

الهیات تطبیقی (علمی پژوهشی)

سال سوم، شماره هفتم، بهار و تابستان ۱۳۹۱

ص ۱۹-۳۶

## الهیات فیض کارل رانر، در میانه کلیسای کاتولیک و الهیات نو

جعفر فلاحی \* قربان علمی \*\*

### چکیده

نسبت فیض و طبیعت مسأله‌ای مهم در الهیات مسیحی است که سرنوشت مسایل دیگری در این الهیات بدان بسته است. در میانه قرن گذشته این مسأله مورد اختلاف الهیات نو در فرانسه و کلیسای کاتولیک بوده است. کارل رانر متأله وجودی-استعلایی کاتولیک آلمان با هر دو سوی نزاع موافقت‌ها و مخالفت‌هایی را داشت. او دیدگاهش در باره فیض را در این میانه ابراز نمود و با استفاده از مفاهیمی، چون اگزستانسیال فراطبیعی، فیض نامخلوق و توان تعدی کوشید تبیین عمیق‌تری از مسأله بیان کند. اهمیت فیض در الهیات رانر تا آنجاست که الهیات او را الهیات فیض نیز گفته‌اند. نظریه او دارای نکات مهمی برای الهیات کاتولیک و الهیات خود اوست و نیز نقدهایی را به خود دیده که در اینجا به آنها نیز پرداخته‌ایم.

### واژه‌های کلیدی

فیض، طبیعت، کارل رانر، الهیات نو، الهیات کاتولیک، اگزستانسیال فراطبیعی.

## ۱- طرح مسأله

مبحث فیض<sup>۱</sup> و رابطه آن با طبیعت انسانی دارای اهمیت زیادی در الهیات مسیحی است. در مسیحیت اعتقاد بر آن است که فیض، لطف رایگان خداوند به بندگان مؤمنش است که از طریق آن می‌توانند در حیات الهی شریک شوند. کارل رانر فیض را به عطیه‌ای ازلی و رایگان از وجود خود خداوند به بشر تعریف می‌کند که در سراسر حیات او نقشی وجودی ایفا می‌کند. این فیض با فیض معمول که مخلوق است متفاوت است، زیرا از وجود خود خداوند است و بنابراین، نامخلوق است.

الهیات مسیحی از ابتدا و خصوصاً در قرون وسطی بر تمایزی بین آنچه الهی است و آنچه انسانی است توجه نشان داده است. آدمی که تحت تأثیر گناه آغازین گناه‌آلوده است، بدون فیض خداوند نمی‌تواند راه به نجات ببرد، بنابراین وجود آدمی منهای فیض الهی را به طبیعت تعریف نموده‌اند. رانر معتقد است حضور فیض نامخلوق در همه آدمیان تأثیری وجودی در زندگی آنها دارد و به این ترتیب متأثر از هایدگر آن را امری اگزیستانسیال در آدمی می‌خواند، اما بر آن نیست که این امر اگزیستانسیال بخشی از طبیعت باشد، زیرا آن بر اثر فیض نامخلوق در او پدید آمده و فراطبیعی است؛ در واقع فیض نامخلوق نزد انسان همچون امری اگزیستانسیال و فراطبیعی دریافت می‌شود.

ارتباط بین فیض و طبیعت در الهیات مسیحی دارای اهمیت فراوانی است. اهمیت این ارتباط، بویژه در وجود عیسی مسیح که طبیعت‌های الهی و انسانی در کنار هم حضور دارند، خود را نشان می‌دهد. آزادی انسان در پذیرش خداوند، تمایلی که انسان

پیش از فیض خداوند به نجات دارد، آزادی خداوند در چگونگی آفرینش انسان و حضور خداوند به صورت عیسی مسیح در تاریخ مسایلی مهم در الهیات مسیحی است که رابطه تنگاتنگی با مبحث فیض دارند.

الهیات کارل رانر<sup>۲</sup> که به الهیات فیض نیز معروف است و اشاره‌ای بدان نمودیم، در بافت نزاعی درباب فیض سربرآورد و کوشید میانۀ نزاع را بگیرد. او با ارائه خوانشی نسبتاً وجودی که کوشید از محدوده آموزه‌های رسمی پا بیرون نهد، تأثیر انکارناپذیری در الهیات کاتولیک به جا نهاد. رانر در این راه مفاهیمی، چون فیض نامخلوق، اگزیستانسیال فراطبیعی و ... را مورد تعریف یا بازتعریف قرار می‌دهد که در متن مقاله و در محل مقتضی معرفی و بررسی شده‌اند. در نوشتار زیر به نقد و بررسی مبحث فیض در الهیات رانر و تلاشی که برای حل نزاع دو جریان الهیاتی معاصرش انجام داد، می‌پردازیم.

## ۲- پیشینه فیض در الهیات مسیحی

در سه‌گانه خدا، عالم و انسان، چگونگی رابطه خدا با انسان و عالم یکی از مهمترین مسایل است. این نکته که آیا خداوند امری است متعالی و بیرون از این عالم یا در آن جاری و ساری است، یا چیزی جز این دو، مسأله‌ای است که متألهان بسیاری را به خود مشغول کرده است. این مسأله، بویژه برای الهیات مسیحی جایگاهی ویژه دارد، زیرا عیسی مسیح در این دین شأنی الوهی دارد و در تاریخ بشری در قالب انسان حضور یافته است. در *انجیل یوحنا* آمده است: «زیرا خدا جهان را این قدر محبت نمود که پسر یگانه

2 Karl Rahner

1 grace

همانند بسیاری مباحث دیگر در الهیات و فلسفه، سیری که فیض طی نمود و به دوران جدید رسید، با سیری که در دوران جدید طی نمود، متفاوت است. از اتفاقاتی که در الهیات دوران مدرن و خصوصاً پس از توجه اندیشمندان چون کانت به سوژه رخ داد، نسبت مباحث الهیاتی با سوژه انسانی است و بحث در باب فراز و نشیبی است که مباحث الهیاتی با سوژه انسانی برقرار می‌کنند.

### ۳- رانر و نزاع کلیسا و الهیات نو در باب فیض

الهیات رانر را چنانکه معروف است، به دو دوره تقسیم نموده‌اند: اول فلسفی و سپس الهیاتی. او در دوره اول به مباحثی در فلسفه و فلسفه دین می‌پردازد که از اهمیت اساسی برای فهم آثار الهیاتی او، از جمله دیدگاهش درباره فیض برخوردار است، لیکن رانر در آثار فلسفی اولیه به صورت مستقیم به مفهومی الهیاتی چون فیض نمی‌پردازد. او در سال ۱۹۵۰ م. به نحوی مستقیم در مقاله‌ای به این مفهوم توجه می‌کند (Rahner, 1961a). در واقع، فیض نامخلوق و تاثیرات آن در حیات دیندار مسیحی، در آثار دوران الهیاتی او - که کتاب بنیان‌های ایمان مسیحی<sup>۴</sup> و مجموعه مقالات بیست و سه جلدی با عنوان کنکاش‌های الهیاتی<sup>۵</sup> در آن میان شاخص‌اند - به شدت مورد توجه هستند، لیکن مقاله مزبور و بافتی که در این مقاله به آن اشاره شده، در معرفی مفهوم فیض در الهیات رانر دارای اهمیت فراوانی است. در زیر به این مسأله می‌پردازیم.

#### ۳-۱- نزاع بر سر بیرونی‌گرایی و درونی‌گرایی

عطف توجه رانر به مسأله فیض مثل هر اندیشه‌ای نه در خلأ، بلکه در شرایطی حساس شکل گرفت:

خود را داد تا هر که بر او ایمان آورد، هلاک نگردد بلکه حیات جاودانی یابد» (یوحنا، ۳: ۱۶).

لطف و عنایت خداوند به بشر یا فیض از ابتدا در مسیحیت اهمیت داشته است. نخستین تأملات الهیاتی شاید مربوط باشد به مجادلات آگوستین و پلاگیوس بر سر وهبی یا استحقاقی بودن آن. در دوران قرون میانه مهمترین آراء در این باب متعلق به توماس آکوئینی بوده است. آکوئینی بین دو گونه از فیض - بالفعل<sup>۱</sup> و ماندگار<sup>۲</sup> - تمایز قایل می‌گردد و معتقد است اولی رایگان اعطا می‌شود و گناهکار را مقبول درگاه خداوند می‌کند، اما می‌افزاید برای این مقبولیت به مرحله‌ای میانی نیاز است که آن را بر عهده فیض ماندگار می‌داند (مک‌گراث، ۱۳۸۵: ۴۸۲). در واقع، دلیل نیاز به این مرحله میانی آن است که توماس آکوئینی استدلال می‌کند که بین خدا و انسان شکافی عظیم وجود دارد و خداوند نمی‌تواند مستقیماً در طبیعت انسان حضور یابد، بنابراین، مرحله‌ای میانی برای مستعد ساختن روح آدمی<sup>۳</sup> برای پذیرش حضور خداوند نیاز است.

فیض ماندگار روح آدمی را برای پذیرش حضور خداوند مستعد می‌گرداند. این فیض «چیزی فوق-طبیعی در روح انسان است» و واقعه‌ای است که در او رخ می‌دهد، نه آن که از ابتدا در روح انسان حضور داشته باشد. در اواخر قرون میانه، ویلیام اکامی فیض ماندگار را مفهومی غیرضروری در الهیات دانست و معتقد شد خداوند می‌تواند شخص گناهکار را مستقیماً بپذیرد و هیچ نیازی به واسطه و مرحله میانی نیست (همان: ۴۸۳).

1 actual grace  
2 habitual grace  
3 soul

4 Foundations of Christian Faith  
5 Theological Investigations

آدمیان چگونه پیش از آمدن فیض به آن و به نجات در مسیح میل و نیازی احساس می‌کنند؟ (Dych, 1992: 32).

نومدرسی‌گری<sup>۶</sup> رسمی که دیدگاه کلیسا مبتنی بر آن بود، اعتقاد داشت که اگر فیض عطیه‌ای است رایگان از جانب خداوند، آنگاه طبیعت بشری باید یک کل خودبسنده باشد، زیرا در صورت وجود هر گونه نیاز در طبیعت، دیگر فیض رایگان نخواهد بود. خداوند فیض را از روی عدالت می‌دهد و آدمی با امکانات انسانی‌اش به آن دسترسی ندارد. بخش‌نامه<sup>۷</sup> کلیسا می‌گفت: «اگر بر آن باشیم که خداوند نمی‌تواند انسانی بیافریند که آرایشی به سوی رؤیت بهجت-آمیز<sup>(۱)</sup> نداشته باشد، آنگاه رایگان بودن حقیقی ساحت فراطبیعی را زیر سوال برده‌ایم» (Denzinger, 1973: 3891) یعنی الهیات نو عدالت را در مورد آزادی فیض خداوند رعایت نکرده و به واسطه متکی کردن طبیعت انسان به فیض، آزادی خداوند را محدود نموده است.

در برابر دیدگاه رسمی کلیسای کاتولیک که طرح شد، طرفداران الهیات نو نظری متفاوت داشتند. آنها قایل بدان بودند که اگر طبیعت را یک کل خودبسنده بدانیم، نتایج نامقبولی به دست خواهد آمد؛<sup>(۲)</sup> فیض به چیزی مازاد و اضافی بدل خواهد گردید که ما از روی تجربه‌مان هیچ نسبتی با آن نخواهیم داشت. به همین دلیل بود که این خصیصه موجود در نومدرسی‌گری را با واژه بیرونی‌گرایی<sup>۷</sup> نام‌گذاری کردند.<sup>(۳)</sup> این بیرونی‌گرایی نومدرسی‌گری، دنیایی دوطبقه<sup>۸</sup> را تصویر می‌کرد.

پس از جنگ جهانی دوم مباحثه‌ای در الهیات کاتولیک، بین الهیات نو<sup>۱</sup> و کلیسای کاتولیک شکل گرفت. الهیات نو جنبشی بود که از دهه ۱۹۴۰ م. در فرانسه شکل گرفت. این مکتب در پی آن بود که الهیات سنتی را احیاء کند؛ خصوصاً در پرتو پیشرفت‌های علمی (برای مثال، نظریه‌های تکاملی) و تحقیقات کتاب مقدسی و شبانی. نماینده رسمی الهیات نو، هانری دولوبک<sup>۲</sup> بود که نظراتش را در کتاب فراطبیعی<sup>۳</sup> در سال ۱۹۴۶ م. منتشر ساخته بود. در راس کلیسای کاتولیک پاپ پیوس دوازدهم<sup>۴</sup> نشسته بود که ذهنیت‌اش را شورای واتیکان اول شکل می‌داد. او در سال ۱۹۵۰ م. بی‌آنکه نامی از لوبک به میان آورد، بخشنامه‌ای با عنوان نسل انسان<sup>۵</sup> صادر نمود و برخی گرایش‌های انسان‌گرایانه در الهیات را محکوم ساخت.

بحث بین این دو جناح، بر سر رابطه فیض و طبیعت بود؛ یعنی این که آیا طبیعت بشری یک کل خودبسنده است یا این که در درون خود نیاز یا تمایلی به فیض دارد؟ آیا تمایل انسان به سوی خداوند طبیعی و انسانی است، یا برآمده از فیض است؟ اگر برآمده از طبیعت انسانی باشد، آنگاه رایگان بودن فیض زیر سؤال می‌رود؛ یعنی بنا به میلی که در درون انسان به فیض وجود دارد، خداوند مجبور به پاسخ به آن است و همچنین، دست خداوند در آفرینش طبیعتی انسانی که عاری از فیض باشد، بسته می‌شود. همچنین، اگر نجات برآمده از فیضی است که خداوند در طول حیات به آدمی اعطا می‌کند و در طبیعت انسانی اثری از آن دیده نمی‌شود، آنگاه

1 *nouvelle theology*

2 Henri de Lubac

3 *Surnaturel*

4 Pope Pius XII

5 *Humani Generis / Human Race (En)*

6 Neo-scholasticism

7 extrinsicism

8 *duplex ordo*

بشریت ما نهاده شده و این هدیه خداوند است، اما این امر به خودی خود الزامی برای تحقق‌اش ایجاد نمی‌کند.

۳-۲- پاسخ رانر

رانر سعی کرد این مسأله دشوار را با رعایت عدالت بین دو طرف حل کند. در واقع، این نزاعی است که در درون رانر نیز برپاست؛ او یک یسوعی کاتولیک و معتقد در اروپای پس از جنگ است که از یک سو سنت کلیسایی برایش اهمیت دارد و از سوی دیگر، باورش بر آن است که در این بحبوحه، الهیات باید بتواند با انسان سرخورده از همه جا، رابطه‌ای نزدیک و از درون برقرار کند، والا به مجموعه‌ای از اسطوره‌ها بدل می‌شود که نصیحت جز بی‌اعتنایی نخواهد بود. رانر پس از بررسی دیدگاه لوبک می‌کوشد پاسخی ارائه دهد (Rahner, 1961a: 297-317)، او هر چند در نقد بیرونی‌گرایی نومدرسی‌گری با الهیات نو موافق است، اما ارجاع نامشروط الهیات نو به فیض را هم نقد می‌کند و نظر خود را به عنوان یک گزینه سوم ارائه می‌دهد.

رانر سؤال خود را در مورد رابطه فیض و طبیعت مطرح نمود: چگونه می‌توان طبیعت انسان را بدون فیض در نظر آورد، حال آنکه این طبیعت، تنها با حضور همراه با فیض خداوند است که به کمال و تحقق خود می‌رسد؛ تعریف نسبتاً رسمی از طبیعت در سنت کاتولیک عبارت بود از: «هرآنچه در وجودمان که بتوان از فیض و گناه و آثار آنها متمایزش نمود» (Galvin, 1995: 71). با این حال، رانر معتقد است «اگر طبیعت و فیض را کاملاً از هم جدا بینگاریم، یک موجود آزاد همواره می‌تواند خیر را از خود دور کند، بی‌آنکه به واسطه این انکار در درونش احساس کند که دارد از غایت خود فاصله

دولوبک ابراز چنین نظری از سوی نومدرسی-گرایان را با رشد الحاد مرتبط می‌دانست (Kilby, 2004: 54)؛ یعنی اگر واقعیت دو لایه دارد و لایه زیرین خودبسنده است، چرا دست از وجود لایه‌ای فراطبیعی نمی‌کشیم؟ به بیان دیگر، اگر طبیعت نیازی به فیض در خود نمی‌بیند، فیض به چیزی نامربوط و بی‌معنی بدل می‌گردد. لوبک این مسأله را دارای اهمیت بالایی دانست و این پرسش را مطرح ساخت که آیا کلیسا و الهیات بر آنند که در حاشیه فرهنگ بمانند یا در آن نقشی داشته باشند؟ تمایزهایی که تا آن اندازه حاد و عمیق هستند که مانند گوه‌ای بین ساحت دینی و دنیوی واقع می‌شوند و از فعال بودن کلیسا در حوزه فرهنگ مانع می‌شوند. او معترض است که چرا تقسیم‌بندی‌های ساده‌انگارانه را راحت‌تر از «وحدت در عین تمایز» می‌پذیریم و معتقد است که الهیات رسمی کلیسا از این می‌ترسد که در دسته-بندی‌ها و تمایزهای بین واقعیت‌ها گونه‌ای آشفتگی به وجود آید، حال آنکه باید از آن بیم داشت که نتوانیم بین آنها وحدت ایجاد کنیم. لوبک می‌گوید «طبیعت محض» که یک امکان انتزاعی بود که برای حفظ رایگان بودن فیض به وجود آمد، به واقعیتی تبدیل شده که برخی پنداشتند ذاتی است و در بسیاری از مواضع گمراه کننده گردید (Duffy, 2005: 49).

به این ترتیب، لوبک با آنها مخالفت نمود. الهیات نو در پاسخ به آنها، معتقد بود آدمی به گونه‌ای آفریده شده است که تنها با همراهی خداوند می‌تواند خود را به فعلیت و تحقق برساند. آنها معتقد بودند آدمی «از روی طبیعت» میلی نامشروط به رویت بهجت آمیز دارد و بنابراین، هیچ غایت طبیعی‌ای نمی‌تواند این نیاز را ارضا کند. طبیعت برای فیض آفریده شده است. لوبک معتقد بود میل به رویت خداوند در

اما این چگونگی خوانشی از فیض خواهد بود که به غایت آزاد و رایگان باشد و همزمان بخشی ذاتی از تاریخ و طبیعت بشری؟ رانر نقد الهیات نو بر نگرش کلیسا در باب فیض را که گونه‌ای بیرونی‌گرایی بر آن استیلا یافته بود، پذیرفت (Rahner, 1961a: 298). او معتقد بود که اراده‌ی خداوند را برای اعطای فیض به آدمی، نمی‌توان تماماً به صورت بیرونی فهمید: «در مقابل، آیا آنچه خداوند برای آدمی مقرر می‌دارد، نباید فی‌نفسه یک جزء مقوم وجودشناختی و درونی از ماهیت عینی و ملموس آدمی باشد، حتی اگر جزئی از طبیعت آدمی نباشد؟ وجودشناسی‌ای که در حال سخن گفتن از حقیقت وجود عینی و ملموس آدمی است که متکی به خداوند است، نه از احکام شرعی و حقوقی در مورد خداوند، بلکه از آنچه آدمی دقیقاً هست، سخن می‌گوید» (ibid: 302).

رانر معتقد است چنین چیزی از سوی خداوند بی‌تردید تغییری وجودشناختی را در آدمی به دنبال دارد: «اگر خداوند به خلقت و خصوصاً به انسان غایتی فراطبیعی می‌دهد و این غایت از روی قصد<sup>۱</sup> به آنها داده شده، آنگاه عملاً درون انسان (و جهان) بر این اساس همیشه و همه‌جا چیزی غیر از آن می‌بود که اگر این غایت نبود، و همچنین چیزی دیگر است، پیش از آنکه به این غایت به نحوی جزئی (فیضی که برائت می‌بخشد<sup>۲</sup>) یا به نحوی کلی (رویت بهجت-آمیز) نایل آید» (Rahner, 1961a: 302-3).

رانر در یک نکته مهم با الهیات نو مخالف است. او دیدگاه الهیات نو را مبنی بر این که ارجاع درونی آدم‌ها به فیض جزء مقوم طبیعت آنهاست، به شکلی که بی‌آن نمی‌توان یک طبیعت محض را تصور کرد، نمی‌پذیرد (ibid: 303). بنابراین همگام با لوبک

می‌گیرد» (Rahner, 1961a: 298). اگر فیض فراطبیعی خداوند، بنا بر آنچه کلیسای کاتولیک باور داشت، آزاد است و یک افزوده بیرونی بر طبیعت آدمی به حساب می‌آید، بنابراین، به نظر می‌رسد که سراسر وجود آدمی از هر گونه معنای غایی محروم است. بنابراین، پرسش این بود که چگونه می‌توانیم طبیعتی داشته باشیم که هم بدون فیض تصورش کنیم و هم در پیوند با فیض؟

کلیسای رم در مباحثه‌اش با الهیات نو نگران چه بود؟ کلیسا می‌دانست که نرمش در برابر الهیات نو در این حوزه مرتبط خواهد شد با قرائتی که سنت در مورد خلقت و در مورد تاریخ داشت و همچنین با مسأله حضور فیض خداوند در بیرون از سنت یهودی-مسیحی ارتباط داشت (Dych, 1992: 34) و در واقع، پذیرش نجات در بیرون از کلیسا. در شورای اول واتیکان بحث فیض و طبیعت در حوزه شناخت طرح شده بود و به این می‌پرداخت که چگونه شناخت طبیعی از خداوند با شناخت فراطبیعی مبتنی بر وحی ارتباط می‌یابد. این شورا بین این دو گونه شناخت تمایز قایل بود و به پیوند بین آنها تنها به نحوی سلبی اشاره می‌کرد: آنها نمی‌توانند با هم تمایز داشته باشند، زیرا منبع هر دو در خداوند است (Denzinger, 1973: 3015-17).

رانر این پاسخ را نپسندید، زیرا شناخت حاصل از طبیعت و شناخت حاصل از فیض را همراستا می‌دید (Rahner, 1969: 72-4). این سؤال برای او مطرح بود که آیا با حفظ تمایز بین فیض و طبیعت در واتیکان اول، این امکان وجود دارد که به وحدتی عمیق‌تر بین عمل خداوند معطوف به خلقت (طبیعتی که برای انسان سامان بخشیده) و معطوف به نجات (حضور خداوند در طول تاریخ از روی فیض) قایل شد؟

1 'in intentione'

2 justify

در شناخت و در عشق شریک سازد؛ یعنی اگر خداوند مخلوقی آفریده برای حیات مبتنی بر فیض، آنگاه عطا و امکان فیض را در طبیعت او به وجود آورده است. خلقت اساساً رو به سوی حیات فراطبیعی مبتنی بر فیض دارد؛ یعنی آن حیات فراطبیعی، دینامیسم و هدف این حیات است. بنابراین، اعطای چنین فیضی، امری اگزستانسیال و بخشی از تعریف وجود آدمی است. همچنین، از آنجا که خداوند اجباری به خلق انسان معطوف به این هدف و مقصود ندارد، این اگزستانسیال را اگزستانسیال فراطبیعی<sup>(۶)</sup> می‌نامد؛ یعنی فیض کاملاً آزاد و رایگان است و خداوند آزادانه و مختارانه عطیه فیض را می‌بخشد. او می‌توانست وجود آدمی را به صورتی دیگر؛ مثلاً عاری از فیض و بدان صورت که رانر آن را طبیعت محض<sup>۴</sup> می‌نامد، بیافریند (Dych, 1992: 36). بنابراین، می‌توان این اگزستانسیال را فرای طبیعت به حساب آورد.

اگزستانسیال فراطبیعی یک حالت عینی و ملموس است که آدمی در آن آفریده شده است. رانر معتقد است که این اگزستانسیال فراطبیعی، یک چیز یا پیوند بین طبیعت و شأن فراطبیعی فیض نیست (Rahner, 1961a: 302)؛ یعنی نباید آن را این گونه تفسیر کرد که طبیعت آدمی با اگزستانسیال فراطبیعی ارتباط دارد و اگزستانسیال فراطبیعی با فیض، و به این ترتیب ربط فیض و طبیعت را توضیح داد، زیرا این مشکل را حل نمی‌کند، بلکه آن، حالتی است عینی و ملموس که طبیعت آدمی در آن آفریده شد و عملاً به مثابه نتیجه التفات خداوند در خلق آن طبیعت، وجود دارد. در واقع «طبیعت محض» یک امکان انتزاعی است و نه یک واقعیت (Dych, 1992: 36).

نمی‌توان تعریفی از طبیعت محض ارائه داد. رانر معتقد است هر چند برخلاف بیرونی‌گرایی باید بر درونی<sup>۱</sup> بودن فیض تأکید داشت، لیکن این امر نباید به قیمت یکی انگاشتن طبیعت و فیض و در نتیجه، القای رایگان بودن فیض تمام شود، زیرا فیض در این صورت دیگر فیض نیست.

رانر متذکر می‌گردد که وضعیتی فیض‌نا یافته وجود دارد که در انتظار فیض خداوند است و این انتظار را می‌توان به وجود آورنده آرایش و سوگیری‌ای به سمت فیض تلقی نمود. طبیعت، طبیعت محض نیست و زندگی در تمام ابعادش در جهانی از فیض قرار دارد که حضور و عطایای آن به بشر می‌رسد. طبیعت محض، برساخته‌ای مفهومی است که به رایگان بودن فیض اشاره می‌کند.

### ۳-۲-۱- اگزستانسیال فراطبیعی

رانر برای تبیین دیدگاهش مفهومی ضرب می‌کند به نام اگزستانسیال فراطبیعی<sup>۲</sup> که در الهیات او اهمیت فراوانی دارد.<sup>(۵)</sup> او بین بیرونی‌گرایی کلیسا و درونی‌گرایی لوبک در حرکت است. طبیعت در پیوستگی با فیض است و به سوی آن گشوده، لیکن با آن یکی نیست و به آن نیازمند است. پیشنهاد او برای این که بتوان از سویی وجود آدمی را به طور کلی بیگانه از فیض تصویر نکنیم و از سوی دیگر، طبیعتی بدون فیض برای آدمی در نظر آوریم و به این وسیله رایگان بودن فیض<sup>۳</sup> را تضمین کنیم، آن است که فیض را به صورت اگزستانسیال فراطبیعی دریابیم (ibid: 302).

چرا اگزستانسیال؟ و چرا فراطبیعی؟ از نگاه رانر اگر خداوند مخلوقی آفریده تا او را در حیات الهی،

1 intrinsic  
2 supernatural existential  
3 gratuity of grace

4 pure nature

که اگر این عطیه را دریافت نمی‌کرد، می‌بود. تلاش برای فهم بهتر این مطلب، نسبت اگزیستانسیال فراطبیعی با طبیعت محض را به خاطرمان متبادر می‌سازد. در واقع، باید در وجود آدمی ودیعه‌ای از جانب خداوند وجود دارد که بر احوال او اثر می‌نهد و او را فرامی‌خواند. رانر به کرات به این مسأله اشاره می‌کند و مفاهیمی چون اگزیستانسیال فراطبیعی، خود-به‌اشتراک‌نهش خداوند و - چنانکه در ادامه بیشتر توضیح خواهیم داد- فیض، مفاهیمی هستند که رانر از طریق آنها به همین مطلب اشاره می‌کند. کیلبای با بیانی موجز معتقد است از نگاه رانر آنچه از جانب خداوند خود-به‌اشتراک‌نهش خوانده می‌شود، از جانب آدمی اگزیستانسیال فراطبیعی نامیده می‌شود (Kilby, 2004: 55).

۳-۲-۲- رابطه انسان با اگزیستانسیال فراطبیعی در باب رابطه عینی انسان و اگزیستانسیال فراطبیعی باید به دو نکته اشاره نمود: اول آن که اگزیستانسیال فراطبیعی تأثیر عینی و ملموس بر زندگی آدمی دارد. انسان هیچ گاه نمی‌تواند بگوید که در درونش چه چیز به طبیعت و چه چیز به فیض بازمی‌گردد. رانر پدیدارشناسی‌ای از فیض ارایه می‌دهد که در آن حضور خداوند در تجربه ما وارد می‌شود؛ همان گونه که شادی و تسلی، حتی در رنج؛ همان گونه که توانایی عشق ورزیدن و وجدان داشتن در شرایط فلاکت و بدبختی؛ همان گونه که آرزوی نامحدود، امید فراوان و نارضایتی خستگی‌ناپذیر در نابسندگی امور دم‌دستی هر روزه و در خشمگینی در برابر مرگ (see Rahner, 1974: 149-65). بنابراین، فیض به تجربه ما در می‌آید و بر زیستن ما تأثیراتی دارد، گر چه نه به صورت فیض ناب، زیرا این تجربه

37). از این رو، اگزیستانسیال فراطبیعی به منزله یک عبارت تفسیرگر، در پی تأکید بر چیزی درمورد واقعیت فیض است؛ یعنی تأکید بر این که فیض، مقوم وجود انسانی تاریخی ماست. در واقع، رانر اعطای رایگان فیضی از بالا (که خداوند در طول تاریخ به بشر عطا می‌کند) را، با اعطای رایگان فیضی از پایین (اگزیستانسیال فراطبیعی) تکمیل می‌کند، یا به تعبیر یکی از شارحان رانر، هرگونه ضرورت درونی برای فیض، خود فیض است (Duffy, 2005: 52).

روایتی که تا اینجا از اگزیستانسیال فراطبیعی داده شد، عمدتاً مبتنی بوده است بر مقاله رانر با عنوان «در باب ارتباط بین طبیعت و فیض» مندرج در جلد اول از کنکاش‌های الهیاتی، که می‌توان آن را روایتی معتدل از این مفهوم به حساب آورد. البته، صفت معتدل را باید در مقایسه با روایت تندتر او در بنیان‌های ایمان مسیحی دانست. رانر در فصل چهارم از بنیان‌های ایمان مسیحی بیان می‌کند که خداوند خود را با بشر به اشتراک نهاده است<sup>۱</sup>، و انسان حاصل خود-به‌اشتراک‌نهش<sup>۲</sup> مطلق خداوند است (Rahner, 1987: 126-27) و آنچه را به اشتراک نهاده، نه چیزی پیرامون خودش، بلکه خودش است. در واقع، در این عمل، هدیه، خود هدیه‌دهنده است. در این میان، گیرنده نه شناختی جدید عایدش می‌گردد و نه چیزی نو به دست می‌آورد، بلکه آدمی خود بدل به چیزی دگر گردیده است؛ «خداوند در عین واقعیت‌اش، خود را به مقوم‌ترین عنصر سازنده بشر بدل می‌کند» (ibid: 116).

بدل شدن انسان به چیزی نو را نباید امری زمامند در نظر گرفت، بلکه در اینجا منظور آن است که آدمی به این وسیله به چیزی غیر از آن بدل گردیده است

1 communicate

2 self-communication



انسان پذیرفته می‌شود یا نه، مسأله‌ای است که به طبیعت انسان مرتبط نیست، بلکه به زندگی و تاریخ او مرتبط است.

گالوین از شارحان رانر، می‌گوید که این عطیه یک حالت عینیت‌یافته ندارد؛ مثلاً آن‌گونه که میراثی به نحوی عینی به افراد عطا شود، چنانکه گویی آنها محق این میراث‌اند، بلکه هر چند این عطیه همگانی است، لیکن رابطه شخصی حاصل از این عطیه زمانی محقق می‌گردد که فرد با ایمان و عشق و امید به آن پاسخ دهد، اما این عطیه چنانکه گفته شد، حضورش بسته به پاسخ نیست و صرف حضورش تأثیراتی ابتدایی دارد و به قوام وضعیتی که در آن پاسخ ما شکل می‌گیرد، کمک می‌کند (Galvin, 1995: 66).

۳-۲-۳- خود- به اشتراک‌نهمش یا فیض نامخلوق رانر با بهره‌گیری از مفاهیم فیض مخلوق و نامخلوق که متعلق به الهیات نومدرسی‌اند و تامل در آنها، نکات مهم دیگری را در فهم فیض به پیش می‌کشد. سنت الهیاتی نومدرسی بین فیض‌های مخلوق و نامخلوق تمایز قایل شده‌است. فیض نامخلوق- بر خلاف فیض مخلوق که آفریده خداوند است و با خود او یکی نیست- خود خداوند است که در فرد پذیرنده فیض حاضر شده است. فیض مخلوق عطیه‌ای است الهی که غیر از خداوند، است اما فراتر از قدرت‌های طبیعی ما، و خداوند آن را به نحوی رایگان به ما عطا نموده است. ویژگی‌های دقیق فیض مخلوق بر اساس زمینه فرد پذیرنده آن متغیر است، بویژه بر اساس پاسخی که فرد به خویشتن-بخشی خداوند داده است (Galvin, 1995: 67).

رانر به الهیات پولسی اشاره نموده که تأکیدش بر فیض؛ یعنی حضور «روح‌القدس»، روح شخصی خداوند است که «به ما داده می‌شود» و «در ما اقامت

ملموس به لحاظ روان‌شناختی از تحرکات درونی بشر قابل تمایز نیست و به گونه‌ای در آنها حضور دارد. بنابراین، فیض و طبیعت ابعاد متمایز، اما غیرقابل جدایش و در هم فرورونده هستی و تجربه ما هستند. تجربه‌ای که ما از فیض داریم، چیزی معلوم و واضح در تجربه روزانه ما نیست، بلکه افق بلامضمون استعلاست و شرایط پیشینی همه تجارب و فعالیت‌های ماست. گاه این زمینه تجارب ما، جامه خودآگاهی می‌پوشد و در چشم ذهن ما چونان افق افسونگر حیاتمان و چونان روشنایی‌ای است که هر گونه شناخت و تأثیرپذیری را ممکن می‌سازد، هر چند هرگز به چنگال مفاهیم در نمی‌آید.

نکته دوم آن که خود- به اشتراک‌نهمش، عطیه‌ای به بشر است که پذیرش یا رد آن از جانب او، تأثیری در حضورش به عنوان یک عطیه ندارد، زیرا این عطیه نامحدود همچون افق نامحدود همه اعمال ماست و در تمام امور انسانی حاضر و در تمامی وجود ما منتشر است. نکته جالب این که شورای دوم واتیکان نیز در بخش قوانین شبانی<sup>۱</sup> می‌گوید، هر چیز انسانی پژوهاکی است از خداوند و موقعیتی است برای مواجهه با حضور خداوند (Pope Paul VI, 1966: no. 1).

وجود مخلوق آدمی عطیه‌ای است از جانب خداوند و فراتر از آن، خداوند عطیه‌ای را از وجود خود از روی فیض، به آدمیان بخشوده است، لیکن به این دلیل که اگر بناست آدمیان رابطه‌ای شخصی مبتنی بر معرفت و عشق با خداوند برقرار کنند، باید به نحوی آزادانه آن را بپذیرند، آن را می‌توان عطیه و امکانی از فیض دانست که در مرتبه اول یک اگزستانسیال است؛ حال اینکه آیا این عطیه از جانب

1 pastoral constitution

تحقق گشودگی انسان است به رازی که آدمی روی به سوی آن دارد.

از دید رانر نسبت بین خلقت و فیض به این ترتیب نیست که خداوند ابتدا آفرید و پس از آن به این اندیشید که فیض عطا کند و الوهیت تجسد یابد. در واقع، خلقت چیزی نیست جز شرایط امکان خود-به‌اشتراک‌نهِش خداوند؛ یعنی از ابتدا هدف خداوند همین خود-به‌اشتراک‌نهِش در محبتی رایگان بوده که در خویشتن-بخشی‌اش در تجسد، به خوبی درک می‌شود. به اعتقاد رانر، فیض و طبیعت، یا به بیان دیگر خود-به‌اشتراک‌نهِش خداوند و آدمیان و عالیشان، رابطه‌ای سازوار دارند و به نحوی مخاطب یکدیگرند. اگر خود-به‌اشتراک‌نهِش نیاز به مخاطب دارد، طبیعت باید وجود داشته باشد. خلقت زمینه‌ای است برای عشق فیض‌دهنده خداوند. طبیعت نه سرای فیض، بلکه برای آن آفریده شده است. تجسد نیز هدف و منتهای حرکت خلقت و شرط امکان آن است. خداوند از خود بیرون می‌آید و پا به چیزی جز خود می‌گذارد. او از طریق خلقت، تجسد و روح‌القدس پا به تاریخ می‌نهد. رانر این نکته را به ایجاز چنین بیان می‌کند: «آنگاه که خداوند می‌خواهد بدل به غیر-خداوند شود، آدمی پا به هستی می‌نهد» (Rahner, 1966a: 166; Rahner, 1978: 120-22).

در واقع، رانر می‌خواهد به نحوی انسان‌شناختی بگوید که خداوند خود را بیان نموده و انسان یک «دستورزبان» برای فهم این بیان است. بنا به بیان یکی از شارحان رانر: «اگر ارسطو انسان را به حیوان ناطق تعریف می‌کند، رانر این تعریف را استعلا بخشیده، انسان را کلید خداوند می‌داند» (Duffy, 2005: 45).

۳-۲-۴- علیت شبه‌صوری، بیانی دیگر برای فیض

می‌گزیند» (Rahner, 1961b: 320-2). یوحنا نیز از مسیحی سخن گفته که «در ما سکونت دارد»، از پدر و پسر «که در ما سکونت می‌یابند» و از روح‌القدس که به ما ارزانی داشته شده است (ibid: 322). به همین ترتیب، آباء کلیسا بویژه آباء یونانی «عطایای مخلوق فیض را پیامدهای مشارکت ذاتی خداوند در آدمیان برائت جسته از گناه<sup>۱</sup> می‌دانستند» (ibid: 322).

از سوی دیگر، الهیات نومدرسی بر خلاف آنچه در کتاب مقدس و نزد آباء مرسوم بود، این تقدم را عکس کرد؛

این نکته در مورد تمامی نظریه‌های مدرسی صدق می‌کند که آنها سکنی‌گزینی خداوند و ارتباطش با انسان برائت جسته از گناه را منحصرأ متکی می‌دانند بر فیض مخلوق. به دلیل این واقعیت که فیض مخلوق به روحی داده می‌شود که خداوند خود را به او می‌دهد و در آن ساکن می‌گردد، بنابراین آنچه ما فیض نامخلوق می‌نامیم (یعنی خداوند که خود را به بشر اعطا می‌نماید) کارکردی است از فیض مخلوق (ibid: 324).

رانر برخلاف برخی متألهان که همراه با الهیات نومدرسی اقامت خداوند را در انسان نتیجه فیض مخلوق می‌دانند، راهی را برای بازگشت به فهمی شخصی‌تر و به نحوی بی‌واسطه دینی‌تر از فیض در کتاب مقدس و نزد آباء در پیش می‌گیرد. او اولویت را به فیض نامخلوق می‌دهد، چرا که معتقد است فیض مخلوق پیامد فیض نامخلوق است. او فیض را حضور منقلب‌کننده خداوند می‌داند که آدمیان را قادر می‌سازد در حیاتی الوهی مشارکت جویند. فیض چیزی نیست که به آدمی افزوده یا کاسته گردد، بلکه

«تمایز اساسی و افراطی میان طبیعی و فراطبیعی به نحوی نامبهم ریشه دارد در تمایز بین علیت فاعلی و صوری خداوند [نسبت به انسان]:» (Rahner, 1966b: 65-66). «خداوند خود را در شایسته‌ترین واقعیت‌اش، عمیق‌ترین عنصر مقوم بشر می‌کند» (Rahner, 1978: 116). به این ترتیب، رانر تصویری را که از فیض نامخلوق دارد، واضح‌تر می‌سازد و از سوی دیگر، تأکیدش را بر خویشستن‌بخشی خداوند افزون می‌سازد.

۳-۲-۵- توان تعبدی و پاسخ‌گویی انسان به خود-به اشتراک‌نهی خداوند

مفهوم اگزیستانسیال فراطبیعی، از بیگانگی فیض نسبت به وجود آدمی می‌کاهد و از سوی دیگر، آزادی خداوند را نیز محدود نمی‌سازد، لیکن مسأله رابطه فیض و طبیعت را به تمامی حل نمی‌کند. در واقع، علی‌رغم معرفی مفهوم اگزیستانسیال فراطبیعی، مبحث طبیعت و تمایزش برای فیض عاری از ابهام نشده است. رانر برای حل این معضل، از مفهوم سنتی و نومدرسی توان تعبدی<sup>۲</sup> بهره می‌جوید؛ هر چند معنایی وجودی را در این مفهوم سنتی بازیابی می‌کند. به اعتقاد رانر توان تعبدی ظرفیتی است در وجود بشر که به سوی تحقق گشوده است و اگر تحقق داده نشود، بی‌معنی و خنثی نمی‌شود. در سراسر وجودمان هست و مانند تنفس یک جزء از آن نیست. بنابراین، اگر خود-به‌اشتراک‌نهی خداوند در وجود ما محقق نگردد، باز هم توان تعبدی که همان گشودگی ما به هستی است، به منزله شرایط امکان شناخت در آدمی با معناست<sup>(۷)</sup> و در این صورت با خداوند ارتباطی داریم؛ هر چند به نحوی غیرصریح و به منزله افق فاصله‌مند وجودمان. در دیدگاه رانر، فیض ابتدا و

رانر برای بیان دینامیسم فیض، مدلی را از ارسطوگرایی مدرسی اخذ می‌کند. در واقع، او برای تبیین مفهوم خود-به‌اشتراک‌نهی خداوند، علیت شبه-صوری<sup>۱</sup> را معرفی می‌کند (Rahner, 1961b: 328-31). می‌توان خداوند را علت اگزیستانسیال فراطبیعی شمرد، اما بر اساس الگوی علیت صوری و نه فاعلی. علیت صوری اشاره دارد به جزء مقوم، حاضر، فعال و مقیم یک موجود که واقعیت آن را تشکیل می‌دهد؛ حال آنکه در علیت فاعلی، علت خالق معلول است و نسبتی بیرونی با آن برقرار می‌سازد. او مفهوم علیت صوری را به این نحو طرح می‌کند که «اصلی از هستی شأن مقوم در چیزی دیگر است، به گونه‌ای که خود را با آن به اشتراک می‌نهد و صرفاً به منزله امری بیرونی، در آن تأثیر نمی‌نهد» (Rahner, 1978: 121). در واقع، علت صوری در معلول موجود و مقدم بر آن است.

رانر علیت خداوند نسبت به انسان را با یک پله تغییر، شبه‌صوری می‌داند، نه صوری. او در این مدل دست می‌برد تا آن را با یگانگی رابطه انسان و خداوند متناسب سازد. او خداوند را علت شبه‌صوری می‌نامد تا به این ترتیب آزادی خداوند و آزادی علت را از معلول تأمین کند؛ علت صوری‌ای که در معلولی که صورتش گردیده، گیر نیفتاده است. بنابراین، رانر با این تغییر هم خداوند را مقوم وجود بشر به شمار می‌آورد و هم تعالی خداوند را علی‌رغم این که او را علت می‌داند، حفظ می‌کند. فیض نامخلوق علت شبه-صوری بشریت عینی و ملموس است. خداوند به واسطه خلقت، بشر را به خود او می‌دهد (علیت فاعلی)، و به واسطه فیض، خداوندی‌اش را به آدمیان می‌دهد (علیت شبه-صوری) (Duffy, 2005: 45).

2 obediential potency (En) / potentia oboedientialis (Latin)

1 quasi-formal causality

چونان<sup>(۸)</sup> in umbris et imaginibus [سایه‌ها و اشباح] بوده است، در هر حال، می‌توان آن را نه بی‌معنی و ناساز، بلکه خیری مثبت اگرچه متناهی دید که خداوند می‌تواند آن را عطا نماید؛ حتی زمانی که آدمی را بی‌واسطه و در مقابل روی خود نخوانده باشد. (Rahner, 1961a: 315-16)

#### ۴- تاملی دوباره

۴-۱- مبحث فیض؛ وحدت‌بخش الهیات و فلسفه

رانر

پیش از این اشاره شد که دو اثر اولی رانر در حوزه فلسفه پا به وجود نهاده‌اند. رانر در این آثار، بویژه در اثر اولش روح در جهان<sup>۲</sup> با تکیه بر مابعدالطبیعه شناخت توماس آکوئینی، می‌کوشد نشان دهد که شرط امکان شناخت در آدمی، وجود یک افق نامتناهی است، که این شناخت در آن صورت می‌گیرد. جستجو در شرایط استعلایی آدمی، رانر را به این باور می‌رساند که انسان دارای یک شناخت پیشینی از هستی یا یک پیشافهم<sup>۳</sup> است. با مطالعه آثار الهیاتی رانر، خصوصاً مباحث فیض نامخلوق و اگزستانسیال فراطبیعی، این اندیشه پررنگ و پررنگ‌تر می‌شود که آثار فلسفی رانر پرداختن به همین مباحث بوده‌است، اما با بیانی دیگر، کافی معتقد است آثار اولیه رانر متمرکز بود بر اگزستانسیال از وجه تأثیراتی که در طبیعت بشری دارد، و آثار متاخر رانر معطوف است به خود ندای الهی و شرایط تاریخی و وجودی‌ای که بر آن اثر می‌نهند (Coffy, 2004: 95-118). یکی دیگر از شارحان رانر معتقد است که «خدا» در چهارچوب واژگان فلسفی رانر، عبارت است از قطب عینی تجربیات استعلایی که در آن همه واقعت و همه هستی فرد حضور دارد؛ افق

پیش از هر چیز، خداوند در ساحت ارتباط است. آدمی نه تنها جویای این امر نامحدود و گشوده به روی آن است، بلکه توسط این گشودگی به خویشتن-بخشی خداوند نیز راه می‌یابد. از نگاه رانر، بنیاد حیات مسیحی و تاریخ همین جاست و منتهاالیه و کمال همین خویشتن-بخشی<sup>۱</sup> خداوند است که راه به واقعه مسیح در تاریخ بشری می‌برد.

با یاری این دو مفهوم، رانر موفق می‌شود آزادی فیض را لحاظ نماید، بی‌آنکه فیض به امری بیرون از وجود و زندگی‌مان بدل گردد. از سویی، با توجه به اگزستانسیال فراطبیعی، فیض بیگانه از وجودمان نیست و همواره در ما حاضر است و از سوی دیگر، به دلیل توان تعبدی برای عطیه فیض خداوند، طبیعت ما از فروبستگی در خود در امان مانده، چونان یک گشودگی نامحدود به همه هستی است و روی به سوی آن دارد. در واقع، این توان تعبدی ظرفیتی در طبیعت ما برای آن عطیه خود-به‌اشتراک‌نهنش خداوند است، لیکن توان تعبدی در صورت عدم تحقق فیض نیز تأثیراتی بر وجود آدمی دارد. در واقع، رانر با این مفهوم ویژگی‌ای به طبیعت بشری داده که آن را دارای نسبتی با فراطبیعت می‌کند و مسأله نسبت بین طبیعت و فیض حل می‌شود. از سوی دیگر آزادی خداوند نیز محدود نمی‌شود. رانر در مقاله در باب رابطه فیض و طبیعت می‌گوید:

دللی وجود ندارد که قابل‌گردیم که این [دینامیسم طبیعی معنوی] نمی‌تواند به معنا و ضرورتش بدون فیض برسد. اگر، از یک سو فرد بتواند آن را به عنوان شرط استعلایی ضروری امکان یک حیات معنوی ببیند و از سوی دیگر، این حیات معنوی هر چند در قیاس با رؤیت بهجت‌آمیز همواره

2 Spirit in the World

3 Vorgriff (Gr) / pregrasp (En)

1 self-offer

۴-۲- ابهام در تبیین رابطه فیض و طبیعت  
 برای فردی که عمیقاً با نزاع بین الهیات نو و کلیسا درگیر است و در پی یافتن راه برون‌شدی از آن چالش است، به گونه‌ای که نه سنت بلرزد و نه نسبت فیض و طبیعت رها شود، پاسخ رانر پاسخی می‌نماید به غایت شنیدنی، اما این پاسخ ممکن است ذهنی را که به در پی وضوح و تمایزی حداکثری است، راضی نگرداند. در این میان، علی‌رغم کوشش‌های انجام شده در تبیین طبیعت، باز به نظر می‌رسد در اندیشه رانر دو تعریف از طبیعت وجود دارد که خط ممیز بین آن دو را در نمی‌یابیم: یکی طبیعتی که برای مدرسی‌ها مقبول است و عبارت است از طبیعتی که نسبتی با فیض ندارد و دیگری طبیعتی که جان‌مایه‌اش توان تعبدی است و به نظر می‌رسد از ابتدا با فیض آشناست و آن را می‌طلبد.

رانر، اولی را طبیعتی می‌داند که مفهومی انتزاعی است و دومی را مفهومی که عینی و ملموس است. کیلبای اولی را طبیعت در معنای فنی الهیاتی می‌نامد و دومی را مخلوطی از آن مفهوم فنی انتزاعی و آنچه فراتر از طبیعت است می‌داند، که مهمترین ویژگی‌اش تمایل به رویت بهجت‌آمیز است (Kilby, 2004:54). رانر این طبیعت انتزاعی و غیرواقعی را مفهوم باقیمانده<sup>۱</sup> می‌نامد که عبارت است از وجود ملموس آدمی، منهای اگزستانسیال فراطبیعی (Burke, 2002: 57).

علی‌رغم نظر برخی منتقدان، رانر و شاگردانش معتقدند اگزستانسیال فراطبیعی این هر دو را دارد: از یک سو با توصیف الهیات نو سازگاری دارد: «در واقع آدمی به گونه‌ای است که خلق شده [برای عشقی که خود خداوند است و در فیض و رویت

نامحدودی که در تمامی شناختن‌ها و عشق ورزیدن‌ها تأیید می‌شود و چیزی نیست جز هستی مطلق خداوند (Duffy, 2005: 48). به این ترتیب، تجربه استعلایی بازگشت سوژه به خودش در مواجهه‌اش با واقعیت‌های محدود، برابر با تجربه و ارتباط با خداوند است.

تجربه خداوند امری محدود به عرفا نبوده، بلکه بخش سازنده موجود بشری است؛ نه تجربه‌ای در میان سایر تجارب، بلکه عمق همه تجربیات ماست. پارادوکسی که در اینجا رخ می‌نماید، این است که امر متناهی و محدود تنها در چهارچوب راز غیر قابل ادراک، درک و دریافت می‌شود؛ یعنی همه امور جزئی و متناهی، در باب آن راز سخن می‌گویند، لیکن هیچ یک نمی‌تواند آن را به دست دهد (Rahner, 1966b: 49-50).

در ادامه این بحث و در ارتباط با مبحث «رابطه انسان با اگزستانسیال فراطبیعی» که پیش از این بدان پرداختیم، باید این شبهه را رفع کرد که، پرداختن به امور روزمره ضرورتاً راه به درک و توجه به آن راز استعلایی نمی‌برد. این درک ناخودآگاهانه از رازی که زمینه تمام امور است، می‌تواند به سادگی به واسطه غرق شدن در توجه به امور روزمره مورد غفلت و حتی انکار واقع شود. به عبارتی تمثیلی، ممکن است فرد چنان در دریای توجه به این امور غوطه ور شود که از توجه به افقی که این دریا را فرا گرفته، غافل گردد. با این همه، آدمی همواره راهی به این تجربه فراتر دارد. غوطه‌وری در امور روزمره، نابسندگی‌ای با خود دارد که آدمی را از غرقه شدن باز می‌دارد. تحیت، عشق و تراژدی می‌تواند انسان را از رها شدن در آشفتگی و وراجی، که گشودگی رو به تجربه امر استعلایی را خاموش می‌سازد، نجات دهد.

1 restbegriff (Gr)/remainder concept (En)

طریق علیت شبه-صوری بر آدمی اثر می‌نهد، آن‌گاه دشوار است اگر بگوییم انسان آزاد است (Burke, 2002: 71). البته، رانر می‌گوید این عطیه در دسترس انسان قرار گرفته و انسان آزادانه به آن پاسخ می‌گوید، لیکن بورک خود بلافاصله به این اندیشه رانر نیز اشاره می‌کند که خداوند خود از طریق فیض به پذیرش این عطیه از طرف انسان یاری می‌رساند (Burke, 2002: 71) و به این ترتیب، برخلاف تصور رانر این نظریه رانر را محدودکننده آزادی انسان می‌داند.

#### ۴-۳- تاثیر الهیات فیض رانر

الهیات فیض رانر که در اگزیستانسیال فراطبیعی ریشه دارد، دلالت‌هایی برای تمامی زمینه‌های الهیات دارد. حضور در کلاس‌های هایدگر و مطالعه روسلو<sup>۱</sup>، مارشال<sup>۲</sup> و بلوندل<sup>۳</sup>، امکان تفسیر سنت به نحوی که آن را به حیات و اندیشه مدرن پیوند دهد، برای او گشود. تأیید رانر بر گشودگی‌ای در درون انسان به سوی مکاشفه، نقطه جوشان الهیات او بود. بنابراین، با تکیه بر فیض نامخلوق- در تقابل با فیض مخلوق- در برابر الهیات نومدرسی نظرش را اعلام نمود. محور زندگی روزمره را فیض دانست و تحقق بخشیدن به خویشتن اشخاص، نه چرخیدن در حاشیه حیات اخروی و مرهم نهادن بر زخم‌های طبیعت هبوط کرده. به این ترتیب، رانر به جای ثنویت کلیسا/عالم، فلسفه/الهیات، مناسک/زندگی یک جایگزین قرار داد: جهانی مبتنی بر فیض. اگزیستانسیال او دریچه گفتگو با دیگر سنت‌ها و در نتیجه تکامل دوطرفه را گشود. در واقع، رانر به واسطه تفسیر وجودی‌ای که از مسیحیت و از فیض ارایه می‌دهد، مجال آن را می‌یابد

بهجت‌آمیز عطا شده است؛ او به هستی فراخوانده شده است تا عشق الهی به او عطا گردد ... این ظرفیت اصیل‌ترین چیز در درون اوست؛ مرکز و ریشه آنچه او به تمامی هست» (Rahner, 1961a: 313). از سوی دیگر، طبیعت بشری در معنای فنی الهیاتی‌اش به فیض نیازی ندارد و نمی‌تواند داشته باشد، زیرا میل به رویت بهجت‌آمیز و تمایل وجودی به فیض، بخشی از چیزی است که ما عملاً هستیم و نمی‌توان آن را به مفهوم الهیاتی طبیعت افزود. بنابراین، اگر بتوانیم این اگزیستانسیال فراطبیعی را از آن بکاهیم، چیزی که می‌ماند، طبیعت محض است و به این ترتیب، دیدگاه نومدرسی‌ها نیز درمورد آن درست درمی‌آید.

تمایز بین «فیض» اگزیستانسیال فراطبیعی و آنچه رانر «فیض فراطبیعی» می‌نامد، از سوی عده‌ای از منتقدان مورد ابهام دانسته شده است. برخی آنها را یکی و البته عده‌ای آنها را متمایز شمرده‌اند (Carr, 1977: 201; Roberts, 1967: 137). بر اساس آنچه رانر می‌گوید، هر انسانی دارای اگزیستانسی است که او را از شرایط عادی فرا می‌کشد و به او مقصودی فراطبیعی می‌دهد. این اگزیستانس خود برخوردار است از فیض و به بیانی حاصل فیض است. همچنین، در هستی‌شناسی فیض رانر، فیض نامخلوق از طریق علیت شبه-صوری بر فیض مخلوق در روح مخلوق اثر می‌گذارد. به این ترتیب، نسبت اگزیستانسیال فراطبیعی و فیض نامخلوق به نظر این-همانی می‌رسد. این مطلبی است که در این رساله نیز بر آن صحنه نهاده شده است.

بورک ایراد دیگری بر رانر گرفته است؛ مبنی بر این که اگر انسان‌ها دارای اگزیستانسیال فراطبیعی و فیض نامخلوق‌اند که البته این فیض نامخلوق خود از

1 Rousselot  
2 Marechal  
3 Blondel

انسان معاصر است، لیکن از دل سنت کلیسایی نقدهایی را متوجه رانر نموده است. از تندترین منتقدان رانر می‌توان به هانس اورس فُن بالتازار<sup>۳</sup> اشاره نمود. مهمترین نقدی که چنین منتقدانی بر او وارد می‌کنند، آن است که، توجه رانر به مباحث جدید، از جمله توجه به سوژه - که عمدتاً مربوط است به دو اثر اولیه رانر - سبب می‌شود که واقعیت تاریخی مسیحیت به تمامی مورد توجه قرار نگیرد و در عوض، به مقوله وجود و هر آنچه به فاعل شناسایی محصور در چنبره زمان و محدود به تاریخ خود مرتبط است، پرداخته شود. علاقه رانر به حوزه استعلایی و پیشامضمونی این خطر را به همراه دارد که ممکن است باعث محو شدن امر مقوله‌ای<sup>۴</sup> گردد.

آنچه در اینجا برای رانر اهمیت دارد، علایق مدافعه‌گرانه و شبانی اوست. او که شاهد خیل انسان‌های سرگردان و غریبه از خداوند، کلیسا و کتاب مقدس است، به سوی تجربه استعلایی فاعل شناسا روی می‌گرداند تا به این وسیله نشان دهد که چگونه پیام مسیحی با ژرفترین الهام‌های بشر تطابق دارد. رانر معتقد است از آغاز انسان روی به عشق همراه با خویشن‌بخشی خداوند دارد. به این ترتیب، می‌پرسد اکنون که واقعه مسیح و مکاشفه تاریخی الهی پیش روی ماست، آیا با کندوکاوی استعلایی می‌توان این امر عینی را تایید کرد؟ و پاسخش این است که آری می‌شود. به این ترتیب، بخشی از نقدهای وارده بر الهیات فیض رانر، معطوف است به چرخش او به سوی فاعل شناسا که از توجه به موضوع شناسایی خودافشاگر، می‌کاهد، اما رانر نشان می‌دهد که این دو با هم تراحمی ندارند، بلکه مؤید یکدیگرند.

که توسط انسان مدرن شنیده شود. به علاوه، با اتکا بر همین خوانش وجودی، نه تنها از آموزه‌ها و اصول مسیحیت کاتولیک عبور نمی‌کند، بلکه آنها را نیز مورد بازخوانی‌ای قرار می‌دهد که هم با دینداری در دنیای مدرن مناسبتر است و هم کلیسای سنتی آن را انکار نمی‌کند. این همان تعادلی است که بسیاری از شارحان رانر بر آن تاکید نموده‌اند. از جمله لسینگر در سراسر کتاب چرخش انسان‌شناختی: گرایش انسانی الهیات کارل رانر تاکیدش بر آن است که رانر در مباحث مختلف الهیاتی‌اش توانسته است نقطه تعادلی را بیابد که در میانه چپ و راست است<sup>(۹)</sup>؛ هر چند رانر منتقدانی نیز دارد که با این نظر مخالف‌اند.

همگانی بودن فیض نامخلوق و اگزیستانسیال فراطبیعی راه به تأییدی نسبی در مورد انسان‌های بیرون از سنت مسیحی می‌برد. به این ترتیب، ریشه‌های نظریه معروف رانر؛ یعنی مسیحیت بی‌نام<sup>۱</sup> را باید در همین الهیات فیض او جستجو نمود. همچنین، مسیح‌شناسی و در مرکز آن تجسد از مباحث مورد علاقه الهیات رانر است، که بر مدار تحقق نهایی خویشن‌بخشی خداوند به آدمی، در عیسی مسیح می‌چرخد. در واقع، عیسی واقعه‌ای تاریخی است که در آن پاسخی قطعی و تاریخی به خویشن‌بخشی خداوند داده می‌شود و امکانی هستی-شناختی برای پاسخ انسان به فیض نامخلوق خداوند به وجود می‌آید. به همین دلیل است که رانر مسیحیت آشکار را همواره برتر از مسیحیت بی‌نام نشانده است.

۴-۴- عدم پای‌بندی به تاریخ و عینیت

چرخش انسان‌شناختی<sup>۲</sup> عنوانی است که به الهیات رانر نسبت می‌دهند. این عنوان گرچه برای بسیاری نشانه توجه به مباحث روز و گشودن باب گفتگو با

3 Hans Urs von Balthasar  
4 categorical

1 anonymous Christianity  
2 anthropological turn

## نتیجه

الف)- الهیات فیض رانر درمیانه الهیات نو و الهیات نومدرسی: الهیات فیض رانر معطوف به نزاع بین الهیات نو و الهیات رسمی کلیسا به وجود آمد و در میانه آن دو ایستاده است، زیرا:

۱- رانر با الهیات نو در این انتقاد موافق است که در دیدگاه الهیات نومدرسی کلیسا، گونه‌ای بیرونی-گرایی وجود دارد و با الهیات رسمی کلیسا در این دیدگاه که الهیات نو لوبک با تعریف جدیدی از طبیعت آدمی ارائه می‌دهد، آزادی خداوند را محدود می‌سازد.

۲- رانر با بازیابی مفهوم فیض نامخلوق از الهیات توماس آکوینی، میانه این نزاع را گرفت، زیرا اولاً آن را داری تأثیراتی اگزستانسیال برای آدمی شمرد و به این ترتیب آدمی را دارای گرایش درونی و اولیه نسبت به نجات دانست. آثار اگزستانسیال فیض به نحوی است که انسان آثار فیض نامخلوق را در تجربه‌های عمیق درونی خود درک می‌کند. معرفی چنین روایتی از وضعیت درونی انسان و نسبتش با نجات، نیاز لوبک و الهیات نو برای فاصله گرفتن از بیرونی‌گرایی را رفع کرد؛ ثانیاً، رانر با فراطبیعی دانستن این فیض و تمایزی که بین آن و طبیعت ایجاد نمود، دست خداوند در خلق یک طبیعت انسانی عاری از فیض را فرو نسبت و آزادی انسان در پذیرش فیض نامخلوق را تأمین نمود.

ب)- رانر در نقطه تعادل: رانر در میانه این دو الهیات (نو فرانسه و نومدرسی) بر یک نقطه تعادل ایستاده و زیاده‌روی هیچ یک را مرتکب نشده است. به همین علت، توانسته است نیازهای مورد نظر هر یک را تأمین کند و در عین حال افراط نکند. این نقطه تعادل از ویژگی‌هایی است که در کل الهیات

رانر به چشم می‌خورد. به نظر می‌رسد تعادل مذکور که در قسمت‌های مختلف الهیات رانر (مثل مسیح-شناسی) به چشم می‌خورد، با این مطلب کلی قابل بیان باشد: در پرداختن به الهیات از سویی رانر متوجه است که مخاطبش انسانی مدرن در جامعه‌ای سکولار است و از سوی دیگر، به محتوای ایمان در کلیسای کاتولیک نیز پایبند است و از آموزه‌ها عدول نمی‌کند.

ج)- معرفی چند مفهوم از جانب رانر: الهیات فیض رانر مفاهیمی را به الهیات مسیحی کاتولیک معرفی نمود که در زیر آنها اشاره می‌شود.

۱- رانر مفهومی به نام خود-به‌اشتراک‌نهِش را به الهیات مسیحی معرفی نمود که پیش از این در آثار فلسفی اش زمینه معرفی آن را ایجاد نموده بود. این مفهوم به همان عطیه الهی فیض نامخلوق اشاره دارد که اقدام خداوند در به‌اشتراک نهادن وجود خودش با همه آدمیان است. این مفهوم زمینه‌ای مناسب را برای رانر، برای ارائه روایتی استعلایی از مسیح-شناسی، تثلیث و کلیسا ایجاد نمود که در جای خود بسیار جالب توجه است.

۲- رانر برخی مفاهیم مدرسی را مورد استفاده و بازیابی قرار داد، و معنایی نو را در آنها به مخاطب نشان داد. فیض نامخلوق یکی از این مفاهیم بود. همچنین، علت شبه‌صوری یکی دیگر از این مفاهیم است. در واقع، علت خداوند نسبت به مخلوقش را از جنس علت صوری می‌داند، نه فاعلی، زیرا از وجود علت چیزی در معلول وجود دارد. به علاوه، رانر این علت را شبه-صوری دانست تا آزادی خالق از مخلوق را نیز تأمین نماید.

د)- انتقادات وارد بر رانر: برخی منتقدین رابطه فیض و طبیعت و رابطه وجود آدمی و طبیعت انسانی اش را در نظریه رانر مبهم دانسته‌اند. البته، باید



که رانر حدود چهار ترم در کلاس‌های هایدگر در فرایبورگ حاضر می‌شده است و خود اعتراف می‌کند که در نحوه اندیشیدن بسیار از او متأثر بوده است.

(۶) فراطبیعی است و طبیعی نیست. اگر طبیعی شمرده شود؛ یعنی جزیی از طبیعت انسان به حساب آید، آنگاه نمی‌توان خدا را در محقق ساختن آن مخیر دانست، زیرا در خلق انسان بخشی لاینفک و ضروری به حساب خواهد آمد.

(۷) برای آگاهی از مبحث شرایط امکان شناخت نزد رانر و افقی که شناخت در آن معنا می‌یابد به دو اثر فلسفی اولیه او به نام‌های روح در جهان و شنونده کلمه رجوع کنید.

(۸) عبارتی لاتین که به اشباح و سایه‌های تمثیل غار افلاطون اشاره دارد. منظور رانر این است که اگر رویت بهجت‌آمیز، چونان حقیقت امری اصیل و ناب است، ما آدمیان در اینجا با اشباح و سایه‌هایی از آن حقیقت روبرویم که هر چند به اصالت و نابی آن نیست، لیکن اثری از آن را دارد و واسطه‌ای است تا در این عالم با آن نسبتی برقرار کنیم.

(9) Losinger, Anton, (2000), *The Anthropological Turn; The Human Orientation of the Theology of Karl Rahner*, trans. Daniel O. Dahlstrom, New York: Fordham University Press.

#### منابع

- ۱- کتاب مقدس (عهدین)
- ۲- مک گراث، آلیستر. (۱۳۸۵). *درآمدی بر الهیات مسیحی*، مترجم: عیسی دیباج، تهران: روشن.
- 3- Burke, Patrick, (2002), *Reinterpreting Rahner: Critical Study of His Major Themes*, New York, Fordham University Press.

گفت این نظریه الهیاتی برای نقدهایی که مطالبه وضوح تحلیلی حداکثری را دارند، بی‌ایراد نخواهد بود. همچنین، از جانب متألّهان محافظه‌کار کاتولیک نیز، توجه رانر به سوژه، بیش از حد مدرن و غیرستتی توصیف شده، که البته این نظر نیز چندان صائب به نظر نمی‌رسد و بدان پاسخ‌هایی داده شده است.

#### پی‌نوشت‌ها

(1) beatific vision (En) / visio beatifica (Latin) پولس می‌گوید: «لکن هنگامی که کامل آید، جزئی نیست خواهد گردید ... زیرا که الحال در آینه به صورت معما می‌بینم، لکن آنوقت روبه‌رو؛ الآن جزئی معرفت دارم، لکن آن وقت خواهم شناخت، چنانکه نیز شناخته شده‌ام» (اول قرن‌تیان، ۱۳: ۱۰ و ۱۲). بر اساس همین فقره از پولس و اشاره‌ای که به دیدار از روبه‌رو می‌کند، الهیات مسیحی به این مرحله عنوان رویت بهجت‌آمیز را داده است.

(۲) استدلال‌های طرفداران این مکتب تا حد زیادی به بحث‌های تاریخی مربوط بود و انحرافات که نومدرسی‌گری خود به وجود آورده بود و در پی حمایت از آنها بود (Kilby, 2004: 141).

(۳) این واکنش الهیات نو اشاره دارد به اینکه فیض و طبیعت انسانی دو چیز غریبه و بیرون از یکدیگرند و نسبت درونی با هم ندارند.

(۴) همه این مسایل پانزده سال بعد در شورای دوم واتیکان مطرح شد و آراء رانر درباره فیض و طبیعت در آنجا راهگشا بود.

(۵) به نظر می‌رسد رانر واژه *اگزستانسیال* را از هایدگر وام گرفته است. هایدگر این واژه را در تحلیل وجود آدمی به کار برد و آن را جزء مقوم آدمی و میزه آدم از سایر موجودات دانست. شایان ذکر است

- 12- -----, (1961b), *Some implications of the scholastic concept of uncreated grace*, Karl Rahner, God, Christ, Mary, and Grace (Theological Investigations, vol. I), trans. Cornelius Ernst, Baltimore: Helicon Press, pp. 319-346.
- 13- -----, (1966a), *On the Theology of the Incarnation*, Karl Rahner, More Recent Writings (Theological Investigations, vol. IV), trans. Kevin Smyth, Baltimore, Helicon Press, pp. 105-120.
- 14- -----, (1966b), *The Concept of Mystery in Catholic Theology*, Karl Rahner, More Recent Writings (Theological investigations, vol. IV), trans. Kevin Smyth, Baltimore: Helicon Press, pp. 36-73.
- 15- -----, (1969), *Philosophy and Theology*, Karl Rahner, Concerning Vatican Council II (Theological Investigations, vol. VI), trans. Karl-H. and Boniface Kruger, Baltimore, Helicon Press, pp. 71-81.
- 16- -----, (1974), *The Experience of God Today*, Karl Rahner, Confrontations 1 (Theological Investigations, vol. XI), trans. David Bourke, Baltimore, Helicon Press, pp. 149-65.
- 17- -----, (1978), *Foundation of Christian Faith: Introduction to the Idea of Christianity*, trans. William Dych, New York, Seabury, London, Darton, Longman & Todd.
- 18- Roberts, L., (1967), *The Achievement of Karl Rahner*, New York, Herder.
- 4- Carr, Anne, (1977), *The Theological Method of Karl Rahner*, Missoula, MT, Scholars Press.
- 5- Coffey, David, (2004), *The Whole Rahner on the Supernatural Existential*, Theological Studies, 65, pp. 95-118.
- 6- Denzinger H., (1973), *Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum*, 35th ed, Freiburg, Herder.
- 7- Duffy, Stephen J., (2005), *Experience of Grace*, ed. Declan Marmion and Mary E. Hines, The Cambridge Companion to Karl Rahner, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 43-62.
- 8- Galvin, John P., (1995), *The Invitation of Grace*, Leo J. Donovan (ed.), A World of Grace: An Introduction to the Themes and Foundation of Karl Rahner's Theology, Washington D.C., Georgetown University Press.
- 9- Kilby, Karen, (2004), *Karl Rahner: Theology and Philosophy*, New York, Routledge.
- 10- Pope Paul VI, (1966), (Pastoral Constitution on the Church in the Modern World: Gaudium et Spes), Pauline Books & Media.
- 11- Rahner, Karl, (1961a), *Concerning the relationship between nature and grace*, Karl Rahner, God, Christ, Mary, and Grace (Theological Investigations, vol. I), trans. Cornelius Ernst, Baltimore: Helicon Press, pp. 297-317.