

فلسفه و ایمان مسیحی

نوشته: کالین براون
ترجمه: طاهره وس میکائیلیان

فصل اول: فلسفه قرون وسطی	۱
آگوستین و کلیسای اولیه	
فلسفه یونان	
پنج راه اثبات وجود خدا	
زبان تمثیلی	
دو روش برای رسیدن به حقایق دینی	
اهمیت تاریخی اکویناس	

فصل دوم: از اصلاحات کلیسا تا عصر روشنگری	۱۳
مارتین لوتر	
اصلاحات کلیسا در خارج از آلمان	
فلسفه و مصلحین کلیسا	
دکارت	
اسپینوزا	
لایبنیتس	
پاسکال	
لاک	
بارکلی	
دیوید هیوم	
تجدید حیات الهیات طبیعی	
دئیست‌های شکاک	
جواب به دئیسته	
روسو	
ولتر	
لسینگ	
کانت	

فصل سوم: جریان‌های فکری در قرن نوزدهم	۴۶
زندگی و آثار او	
برداشت‌های شلایر مایر	
اظهار نظر	
ایدئالیسم	
هگل	
پیشرفت ایدئالیسم	
زندگی و آثار او	
حقیقت و مسیحیت	
فویرباخ	
مارکس و ماتریالیسم دیالکتیک	
نیچه	
کنت و مکتب ثبوتی	
میل و مکتب اصالت نفع	

پیرس و جیمز و مکتب اصالت عمل
داروین و تکامل
الهیات لیبرال
عکس‌العمل‌های کاتولیکها
بررسی‌های محافظه‌کاران

فصل چهارم: فلسفه و ایمان در قرن بیستم ۷۴
مکتب ثبوتی
عکس‌العمل
زبان دینی
زمینه و خصوصیات
بولتمان
تیلیک
تجدید حیات ریشه‌گرایی
بونهافر
صمیمت در مقابل خدا
مکتب مرگ خدا
فلسفه غیردینی انگلیس
انسان‌گرایی
سه متفکر مستقل
تومیزم جدید
کرنلیوس وان تیل
کارل بارت
فرانسیس شیفر

فصل پنجم: خاتمه: مسیح و فلسفه ۱۲۰
ناقص بودن نظام‌های فلسفی
خطرات وابسته ساختن بیش از حد ایمان مسیحی به یک مکتب فلسفی خاص
الهیات طبیعی
مکاشفه و تاریخ
ارزش فلسفه
کار فلسفه دین

فصل اول: فلسفه قرون وسطی

فلسفه در قرون وسطی شروع نشد، اما قرون وسطی دوره خوبی برای شروع مطالعه فلسفه و ایمان مسیحی است. دلیل این امر این است که در این دوره، این دو یکدیگر را بیش از دوره‌های گذشته جدی گرفتند. در دوره اولیه کلیسا متفکران مسیحی گاهی از فلسفه استقبال می‌کردند و گاهی آن را رد می‌نمودند، اما در قرون وسطی کمتر متفکری وجود داشت که فلسفه را جدی نگیرد. صرفنظر از خوبی یا بدی نتیجه (که غالباً نتیجه بد بود) فلسفه در تاریخ و بود الهیات قرون وسطی وارد شد و این امر به نوبه خود در زندگی و عقاید مسیحی دوره‌های بعد مؤثر افتاد. سخن گزافی نخواهد بود اگر بگوییم که متفکری مانند توماس اکویناس^۱ امروزه با نوشته‌های خود و نفوذ اندیشه‌اش در جهان کاتولیک بیش از زمانی که در قید حیات بود، تأثیرگذار است. تفاوت موجود میان الهیات اصلاح شده^۲ و الهیات کاتولیک تا حد زیادی مربوط به موضعی است که هر یک به فلسفه داشته‌اند.

بسیاری از پرسش‌هایی را که متفکرین قرون وسطی مطرح می‌کردند و پاسخ می‌دادند، تعیین‌کننده مسیر افکار اروپا در دوره‌های بعدی بود. حتی امروز هم با بعضی از همین پرسش‌ها سر و کار داریم. آیا خدا وجود دارد؟ از کجا می‌دانیم؟ دلایل اثبات وجود خدا چیست؟ در این قسمت از کتاب بعضی از پاسخ‌هایی را که در قرون وسطی به این سؤالات داده می‌شد، مورد بررسی قرار خواهیم داد، اما در مرحله اول نظری کلی به این دوره خواهیم افکند و بعضی از شخصیت‌های مهم آن را مطالعه خواهیم نمود.

۱- ریشه‌های عقاید در قرون وسطی

آگوستین و کلیسای اولیه

به دلایلی می‌توان گفت که قرون وسطی از حدود قرن دهم میلادی شروع می‌شود، اما به مفهومی گسترده‌تر می‌توان قرون وسطی را دوره هزار ساله از قرن پنجم تا پانزدهم میلادی دانست. قرون وسطی در کلیسای اولیه ریشه دارد و تا دوره رنسانس و اصلاحات کلیسا ادامه می‌یابد. در کلیسای اولیه درمورد فلسفه، احساسی دوگانه آمیخته به علاقه و نفرت وجود داشت. ژوستین شهید (متوفی حدود سال ۱۶۵ میلادی) از آبای یونانی زبان کلیسا بود و مدت‌ها قبل از مسیحی شدن به تحصیل فلسفه اشتغال داشت. وی حتی بعد از مسیحی شدن ردای فلاسفه را بر تن می‌کرد و اعلام می‌نمود که ایمان مسیحی یگانه فلسفه معتبر و مفید است. او چنین استدلال می‌کرد که لوگوس الهی^۳ سبب تنویر افکار متفکرانی مانند سقراط شده بود تا خطاهای بت‌پرستی را درک نمایند، اما برعکس، ترتولیان (حدود سال ۱۶۰ - ۲۲۰ میلادی) نویسنده لاتینی زبان، فلسفه را رد می‌کرد و آن را ریشه تمام بدعت‌ها می‌دانست و تأکید می‌نمود که حکمت دنیوی بدون ایمان باطل است. از آبای اسکندرانی^۴، کلمنت (حدود سال ۱۵۰ - ۲۱۵ میلادی) و اوريجن (حدود سال ۱۸۵ - ۲۵۴ میلادی) حتی بیش از ژوستین شهید به فلسفه کلاسیک اهمیت می‌دادند. اوريجن از عقاید افلاطون برای تفسیر تعالیم مسیحی درمورد خدا و مسیح و نجات استفاده کرد.

در حالی که این بحث‌ها در میان متفکران ادامه داشت، در سطح مردم عادی هم کشمکش‌هایی پدیدار شد که اولی مناقشه گنوسی‌ها و پیروان مانی بود. گفته می‌شد که عقاید گنوسی عبارت بود از مسیحیت یونانی شده یعنی آن مسیحیتی که با عقاید بیگانه فلسفه یونان تغییر ماهیت داده بود، ولی علمای جدید معتقدند که عقاید گنوسی آمیخته‌ای بود از عقاید مختلف دینی مخصوصاً یهودیت و ادیان خاور نزدیک و فلسفه‌های متداول و مسیحیت. عقاید گنوسی قرون اولیه مسیحی را می‌توان شبیه اعتقادات شاهدان یهوه و یزدان‌شناسی عرفانی دانست. در قرن سوم مانویت جای عقاید گنوسی را گرفت. مؤسس مانویت شخصی بنام مانی (حدود سال ۲۱۵ - ۲۷۵ میلادی) بود و دین مبتنی بر کشمکش دائمی میان نور و ظلمت بود. این آیین‌ها چاره‌رهای بشر از شرارت‌های جهان و راه نجات و رستگاری او را در فرار از قفس یا زندان بدن می‌دانست. همه امور مادی بد بود و فقط امور روحانی نیکو محسوب

^۱ Thomas Aquinas

^۲ Reformed Theology

^۳ Divine Logos. کلمه لوگوس یونانی را می‌توان کلام یا عقل ترجمه کرد.

^۴ Alexandrian Fathers

می‌شد. راه‌های علاج همانا دست یافتن به کلمات رمزی و معرفت سری و ریاضت و گیاهخواری بود. بزرگترین متفکر این دوره اولیه آگوستین (سال ۳۵۴-۴۳۰ میلادی) اسقف مقدس هپیو در شمال آفریقا بود. آگوستین قبلاً مسیحی نبود، در سال‌های اولیه زندگانی‌اش مانند همه انسان‌ها گناهان زیادی مرتکب شده بود، اما در عین حال بیش از دیگران در مورد فلسفه‌های مختلف مطالعه داشت، ولی فلسفه او را با خدا آشتی نداده بود و مفهومی به زندگی او نبخشیده بود، اما رو به رو شدن با مسیح این آشتی را به ارمغان آورد. مسیحی شدن او (به طوری که خودش در زندگینامه خود بنام اعترافات^۵ که از بزرگترین کتاب‌های کلاسیک روحانی در تمام اعصار است بیان می‌دارد) نه فقط زندگی او را عوض کرد، بلکه نیروی تفکر جدید به او بخشید.

تاکنون هم در میان علما این بحث وجود دارد که تفکرات مسیحی آگوستین تا چه حد تحت تأثیر عقاید فلسفی آن زمان قرار داشت. با این همه مهم‌ترین عاملی که در او تأثیر کرد، کلمه خدا در کتاب مقدس^۶ بود. آگوستین بعد از توبه کردن و مسیحی شدن زندگی خود را وقف این موضوع ساخت که مسایل روز را از دید مسیحی مورد مطالعه قرار دهد. آگوستین با پیروان مانی (که خودش هم قبلاً جزو آنها بود) مسأله شرارت را مطرح ساخت. برخلاف اعتقاد پیروان مانی که شرارت را یک اصل ابدی بر ضد خدا می‌دانستند، آگوستین استدلال می‌کرد که خدا یگانه خالق و حافظ همه چیز است. به نظر او شرارت عبارت بود از فقدان نیکویی.

در مورد انسان شرارت زمانی آغاز شد که از آزادی خدادادی سواستفاده کرد. آگوستین در پاسخ به پیروان پلاگیوس (که معتقد بودند انسان می‌تواند و باید با انجام کارهای نیکو با خدا مصالحه نماید) اظهار می‌داشت که انسان خودش نمی‌تواند کارهای نیکو انجام دهد. از تجربه و از مکاشفه مسیحی می‌توان فهمید که انسان به قدری به گناه آلوده شده است که نمی‌تواند خود را درمان کند، فقط خدا می‌تواند انسان را با خود مصالحه دهد و او را از نتایج گناه آزاد سازد. برای جواب به بت‌پرستان که ادعا می‌کردند سقوط روم بر اثر حمله قبایل شمالی به علت نفوذ ویرانگر و فاسدکننده مسیحیت در روم بوده است، آگوستین مبادرت به نوشتن کتاب شهر خدا^۷ نمود. این کتاب اولین کوشش در زمینه فلسفه تاریخ مسیحی بود. آگوستین در این کتاب به تجزیه و تحلیل جریانات مؤثر در امور انسان می‌پردازد. به عقیده او ملکوت الهی^۸ هدف تمام تاریخ است.

غالباً گفته شده است که هم کاتولیکها و هم پروتستان‌ها اصول عقاید خود را از آگوستین کسب نموده‌اند. کاتولیکها احترام‌گذاری به کلیسا و آیین‌های مقدس را از آگوستین آموخته‌اند (هر چند دیگران هم در این مورد مؤثر بوده‌اند). پروتستان‌ها از نظر اعتقاد به فرمانروایی الهی و غرقه شدن انسان در گناه و فیض الهی که یگانه راه نجات انسان است از آگوستین پیروی می‌کنند، اما این گفتار کلی و بیانگر تمامی حقایق نیست. بدون شک امروزه کاتولیکهایی وجود دارند که اعتقادات آگوستین در مورد نجات را می‌پذیرند و پروتستان‌هایی وجود دارند که این اعتقادات را قبول ندارند. با این همه می‌توان گفت که آگوستین در شکل دادن الهیات قرون وسطی بیش از هر متکلم دیگری مؤثر بوده است. حتی وقتی متفکران بعدی تغییرات مهمی در آن به وجود آوردند، چهارچوبی که مبنای فکری آنان شد الهیات کلیسای اولیه در کل و الهیات آگوستین در جزو بود.

فلسفه یونان

یکی از ریشه‌های تفکر قرون وسطی که به قبل از آن برمی‌گردد، فلسفه یونان بود. حدود چهار قرن قبل از مسیح فیلسوف آتنی، افلاطون (سال ۴۲۷-۳۴۷ قبل از میلاد) تعلیم داده بود که دنیایی که با چشم خود می‌بینیم و با جسم خود لمس می‌نماییم، در واقع سایه‌ای از جهان اصلی است. جهان فعلی نمونه‌ای از جهان روحانی ابدی است که روح انسان می‌تواند با اندیشه فلسفی به آن وارد شود. از متفکران بعدی یونان عده‌ای با عقاید او مخالفت کردند و عده‌ای دیگر تغییراتی در آن به وجود آوردند و یا در اشاعه آن کوشیدند، اما در طی قرون، نفوذ افلاطون کاهش نیافت. فیلون^۹، متفکر یهودی اسکندرانی، نظریات افلاطون را به یهودیت مطابقت داد. عقاید افلاطون در تعالیم متکلمین مسیحی اسکندرانی؛ یعنی کلمنت (حدود سال ۱۵۰-۲۱۵ میلادی) و اوريجن (حدود سال ۱۸۵-۲۵۴ میلادی)

^۵ Confessions

^۶ The Word of God in Scripture

^۷ The City of God

^۸ The Kingdom of God

^۹ Philo، (حدود ۲۰ قبل از میلاد تا ۵۰ میلادی).

نفوذ کرد. در قرن سوم میلادی فلوپین^{۱۰} (حدود سال ۲۰۵-۲۶۹ میلادی) مکتب نوافلاطونی^{۱۱} را به وجود آورد. این مکتب معتقد است که وجود غائی^{۱۲} در پس تمام تجربیات قرار دارد. در این وجود غائی تمام تمایزات میان تصور و حقیقت از بین می‌رود. برای شناختن این وجود باید از روش تنزیه و تجرید^{۱۳}؛ یعنی بیان آنچه که او نیست، استفاده کرد. بدین طریق تمام صفاتی که در این وجود غائی وجود ندارد به کناری گذاشته می‌شود. این وجود را می‌توان از طریق تجربه عمیق باطنی و عرفانی شناخت. علاوه بر انواع مختلف مکتب افلاطونی، تفکر قرون وسطی تحت نفوذ عمیق ارسطو (سال ۳۸۴-۳۲۲ قبل از میلاد) قرار داشت و بسیاری از آثار او در قرن دوازدهم به زبان لاتینی ترجمه شد. افلاطون به عالمی از ایده و مثل یا صور روحانی^{۱۴} معتقد بود که در ارتباط متقابل بوده و در رأس تمام آنها ایده یا مثل نیکویی یا خیر قرار داشت. این عالم حقیقی بود. ارسطو برخلاف افلاطون معتقد بود که صور فقط وقتی وجود دارند که در اشیای واقعی تعیین یابند. وی همچنین به انواع مختلف عللی علاقه‌مند بود که باعث به وجود آمدن اشیاست. ارسطو در مورد جهان به مثابه یک کل معتقد بود که یک علت اولیه^{۱۵} یا علت‌العلل وجود دارد که حرکت‌دهنده نامتحرک همه چیز است. علاوه بر این ارسطو علاقه زیادی به اخلاق و منطق داشت و آثار او در این مورد بر آیندگان زیادی تأثیر بخشید.

عقاید افلاطون از طریق نفوذ بر متکلمین و به وسیله نوافلاطونیان و آثار منتسب به دیونیسوس به کلیسای قرون وسطی راه یافت. غالب آثار ارسطو تا قبل از اواخر قرن دوازدهم در دسترس علما نبود. بعضی از عقاید وی را فیلسوف و سیاستمدار قرن ششم؛ یعنی بوئتیوس^{۱۶} (حدود سال ۴۸۰-۵۲۴ میلادی) فرا گرفت و انتقال داد. وقتی بوئتیوس به اوج قدرت رسید به اتهام خیانت اعدام گردید. هنگامی که در زندان بسر می‌برد، اثر معروف خود به نام تسلیات فلسفه^{۱۷} را به رشته تحریر درآورد که در آن نشان می‌داد چگونه روح انسان می‌تواند به کمک تأملات فلسفی از وضع فلاکت‌بار خلاصی یابد و به معرفت الهی برسد. این کتاب بعداً از بهترین آثار کلاسیک گردید. مهم‌تر از آن طرح او برای ترجمه آثار افلاطون و ارسطو به لاتین (هر چند این کار او ناقص ماند) و همچنین تفسیرهای فلسفی و آثار اساسی وی در مورد منطق بود. این آثار نه تنها باعث حفظ فرهنگ کلاسیک باستانی گردید، بلکه به شکل دادن اصطلاحات و مسایل فلسفی در دوره‌های بعدی قرون وسطی نیز کمک کرد.

یکی از حقایق تاریخی که کمتر به آن توجه شده، این است که کتاب تسلیات فلسفه توسط آلفرد شاه به زبان آنگلو ساکسون ترجمه شد. از این امر می‌توان فهمید که برخلاف تصویری که غالباً از قرون وسطی به مثابه عصر تاریک اندیشی دارند، چندان هم عصر تاریکی نبوده است. در عین حال روشن است که بعد از سقوط امپراطوری، فعالیت‌های عقلانی رو به زوال نهاد. وقتی در قرن یازدهم فعالیت‌های عقلانی دوباره شروع شد، همان راه مردانی نظیر آگوستین و بوئتیوس را در پیش گرفت. هدف جستجوی حقیقت غائی بود. نقشه‌هایی که برای طی کردن این راه مورد استفاده قرار گرفت، تلفیقی بود از نقشه‌های متکلمین کلیسا و فلاسفه دنیای قدیم.

۲- مابعدالطبیعه

بیانات کلی غالباً فریب‌دهنده هستند، اما در هر حال چاره‌ای نداریم و باید بعضی از مطالب را به صورت کلی بیان نماییم و بگوییم که در تفکر دوره بعدی قرون وسطی علاقه زیادی به امور مابعدالطبیعه^{۱۸} وجود داشت و کمتر علاقه‌ای به طبیعت^{۱۹} دیده می‌شد. به طور کلی متفکران قرون وسطی به جهان مادی به خاطر خود آن علاقه‌ای نداشتند، بلکه به واقعیتی علاقه‌مند بودند که به نظر آنها در پس جهان مادی قرار داشت. آنها دلبستگی چندانی به پرسش‌های علمی

Plotinus ۱۰

Neo-Platonism ۱۱

Ultimate one ۱۲

Abstraction ۱۳

spiritual Ideas ۱۴

The first Cause ۱۵

Boethius ۱۶

On the Consolation of Philosophy ۱۷

Metaphysics ۱۸

Physics ۱۹

مربوط به رویدادهای طبیعی نداشتند. آنچه توجه آنها را جلب می کرد، عبارت بود از رابطه موجود بین امور طبیعی^{۲۰} و امور مافوق طبیعی^{۲۱}.

این امر به صورت های گوناگون جلوه گر می شد. یک نوع علاقه حکمای مدرسی قرون وسطی به مسایل علم کلام گرایش به فلسفه بود. مکتب مدرسی^{۲۲} (این اصطلاح به آن مکتب های فکری قرون وسطی اشاره دارد که به مبرهن ساختن واقعیت به نحو منسجم بر اساس تفکر مسیحیت گرایش داشتند) بیش از همه به موضوع رابطه خدا با جهان توجه داشت. این متکلمین برخوردهای متفاوتی داشتند و هیچ نظامی که مورد قبول همه باشد وجود نداشت. خواه به مطالعه آنسلم^{۲۳} پردازیم یا اکویناس (که به زودی این کار را خواهیم کرد)، درمی یابیم که هر دو در جستجوی پرسش های غائی و ارتباط دادن ایمان مسیحی به تفکرات عقلانی هستند.

روش دیگری که متفکران قرون وسطی با آن علاقه خود را به امور مابعدالطبیعه نشان می دادند، عبارت از مباحث پایان ناپذیر در مورد ماهیت اشیا و نوع رابطه آنها با یکدیگر بود. وقتی درباره نیکویی و حتی مثلا درباره رنگ سبز سخن می گوئیم، آیا نیکویی یا سبز بودن (که یک مفهوم کلی است) جدا از اشیا وجود دارند؟ یا اینکه نیکویی و سبز بودن فقط در اشیا مخصوص وجود دارند؟ اگر اینطور باشد، آیا این به آن معناست که ما این کلمات را بدون اینکه وجود داشته باشند به کار می بریم؟ آیا صحیح نخواهد بود بگوئیم که بسیاری از سخنان روزمره ما دارای مفهوم واقعی و حقیقی نیستند و فقط بر حسب عادت بر زبان رانده می شوند؟

متفکران قرون وسطی در مورد جواب پرسش های یاد شده نظریات متفاوتی داشتند. رئالیست ها با پیروی از افلاطون معتقد بودند که مفاهیم کلی^{۲۴} واقعا وجود دارند. آنچه که ما مشاهده می کنیم و لمس می نماییم، در واقع نمونه هایی از اصل ابدی هستند که به وجود آورنده آنهاست. پیروان مکتب نام گرایی^{۲۵} عقیده ای کاملا مخالف گروه اول داشتند. آنها مفاهیم کلی را از اساس بی پایه می دانستند و معتقد بودند که نیکویی یا سبز بودن که مفاهیمی کلی هستند، خارج از اشیا واقعی به هیچ وجه وجود ندارند و در واقع به کارگیری این مفاهیم کلی شیوه ای از گفتار است. پیروان مکتب اصالت تصور^{۲۶} راه میانه را در پیش گرفتند و عقیده ارسطو را پذیرفتند که طبق آن مفاهیم کلی در واقع به دنیای افکار مربوط می شوند، اما نشان دهنده چیزی هستند که واقعا وجود دارد و به گوناگونی جهان تجربی ما وحدت می بخشد. این نظریه برخلاف دو نظر قبلی افراطی نبود و با منطق معمولی مطابقت بیشتری داشت.

بحث درباره چنین مسایلی قرن ها ادامه داشت و باعث شد که عده ای تصور کنند که فلسفه قرون وسطی موشکافی های بی موردی انجام می داد، اما باید بدانیم که این مسایل هنوز هم در فلسفه زبان شناسی مطرح هستند. پیوندی میان فکر و زبان با موضوعات مربوطه وجود دارد که هنوز هم مسأله قابل مطالعه مهمی است. با این همه این ایراد بر فلسفه قرون وسطی وارد است که برخلاف انتسابش به جستجوی حقیقت ابدی، در مورد توجه به حقایق اساسی مکاشفه مسیحی^{۲۷} قصور ورزید. ممکن است در موقع مطالعه آثار آنسلم و بعضی از نوشته های اکویناس کاملا به این قصور پی نبریم، لیکن متأسفانه این موضوع تا حد زیادی صحت دارد.

افکار قرون وسطی معجون عجیبی از ایمان مسیحی و فلسفه شرک آمیز بود. تحصیلات در انحصار کلیسا قرار داشت و بسیاری از فلاسفه قرون وسطی از روحانیون بودند. آنها از یک نظر غیر حرفه ای بودند، زیرا حرفه آنها فلسفه نبود و به خاطر علاقه ای که به فلسفه داشتند به مطالعه آن می پرداختند. کلیسا، کتاب مقدس و آثار نویسندگانی نظیر آگوستین را از گذشته به ارث برده بود. از آنها اعتقادات مربوط به خدا و خلقت و نجات را می آموخت و به دیگران تعلیم می داد، ولی علاوه بر آن سهم عظیمی از فلسفه یونان را نیز وارث شده بود. بسیاری از متفکران کلیسا مایل بودند که اطلاعات کلیسا را زیاد کنند و اعتقادات مسیحی و فلسفه یونان را در یکدیگر ادغام نمایند. استدالات یونانی

۲۰ Natural

۲۱ Supernatural

۲۲ Scholasticism

۲۳ Anselm

۲۴ Universals

۲۵ Nominalists

۲۶ Conceptualists

۲۷ Christian Revelation

برای دفاع از اعتقادات مسیحی به کار می‌رفت و عکس آن هم انجام می‌شد. جای تعجب نبود که گاهی نتیجه این کار نامطلوب می‌شد. آسان نیست که بگوییم کدام یک پیامدی فاجعه‌آمیز بود: تحریف تعالیم مسیحی از طریق القای عقاید غیرمسیحی به آن و یا این موضوع که وقتی منتقدان بعدی به این اعتقادات حمله می‌کردند، بر این باور بودند که این عقاید از خود مسیحیت نشأت می‌گیرد. تفکر یونانی نه فقط بر محتوای آثار مسیحی قرون وسطی، بلکه بر سبک نگارش آن نیز تأثیر داشت. روش آگوستین مستقیم و شخصی و متکی بر کتاب مقدس بود، در حالی که آثار بعدی قرون وسطی اغلب منطقی، صوری و دقیق، اما جزمی بود. این امر در مورد دو متفکر معروف قرون وسطی که از نظر الهیات فلسفی در عصر حاضر مهم هستند؛ یعنی آنسلم کانتربری و توماس اکویناس هم تا حد زیادی صادق است.

۳- آنسلم و واجب‌الوجود بودن خدا

از نظری می‌توان آنسلم را (حدود سال ۱۰۳۳-۱۱۰۹ میلادی) ثمره فتوحات نورمان‌ها دانست. وی که اصلاً ایتالیایی بود، رئیس دیری در نورماندی و سپس اسقف اعظم کلانتربری گردید، ولی در تاریخ سیر حکمت، آنسلم از دو نظر معروفیت دارد، یکی به دلیل کتاب معروف او در مورد کفاره بنام چرا خدا انسان شد؟ که در آن کوشش می‌کند کفاره مسیح را بیان نماید. وی با توجه به اطلاعات کتاب مقدس درباره صفات خدا و گناهکار بودن انسان، شرح می‌دهد که چرا لازم بود مسیح به دنیا بیاید و جان خود را فدا سازد. موضوع دیگری که باعث اشتهار آنسلم گردید، استدلال او برهان واجب‌الوجود بودن خدا^{۲۸} است. وی سعی نمود برای اثبات وجود خدا، برهانی منطقی ارائه دهد. آنسلم در تعریف خدا می‌گوید که خدا وجودی است که بزرگتر از او را نمی‌توان تصور کرد. برهان او را کوششی برای استنتاج وجود خدا از کامل‌ترین وجود می‌دانند. شکی نیست که مردم در فکر خود از این وجود کامل، تصویری دارند. اگر چنین وجودی وجود نداشته باشد، پس این تصور از کجا به وجود آمده است؟ اگر این تصور فقط خیالی بود و حقیقت نداشت، ممکن نبود وجود کامل باشد، زیرا اگر صفت وجود در او وجود نمی‌داشت ممکن نبود کامل باشد.

بدون شک طرح برهان آنسلم به این شیوه، ساده‌نگاری مسأله است. گاهی انسان تصور می‌کند که در آن نوعی فریب جادویی وجود دارد و در بعضی از قسمت‌های آن نشانه‌هایی از تردستی دیده می‌شود. با این همه این برهان بعضی از بزرگترین متفکران را در تاریخ به اعجاب واداشته است. بزرگانی مانند دکارت و لایب‌نیتس آن را به صورت جدیدی تکرار کرده و برای اثبات عقاید فلسفی خود به کار برده‌اند. عده‌ای دیگر مانند اکویناس و کانت متمایل به رد کردن آن بوده‌اند. در زمان خود آنسلم راهبی فرانسوی بنام گونیلو اهل مارموتیر^{۲۹}، در پاسخ وی مقاله‌ای با عنوان از طرف احمق‌ها نوشت و در آن چنین استدلال کرد که انسان ممکن است در فکر خود کامل‌ترین جزیره را مجسم نماید، اما این امر ثابت نمی‌کند که چنین جزیره‌ای وجود دارد. این موضوع باعث شد که آنسلم در مورد برهان خود مطالعات بیشتری به عمل آورد.

این بحث حتی امروز هم ادامه دارد، ولی غالب فلاسفه انگلیسی استدلال آنسلم را قابل قبول نمی‌دانند (و به نظر من حق با آنهاست) و برای این موضوع دو دلیل ارائه می‌نمایند: اولاً تعریف کردن چیزی دلیل بر آن نیست که آن چیز وجود دارد. تعریف‌ها چیزی درباره واقعیت به ما نمی‌گویند مگر اینکه از طریق مشاهده تأیید گردند. پس اگر «وجودی که بزرگتر از او را نمی‌توان تصور کرد» فقط تعریف یک تصور باشد، این استدلال قابل قبول نیست. ثانیاً برای اینکه این برهان را بپذیریم، باید وجود را یک صفت بدانیم، اما وجود صفتی نیست که یک موجود همراه صفات دیگر آن را داشته و یا نداشته باشد و در عین حال به وجود خود ادامه دهد. یک شیء یا وجود دارد یا اینکه وجود ندارد. این نکته در مقایسه دو جمله معروف جی. ای. مور به خوبی نشان داده شده است: «بعضی از ببرهای اهلی غرش نمی‌کنند» و «بعضی از ببرهای اهلی وجود ندارند». بدیهی است که جمله اخیر هیچ معنای ندارد. پس برای اینکه برهان آنسلم در مورد واجب‌الوجود بودن خدا مؤثر باشد، باید وجود را صفتی بدانیم که تصور کامل‌ترین وجود را به واقعیت تبدیل می‌کند. اگرچه این ایراد باعث تضعیف تفسیر معمولی استدلال آنسلم می‌شود، امکان دارد نتواند استدلال واقعی آنسلم را خدشه‌دار نماید، زیرا کارل بارت در تفسیر بسیار عالی خود از عقاید آنسلم روشن می‌سازد که هدف آنسلم این نبود که وجود خدا را فقط از طریق عقل و منطق، بدون توجه به تجربه و مکاشفه مسیحی، ثابت کند. برهان آنسلم می‌خواهد نشان دهد که نمی‌توان خدای زنده را که به مثابه کامل‌ترین وجود شناخته می‌شود با عقل و منطق انکار کرد. عده‌ای با برخورد سطحی به این برهان، تصور می‌کنند که آنسلم گرفتار الهیات طبیعی گردیده و خواسته است بدون

^{۲۸} Ontological Argument

^{۲۹} Gaunilo of Marmoutiers

توجه به ایمان و تعالیم مسیحی، وجود خدا را ثابت کند. آنها خیال می‌کنند هدف آنسلم این بوده که زمینه مشترکی پیدا کند که مورد قبول ایمانداران و بی‌ایمانان باشد و بدین طریق بی‌ایمانان به سوی ایمان رهبری می‌شوند و ایمان به خدا را امری باطل ندانند. این روش مورد استفاده بسیاری از معاصران آنسلم و بسیاری دیگر در قرون بعدی بوده است. این روش به طور خلاصه این است: «اول ثابت کن تا بتوانی ایمان بیاوری.» در این روش در دفاع از ایمان دو قدم برداشته می‌شود. قدم اول این است که با استفاده از فلسفه، پایه‌ها ساخته می‌شود. قدم دوم عبارت است از معرفی ایمان مسیحی بر اساس استدالات فلسفی. مشکل اصلی این است که اگر قدم اول دچار شکست گردد، قدم دوم در هوا معلق خواهد ماند و ما مردد خواهیم بود که برداشتن قدم دوم ممکن است یا نه.

در این کتاب باز هم به این عقیده درمورد فلسفه اشاره خواهیم کرد. نظر ما این است که برهان واجب‌الوجود بودن خدا با تفسیر معمولی، نمی‌تواند کاملاً متقاعدکننده باشد. این پرسش را نیز مطرح خواهیم کرد که آیا این روش واقعاً متقاعدکننده و صحیح است یا نه و به علاوه به این بحث خواهیم پرداخت که چه راه‌های بهتری برای تشریح رابطه فلسفه و ایمان مسیحی وجود دارد. اگر تفسیر بارت درمورد نظر آنسلم را صحیح بدانیم، در آن صورت به این نتیجه خواهیم رسید که وی به هیچ وجه به دنبال الهیات طبیعی نبود و نمی‌خواست برای چیزهایی که ما با ایمان پذیرفته‌ایم، دلایل عقلی و عینی پیدا کند. او می‌دانست که از طریق تجربه و رو در رویی شخصی با خداست که می‌توانیم او را بشناسیم. هدف فلسفه عبارت است از درک ماهیت این تجربه به طور عمقی.

روش آنسلم در جمله معروف او خلاصه شده است: «ایمان می‌آورم تا بفهمم»^{۳۰}. نباید اول ثابت کنیم و بعد ایمان بیاوریم. نمی‌توان حقایق کلامی^{۳۱} را با دلایل غیرکلامی پذیرفت، بلکه فقط وقتی با ایمان با خدای زنده و حقیقی رو به رو شدیم، در موقعیتی قرار می‌گیریم که می‌توان حقیقی بودن ایمان مسیحی را درک کرد. وظیفه الهیات فلسفی انجام همین موضوع است. این کار هم به نفع ایمانداران است و هم به نفع بی‌ایمانان، زیرا به آنها کمک می‌کند که حقایق امور را بفهمند. این روش نه می‌تواند جای ایمان مسیحی را بگیرد و نه راه کوتاه‌تری به سوی آن است، بلکه کوششی است برای روشن ساختن موقعیت و مقام ایمان مسیحی. روشن است که هنوز آخرین کلام درمورد آنسلم گفته نشده است. ممکن است تفسیر کارل بارت درمورد استدلال آنسلم محتاج تغییراتی باشد و یا به کلی رد شود. در عین حال، این امر هم به نوبه خود بحث درباره نظری را که درمورد رابطه فلسفه و ایمان بیان داشتیم، منتفی نخواهد کرد. این نظر درمورد روش دسترسی به حقایق در دین به طور کلی مورد قبول مصلحین کلیسا و پاک‌دینان و مسیحیان انجیلی بوده است. در بحث‌های خود در این کتاب استدلال خواهیم کرد که این نظر در کتاب مقدس هم مورد قبول بوده است، اما از سوی توماس اکویناس و عده زیادی از متفکران کاتولیک پیرو او، مورد پذیرش قرار نگرفته است.

۴- توماس اکویناس

آثار آنسلم از نظر تعداد نسبتاً کم و دارای حجم اندکی است، اما درمورد توماس اکویناس وضع برخلاف آن بود. در دوره دانشجویی، چون کتاب‌های زیادی داشت و همیشه مشغول مطالعه بود، به شوخی او را «گاو لال» لقب داده بودند. بعداً که کتاب‌های بسیار زیادی نوشت «حکیم فرشته صفت» لقب یافت. در دوره‌های متأخرتر به قدری دارای نفوذ گردید که کلیسای کاتولیک او را «حکیم همگان» خواند. اکویناس هم مانند آنسلم ایتالیایی بود و حدود یک قرن بعد از وی زندگی می‌کرد. توماس اکویناس در سال ۱۲۲۵ متولد شد و در سال ۱۲۷۴ میلادی درگذشت. با وجود مخالفت‌های شدید خانواده (که حتی به زندانی شدن او در قلعه خانوادگی منجر شد)، وی به گروه دومینیکن^{۳۲} پیوست و نزد آلبرت کبیر به تحصیل الهیات و فلسفه پرداخت و مدتی همراه وی در کلنی به تدریس اشتغال داشت. بقیه سال‌های عمر وی در راه مطالعه و نویسندگی و تدریس در مراکز مختلف آموزشی اروپا صرف شد. زندگی وی وقف دفاع و ترویج عقلانی ایمان مسیحی گردید. مهم‌ترین آثار او عبارت است از دو کتاب حجیم تبلیغی یا مقالات آموزشی الهیات و فلسفه. کتاب آموزشی تبلیغی جنبه روشنگری برای غیرمسیحیان دارد که مورد استفاده مروجین مسیحی بود. کتاب آموزشی الهیات که آخرین چاپ آن شصت جلد است، مهم‌ترین اثر کلامی قرون وسطی و اساس تفکر جدید الهیات کاتولیک نامیده شده است. یکی از نویسندگان معتقد است که این اثر توماس اکویناس مانند دریاچه‌ای است که رودهای بسیار به آن جاری گردیده و رودهای زیادی از آن جاری شده‌اند، اما خود چشمه

۳۰ Credo ut intelligam

۳۱ Theological truths

۳۲ Dominican Order

نیست. این نظریات صحیح است. کتاب الهیات اکویناس از نظر حجم و دقت و محتوی کم نظیر است. تمام کتاب به موضوعاتی تقسیم شده که آنها هم به نوبه خود شامل مقالاتی است. هر یک از این مقالات در ابتدا با ذکر ایراداتی که به موضوع وارد است آغاز می‌گردد. سپس استدلالات نویسنده برای اثبات نظری که دارد بیان می‌شود. فقط در این زمان است که به پاسخ سؤالات می‌پردازد. در پایان به چند نکته کوچک اشاره می‌کند تا ایرادات را به طور کامل برطرف سازد.

ولی نبوغ توماس اکویناس در این نیست که نظریات جدیدی ابراز دارد، بلکه در این است که نظریات موجود را در یک جا جمع نماید. عقاید او آمیخته‌ای است از تعلیم کتاب مقدس و روایات و سنن کلیسایی و فلسفه مخصوصاً ارسطو که در آن موقع دوباره کشف شده بود و اکویناس بارها او را فیلسوف واقعی می‌خواند. این کتاب بسیار قوی و مستدل است، اما در عین حال این ضعف را دارد که مجموعه‌ای در هم آمیخته است و به همین دلیل گاهی فاقد هماهنگی کامل است. نیز در مورد اکویناس و زندگی و عقاید وی کتاب‌های زیادی نوشته شده است، لیکن برای هدفی که ما در نظر داریم، به دو مورد از تعلیم وی که در بحث‌های امروزی هم دارای اهمیت است، اشاره خواهیم کرد. مورد اول دلایل او درباره اثبات وجود خداست و مورد دوم نظر او درباره زبان تمثیلی است، اولی نه فقط به خودی خود مهم است، بلکه به این دلیل هم اهمیت دارد که بیانگر رهیافتی اساسی به فلسفه کاتولیک است. دومی از این نظر مهم است که به بحث‌های امروزی در مورد موقعیت و مفهوم زبان دینی مربوط می‌گردد. اگرچه دلایل او درباره اثبات وجود خدا را به حقیقت نمی‌رساند (لااقل به نظر اینجانب)، اما نظر او درباره زبان تمثیلی قابل توجه و مهم است.

پنج راه اثبات وجود خدا

استدالات اکویناس در مورد اثبات وجود خدا به «پنج راه» معروف شده‌اند و برهان‌های هستی‌شناسی و غایت‌شناسی نام دارند (که اولی به علت‌العلل وجود کائنات و دومی به طراح غائی مربوط است). این بحث غالباً پیش آمده است که این پنج دلیل در مورد اثبات وجود خدا واقعاً پنج دلیل هستند یا اینکه وجوه مختلف یک (یا چند) دلیل اصلی. در حال حاضر نمی‌توان این بحث را به طور کامل مطرح ساخت و تنها کاری که می‌توان انجام داد این است که طرز فکر اکویناس را نشان دهیم. نقطه شروع استدلال او این است که وجود خدا به خودی خود برای انسان روشن نیست، بلکه به اثبات احتیاج دارد. اثبات امکان دارد، زیرا خدا خالق جهان است. همانطور که می‌توان از وجود معلول لااقل تا حدی به وجود علت پی برد، به همان طریق می‌توان از نظامی که در جهان وجود دارد به وجود علت اولیه پی برد.

با استفاده از مفهوم «حرکت‌دهنده غیرمتحرک»^{۳۳} ارسطو که قبل از ظهور مسیحیت بیان شده بود و با توجه به تفسیر او از نظر پولس رسول در رومیان ۱: ۲۰، توماس اکویناس معتقد گردید که می‌توان با شروع استدلال از چیزهایی که در جهان می‌بینیم، به حرکت‌دهنده اولیه یعنی علت‌العلل و طراح عظیمی که در پس جهان قرار دارد رسید. در هر مورد، مراحل استدلال یکسان است. هر واقعه‌ای علتی دارد. هیچ چیز ممکن نیست علت خودش باشد (یا در این مورد، خودش را حرکت دهد یا طرح‌ریزی نماید). اگر در رشته علت‌ها به اندازه کافی به عقب برگردیم به علت اولیه یا حرکت‌دهنده و طراح عظیم همه چیز می‌رسیم. در غیر این صورت هیچ چیز به وجود نمی‌آید. خدا همین علت اولیه و طراح عظیم است.

این نوع استدالات، جالب توجه و ظاهراً قابل قبول هستند. چنین به نظر می‌رسد که اینها دلایل عینی اثبات وجود خدا هستند بدون آنکه به ایمان و شهادت مسیحی احتیاجی باشد، ولی وقتی با دقت بیشتری بررسی کنیم، متوجه نقایص آن خواهیم شد. کوچکترین نقصی که می‌توان به آن اشاره کرد این است که در مورد حرکت‌دهنده غیرمتحرک، برهان مبتنی بر نظریه منسوخ و غیرعملی ارسطو در مورد جهان است. علاوه بر انتقاداتی که کانت بر برهان غایت‌شناسی وارد آورده است، باید به این نکته اشاره کرد که به طور قطع نمی‌توان ثابت کرد که علت اولیه همان حرکت‌دهنده اولیه و طراح عظیم است و در عین حال معلوم نیست که این دو همان خدای مسیحیان هستند.

از نظر منطقی مجاز نیستیم به یک علت، توانایی‌ها غیر از به وجود آوردن معلول مورد نظر نسبت دهیم. به عبارت دیگر وقتی می‌خواهیم از مشاهده معلول به علت برسیم، می‌توان گفت که یک علت بخصوص به وجود آورنده معلول‌های متعدد است. اگر برای ادامه بحث قبول کنیم که علت اولیه‌ای وجود دارد، این دلیل به خودی خود ثابت نمی‌کند که این همان طراح است. سازنده و طراح اجباراً یکی نیستند. پنج برهان اثبات وجود خدا نمی‌تواند ضعف

استدلال را برطرف سازد، مگر اینکه این پنج راه را به طوری که عده‌ای عقیده دارند انواع بدلی از یک دلیل اصلی بدانیم. در این صورت چهار یا پنج دلیل متفاوت نخواهیم داشت، بلکه فقط یک دلیل داریم.

گروه کار اینجاست که هر چه از این نوع «دلایل» بیشتر داشته باشیم، مشکلات هم بیشتر خواهد شد. مشکلات وقتی به اوج می‌رسد که بخواهیم «خدایان» متعددی را که از طریق عقل و در نتیجه این استدلالات بدان قائل می‌شویم، با خدایی که مسیحیان با ایمان قبول دارند، یکی بدانیم. درست است که ایمان مسیحی به خدا به عنوان خالق، این مفهوم را هم دارد که او علت غائی و طراح کائنات است، اما این اعتقاد، جزئی از ایمان است که بر اساس قبول خدای متعال قرار دارد، نه بر اساس قبول برهان‌های یاد شده. به عبارت دیگر اگر ادعا کنیم که وجود خدایی را که مسیحیان به او ایمان دارند به کمک این برهان‌ها ثابت کرده‌ایم، این کار ما شبیه کار جادوگری فریبکار خواهد بود. تأثیر این ادعا بستگی دارد به ابهام کلمه «خدا» استفاده از این کلمه به این معنی نخواهد بود که ما وجود خدای مسیحیان را ثابت کرده‌ایم. در برهان، کلمه خدا دارای دو مفهوم است که لزوماً یکی نیست. خلاصه بین «خدایان» برهان‌های گوناگون و خدایی که مسیحیان به او ایمان دارند، فاصله‌ای موجود است. عده‌ای برای پل زدن بر این فاصله از جهش ایمان^{۳۴} استفاده می‌کنند. عده‌ای دیگر در حالی که غرق در احساسات خود هستند، سرگردان می‌شوند. برای اثبات عقلانی خدای تثلیث ایمان مسیحی هنوز در نقطه آغازین هستیم.

با این همه، مشکل در همین جا تمام نمی‌شود. نتیجه برهان (یعنی علتی که خودش علت ندارد یا طراحی که خودش طراح ندارد و قس علی هذا) یکی از مقدمات اولیه برهان را رد می‌کند. حتی اگر این حرف توماس اکویناس را قبول کنیم که به وجود آورنده همه چیز همان علت اولیه است، باز هم باید قبول کنیم که این علت هم فرضی است و در فاصله‌ای دور از دسترس بشر، در بی‌نهایت غیر مشخص قرار دارد و ما ممکن نیست بفهمیم که واقعاً چگونه است. این علت اولیه در پس کرورها علل ثانویه که در میان خود و تجربه ما در دنیای واقعی وجود دارند، قرار گرفته است. این فرضیه به دقیق‌ترین مفهوم آن، فرضیه است و فی‌نفسه ناشناخته بوده و برای توجیه وضعیتی خاص عنوان شده است و بنابراین از خدایی که مسیحیان می‌شناسند و او را به عنوان پدر آسمانی عبادت می‌کنند، بسیار فاصله دارد.

در نکته‌هایی که ذکر گردید، کوشش کرده‌ام ارزش این برهان‌ها را در عصر حاضر نشان دهم. تاریخ بعدی فلسفه نشان می‌دهد که این دلایل را عده‌ای پذیرفته‌اند و از سوی عده‌ای رد شده و امروزه هم همین وضع ادامه دارد. در فصول آینده بعضی از مهم‌ترین مباحثات را ذکر خواهیم نمود، ولی قبل از اینکه در اینجا به بحث خود خاتمه دهیم، باید این نکته را متذکر شویم که تفاوت بسیار زیادی بین ارزش یک دلیل و طرز ارائه آن وجود دارد. ممکن است برهانی دارای اعتبار کامل باشد، اما طرز ارائه آن نومیدکننده باشد. یکی از خطراتی که در کار فلاسفه وجود دارد این است که موفقیت فراوانی در رد بعضی از دلایل کسب کنند، ولی به ناگاه متوجه شوند که یکی از موضوعات مهم را رد کرده‌اند.

برهان‌های سنتی اثبات وجود خدا هم به نظر من به همین سرنوشت دچار شده‌اند. فلاسفه این دلایل را رد کرده و با این خیال به منزل خود رفته‌اند که مسیحیت را به طور کامل شکست داده‌اند. حقایق ایمان مسیحی به این دلایل متکی نیست. در عین حال، این دلایل بیانگر نکته مهمی هستند. نمی‌توان این حقیقت را فراموش کرد که در جهان هستیم و جهان ماشین یا اندام‌واره‌ای بسیار پیچیده است. این امر باعث طرح پرسش‌هایی می‌شود و متفکران قرون وسطی در طرح این پرسش‌ها بر حق بودند. برای انسان امروزی غرق شدن در تکنولوژی و مشغول شدن بی‌حد با دنیای مادی، به طوری که هیچ چیز دیده نشود، نوعی نابینایی و فرار از عقل است. به قول کتاب مقدس این درست مانند صافی کردن پشه و بلعیدن شتر است.

نظر ما در مورد تکامل یا در مورد کمبود محبت در روابط بشری هر چه باشد، این حقیقت به اعتبار خود باقی است که ما در دنیای پیچیده‌ای زندگی می‌کنیم که خودمان به وجود نیاورده‌ایم. در مرحله نهایی باید در مورد نظر خود درباره این جهان تصمیم بگیریم. آیا باید آن را نتیجه یک تصادف محض بدانیم و معتقد باشیم که هیچ چیز علت هیچ نیست؟ در این صورت باید به این نتیجه برسیم که مشاهدات عقلانی علمای طبیعی مربوط به اموری است که در مرحله نهایی غیرمنطقی هستند. آیا بهتر نیست قبول کنیم که یک قدرت یا قدرت‌های خلاق و ذی‌شعور وجود دارد که در پدیدارهای طبیعی فعال است، اما وجود وی متکی به وجود این پدیدارها نیست؟ آیا برای تفسیر جهان

و همچنین رفتار ما در جهان بهتر نیست قبول کنیم که طبق کتاب مقدس، خدایی وجود دارد که خالق و حافظ جهان است؟ برای اینکه در این مورد به نتیجه برسیم، محتاج دقت بیشتر و دلایل زیادتری هستیم، ولی اگر جواب دادن به این سؤالات را به تأخیر بیندازیم، متهم به فرار از عقل خواهیم بود. نکته مهم تر این است که اگر بدون تفکر درباره مسایل غائی به زندگی خود ادامه دهیم، از مقصود اصلی انسان بودن دور شده ایم.

زبان تمثیلی

نظریات توماس اکویناس در مورد زبان تمثیلی^{۳۵} مخصوصا از این جهت مهم است که در نیم قرن اخیر در میان فلاسفه انگلیس بحث های زیادی در مورد مفهوم و ماهیت زبان (بخصوص زبان دینی و مابعدالطبیعی و اخلاق) در گرفته است. یکی از ایرادهای متداول فلاسفه لادری^{۳۶} این بوده است که چون بیانات دینی غالبا دارای مفهومی معمولی هستند، پس این بیانات دینی یا بی معنا هستند و یا خیالی و واهی. در این مورد، در قسمت چهارم این کتاب به بحث مفصل تری خواهیم پرداخت. در عین حال ذکر این نکته لازم است که حتی در قرن سیزدهم توماس اکویناس به این مسأله توجه کرده است. وی می گوید که وقتی درباره خدا اظهاراتی می نماییم، زبان را به طرز تقریبا مخصوصی به کار می بریم. کلمات ما دارای معنای یگانه یا دوگانه نیستند. مقصود از معنای واحد این است که وقتی کلماتی به کار می بریم معمولا در همه جا همان مفهوم را دارند، اما وقتی مسیحیان مسیح را «بره خدا» می خوانند، در فکر خود حیوان چهارپا و پشم داری را مجسم می نمایند. وقتی خدا را «پدر» خود می خوانند، مقصودشان این نیست که خدا انسان است و در محدوده زمان و مکان قرار دارد و به طور معمولی فرزندانی به وجود آورده است. از طرف دیگر، مسیحیان معتقدند که زبان دوگانه ای به کار نمی برند؛ یعنی آنکه کلماتی را که در سطح انسانی به کار می گیرند، دارای مفهومی کاملا متفاوت باشد که در مسایل دینی استفاده می کنند.

اگر بیانات دینی را دارای معنای واحد بدانیم، خدا را در حد یک شیء یا موجودی که در محدوده زمان و مکان وجود دارد، تنزل داده ایم. اگر بیانات دینی را دارای معنای دوگانه بدانیم، زبان دینی فاقد مفهوم خواهد بود، زیرا مفهوم آنچه که بیان می کنیم با کلمات بیان شده تفاوت کامل خواهد داشت. اکویناس می گوید که بیانات معتبر در مورد خدا تمثیلی هستند. به عبارت دیگر وقتی خدا را پدر خود می خوانیم او نه کاملا شبیه پدر انسانی است و نه فاقد هیچ نوع شباهتی با وی، با این حال شباهت هایی اصیل هم وجود دارد. در اینجا فرصت نداریم که استدلالات و مدافعات اکویناس را در این مورد تشریح نماییم. کافی نیست که فقط ادعا کنیم که زبان دینی زبان تمثیلی است. باید روشن شود که بین زبان و مفهوم آن رابطه ای وجود دارد. مشکل وقتی جدی تر می شود که به این نکته توجه کنیم که ممکن نیست ما از محدوده زبان و چهارچوب فکری خود خارج شویم و خدا را مستقیما آنطور که هست مشاهده و تجربه کنیم. با توجه به مطالبی که در مورد دلایل قدیمی اثبات وجود خدا بیان کردیم، نمی توان با استفاده از آنها رابطه تمثیلی بین جهان و خدا برقرار ساخت.

دلایل حقانیت زبان تمثیلی دینی را در جای دیگری باید جستجو کرد. در واقع نویسندگان کتاب مقدس در این مورد مطلب را روشن ساخته اند. آنها توجه ما را به این نکته جلب می کنند که خدا به وسیله عمل و فکر و کلام خود، خودش را مکشوف فرموده است. مثلا وقتی عیسی به عنوان بره خدا یا نور جهان و شبان نیکو معرفی می شود، نویسندگان کتاب مقدس این کار را از روی تجربه شخصی خود انجام می دهند. با توجه به اینکه آنها با عیسی رو به رو شدند، چنین بیاناتی کاملا مناسب بود. همین امر در مورد پیامبران و نویسندگان عهد عتیق و همچنین در مورد خود عیسی هم صادق است، چون با او رو به رو شده بودند، می گفتند خدا چگونه بوده است و از آنجا که عیسی با خدای پدر رابطه منحصر به فردی داشت، می گفت خدا چگونه است.

ولی موضوع فقط این نیست که بگوییم کلام نویسندگان کتاب مقدس را در دست داریم و می توان آن را قبول یا رد کرد. نویسندگان کتاب مقدس ایمان داشتند که پیامی دارند که به تجربه بشری روشنائی و مفهوم می بخشد. پیام آنها وسیله ای بود برای رو به رو شدن با خدا. کسانی که پیام را قبول کنند به حقانیت آن پی خواهند برد. کلمات مذکور در یوحنا ۸: ۱۲ را می توان نمونه ای از آزمایش حقانیت کلام دانست: «پس عیسی باز بدیشان خطاب کرد و گفت: من نور عالم هستم. کسی که مرا متابعت کند در ظلمت سالک نشود، بلکه نور حیات یابد.» از یک طرف مطلبی اعلام می گردد که معنای تحت اللفظی ندارد، بلکه به زبان تمثیلی بیان شده است. از طرف دیگر حقانیت کامل آن را می توان فقط با

تجربه عملی در زندگی ثابت نمود. مطالب گفته شده ما را تا حدی از ارائه اصیل زبان تمثیلی اکویناس دور می‌کند، ولی نکته اصلی که او بیان کرده، کاملاً اساسی است. وقتی درباره خدا سخن می‌گوییم، چون حقایق را با زبان روزمره بیان نمی‌کنیم، به ناچار باید زبان مجازی و تمثیلی را به کار گیریم. علت این است که خدا شیء محدود در زمان و مکان نیست، او به جهان ما وارد می‌شود، اما در عین حال متعال است. با این همه، تجربه مسیحی به این حقیقت شهادت می‌دهد که خدا خودش را به طریقی مکشوف می‌سازد که برای انسان قابل درک باشد. هر چند در واقع حقایق الهی باید در چهارچوب اصطلاحات انسانی و به صورت‌های محدود بیان شوند، با این همه ممکن است دارای مفهوم صحیح باشند.

۵- اهمیت فلسفه قرون وسطی

دو روش برای رسیدن به حقایق دینی

برای اینکه بررسی‌ها بیش از حد مفصل نباشد مجبوریم بعضی از موضوعات را انتخاب کنیم. در این قسمت اساساً توجه خود را به آنسلم و اکویناس معطوف داشته‌ایم، زیرا آنها دارای مقام و عقاید مهمی هستند، ولی نباید خیال کنیم که غیر از این دو، متفکران مهم دیگری وجود نداشته‌اند و نباید تصور نماییم که همه با آنها موافق بوده‌اند. در واقع همانطور که دیدیم، آنها نه فقط از نظر سبک و طرز ارائه مطالب و تأکیدهایی که به عمل می‌آورند، بلکه از نظر عقاید اساسی هم با یکدیگر اختلاف داشتند. اکویناس معتقد بود می‌توان وجود خدا را برای هر شخص منطقی که حقایق طبیعی را می‌پذیرد و در پی دسترسی به نتایج درست است، ثابت کرد، اما آنسلم با این جمله معروف خود «من ایمان می‌آورم تا بفهمم» تأکید نمود که تسلیم شدن و ایمان آوردن شرط اولیه برای درک حقایق اصلی ایمان مسیحی است.

مقصود این است که اکویناس مایل بود ایمان را از بین ببرد و اهمیت مکاشفه الهی را نادیده بگیرد. او در کتاب الهیات خود درباره هر دو موضوع یاد شده به تفصیل سخن می‌گوید. به عبارت دقیق‌تر، همانطوری که قبلاً اشاره کردیم، مسیحیت را در دو مرحله ارائه می‌دهد. مرحله گام اول عبارت است از پایه‌ریزی آن با استفاده از دلایل فلسفی و گام دوم عبارت است از تکمیل موضوع با استفاده از اعتقادات مسیحی. همچنین می‌توان آن را نظریه دو طبقه‌ای در مورد فلسفه و ایمان دانست. طبقه اول را عقل بنا کرده و طبقه دوم را ایمان ساخته است. این امر روشن می‌سازد که برهان عقلی، ما را تا چه حد جلو می‌برد و در عین حال تعالیم مربوط به تثلیث اقدس و کفاره گناهان و رستگاری انسان بر اساس ایمان، به آن افزوده می‌شود. موضع اصلی آنسلم کاملاً متفاوت بود. او معتقد نبود در جایی که عقل بسر حد خرد می‌رسد، ایمان از آنجا شروع می‌شود، بلکه معتقد بود که برای درک حقایق دینی لازم است ایمان و عقل با هم باشند. ایمان عبارت است از تسلیم خود به خدا که بر اثر آن بین انسان و خدا رابطه صحیحی به وجود می‌آید و در نتیجه انسان قادر می‌شود درباره آن تفکر نماید. در درک این رابطه و تفکر درباره آن، عقل نقش ویژه خود را بر عهده دارد.

بدین طریق در قرون وسطی دو نوع الهیات آشکار شد. از یک طرف الهیات طبیعی به وجود آمد که طبق آن معرفت واقعی خدا و رابطه وی با جهان از طریق تفکر عقلانی در مورد ماهیت امور، بدون اتکا به تعالیم مسیحی امکان‌پذیر بود و از طرف دیگر، الهیات مکشوف شده که مبتنی بود بر آنچه خدا از طریق مکاشفه ثبت شده در کتاب مقدس برای بشر آشکار کرده بود. بین این دو، تقسیمات فرعی هم وجود داشت. عده‌ای مانند آنسلم (در صورتی که تفسیر ما در مورد عقاید وی صحیح باشد) الهیات دوم را قبول داشتند و اولی را رد می‌کردند. عده‌ای مانند اکویناس هر دو را می‌پذیرفتند. این دو نوع الهیات حتی در زمان آگوستین و بوئتیوس در حال شکل‌گیری بود و در واقع می‌توان سرچشمه پیدایش آن را در زمانی دورتر یافت. الهیات مکشوف شده به مکاشفه کتاب مقدس برمی‌گردد و الهیات طبیعی ریشه در فلسفه یونان و فلسفه افلاطون و ارسطو دارد. مهم‌ترین حقیقت این است که نه فقط در قرون وسطی متفکرانی از وجود این دو نوع الهیات باخبر بودند، بلکه از زمان اکویناس به بعد، این موضوع در غالب کلیساها پذیرفته شد که الهیات طبیعی با استدلال فلسفی دنیوی پایه عقلانی ایمان مسیحی را تشکیل می‌دهد. این موضوع در دوره اصلاحات کلیسا^{۳۷} مورد چالش قرار گرفت، اما حتی امروز هم که الهیات طبیعی قدیمی شده است، عده‌ای وجود دارند که آن را یگانه مدافع معتبر مسیحیت بشمار می‌آورند.

اهمیت تاریخی اکویناس

در روزگار اکویناس با توجه به اینکه وی فلسفه را با ایمان آمیخته بود، او را تا حدی بدعت کار می‌شمردند، به هر حال نوآوری‌های یک نسل عادتاً برای نسل بعدی در ردیف اعتقادات سنتی یا راست دینی^{۳۸} قرار می‌گیرند. امروزه شهرت اکویناس از هر وقت دیگری بیشتر است. آنچه که ما «نظر دو طبقه‌ای در مورد فلسفه و ایمان» خواندیم، شورای اول واتیکان در سال ۱۸۷۰، رسماً تأیید کرد. این نظر اساس اصلی بیشتر دفاعیات کلیسای کاتولیک^{۳۹} را تشکیل می‌دهد. در سال ۱۸۷۹ پاپ لئوی سیزدهم طی بخشنامه‌ای اعتبار دائمی این نظریه را تأیید و فلاسفه کاتولیک را تشویق نمود که از آن الهام بگیرند. البته همه این کار را نکردند. حتی در سال ۱۹۶۳، در مراسمی که به مناسبت چاپ کتاب الهیات اکویناس برگزار شد، پاپ پل ششم اظهار داشت که تعالیم اکویناس «گنجینه‌ای است که نه فقط به گروه دومینیک تعلق دارد، بلکه متعلق به کل کلیسا و حتی تمام جهان است. نه تنها به قرون وسطی مربوط است، بلکه برای تمام دوره‌ها از جمله عصر ما معتبر است».

در خارج از کلیسای کاتولیک رومی، نظریه دو طبقه‌ای حتی در میان کسانی که هیچ یک از آثار اکویناس را نخوانده‌اند، مطرح شده است. در قسمت دوم این کتاب، درباره این موضوع بیشتر بحث خواهیم کرد و قبلاً هم تا حدی به آن اشاره کردیم. در عین حال لازم است به دو تأثیر جنبی مهم توجه نماییم. اولین تأثیر جنبی این است که وقتی اساس الهیات قسمتی بر مکاشفه مسیحی و قسمتی بر عقاید بیگانه فلسفی قرار بگیرد، نتیجه آن غالباً چیزی در هم و برهم خواهد بود؛ یعنی بهترین دستاورد آن آمیزه‌ای از عقاید ضد و نقیض خواهد بود و بدترین نتیجه آن نگرشی است که فلسفه بیگانه را تا بدان حد مجاز می‌داند که ایمان را چنان مسخ نماید که هیچ شباهتی به ایمان مسیحی نداشته باشد. مراحل اولیه این روند در خود اکویناس دیده می‌شود. در آثار او موضوعات ارزشمند زیادی وجود دارد که قابل مطالعه و استفاده هم برای پروتستان‌ها و هم برای کاتولیک‌هاست. از طرف دیگر عوامل غیرمسیحی تعالیم او بسیاری از چیزهای خوب را خنثی می‌کند. این موضوع مثلاً در تعالیم او در مورد رستگاری صادق است. شرح او در مورد صلیب، نور جدید بر پیام عهد جدید می‌تاباند، اما عقاید غیرمسیحی او باعث می‌شود که تعالیم واقعی کتاب مقدس را تغییر دهد و به این نتیجه برسد که انسان در حضور خدا شایستگی پیدا می‌کند و بدین طریق به رستگاری خود کمک می‌نماید. باید اقرار نمود که اکویناس در تشریح موضع دقیق خود در این مورد با مشکل رو به روست، لیکن در هر حال به نتیجه‌ای که اشاره کردیم، می‌رسد. البته اگر این عقاید را با محک عهد جدید می‌آزمود، از بیان چنین نظریاتی خودداری می‌نمود.

شاید نمونه بارزتر تأثیر مستقیم تفکر ارسطویی، ارائه نظریه تغییر ماهیت^{۴۰} باشد که به نوبه خود در اعتقادات کلیسای کاتولیک در مورد عشاء ربانی^{۴۱} تأثیر نمود. بر اساس این نظریه ثابت شد که نان و شراب در عین حال که نماد بدن و خون واقعی مسیح برای تقدیم به خدا جهت آمرزش گناه است، اشاره به نان و شراب معمولی هم می‌کند. بدین طریق عقیده‌ای بر مسیحیت تحمیل شد که نه فقط به خودی خود غلط بود، بلکه بر اثر تأکیدی که در مورد آن به عمل می‌آمد، توجه مردم را از نکات اصلی پیام مسیحی منحرف نمود. در آثار اکویناس، ایمان مسیحی هنوز به روشنی قابل تشخیص است، اما در مورد فلاسفه دیگر، عقاید فلسفی چنان بر آنان چیره شد که آنچه به عنوان ایمان مسیحی اظهار و ارائه کرده‌اند، چندان شباهتی به مسیحیت عهد جدید ندارد.

اکنون به دومین تأثیر جنبی ناگواری می‌رسیم که بر اثر قبول نظریه دو طبقه‌ای فلسفه و ایمان به وجود می‌آید. این تأثیر از آنجا ناشی می‌شود که مسیحیت با نوعی فلسفه خاصی آمیخته که متعلق به عصر باستان و ارسطویی است و با منسوخ تشخیص دادن این فلسفه عده‌ای اشتباه‌ها به این نتیجه می‌رسند که مسیحیت نیز دچار شکست شده است. این طرز فکر بر هر دو طرف تأثیر می‌گذارد. در تاریخ تطور فکر انسانی به عده زیادی برخورد می‌نماییم که به خیال خودشان با مسیحیت به مخالفت برخاسته‌اند، در حالی که آنان در واقع در ستیز با یک عقیده فلسفی خاص بوده‌اند. همچنین به اصطلاح مدافعان ایمانی هم بوده‌اند که تشخیص نداده‌اند حملات مخالفان متوجه به عقاید فلسفی است و به خود مسیحیت، مربوط نمی‌شود. این موضوع ممکن است برای ما در قرن بیستم درس خوبی باشد.

Orthodoxy ۳۸

Catholic apologetics ۳۹

Transubstantiation ۴۰

The lord's supper ۴۱

۱- گهواره تفکر جدید

فاصله زمانی اصلاحات کلیسا تا دوره روشنگری^۱ حدود سیصد سال است. حال که به این سالها نظر می‌کنیم روشن است که قرون شانزدهم و هفدهم و هجدهم گهواره تفکر جدید است. در فصل گذشته دیدیم که تفکر جدید کاتولیکی شکل اصلی خود را در قرون وسطی پیدا کرد. الهیات پروتستان از اصلاحات کلیسا در قرن شانزدهم شکل یافت و طرز فکر غیردینی^۲ جدید دستاورد فلسفه‌های عقل‌گرایی و روشنگری قرون هفدهم و هجدهم است. این به آن معنا نیست که در قرن هجدهم به الهیات مسیحی چیزی اضافه نشده یا اینکه طرز فکر غیردینی ناگهان و بدون مقدمه ظاهر گردید. تجدید حیات انجیلی^۳ به رهبری مردانی نظیر جان ولسلی (سالهای ۱۷۰۳-۱۷۹۱) و جورج وایتفیلد (سال ۱۷۱۴-۱۷۷۰) جان تازه‌ای در کلیساهای دمیّد و بر اثر آن هزاران نفر معرفت خدا را در تجربیات شخصی خود یافتند. در واقع این تحول هم مانند نهضت پاک دینان^۴ در یک قرن قبل از آن، ادامه اصلاحات کلیسا بود. از طرف دیگر در دوره اصلاحات کلیسا عقل‌گرایان فعالی نظیر فاستوس سوسینوس (سال ۱۵۳۹-۱۶۰۴) وجود داشتند که وحدت‌گرایی^۵ را پذیرفته و اعتقاد به تثلیث اقدس را رد کردند و کفاره مسیح را خلاف اخلاق و عقل اعلام نمودند. اصلاحات کلیسا هم تا حد زیادی مدیون است به آنچه رنسانس نام دارد و عبارت است از تجدید حیات دانش غیردینی و تشنگی برای معرفتی که در قرن چهاردهم شکوفا شد.

این سیصد سال تحت تأثیر جریانات فکری معینی بود که بر اثر آنها وضع فعلی ایجاد شده است. این جریانات مانند امواج دارای جزر و مد بوده‌اند، اما اگر این دوره سیصد ساله را به طور کلی در نظر بگیریم، می‌توان چند نهضت پر دامنه را مشخص ساخت. اولی عبارت است از کشف مجدد خدا در دوره اصلاحات کلیسا. در آن زمان خدا موضوعی نبود که درباره او تفکرات پیچیده‌ای انجام دهند و یا او را در اعتقادات کلیسای بگنجانند. خدا وجودی بود که همه با او سر و کار داشتند و در همه کارهای بشری نقش داشت و از ورای کتاب مقدس سخن گفته بود و به سخن گفتن ادامه می‌داد. این مهم‌ترین کشف مصلحین کلیسا بود که باعث ایجاد کلیساهای اصلاح شده^۶ گردید و پایه نهضت پاک دینان و رستاخیز انجیلی در قرون هفدهم و هجدهم شد.

بعد از این موج اول با فاصله کوتاهی موج دوم به وجود آمد. این موج دوم عبارت بود از علاقه به جهان در کل و به انسان در جزو به خاطر خودش. این موج به یک معنا در اواسط قرن چهاردهم با رنسانس شروع شده بود. انعکاس آن نه فقط در ادبیات و معماری و هنر دیده می‌شود، بلکه در پیشرفت علوم و تکنولوژی جدید هم تأثیر کرد، اما از دیدی دیگر این تحول تا حدی ثمره اصلاحات کلیسا بود. مصلحین کلیسا که خدا را در مسیح از طریق کتاب مقدس یافته بودند، علاقه‌ای به الهیات طبیعی قرون وسطی نداشتند. مفهوم این موضوع برای عده زیادی این بود که دیگر نباید به طبیعت نگاه کنند تا دلایلی درمورد حقیقت موجود در ماورای آن بیابند، بلکه باید طبیعت را به عنوان خلقت الهی برای خود طبیعت مورد مطالعه قرار دهند و از آن بهره‌مند گردند. خود این موضوع در طی زمان یک رشته پرسش‌های جدید فلسفی مطرح می‌ساخت.

به تدریج عده‌ای تصور کردند که علم قادر است همه امور را بر اساس علل طبیعی روشن سازد. آیا دیگر جایی برای خدا باقی می‌ماند؟ اگر جواب مثبت باشد، جای خدا در نظام کلی طبیعت کجاست؟ در قرون هفدهم و هجدهم جواب‌های متفاوت و ضد و نقیضی به این پرسش‌ها داده شد. عده‌ای از فلاسفه به خدا ایمان داشتند و عده‌ای ایمان نداشتند. عده‌ای دلایل اثبات وجود خدا در قرون وسطی را دوباره مطرح ساختند و دیگران آنها را مورد حمله قرار

۱ Age of Enlightenment

۲ Secular

۳ Evangelical Revival

۴ Puritan movement

۵ Unitarianism

۶ Reformed Churches

دادند. دکارت روش اکویناس را واژگون ساخت. در حالی که اکویناس می‌خواست با استفاده از جهان، وجود خدا را ثابت کند، دکارت با کمک خدا در پی آن بود تا وجود جهان را ثابت نماید. این تغییر فقط تغییر روش نبود، این نشانه‌ای از تغییری بزرگتر که به زودی در تفکر اروپا به وجود می‌آمد و خدا را به گوشه‌ای می‌راند و حتی گاهی کاملاً از صحنه خارج می‌کرد.

کارل بارت^۷ توجه ما را به این نکته جلب کرده است که این روند چگونه در دو سند مهم انقلابی کلاسیک قرن هجدهم تأثیر گذاشته است. این دو مدرک عبارتند از: «اعلامیه استقلال ایالات متحده آمریکا» در جولای سال ۱۷۷۶ و «اعلامیه حقوق بشر» که توسط مجمع ملی فرانسه در اوت سال ۱۷۸۹ انتشار یافت. هر دو دارای پوشش دینی هستند، اما در بسیاری از موارد این پوشش به قدری نازک است که تقریباً وجود ندارد. در مقدمه اعلامیه فرانسوی از وجود متعال سخن گفته شده و در اعلامیه امریکایی اشاره مختصری به خالق شده است، لیکن هیچ یک زمان زیادی به خدا نپرداخته‌اند. هر دو به انسان و آنچه که به خودی خود درست و حق به نظر می‌رسد، توجه کرده‌اند. آنان بر این اعتقاد بودند که حقوق مورد نظرشان طبیعی است. (فرانسوی‌ها به آزادی و مالکیت و امنیت و حق دفاع از خود در مقابل ظلم توجه داشتند و امریکایی‌ها به زندگی و آزادی و سعادت). غیر از موارد بسیار کلی، هیچ اشاره‌ای به وظایف انسان نسبت به خدا وجود ندارد. قانون بیان‌کننده فکر خدا نیست، بلکه اراده و خواست مردم است. دولت‌ها اقتدار خود را نه از خدای متعال، بلکه از خواست اتباع کسب می‌نمایند.

تنها اثری که از دین در این دو مدرک وجود دارد، عبارت است از مختصری از آیین کالوین در اولی و مختصری از اصول دین کاتولیک در دومی. روشن است که از نظر انسان متجدد این امر چیز بدی نیست. در واقع انسان عاقل‌تر شده و اعتقاد کهنه را از خود دور کرده است. حتی اگر خدا را هم انکار ننموده باشد، لااقل تشریفات و قیود کلیساها را به دور انداخته است. اینها جزئی از نشانه‌های بلوغ انسان است که می‌خواهد طبق میل خود زندگی کند. از آن زمان به بعد انسان راه درازی پیموده است. عقاید و پرسش‌های او شکل‌ها و جهت‌های جدیدی یافته است. بسا اوقات انسان غیردینی چشم‌نابینای خود را به طرف ایمان مسیحی مذکور در کتاب مقدس متوجه ساخته و سپس از فقدان استدلال دینی کافی، زبان به شکایت گشوده است. در عین حال این واقعیت بر جای خود باقی است که همانطوری که انسان بالغ بر اثر رشد کودک به وجود می‌آید، به همان طریق تفکر جدید هم ثمره قرن‌های گذشته است. در قسمت‌های بعدی طرز عملی شدن این موضوع را بررسی خواهیم کرد. حال برای اینکه بتوانیم این جریان را بهتر درک کنیم، لازم است با تفصیل بیشتری به قرن‌هایی برگردیم که اصلاحات کلیسا را به دوره روشنفکری متصل می‌سازند؛ یعنی قرونی که گهواره تفکر جدید بوده‌اند.

۲- مصلحین کلیسا و جانشینان آنان

مارتین لوتر

اولین شخیصت برجسته اصلاحات کلیسا در اروپا مارتین لوتر (سال ۱۴۸۳-۱۵۴۶) بود. وی بیشتر سال‌های زندگی خود را صرف کار استادی الهیات در ویتنبرگ کرد، دانشگاهی که با معیارهای قرن شانزدهم تا حدی نوپا و به طور قطع نوآور محسوب می‌گردید. لوتر در دوره دانشجویی، تحصیل حقوق را ترک کرد و در جستجوی آرامش الهی به راهبان گروه آگوستین پیوست. این آرامش را به دست آورد، اما نه از راهی که خودش انتظار داشت. راه‌های سنتی کلیسا (از قبیل اجرای آیین‌های مقدس و ریاضت برای توبه و مطالعه تعالیم مدرسی) فقط باعث شد که خدا بیشتر دور از دسترس قرار گیرد. نقطه عطف زندگی او وقتی بود که سرپرست وی به او نصیحت کرد که کتاب مقدس را مطالعه کند و تعلیم دهد. از طریق کتاب مقدس لوتر با خدا رو به رو شد، اما نه خدایی بیگانه بلکه آشنا خدایی که قاضی نبود، بلکه نجات‌دهنده‌ای بود که کسانی را که با ایمان ساده به او روی می‌آورند، می‌بخشید.

این بینش جدید در تعالیم تبرئه شدن با ایمان تبیین یافت که تعلیم اصلی اصلاحات کلیسا شد و به طور بارزی در اقرارنامه آگسبورگ^۸ مندرج است و موضع اساسی پیروان لوتر را تشکیل می‌داد: «انسان نمی‌تواند با قدرت و شایستگی و اعمال خود شخصا در محضر خدا تبرئه شود، بلکه برعکس با ایمان داشتن و به پشتوانه مسیح بدون قید و شرط تبرئه می‌شود، در صورتی که شامل فیض الهی گردد و گناهانش به خاطر مسیح که با مرگ خود کفاره انسان‌ها

^۷ Karl Barth

^۸ Confession of Augsburg (Art. IV), ۱۵۳۰

را داد، آمرزیده شود. این نوع ایمان از نظر خداوند و حقانیت داشتن^۹ به حساب می‌آید» (رومیان فصل‌های ۳ و ۴). این کشف را که بین سال‌های ۱۵۱۳-۱۵۱۶ لوتر انجام داد، آغاز اصلاحات کلیسا در قاره اروپا بود. کشف مورد نظر برای لوتر این مفهوم را داشت که همه چیز باید طبق کلام خدا در کتاب مقدس مورد تجدید نظر قرار گیرد. نظر لوتر نه فقط به این معنا بود که باید زندگی شخصی و ایمان او عوض شود، بلکه مستلزم اصلاح حیات و تفکر و عبادت در کلیساها نیز بود. در ابتدا لوتر تصور می‌کرد که مقامات کلیسایی با نظریات او موافقت خواهند کرد، اما تقاضاهای لوتر برای اصلاح کلیسا و اعتراضات وی در برابر بخششنامه‌ها^{۱۰} و تحولاتی که در نود و پنج ماده در سال ۱۵۱۷ مذکور است و آثار دیگر وی باعث گردید که مقامات کلیسایی موضع خود را سخت‌تر کنند. نوشته‌های او تحریم گردید و خودش از شرکت در عشای ربانی و عضویت کلیسا محروم و حتی مقامات سلطنتی وی را محکوم کردند، لیکن با وجود مخالفت‌های شدیدی که نشان داده شد، نهضت اصلاحات کلیسا هر روز قوی‌تر می‌گردید.

اصلاحات کلیسا در خارج از آلمان

اگر لوتر نبود اصلاحات کلیسا جریان متفاوتی را طی می‌کرد، اما در هر حال عملی می‌شد. در جاهای دیگر هم اشخاصی که دارای استقلال فکری بودند و جدا از لوتر کار می‌کردند، این احساس را داشتند که خدا می‌خواهد بر اساس کلام مقدس اصلاحاتی در کلیسا انجام شود. آنها هم مانند لوتر غالباً متهم می‌شدند که نوپا و نوآور هستند، در حالی که وجدان آنها مانند لوتر مطیع کلام خدا بود. در سوئیس اصلاحات کلیسا را زوینگلی^{۱۱} (سال ۱۴۸۴-۱۵۳۱) در زوریخ و کالوین (سال ۱۵۰۹-۱۵۶۴) در ژنو رهبری می‌کردند. این هر دو از دل انسان‌گرایی، رنسانس^{۱۲} برخاسته بودند، اما متقاعد شده بودند که انسان‌گرایی به تنهایی کافی نیست. آنها هم مانند لوتر عالم بودند، اما بر اثر حوادثی که پیش آمد، آنان نیز مجبور شدند مرد عمل باشند.

یکی از حیرت‌انگیزترین نکات در مورد تعالیم مصلحین کلیسا همگونی و وحدت آنهاست. در مورد تأکیدها، مخصوصاً درباره عشای ربانی، تفاوت‌هایی وجود داشت، لیکن در این نکته اتفاق نظر داشتند که کلام خدا در کتاب مقدس پایه اصلی تفکر درباره خداست. با این همه کالوین از یک نظر با لوتر و زوینگلی تفاوت داشت. نوشته‌های دو نفر یاد شده برای پاسخگویی به احتیاجات و شرایط زمان بود. کالوین همچنین نوشته‌های مهمی داشته است، اما مهم‌ترین خدمت او این بود که تعالیم مصلحین کلیسا را در کتاب معروف خود بنام قوانین دین مسیحی^{۱۳} جمع‌آوری کرد. این کتاب در ابتدا جزوه کوچکی بود، اما به تدریج به قطر آن اضافه شد. اگرچه نسخه نهایی آن که در سال ۱۵۵۹ انتشار یافت، باز هم از کتاب الهیات تبلیغی اکویناس کوچکتر بود، اما تأثیر آن در نسل‌های بعدی از کتاب الهیات اکویناس کمتر نبود و امروز هم مانند کتاب اخیر ترجمه و چاپ آن ادامه دارد.

با آنکه در قاره اروپا اصلاحات کلیسا در ابتدا به صورت اعتقادی و سپس سیاسی عملی شد، در انگلستان عکس آن انجام شد. هانری هشتم مایل بود کاترین آراگون را طلاق بدهد و به همین دلیل مجبور شد این اختیار را از دست پاپ خارج کند و در دست خود بگیرد. علت اصلاحات کلیسا در انگلستان همانند بخش‌های دیگر اروپا بود. تا زمانی که هانری هشتم بر تخت سلطنت جای داشت، دین رسمی انگلستان کاتولیک بدون پاپ بود. اشخاصی نظیر کرانمر^{۱۴} و ریدلی^{۱۵} و لایمر^{۱۶} پیوسته در صدد بودند که زندگی و تفکر مردم را طبق کلام خدا اصلاح نمایند. هر سه نفر بر اثر ایمان خود به شهادت رسیدند. این وظیفه بر عهده جانشینان آنها قرار گرفت که مذهب پروتستان را در انگلستان مستقر سازند. عقاید مصلحین کلیسای انگلستان را می‌توان به طور خلاصه در سی و سه ماده کلیسای انگلستان مطالعه کرد که در سال ۱۵۷۱ انتشار یافت و با سایر اعتقادنامه‌های قرن شانزدهم مطابقت دارد.

^۹ Justification by faith

^{۱۰} Indulgences

^{۱۱} Zuingli

^{۱۲} Renaissance Humanism

^{۱۳} Institutes of the Christian Religion

^{۱۴} Cranmer

^{۱۵} Ridley

^{۱۶} Latimer

در قرن بعدی بیانیه کلاسیک اعتقادنامه وست مینستر^{۱۷} (سال ۱۶۴۶) توسط کلیسای مشایخی^{۱۸} تدوین گردید. هر چند این اعتقادنامه اخیر از نظر طرز اداره کلیسا با اعتقادنامه کلیسای انگلستان تفاوت داشت، اما از نظر اعتقادی اساساً یکی بود. این امر در مورد انجیلی‌های قرن هجدهم که بسیاری از آنها (از جمله متدیست‌های اولیه) جزو کلیسای انگلیکان^{۱۹} بودند، نیز صادق است. آنها در جستجوی روش جدید برای رسیدن به حقیقت نبودند، بلکه می‌خواستند حقیقتی را که در کتاب مقدس وجود داشت به زندگی جدید ربط بدهند. کوشش می‌شد رابطه بین فلسفه جدید که در آن موقع فلسفه کلاسیک بود و ایمان روشن گردد. آیا در میان این دو رابطه‌ای وجود دارد؟ اگر وجود دارد، چه نوع رابطه‌ای است؟

فلسفه و مصلحین کلیسا

آخرین موعظه لوتر در ویتنبرگ در تاریخ به عنوان حمله کلاسیک بر ضد عقل‌گرایی شمرده شده است. این موعظه که «فاسق شیطان» نام دارد به هیچ وجه حمله خاصی به فلسفه نیست. کسانی که آثار لوتر را با دقت مطالعه کرده‌اند، می‌دانند که لوتر ارسطو را با چنین القابی مورد حمله قرار داده است: «نابودکننده تعلیم پاک»، «سخن‌باز و مغالطه‌گر»، «مخترح افسانه‌ها»، «فیلسوف نفرت‌انگیز»، «بز نر» و «بت‌پرست کور»، القاب بیشتری می‌توان ذکر کرد. این امر باعث شد که لوتر را مخالف غیرمسئول عقل‌گرایی بدانند. به علاوه موجب آن شده است که این طرز فکر شایع گردد که فلسفه و الهیات کتاب مقدس هیچ رابطه‌ای با یکدیگر ندارد.

در هر حال این چکیده نیمی از واقعیت است. لوتر در زمانی که کمتر احساساتی بود چنین گفت: «وقتی راهب بودم اکثراً به کتاب مقدس با نظر تحقیر می‌نگریستند. هیچ کس مزامیر را نمی‌فهمید. معتقد بودند که رساله رومیان مربوط به بعضی از مباحثات زمان پولس است و برای عصر حاضر فایده‌ای ندارد. تصور می‌کردند که فقط اسکاتوس و توماس و ارسطو می‌توانند آن را بخوانند.» شرایط تغییر می‌یابد و سلیقه‌های دانشگاهی مانند هر چیز دیگری عوض می‌شود. می‌توان به جای سه اسم یاد شده، نام‌های سارتر و آیر و ویتگنشتاین را در زمان کنونی ذکر کرد. شرایطی که لوتر به آن اشاره می‌کند، امروز هم تا حدی در دانشگاه‌های مغرب زمین حاکم است. فلسفه، کتاب مقدس را نامرتب می‌شمارد و عقل جای مکاشفه یا ظهور الهی را گرفته است.

اگر روحيات لوتر و زمانی که او در آن زندگی می‌کرد و فشارهایی را که بر او وارد می‌شد در نظر داشته باشیم، از طرز بیان او تعجب نخواهیم کرد، اما به طوری که بررسی‌های جدید نشان داده است، لوتر عقل را محکوم نمی‌کرد، زیرا خودش از عقل کاملاً استفاده می‌نمود. هدف اصلی حمله او عبارت بود از سؤاستفاده عقل که بر اثر آن فلسفه حقایق ایمان مسیحی را به دور انداخته بود. عقل جای مناسب خود را در علوم و کارهای روزمره دارد. می‌توان آنچه را که در مقابل خود است، درک کرد و ارزیابی نمود. با این همه عقل را نمی‌توان یگانه معیار برای تشخیص حقیقت دانست.

به نظر لوتر سه روشنایی وجود دارد که هستی بشر را روشن می‌سازد. اولی نور طبیعت است که در آن عقل و شعور معمولی برای حل بسیاری از مسایل روزمره کافی است. دومی نور فیض و لطف الهی است که انسان با آن از طریق مکاشفه در کتاب مقدس به معرفت خدا می‌رسد و بدون آن چنین معرفتی امکان‌پذیر نیست. نور جلال است که به آینده تعلق دارد. سؤالات زیادی مطرح است که کتاب مقدس برای آنها جوابی ذکر نمی‌کند. ظاهراً تضادهایی وجود دارد مانند فرمانروایی الهی و مسؤولیت انسان در مورد اعمالش که هم کتاب مقدس و هم تجربه مسیحی وجود آنها را روشن می‌سازد، اما کتاب مقدس و عقل موضوع را برای ما حل نمی‌کنند. لوتر معتقد بود که بهترین روش این است که به جای اینکه برای حل این مسایل به مناقشه پردازیم، آنها را همانطور که هستند به حال خود بگذاریم تا اینکه موضوع در نور جلال آینده حل شود.

در عین حال خداوند هر چه را که انسان درباره خود مسیح بداند، یا تحمل فهمیدن آن را دارد، ظاهر و مکشوف فرموده است. لوتر می‌گوید: «خطرناک است که انسان مانند فلاسفه و راهبان بخواهد درباره خدای عریان به کمک عقل بشری و بدون واسطه مسیح که بهترین میانجی است، تحقیقاتی انجام دهد و او را درک نماید... کلمه مجسم شده خدا که در آخور قرار گرفت و به صلیب کشیده شد، به ما بخشیده شده است. این کلمه حکمت خدا و پسر

Westminster ۱۷

Presbyterians ۱۸

Anglicans ۱۹

پدر آسمانی است و میل و اراده خدا را درمورد ما به ما اعلام فرمود. شخصی که پسر خدا را ترک کند و از افکار و تصورات خود پیروی نماید، در مقابل شکوه الهی مضمحل خواهد شد. عقاید کالوین در مقایسه با لوتر با رنگ و رویی کمرنگتر، اما نظام یافته‌تر بیان شده است. در واقع در اصول، هر دو با هم یکی هستند. هر دو از معرفت دوجانبه خدا سخن می‌گویند. از یک طرف تمام مردم به طور کلی از وجود خدا باخبر هستند. این امر هیچ ربطی به استدلال مدرسی ندارد، بلکه نوعی بیداری درونی عمیق نسبت به خداست. ممکن است نتوان آن را به طور کامل تعریف و تشریح کرد، اما می‌دانیم که وجود دارد. به علاوه شکوه و جلالی که در نظام خلقت وجود دارد، منعکس‌کننده جلال خداست. با این همه، به قدری در گناه غرق شده که حساسیت روحانی خود را از دست داده است. از طرف دیگر خدا خودش را در کتاب مقدس، نه فقط به عنوان خالق، بلکه به مثابه نجات‌دهنده، در مسیح ظاهر و مکشوف فرموده است. خداوند از طریق کتاب مقدس با انسان سخن گفته و به شیوه‌ای خاص خود را مکشوف فرموده است و این طریق مکشوف شدن برای تمام دوره‌ها معتبر است.

بدیهی است که این موضوع پرسش‌های زیادی را مطرح می‌سازد: میان تاریخ و ایمان چه رابطه‌ای وجود دارد؟ میان وقایع گذشته و تجربیات دینی امروزی چه ارتباطی هست؟ در برخورد خدا با انسان، کتاب مقدس در واقع چه نقشی دارد؟ وقتی می‌گوییم کتاب مقدس کلام خداست، مقصودمان چیست؟ رابطه‌های موجود میان کلام مکتوب و کلمه مجسم شده کدام است؟ بر اساس چه دلایلی می‌گوییم کتاب مقدس کلام خداست؟ به چه دلیل کتاب مقدس در تفسیر تجربیات و عقاید دینی معیار اصلی است؟ موقعیت و ماهیت و نقش زبان دینی چیست؟ بین این نوع مکاشفه و مکاشفه طبیعی چه پیوندی وجود دارد؟ ماهیت و حدود این مکاشفه چیست؟ آیا در آن محلی برای الهیات طبیعی وجود دارد؟ نظر مصلحین کلیسا درمورد ظهور الهی در طبیعت از چه جهاتی با نظر متفکران کاتولیک مانند اکویناس تفاوت دارد؟

در مطالعه سیر کلی فلسفه و ایمان در دوره‌ای که بیش از هزار سال به طول انجامیده است، امکان ندارد بتوانیم به تمام این پرسش‌ها جواب کافی بدهیم. من کوشیده‌ام بعضی از این پرسش‌ها را با تفصیل بیشتری در کتابی به نام کارل بارت و پیام مسیحی که مربوط به بیان عقاید مصلحین کلیساست، جواب بدهم. در این کتاب هم بعداً به پاسخگویی بعضی از این پرسش‌ها خواهیم پرداخت. در اینجا مقصودم این نیست که مسایل مطرح شده را در پنج دقیقه حل کنم، بلکه می‌خواهم بگویم که این نوع پرسش‌ها موضوع اصلی فلسفه دین را تشکیل می‌دهند. مصلحین کلیسا به خود فلسفه علاقه‌ای نداشتند. مهم‌ترین موضوع مورد علاقه آنها عبارت بود از اصلاح حیات و عبادت و تعالیم کلیسا بر اساس کلام خدا. این دلبستگی، پرسش‌های فلسفی مهمی مطرح می‌سازد که به دو دلیل مستلزم دقت فراوان است: دلیل اول این است که مخالفین مسیحیت و کسانی که می‌خواهند ایمان بیاورند، حق دارند از دلایل حقانیت و ماهیت ایمان مسیحی مطلع شوند. دلیل دوم این است که بررسی‌هایی که در این مورد به عمل می‌آید، در دراز مدت باعث تقویت و عمیق شدن ایمان مؤمنین خواهد گردید.

قبل از پایان دادن به بحث درباره مصلحین کلیسا، به یکی دو نکته دیگر اشاره می‌نمایم. نکته اول آنکه باید درمورد آنچه که هم اکنون درباره فلسفه دین بیان داشتیم، تأکید به عمل آید. در انگلستان در کتاب‌های قبل از جنگ جهانی نظریه دو طبقه‌ای را که قبلاً شرح دادیم، جزو بدیهیات مسلم می‌شمردند. وظیفه فلسفه دین عبارت بود از اینکه به دنبال دلایل عینی یعنی دلایل غیرمسیحی برای ایمان مسیحی بگردد. این روش در واقع قانع‌کننده نبود، زیرا در مرحله اول عملی نبود و در مرحله ثانی به پایه‌های واقعی ایمان مسیحی توجه نداشت. ایمان مسیحی باید روی پاهای خود بایستد و از خودش دفاع کند، وگرنه از بین خواهد رفت. از زمان خاتمه جنگ این اعتقاد در میان فلاسفه و متکلمین قوی‌تر شده که روش صحیح همین است. در واقع، میان این نظر و دیگر رشته‌های فلسفه هماهنگی کامل وجود دارد. فلسفه علم به بررسی ماهیت و پیش‌فرض‌ها و روش‌های پژوهش‌های علمی می‌پردازد. فلسفه علم خودش مشغول انجام پژوهش‌های علمی نمی‌شود، بلکه به خصوصیات و ارزش روش‌ها و نتایج این پژوهش‌ها توجه دارد. فلسفه دین هم همین کار را انجام می‌دهد. کمتر به محتوای تجارب دینی توجه دارد، اما به شکل این تجارب و به پرسش‌هایی که در نتیجه آن مطرح می‌گردد، توجه می‌کند. با توجه به مراتب یاد شده مناسب‌ترین محل برای شروع فلسفه دین مسیحی از خارج از آن نیست، بلکه از داخل آن است. پایه اصلی آن عبارت است از تجربه مسیحی خدا در مسیح.

حال به نکته دوم می‌رسیم و آن این است: نظر مصلحین کلیسا درمورد حقیقت اصولاً ادامه نظر آنسلم و نویسندگان

کتاب مقدس است. این نظر به قول آنسلم این است: «من ایمان می آورم تا بفهمم». یک فرد ناظر بدون آنکه از طریق ایمان به مسیح تسلیم شود، ممکن نیست ماهیت واقعی مسیحیت را درک کند. او دیگران را به عنوان پدیدارهای خارجی مشاهده می نماید، اما نخواهد فهمید مؤمن بودن چه مفهومی دارد. باز هم نظیر همین امر در علوم وجود دارد. شناخت در نتیجه بررسی و تجربه به دست می آید، نه برعکس آن. تنها تفاوتی که وجود دارد این است که در علوم، تجربه ممکن است در معرض آزمایش همگان قرار بگیرد و احتیاجی به سپارش و ایمان شخصی نیست. در عهد جدید هم به همین روش برخورد می نمایم. عیسی تمام تعالیم و پیام خود را یکجا عرضه نفرمود. لازم بود مردم شخصا به او تسلیم شوند تا بر حق بودن این پیام را درک کنند. مسیح به کسانی که او را پیروی می کردند، درک و فهم عطا فرمود. با پیروی از مسیح بود که برای مردم ممکن بود با خدای پدر رو به رو شوند.

در خاتمه باید این پرسش را مطرح کنیم: «آیا این روش ما را به دور باطل^{۲۰} نمی کشاند؟» از قرار معلوم به دلایل «عینی» دسترسی نداریم. وجود خدا را نمی توان از روی دلایل منطقی و علمی ثابت کرد، بلکه این امر مربوط به بیداری درونی است. رسیدن به حقایق اصلی انجیل مسیحی مستلزم سپارش فردی است. برای پاسخگویی به این مشکل می توان گفت که در استدلال دور وجود دارد، اما دور باطل نیست. در واقع نقطه مستقل مناسبی وجود ندارد که انسان بتواند در خارج از خود و تجربه خود بایستد و به داوری بپردازد. وقتی می گوییم دلایل «عینی» وجود ندارد، این سخن به این معنا نیست که هیچ دلیلی در دست نداریم.

کالوین کتاب مقدس را با عینک مقایسه می کند که به ما دید صحیح می دهد. وقتی می توان به ارزش و فایده عینک پی برد که آن را مورد استفاده قرار داد. کتاب مقدس هم همین طور است. وقتی ارزش آن روشن می شود که به توانایی آن در مورد تفسیر تجربیات انسان و معرفت بخشیدن برای شناسایی خدا پی ببریم. در این مورد مثال دیگری ذکر می کنیم. درک و تشخیص حقایق دینی مانند تشخیص رنگهاست. چطور می فهمیم که آنها زرد هستند؟ در تحلیل نهایی به این نتیجه می رسیم که زردی را به وسیله دیدن آن تشخیص می دهیم. وقتی آن را درک می نمایم که مشاهده کنیم. البته این تمثیلها دارای محدودیت هایی هستند. وقتی درباره خدا سخن می گوییم به ناچار باید از زبان تمثیلی استفاده کنیم، زیرا خدا در زمان و مکان محدود نیست، اما از طرف دیگر همین زبان تمثیلی امکان خوبی برای مقایسه فراهم می آورد. حقیقت مسیحیت وقتی روشن می گردد که طبق آن در دنیای خارج زندگی کنیم.

۳- عقل گرایی

در زبان روزمره، عقل گرایی^{۲۱} این را پیدا کرده است که باید کوشید همه چیز را در پرتو عقل مورد قضاوت قرار داد. در نتیجه این طرز فکر این تصور به وجود آمده است، هرگاه چنین شود، عقل یکسره از امور فوق طبیعی رهایی خواهد یافت و ما می مانیم و طبیعت و حقایق خشک، اما عقل گرایی از جنبه فنی؛ یعنی در مفهوم فلسفی واژه به رهیافتی اشاره دارد که اختصاصی تر است و کمتر جنبه الحادی^{۲۲} دارد. عقل گرایان قرون هفدهم و هجدهم در شیوه تنظیم نظام فلسفی خود با یکدیگر تفاوت های زیادی داشتند، لیکن همگی در این مورد هم نظر بودند که عقل بر جهان هستی حکم می راند و خود آدمی قادر به درک آن است. در پس ماشینی پیچیده طبیعت یک ذهن عقلایی وجود دارد که با استفاده صحیح از عقل قابل شناختن است. اگر اطلاعات صحیح در اختیار ما قرار گیرد، می توانیم تصویری از حقیقت را ترسیم کنیم مشروط بر اینکه استنتاج های صحیح منطقی انجام دهیم.

مصلحان کلیسا در قرن شانزدهم دل مشغول موضوع خدا بودند. آنان عمل خدا در مسیح را آنطور که کتاب مقدس بدان گواهی می داد، به عنوان نقطه همه آغاز کار برگزیدند و بر آن اساس به اندیشیدن درباره جهان پرداختند. عقل گرایان قرن هفدهم نه چندان مجذوب خدا، بلکه مجذوب جهان بودند. بسیاری از آنان دانشمندانی بودند که کشفیات مهمی در ریاضیات، مخصوصا در هندسه به عمل آوردند. نقطه شروع کارشان منطق بود و شیوه های کارشان از ریاضیات اقتباس می شد. آنها اشخاص بی دینی نبودند. در هر حال، مفهوم خدا جایگاه کمابیش مهمی را در تفکرشان اشغال کرده بود، اما مسأله اصلی برای آنها مسأله رابطه شخصی با کسی نبود که تمام مردم باید به او حساب پس بدهند، بلکه علاقه مند بودند که ساختار عقلایی کائنات را درک نمایند. نظر آنها در مورد کائنات معلوم می کرد که برای خدا چه نقشی قائل شوند.

Vicious Circle ۲۰

Rationalism ۲۱

Atheistic ۲۲

دکارت

اولین فیلسوف بزرگ در میان فلاسفه عقل‌گرا، رنه دکارت^{۲۳} (سال‌های ۱۵۹۶ - ۱۶۵۰) فرانسوی است. او با شارل اول و الیور کرامول و کپلر و گالیله و هاروی معاصر بود. وی در کالج ژوزئیت‌ها و نه در یک دانشگاه معمولی تحصیل نمود، اما این برای او نقص محسوب نمی‌گردد، زیرا پایه ریاضیات او در این کالج بسیار قوی‌تر از دانشگاه‌های دیگر بود، چون می‌خواست زندگی آزادی داشته باشد وارد خدمت سربازی شد. در ارتش‌های ممالک متعددی در اروپا خدمت کرد و همیشه مراقب بود که با شروع جنگ به جای دیگری منتقل گردد. دکارت با دعوت ملکه کریستینا به سوئد رفت. این ملکه (به قول برتراند راسل) خیال می‌کرد که چون ملکه است حق دارد وقت اشخاص بزرگ را تلف کند. ملکه برای دروس روزانه فقط ساعت پنج بامداد وقت داشت. این امر همراه با سرمای شدید زمستانی در مناطق اسکاندیناوی باعث شد که عمر این فیلسوف کوتاه شود.

دکارت همیشه کوشش می‌کرد که خود را یک فرد بسیار مؤدب و معمولی نشان دهد. گفته شده است که کم کار می‌کرد و کم می‌خواند. خود را با چند رشته از علوم از جمله طب مشغول می‌کرد، اما مهم‌ترین کار او در رشته هندسه و فلسفه بود. در رشته اول مبادرت به پایه‌گذاری هندسه تحلیل نمود. در فلسفه، مکتب عقل‌گرایی و شک دکارتی را به وجود آورد. دوایر مهم فلسفی او عبارتند از گفتار در روش^{۲۴} (سال ۱۶۳۷) و تفکرات^{۲۵} (سال ۱۶۴۱). در گفتار در روش، دکارت شهادت عقلی خود را بیان می‌دارد. وی شرح می‌دهد که چگونه در زمستان سال‌های ۱۶۱۹ - ۱۶۲۰ به یک بخاری وارد شد (به نظر مفسرین مقصود او اتاقی بود که به وسیله بخاری گرم شده بود) و تمام روز را به تفکر پرداخت. وقتی وارد گرمخانه شد فلسفه او نیمه پخته بود. وقتی بیرون آمد؛ فلسفه‌اش از نظر اصولی کامل شد.

او تصمیم گرفت به عنوان اولین اصل «هیچ چیز را به عنوان حقیقت نپذیرد، مگر اینکه حقیقت آن برای او روشن باشد.» الگوی آرمان‌ها و روش او بر ریاضیات پایه‌ریزی شده بود. وی سخنان خود را چنین ادامه می‌دهد: «زنجیره طولانی استدالات ساده و آسان که هندسه‌دانان به کمک آن مشکل‌ترین مسایل را حل می‌کنند، مرا به این نکته رهنمون شد که تمام چیزهایی که انسان قادر به درک آن باشد، به همین طرز با یکدیگر مربوطند و هیچ چیز آنچنان از ما دور نیست که نتوان به آن دسترسی پیدا کرد و هیچ چیز چنان پنهان نیست که نتوان آن را کشف کرد، مشروط بر اینکه امور غیرحقیقی را به جای حقیقی نپذیریم و همیشه ترتیبی را که برای رسیدن از یک حقیقت به حقیقت دیگر لازم است، رعایت نماییم.»

بدین طریق شک دکارتی و عقل‌گرایی متولد شد. شک دکارت به این معناست که در بررسی‌های جدی فلسفی هر چیزی را که درمورد آن شک وجود دارد، دور کنیم. عقل‌گرایی کلیدی را در اختیار فلاسفه قرار می‌دهد که نه فقط روش جدید علمی را تضمین می‌کند، بلکه در ورود به تمام حقایق را می‌گشاید، زیرا هر چند اتکای بر مشاهده و تجربه ممکن است باعث فریب ما گردد، اما استدالات عقلی خلل‌ناپذیر است. دکارت با این اعتقادات به بررسی جهان هستی پرداخت، چون شکهای خود را آزاد گذاشته بود، این احتمال را پذیرفت که تمام افکارش خواب و خیال است. پس چطور می‌توانست اطمینان داشته باشد که جهان وجود دارد؟ پاسخ او سه مرحله اصلی داشت: اولاً به این نتیجه رسید که اگر درباره هر چیز دیگری شک کند، یک موضوع هست که شک کردن درباره آن محال است و آن این حقیقت است که او شک می‌کند. این امر به نوبه خود دکارت را به این حقیقت آشکار رهبری کرد که من فکر می‌کنم پس من هستم^{۲۶}. همین حقیقت که او شک می‌کرد و به همین دلیل فکر می‌کرد، بیانگر آن بود که او باید وجود داشته باشد.

دومین گام در استدلال، برهان اثبات وجود خدا بود. برای برداشتن این گام دکارت از ترکیب اصل علیت و برهان هستی‌شناسانه استفاده کرد. از یک طرف وجود خودش به عنوان یک موجود محدود مؤید آن بود که یک وجود نامحدود دارد. از طرف دیگر فکر درباره وجود کامل^{۲۷}، موجود بودن آن را تأیید می‌کرد. سومین و آخرین گام اثبات این نظر بود که چون خدا کامل است، امکان ندارد ما را فریب دهد. اگر افکار روشن و مشخص ما صحیح نبود، خدا این موضوع را به ما می‌فهمانید. بدین طریق می‌توان مطمئن بود که تمام استنتاجات منطقی ما درباره حقیقت دارای

^{۲۳} Rene Descartes

^{۲۴} Discourse on method

^{۲۵} Meditations

^{۲۶} Cogito ergo sum

^{۲۷} Perfect Being

اعتبار است. به فلسفه دکارت ایرادهای متعددی گرفته شده است. قبلا اعتبار برهان‌های هستی‌شناسانه مربوط به اثبات وجود خدا را مورد بررسی قرار دادیم. اگر این استدلال از اعتبار ساقط گردد، تمام نظام دکارتی متزلزل خواهد شد. جمله معروف: «من فکر می‌کنم پس هستم» نیز مورد حملات متعدد فلاسفه قرار گرفته است.

برتراند راسل از جمله کسانی است که نادرست بودن این استدلال را تذکر داده است: اگر دکارت مایل است که با شک شروع کند، باید بپذیرد که «شک‌هایی وجود دارد». او نباید از این امر چنین نتیجه بگیرد که یک موجود شخصی یعنی «من» با تمام خصوصیات که بدیهی شمرده می‌شود، وجود دارد. این موجود یعنی «من» ناخوانده به برهان وارد شده است. از طرف دیگر از وجود شک نمی‌توان به طور منطقی چنین نتیجه گرفت که شخص وجود دارد، بلکه می‌توان این جمله را تکرار باطل همان موضوع دانست که با کلمات دیگری ابراز شده است. در این صورت این جمله تأیید وجود خودش است. به علاوه این پرسش پیش می‌آید که آیا حتی یک شکاک افراطی می‌تواند استدلال خود را واقعا بدون هیچ دلیل دیگری بر اساس شک شروع کند؟ ممکن است بیان این مطلب آسان نباشد، اما همه توجه داریم که ما با شک‌های خود تنها نیستیم. ما در محیطی زندگی می‌کنیم که در آن انسان‌های دیگر و موجودات دیگر و همچنین خدا هم وجود دارد. به طور خلاصه، می‌توان گفت که فلسفه دکارتی از جای نادرستی شروع می‌شود.

عده‌ای دکارت را اولین فیلسوف عصر جدید می‌دانند. این عقیده چندان صحیح نیست. دکارت از استدلالات قرون وسطایی در مورد اثبات وجود خدا استفاده کرده است. او هم مانند فلاسفه قرون وسطی به مابعدالطبیعه علاقه‌مند بود و تا آخر عمر خود اسما کاتولیک ماند. با این حال به یک معنا می‌توان قبول کرد که دکارت تحولی در فلسفه پدید آورده است. علاقه دکارت به خدا برای خدا فی‌نفسه نبود، بلکه به دلیل وجود جهان بود. خدا به طور مصنوعی به صحنه آورده می‌شود تا حقانیت نظریات ما در مورد جهان را تضمین نماید و نقش دیگری ندارد. جای تعجب نیست که فلاسفه بعدی که نظریات دکارت را قبول داشتند، اما از روش او پیروی نمی‌کردند و این خدای غیرفعال او را کاملا از صحنه خارج کردند.

اسقف اعظم ویلیام تمپل^{۲۸} در یکی از اوقاتی که مشغول تفکر بود، از خودش این پرسش را کرد که: «فاجعه‌بارترین زمان در تاریخ اروپا کدام بود؟» و به پرسش خود چنین جواب داد که: «این زمان وقتی بود که دکارت در اتاقی که با بخاری گرم شده بود خود را محبوس کرد.» منظور تمپل در مرحله اول اشاره به عقیده دکارت درباره خدا نبود، بلکه مقصودش تحولی بود که او در جریان تفکر اروپایی ایجاد کرد. این امر نشانه‌ای از تغییر گرایش فلسفی و تأکید بر این اصل بود که نقشه شروع مطمئن فلسفه پناه جستن آن در خود آگاهی فردی است. ضمنا تمپل تا آنجا پیش می‌رود که لوتر را همتای روحانی دکارت در فردگرایی فلسفی^{۲۹} او می‌داند. با این حال تمپل در مورد لوتر اشتباه می‌کند. این نظر اسقف اعظم تمپل نشان می‌دهد که اطلاعات وی درباره لوتر و اصلاحات کلیسا بسیار کم بوده است، زیرا وقتی لوتر با مقامات کلیسایی برخورد پیدا کرد، موضع خود را ترک ننمود، چرا که موضع او نه بر وجدان شخصی خودش، بلکه بر کلام خدا متکی بود. وجدان لوتر مطیع کلام خدا بود. مرجع نهایی لوتر در خارج از خودش قرار داشت و از این نظر شبیه متکلمین قرون وسطی بود، اما نظر تمپل در مورد دکارت قابل قبول‌تر است. این فیلسوف فرانسوی یک جریان فکری به وجود آورد که بسیاری از پیروان آن، نظام فلسفی اصلی او را رد کردند. او آگاهی فردی را به عنوان معیار نهایی یافتن حقیقت اعلام نمود.

خود دکارت اطمینان داشت که حقیقت عینی را با توجه به حقایق روشنی پیدا کرده است که برخلاف امور تجربی، غیرقابل تغییر و متزلزل‌ناپذیر هستند، اما در واقع برخلاف آنچه که خودش فکر می‌کرد نه جمله «من فکر می‌کنم پس هستم» چندان قابل اعتماد بود و نه برهان هستی‌شناسانه و نه روشی که به کار برد. عمل فکر کردن به تنهایی (حتی وقتی ترتیب آن منطقی باشد)، ممکن نیست ثابت کند که چیزهایی که درباره آنها فکر می‌شود حتما وجود دارد. زمانی می‌توان فکری را صحیح دانست که با موضوع خودش مطابقت داشته باشد. این امر فقط هنگامی امکان‌پذیر است که آن را تجربه نماییم، اما این درست همان چیزی است که دکارت کوشش کرد آن را از فلسفه خارج کند. در واقع دکارت میان ذهن و تفکرات آن از یک طرف و جهان و تجربه از طرف دیگر، شکاف ایجاد کرد. این روش به شدت و به حق مورد مخالفت پیروان مکتب اصالت تجربه انگلس قرار گرفت. با این همه فلسفه دکارت، در دیگر نقاط قاره اروپا تسلط کامل یافت و مکتب عقل‌گرایی وی بر فلسفه اروپا به ویژه آلمان، تقریبا تا اواخر قرن هجدهم تأثیر بسیار

Archbishop William Temple ۲۸

Philosophical Individualism ۲۹

گذاشت. حتی وقتی عقل‌گرایی سرانجام متروک شد، هنوز هم عده‌ای وجود داشتند که خودآگاهی فردی را نقطه شروع و حتی تکیه‌گاه خود در فلسفه می‌دانستند.

اسپینوزا

باروخ بندیکت اسپینوزا^{۳۰} (سال ۱۶۳۲ - ۱۶۷۷) در آمستردام هلند در خانواده‌ای یهودی متولد شد. چند سال قبل از تولد وی دولت هلند آزادی عقاید را ممنوع اعلام داشته و بدین طریق به پناهگاهی تبدیل شده بود که افراد زیر ظلم و ستم و یا کسانی که ممکن نبود کتاب‌های خود را در جای دیگری چاپ کنند به آنجا پناه می‌بردند. اسپینوزای جوان از این حق نهایت استفاده را به عمل آورد. هر چند به عنوان یک یهودی تربیت شد، اما افکار آزاد وی باعث اخراج او از کنیسه یهودیان گردید. از آثار بعدی او می‌توان فهمید که از نقادان اولیه کتاب مقدس است، لیکن فقط نقادی کتاب مقدس نبود که باعث اشتهار وی گردید. در سال ۱۶۶۳ رساله‌ای انتشار دارد که با روش هندسی دکارت نوشته شده بود. این تنها کتابی است که در زمان حیات او بنام خودش منتشر شد. در سال ۱۶۷۰ رساله الهیات و سیاست را نوشت. مهم‌ترین اثر او که مخفیانه در سال مرگش انتشار یافت، کتاب اخلاق^{۳۱} بود. این کتاب (به طوری که از نام لاتین آن برمی‌آید) هم از روش هندسی پیروی می‌کند و دارای تعاریف و اصول متعارفه و اصول موضوعه و برهان و همچنین نمودارهای مربوطه است.

درباره اسپینوزا نظریات ضد و نقیضی بیان شده که از آن جمله است: «کافر مهیب، مست الهی و نظایر آن.» وی در واقع دارای مکتب همه‌خدایی^{۳۲} بود، اما همه‌خدایی یا عرفان او جنبه ادبی و شاعرانه نداشت. اسپینوزا عارفی عقل‌گرا بود که اساس عقاید خود را بر اصول دکارتی قرار داده بود. او مانند دکارت از امور واضح و روشن که به نظر خودش کاملاً بدیهی و واقعی است، آغاز می‌کرد. برای اثبات حقیقی بودن این امور فقط باید تعاریف صحیح ارائه شود. پایه نظریات او متکی بر مقوله جوهر^{۳۳} است که وی آن را اینطور تعریف می‌کند: «چیزی قائم به ذات است که بدون میانجی به تصور می‌آید؛ یعنی تصورش به تصور چیز دیگری که از آن ساخته شده باشد، متکی نیست.» اسپینوزا این موضوع را از بدیهیات می‌شمارد و چنین ادامه می‌دهد: «پس اگر کسی بگوید که نظری روشن و قطعی یعنی واقعی درباره جوهر دارد، اما در عین حال در وجود چنین جوهری شک داشته باشد، وی مانند شخصی است که بگوید عقیده‌اش درست است با این همه به درست بودن آن شک دارد.» از اینجا به استدلال خود ادامه می‌دهد و به این نتیجه می‌رسد که فقط یک جوهر وجود دارد و این جوهر را می‌توان یا خدا دانست یا طبیعت، زیرا به نظر او «هر چه هست خداست و بدون خدا هیچ چیزی ممکن نیست باشد یا به تصور آید.»

از نظر ظاهر، جمله اخیر را می‌توان تبیین خداپرستی مسیحی دانست، اما اسپینوزا بلافاصله مسأله را به روشنی بیان می‌کند. خدا خارج از طبیعت وجود ندارد، بلکه در داخل آن است. وی می‌گوید: «خدا علت همه چیز و در داخل همه چیز است، نه علت موقتی به وجود آمدن آنها.» هیچ تفاوتی نمی‌کند که بگوییم خدا یا طبیعت، زیرا هر دو یکی است، تفاوت فقط در تأکید است. هنگامی که از خدا سخن می‌گوییم، توجه را به علت جلب می‌نماییم، اما وقتی از طبیعت حرف می‌زنیم، در واقع از آفریده خدا آنچنان که هست سخن می‌گوییم. اسپینوزا تعالیم خود را به تفضیل بیان می‌دارد. در استدلالات خود آزادی اراده را به کلی نفی می‌نماید و همچنین نمی‌پذیرد که خدا می‌تواند به شیوه‌ای فردی به مردم عشق بورزد. تمام نظام فلسفی او مانند قضایای هندسی غیرشخصی و مکانیکی است. برهان اسپینوزا با وجود ظاهر محکم و سختی که دارد، اما در عین حال خدشه‌ناپذیر است. علاوه بر اینکه در طرز ارائه استدلالات کاستی‌هایی وجود دارد، کل نظام فلسفی او متزلزل است، زیرا اسپینوزا از تثبیت اعتبار تعاریف و روش‌های فلسفی خود درمی‌ماند.

با این همه اسپینوزا حتی زمانی که متفکران اروپا از مکتب او کناره‌گیری کردند، مورد تحسین همگان بود. سعی در به وجود آوردن نظامی که همه چیز را در برگیرد و خدا و انسان را یکجا بیاورد و علت همه چیز را یک حقیقت واحد روحانی معرفی کند، باعث اعجاب ایدئالیست‌های قرون نوزدهم شده بود. آنان از شوق دسترسی به چنین حقیقتی از مواجه شدن با امواج و صخره‌ها نمی‌هراسیدند و توجهی نداشتند که آیا این نظام فلسفی با مسیحیت تاریخی و

^{۳۰} Baruch (Benedict) Spinoza

^{۳۱} Ethica Ordine Geometrico Deomnstrata

^{۳۲} Pantheism

^{۳۳} Substance

دین تجربی هماهنگی دارد یا نه. هرگاه حقایق با این نظام مطابقت داشت جای خوشحالی بود و هر وقت مابینتی دیده می‌شد از حقایق صرفنظر می‌کردند. حتی امروز هم این رؤیای جذاب، قدرت خود را از دست نداده است. جان رابینسون^{۳۴} در کتاب خود بنام «صمیمیت در مقابل خدا»^{۳۵}، در واقع تحسین تیلش^{۳۶} از اندیشه اسپینوزا را در این مورد که می‌گوید، خدا مافوق و ورای موجودات قرار ندارد، بلکه در داخل آنهاست، در این جمله: «خدا به مثابه زمینه خلاق تمام موجودات طبیعی» منعکس کرده است. در این مورد بعداً بیشتر توضیح خواهیم داد.

لایبنتیس

دکارت اسما کاتولیک بود و اسپینوزا یک یهودی آزاداندیش. لایبنتیس (سال ۱۶۴۶ - ۱۷۱۶) فیلسوف شهیر پروتستان، به هر دو فیلسوف یاد شده مدیون است. لایبنتیس یکی از نوابغ زمانه بود. با نیوتن در این افتخار شریک شد که اساس روش محاسبات بی‌نهایت کوچک^{۳۷} را پایه‌ریزی کرد. کار ارزشمند او در مورد منطق نمادی^{۳۸} که چند قرن مخفی مانده بود، در قرن حاضر مکشوف شد. وی یک ماشین حساب اختراع کرد (و همین امر باعث شد که به عضویت انجمن سلطنتی پذیرفته شود). آکادمی پروس اصولاً توسط او پایه‌ریزی شد. او با بزرگترین متفکران اروپا ملاقات کرد و با آنها مکاتبه داشت. علاوه بر اینکه فیلسوف بود به عنوان یک رجل سیاسی هم اشتهار فراوانی داشت. لایبنتیس آثار زیادی دارد، اما آنچه فلسفه او را به بهترین نحو بیان می‌دارد، کتاب کوچک او بنام مونادولوژی^{۳۹} می‌باشد که در سال ۱۷۱۴ نوشته شد و در سال ۱۷۲۰ انتشار یافت.

به نظر لایبنتیس کائنات از تعداد بی‌شماری موناد^{۴۰} یا جوهرهای بسیط^{۴۱} تشکیل شده که دارای اجزا نیستند و هیچ وزنی ندارند که چیزی به آنها داخل و یا از آنها خارج شود. این مونادها غیرقابل تقسیم^{۴۲} و دائماً فعال هستند. هر موناد مظهري از کل وجود است. مونادها دارای سلسله مراتب صعودی هستند و از پست‌ترین مراحل که تقریباً هیچ است، شروع شده به بهترین مرحله؛ یعنی خدا می‌رسند. لایبنتیس وجود خدا یا واجب‌الوجود^{۴۳} یا «جوهر بسیط اولیه»^{۴۴} را که تمام مونادها از او خلق و صادر شده و به وجود آمده‌اند از طریق برهان هستی‌شناسانه ثابت می‌کند. لایبنتیس جهانی را مجسم می‌نماید که در آن همه چیز با مکانیزم کامل جریان می‌یابد و گناهان طبق نظام طبیعی و بر اساس ساختمان طبیعت مجازات خود را همراه خود دارند. همچنین اعمال نیکو پاداش خود را از طریق مکانیزمی که به بدن مربوط می‌شود، دریافت می‌دارند، هر چند این امر نمی‌تواند و نباید بدون واسطه انجام شود.

بحث بیشتر در این مورد و ارزیابی عقاید متفکری مانند لایبنتیس مستلزم این است که از قلمرو موضوع کتاب حاضر بسی دورتر برویم. وقتی لایبنتیس فوت کرد حامیانش نسبت به او کم لطف شدند، اما عده‌ای از پیروانش مانند ولف (سال ۱۶۷۹ - ۱۷۵۴) عقاید او را با بعضی تغییرات اشاعه دادند. با کمک چنین افرادی عقل‌گرایی در قرن هجدهم، فلسفه مورد قبول دانشگاه‌های آلمان گردید. امروزه عقل‌گرایی متروک شده و این امر هم در مورد فلسفه صدق می‌کند و هم در مورد الهیات مسیحی و دلیل این امر در هر دو مورد یکی است. غیرممکن است بتوان با تعریف‌های پیشین^{۴۵} و به آسانی بدون اثبات صحت آنها از طریق تجربه، تصویر کاملی از حقیقت ترسیم کرد. در مورد فلسفه این سخن به آن معناست که عقل‌گرایان در کوشش‌های خود برای درک مابعدالطبیعی نظام طبیعت راه خطا را در پیش گرفته بودند، اما از نظر الهیات نیز در راه نادرستی بودند. خدای عقل‌گرایان یک خدای فرضی و خیالی و زائیده نظام فلسفی بود، نه خدایی که بتوان او را در تاریخ و در تجارب فعلی پیدا کرد. به علاوه، وجود خدا بر اساس استدلالاتی

John Robinson ۳۴

Honest to God ۳۵

Tillich ۳۶

Infinitesimal Calculus ۳۷

Symbolic Logic ۳۸

Monadology ۳۹

monad ۴۰، جوهر فرد یا بسیط که لایبنتیس آن را ماده کائنات و آفرینش می‌داند.

Simple substances ۴۱

Indivisible ۴۲

Necessary Being ۴۳

The Original simple substance ۴۴

a priori ۴۵

قرار داشت که همانطور که دیدیم چندان قابل اطمینان نیست.^{۴۶} پس جای تعجب نیست که وقتی اندیشمندان بعدی روش عقل گرایی را رد کردند و دلایل قدیمی اثبات وجود خدا را بی اعتبار خواندند، چنین تصور نمودند که خدا و دین کاملاً از بین رفته و چاره‌ای جز قبول لادری گری و انکار وجود خدا باقی نیست.

پاسکال

قبل از اینکه بحث درباره عقل گرایی را خاتمه دهیم، لازم است به این نکته مهم اشاره نماییم که تمام دانشمندان و اندیشمندان اروپایی عقل گرا نبوده‌اند. بلیز پاسکال^{۴۷} (سال ۱۶۲۳ - ۱۶۶۲) تقریباً معاصر دکارت بود. او هم مانند دکارت عالم و ریاضیدان و کاتولیک بود، اما ادراک او از دین متفاوت بود. در سال ۱۶۴۶، پاسکال با آیین ژانسنیزم^{۴۸} آشنا شد که نهضتی کاتولیکی بود با اندیشه آگوستین که شدیداً تأکید داشت بر اینکه انسان برای رستگاری به فیض و لطف الهی^{۴۹} نیاز دارد و همین تعلیم بود که در سال ۱۶۵۳ پاپ اینوسنت دهم آن را محکوم کرد. پاسکال با این گروه روابط بسیار نزدیکی برقرار ساخت و با مرکز آنها در پاریس رفت و آمد داشت. مدتی فعالیت‌های علمی خود را دنبال کرد و در محیط پاریس احساس شادکامی می کرد، لیکن در نوامبر سال ۱۶۵۴، تحولی قطعی^{۵۰} در زندگی پاسکال به وجود آمد و او توانست «خدای ابراهیم و خدای اسحق و خدای یعقوب نه خدای فلاسفه و دانشمندان» را پیدا کند. در فاصله بین سال‌های ۱۶۵۶ و ۱۶۵۷ کتاب نامه‌هایی به پاپ^{۵۱} را در دفاع از ژانسنیزم در مقابل ژوزئیته‌های مخالف آنان چاپ کرد که فوراً در فهرست کتب ممنوعه قرار گرفت. در واقع مهم‌ترین اثر پاسکال کتاب اندیشه‌ها^{۵۲} است.

پاسکال در نظر داشت دفاعیه‌ای بنویسد و آزاداندیشان معاصر خود را که نسبت به عقاید مسیحی بی تفاوت بودند، مخاطب قرار دهد. این کتاب ناتمام ماند. پاسکال فقط یادداشت‌های پراکنده‌ای از تفکرات خود روی کاغذ تهیه کرد که به هم سنجاق شده بود. نام اندیشه‌ها نوع کتاب را نشان می‌دهد، اما قدرت و دقت این افکار را روشن نمی‌سازد. گاهی پاسکال به استدلال می‌پردازد که از آن جمله بحث‌های او در مورد انجام پیشگویی و حوادث کتاب مقدس است، لیکن غالباً به عمق قلب انسان نظر می‌افکند و انسان را تشویق می‌کند که به وضع واقعی خود پی ببرد و مثلاً می‌گوید: «هیچ چیز غیرقابل تحمل‌تر از آن نیست که انسان در راحتی کامل باشد، هیچ آرزویی نداشته باشد، بیکار و بدون سرگرمی باشد. در چنین وضعی انسان به هیچ بودن خود، به منزوی بودن خود، عدم کفایت خود، وابسته بودن خود، تهی بودن خود و به پوچ بودن خود پی خواهد برد. در آن لحظه از اعماق روح او کسالت، افسردگی، فلاکت، رنجش، سرخوردگی و نومیدی جاری می‌شود. ورزش، تفریح، سرگرمی و بودن در اجتماع غالباً نه فقط برای لذت بردن مورد استقبال قرار می‌گیرند، بلکه برای آن است که فکر انسان را از خود متوجه موضوعات دیگری سازند.»

پاسکال از ماهیت واقعی دین عمیقاً اطلاع داشت. خدای او خدای استلالات عقل گرایی نبود که فقط فرضیه‌ای برای هماهنگی با فرضیه‌های احتمالی دیگر باشد. بدین طریق از نظر او خدا به وسیله عقل شناخته نمی‌شود. پاسکال می‌گوید: «قلب دارای استلالات ویژه خود است که برای عقل قابل درک نیست... قلب و نه عقل در مورد خدا آگاهی دارد و ایمان؛ یعنی آنکه: «خدا را می‌توان از طریق شهود قلبی^{۵۳} شناخت نه از طریق عقل.» پاسکال می‌داند که برای اینکه مردم دارای ایمان شوند، لازم است به اهمیت موضوع پی ببرند. به همین دلیل آنها را تشویق می‌کند که خطر کنند و احتمال حقیقی بودن مسیحیت را بپذیرند. ممکن نیست خدا را ببینیم، ممکن نیست صحت انجیل را به نحوی که تمام شکها برطرف شود، ثابت کرد. فقط وقتی می‌توان به حقیقی بودن مسیحیت پی برد که به خاطر آن تمام زندگی خود را به خطر بیندازیم.

پاسکال در مخالفت مستقیم با عقل گرایان اظهار می‌دارد: «دلایل مابعدالطبیعی اثبات وجود خدا به قدری از روش‌های استدلال مردم دور و به قدری غیرقابل درک هستند که تأثیر زیادی ندارند و حتی اگر باعث کمک عده‌ای هم شده باشند، برای چند لحظه‌ای مفید بوده‌اند و افراد پس از مدتی به سستی این استدلالات پی می‌برند و می‌فهمند که به

۴۶ به قول مولانا: پای استدلالیان چوبین بود پای چوبین سخت بی تمکین بود.

Blaise Pascal ۴۷

Jansenism ۴۸

Divine grace ۴۹

Definitive conversin ۵۰

Provincial Letters ۵۱

Pensees ۵۲

Intuition ۵۳

قول آگوستین آنچه بر اثر کنجکاو۱ به دست آورده‌اند به علت غرور از دست خواهد رفت. این است نتیجه آگاهی درمورد خدا بدون عیسای مسیح... به استثنای کسانی که خدا را به کمک عیسای مسیح می‌شناسند، افراد دیگر به شریب بودن خود پی برده‌اند.»

عده‌ای تعالیم پاسکال را نوعی اصالت اراده می‌دانند چرا که او به اراده بیشتر از عقل اهمیت داده است. حتی عده‌ای آن را یک نوع شستشوی مغزی به دست خود انسان می‌دانند، چرا که گرایش حرف به ایمان بدون تفکر سبب کنار گذاشته شدن عقل می‌گردد، اما این نظر حق مطلب را ادا نمی‌کند، زیرا به این نکته اشاره ندارد که وقتی پاسکال درمورد خطر کردن سخن می‌گوید، ورزشکاران آن زمان را مخاطب قرار می‌دهد و به آنها گوشزد می‌کند که مسیحیت بازی خیلی بهتری برای شرط بندی است تا ورزش و این بیان نوعی شوخ طبعی است. همچنین به این نکته توجه نشده است که پاسکال نیروی زیادی صرف برهان عقلی می‌کند. ضمناً پاسکال به این موضوع توجه داشت که «فاصله بسیاری میان شناختن خدا و عشق ورزیدن به او وجود دارد.» او متوجه بود که حقیقت مسیحیت عمیق‌تر از برهان است. در واقع کوشش می‌کرد که معاصران خود را مانند مصلحین کلیسا در یک قرن قبل به دین بر اساس کتاب مقدس دعوت کند. او صدای نداکننده‌ای در بیابان بود. هر چند امروزه او را یکی از عمیق‌ترین اندیشمندان زمان خود می‌دانند، در عین حال به مثابه متفکری غیرعادی و غریب با او برخورد می‌کنند که در خارج از جریان اصلی رشد اندیشه قرار دارد.

۴- اصالت تجربه

عقل‌گرایی اساساً در اروپا رواج یافت، اما در انگلستان همزمان مکتبی رایج بود که به نظر فلاسفه امروزی مکتب اصالت تجربه^{۵۴} به شمار می‌آمد. این مکتب هم مانند عقل‌گرایی بیشتر یک روش بود تا یک مکتب فکری مشخص. پیروان اصالت تجربه در قرن هجدهم بیشتر به موضوع شناخت یا معرفت^{۵۵} توجه داشتند. برخلاف عقل‌گرایان که می‌خواستند با استدلالاتی مبتنی بر حقایقی که خود بدیهی می‌دانستند، نظام‌های فلسفی به وجود آورند، پیروان مکتب اصالت تجربه بر نقش تجربه در شناخت تأکید می‌کردند. آنها چنین استدلال می‌کردند که انسان هیچ آگاهی و شناختی ندارد، مگر آنچه از تجربه به کمک حواس دریافت می‌کند. گزاره‌ها (به استثنای آنچه مربوط به منطق ناب^{۵۶} می‌باشد) فقط از طریق تجربه قابل تصدیق یا تکذیب است.

در واقع نمی‌توان اصالت تجربه را یک مکتب کاملاً انگلیسی خواند. از سه نماینده اصلی این مکتب در قرن هجدهم یک نفر انگلیسی، یک نفر ایرلندی و یک نفر اسکاتلندی بود. اینها عبارتند از: لاک^{۵۷} و بارکلی^{۵۸} و هیوم^{۵۹}. ضمناً نباید این نهضت را کاملاً لادری^{۶۰} بدانیم. هر چند هیوم شکاک^{۶۱} بود، اما نوشته‌های لاک درمورد الهیات نشان می‌دهد که او در ایمان مسیحی خود صمیمی بود و بارکلی هم از اسقف‌های کلیسای انگلستان بود. با این همه به طور کلی اعتقاد بر این است که این نهضت در پیشرفت لادری‌گری جدید تأثیر زیادی داشته است. در واقع هیوم روش‌های تجربی را به نتایج منطقی خود رسانید و راه دیگری غیر از لادری‌گری نماند.

لاک

جان لاک (سال ۱۶۳۲-۱۷۰۴) فرزند یک حقوقدان خرده مالک بود. وقتی به دانشگاه آکسفورد رفت، پاک دینی شکوفا بود و دانشگاه تحت سرپرستی جان اوون^{۶۲} معروف قرار داشت. لاک علاوه بر مطالعه رشته‌های دیگر مشغول تحصیل طب شد و در آن رشته درجه دکترا دریافت داشت. در جامعه هم از شهرت کافی برخوردار بود و تا حدی به کارهای سیاسی می‌پرداخت، اما در سال‌های آخر خاندان استوارت، صلاح دانست که در هلند اقامت گزیند و تا بعد از انقلاب پرشکوه سال ۱۶۸۸ به انگلستان مراجعت نکرد. وقتی در هلند بود فرصت کافی داشت که اولین اثر مهم

Empiricism ۵۴

Knowledge ۵۵

Pure Iogic ۵۶

Locke ۵۷

Berkeley ۵۸

Hume ۵۹

Agnostic ۶۰

Sceptic ۶۱

John Owen ۶۲

فلسفی خود؛ یعنی رساله درباره فهم انسانی^{۶۳} (سال ۱۶۹۰) و اولین نامه درمورد مدارا^{۶۴} (سال ۱۶۸۹) را تکمیل نماید. بعداً نامه‌هایی در همان مورد و رسالاتی درباره آموزش و پرورش و دولت به رشته تحریر درآورد. کتاب منطقی بودن مسیحیت^{۶۵} را در سال ۱۶۹۵ انتشار داد و بعد از مرگش کتاب تفاسیر و یادداشت‌هایی بر رسالات پولس رسول^{۶۶} در سال ۱۷۰۵-۱۷۰۷ و کتاب گفتار درمورد معجزات در سال ۱۷۰۶ چاپ شد.

امروزه لاک را اصولاً از پیشروان مکتب تجربه‌گرایی در علم و فهم می‌دانند. وی در آکسفورد تحت تأثیر آثار دکارت قرار گرفت، اما روش او جهت کاملاً متفاوتی داشت. لاک این اعتقاد عقل‌گرایان را رد کرد که فکر انسان هنگام تولد دارای بعضی مفاهیم اولیه و بدیهی است. وی فکر انسان را مانند لوح سفیدی می‌دانست که تمام مفاهیم خود را از خارج دریافت می‌دارد. در خطابه ممتاز قرن هفدهم خود با سبک بسیار شیوایی چنین می‌نویسد: «پس چنین فرض کنیم که فکر مانند کاغذ سفیدی است که روی آن چیزی نوشته نشده و هیچ تصویری در آن وجود ندارد. حال این کاغذ چگونه نقش و نگار به خود می‌گیرد؟ پس این همه ذخایر فکری که در تمام انسان‌ها وجود دارد، چگونه روی این کاغذ ترسیم می‌گردد؟ تمام مواد مربوط به تعقل و آگاهی از کجا پیدا می‌شود؟ پاسخ من به این پرسش‌ها فقط یک کلمه است: تجربه^{۶۷} یعنی تمام اطلاعات ما بر اساس تجربه قرار دارد و از آن حاصل می‌گردد. موادی که برای فکر کردن لازم است از این طریق در اختیار ما قرار می‌گیرد: مشاهدات^{۶۸} ما از اشیای عالم خارج یا محصولات ذهنی است که آنها را درک و درباره آنها اندیشه^{۶۹} می‌نماییم. این دو، اساس دانش و شناخت ما هستند و تمام تصورات و عقاید ما از آنها حاصل می‌گردد.» به عبارت دیگر آنچه می‌دانیم، یا تصورات هستند (یعنی تأثرات درون ذهن از عوامل خارجی مانند زردی، سفیدی، گرما، سرما، نرمی، زبری، تلخی و شیرینی و تمام خصوصیات قابل حس) یا تفکرات خود ذهن درمورد آنها. لاک از این نظریه چنین نتیجه گرفت که فکر انسان «هیچ موضوع مستقیم دیگری غیر از تصورات^{۷۰} خود ندارد و شناخت^{۷۱} عبارت است از ادراک تطابق یا عدم تطابق دو تصور با یکدیگر.»

لاک برای اثبات نظر خود از نظریه تصویری بودن شناخت^{۷۲} انسان استفاده می‌کند. خود ذهن هیچ اطلاع مستقیمی از عالم خارج ندارد، زیرا هرگز نمی‌تواند بدون میانجی حواس با عالم خارج تماس برقرار کند. آنچه ذهن درک می‌کند، اطلاعاتی است که از راه حواس به آن منتقل می‌گردد و سپس ذهن درباره آن به تفکر و تفسیر می‌پردازد. قبل از اینکه درمورد اعتبار این نظریه بحث کنیم، بدون مناسبت نیست که به طور خلاصه به این موضوع بپردازیم که لاک چگونه از مسیحیت در مقابل مخالفان عصر خود دفاع می‌کرد. لاک بین ایمان و عقل تفاوت قائل بود. در تعریف عقل می‌گوید: «آن پی بردن به یقینی یا احتمالی بودن نظرات یا حقایقی که ذهن با استنتاج آن، تصوراتی حاصل می‌کند که از طریق قوای طبیعی خود یعنی احساس یا اندیشه فراچنگ آمده است. ایمان قبول گزاره‌هایی است که با استنتاج عقلی به دست نیامده، بلکه طبق اعتقاد شخص مؤمن یعنی به طریق ارتباطی غیرعادی از سوی خدا نازل شده است^{۷۳}. این راه کشف حقایق بر انسان، مکشوف شدن یا ظهور و مکاشفه^{۷۴} نام دارد.»

یکی دو صفحه پیش از این مقوله، لاک تفاوت میان اموری را که مطابق عقل و مافوق عقل و مخالف عقل است را بیان داشت:

- ۱- امور مطابق عقل اموری است که می‌توانیم حقیقی بودن آنها را با تجربه و بررسی تصوراتی روشن سازیم که از طریق احساس و تفکر به دست آمده و می‌توان با استنتاجات طبیعی، حقیقی یا محتمل بودن آنها را ثابت کرد.
- ۲- اموری مافوق عقل است که حقیقی یا محتمل بودن آنها را نتوانیم با استدلال از آن اصول استخراج نماییم.

۱۳ An Essay Concerning Human Understanding

۱۴ Letter on Toleration

۱۵ The Reasonableness of Christianity

۱۶ Paraphrase and Notes on the Epistles of st. Paul

۱۷ Experience

۱۸ Observations

۱۹ Reflections

۲۰ Ideas

۲۱ Knowledge

۲۲ Representative Theory of Knowledge

۲۳ Extraordinary way of Communication

۲۴ Revelation

۳- اموری مخالف عقل است که با تصورات روشن و مشخص ناسازگار و آشتی‌ناپذیر باشد. بدین طریق وجود خدای واحد مطابق عقل است و اعتقاد به وجود بیش از یک خدا مخالف عقل می‌باشد. رستاخیز مردگان مافوق عقل است.

ممکن است متفکران در مورد اینکه چه چیزی را در کدام طبقه قرار دهیم، موافق نباشند. من مایل‌م که تعریف عقل و امور عقلایی و منطقی مشخص‌تر باشد. امری مطابق عقل است که بتوان حقیقی بودن آن را قبلاً ثابت کرد. همچنین وقتی امری منطقی است که تجربه نیز این امر را تأیید نماید. ممکن است شامل دلالت‌هایی باشد که به عمق آنها نرسیده باشیم و یا نتوانیم در حال حاضر بررسی کنیم. با این همه اگر مشاهده و تجربه نتیجه حاصله را تأیید نماید، می‌توان آن را نظری منطقی دانست. از این رو من با لاک موافقم که وجود خدا عقلایی و منطقی است، اما جنبه‌های زیادی از ایمان مسیحی وجود دارد که همانطوری که لاک می‌گوید، مافوق عقل است. روش لاک این بود که این امور را بر اساس آنچه که می‌توانست با عقل به آن ایمان داشته باشد، بپذیرد.

«عقل مکاشفه طبیعی^{۷۵} است که به وسیله آن خدای پدر ابدی و نور حقیقی و سرچشمه هر نوع معرفت، آن بخش از حقیقت را که در دسترس استعدادهای بشری قرار داده است به انسان منتقل می‌سازد. مکاشفه عبارت است از عقل طبیعی که به کمک مجموعه‌ای از کشفیات تازه بدون واسطه خداوند غنی شده است و عقل، حقیقی بودن آنها را از طریق شهادت و دلایلی می‌پذیرد که الهی بودن این کشفیات را تأیید می‌نماید» (نقل از رساله درباره فهم انسانی لاک). به نظر لاک وجود معجزات مسیحیت نباید باعث شود که ما برای آنها عذر و بهانه بیاوریم (این نظر مخالف نظر بسیاری از مدافعان مسیحیت در عصر حاضر است که سعی می‌کنند برای معجزات دلایلی بتراشند). آنجا که اعتبار معجزات مورد تأیید قرار بگیرد، دلایلی برای اثبات ایمان مسیحی خواهد بود. به قول لاک که می‌گوید: «وقتی معجزه را قبول کنیم، نمی‌توانیم تعلیم را رد نماییم. معجزه برای کسی که آن را قبول می‌کند، دارای اطمینان و تأیید الهی است و او نمی‌تواند در مورد حقیقی بودن آن شک کند.» در بخشی که درباره هیوم بحث می‌کنیم، دوباره به این موضوع اشاره خواهیم کرد.

بارکلی

جورج بارکلی (سال ۱۶۸۵-۱۷۵۳) در ایرلند متولد شد. در سن ۲۲ سالگی به استادی کالج ترینیتی دوبلین برگزیده شد و در سال ۱۷۲۴ سرپرستی دانشگاه دری را عهده‌دار گردید. چهار سال بعد کوشش نافرجامی به عمل آورد که یک کالج میسیونری در برمودا برای آیین انجیلی مسیحیت امریکا تأسیس نماید. بعداً به اسقفی کلون انتخاب شد. تقریباً تمام آثار مهم فلسفی وی قبل از ۲۸ سالگی نوشته شد. مهم‌ترین آثار او عبارتند از: «مقاله‌ای درباره نظریه جدید رؤیت در سال ۱۷۰۹، رساله در مورد اصول معرفت انسان در سال ۱۷۱۰، سه گفت و شنود بین هیللاس و فیلونوس در سال ۱۷۱۳ و السیفرون یا فیلسوف کوچک در سال ۱۷۳۲».

تقدیر بر آن قرار گرفت که بارکلی بیشتر به عنوان مدافع نظرات لاک معروف شود. بارکلی نظریه نشانه‌ای بودن فهم را پذیرفت، اما آن را به طرز جدیدی بیان داشت. او بر این نظر بود که آنچه ما درک می‌کنیم در واقع عالم خارج مادی نیست، بلکه برداشت و تصورات ماست. وی سپس از این موضع جلوتر رفت و اظهار داشت که اشیا تا آنجا وجود دارند که ادراک شوند، این به آن معنا نیست که اگر کسی وجود نداشته باشد که اشیا را درک کند، این اشیا در واقع وجود ندارند، زیرا همیشه ذهن نامحدود یعنی خدا آنها را درک می‌کند. نظریه بارکلی را شاعر معروف رونالد فاکس به شوخی چنین خلاصه کرده است:

شخص جوانی می‌گفت:

«خدا خیلی تعجب خواهد کرد

اگر بفهمد که درخت به وجود خود ادامه می‌دهد

در حالی که هیچ کس وجود ندارد که آن را مشاهده کند.»

جواب خدا:

بنده عزیز:

تعجب تو موجب حیرت من است.

من همیشه وجود دارم و به همین دلیل

Natural Revelation^{۷۵}

درخت به وجود خود ادامه می‌دهد،
زیرا من آن را مشاهده می‌کنم.
با احترامات فائقه خدا

خود بارکلی موضوع را متین‌تر بیان می‌کند: «مثلا من می‌گویم میزی که روی آن می‌نویسم وجود دارد و مقصودم این است که آن را می‌بینم و حس می‌کنم. اگر از اتاق کار خود خارج شوم و بگویم میز وجود دارد، مقصودم این است که اگر در اتاق کار خود بودم می‌توانستم آن را ببینم و حس کنم و یا اینکه شخص دیگری می‌توانست همین کار را بکند.» از نظر بارکلی وجود داشتن دارای دو صورت است: چیزی که بتوان آن را درک کرد (اشیا و موجودات) و شخصی که آن را درک می‌کند (انسان‌ها و خدا).

بدین طریق بارکلی با یک ضربه جسورانه با کمال صمیمیت، وجود ماده را انکار و وجود خدا را ثابت کرد. این نظریه‌ای جدید و حیرت‌انگیز بود، اما مشکلاتی همراه داشت. بارکلی این نکته را روشن نساخت (و نمی‌توانست روشن سازد) که آیا اشیایی که فکر محدود ما ادراک می‌کند همانهایی است که فکر نامحدود؛ یعنی خدا درک می‌کند یا نه. بدین طریق آنچه که موضوع ادراک ماست، بی‌معنا می‌شود و در پس درک و تصور ما چیزی وجود نخواهد داشت. همچنین روشن نیست که این تصورات چگونه به وجود آمده‌اند. این نظر مخالف است با اعتقاد مورد قبول همه در زندگی روزمره مبنی بر اینکه ماده به هر حال وجود دارد و حقیقت، غیرعادی نیست. نظریه بارکلی ما را به این نتیجه می‌رساند که تنها معرفت و شناختی که برای ما میسر است عبارت است از شناختن خود و تصورات خودمان، زیرا ما نمی‌توانیم در خارج از خودمان و در خارج از داده‌هایی که حواس فراهم می‌آورد قرار گیریم. به هیچ وجه نمی‌توانیم نشان دهیم که اشیا و مردم، مستقل از فکر ما واقعا وجود دارند.

در این مرحله خیلی حکیمانه‌تر می‌بود که فلاسفه درنگ کرده و مانند ماسکال^{۷۶} از خود می‌پرسیدند که آیا این نظریه معرفت‌شناسی در راه صحیحی قرار دارد یا نه و آیا واقعا درست است که آنچه درک می‌کنیم موجودات یا اشیای واقعی نیستند، بلکه احساس‌های درونی ماست که بلافاصله ما را به این نتیجه مورد قبول همه می‌رساند که این اشیا واقعا در خارج از ما وجود دارند! آیا منطقی‌تر نخواهد بود که اطلاعاتی را که از طریق حواس به دست می‌آید، نه به مثابه غایت به خودی خود، بلکه به عنوان وسیله‌ای تلقی کنیم که ذهن بدان طریق حقیقت ادراک پذیر را دریافت می‌کند؟ ماسکال در این مورد چنین می‌گوید: «در مقابل فرضیه یاد شده، اکنون می‌خواهم این نظر را پیشنهاد کنم که از مدت‌ها قبل وجود داشته، اما غالب فلاسفه جدید به آن توجه نکرده‌اند و آن اینکه عنصر غیرحسی عقلانی در ادراک، فقط تفکر محض نیست، بلکه فهم است. طبق این نظر (لااقل در موارد معمولی، زیرا در حال حاضر در مورد تجارب اسرارآمیز بحث نمی‌کنیم)، بدون احساس ممکن نیست ادراکی وجود داشته باشد، اما این بدان معنا نیست که عنصر حسی، غایت ادراک است، بلکه وسیله‌ای است که عقل از طریق آن بدون واسطه و بدون میانجی، حقیقت ادراک پذیر یعنی همان چیز حقیقی را دریافت می‌کند.» از قرار معلوم نه خود بارکلی و نه جانشینان بلافصل وی، هیچ کدام درباره این احتمال به طور جدی فکر نکرده‌اند. بارکلی مکتب اصالت تجربه را در جهت مکتب غیرمادی و ایدئالیزم پیش برد و دیوید هیوم با استفاده از آن به شک کامل رسید.

دیوید هیوم

دیوید هیوم (سال ۱۷۱۱ - ۱۷۷۶) آمیزه عجیبی از ویژگی‌های انسانی بود. به عقیده یکی از معاصران، هیوم چندان شباهتی به فلاسفه نداشت. وی در مورد خود چنین نوشته است: «مردی ضعیف‌الجثه، مسلط به رفتار خود، شخصی برون‌گرا و اجتماعی و خوش اخلاق و شوخ طبع. زود دوست می‌شوم و خصومت نمی‌ورزم و دارای تمایلات معتدلی می‌باشم. حتی علاقه به اشتها ادبی و علاقه به فرمانروایی، نمی‌تواند مرا تحریک کند هر چند بارها نومید می‌شوم.» بدیهی است که بهتر از ما می‌توانسته درباره خودش قضاوت کند. دیوید هیوم در ادینبورگ متولد شد و در دوازده سالگی در همانجا به دانشگاه راه یافت و دو سه سال بعد آنجا را ترک نمود. تنوع در شغل را دوست داشت و کارهای مختلفی از جمله تعلیم به یک دیوانه، منشی‌گری یک سپهد و کتابداری در ادینبورگ را انجام داد. مدتی در سفارت انگلیس در فرانسه کار می‌کرد و در پاریس اشتها فراوانی یافت. در مراجعت به لندن، ژان ژاک روسو را همراه خود آورد، اما توسط او متهم شد که قصد کشتن او را داشته است.

هیوم در دوران زندگی خود بیشتر به عنوان یک مورخ شهرت داشت تا یک فیلسوف. برتراند راسل معتقد است که هدف از کتاب تاریخ چند جلدی هیوم به نام تاریخ انگلستان این بود که برتری قوم توری بر قوم ویگ و برتری اسکاتلندی‌ها را بر انگلیسی‌ها ثابت کند. کتاب رساله درباره طبیعت انسانی (سال ۱۷۳۹-۱۷۴۰) باعث نومی‌دی وی گردید. وی انتظار داشت که این کتاب بحث‌هایی را به راه اندازد، لیکن هیچ سر و صدایی به وجود نیاورد. سپس کتاب تحقیق در مورد فهم انسانی (سال ۱۷۵۱) را نوشت، همچنین کتاب‌های تحقیق درباره اصول اخلاقی (سال ۱۷۵۱)، گفتگو درباره دین طبیعی (که قبل از سال ۱۷۵۲ نوشته شد، اما بعد از مرگش در سال ۱۷۷۹ انتشار یافت) و تاریخ طبیعی دین (سال ۱۷۵۷) را انتشار داد.

احتمالا کلید درک عقاید هیوم شک وی است. او از عقل منتهای استفاده را کرد تا محدودیت‌های عقل را نشان دهد. نظریه تصویری بودن شناخت را به کمال نامطلوب خود رسانید. این به آن معناست که انسان نمی‌تواند وجود موجودات خارج از خود و همچنین خودش را ثابت کند. به نظر او «مفهوم جوهر چیزی نیست مگر مجموع تصورات بسیط که به کمک تخیل ما اتحاد یافته و نام ویژه‌ای گرفته است که با آن می‌توان این مجموعه را به یاد خودمان و به یاد دیگران آورد.» ما داده‌های کسب شده با حواس را درک می‌نماییم، اما نمی‌توانیم بفهمیم که در پس آنها چیزی وجود دارد یا نه. دانایی نسبت به خود هم گمراه‌کننده است. دیوید هیوم می‌گوید: «من شخصا هرگاه با صداقت تمام در آنچه خویشتم می‌نامم داخل می‌شوم، همواره به ادراکی جزئی از سردی یا گرمی، روشنایی یا تاریکی، مهر یا کین، رنج یا خوشی برخورد می‌کنم. هرگز خویشتم را جدا از یک ادراک نمی‌یابم و هرگز نمی‌توانم چیزی جز ادراک مشاهده کنم.»

این سخنان برای کسانی که با فلسفه آشنایی زیادی ندارند، بسیار گیج‌کننده است، زیرا آنها همیشه تصور می‌کنند خود یا نفسی وجود دارد که بالاتر از بدن است، هیوم از این هم جلوتر می‌رود. عجیب‌ترین اعتقاد او که به اقرار خودش اگر ثابت نمی‌شد خودش هم آن را باور نمی‌کرد، این است که وجود اصل علیت را انکار می‌نماید: برای آشنا شدن با این نظریه چقدر باید با خود تکرار کنیم که منظره ساده دو چیز یا دو فعل هر قدر به هم مربوط باشند، هرگز ممکن نیست تصور نیرو یا ارتباط بین آنها را برای ما حاصل کند که این تصور از تکرار اتحاد آنها برمی‌خیزد که این تکرار نه کاشف و نه باعث چیزی در اشیاست، بلکه به واسطه آن انتقال عادی است که باعث می‌شود فقط اثری بر ذهن بماند که بنابراین این انتقال عادی همان نیرو و ضرورت است که نتیجه آن با روح احساس می‌شود نه آنکه در عالم خارج به صورت امری مادی ادراک شود.

به عبارت دیگر آنچه که ما طبق عادت خودمان علت و معلول می‌خوانیم عبارت است از ترتیب وقوع حوادث. چیزی نیست که بین دو شیء اتفاق می‌فتد، بلکه در واقع عادت فکر ماست. هیوم شخصی نبود که پایبند وحدت و یکپارچگی عقاید خود باشد. مهم‌ترین نکته بسیاری از گفته‌های او این است که از نظر عقلی نمی‌توان دارای وحدت و هماهنگی بود. وقتی در مورد وجود خدا به استدلال هستی‌شناسی می‌رسد، اصل علیت را می‌پذیرد، اما آن را در مورد دلایل عقلی اثبات وجود خدا مفید نمی‌داند. او به حق در این مورد شک می‌کند که آیا امکان دارد انسان بتواند «علت را فقط با معلول بشناسد.» همانطوری که در موقع بحث درباره اکویناس ملاحظه شد، هیوم به این نکته اشاره می‌نماید که ما نمی‌توانیم صفاتی غیر از آنچه سبب پدیدار شدن را معلول می‌شود به علت نسبت دهیم. به بیانی دیگر نمی‌توانیم بگوییم که علت نهایی یک چیز همان علت نهایی یک چیز دیگر است؛ یعنی اینکه علت نهایی همان خدای مسیحیان است. نمی‌توانیم به علت‌العلل (حتی وقتی وجود آن را بپذیریم)، صفات اخلاقی نسبت دهیم. هیوم در مورد این گفته خود حق داشت که علت اولیه «بی‌فایده است، زیرا اطلاع ما در مورد این علت از مشاهده طبیعت حاصل شده، به همین دلیل نمی‌توانیم از این علت نتیجه جدیدی بگیریم که مربوط به اخلاق و رفتار باشد» اما همانطوری که مشاهده کردیم هنگامی که مفهوم طرح و هدف را در کائنات به ریشخند می‌گیرد، گفتارش چندان منطقی نیست.

هیوم درباره معجزات هم شک داشت. ممکن است تصور کنیم شخصی که اصل علیت را انکار می‌کند و بدین طریق وجود قوانین علمی را رد می‌نماید، دیگر به قوانین علمی استناد نخواهد نمود، اما هیوم از این نوع اشخاص نیست. در فصل دهم کتاب تحقیق خود می‌گوید که معجزات با قوانین طبیعی تضاد دارند و به همین دلیل نامحتمل می‌باشند، ایمان باید متکی به دلایل باشد. زمانی که واقعه‌ای صدها بار تکرار می‌شود، اما یک بار به نوع دیگری انجام می‌گردد، معلوم است که این نوع آخر نمی‌تواند صحیح باشد. هیوم چنین نتیجه می‌گیرد «معجزه برخلاف قوانین طبیعت است

و چون تجارب قطعی و غیرقابل تغییر، صحیح بودن قوانین طبیعی را ثابت نمود، پس اعتقاد به معجزه که خلاف این قوانین ثابت شده است، کار صحیحی نیست.» هیوم دلایل اعتقاد به معجزات را ذکر می‌کند و ضعف آنها را نشان می‌دهد. شاهدان معجزات فاقد قدرت تشخیص و ایستادگی در برابر فریب بوده‌اند. ضمناً باید توجه داشته باشیم که ذات انسانی به امور اغراق‌آمیز تمایل زیادی دارد و به همین دلیل باید در مورد بسیاری از داستان‌ها شک کرد. به علاوه باید از خود پرسش کنیم که چرا امروزه معجزه‌ای مشاهده نمی‌کنیم. در خاتمه باید به یاد داشته باشیم که تمام ادیان مدعی وجود معجزه هستند، اما همه معجزات منتسب به آن دین لزوماً حقیقت ندارد. از این رو وجود معجزات را نمی‌توان دلیل بر حقانیت یک دین دانست و ایمان را با استناد معجزات ثابت کرد. ممکن است کسانی که با ایمان هستند، این معجزات را هم قبول کنند.

سخنان هیوم در مورد دین هنوز تمام نشده است. در کتاب تاریخ طبیعی دین فرصت را مغتنم می‌شمرد و به این اعتقاد که دین اولیه انسان دین عقلایی و اخلاقی و توحیدی بوده، حمله می‌کند. هیوم از انسان‌شناسی اطلاع کاملی نداشت و به نوعی تکامل معتقد بود. با مراجعه به اطلاعات کلاسیک خود در مورد خدایان اساطیری قدیم (که در واقع انسان‌هایی بودند که آنها را به مقام الوهیت ارتقا داده بودند)، هیوم معتقد بود که به تدریج صفات الهی بیشتری به این شخصیت‌ها نسبت داده شده و در طول زمان به مقام الوهیت رسیده‌اند. موازی این جریان، تعصبات هم به مرور افزایش یافت، خدا هر چه بیشتر واحد شد، پیروان وی (اعم از مسلمانان یا مسیحیان) نیز بیشتر متعصب گردیدند. برتراند راسل در اظهار نظر کلی در مورد هیوم چنین می‌گوید: «فلسفه هیوم، صحیح یا غلط نماینده ورشکستگی منطق در قرن هجدهم است.» هیوم هر نوع تفکر عقلانی را تحقیر می‌نماید، اما برای حمله به دیگران از عقل استفاده می‌کند. در منطق به خود اجازه نمی‌دهد که به عنوان صغری بگوید، آتش گرم می‌کند و یا آب خنک می‌نماید، زیرا این یک امر اعتقادی است نه عقلی. شخصی که در مورد اصل علیت دچار شک می‌باشد، هیچ زمینه عقلانی برای اظهار نظر ندارد.

خود هیوم برای پرداختن به شکهای خود روشی خاص خود داشت. او در این مورد چنین می‌گوید: «خوشبختانه اغلب اتفاق می‌افتد که چون عقل نمی‌تواند ابرهای شک را به کناری بزند، خود طبیعت برای این مقصود کافی است و با راحت کردن فکر من و یا تأثیر گذاشتن بر حواس من، مرا از این مالیخولیای فلسفی آزاد می‌سازد و این خیالات واهی را برطرف می‌نماید. من غذا می‌خورم، تخته نرد بازی می‌کنم، به گفت و شنود می‌پردازم و با دوستان خود شاد هستم. وقتی بعد از سه چهار ساعت تفریح دوباره به این تفکرات برمی‌گردم، به قدری سرد و خسته‌کننده و مهمل به نظر می‌رسند که دیگر نمی‌خواهم به آنها بپردازم.» شک نیست که هیوم درست می‌گفت که: «در هیچ شیئی به خودی خود چیزی وجود ندارد که به ما کمک کند بفهمیم در ماورای آن چه چیزی هست» اما هنگامی که بارها متوجه شویم که اگر به آتش دست بزنیم می‌سوزاند، از نظر عقلی می‌توانیم به این نتیجه برسیم که دست زدن به آتش باعث سوختگی می‌شود. پس در واقع آتش باعث سوختگی می‌گردد.

وقتی هیوم می‌گوید: «طبیعت همیشه بسیار پیچیده‌تر از آن است که بتوانیم برای آن اصلی پیدا کنیم»، ظاهراً این حرف وی قابل قبول است. می‌توان آن را هشدار دانی دانست هم به برپا دارندگان نظام و هم به ویرانگران نظام که در عین حال آنها را از ابراز عقاید جزمی مثبت بر حذر می‌دارد، لیکن این سخن هیوم به طور ضمنی ادعایی است بر اینکه روش او (با وجودی که مشکل می‌باشد) یگانه روش صحیح است. در واقع مکتب شک هیوم از هر نظر دارای اشکال است. قبلاً گفتیم که نظریه تصویری فهم که ما را به لاادری‌گرایی می‌رساند، بهترین نظریه نیست. وقتی هیوم اظهار داشت که نمی‌تواند نفس خودش را مشاهده کند، تصور او این بود که نفس هم مانند سایر اشیا نیست که بتوان آن را مشاهده کرد، اما خودش این حرف خود را تکذیب می‌کند، زیرا بارها کلمه «من» را به کار می‌برد. این حقیقت که خودش وجود ذی‌شعوری است و قدرت تفکر دارد، می‌بایستی او را متوجه می‌ساخت که «من» وجود دارد.

این گفته هیوم در مورد معجزات صحیح است که ایمان هم باید متکی بر دلایل کافی باشد. مشکل اصلی این نیست که هیوم بیش از حد تجربه‌گرا بود، بلکه مشکل اصلی این است که او به اندازه کافی تجربه‌گرا نبود. در نظر اول استدالات او قابل قبول می‌نماید. روش او به جای اینکه دارای استدلالی دقیق باشد، بیشتر نوعی ویرانگری اندیشه با تمسک به لاف و سفسطه است. البته لازم است به هشدارهای او علیه زودباوری و ساده‌لوحی توجه نماییم. در عین حال باید دقت داشته باشیم که شیوه استدلالی او را با انتقاد بپذیریم. ضمناً باید متوجه این نکته باشیم که هیوم با زیرکی از بحث درباره معجزات به ویژه رستاخیز بدنی مسیح که برای مسیحیت جنبه حیاتی دارد، خودداری می‌نماید.

برعکس او درباره معجزات به طور کلی بحث می‌کند و همیشه می‌خواهد ما را به این نتیجه برساند که هیچ شخص عاقلی نباید معجزات را جدی بگیرد. هیوم با این کار خود روندی را آغاز کرد که بر تمام متفکران تأثیر داشته و آنها را متقاعد ساخته است که دیگر نباید درباره معجزات فکر کنند. لاک عقیده داشت که معجزات وسیله‌ای برای اثبات ایمان هستند، اما هیوم این استدلال را وارونه ساخت و گفت که معجزات به قدری نامعقول هستند که فقط کسانی که ایمان داشته باشند، می‌توانند آنها را قبول کنند. این طرز فکر که نه فقط مورد قبول لادریون قرار گرفته، بلکه بسیاری از مدافعان مسیحیت نیز آن را پذیرفته‌اند. در حالی که اعتقاد مسیحیان اولیه این بوده، بلکه آنها با لاک هم عقیده بوده‌اند. برای بحث در مورد معجزه مخصوصی مانند رستاخیز مسیح نباید به کلیات قناعت کرد، بلکه باید با دقت کامل دلایل تاریخی و فرضیه‌های مختلف را مورد بررسی قرار داد. اگر بررسی موضوع را با پیش‌داوری شروع کنیم (مانند لاک که خودش اقرار می‌کند که به عقیده او معجزات ناقض قوانین طبیعی هستند) در این صورت هیچ دلیل تاریخی نمی‌تواند ما را قانع سازد، لیکن اگر دلایل را جدی بگیریم به نتیجه دیگری خواهیم رسید.

فقط نظرات هیوم در مورد معجزات نیست که بر بسیاری از متفکران تأثیر داشته است، بلکه این فقط بخشی و جزئی از مخالفت او با امور ماورای‌الطبیعی و تأکید شدید او بر این مورد است که انسان باید از تفکر در مورد حقایق فراسوی جهان مادی خودداری نماید. در حال حاضر دیوید هیوم الهام‌بخش فلاسفه لادری معاصر می‌باشد. وی در یکی از نوشته‌هایش که مورد تحسین تجربه‌گرایان جدید است چنین می‌گوید: «وقتی این اصول را می‌پذیریم و سپس به کتابخانه‌ها می‌رویم چه روشی در پیش خواهیم گرفت؟ فرض کنیم مثلاً کتابی درباره الهیات یا مابعدالطبیعه در دست بگیریم، باید از خود پرسیم: آیا استدلال قابل قبولی درباره کمیت اعداد دارد؟ خیر. آیا استدلال تجربی درباره حقایق وجود دارد؟ خیر. در آن صورت باید آن کتاب را به شعله‌های آتش بسپاریم، زیرا چیزی جز سفسطه و فریب نیست.» آ. ج. آیر^{۷۷} جوان در این کلمات، چهارچوب مکتب ثبوتی منطقی^{۷۸} را مشاهده کرد. در این مورد بعداً توضیحات بیشتری خواهیم داد. در اینجا فقط به ذکر این نکته قناعت می‌نمایم که اهمیت هیوم در این نیست که به چه نتایجی رسیده، بلکه بیشتر به این دلیل است که پیشرو مکتب شک جدید است.

۴- دئیست‌های انگلیسی و مخالفان آنان

بدینی نیمه مالیخولیایی و نیمه جدی هیوم در مورد محدودیت‌های فکر انسان از سوی غالب معاصران او مورد تأیید قرار نگرفت. خود هیوم هم با تأسف به این موضوع توجه داشت که نوشته‌های فلسفی او با استقبال مورد نظر رو به رو نشد. هر چند امروزه هیوم را متفکر فلسفی برجسته انگلیس در آن دوره می‌دانند، با این همه او در میان متفکران آن زمان چندان جلوه‌ای نداشت. با وجودی که عده‌ای مکتب اصالت تجربه را مهم‌ترین مکتب قرن هجدهم به شمار می‌آورند، اما توجه به این مکتب در زمان خود هیوم در این حد نبود. از میان مهم‌ترین مکتب‌هایی که در آن دوره جلب توجه می‌کرد، می‌توان دئیزم^{۷۹} را نام برد.

تجدید حیات الهیات طبیعی

کلمه دئیزم امروزه در زبان معمولی بدین معناست که وجود خدا را قبول داریم، لیکن او را مانند مالکی می‌دانیم که از ملک خود غائب است. خدا در ابتدا جهان را خلق فرموده و آن را به حرکت آورد. حالا جهان را به حال خود گذاشته است تا مانند ساعت کوک شده‌ای به کار خود ادامه دهد. خدا وجود دارد، اما به قدری دور است که شخصاً در امور روزانه خلقت خود مداخله‌ای ندارد. دئیزم در قرون هفدهم و هجدهم به ویژه در اوایل آن دوره دارای مفهوم کاملاً متفاوت بود. از نظر مردی مانند لرد هربرت چربری^{۸۰} (سال ۱۵۸۳ - ۱۶۴۸) که معمولاً او را بنیانگذار این مکتب می‌دانند، دئیزم عبارت بود از ظهور و رواج مجدد الهیات طبیعی توماس اکویناس.

به طور خلاصه او نیز همان نظری را قبول داشت که ما قبلاً به نام نظریه دو طبقه‌ای الهیات معرفی کردیم. لرد هربرت در مهم‌ترین اثر خود بنام درباره حقیقت (که در سال ۱۶۲۴ در پاریس به زبان لاتینی انتشار یافت) چنین استدلال می‌کند که خدا بعضی از مفاهیم مشترک در فکر تمام انسان‌ها را منقوش کرده است. این مفاهیم از تمام احکام خاص و مکاشفات دینی مستقل می‌باشند و اساس دین واقعی را تشکیل می‌دهند. این اعتقادات مشترک عبارتند از: ایمان به

A. J. Ayer ۷۷

Logical Positivism ۷۸

Deism ۷۹

Lord Herbert of Cherbury ۸۰

وجود خدا، قبول پرستش خدا به عنوان وظیفه، اینکه تقوی و پرهیزکاری قسمت مهمی از دین را تشکیل می‌دهند، گناه بد است و باید از طریق توبه از آن آزاد شویم، بعد از مرگ پاداش و مجازات وجود دارد. این اعتقادات با تصورات روشن و بدیهی دکارت و اسپینوزا قابل قیاس است، اما لرد هربرت برخلاف آنها سعی می‌کرد این اعتقادات را به تجربیات و مکاشفه مسیحی مربوط سازد.

عقایدی شبیه اعتقادات یاد شده (با تفاوت‌هایی در طرز بیان) به وسیله افلاطونیان کمبریج ابراز گردید. این گروه در عین کوچکی، متشکل از عده‌ای متکلمین بانفوذ کلیسای انگلیکان بود که در میان سال‌های ۱۶۳۳-۱۶۸۸ اهمیت یافت. مهم‌ترین نمایندگان این گروه عبارت بودند از بنجامین ویچکات^{۸۱} (سال ۱۶۰۶-۱۶۸۳)، ن. کالورول^{۸۲} (حدود سال ۱۶۱۸-۱۶۵۱)، جان اسمیت^{۸۳} (سال ۱۶۱۸-۱۶۵۲)، رالف کادورت^{۸۴} (سال ۱۶۱۷-۱۶۸۸) و هنری مور^{۸۵} (سال ۱۶۱۴-۱۶۸۷). آنها از عقاید افلاطون و نوافلاطونیان و دکارت الهام می‌گرفتند. عقل انسان هدیه‌ای الهی بود و انسان را قادر می‌ساخت تا در مورد حقایق دین طبیعی و دین مکشوف شده، قضاوت نماید. افلاطونیان کمبریج عدم علاقه به تعصب و کالوینیزم و دلبستگی شدید به افلاطون را در خود جمع داشتند. به نظر آنها خدای کالوینیزم طبق دلخواه خود عمل می‌کرد، اما خدای آنها اصولاً منطقی بود. یک مسیحی خود باید مانند خدا منطقی باشد. ویچکاک می‌نویسد: «مخالفت با عقل مانند مخالفت با خداست. اگر اصول عقلی را رعایت کنیم مانند این است که قوانین تعیین شده خدا را رعایت کرده باشیم. عقل راهنمای الهی زندگی انسان است و در واقع صدای خدا می‌باشد.» تمام نمایندگان این مکتب در مورد اعتقادات خود تا این حد پیش نمی‌رفتند، البته همه آنها به طرز فکر فلسفی گرایش داشتند و نسبت به تعصب و دین مکشوف بی‌علاقه بودند.

اعتقاد بیحد به عقل در مشهورترین دانشمندان آن عصر؛ یعنی اسحاق نیوتن (سال ۱۶۴۲-۱۷۲۷) هم دیده می‌شد. نیوتن از دانشمندان کمبریج و عضو فرهنگستان و رئیس انجمن سلطنتی از سال ۱۷۰۳ تا پایان حیاتش بود. از موفقیت‌های علمی وی می‌توان از کشف قوه جاذبه زمین و اختراع روش محاسبه ارقام بی‌نهایت خرد (که از قرار معلوم لایب نیتس هم در همان زمان و بدون اطلاع از موفقیت نیوتن همین اختراع را کرد) و اولین تجزیه صحیح نور سفید نام برد. به نظر نیوتن تفکر عقلانی درباره پدیده‌ها ما را به این نتیجه می‌رساند که «یک وجود زنده و بدون بدن و ذی‌شعور وجود دارد که در همه جا حاضر است.» این اعتقاد در کتاب اصول ریاضی فلسفه طبیعی (که به زبان لاتین در سال ۱۶۸۶-۱۶۸۷ نوشته شد) تشریح گردیده است. بیشتر تأکید این کتاب بر مسأله نظام حیرت‌انگیز کائنات است.

این علاقه به الهیات طبیعی تا آخر قرن هجدهم ادامه داشت. حتی کسانی هم که واقعا پیرو دئیزم نبودند، این عقاید را قبول داشتند. علاقه به الهیات طبیعی حتی بعد از زوال دئیزم و مکتب اصالت تجربه مدت‌ها ادامه یافت. یکی از مهم‌ترین نمایندگان الهیات طبیعی در عصر خود و حتی بعد از وفاتش، کشیش اعظم پلی بود. ویلیام پلی^{۸۶} (سال ۱۷۴۳-۱۸۰۵) عضو کالج مسیح در کمبریج و از استادان مشهور ریاضیات بود. بعد از چند سال خدمت روحانی در شمال انگلیس، کشیش اعظم کارلایل گردید. گفته شده است که علت عدم ترفیع او به مقامات بهتر این بود که در دوره جوانی در مورد امور دینی خیلی سختگیر نبوده است.

ویلیام پلی بعداً کتاب‌هایی نوشت که جزو کتاب‌های درسی دوره الهیات شد. کتاب او بنام اصول فلسفه اخلاق و سیاست (سال ۱۷۸۵) فوراً مورد قبول دانشگاه کمبریج واقع شد. کتاب مهم دیگر او بنام دلایل حقانیت مسیحیت در سال ۱۷۹۴ انتشار یافت. یکی از مقامات کلیسای اسقف‌نشین لیچفیلد مقدمه‌ای همراه با سؤالات امتحانی برای آن نوشت. آخرین کتاب او تحت عنوان الهیات طبیعی یا دلایل وجود و صفات خدا، جمع‌آوری شده از دلایل فلسفی در سال ۱۸۰۲ چاپ شد. این کتاب تا سال ۱۸۲۰ بیست بار تجدید چاپ گردید. این روزها نام پلی در مباحثات الهیات فلسفی گاهی با طنز و شوخی ذکر می‌گردد. امروزه دلایل سنتی اثبات وجود خدا دارای ارزش زیادی نیست، اما باید

Benjamin Whichcote^{۸۱}

N. Culverwel^{۸۲}

John Smith^{۸۳}

Ralph Cudworth^{۸۴}

Henry More^{۸۵}

William Paley^{۸۶}

اذعان کرد که پلی در زمان خود متفکر نیرومندی بوده است. کتاب دلایل او با ذهنی باز و روشن به اسناد تاریخی توجه دارد. کتاب طبیعی او نیز متکی بر اطلاعات علمی نشأت گرفته از طبیعت است و اشاره به وجود خلاق آفریننده آن دارد. پلی شخص ضعیف‌العقلی نبود و هر چند دلایل او تا آن حد که خودش می‌گوید قطعی نیست، لیکن نمی‌توان آنها را بی‌ارزش شمرد.

دئیست‌های شکاک

بر اثر معتقدات لرد هربرت و افلاطونیان کمبریج و اسحاق نیوتن، الهیات طبیعی مدافع دین مسیح شد. نتیجه این عقاید گاهی با مسیحیت واقعی هماهنگ نبود، اما اصولاً مسیحی محسوب می‌گردید. اگرچه به تدریج در طول زمان از آن صدای ناهماهنگی به گوش می‌رسید. الهیات طبیعی به جای حمایت از مسیحیت، خود را جانشین معقول دین غیرمعقول مکشوف شده اعلام داشت. این بود موضوع اصلی کتاب جان تولاند^{۸۷} (سال ۱۶۷۰-۱۷۲۲) که در سال ۱۶۹۶ با این ادعای مشهور به چاپ رسید که مسیحیت اسرارآمیز نیست و در انجیل چیزی خلاف یا مافوق عقل وجود ندارد و هیچ اعتقاد مسیحی اسرارآمیز نمی‌باشد.

یکی از مورخین معاصر معتقد است که تولاند یک ایرلندی بی‌ثبات بود که از مراحل مختلف فکری عبور کرد؛ یعنی از اعتقادات کاتولیک رومی به همه‌خدایی رسید. شهرت اثر مهم او به علت شایستگی ذاتی نبود، بلکه به دلیل استعداد شایان توجه او در تشریح عقایدی بود که مقبولیت عامه می‌یافت. مجلس ایرلند کتاب او را محکوم کرد، اما شورای کانتربری با دلایل فنی در اجرای حکم تأخیر کرد. نوشته‌های بعدی او مخالفت‌های شدیدتری با مسیحیت اصیل داشت. کتاب تترادیموس^{۸۸} که در سال ۱۷۲۰ انتشار یافت مؤید آن بود که معجزات کتاب مقدس را طبق قوانین طبیعی تشریح نماید و کتاب دیگر او بنام پانتئیستیگون^{۸۹} مربوط بود به مراسم عبادتی بت‌پرستان به تقلید از عبادت مسیح که در مورد اعتقاد به همه‌خدایی تبلیغ می‌کرد.

نیرومندترین نماینده دین طبیعی ماتیو تیندال^{۹۰} (سال ۱۶۵۵-۱۷۳۳) بود. این دانشمند دانشگاه آکسفورد بیش از هفتاد سال داشت و کتابی انتشار داد که به کتاب مقدس دئیست‌ها معروف گردید. نام این کتاب که در سال ۱۷۳۰ چاپ شد، مسیحیت به قدمت آفرینش یا انجیل نسخه جدیدی از دین طبیعت بود. نکته شایان توجه این است که این عنوان اقتباسی است از موعظه توماس شرلاک^{۹۱} راست دین. چنین بیاناتی از زبان متکلمین معروف آن زمان بارها شنیده می‌شد، اما هر چند شرلاک و همکارانش سعی می‌کردند استنتاجاتی را نظیر برهان لاک گسترش دهند، لیکن تیندال برهان را وارونه ساخت. وی تأکید نمود که نباید به بهانه انجیل مطالبی خارج از ادراک عقل و خلاف طبیعت تعلیم داد، چون مسیحیت سنتی و دین عقلانی با هم یکی نیستند، به نظر تیندال باید بعضی تعالیم مسیحیت سنتی را کنار گذاشت که از آن جمله است: «سقوط انسان و گناه اولیه و کفاره گناهان». دین واقعی عبارت است از پیروی از اعتدال و عمل طبق طبیعت انسانی.

در حالی که تولاند سیر معنوی خود را از اعتقادات کاتولیکی به همه‌خدایی انجام می‌داد و تیندال اعتقاد به دین طبیعی را به آرامی تکمیل می‌نمود، دیگران از دئیزم استفاده می‌کردند تا صحت کتاب مقدس را مورد حمله قرار دهند. دئیست‌ها از پیشروان نقادی ریشه‌ای کتاب مقدس بودند. آنتونی کالینز^{۹۲} در کتاب محدوده نبوت‌ها که در سال ۱۷۲۷ انتشار یافت، چنین استدلال می‌کند که کتاب دانیال دیرتر نوشته شده است. سه سال قبل از آن همین نویسنده کتابی به نام بحث درباره پایه‌ها و دلایل دین مسیحیت نوشت که ظرف سه سال بیش از سی و پنج رویه درباره آن نوشته شد. در این کتاب وی ادعا کرده بود که پیشگویی‌های عهد عتیق چندان مناسبتی با مسیح ندارد و تفسیرهایی که در عهد جدید در مورد این پیشگویی‌ها شده است، چندان صحیح نیست.

John Toland^{۸۷}

Tetradymus^{۸۸}

Pantheisticon^{۸۹}

Matthew Tindal^{۹۰}

Thomas Sherlock^{۹۱}

Anthony Collins^{۹۲}

به دنبال کتاب کالینز، شخصی بنام توماس وولستون^{۹۳} (سال ۱۶۷۰-۱۷۳۳) شش مقاله در مورد بحث درباره معجزات نجات‌دهنده ما نوشت که به تدریج در سال‌های ۱۷۲۷-۱۷۲۹ انتشار یافت. هر یک از این مقالات به عنوان ظن به یک اسقف کلیسای رسمی تقدیم شده بود و متن بحث‌ها عبارت بود از مباحثه بین یک دوست و یک عالم دینی یهودی. در این مباحثات همیشه عالم یهودی برنده می‌شد. بیشتر وقایع زندگی عیسی اگر به طور تحت‌اللفظی تفسیر شوند، کاملاً بی‌معنا هستند. دوزخ و شیطان و دیوها همگی نشانه‌هایی از حالات روحی هستند. وی پانزده معجزه انجیل را رد می‌کند، اما نقطه اوج در بحث آخر است که در آن رستاخیز مسیح را دروغی بزرگ می‌داند که آن را شاگردانی که بدن عیسی را دزدیده بودند، شایع کرده‌اند.

جواب به دئیست‌ها

برخلاف فلاسفه‌ای که در کنج راحت مشغول کتاب خواندن می‌باشند، وولستون در راه اعتقادات خود شهید شد. در سال ۱۷۲۹ به عنوان کفرگو محاکمه شد و به یک سال زندان و پرداخت یک صد لیره انگلیس محکوم گردید، چون نمی‌توانست این پول را بپردازد، باقی عمر خود را در زندان بسر برد، اما عده دیگری بودند که ادعاهای او را با بی‌رحمی کمتر و با دلایل قوی‌تر پاسخ دادند. یکی از آنها توماس شرلاک (سال ۱۶۷۸-۱۷۶۱) اسقف بانگور (و بعداً اسقف سالیسبری و لندن) بود. شرلاک مانند سی. اس. لوئیس^{۹۴} در قرن هجدهم بود. کتاب او بنام محاکمه شاهدان رستاخیز عیسی (سال ۱۷۲۹) در انگلستان و اروپا بارها چاپ شد. این کتاب ادعاهای وولستون را دادرسان دادگاه مورد بحث قرار می‌دهند و تمام قسمت‌های آن با دقت مورد بررسی قرار می‌گیرد، محرکها و ارزش اعمال تمام شرکت‌کنندگان با دقت زیر پرسش می‌رود. نتیجه‌ای که به دست می‌آید این است که شاگردان مسیح با خلوص نیت درباره آنچه تجربه کرده‌اند، شهادت می‌دهند. کوشش در مورد نادیده گرفتن رستاخیز مسیح به معنای توجه نکردن به دلایل موجود است و به علاوه قبول نکردن رستاخیز مسیح مسایلی پیش می‌آورد که حل آنها امکان‌پذیر نیست. نمی‌توان ادعاهای شاهدان مسیحیت را که در طی قرون وجود داشته است به آسانی نادیده گرفت.

از میان کسانی که عقیده داشتند باید به دئیزم جوابی فلسفی داده شود، می‌توان ژوزف باتلر^{۹۵} (سال ۱۶۹۲-۱۷۵۲) را ذکر کرد که اسقف بریستول (سال ۱۷۳۸) و دورهام (سال ۱۷۵۰) بود. امروزه تحسین‌کنندگان باتلر او را به دلیل کتاب مفهوم تمثیلی دین^{۹۶} (سال ۱۷۳۶) وی به یاد می‌آورند که ضمن انجام آن وظایف پر مسؤولیت کار روحانی و همچنین در موقع مخالفت وی با جان وسلی^{۹۷} که در حوزه کلیسایی او مشغول موعظه بود، نوشته شد. علت مخالفت اسقف باتلر با جان وسلی این بود که عقیده داشت ادعای مکاشفه خارق‌العاده و عطایای روح‌القدس امری بسیار ترسناک است، اما وسلی به کار خود ادامه داد، زیرا معتقد بود که وظیفه‌اش این است که در این دنیا هر قدر و هر کجا که بتواند باید نیکوکاری نماید و فکر می‌کرد که مهم‌ترین نیکوکاری او می‌بایست در حوزه کلیسایی اسقف باتلر انجام شود. شاید بتوان گفت این دو دارای مقصد واحدی بودند و قرائن نیز نشان می‌دهد که علی‌رغم مخالفتی که داشتند، اعتقادات باتلر به عقاید وسلی شباهت زیادی داشت. در هر حال این اختلاف دو طرز برخورد مختلف مسیحی و دو نوع عکس‌العمل در مقابل دئیزم را نشان می‌دهد.

نام کامل اثر مهم باتلر که در بالا اشاره شد، عبارت است از مفهوم تمثیلی دین؛ یعنی دین طبیعی و مکشوف شده بر اساس نظام و جریان طبیعت. باتلر در مقدمه کتاب اقرار می‌نماید که عقاید مذکور در کتاب را نمی‌توان صد در صد ثابت کرد. آنگاه می‌گوید: «احتمال، راهنمای اصلی زندگی است.» در واقع کتاب او کوششی بود برای نشان دادن این حقیقت که بین اعتقادات مسیحی و نظام و قوانین طبیعت شباهت واقعی وجود دارد و به همین دلیل می‌توان به وجود خالق برای هر دو قائل گردید. این کتاب از نظری تکمیل نظریه دو طبقه‌ای فلسفه و ایمان بود. در این کتاب وجود خدا بدیهی شمرده شده، در حالی که امروزه مهم‌ترین مسأله همین است. هر چند در این کتاب نام دئیست‌ها ذکر نگردیده، لیکن عده‌ای معتقدند که مهم‌ترین عامل شکست دئیست‌ها بوده است.

حتی امروز هم عده‌ای وجود دارند که باتلر را راهنمای خلاصی فلسفه و الهیات از باتلاق معاصر می‌دانند. در آن زمان هم دئیزم در حال سقوط بود و این وظیفه بر عهده هیوم قرار گرفت که میخ تابوت را با کتاب تاریخ طبیعی دین بکوبد

۹۳ Thomas Woolston

۹۴ C. S. Lewis، از بزرگترین مدافعان مسیحیت در قرن بیستم.

۹۵ Joseph Butler

۹۶ Analogy of Religion

۹۷ John Wesley

و روشن سازد که اشخاص وحشی دئیست‌های منور نیستند. در این موقع دئیزم به خاک سپرده شده بود. مکتب دئیزم هیچگاه مقبولیت عامه نیافت و بی‌فایده بودن آن در اثر توجه مجدد به وجود خدای زنده در پرتو رستاخیز انجیلی روشن شد. بررسی دقیق کتاب باتلر نشان می‌دهد که او یک مسیحی معتقد و صمیمی بوده است. با این همه اعتقادات مسیحی او غالباً در پس استلالات مطلق و کلمات و جملات مشکل پنهان می‌ماند. دو سال بعد از انتشار کتاب مفهوم تمثیلی دین، جان وسلی به مسیح ایمان آورد. در آن زمان در امریکا میسیونر و سال‌ها از روحانیون کلیسای انگلیس بود. در عین حال بر گناهکار بودن خود و دوری‌اش از خدا آگاهی داشت. در ۲۴ مه سال ۱۷۳۸ جان وسلی مسیح را در قلب خود پذیرفت و آرامش یافت. این واقعه در جلسه‌ای روی داد که او بدون تمایل زیاد در آن شرکت کرد. در این جلسه شخصی مقدمه رساله رومیان به قلم مارتین لوتر را می‌خواند. جان وسلی در این مورد چنین می‌نویسد: «حدود یک ربع به نه در حالی که او شرح می‌داد که خدا بر اثر ایمان به مسیح چه تغییری در قلب انسان به وجود می‌آورد، من احساس کردم که قلبم به طرز عجیبی گرم شده است. حس کردم برای نجات به مسیح و فقط به او اعتماد دارم و این اطمینان به من بخشیده شد که مسیح گناهان شخص مرا از من دور کرده و مرا از شریعت گناه و موت نجات داده است.»

آنچه برای لوتر و همچنین برای جان وسلی و عده زیاد دیگری در پرتو رستاخیز ملی درمورد خدا روی داد به این حقیقت رهنمون می‌شد که باید به تمام زندگی با توجه به این تجربه مداوم نگاه کرد. راهنمای اصلی زندگی «کلام خدا» بود. فلسفه به کناری گذاشته شد. در عین حال جای تأسف است که در میان طرفداران رستاخیز انجیلی حتی یک نفر هم به این فکر نیفتاد که ایمان خود را از نظر فلسفی بیان دارد. تنها استثنای مهم در این مورد جوناتان ادواردز^{۹۸} (سال ۱۷۰۳-۱۷۵۸) در امریکاست. به علاوه مخالفین مسیحیت هم بیکار نماندند و مخصوصاً در اروپا متفکران غیر دینی ترجمه کتاب‌های دئیست‌ها را با اشتیاق تمام می‌بلعیدند و بدین طریق در آنجا دئیزم به زودی در رگهای فلسفه وارد شد.

۵- روشنگری^{۹۹} و مکتب شک در اروپا

در قاره اروپا مکتب اصالت عقل، فلسفه جدید قرن هفدهم و راست دینی قرن هجدهم بود، ولی در همان موقع هم متفکرانی وجود داشتند که روش‌ها و نتایج این مکتب را مورد سؤال قرار می‌دادند و در جستجوی مکتب‌های معقول دیگری درمورد درک حقیقت بودند. در این فصل به چهار نفر اشاره خواهیم کرد: «روسو، ولتر، لسینگ و کانت.» دو نفر اول فرانسوی و دو نفر دوم آلمانی بودند. این چهار نفر از راه‌های مختلف مختص به خود در جستجوی نظرات روشنگرانه درمورد معرفت، سیر و سلوک و دین انسان بودند. هر چهار نفر مسیحیت سنتی را رد کردند و نظرات دئیست‌های انگلیس را توسعه دادند.

روسو

ژان ژاک روسو (سال ۱۷۱۲-۱۷۷۸) مردی چند جنبه‌ای بود. به نوبت پروتستان و کاتولیک و دئیست (به سبک مخصوص به خود) شد. در طول زندگی ناآرام خود روش جدیدی برای نت‌نویسی موسیقی به وجود آورد. اپرایی نوشت که در حضور لویی پانزدهم اجرا گردید و به امور آموزشی و نظریه‌پردازی سیاسی و رمان‌نویسی و کارهای ادبی پرداخت. او با بسیاری از اشخاص معروف و غیرمعروف دوستی برقرار کرد و این دوستی‌ها را بر هم زد. روسو در نظر بسیاری معمای بوده و هست. از بزرگترین مدافعان ارزش انسانی بود، اما در روابط شخصی خود فرومایگی نشان می‌داد. نظرات او درمورد آموزش و پرورش در سال‌های اخیر مورد تحسین فراوان قرار گرفته است، لیکن پنج فرزند نامشروع خود را به پرورشگاه سپرد.

روسو نویسندگی را در سال ۱۷۵۰ با نوشتن مقاله‌ای به نام بحث درباره علوم و هنر آغاز کرد که برنده جایزه دانشگاه دیژون گردید. روسو در این مقاله چنین استدلال کرده بود که پیشرفت باعث فساد اخلاق انسان می‌گردد. این نظریه در آثار دیگر وی بسط داده شد. در کتاب هلوئیز جدید (سال ۱۷۶۰) به آن دسته از رسوم اجتماعی حمله کرد که عشق را از ازدواج جدا می‌کرد و در آن از دین طبیعی دفاع می‌کرد که ظاهراً بر اساس تفسیر غیرجزمی اناجیل بوده است. کتاب امیل (سال ۱۷۶۲) یک رمان فلسفی بود. در این کتاب روسو یک برنامه ایدالی آموزشی ارائه می‌داد که بر اساس غرایز طبیعی و به دور از نفوذ فاسدکننده اجتماع است. امیل جوان در نوعی قرنطینه پرورش

می‌یابد که از تأثیرات فاسدکننده دور است. از جمله عوامل فاسدکننده می‌توان اسباب بازی‌هایی به شکل سرباز و زنگهای کلیسا را نام برد. این هر دو از مظاهر اجتماع فاسدند که از طریق آنها شرارت‌های جنگ و دین جزمی باعث فساد امیل خواهد گردید. امیل باید در یک منطقه روستایی تحت نظر یک مربی خصوصی تربیت شود و این مربی کوشش خواهد کرد که غرایز طبیعی امیل به طور طبیعی در جهت صحیح هدایت گردد. در فصل چهارم کتاب امیل امور دینی به تفصیل بحث می‌شود. روسو با دین مخالفتی ندارد، بلکه با دین قشری مخالف است. وی از دین طبیعی بر اساس احساسات دفاع می‌کند و دین طبیعی عقلانی و همچنین دین مکشوف شده را به کناری می‌نهد. از زبان یک روحانی مسن مردم را نصیحت می‌کند که «صمیمانه به دنبال حقیقت باشند» و هر چه می‌شنوند «در محکمه وجدان و عقل» بیازمایند. شنوندگان به خوبی متوجه می‌شوند که نتیجه چه خواهد بود. اعتماد به معجزات و وقایع گذشته، همه چیز را در وضع نامعلومی قرار می‌دهد. در غایت امر باید دانست که خدا موضوع مناسبی برای بحث و جدال نیست. ما خدا را در اعماق وجود خود می‌شناسیم. تفکر درباره خدا خطرناک است و بهتر است که در او بیارامیم. روسو در این مورد چنین می‌گوید: «اگر من در شناختن این صفات که از آنها اطلاعی ندارم موفق شده باشم، این در اثر استنتاجات غیرقابل اجتناب و به کارگیری درست عقل است. من وجود آنها را تأیید می‌نمایم بدون آنکه او را درک نمایم و این در واقع نمی‌تواند تأیید باشد. من بی‌جهت می‌گویم خدا اینطور است، من احساس می‌کنم، به تجربه درمی‌یابم و باز هم نمی‌توانم بفهمم خدا چگونه است.»

به طور خلاصه: «هر چه بیشتر تلاش می‌کنم ذات نامحدود او را مجسم نمایم، کمتر می‌فهمم، اما می‌دانم که او نامحدود است و همین برای من کافی است. هر چه کمتر می‌فهمم، او را بیشتر ستایش می‌کنم. من خود را فروتن می‌سازم و به خدا می‌گویم: «ای همه هستی ز تو پیدا شده! چون تو هستی، من وجود دارم. وقتی افکارم را در تو متمرکز می‌سازم به سرچشمه وجود خودم می‌رسم. بهترین کاری که درمورد عقل خود می‌توانم انجام دهم این است که در حضور تو از آن دست بکشم. وقتی در شکوه و عظمت تو غرق می‌شوم، فکرم شاد می‌گردد و ناتوانی من به شادکامی مبدل می‌شود.» در همان سالی که روسو امیل را منتشر ساخت، کتاب قرارداد اجتماعی^{۱۰۰} را هم به چاپ رسانید که در برگیرنده نظریه او درمورد دولت بود. قوانین دولت را خدا تعیین نکرده است، بلکه بر اساس میل و اراده مردم قرار دارند. یگانه اساس معتبر اجتماع این است که مردم با قراردادی موافقت کنند که بر پایه منافع اکثریت، آزادی و عدالت را در خود جمع کند. این کتاب اساس طرز فکر جدید غیردینی و دموکراسی را تشکیل می‌دهد و عامل مهمی در آماده‌سازی مقدمات انقلاب کبیر فرانسه بود.

آخرین کتاب‌های مهم روسو عبارت بودند از اعترافات^{۱۰۱} (سال ۱۷۷۲) و افکار پیریشان یک دوره‌گرد (سال ۱۷۷۸). این دو کتاب از نظری تکمیل‌کننده یکدیگر هستند. اولی یک کتاب حجیم و تحلیلی درمورد شرح حال خودش می‌باشد که همتای غیردینی کتاب آگوستین به همان نام است. دومی بیان وضع روحانی خودش می‌باشد. هر دو کتاب امیل و قرارداد اجتماعی تحریم شد و روسو از فرانسه فرار کرد، اما بعداً توانست به آنجا بازگردد. روسو بعد از مرگ تأثیر شگرفی بر ادبیات و سیاست اروپا داشت. او توجه همه را به طبیعت و امور طبیعی و دین طبیعی جلب نمود و در این کار از هم مسلکان انگلیسی‌اش بسی موفق‌تر بود. نوشته‌های وی بسیار متقاعدکننده و قابل قبول است. او انسان را در مرکز تمام اعتقادات خود قرار می‌دهد، لیکن در عین حال دین را هم ترک نمی‌کند. در واقع نظر او درمورد خدا در مقایسه با الهیات طبیعی قدیم‌تر، این مزیت را دارد که تجربه انسان از خدا را در اعماق وجدانش مهم می‌داند، نه غرقه شدن در تفکر محض. روسو در رویکردش به دین نشان داد که خیلی روشنفکرتر از اخلاف نزدیک خودش است. عقاید او مورد قبول رادیکال‌های قرن نوزدهم و پیشروان قرن بیستم است، اما در عین حال دارای نقطه ضعف‌هایی اساسی، چون خوش‌بینی تقریباً ساده‌لوحانه درمورد ذات بشر و عدم تمایل مؤدبانه درمورد جدی گرفتن مسیح و مکاشفه مسیحی است.

ولتر

فرانسوا ماری آروئه^{۱۰۲} (سال ۱۶۹۴ - ۱۷۷۸) که بیشتر با کنیه‌اش؛ یعنی ولتر^{۱۰۳} شناخته می‌شود، معاصر روسو بود و با کلیسا خصومت بیشتری داشت. زندگی او هم مانند روسو متنوع بود. در سال ۱۷۱۷ به دلیل مسخره کردن درباریان

۱۰۰ The Social Contract

۱۰۱ Confessions

۱۰۲ Francois- Marie Arouet

۱۰۳ Voltaire

در زندان باستیل محبوس شد. بار دیگر به علت مشاجراتی که انجام داد زندانی شد و از سال ۱۷۲۶-۱۷۲۹ به لندن تبعید گردید. در آنجا با مکتب دئیزم انگلیسی آشنا شد که در عقاید بعدی وی تأثیر عمیقی بر جای گذاشت. وقتی به پاریس بازگشت دوباره مجبور به فرار شد و پانزده سال بعد را غالباً در لورن در جوار خانم دانشمندی بنام مادام دوشاتله بسر برد. مدتی تحت حمایت مادام دوپمپادور در پاریس پذیرفته شد و تاریخ‌نویس فرانسه نام یافت و به عضویت آکادمی فرانسه قبول گردید. از سال ۱۷۵۰-۱۷۵۲ به عنوان فیلسوف و شاعر در پروس در دربار فردریک کبیر خدمت کرد. در سال ۱۷۵۵ به ژنورفت. از سال ۱۷۵۹ تا پایان عمر در ملکی در فرنه نزدیک مرز فرانسه ساکن گردید. شرح وقایع این سال‌ها بیشتر به رمان شباهت دارد تا به تاریخ.

ولتر پنجاه سال در فرانسه در صحنه بود. حدود شصت اثر از خود بر جای گذاشت که بعضی از آنها به طور ناقص به دست ما رسیده است. آثار تراژدی او نهضت جدیدی در اروپا به وجود آورد. از آن جمله می‌توان زئیر را نام برد که در آن عشق و محبت محرک اعمال انسانی شمرده شد. (و این چیزی است که در قرن هجدهم کاملاً تازگی داشت). اشعار او شامل یک اثر حماسی کفرآمیز درمورد ژان اهل آرک به نام لاپوسه بود. آثار تاریخی او چندان برجسته نبود، اما داستان‌های او از جمله کاندید نبوغ وی را در طنز نویسی نشان می‌دهد. پرچم‌ترین اثر فلسفی ولتر فرهنگ فلسفی او بود که مجموعه‌ای از مقالاتی است که برای دائره‌المعارف دیدرو نوشته بود. این دائره‌المعارف که هدفش بررسی کامل هنر و علوم آن زمان بود، مهم‌ترین نیروی انقلاب فکری گردید. در سال‌های ۱۷۵۱-۱۷۸۰ سی و پنج جلد آن انتشار یافت. در میان نویسندگان آن روسو و دیگر مخالفین کاتولیک بودند که از مهم‌ترین عوامل آزادی فکر بشمار می‌آمدند.

ولتر در تمام عمر خود از مخالفین سرسخت کلیسای کاتولیک بود و عقیده داشت که باید با آن مبارزه کرد. او در سازمان و کارکنان کلیسای کاتولیک چیزی غیر از فریب و فساد مشاهده نمی‌کرد. با این همه الهیات طبیعی مورد قبول کلیسا را حفظ کرد. در نامه‌ای در سال ۱۷۴۱ چنین نوشت: «من همیشه اعتقاد دارم که ساعت دلیلی بر وجود ساعت ساز است و کائنات نیز نشان می‌دهد که خدایی هست.» ولتر ترجیح می‌داد که خودش را خداشناس بداند و در این مورد در فرهنگ فلسفی چنین می‌نویسد: «خداشناس^{۱۰۴} واقعی کسی است که به خدا می‌گوید: «من تو را تمجید می‌نمایم و خدمت می‌کنم» و به ترک‌ها و چینی‌ها و هندی‌ها و روس‌ها می‌گوید: «من شما را دوست دارم.» شخص خداشناس کاملاً معتقد است که یک وجود متعال نیکو و نیرومند است که تمام موجودات را به وجود آورده و انواع آنها را می‌آفریند.

«مجرم را بدون بیرحمی مجازات می‌کند و اعمال نیکو را به خوبی پاداش می‌دهد. شخص خداشناس نمی‌داند که خدا چگونه مجازات می‌کند یا چطور می‌بخشد و به این خودفریبی دچار نمی‌گردد که خیال کند طرز کار خدا را می‌داند، اما ایمان دارد که خداوند گرداننده امور و عادل است. ایرادهایی که بر مشیت الهی وارد است نمی‌تواند او را متزلزل سازد، زیرا فقط ایراد است نه واقعیت... شخص خداشناس تابع مشیت الهی است و می‌داند که این مشیت تمام مکان‌ها و قرن‌ها را در بر می‌گیرد... نیکویی کردن او به منزله عبادت خداست و اعتقاد او عبارت است از تسلیم شدن به خدا.» در اینجا حد فاصل بین خداشناسی و دئیزم چندان روشن نیست. این امر اهمیتی ندارد. ولتر نمی‌خواهد تعاریف مربوط به مبحث الهیات را کاملاً دقیق بیان دارد. در اعتقاد روشنگرانه او درمورد دین، اعمال مهم‌تر از کلمات هستند. از نظر او انسانیت از الوهیت مهم‌تر است.

لسینگ

نام گوتتهولد افرایم لسینگ^{۱۰۵} (سال ۱۷۲۹-۱۷۸۱) در تاریخ ادبیات آلمان مشهورتر از تاریخ فلسفه است. لسینگ در پایه‌ریزی درام ملی آلمان نقش مهمی داشت. وی درام آلمان را از تبعیت کورکورانه، از تراژدی کلاسیک فرانسه آزاد ساخت و این روش جدید را معرفی کرد که به جای پرداختن به پادشاهان و اشراف، نمایشنامه درباره طبقه متوسط نوشته شود. سهم لسینگ در تقویت موج شک کم اهمیت‌تر از سهم روسو و ولتر نبود، هر چند نوع اهمیت او کاملاً متفاوت بود. لسینگ قسمت‌هایی از آثار اچ. اس. رایماروس^{۱۰۶} (سال ۱۶۹۴-۱۷۶۸) را جمع‌آوری کرد که بعد از مرگش بدون ذکر نام مؤلف انتشار یافت و همین کتاب بود که به قول آلبرت شوایتزر سبب شد جستجو برای

Theist ۱۰۴

Gotthold Ephraim Lessing ۱۰۵

H. S. Reimarus ۱۰۶

یافتن عیسی تاریخی در قرن نوزدهم آغاز شود. کتاب رایماروس در اصل فقط برای استفاده خصوصی نوشته شده بود. لسینگ برای حفظ مصلحت خود چنین وانمود کرد که این نوشته قدیمی را تصادفاً زمانی پیدا کرده که کتابدار دوک برانشویک در وولفنبوتل بوده است. نام مؤلف واقعی مدت‌ها بعد از مرگ لسینگ روشن شد. رایماروس عیسی را متعصب پرحرفی تصویر می‌کند که از سوی مقامات سیاسی به وضع غم‌انگیزی دچار می‌شود. بعد از مرگ وی شاگردانش که او را با خلوص نیت پیروی می‌کردند، مدتی خاموش ماندند و سپس چنین وانمود کردند که عیسی از مرگ برخاسته و به آسمان صعود نموده است. بدین طریق روشن می‌گردد که مسیحیت یک فریب عظیم است و زمان آن رسیده که این موضوع را علنی سازیم.

آلبرت شوایتزر این اثر را «احتمالاً بزرگترین قدم در جریان تحقیقات تاریخی در مورد زندگی عیسی» می‌داند که بعد از آن الهیات متأخر «منحط می‌شود». رایماروس توجه خواننده را به آخرت‌شناسی یا نزدیک بودن ملکوت خدا در پیام عیسی جلب می‌نماید. این مهم‌ترین موضوع بود. تمام معجزات و شهادت‌ها در مورد الوهیت مسیح را می‌توان غیرمعتبر و اضافات بعدی دانست. نتیجه بسیار شبیه نتایجی بود که شوایتزر به آن رسید: تصویر شخص نیکویی که پر از شور و هیجان زندگی است، اما پیام او آنچنان به وسیله پیروانش مسخ گردیده که تقریباً شناخته نمی‌شود. مسیحیت سازمان یافته یک اشتباه بزرگ است، اما باز هم امکان دارد که تا حدی به عشق و علاقه مسیح دسترسی پیدا کنیم.

هم رایماروس و هم شوایتزر در زمان خود بحث‌های فراوانی ایجاد کردند، با این همه امروز غیرممکن است که عقاید آنها را صحیح بدانیم. در مرحله اول باید دانست که برخلاف گفته شوایتزر این عقاید تازه نبود. خواننده معمولی وقتی تعریف و تمجید شوایتزر در مورد عقاید رایماروس را بخواند، شاید نتواند بفهمد که عقاید رایماروس همان عقاید دئیست‌های انگلیس است و این اعتقادات در نقاط دیگر اروپا نیز تحت تأثیر برخی آثار ترجمه شده رواج فراوان داشت. خواننده معمولی شاید به عمق جواب‌هایی که توسط عده‌ای از جمله ج. اس. سملر^{۱۰۷} به این عقاید داده شده بود، پی نبرد. امروزه عده بسیار کمی از علما برای عقاید رایماروس و نظر شوایتزر درباره او اعتبار قائل هستند. اثر وی فاقد ارزش تاریخی است. این اثر بر این پیشداوری قرار داشت که قدرت‌های ماورای‌الطبیعی نمی‌توانند در تاریخ مداخله نمایند. کتاب‌های دیگری هم بعداً در این زمینه نوشته شد. تاریخ مکتب‌های بعدی الهیات عبارت است از تاریخ مباحثات بین کسانی که می‌خواهند امور ماورای‌الطبیعی را به کناری بگذارند و کسانی که تأکید می‌نمایند که برای مطالعه در مورد مسیحیت و کتاب مقدس باید امور ماورای‌الطبیعی را مورد توجه قرار داد.

لسینگ در سال ۱۷۷۸ اثر معروف خود درباره مقاصد عیسی مسیح و پیروانش را انتشار داد. در آشوبی که در نتیجه انتشار این کتاب ایجاد شد، خودش سعی کرد به کناری بنشیند و بدون آنکه عقاید شخصی خود را ابراز دارد، مباحثات را زنده نگاه دارد. یک سال قبل از آن هم با انتشار جزوه‌ای به نام دلایل اثبات روح و قدرت موضع خود را روشن ساخته بود. در این نوشته استدلال کرده بود که نمی‌توان از دید تاریخی درباره امور ماورای‌الطبیعی بحث کرد. وی می‌گوید که اگر در زمان مسیح می‌زیست، در آن صورت انجام نبوت‌ها و ظهور معجزات می‌توانست برای او معتبر باشد، اما آنچه اکنون در دست مانده، گزارشی است از انجام این امور. اکنون هیچ راهی برای اثبات حقیقی بودن آنها وجود ندارد. موضوع اخیر لسینگ را به این نتیجه مهم رسانید که حقایق اتفاقی تاریخ هرگز نمی‌توانند ثابت‌کننده حقایق مسلم عقلانی باشند.

ظاهراً لسینگ کاملاً معتقد شده بود که در این مورد به حقیقت مهمی دست یافته است، اما در واقع این موضوع تازه‌ای نبود. از طرفی او فقط توضیح واضح‌تری می‌دهد هنگامی که بیان می‌کند، گزاره‌های تاریخی با گزاره‌های ریاضی مثلاً دو به علاوه دو می‌شود چهار، بر یک سیاق نیستند، زیرا حقایق ریاضی بدیهی هستند. وقتی مفهوم کلمه «دو» و سایر کلمات را بفهمیم، حقیقت بودن جمله مزبور برای ما روشن خواهد شد، لیکن حقیقی بودن گزاره‌های تاریخی مبتنی بر اعتبار مدارک و دلایل ارائه شده است. از طرف دیگر لسینگ در رسیدن به این نتیجه از همان اصولی استفاده کرده بود که در عقل‌گرایی اروپایی از زمان دکارت وجود داشت و طبق آن هر نظام فکری می‌بایستی بر اساس حقایق بدیهی استوار باشد. پس از آنجا که تاریخ و ریاضیات در یک رده قرار نداشت، نمی‌توانست پایه‌ای برای یک نظام فکری باشد. بین این دو «ورطه‌ای عظیم و زشت» وجود داشت که لسینگ نمی‌توانست از روی آن بپرد. در واقع هم خوشبختانه احتیاجی به پریدن وجود نداشت، زیرا حقایق دینی متکی به حقایق اتفاقی نیست، بلکه بر اساس حقانیت

تعالیم آن قرار دارد و این امر را می‌توان در زندگی فعلی خود تجربه کرد. قبل از خاتمه بحث درباره لسینگ بهتر است کمی درباره ادعای او فکر کنیم. از طرفی ادعای او بیان ساده جریانی است که از زمان خود لسینگ (قرن هجدهم) تا بولتمان در زمان فعلی وجود داشته است. چکیده نظر او به طور ساده آن است که هر چند مسیحیت را مانند تاریخ تجزیه و متلاشی کنیم، اما همچنان امکان دارد که با چنگ انداختن به تعالیم مسیحی آن را حفظ کرد. در قرن نوزدهم نویسندگان آزاداندیش شرح حال عیسی، به تعالیم عالیه اخلاقی عیسی توجه کردند. با وجودی که بولتمان اناجیل را از نظر تاریخی غیرمعتبر و آمیخته با اساطیر می‌داند، اما معتقد است که از نظر تعالیم هستی‌گرایی معتبرند، زیرا می‌توانند مفهوم زندگی را روشن سازند. لسینگ خود آمیخته‌ای از این دو را پذیرفت. ارزش هر دین (مسیحیت یا ادیان دیگر) مربوط است به توانایی آن در تغییر زندگی مردم از طریق محبت.

لسینگ این نظر را در کتاب عهد یوحنا و فاتان حکیم بیان می‌دارد. در کتاب فاتان حکیم می‌گوید: زمانی یک انگشتی قدیمی وجود داشت که می‌توانست مالک خود را در مقابل خدا و مردم محبوب سازد. این انگشتی چندین نسل به نسل‌های جدید منتقل شد تا به دست پدری رسید که سه پسر داشت که هر سه به طور مساوی برای او عزیز بودند. برای او مشکل بود تصمیم بگیرد که انگشتی را به کدام پسر بدهد و به همین دلیل دو انگشتی بدل شبیه آن ساخت و به هر پسر یکی داد. بعد از مرگ پدر هر سه پسر ادعا کردند که انگشتی حقیقی را در مالکیت خود دارند. از نظر دینی نمی‌توان تعیین کرد که کدام یک اصل است. بررسی‌های تاریخی فایده‌ای ندارد. یک قاضی حکیم به هر یک از سه پسر توصیه کرد که طوری رفتار کنند که گویی انگشتی اصلی را در اختیار دارد و این امر را با اعمال محبت‌آمیز ثابت نماید. پس بدین طریق در نهایت مهم نخواهد بود که چه کسی انگشتی واقعی را در اختیار دارد. منظور از این سه پسر یهودیت و مسیحیت و اسلام است. یک روز اینها از خود فراتر خواهند رفت و به عنوان یک دین جهانی محبت متحد خواهند شد.

لسینگ در جای دیگری می‌گوید: «دین به این دلیل صحیح نیست که نویسندگان اناجیل و رسولان آن را تعلیم دادند، برعکس باید گفت که چون دین صحیح بود، آن را تعلیم دادند. سنت‌های مکتوب را باید با حقایق باطنی آنها تفسیر کرد و اگر دینی دارای حقیقت باطنی نباشد، هیچ سنت مکتوبی ممکن نیست آن را معتبر سازد.» این نظر لسینگ جالب توجه به نظر می‌رسد و با عقاید ماتیو تیندال مطابقت دارد، اما باید دانست که تا چه حد حاوی حقیقت است. البته این پیش فرض که تمام ادیان دارای یک محتوا می‌باشند و همه می‌توانند انسان را با خدا آشتی دهند، در آن مندرج است. نظریه لسینگ بیانگر این فرض است که تاریخ برای دین اهمیتی ندارد و هیچ شخص و هیچ واقعه‌ای در زمان نمی‌تواند در مسایل اساسی دین تأثیری داشته باشد (هم لسینگ و هم عقل‌گرایان همیشه این کار را کرده‌اند).

از توجه به این نکته غفلت شده است که دلایل تاریخی هم ضروری می‌باشند. عدم توجه به این دلایل مانند غفلت از توجه به دلایل دیگر است. البته دین فقط به این دلیل صحیح نیست که انجیل‌نویسان و رسولان آن را تعلیم دادند، بلکه به این دلیل آن را تعلیم دادند که حقیقت داشت. با این همه آنچه آنها تعلیم دادند یک حقیقت کلی نبود که در دسترس همه باشد. آنها بر آنچه که خدا در مسیح می‌فرمود و انجام می‌داد شاهد بودند. لسینگ در این مورد سخن گفته و حتی در مورد اناجیل هم کتابی نوشت که به نظر خودش بهترین کتاب الهیات بود. در تحلیل نهایی، الهیات فلسفی لسینگ کوششی برای اثبات حقانیت مسیح نبود، بلکه تلاشی بود برای خودداری از جدی گرفتن شخصیت مسیح به روش‌های گوناگون.

کانت

بحثی وجود دارد مبنی بر اینکه آیا کانت را باید متعلق به قرن هجدهم دانست یا قرن نوزدهم. تاریخ تولد و مرگ او (سال ۱۷۲۴-۱۸۰۴) نشان می‌دهد که می‌توان او را در هر دو قرن قرار داد. عقاید او نیز چنین امری را مجاز می‌دارد. اندیشه‌های او از نظر نشان‌دهنده اوج عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی قرن هجدهم است و از طرف دیگر کاملاً بدیع می‌باشد. شک او بر قرن نوزدهم سایه‌ای طولانی افکنده است. کانت نشان‌دهنده اعتماد انسان جدید به نیروی عقل در برخورد با امور مادی و ناتوانی آن در برخورد با امور مابعدالطبیعه است. زندگی کانت از نظر ظاهری یکنواخت بود. او در کونیگزبرگ^{۱۰۸} واقع در پروس شرقی متولد شد و در همانجا هم وفات یافت.

او پسر یک صنعتگر بود و به شیوه پاک دینی تربیت شد. در دانشگاه کونیگزبرگ تحصیل کرد و به استثنای دوره‌ای

که به تدریس خصوصی اشتغال داشت، باقی عمر خود را در همانجا بسر برد. از سال ۱۷۵۵ بدون دریافت حقوق در دانشگاه به تدریس پرداخت و این کار را تا پانزده سال ادامه داد. در سال ۱۷۷۰ به عنوان استاد منطق و مابعدالطبیعه برگزیده شد و هر چند از نظر بدنی چندان قوی نبود، تا یکی دو سال قبل از مرگش مشغول همین کار بود. زندگی خصوصی او دارای تصویری جالب و ضد و نقیض است. به کتاب‌های مربوط به مسافرت‌ها علاقه‌مند بود، اما هیچگاه به جای دوری مسافرت نکرد. از مصاحبت با مردم لذت می‌برد، لیکن ازدواج نکرد. برنامه زندگی او بسیار دقیق و مرتب بود.

اعتقاد به فرا رسیدن دوران بلوغ جهان غالباً به دیتریش بونهافر^{۱۰۹} نسبت داده می‌شود و تصور می‌گردد که عقیده جدیدی مربوط به قرن بیستم است، اما در واقع این اعتقاد به عهد کانت بازمی‌گردد. در سال ۱۷۸۴ کانت مقاله‌ای در مورد روشنگری چیست نوشت. در این مقاله اظهار داشت که مفهوم روشنگری این است که انسان باید از حالت کودکی که خودش برای خود ایجاد کرده بیرون آید؛ یعنی به نیروهای خارج از خود متکی نباشد، بلکه به درک و فکر خود اعتماد کند. شعار دوره روشنگری این بود: «جسارت بورژ و بدان! شجاع باش و از فهم خود بهره گیر». این فهم به ویژه در مورد دین صدق می‌کند. هیچ نسلی مجبور نیست اعتقادات نسل‌های قبلی را بپذیرد. اگر خودمان را اینگونه محدود سازیم، به سرنوشت بشر که در حال تکامل است خیانت ورزیده‌ایم. کانت اقرار می‌نماید که بشریت به کمال روشنایی نرسیده است، اما در دوره روشنگری؛ یعنی دوران فردریک کبیر زندگی می‌کند! بشریت در حال رسیدن به دوران بلوغ است و از قبول نیروهای خارج از خود خودداری می‌نماید و درک و عقل خود را به کار می‌برد.

زندگی و عقاید کانت به صورت‌های گوناگون در اطراف همین موضوع می‌گردد. قبل از نوشتن مقاله یاد شده کتاب نقد خرد ناب^{۱۱۰} را در سال ۱۷۸۱ انتشار داد و در آن سعی کرده بود نظریه روشنگرانه‌ای در مورد معرفت انسان ابراز دارد. حدود دوازده سال بعد از آن به یکی از همکاران دانشگاهی خود نامه‌ای نوشت و طی آن نقشه مهم خود را مورد بحث روشنگرانه درباره جنبه‌های مهم فعالیت‌های انسان تشریح کرد: «نقشه اصلی من در مورد بررسی فلسفه محض به این سه موضوع مربوط می‌شود:

- ۱- چه می‌توانم بدانم؟ (مابعدالطبیعه)
- ۲- چه باید بکنم؟ (اخلاق)
- ۳- چه امیدی باید داشته باشم؟ (دین).

به این سه موضوع اکنون باید موضوع چهارم اضافه شود که عبارت است از: انسان چیست؟ (انسان‌شناسی). طی اثری که تقدیم می‌گردد، کوشیده‌ام قسمت سوم برنامه خود را اجرا نمایم. در این کتاب به دلیل علاقه و احترام به مسیحیت و همچنین به علت اصل آزادی عقاید کوشش کرده‌ام که چیزی را پنهان نکنم. برعکس، همه چیز را به طور آشکار تشریح نموده‌ام، زیرا به عقیده من بین مسیحیت و خرد ناب عملی احتمال اتحاد وجود دارد.»

مقصود کانت از اثری که به آن اشاره می‌کند، دین در محدوده خرد محض (سال ۱۷۹۳) بود. این همان کتابی بود که باعث شد پادشاه پروس شخصاً کانت را مورد انتقاد قرار دهد و کانت مجبور شد طی اعلامیه مبهمی اظهار نماید که مقصودش تمجید از مسیحیت بوده است، نه محکوم کردن آن، اما مقصود او از تمجید مسیحیت جدی نبود. کانت اعلام داشت که کتاب مقدس بهترین راه برای تعلیم یک دین اخلاقی واقعی به عموم مردم است. در عین حال کانت قبلاً هم چه در کتاب اصول اساسی مابعدالطبیعه اخلاقیات (سال ۱۷۸۵) و نیز اثر سترگ خود، نقد خرد ناب (سال ۱۷۸۸) فکرش را متوجه اخلاق کرده بود. بعد از آن کتاب نقد داوری (سال ۱۷۹۰) را نوشت که در آن از زیبایی‌شناسی و هدف کائنات بحث شده بود. پس از مدتی انتظار کتاب او بنام انسان‌شناسی (که کانت درباره آن بیش از بیست سال در دانشگاه درس داده بود) در سال ۱۷۹۸ انتشار یافت و در همین ایام از خدمت در دانشگاه بازنشسته شد.

در این کتاب فرصت آن نیست که در مورد اعتقادات متفکران به بحث تفصیلی بپردازیم و فقط به ذکر اصول عقاید فلاسفه به ویژه فیلسوف عالیقدری، چون کانت اکتفا می‌نماییم. به همین دلیل توجه خود را به چهار جنبه از اعتقادات او محدود می‌سازیم: الف- نظر کانت در مورد معرفت. ب- رد کردن دلایل سنتی در مورد اثبات وجود خدا. ج- برداشت اخلاقی کانت از خدا. د- ارزیابی او از مسیحیت.

الف- نظر کانت در مورد معرفت. نظر کانت در مورد معرفت آمیزه‌ای از عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی بود. او با سنت عقل‌گرایی تعلیم دیده بود، اما مطالعه آثار هیوم باعث شد که به طوری که خودش می‌گوید از حالت خواب‌آلودگی جزمی بیرون آید. مدتی طبق عقاید هیوم معتقد شد که تفکر درباره امور مابعدالطبیعه نظیر خدا و آزادی نامیرندگی، چیزی غیر از اتلاف وقت نیست. طی چند سال مکتب نقد فلسفی خود را به وجود آورد که در آن ماهیت و حدود معرفت انسان مورد بررسی قرار می‌گیرد. کانت با تجربه‌گرایان در این مورد موافقت کرد که «تمام معرفت ما از تجربه شروع می‌شود، اما از این نظر با آنها مخالفت داشت که می‌گفت در عین حال سرچشمه تمام معرفت ما فقط تجربه نیست»، بلکه مواد خام ما از واقعیت خارجی حاصل می‌شود. البته ذهن نیز در پروردن این مواد خام به کمک مفاهیم درون ساخت خود، نقشی به عهده دارد. مقصود کانت در کتاب نقد خرد ناب بحث درباره همین امر است.

به خوانندگان معمولی که علاقه خاصی به نظر کانت در مورد معرفت ندارند، توصیه می‌شود که از خواندن چند پاراگراف بعدی خودداری نمایند، اما خوانندگان دیگر بهتر است اول با بعضی از اصطلاحات کانت آشنا شوند، زیرا بدون این آشنایی نمی‌توان عقاید کانت را درک کرد. کانت موضوع اصلی کتاب خرد ناب را با این کلمات بیان می‌دارد: یک حکم ترکیبی پیشینی^{۱۱۱} چگونه امکان دارد؟ برای درک مفهوم این پرسش باید با بعضی از اصطلاحات اساسی آشنا باشیم. اولی عبارت است از تفاوت میان ترکیبی و تحلیلی. خود کانت چنین می‌گوید: «در تمام احکامی که در مورد رابطه موضوع و محمول فکر می‌شود، این ارتباط از دو طریق امکان‌پذیر است، یا محمول «ب» به موضوع «الف» تعلق دارد؛ یعنی در آن مستقر می‌باشد و یا اینکه «ب» خارج از «الف» قرار دارد، هر چند در واقع به آن مربوط می‌باشد. در مورد اول من آن را حکم تحلیلی و در مورد دوم آن را حکم ترکیبی می‌خوانم.

بدین طریق وقتی می‌گوییم: «یک روز بارانی، روز مرطوبی است» این یک حکم تحلیلی است. مفهوم مرطوب بودن در «روز بارانی» مستتر است. این حکم ضروری و الزامی است و حتماً صحیح است. انکار آن به منزله تناقض‌گویی است، اما وقتی می‌گوییم: «سه‌شنبه روز مرطوبی بود»، این یک حکم ترکیبی است. چنین بیانی الزاماً صحیح نیست، زیرا امکان دارد سه‌شنبه روزی خشک یا طور دیگری باشد. در بیانات ترکیبی محمول درباره موضوع مطلبی می‌گوید که در خود موضوع مستتر نیست. قبول نکردن آن مستلزم تناقض‌گویی نیست. حقیقت یا کذب این بیان منوط است به اینکه با حقایق مطابقت داشته باشد یا نه. به عبارت دیگر برای اینکه بفهمیم حکم ترکیبی «سه‌شنبه روز مرطوبی بود» صحیح است یا نه، باید موضوع را از کسانی که روز سه‌شنبه را به خاطر دارند استفسار نماییم.

اصطلاحات دیگری که به توضیح نیاز دارند عبارتند از پیشینی^{۱۱۲} و پسینی^{۱۱۳}. معرفت پیشینی یا قبلی، معرفتی است که از هر نوع تجربه کاملاً مستقل باشد. معرفت پسینی یا بعدی، برخلاف معرفت پیشینی، معرفتی است که فقط از راه تجربه حاصل شود. به عنوان نمونه، برای معرفت پیشینی می‌توان $۲ + ۲ = ۴$ را ذکر کرد. هر چند می‌توانیم صدق این قضیه را از طریق شمردن با انگشتان تأیید نماییم، اما حقیقی بودن آن در نهایت امر متکی به تجربه نیست. در حالی که معرفت پسینی یعنی شناخت اشخاص و مکان‌ها و اشیاء متکی به تجربه است. این دو مفهوم تا حدی در برگیرنده یکدیگرند. معرفت تحلیلی، معرفت پیشینی هم هست و به موضوع تعاریف منطقی مفاهیم و اصطلاحات مربوط می‌شود. معرفت ترکیبی نیز معرفت پسینی هم هست و احتیاج به مشاهده از طریق حواس دارد.

کانت معتقد بود که معرفت هم ترکیبی است و هم پیشینی. این است مهم‌ترین موضوع کتاب وی و هدف او بررسی عوامل تشکیل‌دهنده این نوع معرفت بود. این معرفت هم بر امور مابعدالطبیعی و هم بر امور طبیعی تأثیر گذاشت، زیرا قبل از اینکه انسان بتواند درباره این امور بحث کند، باید به نقد خرد ناب پردازد تا بتواند قلمرو حدود فکر انسان را روشن سازد. کانت بعد از بررسی این امر چنین ادعا می‌کند که «هیچ امر مابعدالطبیعی لاینحل باقی نمانده است که برای گشودن مشکلات مربوط به آن کلیدی در دسترس نباشد». به طوری که بعداً خواهیم دید، این سخن پیروزمندانه به آن معنا نیست که تمام امور مابعدالطبیعی قابل حل هستند، بلکه برعکس خلاف این امر صادق است. در واقع کانت می‌خواهد بگوید: «از مابعدالطبیعه دست بکشید!» زیرا مابعدالطبیعه از حدود درک انسان کاملاً خارج هستند.

A Priori synthetic Judgment ۱۱۱

A Priori ۱۱۲

Posteriori ۱۱۳

نظر کانت در مورد معرفت را می‌توان این طور خلاصه کرد که مواد خام معرفت در خارج از انسان هستند و از طریق حواس انسان (عامل ترکیبی) درک می‌شوند و ذهن انسان (عامل پیشینی) روی آن کار می‌کند. ذهن برای درک مواد خام اشکال شهودی زمان و مکان^{۱۱۴} را به کار می‌گیرد. همچنین از مقولات یا مفاهیم محض درک^{۱۱۵} مانند کمیت و کیفیت، استفاده می‌کند. نتیجه این است که ذهن در واقع نمی‌تواند جهان را آنطور که فی‌نفسه هست درک نماید، زیرا «هر چند مطالب پیشینی زیادی در مورد امور ظاهری می‌توان گفت، اما چیزی درباره ماهیت امور واقع در زیر ظاهر نمی‌توان بیان داشت.» مثل این است که به تمام امور با یک عینک قرمز رنگ نگاه کنیم. چیزهایی می‌بینیم، اما همه قرمز رنگ هستند. بدین طریق کانت استدلال می‌نماید که ذهن به تمام امور از طریق صور شهودی و مقولات فهم خود می‌نگرد و به ناچار هر چه را که با آن برخورد می‌کند، مقید می‌سازد.

این نظر نتایج بسیار مهمی به بار آورد. انتظار می‌رفت این نظر پاسخی به شک هیوم باشد، اما برعکس، شک بیشتری ایجاد کرد. گفته شده است که هیوم مشکل معرفت را به کانت سپرد و کانت آن را به عنوان راه حلی پس داد، لیکن در واقع آنچه کانت تحویل داد، عبارت بود از صورت پیچیده‌تری از نظریه تصویری معرفت. نظریه کانت علاوه بر اینکه نظریه جامعی در مورد معرفت نیست، همان ایرادهای اساسی پیشینیان هم بر آن وارد است. بدین طریق آنچه معرفت درباره اشیا نامیده می‌شود تا حدی خیالی است. وقتی یک دانشمند (یا یک شخص معمولی) درباره زمان و مکان یا علت و معلول سخن می‌گوید، در واقع در مورد اموری که واقعا وجود دارند حرف نمی‌زند، بلکه فقط درباره عادات‌های فکری خود سخن می‌گوید. غیر از این کار چاره دیگری ندارد. در صورتی که عقیده کانت هم صحیح باشد، اما نمی‌توان گفت که این مفاهیم به خود اشیا هم قابل اطلاق هستند یا نه. در تحلیل نهایی ماهیت امور نشناخته باقی می‌ماند. اگرچه کانت در مورد درک ماهیت اصلی امور مادی نیز شک داشت، اما شک او درباره حقایق ماورای‌الطبیعی بیشتر است. صور شهودی فقط در مورد امور تجربی اعتبار دارند. وقتی ذهن انسان از محدوده امور مادی خارج شود، خود را در میان تضادهای منطقی و تناقضات زیادی خواهد یافت. درسی که در این مورد می‌توان آموخت، این است که ذهن ممکن نیست هیچ نوع معرفت عقلی در مورد امور فراسوی دنیایی تجربی کسب نماید.

ب- رد کردن دلایل سنتی در مورد اثبات وجود خدا. با توجه به مراتب فوق، جای تعجب نیست که کانت فراتر می‌رود و شیوه‌های سنتی برهان الهیات طبیعی را به طور بی‌رحمانه‌ای مورد انتقاد قرار می‌دهد. او اشاره می‌نماید که این برهان‌ها بر سه نوع هستند و نه بیشتر: هستی‌شناسانه^{۱۱۶} کیهان‌شناسانه^{۱۱۷} و غایت‌شناسانه^{۱۱۸} (یا آنچنان که او می‌گوید، روانی- الهی) و سپس به ترتیب آنها را مورد حمله قرار می‌دهد. در مورد دلیل وجودشناسی می‌گوید، کافی نیست فقط فرض کنیم (همانطور که دکارت این فرض را رد کرده است) که تعریف واجب‌الوجود می‌تواند وجود را ثابت کند، درست مانند تعریف مثلث که سه زاویه بودن را ثابت می‌نماید. این برهان وقتی صحیح خواهد بود که فرض کنیم چنین وجودی در مرحله اول، هستی دارد.

اگر خدا را حقیقی‌ترین موجود بخوانیم و بعد ادعا کنیم که این تعریف ثابت می‌کند که او هستی دارد، در این صورت باید بفهمیم که آیا این بیان ما یک حکم تحلیلی است یا ترکیبی؟ کانت در این مورد می‌نویسد: «اگر تحلیلی باشد حکم به اینکه آن شیء وجود دارد، چیزی بر اندیشه درباره آن شیء اضافه نمی‌کند، جز اینکه نوعی همان‌گویی باشد... اما اگر مانند هر شخص منطقی قبول کنیم که تمام گزاره‌های وجودی ترکیبی هستند، چگونه می‌توان ادعا کرد که محمول وجود را نمی‌توان بی‌تناقض رد کرد؟ این صفتی است که فقط در گزاره‌های تحلیلی هست و به همین دلیل تحلیلی خوانده می‌شود.» به طور خلاصه همانطور که فکر کردن به اینکه من میلیون‌ها تومان در بانک دارم نمی‌تواند نشان دهد که من واقعا چنین پولی در حسابم دارم، برهان وجودشناسی خدا هم ممکن نیست وجود او را اثبات نماید.

کانت به بحث کیهان‌شناسی بازمی‌گردد و چنین استدلال می‌کند: «اگر چیزی وجود داشته باشد، لازم است واجب‌الوجود هم وجود داشته باشد. من می‌دانم که لااقل خودم وجود دارم و به همین دلیل واجب‌الوجود هم وجود دارد.» احتمال دارد این استدلال صحیح باشد، اما چندان محکم نیست. او به طور ضمنی از استدلال وجودشناسی که بی‌ارزش است،

Forms of intuition of time and space ۱۱۴

Pure concepts of The understanding ۱۱۵

Ontological ۱۱۶

Cosmological ۱۱۷

Teleological ۱۱۸

استفاده می‌کند تا فکر درباره واجب‌الوجود را به واجب‌الوجود واقعی تبدیل نماید. به علاوه اصل علیت، در خارج از جهان محسوسات اعتباری ندارد. ضمناً نمی‌توان درک کرد که این وجود چگونه است. در طبیعت نیروهای زیادی وجود دارند که وجود خود را با آثار خارجی نشان می‌دهند، اما نمی‌توان آنها را بررسی کرد، زیرا قادر نیستیم آنها را به اندازه کافی مشاهده نماییم.

کانت اقرار می‌نماید که برهان‌های غایت‌شناختی دارای اعتبار بیشتری است. به زندگی و تحقیقات علمی، هدف و مفهوم می‌بخشد. در جهان نشانه‌های بارزی از نظم و هدف مشاهده می‌کنیم. اینها نشان می‌دهند که امور مادی نمی‌توانند به وجود آورنده خودشان باشند، بلکه به وجودی حکیم و عاقل و مستقل که در خارج از آنهاست، اشاره می‌نمایند. با توجه به روابط متقابلی که در قسمت‌های مختلف جهان وجود دارد، می‌توان به این نتیجه رسید که چنین واجب‌الوجودی واحد است نه متعدد. در تحلیل نهایی، کانت به این نتیجه می‌رسد که برهان غایت‌شناختی در واقع نوع دیگری از برهان کیهان‌شناسانه است و بر همین سیاق، برهان اخیر هم شکل دیگری از برهان وجودشناسی می‌باشد. پس اینها نمی‌توانند دلایل قطعی و الزامی در مورد اثبات وجود خدا محسوب شوند.

هر چند وجود عینی خدا را نمی‌توان ثابت کرد، لیکن با دلایل نظری هم نمی‌توان آن را رد کرد. با آنکه کانت تلاش‌های الهیات طبیعی را باطل اعلام می‌دارد، اما راه بحث درباره خدا را کاملاً مسدود نمی‌کند. او معتقد است که بررسی‌هایش نشان می‌دهد تفکراتی که فراتر از محدوده تجربه می‌باشند، فریب‌دهنده و بی‌اساس هستند و همچنین این درس را به ما می‌آموزد که فکر بشر این تمایل را دارد که از این حد فراتر برود و افکار ماورای‌الطبیعی را مانند قالب‌های فکری خط طبیعی بداند. این تمایل هم خوب است و هم بد. در صورتی بد است که تصور کنیم خدا و آزادی و نامیرندگی موضوعات واقعی هستند که می‌توان آنها را با عقل شناخت. اینها در واقع تصورات منتظمی هستند که به افکار و زندگی ما هدف و مفهوم می‌بخشند و حقایق عینی نیستند. با توجه به بحث کانت در کتاب نقد خرد ناب، به این نتیجه می‌رسیم که بحث درباره خدا در قلمرو افکار نظری قرار ندارد، بلکه در قلمرو اخلاق باید به آن پرداخت.

ج- برداشت اخلاقی کانت از خدا. کانت اخلاق را هم به همان شیوه‌ای که معرفت و الهیات طبیعی را مورد نقادی روشنفکرانه و عقل‌گرایانه قرار داده بود، به باد انتقاد گرفت. اگر انسان متجدد باید به صورت انسان بالغ زندگی کند، لازم است تمام قدرت‌های غیرواقعی خارجی را از خود دور سازد و فقط تابع عقل خویش باشد. او به خدایی که ناصح آسمانی و یا ایجادکننده محرک برای او باشد، احتیاجی ندارد. باید به هر چه عقلش می‌گوید گوش فرا داد. این است مفهوم کلمات پیشگفتاری کتاب دین در محدوده خرد محض^{۱۱۹} که نقل می‌گردد: «از آنجا که اخلاق بر اساس آزادی انسان قرار دارد و به علت همین آزادی است که انسان خود را در مقابل قوانین قطعی مکلف می‌داند، دیگر احتیاجی نیست که برای درک وظایف خود معتقد باشد که وجود دیگری در بالای او قرار دارد و همچنین برای انجام وظایف خود محرک دیگر غیر از قوانین لازم ندارد.»

با این همه کانت معتقد بود که اخلاق ما را به سوی خدا رهبری می‌کند. قبل از اینکه پیرسیم کانت چگونه معتقد است که اخلاق ما را به سوی خدا رهبری می‌کند و آیا این نظر او صحیح است یا نه، بهتر است اول بفهمیم که کانت درباره اخلاق چه می‌گوید، زیرا هر چند ممکن است امروزه عده کمی عقاید او را بپذیرند، اما اندیشه او به طور ناخودآگاه در رگهای انسان‌گرایی غیردینی که طبق آن وظیفه را باید به خاطر وظیفه انجام داد، وارد شده است. کانت به دو نوع امر اخلاقی معتقد بود، امر غرضی و امر قاطع. الزام یک اصل عینی اخلاقی است که به صورت دستور شکل می‌گیرد. الزام نوع اول نوعی الزام عملی است در مورد اقدامی برای رسیدن به هدف مورد نظر. به عبارت دیگر این اقدام ما را در رسیدن به هدف اخلاقی کمک می‌کند. از خصوصیات امر غرضی این است که همه به آنها علاقه ندارند و انجام آن برای همه ضروری نیست، بلکه به احتیاجات افراد و شرایط زمان بستگی دارد.

امر قاطع با امر پیشین تفاوت زیادی دارد. کانت معتقد بود که امر قاطع یک اصل عقلی است که در تمام شرایط معتبر می‌باشد. وی این اصل را به دو طریق بیان می‌دارد: «فقط مطابق دستوری عمل کن که بتوانی در عین حال اراده کنی که آن دستور قانون عمومی گردد. یا چنان عمل کن که گویی دستور عمل تو به وسیله اراده تو یک قانون طبیعی عمومی خواهد شد.» مقصود عملی نیست که طبق وجدان انجام می‌شود، بلکه پیروی از اصول عقلی با کمال خونسردی و از روی عمد است. به نظر کانت امر قاطع همان اعتباری را دارد که حقایق بدیهی و روشن برای دکارت و عقل‌گرایان داشت.

کانت آن را به عنوان یک حقیقت بدیهی می‌پذیرد. کانت به عنوان نمونه، خودکشی، دروغگویی، تنبلی و خودخواهی را ذکر می‌کند. اگر همه این کارها را انجام دهند، ادامه زندگی غیرممکن خواهد بود. اینکه آیا این امر می‌تواند اساس کافی برای اخلاق محسوب شود، بحث دیگری است. باید تعریف روشن‌تری ارائه شود تا از وقوع احتمالات دیگر از قبیل عملی شدن افکار شخص خیالبافی که آرزومند پایان جهان است، جلوگیری به عمل آید. نظر کانت این حسن را دارد که عمل را صرف‌نظر از نتیجه حاصله، مهم می‌داند، زیرا ممکن است عملی با هدف نیک انجام شود، اما زیانبار باشد. او همچنین الزامی را که مردم حس می‌کنند؛ یعنی الزامی که محبت و خدمت نسبت به دیگران کار صحیحی است، تأیید می‌کند. اگرچه این نوع الزام به شرایط و تمایلات و عدم تمایلات شخصی بستگی ندارد، لیکن در تحلیل نهایی تعلیم اخلاقی کانت بیان نمی‌دارد که چرا باید اینطور عمل کنیم، بلکه از قرار معلوم آن را بدیهی می‌شمارد.

اگر در جواب گفته شود که ما باید از امر قاطع به این دلیل پیروی کنیم که زندگی را برای همه دلپذیر می‌سازد، در آن صورت می‌توان گفت که امر قاطع فقط نوعی امر غرضی به حساب خواهد آمد با این تفاوت که در قلمرو وسیع‌تری عمل می‌کند و اگر مسأله این باشد، آنگاه امر قاطع جنبه همگانی نخواهد داشت، بلکه صرفاً تبیین تصور مطلوب‌گوینده است، لیکن اگر گفته شود که دلیل پیروی از امر قاطع برای نفس آن است، در آن صورت متهم به ساده‌انگاری خواهیم شد، زیرا کافی نیست پرسیم که چه باید کرد، بلکه باید به این پرسش پاسخ دهیم که چه قدرتی برتر و بالاتر از من قرار دارد که به من دستور می‌دهد چنین کاری انجام دهم. به عبارت دیگر با قدرتی متعالی رو به رو هستیم. برخلاف آنچه کانت می‌گوید، این امر یک اصل مستقل ارادی نیست، بلکه چیزی است که از خارج به ما صادر می‌گردد.

جا دارد که در این مورد کانت را با عیسی مقایسه نماییم. عیسی تعلیم داد که دومین حکم بزرگ این است که همسایه خود را مثل خودمان محبت کنیم (متی ۲۲: ۳۹). این تعلیم او از عهد عتیق سرچشمه می‌گیرد (لاویان ۱۹: ۱۸). این تعلیم عیسی بیان احساس الزامی است که در تمام مردم وجود دارد اعم از اینکه دیندار باشند و یا نه و اعم از اینکه از آن متابعت کنند یا نکنند، اما عیسی به امر و تکلیف بالاتری اشاره می‌کند و آن این است که انسان باید خدا را با تمام وجود خود محبت نماید. این موضوع در ظهور اراده الهی به قوم اسرائیل در عهد عتیق هم وجود دارد (تثنیه ۶: ۴-۹). به طور کلی تمام مردم در مورد خدا احساس تکلیف می‌نمایند. این موضوع نه فقط درباره مسیحیت، بلکه در مورد ادیان دیگر هم صادق است. خواه مردم به تکلیف خود عمل کنند یا نکنند، باز هم این حقیقت به اعتبار خود باقی است. این موضوع در فکر تمام مردم وجود دارد، اما کانت و بسیاری دیگر در نظام فلسفی خود به آن توجهی نکرده‌اند.

کانت در کتاب نقد خرد عملی خود، جایگاه خدا را در نظام فلسفی خود تشریح می‌نماید. خدا (و همچنین مفهوم اختیار و بقا) از اصول موضوعه خرد ناب عملی محسوب می‌شود. حقیقی بودن آزادی اراده انسان را نمی‌توان ثابت کرد. کانت چنین استدلال می‌کند که از نظر علمی اعمال ما تابع اصل علیت است، اما تکالیف اخلاقی عامل جدیدی را معرفی می‌کنند. تکلیف متضمن این است که بتوانیم قانون اخلاقی را اطاعت و یا نسبت به آن سرپیچی نماییم. حکم مستلزم توانستن است. از این نظر از محدوده زمان و مکان فراتر می‌رویم. به عقیده کانت مفهوم آزادی نمی‌تواند مجوزی برای ایجاد یک نظام کامل مابعدالطبیعی مبتنی بر آن باشد. اخلاق مستلزم قبول آزادی اراده است که از اصول موضوعه خرد عملی است. کانت درباره خدا و بقا در بحث مربوط به نیکی نهایی بحث می‌کند. شرایط ایده‌آلی وجود دارد که در آن فضایل اخلاقی و شادمانی همزمان باشند. حقیقت دردناک این است که این دو در این جهان نمی‌توانند با هم باشند. به علاوه بشر وقتی می‌تواند به این شرایط مطلوب دسترسی پیدا کند که دارای وجودی ابدی باشد. برای دست یافتن به فضایل اخلاقی و شادمانی، ناچار از پذیرفتن این امر هستیم که طبیعت باید دارای عقلی خارج از خود باشد که در آن این دو یعنی شادمانی و فضایل اخلاقی هماهنگ گردند، به بیانی دیگر این علت همان خداست.

د- ارزیابی کانت از مسیحیت. این تلقی کانت از خدا، در کتاب دین در محدود خرد محض منعکس است. اخلاق به دین احتیاجی ندارد، اما ما را به سوی دین راهنمایی می‌کند. اخلاق ما را به وجود بهترین نیکی در جهان رهبری می‌نماید که برای احتمال وجود آن باید بپذیریم که یک وجود عالی و اخلاقی و قدوس و قادر مطلق هست و فقط او می‌تواند این دو عامل (یعنی وظیفه و شادمانی) را در یکجا جمع کند. ارزیابی کانت از مسیحیت از این نقطه شروع می‌شود. همانطوری که از نام کتاب پیداست، کانت می‌خواهد مسیحیت را از عوامل اضافی مانند ایمان به خدای ماورای‌الطبیعی که شخصا در کارهای انسان مداخله می‌نماید، آزاد سازد و به جای آن یک دین کاملاً معقول ارائه دهد.

که انسان متجدد و منور حاضر به قبول آن باشد: نتیجه عبارت است از دئیزم کاملاً ملایم شده. کانت با حذف اعتقاد مسیحی در مورد مکاشفه الهی (یعنی ظاهر شدن خدا در تاریخ بشر و کسب تجربه در مورد خدا از طریق حوادث و کلام الهی)، عقل را جانشین آن می‌سازد. داستان‌های کتاب مقدس برای توده‌های بی‌اطلاع مفید است، زیرا می‌تواند امور اخلاقی را به طرز مؤثری به آنها تعلیم دهد، اما در مرحله نهایی، عقل کلی انسانی است که بهترین اصل حاکم شمرده می‌شود. نظر مسیحیت در مورد فیض و نجات (بدین معنا آنچه انسان نمی‌تواند برای خودش انجام دهد خدا از طریق بخشیدن گناهان و برقراری مصاحبت با انسان فقط به خاطر محبتی که دارد برای انسان انجام می‌دهد) جای خود را به اتکا به نیروی انسانی می‌دهد، کانت می‌گوید: «دین حقیقی این نیست که بدانیم خدا برای نجات ما چه کرده است، بلکه این است که بدانیم ما چه باید بکنیم که شایسته نجات باشیم... در مورد لزوم آن، همه ممکن است مطمئن باشند بدون آنکه احتیاجی به کتاب مقدس باشد. خود انسان از نظر اخلاقی مسؤول خوب یا بد بودن خودش است. در دین کانت، عیسی «مظهر مفهوم اصل نیکی» و تجسم نیکی اخلاقی است که «از آسمان برای ما به زمین آمده است.» جای تعجب است که کانت نه در اینجا و نه در نوشته‌های دیگری، نام عیسی را ذکر نکرده است. به جای آن به طور مجرد درباره شخصی سخن می‌گوید که نماینده «انسانیت کامل مورد قبول خدا» و سرمشقی برای انسانیت است.

جالب توجه خواهد بود که انسان این موضوع را پیگیری نماید و متوجه شود که کانت در تمام موارد سعی می‌کند ایمان مسیحی را به تابعیت عقل درآورد و غیردینی سازد. ما مجال زیادی برای ادامه بحث نداریم و باید به بررسی اندیشه‌های کانت خاتمه بدهیم و به تبع آن، مطالعه فلسفه و ایمان از دوره اصلاحات تا عصر روشنگری را به پایان بریم. از معاصرین کانت کمتر کسی مانند او به دنبال هدف‌های روشنگری بود. کانت برنامه کتبی خود را تنظیم نمود و آن هماهنگ ساختن ایمان مسیحی با طرز فکر غیردینی جدید بود. کانت به دین سازمان یافته علاقه‌ای نداشت و هنگامی که کارکنان و دانشجویان دانشگاه کوبینگزبرگ به طرف کلیسای دانشگاه راه‌پیمایی می‌کردند، با آنها همراهی می‌کرد، اما وقتی به در کلیسا می‌رسیدند به آرامی از صف خارج می‌شد و به خانه می‌رفت.

کانت حاضر نبود دین را کاملاً از بین ببرد، در عین حال در عمل دین او دینی بود بدون خدا و در واقع دینی بدون دین و فاقد پرستش نیروی ماورای‌الطبیعه بود. دین کانت توسط هر شخص، اعم از دیندار و بی‌دین، قابل اجرا بود. در منظومه متافیزیکی او مقام خدا تا سر حد یک انگاره کم اهمیت پایین آورده شده است. کانت به حق الهیات طبیعی را رد کرد. فکر تیزبین او به سرعت توانست نقایض دلایل سنت اثبات وجود خدا را دریابد، اما آنچه به جای آنها قرار داد، چندان بهتر نبود. اصول موضوعه خرد عملی وی بیشتر به خیال‌پردازی شباهت دارد تا به استدلالی محکم: این موضوع که ما به عنوان انسان نمی‌توانیم در این دنیا به کمال برسیم، دال بر این نیست که بتوانیم فرصت دیگری برای بهتر شدن پیدا کنیم. این موضوع که فضایل اخلاقی و شادمانی در این جهان نمی‌توانند با هم باشند، ثابت نمی‌کند که در آینده وضع بهتری خواهیم داشت و این دو در یکجا جمع خواهند شد.

قبلاً اشاره کردیم که نظر کانت در مورد نقش عقل در اخلاق در واقع باقیمانده‌ای از عقل‌گرایی قرن هفدهم است. او معتقد بود که عقل به تنهایی می‌تواند وظایف انسان را تعیین کند. او اطمینان دارد که امر قاطع کاملاً مشخص و قطعی و روشن است، اما ما قبلاً نشان دادیم که چنین نیست. امر قاطع یا نوعی امر غرضی است یا نشان‌دهنده الزامی است که از خارج به ما می‌رسد. در حالت دوم، عقل دیگر نمی‌تواند وظایف انسان را تعیین کند، زیرا حقیقتی را قبول دارد که بالاتر از عقل است. انسان منبع اقتدار خود نیست. چیزی بالاتر از او وجود دارد که او را وادار می‌سازد اینگونه فکر و عمل کند.

جای تعجب نیست کسانی که نظر کانت در مورد خود فرمانروایی انسان را پذیرفتند، از قبول عقیده او درباره خدا خودداری نمودند. با این همه مگر ما مجبوریم نقطه شروع مباحث کانت را بپذیریم؟ کانت با در مرکز قرار دادن عقل انسان، در واقع همان راه دکارت را می‌پیمود. آنچه کانت و در واقع تمام متفکران عقل‌گرا و روشنگر انجام می‌دهند، این است که چهارچوبی می‌سازند و سپس سعی می‌کنند دین را در داخل آن جای دهند. اگر ایمان در این چهارچوب فلسفی جا نگیرد، به زیان خود مسیحیت است. فلسفه، دین را مجبور می‌کند که خودش را با آن مطابقت دهد. هر چه در چهارچوب فلسفی جا نگیرد، باید به دور افکنده شود تا به ناچار دین با فلسفه هماهنگ گردد. مشکل اصلی این است که انسان همیشه نمی‌تواند با اینگونه پیش‌فرض‌ها به حقیقت دسترسی یابد. هیوم زمانی در کمال صفا اظهار داشت که طبیعت به قدری پیچیده است که نمی‌توان آن را در یک اصل خلاصه کرد. وی در همین زمینه می‌توانست

بگویند که دین به قدری پیچیده است که نمی‌توان آن را در چهارچوب یک فلسفه بخصوص قرار دارد. وقتی شخصی فرضیه‌ای داشته باشد که نتواند حقایق را توجیه کند، دو راه بیشتر در پیش ندارد: یا باید در فرضیه خود تجدید نظر به عمل آورد (حتی آن را به کلی ترک نماید) و یا اینکه حقایق را نادیده بگیرد. کانت درمورد دین (مانند بسیاری از فلاسفه قرون هفدهم و هجدهم) راه دوم را انتخاب کرد. فلسفه او به تجربیات مسیحی درمورد خدا و دلایل تاریخی کتاب مقدس توجهی ندارد. روش او تقریباً به این شباهت داشت که شخصی درباره سلسله جبال هیمالایا کتابی بنویسد و عمداً از ذکر قله اورست خودداری نماید. کانت اولین کسی نبود که این کار را کرده است، هر چند اشخاصی مانند شلایر مایر و کیرکهگارد در قرن نوزدهم به این امر اعتراض کردند، اما کانت در این مورد آخرین شخص هم نبود.

نظر عامه در مورد دوره ملکه ویکتوریا این است که در آن دوره تمام مردم از قوانین اخلاقی خشک و یکنواخت دین غیرقابل انعطاف و خالی از شادمانی پیروی می‌کردند. در واقع قرن نوزدهم قرن ایمان و قرن بی‌ایمانی بود. در قرن نوزدهم فعالیت‌های تبلیغی چشمگیری در مورد مسیحیت وجود داشت و بیداری‌های روحانی گوناگونی در نقاط مختلف جهان دیده می‌شد. در مغرب زمین کلیساها هنوز پر از مؤمنین بود، اما در خارج کلیسا هم ندهای فراوانی شنیده می‌شد مبنی بر اینکه مؤمنین خود را فریب می‌دهند. حتی در داخل کلیسا هم زمزمه‌های محترمانه‌ای شنیده می‌شد مبنی بر اینکه مسیحیت را دیگر نمی‌توان به شکل قبل قبول کرد.

قرن نوزدهم سپری گردید و در مورد آن بررسی‌های دقیق به عمل آمد. در حال حاضر درباره کلیسای قرن نوزدهم نظرات جدیدی ابراز می‌گردد. نتایج بررسی‌های علمی در چند دهه اخیر در مورد سازمان و شخصیت‌ها و اعتقادات کلیسای قرن نوزدهم، هم در انگلستان و هم در اروپا و آمریکا، نشان می‌دهد کلیسا وضع خوبی داشته است. اکنون برخلاف گذشته تأکید نمی‌شود که تمام محیط فکری آن قرن تحت تسلط دو شخصیت یعنی کانت و هگل قرار داشته است. اکنون تصویری که از آن دوره ارائه می‌شود و مقبول می‌افتد، تصویری دگرگون است که در آن دو کوه (که البته در کنار آنها تپه‌های وجود داشت) نیست، بلکه تصویر جنگلی است که به آسانی نمی‌توان نمونه‌های فکری کلی در آن پیدا کرد.

علمای جدید دیگر نمی‌گویند که کانت یگانه فیلسوف پروتستان‌تیزم بود و معتقد نیستند که فلسفه هگل ختم تمام فلسفه‌هاست. این دو غول فلسفه به سطح معمولی پایین آورده شده‌اند و به عده دیگری هم که مانند آنها سرشناس نیستند، توجه شده است. یکی از خصوصیات جالب قرن نوزدهم تازه بودن آن است. بسیاری از عقاید آن بکر و بدیع است (صرفنظر از صحت یا سقم آنها) و وقتی در قرن بیستم از آنها ذکری به میان می‌آید، عده‌ای آنها را کاملاً جدید می‌دانند. بسیاری از آنچه امروزه در کتاب‌ها نظیر صمیمیت در مقابل خدا^۱ عنوان می‌شود، در واقع همان چیزهایی است که به اجداد ما و حتی به نسل‌های قبل از آنها گفته شده است. در این بخش از کتاب نظر جدیدی بر این قرن خواهیم افکند، زیرا بر قرن بیستم تأثیر زیادی داشته است. بعضی از نام‌هایی که ذکر خواهیم کرد دارای اشتهار جهانی می‌باشند، اما بعضی دیگر فقط در کشور خودشان و در محیط محدودتری شناخته شده‌اند. برخی از آنان مکتب‌های فکری پایه‌گذاری کرده و بعضی دیگر فردگرایان بزرگی بوده‌اند. وجه مشترک آنها این نیست که با یکدیگر هم عقیده هستند، بلکه همه در این هدف مشترک بودند که باید مسیحیت را با توجه به علوم جدید و فلسفه مورد نظر خود تفسیر نمود.

۱- شلایر ماخر

در قرن نوزدهم در انگلستان عده کمی به اهمیت شلایر ماخر توجه داشتند. سال‌های متمادی عده زیادی او را فقط از طریق کتاب کم‌اهمیتش در مورد انجیل لوقا می‌شناختند و تقریباً یک قرن بعد از مرگ وی بود که کتاب معروف او بنام ایمان مسیحی به انگلیسی ترجمه شد. البته وضع در دیگر نقاط اروپا متفاوت بود. کارل بارت به حق جمله‌ای را درباره شلایر ماخر به کار برده است که خود شلایر ماخر در مورد فردریک کبیر به کار برده بود: «او مکتبی تأسیس نکرد، اما عصری را به وجود آورد.» فقط در این اواخر است که دنیای انگلیسی زبان به اهمیت شلایر ماخر پی برده است.

زندگی و آثار او

فردریک دانیل ارنست شلایر ماخر^۲ (سال ۱۷۶۸-۱۸۳۴) فرزند یک کشیش ارتشی در سیلزیای شمالی بود. هر دو پدر بزرگ او روحانی مسیحی بودند و پدر او که دارای اعتقادات محکم پاک دینی بود، او را به دانشکده الهیات مورای‌ها فرستاد تا این اعتقادات در او تقویت شود. نکته تعجب‌آور این است که یک روز پدرش به او توصیه کرد که آثار کانت را بخواند تا بتواند به لیبرال‌ها جواب بدهد. شلایر ماخر جوان آثار کانت را خواند، اما نتایج دیگری به

۱ Honest to God

۲ Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher

دست آورد و حتی علیه زمینه پاک دینی خود عکس العمل نشان داد. در سال‌های بعد، شلایر مآخر خود را یک مراوی می‌دانست که در سطح بالاتری قرار دارد. در این مدت افکار او دگرگونی‌های زیادی پیدا کرده بود و تلاش می‌کرد که میان تجربه دینی پاک دینی انجیلی و مسیحیت مورد قبول روشنفکران زمان خودش ترکیبی ایجاد کند.

در عین حال شلایر مآخر در دانشگاه هال (که در آن موقع مرکز اعتقادات رادیکال آلمان بود) و همچنین در دانشگاه برلن به تحصیل پرداخت. بعد از مدتی تدریس خصوصی به برلن برگشت و کشیش بیمارستان چاریتی گردید و به زودی به عنوان عضو یک گروه بسیار معروف از نویسندگان و شعرای رومانتیک پذیرفته شد. این گروه به مخالفت با عقاید عقل‌گرایانه پیروان روشنگری برخاست و بر نقش تخیل، تصور و احساس تأکید نمود. در این دوره بود که شلایر مآخر کتاب معروف خود در مورد دین بنام سخنرانی‌هایی بر سخره‌گران تربیت شده (سال ۱۷۹۹) را انتشار داد. در سال ۱۸۰۴ به دانشگاه هال برگشت و به مقام استادی برگزیده شد. جنگ‌های ناپلئون او را مجبور ساخت که در برلن ساکن شود، زیرا طبق عهدنامه تیلسیت، هال از پروس جدا گردید.

شلایر مآخر در برلن یکی از معروف‌ترین متفکران کشور خود شد. نقش عمده‌ای در تأسیس دانشگاه برلن در سال ۱۸۱۰ داشت و بعد از آن هم دانشگاه الهیات زیر تسلط او قرار گرفت. با این همه علاقه او به هیچ وجه محدود به الهیات نبود. چند جمله از آثار افلاطون که توسط او ترجمه شد، سال‌ها از بهترین ترجمه‌های آلمانی بشمار می‌آمد. مقالات عالمانه متعددی نوشت که غالب آنها سخنرانی‌هایی بود که در آکادمی علوم پروس ایراد گردیده بود. در تمام این مدت شلایر مآخر به عنوان روحانی کلیسای معروف ترینیتی برلن مشغول خدمت بود. مجموعه آثار شلایر مآخر که بعد از وفاتش به زبان آلمانی انتشار یافت، سی جلد است (که حدود یک سوم آن موعظه و یک سوم آن الهیات و یک سوم آن فلسفه است). بسیاری از آنها را شاگردانش که سخنرانی‌های او را یادداشت می‌کردند برای اولین بار انتشار دادند. این آثار شامل کتابی بنام زندگی عیسی است. مهم‌ترین کتاب او ایمان مسیحی (سال ۱۸۲۱-۱۸۲۲) و سال ۱۸۳۰-۱۸۳۱) نام داشت که برداشت جدید شلایر مآخر از مسیحیت است.

برداشت شلایر مآخر

تاکنون در مورد شناخت خدا به دو روش مهم اشاره کرده‌ایم. روش مصلحین کلیسا این بود که تعالیم خود را بر اساس کلام مکشوف شده خدا در کتاب مقدس قرار دهند. روش دوم روش فلاسفه بود که سعی می‌کردند با استنتاجات منطقی درباره ماهیت جهان به الهیات طبیعی برسند (یا در مورد دلیل وجود شناسی، تصور انسان در مورد خدا را پایه بحث خود قرار دهند). از زمان توماس اکویناس به بعد، عده‌ای سعی کردند این دو را در یکدیگر ادغام نمایند. فلاسفه‌ای نظیر کانت هم وجود داشتند که معتقد بودند این دو روش ناقض یکدیگرند، چون الهیات طبیعی به طور بنیادی تباها شده بود، دیگر نمی‌توانست اساسی برای الهیات مسیحی باشد. شلایر مآخر کوشش کرد نکات خوب هر دو را انتخاب نماید و حد وسط پیدا کند. نتیجه تلاش‌های او گاهی الهیات ثبوتی خوانده می‌شود.

الهیات طبیعی طبق تعریف قدیم راه بن‌بستی بود که شلایر مآخر نمی‌خواست به آن وارد شود. کانت در این مورد به اندازه کافی بحث کرده بود و عقاید او بر عقاید گذشته چندان مزیتی هم نداشت و در آن اثری از دین حقیقی و زنده دیده نمی‌شد. از طرف دیگر شلایر مآخر احساس می‌کرد که دیگر نمی‌توان کتاب مقدس را به عنوان شرح مداخلات خدا در تاریخ بشر و مجموعه‌ای از فرمایشات الهی پذیرفت. کتاب مقدس ثبت تجربیات دینی بود و تجربه دینی کلیدی بود که شلایر مآخر با دو دست به آن چسبید. به نظر او این کلید می‌توانست تمام مسایل الهیات را حل کند (غیر از اموری که درک آنها برای بشر غیرممکن است). این به آن معنا بود که دیگر نباید کتاب مقدس را در تمام جزئیات آن جدی گرفت. چنین به نظر می‌آمد که راه جدیدی برای دفاع گشوده شده که در آن تجربیات ایمانداران و بی‌ایمانان شبیه یکدیگر بود. پس آنچه شلایر مآخر می‌کوشید انجام دهد این بود که تجربیات دینی را تجزیه و تحلیل نماید و از آن ذات دین را استخراج کند. بعد از انجام این کار ممکن بود ایمان مسیحی را مجدداً طوری تفسیر کرد که مشترکاً مورد قبول انسان متجدد در داخل و خارج کلیسا باشد.

دین شامل امور زیادی است. اعمال دینی مانند عبادت، نیکوکاری و شرکت در مراسم مذهبی است. عنصر معرفتی هم وجود دارد که باید آن را تحت عنوان کلی الهیات قرار داد (خواه مباحث عالمانه باشد یا تعلیم کتاب مقدس به کودکان). شلایر مآخر به این نتیجه رسید که جوهر دین نه فعالیت است و نه معرفت، بلکه چیزی است که در هر

دو مشترک است. در کتاب سخنرانی‌ها آن را اینطور تعریف کرده است: «وجود احساس و ذوق برای ابدیت». در همان زمان کتاب ایمان مسیحی را نوشت که می‌توانست در آن موضوع را قدری روشن‌تر بیان دارد: «عنصر مشترک در تمامی تبیین‌های گوناگون پاک دینی... این است: آگاهی به توکل محض یا پیوند داشتن با خدا». پس جوهر دین عبارت است از احساس توکل محض.

شلایر مآخر در کاربرد این عقیده آن را به نوعی صفت مشترک تجربه دینی و نیز معیارهای برای سنجیدن دیگر ارزش‌های تعلیم مسیحی تبدیل کرد. شلایر مآخر با استفاده از آن شروع به تفسیر مجدد تمام اعتقادات مسیحی نمود. او برداشت خود در مورد ماهیت خدا را اینطور خلاصه می‌کند: «تمام صفاتی را که به خدا نسبت می‌دهیم، نباید بیان‌کننده چیز مخصوصی در خدا بدانیم، بلکه فقط شیوه‌ای خاص برای بیان احساس توکل محض به اوست». گناه هم به همین سیاق تبیین می‌شود. گناه در واقع شکستن قانون الهی نیست، بلکه «عبارت است از فلج شدن نیروی تصمیم‌گیری روح به علت استقلال کنش حسی». طبیعت فروتر انسان در زمانی که باید متکی باشد، می‌خواهد آزاد باشد. گناه خدشه‌ای است که در احساس توکل محض ما ایجاد می‌گردد. گناه در افراطی‌ترین نوع آن «خدانشناسی» یا به صورت واضح‌تر فراموش کردن خدا خوانده می‌شود.

بدین طریق، تعریف نجات عبارت است از بازیافت احساس اتکا. چنین پیش آمده است که تجربه مسیحی، نجات را به شخص مسیح مربوط می‌سازد. شلایر مآخر در این مورد چنین می‌گوید: «در واقع با توجه به گذشته، آنچه باید گفت این است که اگر فقط با مسیح امکان تبدیل آگاهی انسان از خدا به حضور خدا در انسان باشد و اگر فقط از طریق ماهیت عقلی انسان نیروهای فانی به حضور خدا در جهان تبدیل گردند، پس در واقع فقط او وسیله حضور الهی در جهان و یگانه راه مکشوف شدن خدا در جهان است، زیرا او در خود خلقت جدید را دارد که شناخت خدا را امکان‌پذیر می‌سازد». نظر شلایر مآخر این است: مفهوم منحصر به فرد بودن مسیح. مسیح آنطور نیست که در اعتقادنامه‌های کلیسای اولیه تحت تأثیر مابعدالطبیعی یونانی تصویر شده است. شلایر مآخر اضافه می‌کند: «پس نجات‌دهنده از نظر ماهیت انسانی، شبیه تمام انسان‌هاست، اما تفاوتی که با آنها دارد این است که همیشه احساس حضور خدا یعنی همان وجود واقعی خدا را دارد».

به عبارت دیگر نباید مانند کلیساهای راست دین، عیسی را هم انسان واقعی و هم خدای واقعی یعنی کلمه الهی که طبیعت انسانی بر خود گرفت، بدانیم. عیسی انسانی است چنان نزدیک به خدا که می‌توان گفت خدا در اوست. عمل نجات‌بخشی عیسی این بود که «ایمانداران را در احساس حضور خدا که در خودش وجود داشت، شریک می‌سازد. مقصود این نبود که مسیح به جای آنها مجازات گناه را متحمل شده است، بلکه این است که به آنها کمک کند که «اصل محرک و عامل حرکت‌دهنده ما نیز بشود». شلایر مآخر بعضی از اصطلاحات الهیات مسیحی قدیمی و حتی قسمتی از محتوای آن را حفظ می‌کند، اما مفهومی که به آن می‌دهد تغییر یافته و یا به کلی عوض شده است. مثلاً تعلیم او درباره مصالحه با خدا تا حدی به راست دینی پروتستان شباهت دارد. از جمله آنکه می‌نویسد: «فرض زندگی مشترک با مسیح، به مثابه تغییر رابطه انسان با خدا تلقی می‌شد که همان عدل^۳ خداست و از نظر تغییر روش زندگی، ایمان آوردن به اوست».

هنگامی که شلایر مآخر درباره تثلیث اقدس سخن می‌گوید، در عین حال که این اصطلاح را حفظ می‌کند، اما مفهوم دیگری به آن می‌دهد. آن را «نکته اساسی تعلیم مسیحی» می‌خواند و برای حفظ آن دلایلی پیدا می‌کند، اما از سوی دیگر اظهار می‌دارد که وقتی درباره «وحدت در ذات و تثلیث در شخصیت» سخن می‌گوییم، به ثنویت نزدیک شده‌ایم. معتقد است که قائل بودن به تمایز ابدی در ذات باری تعالی را نمی‌توان یک تجربه عمومی دینی دانست. به عبارت دیگر، اعتقادات شلایر مآخر او را به مخالفت با تثلیث اقدس می‌کشاند. او به وجود خدا معتقد است، زیرا خدا وجودی است که ما به او متکی هستیم و عیسی فقط انسانی است که این تجربه را در بهترین سطح داشته است و روح‌القدس در واقع راهی است برای تبیین تجربه خدا در کلیسا.

اظهار نظر

اگر امروزه کتاب ایمان مسیحی شلایر مآخر را برداریم و ۷۵۰ صفحه آن را مورد مطالعه قرار دهیم، آن را پر از عقاید غیرعملی خواهیم یافت و این امر تا حدی نتیجه کار مترجمین انگلیسی است. سبک ترجمه خشک و بی‌روح است، با

این همه، قصور اصلی متوجه خود شلایر مآخر است. در عین حال غالب نوشته‌های او دارای تازگی جالب توجهی است و قسمت زیادی از آن در کتاب صمیمت در مقابل خدا و در نوشته‌های پل تیلیک مندرج شده است. روش این سه نفر اصولاً یکی است. در حالی که شلایر مآخر برای معاصران خود بیان می‌دارد که خدا همان وجودی است که ما نسبت به او احساس اتکای کامل داریم، تیلیک و رایینسون برای روشن ساختن مفهوم خدا برای مردم این عصر، وی را مطلوب غائی یا اعما یا اساس وجود می‌نامند که ما نسبت به او بیگانه شده‌ایم.

در تمام موارد یاد شده هر سه کوشیده‌اند که از الهیات کتاب مقدس و الهیات طبیعی قدیم دست بکشند و به تحلیل تجارب دینی بپردازند. در هر سه مورد از اصل مشترکی استفاده شده تا اعتقادات سنتی مورد تفسیر مجدد قرار بگیرد. اصل مشترکی که به ویژه در هر سه وجود دارد، اعتقاد به اتکا یا توکل است. پس جای تعجب نیست که نتایج علم الهی هر سه کاملاً شبیه یکدیگر است. اینها دیگر به زبان خداپرستی سنتی سخن نمی‌گویند سنتی که خدا را بالاتر از کائنات و وجودی در خود کامل می‌داند و او را خالق و حافظ همه چیز می‌شمارد، خدایی که در جهان فعالیت دارد و در آن حاضر است و در عین حال از آن مستقل است. از نظر شلایر مآخر حد فاصل بین اعتقاد به وجود خدا و همه خدایی روشن است. در حالی که ترجیح می‌داد از خدا نه به عنوان وجودی خارج از جهان، بلکه به عنوان خود وجود، یا اساس وجود سخن بگوید، رایینسون یک فصل را به بحث درباره «آیا اعتقاد به وجود خدا پایان می‌یابد؟» اختصاص می‌دهد و در پاسخ این پرسش عقاید تیلیک را تأیید می‌کند.

از نظر شلایر مآخر گناه چیزی است که احساس توکل محض یعنی تمایل ما به آزاد بودن به هنگام وحدت با خدا را مختل می‌کند. تیلیک کلمات را تغییر می‌دهد، اما اعتقاد اصلی را حفظ می‌نماید. از نظر تیلیک گناه عبارت است از عدم تمایل غائی و بیگانه شدن نسبت به اساس وجود ما. مسیح که ما را از گناه نجات می‌دهد از نظر این سه نفر نقش واحدی دارد. این سه نفر نسبت به تصویری که در عهد جدید از مسیح ارائه شده مشکوک هستند. آنها نمی‌خواهند درباره مسیحی که در اعتقادنامه‌ها همزمان با مثابه خدا و انسان تجسم یافته، بحث کنند و به جای او انسان کاملی را قرار می‌دهند که تفاوت او با دیگران این است که «دارای قدرت پایدار ناشی از شعور خدایی خود است» (شلایر مآخر) و یا «حامل مکاشفه نهایی الهی» است (تیلیک) و یا «آینه‌ای شفاف که خداوند را منعکس می‌کند، دقیقاً آنچنان که او «فی‌نفسه، هیچ نیست» (رایینسون).

برای این سه نفر مسیح از این نظر مهم نیست که به توان گناهان انسان مجازات شد، بلکه از این نظر مهم است که چون در مورد خدا آگاهی منحصر به فردی دارد، می‌تواند آن را به دیگران منتقل نماید. در پس مفهوم «حامل وجود جدید» تیلیک و «انسان برای دیگران» رایینسون، مسیح شلایر مآخر اوایل قرن نوزدهم قرار دارد. قیاس میان شلایر مآخر، تیلیک و اسقف رایینسون را کمی با عجله انجام دادیم. در بخش بعدی درباره دو نفر اخیرالذکر مطالعه بیشتری خواهیم کرد. حالا باید ببینیم که این نظریه جدید شلایر مآخر تا چه حد مفید است. در پاسخ این پرسش باید گفت که او صمیمانه کوشش می‌کرد که پیام مسیحی را به طرز جدیدی بیان نماید که مورد قبول انسان متجدد باشد. البته این نوع تلاش‌ها لازم است، اما مشکل اصلی این است که نوزاد احتمالی، غالباً همراه آبی که برای استحمام او به کار رفته به دور افکنده می‌شود.

تلاش شلایر مآخر برای تجربی بودن رویکردش باعث شد که در اثر تأکید بر تحلیل تجربیات دینی، نظریه‌پردازی محض را رد کند. مشکل اصلی این نبود که شلایر مآخر بیش از حد تجربی بود، بلکه این بود که به اندازه کافی تجربی نبود. در هیچ قسمت از نوشته‌های او به تجربیات خاص دینی همانند تجربه‌های ویلیام جیمز در کتاب گوناگونی تجربیات دینی (سال ۱۹۰۲) برخورد نمی‌نماییم. به علاوه شلایر مآخر هیچ کوششی به عمل نمی‌آورد که بحث مفصلی در مورد تجربیات دینی مذکور در عهد جدید انجام دهد. برعکس، عامل مشترک تجربیات دینی را احساس توکل محض فرض می‌کند و از آن پا فراتر نمی‌نهد. در واقع، همان موضع مشخص و روش عقل‌گرایی قرن هفدهم را اتخاذ می‌نماید. باید گفت موضع شلایر مآخر تا حدی آمیخته به روش غیرجزمی و معقولانه است، چرا که تجربه دینی مستلزم احساس توکل به خداست. با این همه هیچگاه این زحمت را به خود نداد که فکر کند ممکن است موضوع ژرف‌تر باشد. پس برای خود اصلی انتخاب کرد و سعی نمود مسیحیت را در چهارچوب آن قرار دهد و هر چه اضافه یا کم است، از آن دور سازد. بدین طریق دیگر قادر نبود واقعا توجه کند که عهد جدید درباره خدا و مسیح و گناه و نجات چه می‌گوید، زیرا همه چیز را با توجه به اصل فرضی خود تفسیر می‌کرد.

مسایل یاد شده، ما را به این موضوع رهنمون می‌کند که روش الهیات چیست. شلایر ماخر مسیحیت را با توجه به جهان‌بینی کلی خود مورد مطالعه قرار می‌دهد و اصول خشکی برای تفسیر به کار می‌برد. تیلیک و رایینسون هم همین کار را انجام می‌دهند. وقتی دلایلی ذکر می‌نمایند بیشتر برای تشریح عقاید خودشان است تا برای اثبات حقایق. در ارزیابی آثار این سه نفر نکته مهم این است که نه فقط بدانیم چه چیزهایی از مسیحیت را حفظ کردند، بلکه بدانیم چه چیزهایی را کنار گذاردند. برخلاف روش این سه نفر، مسیحیت راست دین (اعم از پروتستان و کاتولیک) دارای روش متفاوتی بود. به طور کلی مدافعان مسیحیت حاضر بودند جهان‌بینی‌های زمان خود را بپذیرند، اما حاضر نبودند مسیحیت را در چهارچوب آنها زندانی کنند. در مورد روش الهیات، مانند روش علوم، نمی‌توان پیش فرض‌هایی تعیین نمود، بلکه تعیین روش منوط است به نوع دلایلی که با آنها سر و کار داریم. شلایر ماخر و تیلیک و رایینسون ظاهراً خود را متجدد می‌دانند، زیرا حاضر هستند تعالیم سنتی مسیحی را ترک کنند و عقایدی را بپذیرند که علی‌الظاهر مورد قبول انسان متجدد است. به هر روی باید دانست که بدیع بودن همیشه با حقیقی بودن یکی نیست. شاید علمایی که محافظه کارترند و دلایل تاریخی عهد جدید را مورد توجه قرار می‌دهند، دارای روش‌های علمی جدیدتری باشند.

۲- هگل و ایدئالیسم

از نظر بسیاری از فلاسفه و متکلمین نسل گذشته، ایدئالیسم یگانه فلسفه جدید بود. شلایر ماخر ناشناخته ماند، زیرا آثارش به زبان آلمانی و در قرن نوزدهم کمتر متکلم انگلیسی زبان وجود داشت که زبان آلمانی بداند. حتی در دیگر نقاط اروپا هم به علت رواج فلسفه ایدئالیسم به شلایر ماخر توجهی نمی‌شد. این حقیقت تأسف آور را خود شلایر ماخر وقتی در اوج قدرت بود، در ملاقاتش با د. اف. اشتراوس^۴ فهمید و اشتراوس همان شخصی است که بعد از مدتی بزرگترین کتاب قرن در مورد شرح نقد آمیز زندگی مسیح را به رشته تحریر درآورد. اشتراوس در پاییز سال ۱۸۳۱ به برلن رفت تا در محضر بزرگترین استادان آن زمان حاضر شود. هنوز یکی دو بار بیشتر در جلسات درس هگل شرکت نکرده بود که هگل به علت شیوع بیماری وبا دار فانی را وداع کرد. وقتی شلایر ماخر خبر درگذشت هگل را به اشتراوس رسانید، وی گفت: «به خاطر هگل بود که من به اینجا آمدم» و البته این سخن باعث ناراحتی شلایر ماخر گردید.

ایدئالیسم

مفهوم کلمه ایدئالیسم تا حدی چند پهلوست. به معنای وسیع کلمه مبین این دیدگاه است که ذهن و ارزش‌های معنوی، بنیادی‌تر از ارزش‌های مادی است. به این معنا مخالف مکتب طبیعی است که ذهن و ارزش‌های معنوی را بر اساس امور و روش‌های مادی تفسیر می‌نماید. کلمه ایدئالیسم به عنوان یک اصطلاح فنی فلسفی برای اولین بار در قرن هجدهم مورد استفاده قرار گرفت. به زودی برای بیان عقاید بارکلی به کار برده شد که طبق آن هیچ چیزی را نمی‌توان درک کرد و هیچ چیزی وجود ندارد، مگر تصوراتی که در ذهن درک کننده وجود داشته باشد. خود بارکلی ترجیح می‌داد که فلسفه خود را مکتب غیرمادی^۵ بخواند. به تدریج مفهوم ایدئالیسم برای مکتب‌های دیگری هم به کار برده شد. کانت از این کلمه برای بیان تعالیم خود با عنوان «ایدئالیسم متعالی»^۶ استفاده کرد و تلاش فراوان به عمل آورد که آن را از عقاید دکارت و بارکلی متمایز گرداند، زیرا ایدئالیسم آنها را مشکوک و جزمی می‌دانست. به طوری که قبلاً اشاره کردیم، کانت معتقد بود که امکان ندارد بتوانیم از طریق تفکر عقلی از جهان معرفتی کسب نماییم. از طرف دیگر به یک وجود متعالی ایمان داشت و وجود خدا و آزادی و ابدی بودن را می‌پذیرفت.

نسل بعدی فلاسفه آلمان برخی به عنوان عکس‌العمل در مقابل کانت و بعضی با الهام از او مکتب ایدئالیسم مطلق^۷ را به وجود آورد. مهم‌ترین این فلاسفه عبارت بودند از فیخته و شلینگ و هگل. فرصت نیست که درباره دو نفر اول به طور مشروح بحث کنیم، اما کلیاتی از عقاید آنها را بیان خواهیم کرد. فیخته^۸ (سال ۱۷۶۲-۱۸۱۴) مانند کانت معتقد بود که قبول نکردن آزادی اراده انسان، به اصول اخلاقی مغایرت دارد و به همین دلیل باید آزادی اراده را به عنوان یک اصل اساسی بپذیریم. جبر^۹ به این معناست که تمام افکار و اعمال ما به وسیله امور طبیعی و مادی تعیین می‌شوند

۴ D. F. Strauss

۵ Immaterialism

۶ Transcendental Idealism

۷ Absolute Idealism

۸ J. G. Fichte

۹ Determinism

و بدین طریق دارای آزادی فکر و عمل نیستیم. در سال ۱۷۹۲ فیخته کتاب نقد تمام مکاشفات خود را به کانت تقدیم کرد. با الهام یافتن از کانت اعلام داشت که دین مکشوف نشان‌دهنده این حقیقت است که وجود واجب روحانی را که فراتر و برتر از ماست، می‌پذیریم. ایمان به وجود خدا اصولاً به این معناست که یک قدرت اخلاقی اساسی را که بر همه چیز تسلط دارد، قبول می‌کنیم.

این کتاب فیخته اولین اثر از یک رشته کتاب‌هایی است که موضوع اصلی آنها «ایدئالیسم اخلاقی»^{۱۰} یا «همه خدایی اخلاقی»^{۱۱} می‌باشد. البته کاملاً روشن نیست که آیا فیخته به وجود یک خدای شخصی^{۱۲} معتقد بود یا نه، اما در هر حال از راست دینی دفاع نمی‌کرد. سخنرانی‌های روزهای یکشنبه او به این منظور بود که جوانان به جای رفتن به جلسات کلیسا برای شنیدن سخنرانی‌های او بیایند و در واقع رقابتی بود با کلیسا. به علت سر و صدای زیادی که بر اثر تهمت الحاد برخاست، فیخته مجبور شد از استادی فلسفه استعفا دهد. از سال ۱۸۱۰ تا پایان عمر در دانشگاه برلن دارای مقام استادی فلسفه و وظایف مختلف اداری بود. فیخته می‌نویسد: «نوع فلسفه‌ای که انسان انتخاب می‌کند بستگی به نوع شخصیت او دارد، زیرا یک نظام فلسفی مانند یک اثاثیه بی‌جان نیست که انسان بتواند آن را بردارد و یا ترک کند... بلکه به وسیله روح شخصی که از آن فلسفه پیروی می‌کند، جان می‌گیرد.» خود فیخته فلسفه خود را بر اساس «من» آزاد و با شعور قرار داد که باید از آن همه چیز استنتاج گردد. جهان مادی ما انعکاسی از من روحانی است.

همانطور که از اثر اولیه شلینگ^{۱۳} (سال ۱۷۷۵-۱۸۵۴) درباره من به عنوان یک اصل فلسفی^{۱۴} (سال ۱۷۹۵) پیداست، وی در این کتاب فقط یک حقیقت را قبول دارد که من نامحدود و مطلق می‌باشد و تمام کائنات مظهري از اوست. بعداً اعتقاد او به تدریج به فلسفه طبیعت (سال ۱۷۹۷) و درباره روح جهان (سال ۱۷۹۸) منعکس گردید. اکنون طبیعت وجود مطلق بود که به طور غیرعمدی و در عین حال با هدف ویژه کار خود را انجام می‌داد. شلینگ چند سال بعد تحت تأثیر عمیق اسپینوزا فلسفه‌ای به وجود آورد که «فلسفه این همانی»^{۱۵} نام دارد. طبیعت و فلسفه مظاهر وجود واحدی هستند. وجود واحد مطلق که اساس همه چیز می‌باشد. بعداً تحت تأثیر افلاطونیان جدید و عرفان یاکوب بوهم قرار گرفت. در سال‌های آخر عمر خود که استاد دانشگاه برلن بود، کوشید فلسفه خود را با مسیحیت آشتی دهد، اما از دیدگاه مسیحیت کوشش‌های او موفقیت‌آمیز نبود. با این همه در طرز تفکر آلمانی تأثیر زیادی داشت و تعالیم اولیه او وی را از بزرگترین فلاسفه ایدئالیست آلمانی یعنی هگل جدا می‌سازد.

هگل

گئورگ ویلهلم هردریک هگل^{۱۶} (سال ۱۷۷۰-۱۸۳۱) از نظر همگان بزرگترین و در عین حال مشکل‌ترین مفسر فلسفه ایدئالیسم آلمانی در قرن نوزدهم است. بعد از مدتی اشتغال به تدریس خصوصی و سردبیری روزنامه و مدیریت مدرسه، هگل در سال ۱۸۱۶ به استادی فلسفه در هایدلبرگ و در سال ۱۸۱۸ به جای فیخته در دانشگاه برلن پذیرفته شد و تا آخر عمر در آنجا به تدریس پرداخت. آثار او به زبان آلمانی بود و از ده جلد بالغ می‌گردد که شامل پدیدارشناسی ذهن^{۱۷} (سال ۱۸۰۶) و علم منطق^{۱۸} (سال ۱۸۱۲-۱۶) و دائرةالمعارف فلسفه^{۱۹} (سال ۱۸۱۷) می‌باشد. بعد از مرگ وی شاگردان وفادارش یادداشت‌هایی را که از سخنرانی‌های او داشتند، جمع‌آوری کرده و در بعضی موارد با یادداشت‌های خود استاد مقابله نمودند و آنها را به چاپ رسانیدند. این مجموعه‌ها شامل آثاری مانند فلسفه تاریخ و تاریخ فلسفه دین است. هگل در جوانی مقالات زیادی درباره مسیحیت نوشت. وی برخلاف شلینگ تعالیم فلسفی خود را برای عموم بیان نمی‌کرد. مقالات وی که عمیقاً تحت تأثیر کانت قرار دارند تا سال ۱۹۰۷ در قفسه‌ای نگهداری شد و به چاپ نرسیدند.

Moral Idealism ۱۰

Ethical Pantheism ۱۱

Personal God ۱۲

F. W. J. Von Schelling ۱۳

On the I as a Principle of Philosophy ۱۴

Identity Philosophy ۱۵

Georg Wilhelm Friedrich Hegel ۱۶

The Phenomenology of Mind ۱۷

Science of Logic ۱۸

Philosophy Encyclopedia of ۱۹

مفهوم بنیادی در تمام آثار هگل، واژه آلمانی Geist است. شاید بتوان این کلمه را به ذهن mind (با تأکید در مورد جنبه عقلانی آن) یا روح Spirit (با تأکید بر جنبه غیرمادی بودن و یا ماورای طبیعی و دینی بودن حقیقت) برگرداند. بهتر است بگذاریم خود هگل مفهوم کلمات خود را تشریح نماید. بدین طریق خواننده گرامی تا حدی با سبک نگارش او آشنا خواهد شد: «روح یگانه حقیقت است. وجود باطنی جهان و اصل وجود است و ذاتا وجود دارد. صورت عینی و مشخص به خود می‌گیرد و با خودش ارتباط برقرار می‌سازد. غیر بودن را در خود دارد و وجود او در خود اوست. با این همه در عین حال که وجود مشخص دارد و غیر بودن را هم در خود دارد و باز هم با خودش یکی است، به خود استوار و در خود کامل است. این خودکفا بودن چیزی است که در مرحله اول ما می‌شناسیم و ذاتا در او وجود دارد؛ یعنی ذات روحانی است. باید معرفت روح باشد و باید خودش را به عنوان روح درک کند. این به آن معناست که باید به عنوان وجودی به خودش عرضه شود و در عین حال از این مرحله شناسایی، بالاتر و متعالی‌تر باشد. باید موضوع معرفت خودش باشد و در خودش ظهور کند، چون محتوای روحانی او به وسیله فعالیت خودش ایجاد می‌گردد، فقط ما فکرکنندگان هستیم که روح را می‌شناسیم، اما معرفتی که روح در مورد خودش دارد باعث می‌گردد که صورت هستی بر خود گیرد. بدین طریق در وجود خود به صورت وجود خارج از خود ظاهر می‌گردد. فکر که بدین طریق به خود پی می‌برد، علم خوانده می‌شود. علم ظهور فکر یا روح است و قلمرو ذات خودش می‌باشد.»

به عبارت دیگر، اگر بخواهیم نظر هگل را خیلی ساده بیان نماییم، می‌خواهد بگوید که تمام حقیقت عبارت است از نمود روح. هگل این نظر را در مورد طبیعت و تاریخ و تفکر نیز صادق می‌داند. مجموعه دانش بشری چیزی نیست غیر از تفکر روح مطلق از طریق ذهن‌های انسانی. این موضوع را طور دیگری می‌توان بیان داشت: «تاریخ و طبیعت و تفکر انسان در واقع جنبه‌هایی از معرفت روح مطلق هستند.» چنین متداول شده است که نظر هگل در مورد ظهور روح را منطق دیالکتیکی (که همان مفهوم پویایی را دارد) بنامند که متشکل از تز و آنتی تز و سنتز^{۲۰} است. باید دانست هر چند هگل گاهی از این سه اصطلاح استفاده می‌نماید، اما اینها اصولا از اصطلاحات فیخته هستند. با این همه بنیاد حقیقی دیالکتیک در تعالیم هگل وجود دارد و منطق دیالکتیکی در تبیین جهان‌شناختی مورد استفاده قرار می‌گیرد. هگل دیالکتیک روح را در همه چیز مشاهده کرد و حتی در گستره وسیع تاریخی هم آن را می‌یابد:

«تاریخ جهان عبارت است از انضباط اراده طبیعی غیرمضبوط که جهان را به تابعیت یک اصل کلی درمی‌آورد و آزادی ذهنی می‌بخشد. مشرق زمین فقط می‌دانست و تا به امروز هم می‌داند که واحد آزاد است. یونانیان و رومیان می‌دانستند که بعضی آزادند، دنیای آلمانی می‌داند. به همین دلیل اولین نوع حکومتی که در تاریخ مشاهده می‌کنیم روش استبدادی تک شخصیتی و نوع دوم دموکراسی و حکومت اشراف و نوع سوم روش سلطنتی است.» به عبارت دیگر نقطه اوج تاریخ جهان عبارت است از ظهور امپراطوری پروس از بافت یونانی و رومی و حتی مرحله باستانی تاریخ. البته امروزه کمتر مورخی وجود دارد که با این عقیده موافق باشد. تاریخ فقط تجلی خاصی از ظهور روح است. همین عقیده در مورد دین هم که خیلی اساسی‌تر می‌باشد، بسط داده شده است. دین عبارت است از خودآگاهی خدا یعنی خدا از طریق فعالیت انسان به خودآگاهی می‌رسد. بهتر است در این مورد مستقیما از خود هگل بشنویم:

«وقتی خدا را تعریف می‌کنیم که او خودش را از خودش تشخیص می‌دهد و موضوع شناخت خودش است، اما در این تشخیص خودش با خودش کاملا یکی است و در واقع روح مطلق است. آگاهی خدا از ماهیت خودش مطلق است، خدا و خواست خدا هر دو یک چیز است. این آگاهی که حالت شدن در خداست، در واقع لحظه‌ای بیش نیست. آگاهی محدود، خدا را فقط تا حدی می‌شناسد که خداوند خود را در آن می‌شناسد. بدین طریق خدا روح است و در واقع روح کلیسایش یعنی پرستندگان خودش نیز هست. این است دین واقعی. درک به خودی خود عینیت می‌یابد. در اینجا ذات خدا مکشوف می‌گردد. خدا دیگر وجودی بالاتر و ماورای این جهان و وجودی ناشناخته نیست، زیرا به مردم گفته است که خودش چیست و این شناسایی را فقط در تاریخ و به صورت امر خارجی بروز نداده، بلکه از طریق آگاهی نیز افشا کرده است.»

بدین طریق هگل برای ما تصویری از حقیقت ترسیم می‌نماید که در نهایت روحانی است. در واقع آنچه در تجربه ما وجود دارد جزئی از تکامل الهی می‌باشد. نباید خدا را بالاتر و برتر از جهان خود بدانیم، زیرا او در خود جهان است. این توجیهی است از جسمیت یافتن مسیح که ظهور روح در یک انسان خاص است. هگل با ارائه این فلسفه جامع روح،

^{۲۰} Thesis, Antithesis and Synthesis، این سه اصطلاح بر نهاده و برابر نهاده و هم نهاده ترجمه شده، اما ما همان لغات لاتین را به کار می‌بریم، زیرا در فارسی متداول می‌باشد.

عقیده داشت که فلسفه او غایت و کمال تمام فلسفه‌هاست. او تصور می‌کرد که مسیحیت را از تمام حملات متجددین حفظ کرده و کلید مفاهیم عمیق آن را به دست داده است. به زودی به این نکته خواهیم پرداخت که این ادعای او درست است یا نه، اما قبل از آن به بعضی از متفکران بعدی اشاره خواهیم کرد که تصور می‌کردند ادعای هگل به طور کامل و یا تقریباً درست بود.

پیشرفت ایدئالیسم

بعد از مرگ هگل، بعضی از متکلمین آلمان عقاید هگل را اساس فلسفی تعلیم خود قرار دادند. فلسفه هگل در اوایل همان قرن به سواحل انگلستان و امریکا رسید. این فلسفه با کتاب راز هگل (سال ۱۸۶۵) به قلم جیمز هاپینسون استرلینگ، در انگلستان به عموم معرفی گردید، هر چند عده‌ای به شوخی گفتند که او راز هگل را به خوبی حفظ کرده است. در نیمه دوم همان قرن مکتب ایدئالیسم در دانشگاه‌های انگلستان مخصوصاً آکسفورد جای پای محکمی پیدا کرد. از طرفداران آن می‌توان به این نام‌ها اشاره کرد: تی. اچ. گرین^{۲۱} (سال ۸۲-۱۸۳۶) و بنجامین جووت^{۲۲} (سال ۹۳-۱۸۱۷) و ادوارد کرد^{۲۳} (سال ۱۸۳۵-۱۹۰۸) و پرینگل پتیسون^{۲۴} (سال ۱۸۵۶-۱۹۳۱) و اف. اچ. برادلی^{۲۵} (سال ۱۸۴۶-۱۹۲۴). در سال‌های قبل از ۱۹۱۴، مکتب ایدئالیسم در انگلستان مانند امپراطوری انگلستان مستحکم به نظر می‌رسید.

یکی از علل این موضوع این بود که این مکتب را این ستارگان درخشان فلسفه در انگلستان تعلیم می‌دادند، اما اگر موضوع را عمیق‌تر بشکافیم، به علل دیگری هم پی خواهیم برد. یکی از علت‌ها آن بود که برنامه آموزشی انگلستان در آن دوره شامل فلسفه کلاسیک می‌شد که مطابق آن افلاطون به عنوان بزرگترین فیلسوف معرفی می‌گردید. بدیهی است که رسیدن از ایده یا مثل افلاطون به ایدئالیسم مطلق هگل خیلی آسان بود. به علاوه هگل بر افلاطون این مزیت را داشت که عقایدش پویاتر بود و با تکامل هماهنگی بیشتری داشت. بالاخره ایدئالیسم به منزله مانعی روحانی در برابر طرز فکر مادی و غیردینی محسوب می‌گردد. به نظر می‌رسد عقاید هگل که متکلمین مسیحی دلایل تاریخی آن را مطلوب خود یافتند، پایه‌ای منطقی برای مسیحیت شمرده شد. در پایان قرن، علاوه بر مدافعان کلیسایی مکتب ایدئالیسم، عده‌ای از سیاستمداران نظیر بالفور^{۲۶} و هالدن^{۲۷} و اسموتس^{۲۸} پیرو این مکتب گردیدند. در اوایل قرن بیستم ایدئالیسم به ضعف گرایید. از قوی‌ترین مخالفین آن می‌توان جی. ئی. مور^{۲۹} و برتراند راسل^{۳۰} را نام برد.

مهم‌ترین اشکال ایدئالیسم این است که فاقد برهان اثباتی است. فلاسفه ایدئالیسم در سخن گفتن ید طولانی دارند، اما سخنان آنها نه فقط مخالف عقل معمولی است، بلکه قابل اثبات هم نیست. معرفی یک نظام فکری آسان است، لیکن اثبات صحت آن کار ساده‌ای نیست. مور در مقاله‌ای تحت عنوان «درک حقیقت» ایدئالیست‌ها را متهم می‌کند به اینکه گرفتار این اشتباه بزرگ هستند که میان تصورات و حقیقت تمایز قائل نیستند. درست مثل این است که بین «فکر کردن درباره شیر» و «شیری که شکار کرده‌ایم» تفاوتی قائل نشویم. راسل، بارکلی و طرفدارانش را متهم می‌کند به اینکه «شیء درک شده را با عمل درک کردن اشتباه می‌کنند. وقتی بارکلی می‌گوید، برای اینکه درخت را درک کنیم، درخت باید در ذهن ما باشد، آنچه حق گفتنش را دارد، این است که تصور درخت باید در ذهن ما باشد. اگر بگوییم که درخت باید خودش در ذهن ما باشد، مثل این است که بگوییم، شخصی که در ذهن ما ظاهر می‌شود، باید خود هم در ذهن ما باشد.»

عده‌ای هم وجود داشتند که از اتحاد بین ایدئالیسم و مسیحیت ناراحت بودند. مک تگرت^{۳۱} که خودش ایماندار

۲۱ T. H. Green

۲۲ Benjamin Jowett

۲۳ Edward Caird

۲۴ A. S. Pringle-Pattison

۲۵ F. H. Bradley

۲۶ A. J. Balfour

۲۷ R. B. Haldane

۲۸ J. C. Smuts

۲۹ G. E. Moore

۳۰ Bertrand Russell

۳۱ J. M. E. Mc Taggart

نیست، تذکر داده است که مکتب هگل «دشمنی است که قیافه خود را تغییر داده و چندان هم علنی نیست، با این همه بسیار خطرناک است.» وقتی قرن بیستم فرا رسید، عده‌ای از بزرگان کلیسایی با ناراحتی متوجه شدند که مکتب تجربی بار دیگر تمام دانشکده‌های فلسفه انگلستان را فرا گرفته است. البته ناراحتی آنها چندان مورد نداشت، زیرا مکتب جدید تجربی دوباره موضوعات مهمی را مطرح نموده است. در واقع در قرن نوزدهم هم در اروپا اعتراضاتی علیه ایدئالیسم به عمل آمده بود. شدیدترین اعتراضات از سوی سورن کیرکه گارد دانمارکی به طور غیرمنتظره‌ای ابراز شد، او متفکری است که هر چند بیش از یک صد سال پیش در گذشت، اما افکارش در این سال‌های اخیر مورد توجه قرار گرفته است.

۳- کیرکه گارد

زندگی و آثار او

از نظر بعضی از خوانندگان تحلیل آزاردهنده کیرکه گارد از عکس‌العمل‌های انسان، نور درخشانی بر رفتار شخص انسان می‌تاباند. از نظر عده‌ای دیگر گفتار او حرف‌هایی توخالی است. به عقیده عده‌ای، وجودگرایی^{۳۲} کیرکه گارد خلائی را که ایدئالیسم به مثابه بنیاد فلسفی مسیحیت ایجاد کرده بود، پر کرد. عده‌ای دیگر معتقدند که کیرکه گارد نمایانگر ورشکستگی فلسفه غرب است. مسأله دیگر نوشته‌های کیرکه گارد از نظر مشکل بودن درک مطلب، دست کمی از نوشته‌های هگل ندارد، اما علت آن امر دیگری است. هگل به خود زحمت نمی‌داد که عقاید خود را به روشنی بیان دارد، لیکن کیرکه گارد عمداً موضوعات را می‌پیچاند، زیرا به نظر او حقیقت یک چیز عینی نیست که بتوان آن را در یک بشقاب عرضه نمود، بلکه به زعم او، حقیقت فقط به طور شخصی و ذهنی در نتیجه یک دوره تحلیل از خود که طولانی و گاهی دردناک است، مکشوف می‌شود. کیرکه گارد برای اینکه خواننده خود را به هدفی که دارد راهنمایی کند، گاهی صلاح می‌داند که راه‌های پیچ در پیچ انتخاب نماید. بهترین اثری که عقاید او را به روشنی بیان می‌دارد، یادداشت‌های روزانه اوست. ما توصیه می‌کنیم که مبتدیان از همانجا شروع کنند. بدیهی است که اگر از زندگی پر تلاطم او اطلاعی نداشته باشیم، نخواهیم توانست عقاید او را به خوبی درک کنیم.

سورن ابی کیرکه گارد^{۳۳} (سال ۱۸۱۳ - ۱۸۵۵) در کپنهاک دیده به جهان گشود. پدرش یک تاجر ثروتمند از کلیسای لوتری بود. بعد از طی دوران ناشاد و انزوای کودکی، در دانشگاه کپنهاک به تحصیل پرداخت و در نظر داشت از روحانیون کلیسا گردد. امتحانات الهیات را در سال ۱۸۴۰ به پایان رسانید و یک سال بعد دختری را برای ازدواج نامزد کرد. بعد از پیوستن به سلک روحانیون همچنین از ازدواج منصرف گردید. چند سال قبل از آن؛ یعنی در سال ۱۸۳۵، دچار ضعفی شد که خودش آن را «زلزله عظیم» می‌خواند. این پرسش ناراحت‌کننده به فکر او خطور کرد که رفاه مادی خانواده او در واقع نشانه لعنت خداست یا دلیل برکت اوست.

در سال‌های بعد از آن کیرکه گارد خود را در زندگی افراط آمیز اجتماعی غرق کرد و تا حدی امیدوار بود که از افکار خود آسوده شود. در عین حال خیلی هم عاطل و باطل نبود، زیرا آثار زیادی از قلم او جاری شد که همه نشان‌دهنده فکر درخشان، اما آزار دهنده بود. نسبت به جهان و رفتار انسان و فلسفه، به ویژه فلسفه هگل به شدت بدبین بود. بعضی از این آثار را با نام مستعار انتشار داد. در بعضی از آنها هگل را مورد تمسخر قرار داده است. عنوان کتاب‌هایی مانند منتخبات فلسفی (سال ۱۸۴۴) و یادداشت پایانی غیرعلمی (سال ۱۸۴۶) خود نشان‌دهنده این حقیقت است که این کتاب‌ها بدین منظور نوشته شد که ادعاهای باطل ایدئالیسم مطلق را علنی سازد. عنوان دو کتاب که قبلاً نوشته بود؛ یعنی ترس و لرز (سال ۱۸۴۳) و تصور ترس (سال ۱۸۴۴) نشان می‌دهد که از نظر کیرکه گارد نگرانی اصلی هستی بشر در چیست. حتی در سال ۱۸۳۵ در یادداشت‌های روزانه چنین می‌نویسد: «موضوع اصلی این است که خودم را درک کنم و بفهمم که خدا واقعا از من چه انتظاری دارد. موضوع اصلی این است که حقیقتی را درک کنم که برای من حقیقت داشته باشد و عقیده‌ای را بیابم که بتوانم برای آن زندگی کنم و برای آن جان بدهم.» حقیقت واقعی، موضوعی انتزاعی و تفکری مجرد نیست، بلکه جستجوی رنج‌آور قلبی است.

در هفته مقدس سال ۱۸۴۸ کیرکه گارد از نظر روحانی زندگی جدیدی پیدا کرد. در یادداشت‌های روزانه می‌نویسد: «تمام زندگی من تغییر کرد.» بعد از مدتی چنین می‌نویسد: «اعتقاد به بخشش گناهان به این معناست که ایمان داشته

Existentialism ۳۲

Soren Aaby Kierkegaard ۳۳

باشیم که در اینجا و در این زمان گناهان ما را خدا بخشیده است و مطمئن باشیم که خدا واقعا آن را فراموش می‌کند.» هم قبل و هم بعد از این تجربه، کیر که گارد چند کتاب درمورد جنبه‌های مختلف مسیحیت نوشت. از آن جمله است پاکی دل عبارت است از خواستن یک چیز (سال ۱۸۴۶) و اعمال محبت (سال ۱۸۴۷) و مکالمات مسیحی (سال ۱۸۴۸). اگرچه کیر که گارد در این کتاب‌ها با سخت‌گیری به تحلیل شخصی می‌پردازد، اما برخلاف آثار پیشین خود درمورد ضعف دیگران چندان خصمانه برخورد نمی‌کند.

سال‌های آخر زندگی کیر که گارد با مباحثات تلخ متقابل با کلیسای رسمی به پایان می‌رسد. در ژانویه سال ۱۸۵۴ اسقف مینستر^{۳۴} که رئیس کلیسای دانمارک بود، درگذشت. اسقف مارتسن^{۳۵} (که کمی بعد جانشین وی گردید) سخنرانی غرائی در فضایل آن مرحوم ایراد کرد. کیر که گارد دیگر نمی‌توانست تمسخر خود را درمورد دین رسمی پنهان نماید، در مقاله‌ای که ضد مارتسن انتشار داد، چنین نوشت: «آیا اسقف مینستر از شاهدان حقیقت بود؟» این مباحثه کیر که گارد را به کام مرگ کشانید. یکی از روزنامه‌های معروف حملات شدیدی به او کرد. وی در بستر مرگ از قبول عشای ربانی از دست یکی از صاحب منصبان شاه خودداری کرد، هر چند این روحانی از دوستان قدیمی او بود. کیر که گارد در سن چهل و دو سالگی دار فانی را وداع گفت.

حقیقت و مسیحیت

نظر کیر که گارد درمورد فلسفه هگل را می‌توان اینطور خلاصه کرد: «نه خوب بود و نه حقیقت داشت.» وی برای تشریح موضوع می‌گوید که پیروی از فلسفه هگل درست مثل این است که انسان با یک نقشه کوچک اروپا که در آن دانمارک خیلی کوچک نشان داده شده است، بخواهد در دانمارک مسافرت کند. سپس استدلال خشک مابعدالطبیعی نظری را به باد تمسخر می‌گیرد. حقایق فلسفه هگل با حقایق وجود انسان هیچ نسبتی ندارد. کیر که گارد ایراد دیگری بر هگل وارد می‌سازد، این ایراد در واقع تکرار بعضی از مطالبی است که ما قبلاً در ارزیابی عقاید هگل بیان داشتیم. توجه به آن از یک سو به دلایل آنکه شخصیت کیر که گارد را برای ما روشن‌تر می‌سازد و از سوی دیگر از این نظر اهمیت دارد که پیروان غیردینی کیر که گارد در قرن بیستم (یعنی هستی‌گرایان) نیز همان ایراد را از پیروان غیردینی هگل (مارکسیست‌ها) گرفته‌اند. در این مورد گفته‌های کیر که گارد را که در سال ۱۸۵۰ در یادداشت‌های روزانه نوشته است، نقل می‌نماییم:

«من بارها نشان داده‌ام که هگل اصولاً انسان را در سطح موجوداتی وحشی و به حیواناتی که عقل به آنان عطا شده، فرو می‌آورد، زیرا در دنیای حیوانات «فرد» همیشه از جمع کم اهمیت‌تر است. خصوصیت نوع انسان این است که چون فرد به صورت خدا آفریده شده، همیشه از جمع بالاتر است. این حقیقت ممکن است اشتباه فهمیده شود و مورد سوءاستفاده قرار گیرد، اما حقیقت است. برای حفظ این حقیقت باید مبارزه کرد.» در این مورد می‌توان مطالب فراوانی از یادداشت‌های روزانه نقل کرد. این مطالب نشان می‌دهند که کیر که گارد شخصاً با هگل مبارزه می‌کرد تا از مسیحیت دفاع کند. هگل یگانه هدف او نبود، بلکه هدف اصلی حملات او این تصور جدید بود که حقیقت یک امر غیرشخصی^{۳۶} است و می‌توان با تفکر غیرحسی به آن دسترسی پیدا کنیم. این تفکر ممکن است درمورد علوم طبیعی صحیح باشد، اما درمورد خداجویی به هیچ وجه فایده‌ای ندارد.

درمورد شناخت خدا، موضوع اصلی انتخاب است و این انتخاب باید با «ترس و لرز» انجام شود. به طور خلاصه «مسیحیت در جایی شروع می‌شود که هگل کار خود را به پایان می‌رساند»، اما حتی در اینجا هم دین می‌تواند خطرناک باشد، زیرا ممکن است در انسان نوعی رضایت سطحی ایجاد کند و نگذارد که خود را بی‌قید و شرط به لطف الهی تسلیم نماید و بدین طریق مانع از برآورده شدن عمیق‌ترین احتیاجات انسان به کمک خدا شود. نظر کیر که گارد درمورد حقیقت را معمولاً زیر عنوان ذهنیت^{۳۷} مورد بحث قرار می‌دهند. این اصطلاح را خودش بارها به کار برده و روش عینی را با ذهنی مقایسه کرده است. روشن‌ترین توضیح در این مورد در یادداشت‌های روزانه یافت می‌شود که می‌گوید: «این کاملاً صحیح است که از دیدگاه عصر حاضر ذهنیت منزوی شده، اهریمن محسوب می‌شود. عینیت هم دردی را دوا نمی‌کند. تنها چاره همان ذهنیت است؛ یعنی خدا به عنوان ذهنیت و اداره‌کننده ابدی.» سپس درباره

Mynster Bishop ۳۴

Bishop Martensen ۳۵

Impersonal ۳۶

Subjectivity ۳۷

«منطق مسیحی شدن» بحث می‌کند. در آغاز بحث با تحسین از سقراط قول مشهور لسینگ درباره او یاد می‌کند. سقراط در ابتدا دلایلی درباره فناپذیری انسان پیدا نکرد تا بعداً با اتکا به آنها زندگی کند. موضوع برعکس بود. او در راه اعتقادش زندگی خود را به خطر انداخت و زندگی او دلیلی برای اثبات عقیده‌اش بود. به نظر کیر که گارد این همان زندگی روح است، در حالی که زندگی مردم معمولی با ذات ترسو و ضعیف اداره می‌شود. لسینگ گفته بود که انسان نمی‌تواند شادی ابدی را بر اساس حوادث تاریخی قرار دهد. پس مسیحیت که یک دین تاریخی است چطور می‌تواند با این عقیده سازگار شود؟ کیر که گارد در پاسخ می‌گوید که نتایج بررسی‌های تاریخی قطعی نیست و در واقع چندان فایده‌ای هم ندارد، زیرا موضوع مهم عبارت است از انتخاب ذهنی یا جهش ایمان و تسلیم شدن به امر نامعقول. به عبارت دیگر درست مانند روش سقراط و اعتقاد او به فناپذیری است. بحث را اینطور ادامه می‌دهد:

«من به خودم می‌گویم: من انتخاب می‌کنم. آن واقعه تاریخی به قدری برای من مهم است که حاضرم برای آن جان خود را به خطر بیندازم (فرمایش مسیح هم این موضوع را تأیید می‌کند، زیرا می‌فرماید، اگر کسی از تعلیمات من پیروی نماید؛ یعنی مطابق آن زندگی کند، به حقیقی بودن آن پی خواهد برد؛ یعنی قبل از عمل کردن دلیلی برای آن وجود ندارد و حتی قبول تعلیم او نمی‌تواند باعث اطمینان شود). وقتی تعلیم را قبول می‌کنیم و طبق آن زندگی می‌نماییم و زندگی خود را برای آن به خطر می‌اندازیم، در آن موقع حقیقت آن ثابت می‌شود. در ابتدا دلایلی در دست نداشتیم تا بر اساس آنها ایمان بیاوریم و طبق آنها زندگی کنیم. موضوع کاملاً برعکس است. این همان استقبال خطر است و بدون این کار غیرممکن است بتوانیم ایمان داشته باشیم. برای ایجاد رابطه با روح باید آزموده شویم. ایمان داشتن و مایل بودن به ایمان آوردن به این معناست که زندگی ما آزموده شود و ایمان ما هر روز مورد آزمایش قرار گیرد (علت این امر این است که انسان دارای بدن، جان و روح است). روح باعث اختلاف می‌گردد، اما انسان ضعیف می‌خواهد در روابط خود به سطح پایین‌تر نزول کند و در عین حال رضایت روح را جلب نماید. مخاطره‌آمیز بودن ایمان در همین است. انسان غیر روحانی همیشه به دنبال «احتمالات» است و «روح» به آن رضایت نمی‌دهد، زیرا روح محک آزمایش است. اگر می‌خواهی از احتمالات آزاد شوی و نفس خود را انکار نمایی باید از جهان دست بکشی.»

نمی‌توان آثار کیر که گارد را یک جانبه مورد مطالعه قرار داد. وی با آن جنبه از حیات سر و کار دارد که خیلی مهم است و غالب فلاسفه تحلیلی (و حتی بسیاری از واعظان) از وارد شدن به آن خودداری کرده‌اند. مطالعه آثار او غالباً این تأثیر را بر انسان می‌گذارد که ضرورت یک فضیلت است و هنگامی که دلایلش ضعیفتر است، فریاد سر می‌دهد. عقاید وی درباره خدا گاهی جنبه جادویی پیدا می‌کند. وجود خدا مهم نیست، بلکه فکر درباره وجود او مهم است. در داستان پریان امریکایی، دورتی و دو نفر از دوستانش با یک شتر ترسو کارهایی انجام می‌دهند که نتیجه ایمان آنها به یک جادوگر است. بعداً این جادوگر یک انسان معمولی از آب درمی‌آید. درمورد کیر که گارد هم غالباً همین داستان صدق می‌کند؛ یعنی آنکه بیشتر عکس‌العمل‌های او اندیشیدن به خداست و نه رو به رو شدن با خود خدا.

این موضوع با مطالعه توضیح روشنگرانه او در منتخبات فلسفی تأیید می‌شود: «اگر نسل حاضر هیچ چیز از خود باقی نگذارد مگر این کلمات: ما ایمان داریم که در فلان سال خدا در میان ما به صورت یک خادم فروتن ظاهر شد و در میان ما زندگی کرد و تعلیم داد و بالاخره وفات یافت، همین کافی خواهد بود. نسل حاضر با این کار هر چه لازم بود، انجام داده است. این بیان در تاریخ جهان کافی است که به آیندگان فرصتی بدهد. آثار پر حجم در ابدیت چیزی به واقعیت نخواهد افزود.» از نظر کیر که گارد تناقض ایمان به این معناست که اعتقاد با استدلال نسبت معکوس دارد. هر چه دلایل کمتر باشد، بهتر است. ایمان و استدلال با یکدیگر ضد و نقیض هستند. به نظر کیر که گارد مهم نیست که چه می‌دانید، بلکه مهم آن است که چگونه عکس‌العمل نشان می‌دهید. موضوع اصلی، دانش واقعی نیست، بلکه درک وسیع از خود و از وجود انسان است. این موضوع مخصوصاً در مکالمات مسیحی و اعمال محبت روشن است: «امروز خاطره محکوم‌کننده‌ای به نظرم رسید. فرض کنیم که این عمل محکوم‌کننده علنی گردد. می‌توانم به جای دوردستی بروم و در کشور بیگانه‌ای زندگی کنم. زندگی جدیدی آغاز کنم و خاطرات خود را فراموش نمایم تا از آنها آسوده باشم. یا اینکه می‌توانم در جایی پنهان شوم. نه، باید در جای خود بمانم و به کار معمولی خود ادامه دهم و همه چیز را به خدا بسپارم. ماندن در جایی که فقط بر اثر امکانات به وجود آمده بسیار دشوار است.»

کیر که گارد با روش خاص خود خیلی عمیق‌تر از غالب فلاسفه به زندگی می‌نگرد. درک او از بعضی از جنبه‌های تجارب انسانی خیلی عمیق‌تر از درک مخالفین وی است. با این همه در بعضی از موارد نکات اصلی انجیل مسیح را

فراموش می‌کند. تعلیم رسولان مسیح را نمی‌توان تا حد داستان متناقض تجسم خیالی تقلیل داد. انجیل بدون رستاخیز مسیح عبارت است از افسانه خیالی مسیحی که قدرت نجات دادن ندارد. تناقض کاملی که کیر که گارد بین امور عینی و ذهنی قائل شده، مورد قبول هیچ یک از نویسندگان کتاب مقدس نیست. نویسندگان کتاب مقدس مردم را به ایمان آوردن دعوت می‌کنند نه به این دلیل که ایمان یک امر بی‌معناست، بلکه به این دلیل که تسلیم شدن به مسیح دارای اهمیت زیادی است. حقانیت مسیح از جمله در معجزات و همچنین در رستاخیز او مشاهده می‌گردد.

کیر که گارد آثار خود را اصلاح‌کننده و نوعی «ادویه» می‌خواند، اما هیچ وقت به فکر او خطور نمی‌کرد که صد سال بعد همه او را به نام پدر وجودگرایی مسیحی و وجودگرایی الحادی خواهند شناخت. در عین حال باید اذعان کرد که تعلیم وی شامل نوعی نظام فکری است که با وجود عوامل غیرمعقول آن، اعتباری کمتر از نظام فکری هگل ندارد. اگر عقاید وی را با دقت پیگیری نماییم، به این نتیجه خواهیم رسید که از نظر عقلی نمی‌توان ایمان را بر بی‌ایمانی ترجیح داد و معرفت عینی درمورد خدا باید جای خود را به معرفت ذهنی درمورد وضع انسان بدهد. بهترین کاری که می‌توانیم انجام دهیم این است که بگذاریم کیر که گارد آخرین کلام را بگوید: «برای مطبوع ساختن غذا، ادویه مفید است، اما نمی‌توان همیشه به خوردن ادویه قناعت کرد».

۴- الحاد و لادری‌گری

الحاد^{۳۸} عبارت است از ایمان نداشتن و انکار وجود خدا. این اصطلاح از اواخر قرن شانزدهم متداول شد. لغت لادری‌گری^{۳۹} خیلی جدیدتر است. معمولاً آن را به تی. اچ. هاگسلی^{۴۰} از علمای دوره ویکتوریا و از دوستان چارلز داروین نسبت می‌دهند. وی این کلمه را برای بیان اعتقاد خود به کار برد. مقصود وی این نبود که وجود خدا را انکار نماید، بلکه می‌خواست شک خود را درمورد امکان معرفت واقعی نشان دهد و به مکتب‌هایی اعتراض نماید که برخی از امور را بدیهی و مسلم فرض می‌کردند. ممکن است اصطلاح لادری‌گری جدید باشد، اما این اعتقاد کاملاً قدیمی است و در مدت کوتاهی پیروان زیادی پیدا کرد. به زودی عده زیادی متوجه شدند که اصطلاح لادری‌گری به خوبی بیانگر اعتقاد آنها درمورد دین است.

شکی نیست که لادری‌گری متافیزیکی کانت را پیروان کلیسایی و غیرکلیسایی او در میان مردم ترویج دادند. البته عامل مهم‌تر نفوذ علم در میان مردم بود. هر قدر بررسی دانشمندان درمورد کائنات بیشتر می‌شد، خود به خود خدا از زندگی مردم دورتر به نظر می‌رسید. این حقیقت با مکالمه ناپلئون و لاپلاس ستاره‌شناس مشهور فرانسوی تأیید می‌گردد. ناپلئون اظهار داشت که لاپلاس خدا را از ستاره‌شناسی دور کرده است. لاپلاس جواب داد: «علیحضرتا، من احتیاجی به این فرضیه ندارم»، خدا دیگر یک اصطلاح قابل تفسیر به وسیله علم نبود. عقیده بسیاری این بود که کلمات طبیعت و علم می‌توانستند همه چیز را تفسیر نمایند. به نظر عده‌ای تاریخ تفکر قرن نوزدهم عبارت است از سرنگونی نهایی خدا و جستجو برای یافتن مکتب‌هایی که بتوانند جای خالی خدا را پر سازند. در این فصل به چند مکتب مهم الحادی و لادری‌گری قرن نوزدهم اشاره خواهیم کرد.

فویرباخ

یکی از نکات تعجب‌آور این است که در نهضت مهم ضد دینی قرن نوزدهم در عقاید خود از هگل استفاده کرده‌اند. این دو عبارتند از مکتب فویرباخ و مکتب مارکس. لودویگ فویرباخ^{۴۱} (سال ۱۸۰۴ - ۱۸۷۲) در هایدلبرگ به تحصیل الهیات پرداخت و سپس در برلن در محضر هگل به مطالعه فلسفه مشغول شد. در سال ۱۸۲۸ بدون دریافت حقوق در دانشگاه ارلانگن تدریس نمود. در آلمان روش معمول برای استاد شدن همین بود، اما درمورد فویرباخ این امر عملی نشد و او زندگی خود را وقف مطالعه و نوشتن کرد. عنوان بسیاری از آثار عمده فویرباخ حامل نوعی الهیات معینی است: جوهر مسیحیت (سال ۱۸۴۱) و جوهر دین (سال ۱۸۴۵) و خطابه‌هایی درمورد جوهر دین (سال ۱۸۵۱). در این نوشته‌ها هیچ اثری از قصد نویسنده دال بر حذف اعتقاد به خدای مسیحی و جانشین کردن طبیعت به جای آن دیده نمی‌شود.

Atheism ۳۸

Agnosticism ۳۹

T. H. Huxley ۴۰

Ludwig Feuerbach ۴۱

فویرباخ نمی‌خواست که دین را به عنوان یک امر خرافاتی به کناری بگذارد، بلکه می‌خواست واقعیت آن را طبق اعتقاد خود به مردم بفهماند. در حالی که هگل گفته بود که تمام حقیقت مظهری است از روح مطلق، فویرباخ با خونسردی اعلام داشت که این روح همان طبیعت است: «بدین طریق طبیعت منشأ انسان است.» فویرباخ با شلایرماخر هم عقیده بود که اصل مهم در دین عبارت است از احساس توکل محض، اما در عین حال معتقد بود که «آنچه به آن اتکا دارد و خود را به آن متکی می‌داند چیزی غیر از طبیعت نیست.» دین نشان‌دهنده طبیعت و آمال انسان است. «وجود الهی چیزی نیست جز وجود انسانی؛ یعنی طبیعت انسانی تصفیه شده، رها گشته از محدودیت‌های انسانی و عینیت یافته؛ یعنی به عنوان یک وجود متمایز مورد تفکر و احترام قرار گرفته است. بنابراین تمام صفات الهی، همان صفات طبیعت انسان است.» از همین جاست که فویرباخ به این نتیجه می‌رسد: «خداشناسی یا الهیات همان انسان‌شناسی است و معرفت درمورد خدا چیزی غیر از معرفت درمورد انسان نیست.»

یادآوری این نکته جالب است که اعتقاد فویرباخ درباره دین مورد توجه اسقف رایینسون نویسنده کتاب صمیمیت در مقابل خدا قرار گرفت. همانطوری که رایینسون می‌گوید، فویرباخ (مانند نیچه) بیشتر ضد خداپرستی بود تا ملحد. وی مخالف این عقیده بود که خدایی در بالای کائنات وجود دارد. فویرباخ با عقاید هگل شروع می‌کند و به این نتیجه می‌رسد که می‌بایست از عقاید هگل تعالی جست. تنها چیزی که برای فویرباخ ماند، طبیعت بود و به همین دلیل به طبیعت الوهیت می‌بخشد و طبیعت را به عنوان وجودی که شخصیت دارد، به زندگی انسان وارد می‌کند. اگر اصول عقاید فویرباخ را بپذیریم، نظام فکری او منطقی به نظر می‌رسد. لازمه نظام او تفسیر همه چیز در پرتو آن است. مشکل در این امر نهفته که مسیحیت ذاتاً مجموعه‌ای است که در چهارچوب یک نظام خاص محدود نمی‌شود. مسیحیت درباره خدایی سخن می‌گوید که از طبیعت جداست. پس انسان متجدد باید بین این دو یکی را انتخاب کند، یا عقاید فویرباخ با نتایج منطقی آن را بپذیرد و یا کل مسیحیت را که نمی‌تواند در چهارچوبی قرار بگیرد.

مارکس و ماتریالیسم دیالکتیک

کارل مارکس^{۴۲} (سال ۱۸۱۸ - ۱۸۸۳) اهل آلمان در یک خانواده یهودی به دنیا آمد که بعد آیین لوتری را پذیرفت. در بن به تحصیل حقوق پرداخت و سپس برای مطالعه فلسفه و تاریخ به برلن رفت. از دانشگاه ینا به خاطر مطالعاتش درمورد فلسفه یونان باستان درجه دکترا دریافت کرد. هگل پنج سال قبل از اینکه مارکس به برلن برود وفات یافت، اما همانطوری که مارکس بعداً اظهار داشت «میراث فکری هگل به نفوذ خود ادامه داد.» مارکس جوان به یک گروه انشعابی از پیروان هگل پیوسته که خودشان را روح‌های آزاد می‌نامیدند. مارکس گاهی به روزنامه‌نگاری می‌پرداخت، اما فعالیت‌هایش به دلیل سیاسی معلق ماند. دو روزنامه‌ای که وی سردبیری آنها را به عهده داشت، به علت انقلابی بودن توقیف شد. در انقلاب سال ۱۸۴۸ روزنامه مارکس توقیف و خودش هم دستگیر گردید و به اتهام آشوبگری محاکمه و سپس از آلمان تبعید شد. باقیمانده عمر خود را در لندن بسر برد و در حالی که زندگی نسبتاً فقیرانه‌ای داشت، مدت زیادی از وقت خود را صرف مطالعه در موزه بریتانیا می‌کرد و برای کتاب مهم خود سرمایه^{۴۳} (سال ۱۸۶۷) مطالبی برای تجزیه و تحلیل سرمایه‌داری جمع‌آوری می‌نمود.

در دهه ۱۸۴۰ مارکس با فردریک انگلس^{۴۴} آشنا شد. آنها با هم تعداد زیادی جزوه و مطالب بحث‌انگیز انتشار دادند. همکاری انگلس با مارکس محدود به امر نویسندگی نبود، بلکه چون انگلس در داد و ستد منسوجات موفقیت زیادی داشت، می‌توانست مارکس را که کار منظمی نداشت، از نظر مالی پشتیبانی کند. همین انگلس بود که بعد از وفات مارکس توانست نوشته‌های مارکس را جمع‌آوری کند و کتاب سرمایه را انتشار دهد. مارکس هم آگاهانه و ناخودآگاه مدیون هگل بود. در حالی که هگل تمام حقیقت را اثری از روح مطلق می‌دانست، مارکس از فویرباخ پیروی می‌کرد. فویرباخ را می‌ستود که «رابطه اجتماعی انسان را اساس عقاید خود قرار داده و بدین طریق ماتریالیسم واقعی و علم ثبوتی را پایه‌گذاری کرده است.»

مارکس به جای تفسیر مجدد دین آن را به عنوان دشمن هر نوع پیشرفتی رد می‌کند. وی می‌گوید: «انسان به وجود آورنده دین است، اما دین انسان را نمی‌سازد. تا موقعی که انسان جای خود را در کائنات پیدا نکرده است، دین به انسان خودآگاهی می‌دهد. انسان یک وجود مجرد و خارج از جهان نیست. انسان عبارت است از مجموعه انسان‌ها و

۴۲ Karl Marx

۴۳ Das Kapital

۴۴ Engels Friedrich

دولت و اجتماع. این دولت و این اجتماع به وجود آورنده دین می‌باشند که آگاهی جهانی باژگون است، زیرا خود این دو نیز جهانی باژگونند... رنج دینی در عین حال نشانه‌ای از رنج واقعی و اعتراضی علیه آن است. دین عبارت است از آه و ناله موجودات ستمدیده و احساسات جهانی بی‌احساس و روح کالبدی بی‌روح. دین تریاک اجتماع است. از بین بردن دین که نشانه شادی کاذب انسان است، برای شادی واقعی انسان ضروری است.» این نقل قول از آثار چاپ نشده اولیه مارکس نشان می‌دهد که حتی در سال ۱۸۴۳ وی اصول خود را که تا آخر بدون تغییر ماند، پایه‌ریزی کرده بود.

خلائی که در نتیجه ترک دین به وجود آمد، به وسیله ماتریالیسم یا ماده‌گرایی پر شد، ولی ماتریالیسم مارکس پویا بود و بر اساس عقاید دیالکتیکی هگل پی‌ریزی شده بود. تشریح کامل ماتریالیسم دیالکتیک بر عهده انگلس و لنین و دیگران قرار گرفت، اما اصول اولیه توسط مارکس پایه‌گذاری شد. حقیقت غیرپویا نیست، بلکه در جهت تکامل جلو می‌رود هر چند این روند همیشه یکنواخت نیست. در کتاب سرمایه، مارکس شرح می‌دهد که در اقتصاد اجتماعی «مانند علوم طبیعی، قانونی صادق است که هگل در منطق خود ذکر می‌کند و آن اینکه در یک مرحله خاص، تغییرات کمی به تغییر کیفی می‌انجامد. این موضوع را مارکس در موقعی ذکر می‌نماید که درباره تبدیل سرمایه‌دار کوچک به سرمایه‌داری بزرگ بحث می‌کند. برای روشن ساختن این موضوع مثال‌هایی از علم شیمی ذکر می‌کند، اما مثال کلاسیک کمونیست‌ها در تحولات ناگهانی اجتماعی از نمونه تحول آب به بخار یا یخ در حرارت معین، اقتباس شده و این توجیه علمی تغییر جامعه از فئودالیسم به سرمایه‌داری و از سرمایه‌داری به سوسیالیسم و از سوسیالیسم به کمونیسم است. در هر موردی تغییر از طریق مبارزات طبقاتی حاصل می‌گردد. همانطوری که کلمات اولیه مانیفست کمونیسم (سال ۱۸۴۸) اعلام می‌دارد «تاریخ جامعه بشری تاکنون عبارت است از تاریخ مبارزات طبقاتی.» قدم بعدی عبارت است از محو مالکیت اراضی و تمرکز تمام اعتبارات، ارتباطات، صنایع، کشاورزی و آموزش و پرورش. برای رسیدن به این هدف، مانیفست کمونیسم با این دعوت به پایان می‌رسد: «کارگران تمام کشورها، متحد شوید.»

برتراند راسل که از متفکران معروف چپ گرا در امور سیاسی است، چنین خرده می‌گیرد: «مارکس خودش را ملحد نامید، اما نوعی خوش‌بینی جهانی را پذیرفت که فقط از مکتب‌هایی که خدا را قبول دارند، انتظار می‌رود. به طور کلی تمام اصول فلسفه مارکس که از هگل اقتباس شده، غیرعلمی است؛ یعنی دلیلی برای اثبات حقانیت آن وجود ندارد.» در تحلیل نهایی، راه‌های چاره‌ای که مارکس برای از بین بردن شرور اجتماع پیشنهاد می‌کند، هیچ رابطه‌ای با پوشش فلسفی خود ندارند. همانطوری که برتراند راسل می‌گوید نمی‌توان حقانیت آنها را ثابت کرد. با این همه باید این حقیقت را پذیرفت که عده زیادی از متفکران متخصص و خود ساخته تحت تأثیر عقاید او قرار گرفته‌اند. امروزه در بلوک کشورهای کمونیست، میلیون‌ها نفر (خواه با درک موضوع و یا بدون درک آن) پیرو مکتب ماتریالیسم مارکس و لنین هستند.

نیچه

یکی دیگر از متفکران اروپایی که با دین شدیداً مخالف می‌باشد و در قرن بیستم هم از افکار او برای هدف‌های سیاسی استفاده شد، فردریک نیچه^{۴۵} (سال ۱۸۴۴ - ۱۹۰۰) است. در زمان نازی‌ها برای پیشبرد هدف‌های رژیم از آثار او استفاده می‌شد. در واقع، عقاید نیچه چندان شباهتی به سوسیالیسم ملی ندارد، بلکه بیشتر شبیه انسان‌گرایی و هستی‌گرایی جدید است. در حال حاضر نیچه را پایه‌گذار مکتب «مرگ خدا»^{۴۶} در الهیات می‌دانند. پدر و پدربزرگ فردریک نیچه از روحانیون لوتری بودند. وی در پروس متولد گردید و در بن به تحصیل الهیات و زبان‌شناسی پرداخت و سپس به لایپزیک منتقل شد. وی دانشجویی بسیار برجسته و ممتاز بود. در بازل بدون آنکه رساله ممتاز رسمی ارائه دهد، به استادیاری برگزیده شد و بدون اینکه پایان‌نامه تحصیلی بنویسد، در سال ۱۸۶۹ از دانشگاه لایپزیک درجه دکترا دریافت کرد. در سال ۱۸۷۰ به مقام استادی رسید، اما نه سال بعد به علت بیماری استعفا داد. بیماری تا آخر عمر وی ادامه یافت. محققین درباره علت بیماری او اختلاف نظر دارند. در خانواده وی سابقه جنون وجود داشت. احتمالاً دارای بیماری سفلیس بود. در سال ۱۸۸۹ دچار اختلال مغزی شد و تا آخر عمر در تاریکی فکری بسر برد.

عده‌ای نیچه را نه تنها یک متفکر، بلکه یک پیامبر می‌دانند. آثار او دارای زمینه‌های مختلف است. بیشتر کتاب‌هایش

از جمله مهم‌ترین آثار وی بنام چنین گفت زرتشت، عمدتاً شامل کلمات قصار است. سبک نگارش او طعن‌آمیز و کاملاً شخصی است. از جمله آثار او می‌توان این کتاب‌ها را ذکر کرد: آدمی پر آدمی، کتابی برای جان‌های آزاده (سال ۱۸۷۸)، دانش شاد (سال ۱۸۸۲)، فراسوی نیک و بد (سال ۱۸۸۶)، شامگاه بت‌ها (سال ۱۸۸۸)، نسب‌نامه اخلاق (سال ۱۸۸۷)، ضد مسیح: نقد مسیحیت (سال ۱۸۹۵) و این است انسان (سال ۱۸۸۸). اگر نیچه را پیامبر دانسته‌اند، در واقع سخنگویی است خود گزیده برای انسان. هدف حملات او خداست. در کتاب دانش شاد عقاید الحادی خود را به گونه‌ای شاعرانه بیان می‌دارد:

«از مهم‌ترین وقایع اخیر؛ یعنی مردن خدا و اینکه خدای مسیحی دیگر قابل اعتماد نیست، هم اکنون اولین سایه‌های خود را بر اروپا گسترده است... در واقع ما فلاسفه و جان‌های آزاده از شنیدن این خبر که «خدای قدیمی مرده است» به وجد آمده‌ایم. قلب‌های ما مملو از سپاسگزاری و حیرت و انتظار خوش‌بینی است. بالاخره یک بار دیگر افق باز شد، هر چند هنوز کاملاً روشن نیست. بالاخره کشتی‌هایمان با وجود خطراتی که وجود دارد می‌توانند به دریا وارد شوند. اکنون می‌توان خطر را استقبال کرد. دریا؛ یعنی دریای ما، در مقابل ما گشوده شده است. شاید هیچگاه در گذشته چنین دریای بازی وجود نداشته است.»

نقطه شروع اعتقادات نیچه عبارت است از مسأله مرگ خدا. پس انسان باید خودش برای خودش فکر کند، چون خدا وجود ندارد، انسان خودش باید روش زندگی را تعیین کند. نیچه صلاح دانست که گاهی به کسانی که هنوز ایمان داشتند فریاد سر دهد. این موضوع در نقل قول یاد شده هم تا حدی دیده می‌شود، زیرا اگر دیگر خدایی وجود ندارد، پس انسان باید راه خود را به تنهایی در پیش گیرد. هر چند این موضوع تا حدی باعث راحتی فکر است، اما در عین حال درمورد آینده باعث اضطراب می‌گردد. راه حل نیچه برای برطرف کردن بدبختی‌های بشر عبارت است از اعتقاد او به «اراده معطوف به قدرت»^{۴۷} و ارزیابی مجدد تمام ارزش‌ها و ابرانسان^{۴۸}. اعتقاد به ابرانسان باعث تفسیرهای غلط و سوء تفاهمات شده است. این ابرانسان هیچ شباهتی به انسان برتری نژادی نازی‌ها ندارد و به انسان‌های خارق‌العاده‌ای که در کارتون‌ها و فیلم‌های خیالی فضایی دیده می‌شود، شبیه نیست. از نظر نیچه ابرانسان شخصی است که از وضع ناگوار بشر اطلاع دارد، خودش سازنده ارزش‌های خودش است و زندگی خود را بر اساس آنها پی‌ریزی می‌کند. از غم و غصه بی‌خبر نیست، اما بر ضعف‌ها پیروز می‌گردد و ضعف‌های دیگران را خوار می‌شمارد.

این عقاید نیچه در شعر زیر به روشنی نمودار می‌باشد:

افرادی که دارای قاطعیت نیستند،

شعله غضب مرا به شدت برمی‌فرازند.

و نیز در کلمات قصار کتاب آنچه به بزرگی تعلق دارد مورد تأکید قرار گرفته است. «چه کسی می‌تواند کار مهمی انجام دهد بدون آنکه در خود نیرو و اراده تحمل رنج‌های عظیم را احساس نماید؟ توانایی رنج کشیدن چیز مهمی نیست، زیرا زنان ضعیف و حتی بردگان در این مورد توانایی زیادی دارند. بزرگ بودن در این است که انسان رنج‌های زیادی تحمل نماید، صدای ناله و فریاد را بشنود، اما دچار ناراحتی درونی و شک و تردید نگردد.» از این روی، دور از ذهن به نظر نمی‌رسد که نیچه به عنوان فیلسوف سوسیالیزم ملی انتخاب شده است، ولی در میان تمام ملحدین قرن نوزدهم پایدارتر از همه بوده است. نیچه کسانی را که به خدای مسیحی اعتقاد نداشتند و می‌خواستند اخلاق مسیحی را حفظ کنند، به دیده تحقیر نگاه می‌کند. عقاید او بسیار بنیادی است. انسان باید از پایه شروع کند و با میل خودش درمورد خوب و بد تصمیم بگیرد.

نیچه بر ادبیات و فلسفه اروپا تأثیر فراوانی داشته است. در میان شعرا و نویسندگانی که مدیون او هستند می‌توان این

اسامی را ذکر کرد: راینر ماریا ریلکه^{۴۹}، استفان جرج^{۵۰}، گوتفرد بن^{۵۱}، توماس مان^{۵۲}، هرمان هسه^{۵۳}، آندره ژید^{۵۴}، آندره مالرو^{۵۵}، شاور^{۵۶}، یتس^{۵۷}، کامو و سارتر و شلر و اشرینگلر و تیلیش و بویر از فلاسفه‌ای هستند که هر کدام به نوعی زیر تأثیر نیچه بوده‌اند. خواننده صاحب‌نظری که با بردباری آثار نیشدار و تلخ نیچه را مطالعه می‌نماید، با انسان اندیشمندی رو به رو خواهد شد که با نتایج عملی فرضه «خدا مرده است» آشنایی کامل دارد. برای کسانی که اصول عقاید نیچه را قبول دارند وی پیامبر و فیلسوف قرن نوزدهم است. کسانی که اصول او را نپذیرند، لااقل می‌توانند از شیوه ادبی او لذت ببرند.

کنت و مکتب ثبوتی^{۵۸}

قبل از خاتمه بحث درباره الحاد و لادری‌گری در اروپا لازم است به فیلسوف ثبوتی فرانسوی یعنی اگوست کنت^{۵۹} (سال ۱۷۹۸ - ۱۸۵۷) اشاره‌ای بنماییم. وی واضع اصطلاح «جامعه‌شناسی» می‌باشد و در این رشته مطالعات فراوان به عمل آورده و برای عملی ساختن آن کوشش‌های فراوانی انجام داده است. اگوست کنت در یک خانواده کاتولیک متولد شد، اما در سن چهارده سالگی اعلام کرد که «طبیعتاً از ایمان به خدا دست برداشته است». در عین حال از قرار معلوم اعتقاد سنتی خانواده خود را که سلطنت‌طلبی بود ترک کرد و طرفدار جمهوریت گردید. بعد از تحصیل در پاریس، زندگی خود را با تدریس ریاضیات تأمین کرد. در سال ۱۸۲۶ کنت درمورد فلسفه جدید خود به ایراد و سخنرانی‌هایی پرداخت. از همین سخنرانی‌ها، کتاب شش جلدی او بنام دوره فلسفه ثبوتی (سال ۱۸۳۰ - ۱۸۴۲) به وجود آمد که در سال ۱۸۵۳ به انگلیسی ترجمه شد. کنت در آثار بعدی خود مانند روش حکومت ثبوتی (سال ۱۸۵۱ - ۱۸۵۴) و اصول دین ثبوتی (سال ۱۸۵۲)، کوشش کرد تا یک دین بشری به وجود آورد.

کنت معتقد بود که تاریخ بشر دارای سه مرحله می‌باشد: اولی ربانی یا تخیلی، دومی مابعدالطبیعی یا تجریدی و سومی علمی یا ثبوتی و تحقیقی. در مرحله اول فکر انسان به دنبال علل اولیه می‌گردد و تصور می‌کند که تمام پدیده‌ها به وسیله عمل مستقیم موجودات ماورای‌الطبیعی به وجود می‌آیند. دومی، مرحله انتقالی است که فکر انسان در پس پدیده‌ها به دنبال نیروهای مجرد می‌گردد. در مرحله سوم که مرحله نهایی است، فکر انسان به دنبال مطالعه قوانین علمی جهان است. خدا و امور ماورای‌الطبیعی به عنوان امور نامرتب و خرافاتی به کناری گذاشته می‌شوند. فلسفه ثبوتی کنت بعد از بیان این مقدمات به مطالعه عقاید مختلف علمی می‌پردازد و درمورد تاریخ و جامعه‌شناسی غور می‌نماید. هدف اصلی عبارت بود از ایجاد نوعی اتحادیه بشردوستانه اروپایی که خود کنت آن را اینطور تشریح می‌کند: «در جریان پیشرفت عظیم تاریخ پنج عامل هر کدام به نوبه خود به ایجاد این نظام کمک خواهند کرد و در اتحاد آن همکاری خواهد نمود. فرانسه برتری فلسفی و سیاسی را به ارمغان خواهد آورد. انگلستان تمایل به حقیقت و نفع را به آن خواهد افزود. آلمان استعداد طبیعی برای درک کلیات را به وجود می‌آورد. ایتالیا نبوغ خود را در هنر و اسپانیا احساس احترام خود و برادری جهانی را به ارمغان می‌آورند. بر اثر همکاری طبیعی، فلسفه ثبوتی ما را به اجتماع سعادت‌مندی رهبری خواهد کرد که در آن صفات انسانی رشد نموده و در هماهنگی کامل فرصت ابراز وجود خواهند داشت.»

چیزی که باعث ناراحتی ملحدان جدی مانند نیچه شد این بود که اگوست منت پیشنهاد نمود یک دین انسانی به وجود آید که در آن خدا از تخت به زیر افکنده شود و انسان که وجود اصلی است، جای خدا را بگیرد. وی حتی یک شیوه خاص عبادت نظیر عبادت کاتولیکی و روحانیون و آیین‌های مقدس را برای هدف‌های غیردینی خود پذیرفت. یک «تقویم ثبوتی» هم تهیه شد که در آن به جای نام‌های مقدسین، اسامی علما و دانشمندان مذکور گردید. در سال ۱۸۴۸

Rainer Maria Rilke ۴۹

Stefan George ۵۰

Gottfried Benn ۵۱

Thomas Mann ۵۲

Hermann Hesse ۵۳

Andre Gide ۵۴

Andre Malraux ۵۵

Show ۵۶

Yeats ۵۷

Positivism ۵۸

Auguste Conte ۵۹

یک «جامعه ثبوتی» تشکیل شد که کوشش می‌نمود اصول این مکتب را در جامعه پیاده کند. با این همه، دین جدید چندان موفق نبود. اصلاحات اجتماعی مهم قرن نوزدهم را مسیحیان معتقد و یا کسانی اجرا می‌کردند که تا این حد به دنبال برنامه‌های سیاسی نبودند.

میل و مکتب اصالت نفع

مکتب اصالت نفع، هم آگاهانه و هم ناآگاهانه در تار و پود تفکر جدید ریشه دوانیده است. این مکتب بیشتر جانشین منطقی مسیحیت به مثابه اساس اقدامات سیاسی و اجتماعی محسوب می‌گردد. اعتقاد مکتب اصالت نفع به طور خیلی ساده این است که عمل صحیح عملی است که متضمن سعادت عده بیشتری باشد. مکتب جدید اصالت نفع به توماس هابز^{۶۰} در قرن هفدهم بازمی‌گردد، اما می‌توان ریشه‌های آن را در دوره کلاسیک در عقاید پیروان اپیکور مشاهده کرد. این جریان فکری در اواخر قرن هجدهم به وسیله جرمی بنتام^{۶۱} (سال ۱۷۴۸ - ۱۸۳۲) حیات جدیدی یافت و در واقع جان استوارت میل^{۶۲} (سال ۱۸۰۶ - ۱۸۷۳) بود که این اصطلاح را رواج داد و به شرح کلاسیک آن پرداخت. هنری سیدجویک^{۶۳} (سال ۱۸۳۸ - ۱۹۰۰) سومین عضو از گروه سه نفری طرفداران مکتب اصالت نفع در قرن نوزدهم است.

جان استوارت میل را پدرش تعلیم داد. وی در ده سالگی قادر بود آثار افلاطون را به زبان یونانی به خوبی بخواند. بخش عمده‌ای از عمر وی در انگلستان در خدمت شرکت هند شرقی سپری شد. مدتی نماینده مجلس بود. اوایل در شمار شاگردان بنتام بود، اما محققانی که اخیراً زندگی او را مورد مطالعه قرار داده‌اند، معتقدند که طبقه‌بندی تعلیم او و هماهنگ ساختن این اعتقادات با زندگی شخصی وی کار بسیار مشکلی است. به جای نقد و بررسی اعتقادات میل، مفیدتر است که اشکال مهم دیدگاه‌های اصالت نفع را مورد تأمل قرار دهیم. روش متداول آن است که بین عمل متکی به اصالت نفع و قانون مربوط به آن تفاوت اصولی قائل شویم، هر چند عده‌ای معتقدند که این تفاوت چندان روشن نیست. طبق نظر اول، صحیح یا غلط بودن هر عملی از نتایج آن روشن می‌گردد. طبق نظر دوم، ما باید نه فقط به نتایج یک عمل بخصوص توجه کنیم، بلکه باید از قوانین کلی مانند «احترام به قول» پیروی نماییم. بنتام و سیدجویک و میل از گروه اول محسوب می‌شوند، هر چند در مورد وابستگی میل به این گروه تردیدهایی وجود دارد.

بعد از ذکر این تقسیم کلی، پرسش مهمی که پیش می‌آید این است که چه کسی باید از عمل مورد نظر نفع ببرد؟ اگر بگوییم شخصی که عمل را انجام می‌دهد باید نفع ببرد، در این صورت جزو خودخواهان محسوب خواهیم شد. اگر بگوییم هنگام قضاوت درباره خوبی و بدی عمل، باید دیگران را هم مد نظر داشته باشیم، جزو نفع‌گرایان همگانی شمرده می‌شویم. تمایز دیگری که می‌بایست از تقسیم‌بندی نخست قائل شویم، عشرت‌طلبی و نفع‌گرایی آرمانی است. نفع‌گرایان اصولی مانند بنتام معتقدند که موضوع اصلی عبارت است از میزان لذتی که یک عمل خاص به وجود می‌آورد. طبق این نظر بین صرف وقت برای بازی بیلیارد و شنیدن موسیقی باخ تفاوتی وجود ندارد. موضوع بستگی به سلیقه شخصی دارد. نفع‌گرایی آرمانی به موضوعات دیگر هم توجه دارد. ممکن است معتقد باشد چیزهایی که برای بعضی لذت‌بخش است (مثلاً استعمال مواد مخدر ضعیف) در واقع ذاتاً بد هستند و یا چیزهایی که مردم از آن لذت نمی‌برند، ذاتاً خوب هستند.

بالاخره می‌توان مکتب نفع‌گرایی را به دو نوع هنجاری و تشریحی تقسیم نمود. در نوع اول به این موضوع توجه می‌شود که ما باید چه نوع فکر و عملی داشته باشیم و در نوع دوم، تحلیل اینکه فکر و عمل ما چگونه انجام می‌گیرد. مکتب اصالت نفع یا نفع‌گرایی از نظر ظاهر دارای جاذبیت است. هر چند امروزه مکتبی به این نام وجود دارد، اما اصول این مکتب در مورد مسائلی نظیر اعدام و اصلاحات در قوانین جزایی و سقط جنین مورد توجه خاص است. ظاهراً این اصول جواب‌های قانع‌کننده‌ای برای مسایل مشکل دارند. بحث از نظر مصلحت جامعه به ویژه در جوامعی که اصول سیاسی زیر پرسش قرار دارد، آسان‌تر است تا بحث درباره اصول جامعه.

باید دانست که مکتب نفع‌گرایی ناب به عنوان یک نظام کامل اخلاقی، دارای اشکالات متعددی است. این طرز فکر

Thomas Hobbes ۱۰

Jeremy Bentham ۱۱

John Stuart Mill ۱۲

Henry Sidgwick ۱۳

ممکن نیست روشن سازد که چرا من باید طوری رفتار کنم که بزرگترین شادی را برای بزرگترین گروه به وجود آورم. ممکن است بتوانم متوجه شوم که درستکاری من به نفع دیگران است. با این همه، مکتب اصالت نفع روشن نمی‌سازد که چرا باید درستکار باشم. نمی‌توان علت این امر را روشن کرد که صرفنظر از نتایج حاصله چرا مردم بعضی از امور را صحیح و بعضی از امور را غلط می‌دانند. ایجاد بزرگترین شادی برای بزرگترین گروه گاهی مفید است، گاهی فهم اینکه چه عملی بزرگترین شادی را به وجود می‌آورد و گاهی تمیز دادن شادی فرد از شادی جامعه، امکان‌پذیر نیست. مکتب اصالت نفع هم مانند تعالیم نیچه، یک فلسفه موقتی است که بر اساس فرضیه «مرگ خدا» قرار دارد. حتی در این صورت هم غالباً نمی‌توان جریان عمل صحیح را تعیین کرد، زیرا نتایج قابل پیش‌بینی نیست. وقتی پیروان مکتب اصالت نفع درباره انجام وظایفی که باعث شادی می‌گردد سخن می‌گویند، در واقع اقرار می‌نمایند یک قدرت مابعدالطبیعی خارج از نظام فلسفی آنها وجود دارد.

پیرس و جیمز و مکتب اصالت عمل

در این کتاب هدف ما عبارت است از توجه به جریانات فلسفه در اروپا. در عین حال لازم است اشاره‌ای به نهضتی بنماییم که در نیمه قرن نوزدهم در امریکای شمالی به وجود آمد و تا دهه ۱۹۳۰ بر فلسفه امریکایی تسلط داشت. اصطلاح اصالت عمل در اصل یونانی آن از ریشه پراگماتا^{۶۴} مشتق شده که به معنای «اعمال» یا «امور» و «مشاغل» است. این مکتب دارای شعارهایی است نظیر: «حقیقت آن چیزی است که عملی باشد» و «حقیقت چیزی است که صلاح باشد» و «ایمان به یک حقیقت باعث به وجود آمدن آن حقیقت می‌گردد». این اصطلاح، به عنوان یک اصطلاح فنی و فلسفی برای اولین بار چارلز ساندرز پیرس^{۶۵} (سال ۱۸۳۹-۱۹۱۴) به کار برد و دلالت بر تلاشی داشت که مبدأ نظریه‌ای درباره معناست به این شکل که «یک مفهوم یعنی مفهوم عقلی یا هر ابراز بیانی دارای پیوند تنگاتنگ با سلوک و عمل زندگی است». این نگرش ما را به این اعتقاد می‌رساند که یگانه آزمایشی که در مورد حقیقت وجود دارد، عبارت است از نتایج عملی آن. پس حقیقت نسبی است. وقتی این اعتقاد در مورد دین مورد قبول قرار گیرد، به این نتیجه خواهیم رسید که دین و جنبه‌های مختلف آن به خودی خود دارای ارزش نیستند، بلکه این ارزش در آثار روان‌شناختی و اخلاقی آن نهفته است.

مکتب اصالت عمل را ویلیام جیمز^{۶۶} (سال ۱۸۴۲-۱۹۱۰) و جان دیوئی^{۶۷} (سال ۱۸۵۹-۱۹۵۲) و دیگران در جهات مختلف توسعه دادند. بر عقاید کاتولیکهای آزاداندیش مانند جی. تیرل^{۶۸} و بارون فن هیوگل^{۶۹} در اواخر قرن نوزدهم تأثیر داشته است. ویلیام جیمز در کتاب خود بنام پراگماتیسم: نامی جدید برای شیوه‌های تفکر قدیم (سال ۱۹۰۷) چنین می‌گوید: «اگر فرضیه وجود خدا به معنی عام کلمه، به گونه‌ای رضایت‌مندانه عمل کند، حقیقت است.» در کتاب اراده معطوف به ایمان (سال ۱۸۹۷) وی از اصالت اراده طرفداری کرده و می‌گوید که در شرایط خاص، حقیقت را فقط می‌توان با عمل اراده پیدا کرد. در زندگی موقعیت‌های متعددی وجود دارد که فقط با عقل نمی‌توان بر له یا علیه آنها قضاوت کرد. خودداری از قضاوت و تصمیم‌گیری هم، در واقع نوعی تصمیم‌گیری است. باید به هر قیمتی شده تصمیم بگیریم.

باید گفت که در این مکتب عناصری از حقیقت وجود دارد. پیروان مکتب اصالت عمل در این مورد درست می‌گویند که ما نمی‌توانیم مفهومی را درک کنیم، بدون آنکه تأثیرات و ارتباط آن را با مفاهیم دیگر در نظر داشته باشیم. کافی نیست که در فرهنگ واژگان به دنبال مفهوم کلمات بگردیم. باید در این مورد هم بررسی نماییم که این کلمات در شرایط خاص چه مفاهیمی دارند. پیروان مکتب اصالت عمل با این بیانات زمینه را برای فلاسفه زبان‌شناسی در قرن بیستم آماده ساختند. به علاوه، وقتی ویلیام جیمز موضوع انتخاب را مطرح ساخت، به یک جنبه مهم اعتقادات دینی توجه کرد. ایمان مسیحی به هیچ وجه یک انتخاب کورکورانه نیست. همانطوری که در بحث مربوط به اصلاحات کلیسا اشاره شد، ما معتقد نیستیم که وقتی دلایل قطعی وجود ندارد، باید در یک موقعیت خاص انتخاب غیرعقلانی انجام دهیم. در ضمن باید دانست که اعتقاد به وجود خدا یک فرضیه عملی (مانند اعتقاد به وجود پاپائوئل) نیست که با

Pragmata ۱۴

Charles Sanders Peirce ۱۵

William James ۱۶

John Dewey ۱۷

G. Tyrrell ۱۸

Baron von Hugel ۱۹

حقایق هیچ ارتباطی نداشته باشد. ایمان مسیحی متکی بر یک آگاهی باطنی نسبت به خداست که قبل از هر تصمیمی وجود دارد و وقتی مسیح را پیروی می‌کنیم، این آگاهی عمیق‌تر می‌شود. اگر تجربه و تاریخ و علم ثابت کنند که نظر مسیحی در مورد وجود صحیح نیست (به همان طریقی که وقتی کودکان بزرگ می‌شوند و واقعیت را درباره پاپانول درک می‌کنند)، تمام اعتقادات مسیحی در مورد خدا بی‌اساس خواهد بود.

داروین و تکامل

می‌توان گفت عاملی که به تنهایی در سست کردن اعتقاد عمومی نسبت به وجود خدا بیش از همه مؤثر بود، فرضیه تکامل^{۷۰} چارلز داروین^{۷۱} است. داروین اولین کسی نیست که در مورد تکامل سخن گفته است. در کتاب اصول زمین‌شناسی سه جلد (سال ۱۸۳۰-۱۸۳۳)، سر چارلز لایل وضع فعلی سطح زمین را نتیجه تکامل تدریجی می‌داند. وی چنین استدلال کرد که صخره‌های گچی ناحیه داور (Dover) بازمانده موجودات دریایی است که در هر قرن به ضخامت یک تا دو اینچ بر آن افزوده گردیده و سپس در ساحل انباشته شده‌اند. فسیل‌ها از آثار موجوداتی هستند که دارای قدمت زیادی است. در سال ۱۸۴۴ شخص ناشناسی در کتاب آثار تاریخ طبیعی خلقت اعتقاد به تکامل زمین را به حیوانات هم مرتبط ساخت. هیچ نوع عمل آفرینش خاصی وجود نداشته که یک بار و برای همیشه رخ داده باشد. پدر بزرگ داروین، اراسموس داروین هم به تکامل معتقد بود.

چارلز داروین (سال ۱۸۰۹-۱۸۸۲) در ادینبرگ انگلستان به تحصیل علم طب پرداخت، اما در این کار موفق نبود. سپس در کمبریج مشغول تحصیل الهیات گردید و این رشته را هم به سختی تمام کرد. خودش می‌دانست که نمی‌تواند در سلک روحانیون درآید. در سال‌های ۱۸۱۳-۱۸۳۶ در یک گروه تحقیقات طبیعی در امریکای جنوبی مشغول خدمت بود. همین امر باعث گردید که مدارک فراوانی برای فرضیه تکامل جمع‌آوری نماید. مدت‌ها مردد بود که در این مورد کتابی بنویسد یا نه. سرانجام وقتی ا. آر. والاس^{۷۲} نسخه خطی کتاب خود را که در آن بیشتر عقاید داروین مطرح شده بود برای او فرستاد، داروین تصمیم گرفت نتایج مطالعات خود را انتشار دهد. در سال ۱۸۵۸، داروین و والاس کتاب مشترک خود را بنام درباره تمایل انواع در به وجود آوردن گوناگونی چاپ کردند. یک سال بعد از آن داروین کتاب مشهور خود را بنام اصل انواع را انتشار داد. تمام نسخه‌های چاپ اول در روز انتشار به فروش رسید.

این نظریه در مرحله اول با بی‌تفاوتی رو به رو شد. دوست داروین، تی. اچ. هاگسلی^{۷۳}، در مجله تایمز در مورد کتاب داروین دفاعیه جالبی نوشت، اما روزنامه دیلی نیوز معتقد بود که این مطالب سال‌ها قبل گفته شده و نقطه عطف در سال بعد، در جلسه انجمن بریتانیا در آکسفورد پدیدار شد. اسقف آکسفورد یعنی ویلبر فورس داد سخن داده بود. هاگسلی در پاسخ، سخنان اسقف را بی‌محتوا و «سخنرانی بی‌هدف» نامید. ظرف ده سال تکامل مورد قبول همگان قرار داشت. دلایل این امر بسیار جالب است. در مرحله اول باید گفت که داروین در مورد عقاید خود بسیار خوب استدلال کرده بود. وی انبوهی از اطلاعات جمع‌آوری نموده و توجه مردم را به حقایق مهمی جلب کرده بود، با این همه خود داروین هم در بعضی موارد در شک و تردید بود. وقتی بررسی‌های مربوط به کتاب‌های خودش را می‌خواند گاهی به این فکر می‌افتاد که اشتباهات بزرگی مرتکب شده است. متخصصان زمان وی همگی هم رأی نبودند. با این همه فرضیه‌های داروین برای اشخاص منطقی بسی قابل قبول‌تر بود تا عقاید تعصب‌آمیز بعضی از بزرگان کلیسایی و اعتقادات جزمی بعضی از علمای مسن‌تر. داروین توجه مردم را به اسراف و تنازع عظیم در طبیعت جلب کرد: میلیون‌ها تخم گیاهی که به درخت تبدیل نمی‌شد، گرده‌های گیاهی که بارور نمی‌گردید، حیواناتی که برای حفظ جان خود یکدیگر را از بین می‌بردند.

این فرضیه دارای دو قسمت مهم بود. اولی که تازگی نداشت تکامل بود، به این معنا که زندگی جهانی که اکنون مشاهده می‌نماییم، به تدریج طی میلیون‌ها سال احتمالاً از یک موجود ساده به وجود آمده است. در واقع داروین که بر مبنای موادی که جمع‌آوری کرده بود، این فرضیه را بر پایه علمی‌تری قرار داد، اما نظریه دیگری به آن اضافه کرد که

Evolutionary Theory ۷۰

Charles Darwin ۷۱

A. R. Wallace ۷۲

T. H. Huxley ۷۳

بنام «انتخاب طبیعی»^{۷۴} و به بیان معمول «بقای انسب»^{۷۵}، خوانده شد. نباتات و حیوانات برای حفظ خود مجبور هستند به یکدیگر صدمه بزنند. آنهایی که استعدادهای جدید پیدا می‌کنند و خودشان را زودتر با شرایط محیط مطابقت می‌دهند، می‌توانند باقی بمانند. این استعدادهای جدید در این موجودات به صفات ثابت تبدیل می‌شود، به طوری که انواع جدیدی به وجود می‌آیند. قبول این فرضیه مستلزم این فرض بود که این تغییرات گاهی به طور ناگهانی ایجاد می‌شود و روشن نبود که مثلاً چگونه پرندگان از خزندگان و یا پستانداران از چهارپایان اولیه و یا چهارپایان از ماهیان و یا مهره‌داران از بی‌مهرگان به وجود می‌آیند. با این همه این فرضیه به قانونی برای بیان حالت تحول جهان تبدیل شد. به علاوه هر چند جملات پایانی کتاب داروین اشارات احترام‌آمیزی درمورد خالق دارند، با این همه اصول اصلی اعتقادات او کاملاً روشن بود. تکامل، نیاز ایمان داشتن به خدا را از بین می‌برد.

در کتاب‌های بعدی داروین، عقاید لادری‌گری او بیشتر روشن شد. وی در سال ۱۸۷۱ کتاب منشأ انسان^{۷۶} را به چاپ رسانید. در آن موقع عقاید او مورد استقبال فراوان قرار گرفته بود. او مدافعین نیرومند و سرسخت مانند تی. اچ. هاگسلی لادری داشت. عده دیگری هم وجود داشتند که تکامل را کلید هر معمایی می‌دانستند. بدون شک فرضیه تکامل با روحیه خوش‌بینانه و ترقی‌طلب آن زمان سازگاری داشت. هربرت اسپنسر^{۷۷} (۱۸۲۰-۱۹۰۳) شخصی بود که فرضیه تکامل را به مردم کوچه و بازار رسانید. وی تنازع بقا را در تمام زمینه‌های زندگی مشاهده کرد. فرضیه تکامل، وی را متقاعد ساخت که نباید در امور طبیعی دخالت کرد و به همین دلیل به این نتیجه رسید که باید با آموزش و پرورش دولتی و قوانین حمایت از ضعفا و نظایر آن مخالفت کرد.

هم سرمایه‌داران و هم سوسیالیست‌ها از فرضیه تکامل به خوبی استفاده کردند. کارفرمایانی مانند اندرو کارنگی^{۷۸} و ج. دی. راکفلر^{۷۹} نزد خود اینطور استدلال کردند که هر چند ممکن است افراد در امور تجاری دچار زیان گردند، اما این نتیجه طبیعی اصل رقابت است. کارل مارکس هم فرضیه تکامل را مفید تشخیص داد. وی در سال ۱۸۶۰ کتاب اصل انواع را مطالعه کرد و اظهار داشت: «کتاب داروین بسیار مهم است و برای من به منزله اساس علوم طبیعی برای تنازع در تاریخ است.» چند سال بعد اجازه خواست که کتاب سرمایه خود را به داروین تقدیم نماید که پذیرفته نشد. با این همه همانطوری که کارل مارکس پیش‌بینی کرده بود، فرضیه تکامل در اعتقادات کمونیستی دارای نقش مهمی گردید.

مقامات کلیسایی درمورد تکامل نظرات متفاوتی داشتند. علی‌رغم اعتقادات لادری‌گری، داروین در کلیسای وست مینستر به خاک سپرده شد. اشخاصی مانند کشیش چرچ و اسقف اعظم فردریک تمپل معتقد بودند که فرضیه تکامل با اعتقاد به وجود خالق تضادی ندارد. تکامل فقط توضیح می‌دهد که انواع گوناگون چگونه به وجود آمده‌اند. همانطوری که تمپل در یکی از سخنرانی‌های خود با عنوان رابطه دین و علم در سال ۱۸۸۴ اظهار داشت «در الهیات طبیعی از انواع موجودات بحث می‌شود و فرضیه تکامل برای توضیح علت این گوناگونی، پیشرفت تدریجی را مطرح می‌سازد. فرضیه تکامل اعتقاد به وجود یک خالق ذی‌شعور و اداره‌کننده جهان را مستحکم‌تر از قبل می‌سازد.» افرادی چون چارلز اسپر جان^{۸۰} شدیداً با فرضیه مزبور مخالف بودند، زیرا دلایل بیشتری مورد نیاز بود. هنوز لازم بود که داروین به دنبال حلقه‌های مفقوده^{۸۱} بگردد.

امروزه این بحث هنوز ادامه دارد. عموماً قبول شده است که «سفر پیدایش»^{۸۲} در صدد نیست که گزارشی دقیق و علمی از آفرینش ذکر کند و بسیاری از مطالب فصل‌های اولیه آن جنبه سمبولیک یا نمادی دارد. از طرف دیگر با وجودی که نوعی تکامل به عنوان یک اعتقاد علمی مقبولیت یافته، اما به هیچ وجه جنبه همگانی ندارد. در مقدمه‌ای که

Natural Selection ۷۴

Survival of the Fittest ۷۵

The Descent of Man ۷۶

Herbert Spencer ۷۷

Andrew Carnegie ۷۸

J. D. Rockefeller ۷۹

Charles H. Spurgeon ۸۰

The Missing Links ۸۱

The Book of Genesis اولین کتاب تورات. ۸۲

به مناسبت صدمین سالگرد انتشار کتاب اصل انواع بر چاپ جدید آن توسط دابلیو. آر. تامپسن^{۸۳} نوشته شده آمده است که: «من متقاعد نشده‌ام که داروین توانسته است عقیده خود را ثابت کند و همچنین نمی‌توان گفت که بر علوم و افکار عمومی تأثیر مفیدی داشته است. داروین نشان نداد که انواع بر اثر انتخاب طبیعی به وجود آمده‌اند، بلکه به استناد بعضی حقایق و فرض‌ها یک راه احتمالی را پیشنهاد کرد و چون خودش به فرضیه خود معتقد بود، موفق شد که دیگران را هم متقاعد سازد. حقایق و تفسیرهایی که داروین بر آنها متکی بود، دیگر چندان ارزشی ندارند. ما اکنون می‌دانیم که گوناگونی‌هایی که بر اثر تغییر شرایط به وجود می‌آیند (یعنی تفاوت‌هایی که به نظر داروین اساس انتخاب طبیعی را تشکیل می‌دهند) موروثی نیستند.»

تامپسن قبول می‌کند که بعضی از گوناگونی‌های ناگهانی یا جهش‌ها موروثی هستند، اما به طور کلی چنین نیست. به علاوه تامپسن ضمناً معتقد است که کتاب اصل انواع بسیاری از دانشمندان را به راه‌های انحرافی کشانید. وقت و نیروی فراوانی تلف شده است تا بتوانند شجره‌نامه‌هایی تهیه کنند که به وجود آمدن مهره‌داران از بی‌مهرگان را نشان دهد، در حالی که این غالباً غیرعملی و فرضی است. بدین طریق زیست‌شناسان به جای جستجوی حقایق به دنبال فرضیه‌ها بوده‌اند. تامپسن نتیجه می‌گیرد که داروین با آمیختن «حقیقت و فرض» توانست عده‌ای را راضی سازد و «اکنون متوجه شده‌ایم که روش او غیر صحیح و رضایت مردم هم خیالی بوده است. هنوز هم برای یافتن اساس علمی در زیست‌شناسی و پی‌ریزی زیست‌شناسی کلی باید از کتاب اصل انواع به عنوان منبع استفاده کرد.»

۵- گرایش‌های مختلف در الهیات

تاریخ گرایش‌های کلامی در عصر جدید، خود موضوع جداگانه‌ای است و باید درباره آن مطالعات بیشتری به عمل آورد که از حوصله این کتاب خارج است. با این همه غیرممکن است بتوان وضع دینی عصر حاضر را درک کرد بدون آنکه بدانیم در دویست سال گذشته چه گرایش‌هایی در علم کلام وجود داشته است. در این فصل کوشش خواهیم کرد که بعضی از جریانات الهیات قرن نوزدهم را به طور خلاصه ذکر کنیم و رابطه آنها را با فلسفه روشن سازیم.

الهیات لیبرال

عقل‌گرایان در آخرین سال‌های قرن هجدهم و تمام قرن نوزدهم کتاب‌های فراوانی درمورد شرح حال خیالی عیسی نوشتند بر این اساس که معجزات و عوامل ماورای طبیعی کتاب مقدس دیگر دارای اعتبار نیست. قبلاً اشاره کردیم که محرک اصلی این نوشته‌ها دئیست‌های انگلیسی بودند و این کار را در نقاط دیگر اروپا اچ. اس. رایماروس و جی. سی. لسینگ و عده‌ای دیگر ادامه دادند و تأثیر آن در کتاب معروف آلبرت شوایتزر در جستجوی عیسی تاریخی^{۸۴} (سال ۱۹۰۶) دیده می‌شود. مهم‌ترین اثر از میان کتاب‌های مربوط به زندگی عیسی در قرن نوزدهم، متعلق به یک متکلم آلمانی بنام دی. اف. اشتراوس (سال ۷۴-۱۸۰۸) و یک مستشرق فرانسوی بنام ژ. ای. رنان^{۸۵} (سال ۹۲-۱۸۲۳) است.

اشتراوس چندین اثر درمورد زندگی عیسی دارد، اما مهم‌ترین اثرش اولین کتابش بود که باعث از دست دادن کار دانشگاهی‌اش شد. کتاب زندگی عیسی به قلم اشتراوس در سال ۱۸۳۵-۱۸۳۶ انتشار یافت. این کتاب پایه تاریخی تمام حوادث ماورای طبیعی مذکور در اناجیل را رد کرد. به نظر اشتراوس این وقایع، داستان‌ها و اساطیری هستند که به طور ناخودآگاه در دوره بین مرگ عیسی و نوشته شدن اناجیل در قرن دوم میلادی به وجود آمده‌اند. به نظر اشتراوس این به آن معنی نیست که دین واقعی خاتمه یافته است، زیرا آنچه در نتیجه این نقادی از بین رفته با فلسفه ایدالیستی هگل حفظ شده است. جزئیات تاریخ چندان مهم نیست، بلکه ظهور روح ابدی در عالم محدود اهمیت دارد و به نظر هگل هم همین امر موضوع اصلی تاریخ و فلسفه و دین است.

در کتاب زندگی عیسی به قلم رنان هم امور ماورای طبیعی مذکور در اناجیل به کناری گذاشته شده است. روش او تا حدی متفاوت از اشتراوس بود، زیرا رنان در این مورد به استدلال نپرداخت، بلکه از عیسی تصویری کاملاً انسانی ترسیم نمود که مضمونی هیجان‌انگیز داشت آنچنان که خواننده خود را در جو جلیل و اورشلیم احساس می‌نماید. عیسی در عین سیر و سفر در تمام نقاط فلسطین با کلام «محبت‌آمیز» موعظه می‌کرد و قلوب همه را به سوی خود

W. R. Thompson^{۸۳}

The Quest of The Historical Gesus^{۸۴}

J. E. Renan^{۸۵}

جلب می‌نمود. بعد از درگیر شدن با کاهنان در اورشلیم به تدریج تعالیم یهودی او شور انقلابی یافت. در پایان اشتیاق شدیدی به جفا کشیدن و شهید شدن پیدا کرد. قبل از اینکه مورد خیانت قرار گیرد و کشته شود، عده‌ای مرید و فداکار به دور خود جمع نمود. عیسی با وجودی که اشتباهات زیادی مرتکب شد، در تاریخ مقام بسیار ارجمندی یافت. کتاب رنان ظرف سه ماه هشت بار تجدید چاپ شد و در سال‌های بعد هم بارها به چاپ رسید. در مقدمه‌ای که بر چاپ سیزدهم نوشت، صریحاً آنچه را که نقادان او قبلاً گفته بودند، قبول کرد. وی اقرار نمود که کتاب او به هیچ وجه جنبه علمی تاریخی ندارد، بلکه نظری است در مورد «یکی از راه‌های احتمالی جریان امور».

اثری که از میان کتب انگلیسی بیش از همه به کتاب‌های اشتراوس و رنان شباهت دارد، کتاب اینک آن انسان (سال ۱۸۶۵) اثر سر جان سیلی^{۸۶} است که بعداً استاد تاریخ معاصر در کمبریج شد. در واقع این اثر به زندگی عیسی شباهت نداشت، بلکه سوگندنامه‌ای بیش نبود. سیلی در مورد رد کردن امور ماورای طبیعی خیلی محتاط‌تر از اشتراوس و رنان بود. این امور را صریحاً رد نکرد، بلکه کتاب خود را طوری نوشت که مثل اینکه این امور اصلاً وجود ندارند. او به شفاهای معجزه‌آسای عیسی توجهی نداشت، بلکه عیسی را یک نابغه اخلاقی می‌دانست که شدیداً به امور اخلاقی علاقه داشت. او نمی‌خواست فقط اخلاق را تعلیم دهد، بلکه در پی آن بود که زندگی اخلاقی را در همه به وجود آورد، به زعم او جذابیت شخصیت عیسی باعث دگرگونی زندگی مردم می‌شد.

این نظر سیلی نمایانگر تعالیم لیبرال‌های قرن نوزدهم بود. مدافعان این نظریه با عوامل ماورای طبیعی مسیحیت شدیداً مخالف بودند. آنها در مورد تاریخی بودن بعضی از قسمت‌های کتاب مقدس شک داشتند و به تعالیم عالی اخلاقی عیسی متکی بودند. از نظر این لیبرال‌ها، عیسی معلم برجسته محبت و اخلاق بود. عیسی به قدری به خدا نزدیک بود که می‌توان گفت خدا در او بود. چند نفری مانند آرتور دروز^{۸۷} حتی تا این حد جلو رفتند که در کتاب خود اسطوره مسیح^{۸۸} (سال ۱۹۱۰) بیان می‌دارد، تمام انجیل را خیالی است. با این همه، عده زیادی قبول داشتند که نجات‌دهنده الهی اناجیل محصول تفکرات خداشناسانه کلیسای اولیه بوده و شخصی که در استحکام این اعتقادات بیش از همه تلاش کرد، پولس رسول است که عیسی را هرگز ندیده بود.

این نظر آدولف فن هارناک^{۸۹} (سال ۱۸۵۱-۱۹۳۰) تاریخ‌نویس معروف لیبرال کلیسا در پایان قرن نوزدهم بود که در یک سلسله سخنرانی‌های معروف خود با عنوان مسیحیت چیست آن را ابراز داشته است. این سخنرانی‌ها در حضور عده زیادی در دانشگاه برلن در زمستان سال ۱۸۹۹-۱۹۰۰ ایراد گردید. هارناک این سخنرانی‌ها را فی‌البداهه ایراد نمود. در آن زمان ضبط صوت وجود نداشت و یکی از دانشجویان او این سخنرانی‌ها را تندنویسی کرد و بعد از اصلاحات جزئی به چاپ رسید و از پرفروش‌ترین کتاب‌های الهیات گردید. تصویری که هارناک از عیسی ترسیم نموده، عبارت بود از «شخصی که در روح خود صلح و آرامش دارد و می‌تواند به دیگران زندگی و قدرت ببخشد». انجیلی که عیسی موعظه می‌کرد درباره خودش نبود، بلکه درباره پدر آسمانی، مربوط به ملکوت خدا و پدر بودن خدا و ارزش بیحد روح انسان و عدالت الهی و لزوم محبت بود.

این شیوه برخورد به انجیل که بر جنبه انسانی و اخلاقی مسیحیت تأکید می‌نمود از جنبه متافیزیکی و ماورای طبیعی آن صرف‌نظر می‌کرد، ثمره عقاید متکلم معروف آلمانی در نیمه دوم قرن نوزدهم آلبرخت ریچل^{۹۰} (سال ۱۸۲۲-۱۸۸۹) بود. در تحلیل نهایی، می‌توان آن را ثمره عقاید کانت و دوره روشنگری بشمار آورد. کانت ضربه مهلکی بر متافیزیک و الهیات قدیمی وارد کرده بود. اعتقاد به خدا هنوز امکان‌پذیر بود، اما نه در سطح عقلی. الهیات سنتی مسیحی باید به کناری گذاشته می‌شد، بنابراین اعتقاد، دین را می‌توان حفظ کرد، زیرا رابطه نزدیکی با اخلاق دارد.

ریچل که از سال ۱۸۶۴ تا پایان عمر استاد الهیات در دانشگاه گوتینگن بود، از نظر رد کردن امور متافیزیکی و قبول اخلاقیات به عنوان اصل دین، از پیروان کانت محسوب می‌گردید. وی در راه شلایر ماکس گام برمی‌داشت و الهیات طبیعی و الهیات مکشوف شده را نمی‌پذیرفت. علاوه بر این مانند شلایر ماکس کوشش کرد اصل مسیحیت

Sir John Seeley^{۸۶}

Arthur Drews^{۸۷}

The Christ Myth^{۸۸}

Adolf von Harnack^{۸۹}

Albrecht Ritschl^{۹۰}

را از تجربیات مسیحی استخراج نماید. هر چند شلایر مایل به تصور می‌کرد که ذات مسیحیت را در احساس توکل محض پیدا کرده است، ریچل معتقد بود که ذات مسیحیت در امور اخلاقی نهفته است. رسالت عیسی عبارت بود از پایه‌گذاری ملکوت خدا در میان مردم تا «حامل فرمانروایی اخلاقی خدا بر مردم» شود. به نظر ریچل مرگ عیسی هیچ ربطی به کفاره گناهان ندارد، بلکه هدف آن عبارت بود از آزمون مسئولیت مسیح.

ریچل در سال‌های آخر زندگی خود اصطلاحاتی به وجود آورد که در فرهنگ کلی الهیات وارد شد. او بین قضاوت در مورد حقایق و قضاوت در مورد ارزش‌ها تفاوت قائل شد. یک دانشمند بر اساس مشاهدات دقیق خود در مورد حقایق قضاوت‌هایی می‌کند که می‌توان آنها را با آزمون مورد بررسی قرار داد، اما در دین نمی‌توان در مورد خدا و وقایعی که در گذشته انجام شده، آزمون علمی انجام داد. به نظر ریچل اعتقادات دینی قضاوت‌هایی در مورد ارزش‌ها هستند و نشان می‌دهند که تجربه یا شخص یا واقعه خاص، از نظر فرد شناسنده دارای چه مفهومی است. این تشخیص از نظر ریچل احتمالاً منطقی است. با این همه هر چند باید وضع منطقی بیانات و عقاید مختلف را مورد بررسی قرار دهیم، در عین حال باید دانست که عقاید ریچل متضمن پیشداوری است. عقاید او بر اساس این فرض قرار دارند که در مورد امور دینی به هیچ وجه نمی‌توان قضاوت‌های معتبر و عینی انجام داد و اعتقاد به مکاشفه عینی خدا (به طوری که مصلحین کلیسا به آن اعتقاد داشتند) در دنیای امروزی ناممکن است. در الهیات لیبرال قرن نوزدهم این دو نکته بدون آنکه به اثبات برسند، به عنوان حقایق بدیهی قبول شده بودند.

شخصی که لااقل از نظر محافل دانشگاهی در بی‌اعتبار ساختن عیسای اخلاقی قرن نوزدهم مهم‌ترین کار را انجام داد، آلبرت شوایتزر^{۹۱} (سال ۱۸۷۵ - ۱۹۶۵) بود. وی این کار را تا حدی با انتشار کتاب راز ملکوت خدا: راز مسیح بودن و زحمات عیسی (سال ۱۹۰۱) و تا حدی به کمک رساله دکترای خود؛ یعنی در جستجوی عیسای تاریخی (سال ۱۹۰۶) که قبلاً به آن اشاره کردیم، به انجام رسانید. در کتاب اخیرالذکر تمام نظرات انتقادی از زمان اچ. اس. ریماروس در قرن هجدهم تا عقاید دابلیو ورد^{۹۲} در آن زمان، مورد بررسی قرار گرفته است. کسانی که قبلاً به عمق عقاید شوایتزر توجه نکرده باشند از جذابیت سبک نویسندگی وی به وجد خواهند آمد. کتاب در جستجوی عیسی تاریخی از جالب‌ترین رسالاتی است که تاکنون نوشته شده، اما باطن آن چیز دیگری است. با وجودی که شوایتزر از نویسندگان متعددی نقل قول می‌نماید، چنین به نظر می‌رسد که وی از تحقیقاتی که در مورد الهیات در خارج از مرزهای فرانسه و آلمان انجام می‌شد، چندان اطلاعی نداشت. حتی در همان مرزهای محدود هم به سلیقه خود هر نویسنده‌ای را که می‌خواست انتخاب می‌کرد. وی برای خواننده شکی نمی‌گذارد که قهرمان‌ها و یا اشخاص شریر کدام‌ها هستند و انتخاب او هم تحت تأثیر تصویری است که از عیسای تاریخی ترسیم می‌کند، با همین معیار است که همه چیز سنجیده می‌شود.

شوایتزر در پایان بررسی خود خواننده را در وضعی قرار می‌دهد که باید بین ویلهلم ورد و خود شوایتزر یکی را انتخاب کند. کتاب ویلهلم ورد در مورد راز مسیح بودن در اناجیل، یک کتاب کامل درباره شکاکیت بود که اساس بررسی عیسای تاریخی را مورد پرسش قرار می‌داد و کتاب شوایتزر تکمیل‌کننده آن بود. چنین استدلال می‌کرد که رسیدن به عیسای تاریخی از طریق بررسی علمی و تاریخی مستلزم این است که موضوع آخرت‌شناسی را که در انجیل زیر عنوان آمدن ملکوت خدا و رسیدن آخرالزمان طرح شده، نادیده بگیریم. لیبرال‌ها به تعالیم اخلاقی عیسی توجه داشتند، اما تعالیم او در مورد آمدن ملکوت را از یاد برده بودند. به نظر شوایتزر عیسی انتظار داشت که ملکوت به زودی بیاید که در آن صورت او به عنوان پسر انسان یا مسیح موعود ظهور خواهد کرد. با در نظر داشتن این موضوع بود که عیسی شاگردان خود را برای تبلیغ مقدماتی آماده می‌کرد و حتی انتظار داشت که پیش از آمدن ملکوت، دیگر آنها را نبیند، اما ملکوت خدا نیامد، عیسی نقشه خود را عوض کرد و تصمیم گرفت شرایط مسیح بودن را انجام دهد و ملکوت را وادار به آمدن نماید. تمام تعالیم اخلاقی عیسی به منزله اخلاق برای دورانی کوتاه بود، نه برای تمام زمان‌ها یعنی فقط به دوره پیش از آمدن ملکوت خدا مربوط می‌گردید. با این همه، تمام نقشه‌ها دچار شکست شد و عیسی در این راه جان خود را از دست داد.

شوایتزر با نشان دادن این موضوع که لیبرال‌ها از توجه به تعالیم آخرت‌شناسی عیسی غفلت کرده بودند، به از بین رفتن اعتقاد به عیسای تاریخی در قرن نوزدهم کمک کرد و تصویری که به جای آن قرار داد از آن بهتر نبود،

Albert Schweitzer ۹۱

W. Wrede ۹۲

زیرا مسیح به عنوان یک یاوه‌سرا و سیاستمدار دینی معرفی شد که در زندگی خود دچار اشتباهات عظیم می‌شود. اگر شوائتزر بر حق باشد، در آن صورت عیسی ناحق است. آنچه شوائتزر انجام می‌دهد عبارت است از قرار دادن یک مصنوع عقلی به جای مصنوع عقلی قبلی. این دو نظر در جزئیات تفاوت دارند، اما پایه‌های آنها یکی است. شوائتزر مانند اشتراوس و رنان می‌خواهد امور ماورای‌الطبیعی را از تاریخ حذف کند. در عین حال در پایان، این جمله اسرارآمیز را ذکر می‌کند: «بعد از این همه مطالبی که درباره تاریخ گفته شده است، زندگی و نه تاریخ نشان می‌دهد که عیسی واقعا کیست.» شوائتزر بعداً به تحصیل طب پرداخت (و درجه دکترای دیگری در این رشته دریافت کرد) تا به عنوان مبلغ به لامبارنه^{۹۳} در مستعمره فرانسه در منطقه استوایی آفریقا برود، اما او یک مبلغ معمولی نبود. هر چند در تعلیم او نام مسیح ذکر می‌گردید، لیکن موضوع اصلی عبارت بود از احترام به زندگی^{۹۴}. خدمات طبی و آثار بعدی او حاکی از علاقه او به انسانیت است. هر چند بسیاری از بازدیدکنندگان لامبارنه در سال‌های آخر زندگی شوائتزر از روش‌های او راضی نبودند.

همراه کوشش‌هایی که در قرن نوزدهم برای رسیدن به عیسای تاریخی انجام می‌شد، تلاش‌های زیادی به عمل می‌آید که نوشته‌های کتاب مقدس مورد بررسی قرار گیرد. یکی از بررسی‌های مهمی که در عهد جدید به عمل آمد، عبارت بود از مطالعات مکتب توبینگن که توسط اف. سی. بوئر^{۹۵} (سال ۱۷۹۲ - ۱۸۶۰) تأسیس شد. بوئر معتقد بود که تاریخ کلیسای اولیه عبارت است از تضاد بین دو گروه رقیب. در یک طرف گروه یهودیان مسیحی شده به سرکردگی پطرس رسول و در طرف دیگر گروهی به سرکردگی پولس رسول قرار داشت که شامل مسیحیان جدید نیز می‌شد که به شدت تحت تأثیر فرهنگ یونانی بودند و ختنه به رسم یهودیان و تفسیر تنگ نظرانه شریعت را نمی‌پذیرفت. بوئر بر اساس این اعتقاد تمام نوشته‌های عهد جدید را مورد بررسی قرار داد. فقط آن رسالات پولس را معتبر می‌دانست که در آنها آثاری از این مخالفت با مسیحیت یهودی به چشم می‌خورد. بدین طریق فقط چهار کتاب مورد قبول او بود: «غلاطیان، اول قرنتیان، دوم قرنتیان و رومیان».

به نظر او انجیل متی قدیمی‌ترین انجیل بود، زیرا جنبه یهودی آن قوی می‌باشد. به نظر او انجیل یوحنا دیرتر از همه نوشته شد و در آن چندان اثری از تضاد به چشم نمی‌خورد و این به آن معناست که تا آن موقع این تضاد حل شده بود. بوئر در انجیل یوحنا حتی آثاری از عقاید غنوسی و مونتانیستی قرن دوم میلادی مشاهده می‌نماید. بدیهی است که با این مقدمات، انجیل چهارم دارای اعتبار تاریخی کمتری است. معمولاً عقاید بوئر را کوششی برای وارد کردن فلسفه هگل در تاریخ عهد جدید می‌دانند، اما خود بوئر این موضوع را قبول ندارد. با این همه نمونه‌ای کلاسیک و نه منحصر به فرد از ابداع نظریه‌ای شگرف بود که آمیخته به نوعی زیرکی برای باژگون حقایق به منظور اثبات آن بود. هیچ یک از نظرات بوئر با بررسی‌های تاریخی بعدی به اثبات نرسیده است. این مکتب علاوه بر کوشش‌های مشکوکی که برای تفسیر مجدد تاریخ کلیسا بر اساس نظر خاص به عمل می‌آورد، در مورد تاریخ نوشته شدن قسمت‌های مختلف عهد جدید هم مطالبی بیان می‌دارد، البته این تاریخ‌ها را می‌توان از خود عهد جدید و نوشته‌های دوره‌های اولیه مسیحیت به دست آورد.

قبل از بوئر گاهی گفته می‌شد که اناجیل به صورتی که امروز در دست ما هستند، حاصل روایات شفاهی در مورد عیسی است که بعداً نوشته شد. حتی در کتاب مقدمه‌ای بر مطالعه اناجیل به قلم بی. اف. وستکات (که در سال ۱۸۵۱ انتشار یافت) به این نظریه اشاره شده است. در عین حال، علما این نظریه را مورد توجه قرار دادند که چون اناجیل متی و مرقس و لوقا شباهت‌های زیادی با هم دارند، می‌توان به این نتیجه رسید که اینها از یکدیگر و یا از منابع مشترک دیگر استفاده کرده‌اند. در سال ۱۸۳۵ یعنی در همان سالی که اشتراوس کتاب زندگی عیسی را انتشار داد، کتاب کوچکتر و غیرمعروف دیگری به چاپ رسید که در دراز مدت دارای اهمیت زیادی گردید. علت اینکه این کتاب فوراً جلب توجه نکرد این بود که عقاید مورد قبول عامه دیگری وجود داشت و همچنین این کتاب به زبان لاتینی نوشته شده بود که مورد استفاده همه نبود. نظریه کارل لاخان^{۹۶} مبنی بر اینکه انجیل متی و لوقا از انجیل مرقس بهره گرفته‌اند، از آن نظریه‌های قرن نوزدهم است که امروز هم طرفداران زیادی دارد.

Lambarene ۹۳

Respect for Life ۹۴

F. C. Baur ۹۵

Karl Lachmenn ۹۶

این نظر در همان روزهای اولیه مورد تأیید سی. اچ. ویس^{۹۷} (سال ۱۸۰۱-۱۸۶۶) و سی. جی. ویلک^{۹۸} (سال ۱۷۸۶-۱۸۵۴) قرار گرفت، اما تا قبل از سال ۱۸۶۰ مقبولیت عامه نیافت. این موفقیت بیشتر مدیون اچ. ج. هولتزمان^{۹۹} (سال ۱۸۳۲-۱۹۱۰) بود که بعضی نکات را به آن اضافه کرد که مهم‌ترین آن فرضیه Q^{۱۰۰} است (Q یک مجموعه فرضی از فرمایشات عیسی است که مورد استفاده مرقس قرار نگرفته، زیرا در انجیل مرقس اشاره زیادی به تعالیم عیسی وجود ندارد، بلکه به طرق مختلف مورد استفاده متی و لوقا قرار گرفته است). در اروپا نقادی کتاب مقدس هنوز هم با بحث در مورد استفاده از دو منبع شروع می‌شود، هر چند نقادی متن اناجیل پیشرفت زیادی کرده است. در انگلستان این نظریه را بی. اچ. استریتر در کتاب «چهار انجیل» (سال ۱۹۲۴) پیشرفت داد و وی چنین استدلال کرد که در ابتدا چهار منبع کتبی وجود داشت (مرقس، Q و منابعی که در پس زمینه اناجیل متی و لوقا قرار دارد).

امروزه علما معتقد نیستند که منبع Q واقعا وجود دارد، بلکه معتقدند که مطالبی که Q خوانده می‌شود وجود داشته است. آنها می‌گویند که مطالب Q را وقتی می‌توان بهتر درک کرد که بدانیم اناجیل از یکدیگر استفاده کرده‌اند و به علاوه قبول داشته باشیم که عیسی (مانند تمام معلمین برجسته) تعالیم خود را در جاها و موقعیت‌های متعدد تکرار می‌کرد. بنابراین نویسندگان اناجیل یک گفته را به طرق مختلف مورد استفاده قرار نداده‌اند تا مقصود خود را تأیید نمایند، بلکه همان داستانی را که در موقعیت‌های مختلف توسط مسیح تکرار شده، ذکر می‌نمایند. فرصت نیست که تاریخ نقادی عهد عتیق در قرن نوزدهم را مورد مطالعه قرار دهیم. ما نقادی اناجیل را مورد بحث قرار دادیم تا نشان دهیم که اعتقادات فلسفی چگونه در بررسی کتاب مقدس تأثیر می‌نهند و نیز معلوم سازیم که چگونه شک در مورد تاریخی بودن اناجیل همراه شک فلسفی جدید، جو حاکم فعلی را پدید آورده‌اند که با نوعی عدم اطمینان حقانیت مسیحیت توأم است.

عکس‌العمل‌های کاتولیکها

الهیات لیبرال یا آزاداندیش یگانه الهیات قرن نوزدهم نبود. حتی در دهه ۱۸۳۰ در میان مقامات عالی کلیسای انگلستان در مورد افزایش غیردینی و نفوذ عقاید لیبرال نگرانی فراوانی وجود داشت. موضوع وقتی به اوج رسید که در سال ۱۸۳۳ جان کبل^{۱۰۱} (سال ۱۷۹۲-۱۸۶۶) موعظه معروف خود را ایراد کرد. تکیه کلام او عبارت بود از: «و اما من، حاشا از من که به خداوند گناه ورزیده، ترک دعا کردن برای شما نمایم» (اول سموئیل ۱۲: ۲۳). موضوع موعظه او «ارتداد ملی» بود. در همان سال جان هنری نیومن^{۱۰۲} (سال ۱۸۰۱-۱۸۹۰) اولین شماره «جزوه‌هایی برای این زمان» را انتشار داد که خود باعث به وجود آمدن نهضت آکسفورد^{۱۰۳} گردید، زیرا عده زیادی از رهبران از فارغ‌التحصیلان آکسفورد بودند. این نهضت همچنین آغاز اتحاد بین انگلیکان‌ها و کاتولیک‌هاست، زیرا آنها برای رهایی از بی‌دینی زمان خود، پیشنهاد می‌کردند که باید به زندگی و تعالیم اولیه کلیسای کاتولیک یا جامع برگردیم.

این نهضت در دوران اولیه؛ یعنی از سال ۱۸۳۳-۱۸۴۵، از کلیسا به عنوان یک سازمان الهی دفاع می‌کرد و روحانیون کلیسای انگلستان را تشویق می‌نمود تا در انجام وظایف خود کوشا باشند، نهضت در این مرحله، مخالف تشریفات و مخالف کلیسای کاتولیک بود، اما ظرف چند سال رهبران آن از مخالفت با کلیسای کاتولیک دست کشیدند و امید خود را به اینکه کلیسای انگلستان به آرمان‌های کاتولیکی برگردد، از دست دادند. در سال ۱۸۴۴ دابلیو. جی. وارد^{۱۰۴} در کتاب کلیسای واقعی مسیح صریحا اقرار کرد که چنین کلیسایی را باید در کلیسای کاتولیک روم جستجو کرد. در آن موقع کاملا روشن بود که عقاید نیومن هم در همین جهت حرکت می‌کند. در سال ۱۸۴۱ در جزوه‌ای که انتشار داد، از این نظر دفاع کرد که نویسندگان سی و نه ماده‌ای کلیسای انگلستان کار خود را به عنوان پروتستان شروع کردند، اما نوشته‌هایشان بیانگر اعتقادات کاملا کاتولیکی بود. این اعتقادات به قدری با عقاید عامه تضاد داشت که از انتشار جزوه‌ها جلوگیری به عمل آمد. نیومن مدتی در کلیسای انگلیکان ماند، لیکن در سال ۱۸۴۵ به کلیسای کاتولیک پیوست.

^{۹۷} C. H. Weisse

^{۹۸} C. G. Wilke

^{۹۹} H. J. Holtzmann

^{۱۰۰} Q، حرف اول آلمانی Quelle به معنی منبع می‌باشد.

^{۱۰۱} John Keble

^{۱۰۲} John Henry Newman

^{۱۰۳} Tractarian or Oxford Movement

^{۱۰۴} W. G. Ward

پیوستن نیومن و وارد و بسیاری از شاگردان آنها به کلیسای کاتولیک به اولین مرحله نهضت آکسفورد خاتمه داد. بعد از آن مدیریت نهضت به ادوارد باوری پوسی^{۱۰۵} (سال ۱۸۰۰-۱۸۰۲) که استاد زبان عبری در دانشگاه آکسفورد بود، واگذار شد. پوسی علاوه بر تعالیم کاتولیکی آثار عالمانه‌ای بر ضد حملات لیبرال‌ها و در دفاع از اعتبار کتاب مقدس انتشار داد. از آن جمله می‌توان سخنرانی‌های او تحت عنوان دانیال نبی را ذکر کرد. یکی دیگر از اشخاص معروفی که به کلیسای کاتولیک گرایش پیدا کرد، اچ. پی. لیدن^{۱۰۶} بود که در سال ۱۸۶۶ سخنرانی‌های خود در آکسفورد را به موضوع «الوهیت خداوند و نجات‌دهنده ما عیسای مسیح» اختصاص داد و در آن به طرز عالمانه‌ای با تفصیل کامل از تعالیم راست دینی مسیحی در مقابل عقاید لیبرال‌ها دفاع کرد و دلایلی ارائه نمود که تاکنون معتبر است.

هر چند رهبران اولیه نهضت آکسفورد در اعتقادات مسیحی خود محافظه‌کار بودند، نسل بعدی متوجه شد که باید آزاداندیشی بیشتری داشته باشد. در سال ۱۸۶۰ گروهی از افراد کلیسای مقاله‌ای خواستار قبول عقاید آزاداندیشانه‌ای در مورد کتاب مقدس شدند. این نوشته امروزه چندان اهمیتی ندارد، اما در آن زمان سر و صدای زیادی برپا کرد. اسقف‌ها تصمیم گرفتند که موضوع را پیگیری کنند، البته فقط دو نفر از نویسندگان به دادگاه آورده شدند و آنها هم آزاد گردیدند. مسیحیان انجیلی و مقامات عالی کلیسایی شدیداً مخالفت کردند. سخنرانی‌های پوسی قسمتی از جواب بود. با گذشت زمان، نسل بعدی انگلیکان‌های کاتولیک متوجه شدند که قبول نظرات نقادانه در مورد کتاب مقدس با موضع آنها تضادی ندارد. در سال ۱۸۸۹ عده‌ای از آنها نشریه‌ای بنام نور جهان سلسله مقالاتی در دین و سیاست انتشار دادند که از موضع قبلی آنها دفاع می‌کرد و به طور کلی به این نتیجه رسیدند که اگر به تجسم مسیح و اقتدار کلیسا معتقد باشند، اعتقادات دیگری، چون الهام صوری مضبوط در کتاب مقدس در درجه دوم اهمیت قرار دارد.

بعضی از آنها از مکتب ایدئالیسم تی. اچ. گرین استفاده کردند. وقتی این کتاب منتشر شد، نیومن که در آن موقع سال‌های آخر عمر خود را می‌گذرانید، اعلام نمود که نهضت آکسفورد به پایان عمر خود رسیده است. نهضت فوراً از بین نرفت، اما از آن پس ماهیت آن کاملاً عوض شد و به نفوذ خود در بسیاری از محافل کلیسای انگلیکان ادامه داد، به تدریج لیبرال‌تر شد به طوری که سردبیر نور جهان یعنی چارلز گور^{۱۰۷} (سال ۱۸۵۳-۱۹۳۲) احساس کرد که در میان انگلیکان‌های کاتولیک یگانه حامی ایمان تاریخی مسیحیت است. کلیسای کاتولیک مردم هم کاملاً متوجه بود که تفکر غیردینی و عقاید آزاداندیشانه شایع شده است، اما روش آنها برای رو به رو شدن با این مسایل تا حدی متفاوت بود. یکی از راه‌ها تأکید مجدد بر اقتدار کلیسا به طور کلی و اقتدار پاپ به طور خاص بود. نیمه دوم قرن نوزدهم شاهد اقدامات مهمی در این مورد به دست پاپ پیوس نهم (سال ۱۸۴۶-۱۸۷۸) و پاپ لئوی سیزدهم (سال ۱۸۷۸-۱۹۰۳) بوده است.

در سال ۱۸۶۴ فهرست خطایا انتشار یافت که در آن هشتاد عقیده یا تعلیم از جمله همه خدایی، طبیعت‌گرایی، عقل‌گرایی، سوسیالیسم، کمونیزم و انجمن‌های کتاب مقدس ذکر شده بود. همچنین خطایایی در مورد ازدواج مسیحی و قدرت دنیوی پاپ و لیبرالیزم معاصر در آن مذکور بود. این خطایا صرفاً ذکر شده بود بدون آنکه دلیلی برای رد کردن آنها ارائه شود. ده سال پیش از آن پاپ پی نهم در سال ۱۸۵۴ اعتقاد به لقاح مقدس^{۱۰۸} (به این معنا که مریم باکره در تمام زندگی خود از زمان قرار گرفتن در رحم مادرش با لطف خاص الهی از هر نوع گناه دور نگاه داشته شد) را تعریف کرده بود. به عبارت دیگر مریم بیگناه اعلام گردید. این اعتقاد از چند نظر جالب توجه است، زیرا با آنکه هیچ پایه‌ای ندارد، اما گاهی قدمی است در جهت اینکه مریم را در کنار مسیح نجات‌دهنده دیگری قرار دهند. در اینجا ما نمی‌خواهیم به خود اعتقاد توجه کنیم، بلکه طرز اعلام آن برای ما مهم است. اعلام این اعتقاد تنها بر اساس اقتدار خود پاپ قرار داشت. به عبارت دیگر آزمایشی بود برای اعتقاد به مصون از خطا بودن پاپ^{۱۰۹}.

مصون از خطا بودن پاپ تا قبل از سال ۱۸۷۰ تعریف نشده بود. تا آن زمان کاتولیکها در مورد این مسأله اختلاف نظر شدید داشتند. بر همگان روشن است که بسیاری از کاتولیکهای مطلع امروزه آرزو می‌کنند که کاش این اعتقاد هرگز تعریف نشده بود. آنها از این حقیقت ناراحت هستند که برای این اعتقاد هیچ پایه‌ای در کتاب مقدس و سنن

Edward Bouverie Pusey ۱۰۵

H. P. Liddon ۱۰۶

Charles Gore ۱۰۷

Immaculate Conception ۱۰۸

Papal infallibility ۱۰۹

کلیسای اولیه وجود ندارد. تهی بودن این اعتقاد از اینجا روشن می گردد که متکلمین کاتولیک نمی دانند کدام فتاوای پاپ مصون از خطاست و تاکنون هم فهرستی از این فتاوای مصون از خطا انتشار نیافته است. با این همه مدافعین این اعتقاد معتقدند که این اعتقاد نتیجه منطقی پیشرفت تعالیم کلیسای کاتولیک و ضربه‌ای بر تفکر غیردینی جدید است.

اعتقاد جزمی مصون از خطا بودن پاپ در اولین شورای عالی واتیکان تعریف شد، اما کار شورا منحصر به این امر نبود. این شورا دو اساسنامه تدوین کرد. موضوع مصون از خطا بودن پاپ در اساسنامه کلیسا مذکور گردید، با این همه، اساسنامه دیگری هم درمورد ایمان وجود داشت. این اساسنامه، کلیسای کاتولیک را ملزم به پیروی از عقاید توماس اکویناس درمورد ایمان و عقل می نمود و اعتقاد او به الهیات طبیعی را تأیید می کرد. در ماده اول فصل دوم آن آمده است: «اگر شخصی بگوید که خدای واحد حقیقی را که خالق و خداوند ماست، نمی توان با نور عقل طبیعی انسان از روی چیزهایی که خلق شده اند به طور قطع شناخت، چنین شخصی ملعون باد.» هر چند نام شخص خاصی ذکر نشده، اما معلوم است که مقصود او کانت است، زیرا کانت الهیات طبیعی را رد کرده بود. به دئیست ها و ماده گرایان و پیروان مکتب همه خدایی نیز مستقیماً حمله شده بود. ایمان و عقل ممکن نیست ضد یکدیگر باشند. هر جا عقل با ایمان (یعنی تعالیم رسمی کلیسا) مخالف باشد باید عقل تسلیم شود.

نه سال بعد از آن در بخشنامه‌ای که پاپ انتشار داد عقاید تومیستی مورد تأیید مجدد قرار گرفت، زیرا در آن ذکر شده بود که عقاید تومیستی ارزش دائمی دارد و به فلاسفه کاتولیک توصیه شده بود که از فلسفه او الهام بگیرند و آن را با شرایط جدید انطباق دهند. با این همه امروزه تمام فلاسفه کاتولیک پیرو مکتب تومیستی نیستند. با وجودی که فهرست خطایا انتشار یافته بود، با وجود این لازم بود فهرست جدیدی منتشر گردد که در سال ۱۹۰۷ طی بخشنامه‌ای تأیید شد. در سال ۱۹۱۰ بخشنامه‌ای بر ضد خطایای نواندیشان انتشار یافت. در عین حال یک کمیسیون رسمی تعیین گردید که هر چند گاه یک بار گزارشی درمورد اموری مانند تألیف مزامیر و ارزش تاریخی فصل‌های اول کتاب پیدایش و اناجیل تهیه می نمود. در واقع از آن زمان به بعد علمای کاتولیک رومی کارهای درجه اول بسیاری درمورد بررسی کتاب مقدس ارائه داده اند. با این همه با وجود فتوایی که صادر شده، امروز در میان کاتولیکها عوامل رادیکال زیادی وجود دارند.

بررسی‌های محافظه کاران

کلمه «محافظه کار» واژه چندان مطلوبی نیست، زیرا فی نفسه حامل بار منفی است و در ذهن افراد این مفهوم را ایجاد می کند که با هر نوع تلاش صمیمانه برای پیشرفت مخالف است. معنایی که در این کتاب از آن افاده می شود، دلالت بر عده زیادی از علمای مسیحی دارد که معتقدند با وجود حملات فلسفی و انتقادی جدید، ایمان مسیحی باز هم معتبر است. تمام این علما انجیلی نیستند، هر چند همه با اصول عقاید انجیلی موافقت. قبلاً به کارهای لیدن و پوسی اشاره کردیم و نشان دادیم که چگونه مسیحیان انجیلی و انگلیکان‌های کاتولیک با عقاید لیبرال‌ها مخالفت کردند.

جهان مسیحیت تا حدی زیادی مدیون سه نفر از علمای نهضت آکسفورد است که عبارتند از: بی. اف. وستکات^{۱۱۰} (سال ۱۸۲۵ - ۱۹۰۱) و ج. بی. لایتفوت^{۱۱۱} (سال ۱۸۲۸ - ۱۸۸۹) و اف. ج. ا. هورت^{۱۱۲} (سال ۱۸۲۸ - ۱۸۹۲). در سال ۱۸۸۱ وستکات و هورت بهترین متن یونانی عهد جدید در زمان خود را تهیه نمودند. لایتفوت آثار آبای کلیسا را منتشر ساخت (سال ۱۸۸۵ - ۱۸۹۰) و نشان داد که اطلاعاتی که آبای کلیسا در اوایل قرن دوم درمورد عهد جدید داشته اند، عقاید و نظرات منتقدینی مانند بوئر را بی اعتبار می سازد. این سه متکلم برنامه‌ای برای تفسیر تمام عهد جدید تنظیم نمودند که متأسفانه تکمیل نگردید، اما قسمت‌هایی که انتشار یافت از اعتبار کامل برخوردار بود و به اثبات اعتبار تاریخی عهد جدید کمک شایانی کرد. آنها این کار را به تنهایی انجام ندادند، بلکه علمایی مانند آلفرد

B. F. Westcott ۱۱۰

J. B. Lightfoot ۱۱۱

F. J. A. Hort ۱۱۲

پلامر^{۱۱۳}، سر ویلیام رمزی^{۱۱۴}، جیمز دنی^{۱۱۵} و اچ. بی. سویت^{۱۱۶} به آنها کمکهای زیادی کردند. کتاب رستاخیز عیسی^{۱۱۷} (سال ۱۹۰۸) به قلم جیمز اور^{۱۱۸} هنوز هم از بهترین بررسیهای تاریخی عهد جدید محسوب می‌گردد. کتاب زندگی و دوران عیسیای مسیح (سال ۱۸۸۳) به قلم آلفرد ادرزهایم^{۱۱۹} مجموعه وسیعی از نظرات علمای یهود و بررسیهای علمی با دید ایمانی بود.

در دیگر نقاط اروپا علمای محافظه‌کاری مانند یی. دابلیو. هنگزتنبرگ^{۱۲۰} (سال ۱۸۰۲ - ۱۸۶۹) و تئودور زاهن^{۱۲۱} (سال ۱۸۳۸ - ۱۹۳۳) وجود داشتند. در ایالات متحد امریکا، دانشکده الهیات پرینستون مرکز مطالعات علمی ایمانداران بود. در آنجا متکلمین معروفی مانند چارلز هاج^{۱۲۲} (سال ۱۷۹۷ - ۱۸۷۸) و بی. بی. وارفیلد^{۱۲۳} (سال ۱۸۵۱ - ۱۹۲۱) وجود داشتند. کتاب الهیات سیستماتیک چارلز هاج که در سالهای ۱۸۷۱ - ۱۸۷۲ به چاپ رسید و نوشته‌های وارفیلد در مورد موضوعات مختلف، هنوز هم مورد توجه خاص هستند. واعظان شهیر قرن نوزدهم مانند سی. اچ. اسپرجان (سال ۱۸۳۴ - ۱۸۹۳) و ج. سی. رایل^{۱۲۴} (سال ۱۸۱۶ - ۱۹۰۰) اصولا پیرو الهیات محافظه‌کار بودند. هر چند علمای انجیلی به موضوعات مربوط به الهیات و نقادی کتاب مقدس بسیار علاقه‌مند بودند، اما عموما به فلسفه علاقه‌ای نشان نمی‌دادند.

انجیلی‌ها به حق در مورد رابطه شخصی انسان با خدا تأکید می‌نمودند. بعضی از آنها متوجه بودند که باید به حملات لیبرال‌ها به کتاب مقدس پاسخ داده شود و گرنه به ایمان ضربه وارد خواهد شد. از نظر آنها تحقیقات علمی دارای ارزش دفاعی بود و به عنوان سپر مفیدی در مقابل تیرهای آتشین اشخاصی مانند اشتراوس و بوئر محسوب می‌گردید. عده کمی به این نکته توجه داشتند که بررسیهای علمی و فلسفه ممکن است ایمان آنها را غنی‌تر نماید و درک آنها را در مورد کارهای خدا و حقایق الهی وسیع‌تر سازد. نتایج فاجعه‌آمیز اتحاد آزاداندیشانه مکتب هگل با مکتب کانت، بر اشخاص صاحب‌نظر روشن بود. این ایمانداران صاحب‌نظر کمتر به این نکته توجه می‌کردند که ایمان مورد نظر کتاب مقدس ممکن است از نظر فلسفی هم مورد بحث قرار گیرد و مفید باشد.

قرن نوزدهم در حالی به پایان می‌رسید که تعداد زیادی مکتب‌های فلسفی که با یکدیگر رقابت می‌کردند، در مقابل انسان جدید قرار داشتند. لیبرال‌ها یا آزاداندیشان به نوعی به مکتب هگلی یا به مکتب کانتی معتقد بودند. این هر دو اصولا غیرمسیحی و حتی ضد مسیحی بودند. کاتولیکهای رومی رسماً تشویق می‌شدند که برای در امان بودن از شک به فلسفه تومیستی روی آورند. پروتستان‌های محافظه‌کار در مورد بررسیهای علمی کتاب مقدس خدمات زیادی انجام دادند، اما عده کمی متوجه بودند که باید در مورد رابطه فلسفه با ایمان مورد نظر کتاب مقدس برخورد مثبتی داشته باشند. تاریخ فلسفه در قرن بیستم نشان می‌دهد که چگونه کلیسا با کمال تأسف میراث قرن نوزدهم را به ارث برده است.

Alfred Plummer ۱۱۳

Sir William Ramsay ۱۱۴

James Denney ۱۱۵

H. B. Swete ۱۱۶

The Resurrection of Jesus ۱۱۷

James Orr ۱۱۸

Alfred Edersheim ۱۱۹

E. W. Hengstenberg ۱۲۰

Theodor Zahn ۱۲۱

Charles Hodge ۱۲۲

B. B. Warfield ۱۲۳

J. C. Ryle ۱۲۴

قبل از جنگ دوم جهانی غالب فلاسفه دینی انگلیس سعی می‌کردند با موج رو به شدت شک با الهیات طبیعی مقابله نمایند. برای معرفی ایمان مسیحی در هر حال لازم بود انسان اعتبار تفسیر دینی جهان و ضرورت هستی وجود متعال را تأیید نماید. نمونه‌ای کامل از این روش، کتاب فلسفه دین^۱ (سال ۱۹۱۴) به قلم جورج گلووی^۲ بود که جزو کتب رسمی درسی گردید. وی فلسفه را اینطور تعریف می‌کند: «تفکر در مورد تجربه به منظور درک معنای غائی آن». مؤلف با در نظر داشتن این موضوع، خواننده را به سفری در مورد تجربیات بشری راهنمایی می‌نماید تا نشان دهد که همه چیز دارای یک اساس غائی یا ارزش عالی یا نیکویی است که به تجربه معنا می‌بخشد. همین روش به وسیله اسقف اعظم ویلیام تمپل در نوشته‌های مختلف وی از جمله در کتاب طبیعت، انسان و خدا (سال ۱۹۳۴) مورد استفاده قرار گرفته است.

این هر دو با بصیرت کامل مدیون مکتب ایدالیزم بودند. وقتی آثار این دو را مطالعه می‌کنیم، این احساس به ما دست می‌دهد که هر چند الهیات طبیعی به تنهایی کافی نیست، اما برای دفاعیات مسیحی ضرورت کامل دارد. اگر موضع ما فقط متکی به دین مسیحی باشد، قانع‌کننده و کافی نیست و حتی فریب محض خواهد بود. لازم بود مسیحیت به کمک دلایلی که در خارج از آن یافت می‌شود، اثبات گردد. این طرز فکر الهیات فلسفی انگلیس در دوره قبل از جنگ دوم جهانی بود. ظاهراً غالب فلاسفه حرفه‌ای بی‌خبر بودند که اشخاصی مانند کارل بارت^۳ در صدد هستند الهیات خود را بر مکاشفه مسیحی^۴ استوار سازند. حتی اگر هم از این موضوع باخبر بودند، به شدت با آن مخالفت می‌کردند. چنین به نظر می‌رسد که فلاسفه دینی همچنین کاملاً بی‌اطلاع بودند که در دوره قبل از جنگ اول جهانی در اروپا دو نهضت کاملاً متفاوت یعنی مکتب ثبوتی منطقی و مکتب اگزیستانسیالیزم به وجود آمده بود.

مکتب اول تنها قبل از جنگ دوم جهانی بر فلسفه غیردینی انگلیس تأثیر داشت و مکتب دوم که تأثیری کمتر از اولی داشت، بعد از آن آغاز شد. در اواسط دهه ۱۹۶۰ مسایلی که این دو نهضت مطرح کردند، همراه با قوی شدن مکتب شک قرن نوزدهم، محافل الهیات فلسفی را قبضه کرده بود. این مباحثات در بعضی محافل به قدری یأس و نومیدی مزمن ایجاد کرد که نویسندگانی مانند اسقف رابینسون را مجبور به ارائه این پیشنهاد کرد که از عقیده سنتی مسیحیت در مورد وجود خدا دست بکشیم. دیگران حتی تا این حد جلو رفتند که تصور کردند یگانه راه نجات مسیحیت اعتقاد به مرگ خداست. در این قسمت بعضی از جریانات مهم را مورد مطالعه قرار خواهیم داد. ابتدا مکتب ثبوتی منطقی و نهضت تحلیل زبان‌شناسی را که از آن مکتب پیروی می‌کرد، مورد بررسی قرار خواهیم داد. سپس به مطالعه اگزیستانسیالیزم یا هستی‌گرایی و شرح تلاش‌هایی خواهیم پرداخت که الهیات را بر اساس هستی‌گرایی تبیین می‌کنند. بعد از آن ریشه‌گرایی یا رادیکالیزم بونهافر و صمیمیت در مقابل خدا و مکتب مرگ خدا و بالاخره بعضی از نظراتی را مورد بررسی قرار خواهیم داد که در هیچ یک از این طبقه‌بندی‌ها قرار نمی‌گیرند، اما از بعضی جهات برخورد مثبت‌تری با فلسفه و ایمان مسیحی دارند.

۱- مکتب ثبوتی منطقی و تحلیل زبان‌شناسی^۵

مکتب ثبوتی

این مکتب نهضتی بر ضد مابعدالطبیعه در فلسفه بود. (کلمه «بود» را عمداً به کار برده‌ایم، زیرا هر چند این نهضت تأثیر عمیقی بر فلسفه جدید داشته، اما امروزه دیگر چنین نیست). این مکتب در دو محل شروع شد: «انگلستان و وین». ریشه انگلیسی آن مکتب شک تجربی دیوید هیوم در قرن هجدهم بود. ریشه دیگر آن تا حدی جدید است و در میان عده‌ای از دانشجویان و استادان دانشگاه وین شروع شد که بعداً به «حلقه وین» معروف گردیدند. بسیاری از

^۱ The Philosophy of Religion

^۲ George Galloway

^۳ Karl Barth

^۴ Christian Revelation

^۵ Logical Positivism and Linguistic Analysis

اعضای این گروه از دانشمندان بودند و همگی با مکتب ایدالیزم که خود را به عنوان فلسفه راستین در دانشگاه‌های آلمان تثبیت کرده بود، مخالفت داشتند. آنچه آنها می‌خواستند عبارت بود از فلسفه‌ای جدید و عملی که از مشکلات و مسایل کاذب مابعدالطبیعی فارغ باشد. از سال ۱۹۰۷ اعضای این گروه در یکی از رستوران‌های محلی جلسات غیر رسمی تشکیل می‌دادند، ولی از سال ۱۹۲۲ که موریتس شلیک^۶ (سال ۱۸۸۲-۱۹۳۶) استاد فلسفه در دانشگاه وین شد، این گروه دارای مدیریت و هماهنگی گردید. شخصیت مهم دیگری که با وجود اطریشی بودن مستقیماً با این گروه تماس نداشت، اما نظرات آنها را تأیید می‌کرد، لودویگ ویتگنشتاین^۷ (۱۸۸۹-۱۹۵۱) است. ویتگنشتاین بیشتر عمر خود را در انگلستان ابتدا در منچستر به عنوان دانشجوی علوم هواپیمایی و سپس به عنوان یکی از فلاسفه کمبریج، بسر برد. کتاب او بنام فلسفه منطقی (سال ۱۹۲۱) یکی از مهم‌ترین آثار فلسفه جدید محسوب می‌گردد.

این نهضت به تدریج قوی‌تر شد، اما بعد از انتشار کتاب زبان، حقیقت و منطق^۸ در سال ۱۹۳۶ به قلم ا. ج. آیر^۹، بر محافل فلسفی انگلیس نیز تأثیر گسترده‌تری گذاشت. آیر با یک تیر چند هدف را نشان گرفت: مفهوم مکتب ثبوتی منطقی را تشریح کرد، جنگ علنی و همه جانبه علیه امور ماورای‌الطبیعی و الهیات را اعلام داشت و به عنوان کودک شیطان فلسفه آکسفورد برای خود شهرت کسب نمود. در عین حال آیر (که مدتی در وین مشغول مطالعات فوق دانشگاهی بود) خود را موظف دانست که خشونت اعتقادات اولیه گروه وین را تعدیل نماید.

مهم‌ترین اسلحه مکتب ثبوتی منطقی عبارت بود از «اصل تصدیق»^{۱۰} که آن را برای تشخیص گزاره‌های صحیح از ناصحیح به کار می‌بردند. مهم‌ترین هدف زبان عبارت است از ساختن گزاره‌هایی درباره جهان و انتقال تجربیات. پیروان مکتب ثبوتی منطقی، در جستجوی خود برای درک علمی معرفت، معتقد بودند که اصل تصدیق وسیله‌ای است برای تشخیص گزاره‌هایی که واقعی به نظر می‌رسند، اما واقعی نیستند. برای این امر باید به این پرسش پاسخ دهیم که یک گزاره را چگونه می‌توان تصدیق کرد. مفهوم و ذات واقعی یک گزاره با روش تصدیق روشن می‌گردد. پیروان مکتب ثبوتی منطقی ادعا کردند که گزاره‌ها وقتی دارای مفهوم و حقیقی هستند که بتوان با همان روشی که فرضیه‌های علمی مورد آزمایش قرار می‌گیرد، آنها را تصدیق کرد.

آیر این موضوع را چنین تشریح می‌کند: «ما می‌گوییم که یک جمله در واقع برای شخص مورد نظر فقط وقتی اهمیت دارد که بتوان مفهوم آن را تصدیق کرد؛ یعنی بفهمد که در آن شرایط خاص، چه مشاهداتی ممکن است آن مفهوم را به عنوان حقیقتی قبول و یا به عنوان غیرحقیقی رد کند. از طرف دیگر اگر گزاره مورد نظر دارای چنان خاصیتی باشد که فرض حقیقت یا کذب آن با تجربه وی در آینده مطابقت داشته باشد، در آن صورت تا جایی که به او مربوط می‌شود این گزاره اگر همانگویی نباشد، کاذب است. جمله‌ای که این مفهوم را بیان می‌کند ممکن است برای او از نظر عاطفی دارای اهمیت باشد، اما از نظر زبانی اهمیتی ندارد.»

به زودی درباره مفهوم همانگویی و اهمیت عاطفی توضیح خواهیم داد، قبل از آن مناسب است به این نکته پردازیم که آیر درباره طرز عمل این اصل چه می‌گوید. او اذعان دارد که باید بین «تصدیق‌پذیری در عمل» و «تصدیق‌پذیری در اصل» تفاوت قائل شد. چیزهای زیادی وجود دارند که دارای مفهوم می‌باشند، اما تصدیق‌پذیر نیستند. مثلاً وقتی آیر کتاب خود را می‌نوشت، وسیله‌ای وجود نداشت که بفهمیم که در ورای ماه کوه وجود دارد یا ندارد. در عین حال این سؤال که آیا در آنجا کوه وجود دارد یا نه، دارای مفهوم بود. یک روز امکاناتی برای پی بردن به این موضوع و تدبیر خواهد شد. پس آیر می‌گوید که این گزاره «در اصل تصدیق‌پذیر» است، زیرا برای انسان ممکن نیست بگوید که چه بررسی‌هایی برای پی بردن به حقیقی بودن آن لازم است.

انواع دیگر گزاره‌ها هم وجود دارند که به نظر آیر دارای مفهوم می‌باشند، اما نمی‌توان آنها را به طور قطع تصدیق کرد. از آن جمله است قوانین علمی و بیانات کلی نظیر اینکه بگوییم: «ارسنیک سمی است.» چنین جمله‌ای را نمی‌توان کاملاً تصدیق کرد، مگر اینکه تمام ارسنیکهای موجود در جهان را مورد آزمایش قرار دهیم. نوع دیگری از گزاره‌ها که

Moritz Schlick ۱

Ludwig Wittgenstein ۷

Language, Truth and Logic ۸

A. J. Ayer ۹

Verification Principle ۱۰

آیر آنها را دارای مفهوم می‌داند، لیکن «حلقه وین» با آن مخالف بودند، مفاهیم تاریخی هستند. انسان ممکن نیست به گذشته وارد شود و وقایع را شخصا مشاهده نماید. اگر به همین دلیل اصرار نماییم که تمام گزاره‌های مربوط به وقایع گذشته بی‌معنا هستند، حرف بی‌معنایی زده‌ایم و به همین علت آیر قبول کرد که تصدیق ضعیف هم وجود دارد.

گزاره‌های دیگری وجود دارد کاملا متفاوت که به مثابه جملات معنادار به عنوان بیانات پذیرفته شده‌اند. اینها گزاره‌های تکراری یا تحلیلی می‌باشند. این گزاره‌ها بیان حقایق نیستند، بلکه صرفا تعاریف منطقی هستند. حقیقت آنها متکی بر این نیست که آیا چیزی قابل مشاهده وجود دارد که صحت یا کذب جمله مورد بحث را نشان دهد، بلکه به این بستگی دارد که جمله مزبور قائم به ذات باشد. بدین طریق وقتی می‌گوییم یک سطح ممکن نیست تماما آبی و در عین حال قرمز باشد، این بیان یک حقیقت منطقی یا به عبارت دیگر همانگویی است. یک مفهوم را با کلمات متفاوت بیان می‌دارد یا تعریفی را ذکر می‌کند بدون آنکه بگوید که در عالم واقع مصداقی برای آن وجود دارد یا نه. جمله‌ای که ذکر شد چیزی درباره سطح خاصی ابراز نمی‌دارد، بلکه فقط در متن تعریف منطقی صحیح است و کاملا جنبه فرضی دارد.

اکنون باید به موضوع اصلی تمام این بحث‌ها توجه کنیم. باید بگوییم که مسأله آزمون حقیقت جمله نبود. پی بردن به حقیقت از خصیصه‌های انضباط علمی است. موضوع اصلی این بود که ببینیم این جملات دارای معنا هستند یا نه. این یک تحقیق مقدماتی است که از طریق آن تصمیم می‌گیریم به اینکه یک جمله خاص ممکن است مورد بررسی علمی قرار بگیرد یا نه. بدین طریق، باید بین پرسش‌های اصلی که قابل بررسی هستند و پرسش‌های کاذب که بر اثر کاربرد غلط زبان مطرح شده‌اند، تفاوت قائل شد. این امر ما را به موضوع اصلی می‌رساند. آیر و همفکران او در وین معتقد بودند که «اصل تصدیق» نه فقط چند نظریه و پیشنهاد غلط را رد کرده، بلکه تمام مابعدالطبیعه و الهیات و قسمتی از اخلاق را زیر سؤال برده است.

آنها ادعا می‌کردند که هر نوع بحث خارج از جهان مادی با اصل تصدیق منتفی می‌گردد. وقتی درباره وجود خدا بحث می‌کنیم، این یک بیان واقعی به نظر می‌رسد. خدا قابل رؤیت و قابل لمس و قابل بوئیدن نیست. وقتی مردم می‌گویند خدا این یا آن کار را انجام داد، آنچه مشاهده می‌کنند به هیچ وجه خدا نیست، بلکه وقایعی مادی است که مردم در آن دخالت دارند. خدا چیزی نیست که بتوان درباره آن توضیح علمی داد. هیچ کس ممکن نیست درباره خدا بررسی‌های علمی انجام دهد. از نظر دستور زبان ممکن است خوب باشد که بگوییم خدا با من صحبت کرد، همانطور که در داستان‌های پریان جالب است بگوییم که یک حیوان افسانه‌ای با شاهزاده سخن گفت. در حالی که مردم می‌دانند که داستان‌های پریان خیالی است و به این نکته توجه ندارند که جمله‌ای که درباره خدا ابراز داشتیم هیچ پایه واقعی ندارد. تمام الهیات و فلسفه مابعدالطبیعی اشتباه عظیمی است که بر اثر استفاده غلط از زبان به وجود آمده است. مردم به دام این فکر افتاده‌اند که چون کلمات وجود دارند، پس باید حقایقی مطابق آنها نیز وجود داشته باشند. مکتب ثبوتی منطقی ادعا کرد، چون زبانی که در مورد خدا و روح و فناپذیر بودن به کار می‌رود قابل تصدیق نیست، پس یا بدون مفهوم است و یا مفهومی غیر از آن دارد که در فکر گوینده هست.

بسیاری از گزاره‌هایی که واقعی شمرده می‌شوند در واقع از نظر مکتب ثبوتی منطقی، گزاره‌هایی احساسی هستند که تغییر شکل داده‌اند. این گزاره‌ها درباره چیزی سخن نمی‌گویند که به طور علنی حقیقت داشته باشد، بلکه گزاره‌هایی است درباره اموری که مورد علاقه یا عدم علاقه شخص گوینده یا مقررات اجتماعی است. بدین طریق جمله‌ای نظیر «دزدی غلط است» اگر به دقت مورد بررسی قرار گیرد، فقط این معنا را دارد که «من با دزدی مخالف هستم» یا «اگر شخصی دزدی کند به اجتماع ضرر وارد خواهد شد». آر. بی. بریتویت^{۱۱} حدود بیست سال بعد از آیر در این مورد چنین می‌گوید: «کاربرد اصلی گزاره‌های دینی عبارت است از اعلام وفاداری نسبت به یک رشته اصول اخلاقی. بدین طریق وقتی گفته می‌شود: «خدا محبت است» در واقع چیزی درباره وجود متعال ابراز نمی‌گردد، بلکه مقصود اصلی گوینده بیان «قصد او در مورد زندگی پر محبت است».

این امر ما را به مکتب‌های تجربی و ثبوتی و الحادی قدیم رهنمون می‌نماید. در حالی که این مکتب‌ها می‌گفتند که پاسخ‌های مسیحیت به مسایل مهم الهیات و مابعدالطبیعه غلط است، مکتب ثبوتی منطقی اعلام می‌دارد که این پاسخ‌ها بی‌معنا هستند، زیرا این پرسش‌ها اصلا پرسش‌های واقعی نیستند. اینها اگر معنا و مفهومی داشته باشند، معنا و

مفهوم ظاهری آنها نیست. وقتی بیانات متکلمین را با دقت بررسی کنیم، متوجه خواهیم شد که به هیچ وجه به حقایق مابعدالطبیعی مربوط نیستند. اینها گزاره‌هایی کلی در زیر نقاب هستند که طرز فکر شخصی و خصوصی را نشان می‌دهند و احتمالاً اعلام می‌دارند که چه نوع رفتاری را دوست دارند.

عکس‌العمل

برنامه گستاخانه و تهاجمی مکتب ثبوتی منطقی برای فکرهای متجدد جذابیت زیادی داشت، اما لحظات پیروزی تبدیل به لحظات آغاز سقوط گردید. در حالی که پیروان مکتب ثبوتی منطقی می‌خواستند هر چه را در جلوی خود می‌یافتند از بین ببرند، متوجه شدند که اسلحه اصلی آنها علیه خودشان هدف‌گیری شده است. مردم به تدریج این سؤال را مطرح کردند که آیا اصل تصدیق، خودش تصدیق شده است یا نه. این اصل نباید خودش دور باطل باشد، زیرا در غیر این صورت ممکن نبود وظیفه اصلی خود را که بررسی گزاره‌هایی واقعی است انجام دهد. از طرف دیگر، روشن بود که خود اصل تصدیق با تجربیات علمی کاملاً تأیید نشده بود. این امر امکان‌پذیر نبود، زیرا مردم در هر نوع گزاره‌های مابعدالطبیعی و کلام الهی مفهوم و معنا می‌یافتند. ایمانداران حاضر نبودند برای گزاره‌های کلامی و اخلاقی تفسیرهایی را بپذیرند که آیر جوان و بعداً بریتویت مسن درمورد آنها انجام داده بودند. صرف‌نظر از حقیقی یا غیرحقیقی بودن آنها، هنوز امکان داشت ادعا شود که این گزاره‌ها مفهومی دارند.

شاید ذکر این نکته جالب باشد که پروفیسور آیر، در سال ۱۹۵۹ معتبر بودن این ایراد را پذیرفت. وی از این پیشنهاد ویتگنشتاین مبنی بر اینکه معیار شناخت، بخشی از متافیزیک و گزاره‌های بی‌معنای مفید ناخشنود بود، زیرا اگر بی‌معنا باشد، نمی‌تواند مفید باشد. وی اقرار می‌کند که «حلقه دین مایل بود این مشکل را نادیده بگیرد، اما به نظر من آنچه آنها در واقع انجام دادند این بود که اصل تصدیق را به عنوان یک اصل قراردادی پذیرفتند»، این اعتراف به این معناست که به جای موضع تهاجمی، موضع دفاعی اتخاذ شده است. این اصل ممکن است درمورد بعضی از اقسام گزاره‌های واقعی توصیفی صادق باشد، اما نمی‌توان همه چیز را در چهارچوب آن قرار داد. در واقع تنها چیزی که مشخص است اینکه گزاره‌های متعددی از جمله گزاره‌های کلامی و مابعدالطبیعی با گزاره‌های دیگر در یک گروه قرار نمی‌گیرند. پس کار اصلی این نیست که این گزاره‌ها را بدون بررسی بیشتر به مثابه گزاره‌های بی‌معنا رد کنیم، باید دریافت که این گزاره‌ها چگونه به کار روند و چه مفهومی دارا هستند.

مکتب ثبوتی منطقی با وجود معایبی که داشت در فلسفه بریتانیا جریان‌های جدیدی به وجود آورد. در دوره بعد از جنگ مکتب تحلیل منطقی و زبان‌شناسی بیشترین تلاش و پذیرش خود را داشت و تا این اواخر این ادعای آیر که کار فلسفه این نیست که در پی یافتن اصول غائی باشد، بلکه باید نقش ویژه و مقام زبان را تحلیل نماید، تقریباً بدون چون و چرا مورد قبول قرار گرفت، زیرا در گذشته با استفاده غلط از زبان مسایل کاذبی مطرح گردیده بود و یکی از وظایف مهم فلسفه روشن ساختن این مسایل است. یکی از مشهورترین فلاسفه بعد از جنگ، مرحوم ج. ال. آستین^{۱۲} است که به کار تحلیل زبان پرداخت (هر چند از ویتگنشتاین و آیر پیروی نکرده است). به نظر او وظیفه فلاسفه، تدوین فهرستی از تمامی کارکردهای احتمالی کلمات است. آستین تلاش‌های فراوانی به عمل آورد تا طرز به کار رفتن کلمات را به دقت تحلیل نماید. کتاب‌های زیادی نوشت، اما سخنرانی‌های وی نشان می‌دهد که اهداف و روش‌های فلسفه از دید او چیست.

هر چند مکتب تحلیلی بر فلسفه بریتانیا تسلط یافته است، اما نشانه‌هایی بیانگر آن است که بعضی از فلاسفه تمام وقت خود را صرف پرداختن به مسایل تحلیل منطقی نمی‌کنند و زمان آن رسیده که فلاسفه ارزش و محدودیت‌های این مکتب را بررسی نمایند. نمونه‌ای از این تلاش را می‌توان در گزارش سمپوزیومی با عنوان روشن بودن کافی نیست: مقالاتی در نقد فلسفه زبان‌شناسی، ویرایش اچ. دی. لوئیس مشاهده کرد که در سال ۱۹۶۳ منتشر شد. اکنون باید به بحث خود درباره فلسفه معاصر خاتمه دهیم و به اموری پردازیم که درمورد مقام و کارکرد زبان دینی در مقابله با چالش‌های غیردینی همت می‌گمارد.

زبان دینی

در سال‌های اخیر فلاسفه دینی درمورد زبان دینی مطالعات زیادی به عمل آورده‌اند. بحث‌های جالبی در کتاب‌های متعدد عنوان شده است. در اینجا نمی‌توان فلسفه زبان و نقش آن در تجربیات مسیحی را به طور کامل شرح داد، با

این همه، اشاره به بعضی از مسایل عنوان شده مفید است. همانطوری که در موقع بحث درباره توماس اکویناس روشن ساختیم، حقیقت زبان در مورد خدا حقیقتی خشک و صوری نیست. وقتی درباره خدا سخن می‌گوییم، کلماتی به کار می‌بریم که در مرحله اول مربوط به امور و اشخاص فانی موجود در مکان و زمان است. بدین طریق وقتی خدا را پدر می‌خوانیم، این کلمه را به مفهوم خاصی به کار می‌بریم. کلمه پدر معمولاً به معنای مردی است که از راه طبیعی یک یا چند فرزند به جهان آورده است. می‌توان او را مشاهده کرده و لمس نمود، اما خدا اینطور نیست. خدا پدری با این مفهوم جسمانی نیست.

هر زبان و بیانی که در مورد خدا به کار ببریم، همین مشکل را ایجاد می‌کند. وقتی می‌گوییم خدا محبت است و سخن می‌گوید یا کاری انجام می‌دهد، زبان را با مفهوم خاصی به کار می‌بریم. وقتی به این کارهای مختلف با دقت بیشتری نگاه کنیم، در هیچ یک از آنها خدا در وجه فردی نیست که کاری انجام می‌دهد. آنچه مشاهده می‌کنیم عبارت است از انسان‌ها و وقایعی که به عللی آنها را با این شیوه تقریباً غیرعادی توصیف می‌نماییم. وقتی زبان را به این طریق به کار می‌بریم، مقصود اصلی ما چیست؟ چگونه می‌توان این امر را توجیه کرد؟ یکی از اعتراضات عمده فلاسفه لادری این است که دینداران پیوسته بیاناتی ابراز می‌دارند که رابطه‌ای با حقایق ندارد. این دینداران همیشه اصرار می‌ورزند که خدا محبت است، در حالی که هر روز از تلویزیون و روزنامه‌ها اخبار زیادی درباره فاجعه‌های پایان‌ناپذیر می‌شنویم. آیا این گفته حقیقت دارد که خدا در فکر این جهان است؟

وقتی یک ایماندار چنین حرفی می‌زند به نظر می‌رسد که حقایقی بیان می‌نماید و در نتیجه این پرسش‌ها مطرح می‌گردد: آیا کسی خدا را دیده است؟ درباره کودکانی که از گرسنگی یا بر اثر بیماری‌های علاج‌ناپذیر جان می‌دهند چه باید گفت؟ پدری که انسان است اگر فرزندش را در زحمت ببیند فوراً به کمک او خواهد شتافت، اما در این مورد تلاشی ماورای طبیعی مشاهده نمی‌نماییم. ممکن است شخص مؤمن جواب دهد که خدا روحانی و غیرقابل رؤیت است و کارهای جهان را به دست انسان‌ها سپرده و بهشت مهم‌تر از این دنیا است. پس بیانات به ظاهر واقعی او دچار ضعف می‌گردد. برای جواب خود به قدری شرط و شروط ذکر کرده که این جواب ارزش خود را از دست داده است. پیرو مکتب لادری به این فکر می‌فتد که آیا بیانات دینی هیچ رابطه‌ای با عالم واقع دارند یا نه. ممکن است از نظر احساس برای گوینده اهمیت داشته باشند، اما با واقعیت مطابقت ندارند.

یکی از راه‌های حل این مسأله استفاده از روش تکذیب^{۱۳} است. این به آن معناست که از خود پرسیم آیا دلایلی وجود دارد که ناصحیح بودن بیان مورد نظر را ثابت کند. شبیه روش حذف کردن است. اگر شخص بگوید: «آلیس آشپز خوبی است» و گوشتی که آلیس برای غذای یکشنبه پخته خیلی سفت باشد و روز دوشنبه هم غذایی که تهیه کرده چندان تعریفی نداشته باشد و در روزهای دیگر هم وضع بر همین منوال بماند، انسان به این فکر می‌افتد که بیان مزبور در مورد آلیس مفهومی ندارد و یا لاقط تعارف است، ولی اگر گوینده در حرف خود اصرار ورزد و در عین حال قبول کند که غذاها خوب نبوده، بیان وی اعتبار خود را از دست خواهد داد. حال اگر با آزمونی، کذب گفتار گوینده روشن گردد و این آزمون به شکست انجامد، آنگاه روشن می‌شود که جمله دارای معناست؛ یعنی آزمون به مفهوم شدن آن کمک می‌کند. بدین طریق اگر آلیس بالاخره بتواند غذایی تهیه کند که همه از آن لذت ببرند، معلوم می‌شود که جمله نخستین تا حدی دارای مفهوم بوده است و این مفهوم چه معنایی دارد، هر چند ارزش ظاهری آن با ارزش واقعی آن تفاوت داشته باشد.

حال به مثال اولیه خود برمی‌گردیم. وقتی مسیحیان با وجود تمام اخباری که در اطراف ما وجود دارد باز هم می‌گویند: «خدا محبت است» چنین به نظر می‌رسد که این بیان آنها واقعاً مفهومی ندارد و بدون توجه به وضع واقعی جهان بر زبان رانده می‌شود. آیا می‌توان این بیان را تکذیب کرد؟ آیا ایمانداران ممکن است شرایطی را ذکر کنند که این گزاره را ناصحیح سازد؟ جواب مثبت است. این گزاره وقتی تکذیب می‌گردد که رنج و زحمت هیچ وقت باعث برکت نگردد. وقتی این بیان غیرواقعی است که مشکلات هیچ وقت ما را به مفهوم عمیق‌تر حیات نرسانند. وقتی غیرواقعی خواهد بود که مردم به هیچ وجه مشاهده نکنند که خدا در زندگی مقاصد بهتری دارد. وقتی ناصحیح خواهد بود که مشکلات به هیچ وجه فرصتی برای خدمت و فداکاری به وجود نیاورند. وقتی ناصحیح می‌بود که خدا همه انسان‌ها را محکوم می‌نمود و پسر خود یعنی عیسی را برای نجات ما نمی‌فرستاد. بدیهی است که این پاسخ‌ها پرسش‌های دیگری مطرح می‌سازند که باید به آنها جواب داد. در عین حال به ما کمک می‌کنند که نه فقط راه اثبات ناصحیح بودن یک

بیان را بفهمیم، بلکه ما را به ادراک معنای آن نیز مدد می‌نمایند. یکی از علمایی که بررسی‌های زیادی در مورد طرز به کار بردن و مفهوم زبان دینی انجام داده است، یان. تی. رمزی^{۱۴} می‌باشد. به نظر او یکی از راه‌هایی که زبان عمل می‌کند، طرز کار مدل یا نمونه^{۱۵} است. مدل نماینده چیز دیگری است که به ما کمک می‌کند که آن چیزی را که مدل نماینده آن است، درک کنیم. از نظر زبان دینی، مدل عبارت است از «وضع‌ای که همه ما با آن آشنایی داریم و ممکن است به ما کمک کنند که به وضع دیگر دسترسی پیدا کنیم که با آن آشنایی نداریم، در حالی که این وضع جدید را ممکن نبود بدون کمک مدل به آسانی بشناسیم. این مدل‌ها غالباً دارای توصیف‌گری‌هایی هستند که طرز رسیدن به موقعیت‌های مدل را نشان می‌دهند.»

بنابراین وقتی می‌گوییم خدا «حکیم نامتناهی» است، کلمه «حکیم» وضع مدل را نشان می‌دهد. توصیف‌گر نامتناهی راه درک آن را روشن می‌سازد. ما تا حدی می‌دانیم که حکمت چه مفهومی دارد. یک شاگرد مدرسه کمی حکیم است و یک دانشجو بیشتر حکیم است و استاد بسیار حکیم است. عبارت توصیف‌گر نامتناهی نه فقط نشان می‌دهد که حکمت خدا خیلی بهتر از حکمت انسان است، بلکه سلسله مراتب حکمت را هم تکمیل می‌نماید. ممکن است به طور دقیق نفهمیم که جمله خدا «حکیم نامتناهی» است چه مفهومی دارد، زیرا در واقع نمی‌توان خدا را آنطور که هست مشاهده کرد، اما مدل ما را در راهی قرار می‌دهد که می‌توان مفهوم آن را درک کرد و توصیف‌گر به ما یادآوری می‌نماید که نباید این مفهوم را صرفاً صوری دانست.

بعضی از علما توجه ما را به خصوصیت نمادی^{۱۶} زبان جلب کرده‌اند. کلمات، گزاره‌ها و تصاویری ذهنی مانند نمادها پدید می‌آورند که به چیز دیگری اشاره می‌نمایند و به کمک آنها فکر انسان با آن چیز یا واقعه یا انسان رو به رو می‌گردد. اصولاً نمادها دارای دو جنبه‌اند که اولی خود نماد (مانند کلمه یا عکس یا تصویر و نشانه) و دومی آن چیزی است که نماد به آن اشاره می‌نماید. اگر نماد را به تنهایی بدون توجه به مدلول آن در نظر بگیریم، از توجه به موضوع اصلی غفلت کرده‌ایم. نمادهای واقعی فقط تصویری عریان نیستند، آنها وسیله‌ای هستند که ما از طریق آنها در حقیقتی که نماینده آن هستند شرکت می‌جویم.

وقتی یحییای تعمید دهنده درباره مسیح فرمود: «اینک بره خدا که گناهان جهان را برمی‌دارد» (یوحنا ۱: ۲۹)، زبان نمادی به کار برد. شنوندگان اولیه و همچنین کسانی که امروز این گفته را می‌خوانند، به هیچ وجه خیال نمی‌کنند که او درباره چهارپای پشم‌آلودی سخن می‌گوید، ولی کسانی که تا حدی با وضع زمان عهد عتیق آشنایی دارند و دارای تجربه مسیحی هستند، متوجه می‌باشند که این نماد تجربه آنها را هماهنگ می‌سازد و مفهوم می‌بخشد. ماهیت امر طوری است که امکان ندارد بتوان آن را حقیقت بدون واسطه و به گونه‌ای صوری بیان داشت. در عین حال نباید این نماد را بدون توجه به نمادهای دیگر به کار برده و کامل انگاشت، نمادهایی چون: «شبان نیکو، نور جهان، نان حیات، تاک حقیقی.» هر یک از این نمادها، به نوبه خود بر تجربیات کسانی که می‌خواهند مفهوم آنها را درک کنند، نور جدیدی می‌تاباند. از طریق آنها فکر انسان ممکن است بخش‌هایی از حقیقت را درک کند که دسترسی به آنها از راه دیگری امکان‌پذیر نمی‌باشد.

در این مورد لازم است به دو نکته مهم اشاره نماییم، اولی مربوط است به محتوای مباحثات الهیات و دومی مربوط است به کسانی که از آن استفاده می‌نمایند. از آنچه تاکنون گفته شد، روشن می‌گردد که زبان دینی دارای مفهوم صوری نیست، بلکه تمثیلی است. مانند مثلی است که دو مفهوم دارد. چیزی است که با اصطلاحات دنیوی بیان می‌شود، اما مفهوم اصلی آن در ماورای این کلمات قرار دارد. به قول توماس اکویناس اگر مفهومی داشته باشد همان معنای تمثیلی است. بیانات دینی نه کاملاً شبیه آن چیزی هستند که به آن اشاره می‌نمایند و نه کاملاً به آن بی‌شباهت هستند. اگر حقیقی باشند، باید شباهتی اصیل میان آنها وجود داشته باشد.

ایرادی که به این موضوع وارد شد این است که ما به هیچ وجه ممکن نیست خارج از بحث تمثیلی قرار بگیریم و گزاره‌های نمادی خود را با واقعیتی که نماینده آن هستند، مقایسه کنیم. حتی وقتی می‌خواهیم یک تمثیل خاص را توصیف نماییم، باید برای این منظور از تمثیل دیگری استفاده کنیم. این ایراد برخلاف ظاهر استدلالش، چندان قوی

نیست، زیرا هر چند ممکن است بگوییم که هرگز نمی‌توان موردی را که تمثیل به آن اشاره می‌کند واقعا مشاهده کرد، اما در عین حال نمی‌توان منکر وجود آن شد. بیان اول درمورد زندگی در این جهان صادق است، لیکن دومی اینطور نیست. برای شخص مؤمن زبان تمثیلی قابل تصدیق است، زیرا به تجربه او درمورد خدا مربوط می‌گردد. اینها معتبر هستند، زیرا نه فقط بر زندگی او بلکه بر زندگی همه ایمانداران هم نور روشنائی می‌تابانند.

اکنون به نکته دومی می‌رسیم و آن این است که با معنا یا بی‌معنا بودن هر نوع نماد یا بیان دینی تنها متکی بر خود جمله نیست، بلکه به گوینده و شنونده هم مربوط می‌گردد. ممکن است گوینده زبان را به گونه‌ای کاملاً دقیق و قابل فهم به کار ببرد و یا به کار نبرد. در اینجا کاستی و نادرستی مطلب متوجه مباحث الهیات نیست، بلکه متوجه گوینده است. اگر شنونده دارای تجربه کافی نباشد و خود را با آن بیان هماهنگ نسازد، نخواهد توانست موضوع را درک کند. فکر او به طور اجتناب‌ناپذیر بر جنبه‌ای از نماد می‌ماند و به حقیقتی که نماد به آن اشاره دارد، نخواهد رسید. به عبارت دیگر چهار همان اشتباهی خواهد شد که لادری‌گرایان، ایمانداران را متهم به در غلطیدن در آن می‌نمایند. اشتباه در ضعیف بودن بحث نیست، بلکه در وجود نقص در تجربیات مدعیان است.

در محدوده این کتاب نمی‌توان این بحث را بیش از این ادامه داد. تنها به این نکته اشاره می‌نمایم که نظرات مختلفی که درمورد زبان دینی ذکر کردیم، لزوماً طردکننده یکدیگر نیستند. همچنین لزوماً به اعتبار کتاب مقدس لطمه نمی‌زنند، بلکه هر یک به شیوه‌ای خاص به ما کمک می‌کند که پدیده غنی و بغرنج زبان را بهتر درک کنیم و بدین طریق به ماهیت تجربه خود درمورد خدا بهتر پی ببریم. این جریانات و نهضت‌ها هر کدام دارای فوایدی هم هستند. مانند بسیاری از بدعت‌ها و حملات علیه ایمان مسیحی، مکتب ثبوتی منطقی و فلسفه جدید نیز ممکن است به وسیله‌ای تبدیل شوند که مسیحیان را به درک عمیق‌تری از طرز کار خدا رهنمون گردد.

۲ - آگزیستانسیالیسم یا هستی‌گرایی

زمینه و خصوصیات

حدود ربع قرن یا بیش از آن فلسفه بریتانیا زیر نفوذ مکتب ثبوتی منطقی و همبسته آن یعنی تحلیل زبان‌شناسی بوده است. هستی‌گرایی با وجود ترجمه آثار فلاسفه هستی‌گرا به زبان انگلیسی و وجود پیرانی در انگلستان هنوز هم در آنجا رواجی ندارد، ولی در دیگر نقاط اروپا پیشرفت زیادتری داشته است. صحیح‌تر خواهد بود بگوییم که هستی‌گرایی نهضتی نیست که دارای یک برنامه کلی باشد، بلکه بیشتر یک تکامل و طرز رفتار است. بعضی از هستی‌گرایان ملحد هستند، اما عده‌ای هم مسیحی معتقد می‌باشند. بعضی از هستی‌گرایان می‌گویند نمی‌توان یک نظام فلسفی به وجود آورد و عده‌ای دیگر مخالف این عقیده هستند. هستی‌گرایی بعد از جنگ اول جهانی در آلمان پیروانی پیدا کرد و بعد از جنگ دوم جهانی در فرانسه قوی شد.

هستی‌گرایی به مثابه تلاشی برای فلسفیدن، از دید بازیگر و نه به تعبیر سنتی، از نقطه نظر مشاهده‌گر جدا از صحنه زندگی، تعریف شده است. یا به بیانی دیگر، یک گزاره یا حقیقت را هستی‌گرایانه می‌خوانند که انسان به آن فقط به عنوان نظاره‌گر ننگرد، بلکه با تمام وجود به آن پیوندد. در زبان عادی درباره وجود یا هستی داشتن مردم یا اشیا صحبت می‌کنیم، اما در فلسفه هستی‌گرایی کلمه هستی یا «آگزیستانس» دارای مفهوم خاصی است. این نگرش در پی آن نیست که این شخص یا فلان چیز وجود دارد، بلکه به این امر علاقه‌مند است که ما به عنوان انسان باید زندگی کنیم.

پروفسور اچ. بی. اکتون^{۱۷} در این مورد به طور خلاصه چنین می‌گوید: «کلمه هستی‌گرایی برای این به کار می‌رود تا تأکید شود که هر فردی در هر نظام مابعدالطبیعی یا علمی، منحصر به فرد است. وی وجودی است که قدرت انتخاب دارد و می‌تواند فکر کند یا تفکر ننماید. آزاد است و چون آزادی دارد، رنج می‌برد. چون آینده او تا حدی به انتخاب‌های آزاد او مربوط است، پس انتخاب او به طور کامل قابل پیش‌بینی نیست. در این کاربرد خاص هستی در مقابل مفهوم ناراستی، معنایی اصیل و حقیقی را القا می‌کند. در عین حال این معنا را هم دارد که شخصی که فقط به این دنیا نگاه می‌کند، ممکن نیست تصمیماتی اتخاذ کند که با شرایط زندگی او مناسب باشد. در پس تمام این تعاریف مختلف یک نکته اساسی دیده می‌شود و آن اینکه هر انسانی در محدوده زمان وجود یا هستی دارد و تصمیماتی اتخاذ

می‌کند و زمانی که در اختیار اوست، محدود است و باید در آن محدوده تصمیمات مهمی اتخاذ نماید. زمان کوتاه است و تصمیمات فوری در برابر ما قرار دارد. ما در اتخاذ این تصمیمات آزاد هستیم، اما حدود و قدرت تصمیم‌گیری ما باعث اضطرابمان می‌گردد، زیرا ممکن نیست به طور قطع بفهمیم که چه خواهیم شد.»

آغازکننده هستی‌گرایی معاصر را غالباً (و آن هم به حق) سورن کیر که گارد^{۱۸} نویسنده دانمارکی می‌دانند که زندگی خود را صرف حمله به نظام‌های عظیم فلسفی نمود و با مسایل مربوط به وجود یا هستی انسان دست و پنجه نرم کرد. نویسنده دیگری او را از پدران هستی‌گرایی محسوب کرد، رمان‌نویس مشهور روس فتودور داستایوسکی^{۱۹} (سال ۱۸۳۱-۱۸۸۱) است که نوشته‌های او نارضایتی شخصی او را از انسان‌گرایی عقل‌گرایانه^{۲۰} نشان می‌دهد. از نظر او کائنات مفهومی ندارد و نظم ظاهری آن فریب‌دهنده است. انسان به این جهان که میهمان‌نواز نیست، افکنده می‌شود و در آن برای ادامه زندگی خود به مبارزه‌ای می‌پردازد که به شکست می‌انجامد. نظیر همین عقاید توسط نیچه فیلسوف آلمانی هم ابراز گردیده است و نوشته‌های وی مربوط به مسایل وجود یا هستی انسان است که این مسایل نتیجه اجتناب‌ناپذیر اعتقاد وی به مرگ خداست.

هستی‌گرایی، چنانکه خواهیم دید، به آثار بعضی از متکلمین راه یافته، اما فرزند تولید کرده که از ملحدین سرسخت است. یکی از معروفترین هستی‌گرایان ملحد ژان پل سارتر^{۲۱} (سال ۱۹۰۵-۱۹۱۹) نویسنده و فیلسوف فرانسوی است. سارتر هم مانند کیر که گارد علیه نظام‌ها اعتراض می‌کند. وی همچنین اعتقاد دارد که هیچ قدرت واقعی از خارج به ما داده نشده است، اما سارتر برخلاف کیر که گارد که به هستی‌گرایی مسیحی معتقد بود، در پی تطبیق الحاد کامل به وجود شخص انسان است. برخلاف متفکران غیردینی فرانسه در اواخر قرن نوزدهم که علیه اعتقاد به خدا مبارزه می‌کردند و در عین حال مایل به حفظ اخلاق مسیحی بودند، سارتر تأکید می‌نماید که یک ملحد واقعی نباید خود را اینطور فریب دهد، بلکه باید حقایق تلخ را بپذیرد.

داستایوسکی گفته است: «اگر خدا وجود نمی‌داشت، هر کاری مجاز بود.» سارتر تأکید می‌نماید که خاستگاه هستی‌گرایی در همین گزاره نهفته است. انسان به جهان افکنده شده است و خوا ناخواه باید متکی به خویش باشد. باید خودش ارزش‌های خود را تعیین کند. نمی‌توان از تصمیم گرفتن خودداری کرد. حتی اگر سعی کند تصمیمی را به تأخیر اندازد، همین نوعی اتخاذ تصمیم است. انتخاب‌های وی در واقع عاملی است که آن شخص را همان می‌کند که باید بشود. ذات انسان هیچ وقت بدون تغییر نیست، بلکه ثمره کارها و افکار و تصمیمات وی است. در تمام این مدت، تصور مرگ و نگرانی‌هایی که جزئی از هستی تنهای اوست، بر فراز او قرار دارد. انسان به دنبال هدف‌های عالی است، اما مرگ همه چیز را خوار می‌شمارد و بالاخره همه چیز را به نیستی می‌کشاند.

بسیاری از آثار سارتر مربوط به توصیف و تحلیل عکس‌العمل‌های انسان است. کتاب پرجمعی هم به نام هستی و نیستی: بحثی درباره هستی‌شناسی پدیدارشناسانه^{۲۲} (سال ۱۹۴۳) نوشته که بنیادی مابعدالطبیعی دارد و مبتنی بر فلسفه اگزیستانسیالیسم است. یکی دیگر از فلاسفه هستی‌گرا که در صدد ایجاد نظام فلسفی خاص است، مارتین هایدگر^{۲۳} (متولد سال ۱۸۸۹) متفکر آلمانی است که مهم‌ترین کتاب او هستی و زمان^{۲۴} (سال ۱۹۲۷) نام دارد. به نظر وی انسان در جریان تاریخ و اجتماع گرفتار شده و در عین حال که محکوم سرنوشت است، آزاد هم هست و با آنکه آزاد است، در اسارت قرار دارد. بیشتر عمر آدمی در واقع فرا رفتن از هستی اصیل است. هایدگر مردم را دعوت می‌نماید که به سرنوشت خود توجه کنند و آزادی خود را بشناسند، هر چند مرگ اجتناب‌ناپذیر است.

هستی‌گرایی از نظری اعتراض علیه شرایط جدید اجتماعی است. ظهور صنایع و تکنولوژی و سیاست و سازمان‌های بفرنج اداری باعث شده‌اند که انسان آزادی فکر و عمل خود را از دست بدهد و اجباراً با اجتماع هماهنگ شود.

۱۸ Soren Kierkegaard

۱۹ Feodor Dostoevsky

۲۰ Rationalistic Humanism

۲۱ Jean- Paul Sartre

۲۲ Being and Nothingness: An Essey on Phenomenological Ontology

۲۳ Martin Heidegger

۲۴ Being and Time

هستی‌گرایان در برابر مشکلات اجتماعی عکس‌العمل‌های متفاوتی داشته‌اند. عده‌ای معتقدند که باید انسان‌گرایی تقویت شود. هایدگر برای مدتی در اوایل دهه ۱۹۳۰ از سوسیالیسم ملی دفاع می‌کرد، سارتر مدت‌ها از مارکسیست‌ها حمایت می‌نمود، اما تأکید او بر آزادی فردی مانع از این است که او مارکسیستی جزمی شود. از نظر هستی‌گرایان اروپایی از هم قطاران انگلیسی خود جلوتر هستند. توجه آنها به مسایل زندگی بسی بیشتر از پیروان مکتب تحلیلی زبان‌شناسی است. وقتی آثار فلسفی سارتر و هایدگر را با دقت می‌خوانیم متوجه می‌شویم که ایراد پیروان مکتب تحلیل زبان‌شناسی از آنها مبنی بر اینکه آنها فقط با کلمات بازی می‌کنند، چندان بی‌اساس نیست.

هنگامی که هستی‌گرایان درباره هستی و نیستی به عنوان چیزهایی که ذاتا وجود دارند سخنی می‌گویند، چنین به نظر می‌رسد که (همانطوری که ا. ج. آیر می‌گوید) از فعل «بودن» سؤاستفاده می‌کنند. تحلیل‌های هستی‌گرایانه در مورد عکس‌العمل‌های انسان، غالباً اطلاعات جالبی در مورد رفتار انسان به ما می‌دهند. با این همه، نظام مابعدالطبیعی هستی‌گرایان چندان استوارتر از مکتب ایدالیسم نیست، اگرچه این مکتب را مورد انتقاد قرار می‌دهند. از نظر شخصی که هنوز پایه‌های مکتب هستی‌گرایی را نپذیرفته، تشخیص بین وجود اصیل و غیراصیل تا حدی نامأنوس است. اگر دنیا غیرعقلایی است و اگر ارزش‌های عینی وجود ندارد، چطور می‌توان بازی بیلارد را کم‌اصیل‌تر از گوش دادن به آهنگهای بتهوون دانست؟ برتر دانستن یکی از دیگری تنها بستگی به سلیقه شخصی دارد. ممکن است این عقیده مورد قبول عده‌ای باشد که به محدود بودن خویش آگاهی یابد و به وجود متعال پی برند. در عین حال نمی‌توان گفت این اعتقاد اصیل‌تر از آن نیست که ما وقت خود را هر شب در کلوب‌های شبانه صرف نماییم. در هر دو صورت زندگی بی‌معناست.

هستی‌گرایی الحادی کوشش قهرمانه‌ای برای بیان فلسفی زندگی است مشروط بر اینکه فرض کنیم که خدایی وجود ندارد. اگر این فرض را کنار بگذاریم و ایمان داشته باشیم که خدا وجود دارد و خودش را به مردم ظاهر می‌سازد، بیشتر عقاید هستی‌گرایان ملحد باطل می‌گردد و آن بخش از نظرات و عقایدشان که می‌ماند، چندان مهم نیست. متکلمین زیادی وجود دارند که به طرق مختلف جزو هستی‌گرایان محسوب شده‌اند. یکی از آنها نیکلای بر دیو^{۲۵} (سال ۱۸۷۴-۱۹۴۵) از اهالی روسیه است که اول یک شکاک متمایل به مارکسیسم بود، اما به کلیسای ارتودکس برگشت و از سال ۱۹۲۲ به بعد به عنوان مهاجر در پاریس زندگی کرد. وی آثار زیادی دارد که در اینجا مجالی برای بحث درباره عقاید او وجود ندارد و علاقه‌مندان بهتر است برای اطلاع بیشتر به کتاب هستی‌گرایی مسیحی او مراجعه نمایند. در عین حال لازم است به بحث درباره دو نفر از متکلمین پیردازیم که تأثیر بیشتری بر تفکر غرب داشته‌اند. این دو عبارتند از رودلف بولتمان^{۲۶} و پل تیلیک^{۲۷}.

بولتمان

صرف‌نظر از اینکه با عقاید رودلف بولتمان موافق باشیم یا مخالف، باید اقرار نماییم که وی ظرف بیش از پنجاه سال گذشته تأثیری بسیار بر مطالعات عهد جدید به ویژه در اروپا، داشته‌است. شاید بتوان او را هم‌تراز اف. سی. بوئر در قرن بیستم دانست. او نیز به شیوه خاص خود به همان اندازه در مورد ارزش تاریخی نوشته‌های کتاب مقدس مشکوک است، اما مقامی که ایدئالیسم در تفکر بوئر داشت، جای خود را به تفکر بولتمان در اگزیستانسیالیسم داده‌است. بولتمان در سال ۱۸۸۴ متولد شد. در چندین دانشگاه آلمان تحصیل و تدریس نمود و در سال ۱۹۲۱ در ماربورگ استاد عهد جدید شد و این مقام را تا زمان بازنشستگی خود در سال ۱۹۵۱ حفظ کرد. در دوره استادی خود کتاب‌های زیادی نوشته‌است که از آنها می‌توان به بعضی از مراحل و پیشرفت اعتقادات او پی برد، اما به طور کلی بولتمان شخصی نیست که اعتقادات او به گونه‌ای مجزا پیشرفت کند، بلکه سیر به هم پیوسته‌ای دارد.

بولتمان حتی در دوره جنگ جهانی اول یکی از پیشروان نقادی متن عهد جدید بود. این گروه، نقادی متن در قرن نوزدهم را قبول داشتند، اما آن را کافی نمی‌دانستند. آنها معتقد بودند که اناجیل باید مورد تجزیه و تحلیل بیشتری قرار گیرند تا اصل نخستین آن پیش از مکتوب شدن برای ما روشن گردد. به نظر بولتمان این روایات شفاهی کلیسای اولیه به ما اطلاع نمی‌دهند که عیسی واقعا چه کرد و چه گفت، بلکه بیانگر آن است که کلیسای اولیه چه نوع ایمانی به عیسی داشت. غالب این روایات را آگاهانه یا ناخودآگاه مسیحیان مختلف پدید آورده‌اند تا با تعالیم

^{۲۵} Nicolai Berdyaev

^{۲۶} Rudolf Bultmann

^{۲۷} Paul Tillich

آنها هماهنگی داشته باشند. بولتمان با تجزیه و تحلیل مطالب به این نتیجه می‌رسد که ما درباره عیسی تقریباً هیچ نمی‌دانیم، اما اطلاعات زیادی درباره ایمان کلیسای اولیه داریم. بولتمان این نظر خود را در کتاب تاریخ سنت همگرا^{۲۸} (سال ۱۹۲۱) بیان داشته که بارها تجدید چاپ شده است.

در سال ۱۹۲۶ بولتمان کتاب کوچکی بنام عیسی انتشار داد که در آن انجیل را بر اساس فلسفه هستی‌گرایی تفسیر می‌کند. به نظر وی موضوع مهم این نیست که عیسی به طور عینی در خارج از ما و برای ما چه کاری انجام داد. به علاوه چیزی به نام کلام عینی خدا وجود ندارد. عیسی واعظی است که مردم را به تصمیم‌گیری دعوت می‌کند و بدین طریق ما را قادر می‌سازد که «وجود خود را تفسیر نماییم». در این پاسخ غیرعینی یا شخصی، حقیقت ظاهر می‌گردد. در سال ۱۹۴۱ بولتمان مقاله‌ای نسخه‌برداری شده در میان گروه کوچکی از دوستان خود توزیع نمود که عهد جدید و اسطوره‌شناسی^{۲۹} نام داشت و این نقطه عطفی در مطالعات عهد جدید بود. قبلاً متکلمین آزاداندیش ادعا کرده بودند که بعضی از وقایع عهد جدید مانند تولد از باکره، قبر خالی، رستاخیز و صعود عیسی، اسطوره است، اما بولتمان در مقابل معتقد بود که کل سنت و تفکری که عهد جدید را شکل می‌دهد، اسطوره‌ای است. کل اندیشه‌های مربوط به دوره ماقبل علمی (مانند اعتقاد به اینکه جهان دارای سه طبقه یعنی آسمان و زمین و جهنم است و جهان پر از قدرت‌های روحانی است و مردم احتیاج به کفاره دارند و قدرت‌های ماورای‌طبیعی در امور این جهان دخالت می‌نمایند) همگی از اعتقادات غنوسی قبل از مسیحیت و از اعتقادات یهود اقتباس شده است.

بولتمان می‌گوید که این اعتقادات ممکن نیست مورد قبول انسان متجدد باشد و در راه ادراک انجیل موانع غیرلازمی ایجاد می‌نماید. وی اضافه می‌کند: «هدف واقعی اسطوره این نیست که تصویری عینی از جهان ترسیم نماید، بلکه می‌خواهد فهم انسان را از خودش در جهانی که زندگی می‌کند بیان دارد. آنچه لازم است اسطوره‌زدایی پیام مسیحی یعنی اصلاح و تفسیر مجدد اسطوره‌های متناقض است، به طوری که بتوان پیام ناب انجیل را عرضه نمود. وقتی این کار را انجام دهیم به این نتیجه می‌رسیم که هبوط هیچ ربطی به حضرت آدم ندارد، اساساً تصویری است از «تحقق یافتن انسان». کفاره مورد بحث در قسمت‌هایی نظیر اول یوحنا ۴: ۱۰ و رومیان ۸: ۳۲ و یوحنا ۳: ۱۶ و غلاطیان ۱: ۴، ۲: ۱۹، ۲۰ در اصل واقعه‌ای عینی نیست که مسیح انجام داده باشد، بلکه عمل خداست که با آن انسان این توانایی را می‌یابد که خود را تسلیم کند و ایمان و محبت داشته باشد و زندگی اصیل خود را پیدا کند.»

تعالیم بولتمان شک‌گرایی ریشه‌ای^{۳۰} را با هستی‌گرایی تقریباً اصیل توأم می‌سازد. نظراتی که در اینجا فهرست‌وار ذکر شد، در کتاب‌های دیگر به طور مفصل بیان گردید، اما در کل یکی است و چکیده آن این است که ما ممکن نیست بفهمیم عیسی چگونه بود، بلکه فقط می‌دانیم که زندگی کرد و درگذشت، این مسأله مهم نیست. «رستاخیز به خودی خود واقعه‌ای در تاریخ گذشته نیست... مشکل تاریخی با ایمان مسیحی به رستاخیز رابطه زیادی ندارد، زیرا واقعه تاریخی ایمان به رستاخیز همان مفهومی را برای ما دارد که برای شاگردان اولیه مسیح داشت؛ یعنی ظهور خداوند و عمل خدا که در نتیجه آن، واقعه رهایی‌بخش صلیب تکمیل شده است.» وقتی می‌پرسیم که واقعه رهایی‌بخش که بولتمان درباره آن سخن می‌گوید چیست، چنین جواب می‌شنویم که آن «فرصتی برای شناخت خودمان است.» فقط ایمان ممکن است «فهم ما را درباره خودمان روشن سازد و وسیله‌ای است برای درک زندگی اصیل خودمان و تسلیم خودمان.» وقتی مخالفان بولتمان اظهار می‌دارند که او انجیل را با روش هستی‌گرایی هایدگر بیان می‌دارد، وی ناراحت نمی‌شود، بلکه با خونسردی پاسخ می‌دهد که مخالفان «این حقیقت را فراموش کرده‌اند که فلاسفه همان مطالب عهد جدید را منتها به طرزی دیگر بیان می‌دارند.»

این بحث پرسش‌های فراوانی مطرح می‌سازد که پاسخ به آنها در این مختصر امکان‌پذیر نیست، اما به چند نکته اشاره می‌کنیم. بولتمان هنوز هم در محافل رادیکال یا ریشه‌گرایی اروپا و آمریکا طرفدارانی دارد. عده‌ای از شاگردان بولتمان معتقدند که او در شکاکیت و در قبول هستی‌گرایی بیش از حد افراط کرده است. بعضی از آنها نهضتی را شروع کرده‌اند که به نهضت «جستجوی جدید برای عیسای تاریخی» معروف شده است. عده‌ای هم اعتبار شیوه انتقاد به مثابه فنی برای فهم عهد جدید را زیر پرسش برده‌اند. ادعای بولتمان مبنی بر اینکه مسیحیان اولیه به قدری درگیر موضوع رستاخیز بودند که در واقع به اعمال و گفتار عیسی توجهی نداشتند، غیرقابل قبول است.

^{۲۸} The History of the Synoptic Tradition

^{۲۹} New Testament and Mythology

^{۳۰} Radical Scepticism

عجیب‌تر از آن این ادعای وی است که شاگردان اولیه بعداً به خود اجازه دادند که داستان‌ها و گفته‌هایی اختراع نمایند و بدین طریق سرگذشتی جعلی برای عیسی درست کنند. این امر سؤالات زیادی مطرح می‌سازد که بولتمان سعی می‌کند آنها را بدون توجه به کناری بگذارد. امروزه هیچ دانشمندی وجود ندارد که متوجه نباشد هر تاریخ‌نویسی به هنگام تهیه مطالب خود تحت تأثیر جهان‌بینی و اهداف و زمینه تربیتی خود قرار می‌گیرد، اما نباید از این امر چنین نتیجه بگیریم که نویسندگان اناجیل مطالبی را نوشته‌اند که هیچ رابطه‌ای با وقایع حقیقی ندارند. روش بولتمان به عنوان یک تاریخ‌نویس در کتاب سنت همگرا جای بحث فراوان دارد. زمانی که با واقع‌ای برخورد می‌کند که می‌توان آن را غیراصیل خواند، بسی توجه به دلایلی که علیه عقیده وی وجود دارد، با اطمینان به آن می‌پردازد.

نظر بولتمان در مورد اسطوره هم جای سؤال دارد. او در این مورد تأکید فراوان به عمل می‌آورد که دیدگاه عهد جدید در مورد مسیح از اسطوره‌های غنوسی اقتباس شده است. باید بدانیم که اساطیر غنوسی نجات‌دهنده از منابع بعد از میلاد مسیح استخراج شده و شواهدی نیز وجود دارد دال بر اینکه غنوسی‌ها تعالیم خود را از مسیحیت اقتباس کرده‌اند. به علاوه این نکته کاملاً قطعی نیست که نویسندگان کتاب مقدس به جهان سه طبقه‌ای می‌اندیشیده‌اند. البته آنها در دوره قبل از کپرنیک زندگی می‌کردند و این امر نشان نمی‌دهد که طرز فکرشان اسطوره‌ای بوده است. همچنین نباید تصور کرد که می‌توان تمام انجیل را در فلسفه هستی‌گرایی جا داد. البته در کتاب مقدس قسمت‌های زیادی وجود دارد که انسان را بدون واسطه با خودش رو به رو می‌سازد و او را درباره مفهوم هستی به تفکر وامی‌دارد.

این را قبول داریم که بولتمان گاهی با فصاحت و روشن‌بینی درباره تصمیماتی که در برابر انسان قرار دارد و درباره تسلیم شدن سخن می‌گوید، اما هیچگاه کاملاً روشن نیست که بولتمان ما را به تسلیم به چه چیزی دعوت می‌کند. غالباً چنین به نظر می‌رسد که بولتمان ما را با اعتماد کورکورانه به پیامی دعوت می‌نماید که خودش هم کاملاً به آن اطمینان ندارد. به نظر بولتمان رستاخیز مسیح ممکن نیست یک حقیقت تاریخی باشد. او می‌گوید که زنده شدن یک جسد، یک واقعه اسطوره‌ای باور نکردنی است. با این همه، می‌دانیم که از ابتدا اساس مسیحیت بر این حقیقت قرار داشت. همانطوری که پولس به کلیسای قرنتس می‌نویسد: «اگر مسیح برنخاست، باطل است وعظ ما و باطل است ایمان شما» (اول قرنتیان ۱۵: ۱۴). جای تعجب است که بولتمان چگونه می‌گوید که موعظه صلیب و رستاخیز مسیح، وسیله‌ای برای درک خودمان و پی بردن به زندگی اصیل است.

اگرچه لازم است کتاب مقدس را با توجه به شرایط جدید زندگی تفسیر نماییم، اما به هیچ وجه امکان ندارد مطالب مربوط به بهشت و دوزخ و داوری و کفاره و نجات را به قدری بی‌اهمیت جلوه دهیم که آنها را فقط وسیله‌ای برای شناخت خود و دستیابی به ادراک جدیدی از زندگی بدانیم، به علاوه، طرز سخن گفتن هستی‌گرایانه و عقایدی که اظهار می‌کنند غالباً حتی برای تحصیلکرده‌ها هم خیلی مشکل‌تر از مطالب کتاب مقدس است. تمام این پرسش‌ها ما را به موضوع حیاتی روش برخورد و مخصوصاً به رابطه فلسفه و ایمان رهنمون می‌کند. به طور خیلی ساده بولتمان می‌گوید که ما باید با جهان‌بینی کلی خود به مسیحیت نزدیک شویم و آن را طبق فلسفه زندگی خود تفسیر نماییم. این عملاً به آن معناست که بولتمان کوشش می‌کند عهد جدید را در چهارچوب شک عقل‌گرایانه که با هستی‌گرایی ترکیب شده است، جا دهد. هر چیزی که در این چهارچوب جا نگیرد، یا باید کنار گذاشته شود و یا طوری تفسیر گردد که با آن چهارچوب هماهنگ باشد.

البته نمی‌توان انکار کرد که تجربیات جدید ما تحت تأثیر تجربیات گذشته و نظر کلی ما در مورد زندگی قرار دارد، اما پرسشی که پیش می‌آید این است که وقتی با یک موضوع جدید یا متفاوت رو به رو می‌شویم، آیا باید عقاید خود را تعدیل نماییم یا اینکه با توجه به فلسفه زندگی خود، آن موضوع را رد کنیم. بولتمان روش اخیر را در پیش گرفته است. وی تصور می‌کند که با این شیوه می‌تواند پیام مسیحیت را برای علوم و فلسفه جدید مقبول سازد. در واقع، کار او نمونه بارزی است از یک فکر جزمی و خودداری از بررسی واقعی مطالب عهد جدید. البته نمی‌خواهیم بگوییم که خدمات بولتمان در تحلیل تعالیم انجیل بی‌ارزش است، بلکه پیشداوری‌های او باعث می‌شود که عهد جدید را تحت تأثیر عقاید عقل‌گرایانه و هستی‌گرایانه خود تفسیر کند و بدین طریق از درک صحیح آن غافل بماند. در ابتدای این بحث، بولتمان را با بوئر مقایسه کردیم. احتمالاً بعد از یک صد سال بولتمان هم مانند بوئر اهمیت خود را از دست خواهد داد. مسایلی که بولتمان مطرح می‌سازد مسایلی است که یک نفر به تنهایی نمی‌تواند آنها را حل کند و در تحلیل نهایی به روش الهیات و فلسفه مربوط می‌گردد و به پرسش‌هایی می‌انجامد که علماً فقط در چند دهه اخیر به

تیلیک

متفکر دیگری که نام او (هر چند به نوعی کاملاً متفاوت) به هستی‌گرایی ارتباط پیدا می‌کند، پل تیلیک است. وی از جمله کسانی است که ذاتاً متفکر است. تیلیک که در سال ۱۸۸۶ متولد شد و در سال ۱۹۶۵ درگذشت، دو دوره خدمات طولانی و درخشان دانشگاهی داشته است. وی در پروس شرقی متولد شد و سال‌های اولیه زندگی خود را در مرز بین شهر و روستا گذراند. در سال‌های بعد تحت تأثیر این امر احساس می‌کرد که زندگی او در موقعیت مرزی که محل تلاقی فرهنگها و نظرات مختلف است، سپری شده است. وی این احساس خود را ناشی از برخوردهای دائمی فرهنگی و اجتماعی و عقلانی می‌داند. تیلیک بعد از دریافت درجه دکترا از برسلاو در سال ۱۹۱۱ و از هال در سال بعد و پس از خدمت در مقام روحانی در ارتش جنگ جهانی اول، مشغول تدریس در دانشگاه‌ها شد و با حفظ مقام به برلن و ماربورگ و درسدن و لایپزیگ و فرانکفورت رفت. در این دوره علاقه شدیدی به فلسفه مخصوصاً ایدئالیزم آلمان وجود داشت. در این سال‌ها تیلیک به تدریج به سوسیالیسم دینی و هستی‌گرایی علاقه‌مند شد. این دوره اول خدمات دانشگاهی او ناگهان با ماجراهای آدولف هیتلر خاتمه یافت.

در سال ۱۹۳۳، تیلیک که در آن موقع چهل و هفت ساله بود، به دوره دوم خدمات خود وارد گردید و با کمکهای راینهولد نیبور^{۳۱} در دانشکده الهیات یونیون در نیویورک به استادی پذیرفته شد. بعد از مدتی استاد تمام وقت گردید و به تدریس الهیات فلسفی پرداخت. در سال ۱۹۴۰ به تابعیت امریکا درآمد و در سال ۱۹۵۴ از دانشکده الهیات یونیون بازنشسته گردید و به استادی دانشگاه هاروارد انتخاب شد. این تمایز شخصیت او صرفاً ناشی از خصوصیت آکادمیک وی بود که این امکان را فراهم می‌آورد تا در هر زمینه‌ای که انتخاب می‌کرد، بدون مسؤولیت اداری و دروس دانشگاهی، سخنرانی کند.

در طی این سال‌ها تیلیک حدود پانزده دکترا دریافت کرد و کتاب‌های زیادی به رشته تحریر درآورد. این کتاب‌ها شامل مجموعه موعظه‌های او که از جمله می‌توان از تزلزل بنیادها^{۳۲}، وجود خدا^{۳۳}، اکنون جاودانه^{۳۴} و مقالات و سخنرانی‌هایی مانند عصر پروتستانیسم^{۳۵} و شجاعت بودن^{۳۶} و محبت و قدرت و عدالت^{۳۷} بود. آثاری که بعد از مرگ وی از روی نوار چاپ شده شامل کتاب نگرانی نهایی: گفت و شنود^{۳۸} و کتاب چشم‌انداز الهیات پروتستان در قرون نوزدهم و بیستم^{۳۹} می‌باشند. البته مهم‌ترین اثر تیلیک کتاب سه جلدی او بنام الهیات نظام یافته^{۴۰} است.

وقتی بعد از مطالعه کتاب‌های معمولی الهیات، کتاب الهیات نظام یافته تیلیک را در دست می‌گیریم، مانند این است که به اتفاقی پر از تابلوهای کوبیزم وارد شده‌ایم. در هر جا با مناظر عجیبی رو به رو می‌شویم. هر چند بعضی از موضوعات آشنا به نظر می‌رسند، اما بعضی خیلی عجیب هستند. تقریباً هیچ آیه‌ای از کتاب مقدس نقل نشده است. اشارات کمی به متکلمین معروف و یا علمای معاصر وجود دارد. بحث‌های مفصلی درباره هستی‌شناسی و ساختارها و واقعیت دیده می‌شود. آثار او بیشتر شبیه فلسفه است تا الهیات. در واقع مقصود تیلیک هم همین است، زیرا به نظر او تفاوت موجود بین این دو، غالباً مربوط به دیدگاه‌هاست. هر دو درباره وجود^{۴۱} بحث می‌کنند.

فیلسوف و متکلم، در تلاش برای حل مسایل مربوط به وجود، در سه مورد از یکدیگر جدا می‌شوند: برخلاف فیلسوف که هنگام نگرستن به ساختار وجود، سعی می‌کند از آن جدا باشد، متکلم «هستی‌گرا» است؛ یعنی از دیدی به وجود

Reinhold Niebuhr ۳۱

The Shaking of the Foundations ۳۲

The New Being ۳۳

The Etemal Now ۳۴

The Protestant Era ۳۵

The Courage to Be ۳۶

Love, Power and Justica ۳۷

Ultimate Concen: Tillich in Dialogue ۳۸

Perspectives on ۱۹th and ۲۰th Contury Protestant Theology ۳۹

Systematic Theology ۴۰

Being ۴۱

نگاه می‌کند که «خودش هم با تمام وجود و با تمام محدودیت‌ها و اضطرابات و با تضادها و یأس‌ها و با تمام قدرت‌های شفا بخشی که در خود دارد و در شرایط اجتماعی خود، جزئی از آن است.» دوم، از نظر منابع هم از یکدیگر جدا هستند. فیلسوف به ساختار حقیقت به طور کلی توجه دارد و می‌خواهد لوگوس^{۴۲} یا عقلی را که بر تمام وجود نفوذ دارد، درک نماید. متکلم به لوگوس در کل نگاه نمی‌کند، بلکه به لوگوس به معنای مسیح تجسم یافته در زندگی کلیسا، توجه دارد. سوم، اگر فیلسوف به ساختار وجود در کل توجه دارد (زمان و مکان و غیره)، متکلم به جنبه انسانی وجود یعنی مسایل شخصی زندگی می‌پردازد. علاوه بر این متکلم بنا به قول تیلیک به مسأله جستجو برای وجود جدید می‌پردازد.

بعداً فرصت خواهیم داشت که درباره بعضی از این اصطلاحات بیشتر صحبت کنیم. در عین حال لازم است این نکته را تذکر دهیم که الهیات از نظر تیلیک به هیچ وجه جمع‌آوری قسمت‌هایی از کتاب مقدس نیست. باید انجیل را از امور غیراساسی مبرا داریم و آن را به صورتی درآوریم که برای انسان متجدد دارای معنا باشد. به همین دلیل او ترجیح می‌دهد که به جای سخن گفتن درباره کلام و اعمال خدایی که در ورای جهان وجود دارد و در جهان مداخله می‌نماید، درباره وجود بحث کند. تیلیک موضوع الهیات را «آنچه در نهایت برای ما مهم است»^{۴۳} می‌داند. به عنوان توضیح اضافه می‌کند: «آنچه در نهایت برای ما مهم است، آن است که وجود و عدم وجود ما را تعیین می‌کند. فقط آن گزاره‌هایی دارای جنبه کلامی است که موضوع آنها در وجود و عدم وجود ما مؤثر باشد.»

اعتقاد به خدا به عنوان «آنچه در نهایت برای ما مهم است» با کتاب صمیمیت در مقابل خدا تا حدی مقبولیت یافته است. این اعتقاد در کتاب الهیات سیستماتیک تیلیک بارها تکرار می‌شود، اما بهترین توصیف آن در کتاب لرزش بنیادها یافت می‌گردد. اگر نمی‌دانیم کلمه خدا چه معنایی دارد و متوجه نمی‌شویم که مقصود تیلیک از بحث درباره خدا به عنوان «عمق و پایه نامحدود و پایان‌ناپذیر تمام وجود و هستی» چیست، او توصیه می‌کند که به جای آن خدا را غایت‌الغایات خودمان یا آنچه که واقعا جدی است، بدانیم. اگر این امر با عقاید قبلی ما درباره خدا متضاد باشد، هیچ باکی نیست. حتی اگر ملحد خوانده شویم، نباید بترسیم. کسانی که از غایت خود مطلع می‌باشند، درباره اعماق وجود هم اطلاع دارند و کسانی که این را می‌دانند نمی‌توانند واقعا ملحد باشند، زیرا وقتی درباره خدا سخن می‌گوییم درباره وجود سخن گفته‌ایم.

سایر اصطلاحاتی که تیلیک برای خدا به کار می‌برد عبارتند از: خود وجود^{۴۴} و قدرت وجود^{۴۵} و بن وجود^{۴۶}. از اعتقادات مهم تیلیک این است که خدا نه یک چیز است و نه یک وجود. خدا ماورای اشیای مختلف قرار دارد، زیرا خود وجود است. اگر یک شیء یا یک موجود می‌بود، محدود می‌شد. اگر خدا را بهترین وجود هم بدانیم او را به سطح مخلوقات تنزل داده‌ایم. تیلیک معتقد است که خدا ماورای محدودیت‌های وجود و ماورای افکار محدود ما قرار دارد، زیرا هم وجود و هم افکار محدود ما متعلق به عالم محدود هستند و محدود به زمان و مکان می‌باشند. از طرف دیگر هر وجود محدودی در خود وجود شرکت دارد، زیرا در غیر این صورت قدرت وجود داشتن پیدا نمی‌کرد، بلکه با نیستی بلعیده می‌شد و از نیستی به هستی نمی‌آمد.

تیلیک تأکید می‌نماید که تأیید وجود خدا مانند انکار وجود او کفر و الحاد است، زیرا خود وجود متعالی‌تر است. به همین دلیل، تلاش برای اثبات وجود خدا کار اشتباهی است چرا که هستی با تمام محدودیت‌های خود در زمان و مکان به وجود و اشیا مربوط می‌گردد، نه به خود وجود. با توجه به همین امر است که تیلیک دلایل سنتی اثبات وجود خدا را رد می‌کند. نتیجه کوشش برای یافتن علت اولیه، دریافت علت خلق جهان است، اما این علت از خود جهان برتر نیست. در تحلیل نهایی چنین علتی خودش محدود است، در حالی که از نظر تیلیک خدا برتر از تمام علت‌های محدود است. هر چند برهان سنتی از نظر منطقی و کلامی دارای نقص است، اما لااقل نشان می‌دهد که بین وجود محدود و وجود نامحدود تمایز و ارتباط وجود دارد.

۴۲ Logos، کلمه‌ای یونانی به معنای کلام یا عقل که در یوحنا ۱: ۱ برای مسیح به کار برده شده است.

۴۳ What Concerns us Ultimately

Being Itself ۴۴

The Power of Being ۴۵

The Ground of Being ۴۶

وقتی تیلیک به مسأله انسان و گناه وی می‌رسد، آنها را با توجه به وجود و بیگانه شدن از وجود^{۴۷} مورد بررسی قرار می‌دهد. ما هر چند با وجود ارتباط داریم، لیکن نسبت به او در حالت بیگانگی هستیم. «انسان نسبت به اساس خودش و نسبت به موجودات دیگر و نسبت به خودش بیگانه شده است.» در دوره‌های گذشته مردم در فکر زندگی ابدی و عادل شدن بودند، اما امروزه این افکار برای اکثر مردم کهنه شده است. همین موضوع را می‌توان به صورت بیگانه شدن نسبت به اساس وجود خودمان بیان کرد. به نظر تیلیک این مفهوم برای انسان قرن بیستم مفهوم روشن‌تری دارد. این بیگانه شدن باعث ایجاد کشمکش‌های عصر جدید شده است. ما می‌خواهیم این ناراحتی را با مسابقه تسخیر فضا و پیشرفت صنعتی و مادی‌گری پنهان کنیم. با این همه، در تحلیل نهایی موضوع اصلی عبارت است از بیگانگی در مورد اساس وجود خودمان.

وجود و بیگانگی نسبت به وجود به دو کلید اصلی در مورد شخصیت و عمل مسیح تبدیل می‌شوند، زیرا مسیح شخصی است که در او بیگانگی مغلوب شده و با او افراد مؤمن یک بار دیگر رابطه صحیحی با اساس وجود خود پیدا می‌کنند. به عبارت دیگر به طوری که خود تیلیک می‌گوید عیسی به عنوان مسیح، حامل وجود جدیدی است. تمام این مسایل به تفصیل در نیمه دوم جلد دوم کتاب الهیات نظام یافته مورد بحث قرار گرفته است. در اینجا فقط می‌توان به بعضی از نظرات مهم تیلیک اشاره کرد. به نظر او مهم‌ترین موضوع انجیل عبارت است از اعتراف پطرس در مورد مسیح (مرقس ۸: ۲۷-۳۳) و اینکه عیسی، مسیح است که با او بیگانگی مغلوب شد. از طرف دیگر هشدار مسیح در مورد زحمات و مرگ نشان می‌دهد که راه غلبه بر بیگانگی کدام است. رنج و مرگ مظهري از وجود جدید در مسیح است. تیلیک در این مورد توضیح می‌دهد که رنج و مرگ نتیجه تضاد اجتناب‌ناپذیر بین نیروهای بیگانگی نسبت به وجود و حامل آن چیزی است که در نتیجه آن وجود مغلوب می‌گردد. عیسی فقط با قبول رنج و مرگ توانست مسیح شود، زیرا فقط از این راه می‌توانست به طور کامل در وجود شرکت کند و هر نوع نیروی بیگانگی را که خواهان شکست اتحاد او با خدا بود، نابود کند.

توضیحات تیلیک در مورد اینکه انسان چگونه در این پیروزی نسبت به بیگانگی شرکت می‌نماید، در جلد سوم الهیات نظام یافته مذکور است. خلقت جدید به تلاش‌های بشارتی برای ایجاد احساسات در افراد چندان شباهتی ندارد. خلقت جدید اصولاً عبارت است از «کشیده شدن به واقعیت جدید که در عیسی به عنوان مسیح ظاهر شده است.» عدالت^{۴۸} متضمن آن است که آنطور که هستیم پذیرفته شویم. در انسان چیزی وجود ندارد که باعث قبول شدن او در حضور خدا باشد. «او باید قبول کند که قبول شده است. باید قبول شدن را قبول کند.» تقدیس^{۴۹} روندی است که با آن قدرت وجود جدید شخصیت و جامعه داخل و خارج کلیسا را متحول می‌سازد.

تفسیر مجدد ریشه‌گرایانه، شخصیت و عمل مسیح در واقع جنبه دیگری است از رد کردن ریشه‌گرایانه تفسیر سنتی و تاریخی بودن اناجیل. تیلیک معتقد است که بین محبت و عدالت الهی نمی‌تواند تضادی وجود داشته باشد. کفاره به هیچ مفهوم جزایی ندارد که بتواند غضب خدا را برطرف سازد. مردم علی‌رغم مرگ مسیح و نه به دلیل آن، بخشیده می‌شوند. این جمله که «خدا انسان شده است» متناقض نیست، بلکه فاقد معناست. گزارشات کتاب مقدس در مورد مصلوب شدن مسیح غالباً گزارشاتی متضاد و افسانه‌ای است. در عین حال که رستاخیز چیزی بیش از ظهور روح بدون بدن و یا یادآوری خاطره مسیح است، این تصور که تمام ملکول‌های بدن عیسی زنده شده تصویری احمقانه و کفرآمیز است. در این مورد به عقیده تیلیک «نظریه بازگشت به حالت اولیه»^{۵۰} مؤید آن است که عیسی در ذهن شاگردان به مقام رفیع مسیح بودن برگردانده شد.

این نوع شکاکیت نتیجه آن عقیده تیلیک است که «کوشش در پیدا کردن پایه و اساس برای ایمان و الهیات مسیحی از طریق بررسی‌های تاریخی محکوم به شکست است.» وی می‌گوید که این عقیده از کتاب جستجو برای عیسای تاریخی به قلم شوایتزر و تاریخ سنت همگرا تاریخ روایت اناجیل به قلم بولتمان گرفته شده است. ما نمی‌توانیم از طریق بررسی ایمان کلیسای اولیه به عیسای تاریخی برسیم. ممکن است این روش برای اشخاص معمولی که می‌خواهند به صحت گزارشات کتاب مقدس اطمینان بیابند قابل قبول باشد، اما تیلیک می‌گوید: «ایمان نمی‌تواند ثابت کند که

۴۷ Estrangement from Being

۴۸ Justification؛ یعنی پذیرفته شدن در حضور خدا.

۴۹ Sanctification

۵۰ Restitution Theory

عیسی همان مسیح است. این امر ناشی از شک ما به اطلاعات تاریخی است. ایمان ممکن است ما را مطمئن سازد که در زندگی شخص مسیح آنگونه که با نماد عیسی در عهد جدید مضبوط است، حقیقت واقعا دگرگون شده است.» به عبارت دیگر آنچه ایمان مسیحی ارائه می‌دهد حقایقی واقعی نیست، بلکه نمادهایی است که از طریق آنها می‌توان در وجود جدید شرکت کرد. خود عیسی چنین نمادی است. موضوع مهم این است که «عیسی تا زمان مرگ ذات الهی را منعکس می‌ساخت و مرگ او بهترین مرحله انعکاس ذات است. بدین طریق عیسی نه خدا بود و نه خود وجود جدید، بلکه حامل وجود جدید بود. مسیحیت به عنوان دین، نه نهایت است و نه جامع، بلکه شهادتی است درمورد آنچه غایت و جامع است.»

در سال‌های اخیر کتاب‌های زیادی درباره تیلیک نوشته شده که بعضی موافق و بعضی مخالف هستند. کاتولیکها چندین کتاب و لااقل یک کتاب یک خاخام یهودی نوشته است. عقاید او درمورد نمادگرایی قبلا مورد اشاره قرار گرفت و حاوی نظرات بارزشی است، اما استفاده‌ای که تیلیک از آن در مسیح‌شناسی به عمل می‌آورد جای بحث فراوان دارد. از نظر تیلیک مسیح کمی بیشتر از یک تصویر نمادی است و هیچ ریشه‌ای در تاریخ ندارد. همانطوری که جی. اچ. تاوارد^{۵۱} متکلم کاتولیک می‌گوید آنچه برای ما می‌ماند عبارت است از «یک مسیح‌شناسی^{۵۲} بسیار ضعیف که ممکن است مورد قبول هندوها و بودایی‌ها باشد: آنها ممکن است تمام نظرات تیلیک را بپذیرند مگر آن قسمت که فقط عیسی و نه هیچ کس دیگر مسیح است.» یکی از علل این امر آن است که تیلیک نظرات نقادی آلبرت شوایتزر و رودلف بولتمان را تقریبا به طور دربست می‌پذیرد. این دو نفر به اعتبار تاریخی عهد جدید توجهی ندارند. علت دیگر آن است که یک نظام را تیلیک به وجود آورده است و همانطوری که کنت هامیلتون^{۵۳} می‌گوید: «اگر نظام فکری تیلیک را به طور کلی در نظر بگیریم، آن را مخالف انجیل مسیح خواهیم یافت.»

این گفته ممکن است کاملا کلی باشد، اما در آن حقایق وجود دارد. تیلیک با نظریه خود درمورد وجود آغاز می‌کند و سپس انجیل را در این چهارچوب قرار می‌دهد و هر چه را در آن جا نمی‌گیرد، دور می‌اندازد. این روش دارای نتایج فاجعه‌آمیز زیادی است. تیلیک از یک طرف فلسفه مشکوکی را که اعتبار آن روشن نیست و دارای پایه‌های مستحکمی هم نیست، بر مسیحیت تحمیل می‌نماید، چنانکه مخالفان او معتقدند که او اصطلاحات را بدون دقت و توجه کافی به کار می‌برد. کتاب الهیات نظام یافته به هیچ وجه ثابت نمی‌کند که نظریه وی درمورد وجود دارای ارزش است. نباید تصور کنیم که چون این کلمه در زبان ما وجود دارد، حق داریم تمام هستی را جمع کنیم و آن را وجود بنامیم و فکر کنیم که با آن کل هستی را بیان کرده‌ایم. همین طور است اصطلاحاتی نظیر بن وجود و قدرت وجود و بیگانه شدن از وجود.

این نظرات که تمام نظام او بر آنها بنا شده، بدیهی شمرده شده‌اند و تلاشی برای اثبات آنها به عمل نیامده است. نتیجه حاصله چندان مغایر با اندیشه «همه خدایی»^{۵۴} نیست. به راستی روشن نیست که تیلیک کلمه خدا را به مفهوم مسیحی آن به کار می‌برد یا نه. آیا به تعلیم درمورد تثلیث اقدس توجه دارد؟ خدای وی دارای صمیمیت خصوصیت مسیحی نیست، بلکه یک قدرت قادر مطلق و عقل‌گرایانه است که ممکن نیست با انسان ارتباط صمیمانه برقرار نماید. نظر او درمورد وجود بیشتر شبیه نظری است درباره جهان تا درمورد خدایی که فراتر از جهان قرار دارد و از آن بی‌نیاز است. ما از تیلیک زیر عنوان کلی فلسفه هستی‌گرا یاد کردیم، زیرا بسیاری از آثار او به مسایل هستی مربوط می‌گردد. با این همه بسیاری از عقاید او شبیه اعتقاد به روح مطلق^{۵۵} قرن نوزدهم است. تیلیک یک هستی‌گرای اصیل و ساده نیست. صحیح‌تر خواهد بود که او را یک ایدئالیست با پوشش هستی‌گرایی بدانیم.

نظام فکری او علاوه بر اینکه از نظر فلسفی دارای نقص است، به اصول مربوط به عهد جدید هم توجهی ندارد. او از تعالیم مربوط به جسمیت یافتن و کفاره و رستاخیز عیسی به طور سطحی می‌گذرد. هنگامی این موضوع کاملا روشن می‌شود که تعالیم تیلیک را نکته به نکته با کتاب مقدس مقایسه نماییم. عده‌ای معتقدند که تعالیم او به منزله پلی است بین پیام مسیحی و انسان متجدد، اما با توجه به ایرادهایی که اندیشه تیلیک است، ما را به بن‌بست رهنمون می‌شود.

G. H. Tvard ۵۱

Christology ۵۲

Kenneth Hamilton ۵۳

Pantheism ۵۴

Absolute Spirit ۵۵

فلسفه‌ای در مورد وجود را به انسان متجدد نسبت می‌دهد که بسیاری از متفکران غیردینی امروزی آن را نمی‌پذیرند و به علاوه انجیل را ناقص می‌سازد. اشکال اصلی در روش غلط تبلیک است. در الهیات پایه اصلی عبارت است از مکشوف شدن خدا در مسیح به شرح مذکور در مدارک اولیه؛ یعنی کتاب مقدس.

این اصل از نظر ماهیت ایمان مسیحی غیر قابل تغییر است. حقایق کلامی حقایقی کلی نیستند که بتوان با تفکر در مورد زندگی به طور کلی به آنها رسید. حقایق کلامی با آنکه روشنگر جنبه‌های کلی زندگی است، اما در واقع کلام خداست که پلی به روشنائی است و تبلیک این موضوع را وارونه می‌سازد و اعتقاد خود در مورد حقیقت کلی را معیاری برای آزمایش مکاشفه الهی قرار می‌دهد. وی با این کار مرتکب دو اشتباه بزرگ در دو سطح می‌گردد. در سطح علمی درباره موضوع مورد بررسی خود اشتباه می‌کند و در نتیجه از روش‌های غلط استفاده می‌نماید. در سطح دینی، خداپرستی مسیحی را به انواع گوناگون اندیشه «همه خدایی» تبدیل می‌کند و در نتیجه به جای خدای زنده و حقیقی، نظریه نامعلومی را معرفی می‌نماید.

این انتقادات از نظر کسانی که تبلیک را فقط از طریق موعظه‌هایش می‌شناسند، ممکن است عجیب جلوه کند. در بعضی از موعظه‌های او نکات بسیار عمیقی در مورد تعالیم مسیحی وجود دارد. در این موعظه‌ها تبلیک غالباً طوری سخن می‌گوید که گویا به حقیقی بودن وقایع مذکور در کتاب مقدس ایمان دارد. در تحلیل نهایی متوجه می‌شویم که دو تبلیک وجود دارد: تبلیک واعظ که ظاهراً معتقد به اعتبار قسمت‌هایی از کتاب مقدس است و تبلیک دیگر بنیانگذار نظامی که آن را از محتوای اصلی تهی می‌کند و چیزهای دیگری جای آن می‌گذارد. به قول پدر روحانی تاوار «در عین حال که در الهیات تبلیک اعتقادات نادرستی وجود دارد، باید اعتراف نماییم که در موعظه‌های او ایمان مسیحی دیده می‌شود. تبلیک واعظ به کلام خدا وفادارتر است تا تبلیک بنیانگذار نظام کلامی.»

۳ - ریشه‌گرایی جدید

تجدید حیات ریشه‌گرایی

سخن گفتن از تجدید حیات ریشه‌گرایی^{۵۶} شاید گمراه‌کننده باشد. ریشه‌گرایی قدیمی قرن نوزدهم در چند دهه گذشته احتمالاً به حال احتضار در آمد، اما به هیچ وجه از بین نرفت. بعد از جنگ جهانی اول بر اثر تمایلی جدید به الهیات کتاب مقدس، ریشه‌گرایی تا حدی فراموش شد. شاید بتوان علت این امر را نتیجه عکس‌العمل‌های متکلمینی نظیر کارل بارت و امیل برورنر در مقابل لیبرالیزم یا آزاداندیشی دانست. علت دیگر آن گرایش افزایش یافته به مطالعه کتاب مقدس هم در میان پروتستان‌ها و هم در میان کاتولیک‌ها بود. در دهه ۱۹۵۰ عده‌ای تصور می‌کردند که الهیات آزاداندیشانه به پایان رسیده است. عده دیگری هم عقیده داشتند که علاقه به مطالعه کتاب مقدس به این معنا نیست که دین به مفهوم کتاب مقدس را قبول داشته باشند و عده‌ای معتقدند که این دو بعد از مدتی به یکدیگر نزدیک خواهند شد.

در دهه ۱۹۶۰ ریشه‌گرایی در بریتانیا و امریکای شمالی تا حدی تجدید حیات یافت. اینکه گفتیم تا حدی، به این علت است که هنوز روشن نیست که وضع آینده چه خواهد بود. آنچه اتفاق افتاده در واقع این است که چند کتاب چاپ شده و در آنها خواسته شده است که مسیحیت به گونه‌ای ارائه شود که برای انسان متجدد غیردینی مفهوم‌تر باشد. این نویسندگان در مورد پیشنهاداتشان با یکدیگر تفاوت دارند، اما همگی تحت تأثیر متکلمین اروپایی از شیوه سنتی نگرش و عملکرد مسیحیت اظهار نارضایتی می‌نمایند. این کتاب‌ها از جمله عبارتند از: گزارش سمپوزیوم کمبریج و کتاب مسیحیت غیردینی^{۵۷} به قلم پروفیسور رونالد جورج اسمیت در انگلستان و کتاب مسیحیت دنیوی به قلم پال وان بورن و آثاری از مکتب موسوم به «مرگ خدا» در امریکا. معروفترین کتابی که در این زمینه نوشته شد، کتاب صمیمت در مقابل خدا به قلم اسقف رایینسون است. بعداً کتاب‌هایی در تعدیل نظرات او انتشار یافت، اما هیچ کدام به اندازه این کتاب موفقیت‌آمیز نبود.

ریشه‌گرایی جدید دینی، مانند بیشتر انواع ریشه‌گرایی‌ها نهضتی معترضانة است. هر چند برخی افراد پیشنهاداتی ارائه داده‌اند، اما هیچ برنامه جامعی در مورد الهیات یا بشارت یا اداره کلیسا وجود ندارد، بلکه شامل اعتراضاتی علیه

^{۵۶} The Revival of Radicalism

^{۵۷} Secular Christianity

فعالیت‌های موجود است. از این نظر نهضتی انگل گونه است. البته با به کار بردن این اصطلاح نمی‌خواهیم این نهضت را خدشه‌دار سازیم، در واقع اصطلاح دیگری برای تشریح ماهیت این نهضت پیدا نکردیم، زیرا این نهضت در مرحله اول دارای ماهیت نارضایتی است و وجودش مدیون وجود آن چیزی است که به آن حمله می‌کند. همانطوری که می‌دانیم هیچ دودی بدون آتش وجود ندارد و قبل از اینکه درباره ارزش پیشنهادات ریشه‌گرایان جدید قضاوت کنیم، بهتر است وضع را با دقت مورد بررسی قرار دهیم.

من به عنوان شخصی که مسافرت روحانی خود را از خصومت و رشک درمورد مسیحیت شروع کرده است، می‌گویم که با بیشتر نکاتی که ریشه‌گرایان جدید بحث خود را با آنها آغاز می‌کنند، موافق هستم. مسیحیت سنتی غالباً مسیحیت را طوری ارائه می‌دهد که با زندگی جدید فاصله زیادی دارد. عبارت کلیسایی و جلسات بشارتی به صورت شربت و شیرینی ارائه می‌شوند آنچنان که این احساس را در انسان به وجود می‌آورد که قبول یا رد انجیل به خود انجیل مربوط نمی‌گردد، بلکه به تجملات آن مربوط می‌شود. غالباً چنین وانمود می‌شود که قبول انجیل به منزله کناره‌گیری کامل از جهان است. قبول انجیل را به این معنا می‌دانند که در بخش اعظم امور زندگی روزمره شرکت و مداخله‌ای نداشته باشیم و در گوشه خلوتی به زندگی پرهیزکارانه خود ادامه دهیم. با توجه به این شرایط ریشه‌گرایان حق دارند بخواهند که درباره ماهیت و جنبه‌های عملی مسیحیت تجدید نظر به عمل آوریم.

ریشه‌گرایان جدید از این هم جلوتر رفته و مطالبی در تشخیص درد و راه معالجه آن ابراز داشته‌اند. شکست کلیساها درمورد تأثیر بر اکثریت مردم، باعث شده است که ریشه‌گرایان جدید این موضوع را مطرح کنند که باید در ماهیت انجیل و حتی در اعتقادات مربوط به خدا تغییراتی به عمل آوریم. در علوم غیردینی جایی برای خدا وجود ندارد و به همین دلیل بعضی از ریشه‌گرایان جدید تأکید می‌نمایند که برای موفقیت در بشارت باید خدا را فدا سازیم. بسیاری از آنها با بولتمان درمورد اسطوره‌زدایی موافق هستند و می‌گویند که باید انجیل را از امور ماورای‌الطبیعی آزاد سازیم و به صورت غیردینی عرضه کنیم. وقتی این کار را انجام دهیم نتیجه با نظریه تبلیث درمورد وجود و آشتی با بن وجود شباهت زیادی خواهد داشت. به آسانی می‌توان فهمید که ریشه‌گرایان به چه چیزهایی حمله می‌کنند، اما آسان نیست بفهمیم می‌خواهند چه چیزی را جانشین کنند.

بونهافر

یکی از اسرارآمیزترین چهره‌ها در نهضت ریشه‌گرایی جدید، دیتریش بونهافر^{۵۸} است که اخیراً شهرت خاصی پیدا کرده است. بونهافر در سال ۱۹۰۶ متولد شد. پدرش در برلن استاد روانپزشکی بود و چنین به نظر می‌آید که بونهافر جوان در هر رشته‌ای که مایل باشد می‌تواند موفقیت چشمگیری داشته باشد. در سن بیست و یک سالگی رساله دکترای خود را با عنوان شراکت مقدسین تسلیم نمود. بعد از آن رساله دیگری تحت عنوان عمل و وجود^{۵۹} (سال ۱۹۳۱) برای استادی دانشگاه برلن تهیه نمود. با این همه بونهافر خود را به کار دانشگاهی محدود نکرد. کارهای شبانی کلیسایی متعددی از جمله شبانی در انگلستان برای جماعات لوتری را نیز پذیرفت. در آغاز شروع جنگ جهانی دوم برای سخنرانی به امریکا رفته بود. با وجودی که با هیتلر مخالفت علنی داشت، تصمیم گرفت به آلمان مراجعت نماید. تا مدتی از آزادی محدود برخوردار بود، اما حق نداشت در برلن موعظه و سخنرانی کند یا نوشته‌ای انتشار دهد. در مخالفت با هیتلر فعالیت شدیدی می‌کرد و با گروهی که در ژوئیه سال ۱۹۴۴ کوشش نافرجامی برای قتل هیتلر انجام داد رابطه داشت. خود بونهافر قبل از این جریان در آوریل سال ۱۹۴۳ زندانی شده بود. بعد از دو سال ماندن در زندان در آوریل سال ۱۹۴۵ به دار آویخته شد.

قبل از جنگ جهانی دوم بونهافر کتاب بهای شاگرد بودن^{۶۰} را انتشار داد و سخنرانی‌های زیادی ایراد نمود. مهم‌ترین آثار خود را در زندان به صورت یادداشت نوشت که بعداً دوستانش آنها را جمع‌آوری و چاپ کردند. از آن جمله می‌توان کتاب اخلاق^{۶۱} و کتاب معروف نامه‌ها و مقالاتی از زندان^{۶۲} را نام برد. مشکل می‌توان گفت که اگر بونهافر از مرگ نجات می‌یافت، چه می‌کرد، اما همین یادداشت‌هایی که در زندان نوشت مهم‌ترین خدمت او به ریشه‌گرایی بعد

Dietrich Bonhoeffer ۵۸

Act and Being ۵۹

The Cost of Discipleship ۶۰

Ethics ۶۱

Letters and Papers from Prison ۶۲

از جنگ بوده است. دو نظر بونهافر که بسیار مهم است عبارتند از: بالغ شدن جهان^{۶۳} و مسیحیت بدون دین^{۶۴}. نظر اول جدید نبود. کانت اطمینان داشت که در آستانه چنین جهانی ایستاده است در واقع، علی رغم کوشش‌های وی، مردم اعتقاد خود به وجود خدا را ادامه دادند هر چند در پیروی از خدا چندان جدی نبودند. شکی نیست که بونهافر از این اعتقاد کانت مطلع بود، لیکن عقیده داشت که در زمان او دنیای جدید به این مرحله رسیده است. مقصودش این نبود که انسان جدید از نظر رفتار بالغ‌تر از گذشتگان است، بلکه می‌گوید که انسان جدید برخلاف گذشتگان تمام قیود الهی را از خود دور می‌کند و هیچ قدرتی را در خارج از خود نمی‌شناسد.

این جریان از دوره رنسانس به بعد ادامه یافته و اکنون زمان آن رسیده است که کلیسا به این امر توجه کند و بفهمد که انسان جدید با این فرض زندگی می‌کند که به خدا احتیاجی نیست. بونهافر در این مورد چنین می‌گوید: «از یک طرف «دئیزم»^{۶۵} دکارتی وجود دارد که مطابق آن دنیا ماشینی است که به خودی خود بدون دخالت خدا جلو می‌رود. از طرف دیگر «همه‌خدایی» اسپینوزا وجود دارد که خدا را با طبیعت یکی می‌داند. در تحلیل نهایی، کانت هم یک دئیست است و فیخته و هگل پیرو «همه‌خدایی». در همه جا این تمایل وجود دارد که مستقل بودن انسان و جهان تأیید گردد... دیگر احتیاجی به خدا به عنوان فرضیه‌ای عملی در مورد اخلاق و سیاست و علوم وجود ندارد. همچنین در دین و فلسفه هم به چنین خدایی احتیاجی نیست (فویر باخ). بنام صمیمیت در مقابل عقل انسانی باید این فرضیه‌های عملی حتی‌الامکان به دور انداخته شود. عالم یا پزشکی که می‌خواهد به نصیحت اخلاقی بپردازد کار نامتجانسی انجام می‌دهد.»

تاکنون کلیسا برای دعوت مردم به توبه و ایمان به مسیح این فرض را می‌کرد که همه وجود خدا را قبول دارند و تا حدی با موضوع دین آشنا هستند. دیگر این موضوع را نمی‌توان بدیهی شمرد. این سؤال همیشه فکر بونهافر را مشغول می‌ساخت: «کلیسا از اینجا به کجا خواهد رفت؟» در این مورد چنین می‌گوید: «تمام موعظه‌ها و الهیات مسیحی ظرف نوزده قرن بر این فرض قرار داشت که انسان ذاتاً دیندار است. آنچه ما مسیحیت می‌خوانیم همیشه نمونه دین (احتمالاً نمونه درستی از دین) بوده است. اگر یک روز روشن شود که این فرض حقیقت ندارد، بلکه نوعی ابراز وجود تاریخی و موقتی انسان است (یعنی اگر به مرحله‌ای برسیم که اصولاً دین نداشته باشیم و من تصور می‌کنم که اکنون به این مرحله رسیده‌ایم، زیرا اگر اینطور نبود پس چرا این جنگ جهانی هیچ عکس‌العمل دینی به وجود نیاورد) در چنین وضعی مسیحیت چه وظیفه‌ای دارد؟»

بونهافر معتقد بود که ما باید در مورد عقیده خود درباره خدا تجدید نظر کنیم. در این مورد چنین می‌گوید: «دینی بودن انسان باعث می‌شود که انسان با یأس خود به قدرت خدا در جهان نگاه کند و تصور نماید که خدا مانند مکانیک ماشین است. کتاب مقدس به انسان تعلیم می‌دهد که خدا قدرت ندارد و رنج می‌کشد. فقط خدایی که رنج بکشد کمک کند. با توجه به این امر می‌توان گفت سیری که به آن اشاره کردیم و جهان در نتیجه آن بالغ شد، عبارت بود از ترک نظریه نادرست مربوط به خدا و تمهید محلی برای خدای کتاب مقدس، خدایی که با ضعف خود بر قدرت و مکان در جهان غلبه می‌کند. این باید نقطه شروع برای تفسیر دنیوی ما باشد.» از نظر بونهافر زندگی مسیحی به این معنا نیست که از دنیا کناره‌گیری نماییم، بلکه باید در آن کاملاً شرکت داشته باشیم.

در ۱۸ ژوئیه سال ۱۹۴۴ یعنی یکی از دو روز بعد از بیان این نظر مقصود خود را شرح می‌دهد و می‌نویسد که مسیحی «دعوت شده است تا در جهان بدون خدا و در رنج‌های الهی شرکت کند» و اضافه می‌نماید: «مسیحی باید خود را به زندگی جهان خاکی از خدا پرتاب کند. بدون آنکه این بی‌خدایی را طور دیگری تفسیر نماید و یا مفهوم آن را تغییر دهد. باید یک زندگی «دنیوی» داشته باشد و بدین طریق در رنج‌های الهی شرکت نماید. می‌تواند یک زندگی دنیوی خالی از هر نوع دین کاذب و تعهدات آن داشته باشد. مسیحی بودن به این معنا نیست که به شیوه‌ای دیندار باشیم یا (به عنوان گناهکار یا توبه کار و یا یک مقدس) ریاضت پیشه سازیم، بلکه به این معناست که انسان باشیم. آنچه انسان را مسیحی می‌سازد یک عمل دینی نیست، بلکه عبارت است از پذیرفتن رنج‌های الهی در زندگی این جهان.»

۱۳ The World Coming of Age

۱۴ Religion Less Christianity

۱۵ Deism، را می‌توان اعتقاد به خدای غیرفعال ترجمه کرد. پیروان این مکتب دنیا را مانند ساعتی می‌دانند که کوک شده باشد و به کار خود ادامه دهد، بدون آنکه احتیاجی به مداخله ساعت‌ساز وجود داشته باشد.

این انعکاسی است از نظر بونهافر قبل از جنگ مبنی بر اینکه برای مسیحی لطف یا فیض^{۶۶} به آسانی دست یافتنی نیست. هر چند فیض الهی ارزانی می‌شود، اما ما را از تمام تعهدات آزاد نمی‌سازد. خلاف آن صحیح است. «فیض عبارت است از حقانیت گناه بی‌حقانیت گناهکار.» در مقابل، «فیض گرانها»^{۶۷} به این دلیل گرانهاست که ما را به پیروی دعوت می‌کند و به این دلیل فیض است که ما را به پیروی عیسای مسیح دعوت می‌نماید. به این دلیل گرانهاست که به قیمت زندگی انسان تمام می‌شود و به این دلیل فیض است که به انسان یگانه زندگی واقعی را عطا می‌کند. گرانهاست، زیرا گناه را محکوم می‌نماید و فیض است، زیرا به قیمت جان پسر خدا تمام شده است. این فیض باید در جهان به طور عملی نشان داده شود. این ما را به نظریه‌ای در مورد کلیسا راهنمایی می‌کند که بونهافر امیدوار بود در کتاب دیگری مورد بحث قرار دهد، اما فرصت آن را پیدا نکرد. خلاصه آن این است: «کلیسا وقتی واقعا کلیساست که به خاطر نیت وجود داشته باشد.»

به آسانی می‌توان نقل قول‌های زیادی از آثار بونهافر ارائه کرد. این نقل قول‌ها نشان می‌دهد که این نظرات در دست ریشه‌گرایان چگونه به سلاح‌های قوی تبدیل گردید. بونهافر در بهار سال ۱۹۴۴ که غالب نظرات او روی کاغذ آمده بود، اظهار داشت که بولتمان در مورد اسطوره‌زدایی به اندازه کافی جلو رفته است، ولی دلایلی که برای این گفته ارائه نمود خیلی جالب توجه است: «بولتمان خود را با نظرات اسطوره‌ای مشغول کرده بود و در واقع یک آزاداندیش به سبک قدیمی بود که می‌خواست خدا را از معجزات جدا کند.» بونهافر برعکس او می‌خواهد آنها را به مفهوم غیردینی تفسیر نماید.

آیا بونهافر رادیکال یا ریشه‌گرا بود؟ پاسخ به این پرسش از حوصله کتاب حاضر خارج است. به طور کلی به نظر من در مورد ریشه‌گرا بودن بونهافر اغراق شده است. شکی نیست که نظر او در مورد خدای ضعیف و زحمتکش، نوع جدیدی از دئیسم است که طبق آن در واقع خدا هیچ کار مثبتی انجام نمی‌دهد، اما تفاوت در این است که خدا در کارها شرکت می‌کند و مانند همه ما رنج و زحمت می‌کشد. البته اسقف رایینسون، بونهافر را از همفکران خود می‌شمارد و در کتاب خود بنام صمیمیت در مقابل خدا نظریه مسیحیت بی‌دین را ارائه می‌دهد و بعضی از کسانی که بونهافر را خوب می‌شناسند معتقدند که اسقف رایینسون عقاید بونهافر را به طور صحیح منعکس نکرده است.

به هیچ وجه نمی‌توان قبول کرد که بونهافر در فکر نابود کردن کلیسای متشکل بود. حرف او این بود که کلیسا دیگر نباید بعضی چیزها را بدیهی بشمارد. او آن چیزی را تأکید نمود که در تمام صفحات اناجیل و عهد عتیق تأکید شده است و آن اینکه مسیحیت باید در زندگی نشان داده شود. ایمان باید به عمل تبدیل شود، نه به مفهوم مقدس‌نمایی، بلکه به طریقی که در تمام قسمت‌های زندگی تأثیر نماید. بونهافر روشن ساخت که این طریقی چیست، اما روشن است که نمی‌خواهد خدا را از بین ببرد. همچنین نمی‌خواهد خدا را با طبیعت یا جهان یا زندگی یکی بسازد، بلکه مایل است زمینه را برای خدای کتاب مقدس آماده کند. این ایمان قوی او به دین خدا در بسیاری از بیانات و دعاها و تفکرات او در زندان به روشنی دیده می‌شود.

در دهه‌های اخیر بونهافر به پیشوای ریشه‌گرایی و متکلم محبوب تبدیل شده است. مطمئن نیستیم که خودش این دو چیز را می‌پذیرفت و اگر زنده می‌ماند چه عقایدی ابراز می‌داشت. شاید نظر کارل بارت از همه صحیح‌تر باشد. در سمپوزیوم بونهافر با عنوان «جهان بالغ» کارل بارت درباره بونهافر (که او را شخصا می‌شناخت) چنین می‌گوید: «شخص احساساتی و متفکری رؤیایی بود که ناگهان فکری او را به خود جلب می‌نمود و او آن را به صورت بسیار جالبی بیان می‌داشت و سپس بعد از مدتی با اضافه کردن توضیحاتی آن را عوض می‌کرد.» کارل بارت ضمناً اضافه می‌کند: «چه مرد صمیمی و غنی و در عین حال عمیق و ناراحتی در مقابل خود داریم که ما را شرمسار می‌سازد و در عین حال تسلی می‌دهد.»

صمیمیت در مقابل خدا

اگر در مورد ریشه‌گرا بودن بونهافر شک وجود داشته باشد، در مورد ریشه‌گرا بودن اسقف رایینسون هیچ شکی وجود ندارد. ریشه‌گرایی او فقط در اواخر زندگانی‌اش روشن شد. بعد از جنگ جهانی دکتر جان رایینسون^{۶۸} به عنوان

Cheap Grace ۱۱

Costly Grace ۱۷

Dr. John Robinson ۱۸

یک متفکر مستقل مسیحی با انتشار آثاری مانند جسم مسیح: بررسی الهیات پولس (سال ۱۹۵۲) و عیسی و رجعت او (سال ۱۹۵۷) برای خود شهرتی کسب کرد. وی به عنوان رئیس کالج کلیر کمبریج مطالعاتی درمورد آیین نماز انجام داده بود. هر چند بعضی از عقاید وی جنبه لیبرالی داشت، اما فقط با توجه به گذشته است که می‌توان عوامل ریشه‌گرایی را در کتاب صمیمیت در مقابل خدا مشاهده کرد. عقاید مذکور در این کتاب وقتی توجه مردم را جلب کرد که روزنامه ابزرور در شماره ۱۷ مارس سال ۱۹۶۳ مقاله‌ای درمورد آن با عنوان «تصور ما درمورد خدا باید از بین برود»^{۶۹} چاپ کرد. این مقاله مربوط به این کتاب کوچک یک صد و پنجاه صفحه‌ای بود. حتی در آن زمان هم هیچ کس نمی‌توانست حدس بزند که این کتاب یکی از پرفروش‌ترین کتاب‌های جهان (البته بعد از کتاب مقدس) خواهد بود. فروش آن از یک میلیون جلد هم تجاوز کرده است.

یکی از علل این امر سلیس بودن کتاب است و رایینسون مطلبی را که تا آن زمان فقط کلامیون از آن اطلاع داشتند، به طرز جالبی برای خوانندگان معمولی توضیح داده بود. در واقع اسقف رایینسون مطلب چندانی جدیدی نگفته بود. غالب مطالب همان ریشه‌گرایی قرن نوزدهم بود که از زمان بولتمان و تیلیش و بونهافر به عنوان سه متکلم مهم قرن بیستم به طرز جدیدی بیان شده بود. یکی از دلایل تازگی این کتاب آن بود که کسی برای اولین بار این سه متکلم را با هم در یک مجموعه آورده و نظرات آنها را در هم ادغام نموده بود، اما مهم‌ترین دلیل این بود که نویسنده در عین حال اسقف یک کلیسای رسمی بود و این امر به کتاب رسمیت بیشتری می‌داد.

رایینسون کتاب خود را با این موضوع شروع می‌کند که اعتقاد به خدایی که بر فراز ما (خواه از نظر فیزیکی و متافیزیکی و یا استعاری) قرار دارد، عقیده‌ای قدیمی و بی‌معنا و غلط است. بخش زیادی از کتاب صرف تشریح این موضوع شده است و به طور طنزآمیز چنین سؤالاتی نیز مطرح می‌گردد: اگر فرض کنیم که چنین وجود برتری که بر فراز ما قرار دارد، فقط تصویری از مردی پیر در آسمان باشد، در آن صورت نظر ما چه خواهد بود؟ اگر فرض کنیم ایمان به خدا به این معنا نباشد که خدا یک وجود واقعی است و همانطوری که درمورد وجود زندگی در کره مریخ اطمینان نداریم، درمورد خدا هم اطمینان نداشته باشیم چه خواهد شد؟ وی سپس اظهار می‌دارد که اعتقاد به خدایی که ورای ما قرار دارد، برای او چندان جالب نیست. تمام این مطالب برای آن است که راه برای این پرسش هموار گردد: «آیا اعتقاد به خدا به پایان خواهد رسید؟» و سپس با نظراتی که از تیلیش و بولتمان و بونهافر در این کتاب نقل می‌شود، به این سؤال جواب می‌دهد.

از تیلیش این عقیده را می‌پذیرد که خدا وجودی نیست که بر فراز ما قرار دارد و در آسمان‌ها خیلی از ما دور است و ما مجبور هستیم وجود او را به خودمان بقبولانیم، بلکه در واقع خدا پایه و اساس وجود ماست. خواننده معمولی ممکن است به این فکر بیفتد که اعتقاد به پایه و اساس وجود هم به همان اندازه مشکل است، اما دکتر رایینسون برای اطمینان وی جمله‌ای از موعظه تیلیش نقل می‌نماید که این اعتقاد عبارت است از «علاقه و نگرانی نهایی انسان» و عبارت است از آنچه آن را کاملاً جدی می‌گیرید... زیرا اگر بدانید که خدا به معنای عمق است درباره او چیز زیادی می‌دانید و نمی‌توان خودتان را ملحد یا بی‌دین محسوب کرد، زیرا نمی‌توان تصور کرد یا گفت: زندگی عمق ندارد و سطحی است. وجود خودش دارای عمق نیست. اگر جدا این حرف را بگویید ملحد هستید در غیر این صورت، ملحد نیستید. شخصی که از عمق اطلاع دارد از خدا اطلاع دارد. این قسمت یکی از جنجال‌برانگیزترین قسمت‌های کتاب است. بعداً در این باره توضیح خواهیم داد.

دکتر رایینسون از بولتمان موضوع اسطوره‌زدایی را اخذ کرد و مانند بونهافر معتقد بود که بولتمان در این زمینه به اندازه کافی جلو نرفته است. باید توجه داشته باشیم که دنیا بالغ شده است و اعتقاد به خدایی را که بر فراز سر ما قرار دارد و یا در داخل ماشین است، قبول ندارد و طوری زندگی می‌کند که مثل اینکه خدا نیست. باید یک مسیحیت دنیوی و بدون دین داشته باشیم. اگر مسیحیت می‌خواهد به زندگی خود ادامه دهد، با جلب مجدد انسان غیردینی باید هر چه زودتر او را از این طرز فکر یعنی الهیات خاص یا لوگوس درمورد خدا جدا سازیم و جدا فکر کنیم که در جای آن چه بگذاریم.

طرز فکری که اسقف رایینسون به آن اشاره می‌نماید عبارت است از اعتقاد به وجود «یک شخص برتر، چیزی که به خودی خود وجود دارد و دارای نیکویی و قدرت بی‌حد است و مانند انسان‌های دیگر با ما ارتباط برقرار می‌کند.» به

جای این خدای سنتی مسیحی که از کائنات جداست و بر فراز آن قرار دارد، اسقف می‌خواهد بگوید که «حقیقت در عمیق‌ترین مفهوم خود، شخصی است و در ساختار کائنات، شخصیت دارای اهمیت نهایی است. در روابط شخصی بهتر از هر جای دیگری به غائی‌ترین مفهوم وجود می‌رسیم.» معلوم نیست که این جملات تکمیل‌کننده یکدیگر هستند یا تکرار مطلب واحد با کلماتی متفاوت. احتمال دارد که دو جمله اخیر راه فراری باشند از نظریه «همه خدایی» که در جملات قبل وجود دارد. با این همه، در نظراتی که بیان می‌گردد تأکید شدیدی بر همه خدایی دیده می‌شود. وی با نظر موافق این جمله فویر باخ را نقل می‌نماید: «صحبت کردن درباره شخصیت خدا به این معناست که شخصیت را ذات اصلی او می‌دانیم.»

اسقف رایینسون ایمان به خدا را چنین تعریف می‌کند: «اعتماد» یا اعتماد باور نکردنی، به اینکه وقتی خودمان را به طور کامل به محبت تسلیم می‌کنیم محدود نمی‌گردیم، بلکه پذیرفته می‌شویم، زیرا محبت اساس وجود ماست و در آن مأمن نهایی خود را می‌یابیم.» در نتیجه گزاره‌های کلامی «تشریح بهترین وجود نیستند، بلکه تحلیل ژرفنای روابط شخصی، یا به عبارت دیگر تحلیل ژرفنای تمام تجربیات است که با محبت تفسیر شده باشد.» همانطور که تیلش تأکید می‌نماید «الهیات آن چیزی است که غایت غایات ما باشد.» یک گزاره نه به این دلیل کلامی است که به وجود خاصی بنام خدا مربوط می‌گردد، بلکه به این دلیل است که درمورد مفهوم وجود سؤالات نهایی مطرح می‌نماید...

می‌گوید خدا یعنی حقیقت و واقعیت غائی در عمق همه چیز، محبت است.

این طرز فکر جدید درباره خدا، اساس برنامه اسقف رایینسون درباره «اصلاحات جدید» را تشکیل می‌دهد. در کتابی که با همین عنوان انتشار داد، این اعتقاد را به جنبه‌های مختلف قوانین و عمل کلیسا ارتباط می‌دهد. بحث در این مورد از موضوع این کتاب خارج است. با این همه مناسب است مدتی تأمل نماییم که اسقف رایینسون چگونه این اعتقاد را در کتاب صمیمیت در مقابل خدا به سه جنبه ایمان مسیحی یعنی شخصیت مسیح و عبادت و اخلاق مربوط می‌سازد. یک فصل کامل به هر یک از این سه موضوع اختصاص داده است. دکتر رایینسون درمورد شخصیت مسیح از همان روش یعنی پرسش‌های طنزآمیز و فصاحت بیان جهت آماده ساختن خواننده استفاده می‌نماید. او با احتیاط به منظور حفظ خود اعلام می‌دارد که اعتقاد مسیحیت سنتی مبنی بر اینکه مسیح هم خدای کامل بود و هم انسان کامل «دارای هیچ استثنایی نیست، مگر این استثنا که سخن گفتن درمورد آن مسأله را حل نمی‌کند، بلکه صرفاً به تبیین آن می‌پردازد.» این احتیاط به سرعت کنار گذاشته می‌شود و روشن می‌شود که تفسیر چندان جدیدی هم از اعتقاد مسیحیت سنتی نیست، بلکه آن را با ریشه و شاخه‌هایش محکوم می‌نماید. به طور دقیق‌تر می‌توان گفت، نظری که دکتر رایینسون ارائه می‌کند، همان نظری است که توسط کلیسای اولیه به علت عدم مطابقت با حقایق کتاب مقدس مردود شناخته شد.

به هر حال، این امر مانع نمی‌شود از اینکه اسقف رایینسون ادعا کند: «نظر ماورای‌الطبیعی درمورد جسمیت یافتن مسیح هرگز ممکن نیست خود را از این فکر خلاص سازد که شاهزاده‌ای در لباس پسری فقیر ظاهر شد. این پسر فقیر هر قدر هم بینوا باشد، باز هم شاهزاده است و موضوع مهم هم همین است. فرض کنید که اعتقاد به «خدایی» که در وجه پسر خدا برای «ملاقات» جهان آمده است، مانند داستان‌های پریان افسانه‌ای باشد. فرض کنیم دنیای دیگری وجود نداشته باشد که «مرد آسمانی» از آنجا بیاید. فرض کنیم این افسانه مسیحی (یعنی حمله از آن جهان به این جهان) که در داستان میلاد مسیح وجود دارد، حقیقت نداشته باشد. آیا برای مواجهه با این وضع آماده هستیم؟»

در واقع، تنها راهی که در برابر ما می‌ماند، عبارت است از تجدید نظر در اعتقاد لیبرال قدیمی درمورد عیسی به عنوان انسان کامل که به خدا خیلی نزدیک بود و این خود از بدعت‌های قرون اولیه مسیحیت است. اگر نپذیریم که عیسی خدا بود، اعتقاد خواهیم داشت که وی انسان کاملی بود که به خدا نزدیک بود. علی‌رغم رایینسون، بدعتکاران اولیه قبول داشتند که عیسی به نوعی در الوهیت شرکت داشته است و لیبرال‌ها هم ایمان داشتند که عیسی انسان خوبی بود. او می‌گوید: «عیسی پنجره‌ای به سوی خداست. عیسی با شفافیت خود خدا را مکشوف می‌سازد، زیرا در خودش هیچ است.» این عقیده به منزله کلیدی است برای مسأله کفار. هیچ ربطی به این عقیده اسطوره‌ای ندارد که عیسی مجازات انسان برای گناه را بر خود گرفته است، بلکه «با تسلیم کامل افراد به محبت است که عیسی نشان می‌دهد محبت اساس وجود انسان است.»

وقتی به موضوع دعا و اخلاق می‌رسیم، اسقف رایینسون اعلام می‌دارد که «اینها داخل و خارج یک چیز هستند، هر دو را از نظر مسیحیت می‌توانیم اینطور تعریف کنیم که عبارتند از ملاقات با بلاشرط در مشروط از طریق رابطه شخصی بلاشرط.» دعا جدا شدن از این دنیا نیست تا به آن وسیله خودمان و علایق خودمان را به وجودی که ماورای ما قرار دارد، تسلیم کنیم. شفاعت ممکن است فقط پند گرفتن از تذکر جدی انگاشتن دیگری باشد. همچنین اخلاق (که زیر عنوان اخلاق جدید مورد بحث قرار گرفته است) نباید بر اساس قوانین درجه دوم نازل شده از خدا استوار گردد. نباید تصور کنیم که این قوانین به طور عینی و به گونه‌ای تغییرناپذیر صادر شده و بر کائنات مرقوم است. هیچ قانونی وجود ندارد مگر محبت. یگانه بدی واقعی، عدم محبت است.

این امور ما را به نظر جدید درمورد رفتار انسانی رهنمون می‌شود که اخلاق وضعی^{۷۰} نام دارد. هیچ نوع قوانین عینی وجود ندارد که همیشه معتبر باشد. هیچ نظام جامع اخلاقی موجود نیست. هیچ وقت نمی‌توان گفت (همانطوری که اسقف رایینسون بعداً می‌گوید) طلاق همیشه غلط است. همچنین هیچ وقت نمی‌توان گفت (هر چند اسقف رایینسون از گفتن چنین سخنانی خودداری می‌نماید) دزدی و یا مثلاً قتل و زنا همیشه نادرست است. همه چیز نسبی و تابع شرایط است. درستی یا نادرستی هر عملی بستگی به موقعیت و شرایط آن دارد. نظر او درمورد مسایل اخلاقی با نظر وی درباره خدا ارتباط دارد و در واقع ما را به یک اصل اساسی می‌رساند و در عمل مبتنی بر احتیاجات ظاهری زمان است. می‌توان عقاید اسقف را به طور کلی «تعالیم وضعی» بخوانیم، زیرا درمورد آن با توجه به مکاشفه الهی تصمیم گرفته نمی‌شود، بلکه نتیجه عقایدی است که به نظر اسقف مردم متجدد تحت تأثیر شرایط زندگی خود می‌پذیرند.

در عصر جدید کمتر کتابی مانند صمیمیت در مقابل خدا تا این حد مورد انتقاد و اظهار نظر قرار گرفته است. بعضی از کتاب‌ها مانند کتاب خود را از بت‌ها دور نگه دارید اثر ج. آی. پکر^{۷۱} کوتاه و صریح بوده‌اند. کتاب صمیمیت و خدا به قلم ج. ام. موریسون^{۷۲} از علمای کلیسای اسکاتلند، پاسخ مفصل‌تری به پرسش‌هاست. بسیاری از نظرات و مقالات در کتابی تحت عنوان مباحثه درمورد صمیمیت در مقابل خدا به قلم دیوید ادواردز^{۷۳} به چاپ رسید. نظر انگلیمان کاتولیک در کتاب به خاطر مسیح به قلم او. فیلدینگ^{۷۴} تشریح گردید. اسقف اعظم کانتربوری نظر خود را در کتاب صورت قدیم و جدید بیان داشت. هر چند وی بعضی از عقاید رایینسون را مورد انتقاد قرار داد، اما مثل این بود که قصد وی مرهم گذاردن بر زخم‌ها بود. مهم‌ترین پاسخ از سوی فیلسوف و متکلم انگلیمان کاتولیک پروفیسور ای. ال. ماسکال^{۷۵} در کتاب غیردینی شدن مسیحیت^{۷۶} داده شد که نه فقط به اسقف رایینسون، بلکه به طور کلی به تجدید حیات ریشه‌گرایی مربوط می‌شد.

در حالی که می‌توان از اسقف رایینسون به پاس جسارت بیش از حد و شکوه او از اینکه راست دینی عقیم و بی‌معنا شده است تقدیر کرد، اما باید گفت که بیشتر استدلال‌ات او طوری است که به قول معروف هم می‌خواهد شیرینی خود را بخورد و هم آن را نگاه دارد. برای نمونه می‌توان بحث او درمورد «اخلاق جدید» را ذکر کرد. با این موضوع کاری نداریم که نظر وی در واقع همان عقاید مکتب‌های ضد اخلاقی قدیمی است که به صورت جدیدی جلوه‌گر شده‌اند. در بحث‌های اسقف نکات زیادی در تأکید این فرمایش مسیح وجود دارد که دومین حکم عظیم الهی عبارت است از اینکه همسایه خود را مثل نفس خود محبت نماییم. وی به حق متوجه است که چرا باید کاری را آگاهانه انجام دهیم (یا انجام ندهیم). اشکال واقعی درمورد نظر اسقف درباره اخلاق جدید این است که کوشش می‌کند اخلاق را فقط در محبت خلاصه کند و از این نکته غفلت می‌ورزد که مردم باید در مقابل قدرتی که بالاتر از آنهاست مسؤولیت داشته باشند.

در واقع، در انجام هیچ یک از این دو موفق نمی‌شود. وقتی می‌گوید: «هیچ قانونی وجود ندارد مگر محبت» همان مسأله قدرت خارجی را مطرح می‌سازد که خودش در صدد تکذیب آن است. اعتقاد به محبت لزوماً به این معنا نیست که

Situation Ethics ۷۰

J. I. Packer ۷۱

J. M. Morrison ۷۲

David Edwards ۷۳

O. Fielding ۷۴

E. L. Mascall ۷۵

The Secularisation of Christianity ۷۶

وظیفه داریم محبت نماییم. نمی‌توان گفت که چون مردم وجود دارند، پس باید به آنها محبت کرد مگر اینکه قدرتی بالاتر از ما وجود داشته باشد که به ما بگوید باید این کار را انجام دهیم. در عمل وقتی مردم می‌گویند دزدی و زنا و قتل بد است و کمک به دیگران خوب است، به وجود چنین قدرتی توجه دارند. این به نوبه خود این مسأله مهم را مطرح می‌سازد که این قدرت با ما تفاوت دارد و این همان نظری است که وی جدا می‌خواهد آن را به فراموشی بسپارد. ضمناً نباید از این نکته غافل باشیم (هر چند عده‌ای آن را جدا تکذیب می‌نمایند) که مردم به این نکته توجه دارند که در مقابل خدایی مسؤول هستند که به آنها هستی بخشیده و خدمت به او همانطوری که عیسی می‌فرماید: «اولین حکم الهی» است.

ما باید از پرداختن به جزئیات نظر راست دینی مسیحی در مورد شخصیت عیسی بر اساس کتاب مقدس خودداری نماییم. به اندازه کافی در مورد این نکته بحث کردیم که از نظر اسقف رایینسون (اعم از اینکه صحیح باشد یا غلط) بیان جدیدی از اعتقادات راست دینی مسیحی نیست، بلکه انکار کامل آن است. برای جزئیات بیشتر، خوانندگان گرمای باید به کتاب‌های مربوطه مراجعه نمایند. در تحلیل نهایی می‌توان گفت که موفقیت یا شکست موضع اسقف رایینسون مربوط است به نظر او در مورد خدا و روشی که برای تبیین این نظر به کار می‌برد. کتاب او نه حاصل تحلیلی دقیق در مورد اساس ایمان مسیحی مردم است و نه حتی بررسی دقیق ایرادهایی که به این ایمان وارد است. در هیچ قسمتی کوشش به عمل نمی‌آورد که نظر کتاب مقدس در مورد مکاشفه الهی و شهادت نویسندگان کتاب مقدس درباره خدا را به طور جدی مورد بحث قرار دهد. برعکس، با نظر طنزآمیز در مورد خدایی که «در آن بالا» وجود دارد بحث می‌نماید و خودش اقرار می‌کند که این یک اصطلاح نمادی است. به جای آن پیشنهاد می‌کند که مفاهیم عمق یا ژرفنا و هدف غائی و اساس وجود را قرار دهیم. هیچ ایرادی بر این اصطلاحات وارد نیست، اما طرز به کار بردن آنها مهم است.

عمق در کتاب مقدس دارای مفهوم مجازی مهمی است و تکمیل‌کننده مفهوم بلندی می‌باشد. دو اصطلاح دیگر هم بسیار خوب هستند و ارزش آنها به طرز کاربردنشان مربوط می‌گردد. در اینجا است که مهارت فلسفی دکتر رایینسون (یا طرز فکر گیج‌کننده او) باز هم خود را نشان می‌دهد. اگر مقصودش این باشد که ما خدا را در عمق تجربیات خود و در چیزهایی که برای ما خیلی مهم هستند می‌شناسیم، این همان اعتقاد راست دینی مسیحی است که وی آن را به باد تمسخر می‌گیرد. خدا هنوز هم در خارج است و با طبیعت تفاوت دارد. یا اگر مقصود او همانطوری که به نظر می‌رسد واقعاً این است که خدا با ژرفنای وجود و با دلبستگی‌های ما یکی است و ماورای آنها خدایی وجود ندارد و حقیقت غائی و ژرفنای اصلی همان محبت است (حالا هر تفسیری که می‌خواهیم برای آن داشته باشیم)، در این صورت او یا پیرو همه خدایی الحادی است و یا پیرو الحاد همه خدایی. کلمه خدا دارای این مفهوم خواهد بود که تمام کائنات شخصیت دارد.

در اینکه آیا چنین اعتقادی ممکن است از زوال مسیحیت جلوگیری کند، شک وجود دارد. از آن مشکوک‌تر پایه‌های این اعتقاد است. همان ایرادهایی بر این اعتقاد وارد است که بر تبلیغ و ایدالیزم قدیمی نیز وارد بود، اما شواهدی در دست است که اسقف رایینسون دیگر چنین عقایدی ندارد و در کتاب مباحثه در مورد صمیمیت در مقابل خدا اقرار کرده است که اعتقاد مفهوم ژرفنا و غایت غایات نادرست است، زیرا تجربه در مفهوم عمق به تنهایی حداکثر این نتیجه را دارد که یک معرفت غیر آگاهانه در مورد خدا به ما می‌دهد. همچنین اعتراف می‌نماید که عملاً نمی‌تواند اساس وجود خود را ستایش کند. «قاطعانه باید بگویم که من اساس وجود خود، بلکه خدا به عنوان پدر را ستایش می‌کنم.» اگر اینطور باشد، عقاید گستاخانه قبلی چه می‌شود؟

چنین به نظر می‌رسد که اسقف رایینسون از مواضع افراطی که در کتاب صمیمیت در مقابل خدا داشت، به تدریج عقب‌نشینی می‌کند و از آن مواضع دست می‌کشد. نیاز به واقع‌بینی و وابستگی برای رایینسون می‌ماند، اما در عین حال نمی‌تواند هم اعتقاد به وجود خدا را داشته باشد و هم آن را تکذیب کند. خانه‌تکانی بسیار خوب است، لیکن وقتی گرد و خاک فرو می‌نشیند، همه چیز مثل اول است. اکنون خود اسقف باید بگوید که آیا می‌خواهد صمیمانه با کتاب صمیمیت در مقابل خدا تا آخر پیش برود و از مسیحیت جدا شود و یا اینکه می‌خواهد باز گردد. در مجموعه‌ای که وی از خطابه‌های مردمی‌اش و اما ممکن نیست ایمان داشته باشیم، نام دارد، تألمات شخصی خود را بیان می‌دارد. ایمان او درباره خدا پس دیواری از دود پنهان است، با این همه به راه خود ادامه می‌دهد. با این همه تصور نمی‌رود که بتواند صمیمانه جلو برود و فرض کند که عقاید مذکور در کتاب صمیمیت در مقابل خدا به اثبات رسیده است.

بعد از جنگالی که کتاب صمیمیت در مقابل خدا ایجاد کرد، چنین به نظر می‌رسید که کتاب‌های بعد از آن حتی در صورتی که ریشه‌گراتر هم باشند، باز جلوه‌ای نخواهند داشت. در همین زمان عده‌ای از کلامیون در امریکا (به طور مستقل از یکدیگر) درباره مکتب مرگ خدا کار می‌کردند که از آن جمله‌اند: پال وان بورن^{۷۸} که عقاید خود را در کتاب معنای غیردینی انجیل^{۷۹} بیان داشت، ویلیام هامیلتون که یکی از پیشروان این مکتب است و کتاب ماهیت جدید مسیحیت^{۸۰} را نوشت و نام کتاب خاطره الحاد تهاجمی فویر باخ را در بیش از یک قرن قبل به یاد می‌آورد، گابریل واهانیان^{۸۱} که کتاب‌های مرگ خدا: فرهنگ دوره بعد از مسیحیت^{۸۲} و انتظار بدون بت‌ها^{۸۳} را نوشت. هاروی کاکس موضوع شهر غیردینی^{۸۴} را مطرح ساخت. رابرت آدولفس^{۸۵} رئیس گروه کاتولیک‌های هلند هم کتابی بنام مقبره خدا^{۸۶} نوشت که مورد محکومیت قرار گرفت. مبارزترین عضو این مکتب توماس آلتیزر^{۸۷} است که عقاید عجیب و غریب خود را در کتاب انجیل الحاد مسیحی^{۸۸} بیان داشته است.

در امریکا نظریات این نهضت را اینگونه تفسیر کرده‌اند: «خدا مرده است و عیسی پسر اوست.» در واقع کتاب‌هایی که در بالا ذکر شد، هر کدام نظر خاصی را بیان می‌دارند. هامیلتون خطوط اصلی را ترسیم می‌کند. واهانیان به زوال ایمان در مغرب زمین و قرار دادن نظرات جدید به جای عقاید کهنه قدیمی توجه دارد. کار پال وان بورن به تحلیل زبان‌شناسی مربوط می‌گردد. وان بورن مدتی شاگرد بارت بود، اما بعد از مطالعه مکتب تحلیل زبان‌شناسی انگلیس، عقاید خود را تغییر داد. وی اظهار می‌دارد: «امروز ما حتی ممکن نیست فریاد نیچه را که «خدا مرده است» بشنویم، زیرا اگر چنین بود از کجا می‌دانستیم؟ امروز مسأله عبارت از خود کلمه «خدا» مرده است.» البته معلوم نیست که این بیان دارای معنا می‌باشد یا نه. بدون شک میلیون‌ها نفر وجود دارند که برای آنها کلمه خدا مرده نیست و بعضی از بخش‌های زندگی آنها بدون اعتقاد به وجود خدا قابل درک نیست. آشکار است که وان بورن تحت تأثیر بعضی از فلاسفه مکتب تحلیل زبان‌شناسی به این نتیجه غلط که کلمه خدا مفهومی ندارد، رسیده است. محدودیت فکری و مطالعاتی او آشکارا در آثار قبلی وی دیده می‌شود. با این همه کوشش می‌نماید که انجیل را به سطح غیردینی بکشاند. بدین طریق، درباره خلقت معتقد است که مطالب انجیل «نظری تأییدی درمورد دنیای انسان و اشیاست.» مأموریت کلیسا این نیست که دیگران را مسیحی سازد یا به همسایگان خود شهادت دهد، بلکه عبارت است از روش اجرای آزادی و اجرای محبت که اساس وجود انسان است.

هر چند می‌توان آثار بسیار کمی از مسیحیت در این عقاید یافت، مشکل بتوان فهمید که وقتی وان بورن تحلیل خود درمورد انجیل را به پایان برساند، از انجیل چه خواهد ماند. نتیجه کار (همانطوری که پروفیسور ماسکال اشاره می‌کند) همان است که بارها در تاریخ کلیسا اتفاق افتاده است: ایمان مسیحی با فلسفه خاص التقاط یافته است. این همان کاری است که در گذشته درمورد مکتب افلاطون و ارسطو و ایدالیزم نیز انجام گردید، اما در کمتر موردی این کار چنین ساده‌لوحانه و با نتایجی تا این حد یأس‌آور انجام شده است. ناشران انگلیسی کتاب آلتیزر معتقدند که انجیل الحاد مسیحی از نظر مخالفت با راست دینی مسیحی روی کتاب صمیمیت در مقابل خدا را سفید کرده است. حق با آنهاست، اما این به آن معنا نیست که نظرات مذکور در آن صحیح است و مبتنی بر تفکرات عمیق است. آمیخته‌ای از عقاید قرن نوزدهم است که با اصطلاحات عجیب و غریب و دلایل غیردقیق نویسنده هضم‌ناپذیر گردیده است. به جای بررسی دقیق، خواننده با یک سلسله ادعاهای پایان‌ناپذیر و نظرات ثابت نشده نیچه و هگل رو به رو می‌شود. برای اینکه خوانندگان تصور نفرمایند که این گفته من مبالغه‌آمیز است، آنها را دعوت می‌کنم که مفهوم چنین جمله‌ای

The Death of God School ۷۷

Paul van Buren ۷۸

The Secular Meaning of the Gospel ۷۹

The New Essence of Christianity ۸۰

Gabriel Vahanian ۸۱

Ara The Death of God: The Culture of our Post- Christian ۸۲

Wait Without Idols ۸۳

The Secular City ۸۴

Robert Adolfs ۸۵

The Grave of God ۸۶

Thomas J. J. Altizer ۸۷

The Gospel of Christian Atheism ۸۸

را بیان فرمایند: «با توجه به اینکه ظهور مسیح در آخرالزمان همراه با تجربه کامل جریان انکار وجود خود است، باید انتظار داشته باشیم که این ظهور در قلب ظلمت انجام شود، زیرا فقط پیروزی کامل دجال ممکن است زمینه‌ای برای ظهور مسیح باشد.» در هر صفحه‌ای از کتاب مزبور چنین جملاتی یافت می‌شود.

«ظهور» (مانند «مراسم مقدس» و «اصالت» و «هر بیگانه دیگری» و «مجسم شدن») بدون تعریف و توضیح به کار برده شده است. اصطلاح دیگری که بدون توضیح به کار می‌رود، عبارت است از «کلمه» آلتیزر درباره آن می‌نویسد: «مسیحی باید همیشه برای قدرت تغییردهنده کلمه جسمیت آماده باشد و بداند که کلمه همه چیز را تغییر می‌دهد، نه به این معنا که آنها را به حالت اولیه خود برمی‌گرداند، بلکه با نو کردنشان، آنها را در جهت خاصی به کار می‌گیرد.» الهیات از نظر او «جواب توأم با تفکر به کلمه است که در افق ایمان حاضر است.» اما مفهوم کلمه چیست؟ شخص دوم تثلیث اقدس نیست، زیرا آلتیزر به او ایمان ندارد. آیا همان روح جهانی هگل می‌باشد که آلتیزر آن را قبول کرده است؟ چگونه و بر چه اساسی می‌توان وجود این کلمه را ثابت کرد و آن را به آن عیسایی که آلتیزر قبول دارد نسبت داد؟ موضوع وقتی بغرنج‌تر می‌شود که اضافه می‌کند: «الهیات باید قبول کند که کلمه ممکن است حضور داشته باشد و حتما حضور دارد، هر چند نتوان نشانه‌های سنتی عمل آن را مشاهده کرد و علی‌رغم اینکه زندگی و حرکت زمان ما کاملاً ضد مسیحی باشد.»

تمام این گفته‌ها این مفهوم را دارد که هر چند آلتیزر مراسم ختم خدا را صراحتاً اعلام نموده است، اکنون سعی می‌کند با تلاش‌های غیرمسیحی و ناهماهنگ و بی‌اساس، کلمه را که شکل تغییر یافته خداست، به جای او قرار دهد، اما همانطور که نیچه می‌گوید، مرگ خدا زمانی روی نداد که مردم دیگر به او ایمان نداشتند، بلکه «مسیحی ریشه‌گرا می‌داند که خدا واقعا در عیسی مرد و مرگ او انسانیت را از حضور خصومت‌آمیز وجود قدیمی رهایی داده است» و بلافاصله گفته خود را تکذیب می‌کند و می‌گوید: «عیسی نام محبت خداست، محبتی که به طور ابدی برای انسان جان می‌دهد. اعتراف صحیح به نام او (برای مسیحی ریشه‌گرا نام عیسی و نام خدا در نهایت یکی است) به معنای مشارکت در مرگ خدا در عیسی است که میانجی ما برای شناخت خدا و عامل اصلی انسان شدن است.» آیا مفهوم این کلمات همان است که انسان‌گرایان ملحد خیلی روشن‌تر بیان می‌دارند و آن اینکه باید یکدیگر را محبت کنیم یا اعترافی است به اینکه تمام بحث‌های مربوط به مرگ خدا بی‌اساس است؟ شاید آلتیزر بعداً در این مورد توضیح بدهد. اگر توضیح بدهد، امیدواریم که از تحلیل زبانی و روشنگری مفاهیم کوتاهی نکند.

پس آیا ریشه‌گرایی جدید مطلب مهمی برای گفتن دارد؟ در واقع چیزی بیش از آنچه پیشتر بیان کرده، برای گفتن ندارد. نظرات مهم آن تاب تحمل بررسی‌های دقیق را ندارد، با این همه، بیانگر گرسنگی و ترس هستند. گرسنگی مربوط است به تبیین وجودی مسیحیت به صورتی که برای انسان متجدد قابل فهم باشد و به زندگی قرن بیستم مربوط گردد. ترس؛ یعنی آنکه مسیحیت راست دین ممکن نیست جوابگوی این احتیاجات باشد. حال راست دینی مسیحی باید نشان دهد که می‌توان موفق شد.

۴ - سایر مکتب‌ها

فلسفه هم مانند همه چیز به طور منظم در حال تغییر است. مدتی یک متفکر یا نهضت خاصی محبوبیت پیدا می‌کند و سپس با همان سرعتی که ظاهر شده بود ناپدید می‌گردد. در حال حاضر انواع مختلفی از ریشه‌گرایی جدید در محافل مختلف شایع است. سایه بولتمان هنوز هم بر الهیات اروپا دیده می‌شود. مسایل مربوط به تحلیل منطقی^{۸۹} توجه غالب فلاسفه غیردینی انگلیس را به خود جلب کرده است. البته اینها یگانه جریان‌های مهم فلسفی امروزی نیستند. اگر بخواهیم تصویر صحیحی از قرن بیستم داشته باشیم باید به اشخاص و نهضت‌های دیگری هم توجه نماییم. قبلاً به بعضی از آنها اشاره کردیم. بعضی دیگر در چند دهه قبل مقبولیت بیشتری داشتند. به عنوان نمونه یکی از آنها یعنی تیلارد دو شاردن بعد از مرگ بیش از زمان حیاتش شهرت پیدا کرده است. وقتی گرد و خاک نهضت نوظهور فرو نشیند، شناختن چهره‌ها آسان‌تر خواهد شد.

فلسفه غیردینی انگلیس

قبلاً گفتیم که در ربع دوم قرن بیستم فلسفه انگلیس زیر نفوذ تحلیل زبان‌شناختی قرار داشت. حتی وقتی از مرحله

اول؛ یعنی مکتب ثبوتی منطقی گذشت، باز هم در گیر مسایل مربوط به زبان و معنا و معرفت بود.

ویتگنشتاین. از نظری، مهم‌ترین شخصیت این نهضت ویتگنشتاین^{۹۰} از کمبریج است که خستگی‌ناپذیر به تحلیل ساختار فکری و طرح پرسش‌های بی‌پایان می‌پردازد. او همیشه در این ترس بود که مبدا نظراتش توسط شاگردان و منتقدانش تغییر داده شود. به همین دلیل، مایل نبود نظراتش را انتشار دهد، زیرا از کاستی‌های نظر خود ناراضی بود. ویتگنشتاین در میان تمام فلاسفه قرن بیستم به تصویری که مردم معمولی از یک فیلسوف حواس پرت دارند شبیه‌تر بود، زیرا لباس‌های نامرتب می‌پوشید و در اتاقش در کمبریج اثاثیه‌ای دیده نمی‌شد و فقط یک تختخواب و میز و چند صندلی معمولی داشت. وقتی شاگردان برای تعلیم گرفتن می‌آمدند مجبور بودند خودشان صندلی بیاورند. از نظر ویتگنشتاین فلسفه رشته‌ای کاملاً تخصصی بود که وظیفه تحلیل زبان و فکر را به عهده داشت. در عین حال به مثابه یک نوع ورزش فکری هم مفید است. خودش در یکی از سخنرانی‌ها چنین می‌گوید:

«من ریخت‌شناسی کاربرد اصطلاحات را ارائه می‌دهم و موارد استفاده‌هایی را ذکر می‌کنم که شما تصور آن را هم نکرده بودید. در فلسفه انسان مجبور است به طرز خاصی به یک مفهوم بنگرد. آنچه من انجام می‌دهم این است که راه‌های دیگری برای نگریستن به موضوع پیشنهاد کنم. امکاناتی پیشنهاد می‌کنم که قبلاً درباره آنها فکر نکرده بودید. شما فکر می‌کردید که فقط یک امکان وجود دارد یا حداکثر دو امکان، اما من به شما کمک کردم که در مورد راه‌های دیگر هم فکر کنید. به علاوه، من برای شما روشن ساختم که درگیر کردن فکر به امکانات محدود، کار غیرعقلانه‌ای است. بدین طریق جمود فکری شما مرتفع می‌گردد و می‌توان به میدان وسیع کاربرد اصطلاحات و مفاهیم بنگرید و انواع مختلف کاربردها را تشریح نمایید.» این سخنان هیچ شباهتی به تعریف قدیمی فلسفه ندارد که مطابق آن، فلسفه دارای کلیدی بود که ممکن بود تمام اسرار کائنات را بگشاید. در مقابل این حسن را دارد که حدود موضوع را مشخص می‌سازد. از دخالت فلسفه در رشته‌های دیگر جلوگیری می‌نماید و انسان را به این وظیفه مهم یعنی تشریح حدود و محدودیت‌های زبان و فکر آگاه می‌سازد.

مور. فلاسفه مهم دیگر را نمی‌توان به سادگی در یک دسته خاص قرار داد. بعضی از آنها تا حدی در گروه تحلیلی قرار می‌گیرند. جی. ئی. مور و برتراند راسل (که این دو نیز از فلاسفه کمبریج هستند) هیچ کدام به طور کامل جزو مکتب تحلیلی نیستند. نام جورج ادوارد مور (سال ۱۸۷۳-۱۹۵۸) قبلاً در رابطه با بحث هستی‌شناسی و ایدالیزم (که خودش هر دو را رد می‌کند) آمد. در سخنرانی‌هایی که در سال‌های ۱۹۱۰ و ۱۹۱۱ ایراد کرد و بعداً به تدریج ظرف چهل سال تحت عنوان برخی مسایل اساسی فلسفه^{۹۱} انتشار یافت، مور ادعا نمود که فلسفه دارای سه موضوع مهم است: اولین و اصلی‌ترین هدف فلسفه عبارت است از بررسی امور ماورای‌الطبیعی کائنات یعنی توصیف کل این کائنات با ذکر مهم‌ترین انواع چیزهایی که می‌دانیم در آن هست با توجه به این امر که احتمالاً در آن چیزهای مهمی است که به طور یقین نمی‌دانیم در آن وجود دارد. هدف دوم فلسفه مربوط به معرفت است که عبارت است از طبقه‌بندی رهیافت‌های معرفت. موضوع سوم فلسفه عبارت است از اخلاق.

مور به عنوان مدافع عقل سلیم در فلسفه شناخته شده است. او در مقاله‌ای تحت عنوان «دفاع از عقل سلیم» (سال ۱۹۲۵)، بین معنا و حقیقت چیزی که گفته می‌شود از یک طرف و تحلیل آن از طرف دیگر تفاوت قائل می‌شود. در غالب موارد قسمت اول روشن و قابل فهم است، اما قسمت دوم مبهم و مشکل است. به اخلاق به مفهوم «فریب طبیعت‌گرایانه»^{۹۲} یعنی کوشش برای تخطئه «نیکویی» که در واقع چیزی بیش از احساس لذت نیست، حمله می‌کند. وقتی به نیکویی برخورد می‌نماییم می‌توانیم آن را بشناسیم، اما در نهایت نمی‌توان آن را به عوامل تشکیل‌دهنده‌اش تقسیم کرد. به طور ساده می‌توان گفت که نیکویی همان نیکویی است. وقتی مور محصل بود به «مسیحیت انجیلی افراطی» اعتقاد پیدا کرد و مدتی خودش را موظف احساس کرد که شهادت دهد و اوراق بشارتی پخش کند. این تجربه برای او رنج‌آور گردید و قبل از اینکه دوره دبیرستان را به پایان برساند دوباره به لادری گری کامل برگشت. ظاهراً تا آخر عمر از این عقیده دست نکشید و معتقد بود که دلیلی برای اثبات ایمان به خدا وجود ندارد و دلیل زیادی هم برای رد عقاید او وجود ندارد.

Wittgenstein ۹۰

Some Main Problems of Philosophy ۹۱

"The Naturalistic Fallacy" ۹۲

راسل. برتراند راسل متفکری است که در مورد دشمنی او با دین هیچ شکی وجود ندارد. اخیراً به افتخار او مجموعه مقالاتی با عنوان برتراند راسل: فیلسوف قرن انتشار یافت که علاوه بر مسایل مطروحه در آن شامل اظهارنظرهای ا. ج. آیروسی و دی. برود و آلدوس هاکسلی است. اگر وی شایسته چنین افتخاری باشد، برای موضوعاتی غیر از دین است، هر چند در مورد دین هم نیرو و قدرت فکری زیادی صرف کرده است. برتراند راسل در سال ۱۸۷۲ متولد شد و در سال ۱۸۹۵ عضو جامعه فارغ التحصیلان ترینیتی کالج کمبریج گردید و در سالهای ۱۹۱۰-۱۹۱۶ استاد دانشگاه شد. وی در ابتدا ایدالیست بود، اما به زودی از آن مکتب دست کشید. یکی از آثار اولیه اش فلسفه لایب نیتس (سال ۱۹۰۰) بود، اما شهرتش به عنوان متفکر درجه اول با انتشار کتاب سه جلدی اصول ریاضیات (سال ۱۹۱۰-۱۹۱۳) آغاز شد و این کتابی است که با همکاری ا. ان. وایتهد^{۹۳} نوشته شد.

راسل برخلاف مورچندان علاقه‌ای به عقل سلیم نشان نمی‌داد. به نظر وی «هدف اصلی فلسفه عبارت است از شروع با چیز بسیار ساده‌ای که ظاهراً ارزش شروع کردن ندارد و تمام کردن با چیزی که به قدری متناقض باشد که هیچ کس باور نکند.» در اواسط عمر نظری ابراز داشت که شبیه مکتب ثبوتی بود و خودش آن را «ذره‌گرایی منطقی»^{۹۴} نامید. راسل با استفاده دقیق از تحلیل منطقی به این نتیجه رسید که می‌توان به اجزای ذره‌ای نهایی^{۹۵} رسید که از نظر منطقی از یکدیگر مستقل هستند و پس از آن اقرار کرد که امکان دارد بین وقایع مشخص، ارتباطات ضروری وجود داشته باشد.

هر چند راسل نوشته‌های زیادی در مورد مسأله معرفت دارد (همانطوری که الن وود تمجیدکننده و شرح حال‌نویس او هم تأیید می‌کند) با این همه نتوانسته نظری رضایت‌بخش و هماهنگ ابراز دارد. در نوشته‌های بعدی خود به ارزش عقل سلیم بیشتر پی برده و مکتب ثبوتی منطقی را به دلیل محدود شدن به مطالعات زبان‌شناسی مورد ملامت قرار داده است. لرد راسل هیچ وقت صرفاً در فکر معماهای فلسفی نبوده است. در سال‌های آخر عمر بخش اعظم نیروی خود را صرف مسایل نوع‌دوستانه نمود. وی مدافع سرسخت خلع سلاح‌های هسته‌ای است و در مصاحبه‌ای که با یک خبرنگار هندی انجام داد از این خبرنگار که به فلسفه علاقه نشان می‌داد، ایراد گرفت. وقتی انسانیت در خطر نابودی قرار دارد، چرا باید دقت خود را برای فلسفه تلف نماییم؟ و اضافه کرد: «من مجبور هستم روزی یک رمان پلیسی بخوانم تا خود را از فکر درباره خطر سلاح‌های هسته‌ای آزاد سازم.»

برتراند راسل در طی زندگی طولانی خود به فعالیت‌های متعددی پرداخته است. در سه مورد نامزد نمایندگی مجلس شد و هر سه بار شکست خورد. در ارتباط با فعالیت‌های ضد جنگ دو بار زندانی شد. جایزه نوبل را از آن خود کرد و مدال شایستگی دریافت داشته است. سه بار طلاق داده و چهار بار ازدواج کرده است. آثار او نشان می‌دهد که وی نه تنها کتاب‌های زیادی نوشته، بلکه از نظر سبک یکی از روان‌ترین و شوخ‌طبع‌ترین نویسندگان فلسفی دوران جدید است. تاریخ فلسفه غرب^{۹۶} به قلم او احتمالاً در این مورد تنها اثری است که می‌توان در رختخواب خواند.

مباحث او در مورد دین هم همین حالت را دارد. خواننده کتاب‌هایی مانند دین و علم^{۹۷} و چرا مسیحی نیستیم؟^{۹۸} به موارد زیادی از کارهای ناپسندی که بنام دین انجام شده، برخورد می‌نماید. فکر تیزبین راسل به آسانی دلایل قدیمی الهیات طبیعی را رد می‌کند. خواننده‌ای که اهل فن نباشد احتمالاً تحت تأثیر بیانات کلی و موقن او قرار می‌گیرد و حتی از بذله‌گویی‌های وی درباره بعضی از موضوعات دینی حیرت زده می‌شود. هنگامی که راسل به موضوعات اصلی می‌رسد، آشکارا از بحث جدی درباره دین مذکور در کتاب مقدس دوری می‌نماید. بعضی از فرمایشات مسیح را خارج از متن اصلی نقل می‌نماید، اما در اغلب موارد هدف حملات او موضوعات جنبی است. خوانندگانی که در پی دست یافتن به اطلاعات بیشتری در این مورد باشند، باید به کتاب‌های مربوطه مراجعه نمایند. با این همه هر کسی که می‌خواهد میزان تحمل خود را در مباحثه بیازماید متوجه خواهد شد که راسل در بحث توانایی کاملی دارد.

A. N. Whitehead ۹۳

Logical Atomism ۹۴

Ultimate Atomic Facts ۹۵

History of Western Philosophy ۹۶

Religion and Science ۹۷

Why I am not a Christian ۹۸

انسان گرایی

برتراند راسل انسان گرایی شناخته شده‌ای بود. مصاحبه کوتاه او با یک خبرنگار هندی نشان‌دهنده عدم اعتماد او به پیشرفت انسان است. در اوایل قرن بیستم انسان‌گرایان جبهه تقریباً متحدی را تشکیل می‌دادند. اعتقادنامه آنها به طور خلاصه چنین بود:

۱ - انسان ذاتاً فاسد نیست.

۲ - هدف زندگی خود زندگی است. باید در این جهان زندگی خوبی داشته باشیم و در آرزوی زندگی در جهان آینده به سر نبریم.

۳ - انسان فقط با راهنمایی نور عقل و تجربه قادر است زندگی کاملاً خوبی در این دنیا داشته باشد.

۴ - شرط اولیه و اساسی زندگی خوب در این دنیا عبارت است از آزاد ساختن فکر مردم از بند جهل و خرافات و آزاد ساختن بدن از مظالم مقامات اجتماعی.

این سخنان که بسیار دلنشین به نظر می‌آیند، شعار غالب عقل‌گرایان و انسان‌گرایان است که اعتقاد داشتند: «مهم‌ترین موضوع مطالعه انسان، خود انسان است.» در قرن بیستم اعتقادات انسان‌گرایان دچار تزلزل گردید. گروه انسان‌گرایان، مانند کلیسا، دچار تفرقه شد. این موضوع از گزارش مختصر سمپوزیوم ایرادهای انسان‌گرایی روشن می‌گردد که توسط اچ. ج. بلکهم^{۹۹} مدیر مؤسسه انسان‌گرایان انگلیس در سال ۱۹۶۳ انتشار یافت.

از چهار نفری که در تهیه این گزارش شرکت داشتند، کینگزلی مارتین^{۱۰۰} در جبهه راست انسان‌گرایی قرار دارد. وی معتقد است که در نیمه اول قرن بیستم امیدهای انسان‌گرایی بر باد رفته است. مردم به اندازه‌ای که لازم است عقل‌گرا نیستند و کلیسا و سازمان‌های غیرعقلایی دیگر، هنوز هم نفوذ زیادی در مردم دارند. علم مانند گذشته داروی همه چیز شناخته نمی‌شود. دو جنگ جهانی باعث شده است که مردم در مورد اجتناب‌پذیر بودن پیشرفت دچار شک و تردید شوند. مارتین بعد از بیان این اعترافات، باز هم به تشریح هدف‌های انسان‌گرایی خود می‌پردازد، به طوری که انسان از خود می‌پرسد که آیا او واقعا به آنچه می‌گوید معتقد است یا نه، زیرا ایرادهای او به انسان‌گرایی بلافاصله به ایرادهای ضد همه چیز غیر از انسان‌گرایی بدل می‌شود. بعد از حمله به همه چیز از جمله فاشیزم و کلیسای کاتولیک مردم و کلیسای انگلستان و تثلیث اقدس، آقای مارتین چنین نتیجه‌گیری می‌کند: «ایمان انسان‌گرایان این است که می‌توان نقش اساسی به عهده عقل گذاشت و معتقدند که اعتقادات دینی غالباً باعث عقب‌ماندگی می‌شود. آینده بستگی به خودمان دارد نه به اعتقادات. می‌توان ایمان داشت که انسان، نه به طرف مدینه فاضله و کمال خیالی، بلکه به طرف جامعه‌ای سعادتمندتر و منطقی‌تر پیش می‌رود.»

نویسندگان دیگر گزارش یاد شده تا این حد خوشبین نیستند. نظر آنها خلاف حرف مارتین است که گفته بود: «مردم متفکر به سلامتی و ثروت و سعادت بشریت توجه دارند.» کتلین نات^{۱۰۱} که شاعر و رمان‌نویس و منقد است، از همفکران انسان‌گرای خود تقاضا می‌کند که به جنبه غیرعقلی زندگی هم توجه داشته باشند. نظر او اعتراض صادقانه‌ای ضد مادی‌گرایی سطحی است. به نظر او وقتی عقل‌گرایی خود را مشغول عقل و استدلال می‌سازد و از زندگی غافل می‌ماند، بی‌ثمر می‌شود. غالب فلاسفه از زمان دکارت تاکنون گرفتار مشکل تصدیق بوده‌اند. رونالد هپبرن^{۱۰۲}، استاد فلسفه در ادینبورگ به دین علاقه بیشتری دارد. او در صدد این است که ببیند انسان‌گرایان از تجارب عرفانی و دینی چه سودی می‌برند. وی الهیات طبیعی را مورد انتقاد قرار می‌دهد. پروفیسور هپبرن نه فقط دین را مختص افراد کودکان و عقب‌مانده نمی‌داند، بلکه پیشنهاد می‌نماید که درباره برهان آن دقت کافی به عمل آید. حتی اقرار می‌نماید که وقتی این کار انجام شود، «ممکن است اعتقادات اخلاقی غنی بماند و حتی ضعف‌های انسان‌گرایی را بر ملا کند. ممکن است در مورد انسانیت و آینده جهان راه‌هایی مشاهده نماییم که به فکر ما خطور نکرده باشد.»

شاید مهم‌تر از همه دو مقاله خود ویرایشگر باشد. در مقدمه اظهار می‌دارد که هر نوع شباهت بین اخلاق مسیحی و اخلاق انسان‌گرایی امری کاملاً تصادفی است. اولی مبتنی بر ایمان مسیحی است و دومی به طور کلی ریشه در ملاحظات اجتماعی دارد. برای انسان‌گرایان هیچ نیکویی نهایی وجود ندارد. هیچ معیار قطعی اخلاقی موجود نیست. همه چیز بر

H. J. Blackham ۹۹

Kingsley Martin ۱۰۰

Kathleen Nott ۱۰۱

Ronald Hepburn ۱۰۲

گرد هسته نیازهای این زندگی می‌چرخد. در قسمت آخر مقاله ویراستار با عنوان «بی‌معنا بودن همه چیز»^{۱۰۳} مفهوم واقعی انسان‌گرایی مورد بحث قرار می‌گیرد. انسان‌گرایی خود نوعی دین است، زیرا نوعی اعتقادنامه دارد، با این همه، دینی است بدون خدا. اگر خدایی هم وجود داشته باشد، شناختنی نیست و نباید او را به حساب آورد. انسان باید فقط برای انسان زندگی کند، زیرا انسان چه بخواد و چه نخواهد در دنیا فرو افکنده شده و باید خود را حفظ کند. انسان به معنای واقعی، خودش خالق خودش است. باید معیارهای خودش را به وجود آورد، باید هدف‌های خودش را تعیین نماید و باید خودش راه را به سوی آنها بگشاید.

تنها چیز قطعی که در زندگی وجود دارد، مرگ است. مثل این است که همه روی نواری زندگی می‌کنیم که بدون رحم و شفقت به سوی کوره آدم سوزی در حرکت است. پس معنا و مفهوم همه چیز چیست؟ آیا این نظر بحث‌های قبلی را بی‌معنا نمی‌سازد؟ ویراستار جواب می‌دهد که اگر وضع چنین است، پس ما باید لااقل هر چه از دستان برمی‌آید انجام دهیم. آنچه به نظر بعضی بزرگترین ضعف انسان‌گرایی است برای او به قوی‌ترین حربه تبدیل می‌گردد: «من به وجود آورنده تجربیات خودم هستم. این تجربه ممکن است غم‌انگیز و بی‌اهمیت از رویداد زندگی من باشد، یا ممکن است به مثابه جریان تقدیر زیر فرمان خود درآورم و به تجربه‌ای تبدیل سازم که نه به دلیل ارزش اخلاقی آن، بلکه به واسطه خود تجربه قابل طرح با دیگران باشد.

انجیل انسان‌گرایی مردم را دعوت می‌کند که در این وضع فاجعه‌آمیز هر چه می‌توانند انجام دهند. دنیا در نهایت بی‌معناست. تنها کاری که می‌توان انجام داد این است که به آن تا حدی معنای موقتی بدهیم و سپس به سوی ورطه نابودی برویم. مثلی است قدیمی که می‌گویند: «بخور و بنوش و خوش باش، زیرا فردا خواهیم مرد.» انسان‌گرایی در این اواخر سفسطه‌آمیزتر شده است و به انسان فرصت می‌دهد که خوش باشد، اما اساس آن عوض نشده است. زندگی مفهوم دیگری غیر از آنچه خودمان به آن می‌دهیم ندارد و هیچ هدفی غیر از مرگ وجود ندارد.

این ایرادی به انسان‌گرایی محسوب نمی‌شود، زیرا اگر فرض بر این باشد که خدایی وجود ندارد و برای جهان فکر نمی‌کند، بهترین عقیده‌ای که می‌توان داشت همان عقیده یاد شده است. بهتر است با حقایق رو به رو شویم و بپذیریم که اگر مسیحیت را از دست بدهیم باید این عقیده را قبول کنیم و تصور نماییم که راه‌های دیگری هم وجود دارد، ولی آیا انسان‌گرایان با حقایق رو به رو می‌شوند؟ آقای بلکهم از این اشکال اطلاع دارد که انسان متجدد در مقابل مسیحیت جبهه‌گیری می‌نماید بدون آنکه درباره آن به طور جدی تأمل کند. او قبول دارد که موضوع جدی است. پرسش حیاتی برای او همان پرسش مذکور در کتاب مقدس است. «درباره مسیح چه نظری داری؟» که باید این سؤال را هم به آن اضافه کرد: «به جامعه ایمانداران چه جوابی خواهی داد؟» در تحلیل نهایی، اعتبار انسان‌گرایی (و همچنین اعتبار مسیحیت) مربوط به جوابی است که به این دو سؤال داده می‌شود.

سه متفکر مستقل

گزارش صحنه فلسفی قرن بیستم کامل نخواهد بود مگر اینکه به رودلف اوتو^{۱۰۴} و مارتین بوبر^{۱۰۵} و تیلارد دو شاردن^{۱۰۶} اشاره‌ای بنماییم. هر سه از اروپا برخاسته‌اند، اما در برخوردی که با دین دارند خطوط مستقلی در پیش می‌گیرند. این تنها دلیلی است که ما آنها را در یک گروه ذکر می‌کنیم.

اوتو. رودلف اوتو (سال ۱۸۶۹-۱۹۳۷) در هانوور متولد شد. ابتدا در دانشگاه‌های گوتینگن و برسلاو تدریس نمود و سپس در ماربورگ استاد الهیات گردید (در سال ۱۹۲۹ بازنشسته شد). در کشورهای انگلیسی زبان از طریق دو کتاب خود شناخته می‌شود. کتاب ملکوت خدا و پسر انسان^{۱۰۷} (سال ۱۹۳۴) کوششی است برای درک عهد جدید با توجه به زمینه تاریخی. در اینجا توجه ما به کتاب مفهوم قدوس^{۱۰۸} (سال ۱۹۱۷) او در رشته الهیات فلسفی معطوف است. اوتو از نظری در جریان اصلی الهیات فلسفی آلمان از زمان کانت قرار دارد. او هم مانند دیگر نمایندگان این

^{۱۰۳} "The Pointlessness of it All"

^{۱۰۴} Rudolf Otto

^{۱۰۵} Martin Buber

^{۱۰۶} Pierre Teilhard de Chardin

^{۱۰۷} The Kingdom of God and the son of Man

^{۱۰۸} The idea of the Holy

جریان سعی می‌کرد دین را مورد توجه قرار دهد و به ذات آن پی ببرد و بدین طریق انسان متجدد را قادر سازد که امور اصلی را از امور غیرمهم تشخیص دهد. برخلاف کانت و ریچل که ذات دین را در اخلاق و شلایر مآخر آن را در احساس توکل محض می‌دانستند، اوتو ذات دین را در نومینوس^{۱۰۹} تشخیص داد.

اوتو اینطور استدلال می‌کند که از زمان اصلاحات کلیسا به بعد، هم متکلمین و هم فلاسفه خود را بیش از حد با اعتقادات و عقاید جزمی و استدلالات و به عبارت دیگر با جنبه‌های عقلی و اخلاقی دین مشغول کرده‌اند. از نظر اوتو این چیزها جوهر و اصل دین نیست. ذات دین در کلمه قدوس^{۱۱۰} متبلور است. این کلمه به قدری بار اعتقادی و اخلاقی دارد که اوتو مجبور شده است کلمه جدید پیدا کند که ریشه آن کلمه لاتینی نومن^{۱۱۱} به معنای الوهیت است. چیزی است که با کمال اخلاقی کاملاً تفاوت دارد. چیزی «کاملاً متفاوت» از دنیای طبیعی است. وضع ذهن در حالت قدوسیت، وضعی است کاملاً مختص به خود و نمی‌توان آن را به عوامل دیگری تقسیم کرد و به همین دلیل مانند هر امر کاملاً ابتدایی، هر چند می‌توان درباره آن بحث کرد، ولی نمی‌توان آن را دقیقاً تعریف نمود. اصطلاح نومینوس یا قدوس در واقع یک نشانه یا علامت است و مفهومی غیر از خودش دارد. مانند X نمادی ناشناخته است که نشان‌دهنده چیز دیگری است، ولی خود آن چیز را باید با تجربه درک کنیم تا بدانیم X نشانه چیست. خود او قوانین موضوع را اینطور توصیف می‌نماید: «این X ما دقیقاً این تجربه نیست، بلکه نزدیک آن و خلاف آن دیگری. آیا خودتان متوجه نشدید که چیست؟ به عبارت دیگر این X ما قابل تعلیم نیست، بلکه باید در ذهن بیدار شود درست همانطوری که هر چیزی که از روح می‌آید باید در ما بیدار شود.»

وقتی اوتو می‌خواهد مفهوم خود را روشن‌تر سازد، نومینوس را «سر مهیب»^{۱۱۲} می‌خواند؛ یعنی رازی که ما را دچار حیرت و ترس می‌سازد. چیزی شبیه آن را در سطحی پایین‌تر در داستان‌های ارواح تجربه می‌کنیم. در سطحی عمیق‌تر همان احساس، شکوه هیبت‌انگیزی است که اشعیای نبی در عبادتگاه تجربه کرد. از نظر عقلی قابل تشریح نیست. اوتو در این مورد این جمله ترستیگن^{۱۱۳} را نقل می‌نماید: «خدایی که درک شود خدا نیست.» نومینوس علاوه بر ترسناک و هیبت‌انگیز بودن، دارای عامل جذابیت^{۱۱۴} نیز می‌باشد. اوتو معتقد است که جوناتان ادواردز^{۱۱۵} تا حدی این موضوع را درک کرده بود که چنین می‌گوید: «درکی که مقدسین در مورد محبت خدا دارند و آن نوع شادی و وجدی که آنها احساس می‌کنند کاملاً متفاوت از احساس و نظر مردم معمولی است.»

از لحاظی اوتو با توجه به عامل اصلی دین که دیگران در مورد آن غفلت کرده‌اند، خدمت مهمی انجام داده است. او نشان می‌دهد که دین بیش از اخلاق تغییر شکل یافته است و موضوع اصلی آن با جهان طبیعت و ماده تفاوت دارد، اما از شدت علاقه به موضوع، بیش از حد در این مورد تأکید کرده است. مانند تمام کوشش‌هایی که برای تبیین دین به میانجی یک عقیده به عمل آمده، او هم مجبور شده بعضی از اموری را که با این عقیده او مطابقت ندارد به کناری بگذارد. این امر باعث شده بسیاری از دلایل مهم را نادیده بگیرد. این امر بیش از همه زمانی مشهود است که می‌خواهد نظر کتاب مقدس در مورد قدوسیت را تفسیر نماید و مجبور می‌شود از کمال اخلاقی خدا صرف‌نظر نماید. می‌دانیم که بخش مهمی از کتاب مقدس، هم در شریعت و کتب انبیا و هم در عهد جدید، مربوط به کمال اخلاقی خدا و همچنین قدوسیت اخلاقی انسان است. نظریه اوتو به جای خدای شخصی و زنده یک عقیده غیرشخصی را در مرکز دین قرار می‌دهد. در تحلیل نهایی، نومینوس او خدای زنده کتاب مقدس یعنی خدای کاملاً عاقل و کاملاً عادل و همچنین سرشار از محبت، نیست. خدای او خدایی نیست که به ابتکار خود با مردم رابطه برقرار سازد.

بزرگترین ضعف اوتو روش اوست. او در مورد تجربه تأکید می‌کند و تجربه‌گرا است. مشکل اصلی این است که به اندازه کافی تجربه‌گرا نیست. او نمونه‌های مختلفی از ادیان گوناگونی را ترکیب می‌کند و از آنها نظریه می‌آفریند. در این مورد لاقلاً دو نقص مهم وجود دارد. اولی این تصور غلط است که تمام ادیان دارای یک عامل مشترک و قابل

Numinous ۱۰۹

Holy ۱۱۰

Numen ۱۱۱

Mysterium Tremendum ۱۱۲

Tersteegen ۱۱۳

Attraction ۱۱۴

Jonathan Edwards ۱۱۵

استخراج هستند و وقتی این عامل را پیدا کنیم، موضوعات دیگر دارای اهمیت نیستند. ممکن است غالب ادیان دارای ظواهر مشابه باشند، اما این به آن معنا نیست که تصور نماییم محتوای اصلی تمام آنها هم یکی است. اظهار چنین عقیده‌ای احتیاج به بررسی‌های بسیار طولانی دارد. اوتو چنین بررسی‌هایی انجام نداده است. به علاوه معلوم نیست که پیروان ادیان مختلف قبول داشته باشند که محتوای ادیان آنها یکی است. در مورد مسیحیت نمونه‌هایی که اوتو ذکر می‌کند نه جامع هستند و نه دقیق مطالعه شده‌اند. روشی که اوتو در بررسی آنها به کار می‌برد این احساس را در انسان به وجود می‌آورد که هدف اصلی او ارائه تفسیری صحیح نیست، بلکه می‌خواهد نظریه خود را تحمیل نماید، نظریه‌ای که بسیار ضعیف است. حداقل می‌توان گفت که او عاملی را که دیگران از توجه به آن غفلت کرده‌اند، به یاد آورده است.

بوبر. (سال ۱۸۷۸-۱۹۶۵) مارتین بوبر در میان فلاسفه مغرب زمین منحصر به فرد است. او در یک خانواده یهودی در اروپای مرکزی به دنیا آمد و در فضای ایمان یهودی تربیت شد. قبل از پایان تحصیلات متوسطه تحت تأثیر کانت و نیچه قرار گرفت و وقتی در دانشگاه‌های وین و لایپزیک و برلن و زوریخ تحصیل می‌کرد، آثار غالب نویسندگان و متفکران زمان خود را مطالعه نمود. با وجود این، به یهودیت وفادار ماند. بعد از پایان تحصیلات دانشگاهی به کارهای انتشاراتی پرداخت، اما کتاب‌هایی که انتشار می‌داد دارای موضوعات ملی‌گرایی یهودی بود. در سال ۱۹۲۳ به استادی تاریخ دین و اخلاق یهود در دانشگاه فرانکفورت انتخاب شد و ده سال بعد توسط نازی‌ها از این مقام برکنار گردید. در سال ۱۹۳۸ آلمان را ترک کرد و به فلسطین رفت و در دانشگاه عبری اورشلیم به استادی جامعه‌شناسی انتخاب گردید. در آن زمان هر چند شصت ساله بود، به فعالیت‌های علمی مهمی پرداخت. در سال ۱۹۵۱ بازنشسته شد. نوشته‌های او به زبان آلمانی سه جلد حجیم است و آثاری که به زبان انگلیسی ترجمه شده‌اند، همه به قبل از جنگ تعلق دارند و از آن جمله‌اند: پادشاهی خدا^{۱۱۶} و بین انسان و انسان^{۱۱۷} و معروفتر از همه من و تو^{۱۱۸}.

تفکرات بوبر دامنه وسیعی از دانش جامعه‌شناسی و روانشناسی و آموزش و پرورش و نقادی کتاب مقدس و الهیات را در بر می‌گیرد. احتمالا می‌توان او را انسان‌گرا خواند، اما انسان‌گرایی او عمیقا با دین آمیخته است. او یک بار ایمان عرفانی یهود را که خودش هم به آن اعتقاد داشت، چنین خلاصه کرد: «خدا را باید در همه چیز مشاهده کرد و باید با هر عمل پاک به او رسید.» نکته تعجب‌آور این است که نظر بوبر در مورد دین نقطه مقابل نظر اوتو است. اوتو به تجربه غیرشخصی نومینوس، آنچه که «غیریت کامل» است توجه دارد و بوبر به ارتباط شخصی و هر آنچه در این حوزه قرار می‌گیرد، علاقه‌مند است.

در کتاب من و تو، بوبر چنین استدلال می‌کند که اصولا دو نوع ارتباط وجود دارد: «من و آن و من و تو». اولی مربوط است به تجربیات سطحی مانند مشاهده اشیا و انسان‌های مثابه پدیده. هنگامی که به عمق می‌رسیم، می‌توان نه فقط با مردم دیگر، بلکه با اشیا هم ارتباط مشخصی داشت. در این جاست که علاوه بر «من» با «تو» هم رو به رو می‌شویم و این همان جایی است که با خدا هم ملاقات می‌نماییم. «در هر مرحله‌ای شیوه‌ای خاص و از طریق هر جریان «شدن» که پیش روی ما قرار دارد، به مرزهای «توی» ابدی می‌نگریم. در هر یک متوجه نفس توی ابدی می‌شویم و در هر تو، توی ابدی را مخاطب می‌سازیم.»

صحیح نیست که بوبر را پیرو مکتب همه خدایی بدانیم. مقصود او این نیست که برای اشیا بی‌جان شخصیت قائل شویم. اعتقاد او این است که خدا در همه چیز وجود دارد، اما لزوما با آنها یکی نیست. اعتقادات بوبر آمیخته‌ای از چیزهای مختلف است. شکی نیست که اعتقاد به حضور خدا در همه جا و همچنین اهمیت اعمال انسان به بیان عهد عتیق تأثیر عمیقی بر افکار او داشته است. چندان روشن نیست که نظر کتاب مقدس در مورد متعال بودن خدا هم در افکار او مؤثر بوده است یا نه. چنین به نظر می‌رسد که افکار بوبر مانند طرز فکر یهودی در زمان مسیح، فقط محدود به این جهان است. به همین دلیل یکی از مفسرین معروف کاتولیک در مورد بوبر می‌گوید: «نظر بوبر در مورد درک یهود از نبوت پیامبران فاقد عامل تحقق‌بخشی است. هیچگاه از خود فراتر نمی‌رود و چون در محدوده ذهنی زندانی است، در پایان به مدینه فاضله خیالی می‌رسد.»

بوبر شخصیت عیسی را بر حسب مفهوم من و تو تفسیر می کند. «وقتی عیسی کلمه من را به کار می برد چقدر نیرومند و پر قدرت و چقدر طبیعی و روشن است، زیرا من در رابطه بلاشرط است که «تو»ی خود را پدر می خواند، به طوری که او خودش پسر است و چیز دیگری غیر از پسر نیست. وقتی می گوید من، مقصودش همان کلمه ابتدایی مقدس است که برای او به وجود بلاشرط بدل شده است. اگر برای او جدایی پیش آمده باشد، وحدت جویی ارتباط او بسی بیشتر است. با دیگران فقط از این وحدت سخن می گوید. بی فایده است که بخواهیم این من را به قدرتی که در خودش وجود دارد محدود کنیم و یا این تو را به چیزی که در ما وجود دارد محدود نماییم و بدین طریق باز هم ارتباط موجود واقعی را از حقیقت جدا سازیم. من و تو باقی هستند. هر کس ممکن است تو بگوید و من باشد، هر کس ممکن است پدر بگوید و پسر باشد. حقیقت برجاست.»

وقتی چنین چیزی بگوییم، به مسیح عهد جدید و تجربه مسیحی همزمان هم نزدیک و هم بسیار دور گشته ایم. در تحلیل نهایی عیسای بوبر چیزی نیست جز نمونه زنده انسانی که هر یک از ما می تواند باشد. باز هم باید بگوییم که بوبر شخصی است که عقاید جالبی دارد، اما او هم مانند غالب کسانی که دین را از نظر تجربی مورد مطالعه قرار می دهند به اندازه کافی تجربی نیست. وی توجه فلاسفه را به بعد شخصی وجود انسان و توجه مردم را به شیوه ملاقات خدا با ما جلب کرده است. نظریه او در مورد «من و تو» تأثیر رهایی بخش بر فلسفه داشته است. با این همه، نظریه او باعث محدودیت وی و مانع از توجه به حقایق و رای آن شده است. مسیحیان معتقدند که همین نقص در مورد نظر او درباره شخصیت مسیح هم وجود دارد.

تیلارد دو شاردن. یکی از جالب ترین پدیده های دینی دهه آخر ۱۹۵۰ و دهه اول ۱۹۶۰ معروفیت تیلارد دو شاردن، دانشمند و عارف ژروئیت، بعد از مرگش است. اکنون مؤسسه ای بنام انجمن پیر تیلارد دو شاردن در بریتانیای کبیر و ایرلند وجود دارد که آثاری در مورد او چاپ می کند. نظیر همین مؤسسه در کشورهای فرانسه و آلمان و بلژیک و امریکا و کشورهای دیگر تأسیس شده است. تیلارد در جاهایی که انتظار نمی رفت طرفداران جدی پیدا کرده است. سر جولیان هاگسلی مقدمه ای بر کتاب بسیار مهم علمی او یعنی پدیده انسان^{۱۱۹} نوشت. هر چند تیلارد کتاب های فراوان دیگری هم داشت، اما باید دانست که آثار اولیه او در زمان حیاتش چندان مورد توجه نبود و خودش تا حدی گمنام ماند.

پیر تیلارد دو شاردن (سال ۱۸۸۱-۱۹۵۵) یکی از یازده فرزند یک خرده مالک در مرکز فرانسه بود. در ده سالگی به کالج شبانه روزی ژروئیت ها فرستاده شد. حتی در زمان تحصیل در کودکی مجذوب زمین شناسی و معدن شناسی بود. در سال ۱۹۱۲ به مقام کشیشی برگزیده شد. قبل از آن نه فقط الهیات و فلسفه متداول را تحصیل کرده بود، بلکه فرضیه تکامل را هم مورد مطالعه قرار داده و بر زمین شناسی و دیرین شناسی تسلط یافته بود. مدتی تحت تأثیر نظر مارسلین بول^{۱۲۰} در مؤسسه دیرین شناسی انسانی در موزه تاریخ ملی پاریس کار کرد. در اینجا افکارش در جهت هدایت گردید که مهم ترین موضوع مورد علاقه اش تکامل انسان شد.

در طول جنگ اول جهانی به عنوان مسؤول انتقال مجروحان جبهه مشغول خدمت بود. سه بار نشان افتخار دریافت کرد و نامش در مطبوعات ذکر گردید. خاطرات او از جنگ و نظراتش در مورد هدف های خدا در سال های ۱۹۱۴-۱۹۱۹ با عنوان ساختن ذهن: نامه هایی از یک کشیش سرباز انتشار یافت. بعد از جنگ به مطالعات علمی خود ادامه داد. هدف اصلی او عبارت بود از آشتی دادن الهیات مسیحی با فرضیه تکامل به طوری که می توان یک نظریه علمی درباره هدف الهی و جایگاه انسان در کائنات ارائه داد. در سال ۱۹۲۲ تیلارد از دانشگاه سوربون درجه دکترا دریافت کرد و به تدریس زمین شناسی پرداخت. در سال بعد برای مطالعات دیرین شناسی به چین رفت.

تجربیات او در کتاب نامه های یک مسافر مذکور است. این تجربیات باعث نوشتن کتاب دیگری بنام عشای ربانی در جهان گردید که تفکرات عرفانی او درباره مفهوم جهانی عشای ربانی بود. اندیشه های او در مجموعه ای از مقالات و داستان ها مندرج است و در کتابی بنام سرود کائنات به انگلیسی چاپ شده است. وقتی به فرانسه مراجعت کرد در مورد راست دین نبودن او شکایاتی به رئیس روحانی وی تسلیم شد و به همین علت از تدریس محروم گردید. در نتیجه از چاپ هر مطلبی در مورد فرضیه تکامل خود ممنوع شد. به هر حال، این امر مانع از نوشتن او نشد و همچنان

نسبت به گروه دینی خود وفادار ماند و هیچ یک از نوشته‌های مهم او قبل از مرگش به چاپ نرسید. در سال ۱۹۲۶ تیلارد به چین برگشت و به استثنای مسافرت‌های کوتاه به چند کشور، بیست سال بعدی را در آنجا ماند. وی در چندین پژوهش‌های علمی شرکت کرد که از آن جمله است کشف مجمله «انسان پکن»^{۱۲۱}. سال‌های تبعید اجباری برای تیلارد فرصت بسیار خوبی بود که بتواند افکار خود را پرورش دهد. کتاب پدیده انسان را در سال ۱۹۳۸ و ده سال قبل از آن کتابی درباره زندگی باطنی نوشته بود. ناشران فرانسوی و انگلیسی در حال انتشار آثاری هستند که او در این دوره تألیف نموده است. در سال ۱۹۶۲ فرمانی از واتیکان صادر شد که طی آن به اسقف‌ها و رؤسای دانشکده‌های الهیات هشدار داده بود که نوشته‌های وی خطرناک است، اما این امر مانع نشد که کاتولیک‌ها و دیگران نوشته‌های او را با اشتیاق مطالعه نمایند. بعد از جنگ دوم تیلارد به فرانسه بازگشت و افتخارات فراوانی دریافت کرد و با معروفترین دانشمندان فرانسوی مباحثه نمود. مقدمات کلیسای او انتشار آثارش به استثنای مطالب کاملاً فنی را همچنان غیرمجاز اعلام نمودند و از انتخاب او به استادی کلر دو فرانس جلوگیری کردند. چهار سال آخر عمر خود را در مؤسسه ونر گرن^{۱۲۲} نیویورک صرف نمود و در سال ۱۹۵۵ در روز عید رستاخیز به طور ناگهانی وفات یافت.

ما شرح حال تیلارد را تا حدی مفصل بیان کردیم، زیرا افکارش با زندگانی‌اش ارتباط زیادی دارد. احتمالاً ساده‌ترین شرح فلسفه او را می‌توان از نامه‌ای دریافت که به رئیس انجمن ژروئیت‌ها نوشته است. در این نامه اهمیت منحصر به فرد انسان به مثابه مهم‌ترین عامل حیات و موضع کلیسای کاتولیک به مثابه محور مرکزی فعالیت‌های انسان و بالاخره نقش اساسی مسیح زنده شد را به عنوان عنصر کمال‌بخش، در مرکز و قله آفرینش بیان می‌دارد و سپس اضافه می‌کند که این سه عامل چنان در ساختار فکر و اعتقادات دینی وی ریشه دوانیده‌اند که اگر از زندگی وی خارج شوند همه چیز نابود خواهد شد. اگرچه هدف تیلارد روشن است، اما برای خوانندگان معمولی چندان آسان نیست که افکار او را در جهت‌های متفاوت تشخیص دهند. قسمتی از اشکال این است که تیلارد یک دیرین‌شناس بود و عده بسیار کمی از خوانندگان از زیست‌شناسی و زمین‌شناسی و فسیل‌شناسی اطلاع کافی دارند تا ممکن باشد مقصود او را درک کنند. موضوع هنگامی مشکل‌تر می‌شود که تیلارد نه فقط درباره علوم به شیوه‌ای خاص بحث می‌کند، بلکه اصطلاحات جدیدی هم اختراع می‌نماید.

افکار تیلارد دو خاستگاه دارد: «تکامل و ایمان کاتولیکی». ابتکار او در این است که هر دو را با یکدیگر ادغام می‌کند. به نظر او «تکامل نوری است که تمام حقایق را روشن می‌سازد و جهتی است که تمام خطوط باید از آن پیروی نمایند». تکامل فقط راهی برای درک گذشته نیست، بلکه راهنمای ما برای درک پیشرفت‌های انسان در آینده است. حتی بعد از داروین هم عده زیادی به طور کلی کائنات و بخصوص انسان را چیزی ایستا و ثابت و تکمیل شده می‌دانستند. آنچه انسان متجدد را از نسل‌های دیگر متمایز می‌سازد، عبارت است از استعداد او در درک زمان و مکان زیست و پیشرفت‌های آینده انسان. برای تیلارد به عنوان یک کاتولیک این امر به آن معناست که در اندیشه خود می‌بایست آینده بشر را در ارتباط با خدا تصور کنیم. درباره خدا نباید فقط فکر کنیم که او در بالا و خارج از جهان (همانطوری که الهیات سنتی معتقد است) و یا در داخل (همانطوری که الهیات آزاداندیش و ریشه‌گرا اظهار می‌دارد) قرار دارد، بلکه باید او را خدایی بدانیم که در آینده ما و در اتحاد با انسان زندگی می‌کند.

تیلارد معتقد است که زمین لااقل پنج و احتمالاً حداکثر ده هزار میلیون سال قبل شکل گرفت. همچنین معتقد است که بررسی علمی تاریخ کره زمین نشان می‌دهد که به سوی هدف مشخصی بر اساس «قانون شعور پیچیدگی»^{۱۲۳} حرکت می‌کند که دیگران آن را قانون تیلارد می‌خوانند. از یک طرف تکامل درمورد ماده باعث پیچیدگی رو به تزاید آن گردیده و از طرف دیگر در هشیاری ماده هم به همان نسبت افزایش دیده می‌شود. تیلارد این جریان را با اصطلاح «لایه‌ها»^{۱۲۴} بیان می‌دارد. این اصطلاح از لایه یا دوران‌های زمین گرفته شده که عبارتند از لایه مذاب داخل زمین، رویه محکم آن، رویه آب دریا و هوا، جو شامل گاز اطراف زمین. در ابتدای قرن بیستم اصطلاح «لایه ذی حیات»^{۱۲۵} مورد استفاده قرار گرفت که دلالت بر موجودات جاندار می‌کند که از لایه‌های دیگر به وجود آمده بود. در سال ۱۹۲۰

Peking Man ۱۲۱

Wenner- Gren Foundation ۱۲۲

The Law of Complexity Consciousness ۱۲۳

Spheres ۱۲۴

Biosphere ۱۲۵

تیلارد و ئی. لروی^{۱۲۶} اصطلاح «لایه فکر»^{۱۲۷} را ابداع کردند که مرحله بعدی تکامل یعنی ایجاد لایه فکر روی زمین را تشکیل می‌داد. با ظهور انسان متفکر روی زمین، وضع کره زمین کاملاً دگرگون شد.

در این مرحله است که تیلارد با دقت به آینده نگاه می‌کند. با در نظر گرفتن دستاوردهای تکامل و مربوط ساختن آنها با ایمان کاتولیکی، تیلارد به نقطه پایان کائنات^{۱۲۸} می‌نگرد. این مرحله‌ای است که خدا «کل در کل» (اول قرن‌تین ۱۵: ۲۸) خواهد شد. می‌توان آن را مرحله عالی همه خدایی دانست، زیرا این مرحله عبارت است از انتظار اتحاد کامل که تمام عوامل همراه کائنات به کمال خود خواهند رسید. در تمام این موارد علوم و الهیات تکمیل‌کننده یکدیگر هستند. اینها هر دو از راه‌های مختلف به چیزی واحد توجه دارند. علم به پیشرفت رو به تزاید پدیده‌ها می‌نگرد و الهیات اصل باطنی یعنی مسیح را در نظر دارد. «مسیح، اصل حیات جهانی، چون به عنوان انسان در میان انسان‌ها ظاهر شد، خود را در این مقام قرار داد (و هنوز هم در همین مقام است) تا پیشرفت کلی شعور را که خودش را هم در آن قرار داده بود تحت تسلط قرار دهد و رهبری کند و حیات بخشد. با عمل دائمی ارتباط و تصعید^{۱۲۹}، تمام حیات جهان را به سوی خود می‌کشد. وقتی همه چیز را به هم پیوست و همه چیز را تحول بخشید، در مرحله نهایی بعد الهی را که همیشه با او بوده بر خود و بر فتوحاتش آشکار خواهد کرد.»

نظرات تیلارد با فلسفه پیشرفت ا. ان. وایتهد^{۱۳۰} (سال ۱۸۶۱-۱۹۴۷) مقایسه شده و عده‌ای از علمای ریشه‌گرای معاصر امریکا دوباره آن را مطرح کرده‌اند. بعضی از این علما عبارتند از چارلز هارتسهورن^{۱۳۱}، نورمان پتینگر^{۱۳۲}، دی. دی. ویلیامز^{۱۳۳}، شوبرت آگدن^{۱۳۴} و جان کاب^{۱۳۵}. این افراد نیز مانند تیلارد معتقدند که تکامل را باید بسیار جدی گرفت. آنها اعتقاد به خدایی را که در ورای کائنات قرار دارد رد می‌کنند و اعتقاد به همه خدایی را که همه چیز در خدا و با خداست، ترجیح می‌دهند. به نظر بعضی از آنها خدا بیشتر از اینکه یک وجود باشد عبارت است از نیروی محرکه تکامل که در تاریخ و در طبیعت در همه وقت و در همه چیز ظاهر می‌گردد. با توجه به این مسأله، مسیح به جای اینکه مداخله‌کننده باشد، نمونه‌ای از فعالیت الهی در جهان محسوب می‌گردد. به جای اینکه خدای مجسم باشد، انسانی است که خدا در او کار کرده است. گناه بیش از آنکه شرارت اولیه و ذاتی باشد، عدم موفقیت و انحراف از هدف است. در اینکه تیلارد با این اعتقادات موافق باشد، شک وجود دارد. هر چند در مورد خدا و تکامل عقاید پیشرفته‌ای دارد، اما همیشه خود را فرزند وفادار کلیسای کاتولیک می‌داند. چندان علاقه‌ای به ریشه‌گرایی نشان نداده است. هدف او عبارت بود از بیان مجدد ایمان مسیحی با توجه به فرضیه تکامل و اما در این مورد تا چه حد موفق گردید؟

عده‌ای معتقدند که عقاید تیلارد پاسخی به نیازهای روحانی دوره معاصر است. عده‌ای به دلیل عقاید غیرقابل فهمش از او دوری می‌جویند. مقامات کلیسای کاتولیک روم معتقدند که عقاید وی تضعیف‌کننده اعتقاد به گناه اولیه و غلط جلوه‌دهنده ماهیت خداست. دانشمندان هم در مورد اعتبار روش او و نتایج حاصله موافقت ندارند. سر جولیان هاگسلی بین نظرات تیلارد و نظرات خودش مشابهت‌هایی مشاهده می‌نماید، اما دانشمندان دیگر در آثاری مانند کتاب پدیده انسان خصوصیات علمی زیادی نمی‌بیند. به هیچ وجه معلوم نیست که بررسی‌های علمی اعتبار نتایج حاصله توسط تیلارد را تأیید نمایند. در موقع بحث درباره داروین و تکامل متوجه شدیم که در این اواخر در محافل علمی در مورد فرضیه تکامل نارضایتی‌هایی وجود دارد. از نظر الهیات، عقاید تیلارد باید بیشتر از آنچه خودش توضیح داده است، روشن گردد. نکته مهم مورد نظر او عبارت بود از اهمیت جهانی مسیح در آفرینش، از قرار معلوم تعالیم دیگر مسیحی از فکر او بیرون رانده شده‌اند. ظاهراً برای رسیدن به نقطه پایان کائنات بسیاری از تعالیم مسیح را فراموش کرده است. از نوشته‌های او چنین برداشت می‌شود که بشر در هر حال به این نقطه خواهد رسید. به تعلیم مربوط به مسأله داوری که در کتاب مقدس مذکور است توجهی نشده است. در نوشته‌های او مطلبی دیده نمی‌شود

E. Le Roy ۱۲۶

Mind- Sphere or Noosphere ۱۲۷

Omega Point of the Universe ۱۲۸

Sullimation ۱۲۹

A. N. Whitehead ۱۳۰

Charles Hartshorne ۱۳۱

Norman Pittenger ۱۳۲

D. D. Williams ۱۳۳

Schubert Ogden ۱۳۴

John Cobb ۱۳۵

که نشان دهد پاسخ ما به خدا در وضع ابدی ما تأثیر دارد. شاید بهترین روش برای مطالعه آثار تیلارد این باشد که بدانیم وارد جزئیات نشده است. برای بیشتر عقایدش دلیل ذکر نشده است. نوشته‌های او بیشتر شبیه فکری است که با صدای بلند اعلام شده و گاهی بسیار فنی و غالباً پیچ در پیچ است. افکار عرفانی در لایه‌ای از اصطلاحات علمی پوشانیده شده، اما از این طریق هم علمی نمی‌شوند. شاید بتوان گفت که نوشته‌های او طرح مسأله می‌کنند، لیکن راه حل قطعی را نشان نمی‌دهند. این لااقل نظری است که خود تیلارد درباره خودش اظهار داشته است: «در این ترتیبی که برای ارزش‌ها بیان داشته‌ام، امکان دارد در بسیاری از موارد اشتباه کرده باشم. اکنون بر عهده دیگران است که کار بهتری انجام دهند. امید من این است که به خواننده کمک کنم تا واقعی بودن و مشکل بودن و فوری بودن مسأله و در عین حال پاسخ مسأله را درک نماید.» این سخنان را نمی‌توان مورد تردید قرار داد.

تومیزم جدید^{۱۳۶}

در قرون وسطی توماس اکویناس کوشش نمود فلسفه کلاسیک را با تعالیم کلیسا پیوند دهد. توماس اکویناس حتی تا مدتی بعد از مرگ با شک به او به عنوان بدعت‌گزار برخورد می‌کند. در طی قرون تومیزم^{۱۳۷} به مثابه فلسفه کلیسای کاتولیک (اگرچه هرگز دقیقاً چنین نبود) شناخته شد. تا رسیدن به این موقعیت، مکتب تومیزم دچار تغییرات زیادی شده است. در دوره جدید، هم در کلیسای کاتولیک و هم در کلیسای انگلیکان، این مکتب دوباره زنده شده است. شاید صحبت درباره مکتب تومیزم جدید در کلیسای انگلیکان بسی زود باشد. صحیح‌تر خواهد بود بگوییم که بعضی از روشنفکران برجسته مانند ئی. ال. ماسکال^{۱۳۸} استاد الهیات تاریخی در دانشگاه لندن و ا. ام. فارر^{۱۳۹} (سال ۱۹۰۴-۱۹۶۸) استاد دانشگاه آکسفورد، تومیزم را زنده نگاه می‌دارند. در کلیسای کاتولیک روم مراکز مهم تومیستی وجود دارد که از آن جمله مؤسسه قرون وسطی در تورنتو است. از نمایندگان برجسته تومیزم در کلیسای کاتولیک در دوره معاصر می‌توان نام ژاک مارتین (۱۸۸۲-۱۹۷۳)، واتین ژیلسون (متولد ۱۸۸۴) را ذکر کرد.

تومیست‌های جدید معاصر مانده برده‌ای اسیر نوشته‌های توماس اکویناس نیستند، اما مانند اکویناس به اشکال گوناگون سعی می‌کنند اعتبار الهیات طبیعی را روشن سازند. ماسکال در کتاب او که هست^{۱۴۰} و تکلمه آن، وجود و تمثیل^{۱۴۱}، کوشش کرده است که دلایل عقلی اثبات وجود خدا و اعتقاد تومیستی تمثیل را دوباره بیان نماید. مارتین در کتاب درجات معرفت^{۱۴۲} می‌خواهد نشان دهد که «واقع‌گرایی تومیستی با حفظ ارزش معرفت اشیا از طریق نقادی واقعی، راه را به سوی بررسی جهان درونی و معرفت متافیزیکی جهان خارج گشوده است. بدین طریق فلسفه وجود فی حد ذاته فلسفه ذهن است.» آستین فارر معتقد است که رها کردن بررسی‌های متافیزیکی کار صحیحی نیست و در سخنرانی معروف خود با عنوان محدود و نامحدود^{۱۴۳} چنین می‌گوید: «تمام موجودات محدود، با خود بودنشان و با ابراز ذات خود از ورای اعمالشان، خالق بودن خدا را نشان می‌دهند.»

تومیست‌های جدید خودشان را به این محدود نکرده‌اند که دلایل قدیمی الهیات طبیعی را دوباره بیان نمایند، بلکه در این مباحثات نو هم شرکت نموده‌اند. کتاب کلمات و تصویرها^{۱۴۴} به قلم ماسکال از بهترین آثار فلسفه زبان انگلیس است. کتاب غیردینی شدن مسیحیت^{۱۴۵} وی مهم‌ترین کتاب انتقادی در جواب کتاب صمیمت در مقابل خدا و نوشته‌های پال وان بورن است. وی در سال ۱۹۵۶ سخنرانی‌های مهمی تحت عنوان الهیات مسیحی و علوم طبیعی: سؤالاتی چند درمورد رابطه آنها ایراد کرد. مارتین با هستی‌گرایان به مباحثه پرداخته است و در کتاب هستی و هستنده^{۱۴۶} چنین استدلال می‌کند که هستی‌گرایی واقعی باید بر اساس فلسفه هستی تومیزم استوار شده باشد.

New- Thomism ۱۳۶

Thomism ۱۳۷

E. L. Mascall ۱۳۸

A. M. Farrer ۱۳۹

He who is ۱۴۰

Existence and Analogy ۱۴۱

The Degrees of Knowledge ۱۴۲

Finite and infinite ۱۴۳

Words and Images ۱۴۴

Secularisation of Christianity ۱۴۵

Existence and the Existent ۱۴۶

تومیزم جدید مدافعین برجسته و دانشمندی پیدا کرده است. احتمالاً قدرت واقعی آن در این است که نمایندگان آن به عقاید جدید گرایش داشته و آنها را مورد نقد و انتقاد قرار می‌دهند. آنها برخلاف بعضی از ریشه‌گرایان جدید با فلسفه‌های جدید از میدان به در نمی‌روند. تلاش‌های آنها در مورد تبیین جدیدی از الهیات طبیعی باید جداگانه مورد بررسی قرار گیرد. به عقیده من این دلایل چندان مفید و متقاعدکننده نیستند. ضعف این نهضت آن است که در الهیات کاتولیک کاملاً غرق شده است. شاید این امر مربوط به طرز فکر و سنت باشد. شاید علت آن (همانطوری که در تومیزم اولیه در مورد ادغام فلسفه و ایمان مشاهده می‌شود) این باشد که عقاید بیگانه فلسفی در الهیات وارد شده است. به هر حال باید دانست که هر چند خود مجموعه تومیستی جدید به طور کلی زیر سؤال می‌رود، متفکران این مکتب خدمات مهمی در مورد بحث‌های جدید فلسفه و ایمان انجام داده‌اند.

۵ - فلسفه و الهیات اصلاح شده^{۱۴۷}

اگر کاتولیکها گاهی مرتکب این خطا شده‌اند که اجازه داده‌اند جنبه‌های فلسفی حقایق مسیحی تحریف شود، می‌توان گفت که مسیحیان انجیلی هم به این خطا گرفتار گردیده‌اند که در مورد این مسأله قصور ورزیده‌اند. وقتی جریان‌ات الهیات در قرن نوزدهم را مورد بررسی قرار می‌دادیم، متوجه شدیم که مسیحیان انجیلی در مورد بشارت و حتی تحقیقات علمی درباره کتاب مقدس خدمات مهمی انجام دادند، اما در مورد دفاع فلسفی از ایمان خود تقریباً هیچ کاری نکردند. از نظر عده‌ای بررسی‌های علمی کتاب مقدس اصولاً دارای جنبه منفی بود. دفاع از ایمان مسیحی در مقابل انتقاد دشمنان کار خوبی شمرده می‌شد، لیکن عده کمی از مسیحیان انجیلی متوجه بودند که بیان فلسفی ایمان متکی بر مکشوف شدن خدا و به کار بردن آن در دفاعیات مسیحی دارای اهمیت فراوان است. پس جای تعجب نبود که دوست و دشمن تصور می‌کردند که الهیات اصلاح شده انجیلی ممکن نیست هیچ خدمتی در مورد مباحثات عقلی دوره معاصر انجام دهد. مدتی طولانی فرض بر این بود که تنها راه دفاع از مسیحیت عبارت است از استفاده از نوعی الهیات طبیعی مبتنی بر آمیخته‌ای از عقاید تومیستی و ایدالیستی. هنگامی که این روش در مقابل انتقادات شدید به شکست انجامید، نتیجه طبیعی آن گرایش مردم به نظریه مرگ خدا و بی‌اعتبار شدن اساس فلسفی مسیحیت بود.

اما این نیمی از واقعیت است. هر چند مسیحیان انجیلی انگلیس فلسفه را گسترش دادند، اما عده‌ای از متفکران مستقل اروپا و ایالات متحده به مسأله الهیات توجه می‌کردند. بررسی فلسفه و ایمان قرن بیستم را با نگاهی به سه نفر از نمایندگان آنها خاتمه می‌دهیم: کرنلیوس وان تیل^{۱۴۸}، کارل بارت^{۱۴۹} و فرانسیس شیفر^{۱۵۰}. هر سه نفر معتقدند که الهیات طبیعی راه بن‌بستی بیش نیست. الهیات طبیعی، هم از نظر نتایجی که به دست می‌دهد و هم از نظر روش‌هایی که در پیش می‌گیرد، در اشتباه است. هر سه موافق هستند که نقطه شروع تفکر درباره خدا عبارت است از خود خدا و مکاشفه این جهانی. با این همه این افراد در طرز بیان این موضوعات با یکدیگر تفاوت دارند.

کرنلیوس وان تیل

کرنلیوس وان تیل در جناح محافظه‌کار الهیات اصلاح شده هلند قرار دارد. وی در دنیای جدید مهم‌ترین نماینده برجسته این جناح همتای هرمان دویویرد^{۱۵۱} در زمان پیش بود. وان تیل هم مانند دویویرد در هلند متولد شد، اما زندگی دانشگاهی خود را اکثراً در ایالات متحده گذرانیده است. در دانشکده الهیات پرینستون مشغول تحقیقات شد و از آنجا درجه دکترا دریافت داشت و مدتی در همانجا تدریس نمود. وقتی که دانشکده الهیات وست مینستر^{۱۵۲} تأسیس شد، به استادی دفاعیات مسیحی انتخاب گردید و تا پایان فعالیت‌های دانشگاهی خود در همان مقام ماند. آثار او شامل سخنرانی‌هایی در مورد چالش‌های عقلی انجیل، دو کتاب انتقادی درباره بارت، نوگرایی مدرن، مسیحیت و مکتب بارت و مقاله‌ای تحت عنوان مسیحیت و ایدالیزم است. مقدمه بسیار مفصلی بر کتاب الهام و اعتبار کتاب مقدس به قلم بی. بی. وارفیلد^{۱۵۳} نوشته است. کتابی که موضع او را به بهترین وجه نشان می‌دهد دفاع از ایمان نام

Philosophy and Reformed Theology ۱۴۷

Cornelius Van Til ۱۴۸

Karl Barth ۱۴۹

Francis Schaeffer ۱۵۰

Herman Dooyeweerd ۱۵۱

Westminster Theological Seminary ۱۵۲

B. B. Warfield ۱۵۳

دارد. وان تیل چنین استدلال می‌کند که الهیات طبیعی حتی وقتی بیشترین تلاش‌های خود را به عمل آورد، ما را به اعتقاد به علت اولیه غیرشخصی می‌رساند که بسی فروتر از خدای زنده کتاب مقدس و تجربه شخصی است. علت این امر بیشتر در منطق غلط مراحل مختلف استدلال نیست، بلکه اشتباهی اصلی در نقطه شروع است. وقتی درباره خدا فکر می‌کنیم، باید یا از خدا شروع کنیم یا از انسان. از زمان ارسطو به بعد فلاسفه غیردینی (و مسیحیانی که استدلال‌های آنها را پذیرفته‌اند) از انسان شروع کرده‌اند. نتیجه این شده است که خواه آنها با خدا موافق باشند یا مخالف، بحث‌های آنها محدود به قلمرو تصورات انسانی بوده است. تفکر مسیحی باید از خدای تثلیث زنده شروع کند که کامل و مستقل از غیر است.

به نظر وان تیل فلسفه غیردینی تفسیر پر حجمی است در مورد فرمایشات پولس رسول به مسیحیان قرن‌تس: «کجاست حکیم؟ کجا کاتب؟ کجا مباحث این دنیا؟ مگر خدا حکمت جهان را جهالت نگردانیده است؟ زیرا که چون بر حسب حکمت خدا جهان از حکمت خود به معرفت خدا نرسید، خدا بدین رضا داد که با جهالت موعظه ایمانداران را نجات بخشد» (اول قرنتیان ۱: ۲۰ و ۲۱). به عبارت دیگر مردم برای یافتن خدا به جایگاه نادرستی می‌نگرند و راه غلطی در پیش می‌گیرند. از طرف دیگر وان تیل چنین استدلال می‌کند: «قدرت ابدی و الوهیت پیام پولس رسول نزد همگان و در همه جا قابل رؤیت است... اینطور نیست که بگوییم از نشانه‌ها احتمالا معلوم می‌شود که خدایی هست و یا امکان دارد خدایی وجود داشته باشد. اگر وضع چنین بود، انسان برای نپرستیدن خالق خود بهانه‌ای در دست می‌داشت. پولس رسول به جرأت ادعا می‌کند که تمام مردم در اعماق قلب خود اطمینان دارند که مخلوق هستند و علیه خدا یعنی خالق و داور خود گناه کرده‌اند.»

با توجه به مراتب یاد شده، از نظر وان تیل نقطه تماس بین پیام مسیحی و جهان غیرمسیحی، عبارت است از تصادم جدی. موضع بی‌طرف وجود ندارد. نه فقط انجیل خدا را مکشوف می‌سازد، بلکه تمام حقایق جهان هستی هم همین کار را انجام می‌دهند، زیرا همه چیز را خدا خلق کرده و تحت نظارت قرار داده است. به همین دلیل همه امور جزئی از هدف او برای کائنات هستند و به همین جهت او را مکشوف می‌سازند. وقتی مردم با انجیل رو به رو می‌شوند نمی‌توانند نسبت به آن بی‌طرف بمانند. یا باید آن را قبول کنند و یا به دلیل عدم تمایل به ایمان آوردن، با آن مخالفت ورزند. پولس رسول می‌داند کسانی که به حکمت این جهان متکی هستند، این عمل را برخلاف عقل و وجدان خود انجام می‌دهند. تمام حقایق خداپرستی و تمام حقایق مسیحی با انگشت خود به شخص گناهکار اشاره می‌کنند و به او می‌گویند: «تو عهدشکن هستی. توبه نما و نجات پیدا کن.»

کار دفاعیات مسیحی این نیست که پایگاهی بی‌طرف و مشترک در میان ایماندار و بی‌ایمان پیدا کند تا هر دو بتوانند روی آن بایستند، زیرا در این روش به این موضوع توجه نشده است که شخص بی‌ایمان از وجود خدا و از مسؤولیتی که در مقابل خدا دارد، باخبر می‌باشد. کار اصلی این است که شخص بی‌ایمان را مجبور کنیم که حقیقت را بپذیرد و به او نشان دهیم که راه فرار منطقی وجود ندارد. به عبارت دیگر باید افکار خود را به روشنی برای او بیان نماییم. وان تیل دلایل قدیمی اثبات وجود خدا را قبول ندارد. وجود خدای مسیحی با اندیشه و تأملات فلسفی تأیید می‌گردد.

شخصی که خدا را انکار می‌نماید و در عین حال کوشش می‌کند درباره جهان به طور عقلایی فکر نماید، شبیه شخصی است که از آب ساخته شده باشد و بخواهد از اقیانوسی با یک نردبان ساخته شده از آب خارج شود! وان تیل می‌گوید: «با توجه به فرضی که انسان دارد عقل او محصول تصادف است. حتی قوانین منطق که برای استدلال از آنها استفاده می‌کند، حاصل تصادف است. نظام عقلی و هدفی که وی در جستجوی آن است باید محصول تصادف باشد. پس مدافع مسیحیت که معتقد است خداپرستی واقعا حقیقی است و فقط بر اساس این حقیقت است که می‌توان به معرفت حقیقی دست یافت، باید با همدردی به دوست خود نزدیک شود و به او بفهماند که تلاش‌های او همیشه بی‌فایده است.»

وان تیل موضع خود را اینطور خلاصه می‌کند: «وجود خدای مسیحی و اعتقاد به تدبیر الهی و اداره جهان به دست او تنها فرضیه‌ای است که ممکن است نشان‌دهنده آن نوع هماهنگی در طبیعت باشد که دانشمندان هم به آن احتیاج دارند. بهترین و تنها دلیل ممکن در مورد اثبات وجود چنین خدایی این است که وجود او برای هماهنگی طبیعت و ارتباط همه چیزهای جهان با یکدیگر ضروری است. برای ما ممکن نیست وجود تیر آهن را در ساختمان ثابت کنیم و همانطوری که میز و صندلی اتاق را می‌بینیم نمی‌توان تیر آهن را هم مشاهده کرد. با این همه، وجود ساختمان و سقف

آن معلوم می‌کند که تیر آهن وجود دارد. بدین طریق دلیل کاملاً قطعی برای اثبات وجود خدا و خداپرستی مسیحی در دست است. حتی وقتی غیرمسیحیان حقیقت مسیحیت را رد می‌کنند، به طور ضمنی آن را قبول دارند. باید حقیقت خداپرستی را بپذیرند تا بتوانند دلیل درمورد موفقیت‌های خود ارائه دهند.»

وان تیل تصور نمی‌کند که تأیید غیرمنطقی بودن فلسفه غیردینی دلیل کافی برای روی آوردن مردم به ایمان مسیحی باشد. غیرمسیحی وقتی انجیل را قبول می‌کند که خدا اراده فرماید از طریق روح القدس خود چشم‌های او را بگشاید و نقاب را از چهره‌اش بردارد. واعظ اصلاح شده مسیح با اتکا به روح القدس به مردم می‌گوید که در گناه گمراه هستند و به نجات‌دهنده احتیاج دارند. با این همه مدافع مسیحیت اصلاح شده باید برای روشن ساختن حقیقت از همین روش استفاده نماید. وقتی آثار وان تیل را به طور کلی در نظر بگیریم، حتی اگر بسیار خوش‌بین هم باشیم، باید اقرار نماییم که بعضی از موضوعات مبهم مانده‌اند. در نوشته‌های او نقل قول‌های زیادی از مفسرین گمنام دیده می‌شود که خوانندگان معمولی توجهی به آنها ندارند. مشکل دیگر این است که وان تیل غالباً از مضمون کتاب مقدس دفاع می‌کند، این مطالب در کتاب مقدس مذکور است.

وان تیل وقت زیادی را صرف تکرار مطالب می‌کند بدون آنکه توضیحی درمورد آنها بدهد. یک نمونه آن است که می‌گوید تمام حقایق، خدا را مکشوف می‌سازند. مقصودش چیست؟ وقتی به مردم بگوییم به یک سنگ یا یک درخت یا به زمان رویدادی در یک کتاب تاریخی توجه کنند، بلافاصله به وجود خدا پی نمی‌برند. مقصود وان تیل این نیست که از این موضوعات می‌توان به کمک برهان جهان‌شناختی به وجود خدا پی برد. گفته شده است که از نظر وان تیل حقیقت و معنا در واقع یکی است. در این صورت می‌توان گفت که مفهوم همه چیز از خدا صادر می‌گردد و هر حقیقتی نشان‌دهنده خدای واقعی است. واقعیت به خودی خود، خدا را نشان نمی‌دهد، بلکه فقط در متن نظام ایمانی که به قول وان تیل باید آن را بپذیریم، خدا مکشوف می‌گردد. خدا تا آن حد مکشوف می‌شود که قبول داشته باشیم خدا وجود دارد و حقایق از او ناشی می‌شوند.

از زمان اکویناس تا وان تیل، نویسندگان زیادی به این فرمایش پولس رسول استناد کرده‌اند: «چونکه آنچه از خدا می‌توان شناخت در ایشان ظاهر است، زیرا خدا آن را بر ایشان ظاهر کرده است، زیرا که چیزهای نادیده او؛ یعنی قوت سرمدی و الوهیتش از حین آفرینش عالم به وسیله کارهای او فهمیده و دیده می‌شود تا ایشان را عذری نباشد» (رومیان ۱: ۱۹ و ۲۰). عده کمی کوشش کرده‌اند روشن سازند که این مکاشفه یا ظهور چیست و چگونه عملی می‌گردد. در این مورد وان تیل هم استثنا نیست. توماس اکویناس کوشش کرد در این مورد توضیح بدهد، اما بیان او چندان صحیح نیست. آنچه پولس می‌خواهد بگوید این است که طبیعت و تاریخ نشان می‌دهند که خدا چه نوع خدایی است و مخصوصاً قدرت و فرمانروایی خدا را روشن می‌سازند. وجود خدا موضوعی نیست که با استدلالات عقلی ثابت گردد، بلکه یک اشراق عمیق باطنی است که ما را از وجود خدا و پیوند نظام خلقت، خدا آگاه می‌سازد.

در این صورت خدا فقط فرضیه‌ای برای تأیید درستی نظام عقلایی کائنات نیست، بلکه خدا وجودی است که او را به عنوان شخص واقعی و خالق هستی می‌شناسیم. در تفکرات وان تیل شکاف‌ها و ابهاماتی وجود دارد. با این همه وان تیل قدم‌های مهمی در ارزیابی فلسفی دین مذکور در کتاب مقدس برداشته است. بحث‌های او درمورد قبول وجود خدا و تذکر این نکته که مردم احتیاجی به اثبات وجود خدا ندارند، زیرا از وجود او مطلع است، دارای اهمیت زیادی است.

کارل بارت

من در کتاب دیگری بنام کارل بارت و پیام مسیحی درمورد تعالیم بارت بحث کرده‌ام، اما هیچ مطالعه‌ای درمورد فلسفه و ایمان امروزی بدون اشاره به او کامل نخواهد بود. کارل بارت هم مانند وان تیل در اروپا متولد شد (در سال ۱۸۸۶ در بازل متولد گردید و در سال ۱۹۶۸ وفات یافت) و در کلیسای اصلاح شده رشد نمود. در حالی که وان تیل به جناح محافظه‌کار کالوینیست هلند تعلق داشت، بارت در جناح پروتستان آزاداندیش رشد کرد. بارت در دانشگاه‌های متعددی تحصیل نمود و در محضر بسیاری از استادان آزاداندیش زمان خود نشست. بارت در اولین دوره خدمات شبانی کلیسا در سافنویل سوئیس به تدریج از آزاداندیشی ناراضی گردید. مدافعین مشهور آزاداندیشی درباره انسان و استعدادها و توانایی‌های دینی او مطالب زیادی نوشته‌اند، اما درمورد خدای زنده خیلی کم نوشته شده است.

موضوع برای او در زمان جنگ جهانی اول روشن گردید. بارت متوجه شد که کتاب مقدس فقط مجموعه‌ای از مدارک قدیمی برای بررسی‌های انتقادی نیست، بلکه شهادتی است بر خدای زنده. این تغییر عقیده، ثمرات خود را در تفسیری به نام رساله به رومیان نشان داد. این کتاب با تفسیرهای معمولی تفاوت زیادی داشت. اگر برای پی بردن به تفسیر رساله رومیان به این کتاب مراجعه نماییم، مایوس خواهیم شد. این کتاب در واقع شرح کشفیات و مشاهدات هیجان‌انگیزی در مورد خدا و انسان است. تفسیر این مسأله که انسان گناهکار است و به خدا پشت کرده و در مورد او کور شده است. انسان قادر نیست هر طور و هر وقت که مایل باشد خدا را بشناسد. شناختن خدا بخشی است الهی که از طریق مسیح امکان‌پذیر می‌گردد. انسان ممکن نیست کاری انجام دهد که برای شناختن خدا شایستگی پیدا کند. فقط ممکن است این بخشش را با ایمان ساده بپذیرد. این عقاید تازگی نداشت، بلکه در تمام دوران‌های مسیحی مخصوصاً اصلاحات کلیسا و مسیحیت انجیلی مورد قبول بود و برای نسل‌های جدیدی که در الهیات آزاداندیش غرق شده بودند، تازگی داشت. علاوه بر این، برهان اثبات وجود خدا با اصطلاحات نیمه فلسفی مأخوذ از افلاطون تا کانت و کیر که گارد از سوی بارت ارائه شد و بحث استدلالی آن با عنوان الهیات جدلی^{۱۵۴} شناخته شد.

مهم‌ترین نکته‌ای که بارت در مورد آن تأکید می‌نمود، نکته مورد نظر کیر که گارد یعنی «تمایز کیفی نامحدود»^{۱۵۵} میان ابدیت و زمان و میان بهشت و دنیا و میان خدا و انسان «کلاً متفاوت بود»^{۱۵۶}. از نظر موضع بارت کاملاً نقطه مقابل موضع جان رابینسون در کتاب صمیمیت در مقابل خدا بود. برخلاف رابینسون که اعتقاد به وجود خدا را رد می‌کند و می‌خواهد او را در جریان طبیعت و زندگی انسان بیابد، بارت خدا را به کلی متعال می‌بیند. نباید او را با هیچ چیز دنیا یکی دانست و حتی با کلمات کتاب مقدس هم یکی نیست. القای مکاشفه الهی به انسان مانند ورود خطی عمودی به سطح افقی و یا خطی است که دایره را قطع می‌کند، چون این تماس با خدای کاملاً متفاوت است حتی قابل تشریح هم نیست. تنها کاری که می‌توانیم انجام دهیم (و تمام نویسندگان کتاب مقدس هم همین کار را کردند) این است که شرح دهیم بعد از این تماس چه احساسی داریم.

الهیات جدلی قطعاً دارای اهمیت بود، چرا که توجه مخصوص به خدا و آگاهی از عدم کفایت انسان را در خود داشت. در دهه ۱۹۲۰ و دهه ۱۹۳۰ بارت متوجه شد که عقاید او شامل همه چیز نیست. در سال ۱۹۲۱ بارت دعوت شد که در دانشگاه گوتینگن به تدریس الهیات بپردازد (بعداً بر اثر فشار نازی‌ها به مونستر و بن و بازل رفت). از آن سال به بعد تمام عمر او صرف کارهای دانشگاهی گردید. طی سال‌ها در موضع خود تعدیلاتی به عمل آورد و کتاب مقدس و آثار کلاسیک الهیات پروتستان و کاتولیک را مطالعه نموده است. بارت بیش از پانصد کتاب و مقاله نوشته، اما مهم‌ترین کتابش جزمیت‌های کلیسا^{۱۵۷} است. این کتاب شامل چهار جلد است و هر جلد دارای قسمت‌های متعدد است. موضوعات مورد بحث عبارتند از: کلام خدا، خدا، آفرینش و مصالحه^{۱۵۸}. در نظر بود که جلد پنجم هم در مورد نجات (آخرت‌شناسی) نوشته شود که عملی نشد. کتاب جزمیت‌های کلیسا با وجود نقایصی که دارد، یکی از برجسته‌ترین آثار دوره معاصر است که مؤلف آن را نوشته است. ما در اینجا تمام عقاید بارت و حتی خلاصه‌ای از آن را ذکر نخواهیم کرد، بلکه بحث را به این محدود خواهیم نمود که در مورد مکاشفه به عنوان نقطه شروع الهیات و اهمیت آن برای فلسفه، از بارت چه چیزهایی یاد می‌گیریم.

نکته بسیار مهم که باید درباره آن تأکید شود این است که شناختن خدا چیزی جدا از انجیل عیسای مسیح نیست. چیزی نیست که انسان طبق میل خود و با استفاده از بعضی استدلالات زیرکانه فلسفی به آن دسترسی پیدا کند. شناختن خدا ثمره رؤیت خداست که آن هم نتیجه رو به رو شدن با مسیح است، زیرا مسیح کلام مکشوف شده خدا بر انسان است. از ابتدا تا انتها بخشش خدا می‌باشد. بارت این موضوع را اینطور خلاصه می‌کند: «معرفت یا شناسایی خدا با مکشوف شدن کلام او توسط روح القدس حاصل می‌شود و ضرورت ایمان و اطاعت از آن در واقعیت تحقق می‌یابد. مضمون این ایمان وجود حقیقی خدا و ترس از اوست، زیرا باید او را بیشتر از هر چیز دوست بداریم، او که برای ما همیشه اسرارآمیز است، اما خود را با قطعیت و روشنی بر ما مکشوف فرموده است.»

Dialectical Theology ۱۵۴

Infinite Qualitative Distinction ۱۵۵

Wholly Other ۱۵۶

Cherch Dogmatics ۱۵۷

Reconciliation ۱۵۸

در بیان این نکته بارت شهادت کتاب مقدس را تکرار می‌نماید. تنها راه برای شناسایی واقعی و شخصی خدا عبارت است از رو به رو شدن با مسیح. عیسی در متی ۱۱: ۲۷ چنین می‌فرماید: «پدر همه چیز را به من سپرده است و کسی پسر را نمی‌شناسد به جز پدر و نه پدر را هیچ کس می‌شناسد غیر از پسر و کسی که پسر بخواهد به او مکشوف سازد.» طبق یوحنا ۱۴: ۶ عیسی می‌فرماید: «من راه درستی و حیات هستم. هیچ کس نزد پدر جز به وسیله من نمی‌آید.» بارت از این نقل قول‌ها زیاد دارد. شناختن خدا از طریق رو در رویی با خدا حاصل می‌گردد. پسر واسطه این امر است. طبق عهد جدید بدون کار روشنگرانه روح القدس امکان شناسایی خدا وجود ندارد. پیشرفت در معرفت خدا موضوعی نیست که به استعداد عقلی مربوط باشد، زیرا معرفت درباره خدا در سطح متفاوتی عمل می‌کند. موضوع مهم عبارت است از ایمان و محبت و فروتنی و دعا.

به هر روی، این شناسایی خدا به طوری که بارت به حق تذکر می‌دهد، یک شناسایی مطلق و کامل نیست. نمی‌شود ادعا کرد که خدا را واقعا آنطور که هست می‌شناسیم. از این نظر خداوند همچون سری است که به تجربیات ما نور می‌افکند، گرچه تمامیت اسرار بر ما روشن نیست و ما را قادر نمی‌سازد تمام وادی حقیقت را مشاهده نماییم، با این همه کلام خدا نور کافی می‌تاباند تا کسانی که مایل هستند بتوانند راه خود را پیدا کنند. بارت با گفتن این سخنان به موضع مصلحین کلیسا در قرن شانزدهم برمی‌گردد. وقتی این تعلیم خود را تشریح می‌نماید، مباحثات فلسفی از آن زمان تا دوره خود را در نظر دارد. با این همه تأکید می‌نماید که مکاشفه‌ای که خدا از خودش به عمل آورده، یگانه راه ممکن برای شروع تفکر در مورد خداست.

عده‌ای اعتراض کرده‌اند که این سخنان نامعقول و مبهم است. خدا را چطور می‌شناسیم؟ چه دلیل عینی در دست داریم؟ بارت جواب می‌دهد که ماهیت موضوع طوری است که غیر از رؤیت شهودی کلام خدا، دلیل خارجی عینی نمی‌تواند وجود داشته باشد. دلایل قدیمی اثبات وجود خدا در واقع ما را به خدای زنده نمی‌رساند. الهیات طبیعی تلاش بی‌ثمری است. مثل این است که برای حل یک قضیه هندسی از دلایلی استفاده کنیم که به آن مربوط نباشد. رو در رویی با خدا دلایل خود را به همراه دارد. این برهان ممکن است به دور بینجامد، اما دور باطل^{۱۵۹} نیست. همانطوری که در موقع بحث درباره مصلحین کلیسا اشاره کردیم، ماهیت موضوع طوری است که حقیقت نهایی کلام خدا به خودی خود روشن نیست. وقتی آن را می‌بینیم، می‌فهمیم.

وقتی بارت در مورد محتوای واقعی مکاشفه بحث می‌نماید، با وان تیل و پیروان مکتب او تضاد شدیدی پیدا می‌کند. بارت در مرحله بحث جدلی خود کلام خدا را با وارد شدن خط عمود بر سطح افقی و قطع دایره توسط خط مقایسه می‌نماید. همانطوری که خط فقط طول دارد و فاقد پهناست، می‌توان گفت که نظر بارت در مورد کلام خدا مانند تعلیم بی‌محتواست، زیرا خدایی که خود را مکشوف فرمود، محدود به زمان و مکان نیست، بلکه کاملاً متفاوت است و به همین دلیل در واقع توضیح‌ناپذیر^{۱۶۰} است. اگر اینطور باشد دیگر مطلبی برای گفتن وجود ندارد. بارت در کتاب جزمیت‌های کلیسا موضوع خود را روشن ساخته است (هر چند همه از آن راضی نیستند). در آنجا درباره سه نوع کلام خدا سخن می‌گوید: «مسیح، کتاب مقدس، اعلام پیام»^{۱۶۱}.

مسیح به مفهوم اولیه، کلام خداست، ولی کتاب مقدس (و همچنین شهادت مسیحی) در مورد او گواهی می‌دهد که خود حامل کلام خدا می‌گردد، زیرا نویسندگان کتاب مقدس در مورد شهادت دادن مأموریت دارند، همانطوری که شاگردان مسیح شاهد بودند. مسیح می‌فرماید: «هر که شما را قبول کند مرا قبول کرده و کسی که مرا قبول کرده فرستنده مرا قبول کرده باشد» (متی ۱۰: ۴۰). وقتی شهادت و گواهی آنها را قبول کنیم، مسیح را قبول کرده‌ایم. عکس آن هم صحیح است. رد کردن شهادتی که خدا داده، به منزله رد کردن راه شناسایی خداست که خدا مهیا فرموده است. بدین طریق رابطه‌ای غیرمستقیم بین خدا و کتاب مقدس وجود دارد. کتاب مقدس تا آن حد کلام خداست که خدا اجازه فرموده است کلام خدا باشد و تا آن حد کلام خداست که خدا با آن سخن می‌گوید. بدین طریق کتاب مقدس در این رو در رویی، کلام خدا می‌شود و در این رو به رو شدن است که می‌توانیم بگوییم کتاب مقدس کلام خداست. کلام خدا هرگز ایستا و متوقف نیست. آنچه خدا می‌گوید هرگز جدا از او و به طور کلی شناختنی و واقعی نیست. علت شناخته شدن و واقعی بودن آن فقط به آن دلیل است که خودش فرموده است و خودش شخصا در

Vicious Circle ۱۵۹

Indescribable ۱۶۰

Proclamation ۱۶۱

آنچه گفته است وجود دارد و همراه آن است. با توجه به این زمینه است که بارت موضوع الهام و اعتبار امروزی کتاب مقدس را مورد بحث قرار می‌دهد. می‌توان رابطه خدا و انسان را در مکاشفه به عشای ربانی تشبیه کرد. همانطوری که نان و شراب همان که هستند می‌مانند، اما وسیله‌ای برای رابطه با خدا می‌شوند، به همان طریق سخنان نویسندگان کتاب مقدس هم کلام انسانی می‌مانند و وسیله‌ای برای ملاقات خدا با انسان می‌گردند. بدین طریق خدا خودش را با زبان انسانی مکشوف می‌فرماید به نحوی که گاهی کلام بخصوصی که توسط پیامبران و رسولان بیان شده و در کلیسا اعلام می‌گردد، کلام خدا می‌شود. بعد از این سخنان، ذکر دو نکته دیگر لازم است. از یک طرف، خصیصه کلام خدا را نباید با خصوصیت لفظی و روحانی آن در تضاد بدانیم. بدین طریق بن خدا و کلام کتاب مقدس همانندی واقعی وجود دارد. از طرف دیگر، این همانندی غیرمستقیم است، زیرا کتاب مقدس از زبان انسانی محدود به زمان و مکان استفاده می‌کند تا درباره خدایی که فراتر از زمان و مکان است سخن بگوید. به همین دلیل زبان آن استعاری و تمثیلی است. «بدین طریق واقعا می‌توان گفت که کلام خدا چیست، اما می‌توان مسأله را به طور غیرمستقیم گفت. باید به یاد داشته باشیم که خدا به چه صورتی برای ما واقعی است و از سه شکلی که به خود می‌گیرد چگونه است. این چگونگی انعکاسی از تصویر ادراک ناپذیر ذات خداست که برای انسان قابل درک گردیده است.»

بدین طریق بارت ما را دوباره به بحث‌های جدید الهیات فلسفی راهنمایی می‌کند. او خدا را برتر و متعال می‌داند، نه به این معنا که او را یک در بزرگ جسمانی بدانیم که در بالای ستارگان در پرواز است، بلکه خدایی که از انسان و طبیعت متمایز است. در عین حال خدا به کارهای انسان توجه مخصوص دارد. او خالق جهان و حافظ کائنات است. حتی پسر یگانه خود را فرستاد تا جهان را نجات دهد. علاوه بر این، خدا در مورد شناساندن خودش به انسان ابتکار عمل نشان داده است. بارت مکشوف شدن خدا را یک واقعه پویا می‌داند که خودش شخصا در آن شرکت دارد. این امر شامل انسان و عوامل مادی و روحانی است. بارت در طرز ربط دادن این دو به یکدیگر خدمت مهمی به بحث زبان دینی انجام داده است، زیرا از یک طرف این نکته را ذکر می‌کند که اگر سخنان و افکار ما در مورد خدا بخواهید معنادار باشد، لزوماً باید تمثیلی باشد. از طرف دیگر روشن می‌سازد که دلیل اعتبار مسیحیت به طور کلی و بخصوص زبان مورد استفاده درباره خدا نباید در خارج از آن جستجو شود، بلکه به خودی خود می‌تواند زندگی ما را روشن سازد و خدا را بر ما مکشوف گرداند.

در عین حال موضع بارت پرسش‌های متعدد مهمی مطرح می‌سازد. به نظر عده‌ای تأکید او در مورد مکشوف شدن خدا با مسیح راه فرار آسانی از مشکلات طرح شده توسط نقادان ریشه‌گرای کتاب مقدس است. عده‌ای مکاشفه خدا در مسیح را قبول می‌کنند، بدون آنکه برای دفاع از درستی کتاب مقدس زحمت بکشند و از این نکته غافلند که تنها مسیحی که ما می‌شناسیم، همان مسیحی است که کتاب مقدس به او شهادت می‌دهد و او هم صحت کتاب مقدس را تأیید نموده است. عده‌ای دیگر کتاب مقدس را فقط به هنگام موعظه، کلام خدا می‌دانند و در مطالعات خود و در کلاس‌های دانشگاهی، مجموعه‌ای از داستان‌های قدیمی می‌شمارند که امکان دارد صحیح یا غلط باشد. اتخاذ چنین موضعی باعث ایجاد تضاد در فکر ما می‌گردد و در این مورد بارت نمی‌تواند ما را راضی کند، زیرا از یک طرف می‌گوید که تمام کتاب مقدس دارای الهام الهی است و باید برای تمام قسمت‌های آن احترام یکسان قائل شویم. از طرف دیگر به نویسندگان کتاب مقدس اشتباهاتی نسبت می‌دهد. این موضع نشان‌دهنده دو طرز فکر متفاوت و متضاد است، زیرا کتاب مقدس را در عین حال هم صحیح می‌داند و هم غلط صحیح از نظر اینکه کلام مکشوف شده خداست و غلط از نظر اینکه کلام انسان خطاپذیر است (به این معنا نیست که بعضی قسمت‌ها الهام شده و معتبر باشد و بعضی قسمت‌های دیگر نباشد، بلکه یک باب واحد هر دو جنبه را دارد). بارت این مشکل را عملاً نادیده می‌گیرد.

این عدم توجه به تاریخ و جهان مادی باعث شده است که مکتب بارت گرفتار دور شود. بارت در آثار اولیه خود خصوصیت ماورای‌الطبیعی مکاشفه را تا آن حد تأکید می‌نماید که حتی حاضر است محتوای واقعی را فدا سازد. در آثار بعدی هم بیشتر به تفسیر کلامی توجه دارد تا به تاریخی بودن وقایعی که تفسیر می‌کند. مسیحیت فقط یک دین باطنی و آن جهانی^{۱۶۲} نیست، بلکه اساس آن بر تاریخ و تجربه قرار دارد. اصولاً مطالبی که درباره حقایق واقعی می‌گوید مانند مطالب دیگر قابل بررسی است. رستاخیز مسیح در عهد جدید به صورتی عنوان شده که واقعه‌ای در زمان و مکان است. اعتبار آن کاملاً به اعتبار شاهدان مربوط می‌گردد. همین امر در مورد زندگی و تعلیم عیسی و مطالب دیگر کتاب مقدس هم صادق می‌باشد. اگر پایه تاریخی این امور مشکوک باشد، لادریون حق دارند درباره آن شک کنند. عقیده نویسندگان عهد جدید هم همین است: «اگر مسیح برنخاست باطل است وعظ ما و باطل است

نیز ایمان شما» (اول قرن‌تین ۱۵: ۱۴). اگر وقایع مهم زندگی مسیح و مرگ و رستاخیز وی به طوری که در عهد جدید مذکور است اساس تاریخی نداشته باشد، تمام بنای ایمان مسیحی فرو خواهد ریخت. به طور خلاصه مکتب بارت ممکن نیست ما را از مسایل تاریخی فارغ سازد. بدون آمادگی برای دفاع از اساس تاریخی نمی‌توان به مکاشفه و الهیات کتاب مقدس دست یافت. ظاهراً بارت در این مورد بی‌تفاوت است و به همین دلیل تعلیم وی در هوا می‌ماند. ریشه‌گرایان این مسأله را کاملاً نادیده می‌گیرند و با این کار خود از مسیحیت فقط اسمی باقی می‌گذارند و از آن تصویری ارائه می‌دهند که غیرمسیحیان تصور می‌کنند نباید درباره مسیحیت جدی فکر کرد. باید از خود پیرسیم که اینگونه بی‌تفاوتی درمورد پایه‌های تاریخی تا چه حد صحیح است و باید تصمیم بگیریم که راه مشکل، اما حیاتی بررسی تاریخی ایمان مسیحی را دوباره مورد توجه قرار دهیم.

بعد از این بیانات اکنون باید این پرسش را مطرح کنیم که آیا اصولاً صحیح است که برای جواب پرسش‌های فلسفی از مکاشفه الهی استفاده نماییم. آیا عمل بارت یا هر شخص دیگری که چنین کاری انجام می‌دهد، خلاف عقل نیست؟ برای جواب این اتهام باید اول به مفهوم اصلی آن پی ببریم. اگر موافق عقل بودن به این معناست که فقط اموری را بپذیریم که قابل قبول عقل و قابل تأیید در آزمایشگاه‌های علمی باشد، این اتهام بر بارت وارد است، اما باید بدانیم که این اتهام بر تمام متکلمین و فلاسفه و دانشمندانی هم وارد است که معترفند جنبه‌هایی از تجربه وجود دارند که تابع این نوع بررسی‌ها نیست. اگر مقصود ما از روش عقلی این است که باید همه چیز را قبلاً فقط به کمک استدلال عقلی ثابت نماییم، این اتهام بر بارت وارد است و غالب مردم و همچنین دانشمندان هم در همین زمینه متهم خواهند گردید، زیرا عقاید معتبر علمی قبلاً ثابت نمی‌شوند، بلکه به بررسی نتایج مشاهدات تجربی احتیاج دارند.

درمورد اینکه چه موضوعی عقلی است طرز فکر دیگری هم وجود دارد. عقیده‌ای مطابق عقل است که با تجربه تأیید شود. ممکن است نتوان عقیده‌ای را تنها با دلایل عقلی ثابت کرد، اما ممکن است از طریق مشاهده ثابت بشود. این در واقع روش علوم طبیعی برای نتیجه‌گیری درمورد مشهودات است. از این نظر روش بارت مخالف عقل نیست، زیرا بر اساس تجربه کلام خدا قرار دارد. در این روش عقل ناچیز شمرده نمی‌شود، بلکه شیوه استفاده و مورد خاص از طریق کلام خدا تعیین می‌گردد. درمورد الهیات رو به رو شدن با خدا از طریق مکاشفه مهم‌ترین موضوع است. به همین دلیل است که بارت الهیات را علم می‌داند. دلایل او در این مورد به شرح زیر است:

۱ - الهیات مانند رشته‌های دیگر علوم، تلاش انسان برای رسیدن به یک معرفت خاص است.

۲ - مانند همه علوم دارای راه مشخص و ثابت معرفت می‌باشد.

۳ - مانند هر علم دیگری می‌تواند به خودش و به تمام کسانی که در پی این موضوع هستند و می‌خواهند این راه را بپیمایند، جوابگو باشد.

اگر وضع چنین باشد، صحیح نیست بگوییم که استفاده از مکاشفه الهی از نظر انسان متجدد و از نظر فلسفه جدید کاری خلاف عقل است. این درست مثل این است که بگوییم فیزیک و شیمی خلاف عقل هستند، زیرا روش‌های آنها را دوست نداریم. این گفته یک قضاوت صحیح نیست، بلکه یک نظر شخصی است. حقیقت با علاقه و عدم علاقه ما شکل نمی‌گیرد. هر فلسفه باارزشی باید امور را طوری که واقعاً هستند بپذیرد و به علاقه و عدم علاقه شخصی مردم توجه نکند. پس باید دید فلسفه چگونه به عقاید بارت مربوط می‌شود؟ درمورد وان تیل دیدیم که عقیده داشت هیچ زمینه مشترکی میان ایماندار و بی‌ایمان وجود ندارد و کار ما این است که ناقص بودن تمام جهان‌بینی‌های دیگر را نشان دهیم، زیرا تنها نظری که قابل قبول است خداپرستی مسیحی است.

نظر بارت معتدل‌تر است. او قبول دارد که صرفنظر از صحت یا سقم آن، هر یک از ما دارای فلسفه‌ای هستیم. این فلسفه‌ها ممکن است بغرنج باشند یا ساده. ممکن است نظرات باارزشی درمورد ماهیت امور باشند یا نباشند. با این همه چون ما انسان هستیم نه خدا، هیچ فلسفه‌ای ممکن نیست جامع و کامل باشد. به علاوه هر فلسفه‌ای با توجه به تجربیات و همچنین با توجه به کلام خدا باید تعدیل گردد. فلسفه‌هایی که درمورد تجربیات جدید انعطاف نشان نمی‌دهند و می‌خواهند همه چیز را در چهارچوب خود بگنجانند، چندان پیشرفتی ندارند. پس بالاترین چیزی که درمورد فلسفه می‌توان گفت این است که هر فلسفه‌ای یک فرضیه علمی است و هیچگاه نمی‌تواند غیرقابل تغییر باشد. مسیحیان باید به این هشدار پولس توجه نمایند: «باخبر باشید که کسی شما را نرباید و مکر باطل بر حسب تقلید مردم و بر حسب اصول دنیوی نه بر حسب مسیح» (کولسیان ۲: ۸). با توجه به ماهیت امر وقتی به موضوع شناخت

خدا می‌رسیم، باید از مهم‌ترین پایه ایمان مسیحی شروع کنیم که عبارت است از مکشوف شدن خدا در کلامش. باید عقاید قبلی خود را با توجه به کلام خدا مورد ارزیابی قرار دهیم نه برعکس.

فرانسیس شیفر

آخرین متفکری که در این بررسی مورد مطالعه قرار می‌دهیم، فرانسیس شیفر است. قبل از جنگ برای دریافت درجه دکترا در امریکا به تحصیل پرداخت و در همانجا در سال‌های ۱۹۳۸-۱۹۴۸ به خدمت شبانی کلیسا مشغول شد. از آن زمان به بعد در اروپا ساکن گردید و در سوئیس انجمن لابری^{۱۶۳} را تأسیس نمود. دکتر شیفر یکی از متفکران معدود انجیلی معاصر است که کوشیده‌اند جدا درمورد فرهنگ غیردینی مطالعه نمایند. وی در یکی از آخرین کتاب‌های خود به نام فراز از عقل^{۱۶۴} کوشش کرده است جریانات وسیع فلسفه و الهیات و همچنین هنر و ادبیات را از قرون وسطی تا عصر حاضر مورد تجزیه و تحلیل قرار دهد.

احساس یأس و بی‌معنا بودن زندگی انسان جدید از عقل‌گرایی خودمختار او سرچشمه گرفته است. او میل دارد خودش و عقل خودش را یگانه داور همه چیز بسازد. این امر نتیجه این واقعیت است که انسان متجدد خدا را از طبیعت و امور ماورای‌الطبیعی را از امور طبیعی جدا کرده است. به نظر شیفر این وضع از زمانی آغاز شد که در قرون وسطی توماس اکویناس بین طبیعت و فضیلت^{۱۶۵} جدایی ایجاد کرد. وقتی این دو از یکدیگر جدا شوند، طبیعت امور ماورای‌الطبیعی را بیرون می‌راند و یا (به قول شیفر) طبیعت، فضیلت را «می‌بلعد»^{۱۶۶}. در زمینه هنر این موضوع را می‌توان از مقایسه تابلوهای دینی دوره رنسانس که نقش طبیعت در آن رو به تزاید است، با نقاشی‌های دوره بیزناس دریافت که در آن امور الهی به صورت نمادی ارائه می‌گردید.

گرایش به غیردینی شدن^{۱۶۷} با سرعت رو به تزاید تا به امروز ادامه یافته است. در قرون وسطی در نظرات توماس اکویناس برای مکاشفه الهی محلی وجود داشت، اما در دوره روشنگری، ماورای‌الطبیعه از عقل‌گرایی کاملاً کنار گذاشته شده بود. «عقل‌گرایی در این موقع کاملاً پیشرفت کرده و غنی شده بود و در هیچ زمینه‌ای هیچ اشاره‌ای به مکاشفه الهی دیده نمی‌شد. در نتیجه در آن زمان به جای اینکه طبیعت و فضیلت مطرح باشد، طبیعت و آزادی مورد نظر بود.» در جهان‌بینی جبری کانت آزادی یک امر عقلی نیست، بلکه فقط در اخلاق وجود دارد. روسو آزادی را در امور غیرعقلی جستجو می‌کرد. در دنیای مکانیکی دوره روشنگری، آزادی مفهومی نداشت و بدین طریق آزادی خودمختار و ماشین خودمختار در مقابل یکدیگر قرار گرفتند.»

به نظر شیفر تاریخ تفکر و فرهنگ دویست سال بعدی، دنباله همین معماست. جدایی بین امور عقلی و غیرعقلی به کمال می‌رسد. انسان هر چه بکوشد ممکن نیست بدون امور غیرعقلی به زندگی خود ادامه دهد. ممکن است عقل‌گرایی او وی را محکوم سازد، اما ممکن نیست توجه به امور غیرعقلی را از بین ببرد. این طرز فکر، خود را در بی‌شکل بودن غالب هنرهای جدید و ازدیاد مصرف مواد مخدر نشان می‌دهد. گرایش یاد شده خود را در این پدیده عجیب، اما نه متداول، آشکار می‌سازد که یک فیلسوف غیردینی در یک مورد قویاً به عقل‌گرایی متکی می‌شود تا در پایان به یک نتیجه غیرقابل اطمینان برسد. همین امر درمورد بیشتر امور الهیات انتقادی جدید صدق می‌نماید. این متکلمین ادعا می‌کنند که مسیحیت سنتی دیگر ممکن نیست مورد قبول انسان متجدد عقل‌گرا قرار گیرد، اما مطالبی که خودشان ارائه می‌نمایند نیز غیرعقلی‌تر است. خوش‌بینی انسان‌گرایی غیردینی هم همین وضع را دارد و فاقد اساس عقلی است. شیفر به گونه‌ای طنزآمیز چنین نتیجه می‌گیرد: «موضوع جالب توجه این است که انسان‌گرای عقل‌گرا ابتدا اظهار داشت که مسیحیت به اندازه کافی عقلایی نیست. اکنون بعد از طی دایره‌ای طولانی به عرفان رسیده است، هر چند این عرفان نوع خاصی است. او عارفی است که هیچ خدایی ندارد.»

در فلسفه هنگامی یک برهان بی‌اعتبار می‌شود که یکی از حلقه‌های رشته استدلال وجود نداشته باشد یا اینکه مقدمات آن غلط باشد. در واقع شیفر هم (مانند وان تیل و بارت که این کار را به شیوه خاص انجام می‌دهند) پایه‌های طرز

L' Abri Fellowship ۱۱۳

Escape from Reason ۱۱۴

Nature and Grace ۱۱۵

Eats- up ۱۱۱

Secularazation ۱۱۷

فکر جدید غیردینی را مورد انتقاد قرار می‌دهد. اگر از همان جایی که انسان متجدد غیردینی آغاز می‌کند، شروع کنیم، حتماً دچار یأس خواهیم شد. انسان متجدد از طریق خودمختار ساختن خود نه فقط الهیات مسیحی را به کناری گذاشته، بلکه پایه‌هایی را که اجداد ما برای اخلاقیات و قانون داشتند ترک کرده است. پس جای تعجب نیست که انسان متجدد هر نوع فلسفه‌ای را آزمایش می‌کند و چون احساس رضایت نمی‌نماید، فلسفه خود را پیوسته تغییر می‌دهد. در الهیات هم همین طور است. انسان هنوز هم امیدوار است، اما به دلیل عقل‌گرایی خود تمام آرزوهایش درمورد یافتن نوعی فلسفه زندگی قابل قبول، مبدل به یأس شده است.

با توجه به مراتب یاد شده، شیفر نتیجه می‌گیرد: «برای مسیحیت فرصت خوبی به وجود آمده است... اینکه به خوبی روشن سازد دارای همان جوابی است که انسان از رسیدن به آن مأیوس شده بود و این پاسخ همانا اتحاد و یگانگی فکری است. یک جواب ناهم‌هنگ برای تمام زندگی. صحیح است که انسان از عقل‌گرایی رها می‌شود، اما همانطوری که بعداً شرح خواهیم داد می‌توان عقل خود را بازیافت.» مقصود شیفر از مسیحیت، آن مسیحیتی است که بر اساس کتاب مقدس باشد. وی همراه مصلحین کلیسا اصرار می‌نماید که نباید اعتبار مسیح را در مقابل اعتبار کتاب مقدس قرار دهیم. مسیح باید خداوند و سرور همه چیز باشد. نه فقط باید خداوند زندگی روحانی ما باشد، بلکه باید بر زندگی عقلی ما هم خداوندی کند.

بدین طریق کتاب مقدس مرجع اصلی شیفر است. وی از دیدگاه کتاب مقدس چنین می‌گوید: «کتاب مقدس می‌گوید که در ابتدا همه چیز را خدای شخصی^{۱۶۸} و نامحدود که همیشه وجود داشته آفریده است. پس خدا یک خدای ذاتاً شخصی است نه غیرشخصی. به علاوه کتاب مقدس می‌گوید که خدا همه چیز را در خارج از خودش^{۱۶۹} آفرید.» اصطلاح «خارج از خودش» به نظر من بهترین راه تشریح آفرینش برای مردم قرن بیستم است. مقصود این نیست که درمورد فاصله تأکید کنیم، بلکه می‌خواهیم روشن سازیم که آفرینش به هیچ وجه بسط ذات الهی طبق نظر همه خدایی نیست. خدا وجود دارد (یک خدای شخصی که همیشه وجود داشته است) و همه چیز را خارج از خودش آفریده است. بدین طریق، چون کائنات دارای آغازی کاملاً شخصی است، محبت و ایجاد ارتباط (که از آرزوهای انسان قرن بیستم است) با خدایی که ذاتاً هست تضادی ندارد. کتاب مقدس در همین زمینه تاریخی می‌گوید که خدا انسان را به شیوه‌ای خاص به صورت و شبیه خود آفرید. اگر متوجه نباشیم که رابطه اصلی انسان با عالم بالا است، از نظر فکری در سطحی نازل خواهیم بود. درمورد ارتباط با عالم فروتر حیوانات، این طرز فکر که خود را هم سطح بدانیم، منسوخ شده است. امروزه انسان متجدد خودش را با ماشین مربوط می‌داند.

تنها راهی که می‌ماند این است که بگوییم انسان ثمره یک وجود غیرشخصی به اضافه زمان و تصادف است. کتاب مقدس درمورد انسان چیزی بیشتر می‌گوید. بدبختی انسان را نتیجه گناه او می‌داند. با این همه، انسان باز هم انسان است. سقوط انسان در گناه به این معنا نیست که دیگر صورت خدا را ندارد. این سقوط باعث نشده است که از انسان بودن باز بماند. صحیح نیست بگوییم که فقط مسیحی می‌تواند محبت داشته باشد. به علاوه غیرمسیحی هم ممکن است زیبایی را ترسیم نماید. هنوز نشانه‌های انسان بودن؛ یعنی محبت و عقل و اشتیاقی برای پیدا کردن مفهوم و ترس از نبودن و نظایر آن را حفظ کرده است. این امر حتی زمانی صادق است که نظام غیرمسیحی او وی را به این نتیجه می‌رساند که بگوید این خصوصیات وجود ندارند. کتاب مقدس تعلیم می‌دهد که هر چند به گونه‌ای یأس‌آور گمراه است، اما هیچ و پوچ نیست. انسان به این دلیل گمراه است که در نتیجه خطای واقعی اخلاقی از خدا که اساس زندگی اوست جدا شده، لیکن هرگز هیچ نخواهد بود. علت ترس و وحشت او گمراهی اوست، اما کتاب مقدس با اعلام نجات با مسیح و مصالحه با خدا و با هم‌نوعان، راه خلاصی از بدبختی را نشان می‌دهد و تنها در این صورت است که انسان وجود اصلی خود را درمی‌یابد.

هنگام مطالعه کتاب فرار از عقل باید توجه داشت که این اثر فقط تاریخ سیر تفکرات نیست، بلکه می‌خواهد فکر خواننده را روشن سازد و پیشنهادهای ارائه دهد. شیفر با پیشینه امریکایی و اروپایی خود چندان توجهی به تفکرات انگلیسی نکرده است. سبک نویسندگی او خلاصه و قاطع است. مانند یک سخنرانی توأم با تصویر است که نام‌ها و عقاید با سرعت به دنبال یکدیگر می‌آیند. نکته‌ها غالباً بدون آنکه اثبات شوند فقط ذکر می‌گردند. باید دانست که بسیاری از آثار مهم تاریخ تفکرات هم همین روش را دارند. آنچه مورد توجه ماست جزئیات استدالات نیست، بلکه

نظریه اصلی است. استحکام موضع شیفر دارای دو دلیل است. اول آنکه می‌خواهد نظریه‌ای هماهنگ درمورد تمام جنبه‌های زندگی ارائه دهد. فقط به آنچه که مخالفان آن را نجات پس از مرگ می‌نامند، علاقه‌مند نیست، هر چند قبول دارد نجات یکی از اجزای اساسی مسیحیت است.

به علاوه، علاقه و فعالیت مسیحیت را محدود به پرورش پرهیزکاری شخصی نمی‌داند، بلکه سعی می‌کند مسیحیت را به تمام جنبه‌های دیگر زندگی هم مربوط سازد. دومین دلیل استحکام موضع شیفر این است که کتاب مقدس را جدی می‌گیرد. برخلاف بعضی از مکتب‌های مسیحی، مخصوصاً ریشه‌گرایان افراطی دویست سال اخیر، در صدد نیست که اول فلسفه‌ای به وجود آورد و سپس آن را در لباس اصطلاحات کلامی بپوشاند. کوشش می‌نماید درمورد زندگی فلسفه‌ای به وجود آورد که بر اساس منبع بی‌نظیر سرچشمه مسیحیت یعنی کتاب مقدس، امور طبیعی و ماورای‌طبیعی را در خود هماهنگ سازد.

عده‌ای فکر می‌کنند که مشکل اصلی در همین جاست. نظام شیفر ممکن است خوب باشد، اما از کجا باید بدانیم که نظام معتبری است؟ شیفر وجود خدا را با روش‌های قدیمی (که خودش هم آنها را رد می‌کند) اثبات نمی‌نماید. از قرار معلوم، وجود خدا را بدیهی می‌شمارد. در جواب مشکل یاد شده، من خودم می‌گویم که شیفر فلسفه خود را به عنوان یک نظام ایمانی ارائه می‌دهد. تمام جنبه‌های آن را نمی‌گشاید. مثلاً درمورد زندگی پس از مرگ سخن نمی‌گوید. چنین جنبه‌هایی از ایمان اثبات شده نیستند (و در این جهان هم قابل اثبات نیست). هر چند در این زندگی می‌توانیم تا حدی از این امور باخبر گردیم، اما در تحلیل نهایی، آنها را بر اساس اعتبار دیگر جنبه‌های نظام ایمانی قبول می‌کنیم. این نوع پذیرش بر چه پایه‌ای قرار دارد؟

روش شیفر را می‌توان با مجموعه‌ای از فرضیه‌های علمی مقایسه کرد. یک فرضیه در مرحله اول نشان‌دهنده نظری ثابت نشده است که می‌خواهد موضوعی را که تا آن زمان درک نگردیده، روشن سازد. فرضیه خوب فرضیه‌ای است که با حقایق ثابت شده مطابقت داشته و بیشترین حقایق را در نظر بگیرد. شیفر این دو چیز را ادعا می‌کند: از سویی، فلسفه غیردینی، با رد هر آنچه که دارای مقدمات عقلی نباشد، آشکارا در تبیین مفهوم انسان، جهان، تاریخ و تجربه شخصی شکست خورده است. از سوی دیگر شیفر معتقد است که نظام ایمانی ارائه شده کتاب مقدس واقعاً معنادار است.

آیا این طرز فکر باعث نمی‌شود که مسیحیت به سطح یک نظام استدلالی تنزل نماید؟ جواب این است که لزوماً چنین نیست. کلمه «نظام» برای بعضی از مسیحیان که از تفکر دقیق واهمه دارند به کلمه‌ای ترسناک تبدیل شده است. در حالی که مفهوم ساده آن عبارت است از یک رشته اعتقادات که به یکدیگر بستگی دارند. البته امکان دارد به قدری در نظام خاص خود غرق شود که از زندگی واقعی غافل گردد. عهد جدید عیسی را شخصی معرفی می‌کند که دارای یک رشته اعتقادات هماهنگ بود، اما این امر مانع زندگی نمی‌گردید، بلکه به آن جهت و مقصود می‌بخشید. به علاوه از کلمه «فرضیه» هم نباید بترسیم، زیرا فرضیه‌ای که کتاب مقدس ارائه می‌دهد، فرضیه‌ای دور از ذهن و ایستا و خشک نیست، بلکه تفسیری است از زندگی که وقتی به آن عمل می‌کنیم، دارای مفهوم می‌گردد. دارای تعالیمی درمورد نظر مسیحی درباره خدا و آفرینش و مصالحه است. همچنین دارای تعالیم اخلاقی است مانند دو حکم مهم ایمان مسیحی: «خداوند خدای خود را به تمامی دل و تمامی جان و تمامی قوت خود محبت نما» و «همسایه خود را چون نفس خود محبت نما» (مرقس ۱۲: ۳۰ و ۳۱). صحت این احکام را نمی‌توان از قبل ثابت کرد. اول آنها را درک می‌کنیم و سپس وقتی عملی می‌سازیم مورد تأیید قرار می‌گیرند. علاوه بر این، شخص مسیحی هنگامی متوجه می‌شود که خدا شخصاً در او کار می‌کند که کتاب مقدس را بشنود و به آن عمل نماید.

اما مگر تمام این گفته‌ها به آن معنا نیست که ما بایستی برای کتاب مقدس اعتبار کامل قائل شویم؟ جواب این است که البته باید چنین کنیم. اگر نظام ایمانی ما را به این موضوع رهبری می‌کند که خداوند بودن مسیح را بپذیریم، پس باید خداوند بودن او را درمورد فرمان هم قبول کنیم و این هم به نوبه خود به این معناست که نظر او را درمورد اعتبار و حقیقت قبول نماییم. این امر برای مسیحی مانعی در راه تحقیقات علمی نیست، بلکه مشوق اوست و او را هدفمند می‌کند. برای او پایه‌ای مهیا می‌سازد که ممکن است از آنجا به عمل پردازد. این امر مانع از این نیست که درمورد قسمت‌های مختلف کتاب مقدس بررسی‌های تاریخی به عمل آید، بلکه آن را ضروری می‌شمارد، زیرا برای

درک قسمت‌های مختلف کتاب مقدس باید آنها را با توجه به پیش‌زمینه‌ای که در آن نوشته شده‌اند مطالعه نماییم. اصولاً وقایع مذکور در کتاب مقدس باید با همان روش‌های بررسی رویدادهای دیگر مورد مطالعه قرار گیرند. زبان کتاب مقدس باید با همان اصول زبان‌شناختی بررسی شود که در بررسی دیگر مسایل نیز مورد استفاده قرار می‌گیرد، زیرا کتاب مقدس ادعا دارد که درباره وقایع واقعی از طریق زبان انسانی سخن می‌گوید. این به آن معنا نیست که هر فرضیه متداولی را که در مورد صحت کتاب مقدس وجود دارد بپذیریم، بلکه مقصود این است که کسانی که اعتبار کتاب مقدس را قبول دارند، از تحقیقات اصیل علمی در مورد محتوای آن بهره‌مند می‌گردند. این امر ما را به مرز میان فلسفه و تاریخ می‌رساند و بدیهی است که برای بحث در این مورد به کتاب‌های دیگری احتیاج داریم.

در قسمت‌های قبل سیر برنامه‌ریزی شده‌ای برای بازدید دوره‌های مختلف فلسفه مغرب زمین انجام دادیم. اکنون وقت آن رسیده است که نتیجه‌گیری نماییم. برای انجام این امر می‌توانیم یک بار دیگر با سرعت بیشتری از همان مراحل که گذشتیم بگذریم. به جای این گذار از این سیر، مفیدتر خواهد بود که به بعضی از پرسش‌هایی که در این سیر و سفر برای ما مطرح شده است توجه نماییم. برای این منظور اول به بعضی از درس‌هایی که از گذشته می‌توان آموخت نگاه خواهیم کرد و سپس خواهیم پرسید که ارزش فلسفه برای انسان مسیحی در جهان امروزی چیست.

۱- درس‌هایی از گذشته

ناقص بودن نظام‌های فلسفی

از مباحثات هزار ساله بین فلاسفه و مسیحیان در مغرب زمین که در این بررسی مورد مطالعه قرار دادیم، مهم‌ترین درسی که می‌آموزیم این است که هیچ نظام فلسفی کامل و بی‌نقصی وجود ندارد. در واقع، می‌توان گفت که آن نظام‌هایی که مانند مکتب اصالت فکر مطلق^۱ بیش از همه ادعای جامعیت و کاملیت داشته‌اند، دارای کاستی‌های بیشتری هستند. آنچه در طی قرون مکرراً اتفاق می‌افتد این است که یک نفر عقیده‌ای را که جزئی از حقیقت کلی است، به طرز جدیدی مطرح می‌سازد و این عقیده به تدریج به مکتبی فلسفی تبدیل می‌گردد که از نظر پیروان آن تمام حقایق جهان را روشن می‌سازد و به منزله کلیدی شمرده می‌شود که تمام درهای بسته را باز می‌کند. بعد از مدتی پیروان این مکتب یا اقرار می‌کنند که مسایلی وجود دارد که از حل آنها عاجز هستند و یا به گونه‌ای تعصب‌آمیز وجود چنین مسایلی را انکار می‌نمایند و بدین طریق از حقیقت‌جویی دور می‌شوند. در هر حال مردم به تدریج از مکتب مزبور دلسرد شده و اعتمادشان را از دست می‌دهند و به جستجوی مکتب جدیدی می‌پردازند.

آنچه غالباً در فلسفه اتفاق می‌افتد این است که شخصی به موضوعی که مدت‌ها فراموش شده برخورد می‌نماید و یا این احتیاج را احساس می‌کند که لازم است بخشی از تجربیات خود را مطرح و یا آن را به طرز فکر جدید مربوط سازد. مثلاً عقل‌گرایان قرن هفدهم معتقد شدند که باید مسایل را از طریق تعقل و تفکر صحیح مورد مطالعه قرار دهیم. پیروان مکتب اصالت فکر در قرن نوزدهم به این نتیجه رسیدند که علت غائی تمام موجودات یک وجود روحانی است. سورن کیر که گارد در همان قرن اظهار عقیده کرد که پیروی از مکتب اصالت فکر باعث می‌شود که ارزش فرد و اهمیت زندگی واقعی را فراموش کنیم. در هر یک از موارد یاد شده، مدافعین یک عقیده خاص، چنان با خودمداری افسون نظریه‌های خود شده بودند که آن را به یک مکتب خشک و غیرقابل انعطاف تبدیل کردند، به طوری که نتیجه‌ای هم که از چالش اولیه آنها انتظار می‌رفت، عاید نشد.

البته این به آن معنا نیست که هیچ عقیده‌ای ارزش دائمی ندارد و هرگز نمی‌توان چیزی را واقعاً فهمید، بلکه می‌خواهیم بگوییم که باید از هر مکتبی آنچه را که صحیح و مفید است انتخاب و عقاید نادرست را رد نماییم؛ یعنی درست را از نادرست تشخیص دهیم. همانطوری که در علوم هیچ کس ادعا نمی‌کند که تمام حقایق را در اختیار دارد، در فلسفه هم هیچ فیلسوفی ادعا نمی‌کند که از تمام حقایق مطلع است. نظرات و روش‌های هر فلسفه‌ای غالباً آزمایشی و موقتی است. ممکن است انسان در مورد بعضی از مسایل درک صحیحی داشته باشد. روش آن ممکن است در مورد بعضی از مسایل سودمند افتد، اما اگر عاقل باشیم در مقابل نظام‌های ناقص و روش‌هایی که کامل شمرده می‌شوند، جنبه احتیاط را در پیش خواهیم گرفت.

خطرات وابسته ساختن بیش از حد ایمان مسیحی به یک مکتب فلسفی خاص

مطالبی که در بند الف بیان شد، باید برای ما هشدار باشد که مسیحیت را بیش از حد به یک فلسفه خاص وابسته نسازیم. این یکی از دام‌هایی است که مسیحیان علاقه‌مند به فلسفه گاهی گرفتار آن می‌شوند. این خطر ممکن است از دو راه به وجود آید. از طرفی ممکن است عده‌ای علاقه‌مند باشند متداول‌ترین عقاید فلسفی زمان خود را بپذیرند

و سپس مسیحیت را با توجه به آن تفسیر نمایند. از طرف دیگر ممکن است عده‌ای تصور کنند که یک مکتب فلسفی خاص جواب تمام مسایل آن زمان را در خود دارد. مثلاً در زمان ما پال وان بورن از مکتب تحلیل زبان‌شناختی، ریشه‌گراترین و نزدیک‌بین‌ترین نوع آن را به طور در بست به عنوان صحیح‌ترین فلسفه پذیرفته است. به همین دلیل مجبور شده است طبق سلیقه آن فلسفه، در مسیحیت جرح و تعدیل به عمل آورد.

رودلف بولتمان فلسفه هستی‌گرایی مارتین هایدگر را صحیح‌ترین پایه فلسفی برای مسیحیت می‌داند، در حالی که یک قرن قبل از وی مکتبی که یگانه پایه فلسفی مسیحیت شمرده می‌شد نوعی اصالت عقل بود. در زمان گذشته هم مسیحیت با عقاید ارسطو و افلاطون هماهنگ گردیده بود. همانطوری که قبلاً شرح دادیم در هر مورد مسیحیت مجبور می‌شد در چهارچوب آن فلسفه‌ها قرار گیرد، اما به تدریج نقایص این مکتب‌های فلسفی ظاهر می‌شد و نسل‌های بعدی از اینکه گذشتگان‌شان از مکتب‌هایی چنین ناقص پیروی می‌کردند، در عجب می‌ماندند. گاهی چنین اتفاق می‌افتد که یک متکلم، یک مکتب فلسفی را صد در صد می‌پذیرد. گاهی هم یک متکلم شیفته عقیده خاصی می‌شود و آن را کلیدی برای حل تمام مسایل می‌انگارد. به عنوان مثال، می‌توان نظر شلایر ماکر را ذکر کرد که ذات دین را احساس توکل محض می‌دانست. بدیهی است که در این عقیده حقیقتی وجود دارد، اما اشتباه شلایر ماکر در این است که می‌خواهد این اعتقاد را معیار تمام حقایق دینی بسازد و به همین دلیل به نتایج بسیار وخیمی می‌رسد؛ یعنی مجبور می‌شود از پذیرفتن بسیاری از حقایق مسیحی خودداری نماید. بدین طریق، چون معیار او بر پایه ناقص قرار داشت، به همین دلیل به نتایج غلطی رسید. وقتی دین را در چهارچوب یک عقیده خاص محصور سازیم، همین وضع پیش خواهد آمد.

هنگامی که مسیحیت را به یک نظام یا عقیده فلسفی خاص بیش از حد نزدیک سازیم لااقل دو خطر به وجود می‌آید، اولاً باید در ایمان مسیحی تغییراتی بدهیم تا بتواند در چهارچوب آن فلسفه یا عقیده قرار گیرد؛ یعنی بعضی چیزها را باید بسط داد و بعضی چیزها را کنار گذاشت یا فراموش کرد. ثانیاً وقتی در نظام فلسفی مزبور نقصی مشاهده گردد، این تصور به وجود خواهد آمد که ایمان مسیحی هم همراه آن فلسفه دچار شکست شده است. جای تعجب نیست که امروزه در بسیاری از محافل فلسفی این تصور وجود دارد که چون استدلالات عقل‌گرایانه قدیمی ارسطویی درمورد اثبات وجود خدا دیگر مورد قبول نیست، پس تمام پایه‌های عقلی ایمان به خدا از بین رفته است.

مقصود ما از این بیانات این نیست که فلسفه هیچ ارزشی ندارد. یکی از ارزش‌های مهم فلسفه غیردینی (که از این نظر به بدعت‌های دینی شباهت دارد) این است که باعث می‌شود متفکران مسیحی درباره موضع خود به تفکر مجدد پردازند. ایرادهایی که بر دلایل قدیمی اثبات وجود خدا وارد شد، این پرسش را مطرح ساخت که ایمان به خدا بر چه پایه‌ای قرار دارد. حملات مکتب ثبوتی منطقی و مکتب شک تحلیل زبان‌شناختی علیه مسیحیت باعث شده است که بعضی از متفکران مسیحی بررسی‌های جدید بیشتری درمورد ماهیت مکاشفه الهی و نقش زبان و ارتباط در ایمان مسیحی انجام دهند. نتیجه‌ای که از این بحث عاید می‌گردد این است که ما نباید مانند بعضی از متفکران فریب خورده به دنبال فلسفه‌های متداول روز باشیم و به طور در بست به آنها تسلیم شویم و در عین حال نباید مانند بعضی از ایمانداران با ترس و لرز از فلسفه فرار کنیم. راه صحیح این است که با آرامش و خونسردی هر جریان جدید را مورد مطالعه قرار دهیم و با توجه به تجربیات و ایمان خود به ارزیابی آن پردازیم.

الهیات طبیعی

الهیات طبیعی دارای خصوصیتی نظیر فخر است که در مقابل فشار عکس‌العمل نشان می‌دهد. هر چند ممکن است گاهی به فراموشی سپرده شود، اما همیشه عده‌ای وجود دارند که آن را دوباره مطرح می‌سازند. چند سال قبل الهیات طبیعی را «بیمار اروپا» می‌خواندند. در واقع، هم فلاسفه و هم پیروان بارت ضربه‌های شدیدی بر آن وارد ساختند. در این اواخر هوارد روت^۲ طی مقالاتی تجدید حیات آن را قویاً خواستار شده است. نظر او این است که نباید اعتقادی را که مفید است دور بیندازیم، زیرا به عقیده او در الهیات حتماً به الهیات مابعدالطبیعه^۳ احتیاج داریم که البته مقصود او الهیات طبیعی^۴ است. باید دانست که موضوع آنقدرها هم که فلاسفه‌ای مانند دکارت تصور می‌کردند، ساده نیست. پروفیسور روت هم اظهار نمی‌دارد که الهیات طبیعی در آینده به چه صورتی در خواهد آمد (فقط اشاراتی می‌نماید که

^۲ Howard Root

^۳ Metaphysical Theology

^۴ Natural Theology

در آینده بیشتر به هنر و تصورات ابتکاری توجه خواهد داشت). در این مورد چه نظری باید داشته باشیم؟ با توجه به مطالعاتی که انجام دادیم، نکات زیر برای راهنمایی در مورد آینده پیشنهاد می‌شود:

۱- استدلالات سنتی عقلی در مورد اثبات وجود خدا دارای اعتبار نخواهد بود. منطق آنها مشکوک است و نمی‌توانند ما را به سوی ایمان به خدای مسیحی و تجربیات مسیحی رهبری نمایند. ما در همان ابتدا به هنگام بحث درباره آنسلم و توماس اکویناس به این امر توجه کردیم. موضوع وقتی مورد تأکید قرار گرفت که مباحثات کلاسیک متفکرانی مانند دکارت و کانت را مورد توجه قرار دادیم. در عصر ما هم نوشته‌های جان رابینسون و پل تیلیش در مورد الهیات طبیعی دارای ثمر نبوده است.

۲- این امر به نظر من نباید موجب ناراحتی باشد. برای خدا هیچ افتخاری نخواهد بود که ما به عنوان دفاع از او استدلالات مشکوک را به کار گیریم! این دلایل که از خارج مکاشفه مسیحی گرفته شده‌اند قادر نیستند ایمان اشخاص مؤمن را هم تقویت نمایند. علاوه بر این همانطوری که در بحث بررسی نفوذ فلسفه قرون وسطی روشن ساختیم، الهیات طبیعی راه را برای همه گونه مباحثاتی باز کرد که این خود موجب مبهم شدن انجیل مسیح می‌گردید. به جای اینکه فکر مردم را برای قبول مکاشفه مسیحی روشن کند، وسوسه‌ای دائمی ایجاد کرد که خدا را به صورت انسان تصور نماییم.

۳- از طرف دیگر متفکرانی مانند بارت در آثار اولیه خود در این اشتباه افتادند که انسان جدا از انجیل معرفتی درباره خدا ندارد. چنین به نظر می‌رسد که تجربیات مشترک مردم و همچنین قسمت‌های مختلف کتاب مقدس (مثلاً مزمور ۱۹: ۱ و ۲ و اعمال رسولان ۱۴: ۱۷، ۱۷: ۲۲-۳۱ و رومیان ۱: ۱۹-۲۱ و ۳۲، ۲: ۱۲-۱۶) حاکی از این است که مردم حتی کسانی که انجیل را ننشیده و به آن جواب مثبت نداده‌اند، از وجود خدا باخبر هستند. این اطلاع در مورد خدا ممکن است کامل نباشد و بدون شک آن نوع معرفت صمیمانه و شخصی خدا توسط مسیح از طریق روح القدس نیست که پولس رسول در مورد آن شهادت می‌دهد و آن را مختص مسیحیان می‌داند (مثلاً رومیان ۸: ۱۵-۱۷ و اول قرنتیان ۲: ۶-۱۶ و غلاطیان ۲: ۲۰ و افسسیان ۲: ۱، ۳: ۱۷-۱۹). مسیحیان در تمام اعصار نظرات پولس در این مورد را تأیید کرده‌اند. از طرف دیگر همین اطلاع کلی در مورد وجود خداست که نشان می‌دهد همه در مقابل او مسؤول هستیم و این امر می‌تواند وسیله‌ای برای در میان گذاشتن پیام مسیحی با آنها باشد و وضع گناه‌آلود انسان را نشان دهد.

این اطلاع کلی از وجود خدا وقتی دارای اهمیت بیشتری می‌گردد که در مورد این سؤال فکر کنیم که آیا واقعا ایمان داریم که کائنات و جهانی که در آن زندگی می‌کنیم با تمام نظم و انتظامی که در آن وجود دارد، بر اثر تصادف محض به وجود آمده است یا اینکه نشان‌دهنده یک طراح ذی‌شعور است. به نظر من قبول فرضیه اول با وجودی که ظاهراً در کائنات نقایصی مشاهده می‌کنیم، کاملاً غیرمعقول است. به نظر من پروفیسور روت کار درستی می‌کند که به آگاهی انسان در مورد خدا در هنر و ادبیات اشاره می‌نماید. این امر آنچنان مهم نیست که بتوان آن را واقعا الهیات دانست. الهیات طبیعی (به معنای علم هماهنگ در مورد خدا و رابطه او با جهان بدون استفاده از مکاشفه مسیحی) ما را به بن‌بست می‌کشانند. در عین حال با توجه به تجربیات مشترک مردم و شهادت نویسندگان کتاب مقدس می‌توان قبول کرد که ظهور الهی در طبیعت و آگاهی طبیعی در مورد خدا وجود دارد. شایسته است که در موعظه و دفاعیات و فلسفه دین به این حقیقت توجه نماییم.

۴- بسیار بجا خواهد بود که با توجه به نظر وان تیل و شیفر در مورد اهمیت پیش‌فرض‌ها، پیشنهاد هوارد روت را در مورد قبول نوع جدیدی از الهیات طبیعی مورد بررسی قرار دهیم. در موقع بحث درباره نظرات شیفر متوجه شدیم که ایمان مسیحی را می‌توان به یک فرضیه علمی تشبیه کرد، زیرا درباره پدیده‌ای توضیح می‌دهد که بدون آن فرضیه قابل توضیح نیست و به زندگی جامعیتی می‌بخشد که به طرز دیگری ممکن نیست. خواه به جهان از نظر کلی نگاه کنیم یا از نظر تجربیات زندگی شخصی، در هر حال فرضیه مزبور صادق است. اگر پیش‌فرض ما در مورد جهان، طرز فکر الحادی و انسان‌گرایی باشد، تمام کائنات را ثمره تصادف محض خواهیم دانست. تمام معیارهای انسان تصادفی و دل‌بخواهی خواهد بود. اگر چنین باشد، به قول مکبث «زندگی، افسانه‌ای است سرشار از امور بی‌معنا که به زبان یک نادان بیان می‌شود». اگر چنین پیش‌فرض‌هایی مورد قبول باشد، کاملاً صحیح خواهد بود که انسان برای خودش

زندگی کند. کسب لذت و سودجویی و مواد مخدر (یعنی هر چه در انسان بالاترین لذت و کمترین ناراحتی را ایجاد کند) هدف اصلی زندگی خواهد بود. با این همه، چیزی در انسان وجود دارد که به این وضع اعتراض می‌نماید. آیا این فقط یک آرزوی رؤیایی است؟ در این دنیای پیچیده آیا صحیح خواهد بود بگوییم که همه چیز تصادفاً به وجود آمده است و اتم‌ها به طور تصادفی گرد یکدیگر جمع شده و دنیا را پدید آورده‌اند؟

وان تیل و شيفر می‌گویند که کائنات به طور کلی و زندگی انسان به طور خاص فقط بر اساس پیش‌فرض‌های مسیحی دارای مفهوم هستند. آنچه آنها می‌گویند الهیات طبیعی به مفهوم متداول آن نیست. کلید مفهوم حیات بر اثر تفکر بر پدیده‌ها به دست نمی‌آید. راز زندگی مانند معمایی است که بعضی از قسمت‌های آن گم شده و یا به قدری بفرنج است که بدون توجه به مدل اصلی نمی‌توان آن را حل کرد. انسان با شروع از خود و با اتکا به عقل‌گرایی خود نمی‌تواند مفهوم زندگی را دریابد. بیان این مطلب به مفهوم آن نیست که کتاب مقدس همه چیز را توضیح می‌دهد و در واقع هم همه چیز را توضیح نمی‌دهد. ادعا ندارد که می‌تواند کار دانشمندان علوم مختلف را انجام دهد. حتی درباره خدا هم همه چیز را نمی‌گوید. کلیدی به دست می‌دهد که به طور کلی در مورد مفهوم زندگی هماهنگی ایجاد می‌نماید. بدینسان نمی‌خواهیم به همان اعتقاد بی‌اعتبار دفاعیات دینی مبنی بر اینکه خدا فاصله‌ها را پر می‌کند، برگردیم و اگر نتوانیم در مورد پدیده‌های دلیلی علمی ارائه دهیم آن را به خدا نسبت دهیم و بعد از مدتی دلیلی طبیعی برای آن پیدا کنیم. موضوع بحث ما چیز دیگری است و مربوط به پیش‌فرض‌های دلایل طبیعی است. در واقع، توضیح علمی عبارت است از بیان دلیل یک پدیده خاص. پس پرسشی که پیش می‌آید اینکه آیا این دلایل عقلی در مرحله نهایی، مربوط به امور بی‌معنا و خلاف عقل هستند یا برعکس.

بیان چنین اعتقادی به این معنا نیست که الهیات مسیحی فقط پیش‌فرض و فرضیه است (در هر حال پیش‌فرض‌ها اصولی نیستند که تصادفاً و طبق سلیقه شخصی انتخاب شده باشند. اعتبار آنها از طریق نتایج حاصله روشن می‌شود. اگر این فرضیه‌ها اعتبار خود را از دست بدهند، باید به دنبال پیش‌فرض‌های جدیدی رفت). این اعتقاد مسیحی که خدا کائنات را در خارج از خودش خلق فرمود، یک پیش‌فرض مسیحی در مورد مفهوم کلی زندگی است. تفسیر مسیحی از زندگی در محدوده فرضیه نمی‌ماند. تعالیم کتاب مقدس درباره بخشیده شدن، ایمان، تولد جدید، محبت و تمام جنبه‌های فعالیت‌های بشری وقتی ارزش پیدا می‌کند که فرد مسیحی آن را در عمل تجربه کند؛ یعنی به تجارب انسان معنا می‌بخشد. بنابراین دقیقاً به هنگام پیوند میان تجربه و تفسیر انجیل است که انسان با خدا رو به رو می‌شود و این امر در الهیات مسیحی مکاشفه یا ظهور الهی خوانده می‌شود.

۵- در گذشته غالباً اینطور تصور می‌شد که فلسفه دین مسیحی با الهیات طبیعی هیچ تفاوتی ندارد. شک نیست که یکی از علل این تصور وجود مسیحیانی بود که به فلسفه علاقه داشتند، پیرو یک مکتب خاصی از فلسفه بودند و از روش‌های الهیات طبیعی دفاع می‌کردند، اما نباید تصور کنیم که فقط همین امکان وجود دارد. امکان دیگر این است که فلسفه دین مسیحی مبتنی بر مکاشفه مسیحی و تجارب مسیحیان مؤمن در مورد خداست. این به منزله کوششی برای تبدیل پیام مسیحی به یک فلسفه خصوصی نیست. مردم از طریق استدلالات محض با خدا رو به رو نمی‌شوند، بلکه فقط هنگامی با تمام وجود خود با خدا رو به رو می‌گردند که انجیل به وسیله کلیسا به آنها ارائه گردد.

اشتغال به فلسفه کار هر شخص معمولی نیست. انسان ممکن است یک مسیحی بسیار خوب باشد، اما این مسایل فلسفی را کاملاً درک نکند. با این همه، چون ایمان مسیحی ادعا می‌کند که دارای نوعی معرفت است و معتقد است که بعضی از وقایع گذشته برای بشریت اهمیت حیاتی دارد، خواه ناخواه بعضی پرسش‌های فلسفی مطرح می‌سازد. پدیده انجیل تا آنجا که پرسش‌های فلسفی مطرح می‌سازد، موضوع اصلی فلسفه دین مسیحی را ارائه می‌کند. در واقع، این همان چیزی است که در سال‌های اخیر تا حدی در آن محافل فلسفی که به بررسی ماهیت و طرز عمل زبان دینی علاقه دارند روی داده است. از این نظر نهضت تحلیلی در فلسفه و همچنین توجه جدیدی که در سال‌های اخیر به فلسفه تاریخ مشاهده می‌شود باید مورد استقبال مسیحیان قرار گیرد.

این موضوع را به طرز دیگری می‌توان بیان کرد. از این به بعد انجیل مسیحی از نظر فلسفی باید خودش روی پای خود بایستد. مسیحیت باید خودش بتواند اعتبار خود را ثابت کند. دلایل ما برای اثبات وجود خدا باید از تجربیات ما در مورد خدا از کل انجیل سرچشمه بگیرد و نباید بر دلایل فرضی محض که از خارج گرفته شده، متکی باشد. در زمان

گذشته غالباً مدافعان مسیحیت خودشان را به جای محصلی می گذاشتند که جواب قضیه را می داند، اما طرز استدلال را نمی داند و به همین دلیل از خودش دلایلی می تراشد. همانطوری که دبیر ریاضی می تواند فوراً به اصل موضوع پی ببرد، به همان طریق فلاسفه غیردینی جدید هم از قبول دلایل بی اعتبار الهیات طبیعی خودداری می نمایند. در آینده فلاسفه مسیحی باید قادر باشند اعتبار مسیحیت را با بررسی دقیق تر مکاشفه مسیحی ثابت نمایند و در غیر این صورت در این رشته مداخله نکنند.

مکاشفه و تاریخ

در اینجا قصد نداریم شرح جامعی درمورد مکاشفه و تاریخ ذکر نماییم، بلکه چون در این کتاب بارها به این موضوع اشاره شده است، ذکر چند نکته را لازم می دانیم. قبلاً گفتیم که مکاشفه عبارت است از اینکه خدا خود را به گونه ای خاص ظاهر سازد. هر چند خدا در طبیعت هم ظاهر می شود، اما ظهور اصلی عبارت است از ظهور شخص خدا در مسیح به شرح مذکور در کلام خدا یعنی کتاب مقدس. این پدیده ای پیچیده است که هر چند اساس ایمان مسیحی است، ولی به بررسی های بیشتر از آنچه تاکنون انجام شده احتیاج دارد. این موضوع همانقدر پیچیده است که مسأله مسیح شناسی در کلیسای اولیه، آنچنان که حتی عده ای معتقد بودند که عیسی فقط انسان است و عده ای دیگر جنبه انسانی او را انکار می کردند و عده ای او را ترکیبی از این دو می دانستند. می توان به این نکته توجه کرد که ریشه گرایی جدید با تأکید درمورد بعضی نکات و نادیده گرفتن بعضی نکات دیگر دوباره به همان دام های قدیمی گرفتار می شود، پس می توان گفت که در ظهور الهی در مسیح هم عامل انسانی و هم عامل الهی وجود دارد. اگر بخواهیم آن را درک کنیم، باید توجه داشته باشیم که درمورد یکی از این دو عامل بیش از حد تأکید ننماییم.

متفکران جدید ممکن است در جهت دیگری دچار افراط گرایی شوند. ریشه گرایان اگزیستانسیالیست می گویند که کتاب مقدس عمدتاً عبارت است از داستان های افسانه ای غیرتاریخی درمورد شناسایی انسان از خودش. اینها امروزه از این لحاظ ارزش دارند که به درک ما درمورد وجود انسان کمک می کنند. مسیحیان انجیلی در جواب آنها می گویند که این ادعا به هیچ وجه صحیح نیست، زیرا کتاب مقدس وسیله اعلام بعضی از حقایق مکشوف شده الهی است که از راه دیگر نمی توان از آنها اطلاع یافت. در واقع، در هر دو عقیده حقایقی وجود دارد. از نظری انسان ها هستند که درمورد صحت و سقم امور ابراز عقیده می کنند. مسیحیان انجیلی این حقیقت را فراموش می کنند که کتاب مقدس دارای عوامل هستی گرایی فراوانی است. بخش زیادی از کتاب مقدس مربوط به اعلام حقایق جدید نیست، بلکه مربوط است به مشاهده حقایق قدیمی در پرتو نور جدید. به عنوان مثال می توان مزامیر را ذکر کرد که در آنها نویسنده درباره وضع خود و سپس درباره خدا به تفکر می پردازد و در پایان موضوعات را با دید متفاوتی مشاهده می کند، زیرا بر اثر این تفکرات حضور خدا را احساس کرده است. مهم ترین هدف مثل ها، مانند مثل سامری نیکو این نیست که حقایق را منتقل نماید، بلکه این است که شنونده را با خودش و با انگیزه هایش رو به رو سازد تا اینکه شنونده مانند آن عمل نماید.

اشتباه اگزیستانسیالیست ها در این است که معتقدند غیر از این موضوع چیز دیگری وجود ندارد. اگر ادعای آنها صحیح باشد، پس چرا باید درباره مسیحیت این همه جر و بحث کنیم و به کلیسا برویم و سازمان های کلیسایی را فعال نگاه داریم، در حالی که عده زیادی به آن علاقه ندارند. در واقع این همان طرز فکر کسانی است که در خارج از مسیحیت قرار دارند و به آن علاقه ای نشان نمی دهند و مخصوصاً وقتی می شنوند که ریشه گرایان می گویند ما درباره رفتار و گفتار واقعی عیسی اطلاع زیادی نداریم، در اعتقاد خود راسخ تر می شوند. آنها می گویند که انسان می تواند ادراک خود درمورد وجود را مثلاً با خواندن رمان و تماشای تلویزیون توسعه دهد و احتیاجی به اعتقادات مسیحی ندارد.

نظر ریشه گرایان و اگزیستانسیالیست ها درمورد کتاب مقدس از سه جهت دارای نقص است: اولاً به این نکته توجه ندارند که نویسندگان کتاب مقدس ادعا می نمایند که نوشته های آنها فقط داستان توأم با مثل نیست، بلکه از طریق کلمات انسانی، کلام خدا را بیان می دارند. آنچه آنها بیان می دارند در مرحله اول مربوط به وضع و شرایط خاص انسانی است. با این همه ادعا می کنند که گفته آنها را خدا عطا کرده و دارای اهمیت حیاتی است. وقتی فقط عامل هستی گرایی را مورد تأکید قرار دهیم، قسمت های دیگر انجیل در بوته فراموشی میفتد. ثانیاً در کتاب مقدس عامل هستی گرایی به طور ناگسستنی با آگاهی از وظایف مرتبط است. این شامل بیاناتی است درمورد ذات خدا، انتظارات

خدا از انسان، کارهایی که خدا برای انسان انجام داده و همچنین تفسیر وقایع خاصی مانند خروج بنی اسرائیل از مصر و زندگی و مرگ و رستاخیز مسیح، پس به هر دو احتیاج داریم. ثالثاً درک کتاب مقدس از زندگی با وقایع تاریخی (یعنی اعمال خدا در تاریخ) مرتبط است. اگر این وقایع واقعا اتفاق نیفتاده باشند، ایمان مسیحی پایه و اساس خود را از دست خواهد داد. این وقایع و همچنین تفسیرهایی که از آنها در کتاب مقدس به عمل آمده، همگی جزئی از مکاشفه مسیحی است. بدین طریق، نه فقط به عرضه کردن پیام مسیحی به دنیای جدید مربوط است، بلکه به هر نوع فلسفه دین مسیحی ارتباط پیدا می کنند.

ایمان مسیحی ادعا دارد که شاهد اموری است که خدا در زمان و مکان انجام داده است و انجام می دهد. اصولاً گزارشات این وقایع مانند هر گزارش تاریخی دیگری قابل بررسی و نقد و انتقاد است و اگر جز این باشد، ادعای تاریخی بودن آنها قابل قبول نخواهد بود. امروزه گاهی این ایراد وارد می شود که مورخین جدید و نقاد نمی توانند در بررسی های خود به امور ماورای طبیعی توجه کنند. همه چیز را باید بر اساس علل مشخص تفسیر نمود، زیرا در غیر این صورت هر نوع خرافات و افسانه در بررسی های تاریخی وارد خواهد شد. پس از ابتدای کار، امور ماورای طبیعی معجزه آسا به کناری گذاشته می شود. بدیهی است که مورخین به معیاری احتیاج دارند که به کمک آن، حقایق را از امور غیرواقعی تشخیص دهند. به نظر من اگر در این مورد بیش از حد تأکید کنیم، درباره وظیفه مورخین دچار اشتباه خواهیم شد، زیرا در این صورت مورخ قبل از اینکه به دلایل توجه کند، درباره وقایع تصمیم گیری خواهد نمود.

تاریخ عبارت است از مجموعه وقایع گذشته. آنچه علم تاریخ خوانده می شود، فقط فهرستی از این وقایع یعنی فقط گزارشی از وقایعی که روی داده نیست، زیرا از طرفی مورخ نمی تواند به گذشته برگردد و خودش وقایع را مشاهده نماید (مگر در مواردی که خودش شاهد عینی باشد). از طرف دیگر تمام حقایقی را که به دست می آورد نمی پذیرد، بلکه انتخاب می کند. برای اینکه این حقایق را در کتابی گرد آورد، ناچار از گزینش است، می کوشد علل را پیگیری نماید و اثرات آنها را ارزیابی کند. مورخ در موقع انجام کار خود، گذشته را بازسازی نمی نماید، زیرا گذشته در واقع قابل بازسازی نیست. کار او بیشتر ساختن یک مدل یا نمونه است. مدل نشان دهنده چیز دیگری است که ما را قادر می سازد بفهمیم آن چیز چگونه است. بعضی از مواد لازم برای ساختن این مدل را می توان از مدارکی به دست آورد که به نظر مورخ شامل گزارشات وقایع اصلی و شهود عینی است (هر چند ممکن است گاهی به چنین گزارشاتی دسترسی نداشته باشد). قسمت های دیگر مدل را خود مورخ می سازد. این بخش اخیر است که نه فقط بخش های اولیه را هم در بردارد، بلکه می توان آنها را با هم هماهنگ ساخت.

وقتی تاریخ را اینطور تعریف نماییم، عده ای ممکن است تصور نمایند که رشته ای است کاملاً انتخابی که علی الاصول به سلیقه مورخ بستگی دارد. جواب من به این ایراد این است که امکان دارد گاهی اینطور باشد، اما همیشه چنین نیست. ارزش کار یک مورخ هم به منابعی که مورد استفاده قرار می دهد و هم به تفسیرهایی که انجام می دهد، بستگی دارد. قسمت دوم را نباید به قسمت اول تحمیل کرد. هر چند مورخ از تجربیات خود برای ترسیم یک شخصیت یا واقعه تاریخی استفاده می کند، اما نباید در این مورد به پیشداوری بپردازد. در واقع، خود اطلاعات به شکل گیری تفسیر کمک می کنند. این موضوع را اخیراً در آلمان ولفهارت پاننبرگ^۵ اینطور بیان کرده است: «ایمان تاریخی از نظری که ممکن نیست به معنای وقایع دست یابد و فقط به وقایع توجه می نماید محدود نیست. باید دانست که وقایع همیشه معنای اصلی خود را در متن گزارشی می یابند که در آن روی داده اند.» در مورد رستاخیز عیسی این به آن معناست که برای پی بردن به اعتبار آن باید گزارشات مربوط به آن را با دقت مورد بررسی قرار دهیم و نباید این پیشداوری را داشته باشیم که تمام وقایع تاریخی لزوماً باید شبیه یکدیگر باشند.

ج. دابلیو. مونتگمری^۶، فیلسوف تاریخ امریکایی معتقد است که حقایق و تفسیرها را باید مانند پا و کفش بدانیم. تفسیری که مورخ در مورد اطلاعات به عمل می آورد نباید جنبه افراط و تفریط داشته باشد. حتی می توان گفت که مورخ نقاد مانند فروشنده کفش است که کفش های متعددی در اختیار دارد. کار او این است که به اطلاعاتی که در دست دارد نگاه کند و تفسیرهای مختلف را مورد بررسی قرار دهد تا بالاخره کفشی را که نه بزرگ باشد و نه کوچک پیدا کند. این امر مخصوصاً زمانی مهم است که بخواهیم رابطه ها را پیگیری و اهمیت موضوع را ارزیابی نماییم. وقتی مورخ با این موضوع رو به رو می شود که آیا اصولاً واقعه ای اتفاق افتاده است یا نه باید با توجه به اطلاعاتی که در

^۵ Wulfhart Pannenberg

^۶ J. W. Montgomery

دسترس دارد، با در نظر گرفتن اعتبار اطلاعات و هماهنگی آنها با مدل کلی، توضیحی را که بیش از همه محتمل است بپذیرد. ممکن است لازم باشد مورخ با توجه به اطلاعاتی که در دست دارد، برنامه کلی خود را تغییر دهد. مثلاً ممکن است با این فرض شروع کند که امروزه هیچ معجزه‌ای انجام نمی‌شود. این موضع اساسی غالب علمای ریشه‌گرای عهد جدید است. با این طرز فکر با معجزات مذکور در کتاب مقدس از جمله رستاخیز عیسی برخورد می‌کنند و بعضی از آنها بدون آنکه رنج بررسی بیشتری را بر خود هموار کنند، این معجزات را به عنوان اسطوره رد می‌کنند. به نظر من روش صحیح این است که اطلاعات را مورد بررسی دقیق قرار دهیم و تمام احتمالات را مطالعه کنیم مانند اینکه اگر عیسی واقعاً نمرده بود چه می‌شد، اگر شاگردان جسد او را دزدیده بودند، اگر شاگردان به دروغ شایع کرده بودند که او زنده شده است یا اینکه گرفتار اوهام و خیالات گردیده بودند، موضوع به چه صورتی درمی‌آمد. هیچ یک از این احتمالات با اطلاعات موجود هماهنگی ندارد، زیرا معنای تمام آنها این است که وقایع مزبور فریبی بیش نیست. با این فرضیه‌ها نمی‌توان روشن ساخت که اگر وقایع حقیقت نداشت چه عاملی باعث تغییر انگیزه‌ها و شخصیت شاگردان می‌گردید. هر چند ممکن است این گفته در نظر بعضی از متفکران امروزی ساده‌لوحانه جلوه کند، اما اگر خدا خداست و بخشنده اصلی زندگی است، از اینکه بتواند مرده را زنده کند نباید تعجب کرد. به نظر من بهترین توضیح در این مورد آن است که عیسی واقعاً زنده شد.

ما رستاخیز عیسی را به عنوان نمونه‌ای ذکر کردیم که مسیحیت به پشتوانه آن پابرجا می‌ماند یا از بین می‌رود و همچنین نمونه‌ای است از اینکه اطلاعات ممکن است تعیین‌کننده تفسیر باشند و نه بالعکس. در یک قرن و نیم گذشته غالب نقادان تاریخی کتاب مقدس معیارهای دلخواهی تعیین کرده‌اند. تفسیرهایی که جنبه افراط یا تفریط داشته‌اند، به طور سطحی به بررسی دقیق متن کتاب مقدس ترجیح داده شده‌اند. به نظر من بیشتر شکهای متکلمین ریشه‌گرا به این دلیل نیست که دارای دانش و روش‌های عالی است، بلکه به دلیل نداشتن دانش است. به عنوان نمونه می‌توان کتاب بنیادهای مسیح‌شناسی عهد جدید به قلم آر. اچ. فولر^۷ را ذکر کرد. این کتاب بررسی عالمانه‌ای در مورد بنیادهای مسیحیت است. برای این منظور فولر از روش نقادی متن مکتب آلمانی بولتمان استفاده می‌کند.

پایه اساسی اعتقاد فولر این است که داستان‌های انجیل نشان‌دهنده اعتقاد مسیح‌شناسی کلیسا در دوره بعد از رستاخیز است. از نظر او این فقط یک امر بدیهی و فقط به این معنا نیست که نویسندگان انجیل از ابتدا نتایج داستان را می‌دانستند و مطالب خود را با توجه به این امر تنظیم نمودند، بلکه این اعتقاد فولر معیاری است برای او تا بر طبق آن هر چه را که می‌خواهد قبول می‌کند و هر چه را نمی‌پسندد رد می‌کند. پروفیسور فولر با توجه به این اعتقاد، قاعده کلی تاریخی زیر را قبول می‌نماید: در مورد سخنان عیسی، طبق روش نقادی سنت و تاریخ، هر چه که نظیر آن در میان سنن یهود یافت شود (از قبیل آخرت‌شناسی و سخنان مربوط به علمای دین) و همچنین هر چه که طبق اطلاعات خارج از انجیل منعکس‌کننده ایمان و عمل و شرایط کلیسای بعد از رستاخیز مسیح است، باید به کناری گذاشته شود. به عبارت دیگر از طرفی باید قبول کنیم که عیسی هیچ وجه مشترکی با معاصران خود نداشت و از طرف دیگر باید فرض کنیم که عیسی از آینده کلیسا و رستاخیز خود هیچ اطلاعی نداشت. بدین طریق درک سنتی رسالت مسیح (که عبارت بود از اینکه برای کلیسا جان خود را فدا کند و زنده شود و کلیسا را تأسیس نماید) کاملاً مورد انکار قرار می‌گیرد.

در واقع این برخورد نوعی پیشداوری است. وقتی این دو قانون را اعمال کنیم، بسیاری از فرمایشات مسیح در انجیل بدون آنکه مورد بررسی قرار گیرند، خود به خود به کناری گذاشته می‌شوند. حال اگر درک سنتی از رسالت عیسی صحیح باشد (و قطعاً این احتمال نباید بر اثر پیشداوری کنار گذاشته شود) طبیعتاً لازم می‌آید که عیسی مفهوم مرگ و رستاخیز خود را برای شاگردان بیان دارد و شمه‌ای از ماهیت و مفهوم و رفتار کلیسا را برای آنها شرح دهد. بدیهی است که باید معیار تاریخی صحیحی داشته باشیم تا بتوانیم حقیقت را از بدعت و عقاید نادرست تشخیص دهیم. این مسایل معیارهایی است که ممکن نیست مورد قبول هیچ دادگاهی واقع شود و مورخین منصف غیردینی آن را مورد استفاده قرار دهند. این کار فولر درست مانند این است که انسان برای اینکه از ورود میکروب به بدن خود جلوگیری نماید، مقداری اسید کاربولیک بخورد.

پروفیسور فولر علاوه بر این دو معیار، معیار سومی را هم پیشنهاد می‌کند: «وقتی این کار را انجام دادیم، باز هم سخنان اصلی عیسی باید در زمینه پیشرفت یهودیت فلسطینی درک شود؛ یعنی در چهارچوب آن باشد و زبان و سبک آرامی

را منعکس سازد.» اولین بخش این سنجش با آنچه قبلاً گفته شد تضاد دارد، زیرا تأکید می‌نماید که عیسی اجباراً می‌بایستی در محدوده زمینه فرهنگی خود تعلیم داده باشد. با وجودی که فولر جایز می‌داند کلیسا موضوع جدیدی تعلیم داده باشد، اما عیسی را از این حق محروم می‌نماید. بخش دوم سنجش وی در تأیید فقط آن قسمت‌هایی از انجیل است که نویسندگان انجیل (یا منابع آنها) ترجمه بدی از آرامی به یونانی انجام داده‌اند. اگر ترجمه خوبی انجام شده باشد، نویسندگان کار خلافی انجام داده و اصالت کار او مورد شک و تردید قرار می‌گیرد. باید دانست که اگر گفتاری دارای بافت آرامی باشد، این امر اصالت آن را تضمین نمی‌نماید، زیرا ممکن است با توجه به معیارهای پروفیسور فولر، توسط شخصی که آرامی می‌دانسته جعل شده باشد.

بحث درباره نظرات پروفیسور فولر ما را تا حدی از بحث اصلی دور ساخت. او نمونه خوبی از علمای ریشه‌گراست. هدف ما عبارت است از جلب توجه خوانندگان گرامی به اهمیت معیارها و نتایجی که از عقاید شک‌آمیز بعضی از علمای جدید حاصل می‌شود. در مورد مورخین (و همچنین در مورد متکلمین و فلاسفه) می‌توان گفت که آنها را باید با معیارهایشان بشناسیم. بدیهی است که اگر معیارهای پروفیسور فولر را قبول کنیم، درباره بنیادهای ایمان مسیحی دچار شک خواهیم شد و اگر در مورد آن مشکوک باشیم، باید آن را ترک کنیم و به دنبال فلسفه دیگری مانند هستی‌گرایی باشیم که جای آن را بگیرد. نظر من این است که با وجود زحمات زیادی که فولر برای نوشتن کتاب خود کشیده، نتیجه کارش بی‌فایده است و با معیارهایی که او قبول دارد، غیر از این هم ممکن نیست باشد، زیرا با آزمون‌هایی که او لازم می‌داند، نمی‌توان اصالت هیچ یک از فرمایشات عیسی را اثبات و یا رد کرد.

امروزه در بعضی از محافل متداول شده که در مورد الهیات از «نظرات مقبول» سخن گفته شود. این طرز فکر چندان صحیح نیست. هر چند انسان را از صرف وقت برای تفکر در مورد اصول آزاد می‌سازد و به قبول نظرات مقبول قانع می‌نماید، اما پایه درستی ندارد. امروزه به کتاب‌های خلاصه و معمولی که در مورد الهیات نظرات سطحی ابراز می‌دارند عادت کرده‌ایم، در حالی که آنچه لازم داریم این است که منابع اولیه مورد بررسی دقیق قرار گیرد. غالباً حتی در کتاب‌های بسیار حجیم، آنچه علما انجام می‌دهند این است که بعضی از نظرات مربوط به تاریخ و منابع را بدیهی فرض می‌کنند در حالی که لازم است متن اصلی را با فکری واقعاً خلاق مورد مطالعه قرار دهند و به تمام تفسیرهای احتمالی توجه کنند. نمی‌گوییم باید از توجه به نظرات نقادانه خودداری شود، بلکه منظور این است که همه چیز با نظر نقادانه مورد مطالعه قرار گیرد. اعتقاد من این است که وقتی این کار انجام شود، موردی برای شک وجود نخواهد داشت، اما اگر این کار انجام نشود، شک نیز جزو «نظرات مقبول» خواهد بود.

جان ناکس^۸، متکلم آزاداندیش امریکایی، ادعا کرده است که بررسی‌های علمی تاریخی نتوانسته است به ایمان آسیبی وارد سازد. این استدلال غلط است، زیرا ایمانی که مبتنی بر دلایل استوار نباشد، چیز بی‌ارزشی است. ایمان مذکور در کتاب مقدس ایمانی است که بنا به امری که خدا انجام داده و فرموده به وجود آمده است. اگر دلایل کافی در دست نباشد که نتوان ایمان آورد که خدا این کارها را انجام داده و این سخنان را فرموده است، ایمان ما تهی و باطل خواهد بود. مقصود ما این نیست که ایمان باید تابع عقاید علمای مقبول روز باشد، بلکه می‌خواهیم بگوییم که بررسی‌های علما واقعاً مهم است. وظیفه آنان تقویت ایمان از طریق نشان دادن حقایق است (و یا اگر نتوانند این کار را انجام دهند، باید حقیقت را بگویند و ایمان را به کناری بگذارند). این گفته همان ادامه کار نویسندگان کتاب مقدس است. کتاب مقدس جعبه‌ای پر از وعده‌های عالی و افکار آسمانی نیست. در آن قسمت‌های زیادی مربوط به استدلال و ذکر امور تاریخی وجود دارد. برای اثبات این گفته کافی است به رسالات عهد جدید و یا آیات اولیه انجیل لوقا (لوقا ۱: ۴-۱) نظر بیفکنیم که در آنها در مورد تاریخی بودن شرح حال عیسی به عنوان اساس ایمان تأکید شده است. با حقیقی شمردن این استدلال است که ایمان مسیحی پابرجاست. لازم نیست که ایمانداران معمولی از تمام این استدلال‌ها مطلع باشند، اما باید عده‌ای برای مستحکم کردن ایمان خود به این امر توجه کنند.

در واقع آنچه که لوقا (همراه با دیگر نویسندگان انجیل و نویسندگان قسمت‌های تاریخی کتاب مقدس) انجام می‌دهد، همان کاری است که تمام مورخین شایسته سعی در انجام آن دارند. لوقا نمونه‌ای ارائه می‌دهد تا خوانندگان با توجه به آن به موضوع اصلی پی ببرند. وی همه چیز را به کتابت نمی‌سپارد. مهم نیست که شرح حال او با معیارهای امروزی هماهنگی دارد یا نه، بلکه موضوع مهم این است که چه معیارها و چه مطالبی را مورد استفاده قرار می‌دهد. اثری که لوقا به وجود آورده نمونه‌ای از کلمات تنظیم شده است که از طریق آن می‌توان حقیقتی را که به آن اشاره می‌نماید

درک کرد. اگر مطالب ذکر شده لوقا ناصحیح و غیرمعتبر باشد، پایه‌های ایمان لرزان خواهد بود، اما در صورتی که بررسی‌های انجام شده صحت و اعتبار آنها را نشان دهد، پایه‌های ایمان بسیار محکم خواهد بود. این ادعا وجود ندارد که کتاب مقدس ممکن است ما را واقعا با خدا رو به رو نماید، زیرا این عمل وقتی انجام خواهد شد که ایمانداران به بهشت بروند. در عین حال بدون این نوشته‌ها هم نمی‌توان به معرفت خدا رسید. نمونه تاریخی که در مطالب کتاب مقدس وجود دارد، اصل و اساس مکاشفه الهی محسوب می‌گردد. از طریق همین کلمات و تصویرها و عقاید و نمادهاست که می‌توان در مسیح از طریق روح القدس با خدا تماس حقیقی داشت.

۲- ارزش و کار فلسفه دین مسیحی

ارزش فلسفه

پس ارزش فلسفه چیست؟ می‌توان به سه ارزش اشاره کرد:

۱- به طور ساده فلسفه عبارت است از ورزش فکری. کمک می‌کند که ذهن را تعالی بخشد. این به خودی خود چیز بدی نیست. بعضی از دانشجویان شکایت دارند که فلسفه ما را به جایی نمی‌رساند. در این گفته تا حدی حقیقت وجود دارد. بسیاری از نهضت‌های بزرگ فلسفی به بن‌بست رسیده‌اند. با این همه، مکتب‌های فلسفی لااقل روشن می‌سازد که چه بن‌بست‌هایی وجود دارد و شخصی که به مطالعه این نهضت‌ها می‌پردازد، طبیعتا باید به اندازه کافی تیزهوش باشد. وی متوجه خواهد شد که چه استدلالاتی معتبر هستند و چه استدلالاتی فاقد اعتبارند. مطالعه نوع استدلال‌ها و کسب استعداد درمورد درک و ارزیابی آنها کار بسیار پرازشی است. همچنان که عده‌ای فقط به ورزش بدنی می‌پردازند، عده‌ای هم وجود دارند که فکرشان از سطح استدلال‌ات منطقی بالاتر نمی‌رود. برای غالب مردم ورزش بدنی ممکن نیست هدف غائی باشد، لیکن برای پیشرفت در رشته‌های دیگر بسیار لازم است، فلسفه هم همین وضع را دارد.

۲- ارزش فلسفه در همین جا تمام نمی‌شود. مطالعه تاریخ فلسفه شبیه تمرین دریانوردی است. به شما کمک می‌کند که بدانید کجا هستید. با مطالعه نهضت‌های مختلف فلسفی و مقایسه آنها با ایمان مسیحی، می‌توان موقعیت خود را در نقشه اندیشه‌ها مشخص ساخت. البته این امر فقط به مسیحیان مربوط نمی‌شود، بلکه به همه مربوط می‌گردد. اگر ما درمورد تاریخ تفکرات و مباحثات مربوط به آنها اطلاعاتی داشته باشیم، خیلی بهتر عقاید و نهضت‌های زمان خود را ارزیابی می‌نماییم. بهترین نمونه در این مورد رادیکالیزم یا ریشه‌گرایی جدید است. خواننده معمولی که مثلا کتاب صمیمیت در مقابل خدا را می‌خواند ممکن است تصور کند که عقاید مذکور در آن خیلی جدید است، اما کسانی که با سیر تفکر در اروپا در دویست سال اخیر آشنایی دارند، متوجه خواهند شد که آنچه در ریشه‌گرایی جدید تازه است الزاما صحیح نیست و آنچه صحیح است الزاما تازه نیست. مقصود این نیست که اطلاع داشتن از قدمت یک عقیده به آن معناست که حقیقی بودن آن قطعی است. این امر ما را قادر می‌سازد که ارزش آن را در متن تاریخ تفکرات ارزیابی نماییم. اطلاع از مباحثاتی که در اطراف آن وجود دارد غالبا به ما کمک می‌کند که استدلال‌ات له و علیه آن را درک و ارزیابی نماییم.

اطلاع از تاریخ عقاید غالبا به ما کمک می‌کند بفهمیم که پایان کار چه خواهد بود. این امر را می‌توان مثلا در نظریه لاک درباره ادراک مشاهده کرد. آنچه قبلا تکرارهای بر عقل‌گرایی اروپا محسوب می‌گردید، به وسیله هیوم به نتیجه بی‌حاصل منطقی خود رسید. همین موضوع را درمورد دلایل سنتی اثبات وجود خدا مشاهده می‌کنیم. آنچه قبلا خیلی روشن و متقاعدکننده به نظر می‌آید، بعدا به بن‌بست فکری انجامید. هستی‌گرایی فردی کیرکه گارد در صد رهایی مسیحیت از چنگ ایدالیزم بود، اما این تلاش هم باعث ضعیف شدن ایمان گردید. در این مورد مثال‌های زیاد دیگری می‌توان اضافه کرد. برای مسیحیان احتمالا بزرگترین ارزش مطالعه تاریخ فلسفه این است که به مسیحیت از دیدگاه‌های دیگری نگاه کنند. ایمان مسیحی، نگرش دینی مکتب افلاطون یا ارسطو یا ایدالیزم یا اگزیستانسیالیسم و یا مکتب‌های فلسفی دیگر نیست. به همین دلیل نباید به آن به عنوان یک مکتب فلسفی حمله کرد یا از آن دفاع نمود. در تحلیل نهایی، اعتبار آن منوط به اعتبار ایمان مسیحیان به مسیح و مکاشفه الهی در کتاب مقدس و امور مربوطه است.

۳- همین موضوع اعتبار است که مورد توجه فلسفه دین مسیحی است و به آن اهمیت می‌بخشد. اهمیت منحصر به

فرد فلسفه دین مسیحی را احتمالا می‌توان با تشخیص بین شکل و محتوا روشن ساخت. رشته‌هایی مانند الهیات کتاب مقدس نظام یافته با محتوای ایمان مسیحی سر و کار دارند. الهیات کتاب مقدس با توجه به زمینه تاریخی کتاب مقدس به بررسی تعالیم آن می‌پردازد. الهیات نظام یافته جنبه‌های مختلف تعالیم کتاب مقدس را در یکجا جمع می‌کند تا نظر کلی کتاب مقدس درباره موضوع مورد نظر را به دست آورد. الهیات فلسفی با شکل ایمان مسیحی سر و کار دارد. این تمایز نباید بیش از حد مورد تأکید قرار گیرد، زیرا در این صورت کلمات و اصطلاحات مفهوم اصلی خود را از دست خواهند داد.

مقصود او از شکل این نیست که مثلاً وقتی جعبه بیسکویت را باز می‌کنیم و بیسکویت‌ها را در می‌آوریم، می‌توان جعبه را دور انداخت. در ایمان دینی، شکل و محتوا با هم هستند. نمی‌توان یکی را بدون دیگری داشت. وقتی درباره شکل ایمان مسیحی سخن می‌گوییم، مقصودمان عبارت است از ساختار و نوع آن: می‌خواهیم بدانیم از نظر دین مسیحی ایمان چیست و مکاشفه و زبان دینی کدام است و امور طبیعی با امور ماورای‌الطبیعی چه رابطه‌ای دارند. هدف بحث ما عبارت است از روشن ساختن این موضوع که فلسفه دین مسیحی با شکل ایمان مسیحی کار دارد و این شکل بر اساس محتوای ایمان مسیحی به وجود آمده است. فلسفه دین مسیحی خصوصیات و منطق درونی و اعتبار ایمان مسیحی و تفاوت آن را با انواع معرفت مورد بررسی قرار می‌دهد.

ممکن است عده‌ای بگویند که امروزه موضوعی به نام «فلسفه» وجود ندارد. فلسفه موضوع مشخصی مانند شیمی، تاریخ انگلستان یا زبان‌های جدید نیست و در واقع موضوع خاصی برای مطالعه ندارد. فلسفه همیشه فلسفه چیز دیگری است مانند فلسفه علم، فلسفه تاریخ و فلسفه شناخت و ارتباطات و نظایر آن و بدین طریق قلمرو بخصوصی برای خودش ندارد. با این همه، از اهمیت فلسفه کاسته نمی‌شود. در واقع همین امر است که فلسفه را یکی از مهم‌ترین رشته‌ها می‌سازد، زیرا در هر مورد به بررسی اعتبار روش و ارزش دستاوردهای رشته مورد نظر می‌پردازد. فلسفه دین مسیحی هم همین وضع را دارد. موضوع آن با موضوع الهیات کتاب مقدس و الهیات نظام یافته یکی است. این دو در واقع از دو زاویه مختلف به یک موضوع واحد نگاه می‌کنند. این موضوع ما را به آخرین نکته بحث می‌رساند و آن این است: کار فلسفه دین مسیحی چیست؟

کار فلسفه دین

در قرون وسطی آنسلم جمله‌ای بیان داشت که به شعار مسیحی تبدیل شده است و آن این بود: «ایمان می‌آورم تا بتوانم بفهمم.» طی هزار سالی که از آن زمان گذشته است عده زیادی راه خود را از آنسلم جدا کردند. غالباً چنین به نظر می‌رسید که کسانی که از او پیروی می‌کردند، دارای مقبولیت نبودند. در قسمت‌های مختلف این کتاب (از جمله در موقع بحث درباره فلسفه قرون وسطی و نظرات مصلحین کلیسا) ما به دلایل له و علیه عقاید آنسلم اشاره کردیم. این استدلال‌ات را بار دیگر تکرار نمی‌کنیم، اما به طور کلی می‌توان گفت که نظر آنسلم در اصل صحیح است. اول نباید ثابت کنیم و بعد ایمان بیاوریم. فقط با بررسی خود ایمان مسیحی است که می‌توان به حقیقت آن پی برد. در واقع ایمان لازم است تا بتوان موضوع را درک کرد. البته کسانی که در خارج از دین هستند بعضی چیزها را مشاهده می‌نمایند، اما مشاهده عمقی نخواهد بود. اینها بعضی از مسایل مانند تفاوت در روش‌های تاریخی را ارزیابی می‌نمایند، اما در تحلیل نهایی، موضوع اصلی فلسفه ایمان مسیحی عبارت است از رابطه ما با خدا.

فقط کسانی که از طریق مسیح با خدا دارای رابطه واقعی و صمیمی هستند، به ماهیت واقعی این رابطه پی می‌برند. پس غالب بحث‌های مربوط به خدا در گذشته و حال به صورت مطلق و مجرد انجام شده و به همین دلیل بی‌ارزش و دور از حقیقت بوده‌اند. فلاسفه شکاک که بر اساس معیارهای فرضی و ساختگی خود درباره بی‌معنا بودن زبان دینی قلم‌فرسایی می‌کنند، سخنانشان ارزش زیادی ندارد، زیرا ممکن نیست خودشان را در جای کسانی بگذارند که زبان دینی را به کار می‌برند. کار فلسفه دین عبارت است از تحلیل تشریحی و نقادانه ماهیت و محتوا و پیش‌فرض‌های ایمان.

چون مسیحیان ادعا می‌کنند که به معرفت خدا دست یافته‌اند، فلسفه دین به بررسی این موضوع می‌پردازد که این معرفت چیست و چند شکل دارد و بنیادها و معیارهای آن چه است. در ضمن این معرفت را با انواع دیگر معرفت‌ها مانند معرفت علمی مقایسه می‌نمایند. چون مسیحیت مدعی است که شاهد اعمال خدا در زمان و مکان است، فلسفه

دین درمورد اهمیت و روش بررسی‌های تاریخی مطالعه می‌نماید. این مسأله را مطرح می‌سازد که وقایع گذشته در حال حاضر از چه نظر دارای اهمیت است. روش‌ها و پیش‌فرض‌های مورخین غیردینی را مورد مطالعه قرار می‌دهد و ارتباط آنها را با مطالعه تاریخ مقدس بررسی می‌کند. چون مسیحیت با موضوع ارتباطات سر و کار دارد، فلسفه دین به ساختار و عمل زبان و نقش آن در تجارب دینی توجه مخصوص می‌نماید. به تحلیل پدیده عبادت و نیایش می‌پردازد و اعتبار این ادعا را مورد بررسی قرار می‌دهد که خدا نیایش‌ها را مستجاب می‌فرماید. به دلایل اثبات امکان معجزات (هم معجزات مذکور در کتاب مقدس و هم معجزات دیگر) توجه می‌کند. مسأله وجود شر موضوعی است که هر نسلی باید با آن رو به رو شود. فلسفه دین مخصوصاً به این ادعای مسیحیان توجه خواهد کرد که خدا خالق جهان و حافظ آن است و این موضوع را مخصوصاً از این نظر مورد بررسی قرار خواهد داد که عده‌ای معتقدند که تمام امور جهان را باید با علل طبیعی تشریح نمود.

مطالعه فلسفه کار اشخاص بیکاره نیست. نباید تصور کنیم که تنها خصوصیت لازم برای مطالعه فلسفه عبارت است از تفکر خشک عقلایی بی‌احساس. برای اینکه بتوان از جواب‌های معمولی و نیمه حقیقی و سطحی درباره مسایل فراتر رفت، لازم است دارای خصوصیات بهتری باشیم. مسایل حل نشده زیادی وجود دارد. کسانی که می‌خواهند این مسایل را حل نمایند باید دارای شهامت و صبر و هوشیاری و قدرت تشخیص باشند. چون ایماندار به مسیح معتقد است که خدا خدای تمام حقایق است، به هیچ وجه دلسرد نخواهد شد.