزیابی نقّادانه قرار گیـرد و لازم نیست که باورهای مسیحی را از پرسشگری عقلانی دور نگه داریم، الهیات یک فعالیّت عقلانی است.(۳۳)

دیدگاه الهیاتی پاننبرگ بر محور تاریخی دانستن وحی مسیحی، اسـتوار اسـت. بـرای پاننبرگ حقیقت، بیرون از زمان نیست و نباید در جستجوی حقیقت ثابت و تغییرناپذیر برآییم بلکه حقیقت اساساً ماهیّت تـاریخی دارد و از بُعـد آخـرت‌شـناختی برخـوردار است. از دید وی، حقیقت که همانا وحی الهی است در تاریخ انسان ظهور کرده اسـت لیکن این ظهور ناقص و ناکامل است و هنگامی که آخرالزمان فرا برسد حقیقـت الهـی در ملکوت الهی تکمیل خواهد شد، پس تا آن زمان حقیقت، ناقص باقی می‌ماند و هـر نوع ادّعا در خصوص حقیقت مطلق، قبل از آن زمان فاقد ارزش اسـت. تنهـا در آینـدهٔ آخرالزمانی است که حقیقت با تمام جوانب‌اش روشن خواهد شد لـیکن وجهـی از آن به عنوان وحی مسیحی پیشاپیش وارد تاریخ انسان شده است تـا پـیش پـرده‌ای بـرای ظهور حقیقت الهی نهایی باشد. به این ترتیب، وحی خدا تا آخرالزمان کامل نیست امـا

انسان در ظلمت رها نشده است. وحی مسیحی به عقیدهٔ پاننبرگ جنبهٔ تاریخی دارد. این فکر که وحی، واقعه‌ای تاریخی است نه مجموعه‌ای از عقاید و آموزه‌ها ابتکار خاصّ شخص پاننبرگ نیست لیکن در نظام الهیاتی وی، مهم‌ترین جایگاه را پیدا می‌کند.(۳٤)

وحی الهی، هنگامی پدید می‌آید که خداوند خود، خویشتن را برای شناساندن به انسان منکشف کند. کانون این انکشاف الهی، تاریخ بشری است. عیسی مسیح که واجد هویّت الهی است همان انکشاف اصلی خداوند است و وحی عالی وی محسوب می‌گردد که در برهه‌ای از تاریخ انسان، وارد عرصهٔ تاریخی می‌شود تا به این ترتیب این وحی ناقص، بشارت‌گر انکشاف کامل الهی در آخرالزمان باشد. جماعت مؤمنین به مسیح در پرتو انکشاف در جهان، به هیئت جماعتی منسجم و امیدوار که به ظهور ملکوت باور دارند زندگی خواهند کرد. وحی، همانا واقعهٔ تاریخی است، واقعهٔ تاریخی تفسیر شده به مثابه فعل خداوند. ریشهٔ چنین دیدگاهی در تاریخ قوم بنی اسرائیل نهفته است. به عقیدهٔ پاننبرگ در تاریخ قوم بنی‌اسرائیل است که سنگ بنای یکتاپرستی گذاشته شده و امکان درک جهان به صورت یکپارچه و پذیرش جهت‌گیری عالم به سوی ملکوت الهی فراهم گردیده است. برای نخستین بار در جهان، بنی اسرائیل در تاریخ خود دریافتند که آینده، نتیجهٔ وقایع گذشته نیست، بلکه هر امر جدیدی که رخ می‌دهد، خصلتی بی‌سابقه دارد و نشانگر فعل خلاّق خداوند است. تاریخ، عرصهٔ تجلّی و تحقّق وعده‌های خداوند است و حوادث تاریخ، عرصهٔ ظهور و انکشاف الهی است. در تاریخ بنی اسرائیل، این معنا از تاریخ برای نخستین‌بار تجربه شد.

از این منظر، ظهور مسیح را باید در بستر تاریخ قوم بنی اسرائیل درک کرد. این تاریخ از آن جا که زمینه ساز این انکشاف الهی بوده است، خود نیز بخشی از رویداد انکشاف الهی در تاریخ انسان محسوب می‌گردد. خدا که با قوم بنی اسرائیل پیمان بسته

بود، با نجات آنان از مصر و هدایت‌شان از میان دریای سرخ و راهنمایی آنان به سرزمین کنعان به عهد خود وفا کرد. خداوند در هنگامهٔ نبرد با دشمنان، قوم خود را (بنی اسرائیل) یاری کرد و آنان با تکیه بر وی پیروز شدند.(۳۵)

در واقع وحی از منظر پاننبرگ، عبارت است از مجموعهٔ وقایعی که در تاریخ بنی اسرائیل رخ داده است که نشانگر فعل خداوند و ظهور وی در تاریخ آن قوم است و در نهایت منجر به ظهور عیسی مسیح شده است.

این وحی تاریخی، مبنای ایمان مسیحیان است و ایمان فرد مسیحی باید براساس این خود آشکارسازی الهی در تاریخ فهمیده شود نه آن که بر تجربهٔ شخصی و ذهنی ایماندار متّکی باشد. در مسیح، ابدیّت وارد تاریخ شده است و آن دگرگونی که در نهایت تاریخ رخ خواهد داد با رستاخیز مسیح از میان مردگان نشان داده شده است و ما انسان‌ها با داشتن چنین انکشافی می‌توانیم به آینده‌ای که چنین مشخصاتی خواهد داشت امیدوار باشیم.(۳۶)

به این ترتیب، دیدگاه پاننبرگ در خصوص وحی به آن جا منتهی می‌شود که محمل وحی و جایگاه آن را نه در کلمات و گزاره‌ها بلکه در رویدادهای تاریخی بدانیم. محتوای وحی، هیئتی از حقایق در باب خدا نیست بلکه خدای حیّ است که خودش را در افعال تاریخی برای انسان مکشوف می‌کند.

پاننبرگ، ماهیّت الوهی ـ انسانی مسیح را می‌پذیرد و معتقد است که واقعهٔ رستاخیز عیسی از مرگ برای ما انسان‌ها حجّت قاطعی است بر این ادّعای مسیح که: «من پسر خدای پدر هستم.» در واقع در الهیات پاننبرگ، کانونی‌ترین مفهوم همانا برخاستن عیسی از میان مردگان است که بشارت دهندهٔ کیفیّت آخرالزمانی است که ظهور پیدا خواهد کرد. پس به زعم پاننبرگ، بنیادی‌ترین عنصر مسیحی بودن پس از قبول ماهیّت دوگانهٔ عیسی مسیح همانا امید به فرا رسیدن آخرالزمان است که در آن سلطنت الهی برقرار و برپا خواهد شد.

در خصوص کتاب مقدّس، پاننبرگ آموزهٔ الهام روح القدس را به کاتبان این کتاب نمی‌پذیرد. وی معتقد است که پذیرش مطاوی کتاب مقدّس به عنوان منجی مطلق، در عصر حاضر ممکن نیست. این امر توجّه پاننبرگ را به نقّادی کتاب مقدّس نشان می‌دهد، لیکن این نباید به معنای انکار کتاب مقدّس از سوی پاننبرگ تلقّی شود. به زعم وی، تاریخ همهٔ ادیان، محل برخورد دعاوی رقیب در خصوص حقیقت مطلق الهی است و از این میان تاریخ بنی اسرائیل که به ظهور وحی عالی الهی (مسیح) منجر گردید واجد رخدادهایی است که اهمیّت بسیار زیادی دارد و طبیعتاً برای پاننبرگ، تاریخ بنی اسرائیل و ظهور عیسی برتر از دعاوی دیگر رقبا است. حال گزارش این تاریخ که محمل وحی الهی بوده است همراه با گزارش ظهور وحی عالی (مسیح) همه در این کتاب مندرج‌اند. از این رو کتاب مقدّس را باید به عنوان منبع این سنّت تاریخی که بستر وحی بوده است ارزیابی کرد.(۳۷)

این کتاب روایت افعال خداوند در تاریخ است نه گزاره‌هایی فرو فرستاده شده از جانب روح القدس.

کتاب مقدّس، مجموعهٔ سخنان خداوند نیست، بلکه گزارش اتّفاقاتی است که طی آن خداوند را برای گروهی خاص آشکار کرده است. برای درک بهتر نظر پاننبرگ در خصوص وحی تاریخی باید به این نکته توجّه کرد که پاننبرگ براین باور است که رخدادهای تاریخ را نمی‌توان صرفاً محصول اتّفاقات پیشین دانست، به ویژه این جا توجّه وی به تاریخ انکشاف خداوند است. به عبارت ساده‌تر، اگر یک تاریخ‌دان، خروج بنی اسرائیل را از مصر صرفاً برآیند حوادث الف، ب، ج و د، قبل از این واقعه بداند در واقع، وحیانی بودن این رخداد را انکار کرده است. از نظر پاننبرگ، رخدادهای الف، ب، ج و د به تنهایی نمی‌توانستند به رخداد خروج بنی اسرائیل از مصر منتهی گردند و این امر هرچند در بستر آن رخدادها اتّفاق افتاد ولی باید یک رخداد الهی نیز به این بستر وارد می‌شد تا خروج بنی اسرائیل از مصر انجام پذیرد. در واقع تاریخ، یک

خصلت پیش‌بینی ناپذیر و حادث دارد که نتیجهٔ دخالت مستقیم پروردگار در تاریخ است. از این رو آیندهٔ آخرالزمانی نیز صرفاً معلول حوادث اکنونی و پیشینی نیست بلکه خصلتی بی سابقه و الهی دارد. پایان تاریخ را نمی‌توان از آغاز آن استنتاج کرد.

به منظور جمع بندی دیدگاه پاننبرگ می‌توان مهم‌ترین ویژگی‌های الگوی وحی پاننبرگی را این‌گونه برشمرد:

۱) وحی الهی در کتاب مقدّس مستقیماً به صورت نوعی تجلّی خدا صورت نگرفته است، بلکه به طور غیرمستقیم در اعمال خدا در تاریخ رخ داده است.

۲) وحی، تنها در پایان تاریخ به طور کامل درک خواهد شد.

۳) وحی الهی در تاریخ برای تمام آحاد بشر قابل دسترسی است نه فقط برای نخبگانی معدود.

٤) وحی جهان شمول الهی نه در تاریخ بنی اسرائیل بلکه در عیسی مسیح تحقّق یافت، هرچند در بستر تاریخ بنی اسرائیل قرار داشت.

۵) عیسی مسیح، وحی الهی در انزوا نیست بلکه در متن تاریخ تعاملات خدا با بنی اسرائیل قرار دارد.(۳۸)

نیکلاس ولترستورف[1]

نیکلاس ولترستورف فیلسوف دین پروتستان است. وی که استاد فلسفهٔ دین در دانشگاه ییل ایالات متحدهٔ آمریکاست، بنیان‌گذار دیدگاه وحی به مثابه افعال گفتاری است. وی براساس نظریات فلسفی جی. ال. آستین،[2] فیلسوف تحلیلی انگلستان در اواسط قرن بیستم، دیدگاهی را در خصوص وحی پروراند که بر مبنای آن وحی، فعل گفتاری خداوند تلّقی می‌شود. برای درک بهتر دیدگاه ولترستورف در خصوص وحی،

[1] Nicholas Wolterstorff
[2] J.L. Austin

ابتدا لازم است نظریّهٔ زبانی آستین را به اجمال توضیح دهیم، سپس به چند اندیشهٔ ولترستورف بپردازیم.

پیش از شروع بحث، باید به این نکته اشاره شود که در این بحث از دو مؤلفهٔ وحیانی آیین مسیحی، یعنی متن کتاب مقدّس و شخصیت الهی ـ انسانی عیسی مسیح (ع)، تنها به بحث در باب مؤلفهٔ نخست پرداخته خواهد شد؛ زیرا وحی به مثابه افعال گفتاری، سرشت زبانی دارد و گویا تلاش ولترستورف برای دفاع از جایگاه وحیانی کتاب مقّدس، وی را به این نظر رهنمون ساخته است.

هر گوینده‌ای هنگامی که جمله‌ای را بر زبان می‌آورد، در واقع با بیان این جملات، افعالی را انجام می‌دهد. آستین، این افعال را افعال گفتاری نام نهاده و آنها را به سه دسته تقسیم بندی کرده است. جهت ایضاح سخن آستین، با ذکر یک مثال به شرح دیدگاه وی می‌پردازیم.

فرض کنید مادری در یک روز زمستان به فرزند خود که بر روی یک دریاچهٔ یخ زده در حال بازی است این جمله را بگوید: «یخ‌ها در حال آب شدن هستند.» این جمله متضمّن سه فعل گفتاری است:

الف) فعل گفتار:[1] به زبان آوردن صداهای خاصّی است که طیّ آن واژگان خاصّی تولید می‌شوند، این واژگان براساس طرحی از دستور زبان که گوینده در آن سخن می‌گوید نظم می‌یابند و افادهٔ معنا می‌کنند. در مثال بالا، مادر صداهای خاصّی را تولید کرده که منجر به تولید واژگانی براساس یک دستور زبان خاص شده است و نتیجه، آن است که از آب شدن یخ‌های دریاچه‌ای که فرزند وی روی آن بازی می‌کند خبر می‌دهد.

[1] Locutionary Act

ب) فعل ضمن گفتار:[1] فعلی است که در ضمن گفتن سخن انجام می‌شود، از قبیل وعده دادن یا هشدار دادن. در مثال بالا، در واقع مادر به فرزند خود هشدار می‌دهد که یخ‌های زیرپای وی در حال آب شدن هستند و مقصودش از بر زبان آوردن جملهٔ خبری آن است که به فرزند خود هشدار دهد.

ج) فعل بعد از گفتار:[2] این فعل نیز با گفتار انجام می‌شود. به این ترتیب که وقتی گوینده، جمله‌ای را بر زبان می‌آورد تأثیراتی روی مخاطب برجای می‌گذارد. گفتار گوینده، موجب نتایج به خصوصی خواهد شد، ممکن است این گفتار مخاطب را به کارهای خاص وادار کند. باید در نظر داشت که این فعل، از خود گفتار و محتوای گفتار بیرون است. در واقع فعل بعد از گفتار، از جنس زبان نیست.

در مثال فوق، ممکن است فرزند پس از شنیدن سخن مادر، بازی کردن روی دریاچهٔ یخ بسته را رها کند. به این ترتیب، فعلی که انجام گرفته است، فعل بعد از گفتار مادر است. فعل گفتار و ضمن گفتار، ویژگی زبانی دارند اما فعل بعد از گفتار، ویژگی زبانی ندارد.

ولترستورف براساس چنین دیدگاهی در خصوص زبان، وحی را فعل گفتاری خداوند نامید و برمبنای این الگو تلاش کرد تا ارکان وحی را معلوم گرداند.

به زعم وی وحی، سرشت زبانی دارد. «خدا به پیامبر وحی کرده است»، به این معناست که خداوند فعل گفتاری انجام داده است. نکتهٔ مهم آن است که در این تلقّی، زبان نقش کاملاً محوری و اساسی دارد و صرفاً وسیلهٔ انتقال اطلاعات نیست.

آستین ولترستورف، براساس این مدل وحی را شامل ارکان ذیل می‌داند:

الف) خدا سخنانی را به پیامبر (بنی اسرائیل) می‌گوید، یعنی فعل گفتاری انجام می‌دهد، خداوند گوینده است.

---

[1] Illocutionary Act
[2] Perlocutionary Act

ب) خدا با پیامبر ارتباط زبانی برقرار می‌کند پس پیامبر مخاطب است.

ج) در این ارتباط، زبان خاصّی به کار می‌رود، به این معنی که خداوند جملاتی معنادار را در زبانی خاص به پیامبر خود اظهار می‌کند.

د) فعل ضمن گفتار هم انجام می‌گیرد که در حقیقت، همان پیام وحی است. اما فعل بعد از گفتار، جزو ارکان وحی گفتاری نیست زیرا در واقع این فعل، مربوط به پیامدها و تأثیراتی می‌شود که در مخاطب وحی به ظهور می‌رسد. به واسطهٔ این جملات وحی شده، پیامبر و مخاطبین به کارهایی واداشته می‌شوند .

افعال گفتار و ضمن گفتار از سنخ خود جمله‌اند و یا در درون جمله هستند، ولی فعل بعد از گفتار از سنخ جمله و یا در درون آن نیست، بلکه مترتّب بر جمله است. باید توجّه کرد که دیدگاه ولترستورف با دیدگاه گزاره‌ای در باب وحی خلط نگردد. بر اساس دیدگاه گزاره‌ای، وحی در واقع عبارت است از اطلاعاتی که خداوند بر قلب مخاطب خویش (پیامبر) نازل می‌کند و پیامبر آن اطلاعات را به قالب زبان خاصّ خود درآورده و به پیروان خویش انتقال می‌دهد، لیکن در دیدگاه ولترستورف، وحی از جنس اطلاعات صرف نیست، بلکه در حقیقت، خود آن سرشت زبانی داشته و خود خداوند آن زبان خاص را مورد استفاده قرار داده است. به این ترتیب، وحی با همان زبانی که نازل شده وحی دانسته می‌شود و ترجمهٔ آن به زبان‌های دیگر وحی نخواهد بود. در واقع در دیدگاه گزاره‌ای، وحی مستقل از زبان است اما در دیدگاه افعال گفتاری، وحی مستقل از زبان نیست.

ولترستورف، دیدگاه وحی به مثابه افعال گفتاری را در خصوص وحیانی بودن کتاب مقدّس به کار بست. به زعم وی، خدا (روح القدس) در کتاب مقدّس با انسان سخن گفته است. اما وی میان تکلّم خدا در کتاب مقدّس و تلقّی وحی گزاره‌ای تفاوت قائل می‌شود.

خدا در وحی گزاره‌ای، اطلاعاتی را به دیگران انتقال می‌دهد ولی در مقام تکلّم علاوه بر انتقال اطلاعات، فعل انجام می‌دهد. سخن گفتن خدا به این معناست که وی افعال گفتاری انجام می‌دهد. در اینجا سخن گفتن خدا را باید به معنای تحت اللفظی و به معنای واقعی کلمه در نظر گرفت.

البته ولترستورف به این نکته توجّه دارد که سخن گفتن در انسان با ابزارهای مادّی از قبیل دهان و حنجره صورت می‌گیرد، ولی این بدان معنا نیست که خدا هم برای تکلّم زبان باید این ابزارها را داشته باشد. به زعم وی، خدا به روش‌های گوناگون می‌تواند تکلّم زبانی ایجاد کند، بی آنکه به دهان، حنجره و مانند آن نیاز داشته باشد. این تکلّم زبانی در فضای نفس پیامبر صورت می‌گیرد، از این رو دیگران آن را نمی‌شنوند.

در نهایت، براساس دیدگاه ولترستورف اگر دینداران بخواهند به سخنان خدا گوش فرا دهند و بدانند خداوند چه فعل گفتاری انجام داده است، باید به سراغ متون مقدّس بروند. پس کتاب مقّدس، در واقع فعل گفتاری روح القدس به‌شمار می‌رود.(۳۹)

پی نوشت فصل چهارم:

۱.ویور، مری جو. (۱۳۸۱). *درآمدی به مسیحیت*. ترجمه حسن قنبری. قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب. ص ۱۹٤.

۲. همان. صص ۲۱٤-۲۱۲.

۳.مک گراث، الستر (۱۳۸۵). *درآمدی بر الاهیات مسیحی*. ترجمه عیسی دیباج. تهران: کتاب روشن. ص ۹۲.

٤.همان. ص ۹۳.

۵.همان. صص ۹٤-۹۳.

٦.همان. صص ۹٦-۹٤.

۷.همان. صص ۱۰۰-۹۷.

۸.همان. ص ۹۹.

۹.آشتیانی، جلال الدین. (۱۳۷۹). *تحقیقی در دین مسیح*. تهران: نشر نگارش. صص ۲۱۰-۱۷۱.

۱۰. زیبایی نژاد، محمدرضا. (۱۳۸٤). *مسیحیت شناسی مقایسه ای*. تهران: سروش (انتشارات صدا و سیما). صص ٤٦-٤۵.

۱۱. همان. ص ۹۹.

۱۲. لین، تونی. (۱۳۸۰).*تاریخ تفکرمسیحی*. ترجمه روبرت آسریان. تهران: نشر و پژوهش فرزان روز. صص ٤۰۳-٤۰۱.

۱۳. ویور، مری جو. (۱۳۸۱). *درآمدی به مسیحیت*. ترجمه حسن قنبری. قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب. صص ۲۵٦-۲۵٤.

۱٤. همان. ۲۹٦-۲۹۳.

۱۵. گرنز، استنلی جی. السون، راجرای.(۱۳۸٦). *الاهیات مسیحی در قرن بیستم*. ترجمه روبرت آسریان و میشل آقامالیان. تهران: کتاب روشن. ص ٤۲.

۱٦. همان. ص ۵۰.

۱۷. لین، تونی. (۱۳۸۰). *تاریخ تفکر مسیحی*. ترجمه روبرت آسریان. تهران: نشر و پژوهش فرزان روز. صص ۳۸۳-۳۸۱.

۱۸. براون، کالین. (۱۳۸٤). *فلسفه و ایمان مسیحی*. ترجمه طاطه وس میکائیلیان. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی. ص ۱۱۱.

۱۹. گرنز، استنلی جی. السون، راجرای. (۱۳۸٦). *الاهیات مسیحی در قرن بیستم*. ترجمه روبرت آسریان و میشل آقامالیان. تهران: کتاب روشن. ص ٥٤-۵۲.

۲۰. همان. ص ۲۰.

۲۱. مک گراث، آلستر. (۱۳۸٤). *درسنامه الهیات مسیحی*. ترجمه بهروز حدادی. قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب. صص ۳۹۹-۳۹۷.

۲۲. گرنز، استنلی جی. السون، راجرای. (۱۳۸٦). *الاهیات مسیحی در قرن بیستم*. ترجمه روبرت آسریان و میشل آقامالیان. تهران: کتاب روشن. ص ٦۲-٦۰.

۲۳. همان. ص ٦۲.

۲٤. لین، تونی. (۱۳۸۰). *تاریخ تفکر مسیحی*. ترجمه روبرت آسریان. تهران: نشر و پژوهش فرزان روز. صص ٤۱۸-٤۱۵.

۲۵. گرنز، استنلی جی. السون، راجرای. (۱۳۸٦). *الاهیات مسیحی در قرن بیستم*. ترجمه روبرت آسریان و میشل آقامالیان. تهران: کتاب روشن.ص ۸٦.

۲٦. لین، تونی. (۱۳۸۰). *تاریخ تفکر مسیحی*. ترجمه روبرت آسریان. تهران: نشر و پژوهش فرزان روز صص ٤۲۲-٤۱۸.

۲۷. گرنز، استنلی جی. السون، راجرای. (۱۳۸٦). *الاهیات مسیحی در قرن بیستم*. ترجمه روبرت آسریان و میشل آقامالیان. تهران: کتاب روشن.ص ۹۰.

۲۸. همان. صص ۹۰-۸۵ .

۲۹. همان. صص ۱۰۵-۱۰٤.

۳۰. همان. صص ۱۰۹-۱۰۸.

۳۱. همان. صص ۱۳۱-۱۱۵. نیز نگاه کنید به لین، تونی. (۱۳۸۰). *تاریخ تفکر مسیحی*. ترجمه روبرت آسریان. صص ٤٥٢-٤٤٥.

۳۲. همان. صص ۱۸۱-١٦٤.

۳۳. همان. صص ۲۸۱-۲۷۷.

۳٤. گالووی، آلن. پانن برگ: *الهیات تاریخی*. ترجمه مراد فرهادپور. تهران: مؤسسهٔ فرهنگی صراط. ص ۳۳.

۳۵. همان. صص ٤٥-۲۸.

۳٦. گرنز، استنلی جی. السون، راجرای. (۱۳۸٦). *الهیات مسیحی در قرن بیستم*. ترجمه روبرت آسریان و میشل آقامالیان. تهران: کتاب روشن. صص ۲۹۰-۲۸۵.

۳۷. همان. ص ۲۹۲.

۳۸. مک گراث، آلستر. (۱۳۸٤). *درسنامه الهیات مسیحی*. ترجمه بهروز حدادی. قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب. صص ٤۰۰.

۳۹. قائمی نیا، علیرضا. (۱۳۸۱). *وحی و افعال گفتاری*. قم: زلال کوثر. صص ۸۸-۷۰.

جمع‌بندی

آنچه در این کتاب مطمح نظر قرار گرفت، درآمدی بود به دنیای پهناور مسائل و دغدغه‌های مربوط به موضوع وحی در اندیشهٔ مسیحی و بررسی ماهیت آن در میان بی‌شمار آرای قدیم و جدید که در فضای تاریخ تفکر مسیحی بروز کرده است. علی‌رغم وجود رویکردهای متنوع و گوناگون در این زمینه، طرح روایت‌های بدیع از ماهیت وحی در سنت مسیحی هرگز توقف پیدا نکرده است و کماکان در حوزه‌های گوناگون فکری به حیات خود ادامه می‌دهد.

ماهیت وحی مسیحی طی جریان تفکر غربی و تحت تأثیر نوع معرفت‌شناسی حاکم بر هر دوره از تاریخ فلسفهٔ غرب و ظهور مذاهب جدید، دست‌خوش تحولات مختلفی شده است. چنان‌که در این کتاب ملاحظه شد، طی دو دورهٔ مهم فلسفهٔ غرب، یعنی قرون وسطی و دورهٔ روشنگری، مهم‌ترین نظریه‌ها در تبیین و کنکاش پیرامون چیستی وحی مطرح گشت. با این حال، نابسندگی فکری در ارائه توجیهی برای نسبت وحی مسیحی با معارف رو به گسترش عقلی از یک سو، و زندگی در جهان مدرن و بروز

خشونت‌ها و جنگ‌های جهانی از سوی دیگر، منشأ اصلی ظهور الهیات جدید و موجی از نظریه‌های گسترده در قرن بیستم پیرامون مسئله تبیین وحی شده است.

الهیات جدید در قرن بیستم با تأسی از جریان‌های فکری از جمله اگزیستانسیالیسم، پراگماتیسم، پدیدارشناسی، پست‌مدنیسم، ایمان‌گرایی و ... هرکدام خود را در مواجهه با خودبنیادی اندیشه روشنگری و همچنین اندیشه‌های لیبرال در تفسیر موضوع وحی می‌دیدند و با توجه به نیازهای جدید بوجود آمده در دنیای جدید، سعی داشتند که به گونه‌ای تفسیرهای نوینی را به دست دهند. تفسیرهایی که گاه بازگشتی بود به راست‌دینی ماقبل دوره روشنگری و یا همچنین نفوذ رویکردها و تبیین‌هایی از ادیان دیگر.

در این کتاب پس از آشنایی اجمالی با واژه «وحی» و ریشه‌های معنایی آن در زبان‌های لاتین و اروپایی، و همچنین نگاهی به آموزه‌های رسمی دیانت مسیحیت، آرای متفکرین و اندیشمندان مسیحی در مورد چیستی وحی مورد توجه و بررسی قرار گرفت. وحی به معنای انکشاف و یا نقاب برکشیدن از چیزی که پیش از این ناشناخته بوده است، مورد پذیرش قرار گرفته، اما اختلاف نظر در خصوصیات و نحوهٔ انتقال آن، بی‌نهایت گسترده بوده است. در این کتاب بویژه در فصول سوم و چهارم، ذیل عناوین مربوط به مذاهب کاتولیک و پروتستان، این رویکردها معرفی شد و توضیحات مربوط به آنها بر اساس تقدم تاریخی از نظر گذشت. در ادامه، به عنوان جمع‌بندی، اجمالاً می‌توان مهمترین نظریه‌های پیرامون موضوع وحی را به شکل کلی به صورت زیر خلاصه کرد:

تلقی گزاره‌ای- کلامی؛ خداوند خود را از طریق گزاره‌ها و آموزه‌های کتاب مقدس معرفی و شناسانده است. اگرچه وحی در یک تاریخ مشخص رخ داده است، اما آن لحظه متعلق به تمام زمان‌ها و مکان‌ها است. این نظر مورد پذیرش تمامی کاتولیک‌ها و گسترده‌ترین تعداد مسیحیان بویژه در میان کاتولیک‌ها است.

تلقی تاریخی از وحی؛ ما دسترسی مستقیم به وحی نداریم و در تاریخ است که می‌توانیم آن را بیابیم. این نظریه که در دوره روشنگری مورد توجه قرار گرفت، مسیح و پیام او را در حد و اندازه‌های تاریخی و مقیاس‌های تجربی و بشری مورد بررسی قرار داد و تا آنجا پیش رفت که کتاب مقدس و وجود مسیح را نیز مورد تردید قرار داد.

وحی به مثابه تجربه دینی؛ به جای استدلال‌های بی‌پایان، شخص باید بیاموزد که چگونه از اعماق وجودش به خدا عشق بورزد. از این منظر، زدودن استدلال‌ها و توجیهات علمی از دامن الهیات، اتفاقاً جای بیشتری را برای ایمان باز می‌کند. چهرهٔ اصلی این جریان فکری شلایرماخر است که برای برخی در الهیات مسیحی، نقشی همچون نیوتن در فیزیک، فروید برای روانشناسی و داروین در زیست‌شناسی را دارا است. در این رویکرد، وحی و دیانت نه کاملاً مربوط به ذات معقولند و نه متعلق به حوزه رفتار و اصول رفتار، بلکه آنچه بیشترین ارتباط را با آن دارند، احساس و عاطفه است.

وحی به مثابه حضور؛ تعالی از دست‌رفته در جریان‌های فکری جدید باید احیا گردد. در واکنش به مدل‌های قبلی، خوش‌بینی موجود در پرهیزگاری اومانیستی و رویکردهای تجربه‌گرایانه با مقاومت گسترده و جدید از سوی الهی‌دانان ابتدای قرن بیستم مواجه شد و آنها موضوع جدیدی را طرح کردند با این عنوان که راه دستیابی به خداوند را باید احیا کرد.

در فضای ناشی از سرخوردگی‌های جنگ جهانی اول، متفکران مسیحی تشخیص دادند که نه این شکل ارتباط با خدا در تفکر لیبرالیستی و نه شکل اسکولاستیک تفسیر وحی، قادر نیست پرسش‌های الهیاتی و اجتماعی که ضرورتاً از جنگ ناشی شده‌اند را پاسخ گوید. این جریان‌های نوین در قرن بیستم که گاه از آنها با عنوان رویکرد «نو ارتدوکسی» یاد می‌شود، در دههٔ ۱۹۲۰ آغاز شدند و توسط متفکرانی همچون کارل

بارت و امیل برونر به راه افتادند؛ متفکرانی که دچار وحشت شده بودند از اینکه می‌دیدند استادان و مربیان‌شان که پیرو شلایرماخر بودند، بر اقدامات حزب ناسیونال سوسیالیسم در آلمان که به جنگ جهانی دوم منجر شد، صحه می‌گذارند. اگر نازیسم متأثر از گونه‌ای الهیات یک شخص باشد، بنابراین چنین الهیاتی باید مورد بازبینی قرار گیرد. در واقع رویکردهای الهیاتی قرن بیستم سعی دارند با عبور از عقل‌گرایی حاکم بر دوره‌های قبلی(خواه در سیمای اصالت عقل متصل به الوهیت مسیحی و خواه در چهره اصالت عقل خودبنیاد اومانیستی و خارج نمودن فلسفه مسیحی از حوزه مباحث معرفت‌شناسی)، به مواجههٔ وحی و عقل در این سنت پایان دهند.

تاریخ اندیشهٔ مسیحی پیرامون وحی، در آغاز، بیش از همه در مواجهه و مقابله با خودبنیادی عقل و بویژه فلسفه‌ای که میراث یونان بود آغاز می‌گردد و در یک سفر دور و دراز و از سر گذراندن انواع و اقسام نظریات و آرای مختلف در مقاطع مختلف تاریخی، این اندیشه هنوز در جستجوی توازن و هماهنگ کردن خود با عقل و دیگر معارف عقلی زمانه است.

شاید بتوان گفت این امر هنوز هم تحت تأثیر آموزه‌هایی است که در قرون اولیه تأسیس کلیسا و مذهب رسمی مسیحیت، توسط آباء کلیسا و تصمیمات آنها بر اساس قرائت‌هایی خاص بنا شده است. آموزه‌هایی که گاه الهیات جدید نیز از آنها خلاصی نیافته است. یکی از این آموزه‌های مهم که موضوع نیاز به وحی را به شدت تحت تأثیر خود قرار می‌دهد، مفهوم گناه اولیه در مسیحیت است. چنان‌که در فصل دوم نیز این امر مورد توجه قرار گرفت، مسئله و دغدغهٔ عمده‌ای که فیلسوفان مسیحی را به خود مشغول داشته این است که گناه اولیه عقل انسان را نیز کدر و تاریک گردانیده، به نحوی که قادر به انجام وظایف خود نیست. بنابراین مهمترین منشأ نیاز به وحی نیز در این نقطه است. در واقع عقل در این دیدگاه، نقصی ذاتی دارد و بدون وحی قدرتی در

خود ندارد. عقل به جهت این نقص، ناچاراً خطاکار است و راه برون‌شدی نیست مگر آنکه با استمداد از وحی از تاریکی و خطاکاری نجات یابد.

این در حالی است که در دین اسلام و طبق آموزه‌های قرآنی، عقل انسان نه‌تنها نقص ماهوی ندارد، بلکه در آیات قرآنی پا به پای روشنی‌بخشی‌های خداوند در مورد هستی و شناساندن خود، از عقل دعوت می‌شود که بی هیچ آداب و ترتیبی، به تنهایی به تأمل بپردازد. آنچه در اندیشهٔ اسلامی مورد توجه قرار می‌گیرد، اتفاقاً این موضوع است که عقل انسانی گوهری پاک و حقیقت‌جو است که ممکن است رنگ غبار بگیرد و لذا نیازمند پالودن و صیقل دادن است. اگر گوهر عقلانی از این غبار پیراسته گردد، نه‌تنها خود را در مقابل وحی نخواهد دید، بلکه پیام وحی را در خود حس خواهد کرد. بنابراین میان عقل و وحی تعارض ذاتی وجود ندارد. عقل انسانی خود بارقه‌ای از دانایی و حکمت الهی است.

یکی از چالش‌های ایجاد شده در آموزه‌ها و کلام مسیحی که منجر به ستیزه عقل و وحی گشته و تاریخ پر فراز و نشیب درگیری‌ها و تفاسیری را که در این کتاب ملاحظه گردید، رقم زده است، همین معضلی است که اشاره شد و بر اساس آن، وحی در مقام نافی عقلِ ذاتاً گمراه آورده شده است. حال این پرسش کمابیش مغفول مانده است که عقل گمراه و آلوده، چگونه می‌تواند پیام وحی را دریافت و فهم کند و با آن به عناد برنخیزد. اساساً ارتباط عقل و وحی زمانی میسر است که اشتراکی در میان آنها موجود باشد. اگر عقل لزوماً خطاکار باشد، و یا نقص ذاتی داشته باشد، چگونه می‌تواند پیام وحی را درک کند.

از دیگر مناقشات محوری که در سنت فکری مسیحی منشأ اختلاف نظرها و رویکردهای مختلف در برداشت از گزاره‌های مکتوب وحیانی کتاب مقدس شده است و در این کتاب نیز مورد توجه قرار گرفت، توجیهاتی است که برای مصونیت متن اناجیل از ورود خطاهای احتمالی انسانی می‌شود. توجیه اصالت متون کتاب مقدس، با

اتکا به اراده روح‌القدس مبنی بر حراست از آن، چیزی نیست که در برابر اندیشهٔ حقیقت‌جو و پرسش‌گر، بتواند براحتی تاب آورد. همین معضل است که در سنت فکری مسیحی مانع از آن می‌شود تا وحی در قالب گزاره‌ای – کلامی مورد پذیرش کلی و همه‌جانبه قرار گیرد. اتخاذ این توجیه از سوی مراجع کلیسایی صورت گرفته است، اما می‌توان پرسید چگونه ممکن است یک مرجع زمینی بدون هیچ شاهدی تشخیص دهد که اراده حضرت عیسی (ع) بر چه چیزی تعلق خواهد گرفت.

چنان‌که در این کتاب مشاهده شد، تاریخ تلاش‌های صورت گرفته برای تبیین مسئله وحی در سنت مسیحی، همواره از مضامین و آموزه‌هایی متأثر بوده است که در آیین مسیحیت توسط مراجع کلیسا به تصویب رسیده است و اندیشهٔ متأخر مسیحی همواره این دغدغه را داشته است که پا از این دایره فراتر بگذارد و آن گوهر خالص حقیقی و اولیه را فراچنگ آورد و امروز نیز شاهد آنیم که این تلاش کماکان نیز ادامه دارد.

فهرست منابع

الف) منابع فارسی:

قرآن کریم

آشتیانی، جلال الدین. (۱۳۷۹). *تحقیقی در دین مسیح*. تهران: نشر نگارش.

امینی، ابراهیم. (۱۳۷۷). *وحی در ادیان آسمانی*. قم: دفترتبلیغات اسلامی حوزهٔ علمیهٔ قم.

انجیل عیسی مسیح. (۲۰۰۵). ترجمه هزاره نو. انتشارات ایلام.

ایلخانی، محمد. (۱۳۸۳). *تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس*. تهران: سمت.

برانتل، جورج. (۱۳۸۱). *آئین کاتولیک*. حسن قنبری. قم: مرکزمطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.

براون، کالین. *فلسفه و ایمان مسیحی*. ترجمه طاطه وس میکائیلیان. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

پترسون، مایکل و دیگران. (۱۳۸۳). *عقل و اعتقاد دینی*. درآمدی بر فلسفه دین. تهران: طرح نو.

پرچم، اعظم. «ماهیت کلامی نبوت اسرائیلی». *مجله تخصصی کلام اسلامی*. سال نهم.

زیبایی نژاد، محمدرضا. (۱۳۸٤). مسیحیت *شناسی مقایسه ای*. تهران: سروش (انتشارات صدا و سیما)

سلیمانی اردستانی. عبدالرحیم. مسیحیت. قم: زلال کوثر. (۱۳۸۱).

سلیمانی اردستانی، عبدالرحیم. *درآمدی برالهیات تطبیقی اسلام و مسیحیت*. قم: کتاب طه. (۱۳۸۲).

فعّالی، محمدتقی. *تجربه دینی و مکاشفهٔ عرفانی*. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشهٔ اسلامی. (۱۳۸۵).

قائمی نیا، علیرضا. *وحی و افعال گفتاری*. قم: زلال کوثر. (۱۳۸۱).

کونگ، هانس. *تاریخ کلیسای کاتولیک*. ترجمه حسن قنبری. قم: مرکزمطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب. (۱۳۸٤).

گالوی، آلن. *پاننبرگ: الهیات تاریخی*. ترجمه مراد فرهادپور. تهران: مؤسسهٔ فرهنگی صراط.

گرنز، استنلی جی والسون، راجرای. *الاهیات مسیحی در قرن بیستم*. ترجمه روبرت آسریان و میشل آقامالیان. تهران: کتاب روشن. (۱۳۸٦).

لین، تونی. *تاریخ تفکر مسیحی*. ترجمه روبرت آسریان. تهران: نشر و پژوهش فرزان روز. (۱۳۸۰).

مک گراث، الستر. *درآمدی برالاهیات مسیحی*. ترجمه عیسی دیباج. تهران: کتاب روشن. (۱۳۸۵).

مک گراث، آلستر. *درسنامه الهیات مسیحی*. ترجمه بهروز حدادی. قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب. (۱۳۸٤).

میشل، توماس. *کلام مسیحی*. ترجمه حسین توفیقی. قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب. (۱۳۸۱).

والی یر، پل. «سنت ارتدکس». ترجمه محمدتقی انصاری پور. *هفت آسمان*. شماره ۳ و ٤.

ویر، کالسیتوس. «مسیحیت شرقی؛ کلیساها، آموزه‌ها و آیینهای مقدس». ترجمه حمید بخشنده. *هفت آسمان*. شماره ۲۵.

ویر، کالسیتوس، «مسیحیت شرقی؛ تحولات تاریخی». ترجمه حمید بخشنده. *هفت آسمان*. شماره ۲۰.

ویور، مری جو. *درآمدی به مسیحیت*. ترجمه حسن قنبری. قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب. (۱۳۸۱).

راسل، رابرت و دیگران. *فیزیک، فلسفه و الاهیات*. ترجمه: همایون همتی. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. (۱۳۸٤).

ب) منابع انگلیسی:

Catholic Encyclopedia. [online]

Katz, stevent. *Jewish Ideas and concepts*. New York: Schocken Books. P: 170. (1977).

Lacoste, Jean-yves. Encyclopedia of Christian Theology, Vole.1.New York: Routledge. (2005).