

## اسطوره در الهیات<sup>(۱)</sup>

موريس وایلز

عبدالرحيم سلیمانی

کلمه «اسطوره» بخشی از عنوانی است که به این مجموعه از مقالات داده شده است. این کلمه در بحث‌های برخی از مقالات قبلی نیز به چشم می‌خورد. مایکل گولدر<sup>۱</sup> در تحلیلش از سرچشمه‌های مسیحیت، «اسطوره آخرت‌شناختی اهالی جلیل» و «اسطوره گنوسی سامریان» را منشأ اسطوره مسیحیت در حال ظهور می‌شمرد.<sup>(۲)</sup> اما این کلمه تنها برای تحلیل تاریخی به کار نرفته، بلکه برای بیان اعتراف به ایمان نیز به کار رفته است. فرانسیس یونگ<sup>۲</sup> لازمهٔ باور همیشگی خویش به خدا را «یک اسطوره دینی صلیب‌محور» می‌داند.<sup>(۳)</sup> شکی نیست که ویژگی واژه اسطوره ابهام و گریزان بودن آن است؛ اما این بدان معنا نیست که از کاربرد آن به‌طور کلی صرف‌نظر کنیم؛ بلکه لازمه‌اش این است که کاربرد آن با بررسی دقیق همراه باشد. بنابراین من در این مقاله در پی آنم تا معنای این واژه و دلیل کاربرد آن را در زمینهٔ مسیح‌شناسی بررسی نمایم.

واژه اسطوره در رشته‌های علمی زیادی به کار می‌رود؛ این واژه نقش مهمی در آثار انسان‌شناسان، جامعه‌شناسان، بسیاری از روان‌شناسان، نقادان ادبی و مورخان ایفا می‌کند. شیوه‌های کاربرد این واژه بین این رشته‌های علمی و نیز در درون هر یک از آنها

\* مشخصات کتاب‌شناختی این اثر از این قرار است:

بسیار متنوع است. اما کاربرد آن در خود الهیات هم از یک سنت طولانی برخوردار است. بنابراین طبیعی به نظر می‌رسد که به عنوان نقطه شروع برای بررسی هر گونه اهمیت محتمل این واژه در ارتباط با مسیح‌شناسی تجسیدی، به بررسی شیوه کاربرد کنونی آن در الهیات، پردازیم. بنابراین در نظر دارم که به صورت تدریجی و در طی سه مرحله مقدماتی به بحث اصلی خود نزدیک شوم: (۱) ورود این واژه به الهیات در قرن نوزدهم؛ (۲) کاربرد آن در برخی آثار الهیاتی متأخرتر؛ (۳) بحثی نقادانه در باب کاربرد آن در دیگر آموزه‌های مسیحی (علاوه بر تجسد). رهیافت غیرمستقیم از این نوع، کمک خواهد کرد تا از استعمال بی‌هدف و غیرمتعارف این واژه در رابطه با تجسد، پرهیز کنیم.

### ۱- ورود واژه «اسطوره» به الهیات در قرن نوزدهم

اسطوره اولاً و بالذات با ما قبل تاریخ ارتباط دارد. اما کلمه انگلیسی «Myth» [اسطوره] به تاریخی نسبتاً متأخر تعلق دارد. واژه‌هایی مانند «mythology» [اسطوره‌شناسی]، «Mythological» [اسطوره‌شناختی] و «mythical» [اسطوره‌ای]، همه به قرن‌های قبل برمی‌گردند، اما از عمر خود کلمه «myth» بیش از ۱۵۰ سال نمی‌گذرد.

ویرایش نخست کتاب «اسطوره‌شناسی یونان و ایتالیای باستان»<sup>۱</sup> اثر کیتلی<sup>۲</sup> (که در سال ۱۸۳۱ منتشر شده است) با این کلمات آغاز می‌شود:

«اسطوره‌شناسی یک قوم عبارت است از سنت‌های مختلف عامیانه و حکایتهای داستانی‌ای که در میان آنان یافت می‌شود».

در ویرایش دوم آن (که در سال ۱۸۳۸ منتشر شد) این کلمات آغازین اینگونه تغییر کرد:

«اسطوره‌شناسی علمی است که به اساطیر، یا سنت‌های مختلف عامیانه و حکایتهای داستانی‌ای که در میان یک قوم رواج دارند و مورد اعتقاد عموم هستند، می‌پردازد».

کیتلی از نوبودن این واژه آگاهی کامل داشت؛ زیرا وی در سال ۱۸۴۶ از این نکته، شکوه می‌کند که من واژه «myth» را از واژه یونانی «μῦθος» ساخته‌ام اما کسی از من پیروی نکرد و کلمه‌ای که عموماً پذیرفته شده «myth» است. او چنین استدلال می‌کند که هیچ اشتقاق مشابهی از یک ریشه یونانی یا لاتینی یافت نمی‌شود که پذیرش شکل

«myth» را موجه گردانند. او با اندوه چنین نتیجه می‌گیرد:

«من آنقدر ساده لوح نیستم که انتظار داشته باشم عمل متعارف و جا افتاده‌ای را تغییر دهم، من تنها می‌خواهم نشان دهم که قواعد قیاسی به نفع من است.»<sup>(۴)</sup>

فقدان کلمه انگلیسی جا افتاده‌ای مانند «myth» در آن زمان، از نخستین واکنش‌های انگلیسی‌ها نسبت به کتاب زندگی عیسی نوشته اشتراوس<sup>۱</sup> آشکار می‌شود. این کتاب که در سال ۱۸۳۵ در فاصله زمانی بین دو ویرایش کتاب اسطوره‌شناسی کیتلی منتشر شد. هم در حملات گسترده دابلیو. اچ. میل<sup>۲</sup> به اشتراوس که در مقاطع مختلفی بین سالهای ۱۸۴۰ و ۱۸۴۲ به وقوع پیوست و هم در ترجمه جرج الیوت<sup>۳</sup>، که در سال ۱۸۲۶ منتشر شد، کلمه‌ای که به صورت منظم به کار رفته آوانویسی شده «mythus» و جمع آن «mythi» است؛ هرچند به صورت عجیبی هر یک از این دو نویسنده در مقطعی خاص (تا جایی که من ملاحظه کرده‌ام)، و شاید سهواً، شکل انگلیسی شده «myths» را به کار برده‌اند.<sup>(۵)</sup> بدون شک پی‌جویی بحث در پیرامون نظریه اشتراوس نه تنها در جا افتادن این کلمه به صورتی محکم‌تر در زبان انگلیسی تأثیر زیادی داشته، بلکه در وارد شدن این مفهوم به کانون مطالعات و مناقشات الهیاتی نیز مؤثر بوده است.

مسائلی چند درباره سرشت اسطوره در آن دسته از بحث‌های اولیه پدیدار گشت که بعدها ادامه یافت و در بحث‌های معاصر درباره اسطوره نیز دیده می‌شوند. اشتراوس، خودش، با استفاده از طبقه‌بندی لغت‌شناسان و عالمان کتاب مقدس، سه نوع عمده از اسطوره، یعنی تاریخی، فلسفی و شعری را از هم تفکیک می‌کند. او این سه نوع را این گونه تعریف می‌کند:

اسطوره تاریخی: «سرگذشت حوادث واقعی که غبار قدمت بر آنها نشسته است؛ قدمتی که امور الهی و انسانی و امور طبیعی و فوق طبیعی، را به هم آمیخته است». اسطوره فلسفی: «مثل این که بر یک فکر ساده یا یک اندیشه متعلق به آن زمان لباس سرگذشت تاریخی پوشانیده شود».

اسطوره شعری: «اساطیر تاریخی و فلسفی‌ای که تا اندازه‌ای به هم آمیخته‌اند، و تا اندازه‌ای با بافته‌های خیال‌تزیین شده‌اند، و در آنها واقعیت یا اندیشه اصلی با پوششی که تخیل شاعر در اطراف آنها قرار داده، مبهم گشته است».<sup>(۶)</sup>

با توجه به میزان قیودی که برای درک تمایزات یا تعریفهای خاص مورد قبول می‌توان

به کار برد، به نظر من تأکید بر این نکته معقول است که چه بسا اساطیر اساساً ریشه تاریخی داشته باشند، اما اساس تاریخی آنها ممکن است یا بسیار ناچیز باشد و یا به طور کلی از آن چیزی نمانده باشد.

تمایز دیگر را باید میان منشأهای آگاهانه و غیرآگاهانه اساطیر جست. اشتراوس در ویرایش اول کتاب «زندگی عیسی»، اساطیر عهد جدید را برخوردار از خاستگاهی در طی زمان شکل گرفته و فاقد طرح و نقشه در زندگی جوامع اولیه مسیحی به حساب آورده بود. در این کتاب چنین آمده است:

... به هیچ وجه قابل تصور نیست که مسیحی - یهودی‌های نخستین، با معنوتی که به آنها عطا می‌شد، یعنی شور و شوق دینی‌ای که آنها را به حرکت درمی‌آورد، و با اطلاعی که از عهد قدیم داشتند، در وضع و حالی نبوده‌اند که معانی نمادین از قبیل وسوسه و دیگر اساطیر عهد جدید را کشف کنند. اما نباید تصور کرد که فردی بر کرسی خود نشسته و از ذهن خویش اینها را، مانند یک شعر، ایجاد کرده و نوشته است؛ برعکس، این سرگذشت‌ها مانند دیگر داستان‌ها به صورت تدریجی و با طی مراحلی که دیگر نمی‌توان آنها را ردیابی کرد، به وجود آمده‌اند؛ آنها به تدریج انسجام یافته، و به مرور زمان به شکل معینی که در اناجیل مکتوب ما هست، رسیده‌اند.<sup>(۱)</sup>

اما او در اثر فشار نقادان درصدد برآمد که این فرایند را سنجیده‌تر و تعمیدی‌تر بینگارد. او با اعتراف به این تغییر رأی در مقدمه کتابش «زندگی‌نامه جدید عیسی» که در سال ۱۸۶۴ به صورت اساسی اصلاح شد، به توجیه اصرار خود بر کلمه «myth» [اسطوره] می‌پردازد تا این دستاوردهای آگاهانه‌تر را نشان دهد:

در ویرایش جدید کتاب «زندگی عیسی» من عمدتاً در نتیجه تحقیقات بور<sup>۱</sup> بیش از گذشته به پذیرش اسطوره‌پردازی آگاهانه و تعمیدی بها دادم؛ اما دلیلی نمی‌بینم که خود این لفظ را تغییر دهم. برعکس، من به این سؤال که آیا شایسته است ساخته‌های آگاهانه یک فرد نیز «اساطیر» خوانده شوند - حتی با وجود همه بحث‌هایی که در این باره صورت گرفته است - قطعاً پاسخ خواهم داد که به محض این‌که این ساخته‌ها مورد اعتقاد واقع شده و وارد تاریخ یک قوم یا فرقه‌ای مذهبی شده‌اند، شایسته چنین نامی گردیده‌اند؛ در عین حال این امر نشان‌دهنده این نکته نیز است که نویسنده نه با صرف تخیل خویش، بلکه در ارتباط و تعامل نزدیک با آگاهی اکثریت مردم، آنها را ایجاد کرده است. هر سرگذشت غیرتاریخی، با هر خاستگاهی، که یک جامعه دینی در آن، بخش اساسی سرآغاز مقدسات خود را ببیند و آن را بیان

مطلقاً از مقاصد و اندیشه‌های اساسی خود بدانند، یک اسطوره است؛ و اگر اسطوره‌شناسی یونانی به تشخیص معنایی مضیق‌تر از مفهوم اسطوره مایل است، یعنی معنایی که ساخته‌های آگاهانه را، که این معنای وسیع‌تر در برمی‌گیرد، شامل نمی‌شود، در مقابل، الهیات نقادانه به این نکته مایل است که همه سرگذشت‌های انجیل را، که به آنها فقط معنایی نمادین می‌دهد، در مفهوم عام اسطوره بگنجانند؛ و این نکته‌ای است که در آن نقادان جدید با، به اصطلاح مؤمنان اختلاف دارند.<sup>(۸)</sup>

قصد ندارم در اینجا به مقبولیت یا عدم مقبولیت نسبی این دو روایت از روند اسطوره‌سازی در اناجیل که اشتراوس بیان می‌کند، پردازم، اما به نظر من این گفته اشتراوس که اگر چیزی ویژگی‌های عمومی اسطوره را دارد و در زندگی یک جامعه کارکرد اسطوره را دارد، میزان قصدی و عمدی بودن منشأ آن را نباید عاملی قطعی در اسطوره‌خواندن آن به حساب آورد، اشکال جدی دارد؛ همچنین کاربرد دقیق این واژه در یکی از رشته‌های علمی را نمی‌توان به طور مطلق تعیین‌کننده کاربرد آن در همه رشته‌های دیگر به حساب آورد.

موضوع سومی که از آغاز، مطرح بوده است، ربط و نسبت اسطوره و معجزه است. یکی از جاذبه‌های رهیافت اسطوره‌ای به اناجیل این بود که راه خروجی پیشاروی کسانی می‌گذاشت که نمی‌توانستند بپذیرند که عین الفاظ گزارش معجزات واقعیت دارند. کسانی که از این وضعیت خشنود نبودند، مجبور بودند بین معجزه نبودن معجزات و تکذیب انجیل نویسان یکی را برگزینند.<sup>(۹)</sup> اما آیا معجزه‌ای گزارش شده بود که اسطوره شمردن آن صحیح نباشد؛ این نکته در یکی دیگر از بحث‌های اولیه درباره اشتراوس به زبان انگلیسی که به صورت ضمیمه کتاب «تاریخ مسیحیت»<sup>۱</sup> میلمان<sup>۲</sup> آمده، مطرح شده است. این کتاب نیز در سال ۱۸۴۰، اما قبل از کتاب میل، به چاپ رسید. میلمان، که با درک و احاطه‌ای بیشتر از میل به بحث‌های اشتراوس پرداخته، این مدعا را که برای موضع اشتراوس اساسی است، یعنی این‌که عصر مسیح یک عصر اسطوره‌ای بوده است، به چالش می‌کشد. او می‌گوید این مدعا در صورتی صحیح است که مقصود از عصر اسطوره‌ای صرفاً «هر عصری باشد که در آن، اعتقادی عام و حتی خرافی به امور شگفت‌انگیز و عجیب وجود داشته باشد». اما اگر واژه «اسطوره‌ای» به صورتی که مناسب‌تر است، برای آن آرمان‌سازی‌ای به کار رود که آموزه‌های دینی را جزء تمثیل و

نماد می‌داند، و به ویژه انسانی را که تنها به خاطر تعالی اخلاقی‌اش بر دیگران مزیت دارد، تا حد الوهیت بالا می‌برد... به نظر می‌رسد که این نکته با ذائقه آن زمان و آن کشور سازگاری ندارد.<sup>(۱۰)</sup> باز تکرار می‌کنم که داوری نسبت به موضع اشتراوس و میلمان دغدغه من نیست، اما به نظر من، میلمان بر تمایزی انگشت گذاشته است که برای الهیات اهمیت دارد. مفهوم اسطوره نه تنها در ارتباط با داستان‌های معجزات خاص، بلکه در ارتباط با کل ساختار اعتقاد به عمل الهی و تجسد الهی، تأثیری اساسی و زیربنایی در الهیات دارد.

بنابراین از همان آغاز بحث درباره اسطوره در الهیات، ابهام موجود در این واژه مشخص است. به نظر من آگاهی از این ابهام از این جهت مهم است که به اجتناب از بدفهمی‌های غیرضروری کمک می‌کند، هرچند نمی‌توان آن را از بین برد. تأکید بر تعریف بسیار دقیق از اسطوره معمولاً به بخشی از یک موفقیت پرهزینه تبدیل می‌گردد که در آن، مؤلف در طی فرآیند ساده تعریف، در اثبات نکاتی که می‌خواهد درباره اسطوره اثبات کند، موفق می‌شود، اما حتی با این‌که گاهی از ابهام در قلمرو و معنای این واژه به صورت قطعی اجتناب می‌شده، از همان آغاز، واکنش نسبت به کاربرد آن در الهیات شدید بوده است. احساس تخطی و اهانت که بسیاری از واکنش‌ها را در انگلستان متوجه اشتراوس کرد، با این واقعیت دو چندان می‌شد که کاربرد اسطوره‌شناسی در تفسیر عهد قدیم تا آن زمان در آن کشور نسبتاً ناشناخته بود. تحقیقات انگلیسی عمدتاً خصلت متن‌شناختی و لغت‌شناختی داشت. کوشش برای ترجمه انگلیسی آثار آیشهورن<sup>۱</sup>، محقق برجسته آلمانی عهد قدیم که در پایان قرن گذشته در این زمینه تحقیق می‌کرد، به دلیل عدم تأیید کلیسا و مسئولان دانشگاه شکست خورد.<sup>(۱۱)</sup> بنابراین در انگلستان این موضوع تقریباً از ابتدا در ارتباط با زمینه‌هایی از اناجیل، که حتی بحث‌انگیزتر بودند، مطرح گشت. میل در واقع چنین توضیح می‌دهد که «هر چند انتقال مفهوم اسطوره از مطالعات اسطوره‌شناسی مشرکان به قلمرو تاریخ اولیه عهد قدیم قابل قبول به نظر رسد، توسعه و کاربرد آن به دوره انجیل جسارتی بیش از آنچه برخی از پیشینیان اشتراوس داشته‌اند، می‌طلبد».<sup>(۱۲)</sup> به نظر میل اسطوره نامیدن چیزی تنها در ظاهر، و نه در جوهر، با حيله و دغل نامیدن آن متفاوت است. او می‌گوید:

کلمه *mythus* [اسطوره] از واژه *delusion* [وهم و خیال] یا *imposture* [حیله معتدل تر است؛ به علاوه، در قیاس با این دو کلمه، آن را کمتر تعریف کرده‌اند؛ و هر چند تأکید این واژه‌ها کاملاً یکسان است، آسیب این گفته که مسیحیت از نظر حقایق فکری همان جایگاه حکایات و افسانه‌های مشرکان را دارد، کمتر از آن است که همچون شکاکان سده‌های نخست گفته شود که این آموزه‌ها مانند افسانه‌های مشرکان از اساس بی‌پایه است.<sup>(۱۳)</sup>

بادن پاول<sup>۱</sup>، یکی از کسانی که در کتاب مقالات و مراجعات<sup>۲</sup> سهیم است، در آثار خود با بیانی هر چه واضح‌تر ارزیابی مثبتی از اسطوره به دست داده است. او در اثری که یک سال قبل از مقالات و مراجعات منتشر شد، این نکته را همراه با تأیید نقل می‌کند که حکایت و اسطوره اغلب بیش از تاریخ در بردارنده حقایق هستند. او در بحث خود درباره اشتراوس اسطوره را چنین تعریف می‌کند: «آموزه‌ای که در شکل یک داستان یا یک حقیقت اخلاقی یا معنوی انتزاعی‌ای بیان شود که در عمل و تجسم شخصیت بروز پیدا می‌کند؛ اما هدف تقویت ایمان به معنویت و اخلاق است و نه به حکایت». او چنین نتیجه می‌گیرد: «بنابراین هر عقیده‌ای کمابیش یک اسطوره است؛ چون ضرورتاً با زبانی تمثیلی و عملی انسان‌وار منتقل می‌شود».<sup>(۱۴)</sup>

## ۲- کاربرد «اسطوره» در نوشته‌های الهیاتی متأخرتر

بدین‌سان بحث ادامه یافته و در مناقشات اسطوره‌زدایی که با رساله معروف بولتمان<sup>۳</sup> در سال ۱۹۴۱ آغاز گشت، با قوت شکوفا شد.<sup>(۱۵)</sup> اما درباره این مناقشه خاص آن‌قدر نوشته‌اند که گفتن مطلبی تازه در بخش مقدماتی یک مقاله مشکل است. هدف من در این بخش بیشتر ارائه گزارشی کلی در باب کاربرد واژه اسطوره در الهیات معاصر است و نیز این‌که با اختصار کامل در رابطه با مطالعات مربوط به کتاب مقدس و قدری بیشتر در رابطه با آموزه بحث کنم.

واضح است که عهد قدیم نوعی مجموعه ادبی است که حاوی انبوهی از اساطیر است و برای تفسیر آن، ناگزیر باید اسطوره را شناخت. این‌که یک فرد تا چه اندازه عهد قدیم را اسطوره‌ای می‌یابد بستگی به دو عامل دارد: یکی این‌که، مانند صور دیگر مکتوبات ادبی باستانی، به وسعت یا ضیق تعریفی بستگی دارد که یک مفسر خاص از

اسطوره ارائه می‌دهد. عامل دوم انتظارات قبلی و معیار ارزیابی‌ای است که با آن به سراغ عهد قدیم می‌رود. اگر مانند بسیاری از الهی‌دانان قرن نوزدهم متن مقدس آرمانی را مشتمل بر نوشته‌های دقیق تاریخی بدانند، او احتمالاً (اگر ناظر دقیقی باشد) تأکید خواهد کرد که عهد قدیم تا حد زیادی اسطوره‌ای است. از سوی دیگر اگر از باب مقایسه در ذهن او کیهان‌شناسی دیگر جوامع باستانی وجود داشته باشد، او احتمالاً، برای مثال، با ویژگی معین و مضبوط داستان‌های خلقت کتاب مقدس مواجه خواهد شد و بر ویژگی نسبتاً غیراسطوره‌ای آنها تأکید خواهد کرد.

عهد جدید تا این اندازه سراسر نیست. اشتراک دل‌مشغول ویژگی اسطوره‌ای داستان‌های مختلف و مجزای انجیل بود. او در فقره‌ای که نقل کردیم داستان وسوسه مسیح را به عنوان اولین نمونه نقل می‌کند. هنگامی که من در کتابخانه‌ام به تفاسیر انجیل لوقا نظر می‌کنم تا ببینم که آنها این حادثه را چگونه می‌بینند، داورهای گسترده‌ای می‌یابم: «ممکن است ما مطمئن بشویم که اگر کل داستان اختراعی بی‌اساس بوده، وسوسه‌های عیسی از نوعی پیش پا افتاده‌تر یا احتمالاً نکوهیده‌تر است. هیچ اسطوره یهودی یا مسیحی‌ای هرگز مانند این نیست. این حکایت از خود عیسی آمده است؛ و او احتمالاً آن را به همین شکلی که به ما رسیده به حواریون سپرده است.»<sup>(۱۶)</sup> «این تصویر، منشأ آن هر چه باشد، آکنده از تخیلات کلیسای اولیه است.»<sup>(۱۷)</sup> «به نظر بسیاری از خوانندگان جدید یادکرد شیطان به این ماجرا حال و هوای غیرواقعی و حتی خرافی می‌دهد. به فرض که شیطان چهره‌ای اسطوره‌ای باشد؛ اما نباید بین اسطوره و داستان‌های خرافی خلط کرد. اسطوره یک سبک تصویری برای بیان حقایقی است که نمی‌توانند به این راحتی یا قدرت به شیوه‌های دیگر بیان شوند.»<sup>(۱۸)</sup> «آزمایش قهرمان در کتاب مقدس یک موضوع مطلوب است و داستان‌های خرافی... حضور شیطان به عنوان یک شخصیت در این نمایش به شدت نشان‌دهنده این است که ما در محدوده داستان‌های خرافی قرار داریم.»<sup>(۱۹)</sup> این واقعیت که این چهار نقل قول صرفاً بر حسب موضوع مرتب نشده‌اند، بلکه ترتیب زمانی هم در آنها رعایت شده، اتفاقی نیست، و برای تفریح و بازی هم نیست؛ از سوی دیگر نباید آن را مستلزم این دانست که یک تکامل یکنواخت در مسیر تفسیر اسطوره‌ای حکایات عهد جدید وجود داشته است. مفسران امروزی بیشتر به این تمایل دارند که به این داستان در چارچوب فکری نویسنده



انجیل معنا دهند و سؤالات درباره منبع دقیق و شأن آن را به عنوان سؤالاتی که شاهد کافی برای پاسخی اطمینان‌بخش به آنها نداریم، کنار بگذارند. با استفاده از طبقه‌بندی جی. وی. جونز<sup>۱</sup> در کتاب مسیح‌شناسی و اسطوره در عهد جدید،<sup>۲</sup> می‌گوییم که علاقه کمتری نسبت به داستان‌های اسطوره‌ای حکایات خاص وجود دارد تا اساطیر گسترده‌تر متافیزیکی ناظر به جسم گرفتن کلمه یا انتظارات آخرالزمانی.<sup>(۳)</sup> در این نقطه، آثار دانشمندان عهد جدید ارتباط نزدیک‌تری با آثار عالمان الهیات آموزه‌محور، که دغدغه اصلی من است، پیدا می‌کند.

در این معنای وسیع‌تر ممکن است از چهار اسطوره اساسی مسیحی یا از یک اسطوره با چهار محور سخن گفته شود که عبارتند از: خلقت، سقوط، تجسد مسیح و عمل کفاره، و برخاستن مردگان و داوری نهایی. به گمان من در میان اندیشه‌های نقادانه معاصر این اجماع عام وجود دارد که موارد اول، دوم و چهارم را به راحتی می‌توان «اسطوره» خواند، اما در کاربرد این واژه برای مورد سوم تردید جدی وجود دارد. نورمن پیتنجر<sup>۳</sup> در کتاب کلمه مجسد<sup>۴</sup> به خوبی موضعی را که من در ذهن دارم بیان می‌کند، بنابراین من عبارت او را در این باره با قدری تفصیل نقل می‌کنم:

به‌هرحال، تجسد خدا در مسیح و کفاره‌ای که او پرداخت، در مقوله دیگری می‌گنجند. هنگامی که ما درباره این دو سخن می‌گوییم، درباره اموری که مانند خلقت و غایت آن قبل یا بعد از تاریخ قرار دارند، صحبت نمی‌کنیم. همچنین ما درباره حقایق عامی که درباره همه انسان‌ها کاربرد دارند مانند «سقوط انسان» در وضعیت گناه‌آلود کنونی‌اش سخن نمی‌گوییم. داستان‌های تجسد و کفاره با یک حادثه خاص تاریخی مرتبطند؛ زمینه و شالوده آنها در چیزی قرار دارد که واقعاً در خلال تاریخ انسانی رخ داده است؛ از یک‌سو آنها خارج از تاریخ نیستند، و از سوی دیگر درباره همه تاریخ صدق نمی‌کنند. آنها با چیزی مرتبطند که به اعتقاد مسیحیان در تاریخ و از طریق وقوع رخدادهای خاص تاریخی واقع شده است. البته آنها، چه در انجیل و چه در موعظه‌های مسیحیان نخستین، به زبانی برای ما بیان شده‌اند که ویژگی استعاری و اسطوره‌ای دارد؛ یعنی آنها به شکلی به ما گفته شده‌اند که ما باید ضرورتاً آن را هنگامی به کار ببریم که خدا را کننده فعلی قرار می‌دهیم و تنها با واژگانی که خود داریم درباره ارتباط خود با قلمرو بی‌نهایت و ازلی الهی سخن می‌گوییم.

1 . G. V. Jones

2 . Christology and Myth in the New Testament

3 . Norman Pittenger

4 . The Word Incarnate

اما من این را بسیار فریبنده می‌دانم که حیات مسیح را در همان مقوله «اسطوره» خلقت بگنجانیم، یا این‌که عمل نجات‌بخش مسیح را در همان مقوله «اسطوره» گناه‌آلودگی انسان قرار دهیم. من می‌دانم که برخی از عالمان الهیات چنین می‌کنند، اما این تنها فریبنده نیست؛ بلکه برای ایمان مسیحی نیز خطرناک است؛ چون بر اوضاع و احوال واقعی و عینی صدق نمی‌کند. با جمع کردن همه این موارد در یک مقوله می‌توان گفت که حیات تجسیدی مسیح و عمل نجات‌بخش او چیزی بیش از گونه‌هایی از آن چیزی که عموماً در مورد تجربه انسانی در ارتباط با خدا صادق است، یا بیش از تجسم‌هایی سودمند از آن نیست. در این صورت ما ظاهراً ویژگی مسیح را، که در واقع علت اصلی زنده بودن ایمان است، انکار کرده‌ایم، یا اینکه ما تلویحاً اذعان کرده‌ایم که آنچه نهایتاً در خصوص مسیحیت صادق است، امری فوق تاریخی است.<sup>(۳۱)</sup>

نقطه‌نظر پیتنجر تا حدی آشکار و تا حدی سنتی است و نباید به معنایی که من آن را ضعیف می‌دانم، گرفته شود. تجسد با حوادث زمانی به شیوه‌ای متفاوت با دیگر امور مرتبط است. این ارتباط جزئی از معنای الهیاتی سنتی آن است. بنابراین شاید مفید باشد که نمونه دیگری از همین نقطه‌نظر را از قلم عالم الهیات دیگری که متعلق به سنت کاملاً متفاوتی است بیاوریم. ولفهارت پننبرگ<sup>۱</sup> چنین می‌گوید:

عقیده تجسد پسر خدا، که اسطوره انگاشته شده، در بردارنده عنصری بسیار عجیب و شگفت‌انگیز است؛ چون این عقیده تنها بیانگر این نیست که خدا به شکل انسان ظاهر گشت، بلکه این‌که او با یک موجود انسانی که واقعاً زیست و با یک شخص تاریخی، هم‌ذات شد و حتی در قالب آن شخص رنج برد و مرد... عقیده تجسد جوهر این اسطوره و سرشت الوهیت را به حادثه‌ای تاریخی و شخصی تاریخی پیوند می‌دهد. بارها به درستی بر این تأکید شده است که این نکته به معنای تفسیری دلخواه از مفاهیم اساساً اسطوره‌ای نیست، بلکه با سرشت اسطوره‌نا سازگار است؛ چون آن چیزی که در تاریخی بودن بی‌همتا است، بیش از هر چیز دیگر از اسطوره، که بیانگر چیزی است که برای همه اعصار الگو و معتبر است، دور است.<sup>(۳۲)</sup>

پس آیا ما باید به سادگی به این تنوع سنخ‌ها در درون ساختار مرکزی الهیات مسیحی تن در دهیم؟ ممکن است سرانجام تن دادن به این امر لازم باشد، اما در این راه حل، یک آشفته‌گی وجود دارد که ذهن اندیشمند را به یافتن وحدت ساختاری بیشتری ترغیب می‌کند. بنابراین من می‌خواهم رهیافت سه دانشمند را که تلاش کرده‌اند چنین وحدتی را

فراهم سازند، مطرح کرده، سپس به شرح کل این مناقشه پردازم.

در قدم نخست باید بپرسیم که آیا کاربرد آسان اسطوره در ارتباط با خلقت، سقوط، و حشر و نشر یک دسته‌بندی و بسط پیش پا افتاده و بیهوده نیست؟ قبلاً شرح دادم که اسطوره‌شناسی عهد قدیم، در مقایسه با اسطوره‌شناسی دیگر اقوام خاور نزدیک که با آن در ارتباطند، چه بسا از جهت کمبود جنبه‌های اسطوره‌ای متمایز بیشتر جلب نظر کند تا از نظر وفور آنها. آیا این امر نشان‌دهنده این است که مسیر ویژه اندیشه مربوط به کتاب مقدس، و اندیشه الهیات مسیحی گرفته شده از آن را باید اینگونه دید که از اسطوره به سوی تاریخ در حرکت بوده است؟ گاردن کافمن<sup>۱</sup> این رهیافت را به صورتی منظم در کتاب الهیات نظام‌مند، یک چشم‌انداز تاریخی، بسط داده است. او می‌گوید که تناقضی آشکار در موضعی که من مطرح کردم - که در آن یک نمایش تاریخی محوری در درون چارچوبی از اساطیر بی‌زمان واقع شده است - وجود دارد. به گفته او «نویسندگان کتاب مقدس در تلاش مشخص برای فراهم کردن چارچوبی «ماقبل تاریخی» برای این نمایش تاریخی، در این نکته از نقادان جدیدشان دقیق‌تر بودند». او در خاتمه می‌گوید: «یک مصالحه سازوار بین چشم‌اندازهای کتاب مقدس و دیدگاه‌های تاریخی جدید با توسل به مقوله اسطوره، که در واقع برخلاف هر دو است، حاصل نمی‌شود. یک چشم‌انداز کاملاً تاریخی را باید در سراسر آن حفظ کرد».<sup>(۳۳)</sup> بنابراین او در ادامه درباره مفهوم خلقت می‌گوید که آن بیان اسطوره‌ای ارتباط موجود محدود با نامحدود نیست، بلکه مشیت الهی در ظهور و رشد جهان را، آن‌گونه که علم و تاریخ ترسیم می‌کند، نشان می‌دهد. «سقوط» حادثه‌ای تاریخی است که از زمان‌های دور از آن سخن رفته است و در آن، نزاع طبیعی برای بقا به سطح اخلاقی دشمنی حادثر و نزاع و جنگ متعصبانه می‌رسد. تجسد و کفاره حادثه‌هایی تاریخی‌ای هستند که «نتیجه آنها استقرار موفقیت‌آمیز جامعه تاریخی صلح‌گرا در میان انسان‌ها است». و انتظار مسیحیت، که تاریخ به سوی آن می‌رود، تحول جهان کنونی به حکومت کامل الهی است».<sup>(۳۴)</sup>

ما چه بسا به عنوان بدیل این نظر، کلمه «اسطوره» را به عنوان واژه‌ای کاملاً مناسب بپذیریم. نمونه‌های دوم و سوم من هر دو از دانشمندانی هستند که این کار را انجام

داده‌اند، اما شیوه کار آنها به طور ریشه‌ای متفاوت است. امیل برونر<sup>۱</sup> در ضمیمه کتاب واسطه<sup>۲</sup> تحت عنوان «اسطوره مسیحیت»<sup>(۲۵)</sup> کلمه «اسطوره» را به عنوان کلمه‌ای که در هر چهار جنبه اسطوره واحد مسیحی کاربرد دارد، می‌پذیرد. (من تعبیری را که قبلاً به کار بردم، از او گرفته‌ام)؛ اما او برای «اسطوره» تعریفی کاملاً ویژه ارائه می‌دهد: «اسطوره مسیحی نه یک بیان ذهنی انتزاعی از فلسفه دین است، و نه به معنایی که نزد مشرکان معمول است، «اسطوره‌شناختی» است... این اسطوره به مقوله‌ای کاملاً متفاوت تعلق دارد».<sup>(۲۶)</sup> او از تجسد به مثابه یک حادثه سخن می‌گوید، اما نه یک حادثه تاریخی، چون اگر چنین باشد، تجسد تنها به یک عامل در نظام عام تاریخ تبدیل می‌شود؛ تجسد به همان بُعدی تعلق دارد که خلقت، سقوط و رستاخیز به آن تعلق دارند، یعنی بعد فوق تاریخی. «عبور از این مرز است که همه تاریخ را از خدا جدا می‌کند» (این حادثه است که بین زمان و ابدیت رخ می‌دهد).<sup>(۲۷)</sup>

نمونه سوم من اثر جان ناکس<sup>۳</sup> است. او هم مانند برونر به نفع استعمال کلمه اسطوره برای تجسد استدلال می‌کند، اما موضع واقعی او نسبت به موضع کافمن نزدیک‌تر از برونر است. او در کتاب کوچکش اسطوره و حقیقت<sup>(۲۸)</sup> در این موضوع مستقیماً موضع پیتنجر را، که من قبلاً طرح کردم، برمی‌گزیند. او در کتاب بعدی‌اش انسانیت و الوهیت مسیح<sup>(۲۹)</sup> رهیافت خود را در ارتباط با رشد و توسعه آغازین باور مسیحی درباره شخص مسیح، مطرح می‌کند. به تعبیر او، سه نقش در نمایش مسیحی (از آنجا که سقوط را تحت عنوان خلقت گنجانیده، آنها را سه عدد شمرده است) بسیار وابسته به یکدیگرند و بنابراین برای ما راضی‌کننده نیست که آنها را در این شیوه‌های اساساً متفاوت دسته‌بندی کنیم. علاوه بر این او تأکید می‌کند که هر چند خلقت و فرجام خارج از «تاریخ» هستند، خارج از «زمان» نیستند. بنابراین همه نقش‌های این نمایش با حوادث مرتبطند، و در حالی که این واقعیت که تنها یکی از آنها با حوادثی مرتبطند که ما برای آنها گزارش مستند داریم - و این نکته مسأله را متفاوت می‌گرداند - این امر یکی را از دو دیگر به حسب نوع جدا نمی‌گرداند.<sup>(۳۰)</sup>

همانطور که قبلاً گفتم، هر چند واژگان کافمن برخلاف قاعده و قیاس است، در واقع این برونر است که از نظر اساس الهیاتی با قیاس همراه نیست. ارائه معنایی دقیق از گفته

برونر در باب «وراء تاریخ» و در باب «حادثه‌ای که بین زمان و ازلیت رخ می‌دهد» کار آسانی نیست. اما دست‌یافتن به مقصود کلی او چندان مشکل نیست. به نظر من مقصود اصلی او این است که هم منافع ارتباطات سنتی با تاریخ را برای مسیحیت حفظ کند و در عین حال آن را از خطرهای مخصوص مطالعه تاریخی متعارف برهاند. معنای ویژه‌ای که او برای «اسطوره» مسیحی در نظر می‌گیرد، همه معنای واقعیتهای را که ویژه وقوع حوادث تاریخی است، داراست (در واقع به درجه‌ای بالاتر آن را دارد، چون فوق تاریخی است)، در حالی که بینش‌های نقادانه تاریخی واقعی به آن گزند نمی‌رسانند. امروزه کسانی که سعی در حفظ موضع ویژه برونر دارند، زیاد نیستند، و من قصد ندارم از آن با تفصیل بیشتری بحث کنم، اما ما هنوز نیازمند آنیم که از این نوع بازگشت به مقوله «اسطوره» برحذر باشیم که سعی می‌کند آن را به عنوان شیوه‌ای برای برخورد با چالشی که مطالعه نقادانه تاریخی مطرح کرده، به کار برد، بدون این‌که در عین حال خود را ملزم بداند که نیاز به تعدیل در آموزه‌های سنتی مسیحی را بپذیرد.

همانطور که قبلاً اشاره کردم به نظر من مواضع کافمن و ناکس در جوهر واقعی‌شان چندان از هم دور نیستند. هر دو نفر امور اسطوره‌ای و تاریخی را از هم جدا می‌کنند، اما هر دو ارتباط مهمی بین آنها می‌بینند؛ برای مثال در هر دو مورد، استقرار تاریخی و علمی جامعه صلح‌محور بخشی از مفاد بیان‌های اسطوره‌ای کفاره است. اسطوره مسیحی مشتمل بر حوادث فوق تاریخی نیست؛ آن اسطوره شیوه‌ای برای انتقال معنای حوادث تاریخی است. بنابراین در دیدگاه این دو نفر در مقایسه با دیدگاه برونر، ایمان با تاریخ و مطالعه تاریخی پیوند بیشتری دارد. حال اگر مواضع این دو با هم درست در مقابل موضع برونر قرار دارد، پس فرق آن دو در چیست؟ به گمان من تفاوت آنها بیشتر در تعبیر و تأکید است. کافمن، با اصراری که در سراسر آثارش بر اظهار یک بینش تاریخی دارد، در باب سقوط می‌گوید: «اگر آن را به جای یک معنای واقعاً تاریخی، اسطوره به حساب آوریم، هم استحکام و هم معنای ایمان مسیحی را در هم شکسته‌ایم.»<sup>(۳۱)</sup> اما معنایی که کافمن مدعی است که «سقوط» در آن معنا، تاریخی است، به نظر من نوعی همان‌گویی است؛ یعنی هر چیزی که در یک جهان تکاملی واقع شده، تاریخی است؛ چون به تدریج به آنچه هست، تبدیل شده است. من گمان نمی‌کنم که ناکس بخواهد «تاریخی بودن» سقوط را به معنایی که کافمن می‌گوید، انکار کند. تأکید او

بر ویژگی اسطوره‌ای آموزه مسیحی، که خلاف این را می‌رساند، سراسر از ارزش بالاتری ناشی می‌شود که او بر قدرت خلاق و رسای پیام مسیحی، در شکل داستان‌گویی سنتی آن، می‌نهد.

### ۳- کاربرد «اسطوره» برای آموزه‌های مسیحی غیر از تجسد

نوع ارتباط بین اسطوره و تاریخ مسأله اساسی کسی است که به این شیوه به الهیات مسیحی نزدیک می‌شود. آیا عنصری اساسی از واقعیت تاریخی وجود دارد که برای تضمین اثبات همیشگی اسطوره مسیحی ضروری باشد؟ آیا تصدیق اسطوره مشتمل بر اثبات مدعیات حقیقی الهیات مسیحی است؟ و اگر اینگونه باشد این مدعیات از چه نوعند؟

السدير مکتتایر،<sup>۱</sup> که در اصل درباره اساطیر افلاطونی می‌نویسد اما مقصود او فراتر از این اسطوره‌های خاص است، امکان تطبیق مدعیات حقیقی را بر اسطوره به طور کلی انکار می‌کند. او می‌نویسد:

یک اسطوره صادق یا کاذب نیست، بلکه زنده یا مرده است. نمی‌توان یک اسطوره را تکذیب کرد؛ چون به محض این‌که آن را تکذیب‌کردنی بدانیم، دیگر با آن نه به عنوان اسطوره، بلکه به عنوان یک فرضیه یا امر تاریخی برخورد شده است.<sup>(۳۲)</sup>

به نظر من این یک داوری بسیار کلی‌ای است. واضح است که یک اسطوره به شیوه‌ی گزاره‌هایی از قبیل «گرچه بر حصیر نشسته بود»، که مستقیماً تجربه می‌شوند، یا فرضیه‌های علمی‌ای که قابل ارزیابی مستقیم هستند، صحیح یا خطا نیستند؛ اولاً اساطیر را می‌توان مانند شعر، در سطوح متنوع و متفاوتی تفسیر کرد و حتی در یک سطح می‌تواند بیش از یک تفسیر صحیح داشته باشد. با این حال آنها دارای معانی بی‌حد و حصری نیستند. تا جایی که اساطیر جنبه‌هایی اساسی از وضعیت انسانی را بیان می‌کنند، ممکن است آن را به شیوه‌ای بیان کنند که خطا باشد - و این بنا به این فرض است که از تفاسیر مستبعد و غیر معقول چشم‌پوشی کنیم - بنابراین در حالی که می‌پذیریم که کاربرد مقوله‌های خطا و ثواب برای اسطوره، با هر درجه‌ای از اطمینان، بسیار مشکل است، اما من فکر نمی‌کنم که این رویه را باید از ابتدا به طور کلی کنار گذاشت. علاوه بر این

احتمالاً تعداد بسیار زیادی از حالات میانه وجود دارد، و ممکن است حکم شود که راه‌هایی احتمالی برای درک صحیح بودن یک اسطوره وجود دارد، اما آنها آشکارترین یا طبیعی‌ترین تفاسیر نیستند. در چنین مواردی ممکن است نیاز به این سخن باشد که برخی از اساطیر مناسب‌ترند یا کمتر مناسبند.

بنابراین سعی من بر این است که در اینجا برخی از موضوعاتی را که سؤالاتی از این نوع را در پیرامون جنبه‌های مختلف اسطوره مسیحی (غیر از تجسد) مطرح می‌سازد، روشن سازم و این مورد محوری و بسیار بحث‌برانگیز را به بعد موکول کنم.

اگر جهان، آن گونه که ما می‌شناسیم، نظامی خودکفا و برخوردار از مایه‌های درونی برای تکامل باشد و به هیچ وجه در وجودش به چیزی غیر از خودش وابسته نباشد، در این صورت به نظر من اسطوره خلقت از نظر دینی نامناسب یا خطاست. اما اگر جهان در واقع، آن گونه که موحد مسیحی مدعی است، به منبعی متعالی و خلاق وابسته باشد، در این صورت این اسطوره مناسب یا صحیح خواهد بود. میزان ارتباط بین نظامی که در آن در داستان خلقت، جهان خلق شده است، و نظامی که در آن، جهان به عنوان یک واقعیت تاریخی تکامل یافته است (اگر ارتباطی باشد)، با خطا یا صواب بودن آن به عنوان یک اسطوره ارتباطی ندارد. اما من اعتراف می‌کنم که اگر کسی مدعی شده باشد که احساسی قوی از منبع متعالی وجود جهان دارد (هر چند در این نظر دچار توهم شده باشد)، و اسطوره خلقت به احساس بدوی و قدرتمند او بیان مناسبی داده است، من نمی‌توانم به معنای دقیق کلمه تفسیر او را از این اسطوره رد کنم. آنچه من می‌توانم بگویم و خواهم گفت این است که اگر جهان در واقع آن گونه که او معتقد است، باشد، در این صورت اسطوره خلقت برای من گمراه‌کننده و نامناسب - و به این معنا خطا - می‌نماید.

اسطوره سقوط را اغلب به عنوان شکلی از «تئودوسی»<sup>۱</sup> یا اسطوره منشأ شر در جهان خلقت نیکوی خدا، انگاشته‌اند. این نوع درک از این اسطوره، به نظر من خطای آشکاری است؛ چون حتی اگر ما این ماجرا را اسطوره بیانگاریم - یعنی حاوی هیچ ادعایی درباره وجود تاریخی آدم و حوا یا حتی به صورتی کلی‌تر درباره منشأ واحد داشتن نوع بشر نباشد - باز هم این صادق است که شروری که ما تجربه می‌کنیم همه نتیجه انتخاب‌های خطای انسان است. من هنوز هم آماده‌ام که این را از نظر دینی، مناسب یا صحیح

بینگارم؛ چون معتقدم که این گزاره صادقی است که انسان‌ها از بالاترین رتبه‌ای که می‌بینند و می‌توانند به آن دست یابند، به زیر سقوط می‌کنند. اما این عمل من با عدم اطمینان همراه است؛ چون تفاسیر معقول متعددی درباب این اسطوره وجود دارد که من آنها را خطا می‌شمارم. من قبلاً به کاربرد خطای احتمالی آن در «توجیه عدل الهی با وجود شر» اشاره کرده‌ام. تفسیر دیگری که به همین اندازه معقول است و من آن را نیز خطا می‌شمارم، تفسیری است که این اسطوره را حاوی این اعتقاد می‌داند که اساس ناتوانی اخلاقی انسان در سرباز زدن وی از پذیرش و اطاعت اخلاق وظیفه‌گروانه از بیرون تحمیل شده نهفته است.

اسطوره قیام مردگان و داوری نهایی مشکلات مهمتری دارد؛ نه فقط به خاطر این دلیل روشن که در این موضوع کمتر از موضوع پیشین قادر به بررسی صواب و خطا بودن اعتقاداتمان هستیم، بلکه به خاطر این که در واقع انواع بی‌شماری از اعتقادات هستند که با تصدیق این اسطوره سازگار تلقی شده‌اند. به نظر من لازمه این که این اسطوره از نظر دینی مناسب یا صحیح باشد، ادامه حیات انسان پس از مرگ جسمانی است، اما دیگر محققان برای صحیح بودن اسطوره رستاخیز، حیات پس از مرگ بدنی را لازم نمی‌دانند. در واقع موضع کافمن همین است، اما این نکته را لوئید گیرینگ<sup>۱</sup> در کتاب مستدلش «رستاخیز - رمز امید»<sup>۲</sup> با صراحت بیشتری بیان کرده است. او می‌گوید:

واژه «رستاخیز» را نباید به امید طولانی شدن یا اعاده این زندگی آگاهانه ما تفسیر کرد. رستاخیز امیدی است برای جهانی که در آن زیست می‌کنیم؛ امیدی برای معنای زندگی انسانی، و امید به این که با پایان حیات آگاهانه ما حیات تاریخی ما در پیشگاه داوری ازلی قرار گیرد و از ارزشمند بودن آن برای آن ملکوتی دفاع شود که ازلی است و ما برای تحقق کامل تر آن بر روی زمین دعا می‌کنیم.<sup>(۳۳)</sup>

بدون شک ممکن است که فراتر از لوئید گیرینگ در این اسطوره، معنایی مستمر را بیابیم که حتی با عدم اعتقاد به خدا و ملکوتی که او بر آن تأکید می‌ورزد، سازگار باشد. کسانی هستند که می‌خواهند از اهمیت اساسی احساس امید در زندگی انسان سخن بگویند؛ هر چند معتقدند این امید در نهایت موهوم است. اگر آنها مدعی می‌شدند که اسطوره رستاخیز مردگان بیان ارزشمندی از این احساس امید است، وضعیت می‌ماند مورد موازی آن، یعنی اسطوره خلقت پیش می‌آمد و من نمی‌توانستم به هیچ معنای



متعارف کاربرد این اسطوره را توسط آنان رد کنم، اما آن را اسطوره‌ای بسیار نامناسب برای اهداف آنان به حساب می‌آوردم.

بنابراین در همه این سه مورد، که من آنها را اینگونه وصف کردم که کمتر از مسأله تجسد بحث‌انگیزند، در تعیین این‌که چگونه باید این اساطیر را فهمید، مشکلات قابل توجهی وجود دارد. معیاری را که سعی کرده‌ام با آن بین تفاسیر صواب و خطای این اساطیر تمیز دهم، می‌توان این‌گونه بیان کرد: باید متناظر با خصیصه محوری ساختار اسطوره، حقیقتی وجودشناختی در کار باشد. اما به کار بردن این معیار هرگز آسان نیست؛ چون اولاً اگر این حقیقت وجودشناختی حقیقتی باشد که بتوان آن را با وضوح و دقت تمام بیان کرد، به اسطوره کمتر نیاز خواهد بود. من در مورد خلقت از وابستگی جهان به یک منبع متعالی خلاق خارج از خودش سخن گفته‌ام. من در مورد سقوط از به‌زیرافتادن انسان از بالاترین درجه‌ای که می‌بیند و می‌تواند به آن دست یابد، سخن گفته‌ام. در مورد سوم من از نوعی بقای حیات انسانی پس از مرگ جسمانی سخن گفته‌ام. بنابراین در حالی که برآنم تا در درون مسیحیت، زمینه‌ای را برای دامنه گسترده‌ای از تفاسیر درباره اساطیر محوری این دین باز گذارم، همچنین می‌خواهم مدعی شوم که هر گاه تفسیر این اساطیر از هرگونه عنصر وجودشناختی از نوعی که من سعی کردم نشان دهم، خالی باشد، در این صورت این اساطیر به شیوه‌ای که نامناسب می‌نماید تفسیر شده‌اند و بهتر است آنها را به کار نبریم.

با توجه به این امر درباره فهم وجودشناختی تجسد چه می‌توان گفت؟ من تأکید کرده‌ام که متناظر با خصیصه محوری ساختار اسطوره به یک واقعیت وجودشناختی نیاز است. یقیناً این واقعیت همان ویژگی اساسی تفاسیر سنتی، با تأکیدی که بر یگانگی بین شخصیت عیسی و شخص دوم الوهیت دارند، می‌باشد. اما مشکلاتی که در درک مستقیم و متافیزیکی تجسد نهفته است، در دیگر مقالات این مجموعه بیان خواهد شد. آیا می‌تواند تفسیر غیرمستقیم‌تری در کار باشد که واجد نوعی از ارتباط وجودشناختی‌ای که مطلوب من است، نیز باشد؟

هرگز کسی ادعا نکرده است که تجسد صرفاً گزارشی از حادثه‌ای است که در نقطه‌ای از گذشته تاریخ رخ داده است. تجسد را همچنین به گونه‌ای می‌دیدند که اتحاد عمیق درونی الوهیت و انسانیت را در تجربه فیض در زندگی مؤمنان امروزی و، به

صورتی عام‌تر، در حیات کلیسا به طور کلی، ممکن می‌سازد. ارتباطات بین این حادثه گذشته و تجربه‌کنونی چنان نزدیک است که از کلیسا اغلب نه تنها به عنوان «بدن مسیح»، بلکه حتی به عنوان «توسعه و بسط تجسد» سخن می‌رود. حال اگر این اتحاد الوهیت و انسانیت در مرکز شخصیت انسانی یک واقعیت است، هر چند تشخیص و وصف آن مشکل است، اما آیا این نمی‌تواند همان حقیقت وجودشناختی متناظر با فهم اسطوره‌ای تجسد باشد و آن را توجیه کند؟

مشکل آشکار چنین رهیافتی این است که تجسد به گونه‌ای متفاوت با سه عنصر دیگر اسطوره مسیحی، با چهره خاص تاریخی عیسی پیوند خورده است. آیا در حالی که تجسد را به عنوان بیانی اسطوره‌ای از اتحاد الوهیت و انسانیت در زندگی هر انسان تفسیر می‌کنیم، باز هم معقول است که آن را به صورتی این‌گونه ویژه با چهره تاریخی عیسی پیوند دهیم؟ هر پاسخی به این سؤال، ناظر به شخصیت و پیام خود عیسی (تا جایی که در دسترس ما هستند) و ارتباط تاریخی بین عیسی و تجربه مشخص مسیحی در حیات بعدی کلیسا خواهد بود.

در بررسی موضوع نخست لازم است که این نکته را در نظر داشته باشیم که نوع مدعیات تاریخی همراه با مفهوم سنتی تجسد، در عمل تا چه اندازه انعطاف‌پذیر بوده‌اند. در گذشته این مدعیات معمولاً مشتمل بر اموری از قبیل حقیقت بودن مطلق همه‌گفته‌های عیسی، آگاهی او از شأن الهی‌اش، و کمال زندگی اخلاقی او، بوده است. با این حال شکل این مدعیات به صورت قابل ملاحظه‌ای متغیر بوده است. مناقشه بر سر این که «عیسی خود را تنزل داده و در قالب انسان درآمده»<sup>۱</sup> در پایان قرن گذشته، گواه مشکلی است که تعداد بسیاری از مردم در آن زمان در وفق دادن عقیده ناآگاهی عیسی با اعتقاد سنتی تجسد آن را احساس می‌کرده‌اند. با این حال امروزه چنین ناآگاهی‌ای را به آسانی بسیاری از معتقدان آموزه‌های سنتی می‌پذیرند؛ در واقع بسیاری ناآگاهی عیسی نسبت به شأن الهی‌اش و نبود هرگونه منبع شناخت مشخص و ممتاز را برای مفهوم تجسد، ضروری به حساب می‌آورند. بنابراین در عمل، ارتباطات متقابل آموزه سنتی به صورتی بسیار متنوع درک می‌شوند و عملاً تفاوت‌چندانی با ارتباطاتی که با تفسیر اسطوره‌ای فرض می‌شود، ندارند. از سوی دیگر، اگر این نکته صحیح می‌بود که عیسی

فردی لابلای و هواپرست بوده است، یا این‌که زندگی و تعالیم او اساساً به عنوان نشان‌دهنده سرشت و اهداف خداگمراه‌کننده است، در این صورت هر گونه ارتباط بین او، به عنوان شخصیتی تاریخی، و اندیشه تجسد، هر چند با تفسیر اسطوره‌ای، کلاً نامناسب یا خطا بود. آیا می‌توان به شیوه‌ای دقیق‌تر آنچه را که با اثبات اسطوره تجسد در ارتباط با عیسی سازگار است و آنچه را اینگونه نیست، مشخص کنیم؟ من می‌گویم که ما مایلیم که قادر به اثبات هر دو امر باشیم: نخست این‌که زندگی خود او در ارتباط با خدا، باز بودن در به سوی خدا، و اتحاد انسانیت و الوهیت که این آموزه بدان اشاره دارد، مجسم شود. و ثانیاً اینکه زندگی او نشان‌دهنده پاسخ عمیق انسان به خدا باشد، بلکه سیره زندگی او در رفتار با دیگر انسان‌ها، نمونه محبت فراگیر خدا به جهان باشد. باری این هر دو امر جنبه‌های قطعی سنت‌های مربوط به عیسی هستند. و در حالیکه نمی‌توانیم مطمئن باشیم که چه مقدار از جزئیات گزارش‌هایی که ما داریم، مربوط به تفاسیر بعدی است، بسیار بعید است که نوع شناخت تاریخی مربوط به عیسی که در دسترس ماست، یا آنچه ممکن است در آینده در دسترس ما قرار گیرد، بتواند این چهره را چنان مشوش سازد که باعث شود تا ارتباط بین اسطوره تجسد، به این شیوه، با شخص عیسی نامناسب تلقی شود.

اما مناسب بودن این ارتباط منحصراً به شخصیت خود عیسی بستگی ندارد. این امر همچنین به ارتباط تاریخی عیسی و تجربه فیض در زندگی مؤمنان بستگی دارد. این را می‌توان به شکلی ضعیف‌تر و شکلی قوی‌تر اثبات کرد. شکل ضعیف‌تر به عنوان موضوعی که واقعیت تاریخی آن ممکن است، صرفاً بیان می‌کند که این حقیقت درباره ارتباط انسان با خدا در سنت خاص ما از طریق شخصیت عیسی زنده گشته است. شکل قوی‌تر نقشی اساسی‌تر به عیسی می‌دهد. این شکل در حالی که از هر گونه وصف متافیزیکی مشخص درباره شخصیت عیسی اجتناب می‌کند، ممکن است باز ادا کند که زندگی او و هر آنچه از آن ناشی شده عملاً برای درک کامل و مؤثر اتحاد الوهیت و انسانیت در زندگی انسان اساسی است. مبانی چنین ادعایی تأمل تاریخی و روان‌شناختی در شیوه‌ای است که در آن، حیات معنوی انسان در درون دین مسیحی شکل گرفته است و شکل می‌گیرد. اعتبار این امر تنها می‌تواند در آینده آزمایش شود.

این بعد تاریخی در هر برداشتی اسطوره‌ای از تجسد عنصری مهم است. در اغلب

بحث‌های الهیاتی ناظر به اسطوره این گرایش وجود دارد که اسطوره بیانگر حقایقی فرازمانی درباره خدا و ارتباط او با جهان انگاشته شود و در نتیجه بسیاری از مردم که علی‌الاصول نسبت به مقوله اسطوره نگرشی خصمانه ندارند با این حال کاربرد این واژه را برای مفهوم تجسد بسیار نامناسب دانسته‌اند. اما، همانطور که اشتراوس در تحلیلی که در ابتدا به آن اشاره کردیم، خاطر نشان کرده است، در اسطوره معمولاً عنصری تاریخی وجود دارد. حوادث تاریخی ممکن است در منشأ اسطوره سهیم باشند، و اساطیر می‌توانند در زندگی تاریخی و سیاسی، علاوه بر تأملات فلسفی و روان‌شناختی، نقش‌هایی را ایفا کنند. اساطیر تاریخی یا سیاسی، مانند تأسیس شهر رم، به شیوه‌ای باعث حوادث مهم در گذشته شده است که جامعه را قادر می‌سازد تا وضعیت کنونی‌اش را تفسیر کند و مسیر آینده‌اش را جهت دهد. چنین اساطیری همانندهایی را برای یک جنبه از شیوه‌ای که در آن، اسطوره تجسد در حیات کلیسا نقش ایفا کرده است، به دست می‌دهد. و از آنجا که مسیحیت نه صرفاً با بیان حقایق درباره خدا، بلکه با وجود تاریخی جامعه‌ای خاص سروکار دارد، بسیار مناسب است که اساطیری از این نوع داشته باشد. شاید اگر ما برای اعتراف به شکل مختلف از اسطوره که از جهت ارتباط خدا و انسان نقشی عام‌تر دارد، و از جهت جامعه مسیحی نقش تاریخی خاص‌تری دارد، آمادگی بیشتری می‌داشتیم در حل مشکلات عقیده به تجسد که با چهره تاریخی عیسی مرتبط است، از توفیق بیشتری برخوردار بودیم.

من با اینکه مدعی هستم که در رهیافتی که پیشنهاد کردم، مزایایی نهفته است، اعتراف می‌کنم که اعتراضات آشکاری وجود دارد که طرح آنها مناسب است و یقیناً مطرح خواهند شد؛ اولاً معمولاً به تجسد به عنوان آموزه‌ای اساسی که بین مسیحیان و غیرمسیحیان مرز می‌افکند، و این دین را به صورت واحدی متمایز و به هم پیوسته نگه می‌دارد، نظر شده است. آیا با تلقی این آموزه، به عنوان یک اسطوره، با دامنه وسیعی از تفاسیر قابل قبول که لازمه آن است، به صورتی غیرقابل قبول و ویرانگر، آن پیوستگی و هماهنگی نابود نخواهد شد؟ واضح است که این پیوستگی ضعیف خواهد شد، اما من مطمئن نیستم که این تقابل به آن شدتی که در نگاه نخست می‌نماید باشد. در واقع، اعتقادات مسیحی، از جمله اعتقاد به تجسد، به طریقه‌های بسیار متنوعی و با فروع بسیار متنوعی درک شده است. و از آنجا که این احساس وجود داشته که اعتقادات باید

یکپارچه و یکسان باشند، این تنوع‌ها اغلب نشانه بی‌ایمانی شمرده شده و باعث تنگ‌نظری و زجر و آزار شده است. اگر آن چیزی که مسیحیان را به صورت واحدی پیوسته نگه می‌دارد به جای اعتقاد به باورهای یکسان، کاربرد اساطیر یکسان انگاشته می‌شد، پذیرش مقداری از تنوع که بین آنها بوده است و خواهد بود، آسان‌تر می‌بود. البته مشکلات مهمی باقی خواهد ماند، اما من می‌خواهم حداقل ادعا کنم که تلقی اسطوره‌ای از تجسد باعث نمی‌شود که نمونه‌ای هماهنگ از دین و زندگی مسیحی که اکنون به صورتی بسیار رضایت‌بخش در جریان است، از بین برود.

اعتراض دومی وجود دارد که دارای سرشت عام‌تری است و چه بسا علیه هر کاربردی از مفهوم اسطوره به سبکی که من پیشنهاد کردم مطرح شود. امروزه برداشت عمومی از اسطوره این است که اسطوره امری موهوم است؛ این موهوم بودن تنها به معنای این نیست که ظاهر لفظ آن واقعیت ندارد، بلکه بدین معناست که آن امر موهوم نوعی سراب است و مردم را به بیراهه می‌برد. کسانی که از اسطورهٔ EEC (بهشت اقتصادی اروپا) سخن می‌گفتند، کسانی نبودند که آن را طلیعهٔ مهم اروپای متحد در آینده می‌دانستند، بلکه مخالفان آن بودند. به این نکته باید اذعان کرد و ممکن است این واژه همچنان در حیات عمومی کلیسا مورد استفاده قرار نگیرد. در این باره چیزی بر من معلوم نیست. اما نقش مهمی که این مفهوم در زمینه‌ها و رشته‌های بسیار متنوع دیگر ایفا می‌کند این نکته را به ذهن می‌آورد که باز هم این مفهوم می‌تواند ابزار ارزشمندی برای تحلیل‌های الهیاتی باشد. اگر ماجرا از این قرار باشد، به اعتقاد من این امر زمانی تحقق خواهد یافت که عالمان الهیات بیاموزند که به ویژگی مختلط اساطیر مسیحی اذعان کنند و از دستاوردهای رشته‌های مختلف در کاربرد این مفهوم استفاده کنند.

مشکل سوم، که احتمالاً به بررسی بیشتری نیاز دارد و از بقیه دشوارتر است، این است که اگر اعتراف کردیم که ظاهر لفظ اسطوره واقعیت ندارد، آیا یک اسطوره می‌تواند به عنوان اسطوره‌ای قوی به نقش خود ادامه دهد. آیا رومیان باید داستان‌های مربوط به تأسیس رم را از لحاظ لفظی و ادبی، واقعی بدانند تا آن داستان‌ها معنای مناسب سرنوشت آن شهر را منتقل کنند؟ روشن است که اقوام و ملل مختلف اساطیر را در سطوح متفاوتی درک خواهند کرد. من می‌خواهم بر این عقیده تأکید ورزم که در جایی که اسطوره آن نوع ارتباط وجودشناختی را داشته باشد که من معتقدم اسطورهٔ مسیحی

واجد آن است، و در جایی که اسطوره، آن درجه از مناسبت تاریخی را که من معتقدم در زندگی عیسی بوده است، دارا باشد، این اسطوره با این نکته که بیش از آنچه واقعاً هست به آن اعتراف شود، تضعیف نخواهد شد.

البته این که صرفاً چیزی را اسطوره بنامیم، مشکلی را حل نخواهد کرد. من قبلاً از برونر از این جهت انتقاد کردم که مفهوم اسطوره را به گونه‌ای به کار می‌برد که مشکلات واقعی الهیات را تنها به صورت سطحی حل می‌کند. من امیدوارم که وضع به گونه‌ای نباشد که گمان رود من نیز در همین دام گرفتار شده‌ام. به اعتقاد من رهیافتی به مسأله تجسد که من پیشنهاد کرده‌ام می‌تواند بینشی خلاقانه‌تر را فراهم کند که می‌تواند در درازمدت به ما کمک کند تا نه تنها مسائل فکری را دقیق‌تر ببینیم، بلکه در استفاده از منابع دینی، قوی‌تر شویم.

پی‌نوشتها:

۱. اصل مطالب این مقاله در اصل به صورت درس خطابه‌ای به وسیله آقای جان ریلندز ارائه شد و نسخه‌ای از آن در بوئن کتابخانه جان ریلندز، جلد ۵۹، شماره ۱، سال ۱۹۷۶، صفحات ۲۲۶-۲۴۶ موجود است.

2. See p. 65 above.

3. See p. 34 above.

4. T. Keiylhtley, Notes on Virgil's Bucolies and Georgics (1846), p. vii.

یکی از کاربردهای جلوتر این واژه را لغت‌نامه انگلیسی آکسفورد در مقاله‌ای در باب «آیین بودا» در بازبینی وست مینستر در سال ۱۸۳۰ (ج ۱۲، ص ۴۴) ارائه کرده است. این کلمه در آنجا صورت انگلیسی «myths» را دارد که به صورت ایتالیک نوشته شده است. شکل «mythe» در واقع توسط نویسندگان دیگری از آن دوره از قبیل گروته و مولر به کار رفت.

5. W. H. Mill, Observations, i. 118; D. F. Strauss, The Life of Jesus Critically Examined, SCM Press 1973, p. 57.

6. Strauss, op. cit., p. 53.

7. Ibid., p. 58.

8. Strauss, New Life of Jesus (1865), vol. i, pp. 213-14; cited by H. Harris, David Friedrich Strauss and his Theology, Cambridge University Press 1973, p. 203.

9. W. O. Chadwick, The Victorian Church, A. & C. Black 1966, vol. i, p. 531.

10. H. H. Milman, The History of Christianity (1840), vol. i, p. 120.

11. See T. K. Cheyne, Founders of Old Testament Criticism, p. 22.

12. W. H. Mill, Observations, ii. 10-11.

13. Ibid., ii. 9.

14. Baden Powell, The Order of Nature (1889), pp. 275, 340, 341.

15. Originally given as a lecture under the title Offenbarung und Heilsgeschehen the essay now appears as 'New Testament and Mythology', in Kerygma and Myth, ed. H. W. Bartsch, SPCK 1953, vol. 1, pp. 1ff.

16. A. Plummer, St Luke, International Critical Commentary, T. & T. Clark 1910, p. 106.
17. J. M. Creed, The Gospel According to St Luke, Macmillan 1930, p. 62.
18. G. B. Caird, St Luke, Penguin Books 1963, p. 79.
19. J. Drury, Luke, J. B. Phillips' Commentary, Fontana 1973, p. 52.
20. G.V. Jones, Christology and Myth in the New Testament, Allen & Unwin 1956, p.30.
21. Norman Pittenger, The Word Incarnate, Nisbet, and Harper & Row 1959, pp. 39-40.
22. W. Pannenberg, Basic Questions in Theology, vol. III, SCM Press 1973, Myth in Biblical and Christian Tradition, pp. 71-2.
23. G. Kaufman, Systematic Theology, Scribner's and Sons 1968, p. 271.
24. Ibid., pp. 274-87.
25. Emil Brunner, The Mediator, Lutterworth 1934, pp. 377-96.
26. Ibid., p. 378.
27. Ibid., p. 391.
28. John Knox, Myth and Truth, Carey Kingsgate Press 1964.
29. John Knox, The Humanity and Divinity of Christ, Cambridge University Press 1967.
30. Myth and Truth, pp. 56-8.
31. Kaufman, op. cit., p. 280.
32. Alasdair MacIntyre, 'Myth' in P. Edwards (ed.), Encyclopedia of Philosophy, Macmillan 1967, vol. 5, p. 435 (cited by I. Barbour in Myths, Models and Paradigms, SCM Press 1974, p. 24).
33. Lloyd Geering, Resurrection - a Symbol of Hope, Hodder & Stoughton 1971, p. 215.