

اشاره

برای زندگی در جهانی واحد اما به لحاظ دینی متکثر، پیروان ادیان باید دھوی برتری استثنایی دین خود را به کناری نهند. این امر مستلزم آن است که پیروان هر یک از سنتهای دینی سرور گذشته تاریخی خویش را بجد مورد نقد قرار دهند. تا از این طریق راه برای گفت و گوی سازنده میان ادیان هموار شود.

جان هیک در نوشته زیر ضمن طرح ایده فوق، خود اولین گام را، به عنوان یک مسیحی، برمی دارد و با آوردن نمونه هایی چند به نقل پاره ای از وقایع تاریخی مسیحیت، می نشیند. وی در ادامه آموزه بحث انگیز سرشت الهی مسیح را مطرح و تلاش می کند با پیراستن عبار تعصبات و سوء فهمها از چهره این پیامبر الهی، درک سرشت و منزلت او را برای پیروان سایر ادیان میسر سازد.

مطلق گرایی مذاهب جهانی، با ارزش و معنا بخشیدن به نزاع پیروان هر یک با مؤمنان آن دیگر، پیوسته آتش جنگ و جدال آدمیان را بر افروخته و ادوار خشونت آلوده بسیاری را در آزار و سرکوب سپری کرده است. ادیان بزرگ توحیدی به طور اخص، خواه آنجا که قومی را برگزیده خداوند معرفی می کنند (یهودیت) و خواه زمانی که عیسی را تنها نجات دهنده بشر می شمارند (مسیحیت) و یا با باور به آخرین تجلی خداوند بر بندگان در قرآن، محمد را خاتم رسولان می انگارند (اسلام)، پا در همین راه نهاده اند. چه می توان کرد، حقیقت ناب و مطلق برتر از هر چیز دیگر است و گویی دست گشودن به هر کاری در هواداری و یا بیاز آن رواست.

نیم نظر به وضع جهان در آستانه قرن بیست و یکم جدالهای بسیاری در پیش چشم می آورد که رنگ و بوی مذهبی دارند و گاه

جان هیک

ترجمه علیرضا شمالی

طرحی

از سوی

یک مسیحی

به زهر خشونت نیز آلوده اند: یهودیان اسرائیلی با مسلمانان فلسطینی و مسلمانان اندونزیایی با مسیحیان تیمور شرقی، مسیحیان صربستان با مسلمانان کوزوو و روسیه پس از کمونیسم با چچنیا مسلمان، مسیحیان جنوب سودان با مسلمانان شمال این کشور و از جمله جنگهای درون مذهبی: شیعیان ایرانی با سنیان عراقی، مسیحیان توتسی و هوتو در رواندا و احزاب مسیحی کاتولیک و پروتستان شمال ایرلند. و از اینها پیشتر در این خشونت آمیزترین قرن: جنگ ۱۹۳۹ تا ۱۹۴۵ ایتالیا و آلمان مسیحی با فرانسه و انگلستان و دیگر کشورهای مسیحی و یا جدال خونبار هندویان و سیکها و مسلمانان بر سر تقسیم هندوستان در ۱۹۴۷ و نیز جنگ ده ساله امریکاییان مسیحی با ویتنامی های کمونیست و یا روس های کمونیست با افغانهای مسلمان.

آتش هیچ یک از این جنگها را تنها و تنها دغدغه های دینی بر نیفرورخته اند، بلکه همواره عوامل عمده سیاسی، اقتصادی و فرهنگی نیز دست در کار بوده اند. ولی به هر روی، مذاهب (و ایدئولوژی در نمونه کمونیسم) نیز با پشتیبانی هر یک از طرفین و تشدید اعتماد و باور آنها به سرکردگان خویش و با تشویق جوانان به کشتن و کشته شدن در راه اهداف مقدس، نقش مهمی در این نزاعها بر دوش گرفته اند. چنان که در چشم یک ناقد غیر مذهبی دین، گویی رواج کارخانه های اسلحه سازی تنها صنعتی است که خدای دین باوران از آن حمایت می کند.

من بر این نکته پای می فشارم که آن وجه از سنتهای دینی که زمینه ساز این وضعیت است این دعوی پنهان یا آشکار آنهاست بر برتری ویژه خود در مقام ایمانی که تنها ایمان صادق و تماماً صادق است.

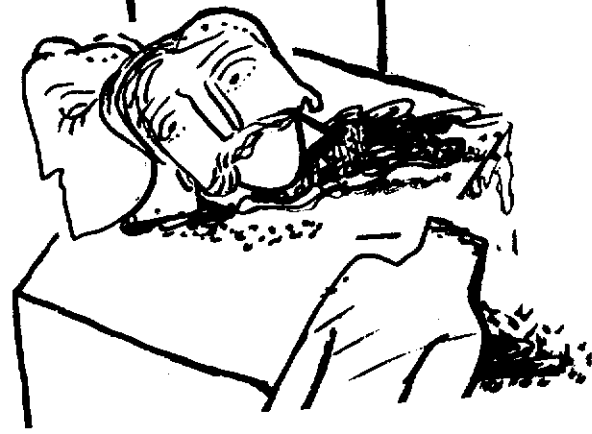
دین، خشونت و



هر سه مذهب توحیدی بزرگ تاکنون بر این دعوی تأکید بسیار کرده‌اند. و در گذشته بسیار مستعد بوده‌اند که مردم را در مسیر خشونت تقویت کنند؛ خشونتی که در قالب جنگهای الهی عادلانه و مشروع، جهاد، جنگهای صلیبی، آزار دینی و تغییر مذهبهای اجباری و تبعیض علیه اقلیتهای غیر مطیع صورت گرفته. هندوان برتری طلب هندوستان نیز به همین میزان خشن و بی‌رحم بوده‌اند حتی از مذهب بودایی که در مجموع از هر دین دیگر کمتر جنگ طلب است، برای توجیه تهاجم پادشاه بودایی هندوستان به سریلانکا در سده نخستین پیش از میلاد استفاده شده است. اما بقای آدمی در قرن بیست و یکم در گرو آن است که هر یک از جوامع مذهبی با این وحشت‌های گذشته و حال روبه‌رو شوند و برای عضویت در جهانی واحد اما به لحاظ دینی متکثر پا در راه توسعه‌ای درونی نهند. من استدلال خواهم کرد که لازمه چنین فرآیندی تعدیل و سرانجام کنار نهادن دعوی برتری استثنایی هر یک از این سنت‌هاست.

متمم کردن و منفی‌بافی ادیان نسبت به یکدیگر درباره سابقه خشونت‌بارشان، همچنین این اتهام که برخی شرور فرآورده دیر به‌طور کلی است، کار بی‌بهره‌ای است. مؤمنان هر دین باید فرآیند توسعه و دگرگونی را از جوامع دینی خویش آغاز کنند. در این مسیر تنها راه تأثیر یک سنت بر سنت دیگر عرضه مثال [از طریق ایجاد تحول در خود] است. اما این مباحث دشوار را می‌توان به شکلی سازنده موضوع گفت‌وگوی بین ادیان قرار داد. هر چند این گفت‌وگو باید به وسیله کسانی صورت گیرد که از صمیم دل به یکدیگر احترام گذارند و نیز به هم اعتماد کنند و در فراسوی تقسیم‌بندیهای دینی دوست یکدیگر باشند. چنین گفت و شنیدی، هم ممکن است و هم در عمل، میان متکلمان و دینداران

چالش جهانی

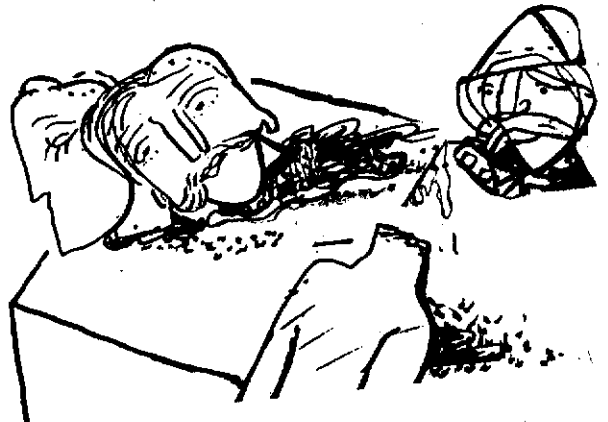


عادی (و نه رهبران رسمی که وظیفه خود را پاسداری از دعاوی سنتی می دانند) رخ داده است.

اینک که از لزوم رویارویی هر مذهب با شروری که در گذشته شان رخ داده سخن به میان آمد، پاره‌ای از ادوار سیاه در تاریخ مسیحیت را بازگو خواهم کرد و بر ریشه‌داری آنها در خاک این باور سنتی مسیحی که انجیل را تنها حقیقت نهایی می‌انگارد، انگشت خواهم نهاد. پیروان هر مذهب مکلفند این مواجعه با گذشته دین خویشتن را تجربه کنند و من از این رو به دین خود یعنی مسیحیت رو می‌کنم.

مثال روشنی از این شرور تاریخی، آزاری است که مسیحیان در طول قرن‌ها نسبت به یهودیان روا داشته‌اند. اتهام خداکشی که کلیسا بر آنان می‌نهاد و قاتلان خدای تجسد یافته در کالبد مسیح‌شان می‌شمرد (گرچه در واقع فرمانروایان رومی، مسیح را بر صلیب کشیده بودند)، یهودیان را همچون دشمنان خدا بازشناساند و مستحق هر گونه مجازاتی دید. گرچه سابقه سوء رفتار مسیحیان با یهودیان به قرن پنجم و دوره قدرت سیاسی یافتن کلیسا باز می‌گردد، شدت آن طی قرون وسطی پیوسته افزایش یافته است. فی‌المثل در ۱۱۴۴ نفرت و بی‌حرمتی نسبت به یهودیان شایعات بی‌بایه‌ای از این دست را به بار آورد که اینان در منطقه نورویچ^۱ انگلستان خون طفلی مسیحی را ریخته و با نان فطیر در آمیخته‌اند. و همین نفرت باعث شد که این تهمت خونریزی در سراسر اروپا پخش شود و موج تازه‌ای از آزار و خشونت را باعث شود. در ۱۱۸۲ پادشاه فرانسه تمامی بدهیهای مسیحیان به یهودیان را لغو کرد و در ۱۲۱۵ شورای چهارم لیتزن^۲ دستور داد یهودیان باید لباسی مخصوص و متمایز به تن کنند و... این ذهنیت در سده‌های نوزدهم و بیستم این بار به صورتی غیردینی و در قالب یهودستیزی جلوه کرد و در تلاش برای نابودی نژاد یهود شعله آن حدوداً پنج یا شش میلیون تن را در اردوگاههای مرگ نازیان در کام خود کشید. از رقم دقیق قربانیان هیچ کس باخبر نیست.

جنگهای صلیبی علیه مسلمانان خاورمیانه (در سالهای ۱۲۷۰ - ۱۰۹۵) لکه تاریخی دیگری را بر دامن وجدان مسیحیان می‌نشانند. این رخداد علاوه بر علل مذهبی، ریشه‌های سیاسی و اقتصادی داشت و آنرا تنها نه خداجویی ناب که حرص و طمع شخصی نیز به پیش می‌راند. در ۱۰۹۶، «مردان صلیبی» ای از گروههای گوناگون اجتماعی که دلباخته بشارتهای روحانیانی چون «بطر عزلت‌نشین»^۳ بودند رو به اورشلیم می‌نهادند با هجوم



ترکها کشته شدند. پاپ، رحمت و بخشایش کلیسا را بر سر تمامی صلیبیان فرو می‌ریخت و پس از او نیز اسقف‌های محلی با تضمین آمرزش برزخی برای «سربازان مسیح» کانون جنگ را گرم نگه می‌داشتند. بی‌شک ایمان دینی، بسیاری از شوالیه‌ها و پیروان زمین‌دارشان را به چنین نبردی فرامی‌خواند و از آنان پایداری در آن را می‌طلبید. ولی شمار بسیار بیشتری از جنگاوران را سودای گنجهای مفروض در اورشلیم و هوس قدرت و مقام به میدان می‌کشید. فوران این شور مقدس، تنها اندیشه تسخیر اورشلیم را با خود نداشت، بلکه خشونت‌های خونبار در سراسر اروپا به بار می‌آورد که در آن صلیبیان در آغاز به قتل هر یهودی‌ای که می‌یافتند و آنگاه مسیحیان یونانی برمی‌خاستند و تنها پس از آن به سراغ مسلمانان رفتند. امواج حمله و ضدحمله بارها به پیش و پس رفت، اما در آخر کار وضع همان شد که بود. سر استیون رانسی من^۴ در کتاب بزرگ و معتبر خویش، تاریخ صلیبیت چنین نتیجه می‌گیرد: «از منظر تاریخی، تمامی نهضت صلیبی جز شکستی فراگیر نبود.» ولی این شکست سیاسی پیامدهای منفی بسیار پر دامنه‌ای داشت زیرا بذریعۀ اعتمادی و خصومت ریشه‌داری میان مسیحیان و مسلمانان می‌کاشت، آن چنان که هنوز ترس آنان از یکدیگر را برمی‌انگیزد و روابطشان را زهرآگین می‌کند. به قول رانسی من جنگهای صلیبی

دورانی غم‌آلود و روزگاری خرابی‌آور بود... که در آن شجاعت بسیار با افتخار اندک و ایثار فراوان با شعور ناچیز درآمیخته بود. زیاده‌خواهیها و بی‌رحمیها ناموس آرمانهای متعالی را به باد دادند و تهوّر و پایداری جای خود را به احساس نسنجیده و کوتاه‌فکرانه حق به جانب بودن سپرد، از این رو جنگ مقدس را جز دوران درازی از «خشونت و عدم تسامح به نام خدا» نمی‌توان خواند که گناهی علیه روح مقدس است.

نمونه مهم سوم را می‌توان در گسترش تکاپوی تبشیری و ترویجی مسیحیت باز جست. در اینجا مقصودم نهضت جدید ترویج که بیشتر به پشتوانه توسعه اقتصادی و استعماری به پیش می‌رود نیست. بلکه به مسیحی‌پروری اروپاییان اولیه از قرن چهارم تا هشتم نظر دارم یعنی پس از آنکه مسیحیت، مذهب رسمی امپراتوری رومی شد. به گواهی پژوهشهای نوین، این دوران گسترش صلح‌آمیز [مسیحیت] در میان نودینانی مشتاق نبود، بلکه دوره سرکوب خشونت‌آلود ادیان رومی بومی و ادیان طبیعت‌گرای موجود بود. کلیسا با کاربست قدرت حکومتی نمونه آغازینی را از آنچه نازی‌ها در دهه ۱۹۳۰ با یهودیان کردند به نمایش گذاشت. شرط لازم موفقیت هر کس در هر شغل و حرفه، عضویتش در کلیسا بود و روز به روز خطرات افزونتری دامن‌گیر کسانی می‌شد که از این کار کناره می‌گرفتند. در سالهای ۴۱۵ و ۴۲۵ قانونهایی به نفع مسیحیان تصویب شد که مطابق آن قوانین خدمات مدنی امپراتوری منحصر به مسیحیان می‌شد. راهبان مبارز، مشتعل از شور مذهبی خویش، رهبری اوباش را در کار ویران کردن زیارتگاهها و معابد غیرمسیحیان برعهده داشتند. کتب غیرمسیحی در ملأعام سوخته شد. شماری از این «نامسیحیان» گردن زده شدند و طنزآمیز اینکه شماری نیز مصلوب شدند. فی‌المثل در ۵۷۹ آناتولیوس^۵، «نامسیحی سرشناس» را شکنجه کرده و پیش حیوانات وحشی افکندند تا دریده شود و آنگاه بر

صلیب کشیدند و این در حالی بود که همکار او پیش از این زیر شکنجه جان باخته بود. (رمزی مک مولن: مسیحیت و کافروری در سده های چهارم تا هشتم، انتشارات دانشگاه ییل ۱۹۹۷، ص ۲۸) تا قرنهای کلیسای مبارز برای بسیاری واقعیتهای وحشت آور بود و از همین رو دین مسیحیت در اروپا اغلب بر عمق جان مردم نمی نشست.

باید دوباره تأکید کنم که زویدادهایی به همین میزان وحشت آور در تاریخ یهودیان، مسلمانان و هندوان نیز روی داده است. ولی بر آنم که رویارویی با این شرور تنها زمانی در مانگر است که از درون هر دین نشأت بگیرد. به همین سبب بود که برخی شروری را که محصول سنت خودم بود بازگو کردم.

دعوی برتری انحصاری به شکلهای گوناگون در داخل این سنتهای مذهبی جنبه محوری دارد. و نیز در هر یک در مرتبه ای از مراتب، امکاناتی هست که برای تعدیل این دعوی به کار می آید. تصور قوم برگزیده (در میان یهودیان) را می توان توسعه بخشید و تمامی آدمیان را برگزیده خداوند و مخلوقات ویژه اما مختلف او به شمار آورد. اندیشه «اهل کتاب» را که میان مسلمانان رایج است و اکنون شامل یهودیان و مسیحیان می شود می توان چنان بازخواند که شامل سنتهای دیگر هم بشود؛ این کار از رهگذر ایده کتاب آسمانی که قرآن یک بیان و تعبیر آن است ممکن می شود. برتری طلبی هندوان را نیز باید در تعارض با آموزه ودا دید که می گوید: «حقیقت (ست) یکی است ولی اهل خرد نامهای گوناگونی بر آن نهاده اند.» بدین شیوه مطابق یک تصویر آشنا، مذاهب راههای گوناگون تعبیه شده بر دامنه یک کوهند. اینک باید به امکانات مسیحیت برای چاره کردن مطلق گرایی کلیسا نظر کرد.

پرسش از نسبت مسیحیت و دیگر ادیان، از یک نسل پیش، متکلمان مسیحی را بجد مشغول خویش داشته است. گرچه هنوز هم متألّهینی هستند که همچنان به کار پیشین خود سرگرمند و مسیحیت را تنها مذهب جهانی می شمارند. ولی از نیمه دوم این سده به این طرف، رخدادهایی چون گسترش سریع ارتباطات جهانی، امکان مسافرتهای سریع، مهاجرت وسیع شرقیان به دیار مغرب زمین، آموزشهای چند مذهبی در مدارس و دانشگاهها و دسترس پذیری گسترده کتابهای ارزان بها اما فنی درباره مذاهب جهانی، نادیده گرفتن «مسأله» ادیان دیگر را روزبه روز دشوارتر می کند. برای نمونه در انگلستان بیشتر ادیان جهان در - تقریباً - تمامی مدارس آموزش داده می شود و مهاجرت از هندوستان، پاکستان، بنگلادش و دیگر کشورها در حیات شهرهای بزرگ نقش بسیار مهمی دارد. یک دهم از ساکنان یک میلیون شهر خود من، بیرمنگام، مسلمانند و جز آنها گروههای بزرگ سیک و هندو و جمعیت کوچکتتر ولی ریشه دارتر یهودیان و جماعت رو به رشد بوداییان نیز یافت می شوند. وضع و حالی این چنین در دیگر شهرها نیز به درجات مختلف برقرار است. هر ماه کتابها و مقالات تازه ای درباره نسبت مسیحیان و پیروان دیگر آیینها به بازار می آید، آن چنان که برابر تازه ترین گزارش واتیکان (مسیحیت و مذاهب جهانی (۱۹۹۷)) «رویارویی فزونی یابنده مردمان و فرهنگها، هم سخنی و گفت و شنید میان ادیان را ضروری کرده است... مسیحیت ... نمی تواند و نباید به دور از این رویارویی و گفت و گوی پس از آن بماند.» بگذریم که عنوان این گزارش هنوز

خودپسندی سنتی مسیحیان را باز می نمایاند که خود را یکی از همان مذاهب جهانی نمی شناسد.

در داخل کلام مسیحی، و در نوشته های هم پروتستان و هم کاتولیک (از جمله در سند اخیر واتیکان) از سه طبقه بندی به طور گسترده استفاده می شود: انحصارگرایی، شمول باوری و تکثر پذیری. به هریک از این سه می توان بر حسب مدعای نجات بخشی یا مدعای حقیقت مندی یا ترکیب این دو پرداخت. در مقوله نجات بخشی، انحصارگرایان نجات و سعادت را تنها در گرو پیروی از کلیسا می دانند، شمول باوران راه رستگاری را تنها همان مرگ فدیوار مسیح می شمارند و نامسیحیان را هم (چه «مسیحیان بی نام» و چه آنها که «ایمان نهانی» دارند) می توان مشمول نجات مسیحی دانست. تکثرانگاران اما، بر آنند که (دست کم) مذاهب بزرگ جهانی، هر یک مستقل از دیگری، زمینه های اصیل رستگاری اند. از منظر دعوی راستی و حقیقت مندی، انحصارگرا چنین می انگارد که مسیحیت به تنهایی در بردارنده حقیقت نهایی است. شمول باور بر آن است که گرچه چنین است، حقایق کم اهمیت تری نیز به دست پیروان دیگر ادیان افتاده است و تکثرگرا معتقد است که هر مذهب حقایق خاص خویش درباره تجلی ویژه واقعیت غایی را در کف دارد و هر نظام عقیدتی در چارچوب خود یک درک ویژه و یگانه از نجات را پرورش می دهد.

نگاهی به آنچه امروز در جهان مسیحیت می گذرد بیفکنیم: کلیسای کاتولیک رومی انحصارگرایی را در شورای دوم واتیکان در دهه ۱۹۶۰ وانهاده و قرائتی از شمول گرایی را برگرفته که فراهم آورده کارل رافو^۱ و برخی دیگر است. در میان پروتستانها تنوع بسیاری نمایان است، ولی شورای جهانی کلیساها که شامل بسیاری از کلیساهای غیر رومی (بجز کلیساهای مستقل و جدید افریقایی و پستا کوستالینی^۲ امریکای جنوبی) است هنوز به اجماعی در رد انحصارگرایی دست نیافته است.

بی شک جمله گفت و گوها بر سر مسأله نجات بر معنایی که از این واژه درک می شود بنا شده اند. اگر تعریف نجات جز بخشایش و پذیرش آدمی از سوی خداوند به واسطه مرگ فدیوار مسیح بر صلیب نیست، آنگاه مسیحیت بر حسب تعریف، تنها منبع شناخت و موعظه این نجات خواهد بود. از منظر این مسیحیت سنتی، نجات و سعادت به معنای ورود پس از مرگ به ملکوت آسمانهاست. ولی از دیگر سو اگر نجات را امری بدانیم که می تواند از همین جهان آغاز شود و از آن تحول آدمی از خودمحوری طبیعی خویش به خدا (یا امر متعالی و «واقعیت») محوری در خاطر آید، آنگاه می توان جلوه این معنا از نجات و سعادت را کمابیش و به شیوه های گوناگون در زندگی اخلاقی و معنوی دیگر آدمیان نیز مشاهده کرد. هر کس می تواند به پیرامون خویش بنگرد تا ببیند که آیا چنین شیوه نجاتی تنها در میان مسیحیان صورت پذیر است و یا آنکه پیروان هر یک از ادیان بزرگ نیز از آن بهره مندند؟ برآستی آنچه را پولس قدیس^۳ ثمره معنویت می خواند کجا باید جست؟ «عشق، شادمانی، صلح، صبر، مهربانی، نیکی، ایمان ورزی، لطف و نرمی، مهار نفس» (کتاب مقدس) را کجا باید دید؟ برای پاسخ به این پرسشها هیچ آماري در دست نیست و تنها می توان به مشاهده های شخصی و

با روایت دیگران از گذشته و حال و نیز اشارات موجود در ادبیات و گوشه و کنار جهان تکیه کرد. بر این اساس به نظرم می آید که ثمراتی از این دست کمابیش به طور یکسان بر درخت ایمان پیروان تمامی مذاهب رسته (و یا نرسته) و عین این سخن درباره تمدنهایی که تحت تأثیر هر یک از این ادیان بودند صدق می کند، چنان که تاریخ تمدن دینی آمیخته یگانه ای از خوب و بد و زشت و زیباست. تمدنهای هر کدام، واقعیتی اجتماعی با عمری طولانی اند که ادوار شکوفایی و انحطاط را پشت سر نهاده اند. هر یک در بردارنده تنوع درونی اند که وجوهی از این درون پرورنده رفاهند و وجوهی دیگر به جوامع بشری آسیب رسانده اند، از این رو نمی توان به داوری فراگیری دست زد و حکم آن چنان راند که یکی از آنها بهتر از تمامی دیگران، توازن نیکی و بدی را به نمایش گذاشته است.

پس این رویکرد تجربی با انحصارگرایی مسیحی سازگار نیست و شمول باوری را نیز تأیید نمی کند. این جزمی پیشینی^{۱۱} و ناپذیرفتنی است که فی المثل نیکی بودا یا کنفوسیوس را که حدود پانصد سال پیش از مسیح می زیسته اند و ره یافتگی مردمان عادی گذشته و حال را که اکثریت نژاد بشری را تشکیل می دهند و نامسیحی اند به شیوه ای اسطوره ای و فهم ناشدنی در گرو مرگ مسیح در حدود سال سی ام میلادی دانسته شود.

پرسی که به ناچار به خاطر می آید از تأثیری است که این دیدگاه بر فهم سستی ما از آموزه های تجسد و تثلیث و فدیة مسیح می نهد. تثلیث و فدیة هر یک بر آموزه تجسد (یعنی این باور که عیسای ناصری را خدای متجسد می داند) تکیه دارند. زیرا اگر چه عیسی خدای زمین نشین بوده، خدای پدر در آسمانهاست و این دوگانگی به همراه آن خدا که در درون ما به کار است، یعنی روح، تثلیث را تشکیل می دهند. چنین است که آموزه تثلیث بر فهم الوهیت عیسی تکیه می زند و مفهوم مرگ او در مقام فدیة گناهان جهانیان، خداوندی او را پیش فرض خویش دارد. بنابراین بیاید تو جهمان را به مفهوم تجسد الهی معطوف کنیم.

از چه رو مفهوم تجسد خداوند علی رغم تا این حد حساس بودن آن به نحوی اجتناب ناپذیر در کانون بحث کلامی درباره ادیان می نشیند. پاسخ این است که اگر مسیح خدای تجسد یافته است (یعنی رکن دوم از تثلیث) آنگاه مسیحیت، ممتاز از دیگر ادیان، به دست خدای مشخص بنا شده است. خدا از آسمان به زمین آمده و در کالبد عیسای ناصری «مذهب خود» را بنیاد نهاده و به این ترتیب مسیحیت بالذات برتر از دیگر ادیان است. تلاش برای اجتناب از این نتیجه با شناسایی ارزش حقیقی موجود در دیگر ادیان میسر می شود و این شناسایی تا نقطه شمول گرایی مسیحی می تواند پیش برود که طبق آن رستگاری تنها از طریق مسیح قابل گسترش به پیروان ادیان دیگر است. اما این نگاه نیز مانند انحصارگرایی نگاهی امپریالیستی است گرچه لحن کمتر زنده ای دارد.

در این مقام پژوهشهای نوین تاریخی درباره عهد جدید و نیز ریشه های مسیحیت اهمیت فراگیری می یابند. اکثریت عامه مسیحیان در طول قرنهای همچنان که امروز نیز، همواره چنین پنداشته اند که عیسی خود را فرزند خدایی خداوند معرفی کرده است. شورای کالسدن^{۱۲} نیز هنگامی که، به سال ۴۵۱ پس از

میلاد، عیسی را بهره ور از دو طبیعت خدایی و بشری شناخت این را افزود که: «این آموزه را سرور ما عیسی مسیح خود به ما آموخته است.» زیرا گرچه هیچ گاه او از دوگانگی طبیعتش سخنی در میان نیاورد، اما مگر همو نبود که بر الوهیت خود صحنه گذاشت و گفت: «من پیش از ابراهیم بوده ام» (کتاب مقدس) و «من و پدر یکی هستیم» (همان جا) و «راه و حقیقت زندگی منم و هیچ کس جز از مسیر من به پدر نمی رسد» (همان جا)؟ امروزه پاسخ پژوهشگران عهد جدید از جمله عالمان محافظه کار، به این پرسشها منفی است. ایشان بر آنند که «من» هادر انجیل چهارم را نمی توان به شخص عیسی، کسی که تاریخ از او یاد می کند، نسبت داد. حق آن است که این سخنان را نویسنده ای مسیحی، شصت یا هفتاد سال پس از درگذشت عیسی در دهان او نهاده تا مگر ایمان خویش را به کلیسا آشکار کند؛ کلیسایی که در حدود اواخر قرن اول در حال رشد بود.

این نکته را امروز هر کشیش درس خوانده ای می داند، ولی شمار اندکی از ایشان خود را قادر می بینند که آن را با مخاطبان خویش در کلیسا در میان گذارند و صد البته هر چه بیشتر این حقایق را نزد خود پنهان می کنند، آشکار کردن آنها سختتر می شود. به هر روی من در این مجال به پاره ای آرای کارشناسان عهد جدید خواهم پرداخت و در میان آنها بویژه بر محققان انگلیسی انگشت می نهم، چه آنان علی العموم (و مانند همکاران آلمانی خویش) در فهم متون مقدس محافظه کارتر از اقران امریکایی خود هستند. جمله این پژوهشگران در باور شخصی خویش مسیح را به واقع خدای پسر و تجسد یافته می شمارند، ولی به عنوان عالمی صادق می پذیرند که مسیح خود هیچ گاه چنین ادعایی نکرده است. اسقف اعظم کلیسای تبشیری، مرحوم مایکل رمزی^{۱۳} که خود پیش از درآمدن به زی اسقفی، کارشناس عهد جدید بوده است می نویسد: «عیسی خود برای خویش دعوی الوهیت نکرد.» (عیسی و گذشته زنده ص ۳۹) چارلز مول^{۱۴} از کیمبریج نیز که مرجعی معتبر و محافظه کار است درباره آن «من» ها در جملات مربوط به عیسی می نویسد: «پژوهشهای مسیح شناسی دقیق، هر گونه گزارشی را از احوال عیسی که بر پایه اعتبار چنان جملاتی از او بنا نهاده شده باشد محل دشمنی می داند.» (بنیاد دانش مسیح شناسی ص ۱۳۶). جیمز دان^{۱۵} از دورام که بسا بتوان او را پیشرو محافظه کاران میانه رو در جمع کارشناسان عهد جدید دانست می نویسد: «در سنت صدر اول مسیحیت نمی توان مورد و مدرکی یافت که ما را به آگاهی از الوهیت مسیح رهنمون شود.» (دانش مسیح شناسی در دوران رشد ص ۶۰)

از دهه ۱۹۷۰ به این سو، یهودی بودن شخص مسیح محل کاوش و بررسی افزونتری بوده است. او [پیش از دعوی رسالت] مساند دیگر یهودیان قرن اول میلادی، بسا که باور به دوره آخرالزمان بودن روزگارش داشته و انتظار ظهور رهایی بخش را می برده است و بسا که هیچ به فکر بنا نهادن دین نوینی که تا دو هزار سال پس از او نیز در حال رشد و گسترش باشد نبوده و تصور خدای متجسد بودن خود را عین کفر و ارتداد می دیده است. کلیسا تاکنون چنان عبارت «پسر خدا» را به کار برده که گویی این نام تنها و تنها بر شخص عیسی نهاده شده است. ولی حقیقت

این است که در جهان باستان این نام، لقبی بسیار آشنا بوده و آنرا بر امپراتوران، فرعونان، قهرمانان افسانه‌ای یونان، فیلسوفان بزرگ و نیز در سنت یهودی بر آدم و بنی اسرائیل و فرشتگان می‌نهادند یا آنان خود این لقب را برمی‌گزیده‌اند و افزون بر آن، شاهان باستان با این خطاب بر تخت می‌نشستند که: «تو پسر منی و امروز من تو را زاده‌ام.» (کتاب مقدس) در آن روزگار هر شخصیت مقدس و ویژه‌ای را به این نام می‌خوانده‌اند ولی همان‌گونه که پژوهشگر یهودی، گزاورمس^{۱۶} می‌گوید در حلقهٔ یهودیان نام «پسر خدا» همواره در معنایی مجازی فهم می‌شده است، چنان‌که در منابع و مدارک آنان نیز این لقب هیچ‌گاه بازنمای بهره‌مندی دارنده آن از طبیعت خدایی نبوده است. ورمس می‌افزاید: «پس می‌توان چنین اندیشید که اگر محیط رشد و نمو مسیحیت، عبری و نه یونانی می‌ماند آن‌گاه آموزه تجسد این‌گونه که اکنون در سنت مسیحی فهم می‌شود هیچ‌گاه بروز نمی‌کرد و ماندگار نمی‌شد.» (مسیح و دنیای یهودیت ص ۷۲) گسترش تاریخی ایمان مسیحی که از نامه‌های پولس قدیس طی سفرش به مدیترانه آغاز می‌شود همعنان سفر کردن معنای «پسر خدا» از وادی مجاز به دیار خدای پسر مابعدالطبیعی یعنی دومین اقنوم از تثلیث الوهی بود.

آیا معنای این سخنان آن است که باید مسیح را انسان که یهودیان می‌گویند بسان یک «شاخام مستقل» باز شناخت؟ (گرچه در بیانی دقیق، دستگاه شاخامها اندکی پس از دوران مسیح نظام و سامان یافته است.) و یا موافق نظر مسلمانان از جمله پیامبران اولوالعزمش دید؟ همچون هندوان ویشنوی^{۱۷} فرود آمده بر زمینش خواند و یا مانند بوادیان انسان روشن شده‌اش دانست؟ در هر یک از این باورها می‌توان پاره‌هایی پذیرفتنی پیدا کرد. مسیح، بی‌هیچ شک، همچنان‌که یهودیان و مسلمانان می‌گویند، بشر بوده است و نه خدای متجسد. گزاورمس او را چنین وصف می‌کند:

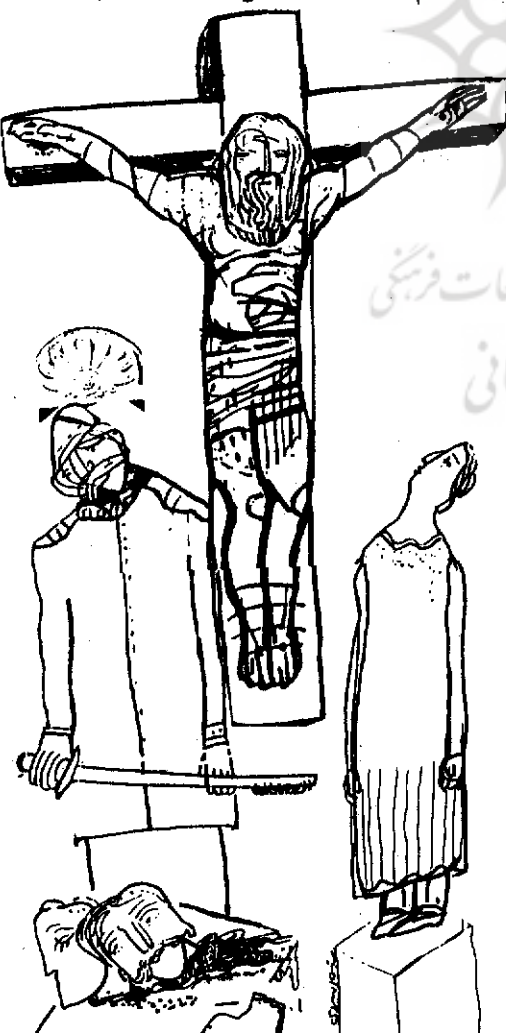
شفابخشی توانا که بیماریهای روحی و جسمی را مداوا می‌کرد، رفیق گناهکاران، روح قانون را در مواظب‌گیری خویش باز می‌نمود و خود را وقف نجات، نه جوامع بلکه، تک‌تک انسانهای نیازمند می‌کرد. او همواره آگاه از وقوع قیامت بود که از زمانش تنها خداوند با خیر است. روز بسیار نزدیکی که در آن پدر ما آدمیان که در آسمانهاست خویش را آشکار سازد و عدل فراگیر و شوکاف سالک جهان میان مردمان داوری کند. (مذهب عیسای یهودی صص ۲۰۶ و ۲۰۷)

در درستی این سخنان سخنی نیست. قرآن نیز مسیح را در سلسلهٔ پیامبرانی می‌نهد که خداوند در پی هم به سوی بنی آدم فرستاده است، اما خدای متجسد بودن او را انکار می‌کند. این کتاب آسمانی از مسیح در اوج احترام سخن می‌گوید: آنگاه که فرشتگان گفتند ای مریم خداوند تو را بشارت به کلمه‌ای از خویش می‌دهد که نامش مسیح، پسر مریم، است. او در دنیا و آخرت شریف و آبرومند و از زمرهٔ مقربان است... او از گروه صالحان و درستکاران است... و او پیامبر قوم بنی‌اسرائیل خواهد بود. (آل عمران، ۴۹-۴۵)

حتی می‌توان چنین گفت که این بیان قرآنی بازنمای درک نخستین مسیحیت عبری و کلیسای اورشلیم از عیسی است. (پاره‌ای تاریخ‌نگاران و از جمله فون هارناک^{۱۸} بر این رأیند.) درکی

که در دیار فلسطین در غرب سرزمین اردن با نهضت پولس به چالش برخاست، شکست خورد و به فراموشی سپرده شد، اما در قلمروهای شرقی به حیات خویش ادامه داد: در دکاپولیس^{۱۹} و باتانای^{۲۰}، در میان نتابائین‌ها^{۲۱}، در حاشیهٔ صحرای سوریه و نیز این‌سوتر در میان سرزمینهای عربی و شاید بهتر از هر جای دیگر (البته بجز کلیسای تثلیث) در عربستان روزگار پیامبر اسلام. (نگاه کنید به مسیحیت و مذاهب جهان نوشتهٔ هانس کونگ^{۲۲} ص ۱۲۲ تا ۱۲۶) از این خطه به بعد، با حرکت به سوی شرق، نمی‌توان گفت که یک درک ویژهٔ بودایی از مسیح وجود دارد. اما برای نمونه مساساوا^{۲۳} که غریبان او را در زمرهٔ اقطاب طریقت ذن می‌شمارند می‌گوید: «بوداییان بدرستی بر این باورند که عیسی یک بودا یا انسان بیدار بوده است.» (ذن و اندیشهٔ غربی ص ۱۸۹) درک هندویان از خدای متجسد بودن آواتار را نمی‌توان با درک سنتی مسیحیت از تجسد سنجید، اما آن درک این پرسش را پیش می‌آورد که آیا تجسد الهی بیش از یکی ممکن است. اکویناس^{۲۴} بر آن است که در مقام نظر چنین چیزی پذیرفتنی است، اما این امکان تنها و تنها یک‌بار و در کالبد شخص عیسی به واقعیت پیوسته است (جامع‌الهیات ۸-۳، Q؛ IIIa). اما با درکی کنایی - مجازی از تجسد که پس از این به آن خواهیم پرداخت، هر کس، هر گاه و هر جا که فارغ از من خویش ارادهٔ باری را بر زمین جاری می‌کند، نمونه‌هایی از این رویداد را در درجات گوناگون به نمایش می‌گذارد.

اینک و در حالی که تمامی تکاپوها برای درکی تحت‌اللفظی از واژهٔ تجسد ناکام مانده‌اند، به این نتیجه رهنمون شده‌ایم که



«تجسد» مفهومی کنایی و مجازی است. چنانکه دیدیم آموزه رسمی عیسی را بهره‌مند از دو طبیعت کامل و تام می‌دانند: یکی بشری و دیگر خدایی. ولی انسان بودن یعنی وجود یافتن از ژن انسانی، یعنی محدودیت قدرت و معرفت، و در اختیار عمل نیک و بد آزاد بودن؛ همچنانکه الوهیت - طبق تعالیم مسیحیت سخت‌کیش - یعنی ابدیت و بی‌متهایی، همه‌دانی و همه‌توانی و حضور همه‌جایی و خیر ضروری و آفرینندگی هر چیزی بجز خدا از عدم. مشکل همیشه این بوده است که چگونه عیسی می‌تواند این هر دو گون اوصاف را در خویش جمع کند؟ هم مخلوق باشد و هم خالق همه چیز؟ به‌رغم محدودیت، در همه جا حاضر شود و ضعف بشری را در کنار همه‌توانی الوهی نگهدارد یا نادانی آدمی را با همه‌دانی خدایی بیامیزد؟ در زمان مشخصی یا به عرصه هستی بنهد، اما باز ازلی - ابدی بماند؟

در پی مباحثات گسترده سده‌های نخستین درباره شخصیت مسیح که در دو قرن اخیر از سر گرفته شده‌اند، رأی شورای کالسدن پذیرفته شده، ولی چند و چون نسبت این دو طبیعت بشری و خدایی رازی الوهی و سر به مهر دانسته می‌شود. بدین شیوه مسیحیان باید باور کنند که مسیح به تمامی انسان و به تمامی خدا بوده است، گرچه نباید امیدی به درک و فهم چند و چون آن ببرند. ولی مسأله اینجاست که به گواهی تاریخ، بند این معما را آدمیان خود به دست خویش و پس از بحثهای تلخ و طولانی بر پای خرد خود نهاده‌اند و چنان نیست که آن را چون درسی از شخص مسیح آموخته باشند.

کوششهای نوین برای راهیابی به درکی تحت‌اللفظی از واژه تجسد، اندیشه «تخلیه الوهی»²⁵ را به کار می‌گیرند که برابر آن، «کلمه جاودان» یا «عقل ابدی» یا «پسر»، از خویش الوهی خویش برون می‌آید، از خود تهی می‌شود و صفات خدایی را به یکسو می‌نهد تا «آدمی» شود. اما باز پرسشی بر جاست که چگونه می‌توان انسانی را که به دور از اوصاف خدایی است، «به تمامی الوهی» نامید؟ در تبیینی تازه‌تر، از دو گونه روح یا ذهن سخن می‌رود: «عقل خدایی خدای پسر و عقل بشری عیسی ناصری». عقل اول به سبب احاطه و اشتغال بر عقل بشری، عیسی را از هر گونه خطا در نظر و عمل باز می‌دارد. اما اینجا هم مشکل عمده این است که باز در این تصویر نیز عیسی به تمامی بشر نیست چرا که از آزادی اخلاقی در اختیار بدی به جای خوبی بی‌بهره است.

آنچه در چند سطر اخیر آمد، مجملی است از حکایتی که کتابخانه هفتاد دولت را پر کرده است. براستی تنها شمار کمی از حکمای محافظه کار مسیحی دعوی توانایی تبیین جمع دو وصف الهی و بشری در عیسی را در میان می‌آورند و تازه میان تقریرات آنان نیز نه تنها اجماعی به چشم نمی‌خورد و تمام مساعی شان بسیار مورد مناقشه است. بدین ترتیب صحنه پذیرای رویکردی به تمامی دیگرگون بود که برابر آن تجسد الوهی تصویری مجازی - کنایی بوده و از معنای تحت‌اللفظی خویش فاصله خواهد گرفت.

همگان با این‌گونه جمله‌ها آشناییم که برای مثال «اشخاص بزرگ، روح زمانه را در کالبد خویش متجسم ساخته‌اند» یا «جورج واشنگتن تجسد روح استقلال امریکاست» و یا «فلسون مساندلا تجسد روح نوین آفریقای جنوبی است». شاید بتوان

این‌گونه گزاره‌ها را مجازهایی دانست که در قالب سخن ادبی خیر از ظهور و انطوای یک ارزش یا نگرش در زندگی شخص می‌دهند. آموزه سنتی تجسد اما دارای ماهیت متفاوتی است. طبق این باور، آنچه در کالبد عیسی تجسد یافته، نه یک ارزش یا نگرش یا دیدگاه، که هستی‌ای محسوس و مشخص یا همان اقنوم دوم از اقانیم ثلاثه است. اینجا سخن از دو هستی ویژه، یکی بشری (عیسی) و دیگری عقل یا خدای پسر می‌رود که یکی شده‌اند و شخصی دارای دو طبیعت را ساخته‌اند که هم به تمامی انسان است و هم جملگی خداست. اما اگر همچنانکه پیش از این اشارت رفت، این آموزه نتواند هیچ معنای حقیقی‌ای [در برابر معنای مجازی] داشته باشد، آنگاه باید به مجازی بودن آن تن در دهیم و بگوییم برای تحقق اراده مهرآمیز خداوند در زمین، عیسی کارگزار آن اراده مهرآمیز بود و عشق الهی را در زندگی بشر «متجسد» ساخت. و تا آنجا که این عشق منبعث از اراده عشق‌آمیز خداوند برای همه کسانی که از آن چیزی شنیده‌اند الهام‌بخش باشد، پس دارای معنایی جهانی است. و هر جا و هر زمان که انسانی دیگر نیز، با فراموش کردن خودخویش، تنها به سبب عشق و مهر به دیگران دست به کاری بزند همین سخنان درباره او نیز به درجات متفاوت صادق است. در هر یک از این گونه کارهاست که خدا بر زمین «متجسد و متجسم» می‌شود و چنین است که در این معنای مجازی، تجسد بارها و بارها در زندگی بشر به درجات گوناگون رخ داده و خواهد داد. براساسی همه ما به آن خواننده شده‌ایم که عشق الهی را متجسم کنیم از این طریق که در نسبت با خداوند چنان باشیم که به قول کتاب کلام آسمانی داستان ما در نسبت با ما هستند.

من این شیوه را سهمی مسیحی در راه جست‌وجوی مسیحیتی پویا و توانمند می‌بینم که دعوی انحصار و برتری بر دیگر ادیان را در میان نمی‌آورد. من بسان یک مسیحی، خود را مجاز به درانداختن چنین طرحی برای سنت خویش می‌دانم. اندیشمندان مسیحی از هر سنت خاصی نیز باید به شناسایی موانع یک رویکرد دینی تکثرگرایانه به جهان کمر همت ببندند و هر یک به فراخور خویش چاره‌ای برای رفع آنها بیابند.

یادداشتها

* اصل این مقاله اول بار در مجله (Global (NO.3 winter 2000 Dialogue منتشر شده‌است.

- | | |
|------------------------|----------------------|
| 1. Norwich | 14. Charles Moule |
| 2. Lateran | 15. James Dunn |
| 3. Peter the Hermit | 16. Geza Vermes |
| 4. Sir Steven Runciman | 17. avatar of vishnu |
| 5. Anatolius | 18. Von Harnak |
| 6. Vedic | 19. Decapolis |
| 7. Sat | 20. Batanaea |
| 8. Karl Rahner | 21. Natabaeans |
| 9. pentecostalist | 22. Hans Kung |
| 10. St. paul | 23. Masao Abe |
| 11. apriori dogma | 24. Aquinas |
| 12. Chalcedon | 25. divine kenosis |
| 13. Michael Ramsey | |

