

آنک مسیح... اینک انسان!

واکاوی عناصر و زمینه‌های عرفی شدن

در آموزه‌ها و تجربه تاریخی مسیحیت

علی‌رضا شجاعی‌زند

اشاره

راز ناتوانی مسیحیت در همراه ساختن خویش با تحولات روبه‌پیشرفت و پیچیدگی‌های روزافزون جوامع و پاسخگویی به نیازها و پرسش‌های دائماً روبه‌تزايد انسان متجدد چیست و چرا مؤمن مسیحی پس از چند قرن تلاش کلامی و استقامت ایمانی صرف‌شده در راه بازسازی و بازخوانی آموزه‌های کهن و اقبال به سوی نواندیشان دینی، به یکباره از به نتیجه رسیدن این قبیل تلاش‌ها ناامید شد و کتاب‌طور ادبیات‌ احیایی و اصلاحی دین را نیمه‌تمام گذاشت و نگارش داستان جدیدی به نام «عرفی شدن» را آغاز کرد؟ چه شد که جامعه مسیحی غربی در یک اجماع همگانی که از دو طیف مؤمنان و بی‌ایمانان، متألهان و اندیشمندان لائیک، و سنت‌گرایان و متجددان نیز در آن حضور داشتند، جملگی به این باور مشترک نائل آمدند که شایسته‌ترین جایگاه و امن‌ترین موضع برای دین، که اصالت و بقای آن را توأمآ تضمین کند، حاشیه اجتماع و خلوت فرد است؟

این تغییر جهت، به جز عواملی در بستر اجتماعی-تاریخی نشو و نمای مسیحیت و زمینه‌های مساعد در فضای اندیشه‌ای غرب، موجبات و مقتضیاتی درون‌دینی داشت که از جوهر و ذات مسیحیت برمی‌خاست. مسیحیت بر حسب آموزه‌های مضبوط و منقول از عیسی مسیح (ع) و تعالیم رسولان و برداشت و تفسیری که آباء کلیسا از آنها ارائه کردند، یک دین سراسر «تجزی‌گرا» است. دین آخرت‌گرای مسیحی میان طبیعت و ماوراءالطبیعه، میان انسان و خدا، و میان عقل و ایمان، چنان فراق و تقار سختی برقرار می‌سازد که جز با فروگذاری و ترک یکی، به وصال دیگری نمی‌توان رسید. تلقی و احساس مؤمن مسیحی به او چنین إلقاء می‌کند که جز از طریق چالش و درآویختن با آنچه به حیات زمینی تعلق دارد، به ایصال آسمانی نمی‌رسد و با ذات متعالی در نمی‌آمیزد.

ماهیت تجزی‌گرا و رهیافت آخرت‌گرایانه مسیحیت، این دین را از اساس از فرآورده‌هایی چون «شریعت»، «کلیسا» و «کلام» که حلقه‌های اتصال دنیا و آخرت، ماندگاری ایمان و پایداری امور مقدس و متعالی در حیات این جهانی هستند، بی‌نیاز می‌کرد. مع الوصف تجربه تاریخی مسیحیت فرایندهایی را در خاطر دارد که طی آن، این جوهر «غیرشریعتی»، «غیرنهادی» و «غیرکلامی» به تدریج قلب شد و ماهیتی کاملاً متفاوت با آنچه از ذهن و روح مسیح (ع) می‌گذشت و در عمر کوتاه تبشیری‌اش تعلیم داد و در حیات معنوی‌اش متجلی شد، پیدا کرد.

روآوری مسیحیان به سوی دنیا در آغاز جنبه تبشیری داشت و از مسئولیتی برمی‌خاست که از سوی پیام‌آور این آیین برای رساندن خبر خوش به گوش تمامی امت‌ها بر دوش آنها گذاشته شده بود. رسولان و مسیحیان قرون نخست، مشعوف از این آگهی، مشتاقانه مژده آمدن فرزند خدا و تقدیم قربانی خداوند برای نجات بشر را به میان بی‌خبران بردند تا آنان را برای زمان موعودی که به زودی فرامی‌رسید و با خاتمه جهان، ملکوت آسمان در آن برپا می‌گردید، آماده سازند؛ لذا با اطمینان می‌توان گفت که انتشار مسیحیت در مناطقی از امپراتوری و رسوخ آن در دستگاہ قدرت از ابتدا حاوی و حامل هیچ جهت‌گیری دینامدارانه نبوده و اهداف و مقاصد این جهانی را تعقیب نمی‌کرده است. با این حال، این رهیافت، تحت تأثیر واقعیت‌هایی غیرقابل انکار و الزاماتی اجتناب‌ناپذیر، جهت‌گیری دنیاگریز و بی‌اعتنا به قدرت را کنار گذاشت و بی‌آن‌که

صراحتاً بدان اذعان کند و یا خود را به مستلزمات آن پای بند و با تبعاتش همراه سازد و پارادکس‌های فکری و عملی برآمده از آن را چاره کند، به یک مرام سراسر دنیوی، ساختاری کاملاً نهادی و آموزه‌هایی به شدت آیینی و کلامی بدل شد.

رسمیت یافتن مسیحیت و مسیحی شدن کنستانتین، امپراتور روم در نیمه اول قرن چهارم میلادی، مسیحیت را وارد مرحله‌ای تازه و درگیر مسائلی کاملاً بدیع کرد که هیچ آمادگی پیشین و ظرفیت فراخی برای مواجهه مثبت و فعال و از سر اراده و تدبیر با آن را نداشت؛ لذا بی آن‌که بخواهد و یا سرانجام آن را پیش‌بینی کند، سرنوشت خویش را به اقدامات و تصمیمات ارباب کلیسا پیوند زد و مهر تأیید ایمان را به پای تمامی آنچه از کلیسا به عنوان متولی نهاد دین سر می‌زد، نهاد. تجربه تاریخی کلیسا در مداخله‌جویی در امر حکومت و مقابله‌جویی با علم و عالم، به سبب همان نقصان‌های موجود در یک دین ناتمام و عدم بضاعت و ظرفیت‌های آموزه‌ای کافی و بسیاری از عوامل بیرونی دیگر، تجربه خوشایند و قابل دفاعی از کار در نیامد و هیچ فخر و مباهاتی برای مؤمن مسیحی و توفیق و شأنتی برای ایمان مسیحی به همراه نیاورد، بلکه پرده‌هایی از آن موجب وهن متدینان و سرافکنندگی ایمان‌داران تا زمان حاضر شده است.

دوران جدید، به جز جلوه و آثاری در حوزه ادبیات و هنر، در اندیشه و تفکر و در علم و فن‌آوری و همچنین در عرصه‌های اجتماع و سیاست و اقتصاد و فرهنگ، نمود و نشانه‌هایی از شکل‌گیری تمایلی جدید در درون مسیحیت با خود داشت. تمایل و تلاش برای پالایش و وارهانیدن دین از بند دنیا از یک سو و آزادسازی دنیا از جور کلیسا و از سیطره دین از سوی دیگر، حرکت‌هایی بودند به ظاهر متخالف که از آبشخورهای متفاوتی تغذیه می‌کردند و از جانب نیروهایی معارض حمایت می‌شدند؛ اما در هر دو، یک هدف تعقیب می‌شد و آن عبارت بود از بازگرداندن مسیحیت به جوهر «تجزی‌گرا»ی خویش و پالودن آن از تمامی تعلقات و توجهات این جهانی. مؤمن مسیحی در این راه، بازبازی هسته ناب و قدسی مسیحیت را، و متجدد لائیک، گشودن و درنوردیدن فضاهاى جدید به روی انسان آزاد را جست‌وجو می‌کردند؛ لذا باید گفت که در تجربه غربی - مسیحی، تمامی عوامل بیرون دینی و درون دینی، مساعد و مؤید تحقق فرایند عرفی شدن بود و همه طرف‌های مسئله موافق و بلکه مُصر بودند تا این پروژه بی‌کم و کاست و هرچه سریع‌تر به ثمر بنشیند؛ چراکه از یک سو، به نجات ایمان مسیحی

و از سوی دیگر، به رهایی انسان غربی مدد می‌رساند.

پل تیلیش هسته اصلی راز عرفی شدن را یافته و در عباراتی کوتاه و عمیق، چرایی وقوع این فرایند در مسیحیت و همچنین راه برون‌شدن از آن را به زیبایی روایت کرده است: دین، خود را به امر غایی مبدل می‌کند و ساحت دنیوی را پست و حقیر می‌شمارد. از اساطیر و آموزه‌ها، مناسک و احکام خویش، اموری غایی می‌سازد و کسانی را که به آن گردن نهند، آزار می‌دهد. دین از یاد می‌برد که هستی اش حاصل بیگانه‌گشتگی تراژیک آدمی از هستی واقعی خویش است. دین از یاد می‌برد که امری اضطراری و زاییده وضعیتی اضطراری است. دلیل واکنش تند جهان دنیوی و سکولار علیه دین همین است، واکنشی که برای جهان دنیوی نیز عواقب تراژیکی در پی دارد؛ زیرا ساحت دینی و دنیوی در تنگنا و مضیقۀ یکسانی قرار دارند. این دو نباید از هم جدا باشند. هر دو باید آگاه باشند که هستی جداگانه هر یک، نشان وضعیت و هستی اضطراری آن دو است و هر دو در دین به معنی اعم آن و در تجربه مسئله غایی ریشه دارند. هرگاه این نکته دریافته شود، خصومت دین و دنیا از میان بر می‌خیزد و فیصله می‌یابد و دین جایگاه راستین خویش را در حیات معنوی انسان، یعنی در ژرفای آن باز می‌یابد و از درون این ژرفا به همه نقش‌های روح بشر، جوهر و معنای غایی و نیروی دآوری و شجاعت آفرینش را ارزانی می‌دارد.^۱

تیلیش معتقد است پی‌آمد تلقی و برداشتی وجودی از دین، از میان رفتن ورطه میان قلمرو قدسی و عرفی است. او می‌گوید:

اگر دین همان حالت رهاشدن به دست نوعی دلبستگی غایی است، دیگر این حالت محدود و منحصر به قلمروی خاص نیست... همه عالم محضر و حریم خداست؛ هر روزی، روز خدا و هر شامی، شام خدا و هر کاری، تحقق رسالتی الهی و هر مسرتی، مسرت خداست. در همه دلبستگی‌های کوچک، آن دلبستگی غایی حضور دارد و آنها را تقدس می‌بخشد.^۲

او نتیجه می‌گیرد که در چنین رهیافتی، قلمرو دینی و عرفی به لحاظ ذاتی از یکدیگر جدا نیستند، بلکه در درون یکدیگر حضور دارند.^۳

۱. پل تیلیش، پیشین، صص ۱۶-۱۷.

۲. همان، ص ۴۹.

۳. همان.

هر چند نگرهٔ تیلش برای نجاتِ ادیان از قرار گرفتن در مسیر سیلاب عرفی شدن راه حل نویدبخشی به نظر می‌رسید، لیکن چون متضمن نوعی تحول جوهری در بنیاد هستی‌شناسی و جهان‌بینی مسیحی بود و در واقع به انقلاب عمیق آموزه‌ای و کلامی در مسیحیت نیاز داشت، چندان توجهی را در این سنت دینی به سوی خویش جلب نکرد.^۱ با این حال، تبیین و راه حل ارائه شده از سوی تیلش برای سنت‌های دینی غیرمسیحی، پیام و راهکارهایی در بردارد که محل توجه و تأمل جدی است.

فحوای نخست مدعای تیلش آن است که عرفی شدن به جز عوامل بیرونی، به شدت از نوع نگاه و تعامل دین با دنیا متأثر است و نتیجهٔ دوم این که چنانچه به جای رویکرد تجزی‌گرا و دنیاگریز مسیحی، رهیافتِ انضمامی و تفاهمی وجودی دربارهٔ امور قدسی و عرفی و میان ساحات دینی و دنیوی برقرار باشد، لزوماً به چنان‌سرنوشتی که جامعهٔ مسیحی غربی بدان دچار شد و باعث هبوط و بیگانه‌گشتگی انسان گردید،^۲ نخواهد انجامید.

از تبیین او این سخن ناگفته نیز قابل استنباط است که ادیان «جامع‌نگر» و «انداماجی» که در آنها امور قدسی و عرفی به هم ممزوج و آمیخته و مدغم‌اند و نه ساحات مجزا، بلکه ابعاد و جنبه‌های به یکدیگر وابستهٔ یک امر را تشکیل می‌دهند^۳ و در آموزه‌هایشان آخرت، پی‌آمد دنیاست^۴ و حیات این جهانی مقدمهٔ ضروری و کشتزار آن جهان،^۵ لزوماً مشمول نسخهٔ از پیش پیچیده‌شدهٔ فرایند عرفی شدن، به آن صورتی که در غرب واقع شده است، نمی‌شوند.

از عیسی تا مسیح (ع)^۶

مسیحیت پس از پذیرش دو تغییر جهت عمده در آموزه‌های نخستین، یعنی بنیادگذاری

۱. جرالد براوتر در تأیید ضمنی همین کم‌اقبالی به نگرش دینی پل تیلش در محیط مسیحی می‌گوید: «چنین الهیدانی را در محیط آمریکا به آسانی درک نمی‌کردند و ارج نمی‌نهادند.» رک: آینهٔ ادیان، ترجمهٔ احمدرضا جلیلی (چاپ اول، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، قم، ۱۳۷۸)، ص ۳۵.
 ۲. پل تیلش، پیشین، ص ۵۰.
 ۳. در قرآن آمده است: «مَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَىٰ فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَىٰ...» (سورهٔ اسراء، آیه ۷۲).
 ۴. حضرت علی (ع)، در خطبهٔ ۱۵۳ نهج البلاغه در نسبت میان دین و دنیا می‌فرماید: «كَمَا تَدْبُرُ ثَدَانُ وَ كَمَا تَزْرَعُ تَحْصُدُ وَ مَا قَدَّمْتُ الْيَوْمَ قَدَّمَ عَلَيْهِ غَدًا». ۵. و حدیث نبوی است که می‌گوید: «الدُّنْيَا مَرْزَعَةُ الْآخِرَةِ».
 ۶. مسیح لغتی است عربی، معادل Christ انگلیسی و فرانسه، *Christus* لاتینی، *Khristos* یونانی و ماشیح عبری. مسیح اسم عام و به معنای «مسیح‌شده» و «تدیه‌شده»، یعنی با روغن متبرک‌شده، است و با عیسی (Jesus) یا یسوع که اسم خاص است، فرق دارد. منظور از مسیح در این متن همان عیسای ناصری است.

آیین و معبد جدید، و روآوری به سمت دنیا، سرگذشتی متفاوت از آنچه مسیح (ع) طی دوران کوتاه رسالتش تعلیم می‌داد و وعده می‌کرد، یافت. در تاریخ آغازین مسیحیت، چند رویداد مهم وجود دارد که سهم سرنوشت‌سازی در آینده این دین داشته و حکم نقاط عطف را در مسیر حرکت آن پیدا کرده است. مسیحیت در این گردنه‌های حساس و پیچ‌های تند تاریخ، گاه از آموزه‌های نخستین دور و گاه بدان نزدیک می‌شده است؛ اما مثل تمامی ادیان و ایدئولوژی‌های بشری که همواره با فاصله‌ای از حقیقت خویش تحقق یافته‌اند، هیچ‌گاه در همان مجرا و مسیر آرمانی خویش قرار نگرفت و راه نپیمود.

بدیهی است بررسی و اثبات این مدعا که روندها و اقتضائات تاریخی با مسیحیت، به عنوان یک جریان دینی - اجتماعی ساری در بستر تاریخ، چه کرده‌اند، مستلزم آن است که ابتدا روح و جوهر اصیل^۱ و عناصر مقوم آن شناسایی شوند تا بر حسب آن بتوان از رفت و بازگشت‌ها، از تأثیرگذاری و تأثیرپذیری‌ها و از بودن و شدن‌های این دین در سیورورت و تحقق تاریخی خویش سخن گفت و احياناً از اصالت یا انحراف و دورافتادگی مسیحیت از مسیر اصلی آن در دنیای جدید تصویری ارائه کرد. تلاش ما در این کار در قالب یک مطالعه پدیدارشناسانه می‌گنجد؛ از این رو، بی آن‌که خود را درگیر بحث‌های کلامی و تفسیری با اهداف حقیقت‌یابانه کنیم و یا به حجیت‌های آزمون‌ناپذیر درون‌دینی متوسل شویم، با رجوع به متون مقدس پذیرفته شده در میان تمامی پیروان این دین،^۲ اصلی‌ترین شاخص‌های معرف و عناصر مقوم آن را که از نظر ما مهم‌ترین عناصر زمینه‌های عرفی شدن مسیحیان و جامعه مسیحی بوده است، استخراج و معرفی خواهیم کرد.^۳

۱. اصطلاح اصیل در این جا فاقد هرگونه بار ارزشی است و چیزی جز معنای «اولیه» از آن مستفاد نمی‌شود.

۲. تمامی مسیحیان، اعم از کاتولیک و پروتستان و ارتدکس، متن واحدی را که حاوی چهار انجیل و یک گزارش از اعمال رسولان و متنی از یوحنا به نام مکاشفه و بیست و یک رساله از رسولان است و تحت عنوان عهد جدید شناخته می‌شود، قبول دارند. فرقه‌هایی که به اناجیل و متن‌های دیگری به جز موارد مذکور اعتقاد دارند، اقلیت‌هایی هستند که در مقابل جریان غالب مسیحیت، از اعتبار و اهمیت چندانی برخوردار نیستند. در این باره رک: توماس میشل، کلام مسیحی، ترجمه حسین توفیقی (چاپ اول، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، قم، ۱۳۷۷)، ص ۲۶.

۳. توجه شود که مطالعه ما درباره مسیحیت و بررسی زمینه‌ها و واکنش‌های آن در برابر جریان عرفی شدن، به هیچ رو متوط به اثبات صحت دعوی مسیحیان درباره وحیانی بودن عین عبارات یا مضمون کتاب مقدس، آسمانی بودن عیسی مسیح (ع) و درستی وقایع تاریخی مذکور در اناجیل نیست؛ بلکه موضوع کار آن، همان دینی است که چنین عقاید درست و نادرستی در اطراف آن شکل گرفته، گسترش یافته و سالیانی دراز بر ذهن و احساس و عمل پیروان خویش اثر گذاشته است. لذا ضمن

عیسی که بود؟

اگر از نتیجه حاصل از نقادانه‌ی تاریخی برونو بائر که وجود تاریخی شخصیتی به نام عیسی را کلاً مورد تردید قرار داده است و نفی می‌کند،^۱ درگذریم، به دسته دیگری از ناقدین می‌رسیم که برای شناختن شخصیت واقعی عیسی تاریخی^۲ به سراغ منابع و مکتوبات غیرمسیحی رفته‌اند. تلاش کسانی چون دیوید فردریک اشتراوس در کتاب زندگی عیسی (۱۸۳۵)، ارنست رنان در کتابی به همان نام (۱۸۶۳) و آلبرت شوایتزر در کتاب در جست‌وجوی عیسی تاریخی (۱۹۰۶) بنا بر این اعتقاد شکل گرفت که نویسندگان اناجیل، بر حسب ایمان و علاقه خویش، در شرح حال واقعی عیسی دستکاری‌هایی کرده‌اند و بر وقایع پیرامون این شخصیت تاریخی افزوده‌اند. ولف در کتاب درباره مفهوم انجیل‌ها با توسل به این شبهه که وجود تاریخی عیسی و اتفاقاتی که پیرامون این شخصیت رخ داده است، مورد توجه و اعتنای هیچ یک از فلاسفه و مورخان مشهور این دوره مثل سنکا، فیلسوف رومی، تاسیت، و سوه‌تن، دو مورخ رومی، و همچنین شعرای مشهور این عصر قرار نگرفته است، نتیجه می‌گیرد که اساساً وجود تاریخی چنین شخصیتی مورد تردید است. او استناد مسیحیان به نقلی از کتاب یوسیفوس فلاویوس را، که تألیف سال ۹۰ میلادی است، مشکوک و افزوده خود مسیحیان می‌داند. ولف حتی در وجود تاریخی رسولانی چون پولس هم تردید می‌کند.^۳

هوردن می‌گوید که نگاه نقادانه به صدر مسیحیت باعث شد تا در قرن نوزدهم ده‌ها شرح حال برای عیسی نوشته شود و در آنها چهره واقعی عیسی، عرفی و غیر مقدس و به دور از معجزات و تعالیم لاهوتی و کاملاً متفاوت با فرزند خدا، آن‌چنان که در اناجیل

→ مهم و ارزشمند دانستن بحث‌های کلامی و نقدهای برون‌دینی به مسیحیت، بررسی خویش را بر پیش‌فرض‌های آنها مبتنی نکرده و بر نتایج حاصل از آنها متکی نساختم. از این رو، حتی اثبات این که مسیحیت چیزی نیست جز تغییر نام تعالیم روانی و آموزه‌های سنکا (ف. ۶۵)، فیلسوف هم‌عصر عیسی، و همچنین قبول این مدعا که رسولان و آباء کلیسا، در محتوای آموزه‌های اصیل مسیح (ع) دستکاری‌های مهمی کرده‌اند و برخی از اصول آن را به نفع خویش و با تشخیص خود، حذف و اصلاح کرده‌اند، کمترین لطمه‌ای به هدف این مطالعه نخواهد زد. اشارات ما در طول کار به نحو گذرا به برخی از این استشکالات، صرفاً به جهت آشنایی بیشتر با زمینه‌ها و عوامل تحولات پدیدآمده در مسیحیت است و لااقل در این کار، هیچ نتیجه دیگری از آن منظور نشده و نیست.

۱. کارل کائوتسکی، بنیادهای مسیحیت، ترجمه عباس میلانی (کتاب‌های جیبی، تهران، ۱۳۵۸)، ص ۳۵.

2. Historical Jesus

۳. گری ولف، درباره مفهوم انجیل‌ها، ترجمه محمد فاضی (انتشارات فرهنگ، تهران، ۱۳۵۶)، صص ۶۷، ۶۲ و ۸۹.

آمده است، ترسیم شود.^۱ البته این قبیل تلاش‌ها به شرط رعایت اصل بی‌طرفی و به قصد کشف یک حقیقت تاریخی، فی‌نفسه ارزشمند و مفید است و در زمرهٔ کاوش‌های علمی مفید به‌شمار می‌آید؛ لیکن در تغییر آنچه به دنبال آن در ذهنیت معاصران و تابعان عیسی ثبت شده و سپس همچون یک روایت مقدس، سینه به سینه منتقل گردیده و سنت و تمدن بزرگی به نام مسیحیت را پدید آورده است، کوچک‌ترین تأثیری ندارد.^۲ به واقع نیز آنچه تعالیم یک مبلغ یهودی را به یک دین تاریخی و جهانی بدل ساخت و تاریخ مسیحیت را با تمام فراز و نشیب‌هایش شکل داد، همان عیسی مسیح (ع) اناجیل است، حتی اگر وجود تاریخی او از مجرای چنین مطالعاتی مورد سؤال و تردید قرار گیرد.^۳ از این رو، در پاسخ به سؤال «عیسی که بود؟» لاجرم به همین منابع مقدس که شکل‌دهندهٔ تصویر ذهنی مسیحیان و باور شایع مسیحیت از منجی خویش است، رجوع خواهیم کرد. عیسی در بیت‌لحم در استان یهودیه از مادری به نام مریم به دنیا آمد. متی می‌گوید نام پدر او یوسف بود^۴ و چهار برادر به نام‌های یعقوب،^۵ یوسف، شمعون و یهوذا^۶ و تعدادی

۱. ویلیام هوردن، راهنمای الهیات پروتستان، ترجمهٔ طاطه‌وس میکائیلان (چاپ اول، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۸)، صص ۳۷-۳۹.

۲. اریک فروم نیز در مطالعهٔ خود دربارهٔ تأثیر عوامل اجتماعی - روانی بر تحولات اعتقادی مسیحیت در سده‌های نخست، بحث عیسی تاریخی را در برانز قرار داده و از آن درگذشته است. رک: جزم‌اندیشی مسیحی، ترجمهٔ منصور گودزی (مروارید، تهران، ۱۳۷۸)، ص ۶۲.

۳. کی‌برکه‌گور می‌گوید: ایمان دینی لزوماً نسبتی با شناخت واقعی تاریخی که از طریق پژوهش‌های تاریخی احراز شده باشد، ندارد؛ چنان‌که ایمان حواریون به مسیح، نهادهٔ عیسی تاریخی که با او زیسته‌اند، نیست، بلکه ناشی از آن مسیحی است که پس از مرگ عیسی متولد شد (رک: کارل یاسپرس، مسیح، ترجمهٔ احمد سمیعی، چاپ اول، خوارزمی، تهران، ۱۳۷۳، صص ۵۹-۶۰). یاسپرس می‌گوید: با این‌که سرگذشت عیسی در حاشیه و سایه‌روشن جهان هلنی - رومی قرار دارد و به لحاظ تاریخی همانند بسیاری از افراد و فرق و جریان‌ها در گوشه و کنار جهان باستان است، اما این سؤال همچنان باقی است که چرا از میان آن همه، فقط سرگذشت عیسی است که چنین پُرشور تداوم می‌یابد (رک: همان، صص ۴۲-۴۳).

۴. مسیحیان معتقدند که مریم هنگامی که عیسی را باردار شد، باکره بود. کاتولیک‌ها اعتقاد دارند که او تا آخر عمر باکره باقی ماند و لذا اقوال کتاب مقدس دربارهٔ وجود پدر، برادران و خواهران عیسی را به گونهٔ دیگری تفسیر می‌کنند؛ درحالی‌که پروتستان‌ها بکارت مریم را به ولادت عیسی محدود می‌کنند و معتقدند که مریم پس از تولد عیسی، صاحب فرزندان از یوسف گردیده است و لذا تعبیر اناجیل دربارهٔ پدر، برادران و احیاناً خواهران وی نیازمند هیچ تفسیر غیرلفظی نیست. برای تفصیل در این باره نگاه کنید به: توماس میشل، پیشین، ص ۶۷؛ و همچنین به: عبدالحسین زرین‌کوب، در قلمرو وجدان (چاپ دوم، سروش، تهران، ۱۳۷۵)، صص ۲۱۱-۲۱۲.

۵. در عهد جدید از چند یعقوب نام برده شده که یکی پسر اسحاق از اجداد عیسی است؛ دوتای دیگر، یعنی پسر زبیدی و پسر حلفی از حواریون‌اند. چهارمی که از او گاهی به عنوان پسر مریم و گاهی برادر عیسی یاد می‌شود، همان کسی است که پس از مصلوب شدن عیسی به او ایمان آورد و در عهد رسولان، عهده‌دار ریاست کلیسای اورشلیم شد.

۶. یهوذا برادر ناتنی عیسی است؛ ظاهراً او هم مانند یعقوب پس از مصلوب شدن عیسی به او ایمان می‌آورد. مربل می‌نویس

خواهر داشت^۱ (۵۵:۱۳). لوقا می‌گوید در کودکی او را به اورشلیم برده‌اند (۲: ۲۲) و از آن‌جا به موطن اجدادی‌اش، ناصره، از توابع استان جلیل، بازگشته‌اند. عیسی دوران رشدش را در همین شهر بوده است و در دوازده سالگی به اورشلیم آمده و مجدداً به ناصره بازگشته است.^۲ (لوقا، ۲: ۳۹-۴۲). او در سی سالگی^۳ برای تعمیدشدن به دست یحیی، به بیت‌عبره در ساحل رود اردن و در استان یهودیه باز می‌گردد (یوحنا، ۱: ۲۸). خانواده عیسی و حتی مادرش مریم که بعدها به واسطه زادن چنین فرزند مبارکی بسیار مورد احترام مسیحیان قرار گرفت،^۴ حضور و نقش فعالی در طی سال‌های کوتاه رسالت عیسی (ع) در همراهی با او ندارند و در اناجیل هم جز در مواردی معدود، و آن هم نه چندان خوش‌بینانه و با اهمیت، یادی از ایشان نمی‌شود.^۵ عیسی در سفری به موطن خود، شهر ناصره، هنگامی که با بی‌اعتنایی و بی‌مهری اهالی آن‌جا مواجه می‌شود، می‌گوید: «پيامبر را همه جا گرامی می‌دارند، مگر در شهر خودش و میان خویشاوندان و خانواده‌اش» (مرقس، ۶: ۴). ظاهراً رابرت هیوم با نظر به همین واقعیت منعکس شده در اناجیل می‌گوید: نه تنها اهالی شهر او [عیسی] پذیرای دعوت او

→ یکی از رساله‌های عهد جدید را به او منسوب دانسته که به نظر می‌رسد، مرتکب خطا شده است. رک: مریل سی‌تنی، معرفی عهد جدید، ترجمه ططاووس میکائیلان (حیات ابدی، بی‌تا)، ص ۱۰۸.

۱. یاسپرس می‌گوید: عیسی چهار برادر و چهار خواهر داشت. رک: کارل یاسپرس، پیشین، ص ۲۶.

۲. روایت متی از این دوره با آنچه لوقا آورده، متفاوت است. او می‌گوید که والدین عیسی به دلیل خوف از تصمیم هیروдіس که در صدد قتل عیسی در کودکی بود، به مصر گریختند و پس از مرگ هیروдіس به ناصره بازگشتند (۱۳: ۲ و ۲۱-۲۳).

۳. لوقا می‌گوید: «عیسی تقریباً سی ساله بود که خدمت خود را شروع کرد» (۳: ۲۳).

۴. به‌جز موارد مذکور، بیش از دو جای دیگر از مریم، مادر عیسی یاد نمی‌شود. یک بار در انجیل یوحنا، وقتی از زنان پای صلیب نام می‌برد، می‌گوید که یکی از آن مریم‌ها، مادر عیسی بوده است (۱۹: ۲۵)؛ و بار دوم، لوقا در اعمال رسولان از حضور مادر عیسی در جمع حواریون و پیروان خاص، پس از بازگشت از کوه زیتون که مسیح (ع) از آن‌جا به آسمان رفت، یاد می‌کند (۱: ۱۴). فروم می‌گوید که در عهد جدید، مریم بر مردم عادی امتیازی ندارد، اما در ادوار بعدی اهمیتی در حد «مادر خدا» پیدا می‌کند و مورد احترام و پرستش مسیحیان قرار می‌گیرد. رک: اریک فروم، پیشین، صص ۱۰۳-۱۰۴؛ نیز به: عبدالحسین زرین‌کوب، پیشین، صص ۲۱۱-۲۱۲.

۵. در انجیل متی آمده است که: «یک نفر برای عیسی پیغام آورد که آنها [مادر و برادرانش] بیرون در منتظرند. عیسی گفت مادر من کیست، برادرانم کیستند؟ بعد به شاگردانش اشاره کرده و گفت اینها هستند مادر و برادران من. بعد اضافه کرد هر که از پدر آسمانی من اطاعت کند، برادر و خواهر و مادر من است» (۱۲: ۵۰-۴۸). شاید غرض متی از آوردن این روایت، نشان دادن اهمیت قربت‌های ایمانی نسبت به قربت‌های خونی در نزد عیسی مسیح (ع) بوده باشد و توان به روشنی بی‌اعتنایی عیسی به خانواده‌اش را از آن استنباط کرد. لیکن با توجه به قول یوحنا مینی بر ایمان نیاوردن برادرانش در طول حیات زمینی وی، احتمال دوم هم تأحدی وارد است. فیضی می‌گوید که مادر عیسی نیز در هنگام شهادت وی بر روی صلیب ایمان آورده است. رک: محمدعلی فیضی، تاریخ دیانت مسیح (کیهان، تهران، ۱۳۴۰)، ص ۲۲.

نبودند، بلکه خانواده‌اش نیز در قبول ادعاهای او بلا تکلیف بودند.^۱ یوحنا می‌گوید: «حتی برادرانش به او ایمان نداشتند» (۷: ۵).

درباره طول مدت رسالت بشارتی عیسی که با غسل تعمید در نهر اردن به دست یحیای تعمیددهنده آغاز و به واقعه مجازات مرگ بر صلیب ختم شد، اقوال مختلفی وجود دارد که از چند ماه کمتر و از سه سال بیشتر نیست.^۲ عیسی پس از تعمید، چهل روز را در بیابان‌ها سپری کرد و پس از آن همچون شبانی که در پی گوسفندان ریمیده خویش باشد،^۳ سفر بشارتی خود را آغاز کرد و در طی این مدت، هیچ وطن و کاشانه‌ای برای خویش اختیار نکرد.^۴ براساس آنچه در اناجیل آمده است، شعاع سفرهای او، به جز اورشلیم، دو استان جلیل و یهودیه است. ساکنان شهرها و روستاهایی که در معرض بشارت‌های عیسی قرار گرفتند، جز در یک نقطه، تماماً یهودی‌اند. عیسی در این بشارت‌ها خود را فرستاده‌ای برای نجات بنی اسرائیل می‌خواند. او به حواریون خویش چنین حکم می‌کند که: «پیش غیر یهودی‌ها و سامری‌ها نروید... فقط پیش قوم بنی اسرائیل که گوسفندان گمشده خدا هستند، بروید» (متی، ۱: ۵-۶). عیسی خود در مقابل درخواست یک زن کنعانی برای مساعدت به دختر بیمارش می‌گوید: «از طرف خدا فرستاده شده‌ام تا به یهودی‌ها کمک کنم، نه به غیر یهودی‌ها...» (متی، ۱۵: ۲۴). اما حواریون با ابتکار خویش، و البته با استناد به فرمانی از سوی مسیح (ع)^۵ در روزی که پس از مرگش بر یازده حواری ظاهر شد، حصار محدود مخاطبان یهودی را شکستند و

۱. رابرت هیوم، ادیان زنده جهان، ترجمه عبدالرحیم گواهی (چاپ پنجم، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، ۱۳۷۶)، ص ۳۴۰.

۲. برای تفصیل در این باره نگاه کنید به: فندر، سنجش حقیقت (بدون مشخصات مترجم و ناشر، ۱۹۳۴)، صص ۱۱۶-۱۱۹؛ کارل یاسپرس، پیشین، ص ۲۷؛ مریل سی‌تی، پیشین، ص ۲۹ و ۳۰؛ کنت آستر، دید کلی از خدا و انسان، (بنیاد ادونتیست، تهران، ۱۳۵۶)، صص ۲۱۰-۲۲۳.

۳. در نامه به عبرانیان، به عنوان «شبان اعظم گوسفندان» (۱۳: ۲۱ - ۲۰) و در نامه اول پطرس به عنوان «شبان اعظم» (۵: ۴) خوانده شده است. «گوسفندان ریمیده خداوند»، شاید اشاره به پیروان بحبی پس از به شهادت رسیدن وی دارد؛ چرا که بیشتر پیروان اولیه عیسی را همین افراد تشکیل می‌داده‌اند. ر.ک: محمدعلی فیضی، پیشین، ص ۵.

۴. عیسی مسیح (ع) درباره خود می‌گوید: «رواها برای خودشان لانه دارند و پرنندگان آشیانه؛ اما من که مسیح هستم، جایی را ندارم که استراحت کنم» (متی، ۸: ۳۰).

۵. «تمام اختیارات آسمان و زمین به من داده شده است. پس بروید و تمام ملت‌ها را شاگرد من بسازید و ایشان را به اسم پدر و پسر و روح پاک خدا غسل تعمید بدهید» (متی، ۲۸: ۱۸-۱۹). درباره تجویز جهانی شدن بشارت مسیح (ع) ر.ک: (مرقس، ۱۶:

بشارت را جهانی ساختند. پولس که خود را رسولی برای نجات غیریهودیان می دانست،^۱ در سفر تبشیری دومش به همراه سیلاس، بشارت مسیح (ع) را به فیلیپی، تسالونیکی، آتن و قرنتس بُرد.

عیسی خود را نسخ‌کننده ادیان پیشین و پیام‌آور آیینی جدید ندانست، بلکه تکمیل‌کننده تورات موسی و به انجام‌رساننده کتب انبیا معرفی کرد.^۲ یاسپرس می‌گوید که عیسی هیچ آیین پرستش جدیدی بنیاد نهاد؛ نه سازمانی را پایه گذاشت، نه امتی و نه کلیسایی. او در جامعه یهود با یهودیت، انبازی کرد و هرگز به دلش راه نیافت که از ایمان یهودی بگسلد.^۳ به‌همین‌رو، آیین عیسی را در آغاز و تا قبل از بردن بشارت به میان غیریهودیان و بروز اختلاف بین مسیحیان یهودی و غیریهودی، به عنوان یکی از فِرَق یهودی می‌شناختند.

عیسی هیچ‌گاه شریعتی همچون شریعت موسی، که بر هر جزئی از حیات فردی و اجتماعی مؤمنان تکلیفی معین می‌کرد، با خود نیاورد و به جز پرستش خدای یگانه، توبه از گناهان، رعایت تقوا و بذل محبت و دستگیری از ضعیفان هیچ حکمی صادر نکرد و هیچ امارتی برپا نکرد و با هیچ حاکمی نیامیخت و به هیچ قدرتی در نیامیخت و جز برپایی «ملکوت آسمان»، هیچ وعده دیگری برای نجات در زمین به پیروان خویش نداد.^۴ مجموع اوامر و نواهی عیسی از چند دستور اخلاقی که در غالب ادیان پیش از او و پس از او نیز بدان توصیه شده است، فراتر نمی‌رود: آدم نکش؛ زنا نکن؛ دزدی نکن؛ دروغ نگو؛ به پدر و مادرت احترام بگذار؛ دیگران را مثل خودت دوست‌بدار (متی ۱۹: ۱۸-۱۹)؛ از مالت به فقرا انفاق کن (متی ۱۹: ۲۰-۲۱)؛ و از گردن‌فرازی و ریاکاری پرهیز نما (متی ۲۳: ۵-۱۲). تنها تعلیم مناسبی او نیز همین فعلی است که در شام آخر خویش با حواریون انجام داده است و در آن، تکه نان و ظرف شرابی را بین شاگردان قسمت کرده و برحسب قول لوقا، آن را نمادی از شریک شدن مؤمنان در بدن و خون خود دانسته است (۲۲: ۱۹-۲۰).

۱. پولس در نامه به مسیحیان روم می‌گوید: «همان‌طور که می‌دانید، خدا مرا به عنوان فرستاده مخصوصی برای غیر یهودیان انتخاب کرده است» (۱۱: ۱۳).

۲. فکر نکنید که من آمده‌ام تا تورات موسی و نوشته‌های پیغمبران دیگر را منسوخ کنم. من آمده‌ام تا آنها را تکمیل کنم و به انجام برسانم» (متی، ۵: ۱۷).
۳. کارل یاسپرس، پیشین، صص ۳۵-۴۲.

۴. برای تفصیل در این باره نگاه کنید به: و. م. میلر، تاریخ کلیسای قدیم در امپراطوری روم و ایران، ترجمه علی نخستین (چاپ دوم، انتشارات حیات ابدی، ۱۹۸۱)، صص ۲۷-۴۰؛ ه. یارتز و ه. بکر، تاریخ اندیشه اجتماعی، ترجمه جواد بوسفیان و علی اصغر مجیدی (کتاب‌های جیبی، تهران، ۱۳۵۸)، ص ۲۷۸.

عیسی تصویری از خود داشت و تصورات متفاوتی نیز از خود باقی گذاشت. یاسپرس با طرح سؤالاتی درباره آخرین آمدن عیسی به اورشلیم و قراردادن آگاهانه خود در معرض خطر و عدم هرگونه مقاومت و دفاع جدی از خود، وارد بررسی این موضوع می‌شود که اساساً عیسی چه تصویری از خود داشته است. او با آوردن مستندات از اناجیل، می‌گوید که عیسی خود را «پیامبر»، «پسر انسان»، «پادشاه یهود»، «مسیح» و «پسر خدا» می‌دانسته است و مدعی می‌شود که از کنار هم گذاشتن تمامی این تعبیرات، که همگی نیز از اناجیل قابل استخراج است، جوینده حقیقت به‌راستی سرگشته و حیران می‌ماند.^۱ یاسپرس با اظهار عجز از پی بردن به تصور عیسی از خود از این طریق، تلاش می‌کند تا بفهمد عیسی چه کسی نبود و بالاخره به این نتیجه می‌رسد که او «فیلسوفی» دارای اندیشه‌ای مدون، «مصلح اجتماعی» دارای برنامه روشن برای این دنیا، «مرد عمل و سیاست» برای دگرگون ساختن اوضاع و در انداختن طرحی نو نبوده است. عیسی «قهرمان» و «نابغه» هم نیست و با استناد به قول خویش، حتی بنیانگذار یک دین جدید هم نبوده است.^۲

آنچه برای این مطالعه اهمیت دارد، تلقی دیگران از عیسی مسیح (ع) است که البته تا حد زیادی تحت تأثیر تصور عیسی از خود و ابرازات بیرونی این تصور شکل گرفته و از طریق متون مقدس منتقل شده است. عیسی در عهد جدید با القاب و اوصاف مختلفی معرفی شده است: «پیامبر»،^۳ «خداوند»،^۴ «یگانه فرزند خدا»،^۵ «پسر خدا»،^۶ «پسر انسان»،^۷ «بره‌ای بی‌گناه و بی‌عیب و لک»،^۸ «بره خدا»،^۹ «شبان اعظم گوسفندان»،^{۱۰} «شبان اعظم»،^{۱۱} «شبان نیکو»،^{۱۲} «کاهن اعظم»،^{۱۳} «استاد»،^{۱۴} «استادِ توانا»،^{۱۵} «کلمه»،^{۱۶} «کلمه خدا»،^{۱۷} «راه»،^{۱۸} «راه حقیقت»،^{۱۹} «زندگی»،^{۲۰} «در»،^{۲۱} «درِ نجات»،^{۲۲} «درِ گوسفندان»،^{۲۳} «نان

۱. کارل یاسپرس، پیشین، صص ۲۷-۳۲.

۲. همان، صص ۳۵-۳۷.

۳. مرقس، ۶: ۴.

۴. عبرانیان، ۱: ۱۴.

۵. متی، ۱۱: ۱۸ و مرقس، ۱۰: ۴۵.

۶. عبرانیان، ۱: ۴.

۷. یوحنا، ۱: ۲۹.

۸. اول پطرس، ۱: ۱۹.

۹. عبرانیان، ۱۳: ۲۰-۲۱.

۱۰. یوحنا، ۱: ۱۱.

۱۱. اول پطرس، ۵: ۴.

۱۲. عبرانیان، ۴: ۱۴.

۱۳. لوقا، ۲۴: ۱۹.

۱۴. یوحنا، ۲۰: ۱۶.

۱۵. یوحنا، ۱: ۱.

۱۶. یوحنا، ۱۴: ۶.

۱۷. مکاشفه، ۱۹: ۱۳.

۱۸. یوحنا، ۱۴: ۶.

۱۹. یوحنا، ۱۰: ۶.

۲۰. یوحنا، ۱۴: ۶.

۲۱. یوحنا، ۱۰: ۹.

۲۲. یوحنا، ۱۰: ۶.

۲۳. یوحنا، ۱۰: ۷.

حیات»،^۱ «نان واقعی»،^۲ «نور عالم»،^۳ «ستاره صبح»،^۴ «سنگ زاویه گران بهای خانه خدا»،^۵ «درخت مو واقعی»^۶ و...

بدیهی است که بسیاری از این تعابیر و عناوین، مفهومی نمادین و رمزی دارند و هنگام استعمال، بیش از معنای ظاهری، به مضمون معنوی آن نظر بوده است؛ لیکن چه در معنای ظاهری و تحت‌اللفظی آن و چه در فحوای مجازی و خفی، گویای تلقی و انتظاری است که از عیسی وجود داشته است - در درجه نخست، نزد حواریون و سپس مسیحیانی که از طریق ایشان مسیح (ع) را شناخته‌اند و حفظ کرده‌اند و به آیندگان انتقال داده‌اند. رابرت هیوم، که با احصای عناوین غیر لاهوتی عیسی چون «فرزند انسان» و «فرستاده خدا» در کتاب مقدس، سعی دارد تا این شبهه را که عیسی مسیح (ع) خود را خدا دانسته است، رفع کند، اقرار می‌کند که از هر چهار انجیل چنین استنباط می‌شود که تأثیری که عیسی بر روی مشاهده‌کنندگان خویش می‌گذاشت، این بود که او «پسر خدا» است.^۷ این که یاسپرس در مواجهه با القاب گونه‌گون و فراوان، از کشف حقیقت کیستی عیسی، اظهار عجز کرده و خود را سرگردان یافته است، چندان اهمیت ندارد؛ مهم آن است که مسیحیان مؤمن، چه آنان که با او زیسته بودند و چه آنان که از طریق گزارش‌های شفاهی و مکتوب این تجربه زیسته با مسیح (ع) آشنا شده‌اند، از این بسیاری و تنوع اوصاف، متحیر نمانده‌اند؛ بلکه تمامی آنها را معرف و مقوم شخصیت حقیقی عیسی مسیح (ع) یافته‌اند.

به هر صورت، تصویری که بلافاصله پس از مصلوب شدن عیسی توسط حواریون و رسولان از او ساخته و معرفی شد و در مواعظ تبشیری، رسائل و سرگذشت‌نامه‌های عیسی (اناجیل) ضبط و ماندگار گردید، مبتنی بر انگاره لاهوتی مسیح (ع) بوده است. تیلش این انتقال از عیسی به مسیح (ع) را با تعبیری موجز چنین بیان کرده است که: «او پیروزمندانه وحدت خویش را با خدا حفظ و عیسی را قربانی مسیح کرد».^۸ فروم نیز مدعی است که برداشت مسیحیان درباره عیسی مسیح (ع) تحت تأثیر تحولات اقتصادی - اجتماعی

۱. یوحنا، ۶: ۳۵.

۲. یوحنا، ۶: ۳۵.

۳. یوحنا، ۸: ۲.

۴. دوم پطرس، ۱: ۱۹.

۵. اول پطرس، ۲: ۶.

۶. یوحنا، ۱: ۱۵.

۷. رابرت هیوم، پیشین، ص ۳۴۶. برخلاف نظر هیوم، منشأ رواج این تلقی، غالباً انجیل یوحنا دانسته شده است؛ چرا که سه

انجیل معروف به «اناجیل هم‌نوا»، عاری از این تعابیر و برداشت‌ها درباره عیسی است.

۸. بل تیلش، پیشین، ص ۴۹.



جامعه روم و تبعات روانی آن بر اقشار فرودست اجتماعی، دستخوش دگرگونی شده است و از سده دوم به بعد است که نظریه «خدا بودن ازلی» مسیح (ع) غلبه پیدا کرده است. او معتقد است که مسیحیان اولیه به «فرزندخواندگی» عیسی از سوی خداوند اعتقاد داشتند؛ یعنی چنین می‌اندیشیدند که عیسی وجودی انسانی داشته که پس از برانگیخته شدن و یا پس از مصلوب شدن به مقام الهی نائل آمده و از سوی خداوند به فرزندی پذیرفته شده است. در عین حال، فروم می‌پذیرد که آنچه بعدها در شورای نیقیه (۳۲۵ میلادی) به تصویب رسید و عقیده رسمی مسیحیان گردید، این اعتقاد بود که: «هیچ انسانی تا مقام خدایی بالا نرفت، بلکه خدایی برای انسان شدن پایین آمد».^۱

شرارد معتقد است که اساساً بدون چنین اعتقادی، مسیحیت عاری از معناست.^۲ رابرت هیوم نیز که تلاش دارد با ذکر و احصای خصوصیات انسانی ذکر شده از عیسی در اناجیل، جنبه بشری وی را تقویت کند، در برابر همان ابهام و شاید ابهامی که در ذات این موضوع نهفته است، متوقف می‌ماند و چنین اعتراف می‌کند که از یک طرف، عیسی مسیح (ع) به نحو اصیل و قابل تحسینی یک فرد انسانی است و از طرف دیگر، اصالتاً الهی است؛ او ترکیب روشنی از فرزند بشر و همچنین فرزند ازلی خداوند است.^۳ و بالاخره راه برون‌شدن از این پارادکس را در این می‌بیند که بگوید: «... او برادر بزرگتر همه انسان‌هاست...».^۴ دکتر فندر نیز در حالی که مسیح (ع) را انسان، پسر انسان، و انسان کامل معرفی می‌کند، می‌گوید او جنبه ألوهیت نیز داشت. فندر معتقد است که ذات الهی و طبیعت بشری در عیسی مسیح (ع) متحد شده بود و از این رو، نتیجه می‌گیرد که مسیح (ع) هم انسان کامل و هم خدای کامل حقیقی است.^۵ و بالاخره جان هیک با تفسیری نو و امروزی از عقیده راست‌کیشی کهن درباره وجود دو طبیعتی عیسی مسیح (ع)، آن را یک اعتقاد اسطوره‌ای و رازآلود می‌داند و معتقد است که باید تعابیری چون «پسر خدا»، «خدای پسر» و «خدای مجسد» را نه در معنای تحت‌اللفظی، بلکه در معانی شاعرانه و غیرحقیقی آن فهمید و تفسیر کرد.^۶

۱. اریک فروم، پیشین، صص ۷۵-۹۶.

۲. فیلیپ شرارد، «انسان‌شناسی مسیحی»، ترجمه مسعود غفورزاده (روزنامه انتخاب، ش ۱۱۰).

۳. رابرت هیوم، پیشین، صص ۳۴۶ و ۳۸۶.

۴. همان، صص ۳۸۶.

۵. فندر، پیشین، صص ۱۲۷-۱۳۱.

۶. جان هیک، «عیسی و ادیان جهانی»، ترجمه عبدالرحیم سلیمانی (فصل‌نامه هفت آسمان، سال دوم، شماره ۶، تابستان

بحث و کنکاش درباره چستی گوهر وجودی عیسی نه مربوط به ادوار اخیر است و نه انتظار می رود که با این تلاش‌های توجیهی و مجادلات نظری به نتیجه‌ای قاطع برسد. شاید ابهام نهفته در آن، همان راز پایداری و بقای مسیحیت باشد. گفته شده است که اولین اختلاف کلامی که در میان مسیحیان سده‌های نخست درگرفت و به اجتماع و تصمیم‌گیری اسقفان در شورای نقیه انجامید، همین موضوع بوده است. کشیش آریوس از تفاوت طبیعت عیسی با ذات خداوند دفاع می‌کرد، اگرچه او را فراتر از بشر می‌دانست، اما آتانازیوس از نظریه «هم‌گوهری»، که عاقبت نیز به تأیید شورا رسید و به عقیده رسمی مسیحیان بدل شد، جانبداری می‌کرد.^۱ فروم می‌گوید براساس اعتقادی که «مشرعین»^۲ و آباء کلیسا ترویج می‌کردند، نازل‌تر بودن مقام عیسی مسیح (ع) از خداوند، نه به خاطر تفاوت گوهر، بلکه به دلیل منشأ او بود؛ چراکه مسیح (ع) نسبت به خداوند، مخلوق به شمار می‌آمد.^۳ معطوف شدن توجهاتی به سوی ماریون و موتانوس که در قرون اولیه ظهور مسیحیت مروجان عقیده «خدایی عیسی» بودند و رویه‌های تارک دنیایی و زاهدانه را توصیه می‌کردند و همچنین شکل‌گیری تجمعاتی در اطراف فرقه‌های آریوسی، مونوفیزیت‌ها و مونوتئیست‌ها، که همگی از دل مجادلات نظری پیرامون «ماهیت عیسی» برخاستند و بررسی دستور کار بحث و تصمیم‌گیری شوراهای اسقفی اوایل مسیحیت، که عمدتاً حول همین موضوع بود،^۴ همگی مؤید این واقعیت است که مسیحیان قرون اولیه در این باره در حیرت و بلاتکلیفی جدی قرار داشته‌اند.^۵

به هر صورت، انگاره ألوهیت مسیح (ع) در مرز لغزانی میان شرک و توحید،^۶ همچون جوهری انفکاک‌ناپذیر با مسیحیت باقی ماند و رشد کرد و هرگونه تلاش برای جدا کردن آن از چهره عیسی تاریخی و از شخصیت عیسی صاحب رسالت و همچنین از ذات

→ (۱۳۷۹).

۱. اریک فروم، پیشین، صص ۱۱۷-۱۱۸.

2. Apologists

۳. همان، ص ۱۱۳.

۴. برای تفصیل در این باره نگاه کنید به: عزت‌الله نوذری، مسیحیت از آغاز تا عصر روشنگری، صص ۳۷-۴۶؛ نیز: محمدعلی فیضی، پیشین، صص ۲۹-۳۴.

۵. جان هیک معتقد است که این تحیر و تردید مربوط به انسان دوران جدید است که با نگاه امروزی به این عقاید نمادین و اسطوره‌ای می‌نگرد، و الا مسیحیان نخست، بدون هیچ ابهام و پرسشی این مفاهیم و تعابیر زبانی را پذیرفته بودند و به آن ایمان داشتند. رک: جان هیک، پیشین.

۶. زولین فروند می‌گوید: به عقیده وبر تنها دو دین در جهان به معنای مطلق کلمه یکتاپرست و موحدند: یهودیت و اسلام. رک:

مسیحیت تاکنون نامیسر و البته بی‌ثمر مانده است؛ چراکه به نظر می‌رسد بدون چنین اعتقادی، نه از آن چیزی باقی می‌ماند و نه از این. بعد از این، آن‌جا که از «انسان‌شناسی مسیحی» سخن خواهیم گفت، با تفصیل بیشتری به این موضوع خواهیم پرداخت؛ لذا بحث درباره‌ی کیستی عیسی را، که به‌ناگزیر با تطویل و اطناب مواجه شد، از مسیری که یاسپرس پیشنهاد کرده است، ادامه می‌دهیم. او می‌گوید برای شناختن بیشتر عیسی سه راه مکمل وجود دارد: ۱. بررسی روان‌شناختی شخصیت عیسی؛ ۲. بررسی تاریخی عیسی و مسیحیت در یک بافت فکری؛ ۳. بررسی عیسی از طریق آرمان‌ها و آموزه‌هایش.

یاسپرس معتقد است که نیچه در کتاب دجال، شخصیت عیسی را به لحاظ روانی، به خوبی بررسی کرده است. نیچه می‌گوید که عیسی دارای ظرفیتی فوق‌العاده برای «رنج کشیدن» بود. عیسیای «گریزان از واقعیت»، در جهان موج و بی‌قرار رمزها و رازها می‌زیست و یک «انفعال‌گرایی» مفرط در برابر دنیا و حقوق بشری خویش بر او غلبه داشت. نسبت به هر چیزی که به این جهان تعلق داشت نه مخالف، بلکه «بی‌تفاوت» بود. در عین بی‌تفاوتی و گریز از واقعیت‌های بیرونی، به حقایق درونی اعتنا و توجه جدی داشت و تنها آنها را حقیقی می‌شمرد. البته یاسپرس، خود، این تصویر یک‌بعدی نیچه از عیسی را که تنها بخشی از اناجیل آن را تأیید می‌کنند، برنمی‌تابد و با استناد به عبارات دیگری از اناجیل که به واکنش‌های فعالانه و معطوف به واقعیات پیرامونی از سوی عیسی اشارت دارند، نتیجه می‌گیرد که در طریقت عیسی، آمیزه‌ای از «ملایمت» و «آشتی‌ناپذیری» وجود داشته است.^۱

جریان‌های فکری هم‌زمان با ظهور مسیحیت

آیینی که پس از مصلوب‌شدن عیسی نضج گرفت و از طریق حواریون و رسولان وی در جهان انتشار یافت، از چند جریان فکری - مرامی شناخته‌شده در عصر خویش تغذیه کرده است. از بین چهار جریان مسلکی - آیینی رایج در دوره هلنی،^۲ مکتب رواقی

۱. کارل یاسپرس، پیشین، ص ۳۵-۳۹.

۲. کلبیون، شکاکان، اپیکوریان و رواقیون چهار جریان مسلکی - آیینی دوره هلنی یا یونانی‌مآبی شناخته شده‌اند. برای تفصیل بیشتر نگاه کنید به: علیرضا شجاعی‌زند، «خاستگاه جامعه‌شناسی در فرایند رشد عقلی‌گری»، ماهنامه کیهان فرهنگی (شماره ۱۶۳ و ۱۶۴، اردیبهشت و خرداد ۱۳۷۹).

بیشترین تأثیر را بر آموزه‌های کلامی مسیحیت داشته است. ریشه عقایدی چون «پدر مآبی» خداوند، «برادری و برابری» ابنای بشر، «دوگانگی» و «منافست» میان زمین و آسمان، به دورافتادن از «عصر زرین» و وجود دوره طلایی در پشت سر، اهمیت دادن به «علم اخلاق» به جای علوم طبیعی و ترویج «اخلاق تحمل»، «تقدیرگرایی» و «میل به مرگ» و همچنین «شرناگزیر» دانستن دولت را که از اجزای اعتقادات مسیحیان است، در اندیشه‌های رواقی یافته‌اند.^۱

درعین حال، از تأثیرات کلیون، نه در عقاید، بلکه بر سلوک اجتماعی بعضی از جریان‌های موجود در عصر منتهی به ظهور مسیحیت نمی‌توان درگذشت. کلیون اهل پرهیز از «لذات دنیا»، «تحمل رنج» و «زندگی درویش مسلکانه» بوده‌اند و در یکی دو قرن قبل از میلاد توجه بعضی از اقشار فرودست اجتماعی را به خود جلب کرده بودند. هرچند مقابله‌های سختی با عقاید گنوسی^۲ به عنوان نخستین بدعت در مسیحیت، صورت گرفت و خود باعث رشد و تقویت الهیات مسیحی، به منظور دفاع نظری از عقاید آن شد،^۳ اما به رغم این، از آن به عنوان یکی از جریان‌های اثرگذار بر مسیحیت نام برده شده است.^۴ هوردن ناستیک‌ها را تهدیدی درونی برای مسیحیت قرون دوم و سوم قلمداد کرده است و معتقد است که اگر عقیده آنها در میان مسیحیان رواج می‌یافت، مسیحیت از یک دین جهانی و همگانی، به یک مسلک مرتاضانه محدود فرومی‌کاست؛^۵ چرا که آنان به معرفتی روحانی که هر کسی نمی‌تواند بدان نائل گردد، اعتقاد داشتند.^۶ به علاوه، آنان در صدد بودند که تمام ادیان جهان را در هم ادغام سازند.^۷ برخلاف او،

۱. جان جاک شوفالیه، تاریخ الفکر السیاسی، ترجمه محمود عرب صاصیلا (المؤسسة الجامعية للدراسات، بیروت، ۱۹۹۳م)، ص ۴۹؛ جرج سابین، تاریخ نظریات سیاسی، ترجمه بهاء‌الدین بازارگاد (امیرکبیر، تهران، ۱۳۵۱)، صص ۱۴۲-۱۴۳؛ عزت‌الله نوذری، پیشین، ص ۲۹.
۲. Gnosis از ریشه یونانی به معنی معرفت یا عرفان گرفته شده است و معتقدان به این عقاید را ناستیک‌ها، گنوستیک‌ها، گنوسی‌ها و غنوصی‌ها هم گفته‌اند.
۳. میلر می‌گوید: مخالفت کلیسا با عقاید ناستیکی که توسط اولین آباء کلیسا چون ژوستین شهید، آبرینوس، تروتولیانوس و کلمنت اسکندری صورت گرفت، موجب شد تا مسیحیان راجع به عقاید خود بیندیشند و به دفاع نظری از آن پردازند و همین امر مقدمه شکل‌گیری الهیات مسیحی در دوره قبل از آگوستین بوده است. برای تفصیل نگاه کنید به: و. م. میلر، پیشین، صص ۲۰۰-۲۰۶.
۴. جوان آ. گریدی، مسیحیت و بدعت‌ها، ترجمه عبدالرحیم سلیمانی (چاپ اول، مؤسسه فرهنگی طه، قم، ۱۳۷۷)، صص ۶۳، ۵۱؛ کالین براون، فلسفه و ایمان مسیحی، ترجمه طاطه‌وس میکائیلیان (علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۵)، ص ۳.
۵. ویلیام هوردن، پیشین، ص ۱۵. ۶. و. م. میلر، پیشین، ص ۱۸۶. ۷. ویلیام هوردن، پیشین، ص ۱۵.

گریدی مقابله با افکار بدعت آمیز گنوسی را ناشی از یک مخالفت جوهری نمی داند و می گوید، این مخالفت ها سرانجام نتوانست مسیحیت را از زیر تأثیر اندیشه های گنوسی نجات دهد.^۱ فروم نیز همین اعتقاد را دارد و می گوید که مسیحیت در قرون بعدی بسیاری از عقاید آنان را درباره ذات شریر دنیا و عدم امکان رستگاری در آن و طبیعت عیسی و رابطه اش با خدای پدر را - البته به شکل معتدل تری - پذیرفت و ترویج کرد.^۲ محکم ترین جای پای اندیشه های گنوسی در عقاید مسیحیت در این اعتقاد نهفته است که برای نجات روح، علاوه بر معرفت نفس، کلید دیگری نیز وجود دارد که در دست «منجی» است و برای نجات از جهان مادی به بشریت کمک می کند.^۳ گریدی میان محوری ترین اصل گنوسی، یعنی شربودن ماده و جسم، با توصیه مسیحیت به ترک دنیا و تحمل رنج، همسانی و قرابت قرینی می بیند.^۴ مسیحیان گنوسی،^۵ مسیح (ع) را بشر نمی دانستند و او را صاحب وجودی غیرمادی و لطیف می شناختند.^۶ آنان به همین سبب خدای عهد عتیق را که خالق جهان مادی بود، شریر می دانستند.^۷ براون می گوید که در قرن سوم، مانویت جای عقاید گنوسی را در میان مسیحیان گرفت.^۸

تروئلج در جست و جوی بنیادهای غیرمسیحی تمدن مسیحی و بحث از چگونگی شکل گیری این تمدن در قرون میانه و در تعقیب عوامل و زمینه های اجتماعی - اقتصادی پیدایی آن، به سراغ اندیشه های باستانی دولت در امپراتوری روم رفته است. او می گوید اگرچه امپراتوری روم مضمحل شد و عقاید دینی بت پرستانه از میان رفت، لیکن سایه اندیشه های باستانی دولت و اداره یک نظام عقلانی دیوان سالارانه و سیطره قانونی بر تمامی مناسبات همچنان باقی ماند و به تمدن مسیحی منتقل شد؛ چرا که مسیحیان حامل هیچ ایده و مفهومی از دولت که براساس آن جامعه خویش را استوار سازند،

۱. جوان. ا. گریدی، پیشین، صص ۷۷، ۷۳.

۲. اریک فروم، پیشین، صص ۱۱۰-۱۱۱.

۳. جوان. ا. گریدی، پیشین، صص ۷۳-۷۴.

۴. همان.

۵. مسیحیان گنوسی معتقد بودند که مسیح (ع) برخی تعالیم سری داشته که به خواصی از شاگردان خویش داده است و آنان نیز آن را به برگزیدگان سپرده اند. گنوسی ها انجیل توماس را حاوی گفته های سری عیسی می دانند. مهم ترین شخصیت مسیحی گنوسی، والتیوس است که در قرن سوم می زیسته و مسیحیان را در روم راهنمایی می کرده است. او با مخالفت های جدی از سوی آبا ی کلیسا مواجه بود. رک: جوان. ا. گریدی، پیشین، صص ۸۵، ۷۴.

۶. جوان. ا. گریدی، پیشین، همان جا.

۷. ویلیام هوردن، پیشین، ص ۱۵.

۸. کالین براون، پیشین، ص ۳.

نبوده‌اند.^۱

اما مسیحیت بیش از هر جریان فکری - مسلکی دیگر، به آیین یهودیت وابسته و متعلق است و بیشترین تأثیر را از آموزه‌های آن پذیرفته است. یهودیان براساس پیشگویی‌های انبیای قوم یهود که در کتب مقدس ایشان مندرج بود، آمدن «پسر داوود»، «بنده خدا» و «پسر انسان» در روز خداوند را انتظار می‌کشیدند.^۲ آنان چشم به راه آمدن نجات‌بخشی بودند که قوم پراکنده و آواره یهود را به سرزمین موعود بازگرداند و پادشاهی داوود را از نو احیا کند. «ایده انتظار» از سوی فرقه مختلف یهودی تعقیب می‌شد، اما به اعتقاد بسیاری، از این میان فرقه منزوی و حاشیه‌گزینِ اِسْنی‌ها بیشترین تأثیر را بر آیین نوظهور مسیحیت برجای گذاشت. اِسْنی‌ها، برخلاف دو فرقه دیگر یهودی، یعنی فریسی‌ها که به شدت «شریعت‌گرا» و صدوقی‌ها که «عقل‌گرا» بودند و در حیات اجتماعی - سیاسی جامعه یهود حضور فعال داشتند، دارای تمایلات «عرفانی» بودند و به عنصر روح که در زندان بدن محبوس است، بسیار توجه داشتند.^۳ انزواگزینی و ترک دنیا و همچنین کراهت ایشان از ازدواج و تشکیل خانواده^۴ که بعدها در قالب آیین رهبانیت در بین مسیحیان رواج یافت، چند دلیل عمده داشت: ۱. جدیت در حفظ تقوا و پاکدامنی خویش؛ ۲. اعتقاد به فاسدشدن اجتماع و احبار یهود؛ ۳. حفظ آمادگی برای نبرد نهایی با هدف برپایی حکومت مسیحایی.^۵

بسیاری از آموزه‌های اصلی مسیحیت، چون اعتقاد به توحید، اعتقاد به ماوراءالطبیعه، یعنی به سرای آخرت و روز بازپسین، به ملائک و به طور کلی به هستی غیرمادی، اعتقاد به ارسال فرستادگانی از سوی خداوند، اعتقاد به داستان خلقت و سرگذشت و حقانیت بسیاری از انبیای الهی، خصوصاً از ابراهیم (ع) بدین سو، و بسیاری از شرایع دین یهود که مسیح (ع) نیز بر آنها صحه گذاشت، از جمله مأخوذات مسیحیت از یهودیان و به عبارت

1. Ronald Robertson, *the Sociological Interpretation of Religion* (Basil Blackwell Oxford, 1970), p.116.

۲. در کتاب حرقالابی از آمدن مسیح، «پسر داوود»، در کتاب اشعیا از آمدن «بنده خدا» و در کتاب دانیال نبی با مضمونی مکاشفه‌ای از آمدن «پسر انسان» در روز خداوند خبر داده شده است.

۳. برای تفصیل در این باره نگاه کنید به: گئورگ فردریک هگل، استقرار شریعت در مذهب مسیح، ترجمه باقر پیرام (آگاه، تهران، ۱۳۶۹)، صص ۳۸۳-۳۸۴. جوان آ. گریدی، پیشین، ص ۵۹؛ ه. بارنز و ه. بکر، پیشین، ص ۲۷۱؛ عبدالحسین زرین‌کوب؛ پیشین، صص ۱۷۳-۱۷۵.

۴. ویل دورانت، تاریخ تمدن، ترجمه حمید عنایت و دیگران (چاپ پنجم، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۶)، ج ۳، صص ۶۳۱-۶۳۲.

بهرتر، تأییدات مسیحیت بر یهودیت است.

اصلی‌ترین آموزه‌ها و تعالیم مسیح(ع)

هرچند دین مسیحیت – همچنان که از اسمش بر می‌آید – تماماً برگرد سرگذشت مقدس عیسی و حیات زمینی و عروج آسمانی مسیح(ع)، که البته فرستاده‌ی خداوند بزرگ برای نجات بشر بود، شکل گرفته است و بر محور بنیانگذار این آیین می‌چرخد،^۱ در عین حال، حامل برداشتی از عالم و انسان و حاوی آموزه‌هایی برای حیات زمینی و نجات و رستگاری اُخروی است.^۲ آنچه مسیحیت را به مثابه یک باور ایدانی از دیگر ادیان توحیدی متمایز می‌سازد، «انسان‌شناسی» مسیحی است و نه «هستی‌شناسی» آن؛ هرچند تجزیه‌ی توأم با تضادی که مسیحیان میان هستی مادی و غیرمادی و زمین و آسمان برقرار می‌کنند، مسیحیت را از این جنبه نیز از دو دین دیگر هم‌ریشه،^۳ یعنی یهودیت و اسلام جدا می‌سازد. لاجوی می‌گوید: دین‌های غربی، و از جمله مسیحیت، از زمان افلاطون، دارای دو خدا بوده‌اند که از اعتقاد به وجود دو هستی متضاد برخاسته‌اند.^۴ انگاره تجزی در مسیحیت بر تمامی اجزای جهان‌بینی مسیحی، یعنی درک از دنیا، نگاه به انسان و تلقی از معرفت بشری غلبه دارد. ما این رهیافت تجزی‌گرا را در سه حوزه «طبیعت / ماوراءالطبیعه»، «انسان / خدا» و «عقل / ایمان» دنبال می‌کنیم:

۱. توماس میشل، «مسیح‌محور بودن» مسیحیت را تأیید می‌کند و می‌گوید که عیسی نه حامل پیام، بلکه خود پیام است؛ او خود، تجسم وحی الهی است. رک: کلام مسیحی، ص ۲۸ و ۴۹.

۲. ما با تعالیم عیسی، پیام آور آیین مسیحیت، از طریق نقل دیگران آشنا می‌شویم، نه مستقیماً و بلاواسطه؛ چراکه برحسب گمان مشهور، از عیسی مسیح(ع) هیچ مکتوبی برجای نمانده است. آنچه به عنوان کتاب مقدس مسیحیان شناخته شده و حاوی تعالیم منتسب به عیسی است، تماماً مکتوبانی است از شاگردان ایشان (حواریون)، رسولان و همراهان آنان که در فاصله سال‌های ۶۰ تا ۱۵۰ میلادی به تدریج نگاشته و در اواخر قرن دوم جمع‌آوری شده است. عهد جدید در ترکیب و تویب کنونی آن، مولود تدبیر و تصمیم آباء کلیسا در چند قرن بعد از آن بوده است. همان‌طور که پیش از این نیز اشاره شد، هیچ‌یک از این تردیدها کوچک‌ترین تأثیری بر مطالعه پدیدارشناسانه ما نخواهد داشت؛ چرا که هدف این مطالعه، بررسی «مسیحیت محقق» است، نه «مسیحیت حقیقی».

۳. ویر این سه دین را هم‌ریشه می‌داند و مطالعه یهودیت را پیش‌شرط ضروری و تاریخی برای درک اسلام و مسیحیت می‌شناسد. (رک: R. Robertson, *Sociology of Religion*, p.1۵). استاد محمدنقی جعفری نیز ریشه این سه دین را دین حنیف حضرت ابراهیم(ع) می‌داند. (رک: پاورقی کتاب ادیان زنده جهان، ص ۳۱۰ و ۳۱۲).

طبیعت / ماوراءالطبیعه

ادیان نوعاً یک رویکرد و اهتمام ماوراءالطبیعی دارند و از این حیث جز در برخی از ادیان غیر ماوراءالطبیعه‌گرا، مثل آیین کنفوسیوس و تا حدی بودیسم، کمتر تفاوتی م‌ان نشان برقرار است. لیکن آنچه مسیحیت را از دیگر ادیان متمایز می‌سازد، قائل شدن نوعی تمایز و تجزی نقیض‌گونه میان طبیعت و ماوراءالطبیعه یا به تعبیر آگوستینی، میان «پادشاهی زمین» و «ملکوت آسمان» است. متی صراحتاً می‌گوید: «نمی‌توانی دو ارباب را خدمت کنی؛ باید فقط یکی از آنها را دوست داشته باشی و نسبت به او وفادار بمانی...» (۶: ۲۴).

آگوستین^۱ تحت تأثیر سیره عملی عیسی مسیح (ع) که در این دنیا همچون مسافران زیست و مهم‌ترین بشارتش در رسیدن ملکوت آسمان و فوری‌ترین آرمانش ایصال به خداوند بود و همچنین براساس آموزه‌های ملهم از همین ایده، یعنی رویگردانی از دنیا و آماده شدن برای زمان موعود که پس از عروج او به آسمان توسط رسولان منتشر شد،^۲ تقابل سختی میان «شهر خدا» و «شهر زمین» و میان ساکنین «برگزیده»^۳ و «نفرین‌شده»^۴ این دو شهر برقرار می‌کند^۵ و با فاسد و شیطانی خواندن تمایلات طبیعی، کمال معنوی انسان را در ترک شهر خاکی و پیوستن به اهالی شهر مینوی در آسمان و سکنی‌گزیدن در ملکوت خداوند می‌داند.^۶ چراکه مسیحی حقیقی به یاد می‌آورد که هر قدر در دنیا بماند، باز اهل دنیا نیست؛ زیرا اسحاق و یعقوب نیز خانه به دوش بودند و ابراهیم مترقب

۱. پاسپرس می‌گوید: ایمان مسیحی - کاتولیکی را بدان‌سان که در واقع هست، نه آن‌چنان که از سوی عیسی و مسیحیت انجیلی آمده، باید در آثار آگوستین مطالعه کرد. آثار او بهترین منبع برای شناخت مسائل بنیادی است که با اندیشه مسیحی در جهان پدید آمده است. رک: کارل پاسپرس، آگوستین، ترجمه محمدحسن لطفی (خوارزمی، تهران، ۱۳۶۳)، ص ۱۵۲.

۲. ... و اقرار کردند که بر روی زمین بیگانه و غریب بودند؛ زیرا کسانی که در جست‌وجوی وطنی هستند، اگر جایی را که از آن بیرون آمدند، به خاطر می‌آوردند، هر آینه فرصت می‌داشتند که به آن‌جا برگردند؛ لیکن اکنون مشتاق وطنی نیکوتر یعنی وطن سماوی هستند و از این رو خدا از ایشان عار ندارد که خدای ایشان خوانده شود؛ چون‌که برای ایشان شهری مهیا ساخته است» (عبرانیان، ۱۱: ۱۴-۱۷).

3. The Selected Man

4. The Damned Man

۵. آگوستین در رد مدعای کسانی که مسیحیت را مسئول شکست روم از قبایل ژرمن می‌دانستند، به نوشتن کتابی به نام شهر خدا مبادرت کرد. این کتاب که شرح دو نوع جامعه و به تعبیر وی، دو شهر - شهر آسمانی و شهر خاکی - است، قرن‌ها الهیات مسیحی را زیر تأثیر خود داشت.

۶. درباره نظریات تجزی‌گرای آگوستین نگاه کنید به: کارل پاسپرس، آگوستین؛ و همچنین به: جان جاک شوفالیه، پیشین.

شهری با بنیاد بود؛ شهری که معمار و سازنده آن خداست.^۱

چنین به نظر می‌رسد که برخورد مسیحیت با این موضوع، پارادوکسیکال و همه‌یا-هیچ بوده است و به تعبیر یاسپرس، برای فرد مسیحی هیچ حد وسط و امکان آشتی و سازشی میان این دو هستی متناقض وجود نداشته است.^۲ شوایتزر می‌گوید که عیسی عمیقاً و حقیقتاً یک تارک دنیا بود و شوپنهاور و نیچه نیز با وصفی توأم با طعن و ذم، او را شخصیتی اساساً دنیا‌گریز می‌دانستند.^۳ وبر می‌گوید که مسیحیان اولیه سرشار از امید به معاد و دل‌بستگی به آخرت بودند.^۴ و کیویت معتقد است که مسیحیت در آغاز، جهان‌را به چشم یک خصم و یک شر مطلق می‌دیده است.^۵ ندای آخرت‌گرایانه و پشت به دنیای مسیح (ع) را به روشنی و وضوح از «موعظه بالای کوه» می‌توان شنید: تحسین فقر و گرسنگی و حزن و بدنامی در دنیا و احاله کردن هرگونه برکت و تسلی به آخرت؛ تهدید متمکنان، سیران، خوشحالان و خوش‌نامان به عقوباتی سخت در فردای دنیا؛ توصیه به دشمن‌دوستی، جزا کردن بدی با خوبی و ناسزا با دعا؛ سفارش به دادن و نگرفتن، به بخشیدن و نطلبیدن، چراکه پاداش آسمانی بزرگی در پیش است؛ فرمان به این که ایراد نگیرید، محکوم نکنید و داده‌خویش به خلائق را از خدا مطالبه کنید که افزون‌تر می‌دهد. شاید عرفی‌ترین سفارش عیسی در این موعظه، همان فرمان طلایی تمامی ادیان است که: «با دیگران همان‌طور رفتار کن که انتظار داری با تو رفتار کنند.»^۶

با تمام این احوال، سرانجام این رویکرد، لااقل در جریان اصلی مسیحیت، به تدریج تعدیل شد و تنش و تقار میان دین و دنیا به نفع دومی تا حدی فروکش کرد.^۷ یاسپرس می‌گوید: عیسی مسیح (ع) در واپسین کران این جهان ایستاده بود و پایان جهان و در رسیدن ملکوت آسمان را بشارت می‌داد؛^۸ اما کلیسا با نشان دادن خود به جای ملکوت آسمان از یک سو و در آمیختن با قدرت‌های این جهانی از سوی دیگر، این جوهر و ذات اساسی مسیحیت را دگرگون ساخت و مسیحیان را در جمع کردن میان این جهان و

۱. رک: عبرانیان، ۱۱: ۱۰-۹.

۲. کارل یاسپرس، مسیح، ص ۱۵.

۳. دان کیویت، دریای ایمان، ترجمه حسن کامشاد (طرح نو، تهران، ۱۳۷۶)، ص ۱۳۸ و ۲۵۵.

۴. ماکس وبر، اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری، ترجمه عبدالمعبود انصاری (سمت، تهران، ۱۳۷۱)، ص ۷۷.

۵. دان کیویت، پیشین، ص ۳۲۰.

۶. رک: لوقا، ۶: ۴۹-۲۰.

7. R. Robertson, op. cit., p.79.

۸. کارل یاسپرس، پیشین، ص ۴۸.

آن جهان دچار حیرت و تناقض افزون‌تری کرد.^۱

در بحث از رشد‌گرایش‌های آخرت‌گرایانه در میان مسیحیان، هم به شرایط اجتماعی-سیاسی شکل‌گیری مسیحیت و هم به زمینه‌های فکری-مرامی مؤثر در آموزه‌های مسیحی اشاره شده است. قبل از تفصیل بحث درباره ریشه‌های فکری و اجتماعی آخرت‌گرایی در مسیحیت، تنقیح و تدقیق موضوعی که شاید در فرازهای قبلی به اجمال و تسامح برگزار شد، لازم است. آنچه تحت عنوان‌های مختلفی چون «ماوراءالطبیعه»، «آن‌جهان»، «آسمان» و «آخرت» آورده شد و به نحوی پارادوکسیکال در کفه مقابل «طبیعت»، «این‌جهان»، «زمین» و «دنیا» قرار گرفت، مفاهیم قریب‌المعنا و متبادری هستند که در عین نزدیکی و تشابه مضمونی، حاوی تفاوت‌های مهمی‌اند و لذا نمی‌توان آنها را کاملاً همسان تلقی کرد و احياناً به جای هم به کار برد. «ماوراءالطبیعه» مفهوم فراگیری است که به هستی و عوالم غیرمادی اشاره دارد و بعضاً هر امر «ناشناخته» یا «ناشناختنی» و حتی تصورات موهوم و عقاید کاذب و بی‌پایه در ادیان ابتدایی و بعضاً جادویی را دربرمی‌گیرد؛ از این‌رو شاید بتوان ادعا کرد که آشنایی و مواجهه بشر با آن، سابقه‌ای همپای آغاز حیات زمینی آدم ابوالبشر دارد. برخلاف معنای عام و نسبتاً فراگیر ماوراءالطبیعه، مقولاتی چون «آسمان»، «آن‌جهان» و «آخرت» مفاهیمی خاص به شمار می‌آیند و نسبت به آن متأخرند. اهمیت یافتن «آسمان» و قرارگرفتن آن در مقابل «زمین»، بنابه اعتقاد مردم‌شناسان، به ادیان پیشرفته‌تر و عقاید دینی انسان‌هایی به لحاظ ذهنی متکامل‌تر تعلق دارد. از نظر این انسان‌ها، مَفْرُ موجودات غیرمادی و محمل هستی‌های ماوراءالطبیعی، آسمانِ ناشناخته است، نه طبیعت و سنگ و درخت و اشیای دیدنی و قابل لمس. یعنی هنگامی که ارواح از طبیعت رخت برپستند و به آسمان صعود کردند، قداست و پاکی نیز از زمین به آسمان نقل مکان کرد و از آن پس دستِ تمنا و چشم منتظر انسان‌ها نیز به سوی آسمان معطوف شد.

«آن‌جهان» و «آخرت» مفاهیم نسبتاً جدیدتری‌اند که با پیدایی ادیان توحیدی و رستگاری‌طلب در میان نژاد سامی، پدید آمده‌اند و گسترش یافته‌اند. اگر بعضی از ادیان بزرگ شرقی دور مثل هندوئیسم و بودیسم را بتوان در برداشتی از مفهوم «آن‌جهان» شریک دانست، و یا زرتشت و شاخه‌های فرعی آن چون مانوی و مزدکی را در شمار

آیین‌های مروج اعتقاد به آخرت و روز حساب پذیرفت، با این حال، همچنان آموزه «آخرت» و «آخرت‌شناسی»^۱ متمایز بارز ادیان ابراهیمی است. البته وجود شواهدی چون دفن کردن لوازم زندگی و اشیای قیمتی با مردگان نشان می‌دهد که در ادیان ابتدایی نیز برداشتی، ولو بسیط و مبهم، از زنده شدن دوباره و حیات دیگر وجود داشته است و مؤید آن است که همه ادیان به نحوی با ایده جاودانگی^۲، درگیر بوده‌اند و مرگ را پایان حیات انسان نمی‌دانسته‌اند. در عین حال، باید اذعان کرد که آخرت‌شناسی با مضامینی چون روز حساب و خلود در بهشت یا دوزخ، از آموزه‌های ویژه ادیان ابراهیمی است. این که کیویت می‌گوید از اندیشه اعتقاد به دنیای دیگر تنها ۳۵۰۰ سال می‌گذرد،^۳ اشاره‌ای به همین معناست. ظاهراً منظور او از «دنیای دیگر»، همان «آخرت» است، با برداشتی که ادیان ابراهیمی از آن دارند و چیزی در همین مدت هم از ظهور نخستین آیین از این سلسله، یعنی یهودیت سپری شده است. وورسلی نیز که ادیان را با تأکیدات متفاوتی مرتبط با سه موضوع «هستی‌شناسی»، «اخلاق» و «آخرت‌شناسی» می‌بیند،^۴ بی‌آنکه تصریح کند، به ادیان خاصی نظر دارد. او معتقد است که مسیحیت یکی از ادیانی است که با مسئله آخرت‌شناسی و خصوصاً موضوع حیات پس از مرگ^۵ به طور جدی درگیر شده است.

ریشه‌های اصلی آخرت‌شناسی مسیحی را باید در تعلقش به سنت ابراهیمی و مشخصاً آموزه‌های یهودیت جست. در عین حال، تأثیرات مکتب ره‌اقتی در اعتقاد به وجود دو کامرنک و همچنین عقاید گنوسی درباره شرارت ذاتی ماده و امور این‌دنیایی بر رهیافت آخرت‌شناسانه مسیحی حقیقتی انکارناپذیر است. کائوتسکی و فروم هر یک از منظر خویش بر زمینه‌های اقتصادی - سیاسی و اجتماعی - روانی نضج‌گرفتن این اندیشه و مورد توجه قرار گرفتن آن از سوی اقشار پایین جامعه که خاستگاه اصلی مسیحیت

1. Eschatology

2. Immortality

۳. دان کیویت، پیشین، ص ۳۲۱.

4. R. Robertson, *Sociology of Religion*, p. 221.

۵. از نظر وورسلی، آموزه آخرت به اجزایی چون «مرگ»، «روز حساب»، «بهشت و جهنم» و «حیات پس از مرگ» قابل تجزیه است. لیکن آنچه در این آموزه بیش از هر یک از اجزای دیگر مورد تأکید و توجه مسیحیان قرار گرفته، مقوله اخیر است؛ چرا که عقیده به «تقدیر» و «فیض الهی»، نگرانی از بابت روز حساب و جزا و پاداش الهی بر حسب اعمال نیک و بد را کم‌رنگ و احیاناً منتفی ساخته است.

نخستین بودند، تأکید کرده‌اند.^۱ اریک فروم مدعی است که ظلم و آزار سیاسی از یک سو و وجود نابرابری و شکاف طبقاتی عمیق از سوی دیگر، مردم فرودست امپراتوری، خصوصاً تهی‌دستان یهودی را به‌طور هم‌زمان درگیر رودرویی سیاسی با روم و مبارزه طبقاتی علیه اورشلیم می‌کرد؛ لیکن این مخالفت‌های پراکنده جز افزایش فشار و تعمیق شکاف‌ها، نتیجه‌ای در تغییر اوضاع و بهبود شرایط سخت زندگی آنان دربرداشت؛ لذا زمینه برای رشد تمایلات ماوراءالطبیعی و امید بستن به راه‌حل‌های وعده داده شده از سوی آسمان فراهم شد. رشد این قبیل گرایش‌ها در میان مردم، دو جریان و جنبش متفاوت را که ریشه در تعالیم یهودی و مواعید عهد عتیق داشت، تقویت کرد:

۱. جنبش زیلوت‌ها^۲ که در انتظار آمدن پادشاه زورآور و ظفرمند قوم یهود به سر می‌بردند تا با سرکوب بت‌پرستان ظالم، سلطنت مقدس داوود پیامبر را در سرزمین موعود مجدداً برپا کند.

۲. جریان مکاشفه‌ای یحیای تعمیددهنده که از طریق انفعال‌گرایی سیاسی و رویگردانی از دنیای شرور، برپایی عنقریب ملکوت آسمان را انتظار می‌کشید.^۳ ظهور عیسی در این بستر و شرایط سخت، پاسخی بود به انتظاری طولانی که هم آرمان‌های دینی و هم الزامات عینی آن‌را تقویت و بسی ناشکیب ساخته بود.

عیسی که خیلی زود جریان نخست را از خود ناامید ساخت، با وعده در رسیدن قریب‌الوقوع ملکوت آسمان^۴ و خاتمه جهان، آرزوی دیرباور نجات را برای مکاشفه‌گرایان دست‌یافتنی کرد. این‌که مکاشفه‌گرایان تهی‌دست نجات خویش را در اصلی‌ترین پیام عیسی، یعنی در رسیدن ملکوت آسمان یافتند، دو علت اساسی داشت:

۱. ملکوت خداوند بشارتی بود انحصاری که به تهی‌دستان مؤمن وعده داده می‌شد؛^۵

۱. برای تفصیل در این باره نگاه کنید به: کارل کائوتسکی، پیشین؛ اریک فروم، پیشین، صص ۷۹-۴۴.

۲. زین‌کوب زیلوت‌ها را خنجرزنان یهود نامیده و آنها را با خوارج در بین مسلمانان مقایسه کرده است. (رک: در قلمرو وجدان، ص ۲۴۰).

۳. یحیی که به تعمیددهنده معروف بود، در بیابان یهودیه به موعظه مردمان شروع کرد. او مرتب به آنها می‌گفت: از گناهانان به طرف خدا برگردید؛ زیرا خدا به زودی سلطنت خود را برقرار می‌کند» (متی، ۳: ۲-۱).

۴. «... از گناهانان برگردید و نزد خدا بازگشت کنید؛ چون خدا به زودی سلطنت خود را برقرار می‌کند.» (متی، ۴: ۱۷).

۵. «خوشا به حال شما تهیدستان، زیرا ملکوت آسمان از آن شماست» (لوقا، ۶: ۲۰). «این را بدانید که برای یک ثروتمند، وارد شدن به سلطنت خداوند مشکل است... گذشتن شتر از سوراخ سوزن آسان‌تر است از وارد شدن ثروتمند به سلطنت خدا» (متی، ۱۹: ۲۳-۲۴).

برای این بشارت، موعدی بسیار نزدیک و شاید در حیات همان نسل گمان می‌رفت.^۱ به هر صورت، برخلاف انتظار و تصور معاصران، با وجود تمامی تهدیدات، عیسی با پای خویش به اورشلیم آمد و بی هیچ مقاومتی، تسلیم مأموران امپراتوری شد و در پیشگاه کهنه یهود و در دادگاه امپراتوری از خود دفاع اعتقادی مؤثری نکرد^۲ و هنگامی که در میان دو جنایتکار در جُلجُنا به صلیب کشیده شد،^۳ هیچ حادثه زمینی یا واقعه آسمانی که بتوان از آن، فرارسیدن ملکوت آسمان را استنباط کرد، رخ نداد و پس از آن، چه در رستاخیز عیسی مسیح (ع)، چه در هنگامه وارد شدن روح القدس بر شاگردان خاص و چه پس از آن که بر شمار مؤمنان مسیحی در امپراتوری افزوده شد و مبشرین ایمان، پیام مسیح (ع) را به سراسر عالم و در میان تمامی امت‌ها منتشر ساختند، نیز چنین نشد. لذا به قرائت و برداشت دیگری از آموزه «ملکوت خداوند»^۴ و آموزه «نجات»^۵ که با سیر حوادث و واقعیت‌های بیرونی، تلائم و تفاهم بیشتری داشت، توجه شد. پس از این، «نجات»، فارغ از هرگونه آثار و تبعات اجتماعی به وارهایدن از گناه در دنیا و از عذاب و دوزخ الهی در آخرت مربوط گردید و ملکوت خداوندی به حوادث اخروی تعبیر شد و به قلمرو خارج از این جهان انتقال یافت. یاسپرس می‌گوید: اصلی‌ترین بشارت عیسی نه تنها حامل هیچ آرمانی برای اصلاح اجتماع، نجات تهی‌دستان و ستمدیدگان و بهبود اخلاق جمعی نبود، بلکه حتی در شکل دهی به یک دستگاه اخلاقی

۱. «ساعت فرارسید. ملکوت خدا نزدیک است. پس توبه کنید و به انجیل ایمان آورید» (مرقس، ۱۱: ۱۵). «بعضی از کسانی که

در این جا هستند، قبل از آنی که بمیرند، مرا در شکوه سلطنتم می‌بینند» (متی، ۱۶: ۲۸؛ مرقس، ۹: ۱).

۲. «ولی وقتی کاهنان اعظم و سران قوم یهود به او اتهام وارد می‌ساختند، هیچ جواب نمی‌داد. پس پلاتوس به او گفت نمی‌شنوی چه می‌گویند؟ ولی عیسی همچنان ساکت بود؛ به طوری که سکوت او فرماندار را هم به تعجب واداشت» (متی، ۲۷: ۱۴-۱۲). در عین حال، عیسی هیچ‌گاه «فرزند خدا» و «مسیح، پادشاه یهودیان» بودن خویش را هم نفی نکرد. رک: لوقا، ۲۲: ۶۸-۶۹ و ۲۳: ۳.

۳. عیسی در شب آخر قبل از دستگیری می‌گوید که: «... زمان انجام این پیشگویی درباره من رسیده است که می‌گویند: مثل یک جنایتکار محاکمه می‌شود...» (لوقا، ۲۲: ۳۷). «دو جنایتکار را هم بردند تا با عیسی اعدام کنند. اسم محل اعدام، کاسه سر بود در آن جا هر سه را به صلیب کشیدند؛ عیسی در وسط و آن دو جنایتکار در دو طرف او» (لوقا، ۲۳: ۳۲ و ۳۳).

۴. «پس آماده باشید؛ زیرا نمی‌دانید که در چه وقت صاحبخانه می‌آید» (مرقس، ۱۳: ۳۵؛ متی، ۲۴: ۲۲). «هراینه آقای آن غلام آید، در روزی که منتظر نباشد و در ساعتی که نداند» (متی، ۲۴: ۵۰).

۵. ویل دورانت می‌گوید: اعتقاد رایج بر این است که آموزه «نجات» به عنوان تبدیل مناسبی به جای باور تحقق نیافته «برپایی ملکوت آسمان» تدبیری بود که توسط پولس رسول برای جلوگیری از سرخوردگی و روزگردانی مؤمنان نوآیین اندیشیده شد. (رک: تاریخ تمدن، ج ۳، ص ۶۸۹). پولس خود را در نامه به مسیحیان غلاطیه، موعظه گر «نجات توسط ایمان به صلیب

خودپسنده و درخور ساخت و هنجارهای زندگی این جهانی ناکارآمد بود.^۱ تعالیم اخلاقی عیسی، تنها فرد را برای پایان جهان و وارد شدن به ملکوت آسمان آماده می‌کرد.^۲

رویکرد آخرت‌گرای مسیحیان را از جانبی دیگر نیز می‌توان بررسی کرد، جنبه‌ای که به طبیعت، دنیا و حیات این جهانی انسان‌ها مربوط می‌شود. وجه دیگر «آخرت‌گرایی»، رویکرد «قهر با دنیا» است که از توصیه به وانهادن و ترک دغدغه‌های معاش^۳ و در پیش‌گرفتن زهد و قناعت^۴ آغاز می‌شود و به تقبیح و روی‌گردانی از ثروت و مکنث و انذار و تهدید توانگران به گرفتار شدن در نعمت و سرافکنندگی^۵ اُخروی^۵ نیز تسری می‌یابد. اعتنا و توجه اناجیل به مسئله فقر و ثروت و اتخاذ مواضعی روشن در قبال تهی‌دستان و ثروتمندان در جامعه،^۶ هیچ منشأ و پی‌آمد دنیایی ندارد. کتاب مقدس نسبت به ریشه‌ها و عوامل پدید آمدن شکاف میان فقیر و غنی و آثار اجتماعی آن کاملاً بی‌اعتناست و هیچ رابطه‌ی معناداری میان این دو روی سکه برقرار نمی‌سازد، بلکه هر دو را به آخرت حواله می‌دهد.^۷ از منظر کتاب مقدس، این موضوع صرفاً از آن جنبه اهمیت دارد و نگرانی آور است که باعث علاقه‌مندی به دنیا و غفلت از آسمان و

۱. کارل باسپروس، پیشین، صص ۱۴-۱۷.

۲. متی، ۱۹: ۱۶-۳۴، لوقا، ۱۳: ۲۹-۳۳.

۳. همان، ص ۱۴.

۴. «ما چیزی را خود به این دنیا نیاوردیم و چیزی هم نخواهیم بود. پس اگر خوراک و پوشاک کافی داریم، بدون داشتن ثروت هم باید راضی باشیم» (ژیمونائوس، ۶: ۶۸). و بر رهبانیت مسیحیت نسبت به دنیا را چنین بیان می‌کند: هرکس باید نسبت به آنچه دارد، قانع باشد و بگذارد که افراد بی‌دین به دنبال ثروت بروند. این فحواي تمام احکامی است که ارتباط معنایی مستقیمی با فعالیت‌های دنیوی دارد (رک: وبر، پیشین، ص ۷۷). در عین حال وبر میان زهد و قناعت دیاگنیز کاتولیکی با زهد رو به دنیای پیوریتنی که با پرهیز از مصرف لذت‌جویانه و ریخت‌پاش مسرفانه به پس‌انداز و انباشت و در نتیجه افزایش سرمایه‌گذاری کمک می‌کرد، تفاوتی جدی قائل بود (رک: ژولین فروند، پیشین، صص ۲۱۰-۲۱۹).

۵. «خوشا به حال شما که اکنون گرسنه‌اید، زیرا که سیر خواهید شد. خوشا به حال شما که اکنون گریزید، زیرا خواهید خندید. خوشا به حال شما وقتی که مردم به خاطر پسر انسان به شما نفرت ورزند و شما را از خود دور سازند و دشنام دهند و شما را مثل شیرین بیرون کنند. در آن روز شاد باشید... زیرا اجر شما در آسمان، عظیم است... وای بر شما ای دولت‌مندان، زیرا که تسلی خود را یافته‌اید. وای بر شما ای سیرشدگان، زیرا گرسنه خواهید شد. وای بر شما که الآن خندانید، زیرا که ماتم و گریه خواهید کرد...» (لوقا، ۶: ۲۶-۲۱).

۶. «برادران عزیز، شما چطور می‌توانید ادعا کنید که به عیسی مسیح، آن خداوند پُر جلال، دل بسته‌اید، اگر از ثروتمندان طوفنداری کنید و فقرا را پست‌تر از خودتان بدانید» (یعقوب، ۱: ۲).

۷. «خدا مردم فقیر را انتخاب کرده است تا در ایمانشان ثروتمند باشند و از برکات آسمانی برخوردار بشوند» (یعقوب، ۲: ۵). «حالا شما ای ثروتمندها... به خاطر تمام بلاهای وحشتناکی که در انتظار شما است، گریه و زاری کنید... در این دنیای زودگذر، طلا و نقره جمع می‌کنید؛ غافل از این‌که با این کار برای روز قیامت، برای خود مجازات ذخیره می‌کنید» (یعقوب، ۵: ۲-۱).

فروختن اشتیاق نسبت به حیات پس از مرگ می‌گردد. آنچه به رویکرد آخرت‌گرایانه^۱ مسیحیت فحوائی منحصر به فرد می‌دهد و به قول نیچه جوهری «نیست‌انگارانه» بدان می‌بخشد،^۲ همانا نادیده گرفتن مطلق دنیا و منفور تلقی کردن مفرط هرگونه معاشرت و مؤانست با آن است. توصیه رسولان به مؤمنانی که در واقع اهالی شهر خدایند^۳ و زندگی در این جهان بر آنان تحمیل شده است،^۴ این است که از لذایذ ناپاک آن حذر کنند؛^۵ در دنیا همچون میهمانان بزینده^۶ و همانند مسافران از آن گذر کنند. در عین حال، به ناشکیبایان ملکوت خداوندی بشارت می‌دهند که: «... به زودی دنیا به آخر می‌رسد» (اول پطرس، ۴: ۷).^۶

در ذیل دوگانه «طبیعت / ماوراءالطبیعه»، علاوه بر «دنیا / آخرت»، دوگانه معروف «دولت / دین»^۷ نیز که وجه محدود و خاص تر همان عنوان نخست است، قابل شناسایی و بررسی است. از آنجا که مناسبات میان دین و دولت، روند پُرمسئله و سرگذشت پُرغوغایی در تاریخ مسیحیت داشته و فراز و نشیب‌های فراوانی را از سرگذرانده است و مهم‌ترین خاستگاه شکل‌گیری مجموعه تحولاتی بوده که بعدها تحت عنوان «عرفی شدن» شناخته شده است، بیش از دوگانه‌های دیگر شهرت و رواج یافته و بدان توجه شده است. مسیحیت که حرکت نجات‌بخش خویش را با بی‌اعتنایی به دنیا و واقعیت‌های سیاسی - اجتماعی جاری در محیط نشو و نمای خویش آغاز کرد و هرگونه تلقی و انتظاری را که سمت و سوی این جهانی داشت، به کلی از خود نفی کرد، به فاصله

۱. نیچه در حالی مسیحیت را دین «هیچ‌انگار» و «ضد زندگی» می‌خواند که مسیحیان دین خویش را دین حیات و تعالیم یهودیان را دین مرگ می‌دانند. پولس در نامه اولش به مسیحیان قرنتس می‌گوید: «روش قدیم می‌گفت، ده فرمان را اطاعت کن تا نجات پیدا کنی؛ ولی هیچکس نمی‌توانست و همگی مُردند. ولی روش جدید می‌گوید به مسیح ایمان بیاور و هرکس ایمان آورد، روح پاک خدا به او زندگی واقعی می‌دهد» (۳: ۶)؛ یا در جای دیگر می‌گوید: «حالا که به جای مرگ، (تعالیم قدیم) روح پاک زندگی می‌بخشد...» (دوم قرنتیان، ۳: ۸). بدیهی است که نیچه و پولس دو مفهوم متفاوت از زندگی و حیات را منظور نظر دارند. نگاه نیچه از حیات کاملاً دنیاگرایانه است؛ در حالی که پولس نگاهش به حیات و زندگی جاوید است. (رک: باب سوم و چهارم از نامه دوم پولس به قرنتیان).

۲. «اما وطن اصلی ما آسمان است...» (فیلیپیان، ۳: ۲۰).

۳. «این دنیا خانه دائمی ما نیست. انتظار می‌کشیم تا به خانه ابدی خود در آسمان برسیم» (عبرانیان، ۱۳: ۱۳).

۴. «پس خواهش می‌کنم از لذت‌های ناپاک این دنیا دست بکشید. شما برای این چیزها ساخته نشده‌اید» (اول پطرس، ۲: ۱۱).

۵. «برادران عزیز، شما در این دنیا، مهمانی بیش نیستید؛ خانه اصلی شما در آسمان است...» (اول پطرس، ۲: ۱۱).

۶. «فرزندان عزیزم، این دنیا به لحظه‌های آخرش رسیده است.» (اول یوحنا، ۲: ۱۸).

۷. ترتیب این دوگانه با دوگانه‌های قبلی متفاوت است و معمولاً به صورت جابه‌جاشده «دین / دولت» (Church-state) به کار می‌رود. ما نیز برای سهولت بعد از این، از همین صورت متداول استفاده می‌کنیم.

اندکی پس از آن که طعم قدرت را چشید و دستاوردهای مثبت به کارگیری این اهرم در گسترش و تقویت ایمان را مشاهده کرد، بی آن‌که در آموزه‌های نخستین شک کند و در متون مقدس خویش دستی ببرد، روش و مسیری کاملاً متفاوت از گذشته را در پیش گرفت.^۱ با این حال و به‌رغم حضور پُررنگ و جدی در دنیا و در صحنه اجتماع و بهره‌مندی حریصانه از قدرت، نگاه غریبانه، منفی و بی‌شعف خویش به این جهان را ترک نگفت و ذهن و روح مؤمنان مسیحی را از زیر فشار این تنش عذاب‌آور و سرگردانی و بلا تکلیفی در میان دوگانه‌های پارادکسیکال نرھاند.

با وجود سرگذشت نه چندان قابل دفاع از دنیاگرایی و قدرت‌طلبی مسیحیان در قرون میانه، سکوت‌گرایی و انزواگرایی مسیحیت اولیه خصوصیت بارزی است که کمتر در آن تردید شده است. یاسپرس می‌گوید: «در کار مسیح (ع) هیچ نشانی از فعالیت سیاسی نمی‌شد یافت که هدف آن تصرف قدرت باشد».^۲ دکتر فندر، کلامی متعصب مسیحی، چنین عنوان می‌کند که ما مسیحیان معتقدیم انبیا و رسولان از جانب خدا رسالت و مأموریت داشتند تا واعظان و معلمان ابنای بشر شوند. رسالت و مأموریت آنها جهت ریاست و حکومت نبود، بلکه برای تحذیر مردم از گناه بود.^۳ توکویل ضمن آن که می‌پذیرد، وظیفه مسیحیان براساس استنباط از کتاب مقدس، «اطاعت محض از قدرت مستقر» بوده است، آن را امتیاز مثبت مسیحیت می‌داند؛ چراکه این امتیاز، دین را مستعد حضور و بقا در تحت هر شرایط و ظل هر حکومتی می‌کند.^۴

میریل سی تنی برای سکوت‌گرایی سیاسی و انزواگرایی اجتماعی مسیحیان در قرون نخست تا قبل از دو تصمیم سرنوشت‌سازی^۵ که مسیحیت را آلوده سیاست و درگیر قدرت کرد، به دو علت «ماهوی» و «راهبردی» اشاره کرده است:

۱. میشل می‌گوید مسیحیان قرن اول اساساً خود را برای زندگی در این جهان آماده نمی‌کردند، بلکه بی‌صبرانه منتظر بازگشت مسیح و پایان جهان بودند. او مدعای خود را به مضامین متفاوت رساله‌های اولیه و رساله‌های متأخرتر پولس و پطرس مستند کرده است. وی می‌گوید: رساله‌های اول و دوم پولس به مسیحیان تسالونیکی دارای چنین مضمونی است؛ درحالی‌که این مضمون در رساله‌های متأخر پولس مثل اول و دوم به تیموثائوس و به تیتوس، و همچنین رساله‌های پطرس، به سمت هدایت مسیحیان برای زندگی در این جهان تغییر می‌یابد. رک: کلام مسیحی، (ص ۱۰۰).

۲. پیشین، ص ۲۷. ۳. پیشین، ص ۸۶.

۴. لری سیدناب، توکویل، ترجمه حسن کامشاد (طرح نو، تهران، ۱۳۷۴)، صص ۲۰۱-۲۰۲.

۵. منظور از این دو تصمیم سرنوشت‌ساز، یکی رسمیت پیدا کردن مسیحیت به عنوان یک دین جدید و مستقل از یهودیت یا فرمان میلان در ۳۱۳ میلادی و دوم مسیحی شدن کنستانتین امپراتور روم، در ۳۲۳ میلادی است. در این باره نگاه کنید به: ج.

ب. ه. ری، تاریخ آزادی فکری، ترجمه حمید نیر نوری (کتابخانه دانش، تهران، ۱۳۲۹)، صص ۳۱-۳۲.

۱) علت ماهوی: مسیحیت در درجه اول یک حرکت معنوی بود و نه جنبشی سیاسی، و این را از سخنان و مواضع اعلام شده از سوی شخصیت محوری و بنیانگذاران آن به روشنی می توان استنباط کرد. آشناترین سخن عیسی در پاسخ به درخواست فریسی ها این است که: «مال قیصر را به قیصر و مال خدا را به خدا بدهید»^۱ (متی، ۲۲: ۲۱) عیسی در دادگاه منجر به محکومیتش، به پیلاتوس، فرماندار رومی اورشلیم، که از او سؤال کرد: آیا دعوی پادشاهی دارد، می گوید: «پادشاهی من از این جهان نیست؛ اگر پادشاهی من از این جهان می بود، خدام من جنگ می کردند» (یوحنا، ۱۸: ۳۶). عیسی برای رفع هر گونه شائبه مخالفت با قدرت حاکم، نه تنها همچون یک شهروند وفادار در پرداخت مالیات به امپراتوری اهتمام دارد، بلکه وقتی خبر قتل عام دسته ای از یهودیان به دست پیلاتوس را می شنود، بدون هرگونه تعریضی به حاکم و تقبیح این عمل، مردمان را مورد عتاب قرار می دهد و هلاکت آنها را ناشی از راه بد آنان می شمارد.^۲ شاید تنها تعرض نقل شده از عیسی نسبت به دولت مردان رومی، آن جاست که هیرودیس پادشاه را رویه خطاب می کند.^۳ در اناجیل دو مواجهه حاد از جانب عیسی نقل شده است که اتفاقاً هر دو ی آنها علیه یهودیان است که خود، محکومان قدرت فائقه روم اند: یکی با «اصحاب زر»، یعنی با دست فروشان اطراف خانه خدا در اورشلیم^۴ و دیگری با «اصحاب تزویر»، یعنی با مقدس نمایان و گهنة ریاکار یهود.^۵ عیسی چندبار نیز از «شمشیر» سخن می راند؛ اما از هیچ کدام از آنها، قصد مقابله جویی و مقاومت فعال بر ضد قدرت حاکم و «اصحاب زر» استنباط نمی شود. جدی ترین مورد آن، توصیه ای است به حواریون در شب آخر قبل از دستگیری که: «اگر شمشیر ندارید، لباس ها را بفروشید و یکی بخرید» (لوقا، ۲۲: ۳۶). و انتظار می رود که از آن به هنگام واقعه

۱. عیسی در مقابل پرسش افرادی از فرقه فریسی که به قصد گرفتار کردن او سؤال می کنند که رأی تو درباره دادن مالیات به امپراتور چیست، می گوید: «ای دوروها، می خواهید با این سؤال ها مرا غافل گیر کنید؟ یکی از سکه هایی را که با آن باج و خراج می دهید، به من نشان بدهید، به او سکه ای دادند. از ایشان پرسید: عکس و اسم چه کسی روی سکه نقش شده است؟ جواب دادند: امپراتور روم. فرمود: خیلی خوب، مال امپراتور را به امپراتور بدهید و مال خدا را به خدا (متی، ۲۲: ۱۶-۲۱).

۲. «آیا خیال می کنید این اشخاص از سایر مردم جلیل گناهکارتر بودند که این طور کشته شدند؟ به هیچ وجه. آیا فکر نمی کنید که خود شما هم اگر از راه های بد خویش برنگردید و به سوی خدا بازگشت نمایید، هلاک خواهید شد؟» (لوقا، ۱۳: ۲-۳).

۳. «در همان روز چند نفر از فریسی ها آمده، به وی گفتند: دور شو و از این جا برو؛ زیرا که هیرودیس می خواهد تورا به قتل برساند. ایشان را گفت: بروید و به آن رویه بگویید اینک، امروز و فردا، دیوها را بیرون می کنم و مریضان را صحت می بخشم و در روز سوم کامل خواهد شد» (لوقا، ۱۳: ۳۱-۳۲).

۴. رک: متی، ۲۱: ۱۲؛ مرقس، ۱۱: ۱۵؛ لوقا، ۱۵: ۴۵؛ یوحنا، ۱۲: ۱۴. ۵. رک: متی، ۲۳: ۲۳.

دستگیری استفاده‌ای به عمل آید؛ ولیکن تنها اقدام پطرس در آن حادثه که منجر به بریده شدن گوش یکی از نوکران حاکم گردید، بلافاصله با تویخ و شماتت عیسی روبه‌رو می‌شود که: «شمشیرت را غلاف کن؛ هرکه شمشیر بکشد، با شمشیر هم کشته می‌شود» (متی، ۲۶: ۵۲). از عبارات‌های دیگر منقول از عیسی نیز که بعضاً ظاهری تهاجمی و قاهرانه دارند^۱ هیچ پی‌آمد و اثر دنیوی مشاهده نشد و مهم‌تر آن‌که در مسیحیان نیز هیچ برداشت مسئولیت‌آور برای اصلاح و آبادی دنیا پدید نیاورد.

در رساله‌های مضبوط از رسولان در کتاب مقدس نیز همین رویه و مشی حاکم است. فلسفه سیاسی قابل استنباط از مکتوبات برجای‌مانده از پولس رسول و پطرس حواری این است که مؤمن مسیحی باید مطیع دولت‌ها و قوانین موجود باشد؛ زیرا که دولت‌ها از سوی خداوند مأمور به خدمت خلق‌اند.^۲ به‌علاوه، باید به آنها احترام گذاشت^۳ و در حقشان دعا کرد تا بتوان در صلح و آرامش زیست و وقت خود را صرف خدا کرد.^۴

۲) علت راهبردی: مسیحیت فرایند اولیه رشدش را در یهودیت پیمود، که مذهبی رسمی و مجاز در امپراتوری روم به شمار می‌رفت. سیاست امپراتوری بر این بود که مادامی که انجام امور مذهبی در رویارویی با اهداف و منافع روم نباشد، با آن مدارا شود؛ لذا تا زمانی که مسیحیت به عنوان یکی از شاخه‌های دین یهود، متعرض منافع و مصالح

۱. «خیال نکنید من آمده‌ام تا صلح به زمین بیاورم؛ من آمده‌ام تا شمشیر بیاورم» (متی، ۱۰: ۳۴). «من آمده‌ام تا در زمین آتش داوری را بیاکنم...» (لوقا، ۱۲: ۴۹).

۲. «از دستور دولت اطاعت کنید؛ چون خدا آن‌را برقرار کرده است. تمام دولت‌ها را در تمام نقاط جهان، خدا بر سر قدرت آورده است. پس کسانی که از قانون‌های کشور سرپیچی می‌کنند، در واقع از دستور خدا سرپیچی می‌کنند و البته مجازات می‌شوند. کسانی که کار خود را درست انجام می‌دهند، از مأموران دولت نمی‌ترسند، ولی آنهایی که مرتکب نادرستی می‌شوند، همیشه از آنها می‌ترسند. پس اگر نمی‌خواهی دلهره داشته باشی، قانون را اطاعت کن و راحت باش. مأمور دولت از طرف خدا مأمور است تا به تو کمک کند، ولی اگر خرابکاری کنی، از او بترس؛ برای این‌که تو را مجازات می‌کند. او از طرف خدا برای همین منظور تعیین شده است. پس به دو دلیل باید از قانون اطاعت کنی: اول برای این‌که مجازات نشوی؛ دوم برای این‌که می‌دانی اطاعت وظیفه تو است» (رومیان، ۱۳: ۶-۱). «به‌خاطر خداوند، قوانین کشور را اطاعت کنید. خواه دستور پادشاه و خواه دستورات مأموران دولت را که از طرف پادشاه منصوب شده‌اند تا خلافکار را تنبیه کنند و به درستکار پادشاه دهند. خواست خدا این است که شما درستکار باشید» (اول پطرس، ۲: ۱۳-۱۴).

۳. «به مسیحیان یادآوری کن که به دولت و مقامات کشوری احترام بگذارند و از آنها اطاعت کنند» (تیطوس، ۳: ۱). «ایمانداران را دوست بدارید؛ از خدا بترسید و به شاه احترام بگذارید» (اول پطرس، ۲: ۱۷).

۴. پولس در نامه‌ای به تیموتائوس، کشیش کلیسای افسس، در میان کسانی که مستحق دعابند، پادشاهان و مقامات کشوری را هم می‌آورد. افسس شهری است که بیشترین مخالفت و سخت‌گیری را در آن نسبت به مسیحیان روا داشته و حتی مدتی پولس را در آن زندانی کرده‌اند. او می‌گوید: «... برای پادشاهان و مقامات کشوری به پیشگاه خداوند دعا کن تا بتوانیم در صلح و آرامش زندگی کنیم و وقت خود را برای زندگی، خداپسندانه صرف بکنیم و به خداوند فکر کنیم» (۲: ۲).

سیاسی امپراتوری نمی‌گردید، می‌توانست در سایهٔ اغماض و چشم‌پوشی آنان به حیات خویش ادامه دهد. مریل سی تنی این را علت استراتژیک «غیرسیاسی»^۱ ماندن مسیحیت دانسته است. لذا سیاست رسولان و بعد از آن، آبای کلیسا بر این قرار گرفت که لااقل در آغاز راه، پیام مسیح(ع) را از طریق مسالمت‌آمیز ترویج کنند. تنی معتقد است که مسیحیت تا اواخر دههٔ شصت قرن اول، توانست با این استراتژی و در زیر لوای یهودیت به حیات خویش ادامه دهد؛ لیکن برافراشته شدن علم استقلال از یهودیت و خصومت‌هایی که کنیسه و کهنهٔ یهود بدان دامن می‌زدند، باعث شد تا نگرانی‌های دولت روم و امپراتور نرون از بابت آنان افزایش یابد. تنی می‌گوید: رسالهٔ اول پطرس تماماً بیانگر تلاش‌های رسولان برای رفع همین نگرانی‌ها و زدودن هرگونه توهّم مقابله‌جویی با امپراتوری است.^۲

انسان / خدا

همچنان‌که مسیحیت بر محور سرگذشت مقدس عیسی مسیح(ع) شکل گرفته است، انسان‌شناسی مسیحی نیز بر نوعی مسیح‌شناسی^۳ مسبوق است. شرارد می‌گوید: مسیح(ع) طرح‌وارهٔ بشریت ماست و شناخت ما از چشم‌انداز مسیحیت دربارهٔ چیستی انسان، قائم بر ادراک ما از هویت مسیح(ع) است.^۴ لذا برای پی بردن به انسان‌شناسی مسیحی، گریزی از آن نیست که مجدداً به باور و تلقی مسیحیان راجع به حقیقت عیسی مسیح(ع) بازگردیم.

براساس روایت یوحنا از سرگذشت مقدس عیسی، که در میان اناجیل چهارگانهٔ مورد قبول قاطبهٔ مسیحیان انجیل عرفانی تلقی شده است، عیسی مسیح(ع) واجد یک وجود آسمانی است. یوحنا او را «خودِ خدا»،^۵ «خالق»،^۶ «غیربشر»^۷ و «یگانه فرزند

1. Apolitical

۲. رک: مریل سی تنی، پیشین، صص ۸۸۷.

3. Christology

۴. پیشین. ۵. «خود او خداست» (۲:۱).

۶. «چیزی نیست که او آن را نیافریده باشد. هر چه هست به وسیلهٔ او آفریده شده است» (۳:۱).

۷. «کلمهٔ خدا انسان شد و در بین ما زندگی کرد» (۴:۱). «چون فقط من مسیح از آسمان به زمین آمده‌ام، باز هم به آسمان بر می‌گردم» (۱۳:۳). یحیی دربارهٔ عیسی می‌گوید: «او از آسمان آمده است و مقامش از همه بالاتر است. من از این

خدا^۱ می خواند. قائل شدنِ جوهر الهی برای عیسی، تنها به روایت رمزگونه و انجیل عرفانی یوحنا محدود نمی شود، بلکه در بخش های دیگر عهد جدید، یعنی رسایل، نیز همین تلقی و اعتقاد جاری است و حداقل چنین اعتقادی به صراحت نفی نشده است. پولس رسول، که بیشترین حجم کتاب مقدس به نامه ها و شرح فعالیت های تبشیری او اختصاص دارد، به کرات و در عبارات مختلف از ذات غیر بشری و وجود الهی مسیح (ع) یاد کرده است. او نیز همچون یوحنا از عیسی با تعابیری چون: «خداوند»،^۲ «خالق»،^۳ «فرزند خدا»،^۴ «غیر بشر»،^۵ «میانجی میان انسان و خدا»،^۶ و البته «انسان»^۷ نام می برد. بدیهی است که به کارگیری تعابیری چون خداوند و خالق برای عیسی در کتاب مقدس و نزد مسیحیان، نافی اعتقاد به وجود خدای بزرگ واحد خالق هستی نیست؛^۸ با این حال، به سبب قائل شدن ذاتی غیر بشری برای عیسی و به منظور بلند ساختن مرتبه او، ناخواسته به نتیجه ای ختم شده است که تا عقیده «چندخدایی» لمحهای بیش فاصله نمانده است و در پایین ترین حد، مؤید اعتقاد مسیحیان به انگاره جوهره لاهوتی برای مسیح (ع) است.^۹

→ زمین هستم و فقط از چیزهای زمینی سر در می آورم» (۳: ۳۲). «آن وقت عیسی به ایشان فرمود: شما از پایین هستید و من از بالا؛ شما مال این دنیا هستید، ولی من نیستم» (۹: ۲۳). «آیا ایمان داری که من جزو وجود خدای پدر هستم و او تمام وجود و هستی من است؟» (۹: ۱۴). «مسیح انسان شد تا بتواند گناهان ما را پاک کند» (اول یوحنا، ۳: ۵).

۱. «یگانه فرزند خود را فرستاد» (۳: ۱۶). «پدرم، خدا، داوری گناهان تمام مردم را به من واگذار کرده است» (۵: ۲۲).

۲. «مسیح با این که خدا بود، نخواست از مقام خدایی خود استفاده کند، بلکه قدرت و جلال خود را کنار گذاشت و آدمیزاد شد» (فیلیپیان، ۲: ۸-۶).

۳. «یک خداوند وجود دارد که عیسی مسیح است که همه چیز را به وجود آورد و به ما زندگی می بخشد» (اول قرنتیان، ۸: ۶).

۴. «فرزند خدا هم گوشت و خون شد و به شکل انسان در آمد؛ زیرا با انسان شدن توانست در راه ما جان فدا کند» (عبرانیان، ۲: ۱۴).

۵. «روزی خود من هم درباره مسیح قضاوت غلط می کردم و فکر می کردم او هم مثل خود من فقط یک انسان است» (دوم قرنتیان، ۵: ۱۶).

۶. «عیسی که فرزند خداست، کاهن اعظم است. خود او به آسمان رفته است تا در حضور خدا میانجی ما باشد» (عبرانیان، ۴: ۱۴). «خدای یکتا در یک طرف است و تمام مردم در طرف دیگر و بین آنها یک انسان وجود دارد، یعنی عیسی مسیح که جان خود را فدای تمام بشریت کرد تا خدا و انسان را با هم آشتی دهد» (اول تیموتائوس، ۲: ۵).

۷. پیشین.

۸. «... اولاً همه می دانیم که بت خدا نیست و فقط یک خدا وجود دارد. به نظر بعضی از مردم، در آسمان و زمین خدایان زیادی هستند؛ ولی ما می دانیم که فقط یک خدا وجود دارد؛ او هم پدر آسمانی ماست که تمام چیزها را آفرید و ما را برای خودش آفرید...» (اول قرنتیان، ۸: ۴-۵؛ و نیز رک: مرقس، ۱۲: ۲۹ و ۳۲؛ یعقوب، ۲: ۱۹).

۹. مسیحیان نسطوری، که معتقد بودند همانا مسیح (ع) بشری چون ما و بی بهره از هرگونه وجه و جوهر لاهوتی است، در مقابل جریان اصلی مسیحیت یک شاخه بدعت آمیز محسوب شدند و در اقلیت ناچیزی محصور ماندند. آنان مسیح را نه خداوند،

فیلیپ شرارد^۱ بر همان اساس که انسان‌شناسی مسیحی را منبعث از مسیح‌شناسی آن می‌داند، چهار رویکرد انسان‌شناختی را، که دو نوع آن به سنت مسیحی تعلق دارد، چنین معرفی کرده است:

۱. انسان‌شناسی یهودی: انسان‌شناسی یهودی مبتنی بر فرض نوعی غیریت و بینونتِ جوهری میان انسان و خداست و با استعلا بخشیدن به خداوند و تحقیر انسان، نوعی مناسبات قاهرانه میان خدا و انسان برقرار می‌کند. از این منظر، خدا و انسان واجد دو واقعیت هستی‌شناختی مجزا و متفاوت‌اند و مابین ایشان هیچ نسبت و همانندی ریشه‌ای ملاحظه نمی‌شود. رابطه میان انسان و خدا در دین یهود، فاقد عنصر عشق و محبت متقابل است و بر نوعی خوف و اطاعت برده‌وار در برابر یک ارباب مطلق‌العنان استوار است.

۲. انسان‌شناسی پلاگیوسی: نظریه پلاگیوسی‌ها درباره انسان در مقابل رویکرد یهودی قرار می‌گیرد. از نظر آنان، هستی آدمی حقیقت مستقل و مجزایی است و در رابطه خویش با خدا از موضعی یکسان و برابر برخوردار است. پلاگیوسی‌ها معتقدند انسان مستغنی از غیر و مالک نفع و ضرر خود است؛ او صاحب اراده‌ای خودکفاست و حتی ممکن است در عرصه تصرف و عمل با خواست و اراده شریک و همتای خود، یعنی خداوند، تلاقی و تقابل پیدا کند.

۳. انسان‌شناسی مسیحی: شرارد با استفاده از مسیح‌شناسی کتاب مقدس می‌گوید: آنچه مسیح(ع) بالطبع یا بالذات هست، ما بالعرض یا بالغير هستیم. تفاوت انسان‌ها با مسیح(ع) در این است که ابن‌اللهی وی صیغه ازلیت دارد، در حالی که ما به این دلیل که در قالب بشریت لاهوتی مسیح(ع) آفریده شده‌ایم، فرزندان خداوند انگاشته می‌شویم. فرزندی از فرزندان خدا بودن، یعنی ألوهیت او را چونان عنصر تعیین‌کننده و محوری و نه حاشیه‌ای و غیرضروری جزء هستی خودانگاشتن، کانون حقیقت ما را تشکیل می‌دهد.

۴. انسان‌شناسی آگوستینی: شرارد از رویکرد چهارمی به نام «انسان‌شناسی آگوستینی» نام می‌برد. انسان‌شناسی آگوستینی در واقع واکنشی است به انسان‌شناسی پلاگیوسی^۲ و با

→ بلکه بشری بس نیکو، والا و بسیار خودآگاه می‌دانستند. نگاه کنید به: فیلیپ شرارد، پیشین. مبشل، که خود از ژروئیت‌هاست و نسبت به دفاع از اعتقادات توحیدی مسیحیت جدید دارد، می‌پذیرد که در میان عامه مردم گرایش به تثلیث به معنی وجود سه خدا، رواج دارد (رک: کلام مسیحی، ص ۷۲۹).

۱. پیشین.

۲. نظریه پلاگیوسی در برابر نظریه «تلوث ذاتی بشر» که معتقد بود گناه نخستین آدم ابوالبشر از طریق وراثت به تمامی ابنای بشر

تحقیر، تلوث و هیچ‌انگاری انسان در برابر خدا همراه است. بر رویکرد آگوستینی نوعی «همه‌خدایی»^۱ که برحسب آن، انسان‌ها عدم‌هایی هستی‌نما تصور می‌شوند، غلبه دارد و سرانجام نیز به انفعال‌بخشیدن به انسان می‌انجامد.

شرارد در تمایز میان دو رویکرد اخیر که به سنت مسیحی تعلق دارد، می‌گوید: با اندیشه ابن‌اللهی (مسیح‌ع)، دوگونه برخورد مثبت و منفی صورت گرفته است که سنت آگوستینی محصول برخورد منفی و انفعالی با این اندیشه است.^۲

کیویت روح انسان‌گرای جاری در سنت مسیحی را میراثی از نظام اخلاقی-فلسفی یونانی می‌داند و معتقد است که انسان‌گرایی عصر جدید نیز تجلی همان رویکرد پیشین است، با این تفاوت که انسان‌گرایی مسیحی فاقد وجهه طبیعت‌گرایانه‌ای است که در عصر باستان و عصر جدید شایع بود و هست. در این رویکرد، انسان موجودی آسمانی است و لذا نیازهای طبیعی وی، همچون عواطف و عشق دنیایی و تمایلات غریزی و جسمانی، به‌راحتی نادیده گرفته می‌شود.^۳

مسیحیت، که در شخص مسیح‌ع «انسان» و «خدا» را به هم آورده است،^۴ در همان حال به یک تباین و تباعد حاد میان خدا و انسان و خدا دامن زده است. کیویت با الهام از آرای نیچه، رقابت و نزاع میان خدا و انسان را به تمامی ادیان نسبت می‌دهد و می‌گوید: خدا یا خدایان، نگران از شکوه «آزادی»، «آگاهی» و «قدرت اراده» انسان، با تمهیداتی چون «رعایت اخلاق» و «پرهیز از گناه» و «ترساندن از عقاب»، دست و پای او را بسته‌اند و انسان را از هر گونه تغییر و نوآوری به نفع خویش باز داشته‌اند.^۵ او معتقد است که مسیحیت اولیه با طرح شخصیت «بشر-خدا»^۶ مسیح‌ع، تلاش کرد که نوعی نزدیکی و دوستی میان آن دو برقرار سازد؛ لیکن در ادوار بعدی این نزدیکی و تفاهم شکسته شد و

→ منتقل گردیده است، مطرح شد. پلاگیوس برخلاف آگوستین، معتقد بود که گناه نخستین به ابناي آدم تسری پیدا نمی‌کند، بلکه تمامی انسان‌ها پاک و بی‌گناه به دنیا می‌آیند و جز گناهان مستقیم خویش، چیز دیگری به حسابشان گذاشته نمی‌شود. پلاگیوس روحانی انگلیسی اوایل قرن پنجم است که در شورای کارتاژ (۴۱۸ میلادی) محکوم و از سمت خویش خلع شد. در این باره رک: جلال‌الدین آشتیانی، تحقیقی در دین مسیح (نگارش، تهران، ۱۳۶۸)، ص ۳۴۶.

1. Pantheism

۲. پیشین. ۳. دان کیویت، پیشین، صص ۱۵۴-۱۵۸.

۴. شرارد این توأمانی را با تعابیری چون «تجسد خدا»، «تأله بشر» و عباراتی چون: «در مسیح، خدا انسان است و انسان خداست... مسیح انسان کامل و جامع و تمام است؛ اما خدا نیز هست» نشان داده است (پیشین). دکتر فندر می‌گوید: «مسیح هم انسان کامل و هم خدای کامل حقیقی است» (پیشین، ص ۱۳۱). رابرت هیوم می‌گوید: «مسیح ترکیب روشنی از فرزند بشر و همجنس فرزند ازل خداوند است» (سشن، ص ۳۸۶). ۵. دان که ست، سشن، فصل پنجم.

به چنان نقاری بدل گردید که هر نوع گرایش انسان‌گرایانه در مسیحیت تمایل و رویکردی ضد دینی قلمداد شد و به یک باور ملحدانه منتسب گردید.^۱ فروم که برحسب مناسبات میان انسان و خدا، ادیان را به دو دسته «انسانی»^۲ و «خودکامه»^۳ تقسیم کرده،^۴ معتقد است که دین مسیح (ع)، دینی انسانی بود و پس از آن که از مذهب فرودستان به مذهب هیئت حاکمه امپراتوری بدل شد، روح خودکامگی در آن رشد کرد.^۵

هگل معتقد است که تلقی وجود نزاع و ضدیت میان خدا و بشر اساساً به سنت یهودی و آموزه‌های عهد عتیق برمی‌گردد که در عهد جدید و با مسیح (ع) مرتفع شده است؛^۶ چراکه خداوند با فرستادن فرزندش عیسی مسیح (ع) به صورت بشر در میان آدمیان، خود را به انسان نزدیک ساخته است. باین حال، چنین به نظر می‌رسد که گمان تقابل و خصومت میان انسان و خدا بیش از آن که یک آموزه درون دینی و متعلق به سنت یهودی و حتی مسیحی باشد، یک ایده بیگانه با عقاید توحیدی است که از فرهنگ اسطوره‌ای یونانی و رومی به برخی از باورداشت‌های مسیحی منتقل گردیده و با رویکرد قیم‌مآبانه، تمام‌گرا و اقتدارطلب نهاد دین در قرون چهارم و پنجم به بعد، هماهنگ و تقویت شده است. نظریه پردازان و مدافعان ایده نزاع لاینحل میان انسان و خدا، تحت تأثیر اسطوره‌پردازی‌های عصر باستان که در آن خدایان به انسان‌ها رشک می‌بردند و همچنین بدرفتاری ارباب کلیسا به عنوان نمایندگان خدا بر روی زمین در حق آزادی، آگاهی و اراده انسان، چنین گمان می‌کردند که این رابطه جز با فروگاهی و عقب‌نشینی یک طرف و فراز آمدن و همه‌کارگی طرف دیگر سامان نمی‌یابد؛ لذا پس از یک دوره گردن‌فرازی و ستیز انسان با خدایان در عصر باستان، انسان قرون وسطا دوره‌ای از حقارت، فروافتادگی و شرمساری در برابر ماوراءالطبیعه را احساس کرد. تلاش عقلی‌گران و روشنگران در آغاز عصر جدید برای بازگرداندن مجدد خدا به آسمان، با طرح ایده‌هایی چون «ساعت‌ساز بزرگ» و «خدای ناظر غیرمداخله‌گر» و ایده بنیادی‌تر «مرگ خدا» تماماً به منظور واژگونه کردن اوضاع به نفع انسان در عرصه نزاعی است که

۱. همان.

2. Humanistic

3. Authoritarian

۴. برای تفصیل در این باره رک: اریک فروم، روان‌کاوی و دین، ترجمه آرسن نظریان (بویش، تهران، ۱۳۶۳)، فصل سوم.

۶. پیشین، ص ۱۷۳.

۵. همان، ص ۶۲.

هنوز هم کمابیش ادامه دارد.^۱

راه حل مسیحیت کاتولیک در قرون وسطا برای یک طرفه کردن این نزاع مفروض و اجتناب ناپذیر، برخلاف دو دوره قبل و بعد از خود، وادار کردن انسان به عقب نشینی به نفع ماوراءالطبیعه بود و این کار از دو طریق صورت گرفت: ۱. نادیده گرفتن بُعد طبیعی وجود انسان؛ ۲. تحقیر و تویخ انسان به جرم گناه آلودگی.

کیویت می گوید: در واقع مسیحیت فاقد دیدی طبیعت‌گرا از انسان بود و تمایل داشت که او را یک موجود آسمانی بداند یا بسازد.^۲ این تفسیر از انسان‌شناسی مسیحی، مؤیدات محکمی در کتاب مقدس دارد. عبارات ۱۹ تا ۳۴ از باب ۶ در انجیل متی سراسر به وانهادن دغدغه‌های معاش توصیه دارد و از انسان‌ها می‌خواهد که به فکر ثروت آسمانی و پدر آسمانی باشند. لوقا نیز در عبارات ۲۳ تا ۲۹ از باب ۱۳، با آوردن مثال‌هایی از روزی‌رسانی خداوند به حیوانات و گیاهان، همان توصیه را به انسان‌ها دارد. لوقا روایت می‌کند که عیسی، فرد متمکنی را که به دنبال حیات جاودانی بود، در برابر انتخابی دشوار قرار داد: «... هرچه داری بفروش و پولش را به فقرا بده تا توشه‌ای باشد برای آخرت تو؛ بعد بیا و مرا پیروی کن» (لوقا، ۱۸: ۲۲). و در چند جای دیگر همین شرط را برای پیروی خویش می‌گذارد و می‌گوید: «... هر کس می‌خواهد مرا پیروی کند، باید از آرزوها و آسایش خود چشم‌پوشد و هر روز صلیب خود را به دوش بکشد و دنبال من بیاید» (لوقا، ۹: ۲۳). «اگر نخواهید صلیبتان را بردارید و از من پیروی کنید، لایق من نیستید» (متی، ۱۰: ۳۸).

اهمیت دادن به ابعاد معنوی وجود انسان، توصیه به وارهایدن از زندان تن و ترک وابستگی به متاع و زخارف دنیا، رویکرد تقریباً مشترک تمامی ادیان، خصوصاً ادیان آخرت‌گرا و رستگاری طلب است؛ هرچند در شدت و ضعف این تأکید و چگونگی آمیزش یا مرزگذاری میان دو بُعد وجودی انسان، بین آنها اختلاف است. آنچه انسان‌شناسی مسیحی را از ادیان دیگر، حتی ادیان هم‌ریشه آن، متمایز می‌سازد، اولاً

۱. تروئلیج معتقد است که نزاع برخاسته میان انسان و خدا از آغاز تا کنون ناشی از روح «اطلاق‌گرایی» (Absolutism) است که گاهی بر این سو، گاهی بر آن سو و غالباً بر هر دو طرف حاکم بوده است و چنانچه تلقی مطلق از هر دو سو کنار گذاشته شود، آن‌گاه شرایط برای یک تفاهم و همراهی پایدار فراهم می‌گردد. رک:

تأکید بیش از حد بر این مرزگذاری و تجزی وجودی است، تا جایی که پای بندی بر اصول ایمانی برای مؤمن مسیحی به تکلیفی مالایطاق بدل می شود؛ و ثانیاً تحقیر و کوچک شماری انسان است به جرم تلوث ذاتی و کفاره گناه ناکرده ای که برگردن دارد. مقوله گناه و کفاره گناه اختصاص به مسیحیت ندارد، بلکه در غالب ادیان معتقد به وجودی برتر به نام خدا یا خدایان مطرح است. گناه سرپیچی عامدانه (آگاهانه و ارادی) از دستورات الهی است و راه پاک شدن از آن نیز بازگشت و پشیمانی، جبران قصور و بالاخره رفع سخط و کسب خشنودی آن وجود برتر است. اما در مسیحیت این مسئله مبادی و راه حل های کاملاً متفاوتی دارد. ایده تلوث ذاتی انسان را پولس با نظر به گناه نخستین حضرت آدم در تناول میوه ممنوعه و اخراج از باغ عدن مطرح کرد^۱ و آگوستین نیز آن را استادانه پروراند و بسط داد. جزء مکمل عقیده به «تلوث ذاتی انسان»، ایده «خون مسیح، مطهر گناه بشر» است؛ چنان که پولس می گوید: «با مرگ او، طبیعت گناه آلود ما هم مُرد» (رومیان، ۶: ۲-۳). مسیحیان، بر اساس تفسیر آگوستین از این موضوع، چنین معتقدند که انسان به واسطه ارتکاب «گناه نخستین» توسط آدم ابوالبشر، ذاتاً موجودی گناه کار است که از نجات خود قاصر است و اگر خداوند برای نجات او کاری نکند، او به واسطه این گناه موروثی، محکوم به مجازاتی ابدی است. برحسب همین عقیده، اعمال نیک و بد بشر در نجات یا عذاب او هیچ تأثیری ندارند؛ بلکه نجات و پاک شدن از گناهان، تنها به جلب فیض الهی از طریق تقدیم «قربانی» میسر است و بر صلیب شدن عیسی، حکم همان قربانی را برای پاک شدن از گناهان و نجات بشر دارد.^۲

پولس در نامه اولش به مسیحیان قرنتس، فدیة جان مسیح (ع) را بر روی صلیب برای نجات بشر از گناه، یک منطقی الهی می داند که نباید با عقل و منطقی دنیایی و بشری تفسیر شود (۱: ۱۸-۲۵).

۱. وقتی آدم گناه کرد، گناه او تمام نسل انسان را آلوده ساخت...» (رومیان، ۵: ۱۲)

۲. ظاهر عبارات کتاب مقدس نیز برداشت آگوستین را تأیید می کند: «... خدا عیسی مسیح را فرستاد تا مجازات گناهان ما را خودش متحمل شود و خشم و غضب خدا را از ما برگرداند. خدا خون مسیح و ایمان ما را وسیله ای ساخت برای نجات ما از غضب خود» (رومیان، ۳: ۲۵). «زمانی شما در گناهان مرده بودید و هوس های گناه آلودتان هنوز از شما جدا نشده بود؛ ولی خدا از حیات مسیح سهمی به شما داد؛ چون تمام گناهان را بخشید و سند محکومیت شما را که نشان می داد دستورهای خدا را اطاعت نکرده اید، از میان برد. خدا نامه اعمال شما را گرفت و آن را بالای صلیب مسیح زد و تمام گناهان شما را به حساب مسیح گذاشت... شما هم در صلیب او از تمام گناهان پاک شدید» (کولسیان، ۲: ۱۳-۱۵).

۳. کالین براون، پیشین، صص ۵۳-۵۲.

عقل / ایمان

بشرِ دین‌ورز در مواجهه با مقولهٔ دین معمولاً با تمام اجزای وجودی خویش، که هر یک پنجره‌ای است گشوده به یکی از بخش‌های حیات او، مشارکت می‌جوید. از یک سو، در یک رابطهٔ جذبه و تعلق، «عواطف» خویش را درگیر شوری ایمانی می‌سازد، و در سوی دیگر، مخازن ذهن و ظرفیت‌های «اندیشه» ای خود را به روی آموزه‌های دین می‌گشاید و بالاخره نیز این فرمان‌های دینی است که اراده و «رفتار» او را جهت می‌بخشد و مهار می‌کند.

دین‌پژوهانی که تلاش کرده‌اند تا از طریق تجزیه و تمیز میان ابعاد مختلف دین - به اعتبار حیطه‌های وجودی بشرِ دین‌ورز - چهرهٔ نمایان‌تری از حقیقت دین عرضه کنند، عموماً به این ابعاد سه‌گانه اشاره کرده‌اند؛ هر چند در معرفی مصادیق خویش بر این نکته نیز پای فشرده‌اند که یکی از علل تنوع‌پذیری ادیان، ارزش و جایگاهی است که هر یک از این اجزای تشکیل‌دهنده در ترکیب نهایی یک دین اشغال می‌کند. آنچه بدیهی می‌نماید، این حقیقت است که حتی در ادیان اصطلاحاً تک‌بُعدی نیز هیچ‌گاه وزن ابعاد دیگر به صفر نمی‌رسد. این گمان را حتی دربارهٔ ابتدایی‌ترین ادیان و منعزل‌ترین گونه‌های تعلق دینی هم نمی‌توان به‌سادگی رواداشت و آنها را از حیث تک‌بُعدی بودن، ناقص قلمداد کرد. آنچه از یک دوره به دورهٔ دیگر و از یک شرایط تا شرایط دیگر و از یک دین تا دین دیگر تفاوت کرده و تنوع پذیرفته است، نه در کم و زیاد شدن ابعاد وجودی انسانِ درگیر در یک تعلق خاطر دینی، بلکه در شدت و ضعفی است که برحسب نیازهای فردی و اجتماعی انسان و قابلیت‌های موجود در آن دین، در این ابعاد سه‌گانه رخ داده است؛ لذا وقتی که نیچه می‌گوید، مسیحیت دین «عمل» است و نه «عقیده»،^۱ یا هنگامی که پولس رسول «نجات» مؤمن مسیحی را به ایمانِ صرف متکی می‌سازد و آن را از بند «عمل» - اعم از اعمال نیک و عمل به شرایع^۲ - می‌رهاند، به هیچ‌وجه به معنی نفی کامل، مثلاً، بُعد «اندیشه‌ای» یا بُعد «رفتاری» دین نیست؛ بلکه صرفاً بیانگر تأکید بیشتر مسیحیت، از دید قائل آن سخن، بر یکی از اضلاع سه‌گانهٔ آن دین است و نه چیزی بیشتر.

شاید «عمل‌گرا» بودن یا نبودن مسیحیت، برحسب دو مدعای به‌ظاهر معارض فوق،

۱. فردریک ویلهلم نیچه، دجال، ترجمهٔ عبدالعلی دستغیب (آگاه، تهران، ۱۳۵۲)، ص ۸۱.

۲. رک: افسسیان، ۲: ۹؛ ۳: ۹؛ کولسیان، ۲: ۲۰.

در مظان تردید و اختلاف باشد - چنانکه در متن کتاب مقدس نیز در اقوال پولس و یعقوب این اختلاف دیده می‌شود؛^۱ اما در باب کم‌اعتنایی مسیحیت به بُعد عقلانی و نظری ایمان، نوعی اجماع و توافق عمومی وجود دارد و حتی روآوری کلیسا در مقاطعی از تاریخ خویش به سوی فلسفه و فربه‌سازی بُعد اعتقادی و الهیاتی مسیحیت از طریق میدان دادن به تأملات عقلی و نظری در فحوای ایمان مسیحی، باعث نشده است تا این برداشت نسبتاً شایع درباره مسیحیت مورد تشکیک واقع شود. دین‌پژوهان و مسیحیت‌شناسان تلقی خویش را در این باره با نظر به آموزه‌های مستقیماً اخذشده از کتاب مقدس و بررسی برداشت‌های آباء کلیسا، به عنوان نخستین دریافت‌کنندگان و ناقلان پیام مسیحی به نسل‌های بعدی^۲ و همچنین با دنبال کردن «سرگذشت تاریخی» مواجهات کلیسا با مقوله اندیشه و معرفت به دست آورده‌اند و در این باور، همچنانکه اشاره شد، به نوعی اجماع و توافق جمعی رسیده‌اند؛ اگرچه در استنتاج نهایی و میزان تأکید بر مغفول‌گذاشتن نقش آگاهی در تحکیم ایمان، از یکدیگر جدا می‌شوند. اختلاف موجود میان گرایش‌های رایج در بین مسیحیان، درباره نسبت میان «عقل» و «ایمان»، هیچ‌گاه بر سر نفی کامل و مطلق نقش «آگاهی» در حلول و تحکیم «ایمان» نبوده، بلکه درباره «مقابل نشانندن»، «برابری‌شدن»، «اصل و فرع کردن»، «بدیل‌گرفتن» و «خودکفا و خودبنیاد پنداشتن» طرفین موضوع، یعنی عقل و ایمان، بوده است. به قول مؤلفان کتاب عقل و اعتقاد دینی، بحث بر سر این نیست که عقل در قلمرو دین جایی دارد یا نه؛ بلکه موضع اختلاف در پاسخی است که به این سؤال داده می‌شود که: عقل چه جایگاهی در دین و چه نسبتی با ایمان دارد؟^۳ به منظور واکاوی و بازشناسی موضع مسیحیت در این

۱. پولس در کتاب مقدس، بنیادگذار گرایشی است در مسیحیت که نسبت ایمان با عمل و اطاعت از دستورات الهی را می‌گسلد. در مقابل رویکرد «ایمان محض» پولس، یعقوب و تا حدی پطرس قرار می‌گیرند که تأکید فراوانی بر عمل و اطاعت از دستورات الهی دارند. این موضوع را در صفحات بعدی با تفصیل بیشتری دنبال خواهیم کرد.

۲. دورانی که به دوره آباء کلیسا معروف است، از قرن دوم و پس از خاتمه یافتن کار آخرین رسولان آغاز و تا قرن پنجم ادامه می‌یابد. آباء کلیسا که واسطه اخذ و انتقال مسیحیت به مسیحیان در ادوار بعدی بوده‌اند، نقش بسیار مهم و تعیین‌کننده‌ای در حفظ تعالیم رسولان، تدوین، تویب و تفسیر و انتشار آن در میان مسیحیان قرون نخست داشته‌اند و لذا همواره نقش و تلاش آنها مورد احترام بوده و آثارشان به عنوان متونی معتبر، مورد توجه قاطبه مسیحیان قرار گرفته است. از مهم‌ترین و شاخص‌ترین شخصیت‌های ایشان، می‌توان از ژوستین شہید (ف. ۱۶۵)، کلمنت اسکندرانی (ف. ۲۱۵)، اوریگن (ف. ۲۵۴)، ترولیانوس (ف. ۲۲۵)، اوزه‌بیوی قیصری (ف. ۳۵۹)، امبرواز (ف. ۳۹۷)، جروم (ف. ۴۲۰) و آگوستین (ف. ۴۳۰) نام برد.

۳. مایکل پترسون و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیمی سلطانی (طرح نو، تهران، ۱۳۷۷)، ص ۷۲.

موضوع، بررسی خویش را از سه مسیر جدا و درعین حال مکمل دنبال می‌کنیم:

۱. جست‌وجو در «آموزه‌های کتاب مقدس» درباره نسبت میان عقل و آگاهی از یک سو، و وحی و ایمان در سوی دیگر.
۲. بررسی «تجربه عملی مسیحیت» در میدان دادن به علوم عقلی و تجربی.
۳. دنبال کردن سرگذشت تلاش‌های به عمل آمده در «استمداد از عقل در خدمت دین».

آموزه‌های کتاب مقدس درباره عقل و ایمان

در آموزه‌های مسیحی، اصرار غریبی وجود دارد که گوهر «ایمان» را از آمیختن با اجناسی چون «آگاهی» و «طلب» محفوظ بدارند و از فرض هرگونه ترتب منطقی و تلازم اعدادی میان این ثُغَف بشری و آن عطیه مینوی میرا کنند. ایمان، از نظر مسیحیت، فیضی است الهی و عطایی است کاملاً یک سو به که نه تنها مشروط به کسب قابلیت و تمنای مجدانه در مقبل آن نیست، بلکه هیچ حاصل و مابه‌ازایی را نیز از مؤمن خویش طلب نمی‌کند؛ چرا که هرگونه انتظار اثر و نتیجه بیرونی، ایمان را از خلوص و بی‌طمعی دور می‌سازد و آن را از معنا و مقصود حقیقی تهی می‌کند. آموزه «تقدیر و برگزیدگی»، آموزه «فیض بی حساب الهی» و آموزه «ایمان معصومانه» و «بی‌نیاز از عمل»، که از مهم‌ترین اجزای الهیات مسیحی است و مؤیدات فراوانی در کتاب مقدس و قائلان متعددی در میان آباء کلیسا دارد، از عناصر و ارکان اصلی تشکیل دهنده این رهیافت بی‌بدیل اند.

تقدیر و برگزیدگی: ایده سرنوشت مقدر و بی‌تأثیر بودن افعال و شاید نیات خوب و بد انسان در تغییر آن، از آموزه‌های صریح عهد جدید است. تأکید و توصیه پطرس بر این‌که: تلاش کنید تا ثابت شود که از برگزیدگانید^۱ و همچنین تصریحات فراوان پولس^۲ در بی‌ثمر بودن خوب و بد اعمال در تدارک رستگاری و نجات، همه مؤید وجود یک گزینش الهی است که بی‌ملاحظه لیاقت‌های طرف برگزیده و به مثابه سرنوشتی محتوم و ازبیش‌مقدر که هیچ احتمال تغییر و تبدیلی در آن وجود ندارد، صورت تحقق می‌پذیرد. شاید آگوستین نخستین کسی بود که آموزه برگزیدگی و تقدیر را از کتاب مقدس شکار کرد و آن را پروراند و به عنوان یکی از اصول پایه‌ای الهیات مسیحی مطرح ساخت.^۳ این

۱. «پس برادران عزیز، تلاش کنید تا ثابت نمایید که واقعاً جزو کسانی هستید که خدا دعوت کرده و برگزیده است...» (دوم)

۲. رک: نامه پولس رسول به رومیان.

پطرس، ۱: ۱۰).

۳. در کتاب مقدس، فرازهای فراوانی نیز وجود دارد که مسیحیان را به اعمال نیک توصیه و از معاصی برحذر می‌دارد و در عین

آموزه با وجود نقش تأثیرگذارش در زندگی مؤمن مسیحی و نحوه حضور و تلاش او در دنیا، برحسب رواج و افول رهیافت آگوستینی در تاریخ مسیحیت و در بین جریان‌های مختلف آن، دستخوش فراز و نشیب بوده است؛ یعنی به میزانی که کلیسای کاتولیک روم از الهیات آگوستینی فاصله می‌گرفت، این آموزه نیز مورد بی‌اعتنایی واقع می‌شد و با بازگشت مجدد لاقبل بخشی از مسیحیان به سوی این الهیات، پس از به راه افتادن جریان اصلاح طلبی دین، به نحو جدی‌تری مجدداً مطرح شد. این آموزه از جمله تعالیمی بوده که ویژگی خاصی به مسیحیت بخشیده و آنرا مستعد برخی تحولات در جهت عرفی شدن کرده است.

با آموزه تقدیر و برگزیدگی اساساً دو نوع مواجهه صورت گرفته است: دسته‌ای آنرا به دلیل تقویت بی‌عملی و انفعال‌گرایی در انسان‌ها برتائیده‌اند^۱ و دسته دیگر آنرا عنصر ممیز مسیحیت از سایر سنت‌های دینی و مهم‌ترین عامل زمینه‌ساز توسعه و پیشرفت دنیوی در جهان غرب دانسته‌اند. ماکس وبر ضمن برحذر داشتن مخالفان آموزه تقدیر از داوری و قضاوت درباره سنت‌های الهی با معیارهای این جهانی و بشری،^۲ معتقد است که پیوریتن‌ها با تمسک به این آموزه، به جای تلاش بی‌تأثیر در اراده بی‌محرك خداوند برای «برگزیده شدن»، در صدد یافتن علایم و امارات «برگزیدگی» خویش برآمدند و همین تلقی آنان را مصمم کرد تا با تمام توان به کار و تلاش پردازند. آنان بی‌آنکه به ثمرات دنیایی این فعالیت و طیفه‌شناسانه خویش واقف باشند، با آموزه مکمل آن، یعنی «ریاضت دنیوی»، پایه‌های اخلاقی نظام سرمایه‌داری را بنا نهادند.^۳

فیض بی حساب الهی: در انجیل متی، حکایتی به نقل از عیسی درباره ساز و کار اعطا و بخشش خداوندی آمده که آموزه «فیض بی حساب الهی» قلمداد شده است. در این حکایت، بخشش بی حساب الهی به عمل صاحب باغی تشبیه شده است که کارگرانی را به کار می‌گمارد و در پایان روز، مزدشان را نه برحسب ساعت کار انجام شده هر یک از آنها، بلکه به میل و انتخاب خویش می‌دهد و هنگامی که مورد اعتراض کارگرانی قرار

→ آوردن بشارت استخلاص از شراب، امر و نهی‌های شریعتی فراوانی را بر ایشان تکلیف می‌کند. لذا نمی‌توان به راحتی و در بست، رهیافت آگوستینی را به عنوان تنها قرائت معتبر از حقیقت نام مسیحیت پذیرفت.

۱. به عنوان مثال، میلنون با چنین رویکردی می‌گوید: «من چنین خدایی را سباسب نمی‌گویم؛ حتی اگر به سبب آن به دوزخ بروم»

(رک: ماکس وبر، پیشین، ص ۹۰).

۲. پیشین، ص ۹۱-۹۲.

۳. برای تفصیل در این باره رک: ماکس وبر، پیشین.

می‌گیرد که بیش از دیگران کار کرده‌اند و مزدی برابر گرفته‌اند، می‌گوید: «... آیا من حق ندارم هر طور دلم می‌خواهد، پولم را خرج کنم؟» (۲۰: ۱۹). کتاب مقدس نه تنها اجر و پاداش الهی را بی حساب می‌داند، بلکه «محبت» خداوند، «ایمان» و «نجات» را نیز بی ارتباط با شایستگی و جُهدِ مؤمن می‌شمارد.^۱

هوردرن، که یک مسیحی پروتستان است، می‌گوید: مسیحیان اولیه، تحت تأثیر تعالیم پولس، معتقد بودند که انتظار اجر و پاداش در ازای عمل به شرایع و دستورهای الهی، دین را به عرصه تجارت و داد و ستد تبدیل می‌کند و این با تلقی ما از «خدای پدرمآب» ناسازگار است؛ چرا که لطف پدر در حق فرزندان، نه از باب بده - بستان تجاری، بلکه بر پایه محبت بی دریغ است، و اطاعت فرزندان نیز نه به خاطر اجر و پاداش دنیوی و یا حتی آخروی است؛ بلکه از سرِ حق شناسی بابت محبت و فیضی است که بی حساب نصیبشان گردیده است.^۲ آگوستین نیز در توجیه بخشش رایگان و فیض بی حساب الهی عقیده «برگزیدگی» را مطرح می‌سازد. او می‌گوید که هیچ دلیلی نمی‌توان آورد که چرا بعضی رستگار می‌شوند و به بهشت می‌روند و برخی به عذاب ابدی گرفتار می‌آیند.^۳ هوردرن معتقد است که کارکرد مؤثر اعتقاد به فیض و بخشش بی حساب الهی این است که انسان را از حیاتی توأم با ترس و عذاب وجدان رها می‌سازد.^۴

ایمان معصومانه: اگر مسیحیت را آیینی بدانیم که در واکنش به جمود و بی‌روح شدگی یهودیت پدید آمد و به «آشتی مجدد با خدا»^۵ بشارت داد، آن‌گاه اصرار کتاب مقدس را بر حفظ خلوص ایمانی و زدودن شائبه هرگونه تحصیل عالمانه و تتمیم عمل‌گرایانه از آن را تا به جایی که به یک «ایمان معصومانه» و بی‌آلایش، از جنس ایمان کودکان^۶ بدل گردد، بهتر خواهیم فهمید. تأکید بر عنصر ایمان به عنوان جزء اساسی دین‌داری و نقش

۱. «پس به خاطر بخشش رایگان و مهربانی خدا و به خاطر ایمانان به مسیح است که نجات پیدا کرده‌اید. حتی ایمان هم از شما

نیست؛ این هم هدیه خدا به شماست. نجات مزد کارهای خوب ما نیست؛ پس به خودمان نبالیم» (افسیان، ۹: ۲ - ۸).

یاسپرس می‌گوید از نظر مسیحیت، ایمان اکتسابی نیست و دارایی کسی به شمار نمی‌آید، بلکه موهبتی است که از جانب

خداوند عطا شده است (پشین، ص ۴۴).
۲. پشین، ص ۱۱.

۳. برتراند راسل، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندری (پرواز، تهران، ۱۳۶۵)، صص ۵۱۵-۵۱۶.

۴. پشین، ص ۱۳.

۵. «... چه خوش قدم‌اند کسانی که مژده آشتی با خدا را موعظه می‌کنند و درباره لطف و مهربانی خدا خبرهای خوش می‌آورند...» (رومیان، ۱۰: ۱۵).

۶. «... کسانی از برکت سلطنت خدا بهره‌مند می‌شوند که مثل این بچه‌های کوچک دل‌هایی بی‌آلایش و زودباور داشته باشند. هر که دارای ایمانی چون ایمان کودکان نباشد، از برکت سلطنت خدا بی‌بهره می‌ماند» (لوقا، ۱۸: ۱۶-۱۷).

تعیین‌کننده آن در نجات و رستگاری مؤمن، چندان غریب نمی‌نماید که اصرار مسیحیت بر منتزع ساختنش از مستلزمات بی‌چون آگاهی و عمل. در جای‌جای کتاب مقدس، تصریحات فراوانی در اهمیت ایمان وجود دارد؛^۱ لیکن آنچه ویژگی خاصی بدان بخشیده است، اصرار بر پالودن آن از عناصری است که خود فی حد ذاته نقی و طیب‌اند و موجبات رشد و کمال بشری را فراهم می‌آورند. پولس در نامه اولش به مسیحیان قرتس از زبان خداوند چنان عنصر آگاهی، اندیشه، نبوغ و تدبیر بشری را بی‌ارزش اعلام می‌کند و دانشمندان را حقیر جلوه می‌دهد^۲ که گویا منبع خبثت در وجود انسانی، همانا قوه عاقله اوست که او را به ورطه تباهی و گردن‌فرازی و عصیان در برابر پروردگار وامی‌دارد.^۳ او فلسفه و فیلسوفان را دزد ایمان می‌خواند.^۴

ایمان بی‌نیاز از عمل: آموزه برگزیدگی و تقدیر، خود تأثیر روشنی بر انفعال‌گرایی و بی‌عملی دارد؛ خصوصاً آن‌گاه که این آموزه با نوعی بدبینی نسبت به نجات‌بخش بودن شرایع از یک سو و تأکید بر ایمان صرف و بی‌نیاز از عمل از سوی دیگر همراه گردد. بدیهی است که مجموعه این شرایط، مؤمن مسیحی را دچار نوعی درون‌گرایی مفرط و تجزی میانه، تعلقات ایمانی و حیات دنیوی خویش می‌سازد. پولس صریح‌ترین بیان را درباره بی‌تأثیری عمل در اظهار ایمان و تمهید نجات دارد. بی‌اعتنایی او به آثار بیرونی ایمان و مستلزمات نجات، تنها دامن شرایع و دستورهای دینی را نمی‌گیرد تا بتوان آن را به حساب مخالفت با شریعت مسخ‌شده یهود گذاشت؛ بلکه غالباً به دیگر اعمال پسندیده فراشریعتی نیز تسری پیدا می‌کند.^۵

۱. «ایمان تو را نجات داده است» (لوقا، ۱۷: ۱۹).

۲. «من تمام نقشه‌هایی را که مردم برای نجاتشان می‌کشند، هر قدر هم عاقلانه باشد، از بین می‌برم و فکر و نبوغ دانشمندان را بی‌ارزش می‌دانم. پس این اشخاص کاردان و دانشمند و این افراد برجسته‌ای که درباره امور مهم جهانی چاره‌اندیشی می‌کنند، چه کار می‌توانند بکنند؟ خدا آنها را احق کرده و نشان داده است که عقل و تدبیر آنها بوج و بی‌معنی است. زیرا خدای حکیم صلاح ندانست انسان با منطق و هوش خود، خدا را بشناسد...» (اول قورنثیان، ۱: ۱۹-۲۱).

۳. «ای پدر، ای خداوند آسمان و زمین، تو را شکر می‌کنم؛ چون این چیزها را از اشخاص متفکر و دانای این دنیا پنهان کردی و برای کسانی آشکار ساختی که مثل بچه‌ها به خدا ایمان دارند» (لوقا، ۱۰: ۲۱).

۴. «نگذارید دیگران با فلسفه‌های باطل خود، ایمان و شادی‌تان را از شما بگیرند. نظریات غلط و بوج آنها بر افکار و عقاید مردم استوار است، نه بر فرمایشات مسیح» (کولسیان، ۲: ۲۸).

۵. «دیگر برای نجات یافتن روی کارهای خوب خودم یا اطاعت از قوانین مذهبی حساب نکنم، بلکه به مسیح اعتماد کنم تا مرا نجات بدهد. فقط از راه ایمان به مسیح است که خدا ما را قبول می‌کند» (افسیسیان، ۳: ۹). پولس همچنین در نامه به مسیحیان

رویکرد ایمان‌گرایی محض^۱ در خود کتاب مقدس با مخالفت‌هایی مواجه است. یعقوب، رئیس کلیسای اورشلیم، در تنها نامه مضبوط از او در عهد جدید صراحتاً با برداشت پولس از این موضوع به مخالفت برخاسته است. این مخالفت و ابراز نظر متفاوت چنان صریح است که احتمال می‌رود رأی یعقوب در این باب اساساً ردیه‌ای بوده است بر عقیده «ایمان فارغ از عمل» پولس. او نه تنها عمل صالح و خدمت به دیگران را نشانه ایمان مسیحی معرفی می‌کند،^۲ بلکه تخطی از حتی یک قانون الهی را بر نمی‌تابد.^۳ ربط و پیوند میان «ایمان» و «عمل صالح» از نظر یعقوب چنان وثیق و بلاتردید است که «ایمان بی عمل» را مدعایی توخالی می‌نامد^۴ و می‌گوید: این نوع ایمان، کسی را نجات نمی‌دهد.^۵ تلقی معارض پولس و یعقوب درباره نسبت ایمان و عمل، یک بار دیگر در تفسیری که هر کدام از عمل حضرت ابراهیم (ع) در داستان قربانی کردن فرزند، ارائه می‌دهند، آشکار می‌شوند. پولس فعل ابراهیم (ع) را شاهدهی برای اثبات عقیده ایمان بی‌نیاز از عمل و اطاعت می‌داند،^۶ در حالی که یعقوب آن را نشانه اطاعت‌پذیری ناشی از ایمان معرفی می‌کند و می‌گوید: این فعل نشانه اوج اطاعت ابراهیم (ع) از خداوند است و ایمانش با این عمل و رفتار کامل گردید.^۷ تقابل میان این دو تا بدان جاست که پولس تنها راه نجات را ایمان معرفی می‌کند و یعقوب در نتیجه‌گیری از سرگذشت ابراهیم می‌گوید: «پس می‌بینید که انسان علاوه بر ایمان با کارهایی که انجام

→ کولسی می‌گوید که شما از عفاپذیری که می‌گوید راه نجات در کار خوب و اطاعت از دستورات خاصی است، آزاد شده‌اید. (رک: ۲:۲۰).

1. Pure Fideism

۲. «برادران عزیز اگر ایمان‌تان را با خدمت به دیگران نشان ندهید، فایده این‌که بگوئید ایمان دارم و مسیحی هستم چیست؟» (یعقوب، ۲: ۱۴).
۳. «کسی که به قانون‌های خدا مویه‌مو عمل کند، ولی یک اشتباه کوچک از او سر بزند، به اندازه کسی مقصر است که تمام قانون‌های موجود را زیر پا گذاشته است» (یعقوب، ۲: ۱۰).
۴. «پس می‌بینید ایمان خشک و خالی کافی نیست؛ باید کار خوب هم بکنید تا نشان بدهید که ایمان دارید. ایمانی که خود را با کارهای خوب نشان ندهد، اصلاً ایمان نیست. بلکه یک ادعای توخالی است» (یعقوب، ۲: ۱۷).
۵. «آیا این نوع ایمان، کسی را نجات می‌دهد؟» (یعقوب، ۲: ۱۴)
۶. «... ببینید به خاطر کارهای خوب ابراهیم بود که خدا او را قبول کرد و نجات داد و یا به خاطر ایمانش» (رومیان، ۴: ۱). «... آیا کارهای خوب ابراهیم در نجات او هیچ تأثیری داشت؟ ابتدا؛ به دلیل این‌که نجات هدیه خداوند است. چون اگر کسی می‌توانست نجات خود را با کارهای خوب به دست آورد، دیگر نجات هدیه نمی‌بود؛ ولی نجات هدیه خداوند است. نجات به کسانی عطا می‌شود که برای به دست آوردن آن کار نکرده‌اند» (رومیان، ۴: ۴ و ۵).
۷. «چون او حاضر بود خدا را اطاعت کند، حتی اگر به قیمت قربانی کردن پسرش اسحاق روی قربانگاه تمام بشود. پس می‌بینید که آن چنان به خدا ایمان داشت که حاضر بود هر کاری را که خدا به او فرمود بکند. ایمان او با آنچه کرد کامل شد؛ یعنی با اعمال و رفتار خویش» (یعقوب، ۲: ۲۱-۲۲).

می دهد، رستگار می شود» (۲: ۲۴). و سرانجام اعلام می کند که افعال نیک، روح و جوهر ایمان است.^۱ ابراز مخالفت و ناخشنودی مارتین لوتر از یعقوب، ظاهراً به خاطر همین تأکیداتی است که او در تنها رساله پذیرفته شده اش در عهد جدید بر ایمان متمیم یافته به عمل دارد؛ چرا که این تأکیدات با الهیات آگوستینی احیاشده توسط پروتستانتیزم همسویی ندارد.^۲

با توجه به نقش تأثیرگذار و سهم چشم گیرتر پولس در کتاب مقدس و در شکل دهی به ایمان و الهیات مسیحی، و در مقابل، حضور کم رنگ و کم تأثیر یعقوب که با انگ داشتن گرایش یهودی مآبی^۳ تا حدی نیز مطرود واقع شده است، کفه «ایمان فارغ از عمل» را در تاریخ و در میان جریان های اثرگذار مسیحیت، خصوصاً در دو دوره اولیه و اخیر، سنگین تر از عقیده «ایمان عمل طلب» می یابیم و شاهدیم که نقش ماندگارتری هم بر ذهنیت و حیات مسیحیان زده است. لذا به رغم وجود رویکردهای دوگانه در این باب، آموزه «ایمان محض» را می توان همچنان از ارکان اصلی و شاخصه های ممیز مسیحیت به شمار آورد و استنتاجات مورد نظر را بر آن استوار ساخت. هوردرن می گوید: انسان به واسطه گناه نخستین که میراث آدم ابوالبشر بوده است، موجود گناه کاری است که از نجات خویش قاصر است و اگر خداوند برای او کاری نکند، محکوم به مجازات ابدی و محلد در جهنم است. اعمال نیک و بد بشر هم تأثیری در نجات یا عذاب او ندارند؛ نجات و پاک شدن احتیاج به قربانی دارد. همچنان که یهودیان برای نجات خویش حیوانات را ذبح می کردند، عیسی مسیح (ع) نیز قربانی شد تا گناهان بشر را پاک کند.^۴ فندر نیز می گوید: اعمال نیک بشر اساساً درخور تمجید نیست؛ زیرا خداوند از دستان نجس هدیه قبول نمی کند. پس نیاز به یک نجات دهنده است تا با خون خویش کفاره گناهان را بدهد و البته این نجات دهنده نمی تواند انسانی باشد که خود وارث تلوث گناه نخستین است.^۵

تجربه عملی مسیحیت در عرصه معرفت

متشکل شدن و سازمان یافتن مسیحیان در قالب کلیسا،^۶ آنها را با مقوله ای به نام «قدرت»

۱. «خلاصه همان طور که بدن وقتی روح ندارد مرده است، ایمانی هم که نتیجه اش کارهای خوب نباشد مرده است» (یعقوب،

۲: ۲۶). ۲. در این باره رک: مریل سی تی، پیشین، صص ۲۸-۲۷.

۳. رک: غلاطیان، ۲: ۱۲. ۴. پیشین، صص ۵۲-۵۳. ۵. پیشین، صص ۱۲.

۶. کلیسا برخلاف تلقی و کاربرد امروزی آن، در آغاز به معنی اسم مکان و محل تجمع و عبادت مؤمنان مسیحی نبوده است؛

که تا پیش از این در چشم آنان بی ارزش و مطرود می نمود و از نزدیک شدن و تمسک جستن به آن احتراز داشتند، آشنا کرد و مربوط ساخت. نمایان شدن «قدرت این جهانی» اجتماع مؤمنان و آگاهی یافتن از قابلیت های بالقوه این ابزار کارآمد در پیشبرد اهداف ایمانی، مسیحیان را متوجه منابع دیگر قدرت کرد که بعضاً در نقش رقابیی مزاحم عرض اندام می کردند. «حکومت»، «ثروت» و «معرفت» سه منبع دیگر تولید قدرت بودند که مسیحیت کلیسایی را به رغم تمامی آموزه های استنکاری و استطرادی اولیه اش و سوسه می کرد و اجازه نمی داد تا در موقعیت جدید نیز همچون گذشته از کنار آنها بی تفاوت بگذرد. بی اعتنایی و بی رغبتی توصیه شده به مسیحیان، که پس از پشت سر گذاشتن سه قرن توأم با سختی و مرارت، اینک به یک نیروی اجتماعی مؤثر بدل گردیده بودند، نمی توانست بیش از این تداوم یابد.

مسیحیت در قرون سوم و چهارم، بی آنکه بخواهد و خود را برای آن آماده کرده باشد، پای در یک حیات اجتماعی مسئولیت آور گذاشت؛ لذا بدون هرگونه تمهید و تجهیز قبلی به درون حوزه های دیگر حیات اجتماعی، یعنی «سیاست»، «اقتصاد» و «فرهنگ» هل داده شد.

با آن پیش زمینه نظری که از طریق کتاب مقدس درباره عقل و آگاهی در میان مسیحیان ترویج شد،^۱ بدیهی می نمود که رویکرد ایشان نسبت به این مقولات با نوعی بدبینی و بی اعتمادی توأم باشد و یا لاقلاً مؤمن مسیحی نسبت به آن احساس نیاز نکند و در نتیجه اهتمایی نیز به آنها نداشته باشد. مسیحیت کلیسایی بی آنکه در آغاز اعتنایی به عقل

→ بلکه بنابه تعبیر کتاب مقدس و استعمال رایج در قرن اول میلادی، این لفظ برای اجتماع مقدس مؤمنانی که وصف حال آنها در عبارت های ۴۲ تا ۴۷ از باب دوم اعمال رسولان آمده، به کار می رفته است. به تدریج دو معنای دیگر بر این اصطلاح بار شد و معنای نخست و اولیه را در محاق قرار داد: یکی تشکیلات و سازمان بانی روحانیان در قالب نهادی مقدس که متولی امور دینی جامعه بودند، و دیگری به معنی مکان مقدسی که عبادات و مراسم دینی منحصرأ در آن انجام می گرفت.

۱. استاد مطهری معتقد است که آگاهی ستیزی مسیحیت، ریشه های معرفت شناسانه و کلامی دارد. ایشان می گویند: ریشه اصلی رهبانیت تقابلی میان دین و معرفت در تحریفی نهفته است که مسیحیان با الهام از عهد عتیق در داستان هبوط آدم و حوا صورت داده اند. بنابر روایت مذکور در باب سوم سفر پیدایش، آن میوه ممنوعه ای که آدم و حوا از آن منع شده بودند و تناولش موجب اخراج آنان از بهشت گردید، از درخت «معرفت» برچیده شده است. در همین باب، نگرانی اهالی ملکوت از سرپیچی آدم و گردنفریزی و مقابله جویی او در آینده چنین ترسیم شده است: «همانا انسان یکی از ما شده است... مبادا دست خود را دراز کند و از درخت حیات نیز بخورد و تا ابد زنده بماند» (۳: ۵۶-۵۵). استاد می گویند با این برداشت از داستان هبوط، عقل و آگاهی نزد مسیحیان از وسوسه شیطان است و در پیشگاه پروردگار امری نکوهیده به شمار می آید (رک: مقدمه ای بر جهان بینی اسلامی، صص ۱۹-۲۱).

بشری، کارکرد و دستاوردهایش داشته باشد، به تبع موقعیتی که در حیات اجتماعی امپراتوری بزرگ روم، با آن میراث معرفتی گرانسنگش، به دست آورد، محل رجوع و پرسش اذهان جوآلی قرار گرفت که پیش از این، خود مرجع پاسخگویی به پرسش‌های خویش بودند و لاجرم برای این‌که متهم به نقصان و بی‌کفایتی نگردد و مجال میدان‌داری به رقبای مترصد فرصت خویش ندهد، وادار به اعلام نظر و بعضاً اتخاذ مواضع رسمی درباره موضوعاتی گردید که هیچ اعتبار و تجربتی در آنها نداشت. گرفتار آمدن مسیحیت در این دامگه مهلک، بیش از هر چیز از خوی تمامت‌خواه ارباب کلیسا ناشی می‌شد که بی‌خبرانه پای ایمان را به درون اقلیم‌های نامناسب با ذات و ناهمسو با غایات آن باز کردند.

دین سرزمین مألوف ایمان است و فلسفه و علم جولانگاه عقل. آنچه به طور طبیعی این اقلیم بیگانه را به هم مربوط می‌سازد، نه تطاول عقل و دست‌اندازی ایمان به سرزمین‌های نامأنوس دیگری است، بلکه همکاری و مشارکت هر دو است در تجهیز و تعلیم انسان، که مقیم هر دو اقلیم است و جواز توطن در هر دو سرزمین را دارد. با این حال، «آخرت‌گرایی» و «پاتنه‌ایسم» افراطی حاکم بر جهان‌بینی مسیحی و انسان‌شناسی تک‌بعدی و منفعلانه مسیحیان، آنها را در تشخیص جایگاه و نقش ایمان و تنظیم مناسبات منطقی میان دین و معرفت دچار مشکل ساخت و آنان را در برابر یک دو راهی و انتخاب دشوار قرار داد: نخست، راهی که با و نهادن عقل و تدبیر بشری، یک زندگی سراسر مؤمنانه را نوید می‌داد، و دوم، مسیری که با اعتماد و اتکا به توانایی‌های وجودی انسان، از حیات تهی از ایمان سر درمی‌آورد. برای مسیحیان، راهی که ایمان و عقل را به شکلی متفاهم به هم آورد و مؤمنانی عاقل و صاحب معرفت بپروراند، اساساً شناخته نبود و به تصور نیز در نمی‌آمد. ژیلسون در همین باره می‌گوید که تا قبل از آکویناس، مسیحیت غربی تلقی یک انسان بی‌دین را از فیلسوف داشت و او را در مقابل

۱. برخی از متفکران مثل وایت، مؤلف کتاب *History of Warfare of Science with Theology of Christianity* نزاع برخاسته میان عقل و دین را تخصصی ذاتی میان این دو گوهر نمی‌دانند، بلکه آن را ناشی از خوی قدرت‌طلب کلیسا ارزیابی کرده‌اند. در مقابل، کسانی چون درابر در کتاب *History of the Conflict between Religion & Science* و بوری در کتاب *History of Freedom of Thought* از تقابل ذاتی و جوهری علم و دین دفاع کرده‌اند. بوری این تقابل جوهری را ملهم از آموزه‌های خطرناک و ضد عقلی عهد عتیق می‌داند که توسط کلیسا پذیرفته شده است. برای تفصیل در این باره رک: توفیق الطویل، دین و فلسفه، ترجمه محمدعلی خلیلی (اقبال، تهران، ۱۳۲۸)، صص ۳۰-۱۰.

قدیس می‌نشانند. متکلمان مسیحی تا قبل از قرن سیزدهم، نمی‌توانستند بپذیرند که یک مسیحی می‌تواند در همان حال که یک قدیس است، فیلسوف هم باشد.^۱ بدیهی است که مسیحیان شیفته ایمان راه نخست را برگزیدند و در عین حال به کلیسا به عنوان حامل و حامی ایمان اجازه دادند تا دست تطاول خویش را به تمامی عرصه‌های حیات جامعه مسیحی بگسترانند و بر تمامی منابع و مراجع قدرت سیطره یابد. از اثر چنین زیادت طلبی ناشی از باوری معیوب درباره ایمان و عقل، طی یک دوران طولانی هزارساله، سرگذشتی برای مسیحیت و کلیسا رقم خورد که با نظر به پی آمدها و نتایجش از آن به عنوان دوران سیاه تاریخ غرب مسیحی یاد شده است؛ چراکه هم‌زمان به هدم ایمان و پس افتادگی عقل انجامید. هرچند غرب مسیحی، به مدد سلسله حوادثی مساعد، سرانجام از این تونل تاریک و طولانی تاریخ خویش بیرون آمد و حیات جدیدی را آغاز کرد، لیکن همچنان در همان انگاره کهن که ایمان و عقل را در تعارض با یکدیگر می‌دید، می‌زید، با این تفاوت که اینک به روی دیگر سکه و طرف دیگر معادله منعطف و منتقل گردیده است. تمایل انسان جدید با همان جهان بینی و انسان شناسی کهن بر این است که دوره جدید را با سیطره عقل خود بنیاد بر تمامی ارکان حیات فردی و اجتماعی خویش تجربه کند.

استمداد از عقل در خدمت به ایمان

از نظر پولس، ایمان واقعی آن نیست که به وجود چیزی باور داشته باشیم؛ بلکه ایمان واقعی یعنی تسلیم شدن بی قید و شرط به مشیت و احسان الهی.^۲ در مقابل تلقی پولس از ایمان واقعی، که باور و اعتقاد ذهنی در آن هیچ نقشی نداشت، برداشت دیگری نیز در میان مسیحیان رشد کرد که ایمان واقعی را باور به عقاید صحیح و آموزه‌های راستین مسیحی می‌دانست.^۳ این دو تلقی در تقابل و تبادل با یکدیگر و در کشاکش میان ایمان قلبی و باور عقلی، نحله‌های مختلفی را در «الهیات مسیحی» شکل داده‌اند.

گرایشی که بر اندیشه الهیاتی آبای کلیسا در قرون اولیه مسیحی سایه انداخت و نخستین عقاید کلامی مسیحیت را پدید آورد، متأثر از مکتب نوافلاطونی بود که از طریق

۱. آئین زیلسون، مبانی فلسفه مسیحیت، ترجمه محمد محمدرضایی و محمود موسوی (مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، قم، ۱۳۷۵، صص ۲۲-۲۴).

۲. ویلیام هوردن، پیشین، ص ۱۱۳ ژولین فروند، پیشین، ص ۲۰۴.

آمونئوس ساکاس و شاگردان وی در کلیسای اسکندریه به درون مسیحیت راه پیدا کرد. مکتبی که فلوطین (ف. ۲۶۹) در امپراتوری روم پایه گذاشت، پیرو جوانب عرفانی فلسفه افلاطون بود. در مکتب نوافلاطونی، روح در تقابل با جسم تفوق می‌یافت و ادراک و معرفت، تابع روح می‌گردید.^۱ پیر دوکاسه می‌گوید: هدف آعلای این مکتب نه کمال معرفت، بلکه فنا و جذبۀ بوده است.^۲ به عنوان شاخص‌ترین متأله قرون نخست که مشرب ضد فلسفی و ضد عقلی مسیحیت را حتی قبل از شیوع اندیشه‌های نوافلاطونی ترویج و تقویت کرد، از ترتولیانوس (ف. ۲۲۵) با آن شعار معروفش که: «اورشلیم را با آتن کاری نیست» نام برده شده است. ژیلسون در معرفی آرای نحله ترتولیانوسی‌ها می‌گوید: آنان معتقد بودند که وحی به انسان نازل شده است تا جایگزین تمامی معارف، اعم از علوم تجربی، اخلاقی و فلسفی گردد. به نظر ایشان چون خدا با انسان سخن گفته است، دیگر نیازی به تفکر نیست و از این پس باید تمامی هم و غم بشر مصروف رستگاری خویش از طریق کتاب مقدس شود.^۳ طاطیانوس (ف. ۱۸۰)، مؤلف دیاتسرون، نیز یکی دیگر از شخصیت‌های الهیات ضد عقلی شناخته شده است.^۴

رشد اندیشه‌های افلاطونی و نوافلاطونی در میان مسیحیان از شدت تنفر و ضدیت مسیحیان نسبت به معارف عقلی تا حدی کاست و نحله معتدل‌تری را در الهیات مسیحی پدید آورد که شخصیت‌های شاخص آن کلمنت (ف. ۲۱۵)، اوریگن (ف. ۲۵۴) و آگوستین (ف. ۴۳۰) بودند. ژیلسون ژوستینین شهید (ف. ۱۶۵) را نیز که با فلسفه یونانی به خوبی آشنا بود، از قائلان به همین رهیافت دانسته است. اگرچه خانواده آگوستینی را در میان متألهان مسیحی از معتقدان به رهیافت تفاهمی - تفاهم میان عقل و ایمان - دانسته‌اند، لیکن هنوز نمی‌توان آنان را یک جریان «عقل‌باور» در الهیات مسیحی قلمداد کرد. ایده مشترکی که اعضای این نحله را گرد هم آورد، این عبارت عهد عتیق بود: «مادام که ایمان نیآورده‌اید، فهم نخواهید کرد» (اشعیا، ۷: ۹). آگوستین با تمسک به همین آموزه می‌گوید: «ایمن‌ترین طریق وصول به حقیقت، راهی است که از وحی به عقل می‌رسد؛ نه از یقین عقلی به ایمان. فهم پاداش ایمان است؛ لذا در پی آن مباش تا بفهمی و سپس

۱. دیوید هاملین، تاریخ معرفت‌شناسی، ترجمه شاپور اعتماد، (پژوهشگاه علوم انسانی، تهران، ۱۳۷۴)، ص ۲۵.

۲. فلسفه‌های بزرگ، ترجمه احمد آرام (کانون نشر و پژوهش‌های اسلامی، تهران، ۱۳۵۷)، ص ۴۶.

۳. آتین ژیلسون، عقل و وحی در قرون وسطی، ترجمه شهرام بازوکی (مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۱)

۴. رک: توماس مینشل، پیشین، ص ۱۲۲.

ایمان بیاوری؛ بلکه ایمان بیاور تا بفهمی.»^۱ رهیافت تفاهمی خانواده آگوستینی که وظیفه عقل را تنها تفقه در مضامین وحی و نه کسب بصیرت و معرفتی مستقل می‌دانست، در طول قرون وسطا بر اندیشه الهیاتی مسیحیان غلبه داشت و به دفاع عقلانی از ایمان تفویضی خداوند مشغول بود. آنسلم (ف. ۱۱۰۹) با خط‌مشی «ایمان در طلب ادراک» و سن برنارد (ف. ۱۱۵۳) با منحصر ساختن وظیفه فلسفه به بازشناسی مسیح مصلوب، از جمله متألهانی‌اند که این جریان را با قوت تا قرون دوازدهم و سیزدهم تداوم بخشیدند.^۲ قرون سیزدهم و چهاردهم در تاریخ الهیات مسیحی، شاهد رشد جریانی است که اهمیت و استقلال بیشتری برای عقل نسبت به گذشته قائل بود. این جریان عقلی پرنفوذ، طیف گسترده‌ای را از آبلار (ف. ۱۱۴۲) تا توماس آکویناس (ف. ۱۲۷۴) دربر می‌گرفت. ژیلسون در دسته‌بندی خویش از متألهان مسیحی قرون وسطا، آنان را بر حسب تعهدشان بر هر یک از دو سوی مسئله و شأن فائده‌ای که برای «عقل» یا «ایمان» قائل بودند، در دو نحله متمایز تحت عنوان «خانواده ابن رشدی» و «خانواده تومایی» از هم جدا کرده است.^۳ هرچند تلاش عقل‌باوران مسیحی در دو سه قرن منتهی به دوران جدید تا حدی از بدبینی‌های ریشه‌دار و کهن مسیحیان نسبت به عقل و فلسفه کاست، اما هیچ‌گاه نتوانست انگاره تقابلی غالب بر نگرش مسیحی را از آن جدا کند. آرای ابن رشد (ف. ۱۱۹۸)، فیلسوف مسلمان اهل قرطبه، به علت وزن و اهمیت بیشتری که به عنصر عقل می‌داد، هیچ‌وقت فضای مساعد و زمینه متفاهمی در سنت مسیحی پیدا نکرد و فلسفه مدرسی آکویناس نیز به رغم تأثیرات جدی‌اش بر الهیات قرون سیزده تا پانزده، هرگز یک رهیافت متلائم با ایمان مسیحی دانسته نشد و لذا با به راه افتادن نخستین امواج موسوم به دوران جدید به‌راحتی از الهیات مسیحی کنار گذاشته شد.

برخلاف باور رایج، دوران جدید نیز برای مسیحیان حامل هیچ انگاره و رویکرد جدیدی به مقوله عقل و ایمان نبود؛ بلکه با حفظ و بازآفرینی همان انگاره نخستین، نوعی بازگشت به الهیات آگوستینی را از نو تجربه کرد؛ چراکه در آن به‌خاطر تأکیدش بر ایمان محض، زمینه مساعدتری برای آزاد ساختن عقل و فلسفه از حصار دین وجود داشت.^۴

۱. آتین ژیلسون، پیشین.

۲. برای تفصیل رک: پیر دوکاسه، پیشین، صص ۵۱-۵۴.

۳. تفصیل آن را در کتاب عقل و وحی در قرون وسطی ببینید.

۴. البته از این نظر تفاوت‌های مهمی میان الهیات کاتولیکی و پروتستانی وجود دارد که بحث و تفصیل آن را باید به مجال دیگری

کتاب‌نامه

۱. آستر، کنت: دید کلی از خدا و انسان، ترجمه بی‌نام، تهران، بنیاد ادوتیست، ۱۳۵۶.
۲. آشتیانی، جلال‌الدین: تحقیقی در دین مسیح، تهران، نشر نگارش، ۱۳۶۸.
۳. بارنز، ه. و بکر، ه.: تاریخ اندیشه اجتماعی، ترجمه جواد یوسفیان و علی‌اصغر مجیدی، تهران، کتاب‌های جیبی، ۱۳۵۸.
۴. براوتر، جرالده سی.: آینده ادیان، پل تیلیخ، ترجمه احمد رضا جلیلی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۷۸.
۵. براون، کالین: فلسفه و ایمان مسیحی، ترجمه طاطه‌وس میکائلیان، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
۶. بوری، ج. ب.: تاریخ آزادی فکر، ترجمه حمید نیرنوری، تهران، کتابخانه دانش، ۱۳۲۹.
۷. پترسون، مایکل و دیگران: عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح‌نو، ۱۳۷۷.
۸. تنی، مریل سی.: معرفی عهد جدید (ج ۲)، ترجمه طاطا‌وس میکائلیان، بی‌جا، حیات ابدی، بی‌تا.
۹. تیلیش، پل: الهیات فرهنگ، ترجمه مراد فرهادپور و فضل‌الله پاکزاد، تهران، طرح‌نو، ۱۳۷۶.
۱۰. دورانت، ویل: تاریخ تمدن (ج ۳: قیصر و مسیح) ترجمه حمید عنایت و دیگران، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۶.
۱۱. دوکاسه، پیر: فلسفه‌های بزرگ، ترجمه احمد آرام، تهران، کانون نشر و پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۵۷.
۱۲. راسل، برتراند: تاریخ فلسفه غرب (ج ۲) ترجمه نجف دریابندری، تهران، پرواز، ۱۳۶۵.
۱۳. زرین‌کوب، عبدالحسین: در قلمرو وجدان، تهران، سروش، چاپ دوم، ۱۳۷۵.
۱۴. ژیلسون، اتین: عقل و وحی در قرون وسطی، ترجمه شهرام پازوکی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۱.

۱۵. _____: مبانی فلسفه مسیحیت، ترجمه محمد محمدرضایی و محمود موسوی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، ۱۳۷۵.
۱۶. سابین، جرج: تاریخ نظریات سیاسی، ترجمه بهاء‌الدین بازارگاد، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۱.
۱۷. سیدنتاب، لری: توکویل، ترجمه حسن کامشاد، تهران، طرح نو، ۱۳۷۴.
۱۸. شجاعی‌زند، علی‌رضا: «خاستگاه جامعه‌شناسی در فرایند رشد عقلی‌گری»، ماهنامه کیهان فرهنگی (ش. ۱۶۳ و ۱۶۴) اردیبهشت و خرداد ۱۳۷۹.
۱۹. شرارد، فیلیپ: «انسان‌شناسی مسیحی»، ترجمه مسعود غفورزاده، روزنامه انتخاب (ش. ۱۱۰).
۲۰. شوفالیه، جان جاک: تاریخ الفکرالسیاسی، ترجمه محمود عرب‌صاصیلا، بیروت، المؤسسة الجامعية للدراسات، ۱۹۹۳ م.
۲۱. الطویل، توفیق: دین و فلسفه، ترجمه محمدعلی خلیلی، تهران، اقبال، ۱۳۲۸.
۲۲. فروم، اریک: روان‌کاوی و دین، ترجمه آرسن نظریان، تهران، پوش، ۱۳۶۳.
۲۳. _____: جزم‌اندیشی مسیحی، ترجمه منصور گودرزی، تهران، مروارید، ۱۳۷۸.
۲۴. فروند، ژولین: جامعه‌شناسی ماکس وبر، ترجمه عبدالحسین نیک‌گهر، تهران، نیکان، ۱۳۶۲.
۲۵. فندر آلمانی: سنجش حقیقت، ترجمه بی‌نام، بی‌جا، ۱۹۳۴ م.
۲۶. فیضی، محمدعلی: تاریخ دیانت مسیح، تهران، چاپ کیهان، ۱۳۴۰.
۲۷. کائوتسکی، کارل: بنیادهای مسیحیت، ترجمه عباس میلانی، تهران، کتاب‌های جیبی، ۱۳۵۸.
۲۸. کیویت، دان: دریای ایمان، ترجمه حسن کامشاد، تهران، طرح نو، ۱۳۷۶.
۲۹. گریدی، جوان‌ا.؛ مسیحیت و بدعت‌ها، ترجمه عبدالرحیم سلیمانی اردستانی، قم، مؤسسه فرهنگی طه، ۱۳۷۷.
۳۰. مطهری، مرتضی: مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی (مجلدات ۱-۷)، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۲.
۳۱. میشل، توماس: کلام مسیحی، ترجمه حسین توفیقی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۷۷.

۳۲. میلر، و. م.: تاریخ کلیسای قدیم در امپراطوری روم و ایران، ترجمه علی نخستین، بی‌جا، حیات ابدی، ۱۹۸۱ م.
۳۳. نودری، عزت‌الله: مسیحیت از آغاز تا عصر روشنگری، بی‌جا، بی‌تا.
۳۴. نیچه، فردریک ویلهلم: دجال، ترجمه عبدالعلی دستغیب، تهران، آگاه، ۱۳۵۲.
۳۵. وبر، ماکس: اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری، ترجمه عبدالمعبود انصاری، تهران، سمت، ۱۳۷۱.
۳۶. ویلف، کری: درباره مفهوم انجیل‌ها، ترجمه محمد قاضی، تهران، فرهنگ، ۱۳۵۶.
۳۷. هاملین، دیوید: تاریخ معرفت‌شناسی، ترجمه شاپور اعتماد، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی، ۱۳۷۴.
۳۸. هگل، گئورگ فردریک: استقرار شریعت در مذهب مسیح، ترجمه باقر پرهام، تهران، آگاه، ۱۳۶۹.
۳۹. هوردن، ویلیام: راهنمای الهیات پروتستان، ترجمه طاهره وس میکائیلان، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸.
۴۰. هیک، جان: «عیسی و ادیان جهانی»، ترجمه عبدالرحیم سلیمانی، فصلنامه هفت آسمان (س. ۲، ش. ۶) تابستان ۱۳۷۹.
۴۱. هیوم، رابرت الف.: ادیان زنده جهان، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۹.
۴۲. یاسپرس، کارل: آگوستین، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۳.
۴۳. ———: مسیح، ترجمه احمد سمیعی، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۳.
۴۴. انجیل عیسی مسیح، تهران، سازمان ترجمه تفسیری کتاب مقدس، ۱۳۵۷.
45. Robertson, Roland, *The Sociological Interpretation of Religion*, Basil Blackwell, Oxford, 1970.
46. Robertson, Roland (ed.), *Sociology of Religion*, Penguin, England, 1969.
47. Troeltsch, Ernst, *Protestantism & Progress*, Crown Theological Library, London, 1912.