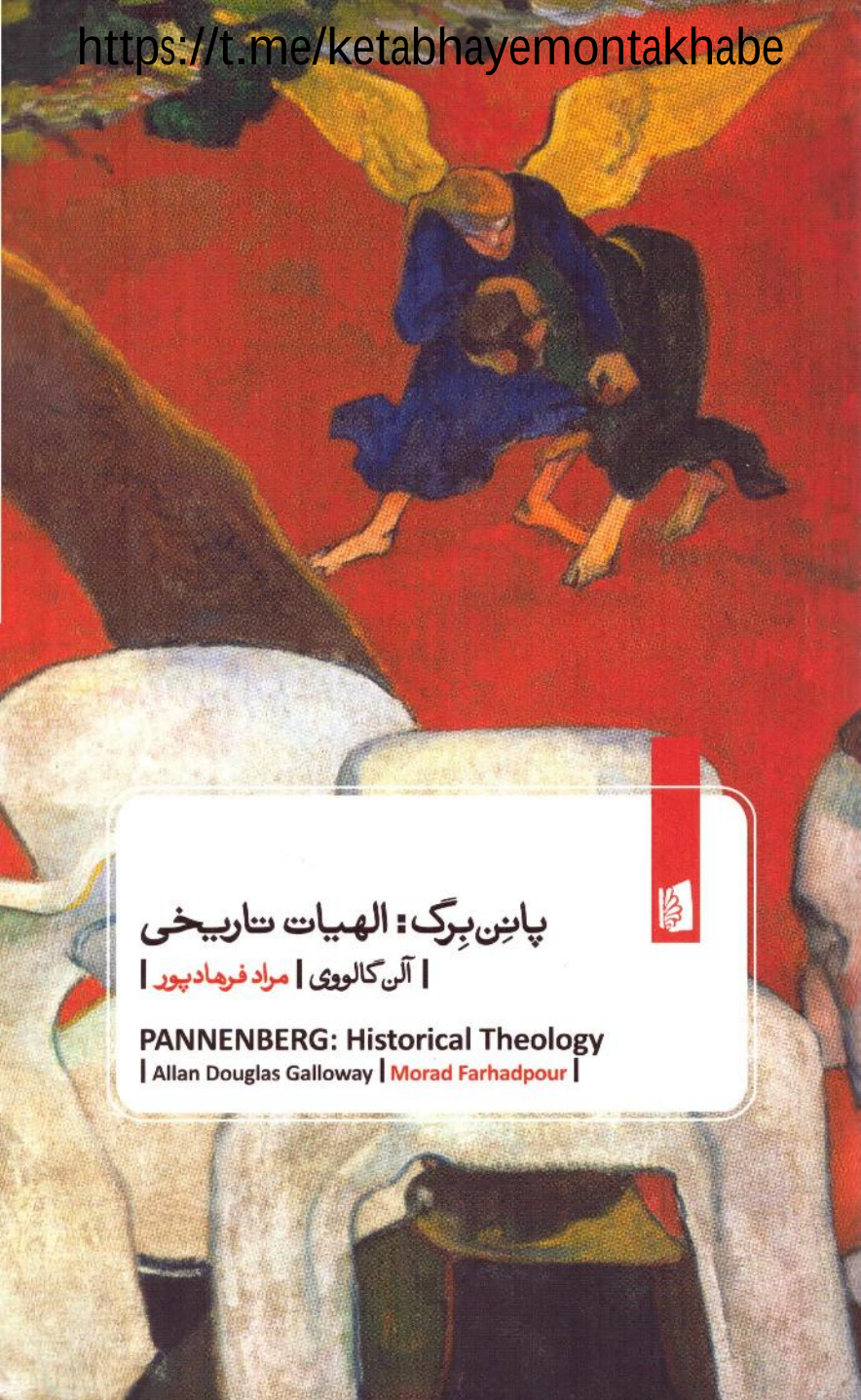
https://t.me/ketabhayemontakhabe



پانِن‌بِرگ: الهیات تاریخی

| آلن گالووی | مراد فرهادپور |

PANNENBERG: Historical Theology

| Allan Douglas Galloway | Morad Farhadpour |

https://t.me/ketabhayemontakhabe

نشر بیدگل | Bidgol Publishing co.
ISBN:978-600-7806-65-4
قیمت: ۲۲۰۰۰ تومان

از دو راه می‌توان با تمام ولفهارت پانن‌برگ آشنا شد:
از طریق مطالعهٔ آثار مربوط به الهیات مسیحی
ـــ به‌ویژه الهیات پروتستان دههٔ ۱۹۶۰ به بعد ـــ
و یا از رهگذر قرائت کتب و مقالات مربوط به مبحث هرمنوتیک
ـــ به‌ویژه هرمنوتیکِ فلسفی متأثر از آرای هایدگر و گادامر.

کتاب حاضر به راه نخست تعلق دارد و می‌کوشد
تا توصیفی فشرده و جامع از الهیات پانن‌برگ به‌دست دهد.
طبیعتاً بخش مهمی از این کتاب به بحث دربارهٔ مفاهیم، مناسک،
اصول اعتقادی و آموزه‌های مسیحی اختصاص دارد.

ـ از پیشگفتار مترجم ـ



Wolfhart Pannenberg

تصویر جلد:

Vision after the Sermon
(Jacob Wrestling with the Angel)
Paul Gauguin, 1888.
Oil on canvas, 72.2 cm × 91 cm.

پانن برگ الهیات تاریخی
قیمت: ۲۲۰۰۰۰ ریال
۹۱۷۶۶ (۱)-۷۳/۲
۶۶۴۰۰۷۰۶

https://t.me/ketabhayemontakhabe

پانِن‌بِرگ: الهیات تاریخی

آلن گالووی | مراد فرهادپور

PANNENBERG: Historical Theology

Allan Douglas Galloway | Morad Farhadpour

https://t.me/ketabhayemontakhabe

پانِن‌برگ: الهیات تاریخی
آلن گالووی
ترجمهٔ مراد فرهادپور
ویراستار: بابک بیات
نمونه‌خوان: فرشید گردمافی، مهرداد اصیل
مدیر هنری و طراح گرافیک: سیاوش نصاعدیان
صفحه‌آرایی: آلا شویز
مدیر تولید: مصطفی شریفی
چاپ اول، ۱۳۹۷ تهران، ۱۰۰۰ نسخه
شابک: ۴-۶۵-۷۸۰۶-۶۰۰-۹۷۸

Bidgol Publishing co. | نشر بیدگل

تلفن انتشارات: ۲۸۴۲۱۷۱۷، تلفکس: ۲۸۴۲۱۷۱۸
فروشگاه: تهران، خیابان انقلاب، بین ۱۲فروردین و فخررازی، پلاک ۱۲۷۴
تلفن فروشگاه: ۶۶۹۶۳۶۱۷، ۶۶۴۶۳۵۴۵

bidgolpublishing.com

همهٔ حقوق چاپ و نشر برای ناشر محفوظ است.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

فهرست

پیشگفتار مترجم	۷
مقدمه. زندگی و آثار	۳۳
فصل اول. انسان‌شناسی کلامی	۳۵
فصل دوم. وحی به‌مثابه تاریخ	۶۳
فصل سوم. ایمان و تاریخ	۷۵
فصل چهارم. پس‌زمینهٔ آخرالزمانی عیسی و پیام او	۹۳
فصل پنجم. رخداد و معنای رستاخیز	۱۰۷
فصل ششم. مفهوم خدا نزد یهودیان و یونانیان	۱۲۷
فصل هفتم. تثلیث در توحید	۱۴۳
فصل هشتم. عیسی	۱۶۳
فصل نهم. نتیجه‌گیری	۱۸۳
منابع و مآخذ	۱۹۳

https://t.me/ketabhayemontakhabe

پیشگفتار مترجم

از دو راه می‌توان با نام ولفهارت پانن‌برگ آشنا شد: از طریق مطالعهٔ آثار مربوط به الهیات مسیحی ــ به‌ویژه الهیات پروتستان دههٔ ۱۹۶۰ به بعد ــ یا از رهگذر قرائت کتاب‌ها و مقالات مربوط به مبحث هرمنوتیک ــ به‌ویژه هرمنوتیک فلسفیِ متأثر از آرای هایدگر و گادامر.

کتاب حاضر به راه نخست تعلق دارد و می‌کوشد توصیفی فشرده و جامع از الهیات پانن‌برگ به‌دست دهد. این کتاب جزئی از «مجموعهٔ متفکران دینی معاصر» است که هدف اصلی آن، به‌گفتهٔ پروفسور هـ. د. لویس، ویراستار کل مجموعه، ارائهٔ ارزیابی و سنجشی انتقادی از آثار برخی متفکران دینیِ برجسته و بانفوذ روزگار ماست. طبیعتاً بخش مهمی از مطالب و مضامین کتاب‌های این مجموعه به بحث دربارهٔ مفاهیم، مناسک، اصول اعتقادی و آموزه‌های مسیحی اختصاص دارد. به دلیل نسبت خاص الهیات پروتستان با فلسفهٔ عصر جدید، و پیوند هر دو آن‌ها با ذهنی‌گرایی، سنت تفکر دینی پروتستان رفته‌رفته از محتواهای مشخص و انضمامی آموزه‌های مسیحی دور گشته و به انحای مختلف کوشیده است تا این محتواها را در نظام‌های فلسفی غیرتاریخی یا گفتارهای معنوی و دینی کلی‌گرا حل کند. برای بسیاری متألهان لیبرال قرن نوزدهم که از فلسفه و دیدگاه اخلاقی کانت الهام می‌گرفتند، محتوای انضمامی آموزه‌های سنّتی مسیحیت در بسیاری موارد معرف خرافه‌پرستیِ

https://t.me/ketabhayemontakhabe

ضدعقلانی و موجب خجلت و شرمساری بود، درحالی‌که از دید اخلاف اگزیستانسیالیست آن‌ها، مسئلهٔ اصلیِ کشف معنای نمادین این آموزه‌ها در پس محتوا و شکل «اسطوره‌ای» آن‌ها بود. به دلیل سرشت تاریخی الهیات پانن‌برگ، کتاب حاضر در جهت عکس این گرایش عمومی حرکت می‌کند، و بی‌تردید این امر برای خوانندهٔ غیرمسیحی دشواری‌هایی به‌همراه خواهد داشت. در ترجمهٔ فارسی تلاش شد تا با افزودن پانوشت‌ها، حتی‌المقدور، از این دشواری‌ها کاسته شود. البته الهیات پانن‌برگ نیز یکسره در تاریخ خلاصه نمی‌شود و مؤلف کتاب نیز کوشیده است تا جنبه‌های فلسفی و متافیزیکی اندیشهٔ او را برجسته سازد. درواقع، بسط توان‌های فلسفی نهفته در آرای کلامی پانن‌برگ و تأکیدنهادن براهمیت و ضرورت کشف بنیادی متافیزیکی برای الهیات او حرف اصلی آلن گالووی و مهم‌ترین انتقاد او از پانن‌برگ است. البته این نکته که بعداً بدان خواهیم پرداخت، جای بحث بسیار دارد. درهرحال، درک درست دیدگاه و روش تاریخی پانن‌برگ، مستقل از فهم چگونگی اِعمال این روش و نتایج حاصل از آن، ناممکن است. نباید از یاد برد که تفکر تاریخی پانن‌برگ نیز نظیر فلسفهٔ تاریخی هگل، مستقیم و غیرمستقیم، ملهم از اندیشه و ایمان مسیحی است؛ پیوند دیالکتیکی الهیات و تاریخ حاکی از جدایی‌ناپذیربودن این دو سویهٔ متمایز در متن تفکر دینی است. از این‌ها گذشته، معنا و ارزش هرمنوتیک، نهایتاً در همدلی، همدردی و فهم دیگری خلاصه می‌شود. بنابراین، خواننده‌ای که جویای حقیقت است، باید براهین کلامی پانن‌برگ در باب تثلیث و تجسّد و... را، درست همانند براهین فلسفی او در باب هستی‌شناسی و معرفت و غیره، به‌دقت دنبال کند.

در یگانه پانوشت فصل آخر کتاب، گالووی به‌سرعت و گذرا به این نکته اشاره می‌کند که سویهٔ هرمنوتیکی اندیشهٔ پانن‌برگ را صرفاً غیرمستقیم و ضمنی مورد بررسی قرار داده است، زیرا «تلخیص و توصیف موجز این جنبه از کار او بسیار دشوار است». نحوهٔ بیان این نکته حاکی

https://t.me/ketabhayemontakhabe

از آن است که این عذر و بهانه حتی از دید خود او نیز چندان موجّه نیست. پرداختن به «جنبهٔ هرمنوتیکی» الهیات پانن‌برگ ـ به‌ویژه تشریح موارد توافق و اختلاف نظر او با هرمنوتیک فلسفی گادامر ـ قدرمسلم می‌توانست به شناخت بهتر آرای پانن‌برگ یاری رساند. نادیده‌گرفتن این جنبهٔ هرمنوتیکی یکی از عوامل مهم بروز خطاهایی است که در بخش پایانی این مقدمه بدان‌ها خواهیم پرداخت. موضع اصلی گالووی در مورد فقدان زیربنای متافیزیکی نیز عمیقاً متأثر از همین غفلت است. با این همه، نباید از یاد برد که کتاب حاضر جزئی از یک مجموعه است و در این‌گونه مجموعه‌ها معمولاً حجم کتاب و نحوهٔ ارائهٔ مطالب، از قبل بنا بر اهداف مجموعه و نیاز مخاطبان، تعیین می‌شود. به‌علاوه، کتاب در سال ۱۹۷۳، یعنی در ابتدای تحول موسوم به «چرخش هرمنوتیکی» و رواج مفاهیم و مباحث مربوط به هرمنوتیک، نوشته شده است. در ادامهٔ این نوشته خواهیم کوشید تا با پرداختن به رابطهٔ الهیات و هرمنوتیک و تحول تاریخی آن، این نقص را حتی‌المقدور جبران کنیم؛ هرچند که نادیده‌گرفتن محاسن کتاب گالووی در مقام توصیفی موجز و جذاب از الهیات پانن‌برگ که توانسته است در فضایی محدود، بخش اعظم استدلال و موضع کلامی او را با زبانی گویا و رسا بازسازی کند، عین بی‌انصافی است.

هرمنوتیک به‌لحاظ تاریخی دارای دو سرچشمهٔ متمایز بود: یکی عرفی و دیگری دینی. در هر دو مورد، وجود فاصلهٔ تاریخی و نیاز به غلبه بر آن به قصد فهم متون متعلق به گذشته، توسل به هرمنوتیک را ضروری ساخت. برای عصر رُنسانس، مسئلهٔ اصلی قرائت و تفسیر و فهم متون به‌جامانده از عهد باستان و میراث فرهنگی یونان و روم بود. ظهور نهضت اصلاح دینی (رفرماسیون) نیز تفسیر و فهم کتاب مقدس را به مسئله و نیازی حاد بدل ساخت. بدین‌ترتیب، نیازها و علایق دینی و فرهنگی موجب شد تا از آغاز عصر جدید دو جریان با سنت هرمنوتیکی، یعنی هرمنوتیک کلامی و هرمنوتیک ادبی، به موازات و در کنار یکدیگر بسط و تحول یابند. به‌یقین این دو سنت در طول

https://t.me/ketabhayemontakhabe

زمان بارها به یکدیگر نزدیک شدند و در برخی نقاط نیز با هم تلاقی کردند ـ که احتمالاً آثار اراسموس را باید مهم‌ترین و شاخص‌ترینِ آن‌ها دانست. بااین‌وجود، ترکیب آن‌ها در قالب نگرشی واحد، مستلزم بروز تحولاتی ژرف در ساختار فرهنگی اروپای مسیحی بود.

جدایی و استقلال کامل فلسفه از الهیات و تبدیل آن به گفتار نظری مسلط یا همان «پادشاه علوم» یکی از این تحولات بود. قدرت فلسفه از کارکرد وحدت‌بخش آن در مقام مهم‌ترین شکل خودآگاهی عصر جدید ناشی می‌شد. اکنون فلسفه گره‌گاه اصلی فرهنگ و معرف کلیت آن بود. فلسفه از زمان ظهور نظام دکارتی تا هنگام فروپاشی نظام هگلی و ظهور گفتارهای نظری جدید در هیئت علوم اجتماعی، این مقام را حفظ کرد. اما پیش‌فرض اصلی کارکرد وحدت‌بخش فلسفه تجزیهٔ فرهنگ به قلمروهای مستقل و خودآیین بود: علم، سیاست، اقتصاد، هنر، دین، اخلاق و... هریک راه خود را در پیش گرفتند. به دلایل بدیهی، این تحولات در کشورهای پروتستان زودتر و سریع‌تر رخ داد.

بنابراین، کاملاً طبیعی بود که شاخه‌های گوناگون هرمنوتیک، در اواخر قرن هجدهم، توسط متألهی پروتستان به نام شلایرماخر و تحت تأثیر آرای فیلسوفی پروتستان به نام امانوئل کانت، در قالب نگرشی واحد و منظم وحدت یابد.

رابطهٔ شلایرماخر و کانت نخستین مورد از الگویی کلی در تحول الهیات است که تا امروز نیز دوام یافته است. پیوند بولتمان با هایدگر، و پانن‌برگ با گادامر، که در ادامهٔ بحث به آن‌ها خواهیم پرداخت، از زمرهٔ دیگر نمونه‌های مهم کنش و واکنش میان الهیات و فلسفه‌اند. هرمنوتیک همواره مضمون و محتوای اصلی این پیوند متقابل بوده است، زیرا در سنت ادیان اهل کتاب، تقریباً همهٔ مباحث کلامی و، به‌تعبیری، کل الهیات در تأویل و تفسیر متون (مقدس) خلاصه می‌شود. با این وصف، به‌رغم تلاش الهیات در شکل‌گیری هرمنوتیک و اهمیت هرمنوتیک در تحول الهیات، تقریباً همواره فلاسفه نوآوری‌ها و انقلاب‌های بنیانی در

https://t.me/ketabhayemontakhabe

عرصهٔ تفکر هرمنوتیکی را آغاز کرده‌اند.[۱] تغییر این وضعیت و تبدیل الهیات به یکی از اعضای فعال خانوادهٔ علوم معنوی یا تاریخی یکی از اهداف مهم الهیات تاریخی پانن‌برگ بوده و، چنانچه خواهیم دید، او در حصول به این هدف تا حد زیادی موفق بوده است.

فلسفهٔ کانت در نگاه نخست، هیچ شباهت یا سنخیتی با هرمنوتیک ندارد، ولی اگر توجه خود را به جوهر تاریخی اندیشهٔ کانت معطوف کنیم، درخواهیم یافت که فلسفهٔ کانت، هم از لحاظ صورت و هم از لحاظ محتوا، سرشتی هرمنوتیک دارد. و اگرچه این سرشت غالباً در آثار خود کانت پنهان، مخدوش و حتی سرکوب می‌شود، ولی تداوم و اهمیت و نفوذ فلسفهٔ انتقادی اساساً معلول همین امر است.

> یکی از کشفیات کانت، که ما هنوز همهٔ پیامدهای آن را درنیافته‌ایم، این بود که کل تجربهٔ ما از جهان تماماً شبکهٔ ظریف و پیچیده‌ای از مفاهیم است که اگر بخواهیم به آن‌ها مفهومی مطلق بخشیم یا آن‌ها را به قلمرو وجود ناب انتقال دهیم، همگی به تناقضاتی رفع‌ناشدنی خواهند انجامید.[۲] (تأکید از من)

این توصیف جذاب از فلسفهٔ کانت محتوای هرمنوتیکی آن را آشکار می‌کند. ولی از قضا، آن جنبه از فلسفهٔ کانت که برای شلایرماخر مهم و جذاب می‌نمود، انقلاب کوپرنیکی و روش استعلایی کانت بود. کانت درعوض پرداختن به خود موضوعات (objects) یا اشیا و امور، توجه خویش را به شرایط و نوع شناخت آن‌ها معطوف کرد. بدین‌ترتیب،

۱. در کشور خود ما نیز طرح نظریهٔ «قبض‌وبسط معرفت دینی» از سوی دکتر عبدالکریم سروش، به‌لحاظ تاریخی، نقطهٔ شروع حرکت به‌سوی هرمنوتیک کلامی بوده است، حرکتی که آرا و آثار حجةالاسلام محمد مجتهد شبستری یکی از ثمرات آن است. البته در این مورد نیز مسئلهٔ اصلی شباهت ساختاری دو سنت با جریان فکری و همگرایی تاریخی آن‌هاست؛ این همگرایی جزئی از حیات تاریخی سنت‌های فکری است، و هیچ ربطی به خواست و سلیقهٔ فردی اشخاص، یا توافق و ستیز آن‌ها ندارد.

۲. موریس مرلوپونتی، «اولویت ادراک و پیامدهای فلسفی آن»، مجلهٔ فرهنگ، پژوهشگاه علوم انسانی، شمارهٔ ۱۸، تابستان ۱۳۷۵، ص ۱۳۴.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

کانت تفکر را واداشت تا در خود تأمل و بازاندیشی کند. او با برداشتن گام نهایی به‌سوی ایدئالیسم استعلایی، اعلام کرد شرایط تحقق موضوعات آگاهیْ همان شرایط تحقق خودآگاهی است یا، به‌عبارت ساده‌تر، شرایط و پیش‌فرض‌های وجودْ همان شرایط و پیش‌فرض‌های معرفت است. نتایج منفی این حکم کانت عملاً فلسفه و کل تفکر را به معرفت‌شناسی تقلیل داد و هنوز هم ادامه دارد، ولی پرداختن به آن‌ها از حوصلهٔ بحث ما خارج است. روش استعلایی ـ انتقادی کانت به‌واقع انقلابی در تفکر فلسفی ایجاد کرد که اثرات آن از قلمرو فلسفهٔ کانتی و نوکانتی بسی فراتر می‌رود. گذشته از موارد آشکاری چون هگل و شوپنهاور، بسیاری از استدلال‌های فلسفی نیچه و همچنین کل تراکتاتوس ویتگنشتاین مبتنی برهمین روش است. به‌قول ریکور، این روش گویای قرابت روح فلسفهٔ کانتی با نگرش هرمنوتیکی است. کانت نشان داد که تصور ما از جهان تا چه حد متأثر از توانایی‌ها و محدودیت‌های عقل و ادراک ماست. تحت تأثیر نگرش انتقادی کانت، فلسفه بار دیگر با فضیلت تواضع و فروتنی، که به‌واقع فضیلتی هرمنوتیکی است، آشنا شد.

شلایرماخر کوشید تا به‌شیوه‌ای کانتی، قواعد پیشینی و عامِ فهمِ متون را کشف و تدوین کند تا از این طریق، هرمنوتیک یا فن تأویل و تفسیر به علمی منظم و باقاعده بدل شود. او نیز درعوضِ پرداختن به خود متون و «مرتبط‌کردن قواعد تفسیر با مسئلهٔ تنوع متون و موضوعات نهفته در آن‌ها»، کوشید تا انواع گوناگون تفسیر را به‌نحوی صوری، یعنی با اتّکا به مفهوم «روش واحد»، وحدت بخشد.

شلایرماخر در حوزهٔ علومی چون لغت‌شناسی (فقه‌اللغة) و تأویل متنْ انقلابی به‌پا کرد. ولی برخلاف کانت، که صرفاً می‌کوشید برای علوم طبیعی بنیانی فلسفی فراهم کند که این علوم هیچ‌گاه بدان نیاز نداشتند ـ زیرا قبلاً به اتکای قوانین نیوتن و روش ریاضی گالیله و دکارت وحدت یافته بودند و روز به‌روز نیز از فلسفه بی‌نیازتر می‌شدند ـ شلایرماخر فقط زمینه‌ای برای تلاش‌های بعدیِ کسانی

https://t.me/ketabhayemontakhabe

چون دیلتای فراهم کرد. در فاصلهٔ زمانی بین شلایرماخر و دیلتای انبوهی از گفتارهای نظری جدید پا به صحنه گذاشتند و هریک پس از طی مراحل سخت و آزمون‌های دشوار و به‌پاکردن طوفان‌های فرهنگی و ایدئولوژیک بسیار، درنهایت، مقام و منزلت علمی خویش را به‌اثبات رساندند. ولی برخلاف انتظار همگان، مسئله بدین‌جا ختم نشد. انتظار برای ظهور نیوتونی دیگر آغاز شد، ولی تلاش‌های گوناگون جهت وحدت‌بخشیدن به این گفتارهای جدیدْ یکی پس از دیگری شکست خوردند و حتی نتوانستند نام واحدی برای این دسته از علوم (اجتماعی، انسانی، فرهنگی، تاریخی و...) مشخص کنند.

تا آنجا که به هرمنوتیک کلامی شلایرماخر مربوط می‌شود، باید توجه داشت که او نیز همچون بسیاری از معاصرانش، از پیامدهای منفی فلسفهٔ انتقادی کانت بی‌نصیب نمانده بود. فضای فرهنگی آن دوره متشکل از دو جریان اصلی بود: روشنگری و رمانتیسم. گذشته از یک استثنای بزرگ، یعنی هگل، هیچ یک از متفکران این دوره نتوانستند بر تضاد میان این دو جریان و اثرات مخرب آن غلبه کنند. فلسفهٔ انتقادی کانت مهم‌ترین نمایندهٔ جریان اول محسوب می‌شد. شلایرماخر کوشید تا نواقص و کمبودهای دیدگاه کانت را با توسل به نگرش رمانتیک جبران کند. در نظر او، مهم‌ترین نقص دیدگاه کانت تفسیر غیرشخصی او از مفهوم ذهن، آفرینش معنا توسط ذهن، و فهم این معنا توسط ذهنی دیگر بود. بی‌تردید شلایرماخر به این نکته واقف بود که شیفتگی کانت نسبت به علوم طبیعی و معرفت عینی مانع تحقق ثمرات کشف او در مورد اهمیت تأمل و بازاندیشی شده است. ولی این تصور که تأکیدنهادن بر ذهن و توسل به ذهنی‌گرایی راه غلبه بر عینی‌گرایی است، نه فقط غلط، بلکه نوعی نقض‌غرض است. زیرا ذهنی‌گرایی بنیاد و جوهر حقیقی همهٔ صور عینی‌گرایی است. هرمنوتیک رمانتیک شلایرماخر، که خود نخستین نمونهٔ ذهنی‌گرایی افراطی در قلمرو تفکر دینی و طلایه‌دار ستایش کی‌یرکگور از ذهنیت و درون‌گرایی است، هرگز نمی‌توانست «معایب» فلسفهٔ کانتی را

https://t.me/ketabhayemontakhabe

رفع کند؛ تلاش او برای ترکیب علم و رمانتیسم یکی از گام‌های نخستِ حرکت فلسفه و علوم انسانی به‌سوی رایج‌ترین شکل تقلیل‌گرایی مدرن، یعنی پسیکولوژیسم یا اصالت روان‌شناسی بود.

همان‌طور که گفتیم، شلایرماخر زمینه را برای تلاش دیلتای در جهت وحدت‌بخشیدن به علوم تاریخی فراهم کرد. برای دیلتای نیز الگوی اصلیِ این وحدتْ عملکرد علوم طبیعی برمبنای ایدهٔ روش واحد علمی بود. بدین منظور، لازم بود تا مبانی علمی معرفت تاریخی و رشته‌های وابسته بدان تعیین شود و سپس رشته‌هایی چون لغت‌شناسی و تأویل متن در علوم تاریخی ادغام گردند. کل مسئله در گرو تأسیس علم تاریخ بود و این تأسیس نیز اساساً در یک نکته خلاصه می‌شد: تدوین روش عام کسب معرفت عینی در قلمرو تاریخ. با توجه به گسترش معنای مقولهٔ فهم توسط دیلتای و تعویض پرسش «فهم معنای متون» با پرسش «فهم معنای تاریخ و کل تجربهٔ بشری» و قرائت و تفسیر صور گوناگون تجربهٔ تاریخی به‌مثابه متون، اکنون واژهٔ هرمنوتیک نیز صرفاً نامی بود برای روش تاریخی و مجموعهٔ قواعد این روش. به‌رغم پیچیدگی و ظرافت تحلیل‌ها و صورت‌بندی‌های گوناگون دیلتای و معاصران نام‌دار وی ــ نظیر وبر، ریکرت، زیمل و غیره ــ از این روش و نیز سایه‌روشن‌های ناشی از صور گوناگون فلسفهٔ نوکانتی و شمار انبوه گرایش‌های وابسته به «فلسفهٔ حیات»، بخش اعظم محتوای این روش در همدلی روان‌شناختی خلاصه می‌شد. گریز یا طفره رفتن از پسیکولوژیسم ناممکن بود، زیرا ماهیت متافیزیکیِ این تلاشِ طولانی برای علمی‌کردن تاریخْ چنین راه‌حلی را اقتضا می‌کرد. هدف یا غایت هرمنوتیک، کسب معرفت عینی نسبت به معناهای ذهنی بود؛ این امر وجه مشترک تاریخ و جامعه‌شناسی و انسان‌شناسی و بسیاری رشته‌های دیگر بود. در تمامی این موارد، عالِم باید با استفاده از روش هرمنوتیکی، تجسم عینی معناهای تولیدشدهٔ اذهان دیگر را مورد تفسیر قرار دهد تا از این طریق، درنهایت، به فهم آن معانی نایل آید. البته این دیگری یا دیگران ممکن است گذشتگان

https://t.me/ketabhayemontakhabe

و اجداد خود مورخ یا مردمان متعلق به جوامع و فرهنگ‌های بیگانه یا دیگر اعضای جامعه باشند. در تمامی این موارد، همان ترکیب عینی‌گرایی و ذهنی‌گرایی که در هرمنوتیک رمانتیک شلایرماخر مشهود بود، تکرار می‌شود: تصور رمانتیک از آفرینش معنا توسط ذهن و عینیت‌یافتن آن در هیئت متون یا دیگر آفریده‌های فرهنگی، که حوادث تاریخی و رفتار فردی و جمعی را نیز شامل می‌شود، همراه با تصور پوزیتیویستی از معرفت عینی مبتنی بر اِعمال روش علمی. از آنجا که مفهوم ذهن یا سوژه، چه در دیدگاه کانتی و چه در دیدگاه رمانتیک، استوار بر همان مفهوم انتزاعیِ سنت تفکر متافیزیکی است، و در این سنت نیز اثبات وجود اذهان دیگر و غلبه بر تنها-خودی (solipsism) همواره مسئله‌آفرین بوده است، توسل به «همدلی روان‌شناختی»، یا هر ترفندی نظیر آن، امری اجتناب‌ناپذیر است. مهم‌ترین تفاوت هرمنوتیک شلایرماخر و دیلتای به الهیات مربوط می‌شود. نزد شلایرماخر دین یا احساس دینی هنوز نقشی بنیادین داشت، اما از نظر دیلتای تجربهٔ دینی صرفاً یکی از ابعاد بی‌شمار تجربهٔ تاریخی آدمی است که همگی معنا و ارزشی نسبی دارند. احتمالاً گرایش دیلتای به «فلسفهٔ حیات» در پایان عمرش تلاشی بوده است برای دستیابی به نوعی وحدت عرفانی و «آری‌گفتن» به همهٔ ابعاد و سویه‌های مختلف زندگی بشری.

ذهنی‌گرایی رمانتیک شلایرماخر احتمالاً در آغازْ عامل مؤثری در جذب نخبگان فرهنگی و رواج نوع خاصی از ایمان مسیحی میان هنرمندان و شاعران بوده. اما تا آنجا که به الهیات مربوط می‌شود، تبدیل هرمنوتیک به روش عام علوم تاریخی نتیجه‌ای جز انفعال، عزلت‌گرایی، شرمساری و سازش‌کاری در پی نداشته است. به‌رغم کنارنهادن و حذف محتوای تاریخی ایمان مسیحی و محدودساختن قلمرو اعتقادات مسیحی به حداقلِ ممکن برای پرهیز از هرگونه درگیری با «جهان‌بینی علمی»، الهیات لیبرال اساساً نوعی شبه‌علم بود که نه‌فقط بنیاد وحدت‌بخش فرهنگ زمان خود محسوب نمی‌شد، بلکه از مشارکت خلاق و انتقادی در این فرهنگ نیز بی‌بهره بود.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

اما با ظهور راست‌دینی جدید (نو ارتدوکس) و الهیات دیالکتیکیِ کارل بارت، وضعیت الهیات و، مهم‌تر از همه، فهم نفس آن ـ یعنی تصور خود متألهان مسیحی از جایگاه و نقش الهیات ـ به‌کلی دگرگون شد. این دگرگونی به انفعال و رخوت طولانی الهیات پروتستان پایان بخشید و زمینه را برای ظهور نوآوری‌های کلامی فراهم آورد. الهیات وجودی رودولف بولتمان و نظریهٔ او در باب «اسطوره‌زدایی» از جملهٔ مهم‌ترین و جنجال‌برانگیزترین موارد این نوآوری‌ها بود. بولتمان نیز چون شلایرماخر، انگیزهٔ اصلی الهیات خویش را از هرمنوتیک فلسفی اخذ کرد.

انقلابی که هایدگر در قلمرو هرمنوتیک به‌پا کرد دست‌کمی از انقلاب کوپرنیکی کانت نداشت، و درواقع باید آن را نوعی انقلاب ضدکوپرنیکی نامید. اگر کانت شرایط وجود را تابع شرایط معرفت و آگاهی ساخت و از این طریق، تأمل منظم در انواع گوناگون شناخت، ازجمله فهم متون و معرفت هرمنوتیکی را ممکن کرد، هایدگر به‌عکس، فهم را امری هستی‌شناسانه تلقی کرد و هرمنوتیک را از معرفت‌شناسی جدا ساخت. البته نتیجهٔ نهاییِ بازگشت به متافیزیک ماقبل کانت و شلایرماخر نبود. هایدگر به اتکای دستاوردهای پدیدارشناسی هوسرل، تعبیر جدیدی از ذهن و معنا ارائه کرد و یکباره ماهیت پرسش نهفته در پسِ تلاش‌های دیلتای و نوکانتی‌ها را دگرگون ساخت. اکنون دیگر مسئلهٔ اصلی تفسیر و فهم معانی عینیت‌یافتهٔ اذهان دیگر و نفوذ به درون این اذهان از طریق همدلی روان‌شناختی نبود. فهم و ذهنیت صوری از حیات واقعی و عملی انسان یا اشکالی از «بودن-در-جهان»اند، نه مقولاتی استعلایی. معانی نیز جزئی از زبان و حیات متحول زبان‌اند، نه قصد یا نیتی مرموز که ذهن به کلمات و جملات اضافه می‌کند. توصیف هستی‌شناسانهٔ هایدگر از فهم، تاریخ‌مندی فهم و تعلق آن را به یک وضعیت تاریخی-فرهنگیِ خاص آشکار می‌کند. فهم همواره در وضعیتی معیّن، یعنی از منظری معیّن و در چارچوب افق‌های معیّن، رخ می‌دهد. هر فهمی متکی بر مجموعه‌ای از پیش‌فهم‌ها و پیش‌داوری‌های آشکار و پنهان است. در حوزهٔ روابط و کنش‌های بشری، چیزی به نام «یگانه فهم عینی»،

https://t.me/ketabhayemontakhabe

به‌معنای فهمی مطلقاً بری از هرگونه علاقه، غرض و پیش‌فرض، وجود ندارد؛ و توسل به «روش علمی» یا هر گونه نظام قواعد صوری نیز حصول آن را ممکن نخواهد ساخت، هر چند یقیناً ابزارهای مفیدی برای کنترل روابط و کنش‌های بشری فراهم خواهد آورد و موجب گسترش و پیشرفت تکنولوژی اجتماعی خواهد شد.

بدین‌ترتیب، هایدگر هر دو جنبهٔ هرمنوتیک شلایرماخر و دیلتای را دگرگون می‌کند: هم جنبهٔ ذهنی و رمانتیک، و هم جنبهٔ عینی و علمی. فهم عینی معانی ذهنی بر اساس روش‌های صوریِ عامّ جای خود را به رخداد هستی‌شناسانهٔ فهم می‌بخشد، که پایه و اساس و یگانه «روش» آن، حرکت در دور یا حلقهٔ هرمنوتیکی است. در هرمنوتیکی که قبلاً ناظر به رابطهٔ جزء و کل در فهم معانی متون و جملات بود، اکنون بر اساس هستی‌شناسی فهم بشری و به‌منزلهٔ رابطهٔ فهم با علایق، پیش‌فرض‌های فهم توصیف می‌شود. مهم‌ترین نتیجهٔ این درک جدید، تشخیص اهمیت تأمل و بازاندیشی و کشف پیوند عمیق فهم دیگری با فهم نفس است. و البته بررسی این پیوند تأملی در رابطهٔ انسان با خدا همواره یکی از مهم‌ترین مضامین الهیات مسیحی بوده است.

همین وجه وجودی بود که موجب گرایش بولتمان به هستی‌شناسی بنیادین هایدگر شد. بولتمان کوشید تا با ارائهٔ تفسیری وجودی (اگزیستانسیال) از پیام و بشارت مسیح، نتایج مخرب نقد تاریخی کتاب مقدس را جبران کند. او نیز همچون دیلتای و نوکانتی‌ها قلمرو فرهنگ و آگاهی بشری را به دو بخش تقسیم کرد تا از این طریق جایی برای تجربهٔ ایمان فراهم آید. این دوگانگی و ثنویت در فلسفهٔ کانت ریشه داشت، زیرا کانت بود که با تمایز قائل‌شدن میان عقل نظری و عقل عملی، عرصهٔ طبیعت را از اخلاق، و قلمرو ضرورت و علیت را از قلمرو آزادی و مسئولیت مجزا ساخت. این ثنویت کانتی که بعدها تحت عناوین دیگری چون تقابل فهم و تبیین، علوم اجتماعی و علوم طبیعی، و... بارها و بارها تکرار شد توسل به هرمنوتیک را ضروری نمود، زیرا چنین به‌نظر می‌رسید که تفسیر و تأویل از لوازم اجتناب‌ناپذیر کشف معنا

https://t.me/ketabhayemontakhabe

در قلمرو روابط بشری است. بولتمان کوشید تا به اتکای این ثنویت، سازشی میان تجربه و تفکر دینی با دستاوردهای عقل‌گرایی مدرن ایجاد کند. این تلاش بولتمان را می‌توان به دو مرحله تقسیم کرد.

در مرحلهٔ نخست، بولتمان نظریهٔ «اسطوره‌زدایی» از پیام مسیحی را مطرح ساخت. از دید او، شکل ارائهٔ این پیام با بینش علمی عصر جدید ناسازگار است و همین امر موجب شده تا فهم محتوا و معنای اصلی پیام برای انسان مدرن ناممکن شود. پیام مسیحی بر اساس پس‌زمینهٔ فرهنگی مخاطبان اولیهٔ آن با زبان، مقولات و تصاویری اسطوره‌ای ارائه شد که نباید آن‌ها را با نمادهای دینی و سرشت نمادین پیام مسیح اشتباه گرفت. این پیام در مقام وحی الهیْ همواره و درهرحال خصلتی نمادین دارد، زیرا بیان حقایق دینی جز با زبانی نمادین ممکن نیست، ولی از نظر بولتمان، دقیقاً برای آشکارکردن چهره و رمز و راز حقیقی و اصیل این نمادهاست که باید رمز و راز اسطوره‌ای را ــ به یاری روش‌های علمی نقد تاریخی ــ از پیام مسیحی زدود.

در اینجا قصد نداریم جزئیات پیچیده و گوناگون نظریهٔ «اسطوره‌زدایی» را مورد بحث قرار دهیم،[۱] اما اشاره به یکی از پیش‌فرض‌های بنیادین این نظریه، به دلایلی که بعداً روشن خواهد شد، ضروری است. ماهیت ضمنی و نیمه‌پنهان این پیش‌فرضْ خود بیانگر اهمیت و ضرورت تداوم تأمل هرمنوتیکی است، زیرا از قرار معلوم حتی مؤسسان هرمنوتیک نیز از همهٔ ریشه‌های اندیشهٔ خویش باخبر نیستند. بازاندیشی و تأمل در نفس به‌راستی فرایندی بی‌انتهاست. اما پیش‌فرض مورد نظر ما چیزی نیست مگر تصور بولتمان از علم و جایگاه آن در عصر جدید. بولتمان نیز همچون بسیاری دیگر، با شروع از ثنویت کانتی، نهایتاً به تصور پوزیتیویستی از علم گردن می‌نهد. او بسیاری از دیدگاه‌های پوزیتیویستیِ زمان خود را در باب مسائلی چون وجود حقایق یا واقعیت‌های ناب، روش واحد علمی،

۱. برای توضیح بیشتر در این مورد، ر.ک. به ویلیام نیکولز، «بولتمان و الهیات وجودی»، ترجمهٔ یوسف اباذری، فصل‌نامهٔ ارغنون، شمارهٔ ۵و۶، تابستان ۱۳۷۴.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

و اصل تحقیق‌پذیریِ تجربه به‌مثابه ملاک معرفت علمی می‌پذیرد، اما نکتهٔ مهم‌تر توافق و مشارکت او در تولید و رواج «افسانهٔ علم» است. در نظریهٔ «اسطوره‌زدایی» بولتمان، علم و بینش علمی عملاً یگانه وجه ممیّزهٔ عصر جدید یا مدرنیته از تمامی اعصار ماقبل مدرن است. به‌عبارت دیگر، از دید بولتمان، اولاً چیزی به نام «جهان‌بینی علمی» وجود دارد که باید به‌مثابه یگانه توصیف حقیقی از جهان واقعی و عینی پذیرفته شود، و ثانیاً این «جهان‌بینی» همان بنیاد و جوهر تاریخی مدرنیته است. بی‌جهت نیست که فایرآبند در توصیف خود از «افسانهٔ علم» به «اسطوره‌زدایی» اشاره می‌کند و گرایش بدان را «ناشی از تمایل به اجتناب از هرگونه برخورد مسیحیت با اندیشه‌های علمی» می‌داند، زیرا «اگر چنان برخوردی رخ دهد، آن‌گاه به‌یقین حق به‌جانب علم است و نه مسیحیت».[۱]

البته امروزه «احکام» پوزیتیویسم تقریباً برای همگان، ازجمله مؤسسان آن، نظیر آ.ج. ایر، فاقد هرگونه ارزش و اعتبار است، مگر به‌لحاظ نگارش تاریخ عقاید و نقد ایدئولوژی‌های نیمهٔ اول قرن بیستم. رواج عنوان «فلسفهٔ علم مابعد تجربه‌گرا» (post-empiricist) نیز مؤید همین امر است. دورهٔ پذیرش «جهان‌بینی علمی» به‌عنوان یگانه توصیف حقیقی و واقعی به‌کلی سپری شده است و حتی برخی از چهره‌های برجستهٔ فلسفهٔ علم، نظیر پل فایرآبند، به‌صراحت «جهان‌بینی علمی» و خود علم را نوعی ایدئولوژی تلقی می‌کنند. البته مضامینی چون «پیوند دیالکتیکی اسطوره و علم» و توصیف علم جدید به‌منزلهٔ مهم‌ترین «اسطورهٔ مدرن» مدت‌ها قبل از سوی مؤسسان نظریهٔ انتقادی (آدورنو، هورکهایمر) مطرح شده بود. بنیادی‌ترین پیش‌فرض «نظریهٔ اسطوره‌زدایی» بولتمان چیزی نبود مگر تعویض اسطوره‌های کهنه با نو.

دومین مرحله در بسط الهیات بولتمان ارائهٔ تفسیری وجودی از پیام

۱. پل فایرآبند، «چگونه باید از جامعه در برابر علم دفاع کرد»، ترجمهٔ شاهپور اعتماد، فصل‌نامهٔ ارغنون، شمارهٔ ۱، بهار ۱۳۷۳، ص ۱۵۱.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

مسیحی بود. در این مورد نیز به ذکر چند نکتهٔ بنیانی بسنده می‌کنیم. از دید بولتمان، محتوای پیام مسیحی بیان نمادین حقایق الهی است که به‌واقع همان حقایق وجودی‌اند. هایدگر در هستی‌شناسی بنیادین خویش همین حقایق را از منظری فلسفی، یعنی از طریق تحلیل تجریدی ساختار کلی هستی بشری، بیان می‌کند. پیام مسیحی و هستی‌شناسیِ بنیادین دو شکل متفاوت بیان یک حقیقت‌اند؛ اوّلی خصلتی تاریخی-انضمامی دارد، و دومی سرشتی فلسفی-تجریدی. این تفاوت یا تمایز در خودِ فلسفهٔ هایدگر نیز مشهود است. فلسفهٔ هایدگر هستی بشری را از دیدگاه وجودی (existential) تحلیل می‌کند. یکی از نتایج این تحلیل آشکارشدن معنای هستی‌شناسانهٔ آزادی، انتخاب و تصمیم است. آدمی به اتکای خصلت اگزیستانسیال خویش، می‌تواند ماهیت خود را انتخاب کند، اما این انتخاب برای هر شخص، انتخابی انضمامی است. هایدگر برای مشخص‌کردن این جنبهٔ انضمامی که حاکی از انتخاب شکل خاصی از وجود است ــ و ممکن است اصیل یا غیراصیل باشد ــ از واژهٔ اگزیستنسیال (existentiell) استفاده می‌کند. الهیات بولتمان که آدمی را به قبول پیام مسیحی و شکل خاصی از هستی بشری دعوت می‌کند، ضرورتاً خصلتی مرتبط با هستی دارد. اما تفسیر وجودی بولتمان از پیام مسیحی حاکی از آن است که فقط انتخاب هستی مسیحیْ انتخاب و تصمیمی اصیل است، و از این‌رو، مسیحیت اساساً خصلتی اگزیستنسیال دارد. برخلاف بولتمان و سارتر، هایدگر، دست‌کم در تحلیل‌های فلسفی خویش، هیچ‌گاه محتوای فرهنگی خاصی را به انتخاب اصیل نسبت نمی‌دهد. اما به‌روشنی می‌توان دید که فلسفهٔ او نیز، همچون سایر اگزیستانسیالیست‌ها، اساساً متکی بر ایجاد، تشدید و تداوم نوعی جوّ یا حال‌وهوای معنوی و شبه‌دینی است. یکی از نتایج مهم این امر گرایش به نخبه‌گرایی است، اما این گرایش که احتمالاً از دیدگاه فلسفهٔ هایدگر و یاسپرس نوعی حُسن محسوب می‌شود، برای الهیات مسیحی که رسالت ابلاغ پیام مسیحی برای همگان را بر عهده دارد، یقیناً مسئله‌ساز است.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

بررسی موجز الهیات شلایرماخر و بولتمان به ما اجازه داد تا با هرمنوتیک کلامی و نحوهٔ دگرگونی آن در پیوند با هرمنوتیک فلسفی آشنا شویم. این آشنایی به‌لحاظ درک ماهیت انقلابی الهیات پانن‌برگ و تقابل ریشه‌ای آن با نظام‌های قبلی، ضروری و حیاتی است.

الهیات پروتستان، به‌رغم همهٔ چرخش‌ها و دگرگونی‌ها، برخی ویژگی‌های ثابت خویش را از زمان شلایرماخر تا عصر بولتمان و پل‌تیلیش حفظ کرد. در زمینه و در تقابل با این ویژگی‌ها یا وجوه مشترک است که غرابت الهیات تاریخی پانن‌برگ آشکار می‌شود.

نحوهٔ پیوند پانن‌برگ با فلسفه گویای نخستین تفاوت مهم اندیشهٔ اوست. رابطهٔ پانن‌برگ و گادامر از سنخ رابطهٔ شلایرماخر و کانت یا بولتمان و هایدگر نیست؛ هرچند که الهیات تاریخی او با هرمنوتیک فلسفی گادامر شباهت‌های بسیار دارد. گادامر و پانن‌برگ در تحول فکری خود، مستقل از یکدیگر، به نتایج واحدی دست یافته‌اند. هردو آن‌ها کوشیدند تا بدون درغلطیدن به نسبی‌گرایی و ذهنی‌گرایی تفکر هرمنوتیکی را از قید عینی‌گرایی رها سازند. هردو آن‌ها، به پیروی از هگل، برای پرهیز از ثنویت کانتی ذهن ـ عین، به عرصه‌ای از تاریخ رو می‌آورند که عینیت و ذهنیت سویه‌های متمایز اما جدایی‌ناپذیر آن‌اند. از این دیدگاه تاریخی، دیگر نمی‌توان واقعیت و حقایق «عینی» را از تفاسیر ذهنی، یا فرایند فهم را از فرایند تفسیر، جدا ساخت. حقایق و معانی در متن کلیت زندهٔ تاریخ، یعنی در متن سنت، تولید، منتقل و فهمیده می‌شوند. آن‌ها محصول نیت نوعی ذهنیت استعلایی نیستند، و فهم‌شان نیز بیشتر مستلزم گفت‌وگو، مشارکت و تفسیر است تا همدلی روان‌شناختی: مشارکت در حیات و تداوم تاریخی سنت و همچنین آمیزش سنت‌ها یا، به‌قول گادامر، امتزاج افق‌ها. حتی مفهوم «تاریخ اثرات» ـ که از دستاوردهای مهم هرمنوتیک گادامر است ـ در الهیات تاریخی پانن‌برگ، همتا و قرینهٔ خاص خود را دارد. بنیان این مفهومْ تأکیدنهادن بر زمان‌مندی و تاریخ‌مندی تفکر بشری است. تعلق فهم به تاریخ بدان معنی است که الگوی انتزاعیِ دکارت و

https://t.me/ketabhayemontakhabe

کل معرفت‌شناسی عقل‌گرا در مورد تقابل ذهن و عین کاملاً بی‌اعتبار است. تفکر بشری نمی‌تواند در مقام ذهن ناب، یعنی ذهنی فاقد هرگونه پیش‌فرض، علاقه، منظر و دیدگاه، از تاریخ خارج شود و موضوع خود را به‌چنگ آورد. تفکر و موضوع، ذهن و عین، هردو، به وضعیت تاریخی-سنتی خاص خود تعلق دارند و نمی‌توانند بی‌واسطه و انتزاعی با هم روبه‌رو شوند. تماس میان آن دو به یاری رسانهٔ تاریخ و سنت صورت می‌گیرد. بدون این رسانه، هیچ پدیده‌ای نمی‌تواند «موضوع» تفکر واقع شود. بدین‌ترتیب، فهم هر موضوعی به‌واسطهٔ تاریخ اثرات آن و از طریق امتزاج افق‌های معنایی ذهن و عین صورت می‌پذیرد.

فهرست آرای موافق پانن‌برگ و گادامر تا حد زیادی همان فهرست اختلاف نظر هر دو آن‌ها با ثنویت کانتی و پیامدهای آن در عرصه‌های فلسفه و الهیات است. کانت کوشید تا با برقراری نوعی دوگانگی صوری و انتزاعی میان عقل نظری و عملی، بر تناقضات ذاتی عقل غلبه کند. البته شمار این تناقضات، همان‌طور که هگل نشان داد، بسی بیشتر از چهار موردی است که کانت در **نقد عقل ناب** بدان‌ها اشاره می‌کند. نگارش نقد سوم، **نقد قوهٔ داوری**، حاکی از نارضایتی کانت نسبت به این راه‌حل صوری و تلاش وی برای ایجاد پیوندی میان دو حوزهٔ تجربهٔ عینی و ذهنی بود.

اما با گسترش عقلانیت صوری و ابزاری، ثنویت کانتی نیز، که خود محصول انتقال ثنویت دکارتیِ فکر-ماده (یا روح-جسم) به عرصهٔ معرفت‌شناسی و فلسفهٔ استعلایی بود، تثبیت شد. تقریباً همهٔ مسائل نظری و عملی فرهنگ مدرن به‌نحوی با این ثنویت مرتبط‌اند؛ زیرا این دوگانگی بیشتر بازتاب واقعیت تاریخی عصر جدید است، تا نظریه‌ای صرفاً فلسفی. جدایی جهان درون و برون و خصوصی‌شدن دین در آیین پروتستان نقطهٔ شروع جدایی کامل ایمان از علم و معرفت عقلانی بود.

پیروان کانت کوشیدند تا به یاری راه‌حل‌هایی صوری‌تر و انتزاعی‌تر از بروز تناقضات جلوگیری کنند. ولی درنهایت، به پیروی از الگوی اصلی خود، یعنی فلسفهٔ دکارت، فقط با سقوط در ذهنی‌گرایی ناب توانستند،

https://t.me/ketabhayemontakhabe

«بینش علمی» و «معرفت عینی» موردعلاقهٔ خویش را حفظ کنند. نوسان میان دو قطب عینی و ذهنی، و اشکال گوناگون تلاش برای «به‌هم‌چسباندن» یا اتصال صوری آن دو، پیامدهای بارز پذیرش ثنویت کانتی بود: ترکیب رمانتیسم و عقل روشنگری در الهیات شلایرماخر و ترکیب اگزیستانسیالیسم و پوزیتیویسم در الهیات بولتمان.

در این میان، برجسته‌شدن نقش الهیات به‌عنوان عرصهٔ بروز تناقضات نباید موجب تعجب گردد، زیرا تجربه و تفکر دینی به دلیل ویژگی‌های ذاتی خود، به‌راحتی با عقلانیت صوری و تجریدی هماهنگ نمی‌شود. تحلیل این عقلانیت بر الهیات نتایج وخیمی در پی داشت. حتی متألهان ژرف‌اندیشی چون بولتمان و تیلیش نیز ناچار شدند، به پیروی از کانت، در عرصهٔ تجربهٔ درونی جایی برای ایمان بجویند. محتوای این ایمان نیز امری سراپا ذهنی بود. «احساس دینی» مورد نظر شلایرماخر، تحت عناوین دیگری، نظیر «اصالت وجودی» یا «مسئلهٔ غایی»، دوباره مطرح شد. زیر فشار حملات و انتقادهای علوم تاریخی، محتوای تاریخی و انضمامی آموزه‌های مسیحی به نفع تفاسیر اگزیستانسیالیستی و عرفانی کنار گذارده شد. الهیات مسیحی، به‌پیروی از کانت، و در تقابل با هگل، که فلسفهٔ خود را نوعی الهیات عقلانی می‌دانست، به آگنوستیسیسم روی آورد. دفاع از مسیحیت جای خود را به دفاع از دین و تجربهٔ دینی به‌طور اعم بخشید. اکنون هستهٔ مرکزی این تجربه یا مفهوم خدا امری غیرعقلانی و رمزورازی دور از دسترس عقل تلقی می‌شد. همراه با محدودشدن قلمرو حقایق دینی ــ از طریق اِعمال روش‌هایی چون «اسطوره‌زدایی» ــ به‌منظور اجتناب از درگیری با «جهان‌بینی علمی»، ماهیت این حقایق نیز دگرگون گشت. اکنون حقایق دینی، جدا از معرفت عقلانی و شواهد و مدارک تاریخی، رمزورازهایی سرّی محسوب می‌شد که فقط اقلیتی از نخبگان ممتاز می‌توانستند به لطف «بینش عرفانی» یا «اصالت وجودی» خویش از آن‌ها کشف رمز کنند.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

به‌واقع، الهیات تاریخی پانن‌برگ قیامی است علیه کل این جریان و باید آن را یکی از قاطعانه‌ترین نمونه‌های گسست از تفکر دکارتی و کل سنت متافیزیکی مغرب‌زمین دانست. قیام علیه متافیزیک دکارت مضمون اصلی بسیاری از تلاش‌های فلسفی روزگار ماست: نظریهٔ انتقادی آدورنو، پدیدارشناسی مرلوپونتی، فلسفهٔ متأخر ویتگنشتاین، نظریهٔ کنش ارتباطی هابرماس، هرمنوتیک فلسفی گادامر و بسیاری موارد دیگر. «چرخش هرمنوتیکی» فلسفهٔ معاصر، برای کسانی که نمی‌خواهند به نسبی‌گرایی ریشه‌ای تن سپارند، موجد مسائل و پرسش‌های بسیاری است. آرای کلامی و فلسفی پانن‌برگ منبعی ارزشمند برای پاسخ‌گویی به این پرسش‌هاست.

پانن‌برگ به اتکای برداشت تاریخی هگل از عقل، ایمان را با معرفت تاریخی مرتبط ساخت و از آموزه‌های مسیحی براساس محتوای تاریخی و انضمامی آن دفاع کرد. او با طرد ثنویت دکارتی-کانتی، الهیات و هرمنوتیک را از بن‌بست ذهنی‌گرایی نجات داد. نظریهٔ او در باب «وحی به‌مثابه تاریخ» نشان داد نه‌فقط فهم ما از حقایق دینی بلکه خود این حقایق ماهیتی تاریخی دارند. تأکیدنهادن بر این ماهیت تاریخی نه‌فقط مبنایی برای درک اهمیت و معنای انسانی این حقایق و پیوند آن‌ها با زندگی خاکی ابنای بشر فراهم می‌آورَد، بلکه یگانه ضامن حقیقی قداست و الوهیت این حقایق است. اگر حقیقت به‌واقع رخدادی تاریخی است، پس حصول به حقیقت مطلق در گرو دسترسی به آینده و کلیت تاریخ است. همان‌طور که دیالکتیک هگلی نشان داده بود، عطف توجه به تاریخ و تجربهٔ تاریخی یگانه راهِ دستیابی به تصوری معقول از امر مطلق است.

پانن‌برگ دریافت که اگر فقط فهم ما از حقایق دینی امری تاریخی باشد، آن‌گاه پرسش قدیمی تطابق تفاسیر ذهنی با حقیقت عینی، و مسئلهٔ ستیز میان این تفاسیر، بار دیگر ما را با تلاش متافیزیکی برای توصیف انتزاعی و صوری حقیقت و معنا روبه‌رو می‌کند. شرط ضروری خلاصی از شرّ ذهنی‌گرایی کنارنهادنِ عینی‌گرایی است. هرگونه دعوی نسبت به عینیتی ورای تاریخ و تفکر هرمنوتیکی، حتی اگر این عینیت یا حصولِ

https://t.me/ketabhayemontakhabe

آن اثبات‌پذیر تلقی شود،[۱] در حکم گام اول رجعت به متافیزیک و تقابل انتزاعی عین و ذهن است. پانن‌برگ با کنارنهادن پرسش‌های دکارتی، هرمنوتیک را از قید مسائل و تناقضات انتزاعی و بی‌ربط رها کرده و امکان برخورد مسائل و تناقضات واقعی را فراهم می‌کند.

اما پیش از آنکه در بخش پایانی این مقدمه، نکاتی چند در مورد برخی از آرای کلامی پانن‌برگ و تفسیر آلن گالووی از الهیات او مطرح کنیم، بی‌مناسبت نیست اگر مهم‌ترین اختلاف نظر پانن‌برگ و گادامر را به‌طور موجز مورد بررسی قرار دهیم؛ به‌ویژه از آن جهت که مسئلهٔ مورد نظر با برخی از اساسی‌ترین پرسش‌های حل‌نشدهٔ هرمنوتیک فلسفی گادامر کاملاً مرتبط است.

گادامر، به‌پیروی از هایدگر، تاریخ‌مندی را یکی از ویژگی‌های هستی‌شناختی فهم بشری تلقی می‌کند و، ازاین‌رو، برای آن ارزش و اعتباری کلی و همیشگی قائل است. البته هستی‌شناسانه‌کردن امور ملموس و انضمامی نظیر تعلق به تاریخ و زمان (زمان‌مندی) یا وابستگی به یک وضعیت خاص (واقع‌مندی یا مجعولیت facticity) و غیره یکی از خصوصیات کلی اندیشهٔ هایدگر و پیروان او، و ازجمله شگردهای فلسفی رایج در روزگار ماست. با این شگرد، فلسفه از مفاهیم و مقولات منسوخ متافیزیک سنتی فاصله گرفته و در هیئتی باب طبع روز، یعنی به‌منزلهٔ معرفتی تاریخی، انضمامی و این‌جهانی، ظاهر می‌شود و درعین‌حال دعوی خود به معرفت عام را نیز حفظ می‌کند.

اما مسئله به همین‌جا ختم نمی‌شود، زیرا آشنایی گادامر با تاریخچهٔ تفکر هرمنوتیکی ـ تاریخی، چگونگی ظهور و مشکلات عملیِ

۱. هرمنوتیک الف. د. هیرش بهترین نمونهٔ چنین ادعایی است. هیرش معتقد است نوعی معنای عینی در هر متنی وجود دارد، اما فهم ما از این معنا همواره امری ذهنی است، زیرا حتی اگر به‌واقع به این معنای عینی دست یافته باشیم، اثبات آن امری ناممکن است. آرای آقای محمد مجتهد شبستری در مورد وجود حکم واقعی در کتاب و سنت و تفاوت فهم افراد از این احکام و ناممکنیِ اثبات فهم درست مورد دیگری از همین نوع عینی‌گرایی هرمنوتیکی است (ر.ک. به محمد مجتهد شبستری، هرمنوتیک، کتاب و سنت، طرح نو، تهران، ۱۳۷۵، ص ۱۴۰).

https://t.me/ketabhayemontakhabe

کاربرد آن عمیق‌تر از آن است که به وی اجازه دهد همچون هایدگر صرفاً به توصیف هستی‌شناسانه بسنده کند. او از تاریخی‌گری در برابر اتهام کسانی دفاع می‌کند که می‌گویند عبارت «همه‌چیز تاریخی است» متناقض است، زیرا خود این عبارت امری غیرتاریخی و جاودان محسوب می‌شود. گادامر با توصیف موضع تاریخی‌گری از دیدگاهی هرمنوتیکی به‌صراحت اعلام می‌کند:

> پس معنای واقعی تز تاریخی‌گری آنی نیست که جملهٔ مذکور [هر شناختی از لحاظ تاریخی امری مشروط است] همواره درست فرض خواهد شد، همان‌طور که همواره نیز درست فرض نشده است. آن نوع تاریخی‌گری که خود را جدی می‌گیرد بهتر است این نکته را مدنظر قرار دهد که بالاخره روزی مردمان دیگر درستی این تز را نخواهند پذیرفت و به‌صورتی غیرتاریخی فکر خواهند کرد.[۱] (تأکید از من).

گادامر مثال خود را به آینده منحصر می‌کند، ولی نگاهی کوتاه به فرهنگ‌های بدوی و باستانی و اخلاف امروزی آن‌ها کافی است تا این نکته روشن شود که تفکر غیرتاریخی همواره وجود داشته است. و این امر بی‌شک با توصیف هستی‌شناسانهٔ هایدگر و گادامر از تاریخ‌مندی فهم ناسازگار است. البته گادامر می‌تواند با بسط مفاهیم تاریخ و سنت به شیوه‌ای هستی‌شناسانه این ناسازگاری را رفع کند و به‌واقع نیز چنین می‌کند؛ زیرا بدون تاریخ‌مندی در مقام بنیادی هستی‌شناختی، هرمنوتیک فلسفی گادامر به روایت دیگری از نسبی‌گرایی بدل خواهد شد. هرمنوتیک گادامر با تکیه بر این بنیاد و به یاری مقولاتی چون «مشارکت در گفت‌وگو»، «امتزاج افق‌ها»، «گشودگی به تجربه»، «انتظار معنا و کمال» و... می‌کوشد ملاک و معیار مشخصی برای دستیابی به حقیقت تعیین کند که صرف‌نظر از عینی‌گرایان افراطی، برای همگان پذیرفتنی است.

۱. هانس-گئورگ گادامر، حقیقت و روش، توبینگن، ۱۹۷۵، ص ۵۰۵. به‌نقل از دیوید کوزنزهوی، حلقهٔ انتقادی، ترجمهٔ مراد فرهادپور، انتشارات روشنگران، ۱۳۷۱، ص ۲۴۰.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

پانن‌برگ نیز در بسط آرای کلامی خویش با همین مسئله روبه‌رو شده، اما او فلسفهٔ تاریخ هگل را به هستی‌شناسی هایدگر ترجیح می‌دهد و در قیاس با گادامر انس‌والفت بیشتری با علوم تاریخی و سوءظن عمیق‌تری به متافیزیک دارد. از دید او، بنیاد اصلی حقیقت همان فرایند واقعی تاریخ انضمامی است، نه مقولهٔ هستی‌شناسانهٔ تاریخ‌مندی؛ و البته منظور او از تاریخ نیز همان شکل خاصی از تجربهٔ بشری است که با ظهور یهودیت و انبیای بنی‌اسرائیل آغاز شد و در هیئت مسیحیت، با کنار نهادن بقایای نگرش قومی و اسطوره‌ای یهودیان، جنبه‌ای عام و جهانی یافت. روشن است که توصیف پانن‌برگ از حقیقت نیز در معرض خطر سقوط به نسبی‌گرایی است. و او برای پرهیز از این خطر مقولهٔ تاریخ جهانی را مطرح می‌کند. البته پانن‌برگ در مقام مؤمنی مسیحی، به یگانگی خداوند به‌منزلهٔ بنیان وحدت تاریخی نوع بشر، رستاخیز همگانی در پایان تاریخ و ماهیت عام و جاودان حقیقت متجلی در عیسی مسیح اعتقاد دارد. اما مسئلهٔ اصلی توجیه عقلانی این اعتقادات برای مسیحیان و غیرمسیحیان است. اگر حقیقتْ رخدادی تاریخی است، پس ماهیت عام و ضروری آن در گرو وجود تاریخ جهانی است، زیرا درغیر این‌صورت، چیزی جز «حقایق» نسبی برخاسته از تاریخ‌ها و فرهنگ‌های مجزا باقی نمی‌ماند.

در اندیشهٔ پانن‌برگ، مفهوم تاریخ جهانی با مفهوم خدا در مقام سرور زمان و درک او از معنای آخرالزمانی رستاخیز عیسی پیوندی عمیق دارد، ولی او می‌کوشد تا با تکیه بر مفاهیم هرمنوتیکی خود گادامر، از مقولهٔ تاریخ جهانی دفاع کند. به‌گفتهٔ او:

> تنها آن تصور از روند تاریخ که گذشته را به وضعیت حال و افق آینده متصل می‌سازد می‌تواند چشم‌انداز جامعی را شکل بخشد که در متن آن، افق محدود مفسّر امروزی با افق تاریخی خود متن امتزاج می‌یابد، زیرا فقط در این شکل، یعنی در چارچوب آن افق جامع، است که گذشته و حال در تقابل با یکدیگر و در عین یکتایی و تفاوت خاص خود حفظ می‌گردند.[۱]

۱. به‌نقل از حلقهٔ انتقادی، ص ۳۶۳. برای متن انگلیسی ر.ک به:
History and Hermeneutics, Harper Torchbooks, NewYork, 1967.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

او، به همین ترتیب، از مفهوم تاریخ جهانی در برابر انتقادات مورخانی که این مفهوم را نوعی ترفند هگلی می‌دانند دفاع می‌کند. در نظر او، مورخ و متأله هر دو به‌واقع یک کار می‌کنند، با این فرق که علایق مورخ معطوف به ادوار و بخش‌های خاصی از تاریخ است، حال آنکه برای متأله مسئلهٔ اصلیْ درک معنای وقایع برحسب نقش آن‌ها در چارچوب کلیت تاریخ جهانی، یعنی همان عرصهٔ تجلی و انکشاف ذرات الهی است.

به‌رغم برتری آشکارش، راه‌حل پانن‌برگ نیز مسائل و مشکلات خاص خود را داراست. به‌راحتی می‌توان در مسیر تاریخی‌گری، نه فقط از گادامر بلکه از خود پانن‌برگ نیز گامی جلوتر برداشت و مسئلهٔ وابستگی نفس مفهوم حقیقت با شکل خاصی از تجربهٔ تاریخی را مطرح کرد. گادامر به این سؤال که چرا هرمنوتیک در فرهنگ و تمدنی خاص زاده شد و تحول تاریخی خاصی را پشت سر گذارد، پاسخ روشنی نمی‌دهد؛ به همین ترتیب، پانن‌برگ نیز دربارهٔ پرسش منشأ تاریخی مفهوم حقیقت یا، به‌عبارت درست‌تر، منشأ تاریخی این مفهوم از حقیقت خاموش می‌ماند. توصیف حقیقت به‌منزلهٔ امری ذاتاً کلی و عام که ضرورتاً از سوی همگان تأیید می‌شود، به‌هیچ‌وجه امری بدیهی یا طبیعی نیست. به‌نظر می‌رسد راه‌حل پانن‌برگ مبتنی بر نوعی دور یا حلقه است؛ ولی توسل به مفهوم دور هرمنوتیکی نیز همهٔ مسائل را حل نمی‌کند، زیرا همان‌طور که گفتیم، خود هرمنوتیک هم دستاوردی تاریخی است. به‌ظاهر در اینجاست که باید نقد ریشه‌ای نیچه از مفهوم حقیقت را مورد توجه قرار داد. درهرحال، این مسئله‌ای به‌غایت پیچیده است که حتی طرح آن به‌صورتی روشن و واضح نیازمند نوعی تلاش فکری سخت و طولانی است.

توصیف آلن گالووی از الهیات تاریخی پانن‌برگ، درعین‌حال، واجد نکات انتقادی است. ظاهراً مهم‌ترین انتقاد گالووی، که در موارد متعدد مطرح می‌شود، به مسئلهٔ زیربنای فلسفی اندیشهٔ پانن‌برگ مربوط است. گالووی از علاقهٔ پانن‌برگ به تاریخ و

https://t.me/ketabhayemontakhabe

دوری او از متافیزیک کاملاً آگاه است و حتی آن را تأیید می‌کند، ولی به‌عقیدهٔ او، نقد پانن‌برگ از متافیزیک سنتی و همچنین نوآوری‌های او در زمینهٔ هستی‌شناسی اساساً متضمن مفاهیم و مقولاتی متافیزیکی است نه تاریخی، و از این‌رو، باید در قالب نظامی متافیزیکی و هستی‌شناسانه بسط یابد. در نظر گالووی، به‌رغم برخی شباهت‌های ظاهری موجود میان الهیات تاریخی پانن‌برگ و فلسفهٔ متافیزیکی وایتهد، دستیابی به این زیربنای فلسفی مستلزم رجوع به نظام فلسفی هگل است. توجه گالووی به زیربنای متافیزیکی آرای پانن‌برگ با غفلت او از بُعدِ هرمنوتیکی اندیشهٔ پانن‌برگ، که قبلاً بدان اشاره شد، کاملاً سازگار است. اما نباید از یاد برد که در برخی موارد ــ که احتمالاً نظریهٔ «اولویت هستی‌شناسانهٔ آینده» مهم‌ترینِ آن‌هاست ــ زبان و مفاهیم فلسفی خود پانن‌برگ رنگ‌وبویی متافیزیکی و هستی‌شناسانه دارد.

همان‌طور که پیش‌تر گفتیم، غفلت از هرمنوتیک موجب بروز خطاهایی چند در روایت گالووی گشته است. نمونه‌وار، می‌توان به نظر او در مورد نقش سلطه و سروری اشیا اشاره کرد. گالووی معتقد است سلطه شکل مناسب رابطهٔ انسان با اشیا و طبیعت است، و اعتماد و توکل شکل مناسب رابطهٔ انسان با خدا و انسان‌های دیگر (ر.ک به فصل اول). روشن است که این توصیفْ ثنویت دکارتی‌ـکانتی را می‌پذیرد و سلطهٔ تکنولوژیک آدمی بر طبیعت را تأیید می‌کند. اما این دوگانگی به‌واقع امری صوری و انتزاعی است. روابط اجتماعی ابنای بشر از رابطهٔ آن‌ها با طبیعت جدا نیست. سلطه بر طبیعتْ سلطهٔ آدمی بر آدمی را به دنبال دارد. جداکردن صوری این دو قلمرو همان‌قدر غلط است که فروکاستن یکی به دیگری.

بروز این‌گونه قضاوت‌ها نتیجهٔ گریزناپذیر حفظ پیوند با متافیزیک و هستی‌شناسی است. خود پانن‌برگ نیز هنوز پایی در قلمرو متافیزیک دارد و، درنتیجه، از این خطاها مصون نیست.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

هدف اصلی نظریهٔ «اولویت هستی‌شناسانهٔ آینده» غلبه بر مفهوم متافیزیکی جوهر و ایستایی غیرتاریخی آن است. پانن‌برگ می‌خواهد پدیده‌ها را بر اساس پویایی، تداوم و تحول زمانی آن‌ها درک کند. از این دیدگاه، ماهیت و ذات هر چیز باید برحسب مفاهیمی چون تلاش و قدرت درک شود، که از دیدگاه فلسفهٔ متافیزیکی ـ به جز مورد استثنائی اسپینوزا ـ اموری صرفاً حادث و عَرَضی‌اند. در هستی‌شناسی جدیدِ پانن‌برگ ماهیت هر پدیده‌ای، و نه فقط انسان، منوط به آینده و مبتنی بر کل حیاتِ زمانی آن پدیده است. این هستی‌شناسی جدید بی‌شک انبوهی از مسائل متافیزیکی و کلامی را حل می‌کند، بااین‌حال، کاربرد آن به قصد توضیح رابطهٔ خدا و جهان پانن‌برگ را با مشکل روبه‌رو می‌کند. طبق نظریهٔ هستی‌شناسانهٔ پانن‌برگ، وجود و ذات خداوند از فرمانروایی و قدرت او جدایی‌ناپذیر است و از آنجا که فرمانروایی خداوند در تاریخ ـ یعنی همان ارض ملکوت یا پادشاهی خداوند ـ هنوز تحقق نیافته است، «پس به مفهومی خاص اما مهم، خداوند هنوز وجود ندارد... وجود خداوند هنوز در فرایند به‌وجود آمدن است». اما این نتیجه‌گیری برای پانن‌برگ قابل‌قبول نیست، به‌ویژه اگر منظور از آن انتساب مفاهیم تغییر و تحول به ذات خداوند باشد. ازاین‌رو، او در ادامهٔ بحث خود می‌گوید:

> درست است که از دیدگاه زمان حال متناهی ما، آینده هنوز نامعین است، و ازاین‌رو، گذشت زمان در تعیین شکل قطعی حقیقتی که خواهد آمد و همچنین در مورد ذات الهی عاملی مؤثر است، اما... آن حقیقتی که در آینده معلوم خواهد شد، در آن زمان، به‌عینه روشن خواهد ساخت که همواره و از آغاز حقیقی بوده است. (ر.ک به فصل ششم)

باید اعتراف کرد این عبارت پانن‌برگ آدمی را بی‌اختیار یاد براهین پانگالوس (قهرمان ولتر در رمان کاندید) می‌اندازد. یگانه‌راه رهاشدن از قید مفاهیمی چون جوهر و ذات رهاکردن خود هستی‌شناسی است. به‌راحتی می‌توان با توسل به نظریهٔ پل ریکور در باب ساختار روایی تجربه و فهم

https://t.me/ketabhayemontakhabe

بشری، و بدون نیاز به هرگونه هستی‌شناسی سنتی یا جدید، به همهٔ نتایج موردنظر پانن‌برگ دست یافت. ریکور با تأکید بر یگانگی تاریخ (history) و قصه (story) نشان می‌دهد، تجربه و فهم ما از جهان درون و برون اساساً متکی بر قصه‌گویی و روایت‌گری است، زیرا فقط از این طریق می‌توان مجموعهٔ تجارب و ادراکات پراکنده و مجزا را در قالب کلیتی زمانی وحدت بخشید. از دیدگاه هرمنوتیکی ریکور، ماهیت ما به‌واقع تابعی از زمان و روایت است و نه متافیزیک یا هستی‌شناسی.[1]

همین امر در مورد مسیح‌شناسی پانن‌برگ نیز صادق است. البته توصیف پانن‌برگ از الوهیت عیسی برحسب نقش پیشگویانهٔ واقعهٔ رستاخیز عیسی در مقام پیشگویی پایان جهان و رستاخیز همگانی، اساساً مبتنی بر روشن‌ساختن زمینهٔ آخرالزمانی تجربهٔ دینی مسیحیان اولیه است. به‌عبارت دیگر، مسیح‌شناسی پانن‌برگ بیشتر جنبهٔ تاریخی دارد. اما در این مورد نیز توجه به نظریه‌های فلسفی جدید دربارهٔ زبان می‌توانست بنیانی روشن و غیرمتافیزیکی برای آرای پانن‌برگ فراهم آورد.

به‌طور مثال، نظریهٔ کنش کلامی (speech-act) آوستین (Austin) و سرل (J. Searl)، به‌ویژه تحلیل آن‌ها در باب عبارات اجرایی (performatives)، به‌خوبی می‌تواند مسیح‌شناسی پانن‌برگ را تکمیل کند. در عبارات اجرایی نظیر «قول می‌دهم که...» یا «پیش‌بینی می‌کنم که...» کنش و کلام، حال و آینده، وعده و تحقق وعده، با یکدیگر وحدت می‌یابند. و این دقیقاً همان امری است که پانن‌برگ در توصیف خود از عیسی مسیح به‌منزلهٔ «کلمهٔ الهی» (Logos) جویای آن است.

البته موارد فوق، گذشته از نقاط ضعف اندیشهٔ پانن‌برگ، مبیّن غنا و سلامت آن‌اند، زیرا نشان می‌دهند الهیات تاریخی پانن‌برگ به‌راحتی می‌تواند با آخرین دستاوردهای فلسفه و علوم

1. Paul Ricoeur, *Time and Narrative*, University of Chicago Press, Chicago, 1985.

برای اطلاع بیشتر در مورد این اثر سه جلدی، ر.ک به «یادداشتی دربارهٔ زمان و روایت» و همچنین ترجمهٔ فارسی فصلی از کتاب ریکور در فصل‌نامهٔ ارغنون، شمارهٔ ۹ و ۱۰، بهار ۱۳۷۶.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

اجتماعی ترکیب شود. الهیات تاریخی بیشتر نیازمند نوعی «چرخش زبان‌شناسی» (linguistic turn) است تا یک زیربنای جدید متافیزیکی و هستی‌شناختی. درهرحال، تردیدی نیست که هرمنوتیک کلامی پانن‌برگ یکی از ثمربخش‌ترین و زنده‌ترین گرایش‌های فکری زمانهٔ ماست که باید از سوی همگان، و نه فقط متألهان، جدی گرفته شود. دستاوردهای الهیات تاریخی پانن‌برگ عامل مؤثری در ادامهٔ نقد تفکر متافیزیکی است.

م.ف.
تهران ـ ۱۳۷۸

https://t.me/ketabhayemontakhabe

مقدمه
زندگی و آثار

ولفهارت پانن‌برگ، متولد ۱۹۲۸، یکی از برجسته‌ترین چهره‌های نسل جدید متألهان آلمانی است. او در ۱۹۵۰ در شهر بازل، زیر نظر کارل بارت به تحصیل الهیات پرداخت. در ۱۹۵۱ به هایدلبرگ رفت و در این شهر همراه با گروهی از دانشجویان محقق، نقشی مرکزی در جریانی فکری ایفا کرد که هنوز هم گه‌گاه «حلقهٔ پانن‌برگ» خوانده می‌شود. همین گروه بود که مجلد موسوم به وحی به‌مثابه تاریخ را به ویراستاری پانن‌برگ منتشر کرد. این اثر اولیه کلید درک بسیاری از تحولاتی است که از آن زمان تاکنون رخ داده است. پس از تکمیل تحقیقات مربوط به رتبهٔ دکتری خویش، پانن‌برگ در هایدلبرگ مشغول تدریس شد. او در سال ۱۹۵۸ مقام پروفسور الهیات جامع را در حوزهٔ کلیسایی واقع در وپرتال (Wuppertal) عهده‌دار شد. در سال ۱۹۶۱ کرسی الهیات جامع در ماینتس (Mainz) به او واگذار شد. وی از سال ۱۹۶۸ به بعد، در همین مقام، در شهر مونیخ مشغول تدریس بوده است.

تأثیر آرای پانن‌برگ نخستین‌بار در پایان دوره‌ای آشکار شد که سه متأله برجسته، یعنی بارت، بولتمان و تیلیش، سرآمدِ آن بودند. برای این سه، علم تاریخ انتقادیِ مسئله‌ساز بود. برای پانن‌برگ، این علم پاسخ‌های لازم را فراهم می‌آورد. ظهور این رابطهٔ جدید میان تحقیقات تاریخی و الهیات جامع ـ که به‌واسطهٔ آن تاریخ بیش از آنکه به شک

https://t.me/ketabhayemontakhabe

دامن زند، منبع اعتماد و اطمینان شد و الهیات نیز به منبعی باورپذیر برای فلسفهٔ تاریخ بدل گشت ــ نشانگر تغییری ژرف در تمام منش و گرایش الهیات است.

این امر چهرهٔ تمامی مسائل سنتی الهیات را دگرگون کرده است ــ از نسبت میان تعالی و درون‌ماندگاری، مقدس و دنیوی گرفته تا رابطهٔ بین عقل و ایمان، خدا و جهان، کلیسا و جامعه، و علمِ اخلاق و معادشناسی. علاوه بر پانن‌برگ، کسان دیگری هم در ایجاد این دگرگونی مؤثر بوده‌اند. اما او دید روشن‌تری نسبت به نتایج سیستماتیک و گسترده‌تر این تحولات داشته است.

کتاب او در باب عیسی: خدا و انسان به طرز چشم‌گیری اصیل و بدیع است ــ نخست به این دلیل که در قیاس با وضعیت چند قرن گذشته، تعالیم انجیلی درباب عیسی مسیح را باورپذیرتر ساخته است؛ و دوم به دلیل ارائهٔ تفاسیری به‌غایت بدیع و ابتکاری در مورد سنت‌های کهن مسیحی.

از صدر مسیحیت تاکنون، مسئلهٔ تفسیر تعالیم عیسی دربارهٔ ظهور ارض ملکوت یا شهریاریِ خداوند معضل مرکزی الهیات مسیحی بوده است. ما تمایل داریم هر از چند گاهی از این نکته غافل شویم، و همهٔ متألهان بزرگ نیز همواره متذکر آن بوده‌اند. پانن‌برگ در این کار به شیوه‌ای بس متهوّرانه عمل کرده است. باید اذعان کرد برخی از آرای او ــ نظیر اعتقاد به «اولویت هستی‌شناسانهٔ آینده» ــ هنوز تا حدی خام‌اند؛ ولی پانن‌برگ هنوز نسبتاً جوان است و آثار نانوشتهٔ بسیاری پیش رو دارد. درحال‌حاضر، او سرگرم تدقیق و پرداخت روایت خویش از نظریهٔ معرفت است، نظریه‌ای بنیانی که در پس نظام فکری او نهفته است. در آینده از او بسیار خواهیم شنید.

۱۹۷۳

https://t.me/ketabhayemontakhabe

فصل اول
انسان‌شناسی کلامی

پرسش خدا در مقام پرسشی بشری

در سال ۱۹۶۱، ولفهارت پانن‌برگ مجموعه‌ای را باعنوان وحی به‌مثابه تاریخ ویراستاری کرد که دو مقالهٔ کلیدی آن به قلم خود او بود. این مجموعه معرّف رهیافت جدیدی به الهیات از دریچهٔ تاریخ و نقطهٔ شروع مطالعات بعدی گروهی از محققان بود که بعدها «حلقهٔ پانن‌برگ» نامیده شدند.

اگرچه بررسی این اثر بهترین نقطهٔ شروع به‌نظر می‌رسد، ولی به‌اعتقاد من، بهتر آن است بحث خود را با کتاب انسان چیست؟ پانن‌برگ آغاز کنیم که متن اصلیِ آلمانی آن یک سال بعد از وحی به‌مثابه تاریخ منتشر شد. این اثر تصویر بهتری از رهیافت کلی پانن‌برگ به الهیات عرضه می‌کند و می‌توان آن را (بر اساس یکی از عبارات کار بزرگ او در زمینهٔ مسیح‌شناسی، عیسی: خدا و انسان) نوعی رهیافت «از پایین» تلقی کرد.

همچون دیگر متألهان عصر جدید، پانن‌برگ نیز با این حقیقت روبه‌روست که ما دیگر نمی‌توانیم بامعنابودنِ اصطلاحِ «خدا» را پیش‌فرض بگیریم. یا به‌عبارتی، دیگر نمی‌توانیم رهیافت الهیات «از بالا» را ادامه دهیم. ما چیزی را از دست داده‌ایم و اکنون باید مسیری را بازپیماییم که آدمیان با گذر از آن، سخن‌گفتن از خدا را آغاز کردند.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

به همین دلیل، انسان‌شناسی برای نسل ما ضرورتِ هر رهیافتی به متافیزیک شده است. در انسان چیست؟ پانن‌برگ پرسش خدا را از درون تحقیقی اساساً انسان‌شناختی بسط می‌دهد.

در فلسفهٔ یونان، انسانْ عالم صغیر یا بازتابی از ساختار کیهانی تلقی می‌شد. امروزه آدمی خود را موجودی می‌داند که می‌کوشد راه تسلط بر کیهان را فرا گیرد. او اکنون الگوهایی از کیهان می‌سازد که صرفاً ابزار علم و تکنولوژی اویند، و هرزمان که این الگوها دیگر به کارش نیایند، آن‌ها را دور انداخته و الگوهای جدیدی می‌سازد. ولی موفقیت آدمی در جدایی از طبیعت و تسلط بر آن، پرسشی حادّ را پیشِ روی او می‌نهد: انسان به‌راستی چیست یا کیست؟

آنچه در وهلهٔ نخست آدمی را از باقی طبیعت جدا و متمایز می‌کند «گشودگی او به جهان»[۱] است. حیوان فقط جزئی از محیط زیست خود است. تنها آدمی است که در جهان به سر می‌بَرَد. حواس و سیستم عصبی پیشرفتهٔ انسانْ پایهٔ زیست‌شناختیِ این تفاوت است. شیوهٔ ادراک آدمی غنی‌تر و پیچیده‌تر و سازمان‌یافته‌تر است، ولی این صرفاً بخشی از تفاوت است. ادراک محیط به‌منزلهٔ جهانْ دستاوردی زیست‌شناختی و همچنین فرهنگی است. نوزاد آدمی راه ادراک جهان را فرامی‌گیرد. او جهان‌بینیِ تمدن و فرهنگی را کسب می‌کند که بدان تعلق دارد.

کودک، در آغاز، خود را صرفاً از دیدگاه جهانی ساخت‌مند بازمی‌شناسد که راه درک آن را آموخته است. به کلام دیگر، او زندانی جهان‌بینی جامعهٔ خود باقی می‌مانَد. برخی انسان‌شناسان بر آن‌اند که آدمی هرگز از این مرحله پیشتر نمی‌رود، ولی مقصود پانن‌برگ از «گشودگی به جهان» چیز دیگری است. اگر مسئله به همین جا ختم می‌شد، آن‌گاه تفاوت میان انسان و حیوان صرفاً تفاوتی کمّی می‌بود.

۱. «گشودگی به جهان» یا *weltoffenheit*، به‌معنای زیستن در جهانی است که افق‌های آن به‌روی امور انضمامی، بی‌سابقه و متعالی باز است؛ این اصطلاح، درعین‌حال، از گشودگی نسبت به آنچه «در ورای» جهان است حکایت دارد.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

گشودگی حقیقی به جهان گویای این واقعیت است که آدمی همواره می‌تواند در ورای هر تجربه، و در ورای هرگونه جهان‌بینی خاص، به امکانات جدید و ناشناخته چشم دوزد. او می‌تواند شوق، امید و تلاش خود را به آنچه اساساً نو و بی‌سابقه است معطوف سازد.

همین امر باعث می‌شود تا پانن‌برگ تصور یونانیان از انسان به‌منزلهٔ عالم صغیر ـ یا بازتاب نظامی ثابت و ارزانی‌شده ـ را ناکافی و نارسا بداند. آن مازاد انگیزه و شوق که آدمی را وامی‌دارد به ورای هر جهانِ داده‌شده، یا هر محیط خاص، گذر کند نیرویی مشخصاً بصری است، نیرویی که خود را در بازی، خطرکردن و خندیدن متجلی می‌سازد. همین نیروست که به آدمی اجازه می‌دهد از جهان خویش فاصله گیرد.

این ناآرامی سرکوب‌ناشدنی یکی از ریشه‌های دین است. البته نمی‌توانیم آن را یگانه مبنا یا منشأ بدانیم. منشأ دیدن متعلق به قلمرویی بیرون از آدمی و جهان است، قلمرویی که تمنّا و امید معطوف بدان‌اند.

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

کل تاریخ دین تاریخ رابطهٔ آدمی با این واقعیت [متعالی] است که به‌راستی همتای ناآرامی نامتناهی اوست. اما در ادیان غیر اهل کتاب، «خدا» معمولاً به فرایندهای طبیعی، ساختار کیهانی، یا نوعی تقدیر کیهانی، مقیّد باقی می‌ماند. بدین‌ترتیب، [در این ادیان] رابطهٔ انسان با

https://t.me/ketabhayemontakhabe

خدا فقط نوعی گشودگی نسبی به جهان را ممکن می‌سازد. انسان‌شناسی جدید که برگشودگی به جهان تأکید می‌گذارد، در دین اهل کتاب ریشه دارد. در اینجاست که خداوند نسبت به جهانْ به‌تمامی متعالی و به‌تمامی آزاد است. درنتیجه، انسان نیز، در مقام تصویر[یا خلیفهٔ] خداوند، نسبتی آزاد با جهان دارد، بر آن مسلط و در آن خلاق است. وجود او نسبت به امکانات نهفته در ورای جهان نیز گشوده است. آدمی، به خلاف حیوانات، در جهانی باز به‌سر می‌برد و همین امر او را با پرسش خدا رویارو می‌کند. جهانِ داده‌شدهٔ موجود هرگز نمی‌تواند او را راضی کند.

و این شاید بدان معنی است که آدمی باید به پیروی از زهد، از جهان روی بگرداند. این بیان به مفهومی خاص حق است. استقرار نسبتی آزاد و باز با جهان، که منحصر است به آدمی، مستلزم فاصله‌گرفتن از جهان است. ولی پشت‌کردن به جهان خود می‌تواند کُنشی مثبت یا منفی باشد. اگر منفی باشد، از حد کلبی‌مسلکیِ صرف فراتر نمی‌رود. و اگر مثبت باشد، کُنشی است مبتنی بر انتظار و امید که معطوف به ماورای جهان است. اما آزادی از جهان، که بدین شیوه برقرار می‌شود، بلافاصله همچون قدرت و سروری بر جهان و، درنتیجه، مسئولیت نسبت به جهان تجربه می‌شود.

این همان جنبه از هستی بشری است که در سنت اهل کتاب به‌منزلهٔ «خلقت خداگونهٔ آدمی» یا «خلافت انسان» تعبیر می‌شود. آدمی مشتاق و جویا و، درعین‌حال، در چارچوب خلقت، به‌نحوی نمایندهٔ آن چیزی است که به شکلی نامتناهی از جهان فراتر است. تردیدی نیست برای ما قرارگرفتن در این مقام [خلیفهٔ خدا] بیشتر با ذلت و بدبختی همراه است تا سعادت و کامیابی. حکم انجیل در باب هبوط ابنای بشر نیز ناظر بر همین واقعیت است. برای دستیابی به درکی تازه‌تر و پویاتر از پرسش خداوند باید همین حیطه از زندگی خویش و همین شوق نامتناهی را ــ که غالباً به کج‌راهه می‌رود ــ مورد بررسی قرار دهیم.

توضیح یک نکته ضروری است: پانن‌برگ بر این نظر اصرار می‌ورزد که پرسش خداوند ــ یعنی همان پرسش اصلی الهیات ــ به هیچ‌وجه مسئلهٔ

https://t.me/ketabhayemontakhabe

خاص «دین‌داران» یا کسانی نیست که تصادفاً به چنین پرسش‌هایی علاقه‌مندند. این پرسش از درون ساختار هستی بشری برمی‌خیزد و ازاین‌رو، بنیانی‌ترین و عام‌ترین مسئلهٔ کل بشریت است. بنابراین، الهیات درست به‌اندازهٔ فلسفه یا علوم طبیعی، رشته‌ای عام و همگانی است و جایگاه به‌حق آن، در وهلهٔ نخست، بیشتر دانشگاه است تا حوزهٔ علمیه.

سلطه بر جهان

انسان چگونه به مقام و منزلتِ گشودگی به جهان و آزادی از جهان و تسلط بر آن، که خاص اوست، دست می‌یابد؟ در تمامی سطوح تحقیق و بررسی، پاسخ‌گویی به این پرسش ما را وامی‌دارد تا از نسبت او با «آنچه به‌طرزی نامتناهی فراتر از جهان است» سخن برانیم. تخیل همان قوه‌ای است که آدمی را قادر می‌سازد نسبت به آنچه به‌طور بی‌واسطه در محیط او حاضر نیست، واکنش نشان دهد. تخیل پنجره‌ای است به‌سوی همهٔ آن امکاناتی که ورای فعلیت بی‌واسطهٔ موجود است. تخیل، به‌اتفاق قدرت مفهومی و سامان‌بخش زبان، نقشی کلیدی در هستی بشری ایفا می‌کند، که به‌مراتب از نقش غریزه در زندگی حیوانات مهم‌تر است. تخیل نیرویی اسرارآمیز است که ما هنوز با فهم دقیق آن فاصلهٔ بسیار داریم. این نیرو ما را قادر می‌سازد تا به «درون» افکار دیگر آدمیان «پا گذاریم» و از این طریق، زبان را عمیق‌تر درک کنیم. تخیل به ما اجازه می‌دهد گذشته را به‌یاد آوریم و، مهم‌تر از آن، آینده را پیش‌بینی کنیم. به یاری تخیل است که آدمی از درون محیط زیستِ خویش جهانی [انسانی] می‌آفریند و به بازآفرینی آن ادامه می‌دهد. ولی توانایی آدمی به آفرینش در عرصهٔ خیال محدود نمی‌شود. او قادر به دریافت نیز هست. ما غالباً از اندیشه‌های بی‌سابقه‌ای سخن می‌گوییم که «به ذهن‌مان خطور کرده‌اند» یا «به ما الهام شده‌اند» و از این قبیل. تخیل همان جبهه‌ای است که ما از آن به‌سوی هرآنچه اساساً نو است و، درنتیجه، به‌سوی نامتناهیِ «ماورای» جهان گشوده و باز هستیم.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

در چنین منظری، فعلِ الهیِ خلقت دیگرواقعه‌ای نیست که جایی در زمان‌های دور رخ داده است. اکنون ما با این رخداد روبه‌روییم و در هستی روزمره‌مان درگیر آنیم.

سرشت خلاق تخیل تا همین اواخر بد تعبیر شده است. یونانیان، در تطابق با نگرش کلی خویش، تخیل و خاطره را از هم تمییز نمی‌دادند. آنان در نگاه خویش به انسان و جهان، از آنچه هماره خلاق و همواره نو است غافل بودند. فقط تحت تأثیر معرفت وحیانی (biblical) از اعمال خدای قادر متعال در عرصهٔ تاریخ بود که چشمان آدمی به روی امر خلاق و نو گشوده شد. خلاقیت و باروریِ تخیل با آنچه در وقایع و امور عینی، نو و پیش‌بینی‌ناپذیر است تطابق دارد. ولی این نکته که خداوند، چه در قلمرو طبیعت فکور آدمی و چه در عرصهٔ تاریخ عینی، پیوسته چیزهای نویی خلق می‌کند، و اینکه آدمی در عین خلاقیت خویش، سراپا منفعل و گیرنده است، تا مدت‌ها براندیشهٔ غربی پوشیده ماند. در قرن‌های جدید، این تصور که آدمی خالق جهان خویش است اعتقادی همگانی شده است. ولی پرسش آن است که او چگونه جهان مصنوعی زبان و فرهنگ خویش را تولید می‌کند. ایدئالیسم آلمانی قدرت تعقل منطقی را مبنای سلطهٔ آدمی بر جهان می‌انگاشت. بدین‌گونه ایدئالیسم در برابر خصلت تصادفی رخدادها و گشودگی نسبت به آینده، حصاری دور خود کشید. اما قرن نوزدهم، درعین‌حال، شاهد ظهور شکلی از انسان‌شناسی بود که نقش اصلی در تعیین رفتار بشری را به تخیل نسبت می‌داد.[۱] اگر این [نظریه] به‌شکلی منطقی و منسجم بسط داده شود، حاصل آن درک جدیدی از خلاقیت بشری است که نه فقط خصلت تصادفی رخدادها را در نظر می‌گیرد، بلکه دریافت فروتنانهٔ الهامات را نیز به‌منزلهٔ سرچشمهٔ قدرت آدمی معرفی می‌کند. بدین‌ترتیب، خداوند هم در مقام غایت تلاش و تمنّای آدمی در وضعیت گشودگی به جهان، و هم در مقام مبدأ و منشأ سروری خلاق آدمی بر جهان ظاهر می‌شود.[۱]

۱. اشاره به نظریهٔ کانت در باب تخیل خلاق و تحول بعدی این نظریه نزد رمانتیک‌ها.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

این اشاره‌ای بس جذاب و هوشمندانه است که در متن رهیافت کلی پانن‌برگ به مسائل الهیات همواره عاملی مسلط بوده است. این نظریه به‌عوضِ آنکه نسبت ما را با خداوند به ساحتی مشخصاً دینی منحصر سازد، آن را در مرکز تمامی تلاش‌های بشری قرار می‌دهد. جست‌وجوی مقولات مناسب برای تفسیر و فهم خدای زندهٔ خلاق در چارچوب تجربهٔ خود ما از خلاقیت، به‌یقین تلاشی برحق است. در نتیجهٔ همین تلاش است که متافیزیک ما می‌تواند هم از تاریخ و هم از طبیعت بهره‌مند شود.

ولی این تلاش، درعین‌حال، دشواری‌های بسیاری به‌بار می‌آورد. گیریم که خلاق‌ترین ایده‌های ما ظاهراً از «جایی نامعلوم» بر ما نازل می‌شود؛ چگونه می‌توانیم به‌یکباره منشأ آن‌ها را به خدا نسبت دهیم؟ چرا نباید یکی از شیاطین یا ارواح درگذشتگان را منشأ آن‌ها بدانیم؟ (هرچه باشد این تصوری است که در بسیاری از فرهنگ‌های بشری، رایج و پذیرفتنی است). چرا نباید، طبق تصورات رایج در فرهنگ خودمان، آن‌ها را به مواد مخدر یا شکلی از خودتخدیری نسبت دهیم؟

درک مفهوم تأثیرگذاری خداوند بر ذهن ما از این هم دشوارتر است. حتی این تصور که خداوند با دخالت مستقیم خود موجب بروز حوادثی معیّن در تاریخ عینی می‌شود با دشواری‌های بسیاری همراه است. به‌طور مثال، ماهیت رابطهٔ علّی میان خداوند و آن حادثهٔ خاص چیست؟ این علّیت خاص (اگر علّیت به‌واقع اصطلاح مناسبی باشد) با علّیت روزمرهٔ مشهود در امور این‌جهانی چه نسبتی دارد؟ ولی تصور تأثیرگذاری خداوند بر فعل و انفعالاتِ ذهنیِ شخصی که در قبال عمل خویش به‌نوعی منفعل باقی می‌ماند ما را با دشواری‌های بیشتری درگیر می‌سازد. البته روشن است که منظور پانن‌برگ آن نیست که خداوند قوام و یکپارچگی ذهن ما را [از بیرون] مورد حمله قرار می‌دهد. بااین‌حال، هنوز کاملاً روشن نیست که پرهیز از همهٔ این مشکلات با غلبه بر آن‌ها چگونه ممکن است.

اما بی‌تردید خطوط کلی راه‌حل او تا حد زیادی مطابق این نظرکانت است که نمی‌توان مقولهٔ علّیت را، که مأخوذ از فهم ما از جهانِ طبیعی

https://t.me/ketabhayemontakhabe

است، در قلمرو تجربهٔ ما از اختیار یا تصمیم‌گیری آزاد به‌کار بست. تحقق عقلانی خلاقیت آزاد آدمی در پیوند با خداوند و جهان مبتنی بر مقولات خاصی است که باید به‌طور مستقل از درون خودِ این خلاقیت بسط یابند. «تمرکز» و «گشودگی» از زمرهٔ همین مقولات‌اند که در صفحات بعد به بررسی آن‌ها خواهیم پرداخت.

در عبارتی که قبلاً نقل شد، پانن‌برگ هنوز می‌کوشد تا از خلال بررسی رابطهٔ واقعی آدمی با آنچه از جهان موجود (given) او فراتر است، به درکی عمیق‌تر از ایدهٔ خدا دست یابد. او هیچ‌یک از مفاهیم رایج و عرفی از خدا را مسلّم فرض نمی‌کند. او از قبل، توصیف سراسر صوری از خدا را پذیرفته است، توصیفی که خدا را به‌منزلهٔ غایت شوق نامتناهی انسان معرفی می‌کند. حال، او این نظر را پیش می‌کشد که این موضوع با غایتِ والاترین اشتیاق آدمی، درعین‌حال، منشأ عمیق‌ترین الهامات او نیز هست. قرارگرفتن در چنین نسبتی با این موجود متعالیِ جزئی از انسانیت ذاتی آدمی است. به نظر می‌رسد که هم از لحاظ تاریخ دین و هم از لحاظ وجه درونی مفهوم [خدا]، دلایل موجهی وجود دارد که به ما اجازه می‌دهد ایدهٔ خدا را برحسب نسبت ذاتی انسانیت خود با آنچه ماورای فعلیت بی‌واسطهٔ جهان است تفسیر و تعبیر کنیم.

اعتماد و توکّل

اما سروَری بر جهان فقط یکی از جنبه‌های گشودگی آدمی به جهان است. هیچ انسانی هرگز به‌تمامی مسلط بر وضعیت خویش نیست. ازاین‌رو، گشودگی به جهان، علاوه بر سروری، مستلزم اعتماد است. اعتماد اساساً چیزی نیست مگر توکل و واگذاری خویش. ولی آدمی فقط زمانی می‌تواند خود را واگذارد که به وجود نوعی تکیه‌گاه امید داشته باشد. اعتماد به آدمیان و اشیا بخشی از زندگی روزمرهٔ ماست، ولی این اعتمادهای جزئی همگی در اعتمادی غایی ریشه دارند. از این نظر، لوتر حق داشت بگوید

https://t.me/ketabhayemontakhabe

خدا و ایمان[۱] جدایی‌ناپذیرند. آدمی برای دوام حیات خویش، باید بتواند خود را واگذار کند. او با واگذاری خود، اعتماد می‌ورزد و با اعتمادورزیدن، دانسته یا ندانسته، خدا را تصدیق می‌کند.

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

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

اما هنگامی که آدمی راه میان‌بر به امنیت و رفاه را جست‌وجو می‌کند، نقش و کارکرد این دو رابطه معکوس می‌شود. آدمی به اشیا و امور متناهی جهان اعتماد می‌ورزد و می‌کوشد تا بر امر نامتناهی سروری یابد.

در قلمرو تجربهٔ دینی، این امر زمانی رخ می‌دهد که امر نامتناهی در قالب بت یا کیش به امری متناهی و در دسترس بدل می‌شود. پانن‌برگ بر این نظر است که بت‌پرستی، درواقع، نقطهٔ شروع فرایندی است که با دنیوی‌شدن تمام‌عیار جهان پایان می‌پذیرد، که این دومیْ خودْ یکی از ویژگی‌های بارز تمدن تکنولوژیک جدید است. آن زمان که موضوع یا غایت شوق نامتناهی آدمی در چارچوب جهان ــ یعنی در فرایندهای طبیعت و نمادهای کیش و آیین ــ محصور و خلاصه شود، دیگر تا پذیرش

۱. باید توجه داشت که در انگلیسی نیز، همچون دیگر زبان‌های اروپایی، واژهٔ faith یا ایمان اساساً به‌معنای اعتماد، وفا و اطمینان است. م.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

این تصور که خدایان همگی هیچ‌وپوچ‌اند ــ و اینکه آدمی می‌تواند با جهان متناهی به‌منزلهٔ جهان روبه‌رو گشته و به یاری کنترل فنی، راه سروری برآن را فراگیرد ــ یک گام بیشتر نمانده است.[۱]

ولی این امر بدان معنی است که ظرفیت و توان آدمی در [تجربه و بیان] شوق نامتناهی فقط می‌تواند معطوف به جهان باشد و لاغیر. آدمی باید خود را به‌تمامی در اختیار جهان قرار دهد. او به‌ناچار باید بکوشد تا روابط مبتنی بر اعتماد و سروری را بر هم منطبق سازد. ولی این روابط نوعاً با هم ناسازگارند. و بدین‌گونه، آدمی به‌واسطهٔ اعتماد خویش [به جهان] اسیر و بندهٔ همان چیزی می‌شود که می‌خواهد برآن سروری یابد؛ و به‌واسطهٔ سروری خویش از همان چیزی بیگانه می‌شود که می‌خواهد بدان اعتماد ورزد.[۲] و این خود چیزی نیست مگر تجربهٔ همان تباهی و شرارتی که اسطورهٔ هبوط بیان نمادین آن است. انسان جدید این تباهی را به‌مثابه اسارت و بیگانگی تجربه می‌کند، اسارت در دست مخلوقات تکنولوژی خویش و بیگانگی از ساختارهای آن.

آزادی از جهان، که پایهٔ حقیقی سروری برآن است، فقط براساس اعتماد به دست می‌آید، اعتمادی معطوف به آنچه از جهان به شکلی نامتناهی فراتر است. پانن‌برگ معتقد است این امر نخستین‌بار در وحی یهودی ـ مسیحی تحقق یافت. بی‌تردید این نکته‌ای بس پرمعنا و حائز اهمیت است که دستیابی به سطح بالایی از سروری علمی و فنی بر جهانِ خاصِ آن دسته از فرهنگ‌های بشری است که به‌لحاظ تاریخی در سنت یهودی ـ مسیحی ریشه دارند.[۳]

۱. در بخش وسیعی از الهیات مدرن، تفسیری که از تاریخ دین ارائه می‌شود مخالف استدلال فوق است. از نظر کارل بارت، «دین» (religion) با این نوع پرستش آیینی یکی است. او ایمان اهل کتاب به خدایی تماماً قادر و متعال را به‌قطع از «دین» متمایز می‌کند. درنتیجه، این ایمان معرف پایان دین است. دیتریش بونهافر همین طرز فکر را در قالب مفهوم «مسیحیت دنیوی» (یا «سکولار») بسط می‌دهد. در آمریکا نیز متألهان مکتب «مرگ خدا» این تفسیر را ظاهراً تا حد نتیجهٔ منطقی‌اش دنبال کرده‌اند.

۲. بسط این نکته مستلزم بهره‌گیری بیشتر پانن‌برگ از تحلیل عمیق هگل از رابطهٔ خدایگان و بنده است (ر.ک. به پدیدارشناسی روح، فصل چهارم).

۳. این حکم تاریخی ظاهراً تا حدی نیازمند جرح و تعدیل است. به‌طور مثال، می‌توان ←

https://t.me/ketabhayemontakhabe

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

امید

گشودگی به آنچه فراتر از جهان است رابطهٔ آدمی با آیندهٔ خویش را به‌نحوی بس بارز تحت تأثیر قرار می‌دهد. انسان می‌تواند آیندهٔ خویش را به یاری خیال پیش‌بینی کند، از طریق سروری [بر جهان] آن را تحقق بخشد، به‌واسطهٔ بی‌اعتمادی یا سوءظن از آن بهراسد، و از رهگذر اعتماد، بدان امید بندد. باقیِ مخلوقات همگی به‌تمامی در لحظهٔ حال زندگی می‌کنند، اما علاقهٔ آدمی همواره معطوف به آینده است. او برای آیندهٔ خویش نقشه می‌کشد و تدارک می‌بیند. اما توانایی او در انجام این کارها نامحدود نیست. آینده همواره واجد عنصری است که پیش‌بینی و مهار آن اساساً ناممکن است. آنجا که مدیریت پایان می‌یابد، امید آغاز می‌شود، ولی نباید از یاد برد تلاش آدمی برای تدبیر و ادارهٔ امور جهان، خود ملهم از امید اوست.

از چشم‌انداز امید، آینده میدانی باز برای تخیل است. امیدِ امروز نمایانگر کامیابی فرداست. همین مبناست که به پانن‌برگ اجازه می‌دهد سنت آخرالزمانی را از مرتبهٔ پدیده‌ای صرفاً یهودی به مرتبهٔ مسئله‌ای عام و انسانی ارتقا دهد. گشودگی آدمی به آنچه مطلقاً از محیط زیست بی‌واسطهٔ او فراتر است او را وامی‌دارد تا خود را به آیندهٔ باز[1] خویش متعهد سازد،

← پرسید چرا خود یهودیان عصر باستان از لحاظ دستاوردهای علمی چنین فقیر و بی‌بار بوده‌اند. به‌خوبی می‌توان از این نظر دفاع کرد که سنت وحیانی کتاب مقدس به‌نحوی در ظهور علم و تکنولوژی غربی مؤثر بوده است، ولی عقلانیت یونانی و هوش و استکبار غرب نیز هریک سهم خود را ادا کرده‌اند.

۱. منظور از آیندهٔ باز (open future) آینده‌ای است که از هیچ علیت، جبر یا تقدیری تبعیت نمی‌کند، زیرا افق‌های آن به‌روی خلاقیت و آزادی انسانی و الهی باز است. ولی این آینده تصادف و آشوب محض نیست، زیرا از گذشته الهام می‌گیرد و در عهد و میثاق، قول و قرار، و تعهد آزاد به سنت ریشه دارد. همهٔ ما تابع زمان و ناچار از رویارویی با فرداییم، ولی فقط آن افراد و فرهنگ‌هایی صاحب تاریخ و آینده‌اند که هم از قید تقدیر و تکرار اسطوره‌ای و ←

https://t.me/ketabhayemontakhabe

تعهدی مبتنی بر امید به کامیابی و سعادت نامحدود، یا مبتنی بر اضطراب و بی‌قراری. خصیصهٔ بارز دین بنی‌اسرائیل آن است که این دین ــ به‌واقع برای نخستین‌بار در تاریخ ادیان ــ هم بر جدید و بی‌سابقه‌بودن آینده و هم بر مطمئن‌بودن آن به‌منزلهٔ امری برخاسته از امید تأکید می‌گذارد. برای قوم اسرائیل، معنای وفاداری و پایبندی خداوند به وعده‌هایش همین بود. الهیاتِ وعده و کامیابی نیز بر همین مبنا استوار است.

جواب این پرسش که امید مبیّن خرد است یا جنون، درنهایت، در گرو پاسخ‌گویی به این پرسش است که آیا می‌توان به چیزی ورای مرگ امید بست یا نه. فقط آدمی است که می‌تواند مرگِ خویش را پیش‌بینی کند و به تهدید آن نسبت به تحقق امیدهایش وقوف یابد. مرگی که این‌گونه پیش‌بینی می‌شود امید را نقش‌برآب می‌کند. ولی مرگ به ما رخصت نمی‌دهد تا از امید دست شسته و صرفاً در کامجویی و خوش‌باشیِ زمان حال پناه جوییم. مرگ همهٔ خوشی‌های حال را به اموری سطحی بدل می‌کند. فقط آن که به آیندهٔ خویش امید و اطمینان دارد می‌تواند خود را به زیستن در لحظهٔ حال واگذارَد. برای آدمی گسترش امید به ماورای مرگ همان‌قدر طبیعی است که پیش‌بینی مرگ.

پانن‌برگ بر تمایز میان صور دوگانهٔ این امید تأکید بسیار می‌نهد. صورت نخست در اندیشهٔ یونانی بیانی نمونه‌وار می‌یابد. یونانیان به تداوم زندگیِ روح یا جان (soul) پس از مرگ و جدایی از بدن امید بسته بودند. روح به‌واسطهٔ ماهیت عقلی‌اش مصون از کون و فساد است و، ازاین‌رو، به‌اعتقاد آنان، تباه‌ناشدنی است. صورت دوم بیان نمونه‌وار خود را در سنت عبری می‌یابد. عبریان بر وحدت تجزیه‌ناپذیر جسم و جان تأکید می‌گذاشتند. و جدّیت مطلق مرگ، به‌منزلهٔ پایان حیات، را تصدیق می‌کردند. ولی آنان نیز سرانجام آموختند تا به رستاخیز ــ به‌منزلهٔ فعل خلاق خداوند ــ امید بندند. این امید در سنت [تفکر] آخرالزمانی (apocalyptic) به حد اعلا بسط و تجلی یافت.[1]

← بیمارگونه (نوروتیک) رها گشته‌اند و هم خود را در قبال سخن و کردار گذشته‌شان مسئول می‌دانند. م.

۱. درکل، توصیف فوق از تقابل سنت‌های یونانی و عبری صحیح است، ولی این توصیف ←

https://t.me/ketabhayemontakhabe

از دید پانن‌برگ، اعتقاد به فناناپذیریِ ماهویِ روح غیرمادیِ دیگر محلی از اعراب ندارد. به‌عقیدهٔ او، زیست‌شناسی و روان‌شناسی جدید پیوندی چنان نزدیک میان جسم و جان برقرار کرده‌اند که امکان جدایی آن‌ها دیگر قابل‌تصور نیست. اعتراف می‌کنم که از دید من، این نتیجه‌گیری چندان بدیهی نیست، ولی قدریقین اگر روح فاقد هرگونه فناناپذیری ماهوی است، آن‌گاه پرسش خداوند به‌منزلهٔ آن که مردگان را احیا می‌کند، از دل تجربهٔ امید برمی‌خیزد.

گشودگی و تمرکز

گشودگیِ منحصربه‌فرد آدمی به‌سوی جهان و ماورای آن نیازمند تعادلی است که فقط با درجهٔ بالایی از تمرکز به‌دست می‌آید. هر ارگانیسم یا موجود زنده‌ای به‌واسطهٔ تعادل میان گشودگی و حذف [یا جذب و دفع] به حیات خود ادامه می‌دهد. حتی گیاهان نیز علاوه بر جذب مواد غذایی از محیط خویش، از ساختار و بدنهٔ خود در قبال تهاجمات و نفوذهای محیط دفاع می‌کنند. همین تنش میان جذب و دفع در جانوران به‌شکلی حادتر بروز می‌کند. شدت آن در آدمی به‌راستی مسئله‌برانگیز است، زیرا آدمی، به‌یکسان، گشوده‌ترین و متمرکزترینِ همهٔ مخلوقات است. او نمی‌تواند برای حفظ یکپارچگی وجود شخصی‌اش فقط به ساخت زیست‌شناختی و غرایز خویش متکی باشد. آدمی باید در برابر گشودگی و حادثی‌بودن آینده‌اش ــ یعنی در برابر هر آنچه بر سر راه اوست ــ در همهٔ موارد، از تغذیه گرفته تا سرنوشت و تقدیر، فعالانه دست به انتخاب زند. و با این کار درمی‌یابد که خود به‌واقع کیست. برای آدمی حفظ قوام و تمرکز وجود شخصی‌اش عملی به‌یکسان غریزی و عمدی است. بااین‌وجود، گشودگی منحصربه‌فرد او وجود شخصی‌اش را بیش‌از پیش آسیب‌پذیر می‌کند.

← متضمن تعمیم‌هایی بیش‌ازحد فراگیر است. پانن‌برگ غالباً از عبریان و یونانیان در مقام نمونه‌های نوعی یاد می‌کند، بی‌آنکه به تنوع پیچیدهٔ سنن فرهنگی آنان اشاره کند. این روش به‌لحاظ توصیف و ارائهٔ مثال، روشی مشروع است؛ بااین‌حال، توسل بدان از سوی کسی که مدافع سرسخت روش دقیق تاریخی کمی تعجب‌برانگیز است.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

آدمیان به این تنش به دو شکل متفاوت واکنش نشان می‌دهند، ولی این تنش، صرف‌نظر از شکل واکنش بدان، همواره از لحاظ هستی بشری معضلی بنیانی است. در شکل نخست، آدمی می‌تواند به یاری بیان بارز و قاطع تمرکز وجود شخصی خویش، در مواجهه با محیط اطرافش قد راست کند. این کار می‌تواند به‌شکلی تدافعی یا تهاجمی صورت پذیرد. اگر آدمی به‌شیوه‌ای تهاجمی عمل کند، رفته‌رفته به آن نوع شخصی بدل می‌شود که به‌واسطهٔ میل یا فشاری درونی همواره در هر وضعیتی طالب تحمیل سروری خویش است. چنین شخصی آماده است تا کل جهان را تابع تمرکز نفس خویش سازد. برای او تصدیق یکپارچگی متمرکز اشخاص یا هر چیز دیگر ناممکن است. این نحوهٔ برقراری نسبت با جهان همانی است که در قرون وسطی شهوت یا میل به دنیا (concupiscence) نامیده می‌شد. (البته، برخلاف امروز، مصادیق این اصطلاح در اصل فقط به امور جنسی محدود نبود.) این نسبت، در حد اعلای بسط خود، به جنون همواره با توهم بدل می‌شود؛ یعنی همان وضع خاص افراد مبتلا به پارانویا. در این حالت، ذهن می‌کوشد تا با جذب همه‌چیز در محدودهٔ بستهٔ خود، تمرکز نفس را حفظ کند.

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

ولی شکل دومی نیز در کار است؛ در این شکل، آدمی می‌تواند به‌صورتی یک‌سویه و به نام گشودگی، تمرکز خویش را منکر شود. چنین فردی همواره فعال و آمادهٔ قبول هر محرکی است، ولی او بی‌بهره از هرگونه

https://t.me/ketabhayemontakhabe

سیاست یا راهبردی است. او فردی برون‌گراست که به هرچه پیش آید تن می‌سپارد و خود را در آن رها می‌کند. انسانِ خودمرکز می‌کوشد تا از طریق نوعی قهرمان‌گری معنوی به مقام سروری دست یابد. انسانی که خود را در گشودگی [بی‌حدوحصر] رها می‌سازد بردگی و بندگی را پذیرا می‌شود.

پانن‌برگ تمایل دارد تا بر خودمرکزیِ اغراق‌آمیز به‌منزلهٔ نوعی تجلی گناه تأکید گذارد، غافل از آنکه گناه ممکن است در جهت مخالف و در شکل واگذاریِ بی‌حدوحصر نفس نیز متجلی شود. مشکل بنیادین هستی بشری صرفاً غلبه بر تمرکز نفس نیست، بلکه مسئلهٔ اصلیْ کشف رابطه یا نسبتی است که در آن تنش میان تمرکز و گشودگی، بدون تخریب هیچ‌یک از آن دو، مهار می‌شود.

تنش میان تمرکز و گشودگی تنشی میان نفس و جهان است که از دل ساختار آگاهی بشری و تقابل سوژه-ابژه برمی‌خیزد. ازاین‌رو، رفع این تنش در محدودهٔ ساختار تجربهٔ درون-جهانی آدمی ممکن نیست، و صرفاً با رجوع به بنیاد مشترک و متعالیِ نفس و جهان است که می‌توان به حل و رفع آن پرداخت. بدین‌ترتیب، تنش میان تمرکز و گشودگیْ پرسش خدا را پیش روی ما می‌نهد.

روشن است که پس‌زمینهٔ تحلیل پانن‌برگ از تنش میان تمرکز و گشودگیْ توصیفی است که هگل در پدیدارشناسی روح از «آگاهی ناشاد» به دست می‌دهد؛ از نظر هگل، «آگاهی ناشاد» معرف بیگانگیِ ذهن یا سوژهٔ آگاه از جهان است، جهانی که خود موضوع یا ابژهٔ آگاهی است. پانن‌برگ به پیروی از هگل نشان می‌دهد این تنش هم در سطح اجتماعی و فرهنگی، و هم در سطح فردی و شخصی عمل می‌کند و سرانجام در شکل تنش میان تعیین سرنوشت آزادانهٔ هرنفس متمرکز و مقتضیات جامعه ظاهر می‌شود. بدین‌ترتیب، تنش میان تمرکز و گشودگی در متن زندگی اجتماعی به ظهور بیگانگی منجر می‌شود. نفسِ متمرکز در برابر نفوذ بیگانه مقاومت می‌کند و به هرگونه دخالت و نفوذ جامعه، یا هر واقعیتی خارج از خود، با خشم و انزجار واکنش نشان می‌دهد. چنین نفسی خواهان تسلط بر

https://t.me/ketabhayemontakhabe

واقعیت به‌منزلهٔ قلمرو تجلی خویش است. مع‌هذا، نفس همواره متکی به جامعه و جهان است و ازاین‌رو، ناچار از تصدیق واقعیتی خارجی که برای او غریب و بیگانه است. اما تصدیق و گردن‌نهادن به این مرجع خارجی موجب اسارت و بندگی است. بدین‌گونه، آدمی از خود و همچنین از جامعه بیگانه می‌شود. دیالکتیک تمرکز و گشودگیِ دیالکتیکی اجتماعی و همچنین دیالکتیکی خصوصی و شخصی است.

پیوند نزدیک هگل و پانن‌برگ امری نیست که صرفاً از لحاظ تاریخی یا آکادمیک جالب توجه باشد. همان‌طور که خواهیم دید، این پیوند همواره مبیّن توافق نیست، اما نکتهٔ مهم وجودِ نقاط تماس همیشگی میان اندیشهٔ آن دو است.

هر نوع اندیشهٔ کلامی که نتواند به‌طرزی آگاهانه، در همدلی و تنش، نسبتی با فلسفهٔ هگل برقرار سازد، از دید جهان جدید، به‌لحاظ اجتماعی و فرهنگی، بی‌ربط و فاقد هرگونه مناسبتی است. صرف‌نظر از سرنوشت ایدئالیسم هگلی در مقام نظامی فلسفی، مفاهیمی که در نهایت در اندیشهٔ هگل ریشه دارند، اش‌واساس جامعه‌شناسی‌اند. این تحول به میانجی آثار فوئرباخ و مارکس رخ داد، که مشترکاً الهیات را به جامعه‌شناسی بدل ساختند. اکنون این نکته کاملاً روشن گشته است که الهیات دیگر نمی‌تواند صرفاً با ارائهٔ آرای مخالف واکنش مؤثر نشان دهد. ضدحملهٔ الهیات فقط در صورتی مؤثر خواهد بود که نشان دهد فرجام جامعه‌شناسی بازگشت به الهیات است، زیرا در تحلیل نهایی، ما را با پرسش‌های کلامی رویاروی می‌کند.

در نظر هگل، مسئلهٔ بیگانگیِ [فرد] در جامعه شاخه‌ای از همان مسئله‌ای بود که پانن‌برگ آن را تنش تمرکز و گشودگی نامیده است. هگل راه‌حل این مسئله را در بسط و انکشاف روح مطلق یا عقل جست‌وجو می‌کرد. او این عقل را با خدای سنت مسیحی یکی می‌پنداشت. از دید او، کل داستان آفرینش، گزینش بنی‌اسرائیل، تجسّد، رستاخیز و پیروزی نهایی ارض ملکوت، بیان نمادینِ فرایندی

https://t.me/ketabhayemontakhabe

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

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

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

این تحول فکری از هگل تا مارکس، و تدقیق بیشتر آن در جامعه‌شناسی جدید، تکان‌دهنده‌ترین رخدادی است که الهیات [مسیحی] از زمان جنبش اصلاحِ دینی تجربه کرده است. غالب متألهان کوشیده‌اند تا به‌نحوی کار خویش را ادامه دهند؛ تو گویی چنین حادثه‌ای هرگز رخ نداده است. اما پانن‌برگ از زمرهٔ متألهانی است که خواه‌ناخواه، و به‌طرزی دردناک، از وقوع آن باخبرند.

او خطای اصلی را در اندیشهٔ خودِ هگل ردیابی می‌کند. او تا حد زیادی از روش خود هگل سود می‌جوید و بسیاری از دستاوردهای فلسفهٔ او را تأیید می‌کند. ولی پانن‌برگ دو خطای جدی و مهم را به هگل نسبت می‌دهد. نخست آنکه هگل هرگز به‌تمامی خصلت متناهی عقل بشری را تصدیق نکرد، و دوم آنکه او [در نظام فلسفی خویش] جایی برای عنصری حقیقتاً حادث، و نقش آن در امور بشری، باقی نگذاشت. خطای نخست او را بر آن داشت تا به‌غلط کنشِ الهیِ وحی و آشتی[1]

۱. اشاره‌ای است به نظریه‌ای در الهیات مسیحی که براساس آن، خداوند از طریق تجسد و تصلیب عیسی مسیح و قربانی‌کردن پسر خود، راه را برای آشتی با انسان گناهکار و ←

https://t.me/ketabhayemontakhabe

را مستقیماً و به‌صراحت با انکشافِ نفسِ (self-development) عقل بشری در تاریخ یکی کند. و خطای دوم به او اجازه داد تا به تاریخ جهانی همچون فرایندی خودبسنده بنگرد، که امر متعالی را نیز در خود نهفته دارد. وجود همین خطاها در اندیشهٔ هگل باعث شد تا راه برفوئرباخ و مارکس گشوده شود و اندیشهٔ آنان در مسیری غلط به جریان افتد.

از این خطاهای هگلی پرهیز کنید؛ از انبوه حقایق نهفته در فلسفهٔ هگل به‌تمامی سود جویید؛ آن‌گاه، به‌قول پانن‌برگ، خواهید دید مسئلهٔ بیگانگی ـ یعنی مسئلهٔ رابطهٔ متضاد فرد و جامعه ـ ما را با مسئلهٔ جست‌وجوی مبنایی برای آشتی و مصالحه درگیر می‌سازد، که هم از فرد و هم از جامعه فراتر است. حل مسئلهٔ بیگانگی به طرح پرسش خدا منجر می‌شود.[1]

زمان و ابدیت

تنش میان تمرکز و گشودگی بر همهٔ جنبه‌های زندگی اثر می‌گذارد. دسترسی ما به اشیا و امور جهان منوط به گشودگی ما در برابر آن‌هاست. تصدیق وجود عینی و مستقل آن‌ها نمودی از همین گشودگی است. مرکز هستی آن‌ها در خودشان است، نه در ما و این امر به یکسان در مورد اشیا و مردمان صادق است، ولی از سوی دیگر، ما همه‌چیز را از دیدگاه خود می‌بینیم؛ یعنی در نسبت با خود و علایق و منافع‌مان. ما آن‌ها را

← مغضوب بازکرد و رابطهٔ مبتنی برفرمان و قانون و مجازات را به رابطه‌ای مبتنی برعشق و رحمت و فیض بدل ساخت ـ کاری که به‌هیچ‌وجه از خود انسان ساخته نبود و انجام‌دادنش از سوی خداوند نیز مستلزم فداکاری و ایثار بود. م.

۱. در ادامهٔ همین خط فکری است که پانن‌برگ، در میانهٔ راه، با جامعه‌شناسانی چون پیتر برگر (P. Berger) روبه‌رو می‌شود که از به سخره‌گرفتن فوئرباخ ابایی ندارند: «شاید در اینجا شاهد آن هستیم که چگونه فوئرباخ قربانی یک شوخی عظیم می‌شود» (**A Rumor of Angles**, Allen Lane, 1971, P.64). این نظریه که خداوند صرفاً تصویر فراافکنده‌شدهٔ روح از خودبیگانهٔ آدمی است، و همچنین کل فلسفه‌ای که به گرد آن ساخته شده، خود ممکن است تصویری موهوم باشد که روح آدمی فراافکنده است. «آنچه از یک نظر همچون فراافکنی روح بشری ظاهر می‌شود ممکن است از نظری دیگر چونان بازتاب واقعیات الهی نمایان گردد.» (همان، ص ۶۴)

https://t.me/ketabhayemontakhabe

برحسب تصورات، تصاویر و صور ادراک خاص خود تجربه می‌کنیم. و این همان جنبه‌ای از تجربهٔ ماست که به تمرکز نفس مربوط می‌شود.

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

هر یک از ما فضا و مکان را چنان تجربه می‌کنیم که گویی خود مرکز و کانون آنیم. آنچه برای یکی «بالا» است برای دیگری «پایین» است. «اینجا»ی یکی «آنجا»ی دیگری است. مرکز فضایی که ما تجربه می‌کنیم، همان نقطه‌ای است که خود در آن حضور داریم. در مورد تجربهٔ زمان نیز وضع به همین شکل است. نقطهٔ مرکزیِ زمانِ هر کس حالِ حاضرِ خودِ اوست. در تجربهٔ موجودات متناهی، زمان و مکان، هر دو، وابسته به دیدگاه شخص ناظر، و درنتیجه، اموری نسبی‌اند. آنچه هم‌اکنون برای من آینده است روزی زمانِ حالِ کسِ دیگری خواهد بود. و آنچه اکنون از دید من گذشته است قبلاً آیندهٔ کس دیگری بوده است.

پس حقیقت زمان و مکان در چیست؟ آیا این حقیقت وابسته به دورنما و منظر من است، یا ناشی از منظر آن دیگری؟ اگر من برواقعیت وجود خود به‌منزلهٔ موجودی متمرکز پافشاری کنم، آن‌گاه باید دیدگاه خود را معتبر و زمان و مکان خود را واقعی بدانم. ولی اگر با تکیه بر فروتنی و گشودگی، واقعیت وجودی مردمان و اشیای دیگر را، نه فقط در نسبت با خود بلکه به‌منزلهٔ موجوداتی مستقل تصدیق کنم، آن‌گاه باید اعتبار دیدگاه آنان نسبت به زمان و مکان را بپذیرم.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

اما در اینجا با مشکل و تناقضی روبه‌رو می‌شویم. یک راه‌حل آن است که درون قلمرو زمان و مکان، مرکز و مرجعی مطلق و مستقل از همهٔ ناظران بیابیم. معمولاً چنین مرکزی به زمان و مکانِ اسطوره‌ای نسبت داده می‌شود. در نگرش اسطوره‌ای، مکان برخوردار از مرکزی است که همه چیز به گرد آن سامان یافته است: ستون حامل کائنات، این یا آن شهر مقدس، یا یکی از اجرام بارز فلکی نظیر خورشید. زمان [اسطوره‌ای] نیز واجد مرکزی است که در واقع همان رخدادهای ازلی (archetypal events) اند و الگویی برای تحولات و حوادث بعدی جهان فراهم می‌آورند ـ رخدادهایی چون تولد و مرگ خدایان، ظهور عصر طلایی، و از این قبیل.

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

این مفهوم به‌لحاظ فهم آموزهٔ پانن‌برگ دربارهٔ خدا مهم و اساسی است و باید حتی‌المقدور در روشن‌کردن آن بکوشیم، به‌ویژه به قصد پرهیز از دو واکنش خام و کودکانه که غالباً در پاسخ به این نظر ارائه می‌شوند. در واکنش نخست گفته می‌شود: «ابدیتِ بیرون از زمان! حرف جدیدی نیست. یونانی‌ها مدت‌ها قبل همین نظر را مطرح کردند.» ولی منظور پانن‌برگ به‌کل چیز دیگری است. ما در فصل ششم، تقابل میان دیدگاه

https://t.me/ketabhayemontakhabe

پانن‌برگ و دیدگاه یونانی (افلاطونی) را نسبت به ابدیت ـ در ارتباط با مفهوم خدا ـ مورد بحث قرار خواهیم داد. فعلاً تذکر این نکته کافی است که از دیدگاه یونانی ـ و به‌خصوص از دیدگاه افلاطونی ـ ابدیت چیزی نیست مگر جدایی و انفصال از تغییر و صیرورت. درحالی‌که، از دیدگاه پانن‌برگ، ابدیت یا جاودانگی خداوند دقیقاً به معنای نزدیکی عام او در نسبتش با همهٔ زمان‌ها و همهٔ فرایندهاست.

وسوسهٔ دوم آن است که آرای او را در باب نسبت زمان و ابدیت نوعی نظریه‌بافیِ متافیزیکیِ دلبخواهی تلقی کنیم که فاقد هرگونه بنیاد تجربی است. این تلقی به‌واقع مبیّن انتقادی مشخصاً بی‌ربط و نامناسب است، زیرا موضوعِ آن آرای کسی است که چنانچه خواهیم دید، اندیشه‌اش عمیقاً ملهم از روح تاریخ است تا متافیزیک. بیان دقیق‌تر او از مفهوم ابدیت به‌منزلهٔ حضور مشترک همهٔ زمان‌ها نزد خداوندِ واحد مبنایی تجربی است و پانن‌برگ آن را در پیوند با پدیدارشناسی تجربهٔ بشری از زمان شرح و بسط می‌دهد.

از دیدگاهی بیرونی، زمان حال صرفاً خط مقسّم بین گذشته و آینده است. زمان حال فی‌نفسه فاقد دیمومَت (duration) است. ولی ما به‌واقع آن را به‌منزلهٔ زمانی برخوردار از دیمومت و استمرار تجربه می‌کنیم، تو گویی زمان حال ما موجی ایستا در رودخانهٔ زمان است. این موج نیز همچون افق دید ما، هر جا که رویم با ماست. یا، با استفاده از استعاره‌ای دیگر، می‌توانیم بگوییم که زمان حال ما پلی است بر فراز زمان. دیمومت «حالِ» تجربه‌شده ممکن است بنا به شرایط و بافت و زمینهٔ تجربه تغییر کند. در قلمرو سیاست، وضعیت «حال» ممکن است ماه‌ها طول کشد؛ در تصادف اتومبیل، این حال تا حد جزئی از ثانیه منقبض می‌شود.

گسترهٔ زمانِ حالِ ما عمدتاً وابسته به درجهٔ تسلطمان بر وضعیت و همچنین سرعت سیر وقایع است. هر واقعه‌ای تا آنجا جزئی از زمان حال ماست که هنوز بتوانیم نحوه و سیر وقوع آن را با اخذ تصمیماتی تغییر

https://t.me/ketabhayemontakhabe

دهیم. هرآنچه از حوزهٔ نفوذ ما [به‌تمامی] خارج شده است به گذشته تعلق دارد. و هرآنچه هنوز واکنش ما را برنینگیخته متعلق به آینده است. این امر بدان معناست که وقایع گذشته، تا آنجا که هنوز مورد توجه ما هستند، پایی در زمان حال دارند. زمان حال ما همان گستره‌ای از حدوث جهان است که هنوز می‌توانیم کاری در مورد آن صورت دهیم؛ به عبارتی، این گستره هنوز در دستور کار ما و تابعی از دانش و توانایی ماست.

تجربهٔ بشری ما از زمان حالِ تداوم‌یافته به ما اجازه می‌دهد تا به مفهوم زمان حالی که به‌طرزی نامتناهی تداوم یافته است معنایی مشخص ببخشیم. تصور چنین زمانی متضمن درک مفهوم وجود کسی است که، به خلاف ما، زمان و مکان را به‌مثابه نوعی محدودیت تجربه نمی‌کند، بلکه دانا و قادر مطلق است. و البته این صفات نیز شرط حضور مطلق و فراگیر در گسترهٔ زمان و مکان است.

بدین‌ترتیب، تجربهٔ بشری ما از زمان موجب طرح پرسش دربارهٔ خدا می‌شود. و همان‌طور که پانن‌برگ می‌گوید، از این لحاظ، نظریهٔ جدید نسبیت زمان ـ مکان، دست در دست ایمان به پیش می‌رود. آن دو به‌طور مشترک مبیّن میل نیک آدمی‌اند، میل به اینکه اجازه دهد واقعیت همانی باشد که فی‌نفسه هست، به جای آنکه بکوشد واقعیت را صرفاً در نسبت با نفس متمرکز خویش درک کند.

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

> حقیقت زمان ورای خصلت متمرکز تجربهٔ ما از زمان به‌منزلهٔ گذشته و حال و آینده است. حقیقت زمان همان رخداد همهٔ وقایع در حالِ جاودان (eternal

https://t.me/ketabhayemontakhabe

present) است. پس ابدیت آن چیزی که به‌منزلهٔ امری کاملاً متفاوت در مقابل زمان ایستاده، نیست. ابدیت هیچ محتوایی جز زمان خلق نمی‌کند. بااین‌حال، ابدیت همان حقیقت زمان است که در جریان سیّال زمان پنهان می‌ماند. ابدیت وحدت همهٔ زمان‌هاست، ولی در این مقام و هم‌زمان با آن، چیزی است فراتر از تجربهٔ ما از زمان. درک همهٔ وقایع در حال جاودان فقط از دیدگاهی ورای جریان زمان ممکن است. رسیدن به چنین جایگاهی از عهدهٔ مخلوقات متناهی ساخته نیست. تصور رهایی از قید جریان زمان فقط در مورد خدا ممکن است. ازاین‌رو، ابدیت همان زمان خداوند است، و این یعنی خدا در هر زمانی حاضر است. گسترهٔ کنش و قدرت او همهٔ گذشته و آینده را به‌منزلهٔ آنچه برای او حال حاضر است دربرمی‌گیرد.[۲]

این مبنای وحدت جهان است. بدون چنین مبنایی، کسب وحدت در جامعه محال است. تنها از این طریق است که آدمی می‌تواند خود را به‌منزلهٔ موجودی متعلق به جهان تجربه کند، به جای آنکه بخواهد جهان را متعلق به خود بداند.

انسان ـ جانور تاریخی: خدا ـ خدای تاریخی

اما همهٔ این رهیافت‌های انسان‌شناختی و جامعه‌شناختی و سیاسی و غیره به انسان از هستی انضمامی او غافل‌اند. به توصیف ارسطو، انسان جانوری عقلانی است، ولی این توصیف فقط یکی از جنبه‌های هستی او را منتزع می‌کند. تنها تاریخ است که انسان را در تمامیت هستی انضمامی‌اش به معرض تماشا می‌گذارد. ازاین‌رو، این پرسشِ معنای تاریخ است که پرسش خدا را به انضمامی‌ترین و حادترین شکل پیش روی ما می‌نهد.

این نظر که وجه ممیّزهٔ آدمی از باقی مخلوقات تاریخ‌مندیِ اوست، در عصر جدید، بارها و بارها از سوی کسانی چون بولتمان، گوگارتن (Gogarten)، نیبور (Niebuhr) و گرگور اسمیت (R. Gregor Smith) مطرح گشته است، ولی غالباً منظور آنان اشاره به ساختار ناب و

https://t.me/ketabhayemontakhabe

ذاتی تاریخ‌مندی است، تا خود تاریخ انضمامی؛ یعنی همان تاریخ مشخصی که موضوع تحقیق و تفسیر مورخان است. منظور پانن‌برگ از «تاریخ» همان تاریخی است که به‌واقع رخ داده است، نه [مقولهٔ عام و مجرد] «تاریخ‌مندی». بااین‌حال، از برخی جهات، قصد او اشاره به پدیده‌ای بس محدودتر است. منظور او از «تاریخ» وقایع و رخدادهایی است که آگاهانه تجربه و به‌عنوان تاریخ ثبت شده‌اند. از منظر بشری، آن دسته از وقایع طبیعی که بدون نسبتی مشخصاً آگاه با آدمی رخ می‌دهند، جزئی از تاریخ نیستند، هرچند همین وقایع از منظر الهی، و به‌منزلهٔ بخشی از تاریخ الهی، به‌تمامیت تاریخ تعلق دارند.

تا زمانی که آدمی خود را غرق در طبیعت می‌پنداشت، هرگز نمی‌توانست هستی بشری خویش را در همهٔ وجوه متمایز آن به‌منزلهٔ تاریخ تجربه کند. او فاقد گشودگی به ماورای جهان و قطب مخالف آن، تمرکز فشردهٔ نفس، بود، حال آنکه این دو قطب به‌واقع تار و پود تاریخ‌اند. تا زمانی که خدایان او غرق در طبیعت بودند، آدمی نمی‌توانست این گشودگی را به چنگ آورد. زمان هنوز هم چرخه‌ای بسته و تکراری تلقی می‌شد که در چارچوب فرایندهای طبیعی و به‌تبع آن‌ها تحقق می‌پذیرد. الگوی اصلی فهم بشری از رخداد وقایع در زمان چرخش ستارگان و گردش فصول بود.[۳]

در تاریخ بنی‌اسرائیل بود که تاریخ برای نخستین‌بار به این معنای خاص ــ که در نظر پانن‌برگ معنای حقیقی و درست تاریخ است ــ تجربه شد. زیرا در اینجا بود که تاریخ به‌منزلهٔ انکشاف نفس خدا تجربه شد، خدایی که، به خلاف بعل، خدای کنعانیان، به‌هیچ‌وجه وابسته و محدود به طبیعت نبود، بلکه به مفهوم مطلق کلمه متعالی و فراتر از جهان بود. در پیوند با این وحی[۱] و به لطف آن بود که حصول گشودگی

۱. باید توجه داشت که در سراسر این نوشته، «وحی» ترجمهٔ واژهٔ revelation است که معنای حقیقی آن آشکارشدن، کشف حجاب و ظاهرگشتن است، نه ارسال پیام. ترجمهٔ revelation به وحی، متکی به برخی ملاحظات تاریخی و فلسفی و گویای تأکید برنزدیکی ادیان ابراهیمی است که همگی، به خلاف ادیان پاگان و اسطوره‌ای، هیچ‌یک از پدیده‌های طبیعیِ مخلوق را نشانهٔ ظهور خالق متعالی نمی‌دانند. بااین‌حال، نباید فراموش کرد ←

https://t.me/ketabhayemontakhabe

حقیقی به ماورای جهان برای آدمی ممکن شد. و بدین‌ترتیب، آدمی به موجودی تاریخی، به معنای مورد نظر پانن‌برگ، بدل گشت.

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

← که یهودیان و مسیحیان به پدیده‌های طبیعی حتی به‌عنوان آیات قدرت خلاق الهی نیز توجه چندانی ندارند. از نظر آنان، ظهور خداوند در متن تجربهٔ بشری، یعنی همان قلمرو تاریخ، تحقق می‌پذیرد. تاریخ، و به‌ویژه زمان آینده، عرصهٔ تجلی قدرت خلاق الهی است. سرنوشت تاریخ بشریت، یا همان تاریخ رستگاری، مضمون اصلی وحی و کلام الهی است (حتی طبیعت هم از این سرنوشت تبعیت می‌کند). ازاین‌رو، در سنت یهودی-مسیحی موضوعات اصلی کلام خداوند عبارت است از اشاره به عهد و میثاق اولیه، تکرار وعده‌های الهی، اشاره به عهدشکنی انسان و عواقب آن و، مهم‌تر از همه، پیشگویی حوادث آینده. واژهٔ عبری «نبی» اساساً به معنای پیشگوست، نه رسول. نقش اساسی مقولات امید و انتظار و رستگاری نیز از همین امر، یعنی سروری خداوند برزمان (آینده)، ناشی می‌شود. البته از نظر یهودیان، حوادث سرنوشت‌ساز تاریخ بنی‌اسرائیل صور اصلی ظهور خداوند و رخدادهای مرکزیِ درام یا تاریخ الهی‌اند، درحالی‌که نزد مسیحیان، تجسّد خدا در عیسی مسیح و حوادث مربوط بدان، یعنی تصلیب و رستاخیز و رجعت و برقراری ارض ملکوت، وقایع اصلی تاریخ ظهور یا ظهور در تاریخ محسوب می‌شوند. م.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

زندگی تاریخی یعنی زیستن به قصد جست‌وجوی معنای آنچه بر ما رخ می‌دهد، اما زندگی فرد نمی‌تواند فی‌نفسه واجد معنا باشد. معنای این زندگی در گرو پیوند آن با کلیتی معنادار است، و وجود چنین کلیتی را نمی‌توان مسلّم و بدیهی فرض کرد. تاریخ به‌خودی‌خود فاقد وحدتی طبیعی یا ماهوی است. ادوار، ملل و فرهنگ‌هایی که به‌لحاظ زمانی و مکانی مجزایند اجزای آن را تشکیل می‌دهند. فقط موجودی که در دانش و کنش خویش تمامی گسترهٔ زمان و مکان را درمی‌نوردد قادر است وحدت تاریخ را برسازد و معنای کل را تعیین کند. و بدین‌ترتیب است که هستی تاریخ پرسش خدا را پیشِ روی ما می‌نهد.

بنی‌اسرائیل نخستین قومی بودند که دریافتند حوادث آینده را نمی‌توان از قبل تدقیق یا تعیین کرد. آینده نتیجهٔ انکشاف دقیق وقایع قبلی نیست (هرچند که این تصور از آینده ظاهراً یکی از مضامین بارز تراژدی یونانی است). آنان دریافتند هر امر جدیدی که برایشان رخ می‌دهد خصلتی حادث (contingent) و بی‌سابقه دارد و درواقع، نتیجهٔ کنش خلاق خداوند است.

آنان معتقد بودند که خداوند در نسبت خود با جهان به‌تمامی آزاد است و بااین‌حال، فعل او در تمامی جهان بی‌وقفه جاری است و همه‌چیز به میانجی فعل او حادث می‌شود. «و به‌راستی چگونه ممکن است شرّ بر مُلکی نازل شود و خداوند عامل آن نبوده باشد.» (عهد عتیق، کتاب آموس، ۶:۳)

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

https://t.me/ketabhayemontakhabe

تجربهٔ بنی‌اسرائیل از واقعیت به‌منزلهٔ امری تاریخی متکی بر این باور بود که جهان مخلوق خداوند و در دستان اوست. مبنای تجربهٔ آنان این اعتقاد بود که وقایع از ساحت آینده به‌واسطهٔ فعل الهی بر ما رخ می‌دهند، و اینکه همهٔ زمان‌ها و مکان‌ها به‌واسطهٔ حضور مشترکشان در محضر خداوند با یکدیگر پیوند می‌یابند. تجربهٔ بنی‌اسرائیل بر این اعتقاد استوار بود که تاریخ ما در مقام تاریخ ما و خداوند، واجد معنایی مضاعف است، و اینکه تاریخ عرصهٔ تجلی و تحقق وعده‌های خداوند و حوادث تاریخ عرصهٔ ظهور و انکشاف خودِ اوست.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

فصل دوم
وحی به مثابه تاریخ

این فکر که وحی (revelation) بیشتر واقعه‌ای تاریخی است تا مجموعه‌ای از آموزه‌های نازل‌شده از سوی خداوند فقط خاص پانن‌برگ نیست، ولی پافشاری تمام‌عیار او در دفاع از این فکر خاص خود اوست. این فکر مفهوم کلیدی الهیات اوست.

وحی در مقام آموزهٔ الوهی

امروز واژهٔ "revelation" نقشی اغراق‌آمیز در الهیات جدید ایفا می‌کند، و دلیل آن نیز عمدتاً مشکلات و شرمساری‌هایی است که این واژه بدان‌ها دامن زده است. در قرن هفدهم، یعنی دورهٔ رونقِ راست‌دینیِ پروتستان، جنبهٔ لفظی و گزاره‌ای وحی به شکلی اغراق‌آمیز مورد تأکید قرار گرفت.

البته پذیرش احکام بر اساس مرجعیت نه غیرمنطقی است و نه غیرعقلانی. زندگی روزمرهٔ ما سرشار از چنین مواردی است. به‌طورمثال، ما بر اساس اعتقاد معقول و مدلل خود به کفایت و خبرگی فلان پزشک، تشخیص طبی او را می‌پذیریم. برای اثبات خبرگی چنین مرجعی، آزمون‌های شناخته‌شده‌ای وجود دارد، ولی زمانی که با دعوی مرجعیت مطلق روبه‌رو می‌شویم ـ یعنی دعوی مرجعیتی آزمون‌نشده و آزمون‌ناشدنی ـ که در قلمرو دین چندان نادر نیست، وضع به‌کلی فرق می‌کند. در قرن هفدهم، به نام وحی و با تکیه بر مرجعیت آن، همین

https://t.me/ketabhayemontakhabe

دعوی در مورد گزاره‌ها و احکام و آموزه‌های کتاب مقدس مطرح شد.

در این معنا، توسل به مرجعیت مطلق گزاره‌های «وحیانی» (revealed) به‌واقع نوعی توهین به عقل و مسئولیت عقلانی است. در قرن هجدهم، یعنی دورهٔ شکوفایی عقل خودآیین که به «عصر روشنگری» مشهور است، این تصور خام از مرجعیت اصولی (dogmatic) مورد انتقاد شدید قرار گرفت. عنوان رسالهٔ کانت، موسوم به دین در محدودهٔ عقل، مبیّن روح قرن هجدهم است. توصیف وحی در مقام مجموعه‌ای از حقایق خطاناپذیر و پرسش‌ناپذیر که از سوی خداوند نازل شده است، از همه‌سو ـ از ناحیهٔ علم و فلسفه و، شاید بیش از همه، از ناحیهٔ علم جدید تاریخ ـ مورد حمله قرار گرفت. امانوئل کانت در سال ۱۷۹۸ نوشت:

> متأله اهل کتاب (biblical) معتقد است خدا وجود دارد، زیرا او در کتاب مقدس سخن گفته است... ولی اثبات این نکته که خداوند به‌واقع در کتاب مقدس سخن گفته است برای او در مقام متأله اهل کتاب نه ممکن است و نه جایز. این پرسشی تاریخی است.[۱]

این‌گونه تصورات از وحی به‌واقع بر اثر انتقادات عصر روشنگری نابود شد و امروزه فقط در گتوهای فکریِ بنیادگرایی جدید (کاتولیک یا پروتستان) به حیات خود ادامه می‌دهد.

یکی از ویژگی‌های جذاب و فرح‌بخش الهیات ولفهارت پانن‌برگ شور و شوق فکری او در استقبال از عقلانیت انتقادی عصر روشنگری است. او خواستار آن نیست که دیگران برای الهیات تبعیض یا لطفی خاص قائل شوند، بلکه می‌کوشد تا از تاریخ انتقادی، که به نظر می‌رسید موذی‌ترین دشمن الهیات است، متفقی نیرومند بسازد. ولی پیش از آنکه به سراغ آرای پانن‌برگ رویم، لازم است تا تحولاتی را به‌اختصار شرح دهیم که مفهوم پانن‌برگ از وحی به‌مثابه تاریخ ثمرهٔ آن‌هاست. در واکنش به بی‌اعتبارشدن مفهوم وحی در مقام مجموعه‌ای از حقایق نازل‌شده از ملکوت، قرن نوزدهم شاهد دو تحول اساسی بود.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

وحی به‌مثابه انکشاف نفس خداوند

از یک‌سو، شلایرماخر وحی را با انکشاف نفس [self-disclosure] خداوند در تجربهٔ دینی یکی دانست، ولی این تصور از وحی به تجزیه و پراکنده‌شدن به صور گوناگونی از ذهن‌گرایی گرایش داشت و هنوز هم دارد. از سوی دیگر، هگل وحی را به‌منزلهٔ انکشاف نفسِ امر مطلق معرفی کرد. کارل بارت به شکلی کاملاً متفاوت ــ ولی همراه با قرابت‌هایی با هگل که پانن‌برگ بیش از غالبِ مفسران بر آن‌ها تأکید می‌گذارد ــ همین تصور از وحی به‌منزلهٔ انکشاف نفس خداوند را بسط داده است.

پانن‌برگ با تاریخچهٔ این تحولات آشناست و می‌کوشد تا با تأکید بر آن، مسئله را پی گیرد. او برای شلایرماخر ــ و به‌ویژه برای تلاش او در جهت پی‌ریزیِ بنیان‌های هرمنوتیک کلامی جدید ــ احترامی عمیق قائل است، ولی تفسیر ذهنی شلایرماخر از وحی را رد می‌کند. مبنای ردیهٔ او این نظر است که ایمان دینی نمی‌تواند از درون خود تکوین یابد. وقوع ایمان مستلزم واقعه‌ای خارجی است. ردیهٔ او بر تفسیر اگزیستانسیالیستی رودولف بولتمان از وقایع وحیانی و نجات‌بخش عهد جدید نیز مبتنی بر همین دلیل است. به اعتقاد او، الهیات بولتمان مستقیماً در راستای سنت ذهن‌گرایی شلایرماخر و پیروان آن عمل می‌کند.

پانن‌برگ با این نظر بارت که وحی باید به‌منزلهٔ انکشاف نفس خداوند در وقایع تاریخی فهمیده شود برخوردی دوستانه‌تر دارد، ولی این توافق با اختلاف نظرهای مهمی همراه است. در نظر بارت، رسانهٔ اصلی انکشاف نفس خداوند همان «کلمهٔ» الهی است، ولی غالباً روشن نیست که منظور بارت از کلمهٔ الهی همان متون مقدس است، یا شخص دوم تثلیث [عیسی مسیح]، یا کلام وعظ، یا هر سهٔ آن‌ها. در بسیاری از زمینه‌ها به نظر می‌رسد منظور او همان «کلمه»ای است که در قالب گزاره‌های برخوردار از مرجعیت مطلق، که خود مؤیّد خویش‌اند، ظاهر می‌شود. و

https://t.me/ketabhayemontakhabe

البته چنین تصوری در برابر انتقادهای عصر روشنگری آسیب‌پذیر است.

برخی از متألهان مکتبِ پس از بولتمان، نظیر فوش (Fuchs) و ابلینگ (Ebeling)، به‌واسطهٔ طرح مفهوم واقعهٔ کلامی (speech-event, word-event) به درکی تاریخی از وحی به‌مثابه انکشاف نفس خداوند نزدیک‌تر شده‌اند.

وحی به‌مثابه واقعه

پانن‌برگ خواستار آن است که وحی به‌مثابه انکشاف نفس به‌صورتی تمام‌عیار مورد تفسیر تاریخی قرار گیرد. وحی همان واقعهٔ تاریخی است: واقعهٔ تاریخی تفسیرشده به‌مثابه «فعل خداوند».

منشأ این درک خاص از وحی در تجربهٔ دینی بنی‌اسرائیل نهفته است. آنان تاریخ خویش را به‌منزلهٔ انکشاف نفس خدا تجربه کردند، خدایی که با آنان پیمان بسته بود و با خارج ساختن آنان از مصر و هدایتشان از میان دریای سرخ به عهد خویش وفا کرد. او آنان را به سرزمین کنعان راهبر شد و در نبرد با دشمنان هدایتشان کرد و سرانجام پیروزشان گردانید. او آنان را چونان قومی اسیر و بنده هدایت کرد تا با تحمل رنج و عذاب تزکیه شوند، ولی درنهایت، به نزد آنان بازگشت تا بار دیگر رستگارشان کند.

اما این اعتراض وارد است که این روایت به‌واقع ما را از درک وحی به‌منزلهٔ مجموعه‌ای از احکام و گزاره‌ها دور نمی‌کند. ما باید میان خود وقایع تاریخ و تفسیر آن‌ها از سوی بنی‌اسرائیل تمایز قائل شویم. حاصل تفاسیر ارائه‌شده چیزی نیست مگر مجموعه‌ای از آموزه‌ها. پانن‌برگ بدون هیچ‌گونه طفره‌روی با این اعتراض روبه‌رو می‌شود. او منکر اعتبارِ تمایزی چنین مطلق میان واقعه و تفسیر می‌شود. طرح این تمایز به‌صورت انتزاعی ممکن است، ولی کاربرد آن در عمل ناممکن است. معنای وقایع در خود آن‌ها نهفته است (این حکم در موضع کلی او نقشی حیاتی ایفا می‌کند.) «حقایق ناب» (facts) اندیشهٔ پوزیتیویستی چیزی نیستند مگر مجردات موهوم. «حقایق» به‌صورت انضمامی در جهان وجود ندارد. حقایق همواره در زمینه‌ای خاص تجربه می‌شوند که بدان‌ها معنا و اعتبار

https://t.me/ketabhayemontakhabe

می‌بخشد. آن نوع تحلیلی که حقایق را از معنا و اهمیتشان جدا می‌سازد صرفاً محصول بازاندیشی و تأمل مؤخر بر واقعه است.

البته پانن‌برگ قصد ندارد نوعی واقع‌گرایی قرون وسطایی را دوباره مطرح سازد. او نمی‌خواهد مضمونِ حضورِ واقعیِ مفهومِ کلی در مصداقِ جزئی [یا حضور اسم در مسمّی] را به شکل و شمایلی جدید به خورد ما دهد، بلکه به نظر می‌رسد سنگر مقدم نظریهٔ او روان‌شناسی و معرفت‌شناسی مکتب گشتالت است. ما همواره در وهلهٔ نخست کلیت‌های معنادار را درک می‌کنیم و صرفاً به یاری کنش‌های خاص و غیرمعمولی چون درون‌نگری و تحلیل منطقی است که می‌توانیم این کلیت‌ها را به عناصر سازندهٔ آن‌ها تجزیه کنیم. ولی پانن‌برگ کل استدلال خویش را بر این نظریه استوار نمی‌کند. او ترجیح می‌دهد استدلال خویش را به شیوه‌ای تاریخی عرضه کند و به‌جای جزئیات مربوط به ادراک، زمینه‌ای گسترده‌تر را مورد بررسی قرار دهد.

هر نوع واقعه‌ای که موضوع و مورد علاقهٔ مورخ شود به‌واسطهٔ معنا و اهمیت آشکارش از میان گسترهٔ حدوث جهان برگزیده می‌شود؛ و همین معنا و اهمیت است که بدان‌واقعه وحدت می‌بخشد و آن را از جریان وقایع مجزا می‌کند. ممکن است مورخ دربارهٔ معنا و اهمیت واقعه، یا در تشخیص نوع آن، اشتباه کند. اما او نمی‌کوشد تا به قصد آزمون یا تصحیح نظر خویش در باب اهمیت این واقعه، «حقایق ناب» را از تفاسیر جدا سازد. به احتمال قوی‌تر، مورخ دایرهٔ جست‌وجوی خویش برای معنا و اهمیت را گسترش می‌بخشد؛ انگیزه‌های مؤلفان منابع و مدارک مکتوبِ تحقیق خویش را مورد سؤال قرار می‌دهد؛ واقعهٔ موردنظر را در پرتو دانش خویش از زمینهٔ فرهنگی زمان وقوع آن بررسی می‌کند؛ و در باب تفاوت میان آن زمینه و زمینهٔ فرهنگی روزگار خویش به تأمل می‌نشیند. همهٔ این‌ها منظر و دیدگاه او را دگرگون می‌کند و احتمالاً او را وامی‌دارد تا معنا و اهمیت واقعه را به‌هرصورتی متفاوت درک کند. مورخ می‌کوشد چارچوب مرجع گسترده‌تری فراهم آورد تا بتواند در متن آن هر دو منظر را در میدان دید واحدی گرد هم آورد.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

ما می‌توانیم درستی و صحت تشخیص خود را از معنا و اهمیت هر واقعه به شیوه‌های گوناگون مورد آزمون قرار دهیم؛ ولی هرگز نمی‌توانیم این شیوه‌ها را به‌سادگی در فرایند جداساختن «حقایق» از همهٔ تفاسیر خلاصه کنیم. همین رهیافت موجب می‌شود تا علاقهٔ پانن‌برگ به مسئلهٔ حضور معنا در خود وقایعْ بیشتر در مسیر هرمنوتیک تاریخی گسترش یابد تا در مسیر متافیزیک یا معرفت‌شناسی.

نظر او در مورد نسبت حقایق و معانی در وقایع تاریخی با آرای کالینگ‌وود (R. G. Collingwood) که مورد تأیید اوست، نزدیکی بسیار دارد. کالینگ‌وود پیش‌تر گفته بود که وقایع تاریخی «بیرون» و «درونی» خاص خود دارند. درون هر واقعه عبارت است از معنای آن واقعه در چارچوب زمینهٔ کلی‌اش از دید کسانی که در تجربهٔ خود با آن روبه‌رو می‌شوند. معنای هر واقعه ضرورتاً معنا از دید یا برای کسی است. پانن‌برگ با این امر کاملاً موافق است. منظور او از حضور معانی در خود وقایع به‌هیچ‌وجه تأیید این نظر نیست که گویی معانیْ واجد نوعی هستیِ شبح‌گونهٔ خاص خویش‌اند.

> آن دسته از وقایع طبیعی که ضمن تاریخ هر قوم رخ می‌دهند، جدای از پیوندشان با سنت‌ها و آرزوهای تشکیل‌دهندهٔ زندگی مردمان، هیچ معنایی ندارند. وقایع تاریخ با زبان خویش، یعنی زبان حقایق (facts)، سخن می‌گویند؛ ولی این زبان فقط در زمینهٔ سنت‌ها و آرزوهایی قابل فهم است که وقایع مورد نظر در چارچوب آن‌ها رخ می‌دهند.[۲]

اما تفسیر خود بخشی از واقعه است و نه امری خارجی و انضمامی. تحول و بسط تفاسیر بخشی از تاریخچهٔ واقعه و عاملی اساسی در استمرار و پیوستگی آن با بخش‌های دیگرِ حدوث جهان است. ولی در اینجاست که با مشکلی جدی روبه‌رو می‌شویم. هر واقعه‌ای ممکن است معانی متفاوتی برای افراد متفاوت داشته باشد. آیا در این صورت نباید نتیجه بگیریم که معنای وقایع درنهایت امری ذهنی است و به‌هیچ‌وجهی در خود وقایع حضور ندارد؟ پاسخ منفی است ــ دست‌کم تا آن زمان که

https://t.me/ketabhayemontakhabe

روش‌هایی عینی و عقلانی وجود دارد و به ما اجازه می‌دهد در مورد درستی و صدق این تفاسیر چون‌وچرا کنیم و درنهایت به توافق برسیم. به‌طور مثال، می‌توانیم نظر خود را در مورد معنای حاضر در هر واقعه در پرتو انتظارات و آرزوهای برخاسته از این یا آن شکلِ توصیف واقعه تصحیح کنیم. بسیاری از مردم جنگ جهانی دوم را به‌منزلهٔ «رهایی اروپا» تجربه کردند. وقایعِ بعدیِ تاریخِ این قاره ممکن است آنان را وادارد تا در تفسیر خود از آنچه طی آن سال‌های هولناک «واقعاً رخ داد» تجدیدنظر کنند. تصدیق مشروعیت این‌گونه تلاش‌ها در جهت تصحیح تفاسیر قبلی از وقایع تاریخ، خود گویای این حقیقت است که تفسیر صحیح، که مقصود نهایی ماست، به‌راستی وجود دارد. بنابراین، برداشت پانن‌برگ از حضور معنا در وقایع، در این معنا، تصوری مشروع است.

احکام مربوط به معنای وقایع تاریخی همواره قابل بازبینی‌اند. ازاین‌رو، از عقاید متفاوت تأثیر می‌پذیرند. اما تفاوت عقیده متضمن ماهیت ذهنی همهٔ عقاید نیست. علم تاریخ انتقادی روشی است شناخته‌شده و معتبر برای رفع تفاوت‌ها از طریق رجوع به دلالت عینی وقایع موردنظر. حتی زمانی که موضوع توصیف تاریخی مواد و مطالبِ تاریخی-سنتی است که مورخ آن‌ها را به‌منزلهٔ انکشاف نفس الهی تعبیر می‌کند، تنها روش مناسب برای تصدیق دعوی او باز هم همان تاریخ انتقادی است.[۱] آن تاریخی که از دید ما وحیانی تلقی می‌شود باید در پیوستگی با بقیهٔ تاریخ مورد مطالعه قرار گیرد. تاریخ وحیانی تافتهٔ جدابافته نیست و بررسی آن دقیقاً از همان روش‌های تحقیق و همان ملاک‌های صدق تبعیت می‌کند.

در پرتو آنچه گفته شد، چگونه می‌توان وقایع تاریخی بنی‌اسرائیل را به‌منزلهٔ انکشاف نفس خداوند تفسیر کرد؟ قبل از هر چیز، حضور امر حقیقتاً بی‌سابقه و حادث و پیش‌بینی‌ناپذیر- که وجه تمایز تاریخ

۱. می‌توانستیم به این عبارت اضافه کنیم: «تاریخ انتقادی، دقیقاً به همان شکلی که توسط مورخان سکولار نگاشته می‌شود.» منظور پانن‌برگ نیز اساساً همین است؛ ولی عبارت فوق باید بر اساس این واقعیت تعدیل شود که، در نظر پانن‌برگ، مورخان معاصر به‌واسطهٔ تأثیر و سرایتِ نگرش پوزیتیویستی به فلسفهٔ تاریخ، وظیفه و رسالت خویش را به‌درستی درک نمی‌کنند.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

از طبیعت است ــ ما را با این پرسش روبه‌رو می‌کند که امر نو از دل کدام منبع یا منشأ خلاق برخاسته است. پیش‌تر گفتیم مسئلهٔ ظهور امر به‌تمامی بی‌سابقه در حیات درونی تفکر و تخیل بشری موجب طرح پرسش خداوند شد. حال باید گفت این امر در مورد حیات بیرونی تاریخ نیز به همین اندازه صادق است.

البته می‌توان به‌راحتی از رویارویی با این پرسش طفره رفت و اعلام داشت که هر واقعه‌ای، هر قدر هم بی‌سابقه به نظر رسد، باید بر حسب علل مقدم بر آن به‌تمامی تبیین‌پذیر باشد. این خود شکل جدیدی از جزم‌گرایی (دگماتیسم) است و جزم‌گرایی، چه دینی و چه دنیوی، هیچ‌گاه متفق وحی نیست. جزم‌گرایی در برابر هر چیز نو و بی‌سابقه مقاومت می‌کند، حال آنکه وحی، برای تأیید ماهیت وحیانی خود، باید امری سراسر نو و بی‌سابقه را منکشف سازد.

راه دیگر طفره‌رفتن از برخورد با پرسش خداوند، که حضور امر حقیقتاً نو و بی‌سابقه در تاریخ بدان دامن می‌زند، آن است که وقوع چنین اموری را به بخت و تصادف ناب نسبت دهیم. و این نیز شکلی جدید از خِرَدستیزی است ــ ولی این مسئله که آیا تصادفِ محض خود به‌راستی مفهومی قابل‌تصور است جای بحث بسیار دارد.

ولی طرح این نکته که وقوع چنین اموری احتمالاً نتیجهٔ تأثیر خلاق قدرتی متعالی است، مسلماً یکسره نامعقول نیست، قدرتی که از نظم جهان قابل‌مشاهده فراتر است و ما قادر به بررسی و سنجش شیوهٔ عمل آن نیستیم. البته چنین نظری، اگر تابع هیچ نوع روش آزمون نباشد، چیزی جز اسطورهٔ صِرف نخواهد بود. ولی پانن‌برگ معتقد است می‌توان آزمون‌های کاملاً دقیقی را بر آن اعمال کرد. به‌طور مثال، تفسیر واقعهٔ فرار از مصر به‌منزلهٔ امر فعلِ الهی به انتظارات و آرزوهای معینی دامن زد. تا آنجا که سیر بعدی تاریخ این انتظارات را تأیید کرد، تفسیر فوق نیز موجه بود. درواقع، تجربهٔ بعدی بنی‌اسرائیل از دید کسانی که در آن مشارکت داشتند، طوری بود که

https://t.me/ketabhayemontakhabe

به‌نظر می‌رسید این تجربه الف) مؤید وفاداریِ یهوه به عهد و میثاق خود با قوم برگزیدهٔ خویش است، و درعین‌حال، ب) مستلزم بازبینی و پالایش مستمر فهم آنان از رابطهٔ میثاقی خود با خداوند است.[۱]

انتظارات برخاسته از این وقایع مهم و پُرمعنا در سنن بنی‌اسرائیل به‌صورت وعدهٔ یهوه تجلی یافت. تأیید هماره مبهم این انتظارات درنهایت، به‌منزلهٔ تحقق وعده شناخته شد. درنتیجه، دین بنی‌اسرائیل به دین وعده و تحقق آن بدل گشت. ولی پانن‌برگ هرگز اجازه نمی‌دهد این اصطلاحات رایج در الهیات اهل کتاب رازورمز آشنا و سحر همیشگی خود را [بر ذهن خواننده] اعمال کنند. او هرگز اجازه نمی‌دهد آن‌ها از قلمرو قضاوت تاریخی سنجیده و هوشیار فرار کرده و در عرصهٔ خوش‌باوری اسطوره‌ای یا حکمت سرّی گنوسی ترک‌تازی کنند.

به همین دلیل است که پانن‌برگ، درنهایت، اصطلاحات «وعده و تحقق» را گمراه‌کننده دانسته و ترجیح می‌دهد تا، درعوض، از «تاریخ انتقال سنت» بگوید.[۳] این مفهوم توصیف روشن‌تری از فرایند دگرگونی تاریخیِ سنت به‌دست می‌دهد، فرایندی که طی آن معنای واقعه‌ای خاص که به‌منزلهٔ «وعده» تجربه شده است، غالباً در جریان تحول و بسط تاریخی آن واقعه به شکلی دگرگون می‌شود که اکنون تفسیر[معنای] وعده از خلال و به‌میانجی تحقق آن صورت می‌پذیرد و «این تفسیر ممکن است حتی برای خود نبی نیز سرشار از نکات بدیع و شگفت‌انگیز باشد.»[۴]

درنهایت، چنین به نظر می‌رسد که، از دید پانن‌برگ، پاسخ‌گویی به این پرسش که آیا تفسیر بنی‌اسرائیل از تاریخ خود به‌منزلهٔ هدایت الهی مبتنی بر وعده و تحقق درست است یا نه، دقیقاً مستلزم به‌کارگیری همان روش‌ها و همان رهیافتی است که در حل‌وفصل سایر پرسش‌های تاریخی مشابه جایز شمرده می‌شود، پرسش‌هایی چون: آیا مردم ایالات

۱. در این مورد آرای پانن‌برگ به‌شدت متأثر از رهیافت گرهارد فن راد (G. Von Rad) به الهیات عهد عتیق، و به‌ویژه مقالهٔ رودولف رندتورف (R. Rendtorff)، «مفهوم وحی در اسرائیل باستان»، در کتاب وحی به‌مثابه تاریخ است.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

متحدهٔ امریکا به‌لحاظ تاریخی محق‌اند اَعمال خود در تاریخ جدید را «دفاع از دموکراسی در سراسر جهان» تلقی کنند؟ آیا مردم فرانسهٔ عصر دوگل حق داشتند خود را حاملان تمدن در جهان جدید بدانند؟ آیا تلقی مردم روسیهٔ شوروی از خود به‌منزلهٔ نمایندگان راستین طبقهٔ کارگر جهانی، جایز و برحق بود؟ به اعتقاد من، در قیاس با جوّ گرم‌خانه‌ای و خفقان‌آوری که ظاهراً برای رشد غالب مکاتب الهیات «وحیانی» مناسب است، رهیافت پانن‌برگ بسی فرح‌بخش است.

نظر پانن‌برگ، از این لحاظ، نقطهٔ مقابل آرای سایر متألهان جدیدی است که بر خصلت تاریخی وحی به‌منزلهٔ انکشاف نفس خداوند تأکید گذاشته‌اند. یک نسل قبل از پانن‌برگ، بارت و برونر (Brunner)، برویژگی تاریخ تجلی و ظهور کلمهٔ خدا به‌مثابه واقعه‌ای نجات‌بخش تأکید گذارده بودند، ولی در نظر هر دو آن‌ها این واقعهٔ رستگارساز از باقیِ تاریخ جداست و درک معنای آن فقط با تکیه بر ایمان ممکن می‌شود، و نه از طریق تاریخ انتقادی. بارت از این وقایع ــ به‌ویژه واقعهٔ تجسد کلمهٔ خدا در عیسی ــ تحت‌عنوان «تاریخ ازلی» یا «تاریخ آغازین» (Urgeschichte) یاد می‌کند، درحالی‌که پانن‌برگ این مفهوم را مفهومی غیرتاریخی و اسطوره‌ای می‌داند که بیشتر خصلتی گنوسی دارد تا مسیحی.

بولتمان نیز به‌نوبهٔ خود برویژگی تاریخی واقعهٔ وحیانی که در هیئت عیسی‌مسیح تحقق یافت، تأکید می‌گذارد؛ ولی محور اصلی نظر او تمایزی کم‌وبیش مصنوعی میان اصطلاحات آلمانی Historie و Geschichte است (که در این معنا، نخستین‌بار از سوی م. کالر M. Kähler مطرح شد.) به‌طورخلاصه، منظور او از Historie توصیف و گزارش صرف حقایق تاریخی است، درحالی‌که Geschichte همان تاریخی است که به‌لحاظ معنای وجودی (existential)اش برای ما تفسیر شده است. ازاین‌رو، تاریخ وقایع وحیانی در این مفهوم دوم فقط زمانی به‌درستی درک می‌شود که ما با تکیه برتصمیم یا انتخاب وجودی ایمان به سراغش برویم، نه با استفاده از احکام تاریخ علمی و انتقادی.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

اما پانن‌برگ ثنویت معرفت‌شناختی نهفته در این تمایز را رد می‌کند. به‌گمان او، این تمایز بر مقدمات فلسفی خاصی استوار است که جای بحث بسیار دارد. نظریهٔ بولتمان مفروضات پوزیتیویستی رایج روزگار خود را در باب ماهیت معرفت تجربی به‌سادگی می‌پذیرد. این نظریه حقایق و تفاسیر را به همان شیوه‌ای که پیشتر نقد شد، از هم جدا می‌سازد. این نظریه متأثر از جریانی است که، غالباً به‌صورتی نه‌چندان دقیق، «ثنویت نوکانتی» نامیده می‌شود. بولتمان محتوای واقعی وقایع وحیانی ـ یعنی تاریخ واقعی بنی‌اسرائیل و زندگی عیسی ـ را از معنای این وقایع در مقام انکشاف ساختار وجودی هستی اصیل بشری جدا می‌کند.

از دید بولتمان، نتایج تحقیق تاریخی در زندگی عیسی، چه مثبت و چه منفی، فاقد هرگونه اهمیت و معنای غایی کلامی است. او «وجود» تاریخ را از «ماهیت» آن جدا می‌سازد و تاریخ انضمامی وقایع نجات‌بخش را به شکل نابِ تاریخ‌مند آن‌ها تقلیل می‌دهد. و این کار، درنهایت، چیزی نیست مگر گریز از تاریخ، گریزی از خصلت انضمامی تاریخ به قلمرو بی‌زمان حقیقت «گنوسی» که ورود بدان فقط برای محرمان راز وجود ممکن است و لاغیر.

اسکار کولمان (Oscar Cullmann) کسی است که از برخی جهات به تاریخی‌گریِ تمام‌عیارِ پانن‌برگ بیش از همه نزدیک می‌شود، اما برداشت او از «تاریخ رستگاری» (Heilsgeschichte) در تحلیل نهایی برداشتی اسطوره‌ای و غیرتاریخی است. او نیز کوران خاصی از تاریخ را که متشکل از بنی‌اسرائیل، عیسی و کلیساست، از باقی تاریخ جدا می‌کند. هرگونه رهیافتی به این تاریخ رستگاریِ متمایز مستلزم اتخاذ نگرش‌ها و مفروضات خاصی است. آدمی باید خود را از طریق ایمان با این تاریخ «هم‌راستا» سازد تا بتواند معنای آن را دریابد، معنایی که رد و انکارش عقوبت الهی در پی دارد. پانن‌برگ در انتقاد از وابستگی کار لوویت به کولمان، می‌گوید: «او درک نمی‌کند که تاریخ رستگارسازی امری فراتاریخی نیست، بلکه به‌واسطهٔ گرایشش به کلیت، اساساً همهٔ

https://t.me/ketabhayemontakhabe

وقایع را دربرمی‌گیرد.»[۵] او در ادامهٔ بحث خود می‌نویسد: «اگر در کنار روش تاریخی روش مفیدتری برای دستیابی به یقین در مورد گذشته وجود داشته باشد، فروپاشی کامل روش تاریخی حتمی است.»[۶]

ولی اگر وقایع وحیانی دقیقاً به همان مفهومی بامعنایند که دیگر وقایع تاریخ، پاسخ‌گویی به برخی پرسش‌ها ضروری است. آیا نکتهٔ فوق بدین معناست که متألهان باید جملگی مورخ شوند؟ به مفهومی خاص، پانن‌برگ به‌راستی مایل است متألهان را مورخ و مورخان را متأله سازد. به اعتقاد او، روش و علایق مورخ و متأله اساساً یکسان است. تنها تفاوت آن است که مورخ، به‌طور خاص، مایل است تا حقایق تاریخی را در ارتباط با زمینه یا دوره‌ای خاص و محدود مورد بررسی و تفسیر قرار دهد. حال آنکه توجه متأله از اساس معطوف به انکشاف نفسِ خدای واحد در جریان تاریخ است، و ادوار و وقایع خاص را فقط از جهت نقش آن‌ها در روشن‌ساختنِ معنای کلی تاریخ مورد مطالعه قرار می‌دهد.

مفهوم تاریخ جهانی در میان مورخان حرفه‌ای چندان محبوب و رایج نیست. از دید آنان، تاریخ جهانی بیشتر قلمرویی مناسبِ نظریه‌بافی است تا تحقیق تاریخی، ولی در تقابل با این نظر، پانن‌برگ بر آن است که همهٔ احکام و داوری‌های مورخان دربارهٔ معنا و اهمیت وقایع، مبتنی بر مفروضاتی، هرچند ابتدایی و مبهم، در باب معنا و مقصود کل تاریخ بشری است و به اعتقاد او، هر مورخی، به این مفهوم، متألهی سرّی است.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

فصل سوم
ایمان و تاریخ

حتمیّت ایمان و تردید تاریخ

پیوند نزدیک تاریخ و الهیات، ما را بلافاصله با پرسش نسبت تاریخ انتقادی با ایمان روبه‌رو می‌سازد. این مسئله‌ای است که سنت یهودی-مسیحی همواره با آن درگیر بوده است. اما از زمان ظهور تاریخ انتقادی در عصر روشنگری، این مسئله نیز به‌طور مشخص حادتر شده است. احکام تاریخی در بهترین حالت صرفاً گویای احتمال‌اند. درحالی‌که ایمان معرّفِ اعتقادِ تزلزل‌ناپذیر و اعتماد و توکل تام است. پس چگونه می‌توان ایمان را بر احکام تاریخی استوار ساخت؟

از زمان شکست همهٔ تلاش‌ها برای نگارش روایتی منسجم و موفق از زندگی عیسی و ظهور نقدِ صورت[1] (form-criticism)، که به‌واقع بر

۱. نقدِ صورت یا نقد شکل، در برابر نقد منابع، روشی است که با مطالعهٔ شکل داستان‌های عهد جدید، تاریخ سنت شفاهی نهفته در پسِ اناجیل، یعنی تاریخ صدر مسیحیت، را تحلیل می‌کند. محتوای داستان‌ها کنار گذاشته می‌شود و شکل آن‌ها با هم مقایسه می‌شود. درنهایت، مجموعه‌ای از مضامین و نکات مهم، یا واحدهای معنایی، از قبیل تمثیل یا گفته‌های اخلاقی عیسی، به‌دست می‌آید که بر اساس نوع خود طبقه‌بندی می‌شوند. به کمک نقد صورت، تأثیر سنت شفاهی صدر مسیحیت، نویسندگان اناجیل و کلیسای اولیه بر شکل‌گیری روایات موجود از زندگی و عقاید عیسی آشکار گشته است. اکنون تقریباً اثبات شده که کشف «عیسای واقعی» ناممکن است. برای توضیح بیشتر در مورد نقد صورت، ر.ک. به «بولتمان و الهیات وجودی»، فصل‌نامهٔ ارغنون، شمارهٔ ۵ و ۶ ، تابستان ۱۳۷۴. م.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

همهٔ عباراتِ اناجیل سایهٔ تردید افکنده است، حل این مسئله برای کلیسا جنبه‌ای فوری و اضطراری یافته است. این مسئله علت اصلی بروز تلاش‌های نوین برای تحدید انجیل بوده است، تلاش‌هایی که عرصه و قلمرو عقاید دینی را به‌شدت محدود می‌کنند تا شاید بتوانند از این طریق قابلیت دفاعی مرزهای قلمرو ایمان را افزایش دهند.[۱] ولی این کار به‌واقع شکل خاصی از دفاعیهٔ دینی است که حاصل آن، مگر در مورد اقلیتی فرهیخته، بیشتر سردرگمی بوده است تا تقویت ایمان.

پانن‌برگ این فرایند را از دو جهتْ معکوس می‌کند. او نخست کاری می‌کند تا تاریخ انتقادی، به‌عوض خصم، متفقِ الهیات شود و در گامِ دوم، قلمرو اعتقاد دینی را تقریباً تا مرزهای اولیه‌اش گسترش می‌بخشد. و این یعنی دفاعیهٔ دینی خوب. مسیحیت هرگز نمی‌تواند با جهان جدید به توافق برسد، مگر زمانی که بتواند از مؤلفه‌های تاریخی خود با تکیه بر بنیادی تاریخی دفاع کند (به‌عوض تصفیه و تقطیر آن‌ها در هیئت آموزه‌های وجودی یا دیگر آموزه‌های غیرتاریخی). اعتبار آن در مقام مسیحیت منوط به حفظ جوهر سنتی ایمان مسیحی است.[۱]

ولی آیا پانن‌برگ می‌تواند از پسِ این کار برآید؟ آیا می‌توان حتمیت یا یقین ذهنی ایمان را با احتمالات عینی [علم] تاریخ سازگار ساخت؟ پانن‌برگ در دو حرکت، یکی منطقی و دیگری روان‌شناختی، به این پرسش پاسخ می‌گوید. در گام نخست، باید مفهوم حتمیت را به شکلی دقیق و انتقادی به‌کار گرفت. «حتمیت» همواره در نسبت با آن قلمرویی از گفتار که زمینهٔ طرح این مفهوم است معنا می‌یابد. مثلاً، حتمیت گزاره‌های ریاضی نوعاً با حتمیت گزاره‌های علوم تجربی متفاوت است و به‌واقع خارج از عرصهٔ معرفت نامتناهی، سخن‌گفتن از حتمیت مطلق بی‌مورد است؛ حتی در منطق صوری نیز آدمی جایزالخطاست.

۱. به‌عبارت دیگر، تلاش متألهانی چون بولتمان و تیلیش برای «نجات» مسیحیت به یاری هایدگر و اگزیستانسیالیسم، همچون تلاش اسلاف لیبرال آن‌ها برای یاری‌گرفتن از کانت، محکوم به شکست است، زیرا درنهایت، آنچه از این طریق «نجات» می‌یابد دیگر مسیحیت نیست. م.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

گزاره‌های تاریخی نیز حتمیت خاص خود را دارند، که نزدیک‌شدن بدان به درجات گوناگون قابل‌حصول است. در این مورد، پانن‌برگ قول اتو کرن (Otto Kirn) را می‌پذیرد که می‌گوید:

> زمانی می‌توان یک نتیجه‌گیری تاریخی را حتمی دانست که... این نتیجه‌گیری، به‌رغم معاف‌نبودن از هرگونه حملهٔ ممکن، با همهٔ حقایق شناخته‌شده سازگار باشد.[۲]

ولی بسیاری از مهم‌ترین گزاره‌های تاریخی عهد جدید حتی به این نوع حتمیت نیز دست نمی‌یابند. به‌طورمثال، گزاره‌های مربوط به افکار و اقوال عیسی، در پرتو روش‌های رایج نقد منابع و مآخذ، در بهترین حالت صرفاً گزاره‌هایی محتمل‌اند. پانن‌برگ روش‌های نقد منابع و مآخذ را می‌پذیرد و به کرّات تصدیق می‌کند که احکام ما در مورد تعالیم اصلی عیسی صرفاً احکامی احتمالی‌اند. بااین‌حال، الهیات او از برخی جهات به‌شدت متکی بر اثبات اصالت بعضی گفته‌های عیسی است.

راه‌حل او آن است که نخست ایمان را به‌دقت از معرفتی که مبنای آن است جدا و متمایز سازد. در گام بعدی، او روابط منطقی و روان‌شناختیِ ایمان و معرفت را به‌دقت از هم تمییز می‌دهد. معرفتی که ماهیتی صرفاً احتمالی دارد به‌لحاظ روان‌شناختی با حتمیت و یقین متوکلانهٔ ایمان سازگار است. هرکس می‌تواند براهین لَه و علیه رستاخیز عیسی را در مقام واقعه‌ای تاریخی از دیدگاهی متعادل و انتقادی مورد بررسی قرار دهد. چنین شخصی می‌تواند، درعین‌حال، براساس توکل و از تهِ دل معتقد باشد که این آیتِ غاییِ میثاقِ الهی [یعنی واقعهٔ رستاخیز عیسی] به‌راستی رخ داده است.

ترکیب چنین اعتماد و توکلی با معرفتِ صرفاً محتمل نه غیرمنطقی است و نه نامعقول. در حوزهٔ معارف دینی، از مثالِ ازدواج بیش‌ازحد استفاده شده است، ولی در این مورد نیز ازدواج مثالی ثمربخش است. هر مردی پس از قرائت گزارش کینسی (Kinsey Report) به‌نحوی عینی

https://t.me/ketabhayemontakhabe

درمی‌یابد احتمالی آماری وجود دارد که زنش به او خیانت می‌کند، ولی این معرفت عینی، هم به‌لحاظ منطقی و هم به‌لحاظ روان‌شناختی، با اعتماد و اعتقاد او به وفاداری زنش سازگار است.

البته این امر ایمان را از معرفت مستقل نمی‌سازد. هرجا بنیادی عقلانی برای اعتقاد در کار نباشد، اعتماد نیز چیزی نخواهد بود مگر بی‌مسئولیتی صرف، درحالی‌که ایمان دینی با آن درجه‌ای از عدم یقین که جزء ذاتی معرفت تاریخی و همچنین هرگونه معرفت متناهی بشری است، سازگار است. بدین‌ترتیب، پانن‌برگ راه میانه را برمی‌گزیند، راهی میان تلاش برای حفظ ایمان از طریق جداکردن کامل آن از معرفت تجربی، و تلاش برای استقرار آن برپایهٔ حقایق «تردیدناپذیر».[۱]

انکشاف نفس «شهودی» و «با واسطه»

اگر بخواهیم توصیف فوق از نسبت تاریخ و ایمان را حفظ و تأیید کنیم، باید بر حفظ تمایزی دقیق میان انکشاف مستقیم و غیرمستقیم پای فشاریم. حکایات مربوط به تجلیات الهی (theophanies)، یا «ظهور شخصی» خدا یا خدایان، عموماً در میان پیروان همهٔ ادیان رواج دارد. این‌گونه حکایات مبیّن انکشاف نفس مستقیم است. آنچه در چنین انکشافی ظاهر می‌شود همان جوهر یا ذاتِ الهی است. ماهیت مستقیم چنین ظهوری لزوماً از خصلت بصری آن ناشی نمی‌شود، زیرا ممکن است انکشاف نفس خصلتی سمعی داشته باشد ــ نظیر سروش غیبی یا الهی. این‌گونه انکشاف مستقیم ویژگی مشترک همهٔ ادیان پاگان [مشرک] است.

۱. این راه‌حل، درکل، چنان آشکار و بدیهی است که بی‌توجه جدی بدان طی دویست‌سال گذشته مایهٔ حیرت است. پانن‌برگ به‌هیچ‌وجه مدعی ابتکاری و بدیع‌بودن آن نیست. به عقیدهٔ او است که مصلحان دینی نیز با قائل‌شدن به تمایز میان notitia و assensus یا fiducia، دقیقاً همین رابطه یا نسبت میان ایمان و معرفت تاریخی را مدنظر داشته‌اند (ر.ک. به ***Basic Question***, Vol. II , PP.30ff). این راه‌حل با توصیف پانن‌برگ از نسبت ایمان با عقل، که به‌ادعای او در آثار لوتر ریشه دارد، کاملاً خوانا و سازگار است. (ر.ک. به ***Basic Question***, Vol. I, PP.61ff).

https://t.me/ketabhayemontakhabe

در تقابل با انکشاف مستقیم، مفهوم خدا خود را در هیئت وقایعی نمایان می‌سازد که جزئی از جریان روزمرهٔ تاریخ‌اند (زیرا چنین تصور می‌شود که این وقایع محصول فعل الهی‌اند)، متضمن انکشاف نفس غیرمستقیم است. در اینجا خداوند نه با رسانه یا محمل انکشاف یکی است و نه ضرورتاً در آن حضور دارد.

تمایز میان این دو وجه انکشاف جزئی اساسی از آموزهٔ پانن‌برگ در باب وحی به‌مثابه تاریخ است. او این تمایز را با رجوع به تفاوت میان ارتباط مستقیم و غیرمستقیم روشن می‌سازد. به گفتهٔ او:

> ارتباط مستقیم به‌شکلی بی‌واسطه واجد همان محتوایی است که قصد انتقال آن را دارد، حال آنکه ارتباط غیرمستقیم در بدو امر حاصل محتوایی است سوای آنچه به‌واقع باید انتقال یابد.[۳]

تا اینجای کار، استدلال پانن‌برگ سودمند است؛ ولی نباید فراموش کرد که ارتباط غیرمستقیم، انواع متفاوت بسیار دارد. اگر پانن‌برگ تحلیل کامل‌تری ارائه داده بود، مسئله روشن‌تر می‌شد. به‌طورمثال، بر اساس توصیف فوق، هرگونه اشارهٔ ضمنی یا کلی موردی از ارتباط غیرمستقیم محسوب می‌شود. اگر مردی در هفته‌های قبل از سالروز تولدش در جمع خانوادهٔ خویش به‌کرّات نوع خاصی از چوب ماهی‌گیری را ستایش کند، این کار وی شکلی از ارتباط غیرمستقیم تلقی می‌شود، ولی من گمان نمی‌کنم این قیاس بتواند به ما در فهم ماهیت انکشاف نفس الهیِ مشهود در سنت اهل کتاب یاری رساند. روشن است که این‌گونه اشارات پنهانِ عمدی ربطی به منظور ما ندارد.

ولی از سوی دیگر، به نظر می‌رسد روابط و نسبت‌های خاصی وجود دارد که ارتباط غیرمستقیم جزء لازم و پیوستهٔ آن‌هاست. این امر به‌ویژه در مواردی صادق است که سر و کار ما با اعتماد و روابط شخصی است. به‌طور مثال، دوستی رابطه‌ای است که معمولاً با گفتنِ «من دوست شما هستم» بیان نمی‌شود (مگر از سوی حیله‌گران

https://t.me/ketabhayemontakhabe

ریـاکار). دوسـتی غالبـاً به‌صورتـی غیرمسـتقیم بیـان می‌شـود؛ یعنـی به‌واسـطهٔ تجربـهٔ خـودِ این رابطـه در مسـیر زندگی.

اگر پانن‌برگ معنای دقیق حضور ارتباط غیرمستقیم را در سنت اهل کتاب به شکلی مفصل‌تر تحلیل کرده بود و روشن ساخته بود که چرا این شکل از ارتباط به‌طور خاص مناسب انکشاف نفس خدای بنی‌اسرائیل است، آن‌گاه فهم موضع او آسان‌تر می‌شد. این کار، درعین‌حال، موجب می‌شد تا او از ابزار قضاوت‌های (به گمان من) نادرست در مورد آرای هواداران الهیات مبتنی بر برخورد شخصی (که خود مأخوذ از آثار فردیناند ابنر (F. Ebner) و مارتین بوبر (M. Buber) و دیگران است) پرهیز کند. او آرای این گروه از متألهان را به‌عنوان الهیات «گنوسی» مبتنی بر ارتباط مستقیم محکوم می‌کند. اما به اعتقاد من، بوبر و ابنر هردو از خصلت ذاتاً غیرمستقیم رابطهٔ من ـ تو باخبرند.[۱]

همان‌طور که پانن‌برگ تصدیق می‌کند، عهد عتیق در مواردی به‌راستی مؤید اشکالی از ظهور خداوند است که نشانگر سنت تجلیات مستقیم امر الهی در ادیان باستانی خاور است، ولی او در این حکم خود کاملاً محق است که در جریان انتقال سنت و در شکل موجود آن، این موارد جملگی نسبتاً بی‌اهمیت گشته‌اند و درنتیجه، باید در پرتو باور مسلط، یعنی اعتقاد به تجلی و ظهور غیرمستقیم خداوند در جریان تاریخ، تفسیر و تأویل شوند.

تلاش‌هایی صورت گرفته است تا به مفهوم انکشاف مستقیم خداوند از طریق وحیْ مقام بارزتری در عهد عتیق اعطا شود. چنین ادعا شده است که افشای اسم «اعظم» [یهوه] بر موسی در طور سینا، نزول شریعت (موسی)، یا مفهوم نزول وحی و کلام الهی بر انبیا و امت آنان، همگی مواردی از انکشاف نفس مستقیم خداوندند. ولی پانن‌برگ

۱. اشاره به آرای مارتین بوبر که می‌کوشد با تقسیم کلیت تجربهٔ بشری به دو حیطهٔ روابط شخصی مبتنی بر رابطهٔ من ـ تو (I-Thou) و روابط غیرشخصیِ من ـ آن (I-It) زمینه‌ای پدیدارشناختی و وجودی برای تجربهٔ دینی فراهم آورد. به‌اعتقاد بوبر، تجربهٔ دینی شکل خاصی از رابطهٔ نفس و دیگری (other) است، جایی که نفس با آن دیگر (Other) مطلق و نامتناهی روبه‌رو می‌شود، و البته این رویارویی، در نظر بوبر، بنیان اصلی همهٔ روابط شخصی است. م.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

این تلاش‌ها را به‌عنوان نوعی سوءتعبیر از سنت بنی‌اسرائیل رد می‌کند. تفسیر ظهور و افشای اسم اعظم به‌منزلهٔ نوعی انکشاف مستقیم یهوه یعنی تسرّی مفاهیم پاگان (شرک‌آمیز) به این داستان الهی، که با ذات آن بیگانه‌اند (نظیر این مفهوم که وجود ذاتیِ خدا در اسم او نهفته است). تفسیر نزول شریعت به‌منزلهٔ انکشاف مستقیم ارادهٔ الهیِ متضمن یکی‌ساختن قانون موسی با ارادهٔ خداوند است. و این بدان معنی است که تغییر آن برای پاسخ‌گویی به شرایط جدید هرگز ممکن نیست.

ولی صرف‌نظر از این واقعیت که مفهوم انکشاف مستقیم شخصِ خداوند در وحی خصلتی مشخصاً پاگان و گنوسی دارد، چه ایرادی بر آن وارد است؟ شاید حق با گنوسیان و مشرکان بوده است.

ایرادهای اصلی به مفهوم وحی در مقام انکشاف نفس مستقیم خداوند عبارت‌اند از: اولاً، این مفهوم این‌همانیِ ساده‌ای میان امر الهی و موضوع یا واقعه‌ای که محل انکشاف بوده برقرار می‌سازد و ازاین‌رو، مفهومی بت‌پرستانه است. ثانیاً، این مفهوم به دلیل خصلت مستقیم و بی‌واسطهٔ خود، الوهیت خداوند را به‌تمامی بر محرمانِ راز ــ «اصحاب معرفت» ــ آشکار می‌کند. و ازاین‌رو، ماهیتی گنوسی دارد. ثالثاً، چون خصلت مستقیم آن متضمن انکشاف تامّ امر الهی در گذشته یا حال است، دیگر جایی برای گشودگی واقعی به تاریخ و استقبال از امر بی‌سابقه در آینده باقی نمی‌ماند. این مفهوم، هرگونه معنای اضافی و بعدی را از تاریخ سلب می‌کند. و اینجاست که پاگانیسم و گنوستیسیسم، هردو، در قیاس با سنت مرکزی اهل کتاب گمراه می‌شوند.

ایمان و معرفت

از دید انسان جدید، جذاب‌ترین ویژگیِ مفهوم انکشاف نفس غیرمستقیم خداوند در تاریخ آن است که این مفهوم ما را از قید اعتقاد به مافوق‌الطبیعه رها می‌سازد، اعتقادی که از عصر روشنگری به بعد، پذیرش آن به مذاق همهٔ ما تلخ و ناخوش است. دیگر از سروش

https://t.me/ketabhayemontakhabe

غیبی، که حامل حقایق سرّی است، خبری نیست و همچنین از وقایع مافوق‌الطبیعی که در مقام موارد آشکار تجلیات یا افعال الهی باید از باقی تاریخ مجزا شوند. اکنون انکشاف نفس خداوند در متن پیوستگیِ حوادث عادی تاریخ جهانی رخ می‌دهد و، درنتیجه، می‌توان با همان روحیهٔ عقلانی به سراغش رفت که در سایر شاخه‌های معرفت مشهود است.

همین پیوستگی با سایر حوادث تاریخ جهانی و گشودگی به تحقیق و پرس‌وجوی آزاد عقلانی است که انکشاف غیرمستقیم خدا در تاریخ را از دیگر معانیِ وحی جدا می‌سازد. در این مفهوم از وحی، دیگر نیازی نیست ایمان ابزاری برای رسیدن به معرفت باشد، بلکه اکنون معرفت و قضاوت سنجیده است که می‌تواند مبنایی برای ایمان فراهم آورد. حقیقت وحی بر همگان گشوده و آشکار است و همین امر است که، درنهایت، آن را به‌نحوی مطلق از «گنوستیسیسم» متمایز می‌کند.

حتی زمانی که یهوه هنوز صرفاً خدای بنی‌اسرائیل تصور می‌شد، اعتقاد مسلط آن بود که او الوهیت خویش را بر همهٔ مردمان آشکار ساخته است. پانن‌برگ در تأیید موضع خویش قطعه‌ای ضدگنوسی از نامهٔ دوم به قرنتیان (بند ۴، آیهٔ ۲) نقل می‌کند: «با بیان آشکار حقیقت و در محضر خداوند، خود را در معرض داوری وجدان هر کس و همه‌کس قرار می‌دهیم.» در اینجا دیگر از معرفت سرّی یا مقاومت در برابر تحقیق و بررسی عقلانی خبری نیست.

گفته شده است فیضِ روح‌القدس پیش‌شرطِ ضروری درک معنای وقایع وحیانی است. در تأیید این نظر، غالباً برخی از عبارات انجیل را نقل می‌کنند: «هیچ‌کس نمی‌تواند عیسی را خداوند بداند، مگر به‌واسطهٔ روح‌القدس.» (قرنتیان اول، ۱۲، ۳) اما پانن‌برگ در ادامهٔ پافشاری خود بر گشودگی وحی تاریخی به روش‌های معمول تحقیق و پرس‌وجوی انتقادی، این نظر را نیز رد می‌کند.[۴] او با تکیه بر آرای بولتمان، اعلام می‌دارد که پل هرگز ایمان را هدیهٔ روح‌القدس ندانسته، بلکه، به‌طور مؤکد، همواره روح‌القدس را هدیه‌ای دانسته که در و به همراه ایمان یافت

https://t.me/ketabhayemontakhabe

می‌شود. درهرحال، ایمان به‌منزلهٔ fiducia چیزی نیست مگر پایبندی به مشاهدات بصیرت عقلانی از وقایع وحیانی. ایمان خود ابزار یا قوه‌ای برای مشاهده و ادراک نیست. به گفتهٔ پانن‌برگ، «آن وحی‌ای که برای تجلی و ظهور نیازمند متمّم و مکمّل است هنوز وحی‌ای حقیقی نیست.»[۵]

باری، بیان این مطلب که معرفت از وحی، امری مافوق طبیعی نیست بدان معنا نیست که آدمی [در ایمان خویش] صرفاً چیزی را تصدیق می‌کند که از قبل بدان واقف است. در تجربهٔ دینی، انکشافی واقعی تحقق می‌یابد. به قول پانن‌برگ، خداوند «با زبان حقایق» [تاریخی] به ما نشان داده است که او کیست. وقایع تاریخ بنی‌اسرائیل، که مرگ و رستاخیز عیسی نقطهٔ اوج آن است، از این لحاظ، رخدادهایی بس خاص‌اند. ولی خصلت خاص آن‌ها در خود وقایع نهفته است، نه در شیوهٔ نگرش یا الهام درونی ما در برخورد با آن‌ها.

ولی در این صورت، نقش ایمان چیست؟ «ایمان حالتی حاکی از ساده‌لوحی و خوش‌باوریِ سرورآمیز نیست.»[۶] ایمان نحوی از رویارویی با زندگی ــ به‌ویژه بخش آیندهٔ آن ــ است که مبنای آن دروسی است برگرفته از وقایع وحیانیِ تاریخ. ایمان یعنی توکل و اعتماد به وعده‌های مشهود خداوند در تاریخ و انتظاری امیدوارانه برای آن آینده‌ای که متکی بر تحقق این وعده‌هاست. آنچه ضامن رستگاریِ ماست همان ایمان به خداست که در پی معرفت حاصل می‌شود، نه خودِ معرفت به وحی.

و اگرچه نسبت منطقی ایمان و معرفت به‌گونه‌ای است که ایمان همواره پیامد معرفت است، ولی این امر در مورد نسبت روان‌شناختی آن‌ها صدق نمی‌کند. پیش‌داوری و تصورات قبلی آدمی ممکن است او را نسبت به معنای حقیقی وقایع کور کند. ممکن است که او از این پیش‌داوری‌ها و تصورات قبلی به نام عقلانیت دفاع کند. و به‌واقع، کاملاً امکان دارد این پیش‌داوری‌ها خودْ شکل مخدوش‌شده‌ای از تفکر بازِ عقلانی باشند. بخش قابل‌ملاحظه‌ای از پوزیتیویسم مدرن دقیقاً واجد چنین خصیصه‌ای است، ولی حتی ناچیزترین عناصر به‌جامانده از

https://t.me/ketabhayemontakhabe

ایمان نیز می‌توانند از میان حصارهای بلند این‌گونه پیش‌داوری‌ها راهی به بیرون بجویند. از این لحاظ، ایمان می‌تواند نه فقط پیامد صرف عقلانیت بلکه یار و یاور آن باشد.

تاریخ بنی‌اسرائیل به‌منزلهٔ انکشاف نفس خداوند

از آنجا که خداوند خالق همه‌چیز است، پس هر وجهی از خلقت و هر واقعه‌ای در تاریخ نوعی انکشافِ وجود اوست. اما در سنت همهٔ اقوام، برخی وقایع خاص در نقش مفتاح تفسیر و درک باقی وقایع ظاهر می‌شوند. در سنت بنی‌اسرائیل نیز وضع به همین‌گونه بود. آن سنت در فرایند تحقق تاریخ خویش، مفتاحی شده است برای تفسیر و تأویل امور بسیاری که در خارج از حوزهٔ این سنت‌اند.

به‌فرض معنادار بودن وقایع [تاریخی]، حال این پرسش مطرح می‌شود که چگونه می‌توان این معنا را به‌منزلهٔ وحی و تجلیِ نفس خداوند تفسیر کرد.

پانن‌برگ به دو نکتهٔ اساسی در سنت عهد عتیق اشاره می‌کند و آن‌ها را به‌منزلهٔ بنیادهای تفسیر فوق تأیید می‌کند. یک واقعه به دو دلیل ممکن است شایستگی آن را داشته باشد که به‌منزلهٔ فعل خداوند ــ و درنتیجه، به‌منزلهٔ نوعی انکشافِ نفس غیرمستقیم، تصدیق شود؛ نخست، به دلیل خصلت غیرقابل پیش‌بینی و عمیقاً نوظهور آن [۷]، و دوم، به دلیل برآوردن انتظارات برخاسته از دل تاریخ قبلی (مثلاً تحقق یکی از وعده‌های الهی).[۸]

در نگاه نخست، چنین به نظر می‌رسد که این دو بنیاد ناقضِ یکدیگرند. یکی بر قابل‌پیش‌بینی‌نبودن مبتنی است و دیگری بر تحقق پیش‌بینی. اما نسبت میان این دو بسیار پیچیده‌تر از تناقضی صاف و ساده است.

براساس نخستین اصل از دو اصل فوق، خداوند منشأ جنبه‌های بی‌سابقه و عمیقاً نوظهور تاریخ است. امر نو، بی‌سابقه، انضمامی، و غیرقابل‌پیش‌بینی، وجه ممیزهٔ تاریخ از طبیعت است. از دل این

https://t.me/ketabhayemontakhabe

بی‌سابقگی است که پرسش منشأ خلاقِ وقوع «امرِ جدید» برمی‌خیزد. بنی‌اسرائیل پس از آنکه بارها و بارها خود را با اوضاع و احوالی جدید و غیرقابل‌پیش‌بینی رودررو یافتند، و پس از آنکه بارها و بارها به‌نحوی غریب از چنگ دشمنان خویش نجات یافتند یا در جنگ با خصم قوی‌تر از خود پیروز شدند، به‌ناچار اذعان کردند که «این کار خداوند است و در چشم ما بسی شگفت» (مزامیر، ۱۱۸، ۲۳). این نحوهٔ نگرش به تحقق امور بی‌سابقه و انضمامی در تاریخ با نوعی طرز تلقیِ مشخصاً یهودی از خلاقیت، آزادی و تعالی خدا نسبتی مستقیم دارد.

در اینجاست که تمایز میان وحی مستقیم و غیرمستقیم اهمیت می‌یابد. در دین اولیهٔ منطقهٔ کنعان، و به‌طورکلی در همهٔ ادیان باستانی خاور نزدیک، تصور رایج از تعالی خدایان، نوعی انزوا و کناره‌گیری اشرافی از امور بشری و خاکی بود. پیوند مستمر این خدایان با زمین و جهانِ زمینی به میانجی تاریخ برقرار نمی‌شد. (حتی خود مفهوم تاریخ به معنای امروزی‌اش هنوز به‌وجود نیامده بود.) این خدایان به میانجی فرایندهای طبیعی‌ای که با آن‌ها مرتبط بودند ــ از قبیل اجرام فلکی و دوره‌های رشد و باروری نباتات ــ شناخته می‌شدند. جوهر این‌گونه پیوند یا ارتباط نیز در نظم و قاعدهٔ فرایندهای طبیعی، یعنی در فقدان امر نو و بی‌سابقه، نهفته است. انکشاف این خدایان مبتنی بر تجلیاتی مجزاست که در هریک از آن‌ها «شکوه و جلال» ایشان آشکار می‌گردد: واقعه‌ای مجزا و منفرد که با وقایع قبل از خود، و با حوادثی که در پیش است، هیچ پیوندی ندارد. این واقعه نوعی دخالت خارجی در امور بشری است که نسبت به جریان تاریخ مستقل و بی‌ربط است. بدیهی است، در چنین شرایطی، ظهور هرگونه تصوری از تاریخ به‌منزلهٔ امری مستقل از طبیعت و برخوردار از معنا و اهمیتی ذاتیِ محال است.

وجود نشانه‌هایی از این نوع تصورات [اسطوره‌ای] دربارهٔ خدایی که خود را در تجلیات مستقیم عیان می‌کند در قدیمی‌ترین لایه‌های سنت بنی‌اسرائیل واقعیتی مشهود است که قبلاً نیز تأیید و تصدیق شده است.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

اما این تصور که خدا به‌طرزی غیرمستقیم در جریان زندگیِ آدمیان متجلی می‌شود، از همان مراحل آغازین شکل‌گیری سنت بنی‌اسرائیل، باورهای اسطوره‌ای را تحت‌الشعاع قرار داد.

همپای این تحول، تصور جدیدی از معنا و اهمیت تاریخ رواج یافت که به‌واقع همبستهٔ مستقیم تصور جدید یهودیان از خدا و استقلال او از فرایندهای طبیعی بود. بدین‌ترتیب، تعالی خداوند مبنا و مفهوم جدیدی یافت. منظور از تعالی خداوند اشاره به منزلت رفیع او در شکوه و جلال ملکوت الهی نیست (هرچند این شیوهٔ قدیمیِ نمادپردازی در زمینهٔ برداشت‌های جدید به حیات خود ادامه می‌دهد)؛ اکنون منظور از تعالی خداوند همان قدرت او در فراآوردن و ایجادکردن امر نو و شگفت در جریان امور بشری است.

البته، مقصود از این سخن اشاره به تازگی و بی‌سابقگی صرف نیست. در اینجا، حادث‌بودن محض مورد نظر نیست، زیرا این امر به‌خودی‌خود، به‌لحاظ اهمیت و معنا، با تجلیات مجزا و منفردِ انکشاف مستقیم هیچ تفاوتی ندارد. امر نو و بی‌سابقهٔ واجد اهمیت و معنا، چیزی بادآورده نیست، بلکه واقعیتی است که با رخدادهای قبل و بعد خود نسبتی ایجابی دارد، نوری جدید بر[وقایع] گذشته می‌افکند و پرسش‌هایی جدید در باب آینده طرح می‌کند.

بدین‌سان، زمانی که قوم بنی‌اسرائیل با عبور از بحراحمر از مصر گریختند، وضعیت ممکنی تحقق یافت که به خواب هم ندیده بودند و آینده‌ای به رویشان گشوده شد که پیش‌تر در خیال هم نمی‌گنجید. واقعهٔ مطلقاً جدیدی رخ داده بود که نمی‌شد آن را نتیجهٔ بسط و تحول سادهٔ مقدمات تاریخی آن واقعه دانست. بااین‌وجود، می‌شد آن را به گذشتهٔ سنتیِ قوم یهود مربوط ساخت. تحقق این واقعهٔ شگفت به خدایی نسبت داده شد که از همهٔ قدرت‌های متعلق به گذشته و حال (و درنتیجه، از همهٔ تصورات رایج از امرالهی) فراتر بود.

این خدا، درعین‌حال، با خدای ابراهیم و اسحاق و یعقوب یکی

https://t.me/ketabhayemontakhabe

تلقی می‌شد. ولی همهٔ مسئله در این یکی‌شدن خلاصه نمی‌شد؛ زیرا اکنون خدای آبای قوم یهود (patriarchs) در پرتو نوری کاملاً جدید ظاهر گشته بود. وعده‌های کهن که در سنت بنی‌اسرائیل ثبت شده بود، به‌نحوی تحقق یافته بود که بی‌تردید خود آبای یهود نیز، در صورت آگاهی از آن، شگفت‌زده می‌شدند. بااین‌حال، تحقق این واقعه به‌گونه‌ای بود که، پس از وقوع، به‌روشنی می‌شد آن را نوعی برآورده‌شدنِ وعده‌های الهی دانست.

این امر خود کلیدی است برای درک پیوند میان دو معیارِ به‌ظاهر متناقض در تشخیص ماهیت هر واقعه به‌منزلهٔ فعل وحیانی خداوند. معیار نخست همان تازگی و بی‌سابقگیِ ریشه‌ای واقعهٔ مورد نظر ــ یعنی خصلت پیش‌بینی‌ناپذیر آن ــ است. معیار دوم، تشخیص و بازشناسی آن به‌منزلهٔ تحقق انتظاراتی است که وقایع قبلی بدان‌ها دامن زده است، انتظاراتی که خود به‌مثابه وعده‌های خداوند در موارد قبلی انکشاف ـ نفس الهی تفسیر می‌شدند. به‌خلاف آنچه در وهلهٔ نخست به نظر می‌رسد، این دو معیار با یکدیگر ناسازگار نیستند.

اگر منظور از بی‌سابقه و حادث‌بودنْ صِرف بی‌سابقگی و حدوث بود، آن‌گاه این‌گونه حوادث بی‌سابقه فقط می‌توانست خدایی را آشکار سازد که تمامی وجودش در هوا و هوس محض خلاصه می‌شود. در مقابل، اگر تاریخ صرفاً تحقق بری از ابهامِ انتظاراتی بود که از دل گذشته برخاسته‌اند، خدایی که از خلال تاریخ تجلی می‌یافت صرفاً خدایی مقیّد به طبیعت می‌بود که با بعلم، خدای باستانی کنعانیان، هیچ فرقی نداشت. در هیچ یک از دو مورد فوق، خدایی که این‌گونه منکشف می‌شد نمی‌توانست موجد آن مفهومی از تاریخ شود که به‌واقع از تجربهٔ بنی‌اسرائیل سربرآورد. فقط در صورتی که بی‌سابقه و حادث‌بودن، به‌نحوی با معنا و ایجابی، با قابلیت پیش‌بینی و انتظار پیوند یابد، ایدهٔ تاریخ، به معنایی که ما می‌شناسیم، به‌وجود خواهد آمد.

دیالکتیک میان دو معیاری که براساس آن‌ها تاریخ بنی‌اسرائیل

https://t.me/ketabhayemontakhabe

به‌منزلهٔ انکشاف ـ نفس یهوه بازشناخته می‌شود ـ شگفتی از یک‌سو، و تحقق انتظارات قبلی از سوی دیگر ـ با ژرف‌ترین مسئلهٔ تاریخ‌نگاری مدرن مطابق است؛ یعنی با این مسئله که چگونه می‌توان تصدیق پیوستگی و وحدت تاریخ را با تصدیق حضور عناصر حادث و بی‌سابقه، و تصدیق گشودگی و نامعیّن‌بودن آینده، ترکیب کرد؛ زیرا درغیراین‌صورت، تاریخ دیگر تاریخ نخواهد بود. وقایع تاریخی فقط در صورتی می‌توانند موضوعاتی مناسب پژوهش عقلانی تلقی شوند که تبیین و فهم آن‌ها بر حسب کلیت پیچیده‌ای که خود جزئی از آن‌اند ممکن باشد. درغیراین‌صورت، هرگونه فهم گذشته یا انتظار عقلانی برای آینده، محال خواهد بود. به‌عبارت دیگر، تاریخ باید کلیتی پیچیده محسوب شود که در متن آن توضیح وقایع بر حسب مقدمات آن‌ها و پیش‌بینی آینده به یاری رجوع به گذشته امکان‌پذیر است (این امر مطابق عنصر انتظار و تحقق وعده در فهم بنی‌اسرائیل از تاریخ خود است.) از سوی دیگر، تاریخ باید حاوی عنصری از تازگی، شگفتی، حدوث و خلاقیت باشد تا تمییز آن از طبیعت ممکن گردد (این نیز مطابق اعتقاد یهودیان به کنش آزاد، خلاق و متعالی یهوه در تاریخ آنان است.)

پانن‌برگ در یکی از بخش‌های دشوار و گاهی غامضِ رسالهٔ خود در باب «واقعهٔ نجات‌بخش و تاریخ»[۹]، چنین استدلال می‌کند که معضل تاریخ‌نگاری غیردینی مدرن آن است که نمی‌تواند این دو عنصر را درخود جای دهد. فقط آن دیالکتیک سنتی ـ تاریخی خاص و متمایزی که به‌واسطهٔ تشخیص ماهیت تاریخ به‌منزلهٔ انکشاف ـ نفس یهوه، نزد بنی‌اسرائیل بسط یافت، قادر به چنین کاری بوده است. از این‌رو، پانن‌برگ ضمن یک دفاعیهٔ دینی جدید و بی‌باکانه، چنین استدلال می‌کند:

> از آنجا که تصور وحدت تاریخ به شیوه‌ای که متضمن حفظ ویژگی‌های خاص امر تاریخی است فقط به یاری مفهوم خدا ممکن می‌گردد، پس این مفهوم باید به‌واقع برای مورخ لازم و واجب باشد.[۱۰]

https://t.me/ketabhayemontakhabe

از میان همهٔ اقوام و ملل، بنی‌اسرائیل یگانه‌قومی بود که توانست از تقلیل تاریخ به بخشی از طبیعت یا محصول صِرف هوا و هوس خدایان پرهیز کند. پایان تاریخ را نمی‌توان از آغازش استنتاج کرد؛ گشودگی آن به‌سوی آینده به‌گونه‌ای است که با گشودگی آدمی در ورای جهانِ خود مطابقت دارد؛ و معنا و مفهوم آن استوار بر ثبات خداوند و ارادهٔ خلل‌ناپذیر اوست.

بنابراین، معنا و اهمیت وقایع گذشته یا حال هیچ‌گاه به‌تمامی در وقوع آن‌ها منکشف نمی‌شود. وقایع آینده ممکن است معنای ژرف‌تری را عیان سازد. بدین‌ترتیب، تاریخ خود موجد آن سنتی است که زمینهٔ لازم را برای تجربهٔ هر واقعهٔ جدید فراهم می‌آورد و معنا و دلالت هر واقعهٔ جدید نیز به‌نوبهٔ خود در این سنت منعکس می‌شود. هر رخداد شگفتِ نو مستلزم «آوازی نو» است؛ اما آواز نو ستایشی از شکوه و جلال مرتبه‌ای ژرف‌تر است که در آن، سنت کهن در پرتو واقعهٔ جدید فهمیده می‌شود.

> بخوانید آوازی نو بر پروردگارتان؛ زیرا کارهای او بس شگفت بوده است:
> دست راست و بازوی مقدسش پیروزی را برایش به‌ارمغان آورده‌اند.
> پروردگار پیروزی خویش را معلوم کرده است، و در انظار ملل و امت‌ها
> حقانیت خویش را عیان ساخته.
> او مهرپایدار و وفاداری خویش به خاندان اسرائیل را از یاد نبرده است.»
> (مزامیر، ۹۸، ۱-۳)

مفهوم سروری و حاکمیت جهان‌شمول خداوند صرفاً به‌تدریج نزد بنی‌اسرائیل پا گرفت. و همراه با آن، مفهوم تاریخ جهانی نیز ظاهر شد. در آغاز، کنعان جهان بنی‌اسرائیل بود. پس حاکمیت خداوند بر این منطقه کافی بود. معنایی که آنان در تاریخ محلی خویش یافته بودند سروری خداوند را به‌نحوی کافی و رسا اثبات و آشکار می‌کرد. پیکارهای آنان با قبایل کنعانی و فیلیستین‌ها[1] برحسب روایات سنتی

۱. Philistines؛ یکی از اقوام ساکن «ارض موعود» که همواره با بنی‌اسرائیل در جنگ و ستیز بودند. نام امروزی سرزمین «فلسطین» مأخوذ از نام همین قبیله است.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

آنان دربارهٔ یهوه تفسیر می‌شد، ولی از سوی دیگر، این وقایع نیز به همین اندازه در روشن‌ساختن معنای سنت‌های قدیمی مربوط به یهوه و تحول آن‌ها مؤثر بودند.

هنگامی که یهودیان تحت حکومت داود کوشیدند بر مسیرهای بین‌المللی کاروان‌رو مسلط شوند، و تحت حکومت سلیمان مدعی تسلط بر تجارت بین‌المللی شدند، همراه و در متن ظهور این فهم جدید و وسیع‌تر از تاریخ بنی‌اسرائیل، فهم جدیدی از خداوند نیز ظاهر گشت.

از زمان تبعید به بعد بود که تحت سیطرهٔ سلسله‌ای از امپراتوری‌های «جهانی»، ایدهٔ سروری و حاکمیت جهانی خداوند صراحت یافت. این ایده همپای ایدهٔ تاریخ جهانی ظاهر شد. درنهایت، این امر در سنت آخرالزمانی تجلی یافت. به اعتقاد پانن‌برگ، در پسِ همهٔ شاخه‌های متنوع نوشته‌های آخرالزمانی، وحدتی بنیادین به چشم می‌خورد، همان مضمون وحدت‌بخشی که بر اساس آن، معنای تاریخ فقط زمانی به‌تمامی معلوم خواهد شد که پایان تاریخ فرا رسیده و همه چیز عیان شده باشد. در آن زمان است که هم عدل و هم جلال خداوند آشکار خواهد شد و هم الوهیت و حاکمیت جهانی او به ثبوت خواهد رسید. در این فاصله، وقایع تاریخی صرفاً به صورتی غیرمستقیم و با توجه به پایان موعود، مبیّن انکشاف ـ نفس خداوندند.

این تأکید بر تاریخ جهانی [یا کلی] به معنای حذف وجه خاص تجلی خداوند و تحقق اخص آن در تاریخ بنی‌اسرائیل نیست. فقط در زمینهٔ انتظار (برخاسته از دل سنت) برای فعل آیندهٔ خداوند در تاریخ است که وقایع تاریخی نمونه‌های انکشاف ـ نفس الهی محسوب می‌شوند. عرصهٔ وقوع این امرْ تاریخ بنی‌اسرائیل بود؛ اما وقوع آن به‌نحوی بود که رجوع به کل تاریخ بشری را اقتضا می‌کرد. از درون چشم‌انداز سنت و تاریخ بنی‌اسرائیل بود که این مفهوم خاص از تاریخ جهانی ظاهر گشت.

البته پانن‌برگ منکر آن نیست که تصورات دیگری از «تاریخ» جهانی نیز به‌واقع از درون سرچشمه‌هایی مستقل از بنی‌اسرائیل سربرآوردند.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

به‌طورمثال، می‌توان به نگرش رایج در جهان باستان اشاره کرد که تاریخ را معادل نوعی فرایند حلقوی می‌دانست، فرایندی متضمن هبوط و دورشدن از یک عصر طلایی اولیه و بازگشت نهایی بدان. اما پانن‌برگ مسلماً واژهٔ «تاریخ» به‌کاررفته در این مثال را با علامت نقل قول خواهد نوشت. این واژه فاقد آن مفهوم خاص از تاریخ است که از خلال سنت یهودی-مسیحی به ما رسیده است و در فرهنگ ما به عنصری ذاتی و همیشگی بدل شده است. او مدعی خواهد شد که منشأ این برداشت از تاریخ پدیده‌ای منحصراً یهودی و مسیحی است. این برداشت واجد اعتباری برجسته و ممتاز است؛ زیرا فقط این برداشت است که می‌تواند گشودگی و خصلت عمیقاً بی‌سابقه و حادث آیندهٔ ما را، همراه با معنای کلی تاریخ و تحقق تقدیر، در خود جای دهد. این امر با گشودگی امیدوارانهٔ آدمی به [حیاتی] ماورای جهان تطابق دارد و، از این‌رو، می‌تواند به پرسش خدا، که از دل هستی تاریخی ما برمی‌خیزد، پاسخ دهد.

این سنت آخرالزمانی بود که زمینهٔ لازم را برای عیسی و پیام او فراهم آورد.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

فصل چهارم
پس‌زمینهٔ آخرالزمانی عیسی و پیام او

مسیح‌شناسی، از دید پانن‌برگ، تفسیر و تأویل واقعه‌ای تاریخی است، نه توضیحی در باب نوعی تجارت ملکوتی. برخورد ما با آن نباید بر این پیش‌فرض متکی باشد که خدا در عیسی مسیح متجسد شد. باید اجازه داد این [باور] از درونِ معنای خودِ واقعه ظاهر شود و خودِ این واقعه است که باید چگونگی فهم ما از آموزهٔ تجسد را تعیین کند. در این معنا، هرگونه برخورد با رهیافت به مسیح‌شناسی همواره باید از «پایین» آغاز شود.

این نوع برخورد تاریخی می‌تواند در زمینهٔ آموزه‌های اعتقادی نیز نتایج و ثمراتی به‌بار آورد، زیرا معنای واقعه جزء ذاتی و درونی آن است و عقل یا برهان تاریخی را پس نمی‌زند. سر و کار ما با معنایی سرّی و «باطنی» نیست که فقط محرمانِ راز کلیدش را در اختیار دارند. برای برخورد بدان به هیچ‌چیز نیازی نیست، مگر ذهنی صدیق و بری از پیش‌داوری. الوهیت در پس یا درون جسم تاریخی عیسی پنهان نیست، بلکه در آن به تجلی و ظهور آمده است. رخداد تجسد نقطهٔ اوج و سویهٔ مطلق [فرایند] انکشاف ـ نفس خدا در دل تاریخ است، ولی حتی در این مورد نیز نحوه یا شیوهٔ انکشافْ غیرمستقیم است و این غیرمستقیم بودنْ بازتاب یگانه عنصرِ حقیقی در آموزه‌ای است که بنا بدان، جسم (یعنی هستیِ تاریخی) مسیح، درعین حال، حجابی بر الوهیت اوست.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

هر واقعهٔ تاریخی فقط در پیوند با آن زمینهٔ سنتی ـ تاریخی‌ای واجد معناست که در متن آن تحقق یافته است. پیوند هر واقعه با زمینهٔ خاصِ خود، جزء ذاتی آن واقعه است. زمینهٔ عمل و تقدیر عیسی نوعی انتظار آخرالزمانی بود. از میان همهٔ حقایقی که در جریان تحقیقات مدرن در باب عهد جدید آشکار شده است، کشف این نکته با صراحت و قطعیت بیشتری همراه بوده است.

کشف این حقیقتْ بسیاری کسان را خجلت‌زده ساخته است. کتاب‌های مربوط به زندگی عیسی در اوایل قرن نوزدهم جملگی سعی داشتند او را به‌نحوی قابل‌فهم برای خوانندهٔ اروپایی معرفی کنند. کردار شخصی عیسی بر اساس شخصیت اخلاقی او تفسیر می‌شد و موعظهٔ او در باب ارض ملکوت (پادشاهی خداوند) بر پایهٔ تعلیم و تربیت اخلاقی به شیوه‌ای مترقی بود. کشف دوبارهٔ زمینهٔ آخرالزمانیِ زندگی و تعالیم عیسی ـ خصوصاً به میانجی آثار یوهانس وایس و آلبرت شوایتزر ـ وضعیت را به‌کلی عوض کرد. این کشف ما را واداشت تا دریابیم که عیسی، و همچنین شیوهٔ تفکر و جوزمانهٔ او، تا چه حد برای ما غریب و بیگانه است.[۱]

سنت آخرالزمانی، به‌رغم تعدد و آشفتگی ریشه‌هایش، تا عصر و زمانهٔ عیسی، پدیده‌ای مشخصاً یهودی شده بود. بخش عمدهٔ این سنت به یک دورهٔ تاریخی نسبتاً کوتاه، یعنی دورهٔ مابین عهد عتیق و عهد جدید، تعلق داشت. از همان آغاز معلوم شد که این سنت [یعنی اعتقاد به پایان قریب‌الوقوع جهان و به‌آخررسیدنِ زمان] موجب شرمساری کلیساست. غیرمسیحیان نیز چیزی از آن سر درنیاوردند. در نظر یونانیان، ایدهٔ آخرالزمان امری مضحک و مسخره بود (هرچند بسیاری از آبای یونانی‌زبانِ کلیسا ـ به‌ویژه اوریگن ـ سرانجام توانستند با تیزهوشی و ابتکاری شگرف، ایدهٔ آخرالزمان را برحسب مفاهیم مکتب افلاطونیِ دورهٔ میانی و فلسفهٔ رواقیِ دورهٔ متأخر بازنویسی کنند). فرقه‌های گنوسی به یاری تأویلی نمادین، بدان حالتی معنوی [و غیرتاریخی] بخشیدند.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

جهان مغرب‌زمین نیز، زیر نفوذ آرای سَنت‌آگوستین، درنهایت، آن را تابع تأویلی اساساً کلیسایی[۱] ساخت و مفهوم آخرالزمان را برحسب نسبت میان مدینهٔ آسمانی و مدینهٔ زمینی [یا لاهوت و ناسوت] تفسیر کرد.

طی تحقیقات و مطالعات تاریخی قرن نوزدهم، این حقیقتْ آشکار گشت که هیچ‌یک از این تفاسیر، به‌رغم ابتکار و هوشمندی مشهود در آن‌ها، به‌واقع بیانگر معنا و مقصود اصلیِ نهفته در سنت آخرالزمانی قوم یهود نیستند. بااین‌حال، بینش و خیال آخرالزمانی در مورد پایان جهان، قضاوت نهایی، رستاخیز عام و معاد جسمانی مردگان، و استقرار ملکوت و ارضی نو، چنان با کل نحوهٔ تفکر ما مغایر است که مشارکت همدلانه در آن‌ها، حتی به لطف بلندترین پروازهای مرغ خیال، نیز به سختی ممکن است. درنتیجهٔ این امر، بیش از یک قرن است که بخش اعظم هوش و ابتکار بس قابل‌توجه محققان و مفسران عهد جدید منحصراً صرف تلاش‌هایی شده است که هدف آن‌ها جداساختن معنای زندگی و پیام عیسی از زمینهٔ تاریخی آن، یعنی همان اعتقادات عجیب‌وغریب آخرالزمانی است. برنامهٔ اسطوره‌زدایی بولتمان و تفسیر اگزیستانسیالیستی او از انجیل نقطهٔ اوج این نهضت بود.

اما پانن‌برگ این روند را به‌طور کلی معکوس می‌کند. آنچه در بررسی آرای پانن‌برگ بارها و بارها به چشم می‌خورد همین نکته است که جایگاه و مقام استراتژیک او در الهیات مدرن ثمرهٔ نقش او در معکوس‌کردن روندهاست. پیش‌تر دیدیم که تأثیرات به‌ظاهر مخرب تاریخ انتقادی مدرن بر [درک مؤمنان از] انجیل، درنهایت، منجر به گریز از تاریخ و پناه‌بردن به آغوش الهیاتی [ضدتاریخی] شد که در آن، ایمان صرفاً واکنشی به مرجعیت و اقتدار کلام الهی است. پانن‌برگ کاری کرد که تاریخ انتقادی، به‌عوضِ

۱. ecclesiological برگرفته از ecclesiology، به‌معنای علم مطالعه و شناخت کلیساها، خاستگاه و نحوهٔ تحول آن‌هاست. منظور مؤلف از «تأویل کلیسایی» اشاره به این واقعیت است که تعبیر و تفسیر ایدهٔ آخرالزمان به‌طور انحصاری به کلیساها و مقامات روحانی واگذار شد تا، از آن طریق، این ایده نیز همچون بسیاری از باورهای «انقلابی» مسیحیت اولیه، در جهت حفظِ «نظم و قانون»، کنترل و مهار شود.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

خصم، متفق الهیات شود. به همین سیاق، پانن‌برگ به عوضِ رویارویی با زمینهٔ آخرالزمانی زندگی و تعالیم عیسی به‌منزلهٔ زائده‌ای شرم‌آور که باید از پیام و معنای جوهری مسیحیت جدا شود، از آن به‌نحوی مثبت استقبال می‌کند و آن را با خودِ قلب و ذات پیام مسیحی برابر می‌شمارد.

متون آخرالزمانی مربوط به دورهٔ مابین عهود به هیچ‌وجه یکدست نیست، بلکه معرف طیف وسیعی از اعتقادات کلامی در باب تحقق نهایی پادشاهی خداوند است. بااین‌وجود، برخی ویژگی‌های عام در همهٔ این متون مشهود است، و توجه پانن‌برگ نیز بیشتر معطوف به این ویژگی‌هاست، تا جزئیات متنوع و مختلف. او سه ایدهٔ اصلی را که به‌لحاظ معنا و اهمیت اولویت دارند، مشخص و منتزع می‌کند. اگرچه خداوند خود را در تاریخ بنی‌اسرائیل منکشف می‌کند، ولی فقط در پایان تاریخ است که این انکشاف کامل می‌شود و الوهیت و عدالت و عزم ثابت خداوند به‌تمامی آشکار می‌گردد.

پایان تاریخ فقط برای بنی‌اسرائیل واجد معنا و اهمیت نیست (هرچند که آنان در ارتباط با این فرجام، نقشی خاص ایفا می‌کنند). پایان تاریخ همان رخداد نهایی است که در آن، حقانیت خدا در مقام خدای همهٔ اقوام و تمامی خلقت اثبات می‌شود. این واقعه معنا و اهمیتی جهان‌شمول دارد و، ازاین‌رو، برخلاف آنچه احتمالاً در نگاه نخست به چشم می‌خورد، در نظر مردمان متعلق به اعصار و فرهنگ‌های دیگر، چندان بیگانه و غیرقابل‌فهم نیست.

مفهوم پایان تاریخ، به‌منزلهٔ رخدادی که کل تاریخ در آن جمع‌بندی می‌شود، متضمن [مفهوم] رستاخیز عام مردگان است.

پانن‌برگ به‌حق بر این سه ایده به‌منزلهٔ نکات اساسی و مهم سنت آخرالزمانی انگشت می‌گذارد. بااین‌وجود، باید توجه داشت که این تأکیدِ وی عمدتاً حاصل تفسیر مضمون آخرالزمان از منظری مسیحی است؛ و نمی‌توان آن را گزارشی تاریخی به‌شمار آورد که تصور مردمان عصر عیسی را از مهم‌ترین یا اساسی‌ترین خصوصیات تفکر آخرالزمانی بازگو می‌کند.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

به‌واقع، کل پرسش مربوط به گستره و ماهیت نقش تفکر آخرالزمانی در یهودیتِ عصر و زمانهٔ عیسی هنوز هم یکی از آزاردهنده‌ترین مسائل رشتهٔ تاریخ ادیان است. پانن‌برگ بی‌شک از پنجره‌ای مسیحی به تفکر آخرالزمانی می‌نگرد، اما این پنجره‌ای دو جداره است که یک جدار آن با مواد برگرفته از فلسفهٔ یونانی و ایدئالیسم آلمانی لعاب‌کاری شده است.

بر این اساس، می‌توان از روش پانن‌برگ به دلیل غفلت از روش تاریخی ناب استفاده کرد، همان روشی که او در باقی موارد با شور و شوق بسیار از آن دفاع می‌کند، اما طرحی چنین انتقادی، دست‌کم از پاره‌ای جهات، ناشی از نوعی بدفهمی در مورد تعبیر او از روش تاریخی است. پانن‌برگ برآن نیست تا الهیات را یکسره به الطاف و مراحم مورخ پوزیتیویست، که امروزه چهره‌ای آشناست، واگذارَد. مورخِ دینْ خاصه بدین بسنده می‌کند که، در حد توان خویش، مضامین نهفته در تفکر آخرالزمانی و نحوهٔ درک آن در یهودیتِ دورهٔ مابین عهود را روشن سازد، و از کار خود نیز راضی است. اما از دید پانن‌برگ، این کار نشانگر رهیافتی نادرست به تاریخ است. کافی نیست بدانیم معنای نوشته‌های آخرالزمانی برای مردمان «آن دوره» چه بوده است؛ برای دستیابی به فهمی جامع از هر پدیدهٔ تاریخی، باید درعین‌حال با تحولات و صور بعدی ظهور آن آشنا شد (این یکی از درس‌هایی است که مورخ باید از تفکر آخرالزمانی فراگیرد). ازاین‌رو، پانن‌برگ آماده است تا در سنت آخرالزمانی، نه فقط به‌شیوه‌ای باستان‌نگر بلکه از منظر خاص خود مداقّه کند، یعنی از منظر کسی که با تحولات بعدی این سنت، که جملگی به میانجی کنش و سرنوشت عیسی صورت پذیرفت، آشناست و می‌داند این سنت چگونه در دست آبای یونانی کلیسا، آگوستین، یوآخیم فلوریسی، مصلحان دینی، هگل، مارکس، و تاریخ‌نگاران قرن نوزدهم، دگرگون شد. و به اعتقاد پانن‌برگ، منظور از فهم تاریخی پدیده‌ها نیز به‌واقع همین است.

بر این اساس، او محق است مفهوم پایان «عصر» در تفکر آخرالزمانی را به‌منزلهٔ کامل‌شدن تاریخ تعبیر کند. تفسیر او از گسترهٔ کیهانیِ

https://t.me/ketabhayemontakhabe

(cosmic) تصاویرِ خیالیِ آخرالزمانی به‌مثابه بازنمودِ وحدت تاریخِ جهانیِ تحت سیطرهٔ خداوند، درست و به‌جاست. این‌ها مفاهیم و مقولاتی مابعد هگلی‌اند. اما همگی مستقیماً از دلِ تحققِ تاریخیِ زمینهٔ آخرالزمانیِ زندگی و عمل عیسی برمی‌خیزند ــ هرچند، به‌جدّ می‌توان در این نکته شک کرد که این‌ها به‌راستی، نخستین تصورات در پیوند با مسئلهٔ آخرالزمان بودند که به ذهن یک یهودی قرن اول میلادی خطور می‌کردند.

رابطهٔ عیسی با سنت آخرالزمانی

این نیز یکی دیگر از مسائل بسیار دشوار مربوط به تاریخ عهد جدید است که پانن‌برگ با جسارت قابل‌تحسین بدان می‌پردازد، ولی او تقریباً، اگر نه به‌تمامی، از پسِ توجیه این اعتماد برمی‌آید. در گذشته، هنگامی که تلاش می‌شد تا پرسش مسیح‌شناختی بر اساسِ پژوهش تاریخی حل‌وفصل شود، محور اصلی مباحثات معمولاً پرسش‌های مربوط به خودآگاهی عیسی بود، یا این پرسش که آیا عناوین و القاب مسیح‌شناختی، نظیر پسرآدم، پسرخدا، مسیح (Messiah) و غیره، قبل از مرگِ عیسی به او اطلاق شدند، یا بعد از آن؛ و آیا عیسی چنین القابی را پذیرفت و تصدیق کرد، و اگر کرد، چه معنا و مفهومی برای آن‌ها قائل بود. اکنون بیش از صد سال است که مسیح‌شناسیِ تاریخی وضعیتی بحرانی دارد، زیرا مشخص شده که حتی با استفاده از بهترین روش‌های انتقادی مدرن نیز نمی‌توان برای این پرسش‌ها پاسخی درخور اعتماد یافت. یا بهتر بگوییم، در برابر هر تأیید قابل‌اعتماد، تکذیبی همان‌قدر موثق ارائه شده است.

پانن‌برگ از اِعمال روش‌های انتقادی مدرن بر متون مقدس کاملاً حمایت می‌کند. در آن مواردی که نتایجْ نامطمئن‌اند، بیش از آنچه باید بر رأی خود پافشاری نمی‌کند. او در زمینهٔ مسائل دشواری که ذکرشان رفت صاحب‌نظر است، اما آن را با دقت و احتیاط کافی و با اشاره به اختلاف آرا نزد برجسته‌ترین محققان مدرن عرضه می‌کند.

با این‌همه، او توانسته است به‌اتکای تلاشش برای «جمع‌وجور» کردن نکاتی که آن‌ها را خصوصیات اصلی سنت آخرالزمانی محسوب

https://t.me/ketabhayemontakhabe

می‌کند، عرصهٔ حیاتی تصمیم‌گیری تاریخی[۱] برای مسیح‌شناسی را تا آن حد محدود کند که تحقیق و بررسی آن عملاً با سهولت بس بیشتری انجام پذیرد. از دید او، تصدیق‌های تاریخی حیاتی در مورد عیسی که به‌لحاظ [اثبات] آموزهٔ مسیح‌شناسی اساسی و ذاتی‌اند، عبارت‌اند از:

عیسی قریب‌الوقوع بودن پادشاهی خداوند را در بستر انتظاری آخرالزمانی موعظه می‌کرد.

طبق تعلیم او، سرنوشت افراد هنگام قضاوت نهایی بر اساس رابطهٔ آنان با او و پیامش تعیین خواهد شد (در این مورد، تعالیم او از شکل عام سنت آخرالزمانی فاصله گرفت، زیرا در این سنت، سرنوشت هر فرد به‌هنگام قضاوت نهایی در گرو رعایت قانون شرع از سوی او بود.)

عیسی از میان مردگان برخاست. همهٔ کسانی که به شواهد دسترسی داشتند، آشکارا، این رخداد عینی را مشاهده کردند (موارد ظهور عیسی پس از رستاخیز، و مقبرهٔ خالی).

سه حکم فوق در الهیات پانن‌برگ نقشی مرکزی دارند و او حاضر است از یکایک آن‌ها با تکیه بر مبانیِ سراسر اخذ شده از برهان تاریخی دفاع کند.

در مورد حکم نخست منازعه‌ای در کار نیست. به‌گمان من، همگان خواهند پذیرفت که فقط تحت تأثیر نوعی شکاکیت بیمارگونه و ملهم از جزئیات ایدئولوژیک می‌توان منکر آن شد که عیسای متعلق به سنت کتاب مقدس به‌راستی واقعیت تاریخی داشته و فرارسیدن پادشاهی خداوند را در بستر نوعی انتظار آخرالزمانی موعظه کرده است.

حکم دوم به‌واقع پرسش تاریخی بس پیچیده‌تری است و ما را با مسئلهٔ دعاوی خود عیسی روبه‌رو می‌سازد. این پرسشی است که، به‌رغم

۱. منظور از «عرصهٔ تصمیم‌گیری تاریخی» مجموعهٔ آن حقایقی است که بدون آن‌ها درک و تفسیر موضوع یا پدیدهٔ تاریخی، مثلاً مسیح‌شناسی، ناممکن است. این حقایق در حکم حداقل پیش‌فرض‌های لازم برای اثبات یک نظریه‌اند، و بدیهی است که سنجش درستی و نادرستی این نظریه با گستردگی و تعداد این پیش‌فرض‌ها نسبت عکس دارد. مشخص ساختن این پیش‌فرض‌ها و به‌حداقل رساندن آن‌ها گام مهمی است که شروع تحقیق و همچنین تا حد زیادی ثمربخش بودن آن را تعیین می‌کند. این امر نشانگر اهمیت کار پانن‌برگ برای رشتهٔ مسیح‌شناسی است. م.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

بیش از یک‌صدسال پژوهشِ تاریخیِ پیگیر و نقد اسناد و مدارک، هنوز هم حل‌وفصل نشده است. بااین‌وجود، پانن‌برگ با به حداقل‌رساندن میزان اطلاعات تاریخی لازم برای تحکیم استدلال خویش، به‌واقع وضع را بهبود می‌بخشد و تنش و اضطراب را تخفیف می‌دهد. او به هیچ‌گونه اطلاع دقیق تاریخی دربارهٔ ماهیت دعوی عیسی به مرجعیت نیازی ندارد، و کشف این نکته که آیا عیسی خود را مسیح، پسرآدم، یا پسر خدا می‌دانست برایش ضروری نیست. برای پانن‌برگ اثبات این نکته کافی است که عیسی به‌واقع مدعی مرجعیت و اقتدار بود، و از همگان می‌خواست تا در مورد نسبت خویش با شخص او و پیامش در بستر نوعی انتظار آخرالزمانی تصمیم بگیرند. ماهیت حقوقی دعوی عیسی به مرجعیت و دعوت او به تصمیم‌گیریْ تا پیش از واقعهٔ رستاخیز روشن نشد، و جز این ممکن نبود. بنابراین، [الهیات پانن‌برگ] فاقد هرگونه تلاش در جهت اثبات الوهیت عیسی بر اساس تاریخ پیش از رستاخیز (pre-easter) اوست (این امر نقطه‌ضعف اصلی تلاش‌های قبلی برای استقرار مسیح‌شناسی بر بنیاد تاریخ بود.) کل آنچه در تاریخِ پیش از رستاخیز مستتر است نوعی دعویِ هر قدر ضمنی و پنهان است که در پرتو واقعهٔ رستاخیز تصریح، تفسیر و تأیید می‌شود.

به لطف چیزی بیش از خوش‌اقبالی، انتقادی‌ترین محققان مدرن عهد جدید نیز حاضرند [در تفاسیر و احکام انتقادی خود] تا همین حدود پیش آیند. حتی بولتمان نیز، که همهٔ دعاوی مسیح‌شناختیِ مطرح‌شده از سوی عیسی را جعلیات کلامی کلیسای صدر مسیحیت می‌داند و در این راه از غالب متألهان جلوتر می‌رود، حاضر است این نکته را تصدیق کند که «[عیسی] در زمان حیات خویش، اخذ تصمیم در باب شخص او در مقام حامل کلمهٔ الهی را طلب کرده بود... دعوت عیسی برای تصمیم‌گیریْ متضمن نوعی مسیح‌شناسی است.»[۲] مکتب بعد از بولتمان این نکته را، حتی با تأکید بیشتر، تصدیق کرده است. و همین امر به پانن‌برگ اجازه می‌دهد تا این گفتهٔ ا. کاسمان

https://t.me/ketabhayemontakhabe

را نقل کند: «این باور که بشارت (kerygma) مسیحی در عهد جدید پیام [حقیقی] عیسی را در خود نهفته دارد، فقط در صورتی قابل‌فهم، معقول و ضروری است که موعظهٔ عیسی به‌نحوی قطعی و تعیین‌کننده با موعظه دربارهٔ عیسی منطبق باشد؛ فقط در این صورت است که عیسای برخاسته از میان مردگان همان عیسای تاریخی است.»[۳] آرای متألهانی چون ارنست فوکس (E. Fuchs)، گونتر بورنکام (G. Bornkamm) و هانس کونتلسمان (H. Conzelmann) نیز مؤید نظر پانن‌برگ است که کلام و کردار عیسی به‌نحوی متضمن دعویِ طلایه‌دار و مبشّر «قیامت» آخرالزمانی‌بودنِ اوست (هرچند، این متألهان همهٔ جزئیات تفسیر پانن‌برگ را تأیید نمی‌کنند). به‌هرحال، این نظر پانن‌برگ که جریان و جهت کلی پژوهش‌های مربوط به عهد جدید مؤید آرای اوست، دعوی معقولی است. در موجِ جدیدِ جست‌وجو عیسای تاریخی که پس از بولتمان برخاسته است ــ به‌خلاف جست‌وجوی الهیات لیبرال برای عیسای تاریخی ــ تأکیدِ اساسی بیشتر بر پیوستگی میان پیام رسولان و خود عیسی است، تا بر تفاوت میان عیسی و موعظهٔ رسولان.

محققانِ امروزیِ عهد جدید، به‌ویژه پیروان مکتب بولتمان، به درجات گوناگون با تأکید پانن‌برگ بر آینده‌مندیِ ارض ملکوت یا پادشاهی خداوند مخالفت می‌ورزند. این مسئله‌ای ریشه‌دار و قدیمی است. تعالیم عیسی حاوی دو خط فکری متفاوت است. بر اساس یکی از آن‌ها، پادشاهی خداوند هم‌اینک حاضر و برقرار است، اما خط دوم حاکی از تحقق آن در پی رخدادی بنیادبرافکن است که در آینده به وقوع خواهد پیوست. هیچ‌یک از تفاسیر سیستماتیک اناجیل تا به حال نتوانسته‌اند تنش میان این دو روایت را به‌تمامی رفع کنند، اما پانن‌برگ معتقد است تعالیم عیسی، در این مورد، عمیقاً در زمینه و بافتِ سنتیِ عقایدِ آخرالزمانی ریشه دارد. در نظر او، عیسی با اطمینانِ کامل منتظر فرارسیدن قریب‌الوقوع پادشاهی خداوند به‌منزلهٔ رخدادی در آینده بود. بسیاری از محققان عهد جدید با این نتیجه‌گیری مخالفند. اما

https://t.me/ketabhayemontakhabe

دلایل مخالفت آنان غالباً ماهیتی بیشتر کلامی دارد تا تاریخی. به‌لحاظ تاریخی، دلایل محکمی در دست است که تفکر عیسی به‌واقع همین مسیر را دنبال می‌کرد، ولی تا وقتی معتقد باشیم سنت آخرالزمانی برای همگان، به‌جز یهودیان قرن اول، فهم‌ناپذیر است، انگیزهٔ کلامی قوی و مؤثری برای مخالفت با این نتیجه‌گیری وجود دارد؛ زیرا در این صورت، قبولِ آن بدین معناست که پیام اصلی عیسی ضرورتاً تا ابد برای ما بیگانه خواهد ماند. اما پانن‌برگ اعتقادی راسخ دارد که انسان مدرن هنوز هم می‌تواند بدون هرگونه درگیری با عقاید و باورهای منسوخ، جهان خویش و فرجام آن را در چارچوبی آخرالزمانی به تصویر کشد. هرزمان این معضل از پیش پا برداشته شود، موضع مبتنی بر تفسیری تماماً آخرالزمانی از انتظارات عیسی و فهم او از [رسالت] خویش، بسیار تقویت خواهد شد.

احتمال اولیه آن است که عیسی در سنن و صور تفکر زمانهٔ خویش شریک بوده است.

تأکیدنهادن بر آینده‌مندیِ پادشاهیِ خداوند واجد این مزیّت سیستماتیک است که شروط صدق مشخص و معینی برای سنجش دعاوی عیسی فراهم می‌آورد. اگر انتظارات آخرالزمانی به‌طریقی برآورده شوند، پس دعاوی مربوطه نیز به همان میزان اثبات می‌شوند و اگر این انتظارات برآورده نشوند، پس دعاوی نیز کاذب‌اند. از سوی دیگر، اگر فقط بر این دعوی عیسی تأکید نهیم که ارض ملکوت هم‌اینک در [شخص] او حاضر و محقق است، آن‌گاه تعیین اصالت و حقانیت دعوی او، درنهایت، مبنایی جز خودش نخواهد داشت.

پانن‌برگ در ارتباط با این مسئله، بریکی از عبارات منبع یا نسخهٔ «Q» به‌صورت ثبت‌شده در انجیل لوقا (۸:۱۲، همچنین مقایسه کنید با انجیل متی ۳۲:۱۰ و مابعد)، تأکید خاصی می‌گذارد: «و به شما می‌گویم، هرآن‌کس که مرا در برابر مردمان تصدیق کند، پسرآدم همو را در برابر فرشتگان خدا تصدیق خواهد کرد.» دلایل مؤید اصالت این گفته بسیار محکم است. این حقیقت که عیسی خود را با چهرهٔ الهی پسرآدم، که

https://t.me/ketabhayemontakhabe

در آینده باید ظهور کند، یکی نمی‌داند این نظریه را، که عبارت فوق نتیجهٔ دست‌کاری کلیسای اولیه و محصول بسط و تدقیق کلامی است، به‌شدت تضعیف می‌کند (تعویض اصطلاح «پسر آدم» با واژهٔ «من» در انجیل به روایت متی، مثال نمونه‌وار این‌گونه دخالت‌های کلیسای اولیه است.)

پانن‌برگ توفیق آن را داشته است که دعوی عیسی در مورد برخورداری از اهمیت و معنایی غایی و الهی را با توصیفی دلپذیر و باورکردنی از سرشت انسانی عیسی ترکیب کند. او این نکته را تصدیق می‌کند که پیام عیسی، و همچنین فهم او از خویشتن، صورتی سراپا آخرالزمانی داشته است و تا اینجای کار با آلبرت شوایتزر موافق است. ولی اختلاف‌نظر عمیق و ریشه‌ایِ او با شوایتزر ناشی از آن است که پانن‌برگ این پیام آخرالزمانی را که با نحوهٔ تفکر ما به‌کلی ناسازگار است و درنهایت، الزاماً، حتی به سرخوردگی از خود عیسی منجر خواهد شد، امری غریب و بیگانه تلقی نمی‌کند، دعوی عیسی در مورد اهمیت و معنای آخرالزمانیِ خویش در واقعهٔ رستاخیز به ثبوت رسیده است، آن هم به‌نحوی که معنا و درستیِ این دعوی را در متن همهٔ فرهنگ‌های بشری تضمین می‌کند.

در نظر من، روایت پانن‌برگ از سرگذشت عیسی و حرکت او در مسیر سرنوشت خویش، به‌لحاظ انسانی، حکایتی باورکردنی و درعین‌حال عمیقاً جذاب و گیراست (بسی گیراتر از گزارش کم‌وبیش جنون‌آمیز شوایتزر از همان وقایع).

> فقط زمانی می‌توانیم معنا و مقصود سفر [عیسی] به اورشلیم را درک کنیم که دریابیم پرسش تأیید غایی دعوی عیسی به مرجعیت، بر تمامی مسیر او سایه افکنده است. ظاهراً عیسی عزم راسخ داشت تا راه گریز از اخذ تصمیم را سد کند. داستان تطهیر معبد [انجیل مَرقُس ۱۱:۱۵-۱۹، و بخش‌های مشابه در اناجیل دیگر] که دست‌کم هستهٔ اصلی آن احتمالاً رخدادی تاریخی است، ظاهراً حاکی از آن است که او سرانجام، در عمل، تصمیم‌گیری [در باب دعوی خویش] را برهمگان تحمیل کرد. از این نقطه‌نظر، بسیار عجیب

https://t.me/ketabhayemontakhabe

می‌نماید اگر دست‌کم فکر احتمال کشته‌شدن در اورشلیم به ذهن عیسی خطور نکرده باشد، البته نه به مفهوم آن پیش‌بینی‌های مربوط به عذاب و مرگ بر بالای صلیب (Passion) که در اناجیل به عیسی نسبت داده می‌شود، و جملگی، چنان‌که عموماً از زمان رده (Wrede) پذیرفته شده است، یقیناً از زمرهٔ پیشگویی‌های بعد از ماوقع (vaticinium ex eventu) هستند. بااین‌حال، سفر عیسی به اورشلیم بی‌شک عملی از سر یأس و درماندگی نبود. او احتمالاً انتظار داشت خداوند، به‌طریقی، [حقانیت] او را، حتی درصورت شکست و تسلیم خود وی، تصدیق کند. انکار این فرض از آن جهت بس بی‌مورد است که عیسی درهرحال به پایان قریب‌الوقوع جهان، و حوادث مرتبط با آن، یعنی رستاخیز مردگان و داوری پسرآدم، واقف بود. در قیاس با نزدیکی و قریب‌بودن این وقایع پایانی، اینکه آیا خودِ وی پیش از پایان جهان ناچار از تحمل مرگ خواهد شد یا نه، قاعدتاً در نظر عیسی مسئله‌ای فرعی و بی‌اهمیت بوده است. حقیقت موعظهٔ او لزوماً وابسته به این امر نبود. مُرده یا زنده، تأیید و تصدیق غاییِ حقانیتِ پیامِ او، به میانجی اتمام و تکمیل قریب‌الوقوع کل تاریخ در هیئت ظهور پسرآدم برفراز ابرها، در شُرُف انجام بود. ولی رخداد این پایان باید اثبات مرجعیت او را به همراه آورد.

پانن‌برگ در ادامهٔ مطلب، موضع خویش را چنین خلاصه می‌کند:

هیچ دلیلی برای قبول این فرض وجود ندارد که دعوی عیسی به مرجعیت و اقتدار، به‌خودی‌خود، ایمان به او را توجیه می‌کرد. کاملاً برعکس، دعوی عیسی به مرجعیت قبل از واقعهٔ رستاخیز، از همان آغاز، با پرسشِ اثباتِ حقانیتِ پیامی او در آینده به‌واسطهٔ تحققِ قضاوتِ پسرآدم در آینده گره خورده است؛ همان قضاوتی که ملاک و معیارش نحوهٔ نگرش و برخورد مردمان با عیسی است. بدین‌ترتیب، ساختار پیش‌نگر دعوی عیسی به مرجعیت، که همانند گفته‌های پیشگویانهٔ[1] **عهد عتیق** است،

۱. prophetic، مشتق از واژهٔ یونانی prophesies، که در سخنوری به معنی پیشگویی و استقبال از ایرادات است. منظور مؤلف اشاره به خصلت تاریخی دعاوی عیسی و انبیای یهود است که، درعوضِ طلب ایمان کورکورانه، خطر تأثیرپذیرفتن از وقایع آینده و بطلان ←

https://t.me/ketabhayemontakhabe

آشکار شده است. ولی این بدان معناست که دعوی عیسی به مرجعیت، به‌خودی‌خود، نمی‌تواند بنیانی برای نوعی مسیح‌شناسی فراهم آورد، چنان‌که گویی کل مسئله در اتخاذ «تصمیم» [یا «انتخاب وجودی»] دربارهٔ او خلاصه می‌شود. این نوع مسیح‌شناسی ــ و مواعظ مبتنی بر آن ــ چیزی جز حکمی توخالی نخواهد بود. حال آنکه، به‌واقع، همه‌چیز وابسته به پیوند میان دعوی عیسی و تأیید آن از سوی خداوند است.[۴]

←دعاوی خود را به‌جان می‌خریدند؛ زیرا این خطر که باور را با ابهام و شک عجین می‌ساخت، هم نشانهٔ ایمان آنان به خداوند بود و هم گواه صداقت آنان و پرهیزشان از دعاوی پُرمزوراز فِرَق گنوسی، عرفانی و نخبه‌گرا. م.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

فصل پنجم
رخداد و معنای رستاخیز

پانن‌برگ با تأکید نهادن بر اثبات دعاوی عیسی به‌واسطهٔ حوادث مؤخر بر این دعاوی، به‌واقع، همه چیز را در گرو رستاخیز عیسی می‌گذارد. رستاخیز عیسی در مقام پرسشی تاریخی غامض‌ترین و حساس‌ترین پرسش‌هاست، ولی پیش از پرداختن به این پرسش تاریخی، اشاره به برخی ملاحظات مقدماتی ضروری است.

نخست آنکه موضع پانن‌برگ، به‌رغم آسیب‌پذیربودنش در قبال نقد تاریخی و نقد فلسفی، از نظر پافشاری بر اهمیت واقعهٔ رستاخیز، با قدیمی‌ترین لایه‌های سنت مسیحی سازگار است. «اگر مسیح از میان مردگان برنخاسته است، پس ایمان شمایان بیهوده است و گناهانتان هنوز با شماست.» (قرنتیان اول، ۱۵:۱۷)

دوم آنکه معنای وقایع مربوط به رستاخیز، که در زمینهٔ انتظارات آخرالزمانی رخ داد، باید روشن گردد. این معنا کاملاً قطعی و معین است. اگر عیسی از میان مردگان برخاسته است، پس پایانِ جهانْ آغاز گشته است. در نظر آن دسته از یهودیان معاصر عیسی که در انتظارات آخرالزمانی آن دوره شریک بودند، رستاخیز عیسی نیازی به تفسیر و تأویل نداشت. چنین واقعه‌ای، اگر به‌راستی رخ می‌داد، خود گویای معنای خویش بود. البته سنت آخرالزمانی از رستاخیز همگانی خبر می‌داد و وقوع هیچ‌گونه

https://t.me/ketabhayemontakhabe

پیش‌درآمدی را پیش‌بینی نمی‌کرد. ولی اگر چنین واقعه‌ای رخ می‌داد، فقط می‌توانست به‌منزلهٔ نوعی پیش‌درآمد [رستاخیز همگانی] تفسیر شود.

چنین تفسیری حقانیت دعاوی عیسی را به‌تمامی به اثبات می‌رساند. این نیز به‌نوبهٔ خود فقط می‌توانست بیانگر انکشاف نهایی جلال، عدالت و عزم ثابت خداوند باشد که وقوع آن در پایان جهان، از قبل در وجود عیسی مسیح به صورت پیشینی تحقق یافته است. چنانچه این باور را به زبان مفاهیم [فلسفهٔ] یونانی ترجمه کنیم، معنایش آن است که عیسی همان کلمهٔ (Logos) الهی است. این همان مسیری است که از طریق آن، مسیح‌شناسی در مقام آموزهٔ الوهیت مسیح، از دل حادثهٔ رستاخیز که در پیوند با زمینهٔ آخرالزمانی آن فهمیده شده است، سربرمی‌آورد.

و نکتهٔ سوم آنکه، پیش از پرداختن صریح و عینی به پرسش تاریخی رستاخیز، باید مفهوم رستاخیز مردگان را در منظر درست و مناسبش قرار دهیم. اگر با تصوری نادرست از معنای رستاخیز یا براساس این فرض که به‌پاخاستنِ مردگان ناممکن است به سراغ پرسش تاریخی رستاخیز عیسی برویم، بررسی و پژوهش ما از همان ابتدا مغرضانه خواهد بود.

مفهوم رستاخیز [مردگان]، در زمینهٔ باورهای آخرالزمانی یهودیان، باید به‌روشنی از مفهوم خلود نفس یا فناناپذیری روح تمییز داده شود. متأسفانه کل تمدن مسیحی، در شکل‌دهی به تصورات و باورهای مربوط به زندگی پس از مرگ، عمیقاً از مفهوم یونانی فناناپذیری روح تأثیرپذیرفته است. خود این مفهوم نیز عمدتاً در هیئت ارائه‌شده از سوی افلاطون رواج یافته است. [در فلسفهٔ افلاطونی] چنین تصور می‌شود که روح یا جان، به‌واسطهٔ ماهیت فکری یا عقلی خود، فناناپذیر است؛ روح قرینِ ایده‌ها یا مُثُل جاودانی است و، از این‌رو، بری از تغییر و فساد. تأثیر و نفوذ ریشه‌دار این مفهوم مانع از آن شده است که مفهوم انجیلیِ رستاخیز به‌درستی درک و تحسین شود. به اعتقاد پانن‌برگ، مفهوم یونانی فناناپذیری در چشم انسان مدرن خرافه‌ای باورنکردنی شده است. و درنتیجه، مفهوم انجیلی رستاخیز نیز، بی‌آنکه به‌نحوی درخور فهمیده یا به‌درستی مطرح و سنجیده

https://t.me/ketabhayemontakhabe

شود، باورنکردنی قلمداد گشته است. مفهوم یونانی به دو دلیل باورنکردنی شده است، زیرا اولاً، ما امروزه جهان خویش را بیشتر بر حسب تحقق فرایندهای درون آن درک می‌کنیم، تا نوعی بنیاد (substratum) تغییرناپذیر؛ و ثانیاً، علم فیزیولوژی و سایر علوم مکمل آن، تصور وجود نوعی جان یا روح حیاتی مجزا از بدن را عملاً ناممکن ساخته‌اند.[۱]

ولی طبق استدلال پانن‌برگ، به‌محض آنکه مفهوم یهودی رستاخیز به‌روشنی از ایدهٔ یونانیِ فناناپذیری منفک شود، معلوم خواهد شد که این مفهوم برای تفکر معاصر، هم باورکردنی است و هم بامعنا. در وهلهٔ نخست، این مفهوم، روح و جسم را از هم جدا نمی‌سازد، بلکه درعوض از رستاخیز جسمانی سخن می‌گوید. البته این برداشت نیز فی‌نفسه برای انسان مدرن باورپذیرتر نخواهد بود، مگر با یادآوری و درک این نکتهٔ دوم که منظور از آن، تأیید ساده‌لوحانه و خرافیِ نوعی تصور خام اسطوره‌ای از تجدید حیات اجساد گندیده و پوسیده نیست.[۲] ایدهٔ رستاخیز مبتنی بر برداشتی نمادین است. استعارهٔ اصلی و بنیانی، برخاستن از خواب، یا استعارهٔ بیدارشدن است. ولی این تصور از رستاخیز، به‌راستی چه چیزی را نمادین می‌کند؟ ما فقط استعاره را می‌شناسیم. واقعیتِ مسئله ناشناخته است.

۱. اگر منظور پانن‌برگ صرفاً توصیف وضعیت موجود در فرهنگ و جامعه‌شناسی است، جایی برای اعتراض و ایراد نیست. ولی اگر، همان‌طور که به نظر می‌رسد، قصد او طرح درستیِ نفی ایدهٔ فناناپذیری روح و حق‌داشتن انسان مدرن است، باید اذعان داشت که نظر وی متکی به برهانی به‌غایت ضعیف است. نفی مفهوم یونانی باید درنهایت بر دلایل فلسفی متکی باشد، نه بر براهین جامعه‌شناختی یا علمی. هرشکل سنجیدهٔ رد و انکار مفهوم فناناپذیری روح در جهان مدرن باید همان‌قدر آرای دکارت را مدنظر قرار دهد که اندیشه‌های افلاطون را. به‌ناچار باید اذعان کنم که در این مورد، همچون بسیاری موارد دیگر، بی‌میلی پانن‌برگ به فاصله‌گرفتن از مرتبهٔ تاریخی-انتقادی و درگیری تمام‌عیار با مباحث متافیزیکی نقطهٔ ضعفی در استدلال اوست.

۲. به‌اعتقاد من، تعبیر پانن‌برگ درست و به‌جاست. در برخی متون مربوط به دورهٔ متأخر سنت آخرالزمان یهودی، قطعاتی وجود دارد که اگر خارج از زمینه یا بافت نمادین خود نقل شوند، این تصور را القا می‌کنند که گویا منظور از «رستاخیز مردگان» بازسازی مکانیکی اشخاص به‌صورتی دقیقاً مشابه وضع آنان پیش از مرگ است. ولی با توجه به این واقعیت که تقریباً همهٔ موارد مربوط به آخرالزمان ماهیتی نمادین دارند، تعبیر و تفسیر غیرمجازی این‌گونه تصاویر کاری بی‌پایه و اساس است، و برداشت پولُس رسول نیز به‌یقین چنین نبود. (رک قرنتیان اول، ۱۵:۳۵-۵۶).

https://t.me/ketabhayemontakhabe

تجربهٔ آشنا و ملموسِ بیدارشدن و برخاستن از خواب به‌منزلهٔ تمثیلی از تقدیرِ سراپا ناشناخته‌ای به کار می‌رود که در انتظار مردگان است.[۱]

در اینجا به دو دلیل بر کلمات «سراپا ناشناخته» تأکید نهاده‌ام. اولاً، پرهیز از بروز هرگونه بدفهمی دربارهٔ معنای حقیقیِ ناشناخته‌بودن واقعیت رستاخیز اهمیت بسیار دارد. رستاخیز بدین معنا سراپا ناشناخته است که ما هیچ تجربهٔ مستقیمی از آن نداریم و درنتیجه، فاقد منابع یا امکاناتی هستیم که به ما اجازه دهد به‌صورتی مجازی تصویری ذهنی یا خیالی از آن ترسیم کنیم. اما ناشناخته‌بودن آن بدین معنا نیست که نمی‌توانیم چیزی درباره‌اش بگوییم؛ زیرا درغیراین‌صورت نمی‌دانستیم چگونه باید استعارهٔ «بیدارشدن» را در مورد رستاخیز مردگان به‌کار بُرد. به همین ترتیب، شناسایی و تشخیص شواهدی که بتوانند صدق اظهاراتمان دربارهٔ رستاخیز را تأیید یا نفی کنند ناممکن می‌بود.

استعمال کلمات «سراپا ناشناخته» در این زمینه ممکن است موجب بدفهمی آرای پانن‌برگ شود. ولی آنچه او در زمینهٔ سایر مباحث نوشته است، به‌روشنی، نافیِ این‌گونه بدفهمی‌هاست.[۲] دست‌کم، ویژگی‌های تعیین‌کنندهٔ [مفهوم رستاخیز]، با رجوع به زمینهٔ انتظار آخرالزمانی، که خاستگاه این مفهوم است، شناخته شده‌اند. رستاخیز یعنی ورود به قلمرو نجات و رستگاری. ازاین‌رو، رستاخیز بیشتر معرف گسترش و فزونی حیات است، تا تنزل و نقصان آن. وقوف به شکل تحقق این گسترش شرط ضروری معنادار‌بودن احکام مربوط به رستاخیز نیست. کافی است این فکر را به‌خاطر داشته باشیم که به هنگام وقوع این حادثه، تشخیص ماهیت آن به‌منزلهٔ رستاخیز برای ما میسّر خواهد بود. مناسبت کاربرد استعارهٔ بیداری نیز منوط به همین معناست. رستاخیز یعنی دگرگونی تامّ (قرنتیان اول، ۱۵:۳۵)؛ بااین‌وجود، هویت مشخص آدمی محفوظ می‌ماند. رستاخیز یعنی تحقق امید و گشودگی آدمی به ماورای جهان، یعنی مشارکت در جاودانگی خداوند و حکومت آیندهٔ او در آن ملکوتی که عیسی وقوعش را اعلام داشت. وعدهٔ رستاخیز انتظاراتی را برمی‌انگیزد

https://t.me/ketabhayemontakhabe

که تحقق یا عدم تحقق آن‌ها سرانجام روشن خواهد شد. صدق یا کذب احکام مربوط به رستاخیز در سنت آخرالزمانی، نهایتاً منوط به همین امر است. روشن‌ساختن این نکته اهمیت بسیار دارد، زیرا فقط از این طریق می‌توان احکام پانن‌برگ در باب خصلت نمادین مفهوم رستاخیز را از این اتهام بری دانست که آرای او نافی آموزهٔ شرایط صدق و، درنتیجه، نافی آموزهٔ تعیّن و تصدیق معناست (اتهامی که برخی دیگر از تفاسیر نمادین مدرن از آن مبرّا نیستند).

ثانیاً، پافشاری پانن‌برگ بر خصلت نمادین تصاویر آخرالزمانی به‌طور اعم و مفهوم رستاخیز به‌طور اخص، با توجه به مصونیت آن در قبال اتهام فوق، به‌لحاظ معرفی سنت مسیحی به جهان مدرن واجد اهمیت و معنایی عمیق در مقام یک دفاعیهٔ دینی است. عدم مقبولیت سنت آخرالزمانی در جهان مدرن عمدتاً از بیگانگی و غرابت آن با سبک یا شیوهٔ عملکرد تخیل ما ناشی می‌شود. اما نکتهٔ اساسی در باب این سنتْ تصاویر خیالی آن نیست. این تصاویر صرفاً معرف زمان و مکانی خاص در تاریخ ادیان است. سنت آخرالزمانی در عیان‌ساختن آن گشودگی نامتناهی به ماورای جهان که وجه ممیزه و مشخصهٔ ابنای بشر است، نقشی حیاتی ایفا کرده است. ازاین‌رو، سنت آخرالزمانی، علاوه بر آنکه پدیده‌ای محلی در دورهٔ متأخر تاریخ یهودیت است، به عنصری عام و بشری اشاره می‌کند. و درنتیجه، معنای اساسی و ذاتی آن برای هیچ فرهنگ و تمدنی بیگانه نیست.[۱] زیستن در مقام موجودی گشوده به ماورای جهان مستلزم امیدواری به چیزی ورای جهان است. بدین‌ترتیب، شکل تفکر آخرالزمانی با شکل حقیقی هستی بشری تطابق دارد. این نتیجه‌گیری از قبل در شهود یا خیال آخرالزمانی

۱. این تفسیر از اعتبار کلی و عام سنت آخرالزمانی باید از تلاش‌های کسانی چون بولتمان که می‌کوشند معنای عام و معتبر سنت آخرالزمانی را از شکل آن جدا سازند تمییز داده شود؛ به‌طور مثال، از طریق ترجمهٔ مفاهیم و مقولات این سنت به زبانِ مفاهیم و مقولات فلسفهٔ اگزیستانسیالیسم. به اعتقاد پانن‌برگ، معنای [باورهای آخرالزمانی] را نمی‌توان از انتظار مؤمنان برای فرارسیدن پایان تاریخ به‌منزلهٔ حادثه‌ای در آینده جدا ساخت.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

دانیال نبی پیشگویی شده است که در آن، ظهور «آن کس که هیئت پسر آدم را دارد» ــ در تقابل با وحوش قبل از او ــ نماد تحقق کامل پادشاهی خداوند است.

بدین‌ترتیب، قرارگرفتن درون چارچوب تفکر آخرالزمانی، لااقل تا حد تصدیق اعتبار عام آن، شرط ضروری دریافت پیام مسیحی است.

ولی آیا مفاهیم آخرالزمانی هنوز هم می‌توانند پذیرفتنی و تعهدآفرین باشند؟ به‌هرحال، نمی‌توان به این پرسش، بدون وقوف به اهمیت آن، پاسخ منفی داد. هرچند بسیاری از جزئیات مفهوم آخرالزمانی پایان جهان احتمالاً امروزه پذیرفتنی نیست، ولی عناصر بنیانی آن، یعنی انتظار رستاخیز مردگان در ارتباط با پایان جهان و قضاوت نهایی، هنوز هم ممکن است، حتی از دید ما، حقیقی تلقی شود. درهرحال، انگیزهٔ اولیهٔ مسیحی برای ایمان‌آوردن به عیسی در مقام مسیح [یا منجی تطهیرشدهٔ] خداوند، و همچنین ایمان‌آوردن به عروج قدسی و یکسانیِ او با پسر آدم، به‌طور ذاتی، با انتظار آخرالزمانی برای پایان تاریخ گره خورده است، آن هم تا به حدی که باید اذعان داشت اگر انتظار آخرالزمانی برای ما به‌تمامی از دایرهٔ امکان حذف شود، آن‌گاه ایمان اولیهٔ مسیحی به عیسی مسیح نیز حذف خواهد شد. و البته در این صورت، پیوستگی میان آنچه از مسیحی باقی می‌ماند با تعالیم خود عیسی (به همراه اعتقادات مسیحیت اولیهٔ عصر پل) به‌کلی قطع خواهد شد. باید به این نکته کاملاً واقف بود که هنگام بحث دربارهٔ حقیقت انتظار آخرالزمانی برای قضاوت الهی و رستاخیز مردگان، بی‌واسطه با مبانی ایمان مسیحی سر و کار داریم. اینکه چرا مردی چون عیسی می‌تواند معرف انکشاف غایی خداوند باشد، یا اینکه چرا خداوند باید در او تجلی کند، پرسش‌هایی است که درک آن‌ها جدا یا خارج از افق انتظار آخرالزمانی ناممکن است.[۳]

معرفت به عیسی، که از درون الگوی تفکر آخرالزمانی کسب شده است، می‌تواند بر حسب دیگر الگوهای فکری ــ مثلاً بر حسب مسیح‌شناسی استوار بر مفهوم یونانی لوگوس ــ بیان شود. اما این الگوهای دیگر نمی‌توانند سرمنشأ چنین معرفتی باشند؛ زیرا سنت آخرالزمانی جزئی از

https://t.me/ketabhayemontakhabe

واقعهٔ مسیح و در حکم زمینه و شکل ظهور آن است، شکلی که در آن، معنای واقعه جزء ذاتی خود واقعه است.

رستاخیز عیسی به‌مثابه پرسشی تاریخی

اتخاذ موضعی بری از این فرض که «مردگان زنده نمی‌شوند» پیش‌شرط هرگونه رهیافتی به این مسئله است.

ما می‌توانیم بحث خود را با اشاره به دو واقعیتی آغاز کنیم که بی‌واسطه آشکار و مشهودند: (الف) حکایات مربوط به رستاخیز [عیسی] که از طریق سنت متون مقدس به دست ما رسیده‌اند؛ (ب) در قدیمی‌ترین لایه‌های این سنت، که حتی‌المقدور به روش نقد منابع مشخص و عیان گشته‌اند، رستاخیز عیسی به‌منزلهٔ رکن اصلی ایمان معرفی شده است.

تلاش‌های بسیاری صورت گرفته تا این رابطه معکوس شود و داستان‌های مربوط به رستاخیز به‌منزلهٔ تجربه و محصول ایمان کلیسای صدر مسیحیت تبیین و توضیح داده شوند (بولتمان). پانن‌برگ این رأی را براساس دلایل تاریخی رد می‌کند. بنا به استدلال او، شواهد و مدارک روشنی وجود دارد مبنی بر اینکه پس از تصلیب عیسی، حواریون با یأس و ناامیدی اورشلیم را ترک کردند. توضیح خیزش مجدد ایمان بدون رجوع به حادثه‌ای بعدی در مقام سرچشمهٔ این خیزش ممکن نیست. ازاین‌رو، رهیافت انتقادی و تاریخیِ ما را وامی‌دارد تا وقوع نوعی حادثهٔ عینی را تصدیق کنیم، حادثه‌ای که از سوی شاهدانش به‌منزلهٔ ظهور دوبارهٔ عیسی و رستاخیز او تأویل و تفسیر شد.

این برهان تا حدی قانع‌کننده است و پیش از این به‌عنوان برهانی قاطع و نهایی از سوی کسانی چون گ. وینگرن (G. Wingren) ارائه شده است. اما به گمان من، این دعوی برای این برهان گزاف است. هرگز نباید ظرفیت ذهن آدمی را در تولید و زایش ایمان از درون خود دست‌کم گرفت. بنابراین، براهین اضافی دیگری باید ارائه شود تا این نکته روشن گردد که چرا اعتقاد به رستاخیز را نباید محصول نیازی ذهنی دانست. اما چنین براهینی به‌راستی وجود دارد. نخستین برهانی که پانن‌برگ عرضه می‌کند

https://t.me/ketabhayemontakhabe

مبتنی بر تاریخ ظهور این سنت و نزدیکی آن با واقعهٔ تصلیب است. تحول باورهایی که منشأ ذهنی دارند و تبدیل آن‌ها به سنتی مستقر و جاافتاده مستلزم گذشت زمان است. و در این مورد خاص، به نظر می‌رسد وقت چندانی برای تحقق این استحاله وجود نداشته است.

بازگویی موارد ظهور عیسی پس از رستاخیز در رسالهٔ پل (قرنتیان اول، باب ۱۵) خود متعلق به ادوار اولیهٔ تاریخ مسیحیت است، و این بازگویی نیز ظاهری مشابه سنتی شکل‌یافته (formalized) و جاافتاده دارد. این امر می‌تواند مبیّن منشأ قدیمی‌تر آن باشد؛ یعنی تاریخی کم‌وبیش مصادف با زمان مرگ عیسی.

موارد رؤیت عیسی پس از رستاخیز، به‌واقع، خصلتی همانند تجربهٔ کشف‌وشهود را داراست. ولی این بدان معنا نیست که آنچه رؤیت شده امری خیالی و ذهنی بوده است. پافشاری بر این فرضیه که موارد رؤیت جملگی محصول خلجان و تخیل تحریک‌شدهٔ حواریون بوده‌اند با وسعتِ پراکندگی آن‌ها در زمان و مکان ناسازگار است. به‌سختی می‌توان وقوع این همه تجارب مشابه را بر افراد متفاوت در زمان‌ها و مکان‌های متفاوت تصادف محض دانست. این گستردگی، درعین‌حال، توضیح و تبیین موارد رؤیت برحسب نوعی فرایند القای هیستریک را بسیار نامحتمل می‌کند.

به اعتقاد من، با توجه به بررسی شواهد از سوی پانن‌برگ، اگر واقعهٔ رستاخیز به دلایلی پیشینی رخدادی به‌ذات نامحتمل (یا غیرممکن) تلقی نشود، آن‌گاه شواهد تاریخیِ ارائه‌شده، که خود محصول استفادهٔ دقیقاً انتقادی از اسناد و مدارک است، می‌بایست قانع‌کننده باشد. اهمیت آشنایی فکری و مأنوس‌شدن با الگوی تفکر آخرالزمانی ناشی از همین امر است. در چارچوب این نوع از تفکر، رستاخیز مردگان حادثه‌ای به‌ذات نامحتمل نیست، بلکه برعکس، رخدادی است که مردمان منتظر آن‌اند.

وقتی از رستاخیز عیسی سخن می‌گوییم، انتظار وقوع رستاخیز باید از قبل پیش‌فرض گرفته شود، آن هم به‌منزلهٔ حقیقتی برخاسته از سنت یا مبتنی بر دلایل انسان‌شناختی یا فلسفی.[۴]

https://t.me/ketabhayemontakhabe

البته این شواهد واقعیت رستاخیز عیسی را، ورای هر گونه شک‌وشبهه، اثبات نمی‌کند. ولی اگر در پرتو انتظارات نهفته در زمینه و بافت خاص خودش به این شواهد بنگریم، درحقیقت، بنیانی معقول برای اعتقاد و، درنتیجه، برای ایمان به‌منزلهٔ توکل امیدوارانه به وعده‌های الهی فراهم می‌آورد.

پانن‌برگ، علاوه بر این‌ها، در جهت اثبات واقعیتِ حکایت مربوط به خالی‌بودن مقبرهٔ عیسی دلایلی طرح می‌کند، ولی این کار بسی دشوارتر است و براهین ارائه‌شده نیز قوت و استحکام کمتری دارند. به‌طور مثال، پانن‌برگ باید به‌نحوی این نکته را توضیح دهد که چرا پولُس رسول به این واقعه اشاره‌ای هم نکرده است. این فرض او که در نامه‌های پولُس رسول صرفاً هیچ‌گاه مناسبتی برای اشاره به این واقعه پیش نیامده است مسلماً توضیحی کافی برای این فقدان نیست. ولی پانن‌برگ خود اذعان دارد که شواهد و دلایل مربوط به این نکته چندان قوی نیست، و به‌درستی بر این امر تأکید می‌گذارد که شواهد اصلی و حیاتیِ همان موارد رؤیت عیسی پس از رستاخیز است و اعتبار آن سنت نیز به‌تمامی مستقل از مسئلهٔ مقبرهٔ خالی است.

رستاخیز و الوهیت عیسی

در گذشته تلاش‌های بسیاری صورت گرفته است تا ریشهٔ آموزهٔ الوهیت عیسی به زندگی خاکی او بازگردانده شود. با توجه به گرایش شناخته‌شدهٔ کلیسای اولیه درجهت انتساب الهیات خاص خود به زندگی و تعالیم عیسی پیش از واقعهٔ تصلیب و استفاده از عیسی به‌منزلهٔ سخنگوی آموزه‌های کلامی خویش، تلاش‌های فوق چندان موفقیت‌آمیز نبوده است. و این یعنی موارد گوناگون طرح دعوی الوهیت که به عیسی نسبت داده می‌شود، در همه حال، باید مشکوک تلقی شود. به‌علاوه، آشتی‌دادن این دعوی صریح با آگاهی حقیقتاً بشری کاری دشوار است.[۱]

۱. به بیان دیگر، انسانی که از سرشت متناهی و محدودیت‌های خویش آگاه باشد و ←

https://t.me/ketabhayemontakhabe

با توجه به این مشکلات، متألهان دیگری چون بولتمان کوشیده‌اند تا منشأ آموزهٔ شخص مسیح را در ایمانِ کلیسای اولیه بیابند. اما، به دلایل فوق‌الذکر، تصور ظهور ایمان و محتوای آن، از طریق تکوین خودانگیخته، دشوار است.

رأی پانن‌برگ مبنی برجُستنِ مستقیمِ ریشهٔ اعتقاد به الوهیت عیسی در واقعهٔ رستاخیز، از هر دو نظر فوق، قابل قبول‌تر است. پانن‌برگ، ظهور اعتقاد به الوهیت عیسی و دلیل تأثیر عمیق این اعتقاد بر روایاتِ زندگی خاکی وی را، چنانچه باید و شاید، توضیح می‌دهد. مزیت دیگر این نظر باز گذاردن و طرح این امکان است که عیسی (در این معنای خاص) واجد منزلت الوهی بود و، بااین‌حال، در زندگی خاکی خود از محدودیت‌های ذاتیِ آگاهی بشری معاف نبود. اگر این موضع به‌راستی آزمون انتقادی را تاب آورد، بسیاری از معضلات و تناقضات دیرپای مسیح‌شناسی را حل خواهد کرد.

استدلال پانن‌برگ (طبق معمولِ این‌گونه موارد) به‌غلط ساده می‌نماید؛ حال آنکه، درواقع، هم پیچیده است و هم ظریف. یادآوری آنچه پیش‌تر دربارهٔ وحی به‌مثابه تاریخ گفته شد شرط رهیافت بدان است. وحی به‌مثابه تجلی نفسِ خداوند درک می‌شود. این وحی غیرمستقیم است. خداوند از طریق فعل خویش در تاریخ مکشوف می‌شود. اما خداوند هرگز نمی‌تواند به‌طور کامل در تاریخ مکشوف شود، مگر در پایان تاریخ؛ زیرا آینده همواره باز است و ظهور امورِ سراسر جدید و بی‌سابقه همیشه ممکن است. تفکر آخرالزمانی سرانجام به مفهوم تمامیت (کلیت) و کامل‌شدن تاریخ دست می‌یابد. در این پایان یا کامل‌شدن تاریخ است که جلال خداوند به‌تمامی آشکار می‌شود. این کمال، یا پایان تاریخ، رستاخیز همگانیِ مردگان را هم شامل می‌شود. و

← مشاعرش نیز هنوز مختل نشده باشد نمی‌تواند به‌نحوی «صریح» دعوی خدایی کند. در اینجا منظور از قید «صریح» جنبهٔ غیرنمادین، عادی و آشکار چنین ادعایی است. حتی «اناالحق» گفتنِ منصور حلاج نیز بی‌تردید فاقد چنین «صراحتی» بود. م.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

فقط در متن این باورهاست که سنت یهودی مسئلهٔ رستاخیز را مورد توجه قرار می‌دهد. ازاین‌رو، واقعهٔ برخاستن عیسی از میان مردگان به‌ناچار باید به‌منزلهٔ طلایه یا تجربهٔ قبلیِ پایان [جهان، در مقیاسی کوچک] تعبیر و تفسیر شود. بنابراین، در هیئتِ احیاشده و جلال‌یافتهٔ عیسی مسیح است که انکشاف نفسِ خداوند کامل می‌شود.

ولی کامل شدن انکشاف نفس [الهی] ضرورتاً رخدادی یکتا و بی‌همتاست. هرگونه انکشاف بعدی حاکی از نقصانِ انکشاف قبلی است. درنتیجه، این رخداد باید منحصربه‌فرد باشد.

به‌علاوه، کامل‌شدن انکشاف نفس لزوماً متضمن یکسانی شخص مکشوف و رسانه‌ای است که [آن شخص را] منکشف می‌کند؛ زیرا در درغیراین صورت، رسانه به‌هرحال تا حدی انکشاف نفس را تیره و مخدوش می‌کند و درنتیجه، انکشاف، دیگرکامل نخواهد بود. ازاین‌رو، وجود نوعی این‌همانی یا یکسانی واقعی میان خدا و مسیحِ برخاسته [از میان مردگان] ضروری است. بدین‌ترتیب، آموزهٔ تجسد نتیجهٔ تصدیق عیسی در مقام وحی و تجلی نهایی خداوند و وابسته به چنین تصدیقی است. و این نیز نتیجهٔ تأیید واقعیت رستاخیز او به‌منزلهٔ رخدادی تاریخی و تشخیص معنای این رخداد در متن و زمینهٔ آخرالزمانی آن است. معکوس ساختن ترتیب توالی [اجزای] این شناخت نیز ممکن نیست.

حال، گیریم که ترتیب شناخت (ordo cognoscendi) به‌راستی بدین‌گونه است؛ تکلیف سلسله‌مراتب وجود (ordo essendi) چه می‌شود؟ به‌عبارت‌دیگر، گیریم این واقعهٔ رستاخیز است که در آن، عیسی در مقام آن مسیح که با خداوند یکی است تصدیق می‌شود. آیا در لحظهٔ وقوع همین رخداد است که او مسیح خداوند می‌شود؟ به اتکای برخی از قطعات متون مقدس، به‌ویژه در قدیمی‌ترین لایه‌های سنت عهد جدید، می‌توان احتمال داد که پاسخ مثبت است. نامه به رومیان (۱، ۳-۴) در این مورد بسیار گویاست:

https://t.me/ketabhayemontakhabe

و اما پسر او، خداوندگار ما عیسی مسیح، که در جسم از ذریهٔ داود است و در تقدس روحانی، با برخاستن از میان مردگان، با قدرت تمام، همچون پسر خدا متمایز گردید.[۱]

چنان که از پانن‌برگ انتظار می‌رود، نمی‌کوشد تا نوعی وحدت عقیده را بر عهد جدید تحمیل کند، که غیبتش کاملاً آشکار است. عهد جدید حاوی دریافت‌های گوناگونی از نسبت عیسی با خداست. و این دریافت‌های متفاوت با وجوه متفاوت زندگی عیسی مرتبط است. از این‌رو، ظاهر عبارات عهد جدید می‌تواند حاکی از آن باشد که عیسی به هنگام رستاخیز، غسل تعمید، یا تولد، پسر خدا (یا پسرخواندهٔ خدا) شد. بااین حال، شکی نیست که رستاخیز او همان حادثه یا گام حیاتی در انکشاف رابطهٔ او با پدر تلقی می‌شد، اما «واقعهٔ رستاخیز در قبال اَعمال پیش از رستاخیز عیسی واجد نیرویی است که گذشته را تغییر می‌دهد».[۵] از این‌رو، این بیان که عیسی تا زمانِ رستاخیزِ خویش پسر خدا نشد درست نیست.

این عبارتی به‌غایت مهم و به‌طرز هولناکی غامض و دشوار است. پانن‌برگ نسبت به نماد پسرخواندگی و نحوهٔ ظهور آن در عهد جدید بی‌میل نیست. «بااین‌وجود»، به گفتهٔ او،

این تصور که عیسی صرفاً درنتیجهٔ رستاخیز خویش صاحب الوهیت شد قابل‌دفاع نیست. در بحث‌های خود در مورد معنای واقعهٔ رستاخیز، دیدیم که ماهیت [و درجهٔ اعتبار] تصدیق و تأیید دعوی پیش از مرگ و رستاخیز عیسی با واقعهٔ رستاخیز مرتبط است. پس می‌توان گفت واقعهٔ رستاخیز تا این حد واجد قدرت تأثیرگذاری بر گذشته است. مسئله این نیست که عیسی صرفاً به چیزی بدل شد که پیش‌تر نبود، بلکه [نکتهٔ اصلی] تأیید دعوی پیش از رستاخیز او از سوی خداوند است. این تأیید، این تجلی و

۱. این آیات در *Good News Bible* به‌صورت ساده‌تری ترجمه شده است، که برگردان فارسی آن چنین است: «... و اما پسر او، خداوندگار ما عیسی مسیح است: او، به‌لحاظ انسانی، از اخلاف داود بود؛ به‌لحاظ تقدس الهی‌اش، با قدرتی سترگ نشان داده شد که او به‌واسطهٔ برخاستن از میان مردگان، پسر خداست.». م.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

ثبوت «الوهیت او در مقام پسر خدا» از سوی خداوند، همان نکتهٔ جدیدی است که در واقعهٔ رستاخیز آشکار شد. بااین‌حال، رستاخیز، به‌منزلهٔ تأیید الهی، واجد قدرت تأثیرگذاری بر گذشته، یعنی بر تعالیم و اَعمال پیش از رستاخیز عیسی است، اعمالی که خودبه‌خود به‌منزلهٔ اعمال ملهم از مرجعیت و اقتدار الهی تصدیق‌پذیر نبود و، به‌علاوه، تعیین قطعی مرجع و منشأ آن‌ها ممکن نبود. اما مشروعیت الهی این اعمال در پرتو رستاخیز عیسی عیان شد. اینکه هر واقعه‌ای واجد قدرت تأثیرگذاری بر گذشته است، در واژگان قضایی و حقوقی، امری آشناست. قوانین و مصوبات می‌توانند عطف‌به‌ماسبق شوند، اما چنین تصوری برای تفکر هستی‌شناسانهٔ متعارف امری غریب و بیگانه است. ولیکن آنچه گفته شد متضمن ادعایی منحصر به‌فرد در باب واقعهٔ ظهور مسیح نیست، ادعایی که به‌لحاظ هستی‌شناختی غیرقابل‌فهم و، درنهایت، حکمی توخالی می‌بود. به‌عکس، تصور قدرت تأثیرگذاری بر گذشته متضمن برخورداری از معنا و دلالت عامِ هستی‌شناسانه است. البته تردیدی نیست که مفهوم ذات در سنت فلسفی یونان اجازه نمی‌داد این وجه از مسئله آشکار شود، زیرا برای تفکر یونانی همه‌چیز به‌ذات همواره همان بوده است که هست. بااین‌وجود، نزد آن تفکری که نقطهٔ شروعش ذات یا جوهری فراتر از زمان نیست، و ذات هر چیز را معادل بخشِ بادوام و لایتغیر آن نمی‌داند، یعنی برای آن تفکری که آینده را امری باز و آزاد تلقی می‌کند و به‌نحوی پیش‌بینی‌ناپذیر اموری نو و بی‌سابقه به‌همراه می‌آورد و هیچ‌چیز نمی‌تواند به‌منزلهٔ امری مطلقاً تغییرناپذیر در برابر آن‌ها تاب آورد ــ برای چنین تفکری ــ فقط آینده تعیین می‌کند که این یا آن چیز به‌راستی چیست. بدین‌ترتیب، ذات انسان، یک وضعیت، یا حتی کل جهان را هنوز نمی‌توان از آنچه هم‌اینک مشهود است، دریافت. همه‌چیز در گرو آینده است. هنوز باید دید که وضعیت انسان و جهان در آینده چگونه خواهد بود. بدین لحاظ، تعیین ذات عیسی به‌شیوهٔ عطف‌به‌ماسبق، و از منظر پایان زندگی او، یعنی از منظر رستاخیز عیسی، چه ازلحاظ معرفت ما [به ذات عیسی] و چه از لحاظ تحول وجود خود او، موردی خاص و منحصربه‌فرد نیست. اگر عیسی از میان مردگان برنخاسته بود، چنین نتیجه‌گیری می‌شد که دعوی قبلی او در باب یگانگی با خداوند نیز بی‌اساس بوده است. اما

https://t.me/ketabhayemontakhabe

به‌واسطهٔ واقعهٔ رستاخیز، چنین نتیجه می‌شود که هم ازلحاظ شناخت ما و هم از لحاظ واقعیتِ تاریخی، عیسی با خداوند یکی است و پیش‌ترنیز بر مبنای تأثیرآینده برگذشته به‌نقد با خدا یکی بوده است.[۶]

این نیز از خصایص پانن‌برگ است که، در چند پاراگراف کوتاه، تقریباً نظام به‌تمامی نوینی از هستی‌شناسی طرح می‌کند. درک و شناخت دقیق نکات مورد نظراو و تشخیص چگونگی سنجش اعتبار و درستی آن‌ها به‌راستی دشوار است. اینکه هر موجودی از اساس و به‌ذات همان چیزی است که خواهد شد چندان غریب و ناآشنا نیست. برخی ریشه‌های آن را می‌توان در فلسفهٔ یونان یافت. و می‌توان با ارائهٔ مثال‌هایی نظیرمورد دانهٔ بلوطی که ــ براساس تصوری معقول ــ به‌واقع، ذات درخت بلوط را در خود نهفته دارد، این نظریه را توضیح داد. اما پانن‌برگ به‌صراحت این تلقیِ آشنا از مسئله را، که می‌گوید هر چیزی در ذات همانی است که خواهد شد، طرد می‌کند.

البته او این تصور را به‌منزلهٔ الگویی برای [درک] وجه وجود الوهی مسیح در حیات خاکی خویش طرد می‌کند، و در این کار به‌یقین حق با اوست. اگرچه عهد جدید در مواردی از افزون‌شدن محبت خدا و انسان نسبت به عیسی سخن می‌گوید، ولی هیچ اشاره‌ای حاکی از آنکه الوهیت عیسی به‌منزلهٔ استعدادی بالقوه در متن انسانیت او پرورش می‌یابد به‌چشم نمی‌خورد.

پس، بالأخره، معنای این سخن، که رستاخیز مسیح به‌لحاظ زندگی خاکی او واجد معنا و اهمیتی است که عطف به‌ماسبق می‌شود، چیست؟ قیاس قضایی، که پیش‌تر بدان اشاره شد، به‌واقع کمکی به حل مسئله نمی‌کند. درست است که در برخی مواقع قوانین عطف به‌ماسبق می‌شوند، ولی سوای این واقعیت که حقوق‌دانان این کار را عموماً نشانهٔ عملکرد بد دستگاه قضایی می‌دانند، این‌گونه قانون‌گذاری از طریق حکم یا فرمان قانونی تحقق می‌یابد؛ و درنتیجه، صرفاً می‌تواند منزلت حقوقی یا قانونی امور را تعیین کند، نه منزلت هستی‌شناختی آن‌ها را. به‌طورمثال، هر دولتی

https://t.me/ketabhayemontakhabe

می‌تواند قانونی تصویب کند که به‌موجب آن انسانیت افراد سیاه‌پوست از انسانیت افراد سفیدپوست مجزا و متفاوت است. ولی خوشبختانه، این امر هرگز واقعیت‌ها را تغییر نمی‌دهد. تصویب چنین قانونی، انسانیتِ ذاتیِ هیچ‌یک از این دو گروه را تعیین نمی‌کند.

می‌توان چنین استدلال کرد که در این مورد خاص، فرمانِ فرمانِ الهی است، و حکم و فرمان الهی، به‌خلاف فرمان انسانی، واجد قدرت خلاقه است و، ازاین‌رو، می‌تواند با تأثیرگذاری بر گذشته منزلت هستی‌شناختی امور را تعیین کند. اگر این نظر را با مفهوم گزینش الهی و فرمان ابدی خداوند مرتبط سازیم، آن‌گاه، شاید عنصری از حقیقت در آن یافت شود (من نیز در ادامهٔ بحث خواهم کوشید تا هستی‌شناسی پانن‌برگ را در مورد شخص مسیح با آموزهٔ او در باب جاودانگی خداوند مرتبط سازم.) ولی شکل افراطی بیان این نظر متضمن نوعی اعتقاد به نیروهای مافوق طبیعی است که هم عنصری خارجی را به اصل مطلب اضافه می‌کند و هم با فحوای عهد جدید و تفکر خود پانن‌برگ ناسازگار و نامأنوس است. به‌علاوه، بحث ما بر سر یک هستی‌شناسی عام و کلی است. پانن‌برگ قصد ندارد از نوعی هستی‌شناسی خاص برای [توجیه] واقعهٔ ظهور مسیح دفاع کند.

نکات متعددی را می‌توان به قصد توضیح و دفاع از نظر پانن‌برگ دربارهٔ قدرت تأثیرگذاری واقعهٔ رستاخیز برگذشته مطرح ساخت. مورد اول نکته‌ای زبان‌شناختی است. بعضی صفات است که در سراسر امتداد زمانیِ هویت یک شخص، بدو منتسب می‌شود. اگر کسی در اعتراض به: «مشهورترین شاعر اسکاتلند در ۲۵ ژانویهٔ سال ۱۷۵۹ متولد شد» چنین اظهار نظر کند که «خیر، درست نیست، زیرا در آن تاریخ او هنوز هیچ شعری نسروده بود»، صرفاً حماقت و کج‌فهمی خود را آشکار کرده است. ما با چنین شخصی مجادله نخواهیم کرد. ولی اگر به هر دلیلی حرف او را جدی بگیریم، بدو توضیح خواهیم داد که «دستور زبان» ویژهٔ این نوع انتساب صفت را بد فهمیده است؛ زیرا این‌گونه صفات به‌تمامیت هویت اشخاص اطلاق می‌شود.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

صفت مسیح [یا مطهّر] در آغاز، مثال اعلای این‌گونه صفات است. سخن‌گفتن دربارهٔ مسیح‌شدنِ این یا آن‌کس تناقض در عبارت است. و پانن‌برگ به‌خوبی از این نکته آگاه است. «پرتو نوری که از واقعهٔ رستاخیز بر عیسای پیش از رستاخیز باز پس می‌افتد شخصِ او را در مقام یک کل دربرمی‌گیرد.»[۷]

در ثانی، همواره باید به‌یاد داشت پرسشِ منزلت عیسی در مقام مسیح، پرسشی مربوط به پیوند جاودانی او با خداوند است. و هم اینجاست که آموزهٔ پانن‌برگ در باب رابطهٔ زمان و ابدیت، نقشی تعیین‌کننده می‌یابد. بنا بر این آموزه، کل زمان به مفهومی خاص در محضر خدا با هم حاضر است. خداوند حیاتی واقعی در زمان دارد، اما نه به‌صورتی که ما زمان را تجربه می‌کنیم. زمان برای خداوند هرگز محدودیتی ایجاد نمی‌کند. او، به‌خلاف ما، از دسترسی به گذشته و آینده محروم نیست. در آن تجلیِ فرجامینِ حقیقت الهی، رستاخیز عیسی همراه با تولد او حاضر خواهد بود. در مقام پیشگویی و تحقق پیشینیِ این زمانِ آخر است که عیسی هم در تولد و هم در رستاخیز خویش، مسیحِ خداوند است. آنچه عیسی را به مسیح بدل می‌کند نسبت و پیوند او با خداوند است، نه رابطهٔ او با ما. بنابراین، رابطهٔ میان عیسای پیش از رستاخیز و هستی پس از رستاخیز او باید از منظر الهی نسبت به زمان فهمیده شود.

و نکتهٔ سوم آنکه ما باید تفکر خود را از نفوذ دائمی متافیزیک یونانی ــ به‌ویژه متافیزیک افلاطونی ــ رها سازیم تا بتوانیم قدرت نظریهٔ پانن‌برگ را ارزیابی کنیم. در پانوشت مربوط به یکی از قطعاتی که از وی نقل‌قول کردیم، پانن‌برگ به مقالهٔ خود، «حقیقت چیست؟» اشاره می‌کند.[۸] در این مقاله، او دو نکتهٔ مهم مطرح می‌کند که با مسئلهٔ تأثیرگذاری واقعهٔ رستاخیز بر گذشته مرتبط است. نخست آنکه او تمایز میان نگرش یونانی و عبری به حقیقت را تصریح و تدقیق می‌کند. از دید یونانیان، حقیقت چیزی است نهفته در پس ظاهر متغیر اشیا و امور. اما در نظر عبریان، حقیقت آن چیزی است که رخ می‌دهد. در شیوهٔ تفکر اولی

https://t.me/ketabhayemontakhabe

[یونانی]، وقوع رخداد در زمان نمی‌تواند به‌لحاظ تعیین ذات یا جوهر ابدیِ یک پدیده، واجد نیرویی مقوّم یا برسازنده (constitutive force) باشد. اما در دومین شیوهٔ تفکر [عبری]، چنین نیرویی وجود دارد. اگر اعتبار و درستی طرز تفکر عبری بیشتر باشد (و پانن‌برگ بر این باور است که می‌تواند این برتری را ثابت کند)، آن‌گاه اگر بگوییم رستاخیز عیسی به‌لحاظ کل جریان هستی او در زمان، برخوردار از نیرویی برسازنده است، سخن ما بی‌ربط و بی‌معنا نخواهد بود.

در همین مقاله، پانن‌برگ چنین استدلال می‌کند که حقیقت تا آنجا که ما در محدودهٔ تاریخ بدان دسترسی داریم، همواره با توجه به افق متناهی دیدگاه ما، امری نسبی و محدود است. فقط در پایان تاریخ است که سرانجام حقیقتِ همهٔ آنچه رخ داده است معیّن و معلوم خواهد شد. عیسی در رستاخیز خویش، این پایان را از پیش خبر می‌دهد. بنابراین، رستاخیز او، نه‌فقط در مورد صدق اخبار مربوط به تاریخچهٔ شخصی او پیش از مرگ، بلکه در مورد همهٔ رخدادهای تاریخ واجد نیرویی برسازنده است.

این ملاحظات به‌هیچ‌وجه همهٔ مشکلات و نکات تیره و غامضی که آموزهٔ پانن‌برگ را دربارهٔ معنای مسیح‌شناختی رستاخیز احاطه کرده است رفع نمی‌کنند؛ اما بی‌شک، آن را بیش از گذشته موجّه و پذیرفتنی می‌سازند.

چنان‌که پیش‌تر گفتم، تلاش برای ارائهٔ هستی‌شناسی‌ای به‌تمامی نوین در یک یا دو صفحه، از خصوصیات پانن‌برگ است. این حکم، به شرط توجه به معنای دقیق اجزا و کلمات آن، کاملاً صادق است. گرایش تاریخی اندیشهٔ پانن‌برگ باعث می‌شود تا او به بسط و تدقیقِ مضامین صریحاً متافیزیکی میل چندانی نداشته باشد. او ترجیح می‌دهد جنبهٔ اصیل و نو مقولات متافیزیکی‌اش به‌صورتی خودانگیخته و غیرمستقیم در قالب ساختار مفهومیِ سخنانِ انضمامی‌تر وی در باب تاریخ و جهان، آشکار شوند. اگر این نکته را از یاد نبریم، آن‌گاه توضیحات او در مورد معنای هستی‌شناسی واقعهٔ رستاخیز برای زندگی تاریخی عیسی، دیگر به چند صفحه‌ای که در آن‌ها به‌طور مستقیم به این مسئله می‌پردازد محدود نخواهد شد. این اندیشه محتوای ضمنیِ تقریباً همهٔ آثار اوست.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

او خود کاملاً واقف است که مشکلات و پرسش‌های حل‌نشدهٔ بسیاری آرای او را در باب اتخاذ رهیافتی جدید به مسیح‌شناسی احاطه کرده است. در مقدمهٔ کتاب **عیسی: خدا و انسان** می‌نویسد:

> این گمان که با این کار [اتخاذ رهیافت الهیات تاریخی] مسئلهٔ اصلی چنانچه باید روشن خواهد شد، یقیناً به ذهن من خطور نکرده است. برعکس، یکایک مباحث مسیح‌شناختی مطرح‌شده در این کتاب حاکی از وجود نتایج و الزاماتی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی است که جملگی باید به‌طور مستقل و جامع بررسی شوند.[۹]

دستاورد و سهم اصلی پانن‌برگ کشف روش جدید کلامی است. ازاین‌رو، بخش وسیعی از کار او از اساس ماهیتی آزمایشی دارد. او طرح اولیهٔ راه‌حل‌های جدید برای مسائل اصلی را ترسیم می‌کند، اما کار پرداخت و آزمون این راه‌حل‌ها به‌تفصیل هنوز باقی است. به سبب شیوهٔ خاص تلفیق روش‌های انتقادی ـ تاریخی و نظام‌مند از سوی پانن‌برگ، به‌احتمال قوی گروه‌های متشکل از محققان، و نه پژوهش‌گران منفرد، کارِ تکمیل طرح‌های اولیه را پیش خواهند برد. کتاب **وحی به‌مثابه تاریخ**، که در آن پانن‌برگ با محققانی از رشته‌های گوناگون همکاری داشت، مثال بارز شیوهٔ این پژوهش است.

آرای پانن‌برگ دربارهٔ دلالت و معنای مسیح‌شناختی واقعهٔ رستاخیز، در مقام برنامه‌ای تحقیقاتی که هنوز لازم‌الاجراست، واجد اهمیتی بنیانی است. این آرا، علاوه بر مشکلات و نکات غامض، امکاناتی بس جذاب را در خود نهفته دارد. توصیف پانن‌برگ از الوهیت عیسی با موفقیت کامل از [آمیخته‌شدن با] تصور هولناک یک خدا ـ انسانِ دورگه پرهیز می‌کند. این توصیف به عیسی اجازه می‌دهد تا در تجربهٔ ذهنی خویش، طی دورهٔ میان تولد و مرگ خود، به‌تمام و به‌صورتی بسیط، انسان باشد. بااین‌وجود، بنا به همین توصیف، عیسی به‌صورتی عینی و حقیقی ـ به‌اتکای همان حقیقتی که فقط در پایان تاریخ آشکار خواهد شد ـ درعین‌حال، معرّف حضور خدا در تاریخ است.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

کار پانن‌برگ، تلاش جدید و جالب‌توجه و مهمی در جهت پاسخ‌گویی به شرایط و الزامات بس‌دقیق و دشوار کیشِ کالسدون[۱] است؛ تلاشی برای وحدت خدا با انسان در مسیح به‌صورتی که خدا، خدا بماند و انسان، انسان؛ تلاشی برای حفظ تمایز میان آن‌ها، بدون تقسیم یا تجزیهٔ هویت شخص [عیسی مسیح].

اگر به مسئله از منظر تأیید دعوی عیسی توسط رستاخیز او بنگریم، منطق درونی مسئله حکم می‌کند عیسی همواره، و نه فقط پس از تاریخ خاصی در زندگی خود، با خدا یکی بوده باشد. و با توجه به جاودانگی خداوند، خصلت وحیانی رستاخیز عیسی بدان معنی است که خداوند همواره، حتی پیش از تولد زمینی عیسی، با او یکی بوده است. عیسی از ازل تا ابد خلیفهٔ خدا در خلقت است. اگر جز این بود، عیسی به‌شخصه یگانه تجلی خدای جاودان نمی‌بود. ما دیگر نمی‌توانیم مستقل از عیسی در باب الوهیت جاودان خداوند اندیشه کنیم و این، به‌واقع، معنای رستاخیز عیسی است.[۱۰]

پانن‌برگ هیچ میلی به طرح این نظر که گویا زمانی عیسی پسر جاودان خدا نبوده ندارد؛ ولی نکتهٔ مهم‌تر بی‌میلی او به الهیات سنتیِ مبتنی بر آموزهٔ تجسد است؛ زیرا این دیدگاه حاکی از آن است که در دوره‌ای خاص، پسر جاودان خداوند از انسان خاکیِ موسوم به عیسی مستقل و جدا بوده است. به گمان او، این امر مبیّن فهمِ نادرستِ نسبتِ میان زمان و ابدیت است. در پس این دیدگاه، فهمی اسطوره‌ای از کنش خداوند در محدودهٔ جهان پنهان گشته است. این نگرش دو عنصری را

۱. اشاره به چهارمین و آخرین شورای کلیسای متحد صدر مسیحیت که در سال ۴۵۱ در کالسدون برگزار شد. این شورا به شیوه‌ای به‌غایت دیالکتیکی و در تقابل با شعور متعارف و عقاید پیروان نظریهٔ سرشت واحد عیسی مسیح (monophysitism) ـ که درعمل عیسی را به موجودی مافوق بشری بدل می‌کرد ـ بر سرشت دوگانهٔ او تأکید نهاد: عیسی به‌تمامی خدا و به‌تمامی انسان است. در الوهیت خویش با خدای پدر و در انسانیت خویش با ما هم‌جوهر است. دو سرشت الوهی و انسانی او سراسر جدایی‌ناپذیر و، درعین‌حال، کاملاً متمایزند. وحدت آن‌ها در قالب یک شخص با وجود مستقل (hypostasis) بری از هرگونه دوگانگی است، هرچند این وحدت به‌هیچ‌وجه تفاوت و تمایز میان الوهیت و انسانیت عیسی مسیح را نقض یا کم‌رنگ نمی‌کند. م.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

از هم جدا می‌سازد که باید درون شکاف و جدایی، از هم متمایز شوند: پسر جاودان خداوند و انسانِ موسوم به عیسی. [۱۱]

البته استعمال واژگان ملهم از آموزهٔ تجسد در مورد عیسی نامشروع نیست، به شرطی که پیوند آن‌ها با دیدگاه عهد عتیق نسبت به تاریخ و رابطهٔ میان زمان و ابدیت حفظ شود. اما به محض گسسته‌شدن این پیوند، این نحوهٔ سخن‌گفتن [از تجسد عیسی] به روایتی سراپا اسطوره‌ای از «نزول» یکی از خدایان بدل خواهد شد.

پیش از آنکه نظر پانن‌برگ را دربارهٔ رابطهٔ میان خدا و انسان در شخص عیسی مسیح بیشتر بررسی کنیم، باید به حد کافی در آموزهٔ او در باب خداوند دقیق شویم.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

فصل ششم

مفهوم خدا نزد یهودیان و یونانیان

ما در دو مرحله آموزهٔ پانن‌برگ در باب خداوند را بررسی می‌کنیم: نخست با رجوع به آموزهٔ فلسفیِ خدا؛ و سپس با رجوع به آموزهٔ تثلیث یا وحدت ثلاثی الوهیت. آموزهٔ فلسفی خداوندْ پانن‌برگ را با مشکلات خاصی روبه‌رو می‌کند. او بر عنصر آخرالزمانی مسیحیت تأکید می‌گذارد، و بر اساس تفسیر او از ایمان، تداوم نقش مرکزی این عنصر امری ضروری است. عنصر آخرالزمانیْ همان مفتاحی است که بدون آن، کل انجیل بی‌معنی می‌شود. معنای زندگی، مرگ و رستاخیز عیسی در مقام انکشاف نفس غایی خداوند به‌نحوی جدایی‌ناپذیر با این برداشت سنتی-تاریخی از تفسیر مشخصاً یهودیِ تاریخ به‌منزلهٔ تاریخِ الهی گره خورده است.

ولی دقیقاً همین عنصر آخرالزمانی بود که خنده و تمسخر یونانیان را برمی‌انگیخت. چنین به‌نظر می‌رسید که این عنصر به‌کلی با روح فلسفهٔ آنان ناسازگار است و یونانیان به‌سختی می‌توانستند آن را جدی بگیرند. از دید آنان، تصور خدایی که خود را در تاریخ درگیر می‌کند بی‌معنا و باورنکردنی بود. تصور رستاخیز جسمانی نیز مسخره‌تر از آن می‌نمود که سزاوار تحقیق فلسفی باشد. به اعتقاد آنان، تصدیق وجود عنصری حادث و پیش‌بینی‌ناپذیر در ارادهٔ الهی ــ و درنتیجه، دل واقعیت ــ چیزی نبود مگر خردستیزیِ ناب.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

بررسی جامع و مفصل وضع ناشی از این تقابل ــ به‌ویژه در مورد آموزهٔ خدا ــ در کلیسای عصرهلنیسم، صرفاً مسئله‌ای مربوط به باستان‌شناسی کلامی نیست. این مسئله‌ای است که عمدتاً حل‌نشده باقی ماند و، به‌اعتقاد پانن‌برگ، ریشهٔ اصلی بخش مهمی از الحاد معاصراست.

ولی چرا باید اجازه دهیم مسئلهٔ اِعمال مفاهیم فلسفهٔ یونان برآموزهٔ خداوند مشکل ما را پیچیده‌ترسازد؟ چرا نباید همراه با ترتولیئن[1] بکوشیم تا به‌تمامی در مدار مفاهیم کتاب مقدس باقی بمانیم؟

گه‌گاه چنین به‌نظر می‌رسد که پانن‌برگ دقیقاً همین هدف را دنبال می‌کند. او با تاریخ و فلسفهٔ تاریخ اُنس‌والفتِ بس بیشتری دارد تا با متافیزیک. ولی آگاهی او از برگشت‌ناپذیری سیر تاریخ عمیق‌تر از آن است که به او اجازهٔ انجام چنین کاری دهد. خوب یا بد، واقعیت آن است که، در عمل، پیوندی بس‌غریب و نامحتمل میان الهیات تاریخی‌ـ‌سنتی عبری و الهیات فلسفی یونانی صورت پذیرفت. این پیوند تأثیری عمیق و محوناشدنی بر تصور مفهومیِ ما از آموزهٔ خدا به‌جا گذاشت، و این تأثیر اکنون عمیقاً در سنت ما ریشه دوانده است. ما نمی‌توانیم آن را نادیده گرفته و کتاب مقدس خود را چنان بخوانیم گویی از زمرهٔ نسل اول مسیحیان اورشلیم هستیم که چنین حوادثی هرگز برآنان رخ نداده بود.

ازاین‌رو، در وهلهٔ نخست به دلیل رهیافت تاریخی او به پرسش خدا، و نه به‌رغم آن، است که پانن‌برگ ضرورت درگیرشدن با رهیافت فلسفی را حس می‌کند. او با لحنی انتقادی از آن دسته نظام‌های کلامی‌ای یاد می‌کند که می‌کوشند عناصر فلسفی و متافیزیکی را از آموزهٔ خدا حذف کنند، عناصری که از خلال برخورد با فلسفهٔ یونان در این آموزه ادغام شدند. در قرن نوزدهم، آلبرشت ریتشل (A. Ritschl)، متأله پروتستان،

۱. ترتولیئن (Tertullian)، متأله و متفکر دینی قرن سوم میلادی، که باید او را بنیانگذار الهیات لاتینی دانست. او در تقابل با متألهان یونانی‌مشرب و یونانی‌زبان قرون اول و دوم خواهان حذف تأثیر فلسفه‌های یونانی و استقرار الهیات برپایهٔ کتاب مقدس و سنت رسولان (apostolic tradition) بود. م.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

اظهار تأسف می‌کرد که چرا به‌واسطهٔ نفوذ تفکر یونانی، متافیزیک نظری به قلمرو الهیات راه یافته است. او، متأثر از فلسفهٔ کانت، بر آن بود که موضوع و مسئلهٔ اصلی، الهیات، بیشترْ داوری‌های ارزشی است تا فهم نظری. هارناک (Harnack) نیز، در ادامهٔ همین سنت، تفکر متافیزیکی یونان را عاملی مضرّ می‌دانست که تأثیرش موجب تباهی الهیات خدای زندهٔ اناجیل شده است. این روحیهٔ ضدمتافیزیکی هنوز به‌وفور در الهیات جدید حضور دارد و همهٔ متألهان اهل کتاب به‌نحوی از آن تأثیر می‌پذیرند.

ولی مشکل اصلی همهٔ آن نظام‌های کلامی‌ای که ایمان را به عناوین مختلف ــ نظیر داوری ارزشی، اطاعت، انتخاب وجودی، آزادی یا تعهد ــ از معرفت جدا می‌سازند آن است که همگی به‌طرزی اجتناب‌ناپذیر بحث خود را با خدایی به پایان می‌برند که به‌واقع آنجا نیست. تحول الهیاتِ «مرگ خدا» از درون این سنت روشنگر همین نکته است.

پانن‌برگ به‌صراحت می‌گوید ایمان از معرفت ناشی می‌شود، و نه بالعکس. و ازاین‌رو، ایمان متکی بر تصدیق‌های ما در باب واقعیت است. این تصدیق‌ها خود بر دو نوع‌اند: نخست، تصدیق‌های مربوط به حقایق تاریخی خاص ــ تاریخ بنی‌اسرائیل، و زندگی و مرگ و رستاخیز عیسی؛ دوم، تصدیق‌های مربوط به معنای این حقایق در ارتباط با کل تاریخ بشری. اما «کل تاریخ بشری» خودْ مفهومی متافیزیکی است که تصور آن بدون رجوع به امر جاودان و متعالیْ ممکن نیست. بنابراین ما ملزم هستیم تا در باب واقعیت، هم به‌لحاظ متافیزیکی و هم به‌لحاظ تاریخی، احکامی صادر کنیم. و این دو نوع حکم هرگز به‌تمامی مستقل و بی‌ارتباط با هم نیستند. ولی لازم است که میان این دو، آگاهانه، نسبت نزدیک‌تری برقرار سازیم. می‌توان گفت موضوع و مقصود تحقیقات کلامی پانن‌برگ نیز همین است.

بااین‌وجود، تأکیدنهادن بر عنصر و زمینهٔ آخرالزمانیِ پیام مسیحی و، همزمان با آن، توجیه و دفاع از سرایت مفاهیم متافیزیکی یونان به سنت اهل کتاب مستلزم عزمی راسخ و اندیشه‌ای قوی است. تأثیر و

https://t.me/ketabhayemontakhabe

نفوذ فلسفهٔ یونانی موجب شد تا آن به‌اصطلاح «صفات متافیزیکی» خداوند به‌صورتی نظام‌مند بسط یابند، صفاتی چون وحدت، جاودانگی، نامتناهی‌بودن، تغییرناپذیری، تأثیرناپذیری و از این قبیل. این آموزه‌های متافیزیکی عمدتاً به‌صورتی مستقل از فهم تاریخی [پرسش] خداوند بسط یافتند، فهمی که در عهد عتیق و همچنین در زمینهٔ آخرالزمانی عهد جدید کاملاً مشهود است. این آموزه‌ها از درون مواد و مطالبی بسط یافتند که از قبل در سنت فلسفی یونان موجود بود. بدین‌ترتیب، جاودانگی خداوند به‌منزلهٔ بی‌زمانی صرف تعبیر شد: خداوند فاقد هرگونه نسبت ایجابی با هر واقعه‌ای است که در ظرف زمان رخ می‌دهد، مگر در مقام arche یا اصل آغازینِ بعید آن واقعه. او بسیط و فاقد هرگونه صفتی است که از ذاتش قابل‌تمییز باشد. او وحدتی بسیط و یکدست است. او تأثیرناپذیر و، درنتیجه، برکنار از حوادث جهان است.

پانن‌برگ تصدیق می‌کند که نمی‌توان این تأملات نظریِ مشخصاً یونانی در باب ماهیت ذاتی امر الهی را یکسره و به‌سادگی کنار گذاشت. در این تأملات معنایی نهفته است خصلت غایی (ultimacy) ذات الهی به‌نحوی متضمن آن‌هاست. اگر خدا همان واقعیت غایی است، پس او جاودان است. (هرآنچه می‌تواند بود و نابود شود صرفاً بخشی از جهان است، نه منشأ غایی آن.) هرآنچه تابع تغییر است جاودانی نیست. هرآنچه تغییر می‌کند، سرانجام، روزی نابود خواهد شد. هرآنچه تغییرناپذیر است هیچ پیوندی با زمان ندارد؛ زیرا زمان فقط در نسبت با تغییر وجود دارد.

در پرتو چنین تحولی در آموزهٔ خداوند، جای شگفتی نیست که زمینهٔ آخرالزمانی پیام و زندگی و سرنوشت عیسی در تعالیم کلیسا نقشی حاشیه‌ای یافت و معنا و اهمیت تاریخی آن به یاری تأویل‌های مبتنی بر تمثیل و تمثیل‌پردازی خنثی شد.

غالباً گفته می‌شود تأخیر در بازگشتِ موعود مسیح، که قرار بود رستاخیز عام مردگان و داوری نهایی را به‌همراه آورد، دلیل اصلی انحطاط پیام آخرالزمانیِ صدر مسیحیت بود. پانن‌برگ این توضیح را

https://t.me/ketabhayemontakhabe

رد می‌کند. خصلت پیشگویانهٔ رستاخیز مسیح و پیوند آن با انتظار و امید، از همان آغاز، مورد تأیید و تصدیق کلیسا بود. به گفتهٔ پانن‌برگ، به‌محض تصدیق این امر، طول فاصلهٔ میان رستاخیز عیسی و رستاخیز همگانی ــ که سرنوشت عیسی مبشّر و طلایه‌دار آن بود ــ دیگر ایرادی جدی محسوب نمی‌شود (ر.ک به قرنتیان اول، ۱۵)، بلکه مشکل اصلی بیشتر از شکستِ تلاش برای ادغام صور فکریِ الهیات آخرالزمانی و فلسفهٔ هلنیستی ناشی می‌شود.

تعجبی هم ندارد. چگونه می‌توان پذیرفت خدای فلاسفه، با آن صفات متافیزیکی‌اش، همان خدایی است که فعالانه تاریخ بنی‌اسرائیل را شکل می‌بخشد و ذات خود را در این همانی با عیسی مسیح منکشف می‌سازد و، در پایان زمان، حاضر خواهد شد تا جهان و همهٔ تاریخ را در حضور جاودان خویش گرد آورد؟

سنت یهودی ـ مسیحی و فلسفهٔ یونانی، به‌رغم تفاوت‌های آشکارشان، در برخی عناصر مهم شریک و سهیم‌اند.[۱] نخست آنکه، جریان اصلیِ فلسفهٔ یونانی نیز، همچون سنت اهل کتاب، می‌کوشید تا منشأ غایی همهٔ موجودات را کشف کند و نسبتی درست با آن برقرار سازد. البته انگیزهٔ اصلی متفکران یونانی کنجکاوی صِرف نبود. آنان جویای رستگاریِ مبتنی بر معرفت بودند و اعتقاد داشتند واقعیت غایی امری الهی است.

دستاورد یونانیان کشف صورت عام و کلیِ آن پرسشی بود که از دل هرگونه هستی متناهی ــ به‌ویژه هستی بشری ــ برمی‌خیزد و تقدیر خاصِ قوم بنی‌اسرائیل دریافت پاسخی به این پرسش بود، بی‌آنکه خود شمول عام و کلی آن را دریابند.

همان‌طور که پیش‌تر گفتیم، تقریباً از زمان تبعید [به بابل]، یهودیت بر این باور شد که خدای بنی‌اسرائیل، درعین‌حال، خدای همهٔ ملل و

۱. پانن‌برگ غالباً از «فلسفهٔ یونانی» چنان سخن می‌گوید که گویی این فلسفه مبیّن سنتی واحد است. البته مراد او عمدتاً مکتب افلاطونی دورهٔ میانی و برخی عناصر فلسفهٔ رواقی است. او تمایل دارد به فلسفهٔ یونان از چشم آبای اولیهٔ کلیسا بنگرد، که آن را کمابیش ساختار یا بدنه‌ای یکدست و منسجم تلقی می‌کردند، و این تمایل با توجه به زمینهٔ بحث او قابل درک است.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

خالق کل جهان است، ولی این «درعین‌حال» هم نقش دُم خروس را ایفا می‌کند. خدا هنوز هم، در وهلهٔ نخست، خدای بنی‌اسرائیل تصور می‌شد. ندای انبیای بنی‌اسرائیل در مورد حاکمیت عام خداوند، در اساس، ندا یا خبری مربوط به آینده بود ـ هرچند متضمن نتایجی برای حال هم بود. حتی سنت آخرالزمانی بر عنصر آینده‌مندی (futurity) حتی بیش‌ازپیش تأکید گذاشت. در اندیشهٔ یهودی چنین تصور می‌شد که تجمع همهٔ ملل (تحت حاکمیت یهوه) حادثه‌ای است که فقط پس از تجلیِ موعودِ فرّ و شکوه الهی تحقق خواهد یافت. از این رو، آنان می‌توانستند به‌حق معتقد باشند که درحال‌حاضر سروکارشان با خدا در مقام خدای بنی‌اسرائیل است.

اما به‌محض آنکه مردمان معتقد شدند پایان، به‌واسطهٔ پیام و رستاخیز عیسی ـ به‌نحوی پیشگویانه ـ به‌نقد فرارسیده است،[1] تصدیقِ عملیِ کلیت خداوند در نسبتش با همهٔ مردمان، ضرورت یافت: اکنون خداوند می‌باید به‌منزلهٔ پاسخ همان پرسش تلقی می‌شد، پرسش هر نسل و هر ملتی در مورد منشأ و مقصد غایی همه‌چیز. رسالتِ دعوت غیریهودیان به دینْ واکنشی به همین امر بود. الهیات مسیحی می‌بایست دادوستد فکریِ مفاهیم را با فلسفهٔ هلنیستی آغاز می‌کرد؛ زیرا در غیراین صورت، مسیحیت در حد فرقه یا تفسیر خاصی از مناسک یهودی باقی می‌ماند و درنتیجه، حقیقت پیام مسیحی را زیرپا می‌گذاشت.

۱. اشاره به این نظر پانن‌برگ و بسیاری دیگر از متألهان مسیحی که تاریخ عیسی، یعنی زندگی و مرگ و رستاخیز او، مبشر و طلایه‌دار رستاخیز و رستگاری جهان است. رستاخیز عیسی نه فقط شروع بلکه بنیاد تاریخ است و، ازاین‌رو، باید کل تاریخ را به‌نحوی پیشگویانه دربرگیرد. واقعهٔ رستاخیز از طریق پیشگویی آینده، میراث گذشته را به‌عهده گرفته و در لحظهٔ حال رخ می‌دهد. دراین‌معنا، سرنوشت شخصی عیسی با سرنوشت جهان گره خورده است و خودْ به‌واقع نوعی تاریخ جهانی در مقیاس شخصی است. ازاین‌رو، می‌توان گفت مرگ و رستاخیز عیسی ـ به‌نحوی پیشگویانه ـ معرف پایان جهان و رستاخیز مردگان است. پانن‌برگ با تکیه بر همین تفسیر تاریخی از پیوند سرنوشت عیسی با سرنوشت جهان، حضور او را در آغاز و پایان جهان ضروری دانسته و از الوهیت او در مقام لوگوس یا کلمهٔ الهیِ جاودان و غیرمخلوق دفاع می‌کند. م.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

بدین‌ترتیب، به دلیل خصلت آخرالزمانی پیام عیسی، و نه به‌رغم آن، بود که پیوندِ دعوت آخرالزمانی به دین خدا با مفاهیم فلسفی یونان مطرح شد. از این رو، به ثمرنشاندن این پیوند قاعدتاً امکان‌پذیر است، اما نه از طریق قربانی‌کردن یکی به‌نفع دیگری.

به‌رغم توافق بسیار در مورد تعالی، کلیت، جاودانگی، وحدت و روحانیت خداوند، هریک از دو سنت فوق درک متفاوتی از این صفات داشت. فقط از خلال دگرگونی متقابل بود که این دو سنت می‌توانستند با یکدیگر ارتباط برقرار کرده و روشنگرِهم باشند. اما این دگرگونی متقابل صرفاً از پاره‌ای جهات و به‌صورت ناتمام تحقق یافته است و، درنتیجه، آموزهٔ خداوند تا به امروز عمیقاً نامنسجم باقی مانده است.

فلسفهٔ یونان برخی از عناصر بازمانده از سرچشمه‌های خویش در دین یونان را حفظ کرد. خدایان یونان با پدیده‌های منظم طبیعی عمیقاً مرتبط بودند. از این‌رو، به‌گفتهٔ پانن‌برگ، تفکر یونانی در باب منشأ غایی همه‌چیز، جویای کشف رابطه‌ای ذاتی و ضروری میان جهان و اصل الهی جهان بود. حاصل این تلاشْ ظهور ایدهٔ اصلی الهی و غایی بود که می‌بایست از خود نظام طبیعت استنتاج می‌شد. در چارچوب اندیشهٔ کلیسای مسیحی، این امر درنهایت، به ظهور مفهوم «الهیات طبیعی» منجر شد، الهیاتی به‌تمامی مستقل از وحی یا تجلی خداوند در تاریخ، و نتیجهٔ نهایی این تحولات جدایی الهیات وحیانی از عقل انتقادی بود. این دو مسیر فکری، در پایان، به دو خدای متفاوت منجر می‌شود. تعقیب هردو آن‌ها حاصلی نخواهد داشت مگر سردرگمی و پریشانی. تعقیب یکی و رهاکردن دیگری نیز فرجامی نخواهد داشت مگر خطا و گمراهی. وحیِ مجزّا از عقل قادر نیست کلیت و جهان‌شمولی خداوند را آشکار سازد، و عقلِ بدون وحی نیز از عهدهٔ شناخت او در مقام خدای زنده برنمی‌آید ــ و خدای دیگری هم در کار نیست. فقط درصورتی می‌توانیم انسجامی در آموزهٔ خداوند به‌وجود آوریم که هردوِ آن‌ها در قالب وحدتی نوین تلفیق شوند، ولی تلفیق آن‌ها بدون تغییردادن‌شان ممکن نیست. دگرگونیِ

https://t.me/ketabhayemontakhabe

متقابلْ شرط ضروری آمیزش آن‌هاست. پذیرش نکات مکمل خارجی که از وحی نشئت می‌گیرند با روح تفکر فلسفیِ بی‌ریا سازگار نیست. و البته روح الهیات وحیانی نیز نمی‌تواند حوزهٔ دیگری از معرفت به خداوند را، که به‌تمامی مستقل از انکشاف وحیانی است، جایز شمارد. دستیابی به آموزه‌ای منسجم در باب خداوند منوط بدان است که الهیاتِ فلسفی و وحیانی به‌نحوی وحدت یابند که متضمن دگرگونیِ هر دو آن‌هاست.

تقابل دیگری که آن نیز اهمیتی بنیادین دارد به طبیعت و تاریخ مربوط می‌شود. در تفکر یونانی، اصل آغازین و غایئ کمال و عقلانیت ذاتی خود را در و از طریق نظام قانون‌مند کیهان آشکار می‌کند. این اصل برهرگونه تغییر و آشفتگی مسلط و غالب است. اما در سنت عبری، اصل آغازگر همهٔ موجودات، اصالت خود را دقیقاً با ایجاد تغییر بروز می‌دهد. او همه‌چیز را نو می‌کند و خصلت حادث و بی‌سابقهٔ تاریخ، مدیون اوست. تحقق وعده‌های او، انبیای خودش را به‌حیرت می‌اندازد.

پس می‌توان گفت یونانیان تمایل داشتند تاریخ را در پرتو طبیعت تفسیر کنند. این تمایل عبریان به‌ویژه در متون آخرالزمانی بارز می‌شود، جایی که نظام طبیعت، درنهایت، متکی بر وقایعی است که حادثی و تاریخی رخ می‌دهد. نظم طبیعت وابسته به پایبندی خداوند به وعده‌های تاریخی خویش است. همین فکر به‌صورتی ظریف‌تر در این عبارت پل ظاهر می‌شود که کل خلقت از درد به خود می‌پیچد، زیرا هنوز در انتظار ظهور پسران خداست.

اما به‌گمان من جای تأسف است که پانن‌برگ گه‌گاه، به‌تبع رسم رایج، این تقابل‌های مفهومی و تنش‌های ناشی از آن‌ها در آموزهٔ خداوند را در شکل تنشی میان ذهن عبری و ذهن یونانی معرفی می‌کند. به اعتقاد من، این امر نباید بر حسب تفاوت‌های قومی مطرح شود.

اگر عناصر گوناگونی را که در سراسر آثار پانن‌برگ پراکنده‌اند گرد آوریم، درخواهیم یافت که این امر بیشتر مسئله‌ای بشری است تا مسئله‌ای قومی یا فرهنگی. تنش میانِ عناصر فلسفی و تاریخی در بطن آموزهٔ

https://t.me/ketabhayemontakhabe

مسیحیِ خداوندْ همبسته و در تناظر با تنش میان تمرکز و گشودگی در نوع بشر است. عقل نظام‌مند [یا فلسفی]، اگرچه به ماورای جهان گشوده است، [ولی بیش از هر چیز] تمرکز ساختارهای باثبات [تجربهٔ بشری]، به‌ویژه ساختار موسوم به نفس متفکر را، مورد تأیید قرار می‌دهد و بنیاد این ساختارها را در واقعیت غایی جست‌وجو می‌کند. پانن‌برگ، در زمینهٔ بحثی دیگر، به تجلی بارز این عقل در تحول فلسفهٔ افلاطونی اشاره می‌کند، فلسفه‌ای که ذهن یا عقل (nous) را همان واقعیت غایی می‌پنداشت. تأیید عقلانیِ ساختارهای متمرکز، درنهایت، مبنای طرح این نظر شد که اندیشه خود خالق حقیقت خویش است، نظری که هنوز هم گه‌گاه ضمن مباحث فلسفی نمایان می‌شود.

از سوی دیگر، عقل تاریخی نیز، اگرچه متمرکز در نفس است، خودْ نمودی از گشودگی ماست. عقل تاریخی نمی‌کوشد تا از طریق تفکر پیشینی به حقیقت دست یابد، بلکه برعکس، از اساس متکی به داده‌هایی است که بدان عرضه می‌شود. این عقل باید صبر کند و ببیند که چه پیش می‌آید، و باید حقیقت را در پیشامدهای روزگار، و معنا را در امور حادث، جست‌وجو کند.

بدین‌ترتیب، می‌بینیم تنش‌های موجود در آموزهٔ مسیحی خداوند همبستهٔ تنش میان تمرکز و گشودگی ماست. همین وجه عام و کلی وضعیت بشری است که در برخورد میان [تفکر] یهود و یونان در کلیسای اولیه نمودی تاریخی یافت. آشتی یونانی و یهود، در بطن قدرت صلیب و رستاخیز، یکی از وعده‌های انجیل است، و این خود مستلزم آن است که آن یونانی و یهود [با تمرکز و گشودگی‌ای] که در بطن همهٔ ماست، با هم آشتی کنند.

در عصر کلیسای اولیه، پیشرفت در جهات آشتی و مصالحه، به‌واسطهٔ دگرگونی متقابل رهیافت‌های فلسفی و آخرالزمانی به آموزهٔ خدا، به‌واقع چشمگیر بود. یک نمونه از نتایج ثمربخش این وحدت، که پانن‌برگ بدان اشاره می‌کند، صورت‌بندی آموزهٔ خلق از عدم بود. نه الهیات سنتی ـ تاریخیِ

https://t.me/ketabhayemontakhabe

یهودیت و نه سنت فلسفی یونان، هیچ‌یک، به‌تنهایی نتوانسته بودند به چنین نتیجه‌ای دست یابند.

ولی بخش اعظم مسائل اصلی هنوز حل‌ناشده باقی است. ما باید راه خود را به عقب، به درون چارچوب فکری آخرالزمانی، بازیابیم تا بتوانیم بار دیگر برای حل این مسائل تلاش کنیم.

جاودانگی، تغییرناپذیری و کلیت

به‌ویژه، بررسی این سه مفهوم ضروری است. برخورد پانن‌برگ با آن‌ها ـ خاصه برخورد او با مفهوم جاودانگی ـ کلید بخش اعظم الهیات اوست.

همان‌طور که پیش‌تر گفتیم، در سنت فلسفی یونان، جاودانگیِ خداوند نتیجهٔ ضمنی مقام او به‌منزلهٔ غایت کل وجود است. در اینجا مراد از جاودانگی صِرفِ بی‌زمانی است. به همین دلیل، معرفت خداوند را نباید در وقایع زمانی جست‌وجو کرد، بلکه خدا را باید از طریق تعمق در مُثُل یا ایده‌های بی‌زمان شناخت.

ولی از دیدگاه تفکر تاریخی ـ سنتی، خدا و معرفت از خدا را باید در خاطرات مربوط به وقایع گذشته، علایق و منافع مربوط به وقایع حال، و انتظار و آرزوی وقایع آینده جست‌وجو کرد. جاودانگی خداوند نتیجهٔ تسلط و سروری او بر زمان است، نه جدایی و منزه‌بودن او از زمان. او خداوند [سرور، صاحب] زمان است، همچنان که خداوندِ تمامیِ خلقت است. جاودانگی او تابعی از سروری و حاکمیت (sovereignty) آزاد اوست.[۱]

ما انسان‌ها زمان را گاهی به‌منزلهٔ فرصت و بخت، و گاهی به‌منزلهٔ محدودیت تجربه می‌کنیم. زمان برای ما در حکم محدودیت است، زیرا در مورد گذشته، هیچ کاری از ما ساخته نیست. در مورد آنچه در راه است نیز قدرت عمل ما بس محدود است. اولی «دیگر نه» است و دومی «هنوز نه».

https://t.me/ketabhayemontakhabe

پیش‌تر، ضمن اشارات اولیه به مفهوم جاودانگی، گفتیم زمان حال ما خودْ چیزی بیش از یک نقطهٔ ریاضیِ بدون بُعد میانِ گذشته و آینده است. زمان حال دارای بُعد یا امتدادی کوچک اما متغیر است. هر چیزی تا آنجا که هنوز در اختیار ماست، جزئی از زمان حال ماست؛ این نظر پانن‌برگ است. و از آنجا که خداوندْ سرور متعالی، قادر و مختار همهٔ خلقت است، پس هیچ چیز از اختیار او خارج نیست. بنابراین همه چیز متعلق به زمان حال اوست. او بی‌زمان نیست. او زمان را تجربه می‌کند (دست‌کم تا آنجا که بشود مفهوم ما از «تجربه» را به‌صورت تحلیلی در مورد خدا به کار بست.) ولی او زمان را به‌منزلهٔ محدودیتی که راه گذشته و آینده را بر او می‌بندد تجربه نمی‌کند. تا آنجا که به خدا مربوط می‌شود، زمان را باید فرصت و بخت ناب تلقی کرد؛ زمان صرفاً موقع یا فرصتی است برای اِعمال حاکمیت و خلاقیت آزاد او. و این امر مبنای اصلی مفهوم پانن‌برگ در مورد حضور مشترک همهٔ زمان‌ها در محضر خداست، که قبلاً بدان اشاره شد.

در الهیات پانن‌برگ، مفهوم حضور فراگیر (ubiquity) نیز به شکلی مشابه مفهوم جاودانگی و به موازات آن بسط می‌یابد. مراد از حضور فراگیر آن نیست که گویی خداوند به‌تساوی در همهٔ نقاط فضا توزیع و پراکنده گشته است یا آنکه بنا به ذات خویش ناچار است با تمام وجود در تک‌تک نقاط فضا حاضر باشد. فضا یا مکان محدودیتی برای او ایجاد نمی‌کند، بلکه به‌طور کامل در ید قدرت اوست. البته از دید پانن‌برگ، نکتهٔ حیاتیِ همان رابطهٔ خداوند با زمان است.

این تصورات دربارهٔ رابطهٔ خداوند با زمان کاملاً جدید و بی‌سابقه نیست، بلکه تا حدودی از قبل در خداپرستی (theism) کلاسیک، که مثلاً در آثار قدیس توماس آکوئیناس منعکس است، پیشگویی شده است. بنا به تعالیم قدیس توماس، نسبتِ همهٔ مخلوقات با خداوند در ظرف زمان، تا آنجا که به خود مخلوق مربوط می‌شود، نسبتی واقعی است، هرچند که از دیدگاه خداوند صرفاً مسئله‌ای مربوط

https://t.me/ketabhayemontakhabe

به قلمرو نسبت‌های منطقی است. و این بدان معنی است که نظم زمان‌مند وقایع در وجود خداوند حفظ می‌شود؛ اما در محضر او، همهٔ لحظات زمان در حالی جاودان (eternal present) گرد می‌آیند. از این دیدگاه، اولویت هستی‌شناختی متعلق به زمان حال است.

ولی پانن‌برگ قصد دارد چیزی بیشتر و مطلبی دیگر را بازگو کند. او می‌خواهد علاوه بر نظم منطقی زمان، واقعیت آن را نیز در وجود خداوند حفظ کند. انجام چنین کاری، به‌لحاظ ادامهٔ برخورد جدی او با تاریخ به‌منزلهٔ انکشاف نفس خداوند، امری الزامی است، و همچنین به‌لحاظ ادامهٔ تفسیر او از ارض ملکوت؛ زیرا درغیراین‌صورت، پانن‌برگ نه می‌تواند وعدهٔ تحقق ارض ملکوت در آینده را ثمره و کمال واقعی تاریخ محسوب کند، و نه امری آن‌جهانی که از بیرون بر تاریخ تحمیل می‌شود.

ولی چگونه می‌توان بدون مقیّدساختن خداوند به شرایط محدودکنندهٔ زمان ــ که نافی جاودانگی و حضور فراگیر و کلیت خداوند و، در نتیجه، نافی الوهیت اوست ــ چنین کاری را به‌انجام رساند؟

پانن‌برگ می‌پذیرد که ارسطوگراییِ مسیحیِ دورهٔ متأخرِ قرون وسطی در جهت کشف راه‌حلی برای این معضل گام‌های مؤثری برداشت. برداشت ارسطویی از خدا به‌منزلهٔ محرکِ غیرمتحرکِ بی‌زمان، در پرتو مفاهیم انجیلی خدای زنده و فعال، از پاره‌ای جهات تعدیل شد.[۲] ولی این دگرگونی ناتمام باقی ماند، «و درنتیجه، سنت ارسطوییِ متافیزیکیِ صورت [و ماده] در اندیشهٔ فیلسوفان مدرسی مسیحی به‌منزلهٔ عنصری نامشخص، که به‌درستی شناسایی و هضم و جذب نشده است، باقی ماند.»[۳]

پانن‌برگ به تصحیح این نقص، مفهوم «اولویت هستی‌شناختی آینده» را معرفی می‌کند، که یکی از مهم‌ترین و اصلی‌ترین و دشوارترین مفاهیم الهیات اوست. مع‌هذا، این مفهوم در سطحی خاص از تحلیل، کاملاً ساده است و می‌توان آن را نسخهٔ بدلِ متافیزیکیِ موضوعِ سخنِ عیسی دانست، زمانی که او از تحقق ارض ملکوت یا شهریاری خداوند در آینده خبر می‌داد.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

وجود خداوند را نمی‌توان جدا از فرمانروایی او درک کرد. ازاین‌رو، تا آنجا که فرمانروایی او در تاریخ امری است که «هنوز تحقق نیافته»، «پس به مفهومی خاص اما مهم، خداوند هنوز وجود ندارد. چون فرمانروایی و وجود خداوند جدایی‌ناپذیرند، پس وجود خداوند هنوز در فرایند به‌وجود آمدن است.»[۴]

تا اینجای کار، مفهوم اولویت هستی‌شناختی آینده تا حدودی روشن و واضح است، اما زمانی که می‌کوشیم آن مفهوم خاصی را روشن سازیم که براساس آن وجود خداوند حاوی عنصری «هنوز نیامده» یا «در حال آمدن» است، همه چیز به‌طرزی فزاینده پیچیده می‌شود. سنت مسیحی با تکیه بر براهین موجه، همواره برآن بوده است که اگر خداوند فاقد کمالی است که هنوز باید تحقق یابد، پس دیگر خدای حقیقی نیست. آیا پانن‌برگ به‌سادگی منکر چنین اصلی است؟

تأمل در این مورد به‌طور طبیعی آدمی را به یاد مشکلات مشابهی می‌اندازد که جریان موسوم به الهیات فرایند (process theology) با آن‌ها روبه‌رو بود، جریانی که چارلز هارتسهورن [فیلسوف آمریکایی] (Hartshorne) و دیگران، براساس فلسفهٔ آلفرد نورث وایتهد، آن را بسط دادند. وایتهد معتقد بود که اگرچه خداوند در این همانیِ تجریدی خود جاودانه همان است که هست، اما او به‌لحاظ فعلیت یا وجود متحقق (actuality) خویش، درگیر فرایند تغییر و تحولی است که با فرایند تغییر و تحول جهان ملازمت دارد. اما پانن‌برگ، به‌رغم آنکه بخش وسیعی از آموزه‌اش در باب خداوند با آرای پیروان الهیات فرایندْ سنخیت دارد، مفهوم تغییر و تحول خداوند را به‌صراحت رد می‌کند:

> ما نمی‌توانیم این نظر وایتهد را بپذیریم که آینده‌مندی ارض ملکوت متضمن تغییر و تحول ذات الهی است. درست است که از دیدگاه زمان حال متناهی ما، آینده هنوز نامعیّن است، و ازاین‌رو، گذشت زمان در تعیین شکل قطعی حقیقتی که خواهد آمد، و همچنین در مورد ذات الهی، عاملی مؤثر است، اما ــ و تفاوت اصلی با دیدگاه وایتهد در اینجاست ــ آن

https://t.me/ketabhayemontakhabe

حقیقتی که در آینده معلوم خواهد شد، در آن زمان به‌عینه روشن خواهد ساخت که همواره و از آغاز حقیقی بوده است.[۵]
[تأکید از آ. گ.]

این عبارت آخری مبیّن آن است که «مفهوم خاص» مذکور به‌راستی خاص و محدود است، و صرفاً از منظر نسبی و متناهی ماست که می‌توان گفت «به مفهومی خاص، خداوند هنوز وجود ندارد.» معنای این عبارت فراتر از این آموزهٔ انجیلی نیست که ما همگی منتظر زمانی هنوز نیامده هستیم که در آن، «خدا در همه چیز و همه چیز در خداست.» (قرنتیان اول، ۱۵، ۲۸)

در این مرحله است که بسیاری به خاطر غامض‌شدن آموزهٔ پانن‌برگ در باب خداوند، صبرشان به‌سر می‌رسد ــ به‌ویژه آن کسانی که روشنی و دقت را بر تعمق و بصیرت ارجح می‌شمارند. به اعتقاد من، باید پذیرفت در این آموزه همه چیز روشن و واضح نیست. اما درعین‌حال، باید تصدیق کرد در اینجا پانن‌برگ سرگرم کشف راه جدیدی برای سرشاخ‌شدن با مشکلی قدیمی است که هرگز راه‌حلی کاملاً رضایت‌بخش و منسجم برایش یافت نشده است؛ یعنی مشکل تبیین نسبت خداوند با خلقت. اگر با تکیه بر حاکمیت مطلق و تأثیرناپذیر خداوند برای او منزلتی بری از هرگونه نسبت درونی با جهان قائل شویم، حاصل کار موجودی دئیستی[۱] خواهد بود که هیچ شباهتی با خدای زندهٔ کتاب مقدس نخواهد داشت. اگر خداوند را به‌صراحت و بی‌هیچ ابهامی در چارچوب جهان حاضر قرار دهیم، حاصل کار رب‌النوعی پاگان خواهد بود. و اگر بپذیریم که جهان حاضر به‌نحوی صریح و بی‌ابهام در ذات الهی است، استقلال و حدوث و آزادی خلقت را منکر گشته‌ایم.[۲]

۱. دئیسم (deism): نوعی اعتقاد دینی عقل‌گرا که منکر نبوت و ادیان وحیانی است و اثبات وجود خدا را منوط به مشاهدهٔ علمی طبیعت می‌داند. این اعتقاد در قرن ۱۷ و ۱۸ میلادی با متفکرانی چون ولتر و مونتسکیو و روسو رواج یافت. م.

۲. به‌عبارت دیگر، استقلال و اختیار انسان و جهان مستلزم وجود ابهام در رابطهٔ خدا و خلقت است، ابهامی که رفع آن همواره امری مربوط به آینده است، و نه حال حاضر. م.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

به جز این‌ها چه امکان دیگری وجود دارد؟ پانن‌برگ این نظر را پیش کشیده است که ما باید نسبت جهان با خدا را برحسب آینده، و نه حال آن، درک کنیم. این نظری عمیقاً ثمربخش و امیدوارکننده است، زیرا منشأ آن مفاهیم انجیلی و معادشناختی است. اگر بتوان این نظر را بیش از پیش دقیق و روشن ساخت، امید می‌رود که بتواند در عصر و زمانه‌ای که دیگر به مقولات متافیزیکی سنتی خود اعتقادی ندارد، مقام و منزلتی متافیزیکی برای خدای زندهٔ کتاب مقدس فراهم آورد.

اما این نظر نیازمند حلاجی دقیقی است، آن هم از طریق تلاشی فکری که به‌لحاظ ساخت و پرداخت فلسفی دست‌کم هم‌پایهٔ فرایند و واقعیت وایتهد باشد. شاید آن‌گاه که نوبت نگارش تاریخ عصر ما فرا رسد، آن را به‌منزلهٔ عصری توصیف کنند که برای فهم زمان تلاش کرد،[1] درست همان‌طور که عصر پیش از آن نیز کوشید تا «وجود» را بفهمد. ولی اکنون روشن گشته است که نمی‌توان زمان را مجزّا و منتزع از وقایع درک کرد. زمان باید در نسبت با محتوایش به‌منزلهٔ رخداد انضمامی درک شود. و این همان نقطهٔ اتصال میان آموزهٔ پانن‌برگ در باب وحی به‌مثابه تاریخ و آموزهٔ او در باب نسبت واقعی خدا با زمان است. جاودانگی خداوند حلقهٔ بستهٔ حال حاضری بی‌زمان نیست؛ او بنیاد آزادی و گشودگی ما به آینده است.

در راستای همین درک جدید از جاودانگی خداوند، می‌توان دگرگونی مشابهی در تفسیر دیگر صفات متافیزیکی خداوند ایجاد کرد. ثبات و تغییرناپذیری الهی به معنای صِرف غیبتِ تغییر یا حرکت نیست. چنین تصوری از الوهیت سازگار نیست با خدای زندهٔ کتاب مقدس که داوری می‌کند و توبهٔ ما را می‌پذیرد، بخشاینده است و رستگار می‌کند، و در بطن تاریخ شگفتی می‌آفریند. تغییرناپذیری خداوند یعنی حاکمیت و سروری آزاد او بر همهٔ وقایع. او هرگز تابع و قربانی وقایع نیست. تغییرناپذیری او، درعین‌حال، به معنای ثبات رأی و پایبندی او به عهد و پیمان خویش است.

۱. به‌طور مثال، برگسون، اینشتاین، وایتهد، هایدگر، یاسپرس و بسیاری دیگر.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

به همین ترتیب، وحدت و بساطت خداوند نیز معرف فقدان بی‌قیدوشرط هرگونه نسبت و صفات نیست، بلکه گویای عزم راسخ و حتمیت فرمانروایی اوست. هردو آن‌ها زمانی آشکار خواهند شد که خداوند در آخرالزمان همه چیز را در خود گرد آورد.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

فصل هفتم
تثلیث در توحید

پیش‌تر به این نکته اشاره کردم که نظر پانن‌برگ دربارهٔ نسبت میان زمان و ابدیت، کلید فهم بیشترِ جنبه‌های نظام کلامی اوست. آموزهٔ پانن‌برگ در باب تثلیث نیز به‌کل مبتنی بر همین نظر اوست. ولی شاید منصفانه‌تر آن باشد که بگوییم فهم او از تثلیث سرچشمهٔ نظر او در باب نسبتِ زمان و ابدیت است. این نظر یا نگرش، به‌واقع، نوعی فلسفهٔ زمان و ابدیت نیست که به‌طور مستقل ابداع و متعاقباً برآموزهٔ دینیِ [ماهیت] خداوند تحمیل شده باشد، بلکه بیشتر نوعی فهمِ از زمان است که، به اعتقاد خود پانن‌برگ، به‌طور مستقیم از دل انکشاف نفس خداوند در تاریخ برمی‌خیزد.

خداوندْ جاودانه، پدر، پسر و روح‌القدس است. بااین‌حال، خدا در ذاتْ یگانه و بسیط است؛ زیرا هرآنچه مرکّب است قابل تجزیه است، و هرآنچه قابل تجزیه است نابودشدنی است. و آنچه نابودشدنی است خدا نیست.

اگر زمینه و چارچوب اندیشهٔ ما انتظار آخرالزمانی باشد، رستاخیز عیسی گواه آن است که او همان تجلی غایی و کامل خداوند است، تجلیِ یگانه‌خدای جاودان، بسیط و کلی. ولی عیسی درعین‌حال، در برابر خدای پدر، هویت خاص خود را داشت. او به خدا در مقام پدر خویش دعا و نیایش می‌کرد، و اعتماد، عشق، ستایش و اطاعت خویش را نثار

https://t.me/ketabhayemontakhabe

او می‌کرد. بااین‌وجود، حتی اگر بپذیریم که عیسی هرگز در عملْ خود را «پسر خدا» نپنداشت ـ حتی اگر قبول کنیم که اطلاق این عنوان به عیسی سراسر ساخته‌وپرداختهٔ مسیح‌شناسی پس از رستاخیز است ـ در این نکته تردید نمی‌توان کرد که عیسی شکلِ غریبی از پیوندی صمیمی و پدر ـ فرزندی را با خدا تجربه کرده است.

اگر نوعی این‌همانیِ ذاتی میان عیسی و خدا وجود دارد، پس این تجربهٔ فرزندِ مطیع و مؤمنِ خداوند، خودْ جزئی از ذات جاودانهٔ الهی است.

آیا می‌توان رمز درونی و ذاتی وجود خداوند را مستقیماً از تجربهٔ دینی عیسی (صرف‌نظر از تعبیر ما از ماهیت این تجربه) استنتاج کرد؟ هرچند این نظر در وهلهٔ نخست متضمن نکات نامحتمل بسیاری است، ولی در پس موضع پانن‌برگ، نوعی منطق لازم‌الاتباع به‌چشم می‌خورد و همین امر خرده‌گیران به این نظر را وامی‌دارد تا مورد و محل نزاع را دقیقاً مشخص سازند.

معترض به این نظر خود باید به پرسش‌های اعتقادی پاسخ گوید. آیا او منکر قیامت عیسی است؟ دراین‌صورت، موضوع مناظره آموزهٔ تثلیث نیست. مسئلهٔ رستاخیز عیسی پرسشی تاریخی است که باید به‌نحوی متفاوت بدان پرداخت. پرسش وحدت ـ ثلاثی (tri-unity) خداوند فقط برای کسانی مطرح است که به رستاخیز عیسی باور دارند.

اگر بپذیریم عیسی به‌راستی از میان مردگان برخاست، آن‌گاه باید پرسید: معنای این واقعه چیست؟ در چارچوب تفکر آخرالزمانی، رستاخیز عیسی معادل نوعی بینش قبلی از پایان تاریخ و پایان زمان است؛ و در این مقام، باید آن را تجلی و انکشاف یگانه خدای حقیقی‌ای دانست که ذات او، درنهایت، فقط در پایان تاریخ عیان خواهد شد. ازاین‌رو، تجربهٔ عیسی از تمایز میان خود و خدا، که جزئی از حیات خاکی عیسی مسیح است، بخشی از حیات درونی خداوند نیز محسوب می‌شود.

به گمان من، فقط با تکیه به دو نکته است که می‌توان از گردن نهادن به منطق نهفته در این استدلال سرباز زد. می‌توان واقعیت رستاخیز عیسی

https://t.me/ketabhayemontakhabe

را منکر شد. در این صورت، پانن‌برگ با تکیه بر مبانی تاریخی ـ انتقادی سرراست، از موضع خویش دفاع می‌کند. بدین‌ترتیب، مسئله یا موضوع مورد بحث از همان رده و مرتبه‌ای خواهد بود که مسئلهٔ پذیرش یا رد واقعیت شهادت ژاندارک و تعیین معنا و اهمیت این واقعه.

یا آنکه می‌توان منکر اعتبار زمینه یا چارچوب آخرالزمانی شد، یعنی همان زمینه‌ای که واقعهٔ رستاخیز در آن تفسیر و ارزیابی می‌شود. ولی این نیز گزینه یا بدلی واقعاً جدی نیست. اگر زمینهٔ آخرالزمانی واقعهٔ رستاخیز نادرست و جعلی باشد، و عیسی نیز به‌واقع از میان مردگان برخاسته باشد، آن‌گاه هیچ راهی برای درک معنای این رخداد غیرعادی و شگفت باقی نمی‌ماند.

پذیرش واقعیتِ رستاخیز هیچ بدیلی باقی نمی‌گذارد، مگر تأیید این‌همانی ذاتی عیسی با خدا. دراین‌صورت، انکار تعلق این تجربه، یعنی تجربهٔ عیسی در مقام فرزند مؤمن خدا، به ذات جاودان الهی نیز محال است. و این بدان معنی است که ذات جاودان خداوند در وقایع شگفت و خوفناکی که به‌هنگام مرگ و رستاخیز عیسی رخ داد، متجلی است.

اگر میان عیسی و خدا این‌همانی ذاتی وجود دارد، پس تجربهٔ این فرزند مطیع و مؤمن خدا به ذات الهی تعلق دارد و این جاودانگی خداوند است که در تحقق پیشینیِ پایان زمان در عیسی مسیح عیان می‌شود. ازاین‌رو، تمایزی که عیسی میان خود و خدای پدر تجربه کرد، از ازل تا ابد، بخشی از ذات الهی است.

> پس ذات خداوند، آن‌گونه که در واقعهٔ ظهور مسیح متجلی است، نوعی دوگانگی در خود نهفته دارد: همان تنش و پیوند میان پدر و پسر؛ بنابراین الوهیت عیسی نمی‌تواند به معنای این‌همانیِ تفکیک‌نشده با سرشت الهی باشد، چنان‌که گویی خدای پدر، خود به نام عیسی، در هیئت بشری نمایان شد و بر صلیب متحمل درد و رنج شد... تفکیک پدر و پسر در وجود خداوند باید حفظ و تأیید شود زیرا اگر شخص عیسی محل تجلی خداوند است، پس این تفکیک که مشخصهٔ پیوند عیسای تاریخی با خداست، باید وجه مشخصهٔ ذات خود خدا نیز باشد.[۱]

https://t.me/ketabhayemontakhabe

این استدلالی به‌غایت ظریف و دشوار است. در قیاس با سایر متألهان، سبک بیان پانن‌برگ به‌نسبت ساده است؛ او آرای خویش را به شیوه‌ای سرراست و بی‌تکلف ارائه می‌کند. این امر غالباً موجب بروز این تصور می‌شود که گفته‌های او مطالبی ساده‌اند که مضامین انجیل را به‌صورتی خام ــ و تقریباً بنیادگرایانه ــ تکرار می‌کنند، ولی چنین تصوری به‌کلی غلط و بی‌پایه است.

برهان فوق‌الذکر خود تقریباً شاهکاری منطقی است. هدف این برهان اثبات انفصال و تفکیک پسر از پدر با تکیه بر این‌همانیِ آن دو است. اگر عیسی واجد الوهیت است و خدا یکی است، پس باید در تصور خود از خدا جایی هم برای تجربهٔ عیسی بیابیم. برهان پانن‌برگ برهانی موفق است، اما شمار انبوهی از مسائل منطقی و متافیزیکی پیش می‌آورد که کماکان باید حل شوند. شاید بهتر باشد بگوییم این برهان مسائلی را آشکار می‌کند که همواره به‌صورتی مدفون وجود داشته‌اند.

ما توانسته‌ایم از برخورد با بسیاری مسائل مفهومی و متافیزیکی مرتبط با آموزهٔ تثلیث و مسیح‌شناسی پرهیز کنیم، صرفاً بدین‌سبب که برای تقریباً دو هزار سال ترجیح داده‌ایم با دو زبان عمدتاً مجزا و نامربوط دربارهٔ خداوند سخن بگوییم (مقصود من اشاره به دو سنت فکری عبری و یونانی است که در فصل قبل بدان‌ها پرداختیم.) وقتی درمی‌یابیم تعداد مسائل ناشی از کار پانن‌برگ در زمینهٔ الهیات بیش از مسائل حل‌شده از سوی اوست ــ و به‌واقع نیز چنین است ــ نباید او را محکوم کنیم. اگر متفکری مسائل غیرواقعی ایجاد کند، آن‌گاه به‌حق می‌توان او را محکوم کرد. ولی اگر او مسائلِ ازپیش‌موجود را آشکار می‌کند، باید صداقت کاری او را تحسین کرد.

حرف اصلی پانن‌برگ دربارهٔ نسبت پدر و پسر در برهان فوق به‌راستی چیست؟ حرف او صرفاً نوعی ترفند منطقی زیرکانه نیست، بلکه اساساً شکل خاصی از بیان این اعتقاد مسیحی است که تفسیر و تأویل ما از مفهوم «خدا» باید به‌میانجی فهم ما از تاریخ و زندگی عیسی تعیین شود. ما نباید تفسیری بر زندگی و تقدیر عیسی تحمیل کنیم که منشأ آن نوعی

https://t.me/ketabhayemontakhabe

پیش‌داوری غیرمعادشناسانه در باب ماهیت خداوند است.

رهیافت پانن‌برگ به آموزهٔ خداوند، به‌لحاظ دفاع از دین در جهان مدرن، واجد معنا و اهمیتی تعیین‌کننده است. همان‌طور که پیش‌تر گفتیم، انسان مدرن رهیافت فکری خود را با نوعی اعتقاد به سرشت انسانی عیسی آغاز می‌کند. اگر قرار است او درنهایت به فهمی مسیحی از خدا دست یابد، باید حرکت خویش را از همین نقطه آغاز کند.

در توصیف پانن‌برگ از نسبت میان اشخاص [یا اقانیم] ثلاثه در بنیان وجود الهی، شخص دوم تثلیثْ نوعی ذات یا پدیدهٔ متافیزیکی سوای عیسای نصرانی نیست. مراوده و مشارکت جاودان پدر و پسر در بنیان وجود الهی نوعی بده‌ـبستان متافیزیکی میان ارواح و اشباح نیست. این مشارکت دقیقاً همهٔ آن چیزی است که در تولد، زندگی، مرگ و رستاخیز عیسای نصرانی میان آن دو وقوع یافت. در حضور مشترک همهٔ زمان‌ها در آخرالزمان خداوند، عیسی به جاودانگی خداوند تعلق دارد، زیرا او همانی است که آخرالزمان در او تحقق می‌یابد.

بااین‌وجود، رساندن این نظریهٔ جذاب پانن‌برگ به سرمنزل مقصود، یعنی به نوعی توصیف عقلانی و روشن از مسئله، کار ساده‌ای نیست. نسبتِ میان این‌همانی و انفصالِ پسر و پدر چیست؟ معنا و دلالت هستی‌شناختیِ این رابطه یا نسبت چیست؟

پانن‌برگ در بیان این نکته صراحتِ کامل دارد که، از دید او، این‌همانیِ خدای پدر یا عیسی نوعی این‌همانی ذاتی است، اما انفصال و تفکیک میانِ آن دو نیز امری ذاتی است. به‌گمان من، یگانه معنای این سخن این است که پدر و پسرْ شریکِ یک ذاتِ مشترک در دو هویتِ مجزایند. و این تعبیری کاملاً ارتدوکس است و با آنچه کلیسا از زمان تشکیل شورای کالسدون در سال ۴۵۱ میلادی تا به امروز پیوسته گفته است دقیقاً تطابق دارد. در این شورا نیز نسبتِ میان پدر و پسر به همین شکل، یعنی مشارکت دو hypostasis (هویت) در یک ousia (ذات) توصیف شد.[۱]

۱. منظور از hypostasis، در مصوبات شورای کالسدون، «موضوع یا سوژه‌ای است که محمل ماهیت یا اعراض است» ـ یعنی نوعی هویت فردی.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

اما روشن است که پانن‌برگ می‌خواهد با فراتررفتن از توصیف شورای کالسدون، به درکی شفاف‌تر و نه این‌قدر صوری، از نسبتِ پدر و پسر دست یابد. او می‌خواهد از طریق پسر، آنچه را که می‌توان دربارهٔ خداوندِ حیّ دانست به ما نشان دهد. او بی‌آنکه بخواهد تفکر مفهومی یونانی را ــ که طبق سنت، محمل بیان آموزهٔ تثلیث بوده است ــ رد و انکار کند، کاملاً بدین نکته واقف است که، درنهایت، نمی‌توان آموزه‌ای معادشناختی دربارهٔ خداوند برحسب نوعی متافیزیک غیرمعادشناختی بیان کرد.

در سنت فلسفی یونان، حقیقت چیزی است نهفته در پسِ جریانِ سیالِ وقایع که باید مکشوف شود. اما در سنت معادشناختی عبری، حقیقت خود چیزی است که رخ می‌دهد، یعنی هنگامی که کلّ تاریخِ همهٔ مخلوقات منکشف شود. این امر تعیین‌کنندهٔ ذات و هویت یا این‌همانی است. ازاین‌رو، اگر قرار است «ذات» و «هویت»، تثلیث و سه‌گانگی خداوند درعینِ توحید و یگانگی او را به‌نحوی کافی و رسا توصیف کنند، به‌ناچار باید به مفاهیمی معادشناختی بدل گردند.

هرزمان که مفهوم لوگوس یا اسم اعظم برای توصیف شخصِ دومِ تثلیث به‌کار می‌رود، همین تنش در آن نمایان می‌شود.

پانن‌برگ مزایای کاربرد این اصطلاح را به‌منزلهٔ راهی اصیل برای روشن‌ساختن مسئله تصدیق می‌کند. به‌یاری این اصطلاح می‌شد وحدت عیسی با پدر، و همزمان با آن، جدایی و انفصال او را از پدر، قابل‌فهم ساخت، آن‌هم به‌نحوی که در سراسر جهان هلنیستی برای همگان مفهوم بود. این اصطلاح، درعین‌حال، مبیّن دخالت پسر در آفرینش جهان بود.

اما پانن‌برگ به ما هشدار می‌دهد که اگر این تصور یا برداشت به‌واسطهٔ ادغام‌شدن در چارچوب تفکر آخرالزمانیِ آیین مسیحی به‌تمامی دگرگون نشود، تفسیری از شخص دوم تثلیث به دست می‌دهد که عمیقاً مخدوش و گمراه‌کننده است. اولاً، اگر لوگوس برحسب مفاهیم افلاطونی-رواقی فهمیده شود، آن‌گاه باید تابع خدای پدر یا قادر متعال باشد، آن هم صرفاً به این دلیل که او از خدای پدر هستی یافته است. این سخن اگر در زمینهٔ

https://t.me/ketabhayemontakhabe

تفکر یونانی تفسیر شود، به جداساختن پسر جاودانِ خدا، مسیحِ ازلی، از عیسای نصرانی گرایش دارد و به این رأی دامن می‌زند که مشارکت جاودان میان پدر و پسر (لوگوس) چیزی است غیر از رابطهٔ شخصی میان عیسی در مقام انسان و آن پدر آسمانی که عیسی مطیع و متوکل وی بود. این تعبیر راه را برآنچه پیش‌تر تحت عنوان «بده-بستان متافیزیکی ارواح و اشباح» بدان اشاره شد باز می‌کند، بده-بستانی میان پدر و پسر در ابدیتی بی‌زمان که ظاهراً با آنچه میان عیسی و پدر آسمانی‌اش گذشت شباهتی بس ناچیز دارد. پانن‌برگ با شگفتی و حیرتی موجه دربارهٔ آثار بسیاری از آبای کلیسا نظر می‌دهد که مفهوم لوگوس را می‌پذیرفتند و دربارهٔ پیوند جاودانِ پدر با پسر دادِ سخن می‌دادند و، هرچند جز در مواردی نادر، به تاریخچهٔ واقعهٔ عیسی اشاره‌ای نمی‌کردند.

ظاهراً پانن‌برگ می‌خواهد بگوید پیوند جاودان پدر و پسر به‌واقع همانی است که در روایت انجیل میان عیسی و خدا گذشت. این امر به‌واسطهٔ رستاخیز و رابطهٔ رستاخیز با پایان زمان، که در آن همهٔ زمان‌ها گرد می‌آیند، در کُنه آموزهٔ خدا جذب می‌شود (اما مسائلی که در اینجا مطرح می‌شوند نیز متضمن طرح پرسش‌هایی در باب تفسیر آموزهٔ «ماهیت‌های» انسانی و الوهی مسیح‌اند که در بخش‌های بعدی، بار دیگر، به آن‌ها خواهیم پرداخت.)

این فهم از منزلت جاودان و الوهی پسر خداوند رابطهٔ نزدیکی با درک پانن‌برگ از نقش لوگوس یا کلمهٔ الهی در خلقت دارد:

> در آغاز کلمه بود؛ و کلمه با خدا بود؛ و کلمه خدا بود. در آغاز او با خدا بود؛ و همه چیز به‌وساطت او آفریده شد؛ و بی‌او آفریده نشد هرآنچه آفریده شد. (انجیل یوحنا ۱:۳-۱)

دشواری آرای پانن‌برگ در این باب گاهی از تازگی و اصالت آن‌ها ناشی می‌شود. او می‌نویسد:

> این حکم که همهٔ اشیا و موجودات به‌وساطت عیسی مسیح آفریده شدند بدان معنی است که آن eschaton (آخرتی) که از پیش در عیسی ظاهر گشته

https://t.me/ketabhayemontakhabe

است معرّفِ آن زمان و نقطه‌ای است که مرجع و منشأ تحقق خلقت است. براساس دیدگاه کتاب مقدس، ذات یا جوهر اشیا و امور فقط در آینده معیّن خواهد شد. تعیین آنچه آن‌ها هستند منوط به چیزی است که خواهند شد. بدین‌لحاظ، خلقت از [نقطهٔ] پایان، از آن آیندهٔ غایی، رخ می‌دهد.[۲]

فهم قطعهٔ فوق بسیار دشوار و مستلزم تفکر و تعمق بسیار است. پانن‌برگ در فصل پایانی کتاب عیسی: خدا و انسان این موضع خویش را شرح و بسط می‌دهد:

بر اساس نحوهٔ درک بنی‌اسرائیل از [مفهوم] حقیقت که جهت‌گیری‌ای معادشناختی دارد و مطابق آن ذات اشیا همواره ـ حتی به‌صورتی پنهان ـ وجود نداشته است، بلکه توسط آنچه آن‌ها [این اشیا] خواهند شد تعیین می‌شود، [می‌توان گفت] تقدیر یا جهت‌گیریِ پیشینیِ (predestination) همهٔ چیزها به سوی عیسی، یعنی فرجام معادشناختی آن‌ها به‌واسطهٔ عیسی، همان خلقتِ آن‌ها به‌وساطت عیسی است. هر مخلوقی به‌واسطهٔ او، در مقام داور روز جزا، اشراق غایی، جایگاه غایی و تعریف غایی خود را در متن کل خلقت اخذ می‌کند. ذات همهٔ وقایع و اشخاص، درنهایت، در پرتو نور او تعریف خواهد شد، زیرا ذات آن‌ها براساس جهت‌گیری آنان نسبت به او تعیین می‌شود. بدین لحاظ، آفرینش همهٔ چیزها به میانجی‌گری عیسی صورت می‌پذیرد. میانجی‌گری مسیح را در خلقت جهان نباید اساساً بر حسبِ سِفر آفرینش جهان درک کرد، بلکه باید آن را بر حسبِ کلیت فرایندِ [هستی] جهان درک کرد، کلیتی که وحدت و معنای خود را در پرتو پایان و غایتِ خود کسب می‌کند؛ همان پایانی که از قبل در تاریخچهٔ عیسی جلوه‌گر شد. ازاین‌رو، ذات هر رویداد منفرد، که معنایش منوط به آن کلی است که این رویداد بدان تعلق دارد، در وهلهٔ نخست در پرتو این پایان تعیین می‌شود. بی‌تردید، می‌توان به آن کائناتی که برای ما آشناست آغازی زمان‌مند نسبت داد، اما وقتی از خلقت جهان سخن می‌گوییم، به فرایند جهانی به‌مثابه کل اشاره می‌کنیم، و نه صرفاً به این آغاز. این امری قابل درک

https://t.me/ketabhayemontakhabe

است، زیرا خلقت جهان باید به‌منزلهٔ فعلی برخاسته از جاودانگی خداوند فهمیده شود، هرچند محصول و مخلوق این فعلِ جاودان واجد نوعی آغاز و صیرورتِ زمانی است. بااین‌وجود، فعل جاودان خداوند در آفرینش جهان فقط در eschaton (آخرت)، نخستین‌بار به‌تمامی شکوفا و عیان خواهد شد. فقط در eschaton است که آنچه از درونِ جاودانگی خداوند آفریده شده است در فرایند تحقق صیرورتِ زمان‌مند خویش به کمال خواهد رسید. بدین‌ترتیب، انکشاف زمان‌مند فعلِ الوهی آفرینش را باید از منظر تحقق معادشناختی این فعل درک کرد، و نه از منظر آغاز جهان. به‌یقین، آغاز جهان را باید نتیجهٔ ارادهٔ خدا دانست، اما نباید آن را پدیده‌ای مجزا و مستقل دانست، بلکه باید به آن از منظر پایان کلیت جهان و به‌منزلهٔ بخشی از این کلیت نگریست. اگر آن eschaton (آخرتی) که غایتِ وجود همه‌چیز است به‌نقد و به شیوه‌ای پیشگویانه در عیسی ظاهر گشته است، پس او در مقام کسی که مقدر بود به مرتبهٔ داور روز جزا برگشیده شود، درعین‌حال، همان کسی است که همه‌چیز از او سرچشمه می‌گیرد. فقط از او و به‌واسطهٔ اوست که همهٔ موجودات سرشت ذاتی خود را اخذ می‌کنند.[۳]

روح‌القدس

پانن‌برگ در تأکید خود بر خصلتِ ذاتاً معادشناختی روح‌القدس، با دشواری‌های کمتری روبه‌روست. این نکته‌ای است که از زمان تجدید حیات الهیاتِ اهل کتاب در روزهای نخست ظهور جنبش «الهیات دیالکتیکی» به‌نحوی نسبتاً روشن درک شده است. ولی وضع همواره این‌گونه نبوده است و حتی امروزه نیز نمی‌توان وجود چنین درکی را مسلّم فرض کرد. گرایش جنبش رمانتیک به اینکه روح‌القدس را صرفاً در مقام عاملِ الهام تصور و توصیف کند، یا گرایش اندیشهٔ مدرسی به توصیف روح‌القدس به‌منزلهٔ مکملی ذاتی در فرایند وحی، و اندیشیدن به آن به‌نحوی مجزا و خارج از زمینه و بافتِ انجیل، هنوز هم وجود دارد.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

پانن‌برگ بر این نکته اصرار می‌ورزد که در سنت نبویِ بنی‌اسرائیل، فیضان روح خدا بر همهٔ مخلوقات جسمانی یکی از ویژگی‌های اصلی تحقق نهایی وعده‌های خداوند و اثبات الوهیت او در آخرِ زمان محسوب می‌شد، و تحقیقات مدرن در باب کتاب مقدس نیز کاملاً مؤید این نظر اوست.

اما در چارچوب عهد عتیق (بر خلاف آنچه بعدها برخی از فِرَق مسیحی به روح‌القدس نسبت دادند)، روح از اساس و بنیاد نوعی منبعِ اشراق مافوق طبیعی تلقی نمی‌شد. روح حیات به گسترده‌ترین مفهوم کلمه به‌شمار می‌رفت. و البته منظور از حیات، حیاتِ زیست‌شناختی و همچنین حیات معنوی به‌معنای امروزی آن بود. یهودیتِ دورهٔ پس از تبعید گرایش داشت تا فیضان قطعی و نهایی روح را با ظهور مسیح خداوند مرتبط سازد. اعتقاد بر این بود که، در این دوره از تاریخ، روح صرفاً به‌قدر کفایت و بنا به نیاز و اوضاع‌واحوال به آدمیان ارزانی می‌شود؛ حال آنکه در آخرالزمان، روح به‌تمامی و برای ابد در آدمیان حلول می‌کند.

این نکته که آیا این نحو از مرتبط‌ساختن روحِ خدا با حیات زیست‌شناختی و همچنین معنوی می‌تواند بار دیگر در جهان مدرن به مقوله‌ای پذیرفتنی بدل شود پرسشی است که پانن‌برگ طرح می‌کند، اما به‌طور کامل به آن پاسخ نمی‌دهد.[۴]

کاش او بخش بیشتری از مهارت هرمنوتیکیِ درخور توجهِ خویش را صرف حل‌کردن این مسئله کرده بود. با توجه به بحران زیست‌محیطیِ جدیدی که گریبان کل نوع بشر را گرفته است، نکتهٔ فوق مسئله‌ای حاد و اضطراری است. پیوند ما با کل جوّ حیاتی کرهٔ زمین (biosphere) مسئله‌ای بحرانی شده است. اکنون مدت‌هاست موعد آن رسیده است که نحوهٔ درکِ عهد عتیق از روح را احیا کنیم.

اما پانن‌برگ کاملاً به این نکته واقف است که ما نمی‌توانیم به‌سادگی درکِ باستانیِ بنی‌اسرائیل از حیات زیست‌شناختی را احیا کنیم. علمِ بیوشیمیِ مدرن چنین کاری را محال ساخته است. مواجههٔ مستقیم با این مسئله از طریق بازسازی دیدگاه «معنوی و روحانی» نسبت به

https://t.me/ketabhayemontakhabe

طبیعت، که در جنبش رمانتیک بسط یافت، نیز برای ما مقدور نیست. اگرچه این دیدگاه نمایندگان برجسته و شایستهٔ تحسین خاصِ خود را دارد، ولی این نظرگاه نیز به‌لحاظ فرهنگی منسوخ شده است.

به‌رغم جنبهٔ اضطراری این مسئله، تردید ندارم این نظر پانن‌برگ مطلقاً به‌حق است که، پیش از پرداختن به این مسئله، وظیفه و رسالتی بنیادین در حوزهٔ الهیات پیشِ روی ماست که انجامش اهمیتی بیشتر دارد. ما به درکی روشن‌تر از رابطه و نسبتِ روح با عیسی و رستاخیزِ عیسی، و همچنین درکی روشن‌تر از نسبتِ روح با آخرالزمانی نیاز داریم که در واقعهٔ رستاخیز پیشگویی می‌شود، و با خدای پدر که درنهایت، در چنین آخرالزمانی تجلی می‌کند.

روح‌القدس، در مقام آن روحی که در آخرالزمان بر همهٔ موجودات جسمانی نازل خواهد شد، همان روح رستاخیز است. این امر به‌لحاظ پس‌زمینهٔ آخرالزمانیِ زندگی و سرنوشت عیسی مسئله‌ای مرکزی است. از همین جاست که باید کار را شروع کنیم. به‌واسطهٔ قدرت روح‌القدس است که عیسی از میان مردگان برمی‌خیزد. و اساساً در این معناست که عیسی روح زندگی محسوب می‌شود. مقام و منزلت آدمیان در قیامت منوط به رابطه و نسبتِ آن‌ها با عیسی است. از این‌رو، هرآن چیزی که با پروردگاری که قیامت کرده است، نسبتی دارد، از قدرتِ جدید حیاتِ روح الوهی آکنده می‌شود. روح، آدمیان را در پیکر جهان‌گسترِ مسیح جذب می‌کند.

روح همان روح خداست، زیرا این خداست که مردگان را بیدار می‌کند. خدای پدر با متحدساختن مخلوقات با خود بدان‌ها حیات می‌بخشد. «زیرا همچنان که پدر واجد حیات فی‌نفسه است، همو به پسر رخصت داده تا او نیز از حیاتِ فی‌نفسه برخوردار باشد.» پس این روح‌القدس است که پدر و پسر را وحدت می‌بخشد. از این‌رو، همهٔ آنانی که در پسر حیات می‌یابند، از طریق وحدت‌یافتن با او در روح‌القدس این حیات را دریافت می‌کنند. پس روح‌القدس همان روح پسر است. او همچنین آن روحی است که در اجتماع آدمیانِ مؤمن و معتقد به پیام رستاخیز مأوا گزیده است.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

ولی موضوع همهٔ این سخنان چیست و، اگر روح همهٔ این چیزهاست، چگونه می‌توان از او در مقام شخص یا هویتِ (hypostasis) سوم در متنِ وحدت ذات الوهی سخن گفت؟ تثبیت و تعیین هویتِ مجزا و متمایز روح برای پانن‌برگ با دشواری بیشتری همراه است، زیرا او تأکید می‌کند که اشراقِ ناشی از روح واقعه‌ای مجزا و مستقل از گوش سپردن به پیام عیسی مسیح نیست. روح‌القدس در و به‌مدد این پیام به جان آدمی نفوذ می‌کند. فیضانِ روح واقعه‌ای مستقل از تجلی غایی خداوند در عیسی مسیح نیست.

استدلال پانن‌برگ در تأیید شخصیتِ متمایز روح با استدلال او در تأیید تمایز میان پدر و پسر، به‌لحاظ صورت و شکلِ برهان، از اساس یکسان است. او تمایز را از وحدت استنتاج می‌کند. تمایز به‌منزلهٔ عنصری در متن وحدت و یگانگی تجربه می‌شود. عیسی وحدت خویش با خداوند را همچون وحدت با روح خدا تجربه و دریافت می‌کند. ما نیز وحدت خود با مسیح را، که نوعی پیشگویی مقدماتیِ جذب و ادغام ما در رستاخیز[حیات جاوید] اوست، به‌منزلهٔ وحدت با روح مسیح تجربه می‌کنیم. ما این روح را نه‌فقط به‌مثابه موضوع و متعلقِ آگاهی خویش بلکه همچنین به‌منزلهٔ واقعیتی که در آن زندگی می‌کنیم می‌شناسیم. این روح خدا، که عیسی را از میان مردگان برخیزاند، همان واقعیتی است که در متن آن ــ و به‌مدد وساطت عیسی مسیح ــ خدای پدر را بازمی‌شناسیم، هم در مقام موضوع و متعلق پرستش ما، و هم به‌منزلهٔ آن یگانه‌ای که در او زندگی و حرکت می‌کنیم و وجود ما از اوست.

البته منظور از همهٔ این حرف‌ها صرفاً ارائهٔ توصیفی دقیق، شرعی و ارتدوکس از آموزهٔ تثلیث نیست. پانن‌برگ بدین نکته واقف است که بسیاری از مشکلات و سردرگمی‌های الهیات معاصر از ناتوانی و غفلت ما در تشخیص شأن و منزلتِ به‌حق روح و شخصیت یا هویت متمایز او در متن ذات الوهی ناشی می‌شود؛ به‌طور مثال، صفحات بسیاری دربارهٔ

https://t.me/ketabhayemontakhabe

ذهنیت تقلیل‌ناپذیر خداوند نوشته شده است. در پسِ این‌گونه سخنان بصیرتی معقول نهفته است. خدا ابژه یا عینی در میان سایر اعیان نیست؛ ولی پافشاری بر این نظر که ما به‌هیچ‌وجه نمی‌توانیم در باب خداوند به‌منزلهٔ ابژه یا عین سخن بگوییم، به‌واقع، در حکم نفی و انکار حق ما در ارائهٔ هرگونه گفتار منسجم دربارهٔ اوست. اگر ما به‌راستی می‌توانیم شناختی از خداوند کسب کنیم و دربارهٔ وی به‌صورتی منسجم سخن بگوییم، پس باید نتیجه گرفت که در وجود یا واقعیت او عنصری حضور دارد که با تجربهٔ ما از عینیت مطابق و متناظر است و، همچنین، عنصری که با تجربهٔ ما از عینیت تطابق دارد. خداوند برای آنکه خدا باشد، باید به‌نحوی ورای تقابل و دوگانگی ذهن و عین (سوژه و ابژه) باشد؛ ولی به‌طریقی که این نسبت را محو و حذف نکند، بلکه آن را در وحدت خویش جذب کند.

خدا، در مقام روح‌القدس، سوژه یا فاعلِ غایی هرگونه تجربه‌ای است ــ به‌ویژه در ارتباط با آخرالزمانی که در آن همه چیز در او جمع می‌آید. بااین‌حال، عینیت ما و جهان در قبال خداوند نیز حفظ می‌شود؛ زیرا دقیقاً به‌واسطهٔ جذب‌شدن در او از طریق روح حیات در قیامت است که هویت ما حفظ می‌شود.

بدین‌ترتیب، به‌واسطهٔ درکی درست از تمایز روح‌القدس از پدر و پسر در متن وحدت خداوند است که ما از ارتکاب اشتباهات دئیسم، که جهان را مطلقاً از خدا جدا می‌سازد، و پانتئیسم یا وحدت وجود، که جهان را مطلقاً با خدا یکی می‌کند، مصون می‌مانیم.

روحِ معرفت به خدا از طریق عیسی همان روح خداست، ولی فقط تا آنجا که مؤمنان در چارچوب چنین معرفتی خود را از خدا به‌منزلهٔ مخلوقات و از عیسی مسیح به‌منزلهٔ «خادمانِ» پروردگار متمایز می‌کنند؛ و دقیقاً همین فروتنیِ ناشی از تفکیک میان نفس و خدا و پرهیز از خلجان‌های عرفانی است که نشان می‌دهد مؤمنان از روح خدا برخوردارند و، بدین طریق، در وجود او مشارکت می‌جویند.[۵]

https://t.me/ketabhayemontakhabe

آیا می‌توان کل این استدلال را به‌صورتی ساده‌تر و موجزتر بیان کرد؟ به‌گمانم بشود. در وهلهٔ نخست، ساختار آن استدلال و برهانی را به یاد آورید که تمایز میان پدر و پسر در متنِ ذات الوهی را اثبات می‌کند.

عیسی، در مقام تجلی غایی خداوند، با ذاتِ خداوند یکی است.

اما تفکیک و جدایی از خداوند عنصری در حیات عیسی است.

بنابراین، این تفکیک جزئی از ذات خداوند است.

حال موارد زیر را در نظر بگیرید:

ما به‌طور ذاتی آن چیزی هستیم که خواهیم شد.

براساس ایمان و امید، معتقدیم در قیامت با مسیح یکی خواهیم شد.

این امر از طریق عملِ روح خدا و مسیح در ما به‌مثابه روح حیات تحقق می‌یابد.

ما این وحدت با خدا در وجود مسیح را هم‌اینک [و در زندگی خاکی خود] به‌صورتی ناکامل و پیشگویانه تجربه می‌کنیم.

اما تفکیک و جدایی از خدای پدر و، همچنین، خدای پسر، مسیح، از جملهٔ عناصر درونی تجربهٔ ما از وحدت ذاتی با هر دو آن‌هاست.

بنابراین، روح که از طریق آن ما با خدا در وجود مسیح وحدت می‌یابیم، از پدر و پسر متمایز است، آن هم به شیوه‌ای مشابه تمایز و جدایی این دو از یکدیگر در متن ذات الوهی.

استدلال دوم پیچیده‌تر است؛ اما اساساً همان ساختار استدلال اولی را داراست ــ استنتاجِ تفاوت و تمایز از دل عناصر درونی این همانیِ ذات.

دشوارترین مسئلهٔ هرگونه آموزه‌ای دربارهٔ روح‌القدس، یعنی پرسش استقلال شخصی او در متن تثلیث، فقط از منظر شیوهٔ شخصی قابل بررسی است که جزئی از عملکرد روح در مؤمنان است.[۶]

آموزهٔ تثلیث در مقام شکلی از نظریه‌پردازی زائد در باب نوعی «مثلث عشقیِ» ملکوتی و متافیزیکی دیگر مورد توجه نیست. پانن‌برگ راه و مسیری برای تحول آموزهٔ تثلیث می‌گشاید که به‌لحاظ تاریخی و اجتماعی

https://t.me/ketabhayemontakhabe

واجد معنا و اهمیت است (پاسخ‌گویی به آن گسستِ فاجعه‌بارِ عناصرِ ذاتیِ ایمانِ مسیحی از مسیحیت، که در اندیشهٔ فوئرباخ و مارکس تحقق یافت، فقط می‌تواند از دلِ این نوع بازبینی و تفکر مجدد دربارهٔ آموزهٔ تثلیث جوانه زند.)

پیش‌تر بر این نکته تأکید گذاشتم که، در تفسیر پانن‌برگ، مراوده و مشارکت جاودان میان پدر و پسر واقعه‌ای ملکوتی و مستقل از رابطهٔ واقعهٔ عیسی با پدر آسمانی‌اش نیست. این مشارکت جاودان به‌واقع همان چیزی است که میان عیسی و خدایش گذشت و، درنهایت، به یکی‌شدن عیسی با جاودانگی خداوند در واقعهٔ رستاخیز انجامید. عشقِ جاودان پدر به پسر همان عشق او به عیسای ناصری است.

به همین ترتیب، مشارکت جاودان پدر و پسر با روح‌القدس نیز چیزی مجزا و مستقل از مشارکتِ امت خدا در روح نیست. عملکرد درونی روح‌القدس در ذات الوهی، همان مشارکت و مراودهٔ خداوند با امت خویش است. مع‌هذا، تمایز میان امت و روحی که در آن با ذات الوهی مشارکت می‌جویند، به‌هیچ‌وجه، مخدوش یا نادیده گرفته نمی‌شود.

امت خدا از قبل، به‌ویژه، با رستاخیز عیسی نسبتی تنگاتنگ دارند. تجربهٔ آنان از روح استقبالی از آخرالزمانی است که در آن، جملگی در خداوند جمع می‌آیند. آنان در روح این‌همانیِ ذاتیِ خود با خدا را در عیسی مسیح تجربه می‌کنند. بااین‌وجود، این یکسانی و این‌همانی ذاتی و معادشناختی در متن دلبستگی و سرسپردگی به خداوند تجربه می‌شود، خدایی یگانه که به‌تمامی غیر از مخلوقات خویش است ــ فرایندی مشابه و موازی با تجربهٔ عیسی که در آن، این‌همانی ذاتی او با خداوند در سرسپردگی خاضعانهٔ او به پدر جلوه‌گر می‌شود.

آرای پانن‌برگ در این باب معرف ستایش و درک موشکافانهٔ او از اندیشهٔ هگل است.

> هگل از رهگذر این اندیشهٔ ژرف، که ذات و جوهر شخص به‌واسطهٔ وقف و ایثار خویشتن به شخصی دیگر هستی می‌یابد، توحید در تثلیث را به‌مثابه وحدتِ متقابلِ نفوسی که خود را وقف یکدیگر کرده‌اند درک می‌کند؛ یعنی

https://t.me/ketabhayemontakhabe

به‌مثابه وحدتی که صرفاً از طریق فرایند وقف و ایثار متقابل پا به عرصهٔ وجود می‌نهد... روح‌القدس فرد مؤمن را تشویق می‌کند تا از رهگذر توکل مؤمنانه، و از طریق نیایشی که مبتنی بر ایمان به عیسی است، خود را وقف او سازد. به‌نوبهٔ خود، ایثار و دلبستگی پسر به آدمیان محتوای این ایمان را تشکیل می‌دهد. عیسی، در اطاعت از خواستِ پدر، خود را وقف آدمیان می‌کند، همان پدری که همهٔ آدمیان را به توکل به مسیحیت دعوت می‌کند. بدین‌ترتیب، عشق خدای پدر به آدمیان به‌منزلهٔ فرزندانش در عیسی و دلبستگی عیسی به رسالتش جلوه‌گر شده است. به همین ترتیب، روح‌القدس نه‌فقط واسطهٔ مشارکت در عیسی از رهگذر ایثارِ خویش به اوست، بلکه همچنین واسطهٔ [تشکیل] اجتماع پسر ـ و پسران ـ با پدر است. در متن حرکت و تحول حیاتی این ایثار متقابل است که وحدت پدر، پسر و روح خود را در فرایند تاریخی واقعهٔ وحیانی به‌کمال می‌رساند.[۷]

این بحث به بنیان هستی‌شناختی آموزهٔ پانن‌برگ در باب «تاریخ جهانی به‌مثابه وحی» اشاره می‌کند. بدون این بنیان، هستی‌شناختی آموزهٔ او در باب تاریخ به‌مثابه وحی چیزی جز استعارهٔ صرف نمی‌بود. پانن‌برگ، کاملاً به پیروی از روش لوتر، قائل به هیچ‌گونه جدایی میان انکشافِ نفسِ خداوند در عیسی و ذاتِ جاودان خداوند نیست (هرچند که تمایز میان این دو را نادیده نمی‌گیرد). اگر خدا در تاریخ تجلی یابد، آن‌گاه نوعی این‌همانیِ واقعی میان خداوند و تجلی او در تاریخ برقرار است، به شرطی که این تجلی کامل و غایی باشد.

خداوند به‌صورتی کامل و غایی در عیسای نصرانی تجلی می‌یابد؛ و تجلی او در پایان معادشناسانهٔ تاریخ، که عیسی در رستاخیز خویش آن را پیشگویی می‌کند، نیز به همین اندازه کامل و غایی است. مفهوم معادشناسانهٔ پایان تاریخ، در نظر پانن‌برگ، همان شکل حقیقی مفهوم تاریخ جهانی است. سرنوشت همگان است که در روز واپسین برای جزا یا پاداش در پیشگاه خداوند قیام کنند؛ در آن روز، خدا در همه چیز و همه چیز در خداست.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

اگر من دیدگاه پانن‌برگ را به‌درستی تفسیر کرده باشم، خداوند از دو طریق خود را با خلقتِ خویش یکی می‌کند. یکی از این دو راه عیسی مسیح است و دیگری همان آخرالزمانِ معادشناسانه است؛ یعنی زمانی که کل تاریخ به‌منزلهٔ تجلی غایی جلالِ الوهی منکشف خواهد شد.

در نظر من، این دو شکلِ یکسانی و این‌همانیِ خداوند با خلقتِ خویش، بنا به توصیف پانن‌برگ از آن‌ها، رابطه و پیوند تنگاتنگی با دو شکل مشارکت خدا با خویشتن در مقام پسر و روح‌القدس دارند.

این رابطهٔ تنگاتنگ میانِ مشارکت درونی تثلیث مقدس و فرایندهای واقعی تاریخ یادآور برخی از آرای هگل است. پانن‌برگ از این نسبت با هگل آگاه است و از آن شرمنده هم نیست. بااین‌حال، کاملاً خطاست اگر او را متفکری هگلی بپندارم، ولی این حقیقت که او الهیات خویش را به‌نحوی آگاهانه و ایجابی به هگل ربط می‌دهد بسیار مهم است.

در بخش اعظم الهیات مدرن، اطلاق صفت هگلی به هرگونه تفسیر با روایتی از آموزه‌های کلامی عملاً معادل آن است که بگوییم این تفسیر ایراد و اِشکال فراوانی دارد. دلیل این امر آشکار است. در فلسفهٔ هگل مسیحیت عملاً به‌نحو اسفناکی به بیراهه رفت. در نتیجهٔ خطاهای هگل این گمراهی در آثار فوئرباخ تشدید شد. فوئرباخ فلسفهٔ تثلیث هگل را به‌کار گرفت تا خداوند را به‌سادگی با نوع بشر یکی کند. از درونِ همین تلاش، ایدئولوژی جدیدی سربرافراشت که مطلق‌گرایی دولت‌های مدرنِ کمونیستی و فاشیستی هر دو بدان متکی‌اند. این امر از آن‌رو ممکن شد که هگل به‌ظاهر حیات سه‌گانه اما واحد (triune life) را مستقیماً با دیالکتیکِ فرایند تاریخی یکی می‌کرد. بر اساس چنین تفسیری، دولت درنهایت باید جایگاه خداوند را غصب کند.

حال باید پرسید، در این موردِ خاص، پانن‌برگ تا چه حد به هگل نزدیک می‌شود. به‌اعتقاد من، او در تأیید این‌همانیِ ذاتی و غایی حیات خداوند و تاریخ جهانی با هگل هم‌عقیده است، اما:

او با ارائهٔ تفسیری معادشناختی از مفهومِ ذات از هگل فاصله می‌گیرد.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

این یعنی یکسانی و این‌همانی ذاتی میان خدا و تاریخ امری است که در پایان زمان (احتمالاً با استفاده از نیروی تأثیرگذاری برگذشته) روی خواهد داد. این نوع این‌همانی را نمی‌توان به‌مدد «مقوله» یا «صورتِ معقولِ» (notion) هگلی در چارچوب زمان درک کرد.

او با پافشاری و تأکید بر این امر که تمایز تاریخ از حیاتِ خداوند عنصری تقلیل‌ناپذیر در چارچوبِ این‌همانیِ ذاتیِ این دو است، از هگل فاصله می‌گیرد. معنای حقیقی این‌همانی با ذات الهی باید در پرتو تاریخ، یعنی براساس انکشاف نفس خداوند، درک شود، و شناخت آن نیز به‌واقع متکی بر تجربه و فهم پایان تاریخ است که از قبل در عیسی مسیح تحقق یافته است. ما تنها در مسیح با خدا یکی و یگانه می‌شویم.

بدین‌ترتیب، سرشت انضمامی و حادث تاریخ، و همچنین هویت انسان در مقام موجودی تاریخی، حفظ می‌شود. همان‌گونه که عیسی در این‌همانی ذاتی با پدر هویت شخصی و فردی خویش را از دست نمی‌دهد، انسان نیز در عرصهٔ تاریخ، هویت متناهی خویش را در بطن حیات روح‌القدس حفظ می‌کند. پس او موجودی فی‌نفسه نامتناهی نیست، بلکه موجودی است که ذاتاً با نامتناهی مرتبط است.

این نگرش مانع گسترش آن مرحله یا سویه‌ای از تفکر هگل می‌شود که فوئرباخ را واداشت خدا را به‌سادگی با انسان یکی کند. ریشهٔ ایدئولوژی‌های مؤید دولت مطلقهٔ مدرن در این مرحله از تحول اندیشهٔ هگل نهفته است. در مارکسیسم، مسئلهٔ جذب و ادغام کامل فرد در دولت بحران‌زا است؛ حال آنکه در سرمایه‌داری، بحران از ادغام‌نشدن و همچنین تقابل آن با فردگرایی افسارگسیختهٔ بورژوایی ناشی می‌شود (این خود نمود دیگری از همان تخاصم میان تمرکز و گشودگی است.)

آموزهٔ پانن‌برگ در باب تثلیث، به‌مدد تصحیح و دگرگونی اندیشهٔ هگل در پرتو تعالیم و پیش‌فرض‌های آخرالزمانی انجیل، امکان تحقق فلسفه‌ای جدید را، هم در حوزهٔ تاریخ و هم در عرصهٔ شناخت جامعه، فراهم می‌آورد. این آموزه به‌لحاظ تلاش ما برای دستیابی به درکی عمیق‌تر

https://t.me/ketabhayemontakhabe

از رابطه میان فردگرایی و مشارکت ــ که مسئله‌ای حاد و گسترده در جهان مدرن است ــ اهمیت و معنای بسیار دارد. نحوهٔ تلاش ما در جهت تأیید شخصیتِ اعضای جامعه بدون آسیب‌رساندن به وحدت جامعه، و همچنین تأیید وحدت جامعه بدون آسیب‌رساندن به شخصیت اعضای آن، هرگز نمی‌تواند به‌تمامی با نحوهٔ تأیید آموزهٔ تثلیث بی‌ربط باشد، یعنی با تأیید حضور تکثری از اشخاص، در مقام پدر، پسر، و روح‌القدس، در بطن وحدت حیات خداوند.[۸]

به‌گمانم، بیان این مطلب نشانگر برداشتن گامی کوچک به ورای آموزهٔ پانن‌برگ است. اما امیدوارم با این کار در حق او مرتکب بی‌انصافی نشوم. به‌اعتقاد من، پانن‌برگ در این مقطع، دری را به‌سوی تحولات کلامی گشوده که بسی نویدبخش است.

او آموزهٔ تثلیث را در شکل و قالبی عرضه کرده است که اگر بتوانیم بر مشکلات آن فائق شویم، بازماندهٔ نکات تیره و غامض آن را روشن سازیم، و توان‌های بالقوهٔ آن را تحقق بخشیم، می‌تواند برای نوع جدیدی از متافیزیکِ جامعه و تاریخ، پایه و اساسی هستی‌شناسانه فراهم آورد. او دست‌کم امکان انجام چنین کاری را زنده و پایدار نگه می‌دارد، بی‌آنکه همچون فوئرباخ، خدا را به فرافکنی و بازتابی صرف بدل کند، فرافکنیِ الگوهای جامعه و تاریخ به درون ابدیت. بااین‌وجود، او درعین‌حال، حیات سه‌گانه اما واحد خداوند را از عرصهٔ واقعی تاریخ به خلأ پوچ و بی‌ربط ملکوت اعلا تبعید نمی‌کند.

به‌اعتقاد من، از زمان ریتشل (Ritschl) تاکنون، هیچ آموزه‌ای در باب تثلیث تا این حد واجد قدرت اخلاقی نبوده است. آموزهٔ پانن‌برگ ما را دعوت می‌کند تا از طریق مشارکت کامل در تاریخ روزگار خودمان، در حیات خداوند مشارکت جوییم، مشارکتی مبتنی برزیستن در جهت تحقق و تکمیل تمامی تاریخ به‌واسطهٔ عدل و عشق خدا در رستاخیز غایی همهٔ اَبدان.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

فصل هشتم

عیسی

در تحلیل نهایی، باورپذیری مسیحیت همواره متکی بر باورپذیری عیسی است. کلیسا همیشه این نکته را تصدیق کرده است که حقیقت انجیل منوط بدان است که عیسی خدای حقیقی و انسان حقیقی باشد. تشخیص اینکه او چگونه می‌تواند در مقام خدا و انسان، هردو، باورپذیر باشد چندان ساده نیست. پانن‌برگ مصرّانه معتقد است فقط در صورتی می‌توانیم عیسی را در مقام خدای حقیقی درک کنیم که کار خود را با تصدیق و بازشناسی انسانیت حقیقی او آغاز کنیم. ولی اگر، برعکس، کار را با مفروض‌گرفتن آموزهٔ تجسد آغاز کنیم ــ یعنی با قبول حلول لوگوس جاودان الهی در انسان تاریخی، یا جذب‌شدن انسان تاریخی در لوگوس ــ آن‌گاه عیسی، نه در مقام انسان و نه در مقام خدا، باورپذیر نخواهد بود. دراین‌صورت، دیگر نمی‌توان هیچ نوع وضعیتی را متصور شد که در آن عیسی هم تابع تناهی و محدودیت‌های ذاتیِ انسانیت حقیقی است و هم، درعین‌حال، برخوردار از جاودانگی، عدم تناهی و سایر کمالات الوهیت.

عیسی در مقام تجلی وحیانی خداوند باید، درعین‌حال، ذات و جوهر انسانیت حقیقی را نیز منکشف سازد. خدا مبدأ و مقصد همهٔ مخلوقات است؛ و ازاین‌رو، تجلی او یقیناً تجلی و ظهور معنای کل تاریخ و، درنتیجه، معنای انسان جوهری و سرنوشت او را با خود به ارمغان می‌آورد. تجلی یا

https://t.me/ketabhayemontakhabe

وحی الهی هم شفا می‌بخشد و هم آگاه می‌کند. بنابراین، وحی علاوه بر گشودن راه تقدیر، آن را آشکار و منکشف می‌کند، همان تقدیری که انسان، غالباً کورکورانه، در همهٔ ابعاد زندگی خویش جویای آن است.

عیسی از رهگذر عمل و سرنوشت خویش نشان می‌دهد که ذات انسان متضمن تقدیری است که تا آن‌سوی تجارب موجودِ این حیاتِ خاکی گسترش می‌یابد. ذات آدمی متضمن پیوند و مشارکت با حقیقتی ورای خودِ اوست. و این ذات عبارت است از گشودگی به جهان و جامعه و در ورای هردوِ آن‌ها، گشودگی به خداوند.

بنابراین، باید باورپذیریِ خصلت بشری یا انسانیت عیسی را حفظ کنیم، حال چه در مقام محملی برای رسالت الوهی او، و چه به‌منزلهٔ امری در خود و برای خود. پانن‌برگ نشان داده است که رعایت تمایز میان عمل و سرنوشت عیسی، به‌لحاظ باورپذیری انسانی او، نکته‌ای حائز اهمیت است. عمل او عبارت از آن کارهایی است که عیسی آگاهانه و مسئولانه به‌انجام رساند. اما سرنوشت او همان وقایعی است که به‌واسطهٔ ظهور خلاقیت خدا در تاریخ بر عیسی رخ داد. سرنوشت او عمدتاً در هیئت صلیب و رستاخیز عیان است، ولی تا آنجا که به عمل او مربوط می‌شود، باید گفت به‌لحاظ آگاهی و شناخت از اعمال خویش، عیسی از اساس وضعی همچون دیگر ابنای بشر داشت. اما سرنوشت او متضمن این حد از فهم نفس نیست.[۱] او با امید، شجاعت و عزمی راسخ به استقبال سرنوشت خویش شتافت. عیسی در مقام انسان خاکی می‌توانست به ایمان خویش تکیه کند، اما نمی‌توانست به‌منزلهٔ انسان از عاقبت کار خویش باخبر باشد. البته این امر در مورد رویارویی هر انسانی با سرنوشت خویش صادق است. درهرحال، این تمایز [میان عمل و سرنوشت عیسی] ما را از وظیفه‌ای شاق و ناممکن، یعنی تلاش

۱. ظاهراً با توجه به محتوای کلام، منظور مؤلف از این عبارتِ تقریباً مبهم اشاره به این نکته است که سرنوشت عیسی، در قیاس با اَعمال او، متضمن حد پایین‌تری از آگاهی و فهم نفس است. م.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

برای ارتباطی مستقیم میان آگاهی بشری عیسی و مشیّت الهیِ مستتر در سرنوشت او، معاف می‌کند.

عیسی نمایندهٔ انسان در پیشگاه خداوند و همچنین نمایندهٔ خداوند در میان آدمیان بود. اگرچه واقعهٔ رستاخیز گواه جاودانه بودن وحدت او با خداوند است، اما تجربهٔ عیسی از این وحدت، محصول گذر از درون نوعی فرایند تغییر و تحول در تاریخچهٔ او بود. این فرایند سه مرحلهٔ اساسی را در بر داشت:

تعهد عیسی به رسالت و مقام خویش، پذیرش و گردن‌نهادن به سرنوشت خویش، و جلال یافتن او از سوی خداوند. عیسی در هریک از این جوانب، نمایندهٔ آدمیان در پیشگاه خداست و نقش نمایندگی او محدود و منحصر به مرگ وی نیست.

یکی از دشواری‌های شناخت عیسی آن است که نتیجهٔ تلاش جوامع مسیحی برای توصیف انسانیت کامل عیسی (در تمایز از کمال الوهی ـ انسانی مسیح) همواره ارائهٔ تصویری از او بوده است که بر اساس آرمان‌های فرهنگی همین جوامع ترسیم شده است. هر عصر یا دوره‌ای تصویر خاص خود را آفریده است. این امر در گرایش قرن نوزدهم به تحقیق و نگارش «زندگی عیسی» کاملاً مشهود بوده و وجود این تصاویر متنوع و متفاوت، رفته‌رفته، موجب بی‌اعتبار شدن هرگونه علاقه و توجهی به مسئلهٔ انسانیت عیسی شده است. پانن‌برگ اذعان دارد که چنین گرایشی در همهٔ صور تلاش برای توصیف انسانیت حقیقی و ذاتی عیسی مشهود است. او این امر را به‌منزلهٔ واقعیتی اجتناب‌ناپذیر قبول می‌کند. اما، بنا به دعوی او، این جریان حمل و نقل ایدئولوژیک سراسر یک‌طرفه نیست. ما از طریق مکانیسم فرافکنی، آرمان‌های فرهنگی خویش را به عیسی نسبت می‌دهیم، ولی این آرمان‌ها نیز، در حین و از خلال این فرافکنی، تحت تأثیر قدرت کشف و شهود عیسی دگرگون گشته‌اند. «از زمان ظهور تمدن مسیحی، تطابق و تناظر انسان‌شناسی و مسیح‌شناسی عامل مؤثری در سراسر تاریخ عقاید اروپایی بوده است».[۱]

https://t.me/ketabhayemontakhabe

برجسته‌ساختن و عطف توجه مردمان به دلالت و معنای سراسر انسانی عیسی یکی از وظایف الهیات است. اما این وظیفه‌ای است که متألهان بدان توجه کافی مبذول نکرده‌اند.

به‌طور مثال، در اصول عقاید سنتی مذهب پروتستان، عمل و رسالت مسیح معمولاً به کل شخصیت او در وجوه مضاعفِ الوهی و انسانی آن نسبت داده می‌شود و تلاش چندانی صورت نمی‌گیرد تا همبستگی این امر با هستی واقعی و تاریخی عیسی روشن گردد. توصیف رسالت عیسی بر حسب سه مقامِ نبی، کشیش و پادشاه، به‌واقع با هستی تاریخی او همساز نیست. به‌احتمال، او خود را یک نبی می‌انگاشت (البته فقط به مفهومی بسیار کلی و بدون حد و مرز دقیق و مشخص). انتساب مقام کشیش و پادشاه به او نیز به‌یقین محصول تفاسیر اجتماع مسیحیان اولیه در دورهٔ بعد از واقعهٔ مرگ و رستاخیز عیسی است.

اما در اینجا باید این نکته را روشن کنیم که پانن‌برگ قصد ندارد اعتبار اصولی این شیوهٔ انتساب عمل و رسالت مسیح به کل شخصیت او را انکار کند. او به‌واقع خدای حقیقی و انسان حقیقی است. او، به‌لحاظ هستی‌شناختی، هر دوِ این‌ها در قالب شخصی واحد است. پانن‌برگ تردید دارد که اصطلاح «سرشت» یا «ماهیت»، که در صورت‌بندی شورای کالسدون برای توصیف الوهیت و انسانیت مسیح به‌کار رفته است، اصطلاحی به‌جا باشد. ولی او با قصد و منظور اساسی شورای کالسدون از عباراتی چون «وحدت دو ماهیت در قالب یک شخص، بدون هیچ آمیزش یا اختلاط» موافق است؛ در این صورت‌بندی نیز هر دو «ماهیت» جدایی‌ناپذیرو، درعین‌حال، متمایزند.

ولی دقیقاً به دلیل تأکیدنهادن بروحدت شخص مسیح است که باید بتوانیم همبستگی میان امور منتسب به کل شخصیت مسیح و حقایق تاریخی مربوط به انسانی موسوم به عیسی را روشن سازیم. همواره با گذشت زمان، تمایز قطعی و فزاینده‌ای میان مسیحِ تصویرشده در مواعظ کلیسا و عیسای تاریخی ایجاد گشته است. و بدین‌ترتیب،

https://t.me/ketabhayemontakhabe

در باورپذیری عیسی شکافی به‌وجود آمده است. پانن‌برگ معتقد است این شکاف باید به‌نحوی بسته شود. ولی انجام‌گرفتن این کار مستلزم پاسخ‌گویی به سه پرسش اساسی است:

آیا دانش و شناخت ما از انسانیت عیسی کافی است؟

آیا انسانیت عیسی ـ با در نظرگرفتن همهٔ خصوصیات متناهی این انسانِ اهل ناصریه ـ می‌تواند وزن این معانی و دلالت‌های کلامی را که بر آن تحمیل خواهد شد تاب آورد؟ به‌خصوص (الف) آیا او می‌تواند در مقام این انسان خاص، معرّف و مبیّن تجلی غایی خدای کلی و یگانه باشد؟ (ب) آیا او می‌تواند در مقام انسان، نقش منجی عالم و آشتی‌دهندهٔ خدا و انسان را به‌نحوی پایدار ایفا کند؟

آیا می‌توانیم، بدون خدشه‌دارکردنِ انسانیت متناهی عیسی، وجود او را براساس این‌همانی ذاتی‌اش با پسر جاودان خدا (یا همان **لوگوس**) درک کنیم؟

۱. آیا شناخت ما از عیسی کافی است؟

پاسخ پانن‌برگ به این پرسش قبلاً، در ارتباط با پرسش کلی نسبت میان حتمیت ایمان و عدم حتمیت تاریخ، تشریح شده است. عصارهٔ بحث او آن است که اگر درجه‌ای از حتمیت و یقین را، که مناسب هیچ نوع تحقیق تاریخی نیست، طلب نکنیم، می‌توانیم به‌طرزی معقول و با اطمینان کافی دربارهٔ تعالیم عیسی و فهم او از خویش سخن بگوییم. گرایش عام تحقیقات معاصر در باب **عهد جدید** نیز، کلاً، مؤید نظر اوست. موج جدید جست‌وجو برای عیسای تاریخی در دورهٔ بعد از بولتمان، موجب جرح و تعدیل شکاکیت افراطی در قبال ارزش تاریخی گزارش‌های **عهد جدید** گشته است. مسئلهٔ تکرار تلاش‌های نسل‌های قبلی جهت نگارش زندگی‌نامهٔ عیسی به‌کلی منتفی است. ولی، به‌رغم منتفی‌شدن این مسئله، هنوز هم می‌توان مطالب بسیاری دربارهٔ عیسی مطرح کرد.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

۲. آیا انسانیت عیسی می‌تواند بارِ معانی کلامی تحمیل‌شده بر آن را تاب آورد؟

پاسخ این سؤال، به تعبیری، باید معماگونه و تناقض‌آمیز باشد. این امر که هستیِ متناهی، تاریخی و بشریِ عیسی می‌تواند بارِ این معانی را تحمل کند دقیقاً همان واقعیتی است که نشان می‌دهد عیسی، نه فقط انسان بلکه شخصیتی انسانی است که با پسر جاودان خداوند این‌همانی ذاتی دارد. البته باید به یاد داشت که منظور پانن‌برگ از تأکیدنهادن بر انسانیت تاریخی عیسی به‌هیچ‌وجه نفی یا خدشه‌دارکردنِ الوهیت او نیست. نکتهٔ مورد نظر او آن است که میانِ این دو رقابتی وجود ندارد.

(الف) آیا عیسی می‌تواند در مقام این انسانِ خاص، به‌طور کلی، مبیّن تجلی غایی باشد؟

این امر، قبل از هر چیز، ما را با مسئلهٔ مورد نظر لسینگ مواجه می‌کند: آیا حقایق تاریخی خاص و جزئی می‌توانند معنایی عام و کلی داشته باشند؟ ما به‌نقد بخشی از پاسخ پانن‌برگ به این پرسش را می‌دانیم. حقایق یا امورِ واقع ازآن‌رو دارای معنایند که در پس‌زمینه‌ای سنتی-فرهنگی روی می‌دهند. زمینهٔ این حقایق جزئی از آن‌هاست و معنای آن‌ها نیز در این زمینه ریشه دارد.

در زمینهٔ یهودیت فلسطینی، تعالیم و اعمال عیسی متضمن دعوی مرجعیت و اقتداری برابر با مرجعیت خدا بود. او با به‌زبان‌آوردن عبارت «به شما می‌گویم» در قانون موسی تجدیدنظر کرد. او گناهان را بخشید. او نه فقط پیام نزدیکی شهریاری خداوند را تبلیغ کرد، بلکه خود را با این پیام چنان یکسان شمرد که مدعی شد مقام و مرتبهٔ آدمیان در پیشگاه خداوند در روز جزا وابسته به رابطه و نسبت آنان با اوست. ولی او، به‌رغم این دعاوی، هیچ‌گاه درعمل و به‌واقع خود را با «پسرِآدم» یکی نکرد؛ یعنی با همان منجی آسمانی که شهریاری خداوند را به همراه خواهد آورد (البته

https://t.me/ketabhayemontakhabe

پانن‌برگ این نکته را تصدیق می‌کند که احتمالاً یکسان‌شمردن صریح عیسی با چهرهٔ آخرالزمانیِ پسر آدم محصولِ الهیات کلیسای اولیه است.)

این نکات، درکل، واجد دعوی عیسی نسبت به اهمیت و معنای کلی انسانیت خود اوست. البته این دعوی می‌توانست گمانی موهوم باشد؛ زیرا نکتهٔ اساسی و ذاتی در مورد انسانیت حقیقیِ عیسی آن است که او می‌توانست به این امور ایمان داشته باشد، ولی نمی‌توانست در مقام انسان از آینده باخبر باشد. فقط در واقعهٔ رستاخیز است که دعوی او اثبات می‌گردد.

اما از دیدگاه جهان غیریهودی، نقطه‌ضعف این دعوی در آن پس‌زمینهٔ خاصِ تاریخی-سنتی نهفته است که مبنای این دعوی را تشکیل می‌دهد. آیا زمینهٔ آخرالزمانی این واقعه می‌تواند اعتباری کلی و جهان‌شمول داشته باشد؟ بدون چنین اعتباری، معنای کلی [رسالتِ] خودِ عیسی نیز از دست می‌رود. کارل یاسپرس منکر اهمیت و معنای کلی عیسی است. به گفتهٔ یاسپرس، خصلت آن‌جهانیِ زمینهٔ آخرالزمانیِ زندگی و پیام عیسی رادع و مانع هرگونه معنای کلی است. «اما در درخشش تابناکِ ارضِ ملکوت، هرگونه هستیِ خاکی به هیچ تنزل می‌یابد. پیوندهای خانوادگی، قانون و فرهنگ معنای خود را از دست داده‌اند.»[۲] ازاین‌رو، به‌اعتقاد یاسپرس، آدمی دیگر نمی‌تواند به سازندگی در این جهان علاقه و توجهی داشته باشد. بدین‌ترتیب، حیات خاکیِ عیسی فقط در مقام نفی و انکار انسانیت واجد اهمیت و معنایی کلی است، و نه در مقام نوعی تأیید و تصدیق مثبت (میان این نظر یاسپرس و اعتراضِ نیچه مبنی برناتوانیِ عیسی در ابراز انسانیتِ خویش با نیرو و قهری کافی شباهت‌های بسیاری به چشم می‌خورد.)

با توجه به تأکیدی که پانن‌برگ بر زمینهٔ آخرالزمانی [پیام عیسی] می‌نهد، ناچار از مقابله با چالش یاسپرس است. البته این اشارهٔ پانن‌برگ مبنی براینکه تأویل پیام و رسالت عیسی بسی پیچیده‌تر از تصورِ یاسپرس و مدافعان نظریهٔ «آن‌جهانی‌بودن» است کاملاً به‌حق است. در واقع،

https://t.me/ketabhayemontakhabe

اعتراض یاسپرس متکی برفهم نادرست خصلت آخرالزمانی و معادشناختی پیام عیسی است.

اثبات این نکته منوط است به مدنظرقراردادنِ یکی از مشکلات اصلی و بنیانی تأویل تعالیم عیسی ـ مشکلی که به‌ویژه از زمان کشف دوبارهٔ خصلت آخرالزمانی پیام عیسی توسط شوایتزر و وایس (Weiss) حادتر شده است. اصل مسئله عبارت است از همجواریِ تحمیلیِ دو خط فکریِ ظاهراً ناسازگار در متن پیام عیسی. س. هـ. داد این مسئله را چنین خلاصه می‌کند:

> به‌نظر می‌رسد در تعالیم عیسی با دو نگرش واگرا مواجهیم که یکی از آن‌ها به‌ظاهر تداوم نامحدود حیات بشری تحت شرایط تاریخی را مدنظر دارد، درحالی‌که دیگری به‌ظاهر از پایان قریب‌الوقوع این شرایط خبر می‌دهد. هرشکلی از نقد و سنجش قاطعانهٔ [این تعالیم] می‌تواند یکی از دو نگرش را حذف کند، ولی درحقیقت هر دو آن‌ها در قدیمی‌ترین صور شناخته‌شدهٔ سنت مسیحی عمیقاً ریشه دارند. ازاین‌رو، بهتر آن است که درعوض خدشه‌دارکردن شواهد و مدارک سنّتیِ خویش، اذعان کنیم که قادر به آشتی‌دادن این دو نگرش نیستیم.[۳]

همهٔ کسانی که تاکنون برای غلبه براین شکاف در تعالیم عیسی راه‌حلی ارائه کرده‌اند کوشیده‌اند تا با بهادادن به یکی از این دو عنصر، آن‌ها را با هم آشتی دهند. اما راه‌حلی که پانن‌برگ ارائه می‌کند از این لحاظ جدید، بی‌سابقه و جذاب است که می‌کوشد توجه عیسی را به زندگی روزمره در جهان تاریخی با پافشاری برعنصری توضیح دهد که به‌ظاهر ناقضِ این توجه است.

به گفتهٔ پانن‌برگ، عیسی معنا و اهمیت زندگی روزمره در اینجا و اکنون را پیامد و معلولِ نزدیکیِ تحققِ نهاییِ شهریاری خداوند می‌داند. برای درک معنای درست این نکته، باید آموزهٔ پانن‌برگ در باب نسبت ذات و هستی، و زمان و ابدیت را مدنظر داشت. هرموجودی، از اساس

https://t.me/ketabhayemontakhabe

و در ذات، همان چیزی است که در آخرالزمان در رستاخیز نهایی خواهد شد. از این رو، آنچه در آن زمان خواهد بود، تعیین‌کنندهٔ معنای کنونی و اهمیت ذاتی آن در نظام خلقت است. خلقت جهان را نباید حادثه‌ای در گذشته پنداشت. خلقت همان فعل الهی است که زمان حال ما را از درون آینده برایمان به‌ارمغان می‌آورد، و کمال خلقت همان چیزی است که خداوند در آیندهٔ غایی، در قیامت، نصیب ما خواهد کرد.

بدین‌ترتیب، پانن‌برگ نظام خلق‌شده و نظام معادشناختی را در هم ادغام می‌کند و از این طریق، دو خط فکری به‌ظاهر متناقض ـ یا دست‌کم منفصل ـ موجود در تعالیم عیسی را با هم آشتی دهد. اما به عقیدهٔ من، براساس منطق نهفته در استدلال پانن‌برگ، این حتمیت وقوع شهریاری خداوند، و نه نزدیکی آن، است که امکان قُرب به خداوند را از طریق انتظار برای ارض ملکوت فراهم می‌کند. بر این مبناست که عیسی می‌تواند خدا را با نام آبا (Abba) یا پدر مورد خطاب قرار دهد (یعنی به‌منزلهٔ خدایی که هم‌اینک در جهان مخلوق خویش حضوری ملموس دارد)، و در همان حال از او به‌منزلهٔ خدایی سخن بگوید که در آینده ظهور خواهد کرد.

اگر ما به رستاخیز نهایی باور داشته باشیم و با تکیه بر امید از آن با آغوش باز استقبال کنیم، آن‌گاه همهٔ موجودات را در پرتو جایگاه آن‌ها در تقدیر الهی مشاهده و ارزیابی خواهیم کرد. بدین‌طریق، حضور خداوند در جهان به‌نحوی ملموس تجربه می‌شود و اما این حضور با تجلی غایی خداوند در پایان زمان به‌منظور داوری و نجات تفاوت یا تقابلی ندارد. حضور خداوند در جهان یعنی همان جهت‌گیری جهان به‌سوی پایان زمان.

این تفسیر نه فقط با آشتی‌دادن دو عنصر به‌ظاهر ناسازگار نهفته در تعالیم عیسی معمایی پیچیده را حل می‌کند، بلکه تفکر اخلاقی و آخرالزمانی را با هم وحدت می‌بخشد. این تفسیر مبنایی فراهم می‌آورد تا، به کمک آن، بتوان معنا و اعتبار اجتماعی و سیاسی و فرهنگیِ پیام آخرالزمانی برای زمان حال را مشخص ساخت.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

به دلیل درک خاص نسبت میان حال و آینده در پیام عیسی، فرامین و الزامات اخلاقی زمان حال از درون آینده برمی‌خیزد. این امر بنیان اخلاق معادشناسانهٔ عیسی را تشکیل می‌دهد. با هر انسانی باید به‌مثابه پسر خودِ خدا رفتار کرد، زیرا مقدر است او در پایان به چنین مقامی برسد و، درنتیجه، به‌لحاظ ذاتی، هم‌اینک واجد این مقام است. از برای آیندهٔ غایی است که زمان حال در دلبستگی و تعلق خاطر تام به اینجا و اکنون تجربه و زیسته می‌شود.

این امر نه فقط بنیان نگرش انجیل به اخلاق شخصی و خصوصی است، بلکه همچنین پایه و اساس دیدگاه اجتماعی و سیاسی مسیحیت است. پانن‌برگ این نکته را تصدیق می‌کند که، به‌احتمال قوی، عیسی هیچ‌گاه از سر عمد نقش سیاسی و اجتماعی ایفا نکرد. او نه انقلابی بود و نه اصلاح‌طلب. یگانه‌رسالت او موعظهٔ پیام شهریاری خداوند و اثبات نزدیکی آن بود، اما رسالت پیروان او تابع چنین محدودیت‌هایی نیست.

مسئله این نیست که آیا عیسی، در طول زندگی خصوصی خویش، سرمشقی برای یکایک ابعاد زندگی بشر به‌جای گذارد یا خیر؛ پرسش اصلی این است: آیا او برپایهٔ آن گشودگی نسبت به خداوند که تقدیر او را رقم زد، کل جهان و کل تاریخ را به مداری گرد این تقدیر جلب کرد؟ این واقعیت که مردمانی از همهٔ اعصار و با فرهنگ‌های گوناگون ــ که در جامعهٔ خود وظایف و مسئولیت‌هایی به‌دوش دارند که خاصه در روزگار عیسی قابل‌تصور نبوده است ــ به‌رغم همهٔ این مسائل، جذب مدار ایمان و وفاداری او می‌شوند، خود نشانه‌ای از معنای عام و کلی انسانیت اوست.

(ب) آیا عیسی می‌تواند در انسانیت خویش نقش منجی عام را حفظ کند؟

قبل از هر چیز، باید این نکته را به‌خوبی درک کرد که پانن‌برگ به‌هیچ‌وجه قصد تبلیغ این نظر را ندارد که آشتی خدا با ما از طریقی سوای فعل خودِ

https://t.me/ketabhayemontakhabe

خداوند در هیئت پسرجاودان خویش حاصل می‌شود. اما در وجود آن پسرِ نجار اهل ناصریه بود که این واقعه [یعنی آشتی خدا با انسان] تحقق یافت. دستان او بود که به صلیب میخکوب شد. او بود که عذاب تک‌وتنها ماندن را بر صلیب حس کرد. او بود که رسالتش در ظاهر به شکست انجامیده بود. او بود که با مرگی دردناک بر بالای صلیب جان داد.

آیا می‌توانیم برای مرگ این مرد معنا و اهمیتی الهی در حد آشتی‌دادن خداوند با گناهکاران قائل شویم، بی‌آنکه همزمان نوعی آگاهی مافوق طبیعی را به او نسبت دهیم؟ اگر او به‌راستی از این آگاهیِ مافوق طبیعی برخوردار بوده، و در خفا به اهمیت و معنای جاودان مرگ خویش وقوف داشته و با خاطری مطمئن رستاخیز منحصربه‌فردِ خویش را انتظار می‌کشیده، نه فقط سوزناکیِ دراماتیک واقعه از دست می‌رود، بلکه معنا و اهمیت آن نیز تقلیل می‌یابد. دلیل این تقلیل آن است که انسانیت او دیگر باورپذیر نیست و الوهیت وی نیز یادآور تجلی خدایان مشرکان گشته است.

می‌توان گفت راه‌حل پانن‌برگ عبارت است از تأیید سرشت حقیقتاً انسانی‌گرای طبیعتِ انسانیِ عیسی و واگذاری باقی مسئله به خداوند. سر و کار ما با مسئله‌ای است که هدایت آن به دست خدا بود، هرچند که خود مسئله بر عیسی رخ داد. پانن‌برگ قائل به تمایزی دقیق میان عمل و سرنوشت عیسی است. سرنوشت او امری بود که بر وی رخ داد، و نه بخشی از آنچه از او سر زد.

در هریک از اناجیل اربعه، ماهیتِ به صلیب‌کشیده‌شدن عیسی به‌منزلهٔ واقعه‌ای که بر او رخ داد، به‌واسطهٔ پیشگویی‌های عیسی در مورد این واقعه به‌مثابه وظیفه‌ای که باید انجام پذیرد، تیره و مخدوش شده است. پانن‌برگ، همچون اکثریت قریب‌به‌اتفاق محققان امروزی عهد جدید، تصدیق می‌کند که این‌ها جملگی «پیشگویی‌های» بعد از وقوع واقعه‌اند و در سنت کلیسای اولیه ریشه دارند. این‌گونه روایت‌ها رنج و تعب عیسی را، با نگاهی به پس، در پرتو رستاخیز او توصیف می‌کنند.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

شاید عیسی به‌واقع این نکته را پیش‌بینی کرده بود که درگیری او با مقامات یهودی ممکن است به مرگ وی منجر شود، ولی بسیار نامحتمل است که تعبیر او از این سرنوشت چیزی جز پرداخت بهای وفاداری به پیام خویش بوده باشد.

میان روشنی و صراحت معنای واقعهٔ رستاخیز (از منظر پس‌زمینهٔ آخرالزمانی آن) و ابهام و تیرگی تصلیب، تقابل جالب‌توجهی وجود دارد. بااین‌وجود، این دو واقعه را باید در پرتو یکدیگر ملاحظه کرد، زیرا این دو، همراه با هم، دو نیمهٔ سرنوشت عیسی را تشکیل می‌دهند. پانن‌برگ به این نکته اشاره می‌کند که نخستین تفاسیر مربوط به مصائب عیسی احتمالاً از روایات عهد عتیق دربارهٔ آزار و اذیت و رانده‌شدن انبیای خداوند از سوی مردمانی خیره‌سر الهام گرفته‌اند. بهای سنگین تعهد عیسی به رسالت خویش واقعیتی است که با این‌گونه تفاسیر سازگار است. البته این ضرورتاً بدان معنا نیست که عیسی نیز صریحاً و آگاهانه چنین تصوری از خویش داشته است. در اجتماع فلسطینِ آن عصر، مرگ او نوعی کفاره (هرچند به مفهومی آیینی) تلقی می‌شد. این تعبیر با جنبه‌ای از واقعیت مرگ عیسی سازگار است، زیرا او مجازات گناه کفرگویی را متحمل شد، درحالی‌که کافران واقعی همان‌هایی بودند که او را محکوم کردند. در نظر پولُس رسول، مرگ او به معنای پایان قانون یا شریعت بود.

تفسیر پل را می‌توان به‌نحوی کامل‌تر با تاریخچه و سرنوشت شخصی عیسی پیوند داد. یهودیان خواستار مرگ او به‌اتهام کفرگویی شدند، زیرا عیسی مدعی اقتدار و مرجعیتی هم‌پایهٔ اقتدار الهی بود. در شریعت یهود، مجازات کفرگویی چیزی جز مرگ نبود. اما واقعهٔ رستاخیز نشان داد که عیسی بی‌گناه است و دعوی او به‌حق. ازاین‌رو، مقصر قانون شرع است. پس مرگ عیسی مبیّن پایان مرجعیت شریعت یهود است. اما شریعت یهود معرف وضع و مقام عموم انسان‌ها در پیشگاه خداست (رساله به رومیان، ۲،۱۴). بنابراین، صلیب عیسی افشاگر دعاوی کاذب همهٔ صورنهادی تدوین و تنظیم اصول اخلاقی‌ای است که خصلت موقتی آن‌ها از یاد رفته است.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

پانن‌برگ، با ظرافت و وقاری خاص، همان استدلالی را از نو مطرح می‌کند که پولُس رسول قبلاً با شور و شوق بیشتر و روشنی کمتر ارائه داده بود. ولی به‌اعتقاد من، برای بسیاری از مردم درک این نکته همچنان دشوار خواهد بود که چرا سنت مسیحی ــ به‌ویژه سنت پروتستان ــ برای این استدلال، که به‌واقع استدلالی به‌غایت تصنعی است، چنین وزن و اعتباری قائل شده است. برای اثبات اینکه قانون نیز ممکن است چرند باشد، و اینکه هرچه تقدس اعتبار قانون بیشتر باشد، احتمالاً درجهٔ چرند بودن آن نیز بیشتر است، به‌حتم راه‌های ساده‌تری نیز وجود دارد، و لزومی ندارد که نخست سرنوشت کشته‌شدن بر صلیب را برانسانی بی‌گناه تحمیل کنیم و سپس با برانگیختن او از میان مردگان در مقام فرد برگزیدهٔ خداوند، معصومیت مطلق و بی‌نظیر او را اثبات کنیم. پانن‌برگ با اعطای مرتبه‌ای چنین والا به این استدلال، به‌کلی آن سخت‌گیری و انضباط خشکی را که گه‌گاه در دیگر تأملات او بروز می‌کند کنار می‌گذارد.

درهرحال، افشاکردن دعاوی کاذب قانون یا شریعت معادل پرداخت کفاره و جبران گناهان[1] نیست، مگر به این شرط که بپذیریم عیسی در مقام نماینده و جانشین کافران و گناهکاران واقعی مرده است. پانن‌برگ این نظر را باور پذیر می‌داند، اما از دید او، نشستن عیسی بر جای نوع بشر و فرزندان گناهکار آدم سرنوشتی است که بر او رخ داد، نه پیامد قصد یا سیاستی طرح‌ریزی‌شده از جانب او.

همهٔ آنانی که او را به‌عنوان کافر طرد کردند و در مرگ او دست داشتند،

۱. کفاره یا جبران ترجمهٔ فارسی نارسایی برای مفهوم Atonement در الهیات مسیحی است، زیرا منظور از آن درواقع اشاره به همان مضمون بنیادین آشتی خدا با انسان است که مرگ عیسی در مقام آدم ثانی پیش‌شرط آن است. همان‌طور که آدم ابوالبشر با گناه خویش موجب هبوط نوع بشر گشت و نزول شریعت، یعنی قطع رابطهٔ پدر-فرزندی و ایجاد رابطهٔ مبتنی بر قانون، خشونت و قهر را ضروری ساخت، عیسی نیز با مرگ خویش کفارهٔ گناهان نوع بشر را پرداخت و، درنتیجه، غلبه بر گناه و «مزد گناه»، یعنی مرگ، را ممکن ساخت. روشن است که مفهوم کفاره با دیگر مفاهیم و آموزه‌های بنیانی مسیحیت، نظیر تجسد، تثلیث، رستگاری و غیره، پیوندی ذاتی دارد و فقط در پیوند با کل اصول اعتقادی مسیحیت قابل‌درک است. م.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

کفرگویان واقعی بودند. آنانی که بر او داوری کردند به‌درستی سزاوار مجازاتی بودند که نصیب او شد. بدین‌گونه او مجازات ایشان را به‌دوش گرفت.[۴]

اما نباید از یاد برد که «صلیب عیسی کفرگویی همهٔ آدمیان را آشکار می‌کند».[۵] و بنابراین عیسی، در مقام جانشینی برای همه، مرگ را پذیرا می‌شود. بااین‌همه، اگر قرار است تفسیری باورپذیر برای جهان مدرن از مرگ عیسی به‌منزلهٔ کفاره و بازخرید گناهان نوع بشر ارائه دهیم، باید جویای مفاهیم و براهین بهتری باشیم. فرهنگ عصر و زمانهٔ عهد جدید حاوی عناصر و عواملی بود که این نوع از براهین و استعاره‌ها را باورپذیر می‌کرد، ولی حال وضع به‌گونهٔ دیگری است.

اینکه چرا باید مورد خاصی از بی‌عدالتی (زیرا مرگ عیسی یقیناً ثمرهٔ ظلم بود) به‌خودی‌خود، نوعی کفاره محسوب شود، و اینکه چرا باید مصائب یک انسان معصوم موجب تخفیف بار گناهان کسانی شود که مستحق مرگ‌اند، برای آن دسته از مردمانی که پیش‌داوری‌ها و عادات ذهنی جهان مدرن جزئی از زندگی آن‌هاست، چندان روشن نیست. به‌نظر من، در اینجاست که ذهن شاداب و مبتکر پانن‌برگ به سستی و رخوت دچار گشته و آرام‌آرام به ورطهٔ دفاعیه‌نویسی ارتدوکس درمی‌غلطد یعنی به ورطهٔ توجیه احکام کتاب مقدس صرفاً به این دلیل که آن‌ها احکام کتاب مقدس‌اند. در موارد دیگر، پانن‌برگ هر جا با نقاط ضعف نویسندگان متون مقدس روبه‌رو می‌شود، بی‌هیچ تردید و تزلزلی آن‌ها را افشا می‌کند.

بی‌شک افراد بسیاری وجود دارند که نمی‌توانند به‌راحتی در این رأی او، که نوعی عنصر حاکی از جانشینی به‌طور ذاتی در همهٔ ابعاد اخلاق بشری حضور دارد، شریک شوند. پافشاری جزمی بر نقیض این حکم کار غلط و بیهوده‌ای است، ولی به‌نظر می‌رسد این مسئله، دست‌کم بسی بیشتر از آنچه پانن‌برگ جایز می‌شمارد، جای بحث دارد. باید اذعان داشت که مفهوم انتقال تقصیر و جانشینی در مجازات، نقشی بارز و ظاهراً محوناشدنی در اخلاقیات کودکان و اقوام بدوی ایفا می‌کند. اما خداوند نه کودک است و نه بدوی. اصل جانشینی در نظام‌های اخلاقیِ مبتنی بر

https://t.me/ketabhayemontakhabe

حیثیت و ننگ نیز نقشی واقعی و باورپذیر ایفا می‌کند. اما موضوع سخن پانن‌برگ اخلاقیات مبتنی بر گناه و معصومیت است.

به فرض جایز بودن ارائهٔ رأی شخصی خودم، باید بگویم در نظر من، تلاش عجولانه برای تحمیل نوعی تفسیر یا تأویل «معقول» ("sensible") بر مرگ عیسی نادرست و بیجاست. همان بهتر که این واقعه خصلت تیره و تار خود را حفظ کند. دست‌کم ما مردمان جهان مدرن می‌توانیم این تیرگی را عمیقاً درک کنیم. ما با آن نوع از رنج و درد گنگ و نامفهوم که فاقد هرگونه معنای ذاتی است آشناییم. این بدترین نوع رنج است. اگر این رنج هر نوع معنا و مفهومی در برداشت، می‌توانستیم در جهت تحمل آن به یاری ارزش‌های قهرمانی تلاش کنیم، ولی گاهی هیچ چیزِ مثبت و ملموسی در کار نیست، تا بهانه‌ای برای کردار قهرمانانه به دست ما دهد. مرگ عیسی ــ به‌ویژه در لحظهٔ تنهایی و انزوا ــ این چنین بود.

دستیابی سهل و ساده به معنا و مفهوم نهفته در مرگ عیسی حاکی از خیانت در حق آن لحظه است. معنای آن همان گنگیِ گیج‌ومنگ‌کنندهٔ آن است. در هیئت بی‌معناییِ نابِ صلیب است که ما با داوری و حکم خداوند در قبال جهان روبه‌رو می‌شویم.

بی‌شک نوعی گستاخی است اگر بکوشم کار پانن‌برگ را به خودش یاد دهم. بااین‌وجود، باید اعتراف کنم گیج شده‌ام و نمی‌فهمم چرا این مرد، که برای احیای باورپذیری عیسای تاریخی به‌منزلهٔ تجلی خدا این‌همه تلاش کرده است، در بحث مربوط به آموزهٔ کفاره همین منطق را دنبال نکرده است. شاید او بیش‌ازحد در این فکر غرقه شده است که کفاره جزئی از سرنوشت عیسی است، نه بخشی از عمل او. بااین‌حال، حتی بر بالای صلیب نیز عناصری از عمل عیسی حضور داشت که با سرنوشت او گره خورده بود. به‌خصوص باید به‌یاد داشت این عیسی بود که گفت: «پدر، آنان را ببخشای، که خود نمی‌دانند چه می‌کنند.» اگر عیسی تجلی غایی خداوند و، درنتیجه، به‌لحاظ ذاتی با او یکی بود، پس به‌یقین نخستین گام‌های آزمایشی ما در تلاش برای فهم عمل مسیح در بازخرید و جبران گناهان ما باید از همین‌جا و همین عبارت آغاز شود.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

۳. چگونه عیسی می‌تواند حقیقتاً انسان و حقیقتاً خدا باشد؟

این یکی از مهم‌ترین پرسش‌ها در الهیات توجیهی مدرن است. این پرسش همواره متألهان را با دشواری‌های بسیار روبه‌رو ساخته است، اما برای انسان مدرن به پرسشی حاد بدل گشته است. انسانیت عیسی به‌ظاهر نافی اعتبار الوهیت اوست؛ و الوهیت او به‌ظاهر نافی اعتبار انسانیت اوست. اگر جویای پاسخی محتاطانه باشیم، یگانه‌راه‌حل عبارت است از تعدیل و کم‌رنگ‌ساختن الوهیت یا انسانیت عیسی تا سرحد نابودی و فنای کامل، یا منفصل‌ساختن این دو از یکدیگر و دوپاره‌کردن عیسی در مقام شخص.

اما پانن‌برگ با شهامتی چشم‌گیر راه‌حل دیگری عرضه می‌کند. او ردپای بحرانِ بنیانی آموزهٔ مسیح در مقام شخص را تا تحولاتی دنبال می‌کند که در قرون اولیهٔ شکل‌گیری اعتقادات مسیحی رخ داد. او به ما تذکر می‌دهد که مصداق صورت‌بندی مربوط به الوهیت حقیقی و انسانیت حقیقی مسیح، در آغاز، چیزی جز شخصی تاریخی موسوم به عیسای نصرانی نبود. هنگامی که این صورت‌بندی، در قرن پنجم، به حکمی دربارهٔ حضور دو سرشت در یک موضع یا جوهر مستقل (hypostasis) بدل گشت، منظور از این موضوع همان پسر جاودان خدا (یا لوگوس) بود، که اینک این‌همانیِ او با عیسای نصرانی مسئله‌ساز شده بود.

می‌توان بحث‌وجدل‌های مربوط به مسیح‌شناسی در کلیسای اولیه را در قالب طرحی مضحک اما حقیقی از مناظره میان دو مکتب کلامی انطاکیه و اسکندریه به‌تصویر کشید. متألهان انطاکیه عزم خود را جزم کرده بودند تا به هر نحو ممکن انسانیت حقیقی عیسی را حفظ کنند ــ حتی به قیمت ازدست‌رفتن این‌همانی او با پسر جاودان یا کلمهٔ خدای پدر. متألهان اسکندریه نیز سعی داشتند وحدت عیسی با پسر یا کلمهٔ جاودان خدا را حفظ کنند ــ حتی به قیمت از دست‌رفتن انسانیت او.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

اما طبق راه‌حل پانن‌برگ، برای حمل همهٔ صفاتی که می‌توانیم به پسر خدا نسبت دهیم، فقط و فقط یک موضوع وجود دارد، و آن هم انسانی است به نام عیسای نصرانی (دست‌کم به‌نظر می‌رسد موضع اصلی پانن‌برگ در بیشتر موارد همین است. بااین‌وجود، در برخی موارد این موضع با تعدیل‌هایی همراه است که بعداً بدان‌ها خواهم پرداخت).

یکی از پیش‌فرض‌های بنیادین صورت‌بندی الوهیت و انسانیت حقیقی عیسی آن است که این صورت‌بندی شخصی واحد، یعنی عیسای نصرانی، را از دو منظر متفاوت توصیف می‌کند.[۶]

پیش‌تر دیدیم این رأی به‌لحاظ آموزهٔ تثلیث چه نتایجی در بردارد. حال باید با نتایج آن در مورد عیسی مسیح و آموزهٔ حضور سرشت‌ها یا طبایع دوگانه در او آشنا شویم. موضعی که پانن‌برگ اختیار می‌کند، ازاساس، موضعی لوتری است. چنان تصور می‌شود که عیسی، در مقام انسان متناهی و تاریخی، واجد این‌همانیِ ناگسسته با پسر جاودان خداست، آن هم به‌نحوی که هویت عیسی الوهیت او را به‌تمامی شامل می‌شود و هیچ بازمانده‌ای باقی نمی‌گذارد.

اما راه‌حلی که در عهد باستان ارجح بود، و بعدها جزئی از سنت مسیحی شد، به‌گونه‌ای متفاوت عمل می‌کند. در این راه‌حل، موضوعی که صفات الهی و انسانی به او نسبت داده می‌شود خود امری الهی است، یعنی همان پسر جاودان خدا، و نه انسانی به نام عیسی. انسانیت عیسی در مقام انسان، امری «غیرشخصی» و جزئی از هویت جاودان او درمقام لوگوس یا پسر تلقی می‌شود. راه‌حل سنتی، درعوضِ حل این مسئلهٔ بنیانی، صرفاً آن را مهار کرده است. مسئله، درنهایت، همواره مسئلهٔ باورپذیریِ وجود آن فردی است که، درعین‌حال، پسرِ جاودان خدا محسوب می‌شود، پسری که «پیش از همهٔ جهان‌ها به‌وجود آمد. خلق نشد، بلکه به‌وجود آمد...»

بی‌شک پانن‌برگ در این نظر خویش محق است که قدرت اقناعی

https://t.me/ketabhayemontakhabe

راه‌حلِ سنتی همپای تحول و بسط مفهوم شخصیت، کاهش یافته است. مفهوم شخصیت، به‌صورت امروزی‌اش، در عهد باستان وجود نداشت. در آن زمان، مفاهیم فردیت و شخصیت از یکدیگر متمایز نبودند. براساس نظریهٔ مستدل پانن‌برگ، مفهوم امروزی ما از شخصیت از درون انکشاف ماهیت سه‌گانهٔ خداوند و شخصیت الوهی-انسانی مسیح بسط یافته است. به‌گفتهٔ پانن‌برگ، تدقیق آموزهٔ تثلیث به‌دست سَنت‌آگوستین نقطهٔ شروع درک شخصیت به‌مثابه چیزی بود که ذات یا جوهر آن از درون خودش شکل نمی‌گیرد، بلکه قوام آن منوط به رابطه یا نسبت شخصیت با چیزی ورای خود است.

و این بدان معنی است که تمرکز شخصیت چیزی نیست که از درون، و با محصورکردنِ نفس، برساخته و حفظ شود. تمرکز شخصیت از طریق گشودگی نسبت به آن دیگری شکل می‌گیرد که شخصیت ما را براساس شناسایی و مشارکت متقابل به ما ارزانی می‌کند. نقطهٔ اوج و غایت این فرایند گشودگی نسبت به خداوند است.

در روایت و گزارش تاریخی مشارکت و مراودهٔ عیسی با خداوند، هیچ اشاره‌ای به مشارکت او با پسر الوهی خدا مشهود نیست. پانن‌برگ به‌درستی بر این واقعیت تأکید می‌ورزد که مشارکت و پیوند عیسی با خدای پدر است، و محتوای آن چیزی نیست مگر گشودگی کامل نسبت به خدا. تعهد عیسی به پیام خویش تا سرحد مرگ، و یکی‌شدن او با این پیام، نمود همین گشودگی است. حقانیت و توکل و اعتماد عیسی در واقعهٔ رستاخیز اثبات می‌شود. به دلیل گشودگی عیسی نسبت به خدا، و نه به‌رغم آن، تمرکز شخص او در ورای زمان تحقق می‌یابد. و این امر مبیّن انکشاف غایی ساختار دیالکتیکی هویت شخصی است.

بدین‌ترتیب، این‌همانی جاودان عیسی با پسر، که خود همبستهٔ جاودان خدای پدر است، عیان می‌شود. از این طریق، این‌همانی عیسای نصرانی با پسر جاودان خدا به‌نحوی فهمیده و تعبیر می‌شود که با سرشت انسانی او سازگار باشد. این صورت‌بندی جذابیت بسیاری دارد، ولی مشکلات

https://t.me/ketabhayemontakhabe

عدیده‌ای نیز در آن نهفته است. به‌راحتی ممکن است این تصور در ذهن ما القا شود که منزلت عیسی در مقام پسر، امری سراسر روان‌شناختی است. البته پانن‌برگ با چنین تصوری مخالف است. این‌همانی عیسی با پسر جاودان خدا نوعی این‌همانی ساده و بی‌واسطه نیست. چنین تعبیری درواقع هم با الوهیت حقیقی او ناسازگار است و هم باورپذیریِ انسانیت حقیقی او را نابود می‌کند. توصیفی صرفاً روان‌شناختی از منزلت الوهی و جاودان عیسی در مقام پسر، برحسب تجربهٔ او از مشارکت با خداوند، حق مطلب را دربارهٔ قید «حقیقتاً» در عبارت «حقیقتاً انسان و حقیقتاً خدا» ادا نمی‌کند. در این عبارت، «حقیقتاً» یعنی واقعاً و حقیقتاً. عیسی مسیح واقعاً (به‌نحوی هستی‌شناسانه) هم پسر غیرمخلوق خداوند است و هم انسان اهل ناصریه. پانن‌برگ کاملاً واقف است که باید تمامی قاطعیت این تمایز را در متن وحدت خدا و انسان حفظ کند.

> به‌ناگزیر باید منزلت جاودان عیسی در مقام پسر را از وجود انسانی او، که در مقطع خاصی از زمان آغاز شد، تمییز داد. گریزناپذیری این تمایز توجیه‌گر همهٔ آن تلاش‌هایی در تاریخ الهیات مسیحی است که هدف‌شان اثبات وحدت اموری چنین متمایز است، آن هم بدون نادیده‌گرفتن تفاوت میان «حقیقتاً خدا» و «حقیقتاً انسان». [۷]

حال چگونه می‌توان این پافشاری بر تمایز واقعی و هستی‌شناسانه میان انسانیت خلق‌شدهٔ عیسی و الوهیت پسر جاودان را با عبارتی که پیش‌تر نقل شد جمع کرد: «این صورت‌بندی شخصی واحد، یعنی عیسای نصرانی، را از دو منظر متفاوت توصیف می‌کند»؟ به‌یقین چیزی بیش از دو منظر متفاوت در کار است.

به‌اعتقاد من، پانن‌برگ هرگز به‌طور کامل این تنش را حل نمی‌کند (هرچند استدلال او در این مقطع چنان ظریف و ابتکاری است که ممکن است برخی نکاتِ آن از چشم من پنهان مانده باشد.) فکر نمی‌کنم خود او نیز مدعی رفعِ تنش بنیانی توصیف او از عیسی باشد. نکتهٔ مورد نظر او

https://t.me/ketabhayemontakhabe

آن است که تنش موجود میان فهم ما از انسانیت و الوهیت عیسی تمامی رمز و راز شهریاری خداوند را در خود نهفته دارد. این تنش، درنهایت، فقط در قیامت حل خواهد شد، زمانی که ما «خواهیم شناخت، هم چنان‌که شناخته می‌شویم».

ولی در این فاصله، نسبت میان خدا و انسان در عیسی مسیح را باید به‌مثابه مسئله‌ای درونی و از صمیم جان درک کرد، نه بر حسب ترکیب متافیزیکی جوهرها یا طبایع متمایز. این نسبت را باید به طرزی دیالکتیکی درک کرد، یعنی به شیوه‌ای مرتبط با ساختار دیالکتیکی شخصیت. باید آن را در پرتو تجربهٔ شخصی عیسی از خداوند در مقام پدر درک کرد، ولی نه برحسب شناخت ما از خودِ این تجربه به تنهایی. نسبت خدا و انسان را باید در پرتو دگرگونی این تجربه به‌واسطهٔ واقعهٔ رستاخیز و ادغام آن در مشیت غایی خداوند درک کرد.

ازاین‌رو، رابطهٔ عیسی با خداوند یکتا و قیاس‌ناپذیر است و ما صرفاً از طریق مشارکت با عیسی و امید بستن به رستاخیز می‌توانیم در این رابطه شریک شویم.

آرایی که پانن‌برگ در این زمینه مطرح کرده است، به‌لحاظ کلامی، جذاب و، از نظر دفاع از اعتقادات مسیحی، مؤثر و کاراست. ولی بسط و تدقیق این آرا، با علاقه و دقتی متناسب با اهمیت آن‌ها، مستلزم دستیابی به نظامی متافیزیکی است که، در قیاس با آنچه پانن‌برگ هم‌اینک در اختیار دارد، بسی دقیق‌تر و پیچیده‌تر است. پانن‌برگ در مقالات خویش دربارهٔ ماهیت خداوند، نسبت میان زمان و ابدیت، پیوند ذات اشیا و امور با آخرالزمان الهی، ماهیت حقیقت، و هرمنوتیک تاریخی و کلامی، اشارات و سرنخ‌هایی به‌دست داده است که خطوط کلی بسط این نوع جدید از متافیزیک و چگونگی سنجش آزمون آن را روشن می‌سازد. آنچه در آثار پانن‌برگ نهفته است طرح کلی وظیفه یا رسالتی فلسفی و کلامی است که هنوز باید به‌انجام رسد، نه نتایج کامل و قطعی. الهیاتِ بسط‌یابندهٔ پانن‌برگ، همچون انجیلی که این الهیات جویای تأویل آن است، همان‌قدر مستلزم سعی و کوشش است که نویدبخش ثمرات.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

فصل نهم
نتیجه‌گیری

شهرت ولفهارت پانن‌برگ عمدتاً ناشی از این واقعیت است که او، در عرصهٔ الهیات، مقام و منزلت والای تحقیق مطالعهٔ تاریخی را احیا کرده است. به‌علاوه، او این کار را به‌نحوی فراگیر و همه‌جانبه به‌انجام رسانده است.

این امر در زمانی رخ داده که چنین تحولی واجد اهمیتی استراتژیک است. الهیات رفته‌رفته به‌سوی انزوا و عزلت عقب‌نشینی کرده است. آنچه باعث شده الهیات خود را ناچار از عزلت‌گزینی بداند خجلت و شرمساریِ ناشی از رابطهٔ پیش‌فرض‌های خاص ایمان و خصلت انتقادی و پرسش‌گرِ عقلِ خودآیین است. در این مقطع زمانی، به‌نظر می‌رسید [علم] تاریخ انتقادی نوکِ تیزِ آن پیکانی است که قلب الهیات را نشانه رفته است.

موضعی که پانن‌برگ خود را بدان متعهد می‌داند واجد نوعی صداقت بنیانی است. برای حل‌وفصل پرسش‌های مربوط به حقایق تاریخی یک راه بیشتر وجود ندارد؛ باید شناخته‌شده‌ترین روش‌های پژوهش تاریخی را به‌کار بست. هر روش دیگری نه صادقانه است و نه متقاعدکننده.

اما روش مورد نظر پانن‌برگ در گردن‌نهادن به آرای مورخان خلاصه نمی‌شود. اتخاذ چنین روش‌هایی نه علاقه‌ای برمی‌انگیزد و نه حاکی از اصالت و نوآوری است. حاصل پیشنهاد پانن‌برگ دگرگونی متقابل دو رشتهٔ تاریخ و الهیات است. پانن‌برگ به‌واسطهٔ جست‌وجوی معنای

https://t.me/ketabhayemontakhabe

نهفته در ذات وقایع، و احیای مفهوم تاریخ جهانی و متافیزیک تاریخ، فلسفهٔ سنتی را نیز بار دیگر به صحنه می‌کشاند. تاریخ، فلسفه و الهیات باید از آنِ یکدیگر باشند. این واقعیت که هریک از آن‌ها از مدت‌ها قبل راه مستقل خویش را پیموده است، در درازمدت، به حال هیچ‌کدام سودمند نبوده است.

در این میان، کنار نهادن نظام‌های بزرگ فلسفهٔ تاریخ، نظیر نظام‌های هگل، مارکس، دیلتای، و ترولچ به‌منزلهٔ اموری بی‌ربط با الهیات، موجد خسرانی عظیم بوده است. باروری متقابل رشته‌های تاریخی، فلسفی و کلامی، که ثمرهٔ این‌گونه تحقیقات است، شرط ضروری گسترش هر سهٔ آن‌هاست. درنتیجهٔ جدایی و انزوای آن‌ها، تاریخ پوزیتیویستی شده، فلسفه صوری و توخالی گشته، و الهیات نیز یا به ذهنی‌گرایی گرایش یافته است یا به اقتدارطلبی.

یکی از نتایج این وضع آن است که الهیات از دسترسی به بنیادی جامع و کافی برای شرکت جستن در گفت‌وگو و مناظرهٔ به‌غایت مهمِ مسیحیت و مارکسیسم محروم مانده است. موفقیت پانن‌برگ در گردآوردن هرسهٔ این رشته‌ها و دستیابی به حد مؤثری از مشارکت میان آن‌ها ـ نه‌فقط برای الهیات بلکه برای کل فرهنگ بشری ـ حائز اهمیتی استراتژیک است.

پانن‌برگ، بی‌آنکه حتی برای لحظه‌ای به این گمان دامن زند که موضوع الهیات چیزی غیراز الوهیت و شکوه و جلال متعالی خداوند است، کار خویش را به‌پیش می‌برد. الهیات از دل این اعتقاد برمی‌خیزد که فاعل غایی تاریخ خداوند است، نه انسان (از این طریق، پانن‌برگ از بن‌بست نسبی‌گرایی، که فرجام کار ترولچ بود، پرهیز می‌کند.) خداوند سرور تاریخ است، و نظام و قانون سروری او معطوف به تحقق انسانیت است. بنابراین، رسالت کلیسا در کل منحصر به خود کلیسا نیست. هدف این رسالت تحقق غایی انسانیت است، زمانی که ذات جاودان انسانیت سرانجام به‌منزلهٔ انکشاف جلال الهی عیان خواهد شد.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

بنابراین، از آنجا که الهیات دربارهٔ خداوند است، پس درعین‌حال، باید به معنا و سرنوشت انسان و جامعهٔ انسانی هم بپردازد. الهیات در حکم هرمنوتیک غایی زندگی و فرهنگ بشری است. اگر می‌گوییم اهمیت پانن‌برگ اساساً از نقش او در ابداع نوعی روش و برنامهٔ کاری ناشی می‌شود، نه از تأسیس و تألیف نظام کلامی دقیق و کامل، قصدمان به‌هیچ‌وجه کاستن از ارزش دستاوردهای به‌غایت بدیع و اصیل او نیست. گاهی دلیل این امر آن است که پانن‌برگ هنوز بیش از چهل‌وچند سال ندارد و حیات فکری وی تازه آغاز شده است.[۱] ولی از سوی دیگر، رهیافت پانن‌برگ به الهیات نشانهٔ پایان عصر «چهره‌های بزرگ» در عرصهٔ الهیات است ــ عصر تک‌نگاری‌های چندجلدی که در آن‌ها کل یک نظام کلامی به‌منزلهٔ دستاورد یک فرد تدوین می‌شد.

بی‌جهت نیست که پانن‌برگ به همکاری با گروه‌های تحقیقاتی گرایش دارد. الهیات مدرن، اگر بنا باشد به روش جامعی که پانن‌برگ پیشنهاد می‌کند انجام پذیرد، مستلزم همکاری شماری از متخصصان در رشته‌های گوناگون است. هیچ‌کس نمی‌تواند در رشته‌های تاریخ، فلسفه، اصول، لغت‌شناسی و غیره، که جملگی باید در خدمت الهیات در هم ادغام شوند، متخصصی حرفه‌ای باشد.

البته استفاده از نام پانن‌برگ به‌عنوان برچسبی برای یک مکتب فکری معیّن و مشخص کاری لغو است. در نظر او الهیات همیشه در راه است. حقیقت غایی فقط در پایان زمان آشکار خواهد شد. ازاین‌رو، الهیات پانن‌برگ به‌طرزی نامحدود پذیرای هرگونه تصحیح و تکمیلی است. بخش وسیعی از آن صرفاً در قالب طرح‌های مقدماتی عرضه شده است. بررسی و تدقیق راه‌حل‌های پیشنهادی او مستلزم تلاش مشترک نسلی از محققان است.

به‌طور مثال، منظور او از «رستاخیز» به‌راستی چیست؟ این یکی از پرسش‌های کلیدی است. او به‌یقین موارد ظهور عیسی پس از مرگ و

۱. تاریخ نگارش این عبارت به سال ۱۹۷۳ بازمی‌گردد. پانن برگ در سال ۲۰۱۴، در ۸۶ سالگی، از دنیا رفت. م.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

مقبرهٔ خالی را رخدادهایی واقعی تلقی می‌کند، ولی درعین‌حال، هشدار می‌دهد که همهٔ سخنان ما در باب رستاخیز، بنا به ماهیت موضوع، نمادین‌اند. این نکته نیازمند شرح و بسط بیشتری است. اگر جهل ما نسبت به ماهیت حیات پس از مرگ همان‌قدر عمیق است که پانن‌برگ می‌گوید، پس باید پرسید: «وقتی می‌گوییم عیسی از میان مردگان برخاست، چه چیزی را تصدیق می‌کنیم؟ صدق این حکم منوط به تحقق چه شرایطی است؟»

در پس‌زمینهٔ پرسش‌های مربوط به منزلت منطقی سخنان نمادین در باب قیامت مسیح و دیگر مضامین استعلایی تمایزی نهفته است که پانن‌برگ آن را از استاد خویش، ادموند شلینک (E. Schlink) اخذ کرد: یعنی تمایز میان احکام بشارتی (kerygmatic) و احکام تسبیحی (doxological). احکام بشارتی مربوط به آن رخدادهای این‌جهانی است که به‌منزلهٔ فعل خداوند درک و تفسیر می‌شوند. حال آنکه موضوع احکام تسبیحی ذات جاودان الهی است.[۱] این دسته از احکام باید در پیوند با نیایش و پرستش فهمیده شوند.

> درحالی‌که در احکام بشارتی «منِ» فردِ شاهد به‌وضوح نمایان است و بر حقیقت شهادت خویش گواهی می‌دهد، در احکام تسبیحی آن «منی» که سخن می‌گوید ناپدید می‌شود. در چنین احکامی، فقط محتوای الهی حکم مشهود است. این «عینیت» با این واقعیت مرتبط است که تسبیح‌گویی اساساً همان پرستش است.[۲]

این تمایز بسیار مهم است و به‌یقین بر تمایزی انگشت می‌نهد که در گفتار دینیِ یهودی-مسیحی نقشی بنیادین دارد. در اینکه آیا پانن‌برگ ماهیت این تمایز بنیادین را به‌درستی مشخص ساخته است یا نه، جای حرف بسیار است. پیش از آنکه بتوان با اطمینان گفت در کُنه الهیات پانن‌برگ رگه‌ای از لغزش منطقیِ ناخودآگاه وجود ندارد، به بررسی و تحلیل بیشتر نیاز است. پرداخت نهایی چنین تجزیه و

https://t.me/ketabhayemontakhabe

تحلیلی متضمن ادغام نظریه‌های اصالت کارکرد (functionalist) و اصالت تحقیق‌پذیری (verificationalist) در باب ماهیت و معنای زبان دینی است.

از این لحاظ، موضع کلامی پانن‌برگ نه فقط نیازمند خدمات فلسفهٔ تحلیلی بلکه آشکارا طالب آن است. این امر اهمیتی استراتژیک دارد. یکی از ویژگی‌های تأسف‌بار خلاقیت ارزندهٔ متألهان قارهٔ اروپا طی قرن حاضر ناتوانی آن‌ها از برقراری هرگونه ارتباطی با سنت‌های انتقادی فلسفهٔ انگلوساکسون ـ به‌ویژه انواع فلسفه‌های تحلیل زبان‌شناختی ـ بوده است که جملگی با تجربه‌گرایی پیوند نزدیک‌تری دارند.

پانن‌برگ در برخی موارد با روح و همچنین تکنیک‌های فلسفهٔ مدرن انگلوساکسون آشنا و مأنوس است. آشنایی و تماس با این سنت، قدرمسلم به‌لحاظ جرح‌وتعدیل و حتی تشکیک در مواضع پانن‌برگ، بی‌اثر نخواهد بود و احتمالاً ثمرات مفیدی نیز در پی خواهد داشت. البته نیازی به تذکر این نکته نیست که، به‌اعتقاد من، شبه‌پوزیتیویسم حاکم بر فلسفه‌های مدرن جهان انگلوساکسون نیز از نتایج این برخورد بی‌نصیب نخواهد ماند.

بخش وسیعی از تحقیقات بسیار دقیق پانن‌برگ در زمینهٔ هرمنوتیک کلامی و تاریخی[1] واجد خصلت تحلیل منطقی است. روایت او از الهیات بشارتی حاوی نوعی تجربه‌گرایی بنیانی است. صدق احکام بشارتی منوط به ارائهٔ شواهد و مدارک است. حتی صدق احکام تسبیحی نیز وابسته به وجود مدارکی است که اگرچه در جهانِ زمان و مکان دسترسی بدان‌ها ممکن نیست، ولی می‌توان تصور کرد که دسترسی به این مدارک در پایان زمان ممکن خواهد شد.

۱. به‌طور مشخص، ر.ک به «هرمنوتیک و تاریخ جهانی» و «در باب هرمنوتیک تاریخی و کلامی» در *Basic Questions in Theology*, Vol. I, PP. 181-96. این جنبه از کار پانن‌برگ را صرفاً به‌صورت غیرمستقیم و ضمنی مورد بررسی قرار داده‌ام. تلخیص و توصیف موجز این جنبه از کار او بسیار دشوار است. آ. گ.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

ولی این امر ما را با ژرف‌ترین مسئلهٔ الهیات پانن‌برگ روبه‌رو می‌سازد. چگونه باید این مفهوم از آخرالزمان معادشناسانهٔ داوری نهایی خداوند و تجلی جلال او را درک کرد؟ توصیف‌های گوناگون ما از این مفهوم کلیدی به‌طرزی اجتناب‌ناپذیر صراحت خود را از دست می‌دهند و به ابهام و استفادهٔ ضمنی از زبان میل می‌کنند. روشن‌ساختن این مسئله هنوز نیازمند تحلیل‌های تاریخی و همچنین منطقی است. از آنجا که تصورات و عقاید آخرالزمانی رایج در دورهٔ مابین عهود عتیق و جدید تا این حد مهم و تعیین‌کننده محسوب می‌شود، استدلال پانن‌برگ نیازمند تحقیقی بسیار مفصل‌تر و مداوم‌تر دربارهٔ معنای عقاید آخرالزمانی گوناگونِ رایج در عصر عیسی از نظرگروه‌های گوناگونی است که به این عقاید باور داشتند. اما مسئولیت انجام این تحقیق ضرورتاً بردوش خود پانن‌برگ نیست. این رسالتی است که تاریخ‌نویسان و مفسران کتاب مقدس باید با همکاری آن را به‌انجام رسانند.

کار پانن‌برگ را می‌توان به‌طرزی نامحدود از هر یک از جنبه‌های فوق گسترش بخشید و آن را اصلاح و تکمیل کرد. آرای او به‌ندرت بیان‌گر موضعی است که فقط بتوانیم آن را رد یا قبول کنیم. این آرا بیشتر حاکی از دعوت به ادامه و گسترش بیشتر تحقیق است، دعوت به بهبود یا اصلاح و تعدیلِ آنچه پیش از این حاصل گشته است. این امر با نظریهٔ بنیانی او کاملاً جور درمی‌آید، نظریه‌ای که براساس آن، حقیقت کلامی تا آخرین روز زمان هرگز صورتی قطعی و نهایی نمی‌یابد. پس تا آن زمان، حقیقت، بسط و تحولی خاص و تاریخی خاص خود دارد. و در این معناست که پانن‌برگ را مبتکر و آغازگر طرح و برنامه‌ای برای تحقیقات کلامی می‌دانیم، و نه طراح و معمار نظامی کامل.

به‌گمانم، توصیف الهیات پانن‌برگ به‌مثابه الهیاتی که متافیزیک خاص خود را جست‌وجو می‌کند توصیفی غیرمنصفانه نیست. گاهی این امر نتیجهٔ توقع بیش‌ازحد او از تاریخ است. او می‌کوشد تاریخ را به حل‌وفصل مسائل متافیزیکی وادارد؛ به‌طور مثال، پانن‌برگ سعی داشت تا با ارائهٔ گزارشی تاریخی از روابط میان عناصر عبری و یونانیِ موجود

https://t.me/ketabhayemontakhabe

در تفکر کلیسای اولیه، محاسن و معایب این عناصر در مقام نظام‌های متافیزیکی را آشکار سازد.

هستی‌شناسی و متافیزیک باید روی پای خویش بایستند. پانن‌برگ ما را متوجه این واقعیت ساخته است که یگانه‌راه صادقانه و رضایت‌بخش برای حل‌وفصل پرسش‌های مربوط به حقایقِ تاریخی، توسل به استدلال تاریخی است. ولی باید بر این نکته نیز همان‌قدر تأکید کنیم که یگانه‌راه اثبات اعتبار یا صدق نظامی متافیزیکی توسل به نوع مناسب و درخوری از استدلال فلسفی است. چنین استدلالی بی‌شک واجد برخی عناصر و کیفیات تاریخی است؛ اما غایت آن دستیابی به وجود یا عناصر کلیِ پایدار و مطلق تجربهٔ ماست، نه وقایع و حوادث خاص و گذرا.

تنش میان عناصر نظام‌مند و تاریخی در تفکر ما ناشی از تصادفی تاریخی نیست. بر خلاف اشارات ضمنی پانن‌برگ، این مسئله را نمی‌توان در برخورد «ذهن عبری» با «ذهن یونانی» خلاصه کرد. این تنشی پایدار و بنیادین در کنه عقل متناهی است. این تنش متضمن همهٔ مسائل سنتی تفکر متافیزیکی در باب رابطه و نسبت این‌همانی و تغییر، فردی و کلی، خاص و عام، معرفت و موضوع معرفت، نفس و جهان، زمان و ابدیت، روح و تجربه، است. ما با وظیفهٔ شاق و عمدتاً غیرتاریخی تفکر متافیزیکی در باب این مسائل روبه‌روییم و این کار باید همراه و همپای الهیات تاریخی پانن‌برگ انجام پذیرد.

انتقادات پانن‌برگ از زیرساخت‌های متافیزیکی و سنتی آموزهٔ مسیحی اغلب تا حد زیادی موجه است. بیشتر نظام‌های متافیزیکی چنان سرگرم توصیف و تبیین امور پایدار و تغییرناپذیر بوده‌اند که به‌ناچار غالباً تاریخ را نوعی پدیدهٔ سطحیِ صرف ـ نوعی نمود ظاهری و سطحیِ مجزا از واقعیت ـ تلقی کرده‌اند. ما به متافیزیکی نیاز داریم که ظهور امر نو، بی‌سابقه، انضمامی و خلاق در تاریخ را توضیح دهد؛ نظامی متافیزیکی که در آن، جایی برای توضیح آنچه در فعل الهی شخصی و پیش‌بینی‌ناپذیر است، و همچنین تبیین عناصر تاریخی نهفته در تجلیات و انکشاف نفس خداوند، باقی بماند.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

پانن‌برگ به این نیاز کاملاً واقف است. او مسئله را با بصیرت و هوشی تحسین‌برانگیز طرح می‌کند. اما او هنوز پاسخی برای آن عرضه نکرده است ــ دست‌کم نه به‌صورتی که بتوان به‌سادگی و بدون بحث‌وجدل بدان تن سپرد. تاریخ، به‌تنهایی، هرقدر هم که با درایت و ذکاوت بررسی و مطالعه شود، پاسخ لازم را به‌دست نخواهد داد. دستیابی بدان، درعین‌حال، مستلزم تفکر نظام‌مند و فلسفی است.

این دو عنصر ــ یعنی تاریخ و فلسفه ــ می‌توانند تحت عنوان تاریخ جهانی به یکدیگر بپیوندند. پانن‌برگ با بازگرداندن ما به این نقطهٔ تلاقی [تاریخ و فلسفه] و مرتبط ساختن این امر با درک جدیدی از اهمیت و اعتبار زمینهٔ آخرالزمانی پیام مسیحی، سرنخ بسیار ارزنده‌ای در اختیار ما گذاشته است. ولی اگر قرار است تاریخ و متافیزیک بار دیگر، در این محلِ ملاقاتِ قدیمی که از نو برای دیدار آن‌ها آماده شده، به‌نحوی سودمند با هم روبه‌رو شوند، مورخ و فیلسوف، هردو، باید کار درخور خویش را به‌انجام رسانند.

شاید «فلسفهٔ فرایند»، به‌صورتی که این فلسفه ــ عمدتاً در ایالات متحدهٔ آمریکا ــ از درون متافیزیک وایتهد سر برآورده است، معرف همان نوع از متافیزیکی باشد که نظام الهیات پانن‌برگ بدان نیاز دارد. پانن‌برگ خود با امیدواری در این باب سخن گفته است.

بااین‌حال، در نهایت تواضع و احترام، باید متذکر شوم که به اعتقاد من، وصلت الهیات پانن‌برگ که بر ایدهٔ وحی به‌مثابه تاریخ مبتنی است، با روایتِ به‌خوبی‌تعدیل‌شده‌ای از فلسفهٔ وایتهد، که واقعیت را نوعی فرایند می‌داند، چندان ثمربخش نخواهد بود. شباهت‌های موجود میان این دو سطحی، و تفاوت‌هایشان مهم و تعیین‌کننده است. مفاهیم فلسفهٔ وایتهد بیشتر از علوم طبیعی اخذ گشته و بر طبق الگوی این علوم شکل یافته است. این مفاهیم، هم به‌لحاظ ساختار و هم از نظر روح حاکم بر آن‌ها، با مفاهیم پانن‌برگ، که از تاریخ و معادشناسی الهام می‌گیرند، متفاوت‌اند. در اندیشهٔ وایتهد، مفهوم فرایند بیشتر به‌صورت علّی درک می‌شود تا به روش دیالکتیکی.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

فیلسوفی که پانن‌برگ بیش از هر کس دیگری به او رجوع می‌کند گئورگ ویلهلم فریدریش هگل است. هگل بیش از هر متفکر دیگری به تحقق ایدهٔ وحدت‌بخشیدن به رشته‌های تاریخی، متافیزیکی و کلامی در قالب تحقیق و پژوهشی واحد نزدیک شد. پانن‌برگ این نکته را روشن ساخته است که نظام بستهٔ هگل مناسب چنین هدفی نیست. اما دیالکتیک هگلی هنوز تاریخ خویش را در جهان دنبال می‌کند. شباهت کار ما با هگل احتمالاً نسل‌به‌نسل کمتر خواهد شد، ولی برای یافتن همکاران و همدلانِ حقیقیِ فعال در بوستانِ کلامیِ پانن‌برگ، باید درعوضِ پیروان وایتهد، شاخه و تبارِ متافیزیکیِ هگل را جست‌وجو کرد.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

منابع و مآخذ

فصل اول:

1. Wolfhart Pannenberg, *What is man? contemporary Anthropology in Theological Perspective,* Fortress Press, Philadelphia, 1970, PP. 26ff.
2. Ibid, P. 74.
3. Cf. M. Eliade, *The Myth of the Eternal Return,* R.K.P., 1954.

فصل دوم:

1. *Der Streit der Fakultäten,* Volume 9 of *Werke,* ed. W. Weischedel, P. 285.
2. W. Pannenberg, *Revelation as History*, Sheed and Ward, London, 1969, P. 152f.
3. W. Pannenberg, *Basic Questions in Theology,* S.C.M. Press, London, 1968, Vol. I, P. xvii.
4. Walther Zimmerli, "Promise and Fulfillment" in C. Westermann (ed.), *Essays on old Testament Interpretations,* S.C.M., 1963, P. 107. cf. *Basic Questions,* Vol. I, P. 27.
5. *Basic Questions,* Vol. I. P. 32.
6. Ibid, P. 38.

فصل سوم:

1. Cf. H. D. Lewis, *Philosophy of Religion,* English University Press, 1965, P. 113ff.
2. Pannenberg, *Basic Questions,* Vol.I, P.54.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

3. Pannenberg, *Revelation as History,* P. 14.
4. Ibid, PP. 136,19 , f., 195 f.
5. Ibid, P. 19.
6. Ibid, P. 138.
7. *Basic Questions,* Vol .I, PP.76 ,48, Ibid, Vol. II, PP. 113 ff.
8. *Revelation as History,* PP. 128 ff.
9. *Basic Questions,* Vol.I, PP. 15-80.
10. Ibid, P. 76.

فصل چهارم:

1. W. Pannenberg, *Theology and the Kingdom of God,* Westminsters Press, Philadelphia, 1971, PP. 52 ff.
2. R. Bultmann, *Theology of the New Testament,* S.C.M. Press, 1971, Vol. I, P. 43.
3. E. Käsemann, "Probleme neutestamentlicher Arbeit in Deutschland" in *Die Freiheit des Evangelimus und die Ordnung der Gesellschaft,* P. 151.
4. W. Pannenberg, *Jesus-God and Man,* S.C.M. Press, London, 1968, PP. 65-66.

فصل پنجم:

1. Pannenberg, *Jesus-God and Man,* P. 74.
2. W. Pannenberg, "Dogmatische Erwägungen Zur Auferstehung Jesu" in *Kergma und Dogma,* 1968, No. 14, Vol. 2, P. 105ff.
3. *Jesus-God and Man,* PP. 82-83.
4. Ibid, P. 81.
5. Ibid, P. 135.
6. Ibid, P. 135-6.
7. Ibid, P. 141.
8. *Basic Questions,* Vol. II, PP. 1-2.
9. *Jesus-God and Man,* P. 12.
10. Ibid, P. 153.
11. Cf. Ibid, PP. 134 ff.

فصل ششم:

1. Pannenberg, *Theology and the Kingdom of God,* PP. 51 ff.
2. Ibid, P. 139.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

3. Ibid, P. 140.
4. Ibid, P. 56.
5. Ibid, PP. 62ff.

فصل هفتم:

1. Pannenberg, *Jesus-God and Man,* PP. 159 ff.
2. Ibid, P. 169.
3. Ibid, PP. 391-392.
4. But see, W. Pannenberg, *Spirit, Faith and Church,* Westminsters Press, Philadelphia, 1971, PP. 13 ff.
5. *Jesus-God and Man,* P. 176.
6. Ibid, P. 177.
7. Ibid, PP. 182-183.
8. Cf. *Theology and the Kingdom of God,* PP. 72ff.

فصل هشتم:

1. Pannenberg, *Jesus-God and Man,* P. 208.
2. Karl Jaspers, *The Great Philosophers,* ed, H. Arendt, London, 1962. P. 76.
3. C.H. Dodd, *The Parables of the Kingdom,* Fontana, 1961, PP. 104-105.
4. *Jesus-God and Man,* p. 259.
5. Ibid, P. 260.
6. Ibid, P. 284.
7. Ibid, P. 325.

فصل نهم:

1. Pannenberg, *Jesus-God and Man,* P. 184.
2. Ibid.