

فرهنگ

الهیات کتاب مقدس

جلد اول

راز پسر قدوس

گزاویه لئون دوفور

سطح الهیات

www.irancatholic.com

فرهنگ

الهیات کتاب مقدس

جلد اول

راز پسر قدوس

«خدا، پدر و آفریدگار، نقشه او»

ویراسته

گزاویه لئون دوفور

این کتاب ترجمه ای است از :
Dictionary of Biblical Theology
second edition
revised and enlarged
edited under the direction of
Xavier Leon-Dufour
A Crossroad Book
'The Seabury Press. New York 1973

عنوان : فرهنگ الهیات کتاب مقدس، جلد اول: راز پسر قدوس
نویسنده : گزاویه لئون دوفور
سطح : الهیات

www.irancatholic.com

|

—

—|

توضیح

خواننده گرامی، قبل از مطالعه کتاب حاضر لطفاً به چند نکته توجه فرمایید:

* کتابی که پیش رو دارید جلد اول از فرهنگ کامل و مفصل «الهیات کتاب مقس» است که در سه جلد با عناوین: ۱- راز پدر قدوس، ۲- راز پسر قدوس، ۳- راز روح القدس ترجمه و به تدریج منتشر می شود.

* فهرست مدخل ها، فهرست اسامی نویسندگان مقالات و مخفف اسامی کتاب های کتاب مقدس در آخر همین جلد ذکر شده است.

* شماره گذاری آیات کتاب مقدس در این کتاب طبق شماره گذاری بین المللی است، بنابراین برخی ارجاعات با متون رایج کتاب مقدس فارسی احتمالاً تفاوت هایی دارد.

* فهرست موضوعی کامل در آخر جلد سوم درج خواهد شد.

مقدمه

الهیات کتاب مقدس و فرهنگ لغات

در چاپ‌های قبلی این کتاب، واژه «الهیات» در عنوان کتاب ذکر نشده بلکه فقط به عنوان کلی «فرهنگ کتاب مقدس» اشاره شده بود که مقالات آن بر اهمیت آموزه‌ای و روحانی واژه‌های کتاب مقدسی تأکید می‌کرد. با این حال، در بررسی ابتدایی همین مقالات به سرعت متوجه می‌شویم که یکپارچگی عمیقی در زبان کتاب مقدس وجود دارد. در سرتاسر تنوع و گستردگی موجود در دوران‌ها، محیط‌ها و رویدادهای کتاب مقدسی نوعی وحدت و هم‌زبانی در روح و بیان تمام نویسندگان مقدس وجود دارد. وحدت کتاب مقدس که یکی از عناصر الزامی ایمان است عملاً در حوزه زبان به اثبات می‌رسد. بنابراین، عنوان نهایی «فرهنگ الهیات کتاب مقدس» به وجود آمد.

الف) الهیات کتاب مقدس

کتاب مقدسه، کلام خدا خطاب به انسان هستند؛ الهیات درصدد آن است که کلام انسان درباره خدا باشد. در حالی که الهیات مطالعه و بررسی خود را صرفاً به محتوای کتاب‌های مقدس محدود می‌کند، مایل است آنها را با اصطلاحات خاص خودشان بشنود، در زبان آنها نفوذ نماید و به طور خلاصه پژوهاک دقیق کلام خدا باشد. بنابراین، الهیات به معنی دقیق و خاص کلمه کتاب مقدسی است.

چنین الهیاتی می‌تواند نسبت به نکات متفاوت در کتاب مقدس حساس باشد، می‌تواند مسائل و متونی را با هم ادغام نماید و به نتایجی کمابیش استادانه و آگاهانه برسد که نمایانگر لحظات اصلی توسعه و پیشرفت مکاشفه باشد. تواریخ مبتنی بر سنت‌های یهویتی و تثنیه‌ای، سنت کهناتی، سنت حکمت، اناجیل نظیر، آموزه‌های پولس و آنچه در نامه به عبرانیان بیان شده، دیدگاه مکاشفه‌ای یوحنا و انجیل چهارم، همگی «الهیات» هستند و نمی‌توان تمام آنها را صرفاً از طریق خودشان و مستقل از بقیه توضیح داد. اما از دیدگاهی کلی‌تر نیز می‌توانیم کتاب مقدس را به عنوان یک کلیت در نظر بگیریم. می‌توانیم بگوئیم تداوم و پیوستگی منظم و ساختاری آن را که بیانگر وحدت و یکپارچگی این «الهیات‌های» متنوع است درک کنیم: این همان الهیات کتاب مقدس است.

۱- اساس وحدت. تنها ایمان می‌تواند وحدت و یکپارچگی کتاب مقدس را با اطمینان

بیان کند و در عین حال مرزهای موجود در کتاب مقدس را تشخیص دهد. چرا برخی اصول و اندرزهای فرهنگ عامیانه حکمت وارد مجموعه کتاب امثال که قانونی و مورد تأیید کلیساست شده در حالی که کتاب‌های حاوی مضامین و ارزش‌های والای مذهبی هم ردیف زیباترین نوشته‌های قانونی - به عنوان مثال مثل‌های خنوخ و مزامیر سلیمان - از فهرست کتب مقدسه بیرون مانده‌اند؟ در اینجا تنها ایمان می‌تواند معیار این تشخیص را ارائه دهد. ایمان است که کتاب‌های متنوع و متفاوت عهد عتیق و جدید را به واحدی منظم و ساختار یافته تبدیل می‌کند. حتی در مورد کسی که نظر مساعدی در خصوص کتاب مقدس ندارد، ایمان بیانگر نقطه خروج از الهیات کتاب مقدس می‌باشد.

وحدت کتاب مقدس صرفاً نوشتاری نیست بلکه وحدت از شخصی ناشی می‌شود که مرکز اصلی آن است. کتاب‌های موجود در فهرست کتب مقدسه یهودی برای مسیحیان بدون اغراق فقط عهد «عتیق» به شمار می‌روند که اعلامگر و آماده‌کننده راه برای آن کسی است که آمده و همه آنها را کامل کرده است یعنی عیسی مسیح. کتاب‌های عهد جدید که به طور کامل بر پایه ظهور عیسی مسیح در تاریخ بشریت نوشته شده‌اند به بازگشت وی در ایام آخر می‌نگرند. بنابراین عهد عتیق، دوران آمادگی و پیش نمود عهد جدید، برای عیسی مسیح است که آمده و می‌آید. این همان حقیقت اساسی است که خود عیسی آن را این گونه بیان کرده است: «نیامده‌ام تا تورات یا صحف انبیا را باطل سازم بلکه تا تمام کنم» پدران کلیسا از تفکر بر این اصل اساسی و کاربرد آن به جهت بیرون کشیدن صنایع ادبی پر معنی از کتاب مقدس ذره‌ای نگرانی و تردید نداشتند. به عنوان مثال مقایسه عهد جدید به شرابی که از تبدیل آب در عهد عتیق تولید شده است. مقالات این فرهنگ لغات می‌کوشد در این جنبش فراگیر و عمیق تفکر مسیحی که از نشانه به تحقق گذر می‌کند تا نهایتاً تازگی انجیل نمایان شود نقشی داشته باشد. پیامدهای چنین اصلی گوناگون هستند. هر نوع الهیات کتاب مقدسی نمی‌تواند به طور مثال تعلیم کتاب پیدایش را درباره ازدواج از تعلیم عیسی و پولس در باب بکارت جدا کند. نمونه نخستین بشریت، آدم قدیم نیست و دلیل برادری انسان‌ها آدم قدیم نمی‌باشد بلکه دلیل آن آدم جدید، عیسی مسیح است.

سرانجام اینکه، وحدت و یکپارچگی کتاب مقدس فقط وحدت نوعی مرکزیت نیست که تجربیات انسان‌ها را در مقابل هم قرار می‌دهد و تاریخ آنها را جهت می‌بخشد. این وحدت، وحدت زندگی است که همه جا حضور دارد، وحدت روحیه‌ای همواره پویا و فعال. الهیات کتاب مقدس صرفاً پژوهاک کلام خداست آن گونه که قوم برگزیده در مراحل مختلف وجود خویش آن را دریافت نمود و نهایتاً اساس تفکر آن قوم گردید. کلام خدا قبل از اینکه تعلیم باشد دعوت است. کلام خدا خود خداست که آمده تا با قوم خود سخن گوید، خدایی که

بی وقفه می آید، خدایی که در روزش خواهد آمد تا همه چیز را اصلاح کند و نقشه نجات خود را در عیسی مسیح تحقق بخشد. نویسندگان کتاب مقدس، این واقعه را که طی آن پیوندی نزدیک و صمیمی بین خدا و انسان ها بسته شد با اصطلاحات و عبارات متفاوتی از قبیل: عهد، انتخاب، حضور خدا و غیره بیان کرده اند. مباحث مربوط به واژه شناسی، اهمیتی کمتر از شناسایی و شهادت خود واقعه دارد که نوعی وابستگی ذهنی و ساختاری مشخص از اندیشه و ایمان به تمام نویسندگان می دهد به عنوان مثال این ساختار وقتی خود را نشان می دهد که نویسندگان مقدس نسبت به موضوعاتی که فرهنگ ها و مذاهب همجوار ارائه می دهد واکنش نشان می دهند. اگر آنان این موضوعات را بگیرند و آنها را تصفیه نمایند همواره آنها را در خدمت آن مکاشفه منحصر به فرد قرار می دهند، اقدامی که به شیوه های گوناگون اما همواره با روحیه ای یکسان انجام می پذیرد. چه تصورات برخاسته از اساطیر بابلی درباره آفرینش، یا سنت بین النهرین در مورد سیل یا نمادگرایی طوفان از اسطوره شناسی کنعانیان یا تصورات ایرانیان باستان درباره فرشتگان یا فرهنگ عامیانه که خدایان انسان گونه و وحوش بدخواه و پلید مطرح می باشد، همگی به یک شیوه تصفیه می شوند و به عنوان پیامد ایمان به خدای خالق که نقشه وی برای نجات بشر در تمام تاریخ گسترش می یابد بازسازی می شوند. این وحدت و یکپارچگی روحانی در سرتاسر کتاب مقدس، محرک سنت ها و تفکرات مذهبی است و الهیات کتاب مقدسی یعنی شناخت انسانی از کلام منحصر به فرد خدا در تمام جوانبش را ممکن می سازد.

۲. دریچه ای به روی جهان و خدا. وحدت کتاب مقدس همانند خدا ساده و همانند آفرینش وی گسترده است. از این رو تنها خدا می تواند آن را با نظری اجمالی درک کند. کتاب حاضر با استفاده از واژه «الهیاتی» وحدت و یکپارچگی کار الهی و نتیجه گیری از درک الهی را مسلم فرض نموده است. در ارائه این نتیجه گیری به صورت تحلیلی در یک فرهنگ لغات، نمی خواهیم خواننده را از کوشش برای درک وحدت کتاب مقدس دلسرد کنیم بلکه فقط هدف این است که از تحمیل سیستمی انتزاعی بر وی جلوگیری شود، سیستمی که گاهی می تواند الزاماً اختیاری باشد. با این اطمینان، خواننده دعوت می شود که مقالات را ورق بزند، آنها را مقایسه و گروه بندی نماید تا از مقایسه ها درکی واقعی از ایمان ترسیم کند.

به علاوه، این شیوه در مواجهه با کتاب مقدس اساسی به شمار می رود. خواننده با مطالعه موفقیت آمیز چشم اندازهای کتب سموئیل و تواریخ، شناختی دقیق تر و موشکافانه تر از دیدگاه های مربوط به داود در دوران وی و در خاطرات بنی اسرائیل به دست می آورد. به همین ترتیب، هنگامی که خواننده راز عیسی مسیح را از دیدگاه های گوناگون و متفاوت چهار

انجیل بررسی می کند آن را عمیق تر درک خواهد نمود. به این طریق، فرهنگ لغات شناخت بهتری از راز عهد به خواننده می دهد زیرا حاوی روشی است که بیان های گوناگون تاریخ گذشته یعنی قوم خدا، ملکوت، و کلیسا را ارائه می دهد؛ روشی از طریق شخصیت های هدایتگر آن مانند ابراهیم، موسی، داود، ایلیا، یحیی تعمید دهنده، پطرس، یا مریم، از طریق رسوم و نهادهایی از قبیل تابوت عهد، قربانگاه (مذبح)، معبد (هیکل) و شریعت؛ از طریق تحقق آن علی رغم وجود دشمنانش یعنی دنیا، دجال، شیطان، وحش. به همین ترتیب نیز انسان نیایشگر در حالت های گوناگونی ظاهر می شود: سپاسگزاری، ستایش، سکوت، زانو زدن، شکرگزاری و برکت دادن. و عکس العمل های انسان در حضور خدایی که نزد وی می آید بسیار بیشتر از این موارد است.

ما باید حتی از این هم فراتر رویم و حضور خدا را در تمامی اعصار و ادوار کشف کنیم (آیا این وظیفه الهیات نیست؟) زیرا وجود و شخصیت یهوه که خداوند و صاحب اختیار تاریخ است بر تمامی کارهایش منعکس شده است. بدون شک تعیین جایگاه برخی ایده های انسان شناسانه که در کتاب مقدس مطرح شده اهمیت خاصی دارد تا بدانیم کدام یک بر پایه معیارهای دقیق فرهنگی است و از این رو فقط ارزشی نسبی دارد و کدام یک در مقوله نقد علمی می گنجد. چنین ایده ای به طور مثال تور استنتاجی انسان است نه صرفاً برداشتی انسانی که بتوان آن را به «بخش هایی» یعنی به جسم و روح تفکیک نمود بلکه شخص خود را کاملاً از جنبه های گوناگون: روح، جان، بدن و جسم توصیف می کند. این جوانب که شاید از آنها کاملاً مطلع نباشیم تا هنگامی که موضوع مطالعه و بررسی ساده انسان باشند در درجه دوم اهمیت قرار می گیرند. کتاب مقدس خودش این دنیای کوچک را که باعث حیرت و تحسین فلاسفه یونانی شده بود تجزیه و تحلیل نمی کند. «کتاب مقدس تا آنجا که با الهیات سر و کار دارد، انسان را فقط هنگامی که در حضور خدا می ایستد در نظر می گیرد، انسانی که به صورت و شبیه خدا آفریده شده است». و این کار از طریق مسیح که این شباهت و تصویر را به حالت اول برگردانده صورت می گیرد.

همین طور هم اگر مطالعه خود را از وقایع، مراسم، نهادها و اشخاصی که کتاب مقدس از آنها سخن می گوید شروع کنیم نوعی الهیات تاریخی از قبل ترسیم شده، درکی از راه هایی که خدا از آن طریق کار خود را به انجام می رساند مشاهده می کنیم. برای درک جنبه آموزه ای بایستی بدانیم که زمان در نظر سامی ها صحنه ای خالی نیست که اعمال انسان در آینده آن را پر کند. قرون و اعصار از دیدگاه سامی ها از نسل هایی تشکیل شده که با زندگی خدای

آفریدگار فعالیت و حیات می یابند. اما هنگامی که این تصویر معمولی که از فرهنگ محیط کتاب مقدس گرفته شده به درستی شناخته شود بایستی به عوامل متفاوت و متعددی توجه کنیم و به عاملی برسیم که خاص دیدگاه کتاب مقدس در همان زمان بوده است. یهودیان برخلاف عقاید مبتنی بر اساطیر همسایگانشان، زمان را به عنوان تکرار زمان اولیه خدایان در دنیای کنونی درک نمی کردند. اگر در مقوله پرستش، مکاشفه چرخه دوره هایی را به خود می گیرد که به خاطر استفاده مکرر، تقدیس شده به شمار می رفت، در عین حال با قرار دادن آنها در بین دو اصطلاح خاص مفهوم جدیدی به آنها می دادند: ابتدا و انتهای تاریخ بشریت یعنی آفرینش و روز خداوند. بنابراین خود این تاریخ در آهنگ منظم سال ها، هفته ها، روزها و ساعت ها قرار می گرفت. اما تمامی این عناصر موجود در تقویم سالیانه به واسطه حضور خداوند، یادآوری ورود وی در میان ما، با امیدآوری به بازگشت وی از بی حاصلی تکرار نجات می یابد. از این رو در نتیجه چنین پایانی، منازعه میان دو شهر اورشلیم و بابل، مقابله نیکی و شرارت و نبرد علیه دشمن، دیگر جنگی مصیبت بار به شمار نمی رود بلکه پیش درآمدی است بر صلحی پایدار که در حال حاضر به واسطه وجود کلیسا که روح القدس در آن زندگی می کند تضمین می شود.

خدا از طریق این اعمال، در نهایت حجاب از روی نیت و محبت خود برمی دارد و انسان را با خودش آشتی می دهد و خود را به او می شناساند. چنانچه انسان از غضب و نفرت خدایی که گناه را محکوم می کند سخن بگوید حتی در هنگام مجازات هایی که دچارش شده محبتی را تشخیص دهد که زندگی را به وی تعلیم می دهد و می بخشد. به همین ترتیب انسان با اراده می کوشد رفتار خود را بر اساس رفتاری که در خدا دیده شکل دهد. ملائمت، فروتنی، اطاعت، صبر، سادگی، رحمت و نیز قدرت و غرور - همه این «فضائل» مفهوم واقعی و تداوم مؤثر خود را به واسطه حضور زنده و زندگی بخش خدا و پسرش عیسی مسیح در قدرت روح القدس به دست می آورند. بنابراین در الهیات کتاب مقدسی نیز تمامی وقایع مربوط به بشریت مفهوم کامل خود را باز می یابند. خوشی و رنج، تسلی و غم، پیروزی صلح آمیز و جفا، زندگی و مرگ، تمامی اینها بایستی در نقشه نجات بخش کلام خدا که به ما آشکار شده جای گیرند. بنابراین همه چیز مفهوم و ارزش خود را در مرگ و رستاخیز خداوند ما عیسی مسیح می یابد.

ب) فرهنگ لغات

آن ساختار عقلانی و مذهبی که تمامی زمینه‌های قابل فهم کتاب مقدس را در برمی‌گیرد به نقطه‌ای می‌رسد که مجموعه‌ای از اصطلاحات زبانی را بوجود می‌آورد به نحوی که می‌توانیم از زبان کتاب مقدسی سخن بگوییم. یقیناً در کتاب‌های کتاب مقدس همانند کتاب‌های دیگری که صرفاً منشاء انسانی دارند، واژگان در خلال زمان تغییر می‌یابند. اما حوزه الهام چنان است که به ماورای عقایدی که خود کلمات بیان می‌کنند می‌رسد. ما می‌توانیم یک نوع «زبان مشترک» (*Koine*)^۱ را در انجیل مشاهده کنیم که در آن مکاشفه جدیدی بیان شده است. اما این *Koine* عمیقاً به زبان ترجمه یونانی کتاب مقدس یعنی هفتادتنان بستگی دارد که خود نیز ترجمه و تطبیقی از متن عبری عهد عتیق است. آیا این تداوم و توالی به این معنی نیست که زبانی حقیقتاً فنی حداقل در مورد عقاید الهیاتی خاص وجود داشته است؟ این عامل به تنهایی می‌تواند ساختار و شکل فرهنگ لغاتی را که به طرح ما در مورد الهیات کتاب مقدسی اختصاص داده شده توجیه نماید. در اینجا نه موضوع معنی‌شناسی صرف، بلکه زبانی‌گویی برای تصاویر و نمادها مطرح است. ناگفته پیداست که برای مردم عصر حاضر، این سؤال مطرح می‌شود که زبان کتاب مقدسی برای ما که در محیطی ذهنی و عقلانی کاملاً متفاوت زندگی می‌کنیم چه ارزشی دارد؟ آیا می‌توان راز آسمان را امروزه با همان تصوراتی که عهد جدید به کار می‌برد بیان کرد؟ همین سؤال در مورد تصور بهشت، طبقات آسمان، تصور ضیافت و عروسی نیز مطرح است. آیا هنوز هم می‌توانیم از غضب خدا سخن بگوییم؟ «صعود» عیسی به آسمان و نشستن وی «به دست راست خدا» چه معنی دارد؟ آیا می‌توان به جای بحث در مورد درک آسان مفهوم و زمینه «الهیات کتاب مقدسی» هنگامی که در پی ایجاد واژه‌هایی دقیق برای این الهیات هستیم آن را تفکیک نماییم؟ آیا ضروری نیست که زبان را از اساطیر پاک کنیم تا به ماهیت اصلی الهیات دست یابیم؟ آیا بیگانگی «فرهنگ لغات» و «الهیات» صرفاً باعث تداوم نوعی توهم تأسف بار نیست؟ در اینجا بدون توجه به حل مشکل کلی «اسطوره‌زدایی» زبان، تنها به دو سطح عمیق‌تر در خصوص موضوع انتقال حقیقت توسط زبان می‌پردازیم.

۱. صنایع ادبی و زبان‌ها. روح انسان در مواجهه با مکاشفه الهی دو واکنش متضاد نشان می‌دهد. از یک طرف انسان می‌کوشد تا سرحد ممکن، واقعه مکاشفه شده را ساده توصیف نماید، از طرف دیگر سعی می‌کند با اصطلاحات هرچه دقیق‌تر، محتوای جزئی مکاشفه را بیان کند. این روابط یعنی توصیف واقعیت رویداد و مصطلح کردن محتوای عقلانی آن، هر دو مشروط به محیط فرهنگی هستند که در آن ظهور کرده‌اند و هر کدام در معرض همین تغییر

شکل‌ها می‌باشند. اما خطری که با آن مواجه هستیم در هر دو حالت متفاوت است: توصیف واقعه را می‌توان تا بیان تحت اللفظی صرف پایین آورد و آن را از هر گونه مفهوم الهی تهی ساخت که این امر باعث محرومیت ایمان از تمامی تعهدات روحانی می‌گردد. اصطلاح آموزه‌ای با فاصله گرفتن و جدایی از واقعه‌ای که علت وجودی آن آموزه است، راز را با تفکر انتزاعی از اهمیت و ارزش می‌اندازد. زبان مکاشفه این حالت دوگانه بیان یعنی اصطلاحی انتزاعی و توصیف بدیعی را الزامی می‌داند. با این وجود گرچه زبان مکاشفه گاهی از «اصطلاح‌ها» همانند اصطلاح‌های ایمان‌نیاشی (تثنيه) یا تعریف ایمان (عبرانیان) استفاده می‌کند اما عموماً خود را به عنوان توصیفی هستی‌شناسی نشان می‌دهد که راز عهد را در زمینه تازه به نمایش می‌گذارد آن چنان که قوم خدا آن را در زندگی خود تجربه می‌کردند. مشکل اولیه «اسطوره زدایی» زبان به خاطر تطبیق زمینه و محتوا با تمایلات عصر حاضر نیست بلکه مشکل یافتن راه‌هایی است که شناختی معقول از این زبان را میسر سازد.

در سطح پایین‌تر بیان، استعاره ساده قرار دارد. بنابراین، اشعیا به توصیف درختی می‌پردازد که در باد تکان می‌خورد... چنانچه استعاره بتواند واژه‌های مربوط به مکاشفه را غنی سازد قادر نیست بلافاصله و به خودی خود این مکاشفه را به زبانی دیگر برگرداند. استعاره با فاصله گرفتن از تجربه اصلی و اولیه‌ای که آن را به وجود آورده، با نیت و اراده متغیر، با مناسبت کم و بیش با سلیقه و تخیل فردی که آن را به کار می‌برد در بیان مکاشفه، ظاهری تغییرناپذیر دارد. با این وجود، این ظاهر در زبان کتاب مقدس وضعیتی به خود می‌گیرد که به سختی می‌توانیم با آن مواجه شویم. از طریق استعاره، تصویر اولیه برای سامی‌ها به عنوان القای نوعی قدرت همیشه حیاتی و ضروری باقی می‌ماند. برای فردی فرانسوی زبان هنگامی که از «اداره یا دفتر» *(bureau)* صحبت می‌کند آیا هنوز در ذهنش چیزی از «پارچه زبر» *(bure)* که در قدیم بر روی میزهای کار می‌کشیدند مانده است؟ از طرف دیگر واژه *Kābōd* به معنای جلال برای فردی سامی نژاد در حالی که به تدریج مفهوم «شکوه درخشان» به خود می‌گیرد هنوز هم پس زمینه‌ای از وزن و ثروت دارد. واقعیتی که باعث می‌شود پولس از «سنگینی جلال» که در انتظار برگزیدگان آسمان است سخن بگوید.

به همراه تداوم تصویر و در ارتباط با واقعه‌ای فرهنگی، نوعی زندگی در تصویر وجود دارد، زندگی که از روح القدس که مفهوم حقیقی آن را در تمام تنوع‌های بیان حفظ می‌کند الهام می‌گیرد. این واقعیت به ویژه در ترجمه هفتادتنان به روشنی پیداست. این ترجمه گاهی واژه‌های یونانی با مفهومی به وضوح متفاوت را دست نخورده باقی می‌گذارد تا بدان وسیله

مفهوم کامل واژه عبری را حفظ کند. بنابراین ترجمه هفتادتنان واژه عبری *Kābôd* را به واژه یونانی *doxa* ترجمه می‌کند که برخلاف اهمیت واقعی وزن، بیانگر یک «عقیده» و نیز قضاوتی عجولانه است. گاهی نیز از واژه‌ای که مربوط به آداب و رسوم مذهبی است چشم‌پوشی می‌کند و این باعث سردرگمی می‌شود. ترجمه هفتادتنان برای ترجمه *berākāh* (برکت) ترجیح می‌دهد به جای *euphemia* از *eulogia* استفاده کند که به هیچ وجه نمی‌تواند همانند واژه اولی ویژگی‌های برکت را بیان نماید. ترجمه هفتادتنان گاهی واژه‌ای یونانی را به کار می‌برد تا ابهام واژه عبری را از بین ببرد. واژه یونانی *diathēkē* برای بیان «عملی که شخص توسط آن با اعمال (نیت) خود شناخته می‌شود یا بیان شریطی که شخص در پی آن است تا شناخته شود» به کار رفته است. ترجمه هفتادتنان در هنگام ترجمه اصطلاح عبری *berith* که به درستی به معنای قرارداد یا پیمان است، بر «برتری خدا و تمکین و اطاعتی که ریشه در قوم اسرائیل و شریعت آن دارد» تأکید می‌کند (ر.ک مقاله پیمان). بنابراین تسلط و چیرگی زبان، مشخص می‌سازد که واژه از ذهنی که واژه را بکار می‌برد اهمیت کمتری دارد و با واژه می‌توان افق‌های دلخواه را گشود. اما این کنترل نوعی قبول ناتوانی است زیرا هیچ زبان انسانی نمی‌تواند تجربه خدا را بیان نماید. خدا الزاماً در ماورای تصاویر و استعاره‌ها قرار دارد. زبان کتاب مقدس با حفظ تصاویر و صنایع ادبی و نیز شناخت کامل از محدودیت‌های آن در معرض این خطر قرار دارد که به عنوان یک روش بیان خشک و فاقد ظرافت که ریشه در تجربه انسان دارد باقی بماند در حالی که می‌کوشد خود واقعیت‌های نظام روحانی را با تصاویر مادی بیان کند. بنابراین تصاویر اولیه مربوط به وعده‌های سعادت جاودانی یا پاداش همگی بیانگر نوعی شادی زمینی هستند که در آن انسان روحاً و جسماً دخیل است. هنگامی که امید قوم برگزیده به صورت روحانی تری درمی‌آید، این اشکال بیان به جای اینکه از بین بروند همچنان باقی می‌مانند؛ از این رو بیشتر نماد امیدی متعالی، نماد نوعی انتظار خدا و غیرقابل ترجمه به کلمات مناسب هستند تا اینکه بیان مستقیم تجربه آن شادی باشند که در انتظار انسان است. در اینجا تصویر و استعاره به تقویت کننده طبیعی مکاشفه تبدیل می‌شوند بدون اینکه به خودی خود ارزش «آشکار کنندگی» داشته باشند. اما به سبب تاریخچه آنها در حوزه زبان و مداخلات ذهنی که در این تصاویر نقش دارند، واکنش‌هایی که برمی‌انگیزانند، چنین تصاویری واسطه کلام الهی هستند. بنابراین ما نمی‌توانیم از این تصاویر به سادگی چشم‌پوشی کنیم.

۲. نماد و تجربه. برخلاف استعاره که می‌تواند به صورتی یکسان به تمام حوزه‌های بیان

انتقال یابد، نمادگرایی کتاب مقدسی در ارتباطی مداوم با مکاشفه ای که آن نمادها را به وجود آورده باقی می ماند. مقالات این فرهنگ می کوشد مشخص سازد که عناصر این جهانی، وقایع زندگی قوم و خود آداب و رسوم چگونه به بخشی از مکالمه بین خدا و انسان تبدیل می شود، هر چند در واقع خدا از قبل و از طریق آفرینش و تاریخی که خود آنها را کنترل می کند سخن گفته است.

بنابراین، کتاب مقدس از دو نوع آسمان، یکی مادی و دیگری روحانی، سخن نمی گوید بلکه در آسمان ملموس و دیدنی، راز خدا و کار او را می بیند (مقاله آسمان). یقیناً سرنوشت زمین و آسمان اولیه نابودی است اما هنگامی که صحبت از بقای آنهاست، آسمان و تصویری که در انسان ایجاد می کند ناگزیر ماندگار می شود تا هم برتری و هم نزدیکی خدای آسمان ها را بیان کند یا بیانگر این ایده باشد که عیسی «با صعود به آسمان» جلال یافته است. در افسانه های بابلی، دریای سرکش و هولناک نشان دهنده قدرت های آشوبگر بی نظمی است که به دست خدای مردوک ناتوان می شود. در کتاب مقدس، دریا چیزی بیش از آفریده ای مطیع و مقهور نیست هر چند هنوز نشانه هایی از نیروهای دشمن را بر خود دارد که خدا آنها را در انجام نقشه های خود مغلوب می سازد. از این دیدگاه دریا یادآور تسلط مرگ است که انسان را تهدید می کند. همین نکته در مورد بسیاری از واقعیت های این جهان صادق است، از جمله: زمین، ستارگان، نور، روز، شب، آب، آتش، باد، طوفان، تاریکی، سنگ ها و صخره ها، کوه ها، بیابان ها ... تمامی اینها در هماهنگی مستقیم با فرمانروایی خدای خالق، مفهوم نمادین غنی ای در مکاشفه خدا دارند.

به هر صورت، ارزش واقعی نمادهای کتاب مقدسی به ارتباط آنها با وقایع نجات بستگی دارد. از این رو شب نمادی مشترک در اغلب ادیان است، «یک واقعیت دو پهلوی، قدرتمند چون مرگ و حتمی چون زمان آغاز جهان». کتاب مقدس این نمادگرایی را به خوبی می شناسد اما با آن قانع نمی شود. کتاب مقدس نمادگرایی را در دیدگاهی تاریخی که تنها خود می تواند متضمن مفهوم خاص آن باشد جذب می کند. در کتاب مقدس، شب گذر، تجربه ای مهم و اساسی محسوب می شود که طی آن قوم اسرائیل مفهوم اسرارآمیز شب را درک کردند. از میان دیگر نمادهای بی شمار (مانند نمادهای ابریا روز) به بررسی نماد بیابان بپردازیم. بنی اسرائیل مجبور بودند از مناطق برهوت و غیرمسکونی سینا عبور کنند. اما این تجربه به خودی خود هیچ ارزشی به بیابان نمی بخشید و نوعی عرفان انزویطلبی در بیابان را نیز تقدیس نمی نمود. یقیناً دیدگاه عیسی مسیح و تعالیم عهد جدید بیانگر این هستند که فرد

مسیحی زندگی خود را به طریقی به سوی بیابان سوق می دهد. اما این تصویر از این پس نه به رفتار ظاهری فرد بلکه به زندگی وی در رازهای مقدس بستگی دارد. بنابراین، نماد بیابان نه تنها تخریب نمی شود بلکه به ابزاری برای توضیح ماهیت زندگی مسیحی تبدیل می گردد. اگر وقایعی را که در زندگی قوم خدا روی می داد با زبان مکاشفه بیان کنیم درمی یابیم که این وقایع صرفاً استعاره های ساده ای نیستند که بتوان امروز از آنها گذشت چنان که گویی به عنوان سکوی پرتاب عمل می کرده اند. وقایع دارای ارزشی متعادل هستند. با رجوع به اسارت در مصر یا تبعید به بابل است که فرد مسیحی وضعیت خود را چون گناهکاری فدیّه شده از بردگی درک می کند. تعمید یافتگان کسانی هستند که از طوفان نجات یافته اند. ختنه شدگان از دیدگاه روحانی، روحاً یهودی هستند؛ آنان نسبت به دنیا و شهوات خود مصلوب شده اند؛ از منّا تغذیه می کنند و فرزندان واقعی ابراهیم محسوب می شوند. در نمادهایی که در زبان مکاشفه مورد استفاده قرار می گیرند، تاریخ در زمان گذشته معینی روی می دهد. به همین دلیل است که این زبان نمادین امروز به گذشته رجوع می کند و پثرواکی از تاریخ اولیه است. سرانجام اینکه خود بُعد انسان، در این نوع زبان نقشی ایفا می کند زیرا پسر خدا آن بُعد را بر خویشتن گرفت. فعالیت های شخص کشاورز، از بذر افشانی تا جمع آوری محصول، تصویری از تاریخ ملکوت خداست. اعمال انسان از قبیل خوردن، کار، استراحت و خواب، یادآور واقعیت های دنیای خداست. ازدواج، مادری، تولد، بیماری و مرگ انسان ها چنان با هم همانندی دارند که روح انسان را در راهی می نهند که به اسرار نامریی منتهی می شود. نماد ابزار ویژه بیان ملاقات انسان با خدایی است که نزد وی می آید. و هنگامی که نماد انسان را به سوی راز سوق دهد در سکوت با خود وی جذب می شود.

ج) کلمه تن گرفت

پسر خدا آمد تا با ما زندگی کند و از این رو ارزش نهایی و کامل زبان نمادین مکاشفه را به آن بخشید. کلمه تن گرفت به خودی خود مکاشفه ای عملی است. او با رفتار و گفتار خویش باعث در هم آمیختگی عجیبی شد؛ هر سخن او خود عمل است و هر عمل او با ما سخن می گوید و ما را دعوت می کند. همان گونه که اگوستین قدیس می گوید «چون مسیح در شخص خود کلمه خداست، هر عمل کلمه برای ما زبان است»^۱ (etiam factum Verbi, verbum nobis est) در او کوچکترین و ناچیزترین واقعیت های دنیوی و نیز وقایع باشکوه در تاریخ پیشینیانش مفهوم می یابند. فعالیت کلمه خدا که تن گرفت، مفهوم تمام واقعیت ها و حوادث دنیوی را مکشوف می سازد. عیسی مسیح با روشی مغایر با آنچه تصور انسان به هنگام تبدیل واقعیت به استعاره در پیش می گیرد، ارزش مجازی تمام

وقایع پیشین و اعلامگر او را روشن می‌کند. از زمان مسیح به بعد، وقایع دنیوی همچون نمادهای این واقعیت منحصر به فرد که کلمه تن گرفته خداست دیده می‌شوند. نان یا آب، راه یا در، زندگی انسان یا نور، دیگر «واقعیت‌های» ثابت و پایدار و دارای ارزش غایی نیستند. دلیل الزامی وجود آنها این است که به صورت نمادین از عیسی مسیح برای ما سخن می‌گویند.

XLD†

تاریخ ادبی کتاب مقدس

گرچه مسائل انتقادی کتب مقدسه در یک فرهنگ الهیاتی کتاب مقدس تجزیه و تحلیل نمی‌شود، اما نمی‌توان آنها را به طور کلی نادیده گرفت زیرا در تلاش جهت درک اصول عقیدتی کتب مقدسه، در سیر تکامل تاریخی آنها و پی بردن به اثرات تعالیم الهی، یک فرهنگ لغات نمی‌تواند به جمع‌آوری متون به ترتیبی صرفاً منطقی اکتفا کند. هر متن الهام شده، در محیطی زنده و واقعی به وجود می‌آید، بنابراین نمی‌توان آن را بدون خطر مخدوش شدن از محیط جدا ساخت زیرا سیر تکاملی الهام در چارچوب نظم تاریخ شکل می‌گیرد. آنچه ما را در موقعیت درک بهتر رشد ادبی کتاب مقدس قرار می‌دهد، این امکان را نیز به ما می‌بخشد تا دیدگاه و برداشتی بهتر از راه‌های خداوند داشته باشیم. خداوند به طرق گوناگون با پدران ما سخن گفت و سرانجام چون زمان تکامل یافت، پسر خود را فرستاد و به وسیله او با ما گفتگو کرد (عبر ۱:۱-۲) بنابراین شناختن این «راه‌ها» و این «دفعات» لازم است تا بدین وسیله به مفهوم و ارزش کلام و منظور خداوند بهتر و بیشتر پی ببریم. به همین جهت لازم است که ما ابتدا به بافت و تکامل متون کتاب مقدس توجه کنیم و سپس به تجزیه و تحلیل موضوعات و مباحث مختلف بپردازیم.

عهد عتیق

تاریخ ادبی عهد عتیق را نمی‌توان به آسانی بررسی کرد. امروزه در نسخه‌های موجود کتاب مقدس، تورات و کتب مختلف را بدون توجه به تاریخ تألیف آنان دسته بندی کرده‌اند. تاریخ گردآوری اکثر این کتب هنوز کاملاً روشن نیست. در این مورد فرضیه‌ها و احتمالاتی وجود دارد که اگر از اینها چشم‌پوشی کنیم کار تحقیق آسان‌تر می‌شود لیکن این آسان‌اندیشی مورد تأیید نیست. در هر حال باید از میان این فرضیه‌ها و احتمالات بعضی را پذیرفت ر بعضی را مردود دانست. در صد سال اخیر فرضیه‌ها و نظریات متعددی درباره عهد عتیق ابراز شده که با دیدگاه الهیات کتاب مقدس مطابقت نمی‌کنند. مثلاً برخی از محققان با پیروی از مکتب خردگرایی درباره قوم اسرائیل قضاوت کرده و تصویری از طرز تفکر و پیشرفت مذهبی قوم ارائه نموده‌اند که بعد از بررسی عینی آن متون مردود شناخته شده‌اند. در بعضی موارد لازم است بین مشاهدات منتقدانه عینی و تمتع غرض‌آلود از این مشاهدات تفاوت قایل شویم. شخص متعهد و ایماندار با در نظر گرفتن مطالب فوق نباید احساس حقارت کند، زیرا اگر کتاب مقدس را با دیدی روحانی بررسی نماییم و خود را با روح

شهادت این کتاب هماهنگ سازیم در می یابیم که پیشرفت اندیشه های مذهبی در نزد قوم برگزیده گرچه تحت تأثیر عوامل و فشارهای تاریخی قرار گرفته اما معیار و اساس آن قبل از هر چیز کلام خداست. با این همه، این کار مانع نمی شود که تاریخ تألیف تورات به دور از پیچیدگی باشد. از مدارک و اسنادی که توسط مذهب کهن یهود به کلیسا به ارث رسیده است چنین برمی آید که پنج کتاب اول عهد عتیق توسط موسی نوشته شده، تمامی مزامیر را داود سراییده، و متون حکمت را به سلیمان نسبت می دهند. و تمامی ۶۶ باب کتاب اشعای نبی را فقط به این پیامبر قرن هشتم ق. م نسبت می دهند. امروزه آگاهیم که بررسی این کتاب ها به این سادگی نیست. ما نباید با این بررسی ها قانع باشیم بلکه آنچه را درست به نظر می رسد مدنظر داشته باشیم و از این مرز پا فراتر نهاده و با تحقیق کاملتری نشان دهیم که مؤلفان مختلف چگونه در پیدایش این کتب نقش داشته اند. این تحقیقات اطلاعات ما را در زمینه متون کتاب مقدس توسعه می دهند و درک ارتباط موجود میان متون مختلف را آسان می سازند.

الف) خاستگاههای ادبیات مقدس

ادبیات کتاب مقدس ریشه در سنت شفاهی دارد. متون کتاب مقدس در ابتدا به صورت نوشته نبوده بلکه دهان به دهان نقل می شده است. حصول اطلاع از این مطلب بسیار مهم است و باید به آن واقف بود. مدتها بعد یعنی پس از تشکیل سلطنت داود مطالب کتاب مقدس جمع آوری و به صورت کتاب تدوین گردید. و تمام دوران های قبل از آن یعنی دوران: پدران قوم، موسی، تصرف سرزمین کنعان، داوران، و حکومت شاول به دوران سنت شفاهی تعلق دارند. البته در آن زمان نوشته و کتاب وجود داشت و حتی قسمت هایی از کتاب مقدس منجمله «قانون نامه عهد» (خروج ۲۰:۲۲-۲۳:۳۳)، ده فرمان (خروج ۲۰: ۲-۵) و برخی متون شعری مانند قصیده دبورا (داور ۵) و شعریوتام (داور ۷:۹-۱۵) از ابتدا به صورت نوشته در دسترس بود اما از این چند متن کتبی که بگذریم قسمت اعظم کتاب مقدس به طور شفاهی از نسلی به نسل دیگر منتقل می شد. به همین ترتیب هر نسل از تمام خاطرات و رسوم و آداب مذهبی و ایمان پیشینیان با اطلاع بود. بدین منوال قرن ها قوم خدا از گنجینه ایمان پدران خود متمتع بوده و با آن زندگی می کردند و روایات نیز بدون این که فرم و شکل ادبی به خود بگیرند از نسلی به نسل دیگر انتقال یافته و غنی تر می گشتند. به این صورت، شرح زندگی و احوال و اعمال پدران قوم و موسی و پیامبران خداوند پابرجا و زنده مانده و همواره

با وفاداری و امانت از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شد. با این همه ما نمی‌توانیم آن خصوصیتی را که برای کتاب اشعیا و ارمیای نبی و به وسیله خود آنها نقل شده و به ما رسیده‌اند را برای پنج کتاب موسی نیز قایل شویم. زیرا این پنج کتاب مدت‌ها پس از مرگ موسی به رشته تحریر درآمدند و قبل از آن به طور شفاهی زبان به زبان می‌گشتند.

هنگامی که داود و به خصوص سلیمان، کاتبان را به عنوان یک طبقه خاص به رسمیت شناختند و آنان را به دربار پذیرفتند این روایات شفاهی همزمان با نگارش تاریخ قوم اسرائیل تدوین گردید. باید تأکید نمود که هدف نویسندگان و گردآورندگان روایات فقط تدوین تاریخ و میراث فرهنگی قوم نبود و همچنین قصد نداشتند که فقط تاریخ آغاز و پیدایش قوم اسرائیل را بنویسند زیرا خاستگاه ادبیات قوم اسرائیل معبد به حساب می‌آمد. از همان ابتدا منظور این بود که ایمان قوم را تقویت کنند. بنابراین می‌توان گفت که هدف اصلی مورخین نوشتن تاریخ مقدس بود (یعنی چگونگی رشد ایمان قوم برگزیده نسبت به خدا). گرچه تجزیه و تحلیل پنج کتاب اول کتاب مقدس هنوز به طور کامل انجام پذیرفته، اما این واقعیت روشن است که یک نویسنده یا گروهی از نویسندگان که به «یهویست» معروف می‌باشند مجموعه‌ای از سنت‌های شفاهی مربوط به این تاریخ مقدس را از آغاز تا مستقر شدن قوم اسرائیل در کنعان، به نگارش درآوردند. و ما این مؤلفین را یهوئیست می‌نامیم (زیرا در توصیف روایات به جای کلمه خدا از کلمه یهوه استفاده کرده‌اند). در قسمت‌های دیگر کتاب مقدس شاهد روح این سبک و اهداف خاص آن هستیم، به عنوان مثال می‌توان قسمت‌هایی از کتاب یوشع بن نون و کتاب داوران و شرحی از حکمرانی شائول در (۱- سمو ۹: ۱-۱۶: ۱۰) و نیز شرح حال داود و جانشین او را نام برد (۲- سمو ۲: ۱-۲: ۲۰). به نظر می‌رسد نگارش تمام این متون از قرن دهم قبل از میلاد در اورشلیم شروع شده است. همچنین این امکان وجود دارد که در قرن بعد قسمت‌هایی نیز به آن اضافه شده باشد. البته با تجزیه و تحلیل و استفاده از نکات اصلی این متن باید در نظر داشت که اولاً تمام این شرح و نوشته‌ها با امانت کامل نقل شده‌اند ثانیاً دید مذهبی و ایمان کاتبان متن در تدوین تأثیر بسزایی داشته است. از دیدگاه کاتبان تاریخ نجات بشر سیر تکاملی داشته است: که سرآغاز آن وعده‌های یهوه به پدران قوم و بعد عهد صحرای سینا و سپس انتخاب نسل داود برای پادشاهی (۲- سمو ۷) و بنای معبد اورشلیم (۱- پاد ۸) و نیز به وجود آمدن دوازده طایفه قوم اسرائیل که به صورت یک ملت با تمام خصوصیات ملی در مسح شده یهوه اتحاد پیدا کردند.

قابل توجه است که در دورانی بسیار دیرتر همان میراث توسط مؤلفینی دیگر با روحیه‌ای متفاوت مورد استفاده قرار گرفت. در این سنت که «الوهیست» نامیده می‌شود تأثیر نخستین

پیامبران یعنی ایلیا و الیشع مشهود است. این مؤلفین به احتمال قوی نسخه های خود را در شمال سرزمین اسرائیل و شاید در معبد شکیم جمع آوری نمودند. مشغله های فکری مشابهی در زمینه اصول عقیدتی، در شرح زندگی ایلیا و الیشع و همچنین یکی از روایات تاریخ زندگی شائول که مبین عدم علاقه به نهاد سلطنت است. (۱- سمو ۸، ۱۰: ۱۷-۲۵، ۱۲). در دوران بعدی، به احتمال زیاد زمان حکومت حزقیا (اواخر قرن هشتم قبل از مسیح)، دو سنت یهوئیست و الوهئیست در یکدیگر ادغام گشته و امروزه در بسیاری از کتب پنج گانه مقدس، از کتاب پیدایش تا کتاب اول پادشاهان به چشم می خورد. حال که به طور خلاصه چگونگی پیدایش مجموعه اول کتاب مقدس را ملاحظه کردیم، با وجود این که هنوز بسیاری موضوعات برای ما مبهم می باشند، می توانیم تصویری از چگونگی به وجود آمدن کتاب خاطرات و تاریخ قوم خدا داشته باشیم.

علاوه بر متون حقوقی و ادبی جمع آوری شده که وسیله ای برای انتقال سنت ها بودند نباید اهمیت سنن زنده ای را که در زندگی قوم جریان داشتند فراموش کنیم زیرا آنها نتیجه سنن دوران موسی بوده و در طی سالیان متعدد توسعه و تحول یافته اند و با وجود این که به صورت متون رسمی تدوین نگشتند اثر بسیار عمیقی بر زندگی و وجود اسرائیل برجای گذاشتند. سرایش اشعار مذهبی نیز تاریخی بسیار کهن داشت. از قدیمی ترین شعرها نمونه بارزی در کتاب اعداد (۱۰: ۳۴-۳۶) وجود دارد. در زمان داود که خود شاعر بود (ر. ک ۲- سمو ۱: ۱۷-۲۷) سرودن اشعار مذهبی رونق به سزایی یافت و معبد اورشلیم محل بسیار مناسبی برای نشو و نما و نمای این گونه اشعار بود. سرانجام در زمان سلیمان حکمت ادبی و پیچیده دیگری به این حکمت مردم پسند و عامیانه اضافه شد (ر. ک ۱- پاد ۵: ۹-۱۴) این ادبیات حکیمانه رشد فرهنگ بین المللی و هماهنگی آن با یهوئیسم را در اسرائیل میسر ساخت. منشأ برخی از محتویات مزامیر و امثال سلیمان که بسیار قدیمی است از همین دوران می باشد. (امث ۱: ۱۰-۲۲: ۱۶ و ۲۵-۲۹). قبل از دوران پیامبرانی که آثار مکتوب از خود به جای گذارده اند، اشکال گوناگونی از ادبیات ملهم وجود داشته که از طریق این اشکال می توان به فعالیت عناصر اصلی انتقال سنت کتاب مقدس پی برد. این عناصر عبارتند از: کاهنان، که امانتداران شریعت و تاریخ نگارانی بودند که چارچوب شریعت محسوب می شوند؛ انبیاء، سخنگویان خدا، و کاتبان نسخ خطی که اساتید حکمت می باشند. اگرچه مکاشفه الهی هنوز در مراحل ابتدایی آن بود اما اصول عقیدتی استواری پایه گذاری شده بود که با گذشت زمان عمیق تر گشت.

ب) عصر پیامبران

نهضت پیامبری در اسرائیل تاریخی بسیار کهن دارد. اما از دوران قبل از قرن هشتم تنها معدودی از نبوت‌های راستین (۲- سمو ۷: ۱-۱۷؛ ۱- پاد ۱۱: ۱۷) و نیز قطعاتی پراکنده باقی مانده‌اند (پید ۴۹؛ اعد ۲۳-۲۴؛ تث ۳۳). شاگردان ایلیا و الیشع آثار این دو پیامبر و نیز اعمال آنها را به خاطر سپردند. البته عین عبارات و یا مطلب را منتقل نمودند لیکن مفهوم و رسالت پیام را حفظ کرده‌اند. تنظیم و تلفیق گفته‌های این دو پیامبر از روی کتیبه‌ها و بعدها به دست کاتبان انجام شد. از قرن هشتم پیروان انبیا و برخی اوقات خود آنها اقدام به جمع‌آوری موعظه‌ها، نبوت‌ها، و گوشه‌هایی از وقایع زندگی خود (مخصوصاً دعوت الهی خود) نمودند. اشارات تاریخی که در سرتاسر این متون به چشم می‌خورد به ما امکان می‌دهد تا با دقتی نسبی تاریخ آنها را مشخص نماییم. بدین ترتیب، تعیین تاریخ این قطعات ادبی که سرشار از ماجراهای متنوع است میسر می‌گردد. مشهورترین پیامبرانی که آثاری از آنها بر جای مانده در قرون هشتم تا پنجم قبل از میلاد می‌زیسته‌اند. در قرن هشتم قبل از میلاد در شمال سرزمین موعود یعنی در میان ده قبیله شمالی، عاموس و هوشع ظهور کردند و در جنوب، در قبیله یهودا، اشعیا و میکا زندگی می‌کردند؛ در اواخر قرن هفتم قبل از میلاد و پیش از پایان این قرن صفنیا و ناحوم (در سال ۶۱۲ قبل از میلاد) و حبقوق و به خصوص ارمیا (تقریباً از سال ۶۲۵ تا ۵۸۷) رسالت پیامبری داشتند؛ در قرن ششم قبل از میلاد حزقیال (۵۹۳ تا ۵۷۱)، حجی و زکریا (۵۲۰-۵۱۵) ارشاد قوم را به عهده داشتند و پیامبران قرن پنجم، ملاکی (حدود ۴۵۰) و عوبدیا و احتمالاً یوئیل بودند.

تاریخچه‌ای که بیان کردیم خلاصه‌ای کوتاه است که برای درک مسایل پیچیده کتاب‌های پیامبران کافی نیست. زیرا این کتب بعدها توسط شاگردان و پیروان آنها، افرادی که همگی ملهم از خداوند بودند، تکمیل شدند. حتی مجموعه نوشته‌های ارمیا که بی‌تردید باروخ نبی، نقش شایانی در نگارش آن داشت (ر.ک ار ۳۶) حاوی مطالبی مربوط به زمان دیرتری است (ار ۵۰-۵۱)، این امر در مورد کتب (عا ۹: ۱۱-۱۵؛ میک ۷: ۸-۲۰؛ حزق ۳۸-۳۹؟) نیز صادق است. به نظر می‌رسد که قسمت دوم کتاب زکریا (باب‌های ۹-۱۴) قطعه‌ای الحاقی از نویسنده گمنامی در زمان اسکندر کبیر باشد (حدود سال ۳۳۰ ق.م). اما در مورد کتاب اشعیا ظاهراً اشخاص مختلفی در زمینه‌های تاریخی متفاوت در نوشتن آن دست داشته‌اند و حقیقتاً شکل امروزی آن مجموعه‌ای از تعالیم پیامبرانه است. علاوه بر شرح و تفاسیری که به مسایل کم‌اهمیت‌تر اشاره می‌کنند متون بسیاری از آنها نیز دارای نکته‌ها و جزئیات مهمی می‌باشند. این متون عبارتند از: پیام تسلی به تبعیدشدگان (اش ۴۰-۵۵) که مابین سال‌های

۵۳۸ و ۵۴۵ نوشته شده؛ نبوت علیه بابل (باب‌های ۱۳-۱۴) که در واقع مقارن با همان زمان می‌باشد؛ مکاشفه کوتاه (باب‌های ۳۴-۳۵) که مقارن با دوران بازگشت اولین گروه اسرائیلیان به فلسطین است؛ باب‌های ۵۶-۶۶ مربوط به آخرین ربع قرن ششم است؛ و سرانجام مکاشفه بزرگ (۲۴-۲۷) که زمان آن را سال‌های متفاوتی تخمین زده‌اند (بین ۴۸۵ و قرن سوم قبل از میلاد). در این جا توجه به منشأ جزوه‌های مختلفی که تحت یک نام جمع‌آوری شده‌اند تنها به منظور حل مشکلات اعتبار و اصالت ادبی این کتب نیست بلکه با تأکید بر الهامی بودن این متون و با پذیرفتن مشکلاتی که پیامبران گمنام ناگزیر با آن مواجه بوده‌اند هدف ما پی بردن به ارزش اصولی این نوشته‌هاست.

اگر پیامبران شخصاً حافظ کلام خدا و مسئول انتقال آن به معاصرین خود هستند پس دلیلی ندارد که آنان را افرادی منزوی بشناسیم. زیرا انبیا نه تنها در میان قوم خداوند که زندگی آنها انباشته از وقایع بود به سر می‌بردند بلکه نهضت ایشان جریانات ادبی پیشینیان را نیز تحت الشعاع قرار داده بسط و توسعه بخشید. در مورد تنظیم شریعت موسی که پایه و اساس قوانین عمومی می‌باشد و نیز از اولین مجموعه‌های سنتی در صفحات پیش صحبت کردیم. در قرون هشتم و هفتم قبل از میلاد بررسی این قوانین منجر به پدید آمدن «فرائض و احکام قانون نامه تثنیه» (تث ۱۲-۲۸) شد که اساس آن احتمالاً سنن شرعی عبادتگاه‌های شمالی می‌باشد که به اقتضای نیاز زمان پذیرفته و تدوین گردیده‌اند. اما این اثر نزدیکی و شباهت انکار ناپذیری با پیام هوشع و ارمیا دارد. این تدوین جدید پایه و اساس یک سلسله ادبیات مذهبی گشت که سبک و موضوعی مختص به خود دارند از قبیل: خطابه‌های کاهنان (تث ۱-۱۱) آثار تاریخ مقدس که از دوران فتح سرزمین مقدس تا زمان تبعید را شامل می‌شوند (کتب: یوشع، داودان، اول و دوم سموئیل، اول و دوم پادشاهان)، و مطالبی که از منابع باستانی اقتباس شده بودند همگی در یک اثر واحد جمع‌آوری گردیدند. پس با این آثار به پایان سلطنت و آغاز دوران تبعید می‌رسیم، هنگامی که کاهنان اورشلیم نیز درگیر ثبت نمودن رسوم، آیین‌ها و قوانین خود به صورت آثار کتبی بودند. «قانون تقدس» (لاو ۱۷-۲۶) که متنی کاملاً شبیه «فرائض و احکام قانون نامه تثنیه» می‌باشد و نزدیکی قابل توجهی با کتاب حزقیال دارد احتمالاً در اواخر قرن هفتم نوشته شده است. سرانجام به این متون یک سلسله قوانین مذهبی که از کتب خروج، لاویان و اعداد جمع‌آوری شده‌اند اضافه گشت، قوانینی که در چارچوب «تاریخ مقدس کاهنان» می‌باشد و بر سنی استوار است که پیش از آن توسط کاتبان یهوئست و الوهئست رعایت می‌شده. همزمان با این اثر به «سنت حکمت» که توسط کاتبان دربار پرورش می‌یافت، پند و اندرزهایی افزوده شد که آن را غنی‌تر نمود، پند و

اندرزهایی که در آنها تعالیم اخلاقی پیامبران به خوبی مشهود است. غزل سرایی آیین مذهبی نیز تحت نفوذ انبیا بوده است. در زمان تبعید هنگامی که یهودیان تبعید شده نه فقط برای حفظ ملیت بلکه جهت مذهب خود که به ملیت آنها وابسته بود میراث ادبی قرون گذشته را جمع آوری می کردند کتاب مقدس تا حدودی کامل بود. این کتاب مقدس در واقع بر تحولات بعدی ادبیات الهامی تأثیر زیادی گذاشت.

ج) دوران کاتبان

تا زمان تبعید، نهضت پیامبری به عهده مردانی فعال بود. در طول دو قرن اول بازسازی دین یهود، این نهضت آرام آرام از جوشش افتاد که این دوره را زمان کاتبان می نامند. کاتبان که برخی کاهن و بعضی دیگر مردمان عادی بودند، استعدادهای خویش را در خدمت کلام خداوند به کار گرفتند. مبنای اصلی کار آنان سنت های باستانی بود که یا به صورت کتب موجود بود و یا دهان به دهان انتقال یافته بود. علائق، عادات فکری و سبک نویسندگی آنان به نحو چشمگیری وابسته به پیشینیان بود. برای مورخی که در صدد جمع آوری تمام جزئیات باشد، دوران پارسیان (۵۲۰-۳۳۰ ق.م) و شروع دوران یونانیان (۳۳۰-۱۷۵ ق.م) ادواری مبهم به شمار می روند، اما هر دو دوره از لحاظ ادبی از ارزش های خاصی برخوردارند.

ابتدا باید دوره فعالیت کاتبان کاهن را ذکر نمود. این کاتبان تمام مطالب حقوقی و سنت های مربوط به آن را در یک اثر سازمان داده و شکل قطعی تورات را که در کتب پنجگانه (۵ کتاب اول عهد عتیق) کنونی حفظ شده، به وجود آوردند. بعضی تصور می کنند که این شیوه معین و ثابت تورات با فعالیت عزرا (۴۴۷، ۴۲۷ یا ۳۹۷) بی ارتباط نیست. به همین طریق، مجموعه آثار پیامبران پیشین از یوشع تا کتاب پادشاهان بدون تغییر ماندند. اما به آثار پیامبران بعدی (یعنی اشعیا، ارمیا، حزقیال و مجموعه های کوچکتر) تنها ضمیمه هایی جزئی از جانب گردآورندگان اضافه گشت که شرح و تفسیر ساده ای بیش نبود. اما در آن هنگام سبک هایی ادبی جدیدی وجود داشت. منجمله داستان های آموزنده که در اسرائیل رایج بود، داستان هایی که می توان از آنان آموزش مذهبی کسب نمود، به عنوان مثال کتب یونس و روت (قرن پنجم) ناشی از سنت هایی بودند که تأیید صحت آنان امری غیرممکن است. نویسنده تواریخ ایام (قرن سوم) با روحیه ای مشابه و تمتع از منابع تاریخی موثق شرح کامل تاریخ اسرائیل را تا زمان نحμία و عزرا بازگو می کند (اول و دوم تواریخ، نحμία و عزرا) در این شرح حال تاریخی، الهیات حضوری مداوم داشته و سبک خاصی برای توصیف

وقایع تاریخی اعمال می نموده است.

پس از دوران تبعید، ادبیات حکیمانه مقامی شامخ احراز نمود. در این نوشته ها رفته رفته سبک ساده ای که زندگی روزمره را مورد مطالعه قرار می داد توسعه یافته و مسائل عقیدتی مشکل تری را نیز شامل گشت، از جمله: مفاهیم هستی و وجود بدی. البته در کتاب ها و نوشته های قبلی از این مسائل سخن رفته بود اما نوشته های حکمت پافراتر نهاده حتی از بعضی فرضیه ها و نظرات قبلی انتقاد کرده و آنها را تکمیل نمودند. مجموعه امثال سلیمان که گردآورنده آن مقدمه ای به سبک جدید بر آن نوشت (امث ۱-۱۱) آغاز این سلسله نوشته ها را تشکیل می دهد (قرن پنجم). پس از آن کتاب ایوب (قرن پنجم یا چهارم قبل از میلاد) و کتاب جامعه سلیمان (قرن چهارم و یا سوم قبل از میلاد) تدوین شدند سپس کتاب پند و اندرز زندگی طوبیا (قرن سوم) و نیز کتاب بن سیراخ که در سال ۱۸۰ تألیف گردید. تمام این آثار تأثیر به سزایی در کتاب مزامیر برجای گذاشتند. در مزامیر داود نکته های حکمت که از زمان پیش وجود داشت (مز ۳۷، ۷۳، ۱۱۲) و نیز حمد و ستایش شریعت الهی که سرچشمه حکمت واقعی برای بشر می باشند (مز ۱، ۱۹، ۱۱۹) به چشم می خورد. سرانجام سرایندگان به این مجموعه شکل قطعی بخشیدند زیرا در محیطی می زیستند که پرستش در معبد و تعمق در کتاب مقدس عامل مهم زندگی بود. ۱۵۰ مزمور معتبر کتاب مقدس بازگو کننده تمام مکاتب ادبی مقدس و تمام تجارب تاریخی اسرائیل و نیز نمایانگر جوانب متعدد روحیه یهودیان می باشند. تمام عناصر اصلی وحی الهی در مزامیر، که نقطه آغاز دعای ملهم می باشند، نهفته است.

د) نتیجه گیری از عهد عتیق

با بحران های عظیم دوره مکابیان، عهد عتیق به نقطه پایانی خود رسید. در این دوران نبوت برای آخرین بار اما به گونه ای جدید یعنی به صورت مکاشفه شنیده شد. در واقع نویسنده کتاب دانیال (حدود سال ۱۶۵ ق.م) برای اعلام پیام تسلی بخش خود به یهودیان، که مورد آزار قرار گرفته بودند، از این سبک ادبی استفاده نمود. نویسنده داستان هایی آموزنده که تعالیم موجود در رؤیاها (دان ۱: ۳-۵، ۱۳: ۱۴) را تأیید می کنند به رؤیاهای آخرت که بیانگر وعده ها (دان ۷: ۲-۱۲) می باشند اضافه می کند. مذهب یهود در این دوره به این نوع داستان ها گرایش خاصی داشت. داستان استر، نمونه نجات قوم خداوند است و داستان یهودیت از مقاومت مذهب و جنگجویی تجلیل می کند که احتمالاً نمایانگر شورش مکابیان می باشد. در منابعی که کمی بعد از جفای آنتیاخوس اپیفانوس و جنگ های مذهبی

که به دنبال داشت تهیه شده اند، از دو کتاب مکابیان که از جهات مختلف تحت تأثیر سبک مورخین یونانی قرار داشته اند نام برده شده. اگر به این کتاب ها، کتاب باروخ را که مجموعه ای از متون مختلف و کتاب حکمت سلیمان که در قرن اول پیش از میلاد به زبان یونانی در اسکندریه نوشته شده، اضافه کنیم به آخرین کتابهایی می رسیم که توسط یهودیان اسکندریه و نیز بعدها توسط کلیسای رسولی به عنوان کتب الهامی شناخته می شوند.

از آن پس در پیرامون کتاب مقدس ادبیات مذهبی یهودیان توسعه می یابد و این بیانگر پیشرفت آموزه ای است که هنوز هم در سنت زنده به وقوع می پیوندد. اما چون نویسندگان و یا گردآورندگان مطالب تحت تأثیر فرقه های متعددی بودند، افکار آنها محدود به این چارچوب می شد. کتاب های آپوکریفا (نام ملحقات کتاب های عهد عتیق و جدید که آنها را خارج از متون الهامی کتاب مقدس دانسته اند) نمایانگر قرابت های مختلف یا افکار اسنیا (کتاب خنوخ، کتاب جشن ها، وصیت نامه دوازده پدر قوم و صعود موسی) و یا با عقاید فریسیان (مزامیر سلیمان، چهارمین کتاب عزرا، مکاشفه باروخ) می باشد. آثاری که منشأ آن صرفاً از اسنیا می باشد با کشف نسخ دست نوشته قمران در دسترس ما قرار گرفته اند (قوانین این فرقه، اسناد دمشق، و تفسیرهای کتب مقدسه). یهودیان اسکندریه، علاوه بر ترجمه یونانی کتاب مقدس (ترجمه هفتادتنان) دارای یک سلسله آثار ادبی می باشند که تحت تأثیر کارهای فیلسوفی به نام فیلو است. و بالاخره آثاری که ربیون یهود جمع آوری و تألیف نمودند و از قرن دوم تحت نظر علمای فریسی نوشته می شده، سنتی را به ارث برده است که دارای منشأ بسیار باستانی ترمی باشد. این آثار عبارتند از: (میشنا، مجموعه ای از قوانین قضایی؛ تفسیرهای آن که از تلمود گرفته شده، میدراشیم، توضیح متون کتاب مقدس؛ تارگوم، تفسیر همین متون به زبان آرامی).

اگرچه این آثار دیگر توجه ما را به عنوان متون مقدس جلب نمی کنند اما زمینه زنده ای ارائه می دهند که در آن عهد جدید پا به عرصه وجود گذاشت.

عهد جدید

عیسی شخصاً چیزی ننوشته است. بلکه آنچه او تعلیم داد و یادآوری اتفاقاتی که موجب نجات ما شد در یاد شاگردان او نقش بست. منبع و سرچشمه عهد جدید همین سنن دیرینه ای است که با انتقال شفاهی دهان به دهان می گشت. البته این انتقال، شهادت کسانی است که عیسی مسیح، آنان را مأمور رساندن پیام خود به بشر گردانید. تمام نوشته های دوره رسولان بدین ترتیب پدید آمدند. عهد جدید سیر تکامل ادبی خود را بر خلاف عهد عتیق با سرعت

بسیاری طی کرد. شاید تمام ادبیات عهد جدید در ۲ تا ۳ قرن شکل گرفت و کامل گشت. این گردآوری اولیه یکنواخت نیست و با نظم و ترتیبی که امروزه کتاب مقدس، در دسترس ماست متفاوت می باشد.

الف) اناجیل نظیر و اعمال رسولان

نامه های رسولان از قدیمی ترین اسناد مسیحی موجود می باشند که البته الهام این رساله ها همان سنت انجیلی است که بعداً به صورت سه انجیل نظیر و انجیل یوحنا درآمد. به طور مثال از قرن دوم شواهدی موجود است که ثابت می کند که اولین جمع آوری انجیل توسط متی و به زبان عبرانی (که همان آرامی می باشد) صورت گرفته است. لیکن امروزه این متن در دسترس ما نیست. شاید همین متن اساس و پایه سه انجیل متی، مرقس و لوقا را تشکیل داده باشد. در اورشلیم جماعت مسیحی اولیه به دو زبان آرامی و یونانی تسلط و آشنایی داشتند (اع ۶) و همین امر باعث شد که اناجیل به این دو زبان نوشته شوند. موعظه های موجود در کتاب اعمال رسولان (اع ۲: ۲۲-۳۹، ۳: ۱۲-۲۶، ۴: ۹-۱۲، ۵: ۲۹-۳۲، ۱۰: ۳۴-۴۳، ۱۶: ۱۶-۴۱) شرحی ساده از تعلیمات رسولان را ادامه می دهد، شرحی که توسط آن نکته ای حائز اهمیت سندیت می یابد: شبکه ای عمومی که همه عناصر در آن دست به دست هم داده اند تا مسیح، پایه گذار نجات ما، را معرفی کنند. از این رو، ما در می یابیم که بشارت اولیه به چه نحوی داده می شد. شیوه نظم و ترتیب انجیل مرقس همان شیوه ای است که رسولان برای بشارت دادن دنبال می کردند انجیل مرقس نتیجه موعظه های پطرس می باشد که به احتمال قوی در سال های ۶۵-۷۰ پس از تولد مسیح نوشته شده است. و پایه و اساس آن اسناد و مدارکی است که از دیرباز وجود داشتند.

نوشته های لوقا از آنجایی که شامل دو کتاب می شود، از حد مرقس به مراتب فراتر می رود. انجیل لوقا شاگردان را با استناد به خاطرات شهادتش معرفی می نماید، در حالی که اعمال رسولان نشان می دهد که چگونه پیام نجات از اورشلیم به میان امت های مشرک و حتی به پایتخت آنها، رم می رسد. این دو کتاب تشکیل دهنده مجموعه ای کلی هستند که در آنها تعلیم الهیات از انجیل مرقس به مراتب روشن تر است. بدون شک انجیل متی (که امروزه در دسترس ماست) ارتباط نزدیکی با کتیبه قدیمی و اصلی انجیل متی دارد ولی بعید نیست که این انجیل غنی تر از آن کتیبه قدیمی باشد. متن فعلی آن برابری های زیادی با انجیل لوقا

دارد و احتمالاً هم زمان با آن نوشته شده و هدف تعلیمی مشترکی را دنبال می‌کند. راه و ترتیبی که هر انجیل پیموده و تکامل یافته ما را بر آن می‌دارد که در دو سطح آنها را بررسی کنیم: یکی از آن سطوح، بررسی آخرین متن، یعنی متنی است که امروزه در دست ماست. در این متن انتخاب اتفاقات و نحوه بیان پیام مسیح به وسیله نویسندگان به گونه‌ای است که از نظر اصول، با هدف آنها تطبیق داشته باشد.

طریق دیگر بررسی کتاب مقدس، سنت مطالعه و روایات باقی مانده از رسولان مسیح می‌باشد و قبل از آن که رسولان آنها را جمع‌آوری کنند خود دارای قالب و سبک خاص بودند. با بررسی این نوشته‌ها می‌توان به تفکرات الهی موجود در آنها، و این که شهادت رسولان فقط بیان روایات نوشته نبود، پی برد. هدف این شهادت با ربط دادن این نوشته‌ها به احتیاجات روحانی جامعه مسیحی و با تکمیل قسمت اصلی زندگی کلیسا در درجه اول، این است که ایمان را تقویت نموده و توسط کلام و اعمال عیسی - رازی که در زندگی عیسی به انجام رسیده یعنی مرگ و رستاخیزش - رسالت نجات را روشن سازد.

ب) نامه‌های رسولی

سنت انجیل، اعم از شفاهی یا نوشته‌های پراکنده قبل از دیگر نوشته‌های رسولان یعنی رسالات آنها که از طرف ایشان به ما منتقل شده وجود داشته است، رسالاتی که محتوای آنها نه تعلیمات خشک دینی بلکه نامه‌هایی هستند که به طور اتفاقی به رشته تحریر در آمده و به فعالیت‌های شبانی رسولان و به شاگردان آنها مربوط می‌شوند.

بخش اول آنها نامه‌های پولس می‌باشند که کتاب اعمال رسولان به عنوان زمینه تاریخی باارزش آنها شناخته می‌شود. نامه‌های پولس بیان‌کننده دوره‌های مختلف خدمت و فعالیت او در میان امت‌هاست. او در دومین سفر خود، نامه به جماعت تسالونیک را نوشت (سال ۵۱). در سفرهای دیگری بعد از آن نامه به فیلیپیان (حدود سال ۵۶ و به قول برخی حدود ۶۱ تا ۶۳)، نامه به غلاطیان و به قرنتیان (سال ۵۷)، نامه به رومیان (سال ۵۸) نوشته شدند. پولس زمانی که در زندان روم به سر می‌برد (سال‌های ۶۱ تا ۶۳) نامه به کولسیان، نامه به فیلمون و نامه به افسسیان را نگاشت. علاوه بر این نامه‌ها، نامه‌های دیگری نیز با عنوان نامه‌های شبانی وجود دارند که کتاب اعمال رسولان اطلاعاتی در مورد آنها به دست نمی‌دهد. نامه اول به تیموتائوس و نامه به تیطس بازتابی از آخرین فعالیت‌های بشارتی پولس رسول می‌باشند. نامه دوم به تیموتائوس از اسارتی جدید که زمینه ساز شهادت اوست حکایت می‌کند. این سه نامه آخر به یک منشی دیکته شده‌اند که با آن که تفکرات پولس را کاملاً فهمیده است لیکن سبک ادبی خود را در نوشتن نامه‌ها به کار برده. نامه به

عبرانیان سبکی کاملاً متفاوت دارد. از قدیم این نامه را به پولس رسول نسبت داده یا آن را همیشه با دیگر نوشته‌های او یک جا آورده‌اند ولی این نامه نه تنها سبک ادبی خاص خود را دارد بلکه تفکرات و استدلال و مفاهیم فکری و بیان آن کاملاً مستقل و از نوشته‌های پولس جدا می‌باشد و نشان می‌دهد که نویسنده نامه به شیوهٔ مکتب اسکندریه فکر می‌کرده است. به نظر می‌رسد که این نامه قبل از سال ۷۰ نوشته شده باشد زیرا در آن ذکر از ویرانی اورشلیم و پایان عبادت در معبد مشاهده نمی‌شود.

گروه دیگر به نامه‌های جامع معروف هستند. نامهٔ اول پطرس، نویسنده نامه را سیلوانوس یا سیلاس (۱- پطرس ۵: ۱۲) همکار قدیمی پولس معرفی می‌کند. از محتویات نامه بر می‌آید که در دوران امپراتوری نرون نوشته شده و در طی آن پطرس به شهادت رسید. نامه یعقوب نوشتهٔ یعقوب «برادر منجی» ما عیسی مسیح می‌باشد. یعقوب از سال ۴۴ هدایت و رهبری جماعت ایمانداران اورشلیم را به عهده گرفت. نامه یعقوب خصوصیات مجموعه‌ای از موعظه‌ها را داراست. نامه یهودا نیز یکی از نامه‌هایی است که به سال‌های ۷۰ الی ۹۰ متعلق می‌باشد، حالا دیگر اینجا صحبت از تعالیم غلط است که داخل ایمان مسیحی شده‌اند یا می‌شوند و باید آنها را طرد کرد. نامه دوم پطرس، به وسیله یکی از شاگردان رسول قدیس و در زمانی نوشته شده که دیگر هیچ کدام از رسولان در قید حیات نبودند.

ج) نوشته‌های یوحنا

در پایان لازم است تمام نوشته‌هایی را که با سنت یوحنا رسول ارتباط دارند در یک جا گرد آوریم. مکاشفه را می‌توان قدیمی‌ترین کار در این گروه دانست. کاری که به نظر می‌رسد به دفعات مرور شده و هر بار از دفعهٔ پیشین غنی‌تر گردیده است. در این رهگذر یکبار پس از سال ۷۰ و دیگر بار حدود سال ۹۵ در دوره‌ای که مسیحیان تحت تعقیب و آزار دومی‌تیان، امپراتور روم، بودند این عمل صورت گرفته است. شیوهٔ نگارش مکاشفه مبتنی بر مکتب خاصی است که کتاب دانیال نبی آغازگر آن بوده است، شیوه‌ای که غالباً در نوشته‌های دیگر عهد جدید یعنی اناجیل (مرقس ۱۳ متون نظیر) و رسالات پولس (۱- تسال ۵؛ ۲- تسال ۱؛ ۱- قرن ۱۵) به دفعات تکرار شده. نامه‌های دوم و سوم یوحنا یادداشت‌های کوتاهی می‌باشند، در صورتی که اولین رسالهٔ او دارای خصوصیات مجموعه‌ای از موعظه‌هاست که جنبه‌های الهیاتی آن را می‌توان در چهارمین انجیل مشاهده کرد، جنبه‌هایی که قبل از تدوین به صورت کتاب در قالب موعظه وجود داشته است. مدارک و نوشته‌های به جا مانده از قرون دوم و سوم مبین این هستند که انجیل متعلق به اواخر قرن اول می‌باشد. بنابراین، تعجب‌آور

نیست که کلام عیسی و شرح زندگی او به صورت خام تدوین نشده، بلکه با ابتکاری در سطح بالا که در آن الهیات نویسندگان با اطلاعاتی که او درباره آنها سخن می گوید تلفیق می شود. تفکر وی بر پیام و راز مسیح به او این اجازه را می دهد که ارزش فوق العاده حقایق روایت شده و انعکاس پنهان کلماتی که او مجدداً ارائه می دهد به صورتی برجسته عنوان شود. اختلافات بارز بیان و شیوه نوشته های سنت یوحنا نشان دهنده این امر است که قاعدتاً آخرین بازخوانی آن باید کار شاگردان یوحنا باشد.

بدین ترتیب، عهد جدید گردآورنده کلیه شهادت های رسولان مسیح جهت استفاده کلیسا در قرون آینده می باشد. رسولان مکاشفه ای را که از طریق الهام از مسیح دریافت نموده و به کمک روح القدس آن را درک کرده اند به مسیحیان اولیه تفهیم نموده و به دست آنان سپرده اند. این میراث عظیم با کمال دقت و صداقت به وسیله آیین مذهبی، موعظه و تعلیمات دینی به تمام کلیساها منتقل گردید. این اشکال گوناگون در قالب مشخصی تعیین شدند. کلیسا در قرون بعدی این قالب را حفظ کرد لیکن جوهر کلام را با تعمق خاصی بیان داشت. در اواخر عصر رسولان ما شاهد نوشته های الهامی نیز هستیم که از همان زمان خطوط دائمی و اصلی شهادت را تعیین می نمایند. بنابراین تمام سنن زنده کلیسا هماهنگ با همین خطوط اصلی است.

آب

آب بیش و پیش از هر چیز منبع نیرو و حیات است: زمین بدون آب بیابانی لم یزرع بیش نیست. بیابانی که در آن گرسنگی و تشنگی بیداد می کند و انسان و حیوان هر دو محکوم به فنا هستند. اما آب در عین حال مرگ آور نیز هست: سیل خروشان و مخرب زمین را در می نوردد و هر موجود زنده ای را به کام خود می کشد. و بالأخره آب از دیرباز کیفیتی تطهیر کننده داشته و به طور سنتی برای غسل و طهارت به کار می رفته است: آب، اشیاء و آدمیان را از نجاساتی که طی روز به آن آلوده شده اند پاک و مطهر می سازد. بدین ترتیب آب - خواه حیات بخش، خواه مخرب و خطرآفرین - پیوسته پاک کننده است و از این رو با حیات آدمی و نیز با تاریخ قوم خدا پیوندی تنگاتنگ دارد.

الف) آب به عنوان آفریده خدا

خدای آفریدگار هستی، آب را هر طور که اراده کند به زمینیان می بخشد و بدین ترتیب سرنوشت آدمیان را در دستان خود دارد. بنی اسرائیل به پیروی از داستان پیدایش جهان در اساطیر بابل، آب ها را به دو بخش مجزا و متمایز تقسیم می نمودند: «آب های بالا» که در بالای فلک که سطح جامد تصور می شد واقعند (پید ۷:۱؛ مز ۱۴۸:۴؛ دان ۳:۶۰؛ ر. ک مکا ۴:۶). آنگاه که منافذ و روزنه های آسمان گشوده می شود به صورت باران (پید ۷:۱۱، ۸:۲؛ اش ۲۴:۱۸؛ ملا ۳:۱۰) یا شبانگاهان به صورت شبنم بر چمنزار نازل می شوند و زمین را سیراب می سازد (ایوب ۲۹:۱۹؛ غزل ۵:۲؛ خروج ۱۶:۱۳). و اما رودخانه ها و نهرها نه از آب های بالا، که از مخزن آب عظیمی که زمین بر آن واقع است جاری می شوند؛ یعنی از «آب های لجه» یا «آب های زیر» (پید ۷:۱۱؛ تث ۸:۷، ۱۳:۳۳؛ حزق ۴:۳۱).

خدا که به وجود آورنده این نظم و هماهنگی است بر آب ها تسلط تام دارد. او برحسب اراده نیکو و پسندیده خود آب های بالا یا پایین را جاری می سازد و یا از جریان باز می دارد و بدین ترتیب بر زمین سیل یا خشکسالی به وجود می آورد. (ایوب ۱۲:۱۵). اوست «که بر زمین باران می باراند» (ایوب ۵:۱۰؛ مز ۱۰۴:۱۰-۱۶)، بارانی که نه از جانب آدمی، که از سوی خداست (میک ۵:۶؛ ر. ک ایوب ۳۸:۲۲-۲۸). او برای باران «قوانینی قرار داده است» (ایوب ۲۸:۲۶). مراقب است که به طور مرتب و «به موقع» بر زمین نازل شود (لاو ۲۶:۴؛ تث ۲۸:۱۲)؛ اگر دیر ببارد (مثلاً در ماه ژانویه) زمان کاشت به تعویق خواهد افتاد و اگر زودتر از موعد قطع گردد درو کردن محصول با تأخیر مواجه خواهد شد. زمان

باریدن «سه ماه تا موسم درو است» (عا ۷:۴). و اما آنگاه که خدا باران‌های پاییزه و بهاره را به آدمیان ارزانی می‌دارد (تث ۱۴:۱۱؛ ار ۲۴:۵)، خرمی و شکوفایی سرزمین را سبب خواهند شد (اش ۲۳:۳۰ و ۲۴:۲۵).

به همین ترتیب آب‌های ژرف نیز تحت اراده خدا می‌باشد (مز ۱۳۵:۶؛ امث ۳:۱۹ و ۲۰). با خشکاندن آنها، نهرها و رودخانه‌ها نیز خشک می‌شوند (عا ۴:۷؛ اش ۲۷:۴۴؛ حزق ۱۵:۳۱) و قحطی و ویرانی پدید می‌آید. اما اگر «دریچه‌های» آب‌های ژرف را بگشاید رودها جاری می‌گردند و بستر خود را سرسبز می‌سازند (اعد ۲۴:۶؛ مز ۱:۳؛ حزق ۱۰:۱۹) به ویژه آنگاه که باران نادر است (حزق ۸:۱۷). در نواحی بیابانی، نهرها و چشمه‌ها یگانه منبع آب و تنها وسیله رفع عطش انسان و حیوانات هستند (پید ۱۴:۱۶؛ خروج ۲۳:۱۵ و ۲۷) و به منزله منبع حیاتی هستند که بر سر آن جنگ‌هایی خونین درمی‌گیرد (پید ۲۱:۲۵، ۲۶:۲۰ و ۲۱:۲۱؛ یوشع ۱۵:۱۹).

مزمور ۱۰۴ به بهترین وجه بیانگر تسلط خدا بر آب‌هاست: خداست که آب‌های بالا (مز ۱۰۴:۳) و آب‌های ژرف (۶:۱۰۴) را آفریده است: بر حد و حدودشان نظارت دارد (۸ و ۷:۱۰۴) و اجازه نمی‌دهد از حد خود فراتر رفته زمین را بپوشانند (۹:۱۰۴)؛ خداست که نهرها را جاری می‌سازد (۱۰:۱۰۴) و باران بر زمین می‌باراند (۱۳:۱۰۴)، بارانی که همه جا را سبز و خرم نموده قلب انسان را شادمان می‌سازد (۱۱:۱۰۴-۱۸).

ب) آب در تاریخ قوم خدا

۱- آب‌ها و تنبیه خدا. وقتی می‌گوییم خدا آب‌ها را برحسب اراده نیکویش به آدمیان ارزانی یا از آنان دریغ می‌دارد منظور این نیست که خودسرانه چنین می‌کند بلکه این کار مستقیماً به اعمال و رفتار خود قوم بستگی دارد و آنان بسته به این که به عهد و پیمان‌شان با خدا وفادار یا نسبت به آن بی‌وفا باشند از آب که موهبتی است الهی بهره‌مند یا محروم می‌گردند. اگر قوم اسرائیل برحسب شریعت خدا زیست کند و از فرامین او اطاعت نماید، خدا نیز روزنه‌های آسمان را می‌گشاید تا در فصل مناسب باران نیکو بر زمین نازل شود (لاو ۲۶:۳-۵ و ۱۰؛ تث ۲۸:۱، ۱۲) بنابراین آب نشانه برکت خداست برای کسانی که وفادارانه به او خدمت می‌کنند (پید ۲۷:۲۸؛ مز ۱۳۳:۳)، برعکس اگر قوم اسرائیل خدا را فراموش کند، خدا نیز «آسمان را مثل آهن و زمین را مثل مس» خواهد ساخت (لاو ۲۶:۱۹؛ تث ۲۸:۲۳) و بدین ترتیب قوم را مجازات خواهد کرد تا بلکه بفهمند و توبه کنند (عا ۷:۴). بنابراین خشکسالی نیز نتیجه مستقیم لعنت الهی است بر کسانی که خدا را فراموش کرده‌اند (اش ۵:۱۳، ۱۹:۵-۷؛ حزق ۴:۱۶-۱۷، ۳۱:۱۵) - درست مانند

خشکسالی که سرزمین اسرائیل تحت فرمانروایی آحاب، آنگاه که قوم «خدای خود را رها کرده از بعل پیروی می نمودند» (۱- پاد ۱۸:۱۸) دچار آن شد.

۲- **آبهای مهیب.** آب صرفاً ماده ای حیات بخش نیست. تلاطم دائم آب دریا نمودی از بی قراری و طغیان اهریمنی آن است، و تلخی آن نشانی از ویرانی و تلخکامی عالم ارواح می باشد. وزش ناگهانی باد غرب که به هنگام طوفان زمین و تمام موجودات زنده ساکن آن را با خود می برد (ایوب ۱۲:۱۵، ۲۳:۴۰) نمادی است از مصیبت ناگهانی که بر انسان فرود می آید (مز ۱۲۴) و یادآور توطئه دشمنان مرد عادل علیه اوست (مز ۱۸:۵-۶، ۱۷، ۸:۴۲، ۷۱:۲۰، ۷:۱۴۴)؛ دریا با دسیسه های فراوان می کوشد آدمی را به قعر خود فرو کشد (مز ۳۲:۲۵؛ ۲۶۹:۲-۳). حال اگر خدا قادر است مرد عادل را از این امواج مخرب مصون نگاه دارد (مز ۳۲:۶؛ ر. ک غزل ۸:۶-۷) این قدرت را نیز دارد که اجازه دهد امواج مردم بی امان و خدانشناس را فرو بلعند - چرا که این مجازاتی است عادلانه برای کسانی که همسایه خود را دوست نداشته رفتاری ناشایست دارند (ایوب ۲۲:۱۱). انبیاء طغیان مخرب رودخانه های بزرگ را نماد قدرت ممالکی می دانند که برای نابودی و فرو بلعیدن ملل کوچکتر می شتابند: آنان قدرت مملکت آشور را به رود فرات (اش ۸:۷) و مملکت مصر را به رود نیل تشبیه می کنند (ار ۴۶:۷-۸). خدا این رودخانه ها را برای مجازات قومش که نسبت به او بی وفا شده اند و به او توکل نمی کنند (اش ۸:۶-۸) و نیز برای مجازات دشمنان دیرین قوم اسرائیل (ار ۴۷:۱-۲) می فرستد.

با این حال این قدرت مخرب در دستان خالق، قدرتی خودسرانه، کورکورانه و لجام گسیخته نیست. سیل هر چند جهان خدانشناس را فرو می بلعد (۲- پط ۲:۵)، از نوح که مرد عادل است می گذرد و به او آسیبی نمی رساند (حک ۱۰:۴). به همین ترتیب آب های سرخ نیز میان قوم خدا و اقوام بت پرست فرق می گذارند (حک ۱۰:۱۸ و ۱۹). بنابراین می توان گفت که آب های مهیب پیشاپیش، داوری نهایی توسط آتش را اعلام می دارند (۲- پط ۳:۵-۷؛ ر. ک مز ۲۹:۱۰؛ لو ۳:۱۶-۱۷) و پس از عبورشان زمینی جدید بر جای می نهند (پید ۸:۱۱).

۳- **آب های تطهیر کننده.** مضمون آب های خروشان خشمگین با یکی دیگر از جنبه های مفید آب در پیوند است: آب، نه تنها ماده ای حیات بخش است بلکه پاک کننده نیز می باشد و لکه ها و آلودگی ها را شسته با خود می برد (ر. ک حزق ۱۶:۴-۹، ۲۳:۴۰). از اصول اولیه میهمان نوازی یکی همین شستن پاهای میهمان بود تا بدین ترتیب غبار سفر زدوده شود

(پید ۱۸:۴، ۱۹:۲؛ ر.ک لو ۷:۴۴؛ ۱- تیمو ۵:۱۰) و عیسی نیز در شب آخرین وظیفه خادم را خود انجام داد تا بدین ترتیب الگوی فروتنی و محبت مسیحایی گردد (یو ۱۳:۲-۱۵).
آب علاوه بر آن که وسیله پاکیزگی است نماد پاکی و خلوص اخلاقی نیز می باشد. مردم برای آن که نشان دهند بی گناهند و عمل خلافی مرتکب نشده اند دستان خود را می شویند (مز ۶:۲۶؛ ر.ک مت ۲۷:۲۴). فرد گنهکاری که دست از گناه کشیده توبه می کند مانند کسی است که گل و لای تن خود را شسته طاهر گشته است (اش ۱:۱۶). به همین ترتیب خدا گناهان فرد گنهکاری را که بخشیده شده است «می شوید» (مز ۵۱:۴). خدا آنگاه که دنیای خداشناس را با سیل نابود کرد، زمین را از وجود آن «طاهر ساخت» (ر.ک ۱- پطر ۳:۲۰-۲۱).

تعداد مراسم تطهیر با آب در آیین یهود بی شمار بود: کاهن اعظم قبل از انتصاب به منصب کهنات (خروج ۲۹:۴، ۴۰:۱۲) و یا پیش از اجرای مراسم مربوط به «روز عظیم کفار» (لاو ۱۶:۴، ۲۴) موظف بود غسل کند و خود را با آب تطهیر مطهر نماید. هر کس جسد مرده ای را لمس می کرد (لاو ۱۱:۴۰، ۱۷:۱۵-۱۶)، یا از مرض جذام شفا می یافت (لاو ۴:۸-۹)، و یا از لحاظ جنسی آلوده می شد (لاو ۱۵) می بایست غسل می کرد تا بدین ترتیب طاهر شود. این نوع طهارت های بدنی نمودی بود از طهارت باطن، زیرا هر که می خواست به خدای سه گانه قدوس نزدیک شود حتماً می بایست قلب خود را بدین منظور طاهر می ساخت. اما از طریق این مراسم به هیچ وجه نمی شد روح را چنان که باید طاهر ساخت. به همین خاطر بود که مسیح در عهد جدید طهارتی نو بنیان نهاد. او آنگاه که در عروسی قانا آب تطهیر را به شراب که نمودی از «روح القدس» و «کلام» تطهیر کننده است تبدیل کرد (یو ۲:۶، ۱۵:۳، ر.ک ۱۳:۱۰) به گونه ای نمادین ظهور این طهارت جدید را اعلام نمود.

ج) آبها در مفاهیم مربوط به زمان آخر

۱- مضمون آب از دیدگاه احیای قوم خدا دارای جایگاه ویژه ای است. خدا پس از جمع کردن قوم پراکنده، آب های تطهیر کننده را به وفور اعطا می نماید تا قلوب آدمیان پاک شده بتوانند احکام و فرامین یهوه را به طور کامل به انجام رسانند (حزق ۳۶:۲۴-۲۷). در آن صورت لعنت و خشکسالی پایان می یابد و خدا «باران را در موسمش خواهد بارانید» (۲۶:۳۴)، بارانی که ضامن فراوانی و خرمی است (۳۶:۲۹ و ۳۰). بذر زمین شکوفا شده

محصولی نیکو به بار می آورد و دشت ها سرسبز خواهند شد (اش ۲۳:۳۰-۲۴). قوم خدا به جانب نهرهای جوشان هدایت می شوند و دیگر هیچگاه از گرسنگی و تشنگی خبری نخواهد بود (ار ۳۱:۹؛ اش ۴۹:۱۰).

در پایان دوران تبعید قوم اسرائیل در سرزمین بابل، خاطره خروج به کرات با اندیشه احیایی مجدد درهم می آمیزد. بازگشت از اسارت در واقع خروجی است نوین که با معجزاتی شگفت انگیزتر همراه می باشد. خدا پیشتر به توسط موسی از دل سنگ آب جاری ساخته بود تا عطش قومش را فرو نشاند (خروج ۱۷:۱-۷؛ اعد ۲۰:۱-۱۳؛ مز ۷۸:۱۶، ۲۰، ۸:۱۱۴؛ اش ۴۸:۲۱). اکنون نیز این معجزه را مجدداً انجام خواهد داد (اش ۴۳:۲۰) منتهی با چنان عظمتی که بیابان برهوت به باغی خرم و سرسبز تبدیل خواهد شد (اش ۴۱:۱۷-۲۰)، و از دل سرزمین های خشک، نهرهای آب روان جاری خواهد گردید (اش ۳۵:۷و۶).

در اورشلیم که همانا مقصد نهایی است چشمه ای جاودانی جاری خواهد بود و از هیکل رودخانه ای جاری گشته به «دریای مرده» سرازیر خواهد شد و از هر جا که عبور کند، حیات و سلامتی به ارمغان خواهد آورد. درختان شکوفه خواهند داد و ثمرات زیاد به بار خواهند آورد: سعادت بهشت مجدداً بازخواهد گشت (حزق ۴۷:۱-۱۲؛ ر. ک پید ۲:۱۰-۱۴). قوم خدا در این آب ها طهارت (زک ۱:۱۳)، حیات (یول ۴:۱۸؛ زک ۱۴:۸) و قدوسیت خواهد یافت (مز ۴۶:۵).

۲- بدین ترتیب آب از این دیدگاه کیفیتی نمادین می یابد. قوم اسرائیل صرفاً به ثروت دنیوی و سعادت و کامیابی زمینی چشم ندارد. آبی که حزقیال می بیند از هیکل جاری است نماد قدرت حیات بخش خداست - قدرتی که تجلی آن را به هنگام ظهور مسیح می بینیم و آدمیان را قادر می سازد میوه بسیار بیاورند (حزق ۴۷:۱۲؛ ار ۱۷:۸؛ مز ۱:۳؛ حزق ۱۹:۱۰-۱۱). آب در اشعیا ۴۴:۳-۵ نماد روح خداست، روحی که بیابان برهوت را به باغی سرسبز و قومی بی وفا را به قوم «اسرائیل» تبدیل می کند. در جای دیگر «کلام خدا» به بارانی تشبیه شده است که زمین را سرسبز می سازد (اش ۵۵:۱؛ بنسی ۳:۱۵؛ حزق ۲۴:۲۵-۳۱). خلاصه آن که منبع حیات انسان خداست و اوست که به انسان قدرت می دهد تا در ایمان و محبت رشد نماید (ار ۲:۱۳، ۸:۱۷). انسان دور از خدا جز سرزمینی خشک و بی حاصل نیست - سرزمینی که دیر یا زود نابود می شود و محکوم به فناست (مز ۱۴۳:۶). به همین خاطر مانند آهو که برای آب روان اشتیاق می کشد، تشنه و مشتاق خداست (۲:۴۲-۳)، اما آنگاه که خدا با او باشد به باغی می ماند که منبع حیات را در درون خود دارد (اش ۵۸:۱۱).

(د) عهد جدید

۱- آب‌های حیات بخش. مسیح به این جهان آمد تا آب حیات بخشی را که انبیاء وعده داده بودند به آدمیان ارزانی دارد. او صخره‌ای است که وقتی بر آن ضربه زنند (ر. ک یو ۳۴:۱۹) از پهلوی آب جاری می‌شود که عطش انسان مسافر سرزمین موعود واقعی را فرو می‌نشاند (۱- قرن ۱۰: ۴؛ یو ۳۸:۷؛ ر. ک خروج ۱۷: ۱-۷). همچنین مسیح معبدی است (ر. ک یو ۲: ۱۹-۲۱) که از بطن آن رودخانه‌ای جاری می‌گردد که اورشلیم جدید را آبیاری کرده در کالبد آن حیاتی دوباره می‌دمد (یو ۳۷: ۷ و ۳۸؛ مکا ۲۲: ۱، ۱۷؛ حزق ۴۷: ۱-۱۲)، اورشلیمی که حقیقتاً همان «بهشت» جدید است. این آب‌ها در واقع همان روح القدس یعنی قدرت حیات بخش خدای خالق می‌باشند (یو ۳۹: ۷). با این حال در یوحنا ۴: ۱۰-۱۴، آب ظاهراً نماد تعلیم حیات بخشی است که در حکمت مسیح نهفته است (ر. ک ۲۵: ۴). به هر حال، بعد از آن که همه چیز سوخت و از بین رفت، آب حیات همچنان نماد سعادت جاودانه برگزیدگان می‌باشد - برگزیدگانی که «بره» آنان را به سوی مرتع‌های خرم و سرسبز هدایت می‌کند (مکا ۷: ۱۷، ۲۱: ۶؛ ر. ک اش ۲۵: ۸، ۴۹: ۱۰).

۲- آب‌های تعمید. مهم‌ترین و غنی‌ترین معنای آب همانا در تعمید مسیحی متجلی است. آب از همان ابتدا به واسطه کیفیت پاک‌کننده‌اش در مراسم تعمید به کار می‌رفت. یحیی تعمید دهنده مردم را «به جهت توبه» با آب تعمید می‌داد (مت ۳: ۱۱) و بدین منظور از همان آب رود اردن که زمانی نعمان جذامی را طاهر ساخته بود استفاده می‌کرد (۲- پاد ۵: ۱۰-۱۴). اما آنچه در جریان تعمید طاهر می‌شود نه بدن، که روح یا به عبارتی «باطن» فرد است (۱- پطرس ۳: ۲۱). تعمید غسلی است که گناهان را می‌شوید (۱- قرن ۶: ۱۱؛ افس ۵: ۲۶؛ عبر ۱۰: ۲۲؛ اع ۲۲: ۱۶)، و همچون خون مسیح قدرتی نجات بخش دارد (عبر ۹: ۱۳ و ۱۴؛ مکا ۷: ۱۴، ۲۲: ۱۴).

و اما پولس رسول نکته دیگری نیز بر کیفیت نمادین آب تعمید می‌افزاید: فرو رفتن و بیرون آمدن فرد نوایمان در آب تعمید نماد دفن و قیام روحانی او با مسیح است (روم ۶: ۳-۱۱). شاید آنچه در این جا مورد نظر پولس بوده است همانا تصویر دریا به عنوان مأوای نیروهای پلید و نماد مرگ است که مسیح بر آن غالب آمد. درست همان طور که پیشتر یهوه بر دریای سرخ غالب شده بود (۱- قرن ۱۰ و ۱۱: ۱۲؛ ر. ک اش ۵۱: ۱۰). و بالأخره تعمید از آن جا که منتقل کننده روح خداست در واقع القاگر حیاتی تازه نیز هست و بعید نیست مسیح آنگاه که برخی امراض را با آب شفا می‌داد به همین کیفیت حیات بخش آب نظر داشت (یو ۹: ۶ و ۷، ر. ک ۵: ۱-۸). بنابراین، تعمید در کتاب

مقدس همانا «غسل تولد تازه و تازگی روح القدس است» (تیط ۳:۵؛ ر.ک یو ۳:۵).

ر.ک: تعمید - برکت: ب) ۱، ج) ۴، ه) ۳ - خون: عهد جدید ۴ - مرگ: عهد عتیق الف) ۵ - سیل - میوه: ب) - تشنگی و گرسنگی - پاکی - صخره: ۲ - نمک: ۱ - دریا - روح خدا: عهد عتیق - سنگ: ۳. MEB

آتش

نماد آتش از هنگام برگزیده شدن ابراهیم در تاریخ رابطه خدا با قوم نمادی درخشان بوده است (پید ۱۵:۱۷) - مکاشفه ای است کتاب مقدسی که به کلی با تصویر آتش در مذاهب بت پرستی که آتش را واجد کیفیتی خدا گونه می پنداشتند فرق دارد. بی تردید بنی اسرائیل نیز همچون دیگر اقوام باستان، جهان را متشکل از چهار عنصر اصلی می دانستند. منتهی آتش در مرام آنان جز نشانی که در پس آن واقعیت وجود خدا نهفته است نبود. در واقع یهوه هر گاه شخصاً به سراغ انسان می آید خود را «به صورت آتش» بر او ظاهر می سازد. اما آتش تنها نماد جوهر الوهیت نیست بلکه گاه با نمادهای دیگری چون نفس، آب یا باد نیز قرین است و حتی گاه تغییر ماهیت یافته به صورت نور ظاهر می گردد.

عهد عتیق

الف) تجلیات خدا

۱- آتش در تجربه عظیم و عمیق قوم در بیابان نه بیانگر شکوه و جلال، که بیش از هر چیز نمودی است از قدوسیت خدا - قدوسیتی شگفت انگیز و زیبا اما در عین حال مهیب و هراسناک. موسی در کوه حوریب به منظره بوتیه ای برمی خورد که شعله ور است اما «نمی سوزد». ندایی الهی به او می گوید که اجازه نزدیک شدن به آن بوتیه را ندارد مگر آن که خدا او را خوانده باشد و او نخست طاهر شده باشد (خروج ۳:۲-۳). در کوه سینا نیز شاهدیم که تمام کوه از دود پوشیده است بی آن که ویران شود (۱۸:۱۹) و گرچه قوم از این موضوع به وحشت افتاده اند و اجازه نزدیک شدن ندارند اما این بار نیز موسی اجازه می یابد بالا رفته در حضور خدایی که خود را آشکار می سازد بایستد. از این رو وقتی خدا خود را به صورت آتشی سوزاننده و فروبرنده آشکار می نماید، مراد نه سوزاندن هر آنچه بر سر راه

است، که طاهر ساختن کسانی است که توسط او خوانده شده اند. در این خصوص وقایع دیگری نیز در عهد عتیق هست که به روشن تر شدن کیفیت نمادین آتش کمک می کند. الیشع، پیامبر غیوری که به آتش تشبیه شده است (بنسی ۱:۴۸) حضور یهوه را در کوه سینا می جوید. باد می وزد، زمین لرزه ای رخ می دهد و سپس الیشع آتشی می بیند. اما «یهوه در آتش هم نبود». بدین ترتیب به نماد متفاوتی برمی خوریم که نشان دهنده عبور خداست: نسیمی آهسته و ملایم (۱- پاد ۱۹:۱۲). کمی بعد وقتی الیشع در ارا به ای آتشین به آسمان رفته شد (۲- پاد ۱۱:۲)، آتش را می بینیم که صرفاً یکی از چندین نماد تجلی خدای زنده است.

۲- نماد آتش در سنت های نبوی نیز کیفیتی مذهبی دارد. اشعیا پس از دعوت الهی جز دود نمی بیند و می پندارد از آنجا که بیش از حد به تقدس خدا نزدیک شده سزاوار موت است. اما آنگاه که رؤیا خاتمه می یابد لباسش توسط اخگری آتشین پاک و طاهر شده است (اش ۶). طوفان و آتش در نخستین رؤیای حزقیال با رنگین کمانی که از میان ابرها درخشان است تداعی شده اند؛ اما ناگاه از میان آن صورت انسانی ظاهر می شود، صورتی که بیشتر یادآور ابر نورانی خروج است تا ظهور خدا در کوه سینا (حزق ۱). آتش در رؤیای دانیال بخشی از پس زمینه ای است که حضور خدا در آن نمایان می شود (دان ۷:۱۰)، اما در توصیف داوری الهی نقش عمده ای ایفا می کند (۱۱:۷).

۳- سنت های تثنیه ای و کهنانی هنگام تفسیر تجلی خدا در بیابان، به وضوح بر اهمیت دوگانه نماد آتش تأکید می گذارند: آتش در این روایات هم نمودی است از مکاشفه خدای زنده و هم نماد قداستی است که خدا از آدمیان انتظار دارد. خدا تکلم فرمود (تث ۴:۲۲ و ۲۴) و از میان آتش لوح های احکام الهی را به قوم عطا نمود تا قوم اسرائیل بدانند که خدا را نباید در تمثال ها جستجو کرد (۱۰:۹). با این حال در این جا از آتشی ویران کننده (۲۵:۵، ۱۶:۱۸) که مایه هراس و وحشت انسان است (۵:۵) نیز سخن به میان می آید. تنها کسانی که توسط خدا برگزیده شده اند می توانند با اطمینان یقین داشته باشند که ایستادن در حضور خدا سبب موت ایشان می شود (۳۳:۴). قوم اسرائیل آنگاه که به این درجه از معرفت برسد خواهد توانست خدا را - بی آن که با عناصر طبیعی اشتباه گیرد - «آتش سوزنده» بنامد (تث ۴:۲۴، ۱۵:۶). اصطلاح «آتش سوزنده» در واقع شیوه ای دیگر برای توصیف مضمون غیرت الهی است (خروج ۲۰:۵، ۱۴:۳۴؛ تث ۵:۹، ۱۵:۶). آتش نمودی

است از سازش ناپذیری خدا در مقابل گناه. خدا، درست همان طور که آتش هرچه را که بر سر راه باشد می سوزاند و نابود می سازد، فرد گنهکاری را که در طریق های گناه آلود خود سماجت می ورزد نابود می گرداند. البته در قبال قوم برگزیده خود رویه ای متفاوت پیش می گیرد اما روش او همواره این است که کسی را که به او نزدیک شود به کلی دگرگون سازد.

ب) آتش در طول تاریخ

۱- قربانی آتش. چهره خدا به عنوان آتشی فرو برنده را در استفاده نیایشی از آتش نیز شاهدیم. احتمالاً انگیزه قوم اسرائیل از سوزاندن قربانی که دود آن به جانب آسمان بالا می رود همانا بیان میل و اشتیاق درون آن به طهارت کامل، و تقدیم هدیه ای برگشت ناپذیر به عالم بالاست. در این جا نیز آتش تنها جنبه نمادین دارد و به هیچ وجه ضامن حقانیت و درستی مراسمی نیست: چنان که به عنوان مثال سوزاندن نخست زادگان ذکور به عنوان قربانی منع گردیده است (لاو ۱۸:۲۱؛ ر.ک پید ۷:۲۲). اما این ارزش نمادین در عبادات رسمی از جایگاهی ویژه و اهمیتی خاص برخوردار است. بر مذبح پیوسته باید آتشی روشن باشد (لاو ۶:۲-۶)، و این آتش نباید به دست انسان شعله ور شده باشد. و هر که به خود جرأت دهد آتشی «ناپاک» را جایگزین آتش خدا کند ملعون می گردد (لاو ۹:۲۴-۱۰:۲). و آیا نه این است که خدا به گونه ای معجزه آسا پس از قربانی معروف ابراهیم (پید ۱۵:۱۷)، جدعون (داور ۶:۲۱)، داود (۱-توا ۲۱:۲۶)، سلیمان (۲-توا ۷:۱ و ۳ و ۳۰) و الیشع (۱-پاد ۱۸:۳۸) خود وارد عمل می شود و یا آب های را کد را به گونه ای حیرت آور به آتشی همیشه فروزان بدل می سازد (۲-مک ۱:۱۸ و ۱۹ و ۲۰)؟ بنابراین به واسطه آتش است که خدا قربانی انسان را می پذیرد و بر عبادات او مهر تأیید می زند.

۲- پیامبران و آتش - قوم اسرائیل گرچه داوطلبانه قربانی می گذراندند، از نگرستن به آتشی که بر کوه سینا شعله ور بود بیم داشتند. آتش الهی - اغلب به منظور تنبیه یا تقدیس و برقراری تقدس الهی - در قالب انبیا در میان آدمیان نازل می شد. موسی حجابی بر چهره کشید تا بلکه قدری از درخشش نور آتشین الهی که از صورتش می تابید بکاهد (خروج ۳۴:۲۹). اما «گناهی» را که همانا گوساله طلایی است (تث ۹:۲۱)، با آتش می سوزاند و باز به یاری همین آتش است که از یاغیان انتقام می گیرد (اعد ۱۶:۳۵)، همان طور که پیشتر از مصریان انتقام گرفته بود (خروج ۹:۲۳). پس از موسی، ایلیا را

می بینیم که از رعد و برق آسمان به منظور نابود ساختن متکبران بهره می جوید (۲- پاد ۱: ۱۰-۱۴): آنچه او با آن سروکار دارد «مشعلی است زنده و درخشان» (بنسی ۱: ۴۸).

در ادبیات قدیم، انبیا اغلب غضب خدا را در قالب تصویر آتش توصیف و اعلام می دارند: آتشی که خدانشناسان را مجازات می کند (عا ۱: ۴-۵: ۲)، و اقوام گناهکار را در آتش مهیب و هولناک که یادآور مراسم توفت کنعانیان است می سوزاند و از بین می برد (اش ۳۰: ۲۷-۳۳). آتش شعله ور در جنگل اسرائیل، آنگاه که خود شرارت به صورت آتش ظاهر می شود به اوج خود می رسد (اش ۹: ۱۷ و ۱۸؛ ر. ک. ار ۱۵: ۱۴، ۱۷: ۴، ۲۷). اما آتش تنها برای سوزاندن و نابود ساختن نیست بلکه طاهر کننده نیز هست و وجود پیامبرانی که به خدا نزدیک شدند بی آن که در آتش فروزان او بسوزند خود گواه این تطهیر است. باقی مانده قوم اسرائیل همانند هیزم نیم سوخته ای است که آن را از میان آتش بیرون کشیده باشند (عا ۴: ۱۱). اشعیا که لبانش توسط آتش طاهر شده است (اش ۶: ۶)، ظاهراً بی هیچ دغدغه خاطر به موعظه کلام می پردازد، اما ارمیا کلام را چنان در دل محفوظ می دارد که گویی آتشی است افروخته که تاب مهار آن را ندارد (ار ۹: ۲۰). او در نقش کوره ای ظاهر می شود که مأموریتش امتحان نمودن قوم خداست (۲۷: ۶-۳۰). او سخنگوی خدایی است که گفت «آیا کلام من مثل آتش نیست؟» (۲۹: ۲۳). به همین ترتیب رهبران یهودا در روز آخر مانند شعله های آتشی می گردند که جنگل ها و مزارع را می سوزاند (زک ۶: ۱۲) و بدین ترتیب داوری الهی را شخصاً به انجام می رسانند.

۳- حکمت و پارسایی. فرد فرد قوم از این تجربه مذهبی سود می برند. اشعیا از مدت ها قبل از مورد کوره مصیبت که جوهر و عصاره دوران تبعید است سخن رانده بود (اش ۱۰: ۴۸). بدین ترتیب حکیمان و فرزندگان کتاب مقدس مجازات الهی را به آتش تشبیه می کنند. ایوب به رعدی در بیابان یا به قربانیان آتش ایللیا تشبیه می شود (ایوب ۱: ۱۶، ۱۵: ۳۴، ۲۲: ۲۰). او هم به آتش و هم به آب های عظیم ویرانگر گرفتار می شود (۲۰: ۲۶ و ۲۸). اما در کنار این ماهیت مهیب آتش، جنبه پاک کننده و دگرگون سازنده آن را نیز شاهدیم. کوره تحقیر یا جفا در واقع برگزیدگان را می آزماید (بنسی ۲: ۵؛ ر. ک. دان ۳). و آتش خود به صورت نماد محبت و غیرتی درمی آید که سرانجام بر همه چیز غالب می شود: «محبت آتش یهوه است که آب های بسیار نمی توانند آن را خاموش کنند» (غزل ۸: ۷ و ۶). در این جا شاهد آنیم که دو نماد مهم یعنی آب و آتش در مقابل هم قرار می گیرند و آتش پیروز می شود.

ج) آتش در زمان آخر

آتش داوری مجازاتی است بی علاج. آتش آنگاه که فرد گنهکاری را که در راه‌های گناه آلود خود سماجت می‌ورزد گرفتار سازد در واقع به آتش غضب الهی بدل می‌گردد. با این حال همین آتش که کار آن دیگر تطهیر و برداشتن ناخالصی‌ها نیست چوب نیم سوخته را از بین نمی‌برد و آن را همچنان فروزان نگاه می‌دارد. آری، چنین است که نمی‌خواهند با آتش الهی پاک شوند اما در این حال همچنان در آن می‌سوزند. آنچه در این جا با آن مواجه هستیم چیزی بیش از نابودی به شیوهٔ سدوم و عموره است (پید ۱۹:۲۴). اگر از مراسم بی‌شرمانه و رسوایی آور جهنم شروع کنیم (لاو ۱۸:۲۱؛ ۲- پاد ۱۶:۳، ۶:۲۱؛ ار ۳۱:۷، ۱۹:۵-۶) و به تصاویر عمیق‌تر و پرمعناتر انبیا از آتش (اش ۲۹:۶، ۳۰:۲۷-۳۳، ۳۱:۹) و ذوب و تصفیه شدن فلز برسیم، خواهیم دید که این تصاویر رفته رفته تکامل یافته به تصویر آتش به ابزار داوری در زمان‌های آخر تبدیل خواهد شد (اش ۶۶:۱۵ و ۱۶). این آتش، آتشی است که همه چیز را تصفیه می‌کند (ملا ۳:۲) آتشی که همچون کوره می‌سوزد (ملا ۳:۱۹) و نخست اورشلیم (حزق ۱۰:۲؛ اش ۲۹:۶) و آنگاه تمامی زمین را در خود می‌بلعد (صف ۱:۱۸، ۳:۸). چرا که این آتش از درون می‌سوزد - درست مانند آتشی «که از میان صور بیرون می‌جهد» (حزق ۲۸:۱۸). در مورد اجساد کسانی که در برابر خدا طغیان کرده‌اند گفته شده است که «کرم ایشان نخواهد مرد و آتش ایشان خاموش نخواهد شد» (اش ۶۶:۲۴؛ ر. ک. مر ۹:۴۸). «آتش و کرم‌ها در جسم ایشان خواهد بود» (یهودیه ۱۶:۱۷). با این حال نماد آتش در این جا از نوعی ابهام برخوردار است: در همان حال که خداشناسان به آتش و کرم‌هایی که در وجودشان است سپرده می‌شوند (بنسی ۱۷:۷) نجات یافتگان از این آتش، دیواری از آتش گرداگر خود می‌بینند که همانا یهوه است (اش ۴:۴ و ۵؛ ر. ک. ۹:۲). خاندان یعقوب و اسرائیل نیز آنگاه که طاهر می‌شوند خود به صورت آتش درمی‌آیند (عو ۱۸) و در حیات خدا سهیم می‌گردند.

عهد جدید

با آمدن مسیح، دوران آخر آغاز می‌شود - هر چند که تا فرا رسیدن زمان‌های آخر هنوز مدت زیادی باقی است. در عهد جدید نیز آتش همان مفهوم سنتی مربوط به زمان آخر را که بیشتر شاهد بودیم داراست. منتهی، واقعیت مذهبی که این آتش نمودی از آن است از هم اکنون در دوران حکومت «کلیسا» تحقق یافته است.

الف) ابعاد آخرتی آتش

۱- عیسی. عیسی گرچه به صورت دروگری توصیف می شود که کاه را از گندم جدا کرده در آتش می افکند (مت ۳: ۱۰) و به آتش تعمید می دهد (مت ۳: ۱۱ و ۱۲)؛ اما هیچ گاه خود در نقش داور ظاهر نمی شود بلکه با استفاده از زبان سنتی عهد عتیق، پیوسته به مخاطبین خود گوشزد می کند که در انتظار آتش داوری باشند. عیسی پیوسته از «جهنم آتش» سخن می گوید (مت ۵: ۲۲) و آتشی که علف های هرز (مت ۱۳: ۴۰؛ ر. ک ۷: ۱۹) و نیز شاخه های بی بر مو (یو ۱۵: ۶) به درون آن افکنده خواهند شد. آتشی خاموش ناشدنی (مر ۹: ۴۳ و ۴۴) که «کرم های آن» هیچگاه نمی میرند (مر ۹: ۴۸)؛ کوره ای افروخته که هیچ کس را یارای گریز از آن نیست (مت ۱۳: ۴۲ و ۵۰). بدین ترتیب پژواک آتش در عهد عتیق در عهد جدید نیز به گوش می رسد (ر. ک لو ۱۷: ۲۹).

۲- مسیحیان اولیه نیز آنگاه که نماد آتش را در موقعیت ها و شرایط گوناگون به کار می بردند، همین مفهوم را از آن می جستند. پولس دوران آخر را به صورت آتش ترسیم می کند (۲- تس ۱: ۸). یعقوب از ثروت فاسد و بیدزده که به آتش ویران کننده می شود سخن می گوید (یع ۵: ۳). در عبرانیان با جلوه آتشی مهیب مواجه می شویم که برای فرو بلعیدن کسانی که در برابر خدا سرکشی می کنند مهیا شده است (عبر ۱۰: ۲۷). همچنین به راحتی می توانیم آن آتش نهایی را که «آسمان ها و زمین را به کام خواهد کشید» (۲- پط ۳: ۷، ۱۲) پیش خود مجسم کنیم. به واسطه همین آتش داوری نهایی است که باید ایمان خود را خالص و ناب سازیم (۱- پط ۱: ۷) و مأموریت رسولی ما بی شائبه و پاک باشد (۱- قرن ۳: ۱۵). آنگاه که جفاها زندگی مسیحایی ما را به بوته آزمایش می گذارند با جلوه ای از همین آتش الهی روبه رو هستیم (۱- پط ۴: ۱۲-۱۷).

۳- در کتاب مکاشفه با دو جنبه آتش مواجه می شویم: آتش به عنوان جلوه حضور الهی، و آتش داوری. «پسر انسان» در مکاشفه با چشمان آتشین ظاهر می شود به طوری که ابهت حضور این چشمان همه چیز را تحت الشعاع قرار می دهد (مکا ۱: ۱۴، ۱۹: ۱۲)، از یک سو با جلوه حضور خدا مواجه ایم و دریایی از آتش و بلور را در برابر دیدگاه داریم (۲: ۱۵) و از سوی دیگر با جلوه آتش به عنوان مجازاتی الهی روبه رو هستیم: دریاچه ای از آتش و گوگرد که برای شیطان مهیا شده (۱۰: ۲۰) و همان موت ثانی است (۲۰: ۱۴ و ۱۵).

ب) آتش در دوران کلیسا

۱- عیسی با آمدن خود عصر جدیدی بنیان نهاد. او بلافاصله آن طور که یحیی تعمید دهنده نبوت کرده بود عمل نکرد - به طوری که حتی خود یحیی نیز دچار سردرگمی شد (مت ۲: ۱۱-۶). او برخلاف پسران رعد سر آن ندارد که از آسمان بر سامریان نامیه‌مان نواز آتش نازل کند (لو ۹: ۵۴-۵۵). با این حال، عیسی اگرچه در زندگی این جهانی خود وسیلهٔ نزول آتش غضب نبوده ولی نبوت یحیی را به نوعی محقق ساخت. این امر را به ویژه در آیه ای شاهدیم که تعبیرش دشوار است: «من آمده‌ام تا بر روی زمین آتش داوری بیفروزم، و کاش هر چه زودتر این کار انجام شود! اما پس از آن مرا تعمیدیست که بیابم...» (لو ۱۲: ۴۹ و ۵۰) و آیا نه این است که مرگ عیسی همانا تعمید او به روح و آتش بود؟

۲- کلیسا از آن هنگام تاکنون به برکت قربانی مسیح در این آتشی که جهان را شعله ور می‌سازد زیسته است. این آتش در قلوب دو مسافر راه عموآس که خبر قیام مسیح را شنیدند شعله ور شد (لو ۲۴: ۳۲) و در روز پنطیکاست نیز بر رسولان نازل گشت (اع ۲: ۳). این آتش که از آسمان نازل می‌شود دیگر آتش غضب و داوری نیست بلکه آتش حضور خداست که تعمید به روح و آتش را به ارمغان می‌آورد (اع ۵: ۱). آتش اکنون نماد روح خداست، و اگر به وضوح نمی‌خوانیم که خود محبت است، واقعهٔ پنطیکاست نشان می‌دهد که مأموریت آن همانا تبدیل کسانی بوده است که می‌بایست دقیقاً همین پیام، یعنی پیام محبت را به گوش جهانیان برسانند.

به همین ترتیب زندگی مسیحایی نیز در زیر مهر آتشی مقدس است، اما این آتش دیگر آن آتش کوه سینا نیست (عبر ۱۲: ۱۸) بلکه آتشی است که زندگی ما را در عبادتی مقبول و مورد پسند خدا می‌سوزاند (۲۹: ۱۲). این آتش همچنان که در قلوب ایمان‌داران پیوسته بذر غیرت الهی می‌کارد، تا به ابد آتشی سوزنده خواهد بود. آنان که آتش روح وجودشان را فرا گرفته است دیگر از خدا دور نیستند بلکه خود خدا در اعماق وجود ایشان ساکن شده شخصاً این فاصله را پر می‌کند. شاید معنای این سخنان مبهم که انسان آنگاه که «به آتش نمکین گردد» ایمانداری نیکو خواهد بود (مر ۹: ۴۸-۴۹) نیز همین باشد: آتشی که آتش داوری و آتش روح خداست. اوریزن از قول عیسی چنین روایت می‌کند که «هر کس به من نزدیک است، به آتش نزدیک است و آن که از من دور است از ملکوت دور است.»

ر.ک: تعمید: ب)، د) ۱ - مصائب - ابر: ۲ و ۱ - ایلیا: عهد عتیق ۲: عهد جدید ۲ -

جلال: ج) ۲ - جهنم - داوری: عهد عتیق ب) ۲؛ عهد جدید ب) ۱ - نور و تاریکی: عهد عتیق ۱ و ۲ - پنطیکاست: الف) ۱ - نمک: ۲ - روح خدا: عهد عتیق؛ عهد جدید الف) ۱ - طوفان - غضب: عهد عتیق الف) ۱؛ عهد جدید: الف) ۱ - غیرت. BR & XLD

آخرین سخنان (سخنان وداع)

هم در عهد عتیق و هم در عهد جدید به کسانی برمی‌خوریم که در بستر مرگ آخرین سخنان را به زبان می‌آورند و بدین ترتیب وصیت نموده با وارثان خود وداع می‌گویند.

عهد عتیق

کسانی که آخرین سخنانشان به هنگام وداع در عهد عتیق ثبت شده است غالباً اشخاصی چون یعقوب، موسی، یوشع، سموئیل، داود و ... (و در یهودیت متأخر، دوازده پاتریارک) هستند که در رأس قوم خدا قرار داشته‌اند و در دوران حیات خود مسئولیت‌های بزرگی بر دوش ایشان بوده است. سخنان آنان به هنگام وداع به رغم ویژگی‌های خاص هر یک حاصل شرایط و موقعیت‌های متفاوت است که وجه اشتراک بسیار دارد: فرد محتضر عطایایی را که خدا به قوم بخشیده است به یاد می‌آورد و نظری به آینده افکنده تحقق نجات موعود را نوید می‌دهد (پید ۸: ۴۹-۱۲؛ تث ۳۲: ۳۶-۴۳؛ عهد دوازده پاتریارک)؛ او همچنین از جانشینانش می‌خواهد به خدا وفادار باشند (تث ۳۱: ۳۲؛ یوشع ۲۴: ۱-۱۲)، در متون متأخرتر (۱-مک ۵: ۵۱-۶۱؛ عهد دوازده پاتریارک) - به ویژه بر الگوی پدران تأکید می‌کند.

بدین ترتیب، پدران و رهبران قوم اسرائیل به عنوان شاهدان و حافظان عهد و پیمان الهی عمل می‌کنند. سنتی را که به آنان رسیده و نیز رسالت و قدرتی را که به آنان محول شده به نسل بعد از خود می‌سپارند و از ایشان دعوت می‌کنند تا ادامه دهنده راه آنان باشند.

عهد جدید

۱- سخنان عیسی به هنگام وداع. سخنان عیسی در مورد آینده جهان و زمان آخر (مر ۱۳) آخرین تعلیم او خطاب به شاگردانش است. او از ایمان‌داران می‌خواهد که خود را برای تحقق وعده‌هایی که در طی حیات این جهانی‌اش اعلام نموده بود آماده سازند. تازگی وداع عیسی در این است که مضمون جدیدی به این گونه سخنان می‌افزاید: عیسی با نبوت

درمورد بازگشت ثانویه خود، خبر وداع را به وعده دیدار مجدد تبدیل می کند. بهترین نمونه آخرین سخنان عیسی، وداع او با شاگردان در شام آخر است.

متی و مرقس در پایان روایت مراسم قربانی مقدس، بر این واقعیت که مسیح را مجدداً در ملکوت ملاقات خواهیم کرد، تأکید می کنند (۲۵:۱۴). در انجیل لوقا، عیسی را می بینیم که پس از این مراسم از شاگردان می خواهد با سرمشق گرفتن از او، یکدیگر را خدمت کنند (۲۴:۲۲-۲۷) و وعده می دهد که آنان را در قدرت پادشاهی خود سهیم خواهد ساخت (لو ۲۲:۲۸-۳۰). شرح طولانی واقعه شام آخر در انجیل یوحنا (۱۳-۱۷) با شستن پای شاگردان توسط عیسی آغاز می شود. عیسی پس از این کار که الگویی است از خدمت به دیگران، طی دو موعظه که آخرین سخنان او با شاگردان تلقی می شود (۱۴ و ۱۶:۱۶-۳۳) نخست از جدایی غم انگیزی که در پیش است سخن می راند و آن گاه وعده بازگشت مجدد خود را نوید می دهد (در «تجلیات او به هنگام ایام فصح»، باب ۱۶، و نیز به هنگام حضور او در «کلیسا»، باب ۱۴). رسولان را به ایمان، محبت و آرامش فرامی خواند و با این سخنان که غیبت او غیبتی موقتی است و تنها به ظاهر در میان ایشان نخواهد بود، شاگردان را تسلی می دهد.

مسیح قیام کرده نیز همان گونه که در مورد آخرین سخنان موسی، سموئیل و داود شاهدیم، به هنگام ظاهر شدن بر شاگردان به آنان اقتدار می بخشد و از آنان می خواهد تا رسالتش را ادامه دهند: به نام او موعظه کنند، تعمید دهند و گناهان را ببخشایند (مت ۲۸:۱۹). و وعده می دهد که تا انقضای عالم همراه ایشان خواهد بود (۲۰:۲۸).

۲. سخنان رسولان - که در خادم خدایند و نقشه هایش را به انجام می رسانند - به هنگام وداع بیشتر شبیه سخنان شخصیت های عهد عتیق به هنگام وداع است.

رساله دوم تیموتائوس در این زمینه نمونه خوبی است. پولس که می داند به پایان عمرش مدت زیادی نمانده (۲ تیمو ۴:۶-۸)، نجاتی را که در مسیح میسر شده است به شاگرد امین خود یادآور می شود (۱-۹:۱۰)، در مورد خطر ارتداد به او هشدار می دهد (۲:۱۶-۱۸) و با امید و اشتیاق، آمدن «روز خداوند» را نوید می دهد (۱:۱۲، ۱۸؛ ۲:۱۱-۱۲). همین مضامین را در رساله دوم پطرس نیز شاهدیم: عمر پطرس رسول رو به پایان است (۲ پطر ۱:۱۲-۱۵)، مسیح، نجات را برای ما به ارمغان آورده (۱:۳-۴) - هشدار در مورد واقعیت ارتداد (۲:۱-۳، ۱۰-۲۲) و انتظار فرار رسیدن «روز خداوند» (۱:۱۶، ۱۹، ۳:۸-۱۰، ۱۲-۱۳، ۱۸).

و اما بارزترین نمونه وداع همانا سخنان پولس است خطاب به رهبران افسس (اع ۲۰:۱۷-۳۸). پولس در این جا نخست به الگو بودن خود اشاره می کند (آیات ۱۸-۲۱ و

۳۱-۳۵)، از احتمال دستگیر شدنش می گوید (آیات ۲۲-۲۴)، صریحاً اعلام می دارد که مأموریتش را به انجام رسانیده است (آیات ۲۵-۲۷)، رهبران افسس را فرامی خواند تا در خدمت به کلیسا ادامه دهند راه او باشند (آیه ۲۸) و از گله وی در برابر مرتدان و بدعت گذاران محافظت نمایند (آیات ۲۹-۳۰).

اما برخلاف آنچه در مورد عیسی می بینیم، رسولان در آخرین موعظه های خود اشاره ای به دیدار مجدد نمی کنند. البته این امر بدان معنا نیست که در روز خداوند علاقه ای به دیدن پیروان امین خود ندارند بلکه آنان در صحبت از این روز مبارک بیش از هر چیز به ملاقات با «استاد» اعظم خویش می اندیشند چرا که او یگانه فاتح مرگ و غیبت است.

ر.ک: ظهورهای مسیح: ۴ - مرگ: عهد عتیق الف) ۱ - ضیافت: ج) - حضور خدا: عهد جدید الف). AG

آدم

الف) آدم و فرزندان آدم

۱. معنای این واژه ها. برخلاف آنچه از ترجمه های کتاب مقدس برمی آید، واژه آدم کاربردهای بسیار فراوان و معنای بی شمار دارد. هنگامی که فردی یهودی این واژه را به کار می برد منظورش در وهله نخست آدم اول نیست: در واقع باید گفت به جز در شرح آفرینش که واژه آدم معنایی مبهم و دو پهلو دارد، این واژه تنها در چهار مورد به طور مشخص منحصر بر آدم نخست دلالت می کند (پید ۴: ۱ و ۲۵، ۵: ۱ و ۳-۵؛ طو ۸: ۶). در دیگر موارد و عمدتاً بر کل ابنای بشر (ایوب ۱۴: ۱)، بر جمیع ملل (اش ۶: ۱۲)، فرد فرد مردم (جا ۲: ۱۲) و بر آدمی به طور عام دلالت دارد (زک ۱۳: ۵؛ ۱- پاد ۸: ۴۶؛ مز ۱۰۵: ۱۴؛ هو ۱۱: ۴؛ مز ۹۴: ۱۱). بنابراین می بینیم که این واژه بیشتر مفهومی کلی دارد و بر تمام ابنای بشر اطلاق می شود.

همین امر در مورد اصطلاح «بنی آدم» یا «فرزند آدم» نیز صدق می کند و این اصطلاح نه به معنای فرزند شخص آدم، که به مفهوم انسان به طور عام (ایوب ۲۵: ۶؛ مز ۸: ۵) می باشد و در مورد اشخاص (ار ۴۹: ۱۸، ۳۳) یا یک گروه به کار می رود (امث ۸: ۳۱؛ مز ۴۵: ۳؛ ۱- پاد ۸: ۳۹ و ۴۲). اصطلاح «بنی آدم» همچون واژه «جسم»، در تقابل با خدا به عنوان نمودی از ضعف و فناپذیری انسان به کار می رود: «بپوه از آسمان به زیر نظر

افکننده جمیع بنی آدم را می نگیرد» (مز ۱۳:۳۳؛ ر. ک پید ۵:۱۱؛ مز ۸:۳۶؛ ار ۱۹:۳۲). بنابراین «بنی آدم» توصیف ماهیت زمینی نوع بشر است. این اصطلاح از «آدمه» (*adamah*) به معنای زمین مشتق شده و بیانگر کیفیت زمینی انسان است: آدم، این موجود خاکی که از خاک زمین سرشته شد.

این واقعیت معنایی به لحاظ الهیاتی حائز اهمیت بسیار است: آدم اول را نمی توان صرفاً یکی از بی شمار افراد بشر دانست. به همین خاطر است که خداوند خالق از ضمیر مفرد فراتر رفته در صحبت از آدم ضمیر جمع به کار می برد: «آدم را به صورت ما و موافق و شبیه ما بسازیم ... تا بر ... حکومت نماید» (پید ۱:۲۶). حال بینیم مقصود راوی این نخستین بابهای کتاب پیدایش از این کار چه بوده است.

۲. در خصوص شرح آفرینش و گناه آدم. چند فصل نخست کتاب پیدایش را می توان پیش درآمدی بر کل کتب تورات به حساب آورد. اما این چند فصل خاستگاه و منشأ واحدی ندارند بلکه در دو زمان متفاوت، و به ترتیب توسط دو نگارنده یعنی نگارنده «یهوه‌ای» (پید ۲-۳) و نگارنده کهنانی (پید ۱) برشته تحریر درآمده اند. با این حال شگفت این است که تا قرن دوم قبل از میلاد مسیح در متون کتب مقدسه به هیچ مطلبی در مورد ماجرای آفرینش بر نمی خوریم. تنها در قرن دوم قبل از میلاد است که می بینیم کتاب بن سیراخ، زن را مسبب مرگ و نابودی مرد می داند (بنسی ۲۵:۲۴) و کتاب حکمت، شیطان را به این سبب نکوهش می کند (حک ۲:۲۴). اما همین چند فصل نخست کتاب آفرینش که به شرح آفرینش و گناه آدم اختصاص دارد بیانگر تجربه ای است که از مدت ها قبل از قرن دوم قبل از میلاد وجود داشته و به مرور ایام قوام یافته است، و برخی علائم آن را می توان در قالب سنن نبوی و حکمی شاهد بود.

a ایمان به کیفیت همگانی و جهان شمول گناه بیش از پیش در این گونه متون مورد تأکید قرار می گیرد و به نحوی با وضعیت آدم مرتبط دانسته می شود: سراینده مزامیر با آه و ناله فریاد برمی آورد که «مادرم در گناه به من آبستن گردید» (مز ۵۱:۷). و گناه انسان در قسمتی دیگر به عنوان گناه موجودی شگفت آور - موجودی هم پای فرشتگان - که خدا او را در باغی خرم قرار داد اما به واسطه غرور سقوط کرده توصیف می شود (حزق ۲۸:۱۳-۱۹؛ ر. ک پید ۱۰:۱۵، ۳:۱۱-۲۳).

b ایمان به خدای خالق و رهاننده، ایمانی است محکم و زنده. این خدا به سان کوزه گری انسان را از خاک می سازد (ار ۵:۱؛ اش ۹:۴۵؛ ر. ک پید ۷:۲) و عاقبت او را به خاک باز می گرداند (مز ۹۰:۳؛ پید ۳:۱۹). «پس انسان چیست که او را به یادآوری، و

بنی آدم که از او تفقد نمایی؟ او را از فرشتگان اندکی کمتر ساختی و تاج جلال و اکرام را بر سر او گذاردی. او را بر کارهای دست خودت مسلط نمودی و همه چیز را زیر پای وی نهادی» (مز ۵: ۷؛ ر. ک پید ۱: ۲۶-۲۸، ۲: ۱۹-۲۰). خدا پس از گناه آدم تنها به صورت خدای عظیم و بنده نوازی (حزق ۲۸: ۱۳-۱۴؛ پید ۲: ۱۰-۱۴) که متکبران را از تخت به زیر آورده آنان را به همان وضع خفت بار نخست باز می گرداند (حزق ۲۸: ۱۶-۱۹؛ پید ۳: ۲۳-۲۴) ظاهر نمی شود بلکه او همچنین خدای صبوری است که با صبر و تحمل فرزندش را تعلیم می دهد (هو ۱۱: ۳-۴؛ حزق ۱۶: ر. ک پید ۲: ۸-۳: ۲۱). به همین ترتیب انبیاء نیز نبوت می کنند که ایام آخر بی شباهت به بهشت برین نخواهد بود (هو ۲: ۲۰؛ اش ۶: ۹). مرگ نابود خواهد شد (اش ۲۵: ۸؛ دان ۱۲: ۲؛ ر. ک پید ۳: ۱۵) و حتی آن که به نحوی رازگونه «پسر انسان» خوانده می شود و جوهر وجودش آسمانی است، پیروز و فاتح سوار بر ابرها ظاهر خواهد گردید (دان ۷: ۱۳ و ۱۴).

۳- جد ما آدم. تعالیم مربوط به شرح آفرینش به وضوح در تطور و تکامل سنتی که پیشتر شرح دادیم مشهود است: نگارنده یهوه ای که بر این باور است که انسان اول نمودی است از کل ذریت خود، در نخستین کوشش برای ارزیابی وضعیت انسان خطاب به فرد آدمیان اعلام می دارد که چگونه انسانی که خدا او را خوب و نیکو آفرید اما خود دست به گناه زد سرانجام باید روزی طعم نجات و رهایی را بچشد. و اما در روایت کهنانتی (پید ۱) می خوانیم که انسان به صورت خدا آفریده شده است. آنگاه به مدد شجره نامه (۵: ۱۰) درمی یابیم که ابنای بشر از محدوده قوم اسرائیل بسی فراتر رفته به وحدتی بسیار فراگیرتر دست می یازند - وحدتی که کل نژاد بشر را شامل می گردد.

ب) آدم جدید

۱- به سوی الهیات مربوط به آدم جدید. در عهد جدید می خوانیم که تمام ابنای بشر از نسل یک نفرند (اع ۱۷: ۲۶)، یا این که نخستین مرد و زن نمودی هستند از اتحاد زناشویی (مت ۱۹: ۵ و ۱- تیمو ۲: ۱۳ و ۱۴) که در انسانیت تازه مجدداً احیا می گردد. تازگی این پیام همانا در توصیف عیسی مسیح به عنوان آدم جدید تبلور می یابد. در کتب مکاشفه ای متأخر بر این واقعیت تأکید می گردد که آدم نمودی است از تمامی گنهکاران. در این جا به تصویر عیسی برمی خوریم که به عنوان «پسر انسان» آماده است نشان دهد که هم از نژاد بشری است و هم آمده تا نبوت پرجلال دانیال نبی را عملی سازد. در اناجیل چهارگانه عیسی به

کرات به آدم تشبیه شده است و این تشبیهات کم و بیش به صراحت بیان می شوند: در انجیل مرقس می خوانیم که عیسی در میان حیوانات مأوی می گزیند (مر ۱: ۱۳) و حتی در «کتاب نسب نامه عیسی مسیح» (مت ۱: ۱) تلویحاً به پیدایش ۱: ۵ اشاره می شود. لوقا، مسیح را که بر وسوسه غالب شده است «پسر آدم، پسر خدا» می داند (لو ۳: ۳۸) یعنی آدم حقیقی که در برابر وسوسه مقاومت می کند. همچنین بی تردید می توان در پس سرود پولس (فی ۲: ۶-۱۱) تقابلی را شاهد بود میان آدم که می خواست با خدا برابر گردد و عیسی که برابری با خدا را حسودانه برای خود محفوظ نمی داشت. در کنار این اشارات تلویحی می توان به مقایسه های آشکاری نیز اشاره کرد.

۲- آدم دوم، آدم حقیقی. پولس در اول قرن تیان ۱۵: ۴۵-۴۹ به وضوح میان دو حالت که بر حسب آن خلق شده ایم تمایز می گذارد: انسان اول یعنی «آدم» که به صورت نفس زنده خلق شده بود، به زمین تعلق داشت و در عین حال از کیفیتی روحانی نیز برخوردار بود اما «آدم دوم روح حیات بخش است» چرا که به آسمان تعلق دارد و از روح است. انقضای عالم بی شباهت به آغاز خلقت نخواهد بود با این تفاوت که میان خلقت دوم و خلقت نخست، یعنی میان روحانی و جسمانی یا آسمانی و زمینی فاصله ای بس عمیق موجود است.

در رومیان ۵: ۱۲-۲۱، پولس به وضوح اعلام می دارد که آدم «چهره کسی بود که باید بیاید». او با توضیح این که عمل آدم اول تأثیری همگانی - یعنی مرگ - برجای نهاد (ر. ک. ۱-قرن ۱۵: ۲۱-۲۲) بر عمل نجات بخش مسیح یعنی آدم ثانی صحه می گذارد که آن نیز تأثیری جهان شمول برجای می نهد. با این حال میان آدم اول و آدم ثانی تفاوتی فاحش وجود دارد: ثمره عمل آدم ناطاعتی، محکومیت و مرگ بود و حال آن که مسیح اطاعت، عادل شمردگی و حیات را به ارمغان آورد. همچنین آن که آدم گناه را به این جهان آورد و حال آن که عیسی که خود سرمنشاء جهان است فیض بی کران را به جهانیان ارزانی داشت. و سرانجام این که اتحاد پربار آدم و حوا پیشاپیش نمودی گردید از اتحاد مسیح و کلیسا - اتحادی که اساس راز ازدواج مسیحی است (افس ۵: ۲۵-۳۳؛ ر. ک. ۱-قرن ۶: ۱۶).

۳- فرد مسیحی و دو آدم. فرد مسیحی که از بدو تولد فرزند آدم، و به واسطه ایمان و تولد تازه در مسیح فرزند خدا محسوب می شود با آدم اول و آدم ثانی رابطه ای جاودان دارد - هر چند این رابطه در هر یک از این دو مورد کیفیت و ماهیتی متفاوت دارد. او به شرح

ماجرای آفرینش و گناه آدم، و معنا و مفهوم نهفته در آن کاملاً وفادار است و سعی نمی‌کند گناه آدم را دستاویز قرار داده گناهان خود را از این طریق توجیه کند بلکه برعکس می‌داند که آدم در واقع در نهاد خود او، و همان طبیعت گناه آلود خود اوست و بر اوست که به گفته پولس این انسانیت کهنه را از خود دور نماید (افس ۴: ۲۲-۲۳؛ کول ۳: ۹-۱۰) و در عوض «عیسی یعنی انسان جدید را ببوشد». بدین ترتیب سرنوشت او یکسره با زندگی دو آدم در پیوند است و آینده او در وجود آنان رقم خورده است. به دیگر بیان، فرد مسیحی مطابق شرحی که در عبرانیان ۲: ۵-۹ پیرامون مزبور ۸: ۳-۵ آمده است، مسیح را انسان جلال یافته می‌داند. انسانی که موقتاً کمتر از فرشتگان قرار گرفت تا سبب نجات جمیع آدمیان گردد، حال صاحب جلالی گردیده که به آدم حقیقی وعده داده شده است.

ر.ک: ابراهیم: الف) ۳ - برادر: عهد عتیق ۱؛ عهد جدید پاراگراف اول - وجدان: ۲ c
- آفرینش: عهد عتیق ب) ۱ و ۲؛ عهد جدید ب) ۲ - زمین؛ عهد عتیق الف) ۲ - پدران و پدر: الف) ۲، ج) ۱ - نسل - تصویر: ب) (د)، ه) - عیسی مسیح: ب) ۱ d - انسان - نو/ تازه/ جدید: ج) ۳ a - بهشت: ۲ a - مسئولیت: ۱ - گناه: الف) - پسر انسان: عهد عتیق الف)؛ عهد جدید ب) - زن: عهد عتیق ۱. MJL & XLD
تجلیل - برکت: الف) ب) ۳، ج) ۵ - سپاسگزاری: د) ۲ - معجزه - ستایش: ب) ۲ - شکرگزاری - کاره: عهد عتیق الف) ۱ و ۲.

آسمان

اگر واژه آسمان امروز علاوه بر مکانی که خدا نجات یافتگان را در آن مأوی می‌دهد تداعی گر قلمرو ستاره شناسان و فضانوردان نیز هست این امر به هیچ وجه حاصل کج فهمی زبان کتاب مقدس نیست بلکه برعکس زبان ساده ای است که بیانگر تجربه ای انسانی و جهان شمول می باشد: خدا خود را از طریق تمام جهان خلقت، منجمله کائنات مرئی، آشکار می‌سازد. کتاب مقدس این واقعیت را گاه به طرزی پیچیده بیان می‌دارد اما در وضوح آن هیچ تردیدی نیست. کتاب مقدس این آسمان مادی بالای سر را که از همان سنخ زمین است آشکارا از آسمان در مفهوم مأوی خدا متمایز می‌سازد. آسمان «زمین و آسمان» یک چیز است و آسمانی که در تقابل با زمین است چیز دیگر. با این حال این آسمان به مفهوم نخست

است که درک آسمان به معنای دوم را ممکن می‌سازد.

الف) آسمان و زمین

یهودیان، نیز مانند ما آسمان بالای سر را جزئی از جهان خلقت می‌دانستند که گرچه از زمین جدا و متمایز است اما با آن در تماس می‌باشد. آنان آسمان را به شکل یک نیم کره تصور می‌کردند که زمین را می‌پوشاند و این دو بر روی هم جهان هستی را تشکیل می‌دهند. و از آن جا که برای این جهان واژه مشخصی نداشتند آن را «آسمان و زمین» می‌خواندند (پید ۱:۱؛ مت ۲۴:۳۵).

جلال و شکوه آسمان فرد بنی اسرائیلی را به حیرت وامی‌دارد و نور و شفافیت آن او را در شگفت می‌آورد (خروج ۲۴:۱۰)، اما کیفیت مستحکم و تزلزل ناپذیر فلک حتی بیش از این موجب حیرت و شگفتی او می‌شود (پید ۱:۱۸). از نظر او آسمان نیز همچون زمین مستحکم است و با همان نظم و هماهنگی خلق شده است. بر ستون‌ها (ایوب ۲۶:۱۱) یا بنیادهایی استوار است (۲- سمو ۲۲:۸) و مخزن‌های باران، تگرگ، برف و باد در آن جای دارند (ایوب ۳۸:۲۲-۲۴، ۳۷:۹-۱۱؛ مز ۳۳:۷)، و این عناصر در وقت معین از طریق «روزنه‌ها» و «دروازه‌ها» از ذخائر خود بیرون می‌جهند (پید ۱۱:۷؛ ۲- پاد ۷:۲؛ ملا ۳:۱۰). اجرام آسمانی که در فلک ثابتند یعنی همان فوج عظیم ستارگان (پید ۱۵:۵) با نظم و هماهنگی شگفت‌انگیز خود به عظمت و شکوه کل نظام آفرینش شهادت می‌دهند (ر. ک اش ۴۰:۲۶؛ ایوب ۳۸:۳۱-۳۲).

ب) آسمان در تقابل با زمین

انسان با مشاهده آسمان وسیع و نورانی و نظم و هماهنگی عجیب و وصف ناپذیر آن به گونه‌ای مستقیم و بدون واسطه حس می‌کند با جهانی رازگونه، اسرارآمیز و غیرقابل درک روبه‌رو است. گرچه اعماق زمین و ژرفای زیر آن نیز به همان اندازه مبهم، ناشناخته و دست نیافتنی هستند (ایوب ۳۸:۴-۶، ۱۶-۱۸)، اما کیفیت دست نیافتنی آسمان چیز دیگری است چرا که انسان آشکارا با آن مواجه است و ابهام آن مدام ذهن او را به خود مشغول می‌دارد. انسان موجودی زمینی است و راه آسمان بر او بسته است: «هیچ کس تا به حال به آسمان بالا نرفته است» (یو ۳:۱۳؛ ر. ک امث ۳۰:۴؛ روم ۱۰:۶). حماقت پادشاه بابل در آن بود که سودای صعود به آسمان را در سر می‌پروراند (ر. ک پید ۱۱:۴) و با این کار می‌خواست با خدا برابر شود (اش ۱۴:۱۳ و ۱۴) بنابراین میان آسمان و خدا رابطه‌ای طبیعی وجود دارد. آسمان مسکن اوست: «آسمان‌ها آسمان‌های خداوند است اما زمین را به بنی آدم

عطا فرمود» (مز ۱۱۵: ۱۶).

به خاطر همین کیفیت خودجوش مذهبی آسمان است که این واژه در ترجمه هفتادتنان غالباً به صورت جمع یعنی «آسمان‌ها» به کار می‌رود. اهمیت مذهبی صورت جمع این واژه به حدی در آیین یهود و عهد جدید مورد تأکید است که «ملکوت آسمان» (در مفهوم جمع) در آنها به عنوان مترادفی برای «ملکوت خدا» به کار می‌رود. با این حال نه در عهد عتیق و نه در عهد جدید نشانه‌ای قطعی دال بر این که شکل مفرد واژه آسمان بر آسمان مادی بالای سر، و شکل جمع بر مسکن خدا دلالت می‌کند وجود ندارد. ممکن است صورت جمع این واژه بیانگر این باور رایج مشرق زمین بوده باشد که به موجب آن عالم هستی را متشکل از «آسمان‌هایی» می‌دانستند که بر روی هم واقع شده‌اند (ر. ک ۲- قرن ۱۲: ۲؛ افس ۱۰: ۴). اما این صورت جمع اغلب صرفاً بیانگر شوری شاعرانه است (ر. ک تث ۱۴: ۱-۱۰؛ ۱- پاد ۲۷: ۸). کتاب مقدس قائل به وجود دو نوع آسمان - یکی مادی، دیگری روحانی - نیست بلکه بر عکس از طریق همین آسمان مرئی و مادی است که به سر وجود خدا و کارهایش پی می‌بریم.

ج) آسمان، مسکن خدا

آسمان مسکنی است که خدا نخست به صورت خیمه‌ای گسترده و ستون‌های قصرش را بر آب‌ها بنا نهاد (مز ۱۰۴: ۲-۳). آنگاه ابرها را مرکب خود ساخت (مز ۵: ۶۸، ۳۴: تث ۲۶: ۳۳) و صدایش را به صورت غرش طوفان بر فراز آب‌های بسیار طنین انداز کرد (مز ۲۹: ۳). تخت او در آسمان است و هم در آن جاست که «جميع لشکرهاي آسمان» گردآگرد اویند و احکامش را در اقصا نقاط عالم اجرا می‌کنند (۱- پاد ۱۹: ۲۲؛ ر. ک اش ۶: ۱-۲، ۸؛ ایوب ۱-۶: ۱۲). او در واقع خدای آسمان است (نح ۴: ۱؛ دان ۳۷: ۲). القاب و عبارات فوق صرفاً تصاویری بچگانه یا غلو شاعرانه نیست بلکه نمودی است - شاعرانه اما حقیقی - از واقعیت دنیایی که در آن زندگی می‌کنیم، دنیایی که خدا بر آن حاکم است و اقتدار و حکمت او در جای جای آن نمایان است. خدا از آن جا که «در آسمان فرمانروایی می‌کند» می‌تواند بر پادشاهان زمین و توطئه‌های ایشان بخندد (مز ۲: ۲-۴؛ ر. ک پید ۷: ۱۱)؛ او «بنی آدم را می‌بیند و می‌داند که آنها چه می‌کنند» (مز ۱۱: ۴). خدا از آن بالا «در جلال بر فراز آسمان‌ها» با جمیع آدمیان به عدل و اصفاف رفتار می‌کند، و «مسکین را از خاک برمی‌خیزاند» (مز ۱۱۳: ۴-۶). او که در آن بالا نشسته است «ندای هر بنده‌ای را می‌شنود و به تضرع تمام قوم خود بنی اسرائیل گوش فرا می‌دهد» (۱- پاد ۸: ۳۰...). اگرچه همواره نزدیک و در دسترس است، در آن دور

دست‌ها نیز هست (ار ۲۳: ۲۳-۲۴). نه فقط از آن رو که «جلالش تمام زمین را پر می‌سازد» (اش ۳: ۶) بلکه به این جهت که هیچ چیز در این جهان نمی‌تواند او را در خود گیرد - نه حتی «آسمان‌ها یا آسمان آسمان‌ها» (۱-پاد ۸: ۲۸).

این مسکن آسمان خدا در عین حال که نشان دهنده برتری کامل اوست، نمایانگر حضور ملموس وی نزد انسان نیز می‌باشد - درست همان طور که آدمی به هر کجا که رود باز آسمان بر فراز اوست. در کتاب مقدس به کرات به این موضوع برمی‌خوریم که خدا هم بی‌نهایت دور است و هم به غایت نزدیک. یعقوب در بیت ئیل «نردبانی دید که بر زمین برپا شده سرش به آسمان می‌رسد» (پید ۲۸: ۱۲). در نبوت‌های انبیاء نیز به همین مفهوم دوری و نزدیکی خدا برمی‌خوریم، مانند این نبوت اشعیا: «آسمان‌ها کرسی من است ... چه نوع خانه‌ای می‌خواهید برای من بنا کنید تا در آن ساکن شوم؟ ... و با این حال به شخص مسکین و شکسته دل نظر خواهم کرد». (اش ۶۶: ۱ و ۲، ر. ک ۵۷: ۱۵).

د) «ای آسمان‌ها بیارید ...»

از آن‌جا که خدای بنی اسرائیل خدایی نجات دهنده است که در آسمان مسکن دارد، او همراه با راستی (مز ۱۹۹: ۸۹-۹۰)، فیض و امانت خویش در آن‌جا به سر می‌برد (مز ۸۹: ۳). او از آن‌جا نجات را بر زمینیان ارزانی می‌دارد زیرا آسمان همان‌طور که نمودی است از حضور قدرتمند و فراگیر خدا، نمایانگر نجاتی که برای زمین مهیا شده نیز می‌باشد. همچنین از آسمان است که برکات خدا در قالب شبنم و باران حیات بخش که هر دو نمودی از سخاوت و بخشندگی هستند بر زمین نازل می‌شود. بدین ترتیب علائم طبیعی و حقایق تاریخی دست به دست هم داده سبب می‌گردند بنی اسرائیل به آسمان امید بندد و منتظر واقعه‌ای باشد که از آسمان نازل می‌شود: «ای کاش آسمان‌ها را شکافته به زمین بیایی» (اش ۶۳: ۱۹؛ ر. ک ۴۵: ۸؛ بخشی از دعای مربوط به میلاد مسیح).

از این گذشته، عروج خنوخ (پید ۵: ۲۴) و الیشع (۲-پاد ۲: ۱۱) به آسمان سبب شده بود قوم اسرائیل ارتباط همیشگی با خدا را در آسمان - یعنی همان‌جایی که آن دو قدیس رفته بودند - جستجو نمایند. انبیایی چون حزقیال، زکریا و مخصوصاً دانیال نیز مکاشفات اسرار مربوط به سرنوشت ملل مختلف را از خدای آسمان‌ها دریافت می‌کردند (دان ۲: ۲۸). نجات قوم اسرائیل از آن پس در آسمان حک شده و از آن‌جا می‌رسد. جبرئیل فرشته، از آسمان وعده پایان ویرانی را در دانیال مکشوف می‌سازد (دان ۹: ۲۱ و ۲۵). پسر انسان نیز سوار بر ابرهای آسمان به این جهان باز

می‌گردد تا سلطنت را از آن مقدسین سازد (۲۷ و ۱۳:۷). و بالأخره جبرئیل فرشته از آسمان یعنی جایی که او «در پیشگاه خدا می‌ایستد» (لو ۱:۱۹) نزد زکریا و مریم فرستاده می‌شود. فرشتگانی نیز که سرود «خدا را در برترین آسمان‌ها جلال و بر زمین سلامتی باد» (لو ۲:۱۱-۱۵) را می‌خوانند به آسمان باز می‌گردند. حضور فرشتگان خدا در میان ما آدمیان نشانگر آن است که خدا آسمان‌ها را شکافته و نزد ما آمده است: چرا که او عمانوئیل یعنی خدا با ماست.

هـ) عیسی مسیح: حضور آسمان بر زمین

۱- عیسی درباره آسمان سخن می‌گوید. واژه آسمان، مدام بر لبان عیسی است. با این حال هیچگاه بر واقعیتی که مجزا، مستقل، به خودی خود و جدا از خدا وجود دارد دلالت نمی‌کند. عیسی همواره از ملکوت آسمان، از پادشاهی‌ای که در آسمان برای ما در نظر گرفته شده (مت ۵:۱۲)، و از اندوختن گنج‌ها در آسمان سخن می‌گوید (مت ۶:۲۰، ۱۹:۲۱). این سخنان عیسی همواره از تأملات او راجع به پدری که در آسمان است مایه می‌گیرد (مت ۵:۱۶ و ۴۵، ۱:۶، ۹)، پدری که از همه چیز آگاه است و «در نهان ما را می‌بیند» (۸:۶ و ۱۸). بدین ترتیب آسمان حضوری است نادیدنی اما پدرانه که جهان را با برکات پایان‌ناپذیر خود می‌پوشاند (۷:۱۱) و بدان و خوبان یکسان از آن بهره دارند (۵:۴۵) و حتی مرغان هوا نیز از برکات آن بی‌نصیب نیستند (۶:۲۶). اما از آن‌جا که آدمیان غالباً از این حضور آگاه نیستند و آن را نادیده می‌گیرند، عیسی به این جهان آمده تا آنچه می‌داند با ما باز گوید و به آنچه دیده است شهادت دهد (یو ۳:۱۱). بدین ترتیب آسمان به صورت حقیقی زنده و پیروز درمی‌آید و ملکوت آسمان بر زمین برقرار می‌گردد.

۲- عیسی از آسمان می‌آید. هنگامی که عیسی در مورد آسمان سخن می‌گوید منظورش واقعیتی دور و دست‌نیافتنی نیست بلکه جهانی‌اشناست که آن را از نزدیک می‌شناسد و متعلق به خود می‌داند. درست همان‌طور که ما این دنیا را واقعیتی ملموس و از آن خود می‌دانیم. او از سراسر ملکوت آسمان آگاه است (مت ۱۳:۱۱) و پدری را که پدر آسمانی ماست به عنوان پدر خود می‌شناسد (۱۲:۵۰، ۱۶:۱۷، ۱۸:۱۹). بنابراین قطعاً او از آسمان آمده که می‌تواند این چنین در مورد آن سخن گوید. «کسی به آسمان بالا نرفته است مگر آن کس که از آسمان پایین آمد یعنی پسر انسان که در آسمان است» (یو ۳:۱۳). این پسر انسان از آن‌جا که سرنوشتش در آسمان است، از آن‌جا آمده و به آن‌جا نیز باز می‌گردد (۶:۶۲) و کارهایش نیز آسمانی است. کار اصلی او یعنی قربانی کردن جسم و خون

خویش، همانا نانی است که خدا می دهد یعنی نان آسمانی (۵۸-۳۳:۶) که حیات جاودان یعنی حیات پدر و زندگی آسمانی را برای انسان ها به ارمغان می آورد.

۳. بر زمین چنان که در آسمان است. اگر عیسی از آسمان آمده و به آن جا نیز باز می گردد و اگر درست است که مسیحیان نیز از هم اکنون با او در آسمان به سر می برند و پدر «آنها را در مسیح برخیزانیده و در جای های آسمانی نشانیده است» (افس ۲:۶؛ ر. ک کول ۲:۱۲، ۳:۱-۴)، بنابراین کار عیسی هنوز به پایان نرسیده. این کار او عبارت است از ایجاد پیوندی جاودان بین آسمان و زمین؛ این که «ملکوت آسمان بیاید» و اراده خدا «همان طور که بر زمین است در آسمان نیز کرده شود» (مت ۶:۱۰) «تا از طریق او همه چیز - خواه آنچه بر زمین و خواه آنچه در آسمان است - مصالحه یابد» (کول ۱:۲۰). عیسی از آن جا که به واسطه قیامت از مردگان (مت ۲۸:۱۸) «تمامی قدرت در آسمان و زمین» به وی داده شده و به واسطه خون قربانی خود وارد جایگاه مقدس آسمانی گردیده (عبر ۴:۱۴، ۹:۲۴)، به جلالی «برتر از آسمان ها» دست یافته (۲۶:۷) و به دست راست خدا نشسته است. او از آن جا عهد تازه ای میان زمین و آسمان می بندد (۲۵:۹). از آن جا که قدرتش را به کلیسا خود محول کرده است وعده می دهد که هر آنچه کلیسای مسیح بر زمین انجام دهد در آسمان تأیید گردد (مت ۱۹:۱۶، ۱۹:۱۸).

۴. آسمان گشوده می شود. علائم و نشانه هایی چند به مصالحه ای که توسط عیسی انجام گرفته است شهادت می دهند: آسمان بر وی گشوده می شود (مت ۳:۱۶) و روح القدس نازل می گردد (یو ۱:۳۲) و پیروان او نیز سرانجام همین تجربه را خواهند داشت. آسمان با غرشی عظیم (اع ۲:۲) و نوری درخشان (اع ۹:۳، ۱۰:۱۱) بر آنان نیز گشوده می شود و روح نازل می گردد و بدین ترتیب وعده عیسی به آنان تحقق می یابد: «آسمان را ... بر پسر انسان گشوده خواهید دید» (یو ۱:۵۱).

و) امید برای آسمان

«وطن ما در آسمان است که از آن جا نجات دهنده یعنی عیسی مسیح خداوند را انتظار می کشیم. که شکل جسد ذلیل ما را تبدیل خواهد نمود تا به صورت جسد مجید او مصور شود بر حسب عمل قوت خود که همه چیز را مطیع خود می گرداند» (فی ۳:۲۰-۲۱). این قسمت به وضوح بیانگر تمام آن جنبه های آسمانی است که مسیحیان برای آن انتظار می کشند و نسبت به تحقق آن امیدوارند. آسمان، شهر یا جامعه ای است که برای ما ساخته شده - همان

اورشلیم جدید است (مکا: ۳: ۱۲؛ ۳: ۲۱؛ ۱۰-۱۲). از این پس به آسمان تعلق داریم چرا که خانه ما در آن جاست و برای آن انتظار می کشیم (۲- قرن ۵: ۱). آسمان جهان تازه ای است (مکا: ۵: ۲۱) که مانند جهان خود ما از «آسمان هایی جدید و زمینی جدید» تشکیل شده است (۲- پطرس: ۳: ۱۳؛ مکا: ۱: ۲۱) منتهی فرقی با جهان ما این است که در آن جا از «مرگ، اشک ها، گریه یا درد» خبری نیست (مکا: ۴: ۲۱)، هیچ چیز «ناپاکی» در آن یافت نمی شود (۲۷: ۲۱) و هیچگاه «شب» نمی گردد (۵: ۲۲) زیرا خوشی و سعادت جاوید جای این چیزها را می گیرد. هنگام ظاهر شدن این آسمان جدید، جهان قدیم یعنی «آسمان و زمین اول» ناپدید خواهد شد (۱: ۲۱)، خواهد گریخت (۱۱: ۲۰) و همچون طوماری پیچیده خواهد شد (۱۴: ۶).

از آن پس آسمان جهان تازه ما خواهد بود چرا که تا به ابد با کلمه تن گرفته و بدن او در مشارکت به سر می بریم. در آن جا دیگر هیچگاه از مشارکت با خداوند عیسی محروم نخواهیم بود (۱- تسلا: ۴: ۱۷؛ ۲- قرن ۵: ۸؛ فی: ۱: ۲۳) چرا که او همه چیز را تحت اختیار خود خواهد گرفت تا به خدای پدر واگذار نماید (۱- قرن ۱۵: ۲۴-۲۸).

ر.ک: ساکن شدن: الف) - فرشتگان - صعود - سعادت/برکت: عهد عتیق ب) ۲ - شهر: عهد جدید ۲ - ابر - زمین: عهد جدید الف) ۲، ب) ۲ - سرزمین پدری: عهد جدید ۲ - اعیاد: عهد جدید - دروازه: عهد عتیق ب)؛ عهد جدید - امید: عهد جدید د) - خانه: ب) ۳ و ۲: عهد جدید ب) - خوشی: عهد جدید ج) - پادشاهی/ملکوت: عهد جدید الف) ۱ - نور و تاریکی: عهد جدید ب) ۴ - منّا: ۳ و ۲ - فصیح/گذر: ج) ۳ - بهشت: ۳ و ۴ - استراحت: ج) ۳ - پاداش: ج) ۱ - دیدن: عهد جدید ب) - ستارگان - معبد - سفید: ۱ - دنیا: پاراگراف اول.

آفرینش

عهد عتیق

الف) خالق آسمان و زمین

از نخستین نوشته های کتاب مقدس چنین برمی آید که اسرائیلیان باستان خدا را بیشتر نجات دهنده اسرائیل و بانی عهد الهی با انسان می دانستند تا خالق انسان و جهان. با این حال در این مورد شک نداریم که مفهوم خلقت به نخستین مراحل شکل قوم بنی اسرائیل باز می گردد. در

واقع باید گفت مفهوم آفرینش مدت ها قبل از ظهور ابراهیم در ناحیه ای که خاور نزدیک دوران کتاب مقدس محسوب می شد وجود داشته است. در مصر فردی به نام اتوم (Atum) داستان آفرینش را بر دیوارهای اهرام حک نموده بود و در بین النهرین نیز متون سومری حاوی داستان هایی چند پیرامون چگونگی آغاز خلقت جهان وجود دارد که محتوای آن مبتنی بر سنن سومریان بود. در ناحیه یوگاریت (Ugarit) نیز ال (El) خدای خدایان را «خالق جمیع مخلوقات» می خواندند. بی تردید مفهوم آغاز خلقت در هر سه مورد فوق به نحوی با عقاید چند خدا باورانه اقوام آن دیار پیوند داشت. چنان که به عنوان مثال در بین النهرین کار آفرینش را به نبرد میان خدایان که بر طبق اساطیر در آغاز زمان رخ داده بود نسبت می دادند. با این حال مطالب مطرح شده در این اساطیر با باورهای بنی اسرائیل بیگانه نبود.

بنا بر یکی از نظریات، نام الهی «یهوه» در ابتدا در وجه سببی به کار می رفته و به معنای «او که هست می گرداند» (یا به عبارت دیگر «خالق») بوده است. اما کتاب پیدایش در این باره به موضوع مهمتری اشاره می کند. ملکصدق، ابراهیم را «به نام خدای تعالی خالق آسمان و زمین» (پید ۱۴: ۱۹) برکت می دهد و این عبارت دقیقاً همان است که در متون فینیقی نیز یافت می شود. آنگاه ابراهیم را می بینیم که به نشانه سوگند «خدای تعالی خالق آسمان و زمین» را شاهد می گیرد (۲۲: ۱۴). بدین ترتیب پاتریارک ها در قالب رب النوع آفریننده متعلق به پادشاه سالیم (Salem) و به رغم آیین چند خدا باورانه ای که ویژگی های الهی این رب النوع را کم رنگ جلوه می داد - جلوه ای از خدای خود را می دیدند.

ب) چگونگی آفرینش از دیدگاه کتاب مقدس

کتاب پیدایش با نقل دو روایت از کار آفرینش که در واقع مکمل یکدیگرند آغاز می شود. این دو روایت در حکم پیش درآمدی بر عهده ای است که خدا بعدها با نوح، ابراهیم و موسی بست - به بیان بهتر، این دو روایت آفرینش به منزله نخستین اقدام در تاریخ نجات می باشد چرا که در آن جاست که برای نخستین بار جلوه های گوناگون نیکویی خدا را در تعارض با نافرمانی و بی وفایی انسان می بینیم.

۱- روایت قدیمی تر (پید ۲: ۴-۲۵) عمدتاً به شرح چگونگی آفرینش نخستین زوج انسان و محیط پیرامون ایشان می پردازد. خدا از زمین آب برمی گیرد و زمین را بارور و حاصلخیز می سازد. آنگاه باغ عدن را به عنوان بهشت در آن جا بنا می نهد. سپس از خاک زمین آدم را

شکل می دهد و پس از آن حیوانات را می آفریند. آنگاه از بدن مرد، زن را خلق می کند. بدین ترتیب هر آنچه خلق شده مستقیماً صنعت دست شخص خدا می باشد. در این روایت خدا را می بینیم که به سان صنعتگری ماهر مخلوقات را می آفریند و بنابراین روایت بیشتر بر جنبه جسمانی و ملموس کار آفرینش تأکید می گذارد. اما کار خدا کاملاً بی عیب است چرا که او آدم را در نهایت سعادت‌مندی می آفریند؛ تمام حیوانات را در اختیارش می نهد زن را نیز به عنوان مونس و همدمی برای او خلق می نماید. تنها با ورود گناه است که جهان دچار لعنت و فلاکت می شود - جهانی که در ابتدا کامل و نیکو بود.

۲- روایت کهنانی (پید ۱) حال و هوایی پرابهت تر دارد. خدا ابتدا جهان (آسمان و زمین) را از توده ای بی شکل می آفریند (پید ۱:۱) و آنگاه هر آنچه را که سبب غنا و زیبایی این جهان می شود به وجود می آورد. آنچه در این روایت به ویژه مورد توجه است نظم و هماهنگی موجود در جهان آفرینش، و مخصوصاً ظرافت‌ها و ریزه کاری‌هایی است که به عنوان مثال در حرکت منظم ستارگان و قوانین مربوط به تولید مثل تدارک دیده شده است. منشأ این نظم و هماهنگی همانا آفریدگاری است که صرفاً با قدرت کلام خود همه چیز را در جای خود خلق نمود (مز ۱۴۸:۵). اوج این کار آفرینش هنگامی است که خدا انسان را به شباهت خود خلق می کند و او را حاکم جهان می گرداند. خدا پس از اتمام کار آفرینش استراحت می کند و بدین ترتیب روز هفتم را به عنوان روز استراحت تقدیس و متبارک می نماید و از همین جاست که چرخه مقدس هفته به وجود می آید - چرخه ای که اساس آن سیر زمانی آفرینش است. بدین ترتیب می بینیم که کار خلقت خدا به صورت الگویی برای تمام کارهای انسان درمی آید.

برخی عناصر روایت به وضوح با سنن بابلی مشترک است: پیروزی بر ژرفای نیستی، جدایی آب‌های بالا از آب‌های پایین، و آفرینش ستارگان جملگی در سنت‌های بابلیان نیز مشاهده می شود. منتهی در فصل یک کتاب پیدایش کوچکترین اثری از نظامی اسطوره‌ای دیده نمی شود. خدا به تنهایی جهان را می آفریند و در این کار از کسی کمک یا مشورت نمی گیرد. پیروزی او بر توده نیستی نتیجه نبردی واقعی نیست و این ژرفای نیستی برخلاف آنچه در اساطیر بابلیان می بینیم رب النوع شریر نظیر تیامات نمی باشد. دیویا هیولایی هم در کار نیست که خدا به جنگ آن رفته آن را مغلوب یا زندانی سازد. بلکه کار خلقت عمل خودجوشی است که به دست خدای جمیع قدرت‌ها که کارهایش از روی نقشه و برای تأمین سعادت انسانی است که به صورت خود آفریده، انجام گرفته است.

۳- سنت کتاب مقدسی. مفهوم کلی ارائه شده در این روایت حتی پیش از آن که کتاب

مقدس به شکل کنونی ظاهر شود در نظام فکری - عقیدتی بنی اسرائیل وجود داشت. انبیاء آنگاه که بر بت های بت پرستان می تازند - بت های بی جان که ساخته و پرداخته دست انسانند و به هیچ وجه توان نجات دادن او را ندارند - به همین مفهوم آفرینش استناد می کنند (ار ۱۰:۱-۵؛ اش ۴۰:۱۹-۲۰، ۴۴:۹-۲۰). چرا که یهوه برخلاف آن بت ها خالق عالم هستی است (عا ۴:۱۳، ۵:۸-۹، ۹:۵-۶؛ ار ۱۰:۶-۱۶؛ اش ۴۰:۲۱-۲۶).

مبحث آفرینش از پس از دوران تبعید موضوع استدلالات و براهین الهیاتی حکیمان کتاب مقدس قرار می گیرد. نویسندۀ کتاب امثال تنها به ذکر این نکته که خدا جهان هستی را به حکمت، فهم، معرفت و علم خود خلق کرده است (امث ۳:۱۹ و ۲۰؛ ر.ک مز ۱۰۴:۲۴) اکتفا نمی کند بلکه «حکمت» را به صورت موجودی زنده و دارای شخصیت ترسیم می کند که به عنوان نخستین نمود آفرینش توسط خدا به وجود آمده است (امث ۸:۲۲-۲۴). حکمت به هنگام آفرینش جهان حضور داشت و به عنوان صنعتگری ماهر عمل می کرد (امث ۸:۲۴-۳۰) و پیش از آن که انسان ها مایه خوشی او باشند، جهان هستی مایه شادمانی او بود (امث ۸:۳۱). بن سیراخ نیز همین ایده را دنبال می کند و بر این نکته تأکید می ورزد که «حکمت» قبل از سایر موجودات خلق گردید (بنسی ۱:۹، ۲۴:۹). به همین ترتیب در کتاب حکمت نیز «حکمت» در نقش صنعتگر عالم هستی ظاهر می شود (حک ۸:۶، ر.ک ۹:۹) نظیر همین ایده را در مزامیر نیز می بینیم - چرا که در آن جا کار خلقت به «حکمت» و «روح» خدا که هر دو به صورت موجوداتی زنده و دارای شخصیت نمودار می گردند نسبت داده می شود (مز ۳۳:۶، ۱۰۴:۳۰؛ ر.ک یهودیه ۱۶:۱۴). این دیدگاه ها از این جهت که پیشاپیش، مکاشفه کلام و روح القدس را نوید می دهند حائز اهمیت می باشند. و سرانجام در دوران یونان آشکارا به این ایده برمی خوریم که جهان هستی از بطن نیستی هست شد: «به آسمان و زمین و هر آنچه در آنهاست بنگرید که خدا جملگی را از هیچ آفرید - چنان که آدمی را نیز» (۲- مک ۷:۲۸). مقارن همین هنگام مفهوم آفرینش به نظام الهیات دفاعی یهودیان نیز راه می یابد. قوم اسرائیل که پیرامون خود اقوام مشرک و بت پرستی را می بیند که همه چیز را جز خود خدا خدایان می پندارند، در مقام مقابله بر عظمت خدای یکتایی تأکید می ورزد که گوشه ای از عظمت خود را در قالب صنعت دستانش نمایان کرده است (حک ۱۳:۱-۵).

ج) آفرینش در نقشه خدا

۱- آفرینش و تاریخ. عهد عتیق صرفاً از روی کنجکاوی انسانی پیرامون چگونگی آغاز

امور به بررسی مفهوم نمی‌پردازد بلکه این امر را بیش و پیش از هر چیز آغاز نقشه خدا و مبدأ تاریخ نجات می‌داند. خلقت عالم هستی نخستین نمونه از اعمال عظیم الهی است که در سرتاسر تاریخ بنی اسرائیل به کرات به وقوع می‌پیوندد. قدرت آفرینش و تسلط بر تاریخ دو سر یک طیف هستند. یهوه از آن رو که خالق جهان و مسلط بر آن است می‌تواند نبوکد نصر (ار ۲۷: ۴-۷) یا کورش (اش ۴۵: ۱۲ و ۱۳) را برای پیشبرد نقشه‌هایش بر زمین به کار برد. هر چه اتفاق می‌افتد یکسره به خواست او می‌باشد و اوست که امور را رقم می‌زند (۷و۶: ۴۸). این امر به ویژه در مورد وقایع مهم و سرنوشت ساز تاریخ قوم اسرائیل صادق است. وقایعی چون برگزیدن آنان به عنوان قوم خاص خدا (۷و۱: ۴۳) و رهایی آنان در واقعه خروج (ر. ک اش ۴۳: ۱۶-۱۹). به همین خاطر است که سرایندگان مزامیر همواره هنگامی که در خصوص تاریخ مقدس تأمل می‌کنند، این وقایع مهم را نیز جزو عجایب کار آفرینش به حساب می‌آورند تا بدین ترتیب از معجزات خدا تصویر کاملی به دست داده باشند (مز ۱۳۵: ۵-۱۲، ۱۳۶: ۴-۲۶).

کار آفرینش خدا چنان پر عظمت است که باورهای اسطوره‌ای خاور نزدیک به هیچ وجه توان مخدوش ساختن آن را ندارد و نویسندگان کتب مقدس از این پس حتی قادرند با بهره‌گیری از تصاویر و الگوهای موجود در اساطیر کهن و زدودن نکات شرک‌آمیز آنها، سرگذشت آفرینش را در قالبی شاعرانه بازگو نمایند. این گونه است که به عنوان مثال آفریدگار جهان به صورت قهرمانی ظاهر می‌شود که با رهب و لویاتان یعنی جانوران درنده‌ای که مظهر توده نیستی می‌باشند به پیکار پرداخته جهان هستی را می‌آفریند. خدا این دو هیولا را خورد می‌کند (مز ۸۹: ۱۱)، قطع و مجروح می‌سازد (اش ۵۱: ۹؛ ایوب ۲۶: ۱۳) و تکه تکه و نابود می‌نماید (مز ۷۴: ۱۳) با این حال به طور کامل نابود نمی‌شود بلکه خاموش (ایوب ۳: ۸) و محبوس می‌گردند (ایوب ۷: ۱۲، ۹: ۱۳) و به دریا افکنده می‌شوند (مز ۱۰۴: ۲۶) و بدین ترتیب نشان داده می‌شود که کار آفرینش در واقع نخستین پیروزی خداست. در طول تاریخ، پیکارهای مختلفی رخ داد که آنها را نیز می‌شد به مدد همان الگوها و تصاویر توصیف کرد. آیا نمی‌توان گفت که واقعه بزرگ خروج در حقیقت پیروزی تازه‌ای بر ژرفای نیستی است (اش ۵۱: ۱۰)؟ بدین ترتیب اعمال عظیم خدا در طول تاریخ از طریق این نمادها مدام با نخستین کار عظیمش یعنی آفرینش مقایسه و تداعی می‌شوند.

۲. نجات و خلقتی نو. تاریخ مقدس تنها به توصیف زمان محدود نمی‌شود بلکه ترسیم وقایع آینده را که توسط انبیاء نبوت شده‌اند نیز در برمی‌گیرد. برای فهم دقیق نجات نهایی

باید مجدداً به سراغ کار آفرینش رفت. بازگشت قوم اسرائیل خلقتی نو به معنای واقعی کلمه است: «خداوند امر تازه‌ای در جهان ابداع نموده است: زن شوهر خود را می‌جوید» (ار ۲۲:۳۱). به همین ترتیب نجات و رهایی آینده قوم نیز (اش ۴۵:۸) که با عجایب خروجی تازه همراه خواهد بود (۲۰:۴۱) آفرینشی نو محسوب می‌شود. در اورشلیم جدید نیز قوم شادی‌های بهشت را تجربه می‌کنند (۱۸:۵۶) ثبات و تداوم قوانینی که خداوند به منظور بقای جهان هستی وضع نموده است خود نشان دهنده آن است که این نظم جدید تا به ابد پایدار خواهد ماند (ار ۳۱:۳۵-۳۷). و بالأخره کل عالم هستی در احیا و تجدید حیات کل امور سهیم خواهد شد چرا که یهوه «آسمانی جدید و زمین جدید خواهد آفرید» (اش ۶۵:۱۷، ۶۶:۲۲-۲۳). در این دیدگاه باشکوه، نقشه عظیم خدا پس از وقفه طولانی که نتیجه آن گناه آدم است مجدداً به آن کمال خلقت آغازین باز می‌گردد. حزقیال به طور مشخص به مفهوم «خلقت» اشاره نمی‌کند اما او نیز وقتی نشان می‌دهد که یهوه در زمان‌های آخر قلب انسان را متحول می‌سازد تا او مجدداً شادی باغ عدن را بازیابد ثابت می‌کند که با مطالب فوق‌الذکر موافق است (حزق ۳۶:۳۶-۳۵؛ ر.ک ۱۹:۱۱). به همین خاطر است که سراینده مزامیر با توکل بر این وعده یهوه از خدا می‌خواهد «قلبی نو در او بیافریند» (مز ۵۱:۱۲) و با این کار در واقع به استقبال خلقت تازه‌ای می‌رود که در مسیح عیسی میسر می‌باشد.

د) انسان در برابر آفریدگار

۱. معضل انسان. آموزه کتاب مقدسی آفرینش نه فرضیه و حدس و گمان است و نه یک مبحث انتزاعی الهیاتی، بلکه مفهومی است مذهبی که پاسخ روحانی انسان را می‌طلبد. انسان از مشاهده جهان خلقت، به وجود خالق آن پی می‌برد (ر.ک حک ۱۳:۵) و از این بابت در شگفت شده سپاس باری تعالی را به جا می‌آورد. در برخی مزامیر، تأمل در زیبایی‌های عالم هستی سراینده مزامیر را به تمجید خدا وامی‌دارد (مز ۱۹:۱-۷، ۸۹:۶-۱۵، ۱۰۴) و در جاهای دیگر نیز انسان با مشاهده صنعت دست خدا از کارهای عجیب او در حیرت می‌شود. معنای گفتگوی خدا با ایوب نیز در همین واقعیت نهفته است (ایوب ۳۸-۴۱). آیا ایوب نباید با مشاهده عظمت جهان هستی خود را عمیقاً فروتن سازد؟ (۴۲:۱-۶). بدین ترتیب انسان به جایگاه واقعی خود به عنوان مخلوقی از مخلوقات خدا پی می‌برد. خدا انسان را سرشت و به سان کوزه‌گری که به توده‌ای گل حالت می‌دهد او را به این شکل درآورد (۱۰:۸-۱۰؛ اش ۶۴:۷؛ ار ۱۸:۶). او در برابر خدا، که مدام به رحمتش محتاج است، چه ادعایی می‌تواند داشته باشد (بنسی ۱۸:۸-۱۴)؟ گریختن از حضور الهی او کوششی بیهوده

است چرا که انسان پیوسته در دستان خالق است و هیچ مخلوقی را یارای گریز از خالق خود نیست (مز ۱۳۹). اساس خداترسی واقعی نیز بر همین واقعیت استوار است، واقعیتی که خداترسی عهد عتیق جلوه‌ای از آن است.

۲- انسان با کسب این آگاهی در مورد جایگاه واقعی خویش در برابر خدا، به آرامش و اطمینان خاطر دست می‌یابد. اشعیا به کرات به این واقعیت اشاره می‌کند که همین خدایی که خالق آسمان و زمین است اکنون قصد دارد دشمنان قوم خود را نابود کرده قومش را نجات دهد و اورشلیمی جدید بنا نماید (اش ۴۴: ۲۴-۲۸؛ ر. ک ۵۱: ۹-۱۱)، از این رو فرد ایماندار باید هرگونه بیم و هراس را از خود دور نماید چرا که استعانت او از جانب خداوندی است که آسمان و زمین را آفریده است (مز ۱۲۱: ۲).

عهد جدید

الف) خدای خالق

مفهوم «خدای خالق» که در عهد عتیق جایگاهی والا داشت در عهد جدید نیز جایگاه محوری خود را حفظ می‌کند و حتی بسط بیشتری می‌یابد.

۱- میراث عهد عتیق. خدا هنگامی که به واسطه کلامش جهان هستی را آفرید (ر. ک ۲-قرن ۴: ۶)، آنچه را که نیست بود هست ساخت (روم ۴: ۱۷). این نخستین اقدام خدا همچنان در تداوم است و او کماکان به موجودات هستی و حیات می‌بخشد - چرا که حیات، حرکت و هستی ما یک سره از اوست (اع ۱۷: ۲۸؛ ۱- تیمو ۶: ۱۳). او دنیا «و هر آنچه از آن است» را آفرید (مکا ۱۰: ۶؛ اع ۱۴: ۱۵، ۲۴: ۱۷؛ عبر ۲: ۱۰). همه چیز از او و برای اوست (۱-قرن ۸: ۶؛ روم ۱۱: ۳۶؛ کول ۱: ۱۶). از این رو تمام مخلوقات خدا نیک و هر آنچه از او هستی گرفته پاک و منزه می‌باشند (۱-قرن ۱۰: ۲۵-۲۶؛ ر. ک کول ۲: ۲۰-۲۲). به همین دلیل است که انسان باید به قوانین طبیعت احترام بگذارد. طلاق نیز به همین خاطر منع گردیده است زیرا نقشه خدا را که در ابتدا زن و مرد را [در کنار هم] آفرید نقض می‌کند (مت ۱۹: ۴-۸).

این اصول طبعاً در تعالیم مسیحیان خطاب به بت پرستان نیز جایگاه ویژه‌ای داشت و از اهمیت خاصی برخوردار بود. با این حال کلیسای اولیه در انتقال این تعالیم در واقع تنها آنچه را که بیشتر در آیین یهود نیز مطرح بود تکرار می‌کرد (اع ۱۴: ۱۵، ۱۷: ۲۴-۲۸). چرا که «به ایمان می‌دانیم که عالم هستی به واسطه کلام خدا آفریده شده است» (عبر ۱۱: ۳)، همچنان که با شناخت عظمت مخلوقات خدا به آسانی می‌توانیم به شناخت کاملیت نادیدنی

او نائل شویم (روم ۱: ۱۹ و ۲۰). این اصل باعث می شود فرد ایماندار به ستایش خدا پرداخته (مکا ۴: ۸-۱۱) بروی توکل نماید (اع ۴: ۲۴).

۲- عیسی مسیح و آفرینش. عهد جدید در یک مورد بسیار مهم آنچه را که تلویحاً در عهد عتیق مطرح شده بود کامل می سازد: خدای خالق که نزد قوم اسرائیل مفهومی آشنا بود اکنون به عنوان پدر عیسی مسیح نمایان می شود. عیسی دوشادوش پدر در کار خلقت سهیم است و از این رو او «خداوند یگانه ای است که همه چیز از اوست و ما نیز از او هستیم» (۱-قرن ۸: ۶). عیسی «ابتدای خلقت خداست» (مکا ۳: ۱۴). او از آن جا که حکمت خداست (۱-قرن ۱: ۲۴) «فروغ جلال خدا و خاتم جوهرش» می باشد (عبر ۱: ۳) و «صورت خدای نادیده و نخست زاده تمامی آفریدگان است» (کول ۱: ۱۵). از آن جا که همه چیز در او آفریده شده و از او حیات می گیرد (کول ۱: ۱۶-۱۷) «با کلام نیرومند خود تمام عالم هستی را اداره می کند» (عبر ۱: ۳). او همان کلمه خداست و از ازل و پیش از آن که در زمان معین جسم بپوشد با خدا بوده است (یو ۱: ۱، ۲، ۱۴). همه چیز به واسطه او به وجود آمده و او از ابتدا نور و حیات عالم هستی بوده است (یو ۱: ۳-۴). بنابراین، پسر خدا در عهد جدید به عنوان صانع، الگو و غایت عالم هستی معرفی شده و بدین ترتیب مفهوم خلقت کامل می گردد.

ب) خلقت تازه

۱- در مسیح. عهد جدید بیش از عهد عتیق از اثرات نامطلوب گناه انسان بر کاملیت جهان آفرینش آگاه است. همان گونه که از این امر نیز آگاه است که دنیای فعلی در گذر است و دیر یا زود نابود می گردد (۱-قرن ۷: ۳۱؛ عبر ۱: ۱۱-۱۲؛ مکا ۶: ۱۲-۱۴، ۲۰: ۱۱) با این حال همان طور که انبیاء وعده داده بودند، در مسیح خلقتی نوآغاز گردیده است. این خلقت تازه پیش از هر چیز در درون انسان انجام می شود زیرا او از طریق تعمید به صورت خالق خود درآمده از درون احیا می گردد (کول ۳: ۱۰)، و بدین ترتیب در مسیح «خلقتی تازه» می یابد (غلا ۶: ۱۵)، طبیعت کهنه اش می میرد و وی انسان تازه ای می شود (۲-قرن ۵: ۱۷). اما این خلقت نو، کل جهان آفرینش را نیز در برمی گیرد چرا که نقشه خدا این است که مسیح سر همه امور باشد (افس ۱: ۱۰) و همه چیز در او و به واسطه او سازش یابد (۲-قرن ۵: ۱۸-۱۹؛ کول ۱: ۲۰). بدین ترتیب به هنگام توصیف رابطه مسیح با عالم هستی باید به این نکته ظریف توجه داشت که از نقش او در کار آغازین خلقت به تدریج به سوی

کاری که در ایجاد خلقتی تازه در جمیع مخلوقات انجام می‌دهد پیش می‌رویم. این گونه است که کار خلقت و کار نجات رفته رفته درهم می‌آمیزند چرا که «صنعت او هستیم آفریده شده در عیسی مسیح برای کارهای نیکو» (افس ۲: ۱۰).

۲. از خلقت اول تا خلقت نهایی. از آن جایی که میان خلقت نخست و خلقت نهایی ارتباطی نزدیک وجود دارد می‌توان نحوه پدید آمدن این خلقت انسانیته تازه در عیسی مسیح را به طور مفصل تر و مبسوط تری بررسی کرد (ر. ک افس ۲: ۱۵، ۴: ۲۴). خدا ابتدا آدم را در رأس نسل‌های بشر قرار داد و اداره جهان را به او سپرد. در زمان موعود، پسر تن گرفته خدا به عنوان آدم جدید پا به عرصه تاریخ نهاد (۱- قرن ۱۵: ۲۱، ۴۵: روم ۵: ۱۳). خدا مسیح را در رأس انسانیت نجات یافته که همانا بدن اوست قرار داد (کول ۱: ۱۸؛ افس ۱: ۲۲-۲۳) و جمیع قدرت‌های زمین را به او سپرد (مت ۲۸: ۱۸؛ یو ۱۷: ۲). همه چیز به او محول شد و او وارث تمام امور گردید (عبر ۱: ۲، ۶: ۹-۹) تا بدین ترتیب هر آنچه در آسمان و زمین است (افس ۱: ۱۰) در او وحدت یابد. و از آن جا که مسیح پسر از روح القدس می‌باشد (مر ۱: ۱۰؛ لو ۴: ۱) این روح را به دیگران نیز منتقل می‌سازد تا در آنان منشأ تحول و احیای روحانی گردیده باعث شود آنان خلقتی تازه یابند (روم ۸: ۱۴-۱۷؛ غلا ۳: ۲۶-۲۸؛ ر. ک یو ۱: ۱۲).

۳. در انتظار پیروزی. این خلقت تازه که در روز پنتیکاست آغاز گردید هنوز به کمال نرسیده است. فرد ایمان‌داری که از درون احیا گردیده برای نجات بدن خود در روز رستاخیز آه می‌کشد (روم ۸: ۲۳). جهان آفرینش که در حال حاضر برخلاف خواست خود به دستور خدا محکوم به فناست از این بابت سخت اندوهگین می‌باشد و بی‌صبرانه در انتظار فرا رسیدن روزی است که از قید فنا رسته در آزادی پرشکوه فرزندان خدا سهیم گردد (۸: ۱۸-۲۲). تاریخ نیز در همین مسیر پیش می‌رود و غایت آن همان آسمان و زمین جدیدی است که در کتاب مقدس پیشگویی شده است (۲- پطر ۳: ۱۳). کتاب مکاشفه این وضعیت را به بهترین وجه توصیف می‌کند: «آسمان و زمین اول ناپدید شده است... آنگاه آن تخت نشین اعلام کرد: «بنگر که الحال همه چیز را از نو می‌سازم» (مکا ۲۱: ۱-۵) این همان خلقت نهایی جهان منقلب شده است که هنگامی رخ می‌دهد که پیروزی بره کامل شده باشد.

ر. ک: آدم: الف) - تجلیل: پاراگراف اول - حیوانات: الف) - دست و بازو: ۱ - کلیسا: ب) ۱ - کبوتر: ۳ - زمین: عهد عتیق الف) ۱ - نماد/نمونه: عهد عتیق ب) ۳ - جسم: الف)

- خدا: عهد عتیق الف) - رشد: ۱ - جلال: ج) ۱ - دانستن/شناختن: عهد عتیق ۴؛ عهد جدید ۳ - نور تاریکی: عهد عتیق الف) ۱: عهد جدید الف) ۳ - زندگی: ب) ۱ - انسان: الف) ۱، ج) ۴ - نو/تازه/جدید - بهشت - فصیح/گذار: الف) ۶ a - قدرت: ب) مصالحه/آشتی: ب) ۱ - مکاشفه: عهد عتیق الف) ۳، ب) ۲ - دریا: ۲۱ ستارگان: ۲ - زمان: عهد عتیق الف) ۱ - هفته: ۲ - حکمت: عهد عتیق ج) ۳ - زن: عهد عتیق ۱ - کلام (کلمه) خدا: عهد عتیق ب) ۲ b - کار: الف) ۱، د) ۲ و ۴ - کارها: عهد عتیق الف) ۲ - دنیا: عهد عتیق الف)؛ عهد جدید الف) ۱. PA

آیات، نشانه‌ها

مراد از آیت یا نشانه چیزی است که از طریق آن می‌توانیم به فکر یا خواسته کسی، یا وجود یا حقانیت چیزی پی ببریم، خواه نشانه به لحاظ تداعی طبیعی میان دلیل و مدلول باشد، و خواه نشانه سنتی باشد که بنا به عرف مورد پذیرش مخاطب است. در کتاب مقدس به آیات و نشانه‌های مختلفی برمی‌خوریم: علائمی که مورد استفاده جنگجویان است (یوشع ۲: ۱۸؛ داور ۲۰: ۳۸؛ اش ۱۳: ۱۲، ۱۸: ۳)، نشانه نیایشی بوق و کرنا (۱- مک ۴: ۴۰)، علامتی مألوف که نشان دهنده هویت کسی است (طو ۵: ۲)، نشان یا علامتی خاص (حزق ۳۹: ۱۵)، دست نوشته‌ای خاص (۲- تسلا ۳: ۱۷) یا آنچه بر تقوا و پاکدامنی کسی دلالت دارد (حک ۵: ۱۱ و ۱۳) و غیره.

از آن جایی که خدا خود را با طبیعت انسان‌ها وفق می‌دهد، اونیز برای نجات آدمیان آیات و نشانه‌هایی در اختیار ایشان می‌نهد (در زبان عبری: *ôtot*؛ در زبان یونانی *semeia*). این نشانه‌های الهی را اغلب «معجزات عجیب» (عبری: *niflaôt*؛ یونانی *thaumasia*) و «آیات و نشانه‌های شگفت‌انگیز و نمادین» (عبری: *niôftim*؛ یونانی *terata*) می‌نامند؛ چرا که خدا اساساً از طریق عظمت کار نجات بخش خود است که قدرت و محبتش را «نشان» می‌دهد. به همین خاطر است که معجزات، از آن‌جا که خارق‌العاده و مؤثرند، در میان نشانه‌های الهی مربوط به تاریخ نجات از جایگاه ویژه و والایی برخوردارند (در این‌جا نیز از میان دیگر نشانه‌های الهی صرفاً با معجزات سروکار داریم). اما معجزات تنها نشانه‌های الهی نیستند بلکه به جز آنها آیات و نشانه‌های دیگری نیز هست و از همه مهم‌تر بزرگترین آیت یعنی خود عیسی است که برترین نشانه محبت پدر است.

عهد عتیق

خدا از طریق به یاد آوردن خاطره آیات گذشته و دادن آیات و نشانه‌هایی جدید در زمان حال، قوم را در ایمان خود تقویت می‌کند. همچنین با نبوت و نشانه‌هایی که در آینده خواهند آمد قوم را در ایمانشان دلگرم و تشویق می‌نماید.

الف) آیات و نشانه‌های گذشته

اتفاقات عجیبی که در زندگی موسی رخ داد (خروج ۳: ۲۰، ۱۱: ۱۵، ۱۰: ۳۴؛ داود ۱۳: ۶؛ مز ۱۲: ۷۷، ۱۵، ۷۸: ۱۱-۱۲، ۳۲؛ ار ۲۱: ۲؛ نح ۹: ۱۷) و نیز وقایع شگفت‌انگیزی که در کتاب یوشع شاهدیم (یوشع ۵: ۳) و تا هنگام تصرف سرزمین موعود تداوم یافت (مز ۷۸: ۴، ۱۰۵: ۲، ۵) در عهد عتیق «نشانه‌های عظیم الهی» محسوب می‌شوند (*ôtot*): در خروج ۹: ۴، ۱۷، ۲۸، ۴۰، ۱۰: ۱-۲؛ اعد ۱۴: ۱۱، ۲۲؛ یوشع ۱۷: ۲۴). خدا از طریق اعمال عجیبی که باعث حیرت مصریان شد (خروج ۹: ۱۱) و وقایعی که پس از آن رخ داد (مز ۱۰۵: ۵) نه تنها بنی اسرائیل را از بابت حقانیت رسالت فرستادگان خویش مطمئن ساخت (خروج ۴: ۱-۹، ۲۹، ۳۱؛ ۱۳: ۳۱) بلکه با رهانیدن و آزاد ساختن قوم خود، قدرت و محبت عظیمش را به گونه‌ای روشن و ملموس بر آنان اثبات نمود (مز ۸۶: ۱۰، ۷: ۱۰۶، ۸: ۱۰۷).

اصطلاح «آیات و معجزات» به کرات در کتاب تثنیه (۴: ۳۴، ۶: ۲۲، ۷: ۱۹...) و دیگر متون عهد عتیق (خروج ۳: ۷؛ مز ۷۸: ۴۳، ۱۰۵: ۲۷، ۹: ۱۳۵؛ ار ۳۲: ۲۰-۲۱؛ نح ۹: ۱۰؛ استر ۱۰: ۳-۴؛ بار ۲: ۱۱؛ حک ۱۰: ۱۶) به کار رفته است. کسانی که این گونه متون را می‌خوانند البته وقایع نقل شده را به چشم خود ندیده بودند اما لازم بود مدام آن وقایع و نشانه‌ها را به یاد آورند تا در ایمانشان به خدا سست و متزلزل نشوند (تث ۴: ۹، ۸: ۱۴-۱۶؛ مز ۱۰۵: ۵): بر قوم اسرائیل بود که وقایع نمادین تاریخ خود را پیوسته در خاطر زنده نگاه دارند.

ب) آیات و نشانه‌های کنونی

۱- یادگارها و خاطراتی که بناکننده ایمان قوم اسرائیل بود در قالب «آیین‌های نیایشی» اعیاد مختلف که «یادگار کارهای عجیب» یهوه بود (مز ۱۱۱: ۴)، به ویژه در قالب برخی مراسم و مناسک خاص (خروج ۱۳: ۹، ۱۶؛ ر. ک. تث ۸: ۶؛ ۱۸: ۱۱) و نیز برخی اشیاء ویژه (اعد ۱۷: ۳، ۲۵؛ ر. ک. یوشع ۴: ۶) حفظ و زنده نگاه داشته می‌شد.

۲- یادگار ایمان را باید در زمانی بس کهن، کهن تر از دعوت ابراهیم و حتی از آن هم کهن تر در آفرینش جهان سراغ گرفت و بر مواردی انگشت نهاد که بنا به سنت کهناتی، آیات و نشانه‌های جاودانه خداوندی است. مواردی چون روز سبت (خروج ۳۱: ۱۶-۱۷؛ حزق ۲۰: ۱۲)، رنگین کمان (پید ۹: ۸-۱۷)، و ختنه (۱۷: ۹-۱۳) جلگی برای آیند که یادآور نخستین عهد و پیمان‌ها باشند. عهد و پیمان‌هایی که خدا در همان آغاز با آدم، با نوح، و با ابراهیم بست. زیرا خدایی که عجایب واقعه خروج را انجام داد همان خدایی است که عجایب جهان خلقت را آفرید (مز ۸۹: ۶، ۱۳۶: ۴؛ ایوب ۳۷: ۱۴). آیات و نشانه‌های آسمان، یعنی ستارگان نیز همواره هم یادآور عظمت خالق بودند و هم زمان دقیق اعیاد نیایشی را که یادآور وقایع تاریخ موسی بود مشخص می نمودند (پید ۱: ۱۴؛ مز ۵۶: ۹؛ ار ۱۰: ۲؛ بنسی ۴۲: ۱۸-۱۹؛ ر. ک ۴۳: ۱-۱۰).

۳- از سوی دیگر، تاریخ مقدس با ورود قوم به سرزمین موعود پایان نیافت بلکه یهوه در آن جا نیز گاه و بیگاه با انجام معجزات قدرت نجات بخش خود را بر قوم آشکار می ساخت (۱- پاد ۱۳: ۳، ۵؛ ۲- پاد ۱۹: ۲۹، ۲۰: ۸-۹؛ سرگذشت کسانی چون ایلیا، الیشع و اشعیا). این علائم و نشانه‌های معجزه وار یا به ابتکار خود خدا صورت می گرفت (اش ۷: ۱۱) و یا در جواب دعای انسان ظاهر می شد (داور ۶: ۱۷، ۳۷؛ ۲- پاد ۲۰: ۸-۹؛ ۲- توا ۳۲: ۲۴). انبیای کذب به نیز قادر بودند با سحر و جادو پیشگویی کنند، دست به کارهای به راستی خارق العاده زنند، و خواب‌های واقعی یا دروغین را تعبیر نمایند (ر. ک ار ۲۳: ۲۶-۲۸). و به همین خاطر است که تنها آن دسته آیات و نشانه‌هایی الهی و از جانب خدا محسوب می شد که به توسط کسانی انجام گرفته بود که گفتار و تعالیمشان با ایمان یهوه هم خوانی داشت (تث ۱۳: ۲-۶).

۴- برخی حوادث و وقایع اتفاقی به عنوان نشانه اراده الهی تعبیر می شد (۱- سمو ۱۴: ۱۰؛ ر. ک پید ۲۴: ۱۲-۱۴). انبیاء اغلب پیشاپیش از وقوع پدیده ای طبیعی اما غیرقابل پیش بینی خبر می دادند و آن را نشانه ای از طرف خدا می خواندند. هنگامی که چنین نبوت‌هایی به انجام می رسید و وقایع مورد نظر به راستی به وقوع می پیوست این امر نشانه آن بود که خدا اراده اش را به انجام رسانیده است (۱- سمو ۱۰: ۷) یا آن که در آینده به گونه ای بس قاطعانه وارد عمل خواهد شد (۲: ۳۴؛ ار ۴۴: ۲۹-۳۰؛ ر. ک ۲۰: ۶، ۲۸: ۱۵-۱۷). این گونه وقایع، کسانی را که شاهد به وقوع پیوستنشان بودند در ایمان دلگرم می ساخت (خروج ۱۴: ۱۳؛ اش ۷: ۱-۹) یا باعث می شد به سوی خدا بازگشت نموده توبه کنند

(۲- سمو ۱۲: ۱۳-۱۴؛ ار ۳۶: ۳-۴). علاوه بر این موارد، تحقق این نبوت‌های کوتاه مدت خود از جمله راه‌هایی بود که می‌شد انبیاء حقیقی را از انبیاء دروغین باز شناخت (تث ۱۸: ۲۲).

۵- اعمال نمایشی و نمادین انبیاء، که خود نوعی نبوت عملی بود (اش ۳: ۲۰؛ حزق ۳: ۴، ۶: ۱۲، ۱۱، ۲۴: ۲۴، ۲۷؛ هو ۱-۳) نشانه تأثیر آتی «کلامی» بود که این مردان خدا حامل آن بودند. فرزندان هوشع (۱: ۴-۸؛ ۲: ۱-۳، ۲۵) و فرزندان اشعیا (اش ۸: ۱-۴، ۱۸) نیز خود نشانه‌هایی بودند زیرا هم نحوه تولد و هم اسامی نمادین ایشان پیشاپیش از وقوع وقایع خاصی خبر می‌داد که خدا در آینده به انجام می‌رسانید. در مورد نام عمانوئیل (یعنی «خدا با ما») نیز که تولد او از مدت‌ها قبل نبوت شده و وارث خاندان داود خوانده شده بود، نام طفل نمودی بود از ماهیت نجات بخش او (۱۴: ۷).

۶- برخی علائم ظاهری که نشان می‌دهند فرد یا شی خاص تحت حفاظت الهی است (پید ۴: ۱۵؛ خروج ۱۳: ۱۲؛ حزق ۹: ۴، ۶). این علائم نمایانگر تحقق اراده مطلق یهوه می‌باشند و جملگی بر مبنای سخن خود یهوه استوارند و بنابراین آنها را نیز می‌توان در زمره نشانه‌های الهی دانست.

هدف از تمامی این نشانه‌های کنونی، مکشوف نمودن محبت و کیفیت متعال خداست که به طرق گوناگون آشکار می‌گردد. به همین خاطر است که این گونه آیات و نشانه‌ها به کسانی داده شد که آماده پذیرش کلام خدا بودند (ر. ک خروج ۱۳: ۷؛ اش ۷: ۱۰-۱۲) تا باعث شود در ایمان خود تقویت و تشویق گردند.

ج) نشانه‌های زمان آینده

فقدان نشانه‌های الهی چون معجزات و نبوت انبیاء (مز ۷۴: ۹) سبب شده بود قوم بیش از پیش گمان کنند با نابودی معبد، خدا از آنان روی گردان شده و دیگر به آنان توجهی ندارد. اما ناگاه در تبعید صدایی شنیدند که اعلام می‌داشت: «برای خداوند آیت جاودانی که هرگز منقطع نشود خواهد بود» (اش ۵۵: ۱۳). این آیت جاودانی همانا بازگشت عنقریب قوم از اسارت بود، بازگشتی که «خروجی» نو خوانده شده است (۳۳: ۱۶-۲۰). بعدها که قوم به رغم بازگشت از اسارت کماکان وضع رقت بار گذشته را ادامه دادند، امید به اقدام قاطعانه تر خدا در دل‌ها زنده گشت: «آیات جدید بفرست، معجزاتی تازه انجام

ده» (بنسی ۳۶:۵-۶). برخی نویسندگان کتاب مقدس نیز تلویحاً چنین استدلال کرده اند که اقدام قاطعانه خدا متوجه قوم اسرائیل نیست بلکه چنان که در اشعیا ۱۹:۶۶ می خوانیم - یهوه با انتقام کشیدن از دیگر امت ها، آیتی به آنان نشان خواهد داد تا بلکه از گناهان خود دست کشیده توبه نمایند. بدین ترتیب باقی مقدسین از طریق این نبوت ها و امیدها، برای آمدن نجات دهنده آماده می شدند.

عهد جدید

یهودیان دوران عهد جدید انتظار داشتند در زمان مسیح معجزات و عجایبی لاقابل مشابه زمان خروج صورت گیرد و سودای پیروزی و فتح و ظفر بر کفار بت پرست را در سر می پروراندند (ر. ک ۱- قرن ۱:۲۲). عیسی از دیدگاه زمینی این توقع آنان را بی پاسخ گذاشت و نومیدشان کرد. اما اگر از دید روحانی به موضوع بنگریم، خواهیم دید که عیسی با «رحلت» خود (لو ۹:۳۱) که همانا نشانه عظیم (یو ۳۳:۱۲) صلیب و رسیدن او به جلال است، این انتظار را به طور کامل از طریق معجزاتی که انجام داد برآورده ساخت و نجات و رستگاری واقعی را برای ابنای بشر به ارمغان آورد. او گرچه در دوران رسالت این جهانیش مخالفانی نیز داشت، پیوسته «بنده» ای بود که دردهای ما را بر خود می گرفت (مت ۸:۱۷ = اش ۵۳:۴)؛ آیت مؤثری بود که امتها را رهایی می بخشید (لو ۲:۳۴) و «علمی» بود (اش ۱۰:۱۱-۱۲؛ در زبان عبری *nes*؛ در زبان یونانی *semeion*) که اقوام پراکنده را از هر سوگرد خود جمع می کرد (یو ۱۱:۵۲).

الف) آیات و نشانه های موجود در زندگی عیسی

۱- عیسی در راستای این وعده الهی که معجزات و کارهای عجیب زمان قدیم مجدداً تکرار خواهد شد (مت ۱۱:۴-۵ = اش ۳۵:۵-۶؛ ۱۹:۲۶)، معجزات بسیاری انجام داد - معجزاتی که هم به سخنان و تعالیمش اعتبار می بخشید و هم علاوه بر دارا بودن کیفیتی نبوی، آیاتی نجات بخش بود (ر. ک مر ۸:۲۳-۲۵). همین معجزات بود که به همراه اقتدار شخص خود عیسی و کارهایی که می کرد، «علامات زمان ها» را تشکیل می داد (مت ۱۶:۳)، یعنی علائم و نشانه هایی که به آمدن مسیح شهادت می داد. اما عیسی برخلاف آنچه در مورد قوم اسرائیل در بیابان می بینیم (خروج ۱۷:۲، ۷؛ اعد ۲۲:۱۴) هیچ گاه خودسرانه با طلبیدن آیات عجیب خدا را امتحان نمی کرد (مت ۴:۷، تث ۶:۱۶) یا برای راضی نگاه داشتن کسانی که از او درخواست معجزه می کردند و می خواستند نشانه ای بیاورد تا امتحانش کنند دست به کارهای

عجیب نمی‌زد (متی ۱۶: ۱-۳). نویسندگان اناجیل متی، مرقس و لوقا نیز بر خلاف مخالفین عیسی که از نشانه سخن می‌رانند، هیچ‌گاه در اشاره به معجزات مسیح از واژه «نشانه» استفاده نمی‌کنند تا بدین وسیله بر همین ویژگی عیسی صحنه‌گذارده باشند (۱۲: ۳۸؛ لوقا ۲۳: ۸). البته خدا بر فقرا و مسکینانی چون مریم (۱: ۳۶-۳۸) و شبانان (۲: ۱۲) نشانه‌هایی ظاهر کرد که جملگی بر قریب الوقوع بودن نجات دلالت داشتند، اما ممکن نبود نشانه‌هایی را که یهودیان خواهان آن بودند بر آنها ظاهر سازد چرا که این کار با رسالت او مغایرت داشت. کوردلان می‌بایست مطابق لوقا (۱۱: ۲۹-۳۲) نخست به «نشانه یونس نبی» پی می‌بردند؛ یعنی آنچه را عیسی در خصوص توبه و بازگشت تعلیم می‌داد فرا می‌گرفتند. زیرا تنها در آن صورت بود که می‌توانستند بی‌آن که خودسرانه خواهان دیدن آیات و نشانه‌ها باشند، «علائم زمان‌ها» را تشخیص دهند و از آن میان محکم‌ترین و قاطعانه‌ترین شهادت یعنی «نشانه یونس» را که بر طبق متی (۱۲: ۴۰) همان واقعه قیام مسیح است بپذیرند.

۲. در انجیل یوحنا و نیز در کتاب اعمال رسولان و رسالات، هیچ‌گونه شک و شبهه‌ای در مورد به کار بردن واژه «عَلَم» (در مفهوم «نشانه» که البته مراد «مسیح» است *semeion*) وجود ندارد (به جز در یو ۴: ۴۸). از نظر یوحنا، دیدن آن همه نشانه کافی بود تا مردم دوران عیسی به او ایمان آورند (یو ۹: ۳۵-۳۸...). چرا که عیسی از طریق این نشانه‌ها جلال خود را بر کسانی که امتحان می‌کرد آشکار می‌ساخت (۲: ۱۱، ۶: ۶) درست همان‌طور که پیشتر یهوه جلالش را بر قومی که در بیابان به بوتۀ آزمایش گذارده بود نمایان ساخت (اعد ۱۴: ۲۲؛ تث ۸: ۲). بدین ترتیب این نشانه‌ها باعث می‌شدند مردم برای دیدن (یو ۱۹: ۳۷ = زک ۱۰: ۱۲) نشانه پهلوی سوراخ شده کسی که بر صلیب منشأ حیات گردید (۳۳: ۱۲) مهیا شوند. این نشانه عظیم که پی بردن به آن تنها از طریق ایمان میسر بود در واقع تحقق نمونه مار شفا بخشی بود که موسی به فرمان خدا به هنگام واقعه «خروج» «علم» کرد (اعد ۲۱: ۸؛ در عبری *nes*؛ در زبان یونانی *semeion*؛ یو ۳: ۱۴) تا قوم نجات یابند.

مسیحیانی که این چیزها را در نور ایمان می‌دیدند و باعث توبۀ ایشان می‌شد (ر. ک یو ۲۰: ۲۹) و همانند آن یونانیانی بودند که می‌خواستند عیسی را ببینند (۱۲: ۲۱، ۳۲-۳۳)، پس از ایمان به مسیح و توبه و بازگشت از گناهان خود، چشمان دلشان باز می‌شد و آن‌گاه می‌توانستند آب و خونی را که از پهلوی سوراخ شده عیسی جاری بود (۱۹: ۳۴) نماد حیات «روح» و نیز نماد واقعیت قربانی بدانند که از طریق آیین‌های کلیسای تعمید، توبه و

عشای ربانی، راه دست یافتن به این حیات روح را بر ما هموار می سازد. نشانه های پیشین عیسی نیز (یو: ۵: ۱۴، ۶، ۹، ۱۳: ۱-۱۰) از این پس به عنوان آیاتی پیشاپیش نوید دهنده این اعمال نجات بخش مسیح قیام کرده تلقی می شد - مسیح قیام کرده ای که معبد حقیقی است و از پهلویش نهرهای آب حیات جاری است (۲: ۱۹؛ ۷: ۳۷-۳۹؛ ر. ک زک ۱۴: ۸؛ حزق ۴۷: ۱-۲).

ب) آیات و نشانه های مربوط به دوران کلیسا

۱- آیاتی که غایانگر ایام آخر هستند. تعمید، قدرت تجات بخش قیام را به انسان ها منتقل می سازد و نشانه جسمانی ختنه را از این پس بی اعتبار می نماید (کول ۲: ۱۱-۱۳). روز یکشنبه نیز که روز خداوند و یادگار واقعه قیام اوست نشانه روز سبت را بی اعتبار خواهد ساخت (عبر ۴: ۱۱-۱۱؛ کول ۲: ۱۶). بدین ترتیب دنیا با واقعه قیام مسیح وارد مرحله «ایام آخر» می شود (اع ۲: ۱۷). این مرحله با واقعه نزول روح القدس در روز پنطیکاست آغاز می گردد - واقعه ای که سنت فصح را منسوخ ساخت و آغازگر دوران موعظت رسولی بود. لوقا در این باره «عجایب» آسمانی را به یاد می آورد که یوئیل نبی از آن سخن رانده بود (یول ۳: ۱-۵)، اما همزمان به «نشانه های» زمینی نیز اشاره می کند تا بدین ترتیب سخن یوئیل نبی را با وقایع پنطیکاست که مرحله ای قطعی را در تاریخ نجات «در این دنیا» رقم زد، تطبیق دهد (اع ۲: ۱۹).

۲- نشانه های مربوط به رسول حقیقی. واقعه پنطیکاست سرآغاز «آیات و معجزات» تازه ای بود (اع ۲: ۴۳، ۴: ۳۰، ۵: ۱۲، ۶: ۸، ۱۴: ۳، ۱۵: ۱۲؛ عبر ۲: ۴) که همچون معجزات عیسی (اع ۲: ۲۲)، «کلام» رسولان را «اثبات می نمود» و به آنان «اعتبار» و سندیت می بخشید (مر ۱۶: ۲۰). برای مثال سخنان پولس «به قوت آیات و معجزات و قوت روح خدا» (روم ۱۵: ۱۹) همچون کلام خود خدا پذیرفته می شد (۱-تسا ۲: ۱۳) و در قلوب شنوندگان ایمانی مبتنی بر قوت خدا ایجاد می نمود (۱-قرن ۲: ۴-۵).

بدین ترتیب می بینیم که این آیات رسولی به کلی با عطیه تکلم به زبان ها که تنها به برخی مسیحیان عطا می شود و شبیه زبانی غیرقابل فهم است برای سردرگمی بی ایمانان، فرق دارد (۱۴: ۲۱-۲۲؛ ر. ک اش ۲۸: ۱۱-۱۲).

از طرف دیگر، معجزات به خودی خود برای تمیز دادن رسولان واقعی از شیادانی که سعی در تقلید کارهای عجیب آنان دارند کافی نیستند بلکه بدین منظور علائم و نشانه های دیگر

روح لازم است - علائم و نشانه‌هایی چون «کمال صبر» (۲- قرن ۱۲: ۱۲)، از خودگذشتگی و دیگر خواهی (۱- تسا ۲: ۱۲- ر. ک ۲- پطر ۳: ۱۴؛ تیط ۱: ۱۱؛ ۲- تیمو ۳: ۲)، و نیز حقانیت پیام رسول (ر. ک غلا ۸: ۸؛ ۲- قرن ۱۱: ۱۳- ۱۵؛ ۱- یو ۴: ۶- ۱۳؛ ۸- ۶). این آیات و نشانه‌های روح است که معیار شناخت رسول واقعی می‌باشند.

۳- نشان زنی که آفتاب را دربردارد. در پس تمام جفاها و اذیت و آزارهایی که علیه ایمانداران صورت می‌گرفت و نیز در پس کوشش انبیای کذب و کسانی که به دروغ خود را مسیح معرفی می‌کردند تا با آیات گمراه کننده ایمان داران را از راه به در کنند (مکا ۱۳: ۱۳ و ۱۴، ۱۴: ۱۶، ۲۰: ۱۹)، شخص شیطان قرار داشت. نویسنده کتاب مکاشفه، برای تشویق و دلگرمی آن دسته ایمان دارانی که در معرض آزمایش قرار داشتند، آنچه را در آسمان رؤیاهای خود و در میان آیات ستارگان بر او مکشوف شد توصیف نمود: این «علامت عظیم» (۱: ۱۲) همانا تصویر نمادین زنی بود که نمایانگر کلیسا بود و در مقابل آن «علامتی دیگر» قرار داشت (۳: ۱۲) که همانا ازدهای شیطان بود و در نهایت مغلوب کلیسا می‌شد. کلیسا نیز به عنوان جانشین دختر صهیون که مسیح را به دنیا آورد (۵: ۱۲)، همچون قوم اسرائیل در بیابان به بوته آزمایش گذاشته شد (۶: ۱۲، ۱۴؛ ر. ک خروج ۱۹: ۴؛ تث ۱۱: ۳۲؛ اش ۴۰: ۳۱). اما در این بیابان از منّا تغذیه می‌نمود - خوراکی که تنها محض ایمان قابل دریافت بود (مکا ۱۲: ۶؛ ر. ک ۲: ۱۷؛ یو ۶: ۳۴- ۳۵ و ۴۷- ۵۱). بدین ترتیب این زن که همانا کلیسا باشد، ابنای بشر را بر آن داشت تا با پرستیدن یگانه خدای حقیقی، به حیات جاودان دسترسی یابند (مکا ۲۲: ۱- ۳).

۴- علائم و نشانه‌های زمان آخر. در مقایسه با مطالب فراوانی که در آیین یهود در مورد زمان آخر نوشته می‌شد تا کنجکاوی را که در این زمینه وجود داشت فرو نشانند، رویکرد هوشیارانه عهد جدید در رابطه با این موضوع کاملاً قابل توجه و حائز اهمیت است. البته در عهد جدید هم همان زبان مکاشفه‌ای متون یهودی را شاهدیم منتهی آنچه در مورد وقایع زمان‌های آخر نگاشته می‌شود تماماً تحت الشعاع سلسله وقایعی است که در پی مرگ و قیام مسیح و در نتیجه آن رخ می‌دهد. درست است که در عهد جدید می‌خوانیم که در «ایام آخر» شیادان و انبیای کذب‌ه‌ای که می‌کوشند از کار رسولان حقیقی تقلید کنند دست به انجام «آیات و عجایب دروغ» خواهند زد (۲- تسا ۲: ۹؛ مت ۲۴: ۲۴) و باز درست است که آنچه در مورد وقایع زمان‌های آخر در عهد جدید نوشته می‌شود، و به طور مثال در انجیل متی از «نشانه‌های آمدن عیسی و انقضای عالم» سخن به میان می‌آید (۳: ۲۴) کماکان در قالب زبان علائم و نشانه‌های کیهانی بیان می‌گردد (۲۹: ۲۴ و ۳۰؛ لو ۲۱: ۲۵)، اما تمام این علائم

در نهایت جای خود را به آن اصلی ترین نشانه یعنی «پسر انسان» می دهند (مت ۲۴: ۳۰) و واقعیت ظفر و پیروزی نهایی او را اعلام می دارند.

ر.ک: مصائب: ۲ - عطایای الهی: الف) ۱ - ختنه: عهد عتیق ۱ و ۲ - صلیب: الف) ۴ - رؤیا: عهد عتیق - نماد/نمونه - ایمان - معجزه - راز - نام: عهد عتیق ۱ - مثل: الف) ۱ - پنطیکاست: ب) ۲ - حضور خدا: عهد عتیق ب) - نبی: عهد عتیق ب) ۲، د) ۴ - قیام / رستاخیز: عهد جدید الف) ۱ - مکاشفه: عهد عتیق ب)؛ عهد جدید الف) ۳ - سبت: عهد جدید ۲ - دیدن: عهد عتیق ب)؛ عهد جدید الف) ۲ - بیماری/شفا: عهد جدید الف) ۲، ب) ۱ - ستارگان: ۲ - معبد - زن: عهد جدید ۳ - پرستش: عهد عتیق ب). PT

اراده خدا

مضمون اصلی اراده خدا و نقشه او یکی است. پولس رسول وقتی می گوید «خدا می خواهد جمیع مردم نجات یابند» (۱- تیمو ۲: ۴)، در واقع نبوت ها و تعالیم مسیح را در یک جمله خلاصه می کند. بنابراین تمام جلوه های تاریخی اراده الهی بر حسب یک طرح کلی در نقشه ای خردمندانه با یکدیگر هماهنگ و در ارتباط می باشند. با این حال هر یک از این جلوه های تاریخی به واقعه ای خاص مربوط می گردد، و انسان نیز هنگامی که در دعا می گوید «باشد که اراده تو کرده شود!» در واقع بر تسلط خدا بر واقعه ای خاص صحه می گذارد. بدین ترتیب آنچه تا به حال در طول تاریخ رخ داده است جملگی نقشه خدا را فاش می سازد چرا که خدا تمام وقایع و امور را از قبل از بنیاد عالم مقرر داشته است. همزمان، انسان با تسلیم شدن در برابر اراده خدا با اطمینان خاطر به مصاف آینده می رود چرا که می داند آینده در دست خداست.

انسان از آن جا که از ندای وجدان بهره دارد و دارای اراده آزاد می باشد، اراده خدا در مورد او به شکلی ویژه مصداق می یابد. اراده خدا در مورد انسان به معنای قضا و قدر اجتناب ناپذیر نیست بلکه در واقع دعوت فرمان یا خواسته ای است که خدا از او دارد. «شریعت» الهی آنچه را که خدا از انسان انتظار دارد به بهترین وجه بیان می کند. اما این شریعت از آن جا که خود نهادی بیش نیست کیفیتی ساکن و ایستا دارد. برای آن که انسان بدان پاسخ گوید و میان او و خدا رابطه ای دو طرفه ایجاد شود به کوششی نیاز است تا به

عمق آن اراده شخصی که پیوسته در این شریعت واقعیتی است حاضر، پی برده شود. از این دیدگاه می توان گفت اراده خدا بسیار شبیه کلام اوست بدین معنا که هم عمل است و هم سخن. اراده خدا در این مفهوم با نقشه او که اراده خدا را در قالب طرحی کلی خلاصه می کند و نیز با شریعت او که تعبیر عملی اراده خداست، تفاوت دارد.

با این حال، مراد این نیست که جلوه های مختلف اراده الهی یعنی انتخاب، دعوت، رهایی، وعده، مجازات و نجات را موشکافی کنیم بلکه مراد آن است که نشان دهیم که اراده خدا باید در همان حال که در آسمان کرده می شود این جا بر روی زمین نیز انجام شود (مت ۱۰: ۶). اراده نجات بخش خدا مؤثر و راه گشاست. خدا به هیچ وجه قصد نابودی یا جایگزین ساختن اراده انسان را ندارد بلکه می خواهد اراده او را به کمال برساند و برای نیل به این مقصود باید بر شرارت انسان غلبه یافته اراده وی را با اراده خود هماهنگ نماید.

عهد عتیق

اراده آفریدگار از همان آغاز به دو شکل بر آدم نمایان می گردد: نخست به صورت برکتی سخاوتمندانه از جانب خدا که با تسلط وی بر جمیع حیوانات و حضور مونس کامل در کنارش همراه است. دوم، در قالب اعمال محدودیتی در خصوص آزادی انسانی وی: «نباید از ... بخوری». (پید ۲: ۱۷). حال مشکل آغاز می شود: آدم به جای آن که این منع را آزمایش آموزنده ای بداند که هدف از آن تقویت وابستگی او به خداست. وابستگی که ضامن آزادی واقعی اوست. آن را ناشی از اراده ای می داند که به برتری او حسادت دارد و از این رو از فرمان خدا سرپیچی می کند (پید ۳: ۵-۷). هنگامی که خدا بار دیگر با آدم به گفتگو می پردازد (۳: ۹)، اراده الهی در قالب نفرین مار نمایان می شود (۳: ۱۴) زن و مرد مجازات الهی را پیش رو دارند که البته وعده پیروزی نهایی (۳: ۱۵-۱۹) روزنه امیدی بر وضعیت ایشان می گشاید. بنابراین اراده خدا در عهد عتیق چنین ویژگی دارد.

الف) خدا اراده اش را آشکار می سازد

خدا پس از این واقعه دیگر اراده اش را به طور مستقیم و جهان شمول بر انسان گناهکار آشکار نمی سازد بلکه اراده او از طریق تاریخ و نیز عطیه شریعت الهی تنها به قومی برگزیده منتقل می شود.

۱- اراده خدا در تاریخ. قوم اسرائیل نخست از طریق کارها و اعمال یهوه به اراده زیبا و

پر رحمت خدا پی می برد. یهوه تصمیم دارد این قوم را از اسارت مصر برهاند (خروج ۳: ۸)، و آن را بر فراز بال‌های عقاب‌ها بالا برد (خروج ۱۹: ۴)، زیرا که او را پسند آمده است که اسرائیل را قوم خاص خود سازد (۱- سمو ۱۲: ۲۲). پس از دوران امتحان تبعید، خدا اراده می‌کند اورشلیم را بازسازی نموده معبد را از نو بسازد و در این راه حتی از کمک بت‌پرستان نیز استفاده شود (اش ۲۸: ۴۲). از این رو اسرائیل باید به این واقعیت پی ببرد که خواست و اراده خدا نه مرگ بلکه حیات و زندگی است (حزق ۱۸: ۳۲)، نه فلاکت و بدبختی، که آرامش و صلح است (ار ۱۱: ۲۹). اراده‌ای این چنین ماهیتی جز محبت ندارد.

به همین ترتیب بخشش شریعت نیز نشانه محبت خداست چرا که از طریق آن اسرائیل در می‌یابد که کلام - یعنی بیان اراده خدا - پیوسته «بسیار نزدیک تو است و در دهان و دل تو است تا آن را به جای آوری» (تث ۱۴: ۳۰). سرایندگان مزامیر تجربه ارتباط با اراده الهی را که مایه شور و شعفی وصف ناپذیر است در قالب سرودها بیان می‌کنند (مز ۱: ۲). در ادبیات بعد از تبعید، طوبیاس را می‌بینیم که به توسط «اراده خدا» برکت یافته است (طو ۱۸: ۱۲) و در مزامیر نیز به این دعای پرشور برمی‌خوریم «مرا تعلیم ده تا اراده تو را به جای آورم» (مز ۱۴۳: ۱۰).

۲- **اراده خدا در متون الهامی.** انبیاء، حکیمان و سرایندگان مزامیر جملگی جایگاه والای اراده الهی را احساس می‌کنند و هر یک به نوعی آن را تکریم کرده بر اهمیت آن تأکید می‌گذارند.

a **استقلال عمل بی چون و چرای اراده الهی.** «خدا تصمیم می‌گیرد. کیست که او را از تصمیمش برگرداند؟ آنچه دل او می‌خواهد به عمل می‌آورد» (ایوب ۲۳: ۱۳). کلامی که او به این جهان می‌فرستد «هر چه بخواهد انجام می‌دهد» (اش ۵۵: ۱۱)، ولو آن که موضوع هلاکت و نابودی در میان باشد (۲۳: ۱۰). خدا از اراده خود تبعیت نمی‌کند نه از مشورت‌های انسان (۱۳: ۴۰). بیاناتی از این دست بارها و بارها در کتاب مقدس تکرار می‌شود و نمایانگر قادر مطلق بودن خدا و نیز استقلال رأی مطلق اوست. او به عنوان آفریدگار هستی بر جمیع قدرت‌های آسمان و زمین تسلط دارد و نیروهای طبیعت نیز همگی تحت اختیار او می‌باشند (مز ۱۳۵: ۶؛ ایوب ۳۷: ۱۲؛ بنسی ۴۳: ۱۳-۱۷). او که بر صنعت دست خود احاطه تام دارد حتی نبض آدم را نیز کنترل می‌کند (امث ۲۱: ۱) و پادشاهی را به هر که بخواهد اعطا می‌نماید (دان ۴: ۱۴، ۲۲، ۲۹). هر که را بخواهد سرافراز می‌کند و هر کس را که اراده نماید فروتن و خوار می‌سازد (طو ۴: ۱۹). انسان در برابر این استقلال عمل بی چون و چرا که گاه خودسرانه

می نماید (حزق ۱۸: ۲۵)، ممکن است به فکر طغیان و سرکشی بیفتد - چنان که در مورد آدم می بینیم. در این صورت کتاب مقدس با ذکر نمونه سنتی کوزه گری که کوزه اش را به هر شکل که بخواهد می سازد، وابستگی بنیادین انسان را به خالق به او یادآور می شود. «کیست که در برابر اراده خدا مقاومت نماید؟ تو کیستی ای انسان که با خدا معارضه کنی؟» (روم ۹: ۱۹-۲۱؛ ر. ک. ار ۱۸: ۱-۶؛ ۹: ۴۵؛ بنسی ۱۳۳۳؛ حک ۱۲: ۱۲) مخلوق باید تمام جلوه های اراده خالقش را با فروتنی و خاضعانه ستایش نماید.

b حکمت نهفته در اراده الهی. ستایش سر اراده خدا به معنای از کف دادن عقل و فهم نیست بلکه بدان معناست که به عدالت خدا ایمان داشته بر شناخت هدف، نقشه و حکمتی که در اجرای اراده او نهفته است توکل نماییم. درک و فهم انسان هیچگاه قادر به شناخت اراده خدا نخواهد بود (حک ۹: ۱۳). فقط کسی که از خدا حکمت الهی را طلب می کند خواهد توانست به یاری این عطیه الهی اراده او را درک نماید. (۱۷: ۹) و آنگاه خواهید فهمید که «نقشه خدا و تدابیر قلب او تا ابد آباد باقی است» (مز ۳۳: ۱۱) و با نقشه و تدابیر انسان به کلی متفاوت می باشد (امت ۲۱: ۱۹).

c اراده نیکو. در این جا از اراده خدا به عنوان آنچه نیکو، پسندیده و توأم با فیض و محبت است یاد می شود. در زبان عبری و نیز در بسیاری زبان های دیگر (نظیر زبان ایتالیایی) «خواستن و اراده کردن یک شخص» به معنای دوست داشتن اوست. به همین خاطر است که خدا «بنده اش» (اش ۴۲: ۱)، «قومش» (مز ۴۴: ۴) و «عادلان» (مز ۲۲: ۹) را «اراده می فرماید». او برای قوم برگزیده خود رحمت، بخشش و نیکویی را دوست می دارد یعنی اینها را برای قومش اراده می کند (هو ۶: ۶؛ میک ۸: ۶؛ ار ۲۳: ۹؛ اش ۵۸: ۵ و ۶۵ و ۷).

ب) اراده خدا در تضاد با نافرمانی انسان

اراده زیبا و پرمحبت خدا با اراده گناه آلود انسان در تضاد است. سرگذشت آدم بارها و بارها در کتاب مقدس تکرار می شود. به عنوان مثال به آنچه عاموس نبی می گوید توجه کنید: اراده خدا مبنی بر برکت اسرائیل به سبب بی ایمانی و نافرمانی این قوم به اراده الهی مبنی بر مجازات قوم اسرائیل بدل می شود (به عنوان مثال در عاموس ۳: ۱، ۶... و این بهایی است که قوم اسرائیل باید به سبب منتخب بودنش بپردازد (۲: ۳). اگر انسان خداوند

و آفریدگار خود را شناسد (۴:۶-۱۱) به راستی مستوجب سزای نهایی است (۴:۱۲). او مزد سنگدلی خود را دریافت خواهد کرد. با این حال اراده خدا مبنی بر مجازات انسان با سنگدلی و بی رحمی همراه نیست چرا که او همواره آماده است از تصمیمش «منصرف گردد» و اراده اش را تغییر دهد (ار ۱:۱۸-۱۲؛ حزق ۱۸؛ ر. ک خروج ۳۲:۱۴؛ یون ۳:۹-۱۰)، مانند هنگامی که می گوید لا اقل «برخی» نجات خواهند یافت و هلاک نخواهند شد (اش ۶:۱۳، ۱۰:۲۱). او از دیدن «فرد گنهکاری که از رفتار خود بازگشت نموده زنده ماند» (حزق ۱۸:۲۳) شادمان می شود.

با وجود این تا زمانی که خدا خود عنان زندگی فرد گنهکار را به دست نگیرد، اراده اش جز نیتی بی تأثیر نخواهد بود. شیوه کار او این است که اراده زوجه بی وفایش را از درون متحول ساخته متوجه خود نماید (هو ۲:۱۶) و به اسرائیل قلبی نو بخشیده این همسر بی وفا را وادار به پیروی از اراده خود سازد (حزق ۳۶:۲۶-۲۷؛ ر. ک ار ۳۱:۳۳). از این رو «خادمی» را برمیگزیند و هر صبحگاه گوش هایش را می گشاید (اش ۵:۵۰) تا او را قادر به اطاعت از اراده خود سازد (مز ۴۰:۸-۹). به واسطه آن خادم، «اراده نیکوی یهوه انجام خواهد شد» (اش ۵۳:۱۰). با این حال وسیله اعمال نفوذ این اراده الهی نه زور و خشونت، که مهر و محبت است. عاشق، عروس خود را تا خودش نخواهد بیدار نمی کند (غزل ۲:۷، ۳:۵، ۴:۸) اما آنگاه که قصد بازگشت به سوی داماد را داشته باشد (هو ۲:۱۷-۱۸) این شایستگی را می باید که توسط خود خدا فرا خوانده شود: «سرور من در اوست» (اش ۴:۶۲).

عهد جدید

در همان ابتدای عهد جدید، مریم این دست پرورده خداوند را می بینیم که پر از فیض، اراده الهی را با فروتنی می پذیرد و خاضعانه از آن اطاعت می کند (لو ۱:۲۸، ۳۸). و عیسی نیز که از ازل عادل بوده است به این دنیا می آید «تا اراده خدا را انجام دهد» (عبر ۱۰:۷، ۹). عیسی بسیار بیشتر از داود «مرغوب دل خداست و به تمامی اراده او عمل می کند» (اع ۱۳:۲۲).

الف) مسیح و اراده خدا

۱. عیسی اراده و خواست پدر را آشکار می سازد. عیسی برخلاف رفتار زنده فریسیان که مدام می خواستند خدا را شخصیتی محدود و غیر قابل دسترسی جلوه دهند اعلام می دارد

که خدا عطایا و بخشش هایش را به رایگان و کاملاً آزادانه در اختیار انسان قرار می دهد. این بخشش بزرگوارانه خدا را به ویژه در مثل کارفرما و تاکستان ملاحظه می کنیم: «می خواهم بدین آخری هم مثل تو دهم. آیا مرا جایز نیست که با مال خود آنچه خواهم بکنم؟ آیا نیکویی من موجب حسادت توست؟» (مت ۱۴:۲۰-۱۵). به همین ترتیب اراده نیکوی خدا آن است که مکاشفات مربوط به مسیح را بر کودکان فاش سازد (۱۱:۲۵) و عطای ملکوت را به گله کوچک خود ارزانی دارد (لو ۱۲:۳۲). تنها کسانی اجازه ورود به این ملکوت را دارند که اراده او را به جا می آورند (مت ۷:۲۱) زیرا که تنها آنان جزو خانواده او محسوب می شوند (مت ۵۰:۱۲).

۲- عیسی اراده پدرش را به جا می آورد. عیسی در چهارمین انجیل یعنی در انجیل یوحنا در مورد اراده پدرش سخن نمی گوید (برخلاف آنچه در انجیل متی می بینیم) بلکه از اراده «او که مرا فرستاد»، یعنی اراده خدایی که به جا آوردن آن همانا موضوع مأموریت این جهانی اوست سخن می راند. این اراده در حکم خوراک عیسی است (یو ۴:۳۴)، تنها خواسته عیسی آن است که این اراده را به جا آورد (۵:۳۰). زیرا که او همیشه کاری را می کند که مورد پسند خدایی است که او را فرستاد (۸:۲۹). اراده پدر این است که مسیح به هر که نزد او آید حیات جاودان و قیامت از مردگان عطا نماید (۶:۳۸-۴۰). این اراده گرچه در قالب یک «فرمان» بر عیسی ظاهر می شود (۱۰:۱۸) اما عیسی این فرمان را نشانه آن می داند که «پدر او را دوست دارد» (۱۰:۱۷) به طوری که اطاعت پسر از پدر در واقع مشارکت اراده او در اراده پدر است (۱۵:۱۰).

پیروی کامل عیسی از اراده الهی نه تنها با اعتراف دردناکی که او - آن طور که در انجیل می خوانیم - در باغ جتسیمانی به حضور خدا می آورد مغایرت ندارد بلکه روشنگر آن نیز هست. ظاهر امر چنین می نماید که اراده عیسی یعنی «خواسته من» با اراده پدر یعنی «خواسته تو» در تعارض است (مر ۱۴:۳۶) اما دعای مصرانه و پرشوری که نزد خدا می کند: «نه خواست من بلکه اراده تو انجام شود» (لو ۲۲:۴۲) این تضاد ظاهری را روشن می سازد. مسیح از آن پس حتی در لحظاتی که می اندیشد پدر ظاهراً او را ترک کرده است خود را «یگانه محبوب او» احساس می کند (مت ۲۷:۴۳ = مر ۲۲:۹). او گرچه در طول مدت زندگانی این جهانی اش به خواسته خود مبنی بر جمع آوری فرزندان اورشلیم (مت ۲۳:۳۷) دست نیافت اما به واسطه اراده اش مبنی بر فدا کردن جان خود، بر این زمین آتشی برافروخت (لو ۱۲:۴۹).

ب) «اراده تو کرده شود»

از آن جایی که در عیسی اراده خدا همان طور که در آسمان است بر زمین نیز کرده می شود، فرد مسیحی می تواند مطمئن باشد که خدا «دعای خداوند» را می شنود و اجابت می فرماید (مت ۱۰: ۶). حال بر پیروان واقعی مسیح است که این اراده را تشخیص داده آن را به جا آورند.

۱- تشخیص اراده خدا. «تشخیص» و «انجام» اراده خدا لازم و ملزوم یکدیگرند. تشخیص دادن تعالیم عیسی مستلزم آن است که شخص اراده خدا را به جا آورد (یو ۱۷: ۷)؛ اما در عین حال لازم است که دقیقاً همان احکام خدا را در عیسی و فرامین او ببینیم (یو ۱۴: ۲۳-۲۴). راز رویارویی دو اراده، یعنی اراده خدا و اراده گناه آلود انسان نیز در همین واقعیت نهفته است. کسی نمی تواند نزد عیسی رود مگر آن که نخست پدر او را «جذب کرده باشد» (یو ۶: ۴۴). جاذبه ای که در واژه یونانی هم به معنای «کشش» است و هم به مفهوم «آنچه جذاب و خواستنی می باشد» (به همین دلیل است که آگوستین قدیس می گوید «خدا از خود من به من نزدیک تر است»). برای تمیز دادن اراده خدا دانستن شریعت او کافی نیست (روم ۲: ۱۸)، بلکه لازم است از عیسی نیز پیروی نماییم - امری که تنها از طریق روح القدس که از سوی عیسی نازل می شود میسر می باشد (یو ۱۴: ۲۶).

انسان آنگاه که قوه تشخیص را از روح القدس دریافت می دارد «درمی یابد که اراده نیکوی پسندیده کامل خدا چیست» (روم ۱۲: ۲). تأثیر این قدرت تشخیص تنها به وقایع زندگی روزمره فرد ایماندار محدود نمی باشد بلکه او را قادر می سازد که «از کمال معرفت اراده خدا در هر حکمت و فهم روحانی پر شود». (کول ۱: ۹)، چنین زندگی است که مورد پسند خدا واقع می گردد (۱: ۱۰؛ ر. ک افس ۵: ۱۷). در آن صورت تمام دعاها و فرد ایماندار «برحسب اراده او» خواهد بود (۱- یو ۵: ۱۴) و اصطلاح عامیانه «انشاء الله» (اگر خدا بخواهد) معنا و مفهومی کاملاً تازه می یابد (اع ۱۸: ۲۱؛ ۱- قرن ۴: ۱۹؛ یع ۴: ۱۵) زیرا از این پس تمام وقایع و امور پیرامون به عنوان جلوه ای از «سر اراده خدا» (افس ۱: ۳-۱۴) نمودار می گردند.

۲- انجام دادن اراده خدا. چه فایده دارد که غلام خواسته ارباب خود را بداند اگر درصدد انجام آن برنیاید (لو ۱۲: ۴۷؛ مت ۷: ۲۱، ۲۱: ۳۱)؟ در واقع همین «انجام دادن» است که زندگی فرد مسیحی (عبر ۱۳: ۲۱) را از زندگی فرد بی ایمان که شهوات و هوی و هوس های انسانی بر آن حاکم است (۱- پطر ۳: ۱۷) متمایز می سازد. اراده دقیق و مشخص خدا برای تک اک ما این است که افرادی مقدس (۱- تس ۴: ۳)، شکرگزار (۱۸: ۵) و صبور

(۱-ط ۱۷:۳) باشیم و زندگی نیکویی داشته باشیم (۲:۱۵). انجام اراده خدا کاری غیرممکن نیست زیرا «خدا است که در ما برحسب رضامندی خود، هم اراده و هم فعل را به عمل ایجاد می کند» (فی ۲:۱۳). در این صورت اراده انسان با اراده خدا یکی می گردد و فیض و آزادی در هماهنگی کامل به سر می برند.

ر.ک: اقتدار: عهد عتیق الف) - دعوت: وجدان ۲ - برگزیدگی - خدا - نیک و بد: الف) ۳ و ۴ - سنگدلی: الف) ۲ - شریعت - آزادی / رهایی: الف) - اطاعت - نقشه خدا - تقدیر/مقرر داشتن - وعده ها: ب) ۲ - راه: الف) - کارها: عهد عتیق ب) ۱.

EJ & XLD

ازدواج

عهد عتیق

الف) ازدواج در طرح آفرینش

در پایان هر دو روایت آفرینش، به صحنه ای برمی خوریم که پایه و اساسی است برای برقراری ازدواج. در متن یهویست (پید ۲)، قصد الهی به صراحت مشخص شده است: «خوب نیست که آدم تنها باشد پس برایش معاونی موافق وی بسازم» (۲:۱۸). «و خداوند خدا هر حیوان صحرا و هر پرنده آسمان را از زمین بسرشت و نزد آدم آورد که ببیند تا چه نام خواهد نهاد و آنچه آدم هر ذی حیات را خواند همان نام او شد. پس آدم همه بهایم و پرندگان آسمان و همه حیوانات صحرا را نام نهاد لیکن برای آدمی معاونی موافق وی یافت نشد» (۲:۱۹-۲۰). انسانی که برتر از همه حیوانات است قادر به یافتن یار و یآوری برای خود نیست، مگر: «کسی که گوشتی از گوشت وی و استخوانی از استخوان وی باشد» (۲:۲۱-۲۳). خدا چنین کسی را برای وی آفرید. «از این سبب مرد پدر و مادر خود را ترک گفته به زن خویش خواهد پیوست و یک تن خواهند بود» (۲:۲۴). بدین ترتیب مفهوم امور جنسی اتحاد دو نفر در جسم می باشد که خدا آنها را برای همیاری در محبت دو جانبه ای فرا می خواند. امور جنسی در کمال اولیه آفرینش، از هر گونه احساس شرم به دور بود (۲:۲۵)، اما این حالت پس از ارتکاب گناه تبدیل به چشمة آشفتگی شد (۳:۷). پس از آن وسوسه های شدید و شهوانی بر زندگی زوج بشری مستولی گشت (۳:۱۶). اما با این وجود باروری برای «مادر جمیع زندگان» (۳:۲۰) یک موهبت ثابت الهی ماند (۴:۱ و ۲۵ و ۲۶). روایت کهنانتی مربوط به این رویداد (پید ۱) حاوی عوامل هیجان انگیز کمتری می باشد. انسانی که «شبی» خدا آفریده شد (۱:۲۶-۲۷) تا بر تمامی زمین حکمروایی نموده و کثیر شود، در واقع به صورت نر و ماده آفریده شد، همانند همه مخلوقات (پید ۱:۳۱). چنین بود

آن کمال مطلوب زندگی زناشویی که خدا قبل از آن که گناه بشر را آلوده سازد مقرر کرده بود.

ب) ازدواج در میان قوم خدا

هنگامی که خدا در زمان موسی با اعطای شریعت، پرورش امت خود را به عهده گرفت، ازدواج دیگر در سطح مطلوب اولیه که قبلاً به آن اشاره شد نبود. شریعت تا حدی متناسب با سنگدلی افراد اجرا می شد (مت ۱۹: ۸). باروری بالاترین و مهمترین ارزش ها محسوب می شد و سایر ارزش ها را تحت الشعاع قرار می داد. اما به غیر از این نکته تضمین شده، رسم ازدواج در میان قوم خدا با این که شامل آداب و رسوم سنتی و کهن بود، لیکن با آن ازدواج نخستین که در باب های اول و دوم کتاب پیدایش به آن اشاره شده است، تفاوت بسیار داشت.

۱- عشق در زندگی زناشویی و قید و بندهای اجتماعی. روحیه برتری نفع جامعه بر نفع فرد و تحمیل شدن قوانین و خواسته های جامعه بر فرد، در متون باستانی کتاب مقدس قویاً مشخص است. والدین بدون نظرخواهی از فرزندان خود، ترتیب ازدواج آنها را می دادند (پید ۲: ۲۴-۴، ۲۳: ۲۹؛ طو ۶: ۱۳). علاوه بر این، ازدواج میان برخی از بستگان (لاو ۱۸: ۶-۱۹) و همچنین با فردی خارج از قوم (تث ۷: ۱-۳؛ عز ۹) برای امت یهود ممنوع بود. بعضی پیوندها به خاطر ادامه نسل الزامی بود. مثلاً بیوه ای که فرزند نداشت می بایست با نزدیکترین خویشاوند خود ازدواج می کرد (تث ۲۵: ۵-۱۰؛ پید ۳۸: ۱۳-۱۵؛ روت ۲: ۲۰). با وجود تمام این ظواهر محدود کننده، عشق همچنان زنده و فعال بود. گاه قلب درمانده ای زیر بار ازدواج تحمیلی می رفت (پید ۲۴: ۶۲-۶۷). برخی اوقات ازدواج از روی تمایل دو طرف انجام می گرفت (پید ۲۹: ۱۵-۲۰؛ ۱- سمو ۱۸: ۲۰-۲۶، ۲۵: ۴۰-۴۲). و حتی در بعضی موارد، ازدواج برخلاف میل والدین صورت می گرفت (پید ۲۶: ۳۴-۳۵؛ داور ۱۴: ۱-۱۰). ازدواج های همراه با عشق عمیق نیز منعقد می شد (۱- سمو ۸: ۸). افرادی نیز بودند که حتی پس از مرگ همسران خود به آنها وفادار باقی می ماندند (یهودیت ۲۲: ۱۶). با وجود مهریه ای که خانواده دختر دریافت می کرد (پید ۳۴: ۱۲؛ خروج ۲۲: ۱۵ و ۱۶) و با وجود این که شوهر در مقام ارباب یا صاحب قرار می گرفت (بعل)، زن تنها به عنوان یک کالای مورد خرید و فروش تلقی نمی شد. به نظر می رسد که دختر قابلیت آن را داشت که مسئولیت ها را به عهده گرفته و فعالانه در موفقیت ازدواج سهیم باشد و نقشی را در حسن شهرت شوهر خود عهده دار شود (امث ۳۱: ۱۰-۳۱). در غزل غزل های

سلیمان عشق دو نفر عاشق و معشوق آزاد به شکل گفتگویی پراحساس و بدون قید و بند بیان شده است. اگر چه این گفتگو، محاوره‌ای، استعاری و مربوط به محبت و عشق خدا نسبت به قوم خود است، اما این کتاب عشق را با کلماتی بیان می‌نماید که نشانگر عشق و احساسات انسانی در آن زمان است (غزل ۱: ۱۲-۱۷، ۴: ۶-۸: ۴).

۲. تعدد زوجات و تك زوجی. کمال مطلوب باروری و علاقه به داشتن خانواده‌ای قدرتمند، انسان را بر آن می‌داشت که آرزوی آوردن فرزندان زیاد نماید (داور ۸: ۳۰؛ ۸: ۱۲؛ ۲-پاد ۱۰: ۱).

این امر طبیعتاً به رواج تعدد زوجات منتهی می‌شد. مفسر یهویست که خانواده تک زوجی را ایده آل می‌داند تعدد زوجات را ننگ شمرده (پید ۲: ۱۸-۲۴) و ریشه آن را به لمک بربری نسبت می‌دهد (پید ۴: ۱۹). با این وجود رسم گرفتن دوزن (۱-سمو ۱: ۲؛ ر.ک. تث ۱۵: ۲۱) یا صیغه و کنیز در سراسر کتاب مقدس آشکارا دیده می‌شود (پید ۲: ۱۶، ۳: ۳۰؛ خروج ۷: ۲۱-۱۱؛ داور ۱۹: ۱؛ تث ۲۱: ۱۰-۱۴). پادشاهان تعدد زوجات را به خاطر عشق و همچنین به دلایل سیاسی اختیار می‌کردند (۲-سمو ۱۱: ۲-۴؛ ۱-پاد ۳: ۱). در نتیجه این گونه ازدواج‌ها، کم کم حریم‌سرای بزرگی به وجود آمد (۱-پاد ۳: ۱۱؛ ۲-توا ۱۳: ۲۱) که در آنها عشق حقیقی ناممکن بود (استر ۲: ۱۲-۱۷).

با این وجود عشق واقعی و منحصر به فرد به هیچ وجه غیر ممکن نبود نمونه‌هایی از آن عبارتند از اسحاق (پید ۲۵: ۱۹-۲۸)، یوسف (پید ۴۱: ۵۰)، یهودیه بنت مراری (یهودیت ۸: ۲-۸)، طوبیا و طوبیاس (طو ۵: ۱۱-۱۵) و نیز حزقیال (حزق ۲۴: ۱۵-۱۸) و ایوب (ایوب ۲: ۹ و ۱۰). کتاب‌هایی که در باب حکمت نوشته شده شادی و رنج خانواده‌های تک زوجی را یادآور می‌شوند (امث ۵: ۱۵-۲۰، ۲۲: ۱۸، ۱۳: ۱۹؛ جا ۹: ۹؛ بنسی ۲۵: ۱۳-۱۸: ۲۶). در غزل غزل‌های سلیمان از عشقی صحبت می‌شود که به وضوح تنها در میان دو فرد برقرار است. تمام آنچه در بالا گفته شد حاکی از یک تکامل واقعی اخلاق و رسوم می‌باشد. بنابراین در زمان عهد جدید، تک زوجی رسم معمول ازدواج در قوم یهود بود.

۳. ثبات ازدواج و وفاداری همسران. بار دیگر، اندیشه اولاد فراوان باعث شد که امر طلاق به دلیل نازایی مرسوم شود ولی در هر حال امر تعدد زوجات حل این مشکل را امکان پذیر می‌نمود (پید ۱۶) اما شریعت با صحه گذاشتن بر امر طلاق، «معایب و نواقصی» از زن که مرد را مجاز به اقدام به طلاق می‌نماید توضیح نمی‌دهد (تث ۲۴: ۱ و ۲).

لیکن پس از تبعید، حکما وفاداری نسبت به «همسر دوران جوانی» (امث ۵: ۱۵-۱۹) و ثبات زندگی زناشویی را مورد تحسین قرار دادند (بنسی ۲۶: ۲۵-۲۷). ملاکی از طریق مقایسه عقد زناشویی با عهد یهوه و بنی اسرائیل، بر تنفر خدا از طلاق صحه گذاشت (ملا ۲: ۱۴-۱۶). مذهب یهود گرچه در راه تعیین مفهوم دقیق تری از ازدواج قدم برمی داشت، اما در زمان عهد جدید احتمال طلاق را هنوز قبول داشت. دانشمندان نیز موارد مجاز بودن طلاق را مورد بررسی قرار داده بودند (ر.ک مت ۱۹: ۳). رسم مربوط به وفاداری همسران (پید ۳۸: ۲۴) که بعداً به وسیله قانونی مکتوب تأیید شد (تث ۲۲: ۲۲؛ لاو ۲۰: ۱۰)، هر زن زناکار را همراه با شریک جرم وی به مرگ محکوم می کرد. اما هدف اصلی از منع زنا (خروج ۲۰: ۱۴) احترام گذاردن به حقوق شوهر بوده است، چه رسماً هیچ چیز مرد را از برقراری روابط با زن بی شوهر یا فواحش منع نمی کرده است و رسم تعدد زوجات چنین طرز رفتار مردان را بیشتر قابل قبول می ساخت. ولی همان طوری که کششی به سوی برقراری ازدواج تک زوجی بوجود آمده بود، در زمینه منع زنا نیز پیشرفت هایی حاصل شد یعنی زنا برای مردان نیز ممنوع گردید (ایوب ۳۱: ۹؛ بنسی ۵: ۹، ۸-۹، ۴۱: ۲۲-۲۴). عمل زنا در شرایط فوق شدیداً از طرف انبیا محکوم می شد (حزق ۱۸: ۶). در نتیجه عمل زنا برای عموم شدیداً تقبیح شد، حتی اگر فرد زناکار شخصیتی چون خود داود پادشاه می بود (۲- سمو ۱۲). علاوه بر این حکما مردان جوان را شدیداً از گرفتار شدن در دام فریب زنان منحرف برحذر می داشتند (امث ۵: ۱-۶، ۷: ۶-۲۷؛ بنسی ۹: ۲۶-۱۲) و بدین وسیله سعی می کردند خصلت وفاداری در امر زناشویی را در آنها پرورش دهند (امث ۵: ۱-۶).

۴- کمال مطلوب ازدواج از دیدگاه مذهب. گرچه ازدواج امری بود که در اولین مرحله از حقوق مدنی تابعیت می کرد و گرچه در متون باستانی، آئین مذهبی خاصی از ازدواج به چشم نمی خورد، قوم اسرائیل خوب می دانستند که خدا در انتخاب همسر همیشه راهنمای آنان است (پید ۲۴: ۴۲-۵۲). قوم یهود همچنین واقف بودند که خدا قوانینی را که تنظیم کننده ازدواج می باشد جزو عهد خود می داند (ر.ک لاو ۱۸). ده فرمان که اساس شریعت قوم یهود است تقدس ازدواج را تضمین می نماید (خروج ۲۰: ۱۴؛ ر.ک امث ۱۷: ۲). کتاب طوبیا که بعد از تبعید قوم اسرائیل به بابل نوشته شد، خانواده ای را که توسط خدا مهیا شده است به نحوی بسیار روحانی مجسم می نماید (طو ۳: ۱۶) این خانواده بر حسب ایمان و دعا تحت نظر خدا بنیان گذاری شده است (۷: ۱۱؛ ۸: ۴-۹). این خانواده همچنین بر پیروی از نمونه ای که در کتاب پیدایش تشریح شده (۸: ۶؛ ر.ک پید ۲: ۱۸)، بنا گشته است و بقای آن از راه تابعیت روزمره از شریعت تضمین می شود (۱۴: ۱ و ۸-۱۳). هنگامی که قوانین مربوط به

ازدواج به این سطح از پیشرفت رسید، ازدواج ایده آل از دیدگاه کتاب مقدس، از همه نواقصی که در قانون موسی به چشم می خورد مبرا شد.

عهد جدید

برداشت عهد جدید از ازدواج مبنی بر تناقضی است که در زندگی شخص عیسی به چشم می خورد: او که «از زنی زائیده شد» (پید ۴:۴؛ ر. ک لو ۱۱:۲۷) با طرز زندگی خود در ناصره (لو ۲:۵۱-۵۲)، زندگی خانوادگی را به همان ترتیبی که توسط تمام عهد عتیق آماده شده بود، تأیید نمود. اما از طرف دیگر او که از مادری باکره تولد یافت، خود نیز باکره زیست و از این راه به زندگی جدیدی که والاتر از زندگی زناشویی است شهادت داد.

الف) مسیح و ازدواج

۱- قانون جدید. عیسی با اشاره صریح به مرجعی کهن تر از شریعت موسی، یعنی نقشه آفریدگار طبق کتاب پیدایش بر خصوصیات مطلق ازدواج تأکید نموده و فسخ ناپذیری آن را اعلام نمود (مت ۱۹:۹-۱۰). خدا مرد و زن را به هم پیوند داد و در عین حال آنها را جهت وقف نوعی از زندگی که مافوق قدرتشان بود آزاد گذاشت. آنها در نظری «یک تن» هستند و حتی طلاق هم که به علت «سنگدلی» انسان قابل تحمل بود، نمی باید در ملکوت خدا که انسان در آن به کمال اولیه خود نائل می شود جایی داشته باشد. مورد استثنایی عمل «زنا» (مت ۱۹:۹) احتمالاً حقانیت طلاق را توجیه نمی کند (مر ۱۰:۱۱؛ لو ۱۸:۱۶؛ ۱-قرن ۷:۱۰-۱۱). اجازه طلاق به دلیل زنا بی شک مربوط به طرد کردن یک همسر نامشروع و یا به عنوان یک جدایی است که در نتیجه آن، دیگر احتمال ازدواج مجدد نخواهد بود. این امر بیانگر علت حیرت شاگردان در مورد سختگیری قانون جدید می باشد، آنها چنین می گفتند: «... اگر شوهر در مقابل زنش باید چنین وضعی داشته باشد، بهتر است که دیگر ازدواج نکند» (مت ۱۹:۱۰).

این گونه پافشاری در اجرای اصول به هیچ وجه مانع آن نمی شد که انسان های گناهکار مورد بخشش قرار گیرند. عیسی به دفعات با افراد زناکار و کسانی که نسبت به محبت ایده آل شرط وفاداری را بجا نمی آوردند روبه رو شد (لو ۷:۳۷؛ یو ۴:۱۸، ۵:۳-۵؛ ر. ک مت ۲۱:۳۱ و ۳۲). او از این گونه اشخاص استقبال می کرد نه به این دلیل که رفتارشان مورد تأیید وی بود بلکه به این سبب که مایل بود آنها را به سوی دگرگونی زندگی و بخششی راهنمایی کند که ارزش های ایده آل پایمال شده را از نو برجسته می ساخت (یو ۸:۱۱).

۲-راز مقدس ازدواج. عیسی به این امر قانع نبود که ازدواج را به کمال اولیه ای که گناه بشری آن را تیره و تار کرده بود باز گرداند، بلکه برای آن پایه جدیدی بنا نهاد که مفهوم مذهبی ازدواج را در ملکوت خدا تضمین می نماید. عیسی توسط عهد جدیدی که با خون خود بست، همسر کلیسای خویش گردید (مت ۲۶:۲۸). امر ازدواج برای تمام مسیحیان که بدنشان از هنگام تعمید (۱-قرن ۶:۱۹)، هیکل روح القدس می باشد، «در رابطه با مسیح و کلیسا راز عظیمی» است (افس ۵:۳۲). اطاعت کلیسا از مسیح و متقابلاً محبت نجات بخش مسیح به کلیسایی که او با تسلیم خود آن را رهایی بخشید، قانون زنده ای است که زن و شوهر باید سرمشق زندگی زناشویی خود قرار دهند زیرا فیض نجات مسیح در محبت آنها رخته نموده و آنها را به کمال می رساند (۵:۲۱-۳۳). امور جنسی بشر که تمایلات طبیعی آن باید با حکمت ارزیابی گردد، اکنون در چارچوب واقعیتی مقدس قرار می گیرد که آن را متبدل می سازد (۱-قرن ۷:۱-۶).

ب) ازدواج و بکارت

در کتاب پیدایش آمده است: «خوب نیست که آدم تنها باشد» (پید ۲:۱۸). در ملکوت خدا که عیسی آن را آغاز نمود، کمال مطلوب جدید بوجود آمد و آن این است که انسان ها به خاطر آن ملکوت به میل خود از ازدواج صرف نظر می نمایند: «عیسی به آنها گفت: همه نمی توانند این سخن را قبول کنند، مگر کسانی که استعداد آن را داشته باشند. بعضی ها طوری به دنیا آمده اند که اصلاً نمی توانند ازدواج کنند، عده ای هم به دست انسان مقطوع النسل شده اند و عده ای نیز به خاطر پادشاهی آسمانی از ازدواج خودداری می کنند. بنابراین هر کس قدرت اجرای این تعلیم را دارد آن را بپذیرد». (مت ۱۹:۱۱-۱۲). این است تناقضی که در بکارت مسیحی یافت می شود. در عهد قدیم به منظور تداوم نسل قوم خداوند، تولید مثل وظیفه اصلی انسان تلقی می شد اما در آخرت ازدواج منسوخ خواهد شد (مت ۲۲:۳۰). بین این دو زمان یعنی عهد قدیم و ظهور دوم مسیح، در کلیسا دو نوع زندگی در کنار هم وجود دارد، یکی زندگی زناشویی که راز مسیح و کلیسا آن را به کلی دگرگون ساخته است و دیگری که به عقیده پولس از آن یکی بهتر است، مجرد روحانی و وقف شده می باشد (۱-قرن ۷:۸ و ۲۵-۲۸). در این جا منظور کاستن ارزش ازدواج نیست، بلکه مقصود نمایاندن ارزش کامل راز ازدواج است که هر مسیحی از راه تعمید در آن شرکت می کند (۲-قرن ۱۱:۲). انسان تنها به خاطر تحصیل رضامندی خدا (۱-قرن ۷:۳۲-۳۵)، پیوند جدایی ناپذیری با وی برقرار می نماید تا شهادت دهد که جهان فعلی که ازدواج بدان

وابسته است به سوی پایان خود پیش می‌رود (۳۱:۷). آرزوی پولس که از این دیدگاه به امور فوق می‌نگرد چنین است: «از این پس حتی آنانی که زن دارند باید طوری زندگی کنند که گویا مجرد هستند» (۲۹:۷). بیوه زنان نیز نباید مجدداً ازدواج نمایند اما سرانجام تمام این امور به خدا بستگی دارد. دعوت‌های گوناگون در چارچوب بدن مسیح با یکدیگر ارتباط داشته و مکمل هم می‌باشند. در این زمینه همانند سایر زمینه‌ها: «... خداوند به هر کس استعداد خاصی داده است، به یکی، یک جور و به دیگری به نحوی دیگر». (۱- قرن ۷:۷: ر. ک مت ۱۱:۱۹).

ر. ک: آدم: ب) ۲- زنا: الف) ختنه: عهد عتیق الف) - پوشاک: الف) ۱- جسم: الف) ۲- دوست: ۳- باروری- مریم: ب) ۴- امور جنسی- همسر- نازایی- وحدت: الف) ج) بکارت- بیوه زنان: ۲- زن: عهد عتیق ۲: عهد جدید ۲. CW

استراحت و آرامی

حیات آدمی به تناوب مشقت است و آرامی، کار است و استراحت. زندگی کامل حاصل جمع اضداد است: تعقیب و تسخیر، جستجو و یافتن، میل و بهره‌مندی. در پی هر موفقیتی میل سیری ناپذیر به تلاش در جهت نیل به موفقیت‌های بیشتر نهفته است. کتاب «جامعه» به خوبی از این ضرب آهنگ حیات آگاه است اما این آمدن و رفتن را «بیهوده در پی باد دویدن» می‌داند (جا ۱-۲) و مرگ را ترجیح می‌دهد زیرا دور باطل با مرگ خاتمه می‌یابد: «آدمی را نه روز آرامی است و نه شب. انسان را از جستن آنچه یافت نشود چه فایده؟» (۸: ۱۶-۱۷). برای انسان بهتر است که تحت نظر خدا، زمان حال را دریابد و اندک خوشی‌های آن را مغتنم شمرد (۲: ۲۴، ۹: ۷-۱۰). کتاب مقدس در مجموع واقعیت تغییر را می‌پذیرد و از معنا و مفهوم آن به خوبی آگاه است. آنچه انسان به عنوان دو مبحث پیشرفت یا عقب ماندگی می‌شناسد، در نظر خدا خالص گشته به گونه‌ای هماهنگ به وحدت می‌رسند. آرامش و استراحت واقعی به معنای رخوت و انفعال نیست بلکه بر عکس تحقق کار و تلاش است که پیشاپیش راحتی آسمان را نوید می‌دهد.

الف) استراحت و کار

قوم اسرائیل از بدو تکوین موظف بود «روز سبت را مقدس شمرد» (خروج ۲۰: ۸) و می‌بایست حتی به وقت برداشت محصول یا دیگر اوقات کار و تلاش، یک روز را به عنوان روز استراحت وقف خداوند می‌کرد (۳۴: ۲۱). این دستور الهی دو دلیل عمده داشت:

۱- استراحت به عنوان سمبل آزادی. به موجب عهد و پیمان الهی میان خدا و قوم، حیوانات و غلامان هر دو می بایست پس از شش روز کار استراحت می کردند (۱۲:۲۳). انگیزه چنین فرمانی بی تردید مهربانی است؛ اما در کتاب تثنیه دلیل دیگری نیز در این مورد ذکر می گردد که مبتنی بر تاریخ است: اسرائیل باید با نگاه داشتن روز سبت، آزادی از قید کار اجباری در مصر را به یاد آورد (تث ۵:۱۵). بدین ترتیب استراحت، نمودی از رهایی قرار می گیرد.

۲- استراحت به عنوان سهیم شدن در استراحت خالق. بنا به سنت کهناتی، انسان با نگاه داشتن روز سبت در واقع از خدا که پس از آفریدن آسمان و زمین «از کار فارغ شد و در روز هفتم استراحت فرمود»، تقلید می کند. نگاه داشتن روز سبت، یهوه را به قومش پیوند می دهد (خروج ۳۱:۱۷؛ پید ۲:۲-۳) بنابراین روز سبت از آن رو مقدس است که خدا آن را تقدیس کرده است (ر. ک حزق ۲۰:۱۲). استراحت کردن همانا آشکار ساختن تصویر خداست که در نهاد آدمی می باشد. انسان نه تنها موجودی آزاد آفریده شده است، بلکه دعوت دارد فرزند خدا باشد.

۳- استراحت و جشن و پایکوبی. روز سبت صرفاً برای فارغ شدن از کار نیست بلکه در این روز باید با شور و اشتیاق به حمد و تسبیح خدای خالق و نجات دهنده پرداخت. روز سبت را باید روز «خوشی» نام نهاد زیرا کسی که حرمت این روز مقدس را نگاه می دارد «در یهوه لذت خواهد برد» (اش ۵۸:۱۳-۱۴). از طریق روز سبت می توان به راز خدا راه یافت. اما تنها با ظهور مسیح است که استراحت روز سبت با استراحت خدا یکی خواهد شد.

ب) به سوی استراحت و آرامش الهی

قوم اسرائیل از طریق دیگر نیز به کیفیت روحانی «استراحت» پی می برد؛ زیرا مضامین دیگری نیز با مضمون سبت در ارتباطند: مضامینی چون خواب، تنفس، و راحتی و آرامش پس از خطر یا رنج و مشقت. قوم اسرائیل به تدریج به این واقعیت پی می برد که تنها خدا قادر است پس از تجربیات تلخ سرگردانی، جنگ و تبعید، به قوم آرامش دهد.

۱- سرزمین موعود، نماد استراحت و آرامش الهی. اسرائیلیان از بردگی در مصر به سوی سرزمین آزادی گریختند. با این حال امیدشان به راحتی و استراحت تنها پس از فتحی طولانی تحقق یافت (داور ۱:۱۹، ۲۱؛ ر. ک یوشع ۲۱:۴۳-۴۴) و مدتها طول کشید تا سرانجام داود

«از جمیع دشمنانش آرامی یافت» (۲- سمو ۷:۱). حال سلیمان به هنگام وقف هیکل می تواند ندا در دهد: «متبارک باد یهوه که قوم خود اسرائیل را موافق هر آنچه وعده کرده بود، آرامی داده است» (۱- پاد ۸:۵۶). خدا در ایام «مرد آرامی» به اسرائیل «آرامش و سلامتی» خواهد بخشید (۱- توا ۲۲:۹). از این پس قوم می توانند «در امنیت و آرامش زیر درختان مو و انجیر خود زیست نمایند» (۱- پاد ۴:۲۰، ۵:۵). این آرامش، آرامشی زمینی است اما خود یهوه که تصمیم گرفته است در هیکل آرامی یابد، از آن محافظت می نماید و ضامن آن است (مز ۱۳۲:۱۴). او به کسانی که در پی اویند آرامی بخشیده است (۲- توا ۱۴:۶).

بدین ترتیب شرط برخورداری از استراحت و آرامش بر این زمین، وفاداری به عهد و پیمان الهی است. در غیر این صورت راحتی و آرامش بی درنگ جای خود را به گناه و سرکشی در برابر خدا می دهد (تث ۳۲:۱۵؛ نح ۹:۲۵-۲۸). برخلاف رهایی و نجات که در فضایی آرام و با توبه و ندامت حاصل می شود (اش ۳۰:۱۵)، احاز را شاهدیم که سخت از دشمنان یهوه در هراس است (۴و۲:۷) و خدا را با بی ایمانی خود «خسته می کند» (۱۳:۷) نتیجه آن که قوم سرانجام در تبعید سرگردان می گردند. با این حال پس از تحمل درد و رنج مجازات، بهتر از گذشته به این واقعیت پی می برند که نجات و رهایی ایشان فقط و فقط از جانب یهوه است (ار ۳۰:۱۰ و ۱۱). بدین ترتیب مجدداً به سوی آرامش گام برمی دارد (۲:۳۱) و شادمان گشته به پایکوبی و جشن و سرور می پردازد و از برکات الهی بهره مند می گردد (۱۲:۳۱-۱۳) چرا که شبان، گوسفندان خود را به مرتع های سرسبز رهبری می کند (حزق ۳۴:۱۲-۱۶؛ اش ۴۰:۱۰-۱۱). از این دیدگاه می توان گفت خدا قوم اسرائیل را به سرزمینی رهنمون می سازد که در آن جا آرام و قرار خواهند یافت - آرامشی الهی.

۲- گوشه ای از آرامش و استراحت مطلق. قوم اسرائیل حتی پیش از فرا رسیدن روز یهوه به انحاء گوناگون شادی استراحت و آرامش روحانی را کشف نموده بود. سراینده مزامیر از خدا می خواهد که در جفاها (مز ۵۵:۸)، آزمایشات (۱۲:۶۶) یا تلخکامی ها (۱۴:۳۹) به یاری او شتافته اجازه دهد «نفسی راحت کشد» یا «برای جسم خود آرام و قرار یابد» (۹:۱۶). او خود را به دستان شبانی می سپارد که او را به جانب آب های راحت هدایت خواهد نمود (۱:۲۳ و ۲ و ۳). این آرامش درونی را می توان با اجرای احکام شریعت به دست آورد چرا که راه نیکویی عاقبت به «صلح و آرامی» ختم می شود (ار ۱۶:۶). فقرا و درماندگان «خواهند خورد و به آرامی خواهند خوابید و ترساننده ای نخواهد بود» (صف ۱۳:۳). برعکس، شیران به دریایی متلاطم می مانند که آرام و قرار ندارد

(اش ۵۷:۲۰).

معشوق در کتاب جامعه با عشقی که همزمان جستن است و یافتن، تعقیب است و گریز، و بالاخره تمنای وصال است و تملک وجود، در اشتیاق نیمروز است تا سرگردانی اش با استراحت کامل پایان پذیرد (غزل ۷:۱). در واقع معشوق زمانی در آغوش عاشق خود را دلبزده عشق حس می کند (۶۵:۲) و زمانی دیگر نومیدانه در پی کسی است که می پنداشت دیگر تا ابد از آن اوست (۳:۱ و ۴:۲). درست است که از هم اکنون حضور عاشق خود را به گونه ای ملموس و واقعی حس می کند اما حاضر است تا لحظه مرگ در تب و تاب این بی قراری باقی ماند (۸:۶). حکمت نیز به مشتاقان خود وعده آرامش می دهد اما این آرامی تنها به دنبال کاوش و تفحص بسیار به دست می آید (بنسی ۶:۲۸) و اگر از زبان فیلسوف حکیم می شنویم که «با تحمل اندک مشقتی آرامی بسیار یافت» (۵۱:۲۷) از آن روست که «حکمت»، خود وارد عمل شده قوم اسرائیل را به جانب آرامش هدایت می کند - استراحت و آرامشی که در واقع والاترین فعالیت هاست (۷:۲۴-۱۱).

و اما آیا این آرامش الهی برای تسکین درد و رنج آزمایشات ایوب کافی بود؟ خدا حتی اجازه نداد ایوب «نفس بکشد» (ایوب ۹:۱۸) بنابراین شگفت نیست که او آرزوی مرگ می کند تا در سایه موت «خوابیده استراحت یابد» (۳:۱۳). اما آنگاه که نور رستخیز بر ظلمت قبر بتابد همه چیز دگرگون خواهد شد: «راه خود را ادامه ده تا پایان عمرت فرا رسد و آرامی یابد، و آنگاه در آخر این ایام در نصیب خود قایم خواهی بود» (دان ۱۲:۱۳). بنابراین خواب موت برای فرد ایماندار گوشه ای است از آن استراحت و آرامش الهی.

ج) عیسی مسیح، آرامی جانها

۱- استراحت و نجات. برخلاف تصویری که فریسیان از روز سبت دارند، عیسی معنای حقیقی سبت را بدان باز می گرداند: «سبت به جهت انسان مقرر شد نه انسان برای سبت» (مر ۲:۲۷). و از این رو روز سبت برای نجات حیات است (۳:۴). آرامی و استراحت باید نمودی از آزادی انسان، و برای جلال خالق باشد. عیسی هنگامی که بیماران را در این روز شفا می دهد بر اهمیت واقعی این نماد صحنه می گذارد. او زنی را که سالیان دراز «در بند» بود، «آزاد» می سازد (لو ۱۳:۱۶) و بدین ترتیب نشان می دهد که خود «خداوند سبت» است (مت ۱۲:۸) زیرا آنچه را که سبت نمودی از آن است تحقق می بخشد. روز سبت از طریق مسیح به نمودی از آزادی فرزندان خدا تبدیل می شود. نجات دهنده ما عیسی برای آن که این آزادی و استراحت واقعی را برای ما به ارمغان آورد حاضر شد «جای سر نهادن نداشته

باشد» (مت ۸: ۲۰): او نخواهد غنود مگر به هنگام مرگ بر صلیب (یو ۱۹: ۳۰).

۲- **مکاشفه استراحت الهی.** عیسی در توجیه کار و فعالیت در روز سبت - یعنی روز آرامش و استراحت - چنین فرمود! «پدر من پیوسته کار می کند و من نیز کار می کنم» (یو ۵: ۱۷). کار و استراحت در نظر خدا مقابل هم نیستند بلکه هر دو بیانگر کیفیت برتر زندگی الهی می باشند. راز این استراحت توأم با کار به خوبی در نوشته های حکمی بیان شده است (بنسی ۱۱: ۲۴). کار مسیح و دروندگان محصول این است که گوسفندان خسته و مضطرب را شادی و آرامش بخشند (مت ۹: ۳۶؛ ر. ک یو ۴: ۳۶-۳۸) چرا که عیسی به تمام کسانی که نزد او آیند آرامی خواهد بخشید (مت ۱۱: ۲۹).

۳- **آرامش و استراحت آسمانی.** «آرامش الهی» که اسرائیلیان در سرزمین موعود منتظر آن بودند برای «قوم خدا» - یعنی کسانی که نسبت به عیسی مسیح مطیع و وفادار بمانند - در نظر گرفته شده است. تفسیر نویسنده رساله عبرانیان پیرامون مزمو ۹۵ نیز چنین است (عبر ۳: ۷-۴: ۱۱). این آرامش الهی در آسمان است و تنها کسانی بدان راه می یابند «که در خداوند می میرند. آنان از آن پس از زحمات خود آرامی خواهند یافت و اعمال ایشان از عقب ایشان خواهد رسید» (مکا ۱۴: ۱۳). به علاوه آرامش یافتن در آسمان نه به معنای فرار از مأموریت و کار و کوشش که در واقع تکمیل مأموریت است. پرستندگان وحش نه به هنگام روز آرامش دارند و نه شب (۱۱: ۱۴). اما آن (چهار) موجود زنده شبانه روز پیوسته خدای قدوس را تسبیح می خوانند و تثلیث اقدس را می ستایند» (۸: ۴).

ر. ک: ساکن شدن - سعادت/برکت - مرگ: عهد جدید ج ۴ - صلح و سلامتی - سبت -

خواهیدن: الف) - کار. XLD

اعداد

در مواجهه با اعداد و ارقام کتب مقدسه، نخست باید خاطر جمع شد که این ارقام درست به ما منتقل شده اند. زیرا از آن جا که اعداد را در گذشته به صورت حروف می نوشتند، بسیار اتفاق می افتاد که متنی تحریف یا مصدوم می شد. به طور مثال بعضی ۲- سمو ۱۳: ۲۴ را «Z»

(یعنی ۷) خوانده اند و حال آن که در ۱- تواریخ ۱۲:۲۱ به متنی مشابه با حرف g (یعنی ۳) برمی خوریم. پس از آن که از صحت متن مطمئن شدیم لازم است از خود بپرسیم آیا قصد نویسنده از ذکر عددی خاص، معنای ریاضی آن بوده، یا آن که عدد را به عنوان تخمین آورده، و یا منظور معنای نمادین آن بوده است. در واقع از این بابت مطمئن هستیم که برخلاف آنچه در تمدن امروزی ما رایج است، تمدن های سومری باستان به دقت ریاضی ارقام و اعداد توجه چندانی نداشتند. از سوی دیگر این را نیز می دانیم که آن تمدن ها به کرات اعداد و ارقام را در مفهومی متعارف، و یا در مفهوم نمادین به کار می برده اند.

الف) تعابیر متعارف از اعداد و معانی آنها

۱- در کتاب مقدس از «اعداد گرد» یا «اعداد تخمینی» تا تعابیر متعارف در مورد اعداد، گامی بیش فاصله نیست. این گونه تعابیر متداول را نیز نباید به طور لفظی انجام داد بلکه باید به معنای مجازیشان نیز توجه داشت. عدد «دو» در کتاب مقدس گاه به معنی «برخی» (اعد ۲۲:۹)، و گاه به مفهوم «دو برابر» یا حتی «چند برابر» (ار ۱۶:۱۸؛ اش ۲:۴۰، ۷:۶۱؛ زک ۱۲:۹؛ مکا ۱۸:۶) به کار رفته است. عدد سه، صورت تقریبی عدد پی (۳:۱۴) می باشد (۱- پاد ۲۳:۷). به علاوه، عمل و حرکت (۲۱:۱۷) یا کلمه ای را سه بار تکرار کردن (ار ۴:۷) نشان آن است که بر فلان کار یا فلان واژه تأکیدی خاص داریم و آن را «عالی ترین عالی ترین ها» می شماریم (اش ۳:۶). عدد چهار بیانگر کلیت در ابعاد جغرافیایی است (یعنی جلو، عقب، راست و چپ): چنان که در مورد بادهای اربعه (حزق ۹:۳۷؛ اش ۱۲:۱۱) یا چهار رود بهشت (پید ۱۰:۲) شاهدیم. عدد پنج یاری گر حافظه است (نمودی است از پنج انگشت دست) و می توان این طور استدلال کرد که در پس برخی از مراسم و آیین های واجب مذهبی، این عدد نهفته است (اعد ۱۷:۷ و ۲۳ و ۲۹). اما در پیدایش ۳۴:۴۳ عدد «پنج» صرفاً جنبه تخمین دارد (سهم بنیامین «پنج برابر دیگران است»). عدد پنج در لوقا ۶:۱۲ («پنج گنجشک را به دو فلس فروختن») و اول قرنطیان ۱۹:۱۴ («بیشتر می پسندم که پنج کلمه به عقل بگویم و دیگران را تعلیم دهم، تا آن که هزاران کلمه بیهوده به زبان بگویم») نیز همین کیفیت را دارد و صرفاً به طور تخمینی است. عدد «هفت» نمایانگر تعدادی زیاد و قابل ملاحظه است: کسی که قائن را بکشد هفت چندان مورد انتقام الهی واقع می شود (پید ۱۵:۴)، مرد عادل هفت مرتبه در روز به زمین می خورد (امث ۱۶:۲۴)، بطرس می خواهد کسانی را که به او بدی کرده اند تا هفت دفعه ببخشد (مت ۲۱:۱۸).

و عیسی هفت دیواز مریم مجدلیه اخراج می کند (مر ۹:۱۶). با این حال این عدد، صفت برتری هم دارد و آن عدد هفتاد است. برای لمک هفتاد و هفت چندان انتقام گرفته می شود (پید ۲۴:۴) و بر پطرس نیز واجب است که هفتاد و هفت مرتبه، کسانی را که به او بدی کرده اند ببخشد (مت ۲۲:۱۸). عدد ده نیز یاری گر حافظه است (نمایانگر ده انگشت می باشد). به همین خاطر است که شاهد «ده فرمان» (خروج ۲۸:۳۴؛ تث ۱۳:۴) یا بلایای دهگانه مصر هستیم (خروج ۱۴:۷-۱۲:۱۲). همچنین بر مقدار و تعدادی قابل ملاحظه دلالت دارد: لابان مزد یعقوب را به ده برابر افزایش داد (پید ۷:۳۱) و دوستان ایوب نیز ده بار ایوب را دشنام دادند (ایوب ۳:۱۹). عدد دوازده نمایانگر دوازده ماه سال است و بر طی شدن یک سال کامل دلالت دارد: سلیمان دوازده وکیل دارد که هر یک از آنان مسئول است یک ماه در سال خوراک پادشاه و خاندانش را تدارک ببیند (۱-پاد ۷:۴-۵:۵). در مورد دوازده سبط اسرائیل نیز گفته اند که این عدد با مراسم فرهنگی که در طی دوازده ماه سال در محراب برگزار می شد پیوند دارد. عدد چهل به طور متعارف نمایانگر ایام یک نسل بوده است: نظیر چهل سال سرگردانی در بیابان (اعد ۳۴:۱۴)، چهل سال آرامی پس از هر بار پیروزی داوران (داور ۳:۱۱ و ۳۰، ۵:۳۱ و غیره)، و چهل سال پادشاهی داود (۲-سمو ۴:۵) به مفهوم دورانی آن چنان طولانی که مدت دقیق آن مشخص نیست، نیز با همین عدد چهل پیوند دارد: طوفان نوح چهل شبانه روز ادامه داشت (پید ۴:۷) و موسی نیز چهل شبانه روز بر کوه سینا ماند (خروج ۱۸:۲۴). با این حال سفر چهل روزه ایلیا (۱-پاد ۸:۱۹)، و چهل روز روزه عیسی (مر ۱:۱۳) به طور نمادین یادآور چهل سال سرگردانی قوم اسرائیل در بیابان می باشند. در مورد اعداد شصت و هشتاد نیز به مواردی از این قبیل برمی خوریم (غزل ۸:۶) و در مورد عدد صد نیز می توان چنین گفت (لاو ۸:۲۶؛ جا ۳:۶) و «صد چندان» که در متی ۲۹:۱۹ ذکر شده). اما استفاده از عدد هفتاد در «هفتاد تن از مشایخ بنی اسرائیل» (اعد ۱۶:۱۱ و ۲۴) به کاربرد متعارف عدد هفت مربوط می شود (ر.ک لو ۱:۱۰). همچنین برخی موارد استفاده از عدد ۷۰ (ده ضربدر هفت) به کیفیت نمادین هفته و روز سبت باز می گردد (ار ۱۱:۲۵؛ ۲-توا ۲۱:۳۶؛ ۱۸:۳۲). در نظر او هزار سال مانند یک روز است (مز ۴:۹۰)؛ و یک روز در خدمت او بهتر از هزار روز است در خدمت دیگران (۱۱:۸۴). با این حال عدد هزار برای اشاره به زیر مجموعه های مختلف نیز به کار می رود: عدد «هزار» خود به اعداد کوچکتر صدگانه، پنجاهگانه و دهگانه تقسیم می شود (خروج ۲۱:۱۸). به علاوه عدد «ده هزار» نیز بیانگر مقداری بی نهایت زیاد می باشد (لاو

۸:۲۶). خلاصه آن که این گونه اعداد و ارقام بیشتر جنبه اغراق دارند و کمتر در مفهوم لفظی به کار می‌روند - چنان که در متونی چون پیدایش (۶۰:۲۴) یا اول سموئیل (۷:۱۸) شاهدیم.

۲. یکی از راه‌های تأکید بر مطلبی خاص این است که پس از عددی خاص، عددی را که از آن بالاتر است آورده بدین ترتیب بر ارزش و اهمیت عدد نخست بیفزاییم. برای مثال در مزمو ۱۲:۶۲ می‌خوانیم: «خدا یکبار این مطلب را گفته است و من دو بار آن را شنیده‌ام...». موارد زیرگاه در کتاب مقدس به چشم می‌خورند: ۱+۲ (ار ۱۴:۳؛ ایوب ۴۰:۵)؛ ۲+۳ (هو ۲:۶؛ ایوب ۲۹:۳۳؛ بنسی ۱۶:۲۳)؛ ۳+۴ (عا ۱-۲؛ امث ۳۰:۱۵-۳۳؛ بنسی ۵:۲۶؛ رجوع کنید به این گفته ویرژیل: ter quaterque beati ۴+۵ (اش ۶:۱۷)؛ ۵+۶ (۲-پاد ۱۳:۱۹)؛ ۶+۷ (امث ۱۶:۶؛ ایوب ۵:۱۹)؛ ۷+۸ (میک ۵:۴؛ جا ۲:۱۱)؛ ۹+۱۰ (بنسی ۷:۲۵). این شیوه به ویژه از سوی نویسندگان متون حکمی به کار گرفته می‌شود و در این میان اغلب از اعدادی که کیفیت تمثیلی masal (مثل) دارند استفاده می‌شود، بدین ترتیب که حکایتی نقل می‌شود و ضمن آن به کرات از این شیوه استفاده می‌گردد.

ب) معانی نمادین اعداد

کیفیت نمادین اعداد به ویژه در نزد مردمان شرق باستان مهم و محترم بود. در سرزمین بین‌النهرین که مردم آن کمابیش با مفاهیم ریاضی آشنایی داشتند، برخی اعداد مقدس را به خدایان نسبت می‌دادند. برحسب اندیشه‌های فیثاغورثی، اعداد یک و دو مذکر، سه و چهار مؤنث، و عدد هفت باکره تصور می‌شد... نظیر چنین تعبیر و مفاهیمی را در برخی متون یهود و بعضی نوشته‌های پدران کلیسا نیز شاهدیم اما کتاب مقدس به هیچ وجه چنین تعلیمی نمی‌دهد و اعداد را هیچ‌گاه فی‌نفسه مقدس نمی‌داند. اما - شاید تحت تأثیر تمدن‌های مجاور یا به واسطه برخی کاربردهای رایج و متعارف - در کتاب مقدس به کرات شاهد آنیم که اعدادی در مفهوم نمادین یا حتی به طور «هندسی» به کار می‌روند.

۱. کاربرد نمادین اعداد. عدد چهار که نمایانگر کلیت کیهانی (فلسفه عباراتی چون «چهار موجود زنده» در حزقیال ۵:۱... و مکاشفه ۶:۴ نیز همین است) و به معنای آن چیزی است که نشانی از کمال و فراوانی دارد: نظیر بلایای چهارگانه در حزقیال ۲۱:۱۴؛ چهار مورد «خوشابه حال‌ها» در لوقا ۲۰-۲۲ (و هشت مورد در متی ۵:۱-۱۰).

عدد هفت به طور سنتی نمایانگر کمال بوده است: هفت بار پاشیدن خون (لاو ۴: ۶، ۱۷، ۱۱: ۸، ۷: ۱۴؛ اعد ۱۹: ۴؛ ۲- پاد ۵: ۱۰)، کشتن هفت حیوان (اعد ۲۸: ۱۱؛ حرق ۴۵: ۲۳؛ ایوب ۴۲: ۸؛ ۲- توا ۲۹: ۲۱). این عدد به کرات در اشاره به قداست اشیاء متبرکه به کار رفته است: نظیر هفت فرشته ای که در طوبیاس ۱۲: ۱۵ به آنها اشاره شده، یا هفت چشم موجود بر صخره ای که در زکریا ۳: ۹ آمده است. این عدد بیش و پیش از هر چیز بر تعداد روزهای هفته، و نیز هفتمین روز یعنی روز سبت دلالت دارد که روزی مقدس است (پید ۲: ۲). منظور از تأملات مکاشفه گونه دانیال ۹: ۲ و ۲۴ نیز همین است: در این متون مکاشفه ای می خوانیم که تا روز نجات هفتاد هفت سال باقی است که البته این اعداد را باید در مفهوم مجازی تعبیر کرد و نه در معنای حقیقی روز و ماه و سال. عدد هفت که عدد کامل است و به سه + چهار قابل تجزیه می باشد به کرات در رؤیاهای نبوی (اش ۳۰: ۲۶؛ زک ۴: ۲) و به ویژه در متون مکاشفه ای (مکا ۱: ۱۲ و ۱۶، ۳: ۱، ۴: ۵، ۵: ۱ و ۶، ۸: ۲، ۱۰: ۳، ۱۵: ۱، ۱۷: ۹) به کار رفته است حتی نصف این عدد یعنی ۳/۵ نیز بارها به کار برده شده است (دان ۷: ۲۵، ۸: ۱۴، ۹: ۲۷، ۱۲: ۸ و ۱۱، ۱۲؛ مکا ۱۱: ۲-۳ و ۹-۱۱، ۱۲: ۶، ۱۳: ۵). بر عکس، عدد شش (یعنی ۷-۱) مظهر نقص است (مکا ۱۳: ۱۸ = ۶۶۶).

عدد دوازده نیز از آن جا که نمودی است از دوازده سبط، عددی است کامل و در اشاره به قوم خدا به کار می رود. به خاطر همین کیفیت نمادین است که رسولان عیسی دوازده تن می باشند - عددی که نشان می دهد این دوازده تن بر دوازده سبط اسرائیل جدید سلطنت خواهند کرد (مت ۲۸: ۱۹). همچنین در کتاب مکاشفه می خوانیم که اورشلیم جدید دوازده دروازه دارد که اسامی دوازده سبط بر آنها مکتوب است (مکا ۲۱: ۱۲) و در این شهر سماوی دوازده سنگ بنا برپاست که هر یک از آنها نام یکی از دوازده رسول عیسی را بر خود دارد (۱۴: ۲۱). به همین ترتیب شمار نجات یافتگان به ۱۴۴۰۰۰ می رسد، یعنی دوازده هزار نفر از هر سبط اسرائیل (۷: ۴-۸). اما آن دوازده ستاره ای که بر تاج زنی که آفتاب را در بر دارد پرتوافشانی می کنند (تصویری که نمادی دیگر از انسانیت جدید است) احتمالاً به طور ضمنی نماد دوازده برج صور فلکی می باشند (۱: ۱۲).

۲- اعداد هندسی (*gematria*). منظور از واژه *gematria* که شکل تحریف شده واژه یونانی *geometria* (به معنی هندسه) می باشد، روندی است متداول نزد قدما که به موجب آن عددی خاص معرف شخص یا شیء خاصی دانسته می شد زیرا ارزش عددی هر یک از حروف نام آن

فرد یا شیء به خصوص دقیقاً با عدد مورد نظر مطابقت داشت.

در کتاب مقدس به تعدادی از این گونه موارد برمی‌خوریم: عدد ۳۱۸ که تعداد ملازمان ابراهیم است (پید ۱۴:۱۴) به احتمال زیاد با ارزش عددی نام ایلعازر، مباشر ابراهیم مطابقت دارد: $318 = 200 + 7 + 70 + 10 + 30 + 1 + Z + R + L + Y$ برخی نیز این طور استدلال کرده‌اند که عبارت ریاضی 3×14 در شجره نامه عیسی (متی ۱) عددی است هندسی که با نام داود (David) [DWD] مطابقت دارد و بر کاربرد نمادین عدد هفت مبتنی است: بدین ترتیب عیسی «داود سه گانه» است (یعنی علاوه بر عیسی، داود به جلال رسیده و او نیز مسیح می‌باشد). این حالت را به خصوص می‌توان در مورد عدد وحش (۶۶۶) در مکاشفه ۱۸:۱۳ شاهد بود. هر چند محاسباتی که در این باره انجام داده‌اند اکثراً محل تردید است. ایرینیوس قدیس از روی این عدد به نام $(200 + 70 + 50 + 10 + 5 + 300 + 1 + 30)$ Lateinos رسیده بود که عنوان امپراتوری روم است. امروزه بیشتر بر این باورند که این عدد معروف نام «نرون، سزار روم است که نامش در عبری NRWN QSR می‌باشد $(200 + 60 + 100 + 6 + 200 + 50)$. در هر حال کیفیت نمادین عدد شش به وضوح بر ماهیت پرابهام عنوانی که این عدد مصداق آن است سایه افکنده است.

ج) نتیجه‌گیری

در تشریح برخی ارقام کتاب مقدس باید هم به ارزش نمادین و هم به کیفیت هندسی آنها توجه داشت. با این حال، این کار اغلب دشوار است و ما از درک معنایی که در پس اعداد نهفته است عاجز می‌مانیم. به عنوان مثال سن آن دسته از پاتریارک‌ها که در دوران قبل از طوفان نوح می‌زیستند (که در مقایسه با سن قهرمانان افسانه‌های سرزمین بین‌النهرین چندان هم زیاد نیست) احتمالاً واجد معنایی نهانی است. اما جز در مورد خنوخ که ۳۶۵ سال عمر کرد و سنش دقیقاً مطابق با عدد کامل روزهای سال شمسی است - و تنها مرد عادل زمان خود به شمار می‌رفت - در مورد سن دیگر پاتریارک‌ها چیزی نمی‌دانیم. شاید درباره سن اجداد قوم اسرائیل نیز که سال‌های عمرشان در اعداد ۴۶:۱ ذکر گردیده بتوان چنین گفت. همچنین در مورد آن مرد سی و هشت ساله یوحنا ۵:۵، و آن ۱۵۳ ماهی در انجیل یوحنا (۲۱:۱۱) و ... نیز همین حالت صادق است و از کیفیت نمادین این ارقام چیزی نمی‌دانیم.

با این حال تردیدی نیست که اعداد ذکر شده در کتب مقدسه را نباید همیشه در معنای لفظی تعبیر کرد. برای پی بردن به معنای واقعی این اعداد همواره باید قصد نویسنده را مد

نظر داشت: آیا منظور رساندن تعداد دقیق اشخاص یا اشیاء است؟ یا آن که عدد به کار رفته تقریبی و اغراق آمیز می باشد و در نهایت ارزش تأکیدی دارد؟ و یا از کیفیتی نمادین برخوردار است؟ در کتب تاریخی اغلب شاهد آنیم که در مورد تعداد جنگجویان یا اسیران مبالغه می شود (ر.ک خروج ۱۲:۳۷). اما این مبالغه صرفاً نوعی عرف ادبی است و مقصود نویسندگان این دسته کتب از آوردن چنین آمار و ارقامی را نیز باید در راستای همین عرف ادبی بررسی کرد. به همین ترتیب در مورد اعداد نمادین نیز قصد نویسندگان در وهله نخست تأکید بر معنای نمادین اعداد است.

بنابراین برای آن که هم از افراط در تفسیر بیش از حد نمادین ارقام پرهیز شود، هم اعداد و ارقامی که باید به طور تقریبی خوانده شوند بی جهت در مفهوم لفظی تعبیر نگردند، و هم از محتوای پاره ای متون غفلت نشود لازم است به هر مورد خاص به دقت توجه داشت و از مقصود نویسنده نیز غافل نماند. باید به خاطر داشت که اعداد علاوه بر ارزش عددی که دارند اغلب بیانگر مفاهیمی بس عجیب و متفاوت نیز می باشند - مفاهیمی که اغلب بر خواننده امروزی پوشیده می ماند.

ر.ک: راز: عهد عتیق ۲ a - زمان: عهد عتیق ب (۱، ج) ۳ - هفته: ۱. JDF & PG

امور جنسی

مطالب ذیل حاوی اطلاعات مختلفی است که کتاب مقدس درباره امور جنسی به دست می دهد. کلمه «جنسیت» در کتاب مقدس دیده نمی شود اما در بسیاری موارد به جهت روشن نمودن مناسبات بین زن و مرد مطالبی در مورد تفاوت هایی که بین آن دو جنس وجود دارد ذکر شده است. در عین محترم شمردن نقشی که کتب عهد عتیق و عهد جدید در شناساندن امور جنسی داشته اند به نظر بهتر می آید که ترتیب زمانی مطالب آن کتب مراعات نشود چه مفهوم بسیاری از این مطالب فقط با ظهور عیسی مسیح آشکار می گردد.

الف) امور جنسی و موقعیت انسان

در حالی که کتاب پیدایش می گوید: «خدا ... ایشان را نر و ماده آفرید» (پید ۱:۲۷)،

پولس رسول چنین می گوید: «پس دیگر هیچ تفاوتی ... میان مرد و زن وجود ندارد، زیرا همه شما در اتحاد با مسیح عیسی یک هستید» (ر. ک غلا ۳:۲۸). با وجود آن که بین این دو گفته تضادی دیده می شود، اما در واقع یکدیگر را نفی نمی کنند بلکه متقابلاً به یکدیگر معنا بخشیده و به هم بستگی دارند.

۱- «ایشان را نر و ماده آفرید» (پید ۱:۲۷). در کتب عهد قدیم تفاوت بین جنس زن و مرد در اولین وهله با چنین گفته ای از کتاب پیدایش ارتباط داشت: «خدا آدم را به صورت خود آفرید». روایت کهنانی آفرینش تنها مؤید این نکته می باشد که اختلاف جنسیت زن و مرد با باروری خدایی که حیات می بخشد و جهان را تحت نظارت خود دارد مرتبط است (پید ۱:۲۸). اما دیدگاه سنت یهویست کامل ترین است چون از این دیدگاه، تفاوت بین جنس زن و مرد ضرورتی است برای انسان تا بتواند در اجتماع زندگی کند: «خداوند گفت خوب نیست که آدم تنها باشد پس برایش معاونی موافق وی بسازم» (پید ۲:۱۸). مؤلف این متن موضوع باروری را نادیده نمی گیرد (پید ۳:۲۰) و در عین حال ارتباطی که ما بین این دو جنس مغایر وجود دارد را نیز به موضوع باروری اضافه می کند. انسان توسط این دو انگیزه در محیط اجتماعی جای می گیرد. کمال مطلوب این محیط بهشت است و ملاقات این دو موجود در آن با کمال سادگی انجام می گیرد: «آدم و زنش هر دو برهنه بودند و خجلت نداشتند» (پید ۲:۲۵). اما گناه که مسبب جدایی انسان از خداست، احساس دوری و ترس را نیز به این محیط وارد می کند. از این به بعد روابط جنسی به صورتی مبهم درمی آید که گرچه در اساس خوب باقی می ماند، تحت تسلط نیروی تفرقه انداز گناه قرار می گیرد. هر یک از زوجین به جای احساس شادی از تفاوت تغییرناپذیری که در دیگری وجود دارد، خودخواهانه مایل است که زوج خود را به مالکیت خویش درآورد (پید ۳:۱۶). تمایل جنسی که طبیعتاً برون گراست توسط تحرکی درون گرا مختل می شود و به این ترتیب چنین تمایلی به جای آن که متوجه طرف مقابل شود به جانب خویشتن برمی گردد.

نیکویی و ارزش روابط جنسی در زناشویی هرگز در کتاب مقدس مورد شک و تردید نبوده است. در غزل غزل ها همانند بسیاری دیگر از کتب کتاب مقدس، دو جنبه در ارتباط با ازدواج مورد توجه می باشد، یکی جنبه مغایرت جنس زن و مرد و دیگری باروری است (غزل ۴:۱، ۵:۹، ۶:۴). نه تنها در غزل غزل ها، بلکه در بسیاری از کتاب های دیگر عهد قدیم نیز همین دو موضوع باروری و مغایرت دو جنس مورد توجه می باشند: «چشمه تو مبارک باشد و از زن جوانی خویش مسرور باش» (امث ۵:۱۸؛ ر. ک حزق ۲۴:۱۵؛ بنسی ۲۶:۱۶ و ۱۸؛ جا ۹:۹). موجود

یگانه ای که خدا از اتحاد زن و مرد به وجود می آورد چه هدفی را دنبال می کند؟ ذریتی که از جانب خدا عطا شده است (ملا ۲: ۱۴-۱۶). بازتاب کلمات کتاب پیدایش در سخنان عیسی که بر جدایی ناپذیری زوجی که به این ترتیب به وجود آمده اند پافشاری می کند، کاملاً محسوس است. او چنین می گوید: «... از این رو آنها دیگر دو تن نیستند بلکه یکی هستند» (ر. ک مت ۱۹: ۴-۶). پولس رسول هم که گاهی اشتباهاً به عنوان طرفدار زهد و ریاضت و مخالف زندگی زناشویی محسوب می گردد، رهنمودهایی به زنان و شوهران ارائه کرد که تا به امروز ارزش خود را حفظ نموده است (۱- قرن ۷: ۱-۶). در مخالفت با تمایلات کاذبی که قرنیتان در مورد تقوا و پاکدامنی از خود نشان می دادند پولس رسول مسیر طبیعی ازدواج و وظایف روابط جنسی را به آنها یادآوری می کند: «یکدیگر را از حقوق زناشویی محروم نسازید، از یکدیگر جدایی مگزینید مگر با رضایت طرفین تا برای روزه و عبادت فارغ باشید. اما پس از آن روابط شما در امور زناشویی به صورت عادی برگردد» (۱- قرن ۷: ۵؛ ر. ک ۱- تیمو ۳: ۴، ۱۴: ۵). بنابراین موقعیتی که از آفرینش به وجود آمد، بدین نحو محفوظ مانده و ارزش آن حتی افزون شده است. به این ترتیب دعا بر اتحاد زن و شوهر به شکل والایی حاکم می گردد.

۲- «پس دیگر هیچ تفاوتی ... میان مرد و زن وجود ندارد، زیرا همه شما در اتحاد با مسیح عیسی يك هستید» (ر. ک غلا ۳: ۲۸). این گفته هیچ یک از دیدگاه های قبلی را نفی نمی کند، اما آن عیسی موقعیت خاص روابط زن و مرد را دگرگون نموده و بعد راستینی به روابط زناشویی بخشیده است.

عیسی در این مورد هیچ نظریه و اصولی تدوین نکرد بلکه برای زندگی خود روش مخصوصی برگزید و از دیگران دعوت نمود تا راه وی را اختیار کنند. در واقع عیسی مثل علمای دین یهود که می باید ازدواج می کردند زندگی نکرد. به احتمال قوی تجرد در بین اسنیا (قمران) باعث شده بود که تجرد عیسی در نظر مردم احیاناً امری حیرت انگیز و یا ننگ آور محسوب نشود. اما تجرد عیسی ریاضتی ضد زن نبود و دلیل این امر را می توان از گفته زیر که حقیقتی را نهفته در خود دارد درک نمود: «... عده ای نیز به خاطر پادشاهی آسمانی از ازدواج خودداری می کنند» (مت ۱۹: ۱۲). این کلمات دعوتی است برای «کسی که بتواند آن را درک کند». در انجیل لوقا هم دعوتی به همین صراحت دیده می شود: برای اینکه انسان شاگرد عیسی شود باید از زن خود نیز چشم بپوشد (لو ۱۴: ۲۶). این نوع زندگی را تنها بر حسب شرایط جدیدی می توان درک نمود که با آمدن مسیح فراهم شد. این موقعیت

جدید همان آمدن ملکوت خداست که انسان به «پیروی از عیسی» بدان داخل می شود. ورود به این نظام جدید می تواند دعوتی باشد برای رفتن به ماورای فرمان آفرینش، دعوتی که به مجرد داوطلبانه مفهوم جدیدی می بخشد.

پولس رسول که احتمالاً خود متأهل بوده است به پیروی از عیسی، از بکارت و مجرد جانبداری می کند. برای این روش جدید زندگی دو دلیل وجود دارد: دلیل اول عطیه ای به صورت یک دعوت ویژه همانند دعوتی است که خود پولس دریافت نمود (۱-قرن ۷:۷). دلیل دیگر وجود وضعیتی است که در «زمان آخر» یعنی در عصری که عیسی آن را آغاز کرده است برقرار گشته. از آنجا که بشر در «زمان آخر» بسر می برد، با دو راه متمایز روبه رو شده است، یعنی فرق مابین مجرد و متأهل جایگزین تضاد بین زن و مرد شده است. بنا نمودن کمال ملکوت آسمان مستلزم وجود این دو گروه مردان و زنان می باشد، زیرا از آنجایی که مکمل یکدیگر هستند می توانند گویای آن ملکوت باشند. بنابراین اشتباه محض خواهد بود اگر تنها گفته های کتب عهد عتیق را مورد نظر قرار داده بگوییم که مرد و زن هر یک بلوغ واقعی زندگی را فقط در اتحاد جنسی با جنس مخالف خود خواهند یافت. باید گفت که در آن جامعه واحد بشری که در شخص عیسی مسیح خلاصه می شود، دستیابی به اتحاد کامل با یک «تو» از طریق چشم پوشی از هر نوع عمل جنسی نیز امکان پذیر است.

ب) امور جنسی و تقدس

۱- از دیدگاه مذهب اقوامی که در اطراف سرزمین اسرائیل می زیستند، امور جنسی در دنیای خدایان نیز جای داشت. در این مذاهب با وفور خدایان از قبیل خدایان مادر و خدایان پدر و خدایان عشق که با یکدیگر و با انسان ها ازدواج می کردند و نیز با فاحشه های مقدس که نماینده خدایان بودند روبه رو می شویم. قوم اسرائیل خدایانی چون بعل ها و استارت ها (ایشتر) و نیز ستون هایی (اشریم) را که در زمین فرو برده می شدند و نمادی از اتحاد بین زمین و آسمان بودند، به خوبی می شناختند. آنها حتی با این خدایان دروغین تا حدی سازش کرده بودند که قالب ریزی «گوساله طلایی» به عنوان مظهر قوه مردی از این جمله می باشد (خروج ۳۲:۴). اما در هر حال تلاش علیه مذاهب بیگانه، با وجود بقایای فحشای مذهبی که هنوز علیرغم ممنوعیت کتاب تثبیه ادامه داشت، به پیروزی یهوئسم (یگانه پرستی) منتهی شد (۱-پاد ۱۴:۲۴، ۱۲:۱۵، ۴۷:۲۲؛ ۲-پاد ۷:۲۳؛ هو ۴:۴؛ میک ۷:۱).

حتی پس از تزکیه گشتن از رسوم بت پرستی، قوم اسرائیل هنوز معتقد به وجود رابطه ای

بین امور جنسی و مقدسات بودند. اما مسبب این دیدگاه تغییر کرد: برای آنها دیگر تقلید از امور جنسی خدایان مطرح نبود، بلکه خواستار بجا آوردن نقشی بودند که از کلام خدا الهام گرفته شده بود، یعنی سهم شدن در قدرت خلاق خدا. حوا پس از به دنیا آوردن فرزند چنین گفت: «... با یاری یهوه دارای فرزندی شدم» (پید ۴:۱). یکی از اولین نتایج نوع جدید «مقدس دانستن امور جنسی» استفاده از نمادهای جنسی (بین پدر و مادر یا زن و شوهر) جهت بیان روابط بین قوم اسرائیل و خدای آنان بود. رسم ختنه را که به منزله بستن عهد با خدا بود می توان به امری که در بالا ذکر شد مربوط دانست (پید ۱۷:۹-۱۴؛ لاو ۱۲:۶).

جنبه دیگری از «مقدس دانستن امور جنسی» شامل آیین های مربوط به پاکی و ناپاکی می شد که قوم اسرائیل از آیین های باستانی مشرق زمین به ارث برده بود. هر زنی پس از به دنیا آوردن فرزند ناپاک اعلام می شد و نمی توانست به مکان مقدس معبد نزدیک شود (لاو ۱۲:۶، ۱۹:۱۵-۳۰). به همین ترتیب زن در مدت عادت ماهیانه خود ناپاک محسوب می شد. ترشحات مردان در خواب آنان را نیز ناپاک می ساخت (لاو ۱۵:۱-۱۷:۲۳). روابط جنسی، اشخاص را جهت شرکت در آیین عبادت ناشایست می ساخت (لاو ۱۸:۱۵؛ خروج ۱۹:۱۵؛ ۱- سمو ۲۱:۵، ۶؛ ۲- سمو ۱۱:۱۱). این امر در مورد کاهنان اهمیت خاصی داشت (خروج ۲۰:۲۶، ۲۸:۴۲؛ تث ۲۳:۲). این دستورات در نتیجه حقیر شمردن امور جنسی به وجود نیامد، بلکه به علت مقدس داشتن آن یا به کلام دیگر به دلیل ابهام تقدیس در این زمینه یا مبهم بودن امر پاکیزگی در مراسم مذهبی حاصل شده است. سرانجام آیا بین عملی که نشانگر شرکت جسمی انسان در قدرت خلاق خدا می باشد و عمل عبادی که گویای ارتباط با خداست تضادی وجود ندارد؟

۲. با ظهور مسیحیت کلیه این ممنوعیت ها (تابو) از میان رفت، به عبارت دیگر برداشت جدیدی نسبت به تقدس جانشین دیدگاه کهنی شد که امور جنسی را مقدس می دانست. این امر روشن کننده بعضی از گفته های پولس رسول می باشد: «شوهر بی ایمان به وسیله زن ایماندار با خدا تماس دارد و زن بی ایمان نیز به وسیله شوهر ایماندار خود چنین تماسی با خدا خواهد داشت، در غیر این صورت فرزندان شما نجس می بودند، حال آن که اکنون از مقدسین هستند». (۱- قرن ۷:۱۴). این واقعیت ناشی از جنبه مقدسی که به روابط جنسی نسبت می دادند نیست، بلکه علت اصلی آن در واقع عبارت از تعلق به قوم مقدس خدا و در نهایت حضور روح القدس می باشد. آن سفارشات پولس که بی شک بخشی است از تعالیم اولیه وی در مورد لزوم پاکی جنسی که خاص مسیحیان می باشد با این عطیه روح القدس ارتباط مستقیم دارد:

«خواست خدا این است که شما پاک باشید و از روابط جنسی غیرمشروع بپرهیزید. همه شما باید بدانید چگونه بدن خود را همیشه تحت کنترل داشته باشید و آن را پاک و محترم نگه دارید و مانند ملت‌های خدا ناشناس دستخوش امیال و شهوات جسمانی نگردید». (۱-تسا ۳:۴-۵). از این پس جسم توسط عطیه روح القدس مقدس و پاک می‌شود: «... بدن انسان برای شهوت‌رانی نامشروع ساخته نشده است، بلکه برای خداوند است...» (۱-قرن ۶:۱۳).

اکنون امور جنسی به صورت نماد پیوند مسیح با کلیسا نسبت داده می‌شود: «ای شوهران، چنان که مسیح کلیسا را دوست داشت و جان خود را برای آن داد شما نیز زنان خود را دوست بدارید» (افس ۵:۲۵). پولس رسول فرمان خدا را به خاطر می‌آورد که گفته است: «... مرد ... به زوجه خویش خواهد پیوست و آن دو یک تن خواهند بود...» و این مطلب را به آن می‌افزاید: «یک حقیقت بزرگ در این امر نهفته شده است و به نظر من به مسیح و به کلیسای او اشاره می‌کند» (افس ۵:۳۱-۳۲). از همین نماد برای بیان روابط محبت‌آمیزی که ایمانداران را با خدا متحد می‌سازد استفاده می‌شود. فاحشه بزرگ بروحش سوار است (مکا ۱۷). و در همین حال ایمانداران واقعی از بره پیروی می‌کنند زیرا آنان «باکره» اند (۴:۱۴).

ج) امور جنسی و نیات باطن

۱- بسیاری از قوانین عهد عتیق مربوط به جنبه اخلاقی امور جنسی است، این قوانین نتیجه تمایل به محکومیت امور جنسی که ناشی از توجه اخلاقی بیش از حد به این زمینه خاص است نمی‌باشد، بلکه همان گونه که قبلاً هم گفته شد در نتیجه مقدس دانستن امور جنسی به وجود آمد. علاوه بر آن می‌توان در این جا یک عکس العمل دفاعی در مقابل دنیای منحرفی که شهوات خود را غالباً در زیر ردای مذهب پنهان می‌نماید، دید. بالاخره نقش تربیتی شریعت که نگران بهداشت قوم خدا بوده است نباید نادیده گرفته شود. تهیه فهرست کامل این قوانین کاری بس خسته کننده می‌باشد، بنابراین فقط به ذکر موارد مندرج در لاویان ۲۰:۱۰-۲۱ اکتفا می‌کنیم که زنای اشخاصی که ازدواج نکرده اند (ر.ک تث ۲۲:۲۳-۲۹)، مقاربت با زنی در حین عادت ماهیانه وی، زنا (ر.ک تث ۱۸:۵، ۲۲:۲۲)، به همراه ذکر شهوت در (خروج ۱۷:۲۰؛ امث ۱۶:۲، ۲۵:۶، ۵۵:۷-۵۷؛ بنسی ۹:۹)، زنا با محارم (ر.ک تث ۱:۲۳)، همجنس بازی (ر.ک پید ۲۰:۱۸، ۵:۱۹) و مقاربت با حیوانات (ر.ک خروج ۱۸:۲۲) را محکوم می‌نماید. از طرف دیگر سرچشمه آن اوانانیسمی که مورد محکومیت ما می‌باشد، از گناه اوانان نیست که نخواست برای برادرش که مرده بود فرزندی

به دنیا آورد (پید ۳۸:۹-۱۰). علاوه بر آنچه که گفته شد برای کاهنان نیز قوانین خاصی وجود داشت: آنها مجاز نبودند با زنان فاحشه یا مطلقه ازدواج نمایند (لاو ۷:۲۱ و ۱۳ و ۱۴). بالاخره باید متذکر شد که صرف نظر از «فحشای مذهبی» هیچگونه ممنوعیت خاصی در مورد فحشا وجود نداشت (پید ۳۸:۱۵-۲۳؛ داور ۱۶:۱...)، در حالی که کتاب‌های حکمت که در مقایسه با متون مذهبی بسیار پیشرفته تر بودند خطرات فحشا را متذکر می شدند (امث ۲۷:۲۳؛ بنسی ۹:۳-۴، ۱۹:۲).

۲- عیسی در مورد قوانین آیینی فوق‌الذکر سخنی نمی گوید و وقتش را برای محکوم نمودن خطایی که انجام گرفته است مصروف نمی دارد، مثلاً گناه زنی که در حین زنا گرفتار شد (یو ۸:۱۱). و یا وقتی او می گوید که فاحشه ها به علت ایمانشان قبل از فریسیان به ملکوت خدا وارد خواهند شد (مت ۲۱:۳۱-۳۲؛ ر. ک عبر ۱۱:۳۱). معذالک عیسی مستقیماً به گناهی اشاره می کند که ریشه تمام این خطاهاست، یعنی هوس ها و نگاه ها، و از این طریق به قوانین کتاب عهد قدیم جنبه اساسی تری می بخشد (مت ۵:۲۸، ۱۵:۱۹).

عیسی در میان یهودیان می زیست در حالی که پولس در محیط فاسد بندر بزرگ قرنتس زندگی می کرد و به همین دلیل است که در مقابل انواع شرّ، خود را در موضعی قوی و مستحکم قرار می دهد: «افراد شهوتران، بت پرستان، زناکاران، لواط گران، دزدان، طمع کاران، مستان، ناسزاگویان و کلاهبرداران در پادشاهی خدا هیچ بهره ای نخواهند داشت» (۱- قرن ۶:۹؛ ر. ک روم ۱:۲۴-۲۷). پولس رسول به طور مداوم به مردم علیه فحشا اخطار می نمود: «باز هم ممکن است کسی بگوید: خوراک برای شکم و شکم برای خوراک است آری، اما سرانجام خداوند هر دو را نابود خواهد ساخت! بدن انسان برای شهوترانی نامشروع ساخته نشده است، بلکه برای خداوند است و خداوند برای بدن است و چنان که خدا، عیسی خداوند را با قدرت خود پس از مرگ زنده گردانید، ما را نیز زنده خواهد گردانید. آیا نمی دانید که بدن های شما اعضای بدن مسیح هستند؟ آیا شایسته است که عضوی از بدن مسیح را بردارم و آن را عضو بدن یک فاحشه بسازم؟ ابداً!» (۱- قرن ۶:۱۳-۱۵، ۱۸:۱۰؛ ۲- قرن ۱۲:۲۱؛ کول ۳:۵). پولس از آنجایی که فردی واقع بین بود، معاشرت با مسیحیان فاسد را ممنوع ساخت اما نه با سایر فاسدان غیرمسیحی «زیرا در این صورت مجبور می شوید این دنیا را ترک کنید». (۱- قرن ۵:۱۰).

دلیل شدت و جدیت این تعالیم چیست؟ پولس برای حفاظت مسیحیانی که یهودی تبار نبودند، از انحرافات جسم، سنگر شریعت یهودیان را که قوانین آن حاوی جزئیات بسیار است

در اختیار نداشت. البته او واهمه نداشت که بگوید: «در انجام هر کاری آزاد هستم» (۱-قرن ۶: ۱۲) زیرا واقف بود که اصول اخلاقی از این یا آن قانون مکتوب، که همیشه وابسته به فرهنگ زمان خود است، تابعیت نمی‌کند بلکه بیشتر به رابطه‌ای که از این پس میان مسیح خداوند و «جسم» برقرار می‌شود بستگی دارد. جسم معبد روح القدس و عضو بدن مسیح است: «آیا نمی‌دانید که بدن‌های شما اعضای بدن مسیح هستند؟ آیا شایسته است که عضوی از بدن مسیح را بردارم و آن را عضو بدن یک فاحشه بسازم؟ ابداً! مگر نمی‌دانید مردی که با فاحشه بپیوندد جسماً با او یکی می‌شود زیرا کلام خدا می‌فرماید: «این دو یک تن واحد خواهند بود» (۱-قرن ۶: ۱۵-۱۶). و «... دیگر در فکر ارضای خواهش‌های نفسانی خود نباشید» (روم ۱۳: ۱۴؛ ر.ک غلا ۵: ۱۶-۱۹).

به این ترتیب با آمدن مسیح و با تعالیم پولس رسول امور جنسی به تدریج از محدوده امور مقدس خارج گشت. این جنبش می‌تواند و باید ادامه یابد مشروط به این که ابعاد تقدس در زندگی حفظ شود، زیرا تقدس، جسم انسان را دگرگون نموده و آن را دائماً با دنیای الهی که از هر سو آن را احاطه می‌نماید، مرتبط می‌سازد.

ر.ک: زنا: ۱- بدن: الف) - پوشاک: الف) ۱، ب) ۱- طمع؛ عهد جدید ۱- میل و اشتیاق؛ ب) روزه‌داری - جسم: ب) - باروری: الف) - انسان: الف) ۵۱، ج) ۲- ازدواج - پاکی؛ عهد عتیق الف) ۱، ب) ۲- گناه: د) ۳ a - همسر: عهد عتیق - نازایی - بکارت: عهد عتیق ۱؛ عهد جدید ۳ - زن: عهد عتیق الف)؛ عهد جدید ۲ - کارهای عهد عتیق ب) XLD ۲.

انسان

عناصر انسان‌شناسی مبتنی بر کتاب مقدس طی مقالاتی چند در این کتاب برشمرده شده است: روح یا «جان» (soul)، قلب، جسم، بدن و روح (spirit)، و بدین ترتیب کلیت انسان از زوایا و دیدگاه‌های مختلف بررسی گردیده است. این نوع نگرش بسیار متفاوت از نگرشی است که امروزه در خصوص انسان در اذهان وجود دارد و به موجب آن انسان ترکیبی از روح و بدن دانسته می‌شود. روح همان جان انسان است که او را موجودی متحرک می‌سازد و جسم نمایانگر فناپذیری اوست. روح نمادی است از جنبه‌ی خدایی انسان، و سرانجام بدن، حالت بیرونی انسان است. به این نخستین تفاوت موجود میان این دو نوع نگرش، تفاوت دیگری را

نیز باید افزود که بسیار عمیق تر است؛ در فلسفه یونان انسان را جهان اصغر (microcosm) می دانستند که در وجود خود دو جهان مادی و معنوی را به هم پیوند داده است. موضوع فلسفه یونان همانا تجزیه و تحلیل همین انسان بود.

اما کتاب مقدس انسان را تنها در راستای رابطه اش با خدا که به صورت او آفریده شده است بررسی می نماید. کتاب مقدس به جای آن که خود را به جهان طبیعی محدود کند، صحنه را وسیع تر کرده کل ابعاد تاریخ را در نظر می گیرد - تاریخی که بازیگر اصلی آن خدایی است که انسان را آفرید و خود نیز انسان شد تا او را نجات دهد. بدین ترتیب این نوع انسان شناسی که با الهیات پیوند مستقیم دارد به صورت جزء جدا نشدنی مبحث مسیح شناسی نیز درمی آید. رویکردهای متفاوت انسان در طول تاریخ در قالب دو نوع شخصیت یعنی انسان گنهکار و انسان جدید خلاصه می شود و این دو نوع شخصیت در قالب دو انسان یعنی «آدم» و «خادم یهوه» در طی مراحل خاصی از تاریخ مقدس تجلی می یابند و هر دو در وجود عیسی مسیح به حقیقت می پیوندند. بدین ترتیب نمونه واقعی و حقیقی یک انسان زنده نه شخص آدم، که عیسی مسیح است. انسان واقعی نه آنی که از زمین است، بلکه آنی که از آسمان به زمین آمده است. آدم پیشاپیش نمودی بود از عیسی مسیح - یعنی آدم آسمانی که «آدم» زمینی صرفاً تصویری از اوست.

الف) انسان به صورت خدا

۱- آدم زمینی - همان گونه که از معنای واژه «آدم» (یعنی «انسان») برمی آید، آنچه در باب دوم کتاب پیدایش آمده تنها به شخص آدم مربوط نمی شود بلکه کل بشریت را شامل می گردد. عبرانیان جد یک نژاد را واجد کلیت می دانستند «که جملگی از اویند». تمام کسانی که از نسل یک شخص هستند به معنای دقیق کلمه جزئی از وجود اویند و او نمودی است از همگی آنها. معنای «شخصیت جمعی» نیز همین است. در باب دوم پیدایش انسان را در قالب آدم در ارتباط با سه موضوع اصلی و حیاتی می بینیم: انسان و خدا، انسان و زمین، و بالاخره انسان و هموعانش.

a انسان و خالق. آدم نه یک خدای سقوط کرده است و نه روحی است که از آسمان در کالبد جسم گرفتار آمده باشد بلکه موجودی است آزاد که در ارتباط دائم و حیاتی با خدا به سر می برد. خاستگاه و منشاء او نیز بیانگر همین واقعیت است. گرچه از خاک است محدود به خاک نیست. حیاتش بسته به نفس حیاتی است که خدا در بینی او دمید. بدین ترتیب آدم به صورت روح زنده درمی آید، یعنی در عین حال هم موجودی است کامل و شخصی و هم

موجودی متکی به خدا. مذهب صرفاً مکمل ذات انسانی او نیست بلکه از همان بدو خلقت در نهاد او و جزیی از وجود اوست به طوری که به هیچ وجه نمی توان از انسان سخن گفت بی آن که به ارتباطش با خدا نیز اشاره کرد.

خدا به نفس خود که انسان زنده از آن است، کلامش را نیز می افزاید و این نخستین کلام به صورت یک ممنوعیت است: «از درخت معرفت نیک و بد زنهار نخوری زیرا روزی که از آن خوردی هر آینه خواهی مرد» (۱۶:۲-۱۷). بر انسان است که در طول حیات خود پیوسته از اراده خالق خویش، خدا، اطاعت نماید و بدین ترتیب در ارتباط با او به سر برد. ممکن است این فرمان در نظر انسان جز یک منع و اعمال محدودیت نباشد اما در واقع کلامی است الهی که انسان را به کمال می رساند و برای سعادت او لازم است. انسان با عمل به آن درمی یابد که خدا نیست بلکه به خدایی که حیاتش از اوست متکی می باشد - چرا که نفس خداست که انسان را بی آن که خود بداند زنده نگاه می دارد.

بنابراین، انسان از طریق رابطه مهم و اساسی وابستگی به خدا با خالق خود پیوند می یابد - رابطه ای که به صورت اطاعت آزادانه از خالق متجلی است. این قانون که در قلوب آدمیان نگاشته شده است همانا وجدان بشری است که از طریق آن خدای زنده با مخلوقاتش سخن می گوید.

b انسان در رأس عالم هستی. خدا انسان را در باغی خوب و زیبا قرار داد (پید ۲:۹) تا به عنوان مباشر او از آن مراقبت نماید. او به انسان اختیار داد تا با نام نهادن بر حیوانات آنها را تحت سلطه خود گیرد (۱۹:۲-۲۰؛ ر. ک ۱-۲۸:۲۹) و بدین ترتیب در می یابیم که طبیعت را نباید به عنوان خدا پرستید بلکه باید بر آن مسلط شد و آن را تحت کنترل درآورد. وظیفه کار کردن روی زمین در پی وظیفه اطاعت از خدا صادر نشده است بلکه پیوسته جزء جدایی ناپذیر اطاعت از خواسته خداست. این واقعیت در نخستین شرح آفرینش این طور بیان شده است: روز هفتم یعنی روز استراحت نمایانگر نقطه پایان کار انسان است چرا که کاری که انسان با دستانش انجام می دهد در واقع نمودی است از کار خالق.

c انسان در اجتماع: و سرانجام این که انسان، نه به واسطه حکمی بیرونی، بلکه ذاتاً موجودی است اجتماعی (ر. ک به «جسم»). تفاوت بنیادین میان دو جنس مخالف نمود و منشأ حیات در اجتماع است - اجتماعی که پایه و اساس آن نه بر زور بلکه بر محبت بنا نهاده شده است. خدا چنین مقرر داشته که میان دو جنس مخالف رابطه کمک و همیاری متقابل

وجود داشته باشد. مرد در زن که عطیه‌ای است از جانب خدا انعکاسی از وجود خود می‌بیند و از این رو با تمام وجود حاضر است نفس خود را به نشانهٔ محبت زیر پا گذارد. بهترین و آرمانی‌ترین نوع برخورد با همسایه همانا همین رابطهٔ محبت‌آمیز است تا آن‌جا که حتی خدا نیز عهد و پیمایش با قوم را در قالب تصویر ازدواج بیان می‌نماید.

زن و مرد تا پیش از گناه «لخت و عریان کنار هم بودند بی آن که احساس شرم کنند». اهمیت این واقعیت در این است که نشان می‌دهد روابط اجتماعی تا پیش از ورود گناه پاک و بی‌شائبه بوده است چرا که رابطهٔ انسان با خدا هنوز تیره نگشته بود و نور جلال هنوز به طور کامل میان او و خدا می‌درخشید. این گونه است که انسان بی آن که از خدا ترسی در دل داشته باشد همچون یک دوست با او در باغ قدم می‌زند. انسان تا پیش از ورود گناه، با زن که همدم و مونس اوست، با حیوانات و نیز با کل عالم هستی در رابطه‌ای شفاف به سر می‌برد.

d انسان به صورت خدا. روایت کهنانی آفرینش (پید ۱) با نشان دادن این واقعیت که آفرینش انسان حد اعلای کار خلقت است و انسان اشرف مخلوقات می‌باشد، و نیز با اشاره به این هدف خدا که «آدم را به صورت ما و موافق و شبیه ما بسازیم ... بارور و کثیر شوید ... بر زمین تسلط نمایید و بر جمیع حیوانات حکومت نمایید» (پید ۱: ۲۶-۲۸)، بر آنچه در روایت یهوه‌ای آمده است صحنه می‌گذارد. انسان از آن‌جا که به صورت خدا آفریده شده است می‌تواند آزادانه با او ارتباط داشته باشد. او خدا نیست بلکه همچون پسری که به پدر خود متکی است، به خدا وابسته می‌باشد (ر. ک ۳: ۵) - با این تفاوت که تصویر خدا نمی‌تواند مستقل و جدا از آفریدگاری که انعکاسی است از او دوام آورد. معنای واژهٔ «نفس» در شرح آفرینش نیز همین است. انسان نقش خود را به عنوان تصویر خدا به دو شکل مهم ایفا می‌نماید: به عنوان تصویر پدر الهی بر اوست که زمین را بارور و کثیر سازد، و به عنوان تصویر حاکم و فرمانروای الهی بر اوست که زمین را تحت سلطهٔ خود درآورد. انسان خداوند زمین است. او جانشین خدا بر زمین است.

۲. آدم آسمانی. این است نقشهٔ خدا. با این حال این نقشهٔ الهی تنها در عیسی مسیح پسر خدا به طور کامل تحقق می‌یابد. مسیح وارث «حکمت» است. «او انعکاسی است از نور جاودان. تصویری است کامل از اقدام خدا، و به شباهت نیکویی اوست» (حک ۷: ۲۶). آدم

به صورت خدا خلق شده بود اما تنها مسیح «صورت خداست» (۲-قرن ۴:۴؛ ر.ک عبر ۳:۱). پولس در این باره می‌گوید: «او صورت خدای نادیده است، نخست‌زادهٔ تمامی آفریدگان. زیرا که در او همه چیز آفریده شده، آنچه در آسمان و آنچه بر زمین است ... همه به واسطهٔ او و برای او آفریده شد و او قبل از همه است و در او همه چیز قیام دارد. و او بدن یعنی کلیسا را سراسر است (کول ۱:۱۵-۱۸). بدین ترتیب رابطهٔ سه گانهٔ آدم با خدا، با زمین و با هموعان بار دیگر در وجود مسیح تکرار می‌شود منتهی این بار به گونه‌ای شفاف و والا.

a «پسر» در پیشگاه «پدر». آنچه در بالا از پولس نقل کردیم در مورد «پسر» که صورت خداست گفته شده است (کول ۱:۱۳). مسیح تنها صورت مرئی خدای نادیدنی نیست بلکه پسری است که همواره با پدر خود در اتحاد به سر می‌برد. همان گونه که خود مسیح دربارهٔ خود فرمود: «پسر از خود هیچ نمی‌تواند کرد مگر آنچه ببند که پدر به عمل آرد، زیرا که آنچه او می‌کند همچنین پسر نیز می‌کند ... ارادهٔ خود را طالب نیستم بلکه ارادهٔ پدری که مرا فرستاده است» (یو ۵:۱۹ و ۲۰ و ۳۰، ر.ک ۴:۳۴). عیسی به خوبی می‌داند که «آدم» حقیقی باید چگونه باشد. می‌داند که «آدم» باید پیوسته در ارتباط فرزندی با خدا به سر برد و به او متکی باشد. به همین خاطر است که هر که عیسی را دیده است، در واقع پدر را دیده است (۹:۱۴).

b مسیح و عالم هستی. انسان کار دستان خویش را انجام می‌دهد اما مسیح کار پدرش را به انجام می‌رساند: «پدر من تاکنون کار می‌کند و من نیز کار می‌کنم» (یو ۵:۱۷). کار مسیح در واقع کار آفرینش است: «همه چیز به واسطهٔ او آفریده شد» عالم خلقت زیر نظر اوست که جان می‌گیرد و نمودی از حکومت آسمان می‌گردد. درست همان طور که در شرح آفرینش همه چیز به انسان سپرده شد در این جا نیز «همه چیز برای او آفریده شده است». در واقع سلطه و خداوندی عیسی تنها محدود به جهان حیوانات نیست بلکه هر مخلوقی را شامل می‌شود.

c مسیح و بشریت. و سرانجام مسیح «رهبر و سر بدن است». این امر بیش و پیش از هر چیز بدان معناست که عیسی به عنوان «آدم ثانی» - یعنی آدم آسمانی که باید صورت او را بیوشیم (۱-قرن ۱۵:۴۹) - منشأ حیات بشریت است (۴۵:۱۵). او سر خانواده‌ای است که همانا کلیسا یعنی کامل‌ترین نمونهٔ جامعهٔ بشری است. و از همه مهم‌تر عامل وحدت جامعهٔ بشری است (افس ۱:۱۰).

تنها در وجود عیسی مسیح، پسر خداست که وجود آدم معنا می یابد - او که انسان شد تا ما فرزندان خدا گردیم (غلا ۴:۴ و ۵).

ب) از میان تصویری مخدوش

آن کمال مطلوبی که در آغاز آفرینش مورد نظر خدا بود و همواره باید بدان باز گردیم و با حسرت به آن بنگریم، دیگر تحقق یافتنی نیست و حتی نمی توانیم بلافاصله در آرزویش باشیم. انسان از این پس باید از تصویر مخدوش و تیره و تار فردی گنهکار گذشته به شباهت «خادم خدا» که همانا کمال مطلوب است درآید. چنین است شرایط جدید زندگی انسان.

۱- آدم گنهکار. با این حال، نگارنده باب سوم پیدایش سر آن نداشت که خفت، خواری و شکست انسان را توصیف نماید بلکه هدفش اعلام پیروزی پس از نبرد بود. خدا پیش از اعلان تغییری که بنا بود از این پس در رابطه انسان با خدا، جهان و هموعانشان پدید آید، در نهاد وی بذر امید می کارد: درست است که دشمن بشریت یعنی شیطان پاشنه ذریت زن را خواهد گزید و به آنان آسیب خواهد رساند، اما فرزندان زن نیز سر مار را خواهند کوبید (پید ۳:۱۵). این نوید پیروزی از درد مجازات که متعاقباً اعلام می شود می کاهد و به انسان اطمینان می دهد که خدا سرانجام پیروز خواهد گشت.

a شکاف و جدایی در خانواده انسان. نخستین چیزی که «آدم» گنهکار درمی یابد این است که عربانی اش (پید ۳:۱۷ و ۱۱) که تا پیش از آن صرفاً جنبه نمادین داشت حال مایه جدایی می گردد. او در پاسخ پرسش خدا، همسرش حوا را مقصر می خواند و بدین ترتیب میان خود و او تمایز می گذارد (۳:۱۲). آنگاه خدا به آدم و حوا می گوید که از این پس دیگر میان ایشان آن اتحاد و همبستگی پیشین حکم فرما نخواهد بود، بلکه در عوض امیال غریزی، طمع، حرص و آز و سلطه جویی بر روابط ایشان حاکم خواهد شد و ثمره اتحادشان نیز تنها در ازای تحمل درد زه از آن ایشان خواهد بود (۳:۱۶). در باب های بعدی کتاب پیدایش می خوانیم که چگونه این جدایی نخستین زوج انسان رفته رفته در تمام پیوندهای اجتماعی تأثیر می گذارد و سبب از هم گسیختگی روابط می گردد. دشمنی هابیل و قائن که برادرند (پید ۴) و ماجرای مردان بابل که از درک زبان یکدیگر عاجزند (۱۱:۱-۹) نمونه هایی از این گسیختگی پیوندهاست. تاریخ مذهب همواره پر است از جدایی، پراکندگی، جنگ های متوالی میان قوم اسرائیل و دیگر ملل، و حتی میان خود قوم و پیکار میان فقیر و غنی... اما در پس این تصویر تار، وعده پیروزی همانند نوری در دل تاریکی

درخشان است، و انبیاء پیوسته از آمدن پادشاهی سخن می‌گویند که سرور صلح و سلامتی است و میان ابنای بشر آشتی و مصالحه برقرار می‌سازد (اش ۹: ۵-۶).

b جهان هستی در دشمنی با انسان. زمین از این پس به علت گناه آدم ملعون خواهد بود. انسان دیگر به عنوان خوراک روزانه از میوه خودروی زمین نخواهد خورد بلکه باید نان خود را با عرق جبین و تحمل رنج و زحمت فراوان به دست آورد (پید ۳: ۱۷-۱۸). بدین ترتیب، عالم هستی بی‌آن که بخواهد رو به سوی فساد دارد (روم ۸: ۲۰). به جای آن که آماده تبعیت از انسان باشد علیه او طغیان می‌کند. بنابراین شگفت نیست که زمین زیر پای آدمی می‌لرزد و از بطن خود خار و خس می‌رویاند. این نوع بلایا، مصیبت‌ها و این گونه خار و خس‌ها به واسطه فساد جهان نیست بلکه علت اصلی همانا گنهکار بودن انسان است. با این حال، انبیاء بهشتی را نوید می‌دهند که در آنپلنگ و بزغاله کنار هم هستند و بدین ترتیب نشان می‌دهند که طبیعتی که در آغاز در دستان خالق پاک و منزّه آفریده شد تا چه اندازه هنوز در نهاد آدمی واقعی است ملموس. بنابراین امید هیچگاه به کلی رخت برنسته است (روم ۸: ۲۰).

c مرگ در انتظار انسان. «زیرا که تو خاک هستی و به خاک خواهی برگشت» (پید ۳: ۱۹). آدم به جای آن که حیات الهی را به عنوان هدیه‌ای از جانب خدا بپذیرد تصمیم گرفت با خوردن میوه درخت معرفت از حیات خود دست کشیده مانند خدا شود. بدین ترتیب انسان با این ناطاعتی سرچشمه حیات را بر خود بست و مرگی که می‌بایست صرفاً گذری ساده به پیشگاه خدا می‌بود حال دیگر صرفاً یک واقعه طبیعی نیست بلکه مرگی است جاودان - پدیده‌ای دردناک و کشنده که نشان مجازات خداست. اخراج انسان از بهشت نیز نمودی از همین واقعیت است. انسان با رد شریعت باطنی که همان حضور خدا در وجودش است (theo-nomy)، خود زمام وجود خود را به دست گرفت و استقلال کاذب یافت. تاریخ پر است از شرح حال افراد نادانی که می‌پنداشتند می‌توانند با خدا برابر شوند اما جز شکست و مرگ نصیب ایشان نشد. اما ماجرای آدم به معنای پایان امید به زندگی جاوید نبود. خدا بار دیگر به انسان اجازه می‌دهد از درخت حیات بهره‌مند شود (امث ۳: ۱۸، ۱۱: ۳۰): «شریعت» خدا و «حکمت» الهی برای هر که آنها را به کار بندد منشأ باروری و ثمردهی خواهد بود. اما این شریعت دیگر در قلب آدمی جای ندارد بلکه برای همیشه در نظرش پدیده‌ای است بیرونی (hetero-nomy).

d تضاد وجدان. در واقع شریعت راه نجات را به انسان نشان می‌دهد اما قادر نیست او را نجات دهد و به همین جهت در درونش تضادی ایجاد می‌کند که در عین حال هم مهلک

و کشنده است و هم مایهٔ خیر و برکت. آدم که تا پیش از آن با خالق خود در ارتباطی دوستانه و کامل به سر می برد، آنگاه که از خدا می گریزد در واقع از خود می گریزد. او خود را از کسی که او را می خواند پنهان می سازد (پید ۳: ۱۰). این ترس که مضحکه ای است از ترس واقعی خدا، پدیده ای است همه گیر و از تضاد وجدان آدمی حکایت دارد.

فقط کسی که در باطن به وحدت رسیده باشد می تواند بر این تضاد درونی چیره شود. پولس - منور به نور روح القدس - این حالت را به بهترین وجه بیان می کند. وی در رساله به رومیان می نویسد: «من جسمانی و زیر گناه فروخته شده هستم. آنچه می کنم نمی دانم زیرا آنچه می خواهم نمی کنم بلکه کاری را که از آن نفرت دارم انجام می دهم». انسانی که اجازه داده گناه در وجودش رخنه کند بی آن که لحظه ای به ندای وجدان گوش فرا داده از شریعت الهی پیروی نماید، جسم را می بیند که حکم «جسمانی» خود را به اجرا می گذارد (کول ۲: ۱۸)، دل را سخت می کند (افس ۴: ۱۸) و بر بدن ظلم و بیداد روا داشته آن را به انجام اعمال پلید وامی دارد (روم ۸: ۱۳). چنین کسی تصور می کند که به سوی مرگی بازگشت ناپذیر در حرکت است اما چنین نیست زیرا ایمان می تواند فرد گنهکار را از قید جسم برهاند. اما تا قبل از این عمل ایمان فرد گنهکار در حالت از خود بیگانگی به سر می برد. او همصدا با پولس فریادی را برمی آورد که پیشتر نیز در سراسر عهد عتیق طنین انداز بوده است: «وای بر من که مرد شقی هستم! کیست که مرا از جسم این موت رهایی بخشد؟» (روم ۷: ۲۴).

فرد گنهکار با این فریاد سفر خود به سوی نجات را کامل می کند. او که عطیهٔ حیات را رد کرده و حال به ناتوانی خویش در نیل به نجات پی برده است عاقبت به کسی که سرچشمهٔ فیض است روی می آورد. این جاست که بار دیگر به عنوان مخلوقی مطیع خدا عمل می کند: از این پس میان او و نجات دهنده رابطه ای عمیق ایجاد می گردد.

۲. «خادم خدا». پولس نیز همچون دیگر ایمانداران اولیه دریافت کرده بود که این نجات دهنده همانی است که اشعیا پیشتر از او به عنوان «خادم خدا» یاد کرده بود. در واقع باید گفت مسیحیان از پس از واقعهٔ پیروزمندانهٔ فصح دیگر نجات دهندهٔ موعود را تحت القاب فاخرانه و پرشکوه «مسیح پادشاه» یا «پسر پرجلال انسان» توصیف نمی کردند بلکه آنچه بدان نیاز داشتند نه یک ابرمرد، بلکه کسی بود که بتواند گناه جهان را بر خود گیرد و با خون خود بشوید.

af «خادم خدا» تا پای مرگ به خدا وفادار است. خدا از خادم خود خشنود است و

«روح خود را بر او نهاده تا انصاف را برای امتها صادر سازد» (اش ۴۲: ۱-۳). خادم یهوه هرگاه خسته گردد و حس کند نیرویش بی حاصل هدر رفته نومید نمی شود زیرا می داند که خدا پیوسته او را جلال خواهد داد (۴۹: ۴-۵). او هر صبحگاه که خدا گوش هایش را می گشاید مانند شاگردی که تعالیم استاد خود را می شنود به ندای آقای خود گوش می دهد و از آن اطاعت می کند. او را هیچ مقاومتی نیست - ولو آن که خوار و تحقیر شود و دشنامش دهند - زیرا توکلش به خداست (اش ۵۰: ۴-۷). و آنگاه که ساعت قربانی نزدیک می شود «مظلوم می گردد اما تواضع نموده دهان خود را نمی گشاید، درست مانند بره ای که برای ذبح می برند» (۵۳: ۷). او با پذیرفتن کلام اراده خدا که مقرر داشته گناه جمیع ابنای بشر بر او قرار گیرد، مرگ را به جان می خرد (۵۳: ۱۲). آری خادم امین خدا چنین است. او آخرین بازمانده انسانیت واقعی است که با اطاعت خود، مشارکتی را که توسط آدم گسسته شد مجدداً برقرار می سازد و با پذیرفتن مرگ، کیفیت مطلق این مشارکت را آشکار می نماید.

b مرد غم‌ها. آدم گنهکار به وضوح در درد و رنج اسیر است. اما «خادم یهوه» غم‌های ما را بر خود گرفته درد و رنج را به جان می خرد (اش ۵۳: ۳). از این گذشته انسانی که بنا بود بر حیوانات حکم راند حال خود به صورت آنها درآمده است. «دیگر ظاهر انسانی ندارد» (۵۲: ۱۴) و «کرم است و انسان نی» (مز ۲۲: ۷).

c در حضور جامعه. سرانجام همگان «خادم خدا» را «که خوار و منفور و نزد مردمان مردود است» (اش ۵۳: ۳) طرد می کنند. هم عصرائش از او گریزانند و او را عامل شکست و تباهی می دانند (۵۲: ۱۴). اما خدا از طریق نبی خود آنها را وا می دارد به ارزش و اهمیت این قربانی پی برده بدان اعتراف نمایند: «به سبب تقصیرهای ما مجروح و به سبب گناهان ما کوفته گردید و تأدیب سلامتی ما بر وی آمد و از زخم‌های او ما شفا یافتیم» (۵۳: ۵). اشعیای نبی در این «صاحب غم‌ها» منجی را می بیند که برای گنهکاران شفاعت کرده ابنای بشر را عادل می گرداند (۵۳: ۱۱). آدم به واسطه مرگ «خادم خدا» می تواند شکست خود را پذیرا شده دریابد که گناه عامل تباهی او بوده است. و درست در همان لحظه ای که به گنهکار بودن خود پی می برد نجات وی آغاز می گردد. اقدام نجات بخش خدا تنها از طریق رنج و درد کسی که مطرود همگان واقع شد به انجام می رسد. زندگی و حیات قطعاً از طریق حرص و آز به دست نمی آید بلکه ثمره هدیه ای است مجانی که تازگی آن جاودانی است.

d عیسی مسیح آن «خادم خدا». نبوت مربوط به «خادم خدا» اساس برخی از نخستین سرودهای مسیحیان اولیه را تشکیل می دهد. این سرودها به سان کتابی زندگانی عیسی را هم

در لحظات رنج و درد و هم به هنگام شکوه و جلال به تصویر می کشند: خواری و جلال توأم حضور دارند (فی ۲: ۶-۱۱؛ عبر ۱: ۳؛ روم ۳: ۱-۴؛ و غیره). عیسی که در سراسر حیات این جهانی خود محض اراده پدرش خدا زیست می نمود به جای آن که با حسد در پس حفظ کردن برابری با خدا باشد، داوطلبانه حاضر شد خود را تا حد یک غلام پایین آورد. او فقط مانند آدمیان نشد بلکه از آن هم خود را فروتن تر ساخته مرگ، آن هم مرگ بر روی صلیب را - به جان خرید. عیسی با اطاعت کامل از اراده پدر مانند آدم حقیقی عمل کرد: به کلی خوار و تنها شد تا پدر بشریتی تازه گردد و برای آنان منشأ حیات جاودان باشد. پیلاتس او را در حالی که به تمسخر بر روی لباس شاهی پوشانده بودند بر ایوان خانه اش دید: «اینک آن انسان» (یو ۱۹: ۵). آری، راه رسیدن به جلال چنین است. بر انسان است که در این صورتی که به واسطه گناه خود او مخدوش و تباه شده صورت پسر خدا را ببیند که «در راه ما گناه شد تا ما در وی عدالت خدا شویم» (۲- قرن ۵: ۲۱).

ج) به شباهت مسیح

انسان به واسطه گناه آدم دیگر هیچگاه نمی تواند آنچه را در ابتدا حق او بود، یعنی «به صورت خدا بودن» را مجدداً به طور کامل به دست آورد. او از نو ساخته می شود - این بار «به شباهت مسیح»: نه فقط به صورت «کلام» (کلمه)، بلکه به شباهت مسیح مصلوب و فاتح مرگ. ارزش هایی که در باب دوم کتاب پیدایش از آن سخن رفته مجدداً بازیافته می شوند منتهی این بار در شخص مسیح تحقق می یابند.

۱- اطاعت توأم با ایمان به عیسی مسیح. انسان از این پس دیگر نباید احترام و اطاعت خود را مستقیماً نسبت به خدا یا «شریعت» او که از سر رحمت الهی به انسان گنهکار داده شد ابراز دارد بلکه آنها را باید نسبت به کسی که به این جهان آمد و صورت انسانی به خود گرفت بیان نماید (روم ۵: ۱۰-۱۳). تنها کاری که انسان گنهکار باید انجام دهد این است که به کسی که فرستاده خداست ایمان آورد (یو ۶: ۲۹). چرا که «تنها واسطه میان خدا و انسان همانا انسانی است که عیسی مسیح باشد» (۱- تیمو ۲: ۵). ایمانداران فقط باید به سوی یک پدر هدایت شوند تا بدین ترتیب از طریق پسر تا به ابد حیات بسیار داشته باشند.

۲- برتری مسیح. عیسی از آن رو حیات پدر را به انسان عطا می کند که «ابتداست و نخست زاده از مردگان است ... خدا رضا بدین داد که به تمامی پری در او ساکن شود و این

که به وساطت او همه چیز را با خود مصالحه دهد چون که به خون صلیب وی سلامتی را پدید آورد» (کول ۱: ۱۸-۲۰). شکاف و اختلافات موجود میان بنی آدم مورد بی توجهی قرار نگرفته بلکه از این پس در مسیح بعدی تازه یافته برحسب انسانیتی تازه مغلوب می گردد: «دیگر میان شما یهود و یونانی یا غلام و آزاد یا مرد و زن مهم نباشد زیرا همه شما در مسیح عیسی یک می باشید» (غلا ۳: ۲۸). تفاوت میان دو جنس مخالف به واسطه گناه آدم مایه جدایی بود و به تنش میان زن و مرد انجامیده و این تنش به تمام جنبه های زندگی اجتماعی آدمیان نیز راه یافته بود. اما انسان آنگاه که در مسیح مجدداً وحدت اولیه را باز می یابد می تواند بر تمام حالات انسانی، و آزادی یا بندگی، ازدواج یا بکارت، تسلط داشته باشد (۱- قرن ۷) و این حالات جملگی در مسیح معنا و ارزشی ویژه می یابند.

ابهام و اغتشاش زبان ها نیز که نمودی بود از شکاف و جدایی میان انسان ها و پراکندگی آنان، جای خود را به زبان واحد روح القدس می دهد که عطیه ای است مجانی از جانب مسیح. این واقعیت در قالب مواهب گوناگون الهی که جملگی بیانگر پدر هستند مشهود می باشد.

۳- انسان جدید. منظور از انسان جدید پیش از هر کس همانا خود عیسی مسیح است (افس ۲: ۱۵) و پس از او تمام کسانی که به خداوند عیسی ایمان دارند. زندگی فرد مسیحی دیگر در قید جسم نیست بلکه او برای همیشه بر جسم ظفر یافته است (غلا ۵: ۱۶-۲۵؛ روم ۸: ۵-۱۳). بدن فرد مسیحی از آن جا که با بدن مسیح که «جسم پوشید» (کول ۱: ۲۲) متحد گردیده و از طریق تعمید در مرگ او نیز سهیم شده (روم ۶: ۵ و ۶) دیگر برای گناه مرده است (۱۰: ۸) و در عوض به بدن جلال (فی ۳: ۱۲) یعنی «بدنی روحانی» مبدل می شود (۱- قرن ۴: ۴۴). درک و فهم او نیز دستخوش تغییری اساسی گردیده به کلی احیا می شود (روم ۱۲: ۲؛ افس ۴: ۲۳) و از آن پس به یاری روح القدس قدرت تشخیص می یابد (روم ۵: ۱۴). و آیا نه این است که حتی فکر او نیز از این پس همان فکر مسیح است؟ (۱- قرن ۲: ۱۶). درست است که انسان به واسطه ایمانی که در نهادش بذر جاودانگی کاشته دیگر موت و فنا نمی شناسد، اما هنوز لازم است پیوسته در اتحاد با عیسی مسیح که یک بار برای تمام انسان ها مرد نسبت به «طبیعت کهنه» بمیرد و زندگی جدیدی آغاز نماید. بدین ترتیب از آن جا که حجابی صورتمان را نمی پوشاند همگی همانند آینه جلال خداوند را منعکس می کنیم. این گونه است که از جلال تا به جلال به شباهت او درمی آییم چرا که تأثیر نیرومند خداوند عیسی بر آدمیان چنین است (۲- قرن ۳: ۱۸).

انسان جدید باید بیشتر و بیشتر به شباهت عیسی درآید و بدین ترتیب پیوسته در ایمان

رشد کند. از میان صورت مخدوش و مبهم انسانیت کهنه، صورت زیبا و پرجلال انسان جدید نمایان است که همانا صورت خداوند ما عیسی مسیح است. این گونه است که انسان «مجدداً به صورت خالق خویش در می آید» (کول ۳: ۹-۱۰).

۴. و سرانجام عالم خلقت که بی آن که خواسته باشد رو به فناست و تا به امروز به صورت درد زه از درون ما ناله و فریاد سر می دهد، همچنان امید خود را به رهایی از قید فساد حفظ کرده و بی صبرانه در انتظار روزی است که در آزادی پرجلال فرزندان خدا داخل شود. کار و تلاش روزانه هنوز به دلیل گناه سخت و طاقت فرساست، ولی در سایه امید تبدیل شدن در جلال نهایی ارزش و معنایی تازه یافته است (روم ۸: ۱۸-۳۰). و آنگاه که دشمن غایی یعنی مرگ نابود شود، «پسر» پادشاهی خود را به «خدای پدر» باز می گرداند تا بدین ترتیب خدا کل در کل باشد (۱- قرن ۱۵: ۲۴-۲۸).

ر.ک: آدم - حیوانات - بدن - پوشاک - آفرینش: عهد عتیق (ب) ۱ و ۲، د - زمین: عهد عتیق (الف)؛ عهد جدید (ب) ۳ - جسم - خدا: عهد عتیق (ج) ۵ - نیک و بد: الف) ۳ - تصویر - عیسی مسیح: (ب) ۱ c - ازدواج - نو/تازه/جدید: (ج) ۳ - مسئولیت - امور جنسی: الف) - خلوت و انزوا: الف) - پسر خدا: عهد جدید (ب) - پسر انسان: عهد عتیق (الف) - جان/نفس - روح - محاکمه - محکمه: عهد عتیق (ب) - حکمت: عهد عتیق (ب) ۲ - زن - کار - کارها: عهد عتیق (ب) - دنیا. XLD

باروری

خدا که مظهر تمام نمای کمال و پری است و وفور و پری او را پایانی نیست، آدم را به صورت خود خلق نمود - به صورت پسر یگانه اش که یکه و تنها پری الهی و ابدی را بر زمین می گستراند. انسان نیز از آن جا که به صورت خدا و پسر او آفریده شده است، صورت خود را از طریق تولید مثل به نسل های بعدی منتقل می سازد و بدین ترتیب بقای حیات را تضمین می کند.

الف) دعوت به باروری

آفریدگار عالم از همان ابتدای هستی با فرمان «بارور و کثیر شوید!» پیوسته مخلوقات را به باروری و حاصلخیزی فراخوانده است تا بدین ترتیب زمین را پر سازند.

۱. **فرمان و برکت.** خدا با این فرمان خود، به انسان قدرت پاسخ عطا می فرماید. و این گونه است معنای آن برکت الهی که مرد و زن را قادر می سازد پس از گیاهان و حیوانات، آنان نیز موجوداتی به شباهت خود «بیافرینند». حوا، مادر تمامی بشر پس از به دنیا آوردن نخستین فرزند سرشار از شادی باروری بانگ برمی آورد که: یهوه مرا پسری عطا فرموده است. سپاس بر نامش (پید ۱:۴). کتاب پیدایش سرشار از سرگذشت نسل های متمادی است: شجره نامه ها، حوادث زندگانی مردم مختلف، آرزوی داشتن فرزند، زایمان های دردناک، آبستنی های ناممکن، نقشه ازدواج، و طریق صحیح پرورش کودک - همه و همه همچون نوای آهنگینی که خداوند در ابتدای خلقت نواخت در سراسر کتاب مقدس طنین اندازند. خداوند این تاریخ بشری را با برکاتی قرین ساخته است که - علاوه بر سرزمین موعود - وعده دهنده «ذریتی است کثیر، مانند ستارگان آسمان یا ریگ های کناره دریا» (۱۷:۲۲). وضع اورشلیم پس از تبعید نیز همین گونه خواهد بود و این شهر مقدس، فرزندانیش را خواهد دید که از ممالک دور به سویش می آیند (اش ۲۱:۴۹، ۵۴:۱-۳، ۶۰:۴ و ۱۵، ۴۶:۴).

۲. **حمایت از منبع حیات.** دو روایت موجود در کتاب پیدایش، علاوه بر دیگر درس های ارزنده ای که در اختیار انسان می گذارند، بیانگر احترام خاصی هستند که کتاب مقدس برای منشاء حیات قائل است. بر فرزند نیست که اگر پدر خود را به حالت مستی بباید، به تماشای عربانی او بنشیند زیرا که این کار نفرین الهی را به دنبال خواهد داشت (پید ۲۰:۹-۲۷). همچنین آن گاه که رحم همسران پاتریارک ها در معرض خطر قرار می گیرد، خود خدا وارد عمل شده آنان را حفظ می کند. و فرعون (۱۲:۱۲-۲۰) یا ابیملک (۲۰، ۲۶:۷-۱۲) چگونه جرأت می کنند در کار خدا مداخله کرده بر سارا یا ربکا - این مادران قوم مقدس اسرائیل - نظر نامشروع افکنند؟ و اگر اوانان در اوج خودخواهی منی خود را بر زمین ریخته از تولید حیات سر باز می زند آیا نه این است که با این کار، مرگ خود را سبب می شود؟ (۳۸:۸-۱۰).

۳. **احکام و مزامیر.** بعدها احکام و قوانین الهی به حمایت زاد و ولد آدمی برمی خیزند و در این باره ممنوعیت هایی وضع می نمایند: از آن جمله اند قوانین مربوط به دوران قاعدگی زن (لاو ۱۸:۲۰)، قوانینی که در حمایت از دختران جوان و نامزدهایشان وضع شده (نت ۲۳:۲۲-۲۹) و برخی قوانین دیگر (مانند تث ۱۱:۲۵-۱۲) ... این سلسله قوانین حتی اگر آغازشان به دوران قبل از موسی باز گردد و آشکارا ریشه در شرم و حیای ذاتی و غریزی انسان داشته باشند، از اهمیتی ناشی می گردند که به مسئله باروری و زاد و ولد قوم

برگزیده داده می شود. جان کلام احکام الهی چنین است: «اگر به یهوه وفادار بمانید، ثمره رحم های شما متبارک خواهد بود». (۴:۲۸).

مزامیر نیز یکسره ندا در می دهند که «اینک پسران میراث از جانب خداوند می باشند و ثمره رحم، اجرتی از اوست» (مز ۱۲۷:۳؛ ر. ک مز ۱۲۸:۳؛ امث ۱۷:۶) و برای همسر جوان آرزو می کنند که: «تو ای خواهر ما، باشد که مادر هزار کُرورها شوی!» (پید ۲۴:۶۰؛ ر. ک روت ۴:۱۱ و ۱۲).

ب) در طلب نسل

آرزوی هر فردی این است که - به واسطه برکات الهی و بنا به میل غریزی خود - از خود فرزندی بر جای نهد و بدین گونه نام خویش را پس از مرگ جاودانه سازد.

۱- میل غریزی نیرومند طبیعت در قالب داستانی که در وهله نخست شرم آور به نظر می رسد اما در سنن ربی های بعدی به اهمیت آن پی برده شد بیان می گردد (پید ۱۹:۳۰-۳۸). این داستان مربوط به دختران لوط است که تنها می زیستند. آنان که نمی خواستند بی اولاد از جهان بروند ترتیبی دادند که پدرشان - بی آن که خود بداند - آنان را بارور سازد و از برایشان فرزندان آورد. این ماجرای زنا با محارم که قطعاً از نظر شریعت محکوم بود (ر. ک لاو ۱۸:۶-۱۸) در حقیقت نوعی طعنه به موآبیان بود، اما این زیرکی دختران حوا که بدین ترتیب خواسته آفریدگار خود را تحقق بخشیدند، رفته رفته با نوعی تحسین مواجه شد.

۲- شریعت لاویان (تث ۲۵:۵-۱۰) از حق و حقوق مردی که بی اولاد از جهان می رود دفاع می کند (روت ۴:۵-۱۰). بر برادر آن شخص است که - تحت شرایطی خاص - بیوه بی اولاد فرد متوفی را به زنی گرفته او را بارور سازد. داستان روت در این باره مثال خوبی است و نشان می دهد که باروری و حاصلخیزی حتی علی رغم مرگ و تبعید نیز باید تداوم یابد و ارج نهاده شود. تamar را می بینیم که به رغم خودخواهی برادر شوهرش اونان، و بی عدالتی پدر شوهرش یهودا (پید ۳۸:۶-۲۶؛ ر. ک روت ۴:۱۲؛ مت ۱:۳) حتی خود را به صورت زنی روسپی درمی آورد تا بارور شود.

۳- یهودیان برای آن که بی اولاد نمانند قانونی داشتند موسوم به فرزندخواندگی که در آن هنگام مشروعیت داشت و به موجب آن آقای خانه می توانست به کنیزش درآید و از او صاحب فرزندی شود که این فرزند در واقع متعلق به همسر او (پید ۱۶:۲؛ ۳۰:۳...) یا از آن دخترش (روت ۴:۱۶-۱۷) محسوب می شد. در شجره نامه هایی که در کتاب مقدس آمده

مسئله پدر و فرزند در مفهوم جسمانی چندان اهمیتی ندارد و گرچه فرزند حیات خود را از پدر دارد، اما تمام معنای توالی نسل در این نکته خلاصه نمی شود زیرا برکت باروری که برکتی است الهی و از جانب خدا، صرفاً محدود به رابطه جسم و خون میان اعضای خانواده نیست. شجره نامه هایی که در کتاب پیدایش به شرح چگونگی باروری جهان و پیدایش اقوام و ملل گوناگون می پردازند گاه از یک نفر به عنوان پدر یک شهر یا حتی یک ملت نام می برند و بدین ترتیب نشان می دهند که در بررسی نحوه شکل گیری و تکوین اقوام و ملل مختلف تنها توسعه یک خاندان به خصوص ملاک نیست بلکه مسائلی چون مهاجرت، ازدواج، معاهدات و فتح و پیروزی ها را نیز باید به حساب آورد. بدین ترتیب خاندان و تبار در مفهوم صرفاً نژادی توسعه معنا یافته بعدی معنوی و روحانی به خود می گیرد به طوری که به عنوان مثال غریبه‌دیان نیز جزء ذریت ابراهیم و در زمره قوم برگزیده محسوب می شوند.

بدین ترتیب می توان گفت که کل کتاب مقدس در این مفهوم در وهله نخست یک شجره نامه است. شجره نامه ای که انسان در آن رو به سوی آینده، یعنی به جانب او که می آید، دارد. معنای غریزه و اشتیاقی نیز که پروردگار در نهاد آدمیان قرار داد همین است: تا نه تنها در پی حفظ بقای خود باشند بلکه تا روزی بتوانند صورت کامل خدا را در پسرانسان مشاهده نمایند.

ج) باروری در مسیح

تصویر خدا در عیسی مسیح تجلی می یابد. مسیح نه تنها میل طبیعی انسان به باروری و ثمردهی را سرکوب نمی سازد بلکه آن را تحقق بخشیده بدان معنا و مفهومی کامل می دهد.

۱- عیسی مسیح و نسل های بشری. در عهد عتیق می خوانیم که تاریخ نژاد بشر در ذریت انسان و کسانی که از نسل آدم هستند تحقق می یابد (ر. ک پید ۱:۵؛ ۱۰:۱۱؛ ۱۹:۲۵...). و تاریخ یکسره در اشتیاق روزی است که این وعده به انجام برسد. عیسی مسیح گرچه برحسب جسم ذریتی نداشت اما پدران و اجداد فراوان داشت و ذریت او نیز برحسب روح است.

a مسیح در پایان تاریخ مقدس، یعنی در زمان موعود خواهد آمد (پید ۴:۴). مسیح بر طبق محاسبات کتاب خنوخ، هفتمین هفته از زمان دعوت ابراهیم را متبارک می سازد. شاید قصد متی از بیان نسل های ۳×۱۴ در شجره نامه مسیح نیز همین باشد (۱:۱-۱۷). عیسی

آخرین فرد خاندانی است که انسان‌ها نسل‌های متمادی در انتظار آمدنش بودند.

b مسیح آن کلیت و کیفیت جهان شمولی را که عهد عتیق از آن سخن می‌گوید به تحقق می‌رساند. در عهد عتیق به نام چهار زن برمی‌خوریم؛ اما این زنان همسران پاتریارک‌ها نمی‌باشند بلکه برعکس زنانی هستند بیگانه، یا مادرانی که تحت شرایطی غیرمعمول فرزندان آورده‌اند: تامار (پید ۳۸)، راحاب (یوشع ۱۱:۲)، روت (روت ۱:۱۶، ۲:۱۲) و بتشبع (۲ سمو ۱۱:۳). ثمره و گل سرسید اسرائیل در میان اجداد و نیاکانش کسانی را دارد که غیریهودی‌اند یا از سرزمین ناعادلان برخاسته‌اند، و به هنگام جلال و گناهکاری آدمیان وارث این افتخار شده‌اند. و اما برخلاف این باروری و ثمردهی که برحسب جسم است، باروری کاملاً پاک و الهی مریم باکره را شاهدیم که فرزندی را از طریق روح القدس باردار گردید.

c مسیح پایان کار تاریخ است، چرا که او آدم جدیدی است که متی در انجیل خود «ورودش» را ثبت می‌نماید (مت ۱:۱، ر. ک پید ۵:۱). آینده از قبل در او که در آینده ظهور می‌کرد، ظهور کرده و تحقق یافته بود. گذشته در اوست که معنا می‌یابد. عیسی برکات جسمانی خدا را در قالب ذریتی روحانی تحقق می‌بخشد. اسرائیل با تولد فرزندان جدید انسان رشد می‌یابد و عظیم‌تر می‌گردد: بدن مسیح از طریق تولد روحانی فرزندان خدا، رشد و نمو می‌نماید.

۲- زندگی ایمان و باروری در عین بکارت. عیسی مصلحت ندید فرمان عهد عتیق را در خصوص وظیفه باروری انجام دهد. در عوض برخلاف سنت یهود عمل کرد که زمانی اعلام داشته بود: «اجتناب از تولید نسل در حکم ریختن خون انسان است». عیسی حتی مردم را تشویق می‌کرد داوطلبانه از تولید نسل بپرهیزند (مت ۱۹:۱۲). اما از آن مهم‌تر در مقام تبیین معنای واقعی باروری برآمد. این موضوع را نخست در مورد مریم باکره می‌بینیم. عیسی منکر زیبایی مادر بودن مریم نمی‌شود بلکه اهمیت عمیق نهفته در این امر را برزنی که بر مادر او درود می‌فرستد می‌گشاید: «بلکه خوشا به حال آنانی که کلام خدا را می‌شنوند و آن را حفظ می‌کنند» (لو ۱۱:۲۷). مریم از آن رو متبارک است که به کلام خدا ایمان داشت؛ و از این رو با مادر بودن بکارت گونه خود به صورت الگویی برای تمام کسانی درآمد که به خدا ایمان داشته تنها به او توکل می‌ورزند.

عیسی حتی معنا و مفهوم این ایده را که ایمان، باروری روحانی است به وضوح بیان می‌نماید. او والدین جسمانی خود را نادیده می‌گیرد و می‌پرسد: «مادر من کیست؟ برادرانم

چه کسانی هستند؟ کسی که اراده خدا را به جا آورد او برادر، خواهر و مادر من است» (مت ۱۲: ۴۸-۵۰). خدا با مولود ساختن پسر خود عیسی، همه چیز را بیان داشته و به انجام رسانیده است؛ و از این رو فرد ایماندار وقتی به خدا نزدیک می شود و در او ذوب می گردد در واقع جزیی از نسل «پسر» می شود. آری، لازمه بارداری روحانی همانا بکارت ایمان است.

۳- باروری و ثمردهی کلیسا. ایمانداران با بارداری روحانی خود در واقع در باروری کل کلیسا سهیم می شوند. کار آنان همچون کار مادری است که فرزندی به دنیا می آورد - مادر اولاد ذکور (مکا ۱۲). این وظیفه بیش و پیش از هر چیز بردوش رسول مسیح قرار دارد، چنان که در مورد پولس می بینیم که با زندگی و سخنان خود وظیفه باروری روحانی را به نحو احسن به انجام رسانید. پولس همچون یک مادر فرزندان خود را با درد زه مولود ساخت (پید ۴: ۱۹)، آنان را خوراک داد و از آنها مواظبت و مراقبت نمود (۱-تسا ۲: ۷؛ ۱-قرن ۳: ۲). به عنوان تنها پدرشان آنان را در مسیح مولود ساخت (۴: ۱۵) و نصیحت نمود و دلداری شان داد (۱-تسا ۲: ۱۱). این تصاویر صرفاً جنبه استعاری ندارد بلکه بیانگر تجربه واقعی رسالت در کلیسا می باشند.

هر فرد ایماندار نیز موظف است به عنوان شاخه ای حقیقی از تاک حقیقی در کلیسا ثمر دهد و میوه آورد (یو ۱۵: ۸ و ۲) و بدین ترتیب پدری را که در آسمان است و منبع و سرمنشأ تمام باروری هاست جلال دهد (مت ۵: ۱۶).

ر.ک: برکت - فرزند/کودک - مرگ: عهد عتیق (ج ۴؛ عهد جدید ب ۲، ج ۳ - پدران و پدر: الف)، ب - میوه - نسل - فیض: ه - رشد - خانه/منزل/خانندان: الف)
۲ - زندگی - ازدواج - مادر - تولد تازه - امور جنسی: الف) ۱ - خلوت/انزوا: الف) ۲، ب) ۲ - بذرافشانی: ب) ۱ - نازایی - توفان: ۳ و ۱ - تاک: ۲ - بکارت - دیدار: عهد عتیق ۱ - زن: عهد عتیق ۲؛ عهد جدید ۱ - کارها: عهد عتیق ب) ۲. XLD

بدن

برخلاف آنچه عموم می پندارند، بدن صرفاً ترکیبی از گوشت و استخوان نیست که آدمی مادام که در قید حیات است با خود دارد، به هنگام مرگ تباه می شود و در روز قیامت مجدداً به او باز می گردد. پولس در رسالات خود برای بدن شأن و منزلتی بس والاتر قائل است. بدن نه تنها وحدت بخش اعضا (این تفکری است یونانی که چنان که از مثل اعضای بدن در

۱- قرن ۱۲: ۱۴: ۲۷ برمی آید ظاهراً پولس بدان تعلق خاطری داشته است) بلکه نمودی است از مهم ترین حالات انسان: حالت ذاتی او به عنوان فردی گنهکار، وقف نمودن بدن در راه مسیح، و بالاخره زندگی پرجلال ابدی.

الف) «بدن» و «جسم»

در عهد عتیق، «بدن» و «جسم» تحت عنوان واحد *basar* به کار رفته اند. به اهمیت تمایزی که متعاقباً در ترجمه یونانی عهد جدید میان این دو مفهوم گذارده شد (*soma* و *sarx*) تنها در پرتو ایمان می توان به طور کامل پی برد.

۱- شأن و منزلت بدن. بدن در اکثر زبان ها گاه به عنوان مترادف واژه جسم به کار می ود. به طور مثال می خوانیم که حیات عیسی باید در جسم و بدن ما ظاهر باشد (۲- قرن ۴: ۱۰-۱۱). فردی سامی برای بدن همان قدر و منزلتی را قائل است که برای جسم، چرا که هر دو در نظر او نمایانگر کلیت آدمی هستند.

پولس پیوسته بر شأن و منزلت بدن تأکید می ورزد. او برخلاف برخی از نویسندگان عهد جدید (نظیر مت ۲۷: ۵۲ و ۵۸ و ۵۹؛ لو ۱۷: ۳۷؛ اع ۹: ۴۰) هیچ گاه واژه «بدن» را در مفهوم «جسد» به کار نمی برد. بلکه یکی از والاترین ارزش های انسانی یعنی قدرت تولید حیات را به آن نسبت می دهد (روم ۱: ۲۴، ۴: ۱۹؛ ۱- قرن ۷: ۴، ۶: ۱۳-۲۰). به علاوه آن گاه که از ذات فانی و زودگذر انسان و خلاصه هر آنچه کاملاً نفسانی است و کیفیتی گناه آلود دارد سخن می راند، این ویژگی ها را نه به بدن، بلکه به جسم نسبت می دهد و این گونه است که هیچ گاه در رسالات او به فهرستی از گناهان بدن بر نمی خوریم (عبارت «بر بدن گناه ورزیدن» در ۱- قرن ۶: ۱۸ احتمالاً به معنای گناه ورزیدن نسبت به کل شخصیت انسانی است). بدن را به خودی خود باید احترام کرد چرا که نمودی است از شخصیت انسان.

۲- بدن در قید جسم. اما جسم که مسکن گناه است (روم ۷: ۲۰) بدن را در بند می کشد و از آن پس همان طور که از «جسم گناه» (۳: ۸) سخن می گوئیم از «جسد گناه» (۶: ۶) نیز صحبت به میان می آید. گناه بر بدن مستولی شده (۱۶: ۶) آن را به سوی مرگ سوق می دهد (۲۴: ۷). این گونه است که بدن خوار و ذلیل می گردد (فی ۳: ۲۱)، به حالتی پست تنزل می کند (۱- قرن ۱۵: ۴۳)، پراز امیال پلید می شود (روم ۶: ۱۲) و اعمال شهوانی انجام می دهد (۱۳: ۸). بدین ترتیب بدن در رسالات پولس تحت سلطه سه قدرت شریعت، گناه و

مرگ خوار و ذلیل گشته اسیر جسم می گردد (ر. ک ۵:۷). بدن در این حالت دیگر معرف شخصیت انسان آن گونه که در ابتدا به دست خالق شد نیست بلکه شخصیتی است در اسارت جسم و گناه.

ب) بدن و خداوند

۱- بدن از آن خداوند است. ایمانداران قرن‌تس که روی سخن پولس با آنان است زنا را عملی عادی می پنداشتند. پولس در پاسخ به اینها نه از این حقیقت که جان روحانی است و نه از تمایز میان زندگی بیهوده و پوچ و زندگی عالی ترین که این عمل زشت آنان مخل آن است استفاده نمی کند بلکه می نویسد: «خوراک برای شکم است و شکم برای خوراک. لکن خدا هر دو را فانی خواهد ساخت. اما بدن برای زنا نیست، بلکه برای خداوند است و خداوند برای بدن» (۱- قرن ۶:۱۳). برخلاف شکم که در حیطه جسم است و گذرا و فانی (ر. ک فی ۱۹:۳) و نمی تواند وارث ملکوت خدا باشد (۱- قرن ۵:۱۵)، بدن مانند خداوند دوباره از مرگ برمی خیزد (۱۴:۶). چرا که بدن عضوی از اعضای مسیح است (۱۵:۶) و معبد روح القدس می باشد (۱۹:۶). به همین جهت انسان باید با بدن خود خدا را جلال دهد (۲۰:۶). برخلاف جسم که عاقبت به خاک برمی گردد، بدن توسط خداوند تقدیس شده و دلیل شأن و منزلت غیرقابل قیاس آن نیز همین واقعیت است.

۲- بدن مسیح. دقیق تر بگوییم، شأن و منزلت بدن از آن روست که مسیح آن را نجات داده است. عیسی مسیح «بدن بشری» پوشید (کول ۲۲:۱) و به همین جهت زیر شریعت قرار گرفت (غلا ۴:۴). عیسی از آن جا که «صورت جسم گناه» را بر خود گرفت (روم ۸:۳)، «برای ما لعنت» شد (غلا ۳:۱۳)؛ «برای ما گناه شد» (۲- قرن ۵:۲۱). و سرانجام قدرت موت او را به کام کشید. اما مرگ او در واقع مرگی قطعی و نهایی نسبت به گناه بود (روم ۱۰:۶). بدین ترتیب بر مرگ، جسم و گناه غلبه یافت به طوری که قدرت نیروهایی که موجب مرگ او شده بودند به ناگاه از بین رفت (۱- قرن ۲:۶، ۸؛ کول ۱۵:۲). او گناه را محکوم ساخت (روم ۸:۳) و لعنت شریعت را به برکت تبدیل نمود (غلا ۳:۱۳-۱۴؛ افس ۱۵:۲) و بدین ترتیب نه تنها ما را از بندگی رهانید بلکه به معنای واقعی کلمه ما را در خود گرفت. اهمیت فراوان حیات و درد و رنج نجات بخش مسیح در این است که اکنون ما و او «یک» بدن - یعنی همان بدن مسیح - هستیم.

۳. بدن فرد مسیحی - به همین جهت تمام کسانی که با مسیح متحد گردیده اند از طریق بدن او قادرند بر همان نیروهایی که زمانی آنها را در قید و بندگی داشت - یعنی بر شریعت، گناه و مرگ - غلبه یابند. فرد مسیحی از این پس «برای شریعت مرده است» (روم ۷: ۴)، «دیگر از جسد گناه او خبری نیست» (روم ۶: ۶) زیرا آن «بدن جسمانی را که سزاوار مرگ بود بیرون رانده است» (کول ۲: ۱۱). فرد مسیحی به هنگام تعمید موقتاً تحت حیات کامل مسیح قرار می گیرد و از این رو باید زندگی روزانه خود را به شباهت زندگی مسیح درآورد: یعنی باید «بدنش را به عنوان قربانی زنده تقدیم خدا نماید» (روم ۱۲: ۱).

بدن مادامی که هنوز بر این زمین است شأن و منزلت حقیقی خود را باز نمی یابد بلکه این بدن ذلیل و گناه آلود زمینی تنها پس از مرگ به بدنی جلال یافته تبدیل گشته (فی ۳: ۲۱) «بدنی روحانی» خواهد شد (۱- قرن ۱۵: ۴۴) که فساد و تباهی به آن راه نمی یابد. این گونه است که انسان مجدداً به شباهت آدم آسمانی درمی آید (۱- قرن ۱۵: ۴۹). بنابراین با اشتیاق منتظر بازگشت ثانوی مسیح هستیم، چرا که در آن روز بدن فانی ما «در چشم برهم زدنی» به بدن آسمانی خداوند تبدیل می شود. در عین حال باید خود را برای جنبه دیگر سرنوشت خویش، یعنی همانا گذر دردناک مرگ مهیا سازیم. باید آماده باشیم که «از بدن غربت کنیم و به نزد خداوند متوطن شویم» (۲- قرن ۵: ۸) و در انتظار قیامتی باشیم که در آن برای همیشه با بدن مسیح یک خواهیم شد.

ر.ک: تجلیل: پاراگراف اول، الف)، ب) ۳ - ظهورهای مسیح: ۶ - بدن مسیح - پوشاک - مرگ: عهد عتیق الف) ۲: عهد جدید الف) ۲، ج) ۴ - جسم - انسان - قیام / رستاخیز - امور جنسی: ب) ۲، ج) ۲ - جان/نفس. XLD

برادر

واژه «برادران» در مفهوم خاص به معنای مردانی است که از یک مادر متولد شده اند (پید ۴: ۲) اما این واژه در زبان عبری نیز همچون بسیاری از زبان های دیگر توسعه معنا یافته به اعضای یک خاندان (۸: ۱۳؛ لاو ۴: ۱۰؛ ر.ک مر ۳: ۶)، یا یک طایفه (۲- سمو ۱۹: ۱۳) یا یک قوم (تث ۲۵: ۳؛ داور ۳: ۱) اطلاق می شود و نقطه مقابل افراد غریبه و بیگانگان است (تث ۱: ۱۶؛ ۲- ۳). و بالاخره به معنای افرادی که از تباری واحدند نیز به کار

می‌رود - نظیر آدومیان و اسرائیلیان (۲:۴؛ عا ۱۱:۱). و اما علاوه بر این نوع برادران که مبنای آن جسم و خون است، در کتاب مقدس به پیوند برادری از نوع دیگر نیز برمی‌خوریم که مبنای آن امور روحانی و معنوی است: نظیر برادری به واسطهٔ ایمان (اع ۲:۲۹)، برادری مبتنی بر همدلی (۲- سمو ۱:۲۶)، هم‌فکری و شراکت در وظیفه‌ای یکسان (۲- توا ۱۵:۳۱؛ ۲- پاد ۹:۲) و بالاخره برادری مبتنی بر عهد و پیمان مشترک (عا ۱:۹؛ ۱- پاد ۳۲:۲۰؛ ۱- مک ۱۰:۱۲).

این کاربرد استعاری واژهٔ برادر نشان‌دهندهٔ آن است که برادری میان ابنای بشر تنها محدود به رابطهٔ سادهٔ جسم و خون نیست - هر چند شکل طبیعی آن چنین است. کتاب مقدس مبنای کار خود را بر تأملات فیلسوفانه پیرامون «جامعهٔ طبیعی» که میان ابنای بشر برادری ایجاد می‌کند قرار نمی‌دهد، نه از آن رو که در فکر برادری جهان است، بلکه از این جهت که می‌داند تحقق چنین برادری میان ابنای بشر ممکن نیست مگر از طریق مسیح. چرا که عهد عتیق نیز در قالب اشکال ابتدایی‌تر جوامع برادرانه نظیر خانواده، قوم و مذهب در واقع پیشاپیش به همین کمال مطلوب اشاره دارد و عهد جدید نیز این کمال مطلوب را در قالب جامعهٔ «کلیسا» نمایان می‌سازد.

عهد عتیق

به سوی برادری جهانی

۱- مراحل آغازین. خدا با آفرینش نژاد انسان «از یک جوهر واحد» (اع ۱۷:۲۶؛ ر.ک پید ۱-۲) آرزوی برادری در «آدم» را در نهاد جمیع آدمیان نهاد. اما این آرزو تنها پس از گذشت مدت زمانی مدید تحقق یافت. چرا که تاریخ سرگذشت پسران آدم از همان آغاز، تاریخ برادری پایمال شده بوده است: قائن به برادرش هابیل حسادت ورزیده او را می‌کشد. او حتی نمی‌خواهد بداند برادرش کجاست (۴:۹). انسان از زمان آدم در دامان گناه غرق بوده است. با گناهی که قائن مرتکب شد پرده از چهرهٔ واقعی انسان که مملو از غرور و تنفر است برداشته شد - چهره‌ای که بیهوده می‌کوشیده آن را تحت لوای نیکویی ذاتی بشر پنهان سازد. بر انسان است که دریابد گنه‌کار است و قلبی گناه‌آلود دارد (۴:۷). و اگر نمی‌خواهد مغلوب گناه شود باید بر آن غالب آید.

۲- برادری در عهد و پیمان الهی. اما قوم برگزیده پیش از آن که از طریق عیسی به طور قطع بر گناه غالب آید لازم است در زمینهٔ برادری تجربیات زیادی کسب کند و تعالیم بسیار بیاموزد. احساس برادری به یکباره میان ابنای بشر به وجود نمی‌آید. با این حال، میان فرزندان ابراهیم به واسطهٔ ایمانشان به خدایی واحد و پیروی از عهد و پیمانی مشترک نوعی

احساس برادری حاکم است. شریعت مقدس نیز کمال مطلوب را در همین احساس می‌داند: «به بردار خود کینه مورز... و همسایه خود را مثل خویشتن محبت نما». (لاو ۱۹: ۱۷-۱۸). بنابراین هیچ کینه و نفرت و مشاجره‌ای نباید میان ایمانداران و فرزندان ابراهیم وجود داشته باشد. بلکه برعکس بر خداپرستان است که در قالب قوانینی چون وظیفه باروری حق برادری را به جا آورده یکدیگر را یاری دهند: هرگاه مردی بی‌اولاد بمیرد بر نزدیکترین خویشان اوست «برای برادر خود ذریتی به جای نهند» (تث ۵: ۲۵-۱۰؛ پید ۳۸: ۸ و ۲۶). نمونه زیبای چنین احساس برادری را در میان باتراریارک‌ها شاهدیم: ابراهیم و لوط از مشاجره می‌پرهیزند (۸: ۱۳)، یعقوب با عیسو از در آشتی درمی‌آید (۴: ۳۳) و یوسف برادرانش را می‌بخشد (۸: ۱-۴۵).

اما سرسختی دل انسان پیوسته مانع از تحقق چنین کمال مطلوبی است. جامعه اسرائیل - آن گونه که پیامبران می‌دیدند - فرسنگ‌ها با این کمال مطلوب فاصله داشت و هیچ محبت برادرانه‌ای در میان ایشان نبود (هو ۴: ۲): «هیچ کس به برادر خود رحم نمی‌کند» (اش ۹: ۱۸-۲۰). بی‌رحمی و بی‌عدالتی در همه جا گسترش یافته و هیچ کس به دیگری اعتماد ندارد (میک ۷: ۲-۶). هیچ کس نمی‌تواند «به برادرش اعتماد کند زیرا که برادر برادر خود را از پای درمی‌آورد» (ار ۳: ۹)، چنان که ارمیا نیز از سوی برادران خود مورد اذیت و آزاد قرار می‌گیرد (ار ۱۱: ۱۸-۱۲؛ ر.ک مز ۹: ۶۹؛ ایوب ۶: ۱۵). پیامبران مدام لزوم عدالت، مهربانی و عطوفت را به این دنیای سنگدل یادآور می‌شوند (زک ۷: ۹-۱۰). آیا نه این است که میان تمام کسانی که در عهد و پیمان الهی شرکت جسته‌اند از آن جایی که پدر مشترکشان خود آفریدگار است (ملا ۲: ۱۰) اخوت و برادری حاکم است که حتی از واقعیت از نسل ابراهیم بودن نیز واقعی‌تر است؟ (ر.ک اش ۱۶: ۶۳)؟ به همین ترتیب فرزندان کتاب مقدس نیز در مدح اخوت و برادری واقعی سخن‌ها گفته‌اند: هیچ چیز دردناک‌تر از آن نیست که کسی توسط برادرانش طرد شود (امث ۷: ۱۹؛ ایوب ۱۳: ۱۹) اما برادر واقعی آن است که حتی در زمان عداوت و خشم نیز برادر خود را دوست بدارد (امث ۱۷: ۱۷) چنین برادری حتی از طلا هم گران‌بهاتر است (بنسی ۷: ۱۸) زیرا که «برادری که برادرش به یاری او برخیزد، همچون قلعه‌ای مستحکم است» (امث ۱۸: ۱۹ ترجمه هفتادتنان). خدا از منازعه بیزار است و هماهنگی را دوست می‌دارد (بنسی ۱: ۲۵). «اینک چه خوش و چه دلپسند است که برادران به یکدلی با هم ساکن شوند» (مز ۱۳۳: ۱).

۳- به سوی آشتی برادران و فراموشی دشمنی‌ها. با این حال عطیه شریعت الهی برای ایجاد دنیایی مبتنی بر محبت برادرانه کافی نیست. اخوت برادرانه از همه جهان صدمه دیده

و به شکست انجامیده است. قوم اسرائیل در پس منازعات و درگیری‌های گاه و بی‌گاه از هم گسیختگی پیوندهای قومی را شاهد است. (ر. ک ۱- پاد ۱۲:۲۴) و پیامد این تفرقه‌ها و دودستگی‌ها نیز جز جنگ و برادرکشی نیست (برای مثال اش ۷:۱-۹). قوم اسرائیل با قوم همجوار و برادری چون ادوم که وظیفه داشت محبتش نماید از در جنگ و خونریزی درآمد (تث ۲۳:۸) و این قوم نیز البته به قوم اسرائیل آزار و اذیت بسیار رسانید (عا ۱:۱۱، ر. ک اعد ۲۰:۱۴-۲۱). و در مورد دیگر اقوام و ملل که از یکدیگر کینه‌ای دیرینه به دل داشتند و پیوسته با یکدیگر در عناد بودند چه باید گفت؟ انبیاء با دیدن این همه گناه دست به دامن خدا می‌شوند و از او مدد می‌جویند. تنها خداست که می‌تواند با نجات آدمیان در زمان‌های آخر، برادری را مجدداً میان ایشان حکمفرما سازد. او در آن زمان سرانجام اسرائیل و یهودا را به عنوان یک قوم واحد مجدداً با هم متحد خواهد ساخت (هو ۲:۲ و ۳ و ۲۵) و یهودا و افرایم دیگر به هم حسد نخواهند ورزید (اش ۱۱:۱۳ و ۱۴). فرزندان یعقوب را هم باردیگر جمع خواهد کرد (میک ۲:۱۲) و خدای جمیع قبایل خواهد بود (ار ۳۱:۱). به لطف پادشاه عدالت «دو قوم» در سازش و تفاهم با یکدیگر گام خواهند برداشت (۲۳:۵-۶، ۳:۱۸) و تنها یک پادشاهی وجود خواهد داشت (حزق ۳۷:۲۲). این برادری سرانجام در میان جمیع ملل جهان گسترش خواهد یافت و آنان که با یکدیگر صلح نموده‌اند در وحدت و آرامش به سر خواهند برد (اش ۲:۱-۴؛ ۶۶:۱۸-۲۰).

عهد جدید

همه در عیسی مسیح برادریم

رؤیای برادری جهانی که مدت‌ها پیش توسط انبیاء پیشگویی شده بود در مسیح یعنی آدم نوین تحقق می‌یابد. تحقق زمینی این رؤیا در قالب کلیسا - هرچند هنوز کامل نیست - نشانه ملموس تحقق نهایی آن است.

۱- نخست‌زاده از برادران. عیسی با مرگ خود بر صلیب «نخست‌زاده از برادران بسیار گردید» (روم ۸:۲۹). او قوم یهود و دیگر اقوام و ملل را هم با خدا و هم با خودشان مصالحه داد (افس ۲:۱۱-۱۸). آنان جملگی اکنون به ملکوتی واحد دسترسی دارند و برادر بزرگتر (یعنی قوم یهود) دیگر نباید نسبت به برادر گمشده (دیگر اقوام و ملل) که سرانجام به خانه پدری بازگشته است حسادت ورزد (لو ۱۵:۲۵-۳۲). مسیح پس از رستخیز می‌تواند شاگردانش را «برادران» بنامد (یو ۲۰:۱۷؛ مت ۲۸:۱۰). آری، این امر اکنون صورت

واقعیت یافته است: تمام کسانی که مسیح را بپذیرند فرزندان خدا خوانده خواهند شد (یو: ۱۲) و برادران هم خواهند بود - نه تنها برادران برحسب جسم از نسل ابراهیم، که از آن مهمتر به واسطه ایمان به مسیح و انجام اراده پدر (مت ۱۲: ۴۶-۵۰، ر. ک ۲۸: ۲۱-۳۲). بدین ترتیب آدمیان برادران مسیح محسوب می شوند - نه در مفهومی استعاری، که به واسطه تولدی تازه (یو ۳: ۳). آنان مجدداً از خدا مولود می شوند (۱۳: ۱) و همچون مسیح خواهند بود که آنان را مقدس ساخته و «آشکارا ایشان را برادر می خواند» (عبر ۲: ۱۱). در واقع مسیح از هر لحاظ شبیه ما آدمیان شده است تا ما را نیز مانند خود فرزندان خدا سازد (۲: ۱۰-۱۷). آری، ما که اکنون به معنای واقعی کلمه فرزند خداییم و می توانیم او را «ابا» بنامیم، از آن جا که برادر مسیح محسوب می شویم در ملکوت نیز با او سهیم و هم ارث می باشیم (روم ۸: ۱۴-۱۷) و ارتباطمان با او بسی واقعی تر، صمیمانه تر و ملموس تر از ارتباط با برادران جسمانی مان است.

۲- **جامعه برادران در مسیح.** عیسی خود مادام که در قید حیات بود شالوده جامعه جدید برادران را پی افکند و قانون آن را اعلام داشت. او احکام و فرامینی را که پیشتر در خصوص رابطه بین برادران وجود داشت گرفته آنها را تکمیل نمود (مت ۲۱: ۵-۲۶) و در این میان بر وظیفه اصلاح و تأدیب برادرانه تأکیدی ویژه نهاد (۱۵: ۱۸-۱۷). و اگر می بینیم که در این متن از کتاب مقدس جامعه معیوب و محدودی ترسیم شده که برادر امین را در آن جایی نیست، این نکته نیز تصریح گردیده که این جامعه به روی همه باز است و همگان دعوت شده اند تا در جامعه برادران شرکت جویند (۵: ۴۷). بر فردفرد برادران است که حتی کوچکترین برادرشان را نیز محبت نمایند چرا که با محبت به او در واقع به خود مسیح محبت نموده اند (۲۵: ۴۰). شاگردان پس از رستاخیز عیسی و پس از آن که پطرس «برادران را استوار نمود» (لو ۲۲: ۳۱-۳۲) میان خود «اخوت و برادری» را حاکم گردانیدند (۱-پطرس ۵: ۹). البته در ابتدا فقط یهودیان را که از نژاد خودشان بودند «برادر» خطاب می کردند (اع ۲: ۲۹، ۳: ۱۷...) اما به پولس که می رسیم می بینیم او یهودیان را صرفاً برادر «برحسب جسم» می شمرد و نه بیشتر (روم ۳: ۹). چرا که اکنون نژادی جدید به وجود آمده بود متشکل از یهودیان و غیریهودیان (اع ۱۴: ۱-۲) که جملگی به واسطه ایمان به مسیح با یکدیگر متحد بودند و تفاوتی میان ایشان نبود. از این پس دیگر هیچ چیز نمی توانست میان این دو نژاد جدایی افکند - حتی اختلافات قومی و اجتماعی و تفاوت میان بنده و ارباب نیز نمی توانست سبب جدایی ایشان شود (فیل ۱۶). اکنون همگی در مسیح یک هستند. همگی با هم برادرند و شاهدان امین مسیح می باشند (برای مثال کول ۱: ۲). آری، فرزندان واقعی ابراهیم این گونه اند (غلا ۳: ۷-۲۹) و هم آنانند که بر روی هم بدن مسیح را تشکیل

می دهند (۱- قرن ۱۲: ۱۲-۲۷). پایه و اساس و منشأ برادری آنان همان آدم جدید یعنی مسیح است.

۳- محبت برادرانه. محبت برادرانه نخست در جامعه ایمانداران تحقق می یابد. این «محبت برادرانه بی ریا» یک نوع دوستی طبیعی نیست بلکه تنها از طریق «تولد تازه» میسر می باشد (۱- پطرس ۱: ۲۲-۲۳). همچنین عشقی افلاطونی نیست چرا که نخست از بطن جوامع کوچک برادرانه سر بر می آورد و آن گاه تمام ابنای بشر را در بر می گیرد: از جمله نشانه های آن عبارتند از پرهیز از نزاع و مشاجره (غلا ۵: ۱۵)، حمایت و همیاری متقابل (روم ۱: ۱۵)، صدقه دادن (۲- قرن ۸-۹؛ ۱- یو ۳: ۱۷) و مهر و عطوفت (۱- قرن ۸: ۱۲). همین محبت برادرانه است که در بدو ورود پولس به روم مایه تسلی و قوت قلب او می شود (اع ۲۸: ۱۵). یوحنا در رساله خود واژه «برادر» را در معنای خاص کلمه به کار می برد و منظورش عضوی از جامعه ایمان داران است. محبت برادرانه دقیقاً نقطه مقابل رفتار قائلان است (۱- یو ۳: ۱۲-۱۶)؛ علامت آشکار محبت خداست (۲: ۹-۱۲).

۴- به سوی برادری کامل. اما جامعه ایمان داران هیچ گاه به طور کامل بر روی زمین تحقق نمی یابد. زیرا گاه و بی گاه اعضای نالایق نیز در آن یافت می شوند (۱- قرن ۵: ۱۱) و برادران دروغین نیز بدان راه می یابند (غلا ۲: ۴-۵؛ ۲- قرن ۱۱: ۲۶). اما این جامعه به خوبی می داند که شیطان - یعنی همان کسی که برادران را نزد خدا متهم می کند - سرانجام روزی به دریاچه آتش افکنده خواهد شد (مکا ۱۲: ۱۰). بنابراین جامعه ایمان داران در حالی که منتظر این پیروزی نهایی است و تحقق کامل خود را انتظار می کشد، به این واقعیت شهادت می دهد که برادری بشری در حال پیشروی به سوی انسانیت جدید است - یعنی همان کمال مطلوبی که بشر از آغاز خلقت در آرزوی آن به سر می برده است.

ر. ک: هابیل: ۱ - صدقه دادن - مشارکت: عهد عتیق ۵: عهد جدید الف) - تعلیم و تربیت: ج) ۲ - دشمن - پدران و پدر - نفرت - میهمان نوازی - محبت: ب) مریم: ب) ۵ - رحمت: پاراگراف اول: عهد عتیق ب): عهد جدید ب) - همسایه - شرم: ب) ۲ - برده: الف) -- غریبه: الف) - شفقت: ۳ - وحدت: الف) -- انتقام/کینه a۲. AN & XLD

برگزیدگی

بدون درک مفهوم برگزیدگی ممکن نیست بتوان به نقشه و اراده خدا برای انسان پی برد. با این حال فرد گنهکار که همواره هم نسبت به خدا مطمئن است و هم نسبت به برادرانش حسود، پیوسته از پذیرش فیض و بخشندگی خدا طفره می رود: آن گاه که می بیند کسی از این فیض و رحمت الهی بهره مند است بر چنین قانونی خرده می گیرد (مت ۱۵: ۲۰) و آن گاه که خود از این قانون نفع می برد چنان وانمود می کند که گویی ارزش آن صرفاً به خاطر برخورداری او از این فیض و رحمت است. میان خشم قائل نسبت به برادرش هابیل (پید ۴: ۴-۵) و فریاد پولس که بر حسب جسم به خاطر برادران درد می کشد (روم ۹: ۲-۳) و نگرانی خود را در قالب حمد و سپاس «برای احکام خدا که فوق از کاوش است و طریق های او که از فهم انسان خارج است» اعلام می دارد (۱۱: ۳۳) راهی است بس دراز که از گناه به ایمان منتهی می شود. معنای نجات نیز که کل کتاب مقدس از آن سخن می گوید جز این نیست.

عهد عتیق

الف) تجربه برگزیدگی

۱- واقعیت اولیه. تجربه برگزیدگی سرنوشتی است متفاوت از دیگر ملل؛ وضعیتی است ویژه و منحصر به فرد که عامل آن نه تقارن کورکورانه حوادث یا سلسله موفقیت های انسانی، بلکه ابتکار مقتدرانه، عالمانه و تعمیدی یهوه است. و اگر می بینیم این واژه (واژه عبری *bahar* به معنای برگزیدگی، و مشتقات آن) نسبتاً دیر در کتاب مقدس ظاهر می شود، خود مفهوم برگزیدگی - در این معنای دقیق و روشنی که هم اکنون تعریف کردیم - پیشینه ای بس دراز دارد و به مراحل نخست تکوین قوم اسرائیل باز می گردد. از همان هنگام نسبت به این اقدام الهی آگاهی تام وجود داشت و بنی اسرائیل خود را قوم یهوه می دانست. این آگاهی با مفهوم عهد و پیمان الهی میان خدا و قوم ارتباطی ناگسستنی دارد، و همزمان هم بیانگر ماهیت ویژه و منحصر به فرد قوم اسرائیل (تنها قوم از میان سایر اقوام) است و هم سر درونی آن را بیان می کند (این قوم به توسط خدا برگزیده شده است). و بدین ترتیب به مفهوم عهد و پیمان الهی ژرفایی مذهبی می بخشد و آن را واجد کیفیتی رازگونه می سازد.

۲- نخستین اعتراف برگزیدگی الهی به نخستین بیانات ایمانی قوم اسرائیل باز

می‌گردد. فلسفه‌ای که در پس مراسم تقدیم نوبر محصول - آن گونه که در تثبیه ۱:۲۶-۱۱ آمده - نهفته است همانا اذعان داشتن به ابتکار الهی است که مدتها قبل عبرانیان را از سرزمین مصر خارج ساخت و به سرزمین برکات رهنمون گردید. آنچه در عهد و پیمان الهی که در زمان یوشع در شکیم و در حضور خدا بسته شد آمده است نیز از اهمیت مفهوم برگزیدگی در تاریخ اسرائیل حکایت می‌کند: «من پدر تو ابراهیم را ... گرفتم...» (یوشع ۳:۲۴)؛ به علاوه مؤید این واقعیت است که پاسخ به این ابتکار الهی نیز جز انتخابی از سوی فرد برگزیده نمی‌تواند باشد: «برای خود اختیار کنید که را عبادت خواهید نمود» (۱۵:۲۴). البته شک نیست که دستور العمل‌های عهد الهی که در کوه سینا میان خدا و موسی بسته شد - «ما را میراث خود بساز» (خروج ۹:۳۴)، «قوم خاص من از میان جمیع قوم‌ها خواهید بود» (۵:۱۹) - به نسبت متأخرترند؛ اما ایمانی که در این گونه دستورالعمل‌ها بیان گردیده همانی است که پیشتر در یکی از نبوت‌های بلعام نیز شاهدیم: «چگونه لعنت کنم آن را که خدا لعنت نکرده است؟ ... اینک قومی است که به تنهایی ساکن می‌شود، و در میان امت‌های دیگر حساب نخواهد شد» (اع ۸:۲۳-۹)؛ و اندکی بعد از سرود دبور که به توالی از کارهای عجیب «یهوه، خدای اسرائیل» (داور ۵:۳، ۵، ۱۱) و بخشنده‌گی و سعه صدر جنگجویانی که خود را «تقدیم یهوه نموده‌اند» (۵:۲ و ۹ و ۱۳ و ۲۳) می‌سراید به همین مفهوم برمی‌خوریم.

۳- برگزیدگی به عنوان واقعه‌ای پیوسته. تمامی این بیانات ایمانی، یادآور تاریخ ویژه‌ای هستند و از تداوم نقشه‌ای منحصربه‌فرد و بی‌نظیر خبر می‌دهند. ظاهر امر چنین می‌نماید که سلسله موارد برگزیدگی در قبل، زمینه را برای برگزیدگی قوم خدا مهیا نموده است و این برگزیدگی نیز به نوبه خود پیوسته با انتخاب افرادی جدید تکامل و تطور می‌یابد.

a در دوران قبل از ابراهیم گرچه در تاریخ بشر به مواردی چون تعلق خاطر آفریدگار به فردی خاص (نظیر هابیل در پید ۴:۴)، عهد و پیمان‌هایی ممتاز و ویژه (با خنوخ، پید ۵:۲۴)، موقعیت منحصربه‌فرد نوح که «تنها مرد عادل این نسل در نظر من است» (۱:۷)، و برکتی که به شم (Shem) عطا شد (۲۶:۹) برمی‌خوریم، اما هیچ کدام از این موارد را نمی‌توان برگزیدگی به مفهوم خاص کلمه دانست. اما سیر تاریخ پیوسته گواه واقعیت برگزیدگی است. هدف غایی از تمام این تحولات تاریخ آن است که خدایی که تمام نسل‌ها را می‌بیند سرانجام روزی بتواند از میان این انسان‌های گنهکار که سودای «رسیدن به آسمان» را در سر می‌پرورانند (۴:۱۱) ابراهیم را انتخاب کرده از طریق او «تمام ملل

زمین» را برکت دهد (۳:۱۲).

b خدا تداوم نقشهٔ برگزیدگی خود را به پاتریارک‌ها نشان می‌دهد. او نژادی را برگزید و تا به آخر به این برگزیدگی وفادار ماند. با این حال برکت او شامل کسانی که به طور طبیعی و موروثی وارث این نژاد هستند نمی‌شود، و به طور مثال به کسانی چون ایلعازر، اسماعیل، عیسو یا رئوبین تعلق نمی‌گیرد. بلکه او هر بار فرد بخصوصی را برمی‌گزیند: نظیر اسحاق (پید ۱۸:۱۹)، یعقوب و یهودا. این مضمون تقابل تناقض نمای پیامدهای طبیعی برگزیدگی ابراهیم از یک سو، و اقداماتی که خدا انجام می‌دهد و از طریق آن تمام محاسبات انسان را برهم می‌زند و بدین گونه همزمان هم به وعده‌هایش وفادار می‌ماند و هم اولویت تمام برگزیدگی‌اش را به ثبوت می‌رساند از سوی دیگر، در جای جای کتاب پیدایش نمایان است. با آنچه در این مورد در کتاب پیدایش می‌خوانیم به یکی از ویژگی‌های مهم مفهوم برگزیدگی پی می‌بریم: برخلاف انسان که برگزیدگی یک دسته را لاجرم به معنای محرومیت برگزیده‌نشدگان می‌داند - چنان که در مورد دعای پدران دوران عهد عتیق می‌بینیم که در نبوت‌های خود می‌گفتند: «برادرانت بندگان تو باشند!» (۲۵:۹، ۲۷:۲۹ و ۴۰) - در وعده‌های الهی، کلام خدا خطاب به برگزیدگان باعث برکت آنان بر روی زمین می‌شود و آنان به هر جا که می‌روند خیر و برکت الهی را برای دیگران به ارمغان می‌برند (۳:۱۲، ۱۸:۲۲، ۴:۲۶، ۱۴:۲۸).

c خدا پیوسته کسانی را از میان قوم برگزیده انتخاب می‌کند و رسالتی را به طور موقت یا دائمی به آنان محول می‌نماید. این انتخاب که به موجب آن فرد منتخب از دیگر افراد قوم ممتاز و متمایز می‌گردد و تقدیس می‌شود، نمودی است از برگزیدگی قوم اسرائیل و دارای همان صفات و ویژگی‌هاست. این برگزیدگی در مورد انبیاء غالباً به صورت دعوتی الهی است. خدا مسقیماً فرد نبی را مخاطب ساخته از او دعوت می‌کند تا زندگی جدیدی را آغاز نماید و بر فرد نبی است که به این دعوت پاسخ گوید. بهترین نمونه در این مورد موسی است (خروج ۳: ر. ک مز ۲۳:۱۰۶ «برگزیدهٔ خداوند»); اما چنین تجربه‌ای را در مورد عاموس (عا ۷:۱۵)، اشعیا (اش ۸:۱۱) و ارمیا (ار ۱۵:۱۶ و ۱۷:۲۰) نیز می‌بینیم. تمامی آنها توسط خدا خوانده شدند تا زندگی عادی و روزمرهٔ خود را رها کرده از جرگهٔ هم‌قطاران خود جدا شوند و در عوض یکسره به اعلام دیدگاه‌های خدا بپردازند و با لجاجت و سرسختی قوم خود به مخالفت برخیزند.

پادشاهان نیز از سوی خدا انتخاب می‌شدند - چنان که در مورد شائول (۱- سمو ۱۰:۲۴) و به ویژه داود شاهدیم. خداوند یهوه، داود را درست هنگامی برای مقام شاهی برگزید که

شائول طرد گردید (۱:۱۶). نه تنها داود بلکه تمام آنها که از نسل وی هستند تا به ابد برای سلطنت برگزیده شدند، و این افراد گرچه ممکن است به شدت مورد غضب خداوند واقع شوند و مجازات گردند، اما هیچ گاه از سوی او طرد نخواهند شد (۲- سمو ۷:۱۴-۱۶). فرد نبی نیز که به واسطه کلام خدا از انتخاب الهی آگاه است (۱- سمو ۱۶:۶-۱۲؛ حبی ۲:۲۳)، آن را بر پادشاه آشکار می سازد (۱- سمو ۱۰:۱). خدا اغلب با دخالت در وقایع و امور روزمره، پادشاهی را که برای سلطنت برگزیده است به تخت می نشاند - چنان که در مورد سلیمان می بینیم که منتخب خدا واقع شد و به جای برادر بزرگترش ادونیا بر تخت نشست (۱- پاد ۲:۱۵). با این حال اهمیت مسئله برگزیدگی در این جا تنها به واسطه شأن و منزلت مقام سلطنت و ماهیت مقدس مسح و تدهین پادشاه نیست (تث ۱۷:۱۵) بلکه از آن روست که کسی که برگزیده می شود و مسح شده یهوه قرار می گیرد، برگزیدگی اش همواره با عهدی که خدا با قوم خود بست مرتبط است (مز ۸۹:۴)؛ و وظیفه اصلی پادشاه نیز همانا این است که قوم را در مسیر برگزیدگی هدایت کند و اجازه ندهد قوم اسرائیل حرمت برگزیدگی خود را ننگین سازد.

کاهنان و لایوان نیز برگزیده یهوه می باشند. خدمتی که به آنان محول شده و آنان را موظف می سازد «به حضور یهوه ایستاده او را خدمت نمایند» مستلزم آن است که آنان از مابقی قوم «جدا» شوند و زندگی اشان متفاوت از دیگران باشد (تث ۱۰:۸؛ ۱۸:۵).

منشأ این تقدیس همانا ابتکار الهی است: خدا به جای نخست زادگان که قانوناً به او تعلق داشتند، لایوان را برای خود برگزید (اعد ۸:۱۶-۱۸) و بدین ترتیب نشان داد که سلطه او، تسلطی کورکورانه و بی تفاوت نیست بلکه به کیفیت کسانی که از آن اویند علاقمند است و می خواهد منتخبین او با شادمانی او را خدمت نمایند. لایوان که یهوه آنان را انتخاب کرده است تا نصیب و میراث او باشند، باید به همین ترتیب آنان نیز نصیب و میراثی جز خود یهوه نداشته باشند (۱۸:۲۰؛ مز ۱۶:۵-۶). گواه تداوم موجود میان برگزیدگی کاهنان و لایوان و برگزیدگی قوم اسرائیل نیز همین واقعیت است که یهوه قوم خود را برگزیده تا «برای او مملکت کاهنان و امت مقدس باشند» (خروج ۱۹:۶).

یهوه همان طور که قوم خود را برگزیده است. زمین را نیز برگزیده و اماکنی را به عنوان مکان های مقدس برای خود کنار گذارده است. چرا که خداوند یهوه مانند بت های بعل کنعانیان نیست که به فلان نهر یا کوه محدود باشد بلکه همان طور که «سبط یهودا را برگزیده» چون آن را دوست دارد، «کوه صهیون را نیز برگزیده است» (مز ۷۸:۶۸) و آن را «مسکن خود ساخته است» (۱۷:۶۸، ۱۳:۱۳۲). از همه مهمتر آن که معبد اورشلیم را «به

عنوان مسکن نام خود» برگزیده است (تث ۱۲:۵...، ۱۶:۷-۱۶).

ب) معنای برگزیدگی

کتاب تثنیه که به واژه برگزیدگی به مفهوم ریشه این واژه یعنی bhr استمرار بخشیده در تکامل معنای این ریشه نیز بسیار مؤثر بوده است.

۱- منشأ برگزیدگی همانا ابتکار پرفیض خداست: یهوه است که «دل خود را با شما بست و شما را برگزید» (تث ۷:۷) نه این که شما یهوه را انتخاب کرده باشید. تنها توجیه این فیض الهی همانا محبت خداست. زیرا انسان را هیچ نیکویی و مزیتی نیست که چنین انتخابی را توجیه کند. قوم اسرائیل از تمام ملل دیگر نازل تر و پست تر است «اما... یهوه شما را دوست می داشت» (۷:۷-۸). به واسطه برگزیدگی، میان خدا و قوم او ارتباطی نزدیک پدید می آید: «شما فرزندان من هستید» (۱۴:۱). با این حال این فرزندخواندگی در معنای طبیعی نیست - چنان که رابطه میان خدایان و پرستندگان ایشان در آیین های بت پرستی نیز ابداً طبیعی نیست. این فرزند خواندگی نتیجه برگزیدگی الهی و به واسطه انتخاب یهوه است (۲:۱۲): بیانگر تعالی خداوندی است که همواره «اول او ما را محبت می نماید» (۱- یو ۴:۱۹).

۲- هدف از برگزیدگی قوم اسرائیل این است که قومی مقدس و وقف شده یهوه باشند و «از جمیع امت ها در نام، اکرام و جلال بلندتر گردانده شوند» (تث ۱۹:۲۶) تا جلال و بخشنده گی خداوند را در میان دیگر ملل نمایان سازند. شریعت - از طریق تمایزاتی که میان قوم اسرائیل و سایر ملل قائل می شود - مهم ترین ابزار نبیل به این تقدس است (۷:۱-۶).

۳- نتیجه این برگزیدگی که قوم اسرائیل را از دیگر ملل متمایز می سازد این است که این قوم در سرنوشت دیگر اقوام سهیم نیست بلکه برخلاف آنان یا به غایت در برکت و نعمات به سر می برد یا بر عکس گرفتار مصائبی ویژه و منحصر به فرد است (تث ۲۸). آنچه در این باره در کتاب عاموس آمده بیانگر مفهوم برگزیدگی است: «از میان تمامی قبایل زمین تنها شما را شناختم؛ پس عقوبت تمام گناهان شما را بر شما خواهم رسانید» (عآ ۲:۳).

ج) برگزیدگی جدید در مفهوم آخرتی

۱- برگزیدگی و طرد شدگی. این تهدید خداوند گرچه بسیار جدی است، اما لحنی

اطمینان بخش نیز دارد: خدا قوم خود را تنبیه می کند اما هرگز آن را طرد نخواهد کرد. بسیار بدتر می بود اگر خدا قوم اسرائیل را به حال خود می گذاشت و موضوع برگزیدگی آنها را ملغی تلقی می کرد و اجازه می داد آنها نیز همچون سایر ملل رفتار نمایند. آیا نه این است که او همان طور که هفت پسر بزرگتر را به نفع داود خوار شمرد (۱- سمو ۱۶:۷) و افرایم را به نفع یهودا طرد نمود (مز ۶۷:۷۸ و ۶۸) قادر است «اورشلیم، شهر برگزیده خود را نیز ترک نماید» (۲- پاد ۲۳:۲۷)؟ انبیاء، به ویژه ارمیا، پیوسته چنین عاقبتی را تداعی می کنند. اسرائیل بسان نقره ای است که طاهر نخواهد شد و عاقبتی جز مغضوب یهوه واقع شدن ندارد (ار ۶:۳۰؛ ر. ک ۲۹:۷)؛ «پس آیا یهودا را بالکل ترک کرده ای؟» (۱۹:۱۴).

پاسخ نهایی منفی است: «اگر آسمان های علوی پیموده شوند و اساس زمین سفلی را تفحص توان نمود، آن گاه من نیز تمامی ذریت اسرائیل را ترک توانم نمود» (ار ۳۷:۳۱؛ ر. ک هو ۸:۱۱؛ حزق ۲۰:۳۲). درست است که عروس بی وفا «به سبب گناهان خود فروخته شده است» اما خدا همچنان می پرسد: «طلاق نامه مادر شما کجاست؟» (اش ۵۰:۱) بنابراین برگزیدگی همچنان باقی است منتهی به شکلی تازه: «یهوه مجدداً اورشلیم را بر خواهد گزید» (زک ۱:۱۷، ۲:۱۶)؛ او «دوباره اسرائیل را انتخاب خواهد کرد» (اش ۱۴:۱). این قوم را به رغم گناهان و تباهی ایشان در قالب معدود مقدسین باقی بر خواهد گزید و این برگزیدگی نه از سر تصادف، که به واسطه قدرت خداست: اینان آن «بذر مقدسند» (۱۳:۶)، آن «شاخه» (زک ۳:۸)، و آن «هفت هزار نفری هستند که در برابر بعل سر فرود نیاورده اند» (۱- پاد ۱۸:۱۹). این افراد از نظر پولس رسول همان کسانی هستند که خداوند برای خود کنار گذارده است (روم ۱۱:۴- که می افزاید «برای من»).

۲- اینک برگزیده من. در کتاب اشعیای دوم اغلب می بینیم که خود خدا این اسرائیل جدید را برگزیده خود لقب می دهد (یا «برگزیده من» = اش ۴۱:۸، ۴۳:۲۰، ۴۵:۴، یا «برگزیدگان من» = ۴۳:۱۰، ر. ک ۹:۶۵ و ۱۵ و ۲۲). این عنوان به خوبی بیانگر ابتکار خلاق خداست که از قومی بت پرست قومی می سازد مقدس و خدا ترس که در خدمت خدای حقیقی به سر می برد. خدا این قوم را در مرکز جهان و وسط تاریخ آن برگزید؛ مدام به فکر آنان است و به خاطر آنهاست که بر تمامی زمین حکم می راند؛ به جهت آنهاست که کورش را در سرزمین ایران به تخت شاهی می نشاند (۱:۴۵) و او را «به خاطر اسرائیل، قوم برگزیده من» (۴:۴۵) فرمانروای آن دیار می سازد.

خدا در این راستا، شخصیتی رازگونه و پر رمز و راز را ظاهر می سازد و به آن نامی جز

«بنده من» (۱:۴۲؛ ۳:۴۹؛ ۱۳:۵۲) یا «برگزیده من» (۱:۴۲) نمی دهد. این «بنده» یهوه نه پادشاه است، نه کاهن، و نه نبی - زیرا اینها جملگی از میان ابنای بشر برگزیده می شوند و تنها پس از برگزیده شدن است که به رسالت خود پی می برند. اینان جملگی از سوی خدا دعوت می شوند و به توسط او مسح می گردند. اما «بنده» یهوه دعوت خدا را «از رحم مادر» شنید (ر.ک ار ۵:۱) و نه انسان، بلکه خود خدا بر او نام نهاد (۱:۴۹). زندگی و موجودیت او یکسره از جانب خداست. برگزیدگی او برگزیدگی به معنای واقعی کلمه است و به همین خاطر رسالت او هم خدمت است و هم تقدس؛ فرد برگزیده لزوماً «بنده یهوه» است.

عهد جدید

الف) عیسی مسیح، برگزیده خدا

در عهد جدید گرچه به ندرت عیسی مسیح برگزیده خدا لقب می گیرد (لو ۳۵:۹، ۳۵:۲۳ و احتمالاً در یو ۱:۳۴) ولی تمام این معدود موارد هنگامی است که عیسی در مراحل مهم و سرنوشت ساز در دوران رسالت خود قرار دارد: مواردی چون تعمید، تبدیل هیئت، یا مصلوب شدن؛ و این لقب همواره تصویر بنده را نیز در ذهن تداعی می کند. خدا با اعلام این واقعیت که عیسی بنده برگزیده اوست به این حقیقت گواهی می دهد که برگزیدگی ابراهیم و قوم اسرائیل سرانجام در شخص عیسی ناصری به کمال می رسد و عیسی خاتم برگزیدگان است. عیسی تنها برگزیده ای است که حقیقتاً شایستگی این برگزیدگی را داشته است: تنها کسی است که این شایستگی را دارد که خدا کارش را با او در میان گذارد، و قادر است اراده پدر را بجا آورد. پدر با گفتن «اینک برگزیده من!» خطاب به پسرش عیسی، سرّ این قطعیت و اطمینان را آشکار می سازد. این انسان از جسم و خون، از رحم مادر تقدیس گردیده و پسر خدا خوانده شده است (لو ۳۵:۱)؛ او «از هنگام بنیاد عالم» برگزیده شده است تا «همه چیز را در خود جمع کند» (افس ۱:۴، ۱۰؛ ۱- پط ۲۰:۱). تنها مسیح برگزیده خداست و جز او هیچ کس به طور کامل برگزیده خدا نمی باشد. اوست آن صخره برگزیده؛ و تنها اوست که می تواند بنایی را که خدا می سازد مستحکم و مستدام نگاه دارد (۲-۴:۶).

عیسی گرچه خود هیچ گاه نام برگزیده را در مورد خود به کار نمی برد، اما همواره به وضوح از برگزیدگی خود آگاه است: به خوبی می داند که از جایی دیگر آمده است (مر

۳۸:۱؛ یو ۸:۱۴). کتاب مقدس سراسر واقعه برگزیدگی قوم اسرائیل را نقل می‌کند، و عیسی به خوبی می‌داند که هر آنچه در آن جا گفته شده یکسره به او اشاره دارد (لو ۲۴:۲۷؛ یو ۵:۴۶). اما نتیجه این آگاهی آن است که عیسی را برای خدمت و انجام اراده پدر مشتاق تر می‌سازد (۴:۳۴).

ب) کلیسا: قومی برگزیده

۱- انتخاب دوازده شاگرد از همان آغاز نشان می‌دهد که عیسی می‌خواست کار خود را از طریق «کسانی که مقرر داشت همراه او باشند» به انجام رساند (م ۱۳:۳ و ۱۴). این دوازده رسول که نمایانگر دوازده سبط قوم جدید می‌باشند جملگی از جانب مسیح برگزیده شده‌اند (لو ۱۳:۶؛ یو ۶:۷۰). مسیحی که خود از جانب پدر برگزیده شده است (۶:۳۷؛ ۱۷:۲)؛ و برگزیدگی این رسول نیز کار روح القدس بوده است (اع ۱:۲). بنابراین کلیسا نیز همچون قوم اسرائیل از همان آغاز به توسط خدا برگزیده شد: «شما مرا برگزیده‌اید» (یو ۱۵:۱۶؛ ر. ک. تث ۶:۷). انتخاب متیاس (اع ۱:۲۴) و پولس (۹:۱۵) نشان می‌دهد که خدا می‌خواهد کلیسای خود را بر شاهدانی که خود برگزیده است بنا سازد (۱۰:۴۱، ۲۶:۱۶).

۲- برگزیدگی الهی به عنوان حقیقتی ملموس و واقعی در کلیسا همچنان تداوم دارد. جوامع مسیحی و رهبران ایشان تصمیماتی می‌گیرند و کسانی را به مأموریت‌هایی می‌فرستند (اع ۵:۶)، اما این تصمیمات جملگی در تأیید تصمیمات خدا هستند و تحت هدایت روح القدس صورت می‌گیرند (۶:۳). اگر می‌بینیم که دوازده رسول، هفت تن از برادران را برای کار خدا دستگذاری می‌کنند (۶:۶)، و کلیسای انطاکیه پولس و برنابا را برای خدمت خدا به مأموریت می‌فرستد تنها از آن روست که روح القدس چنین مقرر داشته و خدمت آنها را تأیید کرده است (۱۳:۱-۳). وجود عطایای مختلف در کلیسا خود شاهد آن است که برگزیدگی پس از مسیح از میان برداشته نشده است.

با جمع شدن و گرد هم آمدن این افراد که هر یک به نوعی برای خدمت خوانده شده‌اند، کلیسا به عنوان یک بدن برگزیده می‌شود. عطیه ایمان و پذیرش کلام نه به واسطه حکمت انسان است و نه به لحاظ قدرت یا اصل و نسب والا، بلکه فقط و فقط نتیجه انتخاب خداست (۱- قرن ۲۶-۲۸؛ ر. ک. اع ۷:۱۵؛ ۱-تسا ۴:۵). بنابراین طبیعی است که مسیحیان که به خوبی می‌دانند «به نور خوانده شده‌اند» تا «قبیله برگزیده ... و امت مقدس خدا باشند»

(۱- پطری ۹:۲) صرفاً «برگزیدگان» لقب گیرند (رومی ۱۶:۱۳؛ ۲- تیمو ۱۰:۲؛ ۱- پطری ۱:۱)، و این که می بینیم واژه «کلیسا» (Ekklesia, Ekklesia) «برگزیده» (در انگلیسی Elect) کنار هم قرار می گیرند صرفاً به خاطر تشابه آوایی اینها نیست (ر.ک ۲- یو ۱۳؛ مکا ۱۷:۱۴).

ج) برگزیده یا طرد شده

عهد جدید از برگزیده شدگان به عنوان «برگزیده شدگان خدا» یاد می کند و بدین ترتیب بر ماهیت شخصی و مقتدرانه این انتخاب تأکید می نهد (مر ۱۳:۲۰، ۲۷؛ رومی ۸:۳۳). اما گاه صرفاً در چارچوب آخرت شناسی از برگزیدگان یاد می کند و بدین ترتیب به کسانی اشاره می نماید که ورای آزمایشات قرار گرفته مفهوم برگزیدگی را به صورت واقعی محسوس، ملموس و آشکار مشاهده نموده اند (مت ۲۲:۱۴، ۲۴:۲۲ و ۲۴:۲۴)؛ در مورد لعنت شدگان نیز همین وضع صادق است.

طردشدگی در تقابل با برگزیدگی در عهد عتیق واقعی آشنا و شناخته شده بود: آنان که در زمره برگزیدگان نبودند طرد شده محسوب می شدند. با این حال این طرد شدگی امری مشروط است چرا که هدف غایی از انتخاب ابراهیم همانا برکت تمام ملت هاست. بنابراین، طرد پی در پی افراد نالایق و خاطی به معنای مخدوش و بی اعتبار شدن وعده الهی نیست. انتخاب الهی، قطعی و برگشت ناپذیر است. برگزیدگی ابراهیم در عیسی مسیح تحقق یافته و طرد دیگر ملل پایان پذیرفته است. در مسیح، یهود و یونانی با هم مصالحه یافته (افس ۲:۱۴-۱۶) به اتفاق برگزیده می شوند و بر روی هم یک قوم می گردند: «قومی که ملک خداست» (۱۱:۱، ۱۴). بدین ترتیب همه در این برگزیدگی سهیم هستند.

با این حال چه بسا کسی «بعد از پذیرفتن معرفت راستی... پسر خدا را پایمال نماید و خون عهده را که به آن مقدس گردانیده شده ناپاک شمرد... و به دست های خدای زنده بیفتد که چیزی است هولناک» (عبر ۱۰:۲۶-۳۱). چنین طرد شدگی به معنای ابطال برگزیدگی نیست بلکه در چارچوب همان برگزیدگی، بیانگر داوری در مورد کسی است که برگزیده شده اما مطابق این برگزیدگی عمل نمی نماید. چنین کسی وقتی به خداوند خود می گوید «تو را نمی شناسم» (مت ۲۵:۱۲) با گفته اش، عهد برگزیدگی یعنی «تو را شناخته ام» (عا ۳:۲) را باطل نمی سازد. بلکه با انکار خدا، قهر الهی را بر خود هموار می سازد: «به همین جهت کیفر شرارت های خود را خواهد دید».

این طردشدگی در چارچوب زمان نمی گنجد بلکه مربوط به آخرت و جهان باقی است. به

همین علت است که قوم یهود طرد نشدند. درست است که تاریخ این قوم مملو از گناه است و از همه مهمتر گناه طرد نمودن عیسی است که باعث شد بنی اسرائیل بر روی همان سنگی که خدا انتخاب کرد و برپا داشت بلغزند (روم ۹: ۳۲ و ۳۳)؛ یعنی این قوم، «برگزیده» خدا را رد کردند. اما این قوم همچنان «محض برگزیدگی، به خاطر اجدادشان محبوبند» (۲۸: ۱۱) و خطایشان نیز همچون خطای ملل عهد پیشین، مشروط و مطابق مشیت الهی است (۳۰: ۳۱ و ۳۱: ۱۱). آنان تا هنگام بازگشت خداوند عیسی به توبه و بازگشت فرا خوانده می شوند تا بدین ترتیب تمام اسرائیل، پس از آن که تمام بت پرستان داخل برگزیدگی شدند، مجدداً برگزیدگی خود را باز یابند. (۲۷-۲۳: ۱۱).

ر.ک: ابراهیم: الف (۱ - دعوت: الف)، ج - کلیسا: ب (۲ - عهد و پیمان: عهد عتیق و الف (۱ - فیض: ب) ۳ و ۲، د) - مقدس: عهد جدید (د) - اسرائیل: عهد عتیق ۱ - دانستن/شناختن: ۱ - محبت: الف) - قوم: A الف (۱ - نقشه خدا: عهد عتیق الف) - تقدیر/مقدر داشتن - غرور: عهد عتیق ۱ - بقیه/باقی - اراده خدا: پاراگراف اول. JG

بکارت

بکارت در بسیاری از ادیان باستانی معنایی مقدس داشت. الهه هایی چون آنا، آرتیمیس و آتنا باکره خوانده می شدند تا جوانی جاودان و نیروی سرشار حیات و نیز زوال ناپذیری آنان مورد تأکید بیشتری قرار گیرد. اما تنها در مکاشفه مسیحی است که مفهوم مذهبی بکارت به طور کامل بیان شده، همان مفهومی که در عهد قدیم به نوعی به آن اشاره شده بود یعنی وفاداری در محبتی قلبی که منحصرأ به خدا تقدیم می شد.

عهد عتیق

۱- نازایی و بکارت. از دیدگاه قوم خدا که خواهان ازدیاد نسل خود بود، بکارت با نازایی که امری خفت بار و شرم آور محسوب می شد برابر بود (پید ۳۰: ۲۳؛ ۱- سمو ۱: ۱۱؛ لو ۱: ۲۵). دختر یفتاح که محکوم شده بود تا بدون به دنیا آوردن طفلی بمیرد، دو ماه برای «بکارت» خویش عزاداری نمود (داور ۱۱: ۳۷)، چون از داشتن میوه رحم که پاداش و برکت خداست (مز ۱۲۸: ۳-۶) بی بهره مانده بود (مز ۱۲۷: ۳). در هر صورت باکره ماندن قبل از ازدواج امری بسیار مهم محسوب می شد (پید ۲۴: ۱۶؛ داور ۱۹: ۲۴). به عنوان مثال کاهن اعظم (لاو ۲۱: ۱۳-۱۴) و حتی کاهن معمولی (حزق ۴۴: ۲۲؛ ر.ک لاو ۷: ۲۱) فقط با دختر

باکره می توانست ازدواج کند. اما ناگفته نماند که این سنت تنها به خاطر طهارت تشریفاتی در ارتباط با مسائل جنسی به وجود آمده بود (ر.ک لاو ۱۲:۱۵) و در واقع گویای احترام خاص به ارزش بکارت نبود.

مجموعه وعده ها و عهد، زمینه را برای پیدایش دیدگاه مسیحی در مورد بکارت آماده می سازد. خدا با بارور ساختن زنان نازا خواهان اشاره به این امر اسرار آمیز است که حاملان وعده های وی از طریق باروری معمولی بوجود نمی آیند بلکه با دخالت قدرتمندانه وی زاده می شوند. خدا نازیان را برمی گزیند تا بدین وسیله نشان دهد که انتخاب وی از روی مرحمت و بخشش رایگان خود او می باشد.

۳- پرهیز داوطلبانه از روابط جنسی. با وجود چنین جریان فکری، عده معدودی داوطلبانه از روابط جنسی پرهیز می کردند. فی المثل ارمیای نبی می بایست به فرمان یهوه از ازدواج خودداری نماید (ار ۱۶:۲). اما این عملی صرفاً نمادین بود تا بدین وسیله تنبیه قریب الوقوع الهی که در طی آن تمام زنان و کودکان کشته می شدند، به قوم اسرائیل اعلام گردد (ار ۱۶:۳-۵ و ۱۰ و ۱۳). فرقه اسنپان از روابط جنسی خودداری می کردند اما به نظر می رسد که محرک اصلی پرهیز آنها اهمیتی بود که برای طهارت شرعی قائل می شدند. اشخاصی دیگر، این نوع پرهیز را به خاطر مفهوم مذهبی آن برگزیدند، از جمله یهودیه بنت مراری که به میل خود بیوه ماند و زندگی خود را در توبه گذراند (یهودیه ۸:۴-۶، ۱۶:۲۲). بنابراین یهودیه لیاقت آن را داشت که همانند دבורه که زمانی مادر قوم خود تلقی می شد (یهودیه ۱۶:۴ و ۱۱ و ۱۷) او نیز مادر قوم خویش نامیده شود (داور ۵:۷). طرز زندگی یهودیه زمینه را برای احترامی که در عهد جدید برای بیوگی و بکارت قائل می شدند آماده ساخت، مثلاً حنا طبق روایت انجیل لوقا، از ازدواج مجدد سر باز زد تا به خدا نزدیک تر باشد (لو ۲:۳۷). و نیز یحیی تعمید دهنده با زندگی زاهدانه، خود را برای آمدن مسیح آماده می ساخت و با جرأت تمام خود را «دوست داماد» می خواند (یو ۳:۲۹).

۳- «ازدواج» خدا با قوم خود. بدین ترتیب یحیی که ندا کننده وارث سنت نبوی مربوط بین خدا و امت می باشد، سنتی که در واقع زمینه ساز دیدگاه مسیحی در مورد بکارت بود. انبیا چندین بار عنوان باکره را به ملتی تسخیر شده داده اند (اش ۱۲:۲۳، ۱:۴۷؛ ار ۱۱:۴۶). این عنوان به خصوص برای اسرائیل جهت نشان دادن سوگ از دست رفتن تمامیت ارضی به کار می رود (عا ۵:۲؛ اش ۳۷:۲۳؛ ار ۱۴:۱۷؛ مرا ۱:۱۵، ۲:۱۳). همچنین هنگامی که بنی اسرائیل عهد را می شکنند، ارمیا برای یادآوری اینکه این قوم چگونه باید وفاداریش را حفظ نماید آن را «دوشیزه اسرائیل» می نامد (ار ۱۸:۱۳). و نیز

هنگامی که یهوه و قومش روابط محبت آمیز و سرشار از وفاداری را تجدید می کنند، همین لقب در مضمون احیای قوم اسرائیل دوباره ظاهر می شود (ار ۳۱:۴ و ۲۱). برای اشعیای نبی ازدواج یک مرد جوان و یک باکره نمادی از نکاح مسیحایی یهوه و امت اسرائیل می باشد (اش ۵:۶۲). خدا با ادعای مالکیت مطلق بر قوم خویش، ایمان داران را آماده می ساخت تا آنها محبت خود را تمام و کمال به او معطوف دارند.

عهد جدید

از زمان مسیح، کلیسا «دوشیزه اسرائیل» نامیده می شود. ایماندارانی که می خواهند در بکارت باقی بمانند، در بکارت کلیسا سهیم می شوند. بکارت اصولاً واقعی است اخروی و تنها با تحقق یافتن نکاح مسیحایی معنای کامل خود را می یابد.

۱. **کلیسای باکره، عروس مسیح.** در عهد جدید نیز مانند عهد قدیم، هر چند ظاهراً موضوع بکارت با عروسی در تضاد است، اما هر دو مکمل یکدیگر می باشند زیرا اتحاد مسیح و کلیسا در بکارت میسر گشته است، اتحادی که در واقع سمبل ازدواج می باشد (افس ۵:۲۵). پولس رسول می گوید که کلیسای قرن تس به عقد مسیح درآمده و می خواهد آن را مانند باکره ای عفیف و پاکدامن به مسیح تقدیم نماید (۲- قرن ۱۱: ۲؛ ر. ک افس ۵:۲۷). پولس رسول چون که همان غیرت خداوند را برای کلیسا حس می کند (۲- قرن ۱۱: ۲) نمی خواهد که هیچ لکه ای ایمان کلیسا را آلوده سازد.

۲. **بکارت مریم.** بکارت کلیسا در نقطه تلاقی عهد قدیم و عهد جدید یعنی در مریم دختر صهیون، شروع به تحقق می نماید. در عهد جدید مادر عیسی تنها زنی است که نام باکره به عنوان لقب بر وی نهاده شده است: «به نزد دختری که در عقد مردی به نام یوسف - از خاندان داود - بود فرستاده شد. نام این دختر مریم بود» (لو ۱:۲۷؛ ر. ک مت ۱:۲۳). مریم به خاطر میل به حفظ بکارت خویش، سرنوشت زنانی را که بدون فرزندان باقی می مانند تقبل نمود (لو ۱:۳۴). بنابراین، آنچه زمانی حقارت محسوب می شد، برای مریم موجب خوشبختی و برکت گردید (لو ۱:۴۸). قبل از مرده فرشته، مریم می خواست کاملاً به خدا تعلق داشته باشد اما با تن دادن به ازدواج، آن را به عنوان یک نشانه اسرار آمیز اراده خدا پذیرفته بود، لیکن با پاسخ مثبت خود به فرشته (لو ۱:۳۸)، به طور کامل و بی کم و کاست وقف پسر خدا گردید. مفهوم بکارت آن گونه که در زمان طولانی عهد قدیم آماده گشته بود، در بکارت زنی که مادر خدا شد تحقق یافت. به همین منوال نیز خدا به آرزوی بارداری و دعای زنان نازا

پاسخ می‌دهد. در مریم مفهوم اخروی بکارت برای مسیحیان روشن می‌شود و حضور شخص وی در تاریخ، گویای ظهور دنیای جدیدی می‌باشد.

۳- بکارت مسیحیان. معنای واقعی و ماوراء طبیعی بکر ماندن اشخاصی چون یحیی تعمید دهنده و مریم تنها به وسیله عیسی که خود نیز بکارت را حفظ نمود آشکار گردید. بکارت یک فرمان نیست (۱- قرن ۷: ۲۵) بلکه دعوتی شخصی از جانب خدا و بنابراین یک عطیه الهی است (۷: ۷). تنها ملکوت آسمانی است که بکارت مسیحیان را توجیه می‌کند (مت ۱۹: ۱۲) و تنها کسانی می‌توانند معنای آن را درک کنند که به آنها عطا شده باشد: «عیسی به آنها گفت: تمامی خلق این کلام را نمی‌پذیرند، مگر به کسانی که عطا شده باشد» (مت ۱۹: ۱۱).

برای پولس رسول، باکره ماندن برتر از ازدواج نمودن است، زیرا تسلیم کامل را در برابر خدا امکان پذیر می‌سازد (۱- قرن ۷: ۳۲-۳۵). قلب مرد متأهل اصولاً تحت تأثیر گرایش‌های متضاد است، در حالی که کسانی که به خاطر خدا مجرد مانده‌اند، می‌توانند قلب‌های متعددی داشته باشند تا آن که خود را کاملاً وقف مسیح کرده و اندیشه خود را به امور الهی معطوف دارند و تسلیم پراکندگی فکر و امور مختلف دنیوی نشوند.

این گفته مسیح که عبارت است از «به خاطر ملکوت آسمانی» (مت ۱۹: ۱۲) به بکارت ابعادی حقیقی یعنی «ابعاد اخروی» می‌بخشد. پولس رسول با توجه به «سختی‌های زمان حاضر» (۱- قرن ۷: ۲۶) و اینکه وقت زیادی باقی نمانده است (۲۹: ۷) باکره ماندن را مناسب می‌داند. اصولاً زندگی زناشویی به زمان حال بستگی دارد، اما نظام دنیا گذراست (۱- قرن ۷: ۳۱). باکره‌ها وابسته به این زمان نیستند، و به مثابه ده باکره جوان در انتظار داماد و ملکوت آسمانی به سر می‌برند (مت ۲۵: ۱ و ۶). زندگی باکره‌ها نه تنها نشانه گویایی از بکارت کلیسا می‌باشد، بلکه شهادتی به این که مسیحیان به این دنیا تعلق ندارند و در نهایت نشانه کشش دائمی کلیسا به سوی آخرت است. حضور باکره‌ها نیز از هم اکنون گویای رستاخیز کسانی است که در طی داوری لایق شناخته شده‌اند تا همانند فرشتگان و فرزندان خدا در دنیای آینده سهیم شوند (لو ۲۰: ۳۴-۳۶).

بنابراین، بکارت گویاترین نماد چهره واقعی کلیسا است. مسیحیان مانند ده باکره دانا به استقبال مسیح، داماد خود می‌روند تا با او در جشن عروسی شرکت نمایند (مت ۲۵: ۱-۱۳). در اورشلیم آسمانی تمام برگزیدگان باکره خوانده می‌شوند، زیرا خود را تسلیم فحشای بت پرستی ننمودند (ر. ک یو ۱۰: ۴ و ۲۷). آنان از این پس به شهر آسمانی، یعنی به عروس بره تعلق دارند (مکا ۱۹: ۷ و ۹، ۲۱: ۹).

ر.ک: باروری: ج) ۲ - ازدواج: عهد جدید ب) - مریم: ب) - مادر: ب) ۲ - امور جنسی: الف) ۲ - همسر - نازایی - بیوه زنان: ۲ - زن: عهد جدید. IdIP

بهشت

واژه یونانی پارادیسوس Paradeisos از واژه «پردیس» Pardes به معنای «باغ» در فارسی قدیم مشتق شده است. این واژه در ترجمه یونانی عهد عتیق موسوم به هفتادتنان هم در مفهوم لغوی آن به کار می رود (جا ۵:۲؛ غزل ۱۲:۴) و هم در معنایی مذهبی. در این جا تنها به معنای دوم یعنی معنای مذهبی این واژه نظر داریم.

۱- باغ خدا. در مذاهب خاورمیانه، تصویری که از زندگی خدایان ترسیم می شد دقیقاً از روی زندگی قدرتمندان و متمولان زمین گونه برداری شده بود: خدایان در قصرهایی زندگی می کنند که با باغ های بسیار احاطه شده اند - باغ هایی که «آب حیات» در آنها جاری است و در میان بی شمار درختان عجیب و شگفت آورشان، «درخت حیات» نیز خودنمایی می کند: خدایان فناپذیر از میوه همین «درخت حیات» تغذیه می کنند. معابد خدایان نیز با باغ های مقدس بی شمار در پیرامون خود، نمودی بود از همین تصور رایج در مورد زندگی آنان. شکل پیراسته این گونه عقاید که از عناصر چند خدا باورانه آن پاک شده بود به کتاب مقدس راه یافت. خدا به پیروی از سنن انسان وار انگارانه وقت به صورت کسی تصویر می شود که «هنگام وزیدن باد روز در باغ خود می خرامد» (پید ۸:۳)، و در باغ و درخت هایش حتی به ضرب المثل های آن دوران نیز راه می یابد (پید ۱۳:۱۰؛ حزق ۳۱:۸-۹، ۱۶-۱۸).

۲- از بهشت گمشده تا بهشت باز یافته

a بهشت گمشده. در نقل تاریخ مقدس نیز به منظور یادآوری چگونگی آفرینش انسان و هدفی که خدا از آوردن او به این جهان داشت، از همین تصاویر استفاده می شود. خدا در ناحیه عدن باغی برای انسان می آفریند (پید ۲:۸-۱۰؛ ر.ک حزق ۲۸:۱۳). و انسان در این باغ زحمت می کشد (پید ۲:۱۵) اما زحمت او با خوشی و نیکبختی وصف ناپذیری نیز همراه است. این تفصیل به وضوح یادآور توصیفات کلاسیک از دوران عصر طلایی است: آشنایی و صمیمیت با خدا، استفاده آزادانه از میوه های باغ، حکومت و تسلط بر حیوانات (۲:۱۹ و ۲۰)، وحدت اولین زوج انسان (پید ۲:۲۵) و بالاخره عدم حضور

مرگ که تنها در نتیجه گناه وارد این جهان می شود (ر. ک ۱۹:۳). با این حال ماجرای وسوسه شدن انسان نیز قسمت مهمی از سرگذشت این بهشت آغازین را تشکیل می دهد. خدا درخت معرفت نیک و بد را در آن باغ قرار می دهد و مار با فریفتن حوا او را به ناپااعتی از فرمان خدا وامی دارد. با این همه خوشی و سعادت باغ عدن تنها در قیاس با فلاکت و محنت وضعیت فعلی ما روشن می شود. و این وضعیت که نتیجه مستقیم گناه انسان است با مضمون بهشت گمشده پیوندی تنگاتنگ دارد (۲۳:۳).

b وعده بهشت. با این حال امیدی که انسان در دل دارد امیدی واهی نیست و با دعوت اولیه اش همخوانی دارد. اما این امید هیچگاه تحقق نمی یافت (ر. ک پید ۲۳:۳) اگر یگانه هدف و معنای تاریخ مقدس - به واسطه اراده الهی - همانا بازگرداندن انسان به سعادت اولیه اش نمی بود. به همین خاطر است که مضمون بازیابی بهشت هم در عهد عتیق و هم در عهد جدید رکن اصلی و اساسی نبوت های نبوی است و به اشکال گوناگون و تحت القاب و عناوین مختلف نظیر سرزمین جدید خلقت جدید بیان می گردد. گناه قوم خدا مسکن زمینی آنان را به ویرانه ای تبدیل ساخته است (ار ۲۳:۴) اما خدا در روزهای آخر این ویرانه را به باغ عدن تبدیل خواهد کرد (حزق ۳۵:۳۶؛ اش ۳:۵۱). در این بهشت جدید، نهرهای آب زنده از معبدی که جایگاه خداست جاری خواهد بود و در کناره های آن درختانی شگفت آور سر خواهند آورد و میوه آنها خوراک و داروی قوم خدا خواهد بود (حزق ۱۲:۴۷). و انسان بار دیگر امکان خواهد یافت تا از میوه درخت حیات بهره مند شود (مکا ۷:۲، ۲۲:۲ بر خلاف آنچه در پید ۲۴:۳ می بینیم). زندگی بهشتی که در پایان تاریخ مقدس مجدداً برقرار می شود وجوه اشتراکی چند با باغ عدن دارد اما در پاره ای موارد حتی از آن هم برتر و نیکوتر است. در آن بهشت جدید طبیعت به گونه ای حیرت انگیز بارور و حاصلخیز خواهد بود (هو ۲۳:۲-۲۴؛ عا ۱۳:۹؛ ار ۲۳:۳۱-۲۶؛ یو ۱۸:۴) و صلح و آرامش جهانی بر همه جا و همه کس حکم فرما خواهد شد - نه تنها در میان مردمان (اش ۴:۲) که میان طبیعت و حیوانات نیز (هو ۲۰:۲؛ اش ۶:۱۱-۹؛ ۲۵:۶۵). در آن بهشت جدید یکسره خوشی و شادمانی خواهد بود (ار ۱۳:۳۱؛ اش ۱۰:۳۵، ۱۸:۶۵...) و دیگر از درد و رنج و حتی مرگ خبری نخواهد بود (اش ۵:۳۵-۶، ۱۹:۶۵، ۷-۹؛ مکا ۱۴:۲۰، ۴:۲۱). و مار قدیم مغلوب گردیده (مکا ۲۰:۲-۳ و ۱۰)، و وارد شدن به آن همانا ورود به حیات جاودان است (دان ۲:۱۲؛ حک ۱۵:۵؛ مکا ۱۱:۲، ۵:۳). حقایق نهفته در این تصاویر که با وضعیت کنونی انسان گنهکار آشکارا در تضاد می باشد، نمونه ای است از وضعیتی که انسان در ابتدا از آن برخوردار بود - منتهی این بار دیگر از احتمال وسوسه، آزمایش یا سقوط خبری

نیست.

c اشتیاق و انتظار برای بازیابی بهشت. باز یافتن بهشت واقعیتی است که انبیاء همواره آن را اعلام داشته اند. قوم خدا در طول تجربیات تاریخ خود تنها با نمونه های کوچک و ناچیز آن آشنا بودند و به عنوان مثال اشتیاق ایشان در بهره مند شدن از سرزمینی بود که «شیر و عسل در آن جاری است» (خروج ۳:۱۷؛ تث ۳:۶ و غیره). اما تجربیات روحانی که به تدریج از سرگذراندن سبب شد که اشتیاق و انتظارشان متوجه امور دیگری باشد چرا که خدا شریعت خود را که سرچشمه معرفت و حکمت است (تث ۴:۵-۶) به ایشان عطا فرمود. «حکمت درخت حیاتی است» که سعادت و نیکبختی آدمی را سبب می شود (امث ۳:۱۸؛ ر.ک بنسی ۲۴:۱۲-۲۱). به جا آوردن شریعت الهی باعث می شود حکمت «به سان نهرهای بهشت» از درون انسان بجوشد (بنسی ۲۴:۲۵-۲۷؛ ر.ک پید ۲:۱۰...). و کسی که آن را به دیگران تعلیم دهد «مانند نهر آبی است که به بهشت منتهی می شود» (بنسی ۲۴:۳۰). فیض و ترس خدا همانا برکات بهشتی هستند (۲۷ و ۴۰:۱۷). بنابراین خدا از طریق حکمت گوشه ای از شادی بهشت را پیشاپیش به انسان می چشاند.

عهد جدید سرّ نهایی نقشه خدا را فاش می سازد. مسیح سرچشمه حکمت است. او خود حکمت است (۱- قرن ۱:۳۰). همچنین آدم جدید است (روم ۵:۱۴؛ ۱- قرن ۱۵:۴۵) که از طریق او بشر به غایتی که برایش در نظر گرفته شده نزدیک می شود. مسیح به هنگام وسوسه اش بر آن مار قدیم که همان شیطان یا ابلیس است پیروز می شود (ر.ک مکا ۲:۲۰) او در طول دوران وسوسه «همراه با جانوران درنده و وحشی» در نوعی بهشت باز یافته زندگی می کند (مر ۱:۱۳؛ ر.ک پید ۱:۲۶، ۲:۱۹ و ۲۰). معجزاتی که انجام می دهد نشانگر این واقعیت است که مرگ و مرض از این پس مغلوب گردیده اند. کسی که به او ایمان آورد «نان حیات» (یو ۶:۳۵)، «آب حیات» (۴:۱۴)، «حیات جاودان» (۵:۲۴-۲۶) و خلاصه تمام آن عطایا و نعمات بهشت جدید را که از این طریق پیش رویش نهاده می شود خواهد یافت.

۳- بهشت، مسکن عادلان. بهشت جدید در متون کتاب مقدس ابتدا به گونه ای محدود و سربسته توصیف شده و به تدریج روشن و واضح تر می شود. اما کتاب مکاشفه تا سرحد ممکن به توصیف آن می پردازد و بدین وسیله یکی از عقاید یهودیان را (که به عنوان مثال در کتاب خنوخ شاهد آنیم) تا اندازه ای بسط می دهد. بهشت در زمان آخر و پیش از آن که مقدسین بار دیگر به سرزمین مقدس پا گذارند، مسکنی است موقتی که خدا عادلان را در آن جمع می کند تا به انتظار روز داوری، رستاخیز و زندگی آینده بنشینند. این بهشت یا فردوس همان مکانی است که عیسی بر روی صلیب به آن دزد نیکو وعده می دهد (لو ۲۳:۴۳).

مکانی که صد البته به واسطه حضور خودش که سرچشمه حیات و زندگانی است بالکل دگرگون گردیده است: «تو با من خواهی بود...» و اما در خصوص مرتبه تبرک که در پایان تاریخ مقدس اعطا می گردد باید گفت عیسی به واسطه مرگش نخستین کسی است که متبارک می گردد تا از آن پس گنهکارانی را نیز که نجات می دهد متبارک سازد.

۴- بهشت و آسمان. بهشت از آنجا که مسکن خداست خارج از این دنیا قرار دارد. اما در کتاب مقدس گاه می خوانیم که آسمان نیز مسکن خداست. بهشت گاه با «برترین آسمان ها» که خدا در آن مسکن گزیده است مترادف دانسته می شود. این همان جایی است که پولس در روح به آن ربوده شد و به شناخت آن حقایق وصف ناپذیر نائل گردید (۲- قرن ۱۲: ۴). مسیحیان نیز وقتی واژه «بهشت» را بر زبان می آورند عمدتاً همین مفهوم را در نظر دارند: *In Paradisum deducant te angeli...* «باشد که فرشتگان تو را به بهشت رهنمون سازند...» (نیایش خاکسپاری، از ترجمه ICEL). از این پس بهشت به روی تمام کسانی که در مسیح می میرند باز است.

ر.ک: آدم: الف) ۲- آفرینش: عهد عتیق ب) ۱- بیابان/صحرا: عهد عتیق ب) ۳: عهد جدید الف) ۱- زمین: عهد عتیق الف) ۳، ب) ۴و۲ - سرزمین پدری: عهد عتیق ۲ - آسمان: و) درخت: ۱. PG

بیوه زنان

بیوه زن تنها (بار ۴: ۱۲-۱۶) به معنای واقعی کلمه مصیبت زده است (اش ۴۷: ۹). جامه اش (پید ۳۸: ۱۴؛ یهودیه ۳: ۱۰) از سوگواری مضاعف او حکایت می کند: زیرا از آن جا که اجازه ازدواج مجدد ندارد امیدی به باروری وی نیست و به علاوه حامی خود را نیز از دست داده است.

۱- كملك و یاری به بیوه زنان. «شریعت» به بیوه زنان نیز همچون یتیمان و غریبان توجه خاصی مبذول داشته و آنان را در پناه خود جای داده است (خروج ۲۲: ۲۰-۳۲؛ تث ۱۴: ۲۸-۲۹، ۲۴: ۱۷-۲۲). خدا نیز از آنان حمایت می کند (تث ۱۰: ۱۷ و ۱۸)، ناله و شکایت ایشان را می شنود (بنسی ۳۵: ۱۴ و ۱۵) و به دفاع از آنان برخاسته از کسانی که به ایشان ستم روا دارند به شدت انتقام می کشد (مز ۹۴: ۶-۱۰). وای به حال کسی که بخواهد

از ضعف و بی پناهی بیوه زن سوء استفاده کند (اش ۲:۱۰؛ مر ۱۲:۴۰)! عیسی نیز همچون ایلینا تنها پسر زن بیوه را به او باز می گرداند (لو ۷:۱۱-۱۵؛ ۱- پاد ۱۷:۱۷-۲۴) و مریم، مادر خود را به شاگرد محبوبش می سپارد تا از او محافظت نماید (یو ۱۹:۲۶-۲۷). در کلیسای اولیه نیز به رفع احتیاجات بیوه زنان توجه زیادی می شد (اع ۶:۱). اگر بیوه زنان خویشان و نزدیکانی ندارند (۱- تیمو ۵:۱۶؛ ر. ک اع ۳۶:۹-۳۹) بر جامعه مسیحی است که آنان را تحت حمایت خود بگیرند (یع ۱:۲۷؛ ر. ک تث ۲۶:۱۲-۱۳؛ ایوب ۳۱:۱۶).

۲- درك اهمیت و ارزش بیوه بودن. در اواخر دوران عهد عتیق رفته رفته شاهد آنیم که بیوه بودن ارج و منزلتی خاص می یابد - چنان که در مورد یهودیه می بینیم (یهودیه ۸:۴-۸، ۲۲:۱۶). در عهد جدید نیز حنا را می بینیم که زندگی خود را وقف دعا و انابت به درگاه خداوند کرده بود (لو ۲:۳۶ و ۳۷). در مورد «یهودیه» به ویژه شاهد تقابلی هستیم که میان ضعف طبیعی او و قدرتی که از خدا می گیرد وجود دارد.

به همین ترتیب پولس نیز گرچه بیوه زنان را از ازدواج مجدد منع نمی کند (۱- قرن ۷ و ۹:۳۹) و حتی بیوه زنان جوان را به این کار تشویق می کند تا مبادا به گناه بیفتند (۱- تیمو ۵:۱۳-۱۵) اما در مجموع بیوه ماندن را ارجح می داند (۱- قرن ۷:۸) و آن را نشانه قدرت فرد و امتناع از ازدواج می شمرد (۷:۱۷ و ۲۴). در واقع از نظر پطرس، بیوه ماندن نیز همچون پرهیز از ازدواج به لحاظ روحانی کمال مطلوب محسوب می شود زیرا به شخص این امکان را می دهد که آزادانه خود را وقف خدمت به خدا نموده پیوسته تحت نفوذ و اراده او قرار داشته باشد (۷:۳۴).

۳- جماعت بیوه زنان. بیوه زنان در کلیسا باید زندگی پاک و مقدسی داشته باشند تا کسی نتواند در آنان خرده بگیرد (۱- تیمو ۵:۷، ۱۴). از میان آنان، کسانی که در واقع از تمام وظائف و مسئولیت های خانوادگی فارغ هستند می توانند خود را به طور کامل وقف دعا و عبادت نمایند (۵:۵، ۶). همچنین می توانند رسماً متعهد شوند که برای همیشه بیوه خواهند ماند و مجدداً ازدواج نخواهند کرد (۵:۱۲). تمام بیوه زنانی که بیش از شصت سال سن داشته و فقط یک بار شوهر کرده اند اجازه دارند در این محفل وارد شوند (۵:۹) این محفل به احتمال زیاد جمعیتی خیریه بود که در آن بیوه زنان به انجام اعمال صالح و خداپسندانه می پرداختند (۵:۱۰).

بدین ترتیب می توان به طور خلاصه چنین گفت که کمال مطلوب برای بیوه زنان - به ویژه آنها که به مراحل پایانی عمر رسیده اند - همانا دعا، پرهیزکاری و محبت است.

ر.ک: روزه داری: ۱ - باروری: ب) ۲ - ازدواج: عهد عتیق ب) ۱؛ عهد جدید ب) - خلوت/انزوا: الف) ۱ - بکارت: عهد عتیق ۲ - زن: عهد عتیق ۳؛ عهد جدید ۱، ۳. PS

پدران و پدر

کتاب مقدس خطاب به دنیایی که کمال مطلوب را در «اخوت و برادری بدون وجود پدر» می بیند اعلام می دارد که خدا اساساً یک پدر است. عهد عتیق ابتدا با اشاره به تجربه پدران و همسران زمینی که در روحیه محبت از طریق بنیاد خانواده اعمال اقتدار می کردند و در تقابل آشکار با آیین بت پرستان که این واقعیت انسانی را به خدایان خود نسبت می دادند، محبت و اقتدار خدای زنده را در قالب استعارات پدر و همسر به تصویر می کشد. آنگاه عهد جدید این تصویر را برگرفته با آشکار ساختن واقعیت بی نظیر پسر خدا بودن عیسی و این حقیقت عظیم که فرزند خدا بودن عیسی بدان معناست که خدا پدر جمیع ما آدمیان است، مفهوم پدر را کامل می نماید.

الف) پدران جسمانی

۱- آقا و ارباب. اگر دو خط افقی و عمودی را در نظر بگیریم، در امتداد افقی، پدر سرپرست بی چون و چرای خانواده است. همسرش او را به عنوان ارباب (بعل، پید ۳:۲۰) و آقا (مولا adon: ۱۲:۱۸) می شناسد و تربیت پسران (بنسی ۱۳۰:۱۳-۱۳۰)، اجازه ازدواج (پید ۲:۲۴-۴، ۲۸:۱-۲)، آزادی دختران (خروج ۷:۲۱) و حتی (در زمان های قدیم) حق حیات فرزندان (پید ۲۴:۳۸، ۳۷:۴۲) بر عهده اوست. پدر تجسم کل خانواده و ضامن انسجام و بقای آن است (۱۱:۳۲) از همین روست که خانواده، «بیت اب» (beth ab) یعنی «خانه پدری» نامیده می شد (۱۹:۳۴).

به همین ترتیب از زمانی که لفظ «خاندان» در مورد یک طایفه (به عنوان مثال زک ۱۲:۱۲-۱۴)، بخش عمده ای از یک قوم («خاندان یوسف»)، یا حتی در اشاره به کل یک قوم («خاندان اسرائیل») باب گردید، سرپرست و رهبر این گروه ها همواره در قلب تصویر «پدر خانواده» ترسیم می شد (ر.ک ار ۱۸:۳۵). در سلطنت، پادشاه «پدر» ملت محسوب می شد (اش ۵:۹) کما این که در بابل، نابونیدوس را «پدر سرزمین پدری» لقب می دادند. به همین ترتیب، کاهنان (داور ۱۰:۱۷، ۱۹:۱۸)، مشاوران سلطنتی (پید ۸:۴۵؛ استر ۳:۱۳-۱۴، ۸:۱۲)، انبیا (۲-پاد ۱۲:۲) و حکیمان (امت ۱:۸ و ... ر.ک

اش ۱۹:۱۱) نیز «پدر» خوانده می شدند، چرا که تعلیم و تربیت ملت بر عهده ایشان بود. در این بُعد افقی، نفوذ این «پدران» زمینی اسرائیل را به عنوان قوم ویژه و برگزیده برای دریافت نجات خدا آماده می ساخت و سبب می شد که این قوم خدا را پدر خود بدانند.

۲. اجداد در بُعد عمودی، پدر در رأس قرار داشت و حلقه پیوند نسل ها به شمار می آمد. وی با تولید نسل در واقع هویت خود را جاودانه می ساخت (پید ۱۲:۲۱، ۱۶:۴۸)، ضامن دوام و بقای نژاد خود بود و باعث می شد میراث خانوادگی به نسل پس از او که همانا از ذریت او بودند انتقال یابد (۲:۱۵-۳) و اگر بدون داشتن پسری چشم از جهان فرو می بست همگان او را مورد غضب خدا می پنداشتند (اع ۳:۴، ۲۷:۳-۴).

اجداد هر قوم در رأس تبار به عنوان پدران قوم مورد تکریم و احترام بودند و تصور همگان بر این بود که سرنوشت قوم پیشاپیش در وجود آنان رقم خورده است. درست همان طور که کنعانیان به واسطه نفرین شدن پسر حام تا نسل های متمادی کمر به بندگی پسران شم بسته بودند، عظمت قوم اسرائیل نیز در گرو عهد و پیمانی بود که خدا سال ها قبل با ابراهیم بسته بود و او را برگزیده و برکت داده بود (پید ۹:۲۰-۲۷، ۱۲:۲). مراحل زندگانی ابراهیم، اسحاق و یعقوب پیوسته با وعده خدا مبنی بر ذریتی کثیر و سرزمینی بارور و حاصلخیز همراه بود و جزئیات وقایع زندگی آنان بود که وقایع بعدی تاریخ اسرائیل را رقم زد، درست همان طور که آنچه بر قوم مجاور اسرائیلیان گذشت نیز سال ها قبل در وقایع زندگانی لوط، اسماعیل و عیسو رقم خورده بود زیرا که همگی آنان از وعده های خدا محروم شده بودند (پید ۱۹:۳۰-۳۸، ۲۱:۱۲-۱۳، ۳۶:۱). به همین ترتیب هر طایفه جایگاهی را که در نشست های قبیله ای دارا بود مدیون جد خود می دانست (پید ۴:۴۹). شجره نامه هایی که در عهد عتیق آمده است گرچه نمایانگر روابطی بود که از حد خویشاوندی بسی فراتر می رفت و پیچیده تر بود (پید ۱۰) اما وضع ارتباط پدری خاندان های مختلف را نیز به دقت مشخص می ساخت و بر اهمیت اجدادی تأکید می نمود که اعمال و کردارشان حقوق و آینده نسل های پس از آنها را رقم زده است. شجره نامه هایی نیز که در خصوص سنن کهنانت وجود داشت (پید ۵، ۱۱) با برشمردن تداوم میان شخص آدم و پاتریارک ها، توالی نسل ها را به ویژه در چارچوب مفهوم برگزیدگی الهی و نجات مشخص می ساخت.

ب) پدران روحانی

پاتریارک‌ها گرچه پدران قوم برگزیده اسرائیل محسوب می‌شدند اما این امر نه در مفهوم جسمانی، که در راستای وعده‌هایی بود که ملاحظات نژادی و خویشاوندی را درنور دیده تمام کسانی را که از ایمانی همچون آنان برخوردار می‌بودند شامل می‌شد. جنبه پدر بودن آنان «بر حسب جسم» (روم ۱:۴) صرفاً شرط موقتی پدر بودن روحانی و همگانی بود که در جاودانگی و هماهنگی نقشه نجات خدایی ریشه داشت که از هنگام برگزیدن ابراهیم تا جلال دادن عیسی (خروج ۱۵:۳؛ اع ۱۳:۳) یک سره در طول تاریخ عمل می‌کرده است. پولس قدیس یک چنین پدر روحانی می‌باشد. اما پس زمینه چنین مفهومی را در واقع باید در عهد عتیق جستجو کرد.

۱- **مفهومی ورای امتیازات نژادی.** هرچه مفهوم همنوایی با خیر و شر در عهد عتیق عمق و ژرفای بیشتری می‌یابد، به اهمیت جنبه روحانی «پدر بودن» اجداد نیز افزوده می‌گردد. در بین اجداد «پدران» - که با گذشت هر نسل بر تعدادشان افزوده می‌شد - نه تنها پاتریارک‌ها و اجدادی که در قرن دوم مورد ستایش بودند (بنسی ۴۴-۵۰؛ ۱- مک ۵۱:۲-۶۱) بلکه حتی افراد یاغی و متمرّد نیز دیده می‌شوند - و برخی انبیاء یعقوب را که بانی نام اسرائیل است در زمره نخستین این متمرّدان می‌آورند (هو ۱۲:۳-۵؛ اش ۲۷:۴۳). و اما این افراد ذریت خود را نیز که با آنان یکسان محسوب می‌شوند در ناطاعتی و مجازات خود سهیم می‌دانستند (خروج ۵:۲۰؛ ار ۱۸:۳۲؛ باروخ ۳:۴ و ۵؛ مرا ۵:۷؛ اش ۶۵:۶-۷؛ دان ۹:۱۶). آنان چنین می‌اندیشدند که ذریشان از آن‌جا که از نسل خود آنها هستند چون به لحاظ اخلاقی پدر قوم محسوب می‌شوند لزوماً آن خطایا یا لااقل سزای آن خطایا را به ارث خواهند برد. اما ارمیا (ار ۲۹:۳۱-۳۰) و حزقیال (حزق ۱۸) اعلام می‌دارند که چنین تصویری در مورد مجازات کاملاً اشتباه و بی‌اساس است: مجازات هر شخص بر حسب گناهای است که خودش مرتکب شده است.

پایه‌های ایده گام برداشتن در راه «نیک» به عنوان معیار پدر بودن روحانی، در دوران تبعید و پس از آن مستحکم‌تر شد. خدا درست در لحظه‌ای که ابراهیم و یعقوب - که هر دو، میراثشان را افرادی بیگانه تصاحب کرده بودند - رفته رفته وعده ذریت و نسل‌های بعدی را به فراموشی می‌سپردند به بهترین و صریح‌ترین شکل به صورت تنها «پدر» قوم خود ظاهر گردید (اش ۶۳:۱۶؛ ر. ک حزق ۲۴:۳۳). علت آن است که درست در بحبویه آزمایش، «اسرائیلی ممتاز و متمایز» در حال شکل‌گیری بود - اسرائیلی که افراد آن را نه همه آنانی که بر حسب جسم پسر ابراهیم بودند بلکه تنها کسانی را تشکیل می‌دادند که در امید و

عدالت خواهی ابراهیم سهیم بودند (اش ۵۱: ۱-۳). از این گذشته، آیا نه این است که قوم اسرائیل به واسطه اعمال پدران و مادران خود از همان ابتدا آلوده بوده است (حزق ۳: ۱۶)؟ آیا نه این است که خود نویسنده کتاب تواریخ به ارتباط برخی از افراد قومش با طوایف بت پرست اذعان دارد؟ (۱-توا ۲: ۱۸-۵۵). آیا انبیاء مداوم در مورد امکان رخنه برخی افراد مختون و غیریهودی به قوم برگزیده هشدار نداده اند؟ (اش ۵۶: ۳-۸، ر. ک ۲-توا ۶: ۳۲-۳۳) بنابراین به رغم طغیان های ملی گرایانه، دور نیست آن زمانی که پدر بودن روحانی ابراهیم و اجداد بزرگ نه بر مبنای ملاحظات نژادی که صرفاً محض ایمان تحقق یابد.

۲- از ملت تا جهان. مفهوم پدر بودن اجداد هر قدر بعدی روحانی تر می یافت به همان نسبت جهان شمول تر نیز می شد و ما این امر را به ویژه در مورد ابراهیم شاهدیم. بنا به سنت کهنانت، نام او به معنای «پدر امت ها» یعنی قوم های کثیر می باشد (پید ۵: ۱۷) به علاوه وعده «از طریق تو جمیع قبایل جهان برکت خواهند یافت» در پید ۳: ۲۱ در ترجمه یونانی به «در تو جمیع قبایل جهان برکت خواهند یافت» تغییر می یابد (ر. ک بنسی ۲۱: ۴۴؛ اع ۲۵: ۳؛ غلا ۸: ۳) ترجمه یونانی «هفتادتنان» به جای آن که صرفاً بر قوم برگزیده اسرائیل تأکید گذارد بر این واقعیت اشاره دارد که تمام ملت ها روزی در برکت ابراهیم سهیم خواهند شد. ختم این نوع گرایش های جهان شمول که البته اغلب با مخالفت گرایشی متضاد که بر کیفیت مطلق نژادی تأکید می گذاشت مواجه بود (عز ۹: ۲)، همانا در تعلیم یحیی تعمید دهنده و عیسی نمودار است. یحیی در این باره چنین می گفت: «خدا قادر است که از این سنگ ها فرزندان برای ابراهیم برانگیزاند» (مت ۳: ۹) و تعلیم عیسی نیز این بود که اگر میان نجات انسان و شخص ابراهیم ارتباطی وجود داشته باشد این ارتباط نه رابطه نژادی که توبه (لو ۹: ۱۹) و تبعیت از اعمال و کردار آن پاتریارک یعنی همانا تبعیت از ایمان است که ابراهیم داشت (یو ۸: ۳۳، ۳۹-۴۰). مسیح این نکته را به وضوح روشن ساخت که خدا با فرا خواندن بت پرستان به پذیرش دعوت نجات، فرزندان روحانی کثیری برای پدران به وجود خواهد آورد (مت ۸: ۱۱).

۳- از نبوت تا تحقق. کلیسای اولیه با محقق ساختن آنچه عیسی اعلام نموده بود، به تعلیم دهنده بت پرستان [پولس رسول] - که بحران شریعت گرایان یهود (۱- تیمو ۲: ۷) او را در مأموریتش کوشاتر ساخته بود - این امکان را داد تا تعلیم عیسی را به مرحله اجرا گذارد. البته پولس قطعاً بر این باور بود که کسانی که «برحسب جسم» (۱- قرن ۱۰: ۱۸) جزو قوم اسرائیل می باشند و «به خاطر اجداد محبوبند» (روم ۲۸: ۱۱) به واسطه وعده هایی که

متعلق به آنهاست (اع ۱۷:۱۳، ۳۲-۳۳) در این دعوت نجات از اولویت ویژه‌ای برخوردارند (روم ۱:۱۶؛ ر.ک اع ۲۶:۳) - هر چند بسیاری از آنها اعتقادی به میراث عالی وعده‌ها ندارند (غلا ۳:۱۶) و به همین جهت مانند اسماعیل بندگی را پذیرفته‌اند (۴:۲۵). اما از نظر «خدای اسرائیل» (۱۶:۶) هیچ تفاوتی ما بین یهود و غیریهود (افس ۳:۶) وجود ندارد، بلکه هر کس «ایمان ابراهیم، پدر جمیع ما را بپذیرد» - مختون یا نامختون - فرزند آن پاتریارک می‌گردد و برکاتی که به ابراهیم و ذریت او وعده داده شده شامل او نیز می‌شود (غلا ۳:۷-۹؛ روم ۴:۱۱-۱۸). به هنگام تعمید، نسل روحانی جدیدی که جملگی برحسب وعده فرزندان ابراهیم هستند به وجود می‌آیند (غلا ۳:۲۷-۲۹) - نسلی که نخستین نمایندگان آن با افتخار نام «پدران» بر خود می‌نهند (۲. پطرس ۳:۴).

ج) پدر بودن خدای پدران

۱- از پدران تا «پدر». با جنبه روحانی یافتن ایده «پدر» بودن انسان، مفهوم پدر بودن خدا نیز بیش از پیش ملموس و آشکار گشت. اگر پاتریارک‌ها در دوران تبعید چندان در مقام پدر قوم خویش ندرخشیدند، این خود سبب گردید که کیفیت جاودانه پدر بودن یهوه بر همگان مکشوف گردد (اش ۱۶:۶۳). زیرا به رغم تناقض ظاهری که در میان است، اکنون می‌شد مفهوم پدر بودن را همزمان هم در مورد اجداد به کار برد و هم در مورد خدا. این امر از تاریخ «کهنانت» نیز نشئت می‌گیرد: با قرار گرفتن آدم که به صورت خدا خلق شده بود (پید ۱:۲۷) و ذریت او که به صورت خود او بودند (۵:۱-۳) در رأس پلکان آفرینش، می‌شد چنین استدلال کرد که آغاز خط سیر اجداد در نهایت به خود خدا باز می‌گردد. لوقا نیز بعدها به همین نکته اشاره می‌کند (لو ۳:۲۳-۳۸) و پولس رسول نیز خدا را «پدر» عظیم و والایی می‌داند که جمیع پدران و اجداد هستی و اعتبار خود را از او می‌گیرند (افس ۳:۱۴-۱۵). بدین ترتیب میان پدران انسانی و خدا شباهتی موجود است که باعث می‌گردد خدا نیز «پدر» خوانده شود. به علاوه همین مفهوم پدر بودن خداست که در چارچوب نقشه نجات به پدر بودن انسان معنا می‌بخشد.

۲- برتری پدر بودن الهی. اما آنچه قوم اسرائیل را بر آن داشت که خدا را پدر خود بنامد نه یک سلسله استدلال‌ها و قیاس‌های منطقی، بلکه تجربه‌ای زنده و ملموس بود و البته عناد دیرین این قوم با اقوام و ملل مجاور نیز در این امر بی‌تأثیر نبود زیرا که بدین ترتیب اسرائیل

از دیگر ملل متمایز می‌گردید. تمام اقوام باستان خدا را پدر خود می‌دانستند. این سنت نزد سومریان در اعماق پیشینه تاریخی ایشان ریشه داشت و آنان با پدر خواندن خدایان خود بر نقش آنها به عنوان حامی، خدا و آفریدگار خود صحنه می‌گذارند. ال (El) که در میان بت‌های کنعانیان عظیم‌ترین خدا محسوب می‌شد در متون یوگاریتیک (Ugaritic) (از قرن شانزدهم) «پادشاه پدر شونم» (King Father Shunem) خوانده می‌شد و بدین ترتیب تسلط وی بر دیگر خدایان و نیز بر آدمیان مورد تأیید قرار می‌گرفت. خود اسم «ال» (El) که نام خدای پاتریارک‌ها نیز می‌باشد (پید ۳:۴۶) در اصل لقب شیخ بود و اقتدار و تسلط وی را در افراد «قبیله» نشان می‌داد.

این مفهوم کهن آنگاه در قالب مفهوم پدر بودن خدا به کتاب مقدس نیز راه یافت. با این حال اشارات و دلایل دیگری نیز داشت که به کلی با روح عهد عتیق ناسازگار بود. در واقع بنا به باورهای بت‌پرستی کهن، «ال» فینیقیان که بی‌شبهت به «من» خدای مصریان نبود همسر خود را بارور ساخته سایر خدایان را تولید می‌نمود. در مورد بعل، پسر «ال» نیز گفته می‌شد که در صورت به جای آوردن مراسم نمادین اتحاد او با یک الهه، زن و مرد، حیوانات و خاک بارور و حاصلخیز می‌گردند چرا که او از توانایی بارورسازی بهره دارد. اما یهوه در این میان شخصیتی متمایز است: او نه فعالیت جنسی دارد و نه زوجه‌ای مؤنث و در مفهوم جسمانی نیز دارای فرزند نمی‌باشد. و اگر شعرا گاه فرشتگان (تث ۸:۳۲؛ مز ۱:۲۹، ۷:۸۹؛ ایوب ۱:۶...)، شاهزادگان و داوران را (مز ۸۲:۱۰۶) «پسر خدا» می‌نامند این امر تنها نشان‌دهنده ریشه و اصل و نسب سوری-فنیقی آنهاست که بدین ترتیب هستی این موجودات ساده را به خدایی که ابداً در مفهوم انسانی پدر نیست نسبت می‌دهند. اگر در مورد یهوه گفته می‌شود که او خالق و آفریدگار است (تث ۳۲:۶) این اوصاف صرفاً در مفهومی اخلاقی است چرا که پر واضح است که او پدر خدایان یا همسر یک الهه نمی‌باشد بلکه در عین حال (و بنابراین در مفهومی استعاری) هم پدر قوم خویش است و هم همسر آن (هوشع؛ ارمیا). او گرچه از آن‌جا که خالق و آفریدگار جهان هستی است، «پدر» آن به شمار می‌رود (اش ۷:۶۴؛ ملا ۱۰:۲؛ ر.ک پید ۷:۲، ۱۵:۳-۱۵) اما این امر برخلاف آنچه در افسانه‌های بابلی‌ها شاهدیم از طریق شجره‌نامه‌های عریض و طویل خدایان نیست. و بالاخره این که خدایی که با قدرت پرشکوه خود «غله را می‌خواند» (حزق ۲۹:۳۶) هیچ شباهت و تجانسی با بعل-خدای حاصلخیزی-و جادو و جنبل شهوانی کاهنان آن که آن همه مایه انزجار انبیاء بود ندارد. او به هیچ وجه نمی‌خواهد آن گونه که پیروان بعل خدای خود را می‌خوانند

(ار ۲:۲۷) خوانده شود. اینها همه نشانگر آن است که رهبران اسرائیل جداً قصد آن داشتند تا مفهوم پدر بودن خدا را که در میان ملل بت پرست همسایه نیز مفهومی جا افتاده بود یکسره از دلایل جنسی پاک سازند و تنها بر جنبه ارزشمند اجتماعی آن که همانا در مفهوم بزرگ خانواده و قوم بود تأکید گذارند.

۳- یهوه، پدر اسرائیل. مفهوم پدر بودن خدا در آغاز بیشتر از بعد تاریخی و گروهی بررسی می شد. خدا به هنگام خروج اسرائیل از مصر، پدر این قوم بود، از آن محافظت می کرد، بدان خوراک می داد و آقا و ارباب آن بود و ایده ای که در پس این تصویر نهفته بود همانا خدای توانمند نیکویی بود که می خواست همگان مطیع و فرمانبردار او بوده به وی توکل کنند (خروج ۴:۲۲؛ اعد ۱۱:۱۲؛ تث ۱:۱۴؛ اش ۱:۲-۴؛ ۳۰:۱، ۹؛ ار ۳:۱۴). این مفهوم در کتاب هوشع و ارمیا نیز دیده می شود اما این دو نبی گذشته از تأکید بر جنبه تاریخی و گروهی پدر بودن خدا، بر محبت و مهربانی بی حد و حصر یهوه تأکید می نمودند و بدین ترتیب این مفهوم نزد آنان غنا و ژرفای ویژه ای یافت (هو ۳:۱۱ و ۴ و ۸ و ۹؛ ار ۳:۱۹، ۳۱:۲۰) در ابتدای دوران تبعید، در همان حال که مفهوم پدر بودن خدا بر مبنای گزینش الهی همچنان به قوت خود باقی بود و مورد تأکید قرار می گرفت (اش ۴۵:۱۰-۱۱، ۶۳:۱۶، ۶۴:۷-۸؛ طو ۱۳:۴؛ ملا ۱:۶، ۳:۱۷) و نیز در همان حال که مفهوم فرزند خواندگی نیز در احکام موسی بر آن افزوده شده بود (تث ۳۲:۱۰)، برخی سرایندگان مزامیر (مز ۲۷:۱۰، ۱۰۳:۱۳) و نیز برخی افراد حکیم (امث ۳:۱۲؛ بنسی ۱:۲۳-۴؛ حک ۲:۱۳-۱۸، ۵:۵) به این نکته اشاره نمودند که هر فرد عادل فرزند خدا محسوب می شود و مورد توجه و محبت اوست. این نوع برداشت فردگرایانه از مفهوم پدر بودن خدا چندان تازگی نمی داشت اگر در مورد اسامی الهی چون ابیعضر (یوشع ۱۷:۲) می توانستیم با قاطعیت بگوییم که هجای پس از آب (به معنای پدر) همان پسوند اول شخص است و بنابراین چنین اسمی به معنای «پدر من یاری دهنده است» می باشد.

۴- یهوه، پدر پادشاه. مفهوم پدر بودن یهوه از زمان داود به بعد به ویژه در مورد شخص شاه به کار برده می شد (۲- سمو ۷:۱۴-۱۵؛ مز ۷:۲، ۸۹:۲۷-۲۸، ۱۱۰:۳ از ترجمه هفتادتنان) چرا که لطف و عنایت الهی از طریق پادشاه که نماینده کل ملت بود شامل حال قوم می شد. در عهد باستان، تمامی پادشاهان خاور نزدیک پسر خوانده خدایان محسوب می شدند، و آیه «تو پسر من هستی» در مز ۷:۲ نیز دقیقاً و کلمه به کلمه در یکی از دستورالعمل های بابلی در خصوص فرزندخواندگی پادشاهان به چشم می خورد. اما خواسته های خدایان در سرزمین هایی غیر از سرزمین اسرائیل غالباً مبتنی بر هوی و هوس های

گذرا بود - چنان که در مورد خواسته خدایان از کموش شاهدیم که اساس آن سنگ مقبره میشع بود (ر. ک ۲- پاد ۳). در مصر نیز پدر بودن خدایان جنبه ای کاملاً جسمانی دارد. برعکس، یهوه ورای حیطة جسم قرار داشت و پادشاهان را به اخلاق و کردار نیک فرا می خواند (۲- سمو ۷: ۱۴).

این متون که در آنها مسئله فرزندخواندگی پادشاهان مطرح شده بود پیشاپیش زمینه را برای فرزند خدا بودن عیسی مهیا ساخت که کیفیتی کاملاً ممتاز و منحصر به فرد داشت - تا بدان جا که شاهد ظهور مسیح از خاندان پادشاهی یهودا هستیم. رویکردی دیگر در این زمینه، مفهوم «حکمت» بود (امت ۸) که پس از دوران تبعید، به عنوان دختر خدا که پیش از جمیع موجودات دیگر وجود داشته است تجسم می شد و از هنگام نبوت ناتان، مظهر امید به توالی سلطنت در خاندان داود بود.

د) عیسی پدر را مکشوف می سازد

با نزدیک شدن زمان ظهور مسیح، قوم اسرائیل به خوبی می دانست که خدا، پدر این قوم و نیز پدر تک تک ایمانداران است. اگرچه نام «پدر» در متون قمران و نوشته های مکاشفه ای - که شاید از استعمال این واژه به شیوه یونانیان بیم داشتند - به ندرت به کار رفته است، ولی در نوشته های ربیون به کرات از آن استفاده شده و در همین نوشته هاست که نخستین بار به دعای «ای پدر ما که در آسمانی» (مت ۶: ۹) برمی خوریم.

عیسی تصویری را که یهودیان از مفهوم پدر بودن خدا در ذهن داشتند به کمال رساند. او نیز همچون سراینده مزامیر که جماعت «پاکدلان» (مز ۷۳: ۱) و «طبقه فرزندان خدا را» (۱۵: ۷۳) اسرائیل واقعی می دانست، جماعتی را در نظر داشت (ما باید بگوییم «پدر ما» نه «پدر من») که مانند «کودکان» شده اند (مت ۲۵: ۱۱) - کودکانی که فرد فردشان فرزندان خدایند و پدر اسرار خود را بر آنان مکشوف می نماید (مت ۶: ۴، ۶، ۱۸) اما عیسی با فراتر رفتن از آن کیفیت جهان شمولی که یهودیان برای مفهوم پدر بودن خدا قائل بودند، نکته ای جدید بر آن افزود. یهودیان گرچه این واقعیت را که خدا خالق تمام جهان هستی است جزئی از واقعیت پدر بودن او می دانستند اما هنوز تا به آن جا پیش نرفته بودند که خدا را پدر جمیع ابنای بشر بدانند و اعلام دارند که تمام انسان ها با هم برادرند (ر. ک اش ۷: ۶۴؛ ملا ۲: ۱۰). به علاوه، گرچه گفته می شد که لطف و رحمت الهی «تمام ابنای بشر» را شامل می شود (بنسی ۱۳: ۱۸)، با این حال غالباً این نکته را نیز می افزودند که تنها

فرزندان خدا یعنی افراد عادل قوم اسرائیل می‌توانند از ثمره کامل این رحمت ایزدی بهره‌مند گردند (حک ۱۲:۱۹-۲۲؛ ر.ک ۲-مک ۶:۱۳-۱۶). در واقع وعده تث ۵:۸ در خصوص «تأدیب از جانب یهوه» که به واسطه محبت پدرانه اوست تنها در مورد اینان مصداق می‌یافت (امت ۳:۱۱-۱۲؛ ر.ک عبر ۵:۱۲-۱۳). و حال آنکه از نظر عیسی، جامعه «کودکان» که در حال حاضر تنها به یهودیانی که توبه کرده اراده پدر را به جا می‌آوردند محدود بود (مت ۲۱:۳۱-۳۳) بت پرستانی را نیز که «پسران ملکوت» هستند شامل می‌شد (مت ۲۵:۳۲-۳۴، ۸:۱۲).

پدر، هر آنچه را که این اسرائیل جدید - که اکنون همه می‌توانستند جزئی از آن باشند - بدان نیاز می‌داشت سخاوتمندانه در اختیارش قرار می‌داد (مت ۲۶:۶ و ۳۲، ۷:۱۱) و از همه مهمتر روح القدس را به این جماعت تازه عطا می‌نمود (ر.ک لو ۱۱:۱۳) و نسبت به آن محبت و رحمتی عظیم داشت (لو ۱۵:۱۱-۳۲). انسان تنها می‌بایست خدا را با فروتنی به عنوان پدر آسمانی خود پذیرفته (مت ۲۳:۹) بسان کودکی زیست کند که به درگاه پدر خود دعا نموده (۷:۷-۱۱) به او توکل دارد (مت ۲۵:۶-۳۴)، خود را به طور کامل در اختیارش می‌گذارد و از محبت جهان شمول او (۴۴:۵-۴۵)، بخشاینده‌گی او (۳۳:۱۸؛ ر.ک ۱۴:۶-۱۵)، رحمت او (لو ۶:۳۶؛ ر.ک لاو ۱۹:۲) و بالاخره کاملیت او (مت ۵:۴۸) پیروی و تبعیت می‌نماید. گرچه مسئله پیروی و تبعیت از پدر موضوع تازه‌ای نیست (لو ۶:۴۵ در یک ترجمه تفسیری دیگر نیز همین موضوع را شاهدهیم) اما تأکیدی که در مورد عمل به آن در قالب بخشیدن و محبت نمودن به دشمنان آمده است کاملاً تازگی دارد، پدر بودن خدا به ویژه آنگاه نمایان است که او ما را محبت نموده می‌بخشاید و ما نیز هنگامی فرزندان خدا هستیم که همین رفتار را نسبت به برادران خود داشته آنان را می‌بخشیم و محبت می‌نماییم.

هـ) پدر عیسی

۱- خدا خود را توسط عیسی به عنوان «پدر یگانه پسر» به ما مکشوف می‌نماید. عیسی این واقعیت را که خدا به گونه‌ای ممتاز و ویژه پدر اوست از طریق تمایز گذاردن میان «پدر من» (به عنوان مثال در مت ۷:۲۱، ۱۱:۲۷؛ لو ۲:۴۹؛ ۲۹:۲۲) و «پدر شما» (مت ۵:۴۵، ۶:۱، ۷:۱۱؛ لو ۱۲:۳۲) تبیین نمود. او همواره خود را «پسر» (مر ۱۳:۳۲)، و «پسر محبوب» (مر ۱۲:۶، ر.ک ۱:۱۱، ۷:۹) لقب می‌داد و بدین ترتیب به کیفیت ویژه و منحصر به فرد پسر خدا بودن خود تأکید می‌ورزید. عیسی مخصوصاً بر این واقعیت تأکید

داشت که میان او و پدر اتحادی بس نزدیک و صمیمی وجود دارد به طوری که وی از تمام اسرار خدا آگاه است و تنها اوست که می تواند این اسرار را مکشوف نماید (مت ۲۵: ۱۱-۲۷). معنای عظیم نهفته در دو واژه «پدر» و «پسر» که (لا اقل در قالب دستورالعمل «پسر خدا» که عیسی اغلب از به کار بردن آن پرهیز می کرد) به خودی خود واضح و آشکار نبود و کسانی هم که معنای آن را می پرسیدند از درک آن عاجز بودند (در لو ۴: ۴۱ «پسر خدا» به معنای مسیح است)، در قالب معنای لقب «پسر انسان» و نیز در قالب اعلام اقتداری که بسی والاتر و فراتر از اقتدار انسانی بود، نمود یافت. همچنین در قالب دعایی نمود می یافت که عیسی خطاب به پدر بیان می داشت: ابا (مر ۱۴: ۳۶) به معنای «بابا» و نشان دهنده صمیمیتی است که تا پیش از عیسی ناشناخته بود - صمیمی یکتا و بی نظیر.

۲. خدا در اقدام ابدی پدر بودن خود، عیسی را شریک خود ساخته است. نخستین الهی دانان آشکارا بر آنچه نویسندگان اناجیل «پدر خداوند ما عیسی مسیح» می خواندند صحنه می گذارند (روم ۱۵: ۶؛ ۲-قرن ۱: ۳، ۱۱: ۳۱؛ افس ۱: ۳؛ ۱-پطر ۱: ۳). آنان عیسی را «پدر» لقب می دهند و آنگاه که *ho Theos* می گویند نیز منظورشان شخص عیسی است (۲-قرن ۱۳: ۱۳). پولس رسول، پدر و پسر را به یک اندازه در امر نجات مؤثر می داند. اما هنگامی که از «پسر خدا» سخن رانده او را با فرزندخواندگان خدا مقایسه می کند (روم ۸: ۱۵، ۲۹، ۳۲) و هنگامی که خود کار خلقت را به «پسر محبوب» نسبت می دهد (کول ۱: ۱۳، ۱۵-۱۷)، با این کار بدین واقعیت اشاره می کند که راز پدر بودن ازلی و برتر در خدا نهفته است.

یوحنا این مفهوم را کاملتر کرد. او عیسی را یگانه مولود، یعنی یگانه پسر محبوب لقب داد (یو ۱۴: ۱۸ و ۱۶: ۳، ۱۸ و ۱۰: ۱-یو ۹: ۴). او بر ماهیت ویژه اعمال آن دو (یو ۲۰: ۱۷) و به خصوص بر اتحاد اراده پدر و پسر (۳۰: ۵) و یگانگی اعمال آنها (۱۷: ۵-۲۰) تأکید می نمود که در قالب کارهای معجزه آسایی که پسر به اذن پدر انجام می داد نمود می یافت (۳۶: ۵). این واقعیت که پدر در پسر و پسر در پدر ساکن است (۳۸: ۱۰ و ۱۴: ۱۰-۱۱، ۱۷: ۲۱)، هر دو یکدیگر را به طور کامل می شناسند و دوست می دارند (۲۰: ۵ و ۲۳، ۱۰: ۱۵، ۱۴: ۳۱، ۱۷: ۲۴-۲۶) و همدیگر را جلال می دهند (۲۸: ۱۲، ۱۳: ۳۱، ۱۷: ۱، ۴-۵) جملگی نمایانگر اتحاد و یگانگی کامل پدر و پسر می باشد. یهودیان با گذر از مرحله «عمل» به مرحله «بودن»، به آنچه که عیسی در مورد یکسان بودن خود با خدا اعلام می داشت پی می بردند (۵: ۱۷-۱۸، ۱۰: ۳۳، ۱۹: ۷). حق هم داشتند: چرا که خدا حقیقتاً

«پدر خود عیسی است»؛ عیسی پیش از تولد ابراهیم وجود داشته (۵۷:۸-۵۸) و «در آغوش پدر» بوده است (۱۸:۱؛ ر. ک ۱-۱:۳).

۳- پسر تن گرفته کاملاً مطیع پدر است. هم خود مسیح و هم نویسندگان عهد عتیق مدام به این واقعیت اشاره دارند که عیسی گرچه در مقام پسر با خدای پدر برابر بود (مت ۲۶:۳۹، ۱۱:۲۶-۲۷، ۲۴:۳۶) ولی این بدان معنا نیست که از حق و حقوق پدری «پدر» چیزی کاسته شده است. هم در اولین اعلام مژده نجات (Kerygma) (اع ۲:۲۴) و هم در نوشته های پولس (۱-تسا ۱:۱۰؛ ۲-قرن ۴:۱۴) واقعه رستاخیز عیسی مستقیماً به پدر نسبت داده شده است. در خصوص نجات، ابتکار عمل از آن «پدر» است. اوست که مسیحیان (۲-تسا ۱۳:۲-۱۴) یا رسولان (غلا ۱:۱۵-۱۶) را انتخاب و دعوت می نماید. تنها او قادر است انسان را عادل بگرداند (روم ۳:۲۶ و ۸:۳۰). عیسی تنها میانجی است که از سوی پدر فرستاده می شود (غلا ۴:۴؛ روم ۸:۳؛ یو Passim) و وجودش برای عادل شمردگی ما ضروری است. اما این پدر است که او را به ما می بخشد (روم ۸:۳۲)، به او مأموریتی محول می کند (یو ۱۷:۴)، کلمات در دهانش می گذارد (۴۹:۱۲) و افرادی را به واسطه او نجات می دهد (۶:۳۹-۴۰). پدر آغاز و انجام تمام امور است (۱-قرن ۸:۶). پسر که جدا از پدر کاری انجام نمی دهد (یو ۵:۱۹، ۱۴:۱۰، ۱۵:۱۰) در زمان آخر به عنوان بدن که از سر تبعیت می کند (۱-قرن ۱۱:۳) مطیع پدر خود خواهد بود (۱۵:۲۸).

و) پدر مسیحیان

اگر آدمیان این امکان را یافته اند که فرزندان خدا خوانده شوند (یو ۱:۱۲) این از آن روست که عیسی ذاتاً فرزند خداست. مسیح آن گونه که در اناجیل چهارگانه تصویر شده با همانند دانستن خود با خاصانش (مت ۱۸:۵، ۲۵:۴۰) برای نخستین بار این واقعیت را بر ما آشکار می سازد. او خود را برادر خاصان خود می خواند (مت ۲۸:۱۰) و حتی یکبار تا به آنجا پیش می رود که خود را نیز همچون آنان «فرزندان» لقب می دهد (۲۶:۱۷). اما مفهوم کامل این حقیقت در نوشته های پولس نمایان می شود، چرا که این پولس است که به ما می گوید خدا از طریق ایمان و تعمید که باعث می شود با مسیح یک گردیم (غلا ۳:۲۶-۲۸) ما را از قید بندگی رهانیده فرزندخواندگان می سازد (غلا ۴:۵-۷؛ روم ۸:۱۴-۱۷؛ افس ۵:۱). همچنین پولس است که مسیح را برادر بزرگ ما معرفی می کند که برادرانش را در میراث پدری خود سهیم می نماید (روم ۸:۱۷، ۲۹:۲۹؛ کول ۱:۱۸). روح القدس نیز از آن جا که عامل درونی این فرزندخواندگی است، بدان شهادت می دهد؛ بدین ترتیب که باعث می شود ما نیز بتوانیم همان دعای مسیح را به حضور خدا آوریم: آبا (غلا ۴:۶؛ روم ۸:۱۴-۱۵).

۱۶ و ۲۹). پس از قیام مسیح، کلیسا با خواندن دعای «ای پدر ما» نشان می‌دهد که می‌داند خدا آن را با همان محبتی دوست دارد که نسبت به پسر یگانه خود دارد (ر. ک ۱-یو ۳:۱) و لوقا نیز وقتی که از ما می‌خواهد همانند مسیح خدا را تنها «پدر» خطاب کنیم (لو ۱۱:۲) قطعاً همین واقعیت را مدنظر دارد.

این محبت فرزندی ما که آن را در دعا بیان می‌کنیم در قالب محبت برادرانه نیز متجلی می‌گردد چرا که اگر پدر خود را دوست داشته باشیم لاجرم فرزندان او یعنی برادرانمان را نیز دوست خواهیم داشت: «هر که والد را محبت می‌نماید مولود او را نیز محبت می‌نماید» (۱-یو ۵:۱).

ر. ک ابراهیم: الف (۳، ب) ۲ - اقتدار: عهد عتیق الف (۱ و ۲؛ عهد جدید ب) ۲ - برکت: ب (۲، ج) ۲، د (۲ و ۳ - برادر: عهد عتیق ۲ - تدفین: ۱ - زمین: عهد عتیق ب) ۱ - تعلیم و تربیت: الف (۱ - برگزیدگی: عهد عتیق الف) b۳ - نمونه - وداع: عهد عتیق - سرزمین پدری: عهد عتیق ۱ - باروری - نسل - خدا: عهد جدید د (خانه / منزل / خاندان: الف) ۱ - عیسی مسیح: الف (۲ - محبت: الف) عهد جدید ۴ - انسان: الف (a۲, d۱) رحمت: پاراگراف اول؛ عهد جدید الف (۲ و ۳ - مادر - نام: عهد جدید ۱ - قوم: A) ب) ۱ - نیایش / دعا: ج (۱، ه) d۲ - مشیت الهی - مکاشفه: عهد جدید الف (c ۱ - شبان و گله - پسر خدا - روح خدا - تعلیم: عهد عتیق الف) ۱ - شفقت - وحدت: ج).

پوشاک

پوشاک نیز همچون خوراک و مسکن از ضروری‌ترین نیازهای انسان است (بنسی ۲۹:۲۱). خوراک و پوشاک برکات خدا هستند (تث ۱۰:۱۸؛ ر. ک پید ۲۸:۲۰) و حال آن که گرسنگی و عریانی نتیجه لعنت، و مجازات الهی است (تث ۲۸:۴۸). ردای فرد مسکین را نباید تا فرا رسیدن سردی شب به عنوان گرو نگاه داشت زیرا لباس، تن را در برابر ناملایمات هوا محافظت می‌کند (خروج ۲۲:۲۵). علاوه بر این ملاحظات ابتدایی، پوشاک دو جنبه نمادین دیگر نیز دارد: نمود نظم و هماهنگی است که خالق در جهان هستی قرار داده و نیز یادآور وعده جلالی است که انسان با گناه در باغ عدن از دست داد.

الف) لباس: بازتاب نظم الهی جهان

خداوند خالق جهان هستی را از بطن نیستی و بی‌نظمی هست گرداند و هر چیز را در جای

مناسب قرار داد و بدین ترتیب دنیایی منظم و هماهنگ آفرید. این گونه است که لباس به صورت نمودی از هویت و فردیت انسان عمل می کند.

۱- **لباس و شخصیت انسان.** لباس در وهله نخست تن آدمی را از گزند هوا و نیز از نگاه های شهوت آلودی که آدمی را به وسیله اطفاء شهوت تنزل می دهند، محافظت می کند. چنین نگاه هایی انسان را مجدداً به همان حالت بی هویتی که آفریدگار وی را از آن رها نید و هست گرداند، باز می گردانند. دستور کتاب مقدس که انسان را از «کندن لباس خود» باز داشته (پید ۹: ۲۰-۲۷) نیز در همین راستاست زیرا که این کار محفل خانوادگی را به لحاظ حیثیت خانوادگی (پید ۳۴: ۲- سمو ۳) و روابط زناشویی (تث ۲۲: ۱۳-۲۴) محافظت می کند. بنابراین، در این جا لباس حافظ زندگی خصوصی انسان است. همچنین لباس مرز میان دو جنس مخالف را مشخص می کند و گاه به صورت نمودی از روابط ایشان درمی آید. بر مرد و زن است که یکسان لباس بپوشند (تث ۲۲: ۵؛ ر. ک لاو ۱۹: ۱۹). زن به علل معینی صورت خود را می پوشاند - نظیر هنگامی که زن و مرد در آستانه ازدواج هستند، که در این حالت زن با حجاب زدن بر چهره خود نشان می دهد که خود را برای نامزدش تقدیس می کند (پید ۲۴: ۶۵). این حجاب بر چهره زدن زن مشابه اقدام داماد آینده است که با «گسترانیدن دامن ردای خود بر زن» (روت ۳: ۹؛ ر. ک تث ۱: ۲۳) او را در آنچه دارد سهم و شریک می سازد و بدین ترتیب نشان می دهد که او را «تصاحب» نمی کند (ر. ک روت ۴: ۷؛ تث ۲۵: ۹؛ مز ۶۰: ۱۰) بلکه شرافت خاندان خود را بر او قرار می دهد.

به علاوه لباس معرف نوع زندگی اجتماعی هر فرد است. هر گروه و صنفی بسته به حرفه و پیشه اجدادی خود لباسی خاص می پوشند (پشم چین: ۱- سمو ۲۵: ۴-۸؛ بافنده: امث ۳۱: ۱۰-۳۱؛ اع ۳: ۱۸؛ بزّاز: اع ۹: ۳۹). لباس نمایانگر مدیریت حکیمانه (امث ۳۱: ۳۰) و کمک و مساعدت دو جانبه نیز می باشد. جامعه خود را به کسی بخشیدن نشانه برادری است. یوناتان نیز از همین طریق با داود پیمان برادری می بندد (۱- سمو ۱۸: ۳-۴) چرا که لباس هر شخص با شخصیت وی در ارتباطی تنگاتنگ است و این ارتباط صمیمانه میان لباس و شخص، از نظر دوستداران او پنهان نیست (پید ۳۷: ۳۳). این ارتباط در پاره ای موارد حتی از بوی لباس شخص نیز آشکار است (۱۵: ۲۷، ۲۷: غزل ۱۱: ۴). لباس های فاخر و پر زرق و برقی که خلاف عفت اجتماعی است و فایده ای جز خودنمایی ندارد (بنسی ۴۰: ۴؛ یع ۲: ۲) به شدت مورد نکوهش انبیاء و رسولان است. عدالت اجتماعی حکم می کند که برهنگان را بپوشانیم (حزق ۱۸: ۷) زیرا نادید گرفتن این

حکم موجب تباهی و از هم گسیختگی جامعه می شود. لباس پوشاندن بر فردی مستمند فقط «اعضای بدن او را گرم» نمی کند (ایوب ۳۱:۲۰) بلکه باعث می شود که آن فرد مجدداً به کانون جامعه باز گردد و عضوی از اعضای آن شناخته شود (اش ۵۸:۷). این کار در واقع تکرار همان کاری است که خدا در حق تمام ابنای بشر انجام داد: یعنی با لباس پوشاندن بر فرد عربان او را از اغتشاش و بی نظمی می رهانیم - همان طور که خدا انسان را از میان بی نظمی هست ساخت (تث ۱۰:۱۸-۱۹). بدون این اقدام عادلانه، محبت هیچ معنایی ندارد (یع ۲:۱۵). وقتی مسیح می گوید: «ردای خود را به من بده!» (مت ۵:۴۰) منظور این است که باید تمامی شخصیت و وجود خود را در اختیار او بگذاریم.

۲. لباس و فعالیت های انسان. انسان همیشه به یک شکل لباس نمی پوشد. بلکه بسته به مناسبت های گوناگون لباس های مختلف بر تن می کند: به هنگام فعالیت های عادی روزمره یک طور لباس می پوشد و در هنگام انجام مراسم مقدس طور دیگر؛ هنگام کار یک نوع لباس به تن دارد و هنگام جشن و شادمانی نوعی دیگر. اگر گاه هنگام کار باید لباس از تن به در کند (یو ۲۱:۷) در عوض هنگام عید باید لباس های گوناگونی بپوشد.

تعویض لباس می تواند نشانه عبور از حالت جسمانی و زمینی به حالتی مقدس و روحانی باشد؛ نظیر هنگامی که قوم منتظر ظهور خدا هستند (خروج ۱۹:۱۰؛ پید ۳۵:۲)، یا کاهنین به قسمت داخلی محراب وارد یا از آن خارج می شوند (خروج ۲۸:۳-۴؛ لاو ۱۶:۴؛ حزق ۴۴:۱۷-۱۹؛ زک ۳). این موضوع در مورد حلال و حرام و پاک و نجس نیز صدق می کند (لاو ۱۳-۱۵). مشاغل و مناصب مهم در قوم اسرائیل نیز به وسیله لباس خاص از دیگر مشاغل متمایز می شوند، مانند لباس پادشاهی (۱- پاد ۲۲:۳۰؛ اع ۱۲:۲۱) که ردایی است ارغوانی با قلاب های زرین (۱- مک ۱۰:۲۰، ۶۲، ۶۴، ۵۸:۱۱، ۴۴:۱۴). قوم به نشانه فرمانبرداری از کسی که برای پادشاهی تدهین شده است لباس های خود را زیر پای او پهن می کنند (۲- پاد ۹:۱۳؛ مت ۲۱:۸) چرا که پادشاه نیز به نوبه خود وظیفه دارد قوم را با جلال خود بپوشاند (ر. ک ۲- سمو ۱:۲۴). فرد نبی بر روی لباسی که از پوست به تن دارد جامه ای پشمین می پوشد (زک ۱۳:۴؛ مت ۳:۴) مانند ردایی که ایلیا به هنگام تدهین الیشع برای نبوت، بر او انداخت (۱- پاد ۱۹:۱۹). این عمل می تواند نشانه انتقال قدرت نبوت باشد (۲- پاد ۲:۱۳-۱۵). کاهن اعظم نیز با «پوشیدن جامه مقدس» تقدیس می گردد (لاو ۲۱:۱۰). این جامه ها که هر یک ارزشی نمادین دارند (خروج ۲۸-۲۹؛ لاو ۱۶؛ حزق ۴۴؛ بنسی ۴۵:۷-۱۲)، «مرد صالح» را قادر می سازند به سلامت «با غضب خدا

روبه رو شود، و بدخواهان تسلیم او گردند» (حک ۱۸: ۲۳-۲۵؛ ر.ک ۱- مک ۳: ۴۹).

ب) پوشش و عریانی: دو نماد روحانی

لباس - همان گونه که در ماجرای بهشت و نیز در طول تاریخ مقدس شاهدیم - نمودی از بعد روحانی انسان نیز می باشد.

۱- در بهشت. دستیابی آدم و حوا به معرفت ممنوع، چشم آنان را گشود و بدین ترتیب به عریانی خود پی بردند (پید ۳: ۷). آنان تا پیش از آن حس می کردند فیض الهی همچون جامه ای وجودشان را در بردارد و از این رو در هم آهنگی کامل با فضای ملکوتی بهشت به سر می بردند اما پس از گناه نه تنها جنسیت ایشان، که تمامی وجودشان در پیشگاه خدا کیفیتی منحوس و شرم آور یافت به طوری که دیگر صرفاً یک برگ درخت برای پوشاندن آن کافی نبود بلکه اکنون می بایست از شرم حضور پر جلال خدا خود را در میان درختان پنهان می ساختند: «ترسان گشتم، زیرا که عریانم». آنان دیگر خود را در حضور خدا آشنا و مأنوس حس نمی کردند بلکه به وضوح دریافتند که از این پس دیگر به خداوند تعلق ندارند. مدام از عریانی خود در شگفت بودند زیرا همچون آینه ای بود که تصویر خدا در آن دیده نمی شد. با این حال خدا پیش از راندن این دو گنهکار، نخست آنان را می پوشاند (۲۱: ۳) پوششی که در واقع تنها عریانی آنها را پنهان نمی کند بلکه پیوسته یادآور شأن و منزلتی است که از دست داده اند. لباس از این پس نمایانگر واقعیت است: تأییدی است بر شأن و منزلت والایی که انسان زمانی از آن برخوردار بود، و این امکان که می تواند جلال از دست رفته را مجدداً بازیابد.

۲- تاریخ عهد و پیمان میان خدا و انسان نیز غالباً در قالب تصویر «لباس» بیان می شود که در این صورت یا نمودی است از جلال و حشمت از دست رفته، و یا نشانی است از وعده جلال. خدا از طریق عهد الهی خود، جلالش را به انسان منتقل می سازد؛ همچون شبانی او را در بیابان برهوت می پوشاند (تث ۱۰: ۳۲)، همچون پادشاهی دامن ردایش هیکل را دربرمی گیرد (اش ۶: ۱)، و همچون همسری مهربان، جامه اش را بر قوم خود می گستراند (حزق ۸: ۱۶-۱۰) و به آنان لباسی «از کتان نازک و ابریشم» می پوشاند پنداری که می خواهد از آنان کاهنان بسازد (ر.ک خروج ۲۸: ۵ و ۳۹ و ۴۲). اما با وجود این که یهوه می خواهد جلال خود را به قومش منتقل سازد (حزق ۱۶: ۱۳-۱۴)، عروستش به او وفادار نمی ماند. حزقیال در این مورد به سنت بت پرستان مبنی بر ساختن مکان های بلند اشاره

می کند و مثل عروس را پی گرفته به وضوح نشان می دهد که عروس به جای وفادار ماندن به یهوه، عریانی خود را آشکار می سازد و تن خویش را در اختیار همگان می گذارد: «از لباس های خود گرفته برای خویش مکان های بلند و رنگارنگ می سازد» و همچون فاحشه ای خود را در اختیار رهگذران قرار می دهد (حزق ۱۶: ۱۵-۱۷؛ ر. ک هو ۲: ۹-۱۱). به همین جهت، این قوم در بیابان سرگردان شده (تث ۸: ۴) همچون لباسی مندرس خواهند پوسید (اش ۵۰: ۹) و کرم و بید ایشان را خواهند خورد (اش ۵۱: ۸).

با این حال نقشه الهی چنین است که شرارت به خیریت مبدل شود و بدین ترتیب نجات قوم میسر گردد. در ابتدا یهوه، شهوت عشاق این عروس را به خشم و نفرتی ویرانگر تبدیل می سازد (حزق ۱۶: ۳۷؛ ار ۱۳: ۲۶) و بدین ترتیب سرزمین اسرائیل را عریان و بی چیز می نماید تا سرانجام معدود باقی ماندگانی از قوم - در نهایت فقر و درماندگی - از نعمت الهی برخوردار گشته حیاتی دوباره بیابند. آنگاه یهوه «بنده» خود را «که در او جمال و حشمتی نیست» می فرستد تا با فروتن ساختن خود تا سرحد مرگ (اش ۵۳: ۱۲)، قوم خدا را از شهواتشان آزاد سازد. بدین ترتیب صهیون «مثل یک عروس» هم توسط کسانی محاصره می شود که خواهان نابودی اویند و هم از سوی کسانی که در پی بازسازی آمده اند (۱۷: ۴۹-۱۸). آنگاه یهوه، ملبس به سپر عدالت و جوشن انتقام و ردای غیرت (۱۷: ۵۹) می آید تا عروس خود را به لباس عدالت بیاراید (۱۰: ۶۱).

۳- مسیح ملبس به جلال. اما برای آن که اسرائیل این چنین آراسته شود لازم است مسیح یعنی «خادم حقیقی» مورد اهانت واقع شده لباس از تنش درآورند (مت ۲۷: ۳۵؛ یو ۱۹: ۲۳) و به نشانه تمسخر بر او لباس شاهی پوشانند (یو ۱۹: ۲-۳...۳). اما او در واقع پسر خدا و شکوه و جلالش فسادناپذیر است. به هنگام تبدیل هیئت لباسش را می بینیم که از نور جلال می درخشد (مت ۱۷: ۲) و به آن دیوانه سرزمین جدریان نیز لباسی نو می بخشد (مت ۵: ۱۵؛ ر. ک اع ۱۹: ۱۶). پس از رستخیز نیز همچون فرشتگانی که برخاستن او را اعلام کرده بودند (مت ۲۸: ۳) تنها جامه ای که به تن دارد همان نور جلالی است که از وجودش می درخشد (اع ۲۲: ۶-۱۱، ۳۰: ۱۰؛ ر. ک ۷: ۱۲). با این حال، مریم مجدلیه و آن دو مسافر راه عموآس - مادام که عیسی هنوز چشمان دلشان را نگشوده است - جز لباس ظاهری او نمی بینند و او را باغبان یا رهگذری بیش نمی پندارند (یو ۲۰: ۱۵؛ لو ۲۴: ۱۵-۱۶) زیرا این جلال را تنها به چشم ایمان می توان دید. مسیح در نظر فرد ایماندار حضور سوزان و درخشانی است که بر ردایش این کلمات نگاشته شده است: «شاه شاهان و رب الارباب» (مکا ۱۹: ۱۶).

۴- لباس برگزیدگان. نظم و هماهنگی موجود در جهان خلقت اکنون با چشم ایمان قابل

ادراک است. همچنان که پولس می‌فرماید، فرشتگان این نظم و هماهنگی کامل را درک می‌کنند (۱-قرن ۱۱: ۱۰) و آدم نیز همچون مسیح که سر اوست (۳: ۱۱-۴)، جلال خدا را در صورت بی‌نقاب خود منعکس می‌نماید (۲-قرن ۳: ۱۸). حوا نه به عنوان الگویی که از روی آدم کپی برداری شده باشد بلکه به عنوان مکمل او آفریده شد (۸: ۹-۱۱) و از این رو او نیز در این جایگاه دوم باید نشانی از خویشتن‌داری بروز دهد. به همین جهت با حجاب خود، «جلالش» را (۱۱: ۶، ۱۰، ۱۵) از نگاه‌های شهوت‌آلود دیگران مصون می‌دارد (۱۱: ۵، ۱۳؛ ر. ک ۱- تیمو ۲: ۹ و ۱۴). این حجاب نمودی است از خویشتن‌داری و عزت نفس او - که نقطه مقابل از خود بیگانگی است. اما این جلال زن تنها در روز قیامت به طور کامل نمایان خواهد شد.

در واقع تمامی ابنای بشر دعوت دارند به سوی جلالی که مسیح آغازگر آن بود گام بردارند. خدایی که قادر است از بذر حقیری که در بطن خاک مدفون است محصولی بسازد، این توانایی را نیز دارد که بدن ایمانداران را فناپذیر و جاودان سازد (۱-قرن ۱۵: ۳۷، ۴۲). او می‌تواند لباس فانی انسان را که همانا کالبد تن اوست گرفته آن را فسادناپذیر سازد (۲-قرن ۵: ۳-۵). در این صورت انسان با «پوشیدن مسیح»، عریانی خود را در او مدفون می‌سازد و در عوض از آزادی، فرزند خدا بودن، و حق برخورداری از میراث الهی بهره‌مند می‌شود و آنگاه خدا جامعه‌ای کامل و منحصر به فرد از کسانی پدید می‌آورد که به واسطه ایمان و تعمید (غلا ۳: ۲۵-۲۷) انسانیت کهنه را از خود دور کرده، انسانیت تازه را پوشیده‌اند (کول ۳: ۱۰؛ افس ۴: ۲۴). اینان در مسیح یک هستند (غلا ۳: ۲۸) و تحت قانون جدیدی که همانا قانون روح است زیست می‌کنند. اعضای این جامعه جدید هنوز باید به پیکار ادامه دهند، اما اکنون به «اسلحه نور» مجهزند (روم ۱۳: ۱۲) به طوری که حتی عریانی نیز نخواهد توانست آنان را از مسیح جدا سازد (۸: ۳۵).

کسانی از این پیکار پیروز و سربلند بیرون می‌آیند که «لباس خود را به خون بره شسته، سفید نموده‌اند» (مکا ۷: ۱۴، ۲۲: ۱۴). در این صورت عروس دیگر از تأخیر داماد مضطرب نیست زیرا مسیر طولانی تاریخ فرصتی است که خود را هر چه بهتر مهیای ورود داماد سازد و بیشتر برای عروسی بیاراید: «او اجازه یافته خود را به کتان پاک و روشن بپوشاند» (۷: ۸-۱۹). خدا به زودی آسمان و زمین را همچون کهنه مندرسی که عمر آن به سر آمده جمع می‌کند و دور می‌اندازد و به جای آن آسمان و زمینی جدید می‌آفریند (عبر ۱: ۱۱-۱۲). بازیگران اصلی این آفرینش جدید نیز که همگی به جامه سفید ملبس هستند، هر یک

جایگاه خود را خواهند یافت. آنگاه اورشلیم جدید سرانجام لباس عروسی را خواهد پوشید (مکا: ۲: ۲۱) و به دیدار داماد خواهد شتافت. و «شهر دیگر احتیاج ندارد که آفتاب یا ماه آن را روشنایی دهد زیرا که جلال خدا آن را منور می سازد و چراغش بره است» (۲۳: ۲).

ر.ک: جلال: الف)، ه) - تبدیل هیئت: ۲ - سفید. EH

تدفین

شواهد و قرائن جملگی حاکی از آنند که انسان اولیه از دیرباز تدفین مردگان را با دقت و وسواس هرچه تمام تر انجام می داده و این خود گواه آن است که به طرق و اشکال گوناگون به زندگی پس از مرگ اعتقاد داشته است.

۱- قوم اسرائیل نیز همچون اقوام مجاور، محرومیت از تدفین را مصیبتی وحشتناک می دانستند (مز: ۷۹: ۳) و انبیاء نیز به کرات اعلام می دارند که چنین مجازات هولناکی در انتظار شیران است (۱- پاد ۱۴: ۱۱-۱۳؛ ار ۲۲: ۱۸-۱۹).

به همین جهت اسرائیلیان آیین خاکسپاری را با دقت فراوان برگزار می کردند - چنان که در مورد ابراهیم می بینیم (پید ۲۳ شرح تأسیس مقبره پاتریارک هاست). تدفین پدر، مهمترین وظیفه پسر به شمار می رفت (پید ۸: ۲۵، ۱۰-۲۹: ۳۵، ۱۲-۱۳: ۵۰؛ طو ۴: ۳-۴، ۱۵: ۶، ۱۴-۱۰: ۱۲). تدفین مردگان کاری بود خدا پسندانه که به هنگام جنگ حتماً باید در حق کشته شدگان انجام می شد (۱- پاد ۱۵: ۱۱) و بر فرد فرد اسرائیلیان واجب بود (کتاب طوبیت Tob† به ویژه بر اهمیت این وظیفه تأکید می گذارد: ۱۷: ۱-۲۰؛ ۴: ۲-۸، ۱۲: ۱۲-۱۳).

آیین سوگواری به غایت پیچیده است و نمونه آن را در اقوام و ملل مجاور نیز شاهدیم: روزه (۱- سمو ۳۱: ۱۳، ۳۱: ۱۳)، پلاس پوشیدن (پید ۳۷: ۳۴؛ ۲- سمو ۳: ۲۱، ۱۴: ۲؛ حزق ۱۸: ۷)، موهای خود را کشیدن و بدن خویش را مجروح ساختن (عا ۸: ۱۰؛ میک ۱۶: ۱۲: ۲۲؛ ار ۷: ۲۹، ۱۶: ۶، ۴۸: ۳۷، ۴۹: ۳- این سنت در تث ۱: ۱۴ و لاو ۱۹: ۲۷ و ۲۸ منع شده است - احتمالاً به این دلیل که پرستندگان بعل نیز چنین می کردند) و بالاخره سوگواری و مرثیه خوانی (۲- سمو ۱: ۱۲ و ۱۷-۲۷، ۳۳: ۳-۳۴، ۱۳: ۳۶؛ ۱- پاد ۱۳: ۳۰؛ عا ۵: ۱۶؛ ار ۲۲: ۱۸، ۳۴: ۵). این گونه مراسم و سنت ها نه تنها نشانه سوگواری و عزاداری

است بلکه بعد نیایشی نیز دارد، هر چند معنای اولیه آنها را به درستی نمی دانیم (احتمالاً تصور می شد انجام این گونه مراسم، میت را از جادوی اجنه و ارواح پلید مردگان حفظ می کند...). و اما در اسرائیل که اعتقاد به جادو و ارواح مردگان به واسطه ایمان به یهوه جایی ندارد، این گونه مراسم بیشتر به جهت آرامش روح میت انجام می شود تا وی هنگامی که «با پدران خود می خوابد» (۱- پاد ۲: ۱۰، ۱۱: ۴۳) «به قوم خود ملحق شود» (پید ۲۵: ۸، ۳۵: ۲۹).

۲- در اناجیل نیز می بینیم که آیین و سنن مربوط به مراسم تدفین دقیقاً مطابق روال عهد عتیق در زمان عیسی نیز به جا آورده می شود (مر ۵: ۳۸؛ یو ۱۱: ۳۸-۴۴). عیسی هنگامی که می گوید پیروی از او مهمتر از وظیفه تدفین پدر است (مت ۸: ۲۱-۲۲) به هیچ وجه این سنن را محکوم نمی کند. در واقع پیش از گفته فوق، از این که همچون یک جنایتکار می میرد و از داشتن تدفینی شایسته محروم خواهد بود عمیقاً متأثر می شود (مر ۸: ۱۴).

البته یوسف رame ای مراسم تدفین عیسی را به جا می آورد، منتها به تعجیل زیرا عید نزدیک بود (مر ۱۵: ۴۶-۴۷). اما وقتی زن ها صبح روز یکشنبه قیام به مقبره عیسی می روند تا با تدهین و عطراگین کردن بدن وی، مراسمی را که با عجله انجام شده بود کامل نمایند (مر ۱۶: ۱ و ۲؛ توجه داشته باشید که در انجیل یوحنا ۱۹: ۳۹-۴۰ می خوانیم که بدن مسیح در همان شب اول مرگ وی تدهین شده بود) صدای فرشته را می شنوند که به آنها می گوید: «او برخاسته است. این جا نیست». سنت مسیحی تدفین مردگان در دخمه ها و سرداب ها و آرامگاه ها (به معنای «محل خواب و استراحت»: ر. ک ۱- تسا ۴: ۱۳) نیز بر همین اصل استوار است و به این واقعیت باز می گردد که بدن فرد میت پیشتر توسط روح القدس تدهین و تقدیس شده است و امید به برخاستن در روز قیامت وجود دارد.

ر. ک: تدهین: الف) ۲ - مرگ: عهد عتیق الف) ۳ - روزه داری: ۱. AG

تعلیم

شالوده ایمان، هم در عهد عتیق و هم در عهد جدید، بر مکاشفه الهی استوار است که انبیاء (در مفهوم عام) حامل آنند. اما این مکاشفه الهی باید برای آدمیان قابل فهم گردد و آنان دقیقاً به جزئیات و پیامدهای عملی آن واقف شوند. به همین جهت موضوع تعلیم در بین قوم

خدا از اهمیت بسزایی برخوردار است. زیرا معرفت امور الهی از طریق تعلیم در قالب اندرزها و رهنمون‌های عملی در اختیار مردم قرار می‌گیرد. این تعلیم در وهله نخست در قالب موعظه و اعلام کار نجات خدا در طول تاریخ ارائه می‌گردد (که «اعلان» [kerygma] خوانده می‌شود). سپس این مبنای اساسی بسط بیشتری یافته بیشتر تشریح و تبیین می‌گردد؛ بدین ترتیب درمی‌یابیم که چگونه عهد و پیمان الهی در عمل در زندگی روزمره قوم خدا به مرحله اجرا در می‌آید.

عهد عتیق

این نقشه در عهد عتیق بسته به خصوصیات کسانی که ایفاگر آنند به صورت‌های گوناگون انجام می‌شود. اما در همه حال این خود خداست که از طریق افراد مختلف به قوم خود تعلیم می‌دهد.

الف) اشکال مختلف تعلیم

۱- پدر خانواده که مسئول تربیت فرزندان است وظیفه دارد در خصوص مبانی ایمان به فرزندان خود تعلیم داده، منتقل کننده میراث دینی گذشتگان به آنان باشد. البته مقصود در این جا ایراد موعظه‌ای عمیق و عالمانه نیست بلکه مراد آن است که فرزندان اصول اولیه و ابتدایی ایمان را فرا گیرند. از جمله مواردی که باید توسط پدر خانواده به فرزندان آموخته شود یکی اصول اخلاقی است که در احکام شریعت الهی آمده است: «این احکامی را که به تو امر می‌فرمایم به فرزندان خویش تعلیم نما...» (تث ۶: ۷، ۱۱: ۱۹)، و دیگری تعلیم مربوط به آداب نیایشی و وقایع تاریخی است که در جهت تشریح و تبیین وقایع مهم تاریخ اسرائیل و خاطر نشان ساختن اهمیت حقایقی است که این وقایع یادآور آنند. از جمله این آداب نیایشی و وقایع تاریخی می‌توان به قربانی فصح (خروج ۱۲: ۲۶)، مراسم نان فطیر که یادآور عزیمت از مصر است (۸: ۱۳) و غیره اشاره نمود.

سؤالات فرزندان در مورد آداب و رسوم و مناسک مذهبی قوم طبعاً باعث می‌شود که پدر ایشان مبانی اعتقادی قوم اسرائیل را به آنان تعلیم دهد (تث ۶: ۲۰-۲۵). هم‌اوست که اشعار کهن قوم را که جزیی از سنت قوم است به فرزندان می‌آموزد (تث ۳۱: ۱۹، ۲۲: ۱- سمو ۱۸: ۱ و ۱۹). بدین ترتیب تعلیم مذهبی از همان محفل خانوادگی آغاز می‌شود.

۲- اما مسئولیت کاهنان در این مورد بسیار سنگین‌تر است. آنان از آن‌جا که بنا به

حرفه خود وظیفه عبادت و تبیین شریعت را بر عهده دارند طبیعتاً در نقش معلم ظاهر می شوند. موسی هنگامی که در کوه سینا ده فرمان الهی را دریافت نمود مأموریت یافت آن را به قوم منتقل سازد و بدین ترتیب نخستین معلم قوم اسرائیل شد (خروج ۲۴: ۳، ۱۲). پس از او، مسئولیت تشریح و تعلیم این شریعت الهی به لایوان محول گردید تا احکام الهی را تفسیر نمایند و طریق نگاه داشتن آن را بر قوم بنمایانند (تث ۱۷: ۱۰-۱۱، ۳۳: ۱۰؛ ر.ک ۲-توا ۱۵: ۳). فردی چون سموئیل نیز با جدیت تمام در ایفای این مسئولیت خطیر می کوشید (۱-سمو ۱۲: ۲۳). آن دسته کاهنانی نیز که از تعلیم شریعت غافل می ماندند و مسئولیت خود را نادیده می گرفتند مورد نفرین و سرزنش انبیاء واقع می شدند (هو ۴: ۶، ۱: ۵؛ ار ۵: ۳۱؛ ملا ۲: ۷). تجسم پس زمینه عینی این تعلیم چندان دشوار نیست. از جمله می توان به اعیادی اشاره کرد که در محراب برگزار می شد - نظیر عید تجدید پیمان شکیم (تث ۲۷: ۹-۱۰؛ یوشع ۲۴: ۱-۲۴) که اعلان شریعت از سوی عزرا صرفاً شکل دیگر آن است (نح ۸). موضوع تعلیم بیشتر مربوط به احکام شریعت بود، که می بایست قرائت و تبیین می گردید (تث ۳۱: ۹-۱۳) و نیز در مورد تاریخ نقشه خدا بود (ر.ک یوشع ۲۴). تعلیم و درخواست غالباً درهم می آمیخت تا قوم به وفادار ماندن به خدا و نگاه داشتن احکام شریعت فرا خوانده شوند. نمونه ای از این موعظه کهنانی را در فصل های ۴ تا ۱۱ کتاب تثنیه شاهدیم که واژگان تعلیمی چون «بشنوای اسرائیل...» (تث ۴: ۱، ۵: ۱)، «بدان که...» (۳۹: ۴)، «پیرس...» (۳۲: ۴) «از یاد مبر...» (۹: ۴، ۸: ۱۱-۱۲) گواه آن است. در واقع هدف از این تعلیم آن است که کلام خدا بر قوم تبیین گردد تا قوم اسرائیل مدام این کلام را مدنظر داشته باشند (۱۱: ۱۸-۲۱).

۳. اما انبیاء رسالتی متفاوت دارند. منشاء کلام الهی که آنان حاملان آنند نه سنت، بلکه مستقیماً شخص خود خداست. انبیاء در ابلاغ این پیام الهی گاه به تهدید، زمانی به وعده و زمانی دیگر به سخنان تسلی بخش متوسل می شدند. البته همه اینها به طور مستقیم به مبحث تعلیم مرتبط نمی باشد؛ اما پیوسته مؤید اصول ایمانی هستند که انبیاء احاطه قوم را بر آن امری بدیهی می دانستند (مقایسه کنید: هو ۴: ۱-۲ با ده فرمان موسی) و مضامین اصلی تعلیم ایشان نیز برخاسته از همان اصول است. انبیاء در واقع خود «شاگردانی» هستند (اش ۸: ۱۶؛ ار ۳۶: ۴) که پیام الهی را در همه جا منتشر می سازند و پیام ایشان جزئی از تعلیم سنتی گردیده غنای محتوای آن را سبب می شود. بنابراین تعلیم انبیاء نیز خود در قالبی سنتی ظاهر می شوند. بین انبیاء تداوم و پیوستگی وجود دارد و این امر به ویژه از سوی ارمیا مورد

تأکید قرار گرفته است (۸:۲۸). دلیل آشکار این پیوستگی را می توان هنگامی شاهد بود که فردی از انبیاء در رساندن پیام خویش از تعابیر و اصطلاحات نبی پیش از خود بهره می جوید (نظیر آنچه حزقیال در مورد کتاب ارمیا انجام داد)، یا هنگامی که کاتبان تثنیه روش تفسیر نبوی را در نظام الهیاتی خود پیاده می کنند.

۴. حکیمان و فرزندگان کتاب مقدس نیز اساساً معلم می باشند (جا ۹:۱۲) و همان گونه که پدر فرزندان را تعلیم می دهد آنان نیز در خدمت تعلیم و تربیت شاگردان خود هستند. (بنسی ۳:۳۰؛ ر. ک امث ۳:۲۱، ۴:۱۷-۱۰ و ۲۰...) وای به حال شاگردی که به اندرز آنان گوش فرا ندهد (۵:۱۲-۱۳)! اگر چنین به نظر می آید که تعلیم حکمی تا پیش از دوران تبعید بیشتر بر تجربه نسلهای مختلف مبتنی است تا بر کلام خدا، پس از تبعید رفته رفته شریعت الهی و کتب نبوی است که محور قرار می گیرد و در قالب تعلیم حکمی به همه جا گسترش می یابد تا همگان از آن بهره جویند. بدین ترتیب استاد ملامال از تعلیم سنتی در پی آن است که حکمت واقعی (ایوب ۳۳:۳۳)، معرفت، و ترس یهوه را به «فرزندان» خود منتقل سازد (امث ۲:۵؛ مز ۳۴:۱۲). جان کلام آن که آرزوی استاد این است که شناخت مذهبی را که برای برخورداری از یک زندگی سعادتمند ضروری است به فرزندان خود منتقل نماید. زیرا آیا نه این است که خدانشناسان با فراگیری راه های خداست که به سوی او باز می گردند و توبه می کنند (۵:۵۱)؟ بنابراین کوشش و مجاهدت کاتبان در جهت تعلیم قوم رفته رفته جایگزین تلاش های کاهنان و انبیا می شود. ربیون و عالمان دینی در «مکاتب» (بنسی ۲۳:۵۱) همگان را تعلیم می دهند (۵۱:۲۵ و ۲۶) و راه رسیدن به خدا را بر مخاطبین خود می نمایانند.

ب) یهوه، والاترین استاد

۱- از تمام این معلمان و استاد های بشری که بگذریم، لازم است تنها استاد حقیقی را که دیگر استادان جملگی اقتدار و اعتبار خود را از او دارند بشناسیم و این استاد حقیقی همانا یهوه است. کلام این یهوه که الهام بخش موسی و دیگر انبیاست، منبع آن سنتی است که از والدین گرفته تا کاهنان و فرزندگان کتاب مقدس جملگی منتقل کننده آنند. بنابراین، این یهوه است که از طریق این افراد حکمت و معرفت را به ابنای بشر تعلیم می دهد تا آدمیان شریعت او را بشناسند و به راه های او پی ببرند (مز ۹۴:۱۰-۱۲). «حکمت» مجسم یهوه بر ابنای بشر ظاهر می شود تا همچون انبیاء و علمای دینی به تعلیم و تربیت ایشان بپردازد (امث ۸:۱-۱۱، ۳۲-۳۶) و آدمیان از طریق این حکمت از تمام مواهب الهی

بهره‌مند می‌گردند (حک ۷: ۱۱-۱۳). این گونه است که یهودیان خدا ترس جملگی این واقعیت را می‌دانستند که یهوه آنان را از طفولیت تعلیم داده است (مز ۷۱: ۱۷). یهودیان خدا پرست پیوسته از یهوه می‌خواهند راه‌های خود را بر آنان بنمایاند و فرامین و احکامش را بر آنان مکشوف سازد (۴: ۲۵، ۱۰: ۱۴۳، ۷: ۱۱۹، ۱۲). آمادگی قلبی برای پذیرش تعلیم الهی از حد شناخت تئوری شریعت و دانستن کتاب مقدس بسیار فراتر می‌رود و اساس آن بر پیروی نزدیک و خاضعانه از یهوه است که سبب می‌شود فرد عمیقاً به پیام خدا و دلالت‌های آن در زندگی خود پی ببرد.

۲. با این حال، پر واضح است که قوم اسرائیل همواره با چنین فروتنی و افتاده‌دلی از خدای خود پیروی نکرده است. قوم گاه بیگاه به یهوه پشت می‌کرد و به تعلیم او وقعی نمی‌نهاد (ار ۳۳: ۳۲). از این رو خدا نیز بارها شاگردان بی وفای خود را مجازات نمود. خدا برای آن که قوم خود را از این سنگدلی آزاد سازد از طریق انبیاء وعده داد که سرانجام روزی خود را در هیئت معلمی بی نظیر بر آنان مکشوف خواهد ساخت (اش ۳۰: ۲۱) و در اندرون آنان کار خواهد کرد تا مستقیماً و بی‌آن که از یکدیگر تعلیم پذیرند به درک شریعت او نائل شوند (ار ۳۳: ۳۱-۳۴). بدین ترتیب قوم از آن جا که مستقیماً تحت تعلیم خود یهوه قرار می‌گیرند طعم خوشبختی و سعادت واقعی را خواهند چشید (اش ۵۴: ۱۳) و فیض بیکران او سبب خواهد شد تعلیمی که از سوی نمایندگان و فرستادگان او بر قوم آورده می‌شود جملگی در آنان مؤثر افتد. بدین ترتیب دعای سراینده مزامیر سرانجام مستجاب خواهد گردید.

عهد جدید

مسیح بزرگترین معلم است. اما با محول ساختن کلام خود به رسولانش، به آنان نیز مأموریت داده که همچون او معلمان باشند و راه او را ادامه دهند.

الف) مسیح در مقام معلم

۱. تعلیم از مهمترین جنبه‌های رسالت عیسی در دوران حیات این جهانی اوست. او را می‌بینیم که در کنیسه (مت ۲۳: ۴؛ یو ۶: ۵۹)، در هیکل (مت ۲۳: ۲۱؛ یو ۷: ۱۴)، به وقت اعیاد (۸: ۲۰) و حتی به طور روزانه (مت ۲۶: ۵۵) به تعلیم مشغول است. شیوه تعلیم او با شیوه تعلیم معلمان آن زمان سرزمین اسرائیل چندان تفاوتی ندارد. معلمان آنی که در جوانی با آنها نشست و برخاست داشت (لو ۴: ۴۶)، گاه آنان را نزد خود می‌پذیرفت (یو ۱۰: ۳) و به کرات از سوی آنان مؤاخذه می‌شد (مت ۲۲: ۱۶-۱۷ و ۳۶). بدین ترتیب او را

نیز همچون آن معلم، «ربونی» یعنی استاد می خواندند - عنوانی که عیسی آن را می پذیرد (یو ۱۳:۱۳) هرچند کاتبان زمان خود را از آن رو که در پی این عنوانند سزاوار ملامت می داند. زیرا که انسان را تنها یک استاد است و آن خداست (مت ۲۳:۷-۸).

۲. اما اگر آدمیان او را صرفاً یکی از بی شمار معلمان می پندارند، عیسی به طرق گوناگون خود را از سایرین متمایز می سازد. او به کرات همچون یک نبی سخن می گوید و عمل می نماید، و خود را مفسر واقعی شریعتی می خواند که خود کامل کننده آن است (مت ۵:۱۷). بدین ترتیب تعلیم او با اقتدار و دلایل خارق العاده ای توأم است (۱۳:۵۴) که با اقتدار کاتبان که غالباً خود را در پس اقتدر مشایخ پنهان می سازند بسیار متفاوت است (۲۹:۷). به علاوه، تعالیم عیسی از نوعی تازگی و بدعت برخوردار است که شنوندگان را تحت تأثیر قرار می دهد (مر ۱:۲۷، ۱۱:۱۸) - خواه هنگامی که ملکوت آسمان را اعلام می دارد و خواه آن گاه که قوانین زندگی را که خود آورنده آن است برمی شمرد. او با گسستن از احکام و سننی که در نظر وی مردود است (ر. ک مت ۱۵:۱-۹) در پی آن است که پیام واقعی خدا را بر آدمیان مکشوف سازد و آنان را به پذیرش آن وادارد.

۳. راز تازگی تعالیم عیسی در این است که او برخلاف معلمان انسانی، آنچه تعلیم می دهد نه از جانب خود، بلکه از جانب کسی است که او را فرستاد (یو ۷:۱۶-۱۷). او تنها به آنچه پدر او به او تعلیم می دهد تکلم می نماید (۸:۲۸). از این رو پذیرفتن تعالیم او به منزله گردن نهادن به فرامین خود خداست، منتهی برای رسیدن به چنین مرحله ای باید آمادگی قلبی داشت تا بتوان اراده خدا را به جا آورد (۷:۱۷). در واقع باید از آن فیض درونی بهره داشت که بر طبق وعده انبیاء انسان را مطیع تعالیم خدا می گرداند (۶:۴۴-۴۵). اینجاست که موضوع «آزادی انسان در چارچوب فیض» به میان می آید: سخنان عیسی مسیح که معلم ماست به شدت با آن کوردلان لجوجی که در کوردلی خود اصرار می ورزند و مدعی اند که می توانند آشکارا همه چیز را ببینند در تضاد است (ر. ک یو ۹:۳۹-۴۱).

ب) تعلیم رسولی

۱. عیسی در طی زندگی دنیوی خود مأموریت های موقتی را به شاگردانش محول می کند که بیشتر به اعلان پیام انجیل مربوط می شود تا ارائه تعالیم مفصل و مشروح (مت ۱۰:۷). تنها پس از رستخیزش از مردگان است که به طور مشخص به آنان دستور می دهد که همزمان «واعظان، رسولان و معلمان» باشند (ر. ک ۲- تیمو ۱:۱۱): «پس رفته همه امت ها را

شاگرد سازید ... و ایشان را تعلیم دهید که همهٔ اموری را که به شما حکم کرده‌ام حفظ کنند» (مت ۱۹:۲۸-۲۰). وی برای انجام این وظیفهٔ مهم به شاگردان خود وعده داد که روح القدس را در وقت موعود بر آنان خواهد فرستاد تا تمامی این امور را به آنان تعلیم دهد و در انجام این رسالت خطیر یاری دهندهٔ ایشان باشد (یو ۱۴:۲۶). شاگردان «روح» نیز تعلیمی را که نه از طرف خود آنها بلکه از جانب خداوند است به مردم منتقل می‌سازند و به این ترتیب به طور کامل شاگردان مسیح می‌گردند. به همین خاطر است که قادر خواهند بود با اقتدار کامل سخن گویند - زیرا که خود خداوند تا انقضای عالم همراه آنان خواهد بود (مت ۲۰:۲۸؛ یو ۱۴:۱۸-۱۹).

۲- از بعد از واقعهٔ پنطیکاست، رسولان ادامه دهندهٔ این رسالت تعلیم می‌باشند؛ تعلیم آنان نه به نام خود، بلکه «در نام عیسی» (اع ۴:۱۸، ۵:۲۸) است که در پس اقتدار او گفتار و کردارش را به دیگران منتقل می‌سازند. رسولان نیز همانند عیسی در معبد (۵:۲۱)، در کنیسه (۱۳:۱۴...) و در منازل شخصی (۵:۴۲) به تعلیم می‌پردازند. موضوع تعلیم ایشان در وهلهٔ نخست اعلان پیام نجات است. عیسی، یعنی مسیح و پسر خدا، همان کسی است که اسرائیل مدت‌ها در انتظار ظهورش بود. مرگ و قیام او تمامی نبوت‌های کتب مقدسه را به انجام رسانید. بر آنان است که توبه کرده و به او ایمان آورند تا روح القدس را که وعده داده شده دریافت نمایند و دیگر زیر داوری نباشند (مقایسه کنید با موعظات رسولان در کتاب اعمال). این اصول ابتدایی و اولیهٔ ایمان که انسان‌ها را به ایمان به مسیح تشویق می‌کند (ر.ک اع ۲:۲۲-۴۰) پس از آن که فرد نوایمان تعمید یافت با تعلیمی بسیار عمیق‌تر که مسیحیان اولیه به دقت بدان توجه داشتند عجین می‌گردد و بدین ترتیب تعلیم کامل می‌شود (۲:۴۲). از میان کسانی که از دور این گونهٔ تعالیم را می‌شنوند برخی به حیرت می‌افتند (ر.ک ۱۷:۱۹-۲۰) و به ویژه مقامات یهود را می‌بینیم که از موفقیت چشمگیر آن در حیرت می‌باشند و می‌کوشند مانع از گسترش آن شوند (۴:۱۳، ر.ک ۵:۲۸). اما تلاش‌های ایشان جملگی بی‌حاصل است. رسولان پس از ترویج تعالیم مسیح در یهودیه، آن را به جهان یونانی زبان نیز می‌رسانند و بدین ترتیب جمعیتی عظیم تحت تعلیم قرار می‌گیرند. این تعلیم آسمانی تحت القاب و عناوینی چون «کلام» (۱۱:۱۸)، شهادت، و انجیل توصیف می‌شود و به مدد روح القدس در قلوب آدمیان ریشه می‌دواند (ر.ک ۲:۱۷ و ۱۸:۱۹) - روح القدس که مسیح آن پیوسته همراه مسیحیان است و آنان را در تمامی امور تعلیم می‌دهد (۱- یو

. (۲۷:۲)

۳. به علاوه همان روح، به واسطه عطایایش (ر. ک ۱- قرن ۱۲: ۸، ۲۹) در کلیسا معلمان دیگری را نیز در کنار رسولان می‌پروراند تا یاریگر آنان در خدمت موعظه انجیل باشند: اینان مأموریت دارند پیام انجیل را به جوامع نوایمان تعلیم دهند (اع ۱۳: ۱؛ افس ۱۱: ۴). همزمان آموزه‌های مدون تا زمان نگارش شبانی به صورت آموزه‌هایی مستحکم و سنتی درآمده بودند (۱- تیمو ۴: ۱۳ و ۱۶، ۱۷: ۵، ۱۶-۳). از عمده وظائف شبانان یکی همین حفظ و انتقال این آموزه‌های ایمانی راستین بود در شرایطی که تعلیم غلط و دروغین معلمان کاذب (۲- تیمو ۴: ۳؛ ۲- پتر ۱: ۲) ایمان حقیقی را با تهدید جدی مواجه ساخته بود (روم ۱۷: ۱۶؛ افس ۳: ۴، ۱۴؛ ۱- تیمو ۳: ۱، ۳: ۶؛ مکا ۲: ۱۴-۱۵، ۲۴).

ر. ک: عطایای الهی: الف) ۲ - شاگرد - تعلیم و تربیت - ترغیب/تشویق - دانستن/شناختن - شریعت - شیر: ۳ - راز: عهد جدید ب) ۱ - نو/تازه/جدید: ج) ۱ - مثل - مدافع: ۲ - موعظه - مکاشفه - سنت - حکمت - کلام (کلمه) خدا. AB & PG

تقدیر/مقدر داشتن

واژه «مقدر داشتن» (*prohorizo*) تنها در عهد جدید یافت می‌شود: یک بار در کتاب اعمال رسولان (۲۸: ۴) و پنج بار در رسالات پولس (روم ۸: ۲۹، ۳۰؛ ۱- قرن ۲: ۷؛ افس ۱۱، ۵: ۱). خود کلمه «جبر» یا «تقدیر» هیچ‌گاه به کار نرفته است اما اصطلاحاتی چون «برنامه و نقشه» (*boule, prothesis*)، «پیش‌دانی» (*prognosis*) و «برگزیدگی» (*ekloge*) به کار رفته‌اند. چنین می‌نماید که عهد جدید می‌خواهد به ما بگوید تنها چیزی که باید برای ما اهمیت داشته باشد همانا اقدام الهی است، نه فرضیات ساخته و پرداخته ذهن ما. در واقع می‌توان گفت در هیچ جای کتاب مقدس آموزه‌ای انعکاسی به معنای اخص کلمه در مورد جبر وجود ندارد. اما، این اقدام الهی که پیشتر بدان اشاره کردیم در نظام الهیاتی پولس جایگاه ویژه‌ای دارد و به همین خاطر است که قبل از آن که پیش فرض‌های کتاب مقدسی در مورد مبحث جبر و آنچه در همین مورد در نوشته‌های یوحنا پی آمده است را بررسی کنیم. شمه‌ای از تفکر پولس در مورد نقشه خدا را بیان خواهیم کرد.

۱. به واسطه محبت خود از قبل مقدر فرمود که فرزندان او خوانده شویم. پولس در

پایان تشریحی نبوت گونه در مورد نقشه خدا (روم ۸-۱) می‌خواهد با آشکار ساختن «حکمت مخفی خدا که در سری بیان می‌کنیم... یعنی آن حکمت مخفی را که خدا پیش از دهرها برای جلال ما مقدر فرمود» (۱-قرن ۲: ۷) برایمانداران، آنان را در امید تشویق و دلگرم سازد. این سر و حکمت مخفی عبارت است از این که «همه چیز به جهت خیریت آنانی که خدا را دوست می‌دارند و به حسب اراده او خوانده شده‌اند، با هم در کار می‌باشند. زیرا آنانی را که (از قبل شناخت) ایشان را نیز (از پیش معین فرمود) تا به صورت پسرش متشکل شوند تا او نخست‌زاده از برادران بسیار باشد» (روم ۸: ۲۸-۲۹). بدین ترتیب پولس در نقشه خدا میان دو جنبه مختلف تمایز می‌گذارد: خدا «از قبل می‌داند»، و خدا «از قبل مقدر [یا معین] می‌فرماید». این دو مفهوم را نباید با هم اشتباه گرفت.

a شناخت و دانستن از نظر کتاب مقدس به معنای تفکر و اندیشه نیست بلکه بیانگر رابطه‌ای است میان دو موجود. از پیش از بنیاد عالم در ذهن الهی رابطه‌ای مبتنی بر محبت میان خدا و برخی انسان‌ها وجود دارد: آنان «نزد خدا معروف [شناخته شده] می‌باشند» (۱-قرن ۸: ۳؛ غلا ۴: ۹؛ ر. ک مت ۲۳: ۷). در واقع می‌توان گفت این پیش‌دانی همان برگزیدگی است: کسانی هستند که «خدا آنها را از ابتدا برگزیده است» (۲-تسا ۲: ۱۳)؛ اینان «برگزیدگانند بر حسب علم سابق خدای پدر» (۱-پطر ۱: ۱). بنابراین در پس ایده جبر، ایده پیش‌دانی یا برگزیدگی نهفته است.

b و اما حال می‌رسیم به دومین جنبه نقشه خدا. جبر و تقدیری مشخص، با هدفی غایی برای انسان در نظر گرفته شده و مقدر گردیده است. این تقدیر نیز از ابتدا معین گردید و بنابراین آن را «جبر» می‌نامیم. اما همچنان که به مراحل آغازین باز می‌گردیم و به ابتدای آفرینش نظر می‌افکنیم این واقعیت تنها از آن‌رو ممکن گردیده که اکنون از غایت زمان، یعنی از ایام آخر آگاهی داریم: قربانی نجات بخش مسیح میان خدا و فرزند خواندگان او مصالحه ایجاد کرده است: «برحسب اراده نیکوی خود ما را از قبل تعیین نمود تا او را پسر خوانده شویم به وساطت عیسی مسیح» (افس ۵: ۱). چارچوب نظام الهیاتی پولس نیز حول همین محور می‌گردد: نیکویی (۹: ۱)، فیض (روم ۵: ۱۱؛ افس ۱: ۶-۷، ۲: ۵-۷)، رحمت (روم ۱۱: ۳۰-۳۳؛ تیط ۳: ۵) و بالاخره محبت (۱-تسا ۱: ۴؛ ۲-تسا ۲: ۱۳؛ روم ۱۱: ۲۸؛ افس ۴: ۱). بنابراین اگر از پیش مقدر شدن به معنای محبت و دوست داشتن از جانب خداست، سر جبر به هیچ وجه مسئله هولناک و ترساننده‌ای نیست، بلکه برعکس باید خوشحال باشیم که نه تنها از ابتدای نقشه خدا، بلکه از غایت و انجام آن نیز آگاهییم. بدین

ترتیب تاریخ مذهبی معنای تازه‌ای می‌یابد: برگزیدگان «از مدت‌ها قبل برای این جلال آماده و مستعد شده‌اند» (روم ۹: ۲۳).

۲. از پیش مقدر شده در آزادی. پولس سپس به تشریح دو مرحله بعدی در نقشه خدا می‌پردازد که البته در چارچوب زمان تعریف می‌شوند: «و آنانی را که از قبل معین فرمود، ایشان را هم خواند و آنانی را که خواند ایشان را نیز عادل گردانید و آنانی را که عادل گردانید، ایشان را نیز جلال داد» (روم ۸: ۳۰). به عنوان تداوم اقدام از پیش معین فرمودن (جبر)، در حال حاضر اقدام عینی دعوت و عادل شمردگی را شاهدیم، آن‌گاه در آینده شاهد جلال نیز خواهیم بود. پولس با آگاهی و علم بر سر خدا، اطمینان کامل خود را از این حقایق با بیان ساختن افعال در صیغه زمان گذشته خاطر نشان می‌سازد. بگذارید لحظه‌ای دلالت‌های ضمنی این دو اقدام را - که وجه تمایز آنهاست - کنار بگذاریم و به بررسی آنچه پولس می‌گوید بپردازیم. پولس می‌گوید که همه چیز یکسره کار خداست: «در مسیح است که بر حسب قصد (*prothesis*) او که همه چیز را موافق رأی (*boule*) خود می‌کند، از پیش به عنوان میراث او معین گشته‌ایم» (افس ۱: ۱۱).

اما در این نقشه الهی تکلیف آزادی انسان چه می‌شود؟ ظاهراً آزادی انسان در این جا جایی ندارد. و خود پولس نیز در جایی دیگر می‌گوید: «پس مرا می‌گویی دیگر خدا چرا کسی را ملامت می‌کند؟ زیرا هیچ کس را یارای آن نیست که با اراده او مخالفت ورزد» (روم ۹: ۱۹). درست است که پولس در مواجهه با این معضل نه تک افراد، بلکه کل قوم اسرائیل را که مسیح را رد نموده بودند مدنظر داشت؛ و سرانجام نیز این معضل را با استناد به حکمت سرّی و پر رمز و راز خدا که فوق از درک انسان است و فرد ایماندار در مقابل آن باید خاموش بماند حل می‌کند. اما اگر می‌بینیم که پولس به وضوح میان دو گروه از آدمیان - یعنی برگزیدگان - تمایز می‌گذارد، به این نکته نیز باید توجه داشته باشیم که این دو گروه از نظر او در نقشه خدا یکسان نیستند و خدا با هر دو گروه به یک شیوه رفتار نمی‌کند: برخلاف برگزیدگان که «از قبل برای جلال مستعد شده‌اند» (۹: ۲۳)، در مورد سایرین می‌خوانیم که صرفاً «برای هلاکت آماده گشته‌اند» (۹: ۳۲). بدین ترتیب می‌بینیم که خدا هیچ کس را از پیش برای هلاکت مقدر نمی‌فرماید.

پولس از دیدگاهی به مسئله می‌نگرد که درک آن برای ما دشوار است: ما به تک تک افراد می‌اندیشیم و حال آن‌که او کل قوم اسرائیل را در نظر دارد. شخصیت‌هایی چون عبسو یا فرعون (۹: ۱۳ و ۱۷) در تاریخ مقدس در نظر او صرفاً نمونه‌هایی اولیه هستند که به حقایق

عهد جدید اشاره دارند و بنابراین نجات شخص خود آنها چندان مطرح نیست. به همین خاطر است که مسئله رابطه بین این دو اقدام - یعنی اقدام الهی و عمل بشری - در این جا همچنان حل نشده باقی می ماند. با این حال می توان با بررسی شیوه آرام مطمئنی که پولس در پیش می گیرد و بر هر دو اقدام صحنه می گذارد بدون آن که تضادی میان نشان ببیند، گوشه چشمی به حل این مسئله داشت.

به طور مثال وقتی پولس حالت اقدام را بیان می کند و وضعیت را در وجه خبری به کار می برد و آن گاه وظیفه ما مبنی بر انجام اقدام را در وجه امری بیان می کند: «در مسیح مرده اید، پس زیست نمایید!» این حالت از نظر ما مشکل زبانی است و از لحاظ دستوری اشکال دارد اما در نظر پولس چنین نیست، و به همین خاطر است که می تواند بگوید: «نجات خود را (به ترس و لرز) به عمل آورید. زیرا خداست که در شما برحسب رضامندی خود، هم اراده و هم فعل را به عمل ایجاد می کند» (فی ۲: ۱۲). «زیرا که صنعت او هستیم، آفریده شده در مسیح عیسی برای کارهای نیکو که خدا از قبل معین نمود تا در آنها سلوک نماییم» (افس ۲: ۱۰). از این رو در نظر پولس همه چیز بر این زمین به وقوع می پیوندد که گویی آزادی انسان عبارت است از تحقق بخشیدن آنچه خدا از قبل معین فرموده در چارچوب زمان. پس زمینه آخرتی مکاشفه نیز همین است، و اگر بر این واقعیت واقف باشیم که خدا اول ما را محبت نمود، آن را با تقدیرگرایی (fatalism) اشتباه نخواهیم کرد.

۳. منابع کتاب مقدسی تفکر پولس. شالوده مفهوم تقدیر را از مدت ها قبل در عهد عتیق شاهدیم. به طور مثال در مورد خدا می خوانیم که همه چیز را «از پیش می داند» و وقوع هر چیز به واسطه اوست. در واقع همه چیز از جانب خداست (بنسی ۱۱: ۴)، حتی مصیبت و بلا (عا ۳: ۶؛ اش ۷: ۴۵). خدا همواره نقشه ای دارد (۲۶: ۳۷) که در طول تاریخ (۲۴: ۱۴) و در موعد معین (اع ۱۷: ۲۶ و ۳۱) به انجام می رساند. در این متن اخیر از فعل ساده *horizo* استفاده شده است - واژه ای که در جایی دیگر در توصیف اقدام خدا مبنی بر مقرر داشتن عیسی به عنوان پسر خدا (روم ۱: ۴) و به عنوان داور زندگان و مردگان (اع ۱۰: ۴۲) به کار رفته است. هیچ چیز رخ نمی دهد مگر با علم و اجازه خدا (۲۸: ۴؛ ر. ک مت ۲۵: ۴۱). خدا همه چیز را طبق نقشه خود به پیش می برد و همه چیز را برای خیریت برگزیدگان خود مهیا می نماید (۲۰: ۲۳، ۲۵: ۳۴). هیچ چیز خارج از کنترل او نیست و تصادف و اتفاق را در نقشه او جایی نیست (امث ۱۶: ۳۳)، چرا که «یهوه هر چیز را برای غایت و هدف آن ساخته است» (۴: ۱۶). با این حال تا این جا هر چه گفته ایم مربوط به پیش دانی و مشیت الهی بوده است. در مورد مبحث تقدیر در ذیل به تفصیل سخن خواهیم گفت.

در این زمینه عقیده ای هست که با مبحث تقدیر ارتباطی نزدیک دارد، و آن همانا «مکتوب شدن در دفتر حیات» است. منظور آن دفتری نیست که حساب اعمال انسان ها در آن نگاه داشته می شود تا در روز داوری رسیدگی شود (دان ۷:۱۰؛ مکا ۲۰:۱۲) بلکه آن دفتری است که قبل از بنیاد عالم وجود داشته و سراینده مزامیر در موردش می گوید: «تک تک اعمال مرا زیر نظر داشته ای و همگی در دفتر تو نوشته شده. روزهای عمرم، وقتی که یکی از آنها وجود نداشت، همگی شمرده و معین شده اند» (مز ۱۳۹:۱۶). این دفتر را می توان «دفتر کسانی که از قبل مقدر شده اند» نامید: «و ساکنان زمین، جز آنانی که نام هایشان از بنای عالم در دفتر حیات مرقوم است، از دیدن آن وحش در حیرت خواهند افتاد» (مکا ۱۷:۸، ر.ک ۱۳:۸؛ دان ۱۲:۱). عیسی نیز در این باره می گوید: «بیشتر شاد باشید که نام های شما در آسمان مرقوم است» (لو ۱۰:۲۰).

وقتی این عقاید را با آراء پولس مقایسه می کنیم به نظر می رسد یک نکته مهم از قلم افتاده: نجاتی که به واسطه عیسی میسر می گردد. اما چنین نیست. عیسی در همان حال که غایت تاریخ نجات را بر ما می گشاید، اجازه می دهد به آغاز آن نیز نظری بیفکنیم و ذهنیت خدا را به وضوح دریابیم که در محبت خود، برگزیدگان را از قبل معین فرمود تا به شکل و شباهت صورت پسرش درآیند.

۴. نظایر تفکر پولسی در نوشته های یوحنا. عجیب می بود اگر در اناجیل چیزی در تأیید تفکر پولسی ذکر نمی گشت. مقصود ما در این جا آن ایده کتاب مقدسی وحشت از روز داوری نیست که عیسی گاه بدان اشاره می کرد، نظیر هنگامی که دفتر حیات را یادآور می شود (لو ۱۰:۲۰) یا از واژه شناختن در اشاره به برگزیدگی استفاده می کند (مت ۲۳:۷، ۲۵:۱۲). بلکه از این موارد واضح تر، مطالبی است که در انجیل یوحنا می خوانیم: این پدر است که ایمانداران را به پسر می بخشد (یو ۱۰:۲۹، ۱۷:۲ و ۹ و ۲۴)؛ «کسی نمی تواند نزد من آید مگر آن که پدری که مرا فرستاد او را جذب کند» (۴۴:۶). در این جا مسئله جبر نه فقط در ارتباط با کل قوم، بلکه در مورد تک تک افراد بررسی شده است. فرد ایماندار در دنیایی زندگی می کند که او را از هر سو در احاطه دارد. تنها راه اجتناب از جبرگرایی در این زمینه همانا درک محبت جهانی و جهان شمولی است که در پس این اقدام الهی نهفته است (۱۷:۳، ۴۷:۱۲).

۵. زبان و تفسیر. اما آیا این زبان کتاب مقدسی که البته منسجم و تسلی بخش است، برای روزگار کنونی ما قابل فهم نیز هست؟ این مسئله که در زبان عبری کتاب مقدسی میان «هدف» (غایت) و «پیامد» به گونه ای واضح و روشن تمایز گذاشته نشده و مسئله به

صورت مبهم و گیج کننده رها گشته، برای ایماندار امروزی غیر قابل قبول است. در زبان عبری کتاب مقدسی آن گاه که گفته می شود: «خدا می خواهد...» ممکن است منظور نه خواستن خدا، بلکه اجازه دادن او باشد (یعنی «خدا اجازه می دهد چنین شود»). با این حال این نکته گرامری ممکن است منجر به تفسیر و تعبیرات خودسرانه شود و معنای آموزه را تضعیف نماید. به علاوه به دو مشکل دیگر نیز باید اشاره کنیم: نخست آن که برای ما مشکل است مسئله جبر یا تقدیر را در وهله نخست در رابطه با گروه بررسی کنیم و نه در رابطه با فرد. به همین خاطر است که آنچه پولس در رساله رومیان گفته آن همه باعث سوء تفاهم شده است و حتی برخی را بر آن داشته تا نومیدانه از خود بپرسند آیا چنان که آگوستین قدیس متأسفانه گفته است «برخی از قبل برای لعنت ابدی معین شده اند؟» و اما در سطحی عمیق تر، باید به این واقعیت توجه داشت که اغلب فراموش می کنیم زبان کتاب مقدس برای تبیین تجربیات مذهبی غالباً از مقولات زمان و مکان بهره می جوید و بدین ترتیب صفات انسانی را به خدا نسبت می دهد. حال اگر بخواهیم این زبان به کار رفته را در معنای لفظی تعبیر کنیم و آموزه های متافیزیکی و انتزاعی از بطن آن استخراج نماییم، به آنچه اساساً ماهیتی زمینی و مادی دارد جنبه ای ابدی بخشیده ایم - که البته کاری است نادرست.

این که در انجیل می خوانیم «خدا برگزیدگان را از قبل معین فرموده و مقرر داشته تا فرزندان او خوانده شوند» بدان معناست که در این جا از زبان «همانند دانستن خدا با انسان» (anthropomorphism) استفاده شده است. منظور این نیست که خدا محدود و مقید به مقولاتی است که جزیی از ساختار زبانی انسانند و برای بازگو کردن آزادی ما به کار می روند. اگر آنچه را در قالب زبان «انسان دانستن خدا» در انجیل در این مورد مطرح گردیده به معنای لفظی آن تعبیر کنیم نتیجه آن خواهد شد که اراده الهی در نظر ما همانا «جبر» به نظر خواهد رسید و از آن جز طردشدگی کسانی که جزو برگزیدگان نیستند استنباط نخواهد گردید. و حال آن که چنین نیست بلکه در حقیقت آنچه محدود به زمان و مکان نیست، بنا به ماهیت زبانی کتاب مقدس لاجرم در قالب زمان و مکان بیان می گردد، و موضوع صرفاً شیوه بیان است. این که می بینیم در این زمینه از پیشنوذهای «پیش» و «از قبل» (در تعبیری چون از پیش مقرر داشتن، پیش دانی، از قبل معین فرمودن...) استفاده می شود تنها از آن جهت است که انسان می کوشد به زبان خود این واقعیت را بیان کند که ابتکار الهی نه از طرف انسان بلکه از جانب خداست. اگر از این دیدگاه به قضیه بنگریم به معنای واقعی این گونه تعبیر پی خواهیم برد - معنایی که یوحنا آن را به بهترین وجه بیان نموده

است: «ما او را محبت می نماییم زیرا که او اول ما را محبت نمود» (۱- یو ۴: ۱۹).

ر.ک: کتاب: ج) - دعوت - برگزیدگی - عطیه: پاراگراف اول - فیض: ب) ۳ - دانستن/ شناختن: عهد عتیق ۱ - آزادی/رهایی: الف) - محبت - نقشه خدا: عهد جدید ج) ۱ - مشیت الهی: ۱ - اراده خدا - حکمت: عهد عتیق ج). XLD

ثروت

ظاهراً عهد عتیق و عهد جدید در خصوص مسئله فقر و ثروت دو دیدگاه کاملاً متفاوت دارند. در واقع، مسیح دقیقاً هنگامی که ملکوت آسمان را گنج گران بهایی می خواند که برای رسیدن به آن باید از تمام ثروت های زمینی چشم پوشید (مت ۱۳: ۴۴)، بر فانی بودن ثروت های انسانی صحنه می گذارد. با این حال عیسی این مضمون عهد عتیق را نیز که به موجب آن هر ثروتی که عطیه ای از جانب خدا نباشد، بیهوده و خطرناک است کماکان دنبال می کند، و به علاوه وعده های عهد عتیق را که به موجب آن خدا خاصان خود را برکت داده غنی و توانگر می سازد نه تنها باطل نمی کند بلکه در وجود خود عملی می سازد. اگر می گوئیم مال و ثروت خطرناک است و کمال مطلوب در دست شستن از آنهاست، این پلیدی ثروت نیست بلکه اعلام این واقعیت است که تنها خدا «نیکو» است (مت ۱۹: ۱۷) و او خود یگانه ثروت ماست.

الف) خدا خاصان خود را برکت داده توانگر می سازد

۱- ثروت چیز خوبی است. حتی متأخرترین متون عهد عتیق نیز در مدح ثروت شخصیت های مقدس تاریخ اسرائیل سخن ها گفته اند: ثروت فراوان ایوب پس از آزمایش ها، و اموال و ثروت پادشاهان مقدسی چون داود، یهوشافاط و حزقیا (۲- توا ۲۷: ۳۲-۲۹). ظاهراً در اسرائیل نیز همچون یونان دوران هومر ثروت را نشانه نجیب زادگی و شأن و منزلت والا می دانستند و به همین خاطر است که خدا کسانی را که دوست دارد برکت می دهد و به آنان اموال فراوان می بخشد: ابراهیم (پید ۱۳: ۲)، اسحاق (۲۶: ۱۲ و ۱۳) و یعقوب (۳۰: ۴۳) از این جمله اند و تمامی قبایل نیز ثروت را محترم و مغتنم می شمردند: افرایم از آسمان (در قالب نهرها و چشمه ها) و از پستان و زهدان زن برکت می یابد (۴۹: ۲۵) و یهودا نیز از این

بابت به خود می‌بالد: «چشمانش به شراب سرخ، و دندانش به شیر سفید است» (۱۲:۴۹). در سرزمین موعود - سرزمینی که یهوه به قوم خاص خود وعده می‌فرماید - هیچ کمبودی وجود نخواهد داشت (تث ۸:۷-۱۰، ۱۲:۲۸-۱۲).

حتی ثروت‌های زمینی و مادی نیز نیکویند و به ویژه ضامن استقلال قوم می‌باشند. مال و ثروت قوم را از گدایی باز می‌دارد (امث ۱۸:۲۳) و محتاج دیگران نمی‌سازد (۷:۲۲) و دوستان نیکو گرداگرد آن جمع می‌کند (بنسی ۱۳:۲۱-۲۳). اندوختن ثروت غالباً با صفات ممدوح و پسندیده انسانی همراه است: پشتکار (امث ۱۰:۴؛ ۱۳:۲۰)، حکمت (۴:۲۴)، واقع‌گرایی (۱۱:۱۲)، شجاعت (۱۶:۱۱) و خویش‌داری (۱۷:۲۱).

۲- ثروت، نیکویی نسبی و فرعی است. ثروت گرچه نیکوست اما هیچگاه بهترین نیست. به طور مثال آرامش جان (امث ۱۵:۱۶)، شهرت نیک (۱:۲۲)، سلامتی (بنسی ۳۰:۱۴-۱۶) و عدالت (امث ۸:۱۶) بسی مقدم برآنند. به علاوه محدودیت‌های ثروت به فوریت آشکار می‌شود: خیلی چیزها را نمی‌توان با پول خرید. به عنوان مثال مال و ثروت انسان را از مرگ نمی‌رهاند (مز ۴۹:۸) و عشق و محبت نیز با پول به دست نمی‌آید (غل ۷:۸). ثروت می‌تواند بی‌جهت سبب اضطراب و پریشان حالی انسان شود: فرد توانگر ناچار است دوستانی را که چون انگل گرد او را گرفته‌اند سیر سازد (جا ۵:۱۰) و بیگانگان وارث اموال او خواهند شد (۲:۶). بنابراین همواره بهتر است به جای ثروت در پی کسب حکمت بود که سرچشمه آن است (۱- پاد ۳:۱۱-۱۳؛ ایوب ۲۸:۱۵-۱۹؛ حک ۷:۸-۱۱) زیرا حکمت مانند گنجی گران بها یا مروارید با ارزشی است که در راه آن باید از همه چیز دست شست (امث ۲:۴، ۳:۱۵، ۸:۱۱).

۳- عطیه‌ای از جانب خدا. ثروت نشانه سخاوتمندی خداست. از ارکان یک زندگی پربار و پربرکت است و خدا همواره آن را به خاصان خود وعده می‌دهد. زیرا آیا نه این است که موفقیت و توانمندی حاصل زحمات آدمی را تقدیس می‌گرداند؟ بدین ترتیب مال و ثروت نشانه نیک بختی و جلال است (مز ۳۷:۱۹) و حال آن که فقر نمایانگر شکست و سرافکندگی می‌باشد (ار ۱۳:۱۲). ثروت نیز به همراه عمر طولانی، سلامتی و نیکنامی از ارکان یک زندگی پربار و توأم با آرامش است. اگر خدا زندگی کسی را در دستان خود بگیرد او را از همه چیز بهره‌مند می‌سازد و چنین کسی هیچگاه کمبود نخواهد داشت (مز ۲۳:۱، ۳۴:۱۰). او در بیابان آنقدر به قوم خود خوراک داد تا همه سیر شدند (خروج ۱۶:۸-۱۵؛ مز ۷۸:۲۴-۲۹) و

در سرزمین موعود نیز آنان را در فراوانی و نعمات قرار داد (لاو ۲۶:۵، ۱۹:۲۵؛ تث ۱۱:۱۵؛ نح ۲۵:۹). کسانی که در هیکل - یعنی مسکن خدا - به حضور او درآیند سیر و لبریز خواهند شد (مز ۲۳:۵، ۳۶:۹)؛ و در شادمانی حضور رویش (مز ۱۶:۱۱) علاوه بر فراوانی غذا و برکات مادی، قوم را شاهدیم که به بخشندگی و سخاوتمندی خدا ایمان دارند و عطایا و برکات او را گواه این رحمت او می‌دانند (تث ۱۶:۱۴ و ۱۵). فرمان صدقه دادن به مستمندان نیز در اصل تقلیدی است از همین بخشندگی خدا: «برای یتیمان همچون پدر باشید.... تا فرزند خدای یکتا محسوب شوید» (بنسی ۴:۱۰؛ ر. ک ایوب ۳۱:۱۸).

۴- خدا ما را با ثروت الهی خود پر می‌سازد. ثروتی که خدا در پسرش ما را با آن پر می‌سازد همانا «کلام و معرفت» (۱- قرن ۵:۱) و «فیض و نیکویی» است (افس ۷:۲). این ثروت با ثروتهای زودگذر دنیا که هیچ کدام انسان را سیر (یو ۳۵:۶) یا عطش او را مرتفع نمی‌سازند (۱۴:۴) متفاوت است. اما سرمنشأ این ثروت الهی همانا سخاوتمندی و بزرگواری خداست و از همین روست که پولس ما را دعوت می‌کند تا سخاوتمندانه از اموال دنیوی خود بگذریم و آنها را به دیگران ببخشیم زیرا اکنون برکات روحانی متعلق به ماست (۲- قرن ۷:۸). از این گذشته وقتی پولس به مسیحیان وعده می‌دهد که «خدا هیچ نعمتی را از آنان دریغ نخواهد داشت» (۸:۹)، مقصودش نعمات مادی و ثروتهای زمینی نیز هست که آنان را قادر می‌سازد «همیشه در هر امری کفایت کامل داشته» و «در هر چیز دولتمند شوند» (۹:۸ و ۱۱).

بی‌جهت نیست که اناجیل چهارگانه پس از شرح معجزه برکت نان توسط مسیح، جملگی بر این نکته تأکید می‌ورزند که چندین سبد پر از نان نیز باقی ماند (مت ۱۴:۲۰، ۱۵:۳۷، ۱۶:۹-۱۰). آری، عطایای خدا این گونه است. او همواره ایمان‌داران به خود را تا سرحد ممکن سیراب می‌سازد: کسی که نزد مسیح آید نه گرسنه خواهد شد (یو ۳۵:۶) و نه تشنه (۱۴:۴). خدا همه چیز برای برگزیدگان خود فراهم می‌کند به طوری که آنان به هیچ وجه از ایمان به خدا پشیمان نمی‌شوند و از مشاهده دارایی دیگران حسادت نمی‌ورزند. فقری که به خاطر مسیح و انجیل او باشد هرگز با عقده حقارت و کینه و نفرت نهانی همراه نیست، زیرا فرد مسیحی حتی در اوج فقر می‌داند که از تمامی دنیا غنی‌تر است. پولس نیز به کرات اظهار می‌دارد که گرچه سایرین او را فقیر و تنگدست می‌پندارند، توانگرترین مرد دنیاست (۲- قرن ۱۰:۶). وای به حال کسی که نه سرد است و نه گرم. چنین کسی خود را متمول می‌پندارد و حال آن که از یگانه گنج واقعی بی‌بهره است (مکا ۳:۱۶-۱۸) اما خوشابحال

مسکینان و جفا دیدگان زیرا ثروتمند واقعی آنانند (۹:۲).

ب) خطرات و توهّمات ثروت

درست است که خدا محبان خود را ثروتمند می سازد اما این بدان معنا نیست که هر ثروتی نتیجه برکت اوست. ادبیات و هنر باستان مملو است از سرگذشت ثروت های بادآورده و نامشروع. این گونه ثروت ها هیچ فایده ای نخواهد داشت (امث ۲۱:۶، ۲۳:۴-۵، ر.ک هو ۱۲:۹). فرد شریب مال و ثروت می اندوزد ولی عاقبت هر آنچه اندوخته از آن مرد عادل می شود (امث ۲۸:۸). ثروتی نامشروع است که برای به دست آوردن آن اکثریت جامعه از نیکویی های زمینی محروم شده باشند تا فقط معدود کسانی از آن بهره مند گردند. «وای بر آنانی که خانه را به خانه ملحق و مزرعه را به مزرعه ملصق می سازند تا دیگر مکانی باقی نماند و خود به تنهایی مالک زمین شوند» (اش ۵:۸) «خانه های ایشان پر از چپاول و فریب است و از همین جهت بزرگ و دولتمند و فربه شده اند» (ار ۵:۲۷-۲۸).

ثروتمندانی که می پندارند بدون خدا هم می توانند زیست کنند افرادی پست و شریزند. آنان به ثروت فانی فخر می کنند و آن را ملجای خود می سازند (امث ۱۰:۱۵) غافل از این که تنها ملجاء و پناهگاه واقعی آنان خداست (مز ۵۲:۹). سرزمینی که «پراز طلا و نقره ... و اسبان و ارا به های فراوان است» به زودی به «سرزمین بت ها» تبدیل خواهد شد (اش ۷:۲-۸) و «کسی که بر ثروت توکل نماید سقوط خواهد کرد» (امث ۱۱:۲۸، ر.ک ار ۹:۲۲). عطایا و برکات الهی گاه ممکن است به جای تقویت ایمان قوم و وفاداری ایشان به عهد و پیمان الهی، موجب بی ایمانی و بی وفایی آنان شود: «چون چریدند سیر شدند، و چون سیر شدند دل ایشان مغرور گردید و از این جهت مرا فراموش کردند» (هو ۱۳:۶، ر.ک تث ۸:۱۲-۱۴). آری، قوم اسرائیل مدام سرمنشأ برکاتی را که به وفور از آن برخوردار است فراموش می کند (هو ۲) و به زودی با همان زیورآلاتی که نشان محبت به خداست، به روسپی گری روی می آورد (حزق ۱۶). وفادار ماندن در اوج نعمت کار دشواری است زیرا زندگی راحت دل را سخت می سازد (تث ۳۱:۲۰، ۳۲:۱۵؛ ایوب ۲۷:۱۵؛ مز ۷۳:۴-۹). از این گذشته حتی پادشاه نیز بهتر است به طلا و نقره اعتماد نکند (تث ۱۷:۱۷) و در عوض دعایی را تکرار کند که آگور در پیشگاه خدا بر زبان راند و تمام تجربیاتش را در آن خلاصه کرد: «مرا نه فقر ده و نه دولت. بلکه تنها خوراکی را که نصیب من باشد به من عطا فرما. مبادا سیر شده تو را انکار نمایم و بگویم «یهوه کیست؟» و مبادا فقیر شده دزدی نمایم و نام خدای خود را ننگین سازم» (امث ۳۰:۸-۹).

این موضع عهد عتیق به کرات در عهد جدید نیز دیده می‌شود. خشمی که یعقوب از ثروتمندان بی‌درد و ثروت فانی آنها در دل دارد بی‌شبهت به غضب انبیا نیست (یع ۵: ۱-۵). عهد جدید به «دولتمندان این جهان» هشدار می‌دهد که «بلند پروازی نکنند و به ثروت ناپایدار امید نبندند بلکه توکل ایشان به خدای زنده باشد که هر چیز را از دولت کرم خود به ما عطا می‌کند» (۱- تیمو ۶: ۱۷). «غرور ثروت» از دنیاست، انسان نمی‌تواند در عین حال هم خدا را دوست بدارد و هم دنیا را (۱- یو ۲: ۱۵-۱۶).

ج) خدا یا پول

۱- این تغییر لحن ناگهانی در انجیل در رابطه با موضوع ثروت، بسیار تکان دهنده است. آیه «وای بر شما ثروتمندان زیرا که تسلی خود را در همین دنیا یافته‌اید» (لو ۶: ۲۴)، محکومیت قطعی ثروت در عهد جدید است. تضاد آشکار عهد جدید و عهد عتیق در این خصوص به ویژه هنگامی نمایان می‌شود که اعلام برکت و نفرین موعظه سرکوه را با برکات و لعنت‌هایی که نویسندۀ کتاب تثبیه (در آن صحنه باشکوه در شکیم) برحسب اطاعت یا ناطاعتی قوم اسرائیل از شریعت به این قوم وعده می‌دهد مقایسه می‌کنیم (تث ۲۸). در واقع انجیل اعلام می‌دارد که ملکوت آسمان هدیه‌ای است مجانی از طرف خدا؛ مشارکتی است کامل با او، که از طریق آن به جایگاه «پدر» داخل می‌شویم. اما انسان برای برخورداری از چنین هدیه‌ای باید هرچه دارد بدهد. باید هر آنچه دارد بفروشد تا آن مروارید گران بها و بی‌نظیر را به دست آورد (مت ۱۳: ۴۵-۴۶)؛ زیرا نمی‌توان در عین حال دو ارباب را خدمت کرد (۶: ۲۴). پول، اربابی بی‌رحم است زیرا کلام انجیل را در نطفه خفه می‌کند (۱۳: ۲۲) و باعث می‌شود انسان مسئله اساسی را که همانا برتری خدا بر پول است از یاد ببرد (لو ۱۲: ۱۵-۲۱). پول و ثروت حتی آماده‌ترین قلوب را نیز از راه کمال منحرف می‌سازد (مت ۱۹: ۲۱-۲۲). بنابر این دستور برای رسیدن به ملکوت باید از همه چیز دست کشید، دستوری که قطعی و واجب‌الاجراست و استثنا و تخفیف در آن نیست: «هر یکی از شما که تمام مایملک خود را ترک نکند نمی‌تواند شاگرد من شود» (لو ۱۴: ۳۳؛ ر. ک ۱۲: ۳۳). فرد ثروتمندی که در این دنیا «اموال» (۱۶: ۲۵) و «آسایش و راحتی» دارد (۶: ۲۴) نمی‌تواند وارد ملکوت شود. «گذشتن شتر از سوراخ سوزن آسان تر است از ورود فردی متمول به ملکوت آسمان» (مت ۱۹: ۲۳-۲۴). تنها فقرا و مسکینان آماده پذیرش کلام خدا هستند (اش ۶۱: ۱ = لو ۴: ۱۸، ۵۳: ۱). خداوند ما با فقیر ساختن خود در راه ما،

ما را با «ثروت بی انتهای» خود (افس ۳:۸) غنی و دولتمند ساخت (۲- قرن ۸:۹).

۲- به فقرا بدهید. دست شستن از ثروت لزوماً به معنای رها کردن دارایی و مال و املاک نیست. حتی در میان پیروان عیسی نیز افراد ثروتمند و متمول کم نبودند. بدن خداوند را نیز فردی ثروتمند از اهالی رامة در قبر خود جای داد (مت ۲۷:۵۷). در انجیل نمی‌خوانیم که مال و ثروت را باید از خود دور ساخت زیرا به خودی خود مانع رسیدن به نجات است، بلکه می‌خوانیم که ثروت را باید میان فقرا و نیازمندان تقسیم نمود (۲۱:۱۹؛ لو ۱۲:۳۳، ۱۹:۸). حتی فرد ثروتمندی نیز که با «ثروت پست» - زیرا کدام ثروت زمینی است که به نوعی به بی‌عدالتی آلوده نباشد؟ - دوستی کرده است می‌تواند امیدوار باشد که خدا راه سخت نجات را بر او بگشاید (لو ۱۶:۹). در سرگذشت ایلعازر فقیر و آن مرد ثروتمند، مشکل ثروت مرد ثروتمند و فقر ایلعازر فقیر نبود بلکه اشکال کار در این بود که ایلعازر «آرزو می‌داشت که با پاره‌های نان که از خوان آن ثروتمند می‌ریخت خود را سیر کند» (۲۱:۱۶) اما ثروتمند چیزی به او نمی‌داد. ثروتمندان در قبال فقرا مسئولیت دارند. کسی که هدفش خدمت به خداست از دارایی خود به فقرا می‌بخشد. اما کسی که غلام ثروت است آن را برای خود نگاه داشته بر آن توکل می‌کند. ثروت حقیقی در نهایت نه آنچه انسان دارد بلکه چیزی است که به دیگران می‌دهد. این دادن و بخشیدن نمودی است از بخشندگی و بزرگواری خدا، و دهنده را در شکرگزاری با گیرنده متحد می‌سازد (۲- قرن ۹:۱۱). فرد ثروتمند از طریق این بخشندگی درمی‌یابد که «دادن از گرفتن فرخنده‌تر است» (اع ۲۰:۳۵).

ر.ک: صدقه دادن - سعادت/برکت: عهد عتیق (ج) ۱ - برکت: (ب) ۱ - طمع - پری/تمامیت - عطیه: عهد جدید ۳ - جلال: (الف) - فیض: (د) - شیر: ۲ - فقیر/مسکین - غم: عهد جدید ۲ - خدمت: (ج). EB & JG

جام

۱- جام مشارکت. این سنت شرقی که به هنگام صرف غذا جام را دست به دست

می گردانند تا همه از آن بنوشند، خود نشانه مشارکت است. و اما در ضیافت های قربانی، انسان به میهمانی خدا می رود و از این رو جام لبریزی که در آن تقدیم می شود (مز ۲۳: ۵)، نشانه مشارکتی است میان ایمانداران که به عهد خویش با خدا وفادار مانده اند (۵: ۱۶) و خدا که با آنان عهد بسته است. اما کسانی که به خدا ایمان ندارند از پرستش او سرباز می زنند و حاضر نیستند از جامی که خدا فراروی ایشان می گذارد بنوشند. آنها جام شیاطین را ترجیح می دهند (ر. ک تث ۳۲: ۱۷؛ ۱- قرن ۲۰: ۲۰-۲۱) و با پرستیدن بت ها همبستگی و اتحاد خود را با آنان اعلام می دارند.

۲- جام غضب. این بی ایمانی و خدانشناسی آنان باعث می شود که غضب الهی بر آنان نازل گردد. انبیاء برای توصیف پیامدهای چنین غضبی از نماد جام استفاده می کنند. جام حاوی شرابی است که دل انسان را روشن می گرداند؛ اما سوء استفاده از جام، به مستی شرم آوری منجر می شود که همانا مجازات خداست برای کسانی که او را نمی پذیرند (ار ۲۵: ۱۵؛ مز ۷۵: ۹؛ ر. ک زک ۱۲: ۲). سهم آنان از جام الهی همان شراب غضب خداست که برای ایشان مایه موت است (اش ۵۱: ۱۷؛ مز ۱۱: ۶؛ مکا ۱۴: ۱۰؛ ۷: ۱۵-۱۹: ۱۶).

۳- جام نجات. غضب خدا مخصوص کسانی است که دل خود را سخت کرده اند. اینان تنها با توبه و بازگشت می توانند نجات یابند. در عهد عتیق، گذراندن قربانی کفاره بیانگر توبه و بازگشت فرد خاطی است. خون قربانی که در جام مخصوصی قرار داشت (اع ۴: ۱۴) به نشانه تجدید عهد میان خدا و قوم تطهیر شده، بر مذبح و قوم پاشیده می شد (ر. ک خروج ۲۴: ۶-۸). این مراسم پیشاپیش نمودی بود از قربانی خون مسیح که کفاره تمام گناهان بود و از طریق آن میان خدا و انسان عهدی جاودانه بسته می شود. این قربانی همان جامی است که پدر به پسرش عیسی می نوشاند (یو ۱۸: ۱۱). عیسی در کمال فروتنی و اطاعت این جام را برای نجات انسان ها می پذیرد، آن را می نوشد و به نیابت از تمام کسانی که برای نجاتشان آمده است از پدر تشکر می کند (مر ۱۰: ۳۹؛ مت ۲۶: ۲۷-۲۸ و ۳۹-۴۲؛ لو ۲۲: ۱۷-۲۰؛ ۱- قرن ۱۱: ۲۵).

این جام همواره آن جام نجاتی است (مز ۱۱۶: ۱۳) که به تمام انسان ها تقدیم می شود تا با نوشیدن آن هم تا هنگام آمدن مسیح در خون او سهیم گردند و هم از طریق آن تا ابد پدری را که سرانجام در ملکوت در ضیافت پسرش از جام الهی به آنان خواهد نوشانید، متبارک

خوانند (۱- قرن ۱۰:۱۶؛ لو ۲۲:۳۰).

ر.ک: برکت: (د) ۲ - خون: عهد جدید ۲ - عهد و پیمان: عهد جدید الف) - مستی: ۱ - سپاسگزاری - گرسنگی و تشنگی: عهد جدید ۱ - خوشه چینی: ۲ - شراب: ب) ۲ a. PEB

جان/نفس

جان نه نمایانگر «بخشی» از وجود انسان که در کنار بدن کلیت آدمی را تشکیل می دهد بلکه بیانگر کل آدمی است، چرا که انسان به واسطه جان زندگانی است که موجودی متحرک و جاندار به شما می آید. به دیگر بیان، جان در بدن زیست نمی کند بلکه خود را از طریق بدن بیان می نماید. «جان» نیز همچون «جسم» بر کلیت انسان دلالت دارد. اگر می گوییم که ارتباط با عالم روح نمایانگر خاستگاه روحانی انسان است، این «روحانیت» عمیقاً ریشه در همین جهان ملموس و مادی دارد - چنان که از معنای کلی واژه جان نیز همین واقعیت استنباط می شود.

الف) جان و انسان زنده

القاب عناوینی که در زبان های کتاب مقدسی در اشاره به جان به کار می روند (نظیر نفس [nephes] در عبری، *psyche* در یونانی، و *anima* در لاتین) جملگی کمابیش به نحوی به ایده «نفس» مربوطند.

۱- انسان زنده. نفس کشیدن یا تنفس بیش و پیش از هر چیز نشانه حیات است. نفس در بدن داشتن به معنای زنده بودن است (۲- سمو ۱:۹؛ اع ۲۰:۱۰) و آنگاه که انسان می میرد جان از بدن جدا می شود (پید ۳۵:۱۸)، کالبد را ترک می کند (ار ۱۵:۹) و یا همچون آب بخار می گردد (اش ۵۳:۱۲)؛ و اگر مجدداً زنده گردد جانی دوباره به کالبدش راه می یابد (۱- پاد ۱۷:۲۱).

بدین ترتیب یونانیان و سامی ها وجود جان را این گونه توصیف می نمودند. با این حال در پس این وحدت نظر، اختلافی عمده نهفته است: مطابق نظری نسبتاً رایج (که به وضوح در برخی فلاسفه یونان مشهود است) جان یا نفس عنصری است واجد حیات که به طور مستقل در بدن حضور دارد و به وقت مرگ آن را ترک می کند. این مفهوم «روح گرایانه» بی تردید ریشه در کیفیت به اصطلاح غیرمادی نفس دارد، چرا که نفس بر خلاف بدن مادی از جنس

ماده نیست. در عوض سامی ها نفس را جزء لاینفک بدن می دانستند و بر این عقیده بودند که عامل حرکت بدن است. نفس نزد سامی ها صرفاً نمایانگر چگونگی تجلی حیات آدمی است و این امر به ویژه ریشه در این واقعیت عینی داشت که آدمی حتی به هنگام خواب و لحظه ای که ظاهراً حرکتی ندارد کماکان نفس می کشد. آیا این دیدگاه خود یکی از دلایل اصلی برابر دانستن جان و خون در کتاب مقدس نیست (مز ۷۲: ۱۴)؟ جان آدمی در خون اوست (لاو ۱۷: ۱۰-۱۱) و در واقع خود خون (لاو ۱۷: ۱۴؛ تث ۱۲: ۲۳) و عامل حیات آدمی است.

۲- زندگی. دو واژه زندگی و زنده که هر دو بر حیات و زندگی دلالت دارند از لحاظ معنایی بسیار به هم نزدیکند: «جان فاخته خود را به جانور وحشی مسپار. زندگی مسکینان خود را تا به ابد فراموش ننما» (مز ۷۴: ۱۹). در قانون انتقام نیز می توان جان به عوض جان را به زندگی به عوض زندگی ترجمه نمود (خروج ۲۱: ۲۳). بدین ترتیب روح و جان غالباً به یک مفهومند هر چند مسئله در این جا صرفاً تقابل میان زندگی «روحانی» و زندگی «نفسانی» نیست. اما از طرف دیگر این روح که مدت های مدید به بعد زمینی محدود است سرانجام به آسمان و حیات جاودان راه می یابد. به همین جهت برای پی بردن به معنای دقیق این واژه باید آن را با توجه به متن بررسی کرد.

جان در پاره ای موارد به عنوان عامل زندگی زمینی به کار رفته است. انسان از این که آن را از دست بدهد هراسان است (یوشع ۹: ۲۴؛ اع ۲۷: ۳۲)، می خواهد آن را از مرگ برهاند (۱- سمو ۱۹: ۱۱؛ مز ۵: ۶)، آن را ایمن بدارد (لو ۲۱: ۱۹) و به وقت خطر آن را حفظ نماید (روم ۱۱: ۳ = ۱- پاد ۱۹: ۱۰؛ مت ۲: ۲۰ = خروج ۴: ۱۹؛ مز ۳۵: ۴، ۱۳: ۳۸). برعکس بیش از حد نگران زندگی خود بودن کاری است بیهوده (مت ۶: ۲۵)، بلکه گاه لازم است آن را به مخاطره افکنده (فی ۲: ۳۰) در راه گوسفندان فدا نماییم (۱- تسا ۲: ۸) - برماست که به پیروی از الگوی عیسی که جان خود را در راه ما داد (مت ۲۰: ۲۸؛ یو ۱۰: ۱۱، ۱۵، ۱۷)، از جان خود دست بشوییم و آماده قربانی نمودن آن باشیم (یو ۱۳: ۳۷-۳۸، ۱۵: ۱۳؛ ۱- یو ۱۶: ۳).

انسان زندگی خود را فقط به این دلیل فدا نمی کند که می داند یهوه می تواند آن را به او بازگرداند (مز ۳۴: ۲۳، ۷۲: ۱۴) بلکه این کار را از آن جهت انجام می دهد که از طریق عیسی چشمان وی به روی عطیه حیات جاودان گشوده شده است. به همین خاطر است که عیسی با اشاره به معانی مختلف کلمه «جان» می فرماید: «هر کس بخواهد جان خود را

برهاند آن را هلاک سازد اما هر که جان خود را به خاطر من هلاک کند، آن را دریابد» (مت ۱۶: ۲۵-۲۶؛ ر. ک مت ۱۰: ۳۹؛ لو ۱۴: ۲۶، ۱۷: ۳۳؛ یو ۱۲: ۲۵). این گونه است که «نجات جان» در نهایت به معنای پیروزی حیات جاودان است که منشأ آن همانا جان آدمی است (یع ۱: ۲۱، ۵: ۲۰؛ ۱- پطر ۱: ۹؛ عبر ۱۰: ۳۹).

۳- شخص انسان. حال که زندگی گران بهاترین دارایی انسان است (۱- سمو ۲۶: ۲۴)، رهانیدن آن رهانیدن خود انسان است و بدین ترتیب جان انسان نمایانگر شخص خود اوست.

نخست به لحاظ عینی باید گفت در کتاب مقدس هر موجود زنده ای - ولو حیوان - «جان» نامیده می شود (پید ۱: ۲۰-۲۱، ۲۴: ۱۹؛ ۲: ۱۹). با این حال واژه جان یا نفس غالباً در مورد انسان به کار می رود - چنان که مثلاً گفته می شود «نفوسی که هفتاد بودند» (پید ۲۷: ۴۶ = اع ۷: ۱۴؛ تث ۱۰: ۲۲؛ اع ۲: ۴۱، ۳۷: ۲۷). جان نمایانگر انسان است، بیانگر شخص است [(لاو ۱: ۵، ...، ۲۴: ۱۷؛ مر ۳: ۴؛ اع ۲: ۴۳؛ ۱- پطر ۳: ۲۰؛ مکا ۸: ۹) به طور مثال در تقابل با محموله یک کشتی (اع ۲۷: ۱۰)]. اوج این مطلب را هنگامی شاهدهیم که گفته می شود می توان فرد میت را به یادبود آنچه بود «جان مرده» نامید (اعد ۶: ۶).

اما به لحاظ ذهنی، «جان» نیز همچون قلب یا جسم ما معرف «من» است منتهی بار معنایی درونی تری دارد و نمایانگر قدرتی زنده است: «قسم به جانی که در بدن دارم!» (تث ۳۲: ۴۰؛ عا ۸: ۶؛ ۲- قرن ۱: ۲۳) نمایانگر تعهد عمیق کسی است که سوگند یاد می کند. در مورد داود نیز گفته می شود که یوناتان را «همچون جان خود» دوست می داشت (۱- سمو ۱۸: ۱، ۳). و بالاخره این «من» خود را در قالب اعمال و رفتاری آشکار می سازد که تماماً «روحانی» نیستند: به طور مثال مرد ثروتمند با خود می گوید: «نفس خود را خواهم گفت که ای جان، بیارام و به اکل و شرب و شادمانی بپرداز! خدا وی را گفت ای احمق! همین امشب جان تو را (زندگی ات را) از تو خواهند گرفت» (لو ۱۲: ۱۹-۲۰). به کار بردن واژه جان تأکیدی بر میل و اشتیاق به زندگی، و تا اندازه ای یادآور گلوی خشک و تشنه ای است که در جستجوی آب له له می زند (مز ۶۳: ۲). جان تشنه و گرسنه سرانجام سیراب و تغذیه می شود (مز ۱۰۷: ۹؛ ار ۱۴: ۳۱). احساسات آن از احساس شور و شغف (مز ۴: ۸۶) تا احساس درد و زحمت (یو ۱۲: ۲۷)، و اندوه (مت ۲۶: ۳۸ = مز ۴۲: ۶)، و از احساس آسایش (فی ۱۹: ۲) تا تنبلی (عبر ۱۲: ۳) متغیر است. برای منتقل ساختن برکت پدرانه (پید ۴: ۲۷) یا تحمل جفا (اع ۱۴: ۲۲) نیاز به قوت دارد. جان آدمی می تواند دوست بدارد (پید ۳: ۳۴)، متنفر شود (مز ۵: ۱۱)، از کسی خشنود گردد (مت ۱۲: ۱۸ = اش

۲:۴۲؛ عبر ۳۸:۱۰ = حب ۴:۲)، در جستجوی خدا باشد و خسته نگردد (مت ۳۷:۲۲ = تث ۵:۶؛ افس ۶:۶؛ کول ۲۳:۳) و تا به ابد خداوند را متبارک خواند (مز ۱۰۳:۱).
 آری، ارزش و اهمیت برخی دستورات العمل های کتاب مقدسی در گرو همین توسعه معنایی واژه «جان» است: جان ها را باید مقدس شمرد (۱- پط ۲۲:۱). پولس حاضر است وجود خود را به خاطر جان ها بگذارد (۲- قرن ۱۵:۱۲)، رهبران روحانی مراقب جان هایند (عبر ۱۷:۱۳) و عیسی آرام بخش جان هاست (مت ۲۹:۱۱). این جان ها گرچه موجوداتی جسمانی هستند اما در نهادشان بذر حیات یعنی گوهر جاودانگی قرار داده شده است.

ب) جان و روح حیات

۱- **جان و اصل حیات.** جان گرچه نشان حیات است، سرچشمه آن نیست و این دومین تفاوت عمده میان دو دیدگاه سامی و افلاطونی است. جان در تفکر افلاطونی تبلور روحی است که استقلال انسان را رقم می زند و حال آن که در تفکر سامی نه جان بلکه خداست که به واسطه «روح» خود منشأ حیات به شمار می رود: «و خدا در بینی وی روح حیات دمید و آدم نفس زنده شد» (پید ۷:۲). در تمام موجودات زنده «دم روح (= نفس) حیات» وجود دارد (۲۲:۷) و بدون آن حیات میسر نیست. این نفس در تمامی مدت حیات این جهانی انسان فانی به او به عاریت داده شده است: «روح آنها را قبض می کنی، پس می میرند و به خاک خود بر می گردند. اما چون روح خود را می فرستی، آفریده می شوند» (مز ۱۰۴:۲۹-۳۰). بدین ترتیب در اعماق دل آدمی که تنها کلام خدا بدان دسترسی دارد (عبر ۱۲:۴) میان جان (*psyche*) که اصل حیات است و روح (*pneuma*) که منشأ آن است تمایز گذارده می شود. این تمایز در چارچوب ایمان مسیحی، نگارنده کتاب یهودا را قادر می سازد از کسانی سخن گوید که «نفوسی هستند که روح را ندارند» (یهودا ۱۹) یا به پولس امکان می دهد به بررسی «تجربیات نفسانی» ایماندارانی بپردازد که از مرحله «روحانی» تعمید به مرحله ای «زمینی» تنزل کرده اند (۱- قرن ۱۴:۲؛ ۱۵:۴۴؛ یع ۱۵:۳).

۲- **جان و بقا.** از آنچه در بالا گفته شد نمی توان بی درنگ چنین نتیجه گرفت که برخلاف روح که هیچگاه نمی میرد و در نهایت به سوی یهوه باز می گردد (ایوب ۳۴:۱۴ و ۳۱:۶؛ جا ۷:۱۲)، جان آدمی میراست (اعد ۱۰:۲۳؛ داور ۳۰:۱۶؛ حزق ۱۳:۱۹) و مرگ همان طور که گوشت (مز ۶۳:۲، ۱۶:۹ و ۱۰) و استخوان (حزق ۳۷:۱-۱۴) را تباه می سازد سرانجام به سراغ آن نیز می رود (مز ۷۸:۵۰). جان آدمی به هاویه فرو می رود تا دور از «سرزمین زندگان» که دیگر بدان دسترسی ندارد (ایوب ۲۱:۲۱-۲۲؛ جا ۹:۵، ۱۰) و

نیز دور از خدایی که دیگر فرصت حمد گفتنش را ندارد (مز ۸۸: ۱۱-۱۳)، به همراه ارواح و اشباح در خفت و خواری به سر برد. چرا که مردگان در سکوت به سر می برند (مز ۹۴: ۱۷، ۱۷: ۱۱۵) و خلاصه آن که «دیگر از جان خبری نیست» (ایوب ۷: ۸، ۲۱؛ مز ۳۹: ۱۴).
با این حال خدا به واسطه قدرت مطلق خود اجازه می دهد این جان که به قعر دره ژرف فرو رفته است (مز ۳۰: ۴، ۱۶: ۴۹؛ امث ۲۳: ۱۴) دوباره از آن جا قیام نماید (۲- مک ۹: ۷، ۱۴ و ۲۳) و استخوان های پراکنده را مجدداً واجد شرایط سازد: این همه به واسطه ایمان میسر می باشد.

۳- جان و بدن. وقتی می گوئیم جان آدمی به هاویه می رود این بدان معنا نیست که جان مستقل از بدن «می زید»، بلکه «وجود» آن دقیقاً به این دلیل که نمی تواند مستقل از بدن موجود باشد، وجودی واقعی نیست. بنابراین آموزه فناپذیری انسان هیچ ربطی به ایده از سنخ روح بودن جان ندارد. به علاوه شواهد و قرائن جملگی حاکی از آنند که این نظریه که ایده مستقل بودن جان نخست در کتاب حکمت مطرح شده است صحت ندارد. نگارنده کتاب حکمت از آن جا که بر تفکر یونان احاطه کامل دارد گاه در کتاب خود از برخی تعبیر مربوط به عقاید انسان شناختی یونانیان بهره می جوید اما دیدگاه خود او کاملاً متفاوت است. درست است که «بدن فانی جان را مخدوش می سازد و طریق زمینی آن روح فکور را به درد می آورد» (حک ۹: ۱۵) اما آنچه در این جا از آن صحبت می شود نه روح حیات بلکه درک و فهم انسان است. مراد در این آیه نه خوار شمردن ماده است (ر.ک ۱۳: ۳) و نه پست خواندن بدن. نگارنده در این باره می گوید: «در کمال نیکویی با بدنی پاک و بی عیب آمده ام» (۸: ۱۹ و ۲۰). و اگر می بینیم که میان بدن و جان تمایز گذارده است این بدان معنا نیست که جان به راستی وجودی مستقل و جداگانه دارد. بلکه جان ها - همان طور که در متون آسمانی یهود نیز آمده است - به هاویه می روند (حک ۱۶: ۱۴) و خدا که جان های آدمیان در دستان اوست (۳: ۱، ۴: ۱۴) قادر است دوباره آنها را برخیزاند چرا که انسان را فساد ناپذیر آفریده است (۲: ۲۳).

با این حال به رغم آنچه گفته شد، کتاب مقدس که آنچه را که بعدها به واسطه تمایز میان جسم و جان تنها به جان نسبت داده می شد به کلیت انسان نسبت می دهد - فناپذیری روح را نفی نمی کند. جان هایی که در پای مذبح در انتظار تاوان می باشند (مکا ۶: ۹، ۲۰: ۴؛ حک

۲:۲۲) صرفاً نمودی هستند از وعده قیامت - قیامتی که کار «روح» حیات است و نه نتیجه نیرویی ناگهانی. خدا در جان آدمی بذر جاودانگی نهاده است و این بذر به وقت مناسب شکوفا می‌گردد (یع ۱:۲۱، ۵:۲۰؛ ۱- پط ۱:۹). کلیت انسان - هم جسم و هم جان - مجدداً «نفس زنده» خواهد گشت و همان طور که پولس فرمود «بدنی روحانی» خواهد پوشید: انسان مجدداً در کمال از مرگ قیام خواهد نمود (۱- قرن ۱۵:۴۵ = پید ۲:۷).

ر.ک: خون: عهد عتیق - بدن - مرگ - زندگی: ب) ۳ - انسان - رستاخیز - روح.

XLD

جسم

برخی بر این اندیشه‌اند که جنبه نفسانی انسان مظهر پستی و حتی شرارت اوست. و حال آن که کتاب مقدس هیچگاه مستقیماً چنین نمی‌گوید. در واقع کتاب مقدس جسم را ذاتاً پست و پلید نمی‌داند. همچنین کتاب مقدس در این مورد نه بر مبنای ملاحظات و تأملات فلسفی پیرامون طبیعت انسان، بلکه بر مکاشفه الهی مبتنی است: جسم نیز آفریده خداست. پسر خدا جسم پوشید، و روح القدس جسم را مبدل می‌سازد. به همین خاطر است که فرد مسیحی با افتخار اعلام می‌دارد: «من به قیامت جسم ایمان دارم». در سراسر متون آسمانی، از آغاز تا انجام، واژه جسم (*basar*) نمایانگر موجودی است که توسط خدا خلق گردیده است. تنها در نوشته‌های پولس است که در کنار این معنا، واژه جسم معنا و مفهوم دیگری نیز می‌یابد؛ و گرچه بی‌شک بیانگر طبعی پلید نیست، گاه به عنوان نمودی از وضعیت انسان گنهکار نیز به کار می‌رود. بدین ترتیب واژه جسم در نوشته‌های پولس سرانجام به واژه *sarx* تبدیل می‌شود که ابهام نابجایی را که روشن ساختن آن امری است مهم، کماکان مبهم می‌گذارد.

الف) جسم مخلوق در پیشگاه خدا

انسان، نه در عهد جدید و نه در عهد عتیق، موجودی مرکب از دو عنصر جداگانه یعنی «ماده» (جسم یا بدن) و «صورت» (بدن یا روح) که به ماده حیات می‌بخشد دانسته نمی‌شود بلکه موجودی است آگاه از وحدت وجود خویش. هنگامی که از جسم انسان سخن می‌رود منظور جنبه بیرونی، نفسانی، ظاهری و زمینی اوست - یعنی همان جنبه‌ای که بیانگر جسم یعنی بدن اوست و وجه مشخصه کیفیت زمینی نوع بشر است.

۱- ارزش جسم. جسم در این مفهوم، از آن جا که آفریده خداست و خدا مانند یک بافنده (ایوب ۱۱:۱۰؛ مز ۱۳۹:۱۳-۱۵) یا کوزه گر (پید ۷:۲؛ ار ۵:۱؛ ایوب ۱۰:۸ و ۹) آن را ساخته و پرداخته است در خور تحسین می باشد (جا ۵:۱۱؛ ۲- مک ۷:۲۲ و ۲۳). جسم خواه در مفهوم عنصری از وجود نفسانی ما - یعنی گوشت و خون (بنسی ۱۴:۱۸؛ مت ۱۶:۱۷)، گوشت و استخوان (پید ۲۳:۲؛ لو ۲۴:۳۹)، جسد و دل (مز ۸۴:۳، ۷۳:۲۶) - به کار رود و خواه بر کل بدن - در حالت بیماری (مز ۳۸:۴؛ غلا ۱۴:۴)، درد و رنج (۲- قرن ۱۲:۷) یا زحمات (۱- قرن ۷:۲۸) دلالت کند، هیچگاه کنایه از چیزی خوار و پست نیست و به هیچ وجه معنایی منفی ندارد. برعکس در کتاب مقدس می خوانیم که جسم را نباید منفور داشت (افس ۵:۲۸-۲۹). تمجید از جسم زمانی به اوج می رسد که حزقیال اعلام می دارد خدا دل سنگی و سخت شده قوم اسرائیل را به «دل گوشتین» که مطیع و مهربان است تبدیل می نماید (حزق ۳۶:۲۶).

۲- انسان نفسانی. با این حال، واژه جسم از شأن و منزلت اساسی تری نیز برخوردار است و گاه بر کل نوع بشر دلالت می کند. سامی ها همان طور که واژه «روح» را در مفهوم عام استفاده می کردند، واژه «جسم» را نیز در اشاره به کل مخلوقات جاندار به کار می گرفتند (پید ۱۷:۶؛ مز ۱۳۶:۲۵؛ بنسی ۴۰:۸) و این واژه در قاموس آنان بر جمیع ابنای بشر دلالت می کرد (اش ۵:۴۰-۶ = لو ۶:۳؛ یو ۳:۱ = اع ۲:۱۷؛ مر ۱۳:۲۰؛ یو ۱۷:۲). همچنین واژه «جسم» را گاه در مفهوم جوهر انسان به کار می برند: آدم در زن که خدا به عنوان مونس برایش آفرید وجودی دیگر می بیند اما به جای آن که بگوید زن روحی همچون خود او دارد حیران و متعجب بانگ می زند: «این است استخوانی از استخوان هایم و گوشتی از گوشتم» (پید ۲۳:۲؛ ر.ک بنسی ۲۴:۳۶). این کلمات آخر بیانگر این واقعیت اند که آدم از وجود ارتباطی عمیق میان خود و همسرش آگاه بود - ارتباطی که تمام جنبه های روابط ایشان را در بر می گرفت (پید ۱۴:۲۹، ۲۷:۳۷؛ روم ۳:۹) و به ویژه در قالب «یک تن شدن» زوجین و تبدیل آنان به وجودی تازه نمایانگر است (پید ۲۴:۲ = مت ۱۹:۵؛ ۱- قرن ۶:۱۶؛ افس ۵:۳۱). این گونه است که همین واژه می تواند بیانگر خود شخصیت فرد، یعنی «نهاد» وی (جا ۴:۵، ۵:۵؛ ۲- قرن ۷:۵) باشد و حتی بر حالات روانی فرد که البته کیفیتی نفسانی دارد اما نه به معنای منفی، دلالت نماید: بدین ترتیب می خوانیم که جسم رنج می کشد (ایوب ۱۴:۲۲)، هراسان می گردد (مز ۱۱۹:۱۲۰)، اشتیاق می کشد (۲:۶۳) و یا فریاد شادی سر می دهد (۳:۸۴)؛ محض تعالیم فرزنانگان زیست می کند (امث ۲۲:۴) و حتی

اراده ای مستقل دارد (یو ۱:۱۳).

۳. حالت زمینی. و سرانجام واژه جسم آن گاه که در اشاره به انسان به کار رود نمایانگر منشأ زمینی اوست. این معنای جسم به ویژه در تقابل با جهان آسمانی خدا و عالم روح مصداق می یابد.

a مخلوقات. جز خدا، همه چیز - حتی فرشتگان - جسم می باشند (حزق ۱۰:۱۲). این واقعیت همان قدر برای یهودا بدیهی است (یهودا ۷) که برای برخی از پدران کلیسا: یهودا خاطرنشان می سازد که جسم فرشتگان با جسم ما آدمیان تفاوت دارد و بنابراین اگر در مورد پاتریارک ها بگوییم «برحسب جسم» (روم ۹:۵)، ابراهیم را «پدر ما ابراهیم» بنامیم (۱:۴) یا از آقایان جسمانی سخن رانیم (کول ۳:۲۲ = افس ۵:۶) گزاف نگفته ایم. به همین ترتیب «در جسم زیستن» (۲- قرن ۱۰:۳؛ غلا ۲:۲۰؛ فی ۱:۲۲-۲۴؛ یع ۴:۱-۲) صرفاً به معنای زندگی کردن بر این زمین، مریی بودن (کول ۱:۲) و حضور ملموس داشتن است (۵:۲). در صحبت از حیات زمینی عیسی نیز گفته می شود که او جسم و خون پوشید (۱- یو ۴:۲؛ عبر ۷:۵، ۱۴:۲).

b محدودیت و ناتوانی جسم. غالباً واژه جسم بیانگر ضعف مخلوقات است. «آنچه از جسم است همچون گیاه است ... لیکن کلام خدا تا ابدالابد استوار خواهد بود» (اش ۴۰:۶-۷). جسم همان نسبتی را با روح دارد که زمینی با آسمانی. این گونه است که در مورد عیسی مسیح گفته می شود «به حسب جسم از نسل داود متولد شد و به حسب روح قدوسیت پسر خدا به قوت معروف گردید» (روم ۳:۱، ۴؛ ر. ک ۱- تیمو ۳:۱۶). انسان از آن جا که مخلوقی بیش نیست به هیچ وجه نمی تواند به تنهایی و با اتکا به نیروی خود وارد ملکوت خدا شود: «آنچه از جسم مولود شد، جسم است و آنچه از روح مولود گشت روح است» (یو ۳:۶؛ ر. ک ۱- قرن ۱۵:۵۰). انسان از آن جا که «از جسم و خون» است قادر نیست به اتکای عقل خود به حقایق الهی پی برد (مت ۱۶:۱۷؛ ر. ک غلا ۱:۱۶؛ افس ۱۲:۶) و اگر سعی کند به یاری عقل در مورد این حقایق قضاوت کند نشان می دهد که «به حسب جسم حکیم است» (۱- قرن ۱:۲۶). بنابراین به راستی که «روح است که زنده می کند، اما از جسم فایده ای نیست» (یو ۶:۶۳) - همچنان که دیدن حضور نجات دهنده در پس مراسم قربانی مقدس فقط و فقط به یاری روح میسر می باشد. حال پسر خدا اراده کرده است که همین حالت زمینی را بر خود بگیرد. به گفته یوحنا «کلمه جسم گردید» (یو ۱:۱۴) - انسانی واقعی از همین دنیا، با تمام محدودیت های انسانی. اما در عین حال کسی بود که فرد

ایماندار به راحتی می تواند در پس او، نجات دهنده و پسر خدا را ببیند (۱- یو ۴: ۲؛ ۲- یو ۷) و از جسم و خون او بخورد تا به حیات جاودان دست یابد (یو ۶: ۵۳-۵۸).

۴- دنیای جسم. بدین ترتیب انسان به واسطه جسم خود که همانا از «خاک» است (پید ۳: ۱۹؛ جا ۱۲: ۷) به جهان زمینی تعلق دارد. و اما به واسطه نفسی که خدا در او دمیده است با جهان سماوی ارتباط می یابد. این ایده که انسان به دو دنیای متفاوت تعلق دارد نویسندگان یهودی کتب مقدس را بر آن داشت تا میان عالم روح و دنیای جسم تمایز قائل شوند. این گونه است که آیه «خدای روح های تمام بشر» در دستان مترجم یونانی کتاب مقدس به «خدای روح ها و خدای تمام بشر» تبدیل می شود (اعد ۱۶: ۲۲، ۱۶: ۲۷). - درست همان طور که در نامه به عبرانیان ۹: ۱۲ نیز میان «پدر روح ها» و «پدران جسم» تمایز وجود داشته این دو مقابل یکدیگر قرار می گیرند. اما این دوگانگی جهان را نباید با دوگانگی انسان شناختی که به موجب آن انسان در درون خود دو دنیای روحانی و جسمانی را همچون دو عنصر تشکیل دهنده وجود خود به هم پیوند می دهد اشتباه گرفت. با این حال لازم است دو مورد را که ظاهراً از این قاعده مستثنی هستند به دقت مورد تفسیر و بررسی قرار داد: (۱) ذهنی که پولس در نامه به رومیان ۷: ۲۵ از آن سخن می گوید قوه ای مستقل نظیر آنچه در تفکر یونانی می بینیم نیست؛ یعنی ذهن به طور مستقل از خود اختیاری ندارد بلکه همچون ناظری است که به تماشای وضع فلاکت بار گناهی می نشیند که در جسم حک شده است بی آن که کاری از آن ساخته باشد. (۲) در متی ۴۱: ۲۶ نیز روح «راغب» جزیی از انسان نیست بلکه عطیه ای است از جانب خدا (ر. ک مز ۵۱: ۱۴). در هیچ جای کتاب مقدس نمی خوانیم که جسم یکی از عناصر تشکیل دهنده کلیت «مركب» انسان است. تنها در قرون دوم و سوم است که دوگانگی انسان شناختی با آغاز تفکر ربونی (rabbinic thought) در دنیای یهود مرسوم می شود.

ب) فرد گنهکار در پیشگاه خدا

در کتاب مقدس به نوع دیگری از دوگانگی برمی خوریم که همانا دوگانگی اخلاقی است. با این حال همین دوگانگی اخلاقی را نیز باید در چارچوب خاستگاه آن و با توجه به پس زمینه ظهور آن بررسی کرد. بعضی از یونانیان کالبد جسم را زندان روح می پنداشتند و بر این باور بودند که باید از این زندان گریخت - درست همان طور که از وضعیتی بد می گریزیم. بعدها در نتیجه مناقشه اپیکوری، جسم را مرکز شهوات تصور نمودند و آن را با امیال جنسی

که می‌پنداشتند روح را به فساد و تباهی می‌کشاند مترادف شمردند. معرفت نفسانی نیز که یهودا در رساله خود با آن به مخالفت برمی‌خیزد احتمالاً بی‌شبهات به همین نظریات اپیکوری نیست (یهودا ۴ و ۷ و ...): بر آدمی است که بر جسم که ذاتاً پست و پلید می‌باشد غالب گردد. و اما هنگامی که نویسندگان متأخر آیین یهود و دوران عهد جدید از نبرد میان روح و جسم سخن می‌رانند منظوری کاملاً متفاوت دارند: جسم - این وضعیت انسان مخلوق که آدمی بدان توکل دارد - در نوشته‌های آنان نمادی است از دنیایی که در آن روح شریر حکمفرماست.

۱- توکل بر جسم: عملی گناه آلود. اشعیا مؤکداً اعلام می‌دارد که توکل ما فقط و فقط باید بر خدا باشد: «اسبان مصریان جسدند و نه روح» (اش ۳: ۳۱): ارمیا میان دو نوع توکل تمایز می‌گذارد: «معلون باد کسی که بر انسان توکل دارد و بشر را اعتماد خویش سازد و دلش از یهوه منحرف باشد» (ار ۱۷: ۵-۷). پولس نیز همین نظر را دارد: «تا هیچ بشری در حضور خدا فخر نکند» (۱- قرن ۱: ۲۹). برخلاف یهودیان که فخر و مباهاتشان به این بود که مکتوبند (روم ۲: ۲۵-۲۹؛ غلا ۶: ۱۲-۱۴) پولس جز در مسیح فخر نمی‌کند (فی ۳: ۳-۴) و در نتیجه گرچه در جسم می‌زید، برحسب جسم رفتار نمی‌کند (۲- قرن ۱: ۱۰ و ۳: ۳) و بنابراین بدان فخر نمی‌نماید (۲- قرن ۱: ۱۸). بدین ترتیب او دیگر فردی نفسانی نیست (۱- قرن ۳: ۱، ۳: ۲- قرن ۱: ۱۲): نه اراده‌اش نفسانی است (۲- قرن ۱: ۱۷) و نه درک و شناختش از مسیح (۵: ۱۶). چرا که در مورد مسیح می‌توان برحسب جسم نیز قضاوت کرد همچنان که یهودیان کردند و بدین سبب مسیح آنان را ملامت نمود (یو ۸: ۱۵): آنان از آن‌جا که چشمانشان به حسب جسم می‌دید (ایوب ۴: ۱۰) صرفاً از روی ظاهر قضاوت می‌کردند (یو ۷: ۲۴) و بدین ترتیب جسم ضعیف و مخلوق را وسیله گناه قرار می‌دادند. یوحنا نیز دنیا را گناه آلود می‌خواند و شهوات جسم را محکوم می‌نماید (۱- یو ۲: ۱۶). این امر نه به معنای محکومیت خود جسم، بلکه محکوم خواندن اراده انسان است که جسم را به گناه آلوده می‌سازد. بنابراین می‌توان میان «دو روح» تمایز گذاشت: روح خوبی و روح بدی، که هر یک بر دنیای خاص خود حاکم است و هر دو در پی تصاحب قلب انسانند (نظیر آنچه در قمران شاهدیم) اما این امر به معنای وجود دوگانگی طبیعی نیست - یعنی بدان معنا نیست که پیکار میان خوبی و بدی تا ابد ادامه دارد و روح نیکویی هیچگاه نخواهد توانست بر بدی غالب شود.

۲- جسم گناه آلود و روح تقدس. پولس این پیکار و پیروزی نهایی را در قالب تقابل جسم/روح مطرح می‌کند. با این حال شباهت این تقابل بین روح و جسم با تمایزی که

یونانیان میان روح و بدن و یا پاکی و ناپاکی قائل بودند، شباهتی ظاهری است. در واقع تقابل پولس مستقیماً ملهم از تقابل سامی هاست میان زمینی و آسمانی، با این تفاوت که تقابل پولس با دو تجربه مهم همراه است: تجربه روح القدس که به مسیحیان عطا می گردد، و تجربه گناه که مسبب آن همانا جسم ماست.

a پیکار بین روح و جسم. سیر تکاملی ایده تقابل میان روح و جسم را که بیانگر پیکار میان آن دو است در دو رساله به غلاطیان و رومیان به بهترین وجه شاهدیم. پولس خاطرنشان می سازد که ایمانداران برحسب روح فرزندان ابراهیم و سارا می باشند و نه فرزندان هاجر برحسب جسم (غلا ۴: ۲۱-۳۱). بدین ترتیب دوران عهد عتیق و عهد جدید در تاریخ نجات در تقابل با یکدیگر قرار می گیرند. وجه مشخصه دوران نخست «شریعت»، و علامت دوران دوم «ایمان» است. تمایز میان دو دنیای روح و جسم نیز که فرد ایماندار با آن مواجه است از همین جا نشأت می گیرد: جسم بازمانده گناهی است که عامل آن همانا شریعت بود؛ و اما روح تبلور تمام نیات نیکویی است که در پس شریعت نهفته بود و تنها به واسطه عطیه «روح» ممکن گردید. در قلب فرد مسیحی پیوسته میان این دو نیرو تضاد و کشمکش وجود دارد (غلا ۵: ۱۷): می خواهد برحسب جسم زندگی کند و حال آن که باید برحسب روح زیست نماید. به همین دلیل همواره این خطر وجود دارد که آنچه روح القدس در دل وی نهاده به واسطه خواهش جسم تباه گردد.

پولس در فصل های هفتم و هشتم رساله به رومیان نشان می دهد که چگونه دو منبع موت و حیات درکارند. این دو نیرو که به توالی در انسان می باشند (روم ۷: ۱۷-۲۰، ۸: ۹-۱۱) هر یک بانی یک نوع شیوه زندگی است (۸: ۴-۱۷) - ولو آن که شخص به واسطه ایمان به مسیح برای گناه مرده باشد. امکان زیستن برحسب جسم همانا آخرین بازمانده گناه در وجود ماست و این احتمال از طریق جسم که سابقاً مسکن گناه بود تحقق می یابد.

b قلمرو جسم. جسم آنگاه که به صورت طریق زندگانی درآید اعمال و کردار فرد را تماماً در سیطره خود می گیرد و قلمروی مستقل از نیروی گناه، امیال و خواهش های آن را به ارث می برد و کسانی را که از «شریعت گناه» پیروی می کنند (روم ۷: ۲۵) بنده و اسیر خود می سازد. آنگاه خواهش ها (۸: ۵ و ۶ و ۷) و شهوات جسم را (روم ۱۳: ۱۴؛ غلا ۳: ۳، ۵: ۱۳، ۱۶، ۱۷) با بی شرمی تمام آشکار می نماید (کول ۲: ۲۳) و موجب اعمال پلید می گردد (غلا ۵: ۱۹). چنین است زندگی برحسب جسم (روم ۷: ۴) تا بدان جا که حتی فکر انسان نیز نفسانی می شود (کول ۲: ۱۸؛ ر. ک ۱- قرن ۳: ۳). در مورد بدن نیز وضع همین طور است.

بدن که به خودی خود بی طرف و خنثی است، آنگاه که تحت سیطرهٔ جسم قرار گیرد به «بدن جسمانی» (کول ۲: ۱۱)، «بدن گناه» (روم ۶: ۶) و «جسم گناه» (۳: ۸) تبدیل می‌شود.

c: پیروزی مسیح. اما مسیح که این «بدن جسمانی» را پوشید (کول ۱: ۲۲) و گناه شد (۲- قرن ۵: ۲۱) بر گناه غلبه کرده است. او وضعیت فلاکت بار انسان را که زیر بار گناه غرق بود و در گناه بر جسم فتوا می‌داد (روم ۸: ۳) بر خود گرفت. فرد مسیحی از این پس در مسیح، جسم خود را مصلوب کرده است (غلا ۵: ۲۴). جنگ او به شکست نمی‌انجامد (۸: ۶) بلکه بر حسب درک وی از این واقعیت که موجودی است مخلوق خدا و باید نه بر جسم که نشان ضعف اوست بلکه بر قدرت مرگ نجات دهنده که همانا منبع روح حیات است توکل نماید، در انتظار پیروزی نهایی است.

ر. ک: خون: پاراگراف اول - بدن: الف) - بدن مسیح: الف) ۱ - طمع: عهد جدید ۱ - مرگ - میل و اشتیاق: ب)، ج) - انسان - رستاخیز - امور جنسی: ج) ۲ - گناه - جان/نفس - روح: عهد عتیق ۳ - سنگ: ۲ - کلام (کلمه) خدا: عهد جدید ج). XLD

جلال

الف) جلال در مفهوم عام

واژهٔ عبری *kabod* که در کتاب مقدس در اشاره به «جلال و دولت» به کار می‌رود تلویحاً بیان‌کنندهٔ مفهوم «وزن» و «سنگینی» است. اهمیت یک موجود در گرو وزن آن است. به دیگر بیان ارزش آن بسته به احترام و حشمت و ابهتی است که در مخاطب برمی‌انگیزد. بنابراین واژهٔ «جلال» در زبان عبری نه بیانگر شهرت و آوازه، که در وهلهٔ نخست بیانگر ارزش واقعی شیء یا موجودی خاص است، که آن نیز به وزن آن بستگی دارد.

جلال گاه ممکن است مبتنی بر ثروت باشد. ابراهیم از آن‌جا که «مواشی، نقره و طلا» داشت «بسیار دولتمند» خوانده می‌شد (پید ۱۳: ۲). همچنین ممکن است در گرو موقعیت اجتماعی فرد، و قدرت اقتدار و اعتباری باشد که با این موقعیت اجتماعی همراه است. به

عنوان مثال یوسف به برادران خود می‌گوید: «پدر مرا از همهٔ جلال و حشمت من در مصر خبر دهید» (۱۳:۴۵). ایوب نیز در اوج درماندگی و مصیبت فریاد می‌زند که: «جلال مرا از من کنده است!» (ایوب ۹:۱۹، ۲۹:۱-۲۵). جلال نیز همچون قدرت تلویحاً تداعی گرا بهت و درخشش است (اش ۷:۸، ۱۴:۱۶، ۱۷:۳-۴، ۲۱:۱۶؛ ار ۱۸:۴۸)؛ نمایانگر درخشندگی است. چنان که به عنوان مثال از جلال و حشمت ردای هارون (خروج ۲۸:۲ و ۴۰)، جلال هیکل (حجی ۳:۲ و ۷۹)، جلال اورشلیم (اش ۲:۶۲) یا «جلال لبنان» (۳۵:۱-۲، ۱۳:۶۰) سخن رانده می‌شود.

جلال ذاتاً متعلق به پادشاه است، و با تمام ثروت و قدرتی که با آن همراه است از برق و درخشش سلطنت حکایت دارد (۱- توا ۲۸:۲۹؛ ۲- توا ۵:۱۷). خدا به سلیمان «هم دولت و هم جلال عطا فرمود به حدی که در میان دیگر پادشاهان بی نظیر بود» (۱- پاد ۳:۹-۱۴؛ ر. ک مت ۲۹:۶)؛ و انسان را نیز که پادشاه و اشرف مخلوقات است «به تاج جلال» مزین ساخته است (مز ۸:۶).

ب) کاستی‌های جلال انسان

سست بنیانی و بی‌اعتباری جلال و شوکت انسان به کرات در کتاب مقدس مورد تأکید قرار گرفته است: «ترسان مباش چون کسی دولتمند گردد و جلال خانهٔ او افزوده شود؛ زیرا چون بمیرد چیزی از آن نخواهد برد و جلالش در عقب او فرو نخواهد رفت» (مز ۴۹:۱۷-۱۸). جلال در کتاب مقدس همواره در گروه ارزش‌های اخلاقی و مذهبی بوده است (امث ۳:۳۵، ۲۰:۳، ۲۹:۲۳). اطاعت از خدا از تمام عزت‌های انسانی برتر و والاتر است (اع ۱۷:۲۲ و ۱۸). خدا تنها مبنای مستحکم جلال است (مز ۸۶:۶ و ۸۶:۸). مرد حکیمی که در جلال و حشمت زودگذر افراد خدانشناس تفکر می‌کند نمی‌خواهد جز خود خدا چیز دیگری مایهٔ دولتمندیش باشد: «تو مرا به جلال خواهی رساند» (۲۴:۷۳-۲۵) و این دقیقاً همان چیزی است که مسیح می‌خواهد، هنگامی که شیطان «تمام ممالک جهان و جلال آنها را» به او پیشنهاد می‌کند و عیسی در جواب می‌گوید: «خداوند خدای خود را سجده کن و فقط او را عبادت نما» (مت ۴:۸-۱۰).

ج) جلال یهوه

عبارت «جلال یهوه» به معنای خود خدا، یعنی تجلی عظمت، قدرت، تقدس، و پویایی ذات خدا می‌باشد. بنابراین جلال یهوه کیفیتی اشراقی (epiphanic) دارد. در عهد عتیق به دو نوع تجلی یا اشراق جلال الهی برمی‌خوریم: یکی کارهای عظیم خدا و دیگری تجلیات حضورش.

۱. **کارهای عظیم خدا.** خدا جلال خود را با کارهای عظیم و عجیبی که انجام می دهد، یعنی با داوری ها و «آیات» و نشانه های خویش، آشکار می سازد (اعد ۱۴:۲۲). از جمله این آیات عجیب الهی می توان به معجزه عبور از دریای سرخ (خروج ۱۴:۱۸) و نزول «منا» و «بلدرچین» از آسمان اشاره کرد: «بامدادان جلال خداوند را خواهید دید» (۷:۱۶). بدین ترتیب خدا به کمک خاصان خود می شتابد. از این رو می توان جلال او را تقریباً مترادف «نجات» دانست (اش ۳۵:۱-۴؛ ۲۳:۴۴؛ مقایسه کنید اش ۵:۴۰ و لو ۳:۶). خدایی که با قوم خود عهد بسته است، از جلال خود برای نجات قوم استفاده می کند. جلال او همانا قدرت اوست که در خدمت محبت و وفاداری او به عهدش با قوم قرار دارد: «آن گاه که یهوه صهیون را بنا نماید، در جلال خود ظاهر خواهد شد» (مز ۱۰۲:۱۷؛ ر. ک. حزق ۲۱:۳۹-۲۹). صنعت دست او نیز جلال وی را آشکار می سازد: «جلال یهوه تمامی زمین را پر می سازد» (اعد ۱۴:۲۱). در میان پدیده های طبیعی، طوفان از بهترین تجلیات جلال الهی است (مز ۲۹:۳-۹، ر. ک. ۹۷:۱-۶).

۲. **تجلیات «جلال یهوه».** دومین نوع تجلیات الهی، جلال مرئی و محسوس است (خروج ۱۶:۱۰) که به عنوان مثال به صورت درخشش برق آسای ذات الهی متجلی می گردد. به همین خاطر است که موسی از خدا می خواهد: «مرا فیض ده تا جلال تو را ببینم!» (خروج ۱۸:۳۳). جلال خدا در کوه سینا به صورت زبانه های آتشی که قله را دربرگرفته بود ظاهر گشت (خروج ۲۴:۱۵-۱۷؛ تث ۵:۲۲-۲۴). موسی که به ستون ابر بیش از حد نزدیک شده بود در بازگشت «پوست چهره وی می درخشید» (خروج ۲۹:۳۴). پولس در این باره می گوید که چهره موسی «چنان به جلال می درخشید که بنی اسرائیل نمی توانستند صورت او را نظاره کنند» (۲-قرن ۳:۷). جلال یهوه پس از کوه سینا، مذبح را در بر می گیرد: «تا مذبح از جلال من مقدس شود» (خروج ۲۹:۴۳، ۳۴:۴۰). جلال یهوه در آن جا بر صندوقچه عهد قرار می گیرد، و قوم اسرائیل از آن پس در خدمت این جلال اند (لاو ۹:۶، ۲۳-۲۴). صندوقچه عهد تحت درخشش این جلال ساکن است، حرکت می کند و پیروز می شود (اعد ۱۶:۱-۱۷:۱۵، ۲۰:۱-۱۳، ۴۰:۳۶-۳۸)، صندوقچه عهد و جلال یهوه در ارتباطی تنگاتنگ به سر می برند: از دست دادن هر یک برای قوم اسرائیل به منزله از دست دادن دیگری نیز هست (۱-سمو ۴:۲۱-۲۲). جلال یهوه سپس در هیكل ساکن می شود (۱-پاد ۸:۱۰-۱۲) و به هنگام تبعید نیز از همین مکان رخت برمی بندد تا نشانه تنبیه قوم باشد (حزق ۹-۱۱). میان این مفهوم محلی و مراسمی جلال و مفهوم فعال و پویای آن

رابطه ای نزدیک وجود دارد. در هر دو مورد، خدا را می بینیم که نزدیک قوم است تا آنان را نجات دهد، تقدیس نماید، و بر آنان حاکم باشد. پیوند این دو مفهوم به ویژه به هنگام تقدیس مذبح مشخص می شود.

خدا می فرماید: «آن گاه خواهند دانست که من یهوه، خدای ایشان هستم، که ایشان را از زمین مصر بیرون آورده ام تا در میان ایشان ساکن شوم» (خروج ۲۹: ۴۶). اشعیا، جلال یهوه را به صورت جلال سلطنت مشاهده می کند: خداوند را می بیند که بر تخت خود در آسمان ها نشسته و ملازمانش گرداگرد مذبح ایستاده اند، و سرافین نیز جلال او را اعلام می دارند (اش ۱: ۳-۶). این مکاشفه همانند آتشی سوزنده، اشعیا را تقدیس می گرداند؛ لکه های وجود او را آشکار می نماید و وی را بر عجز و ناتوانی و بی مقداری خویش واقف می سازد. اما پیروزی جلال یهوه نه به هدف نابودی اشعیا، که به قصد تطهیر و احیای اوست. این جلال می خواهد در تمامی زمین ساکن شود و زمین را از وجود خود پر سازد.

رؤیاهایی که حزقیال می بیند نیز جملگی از حضور مطلق و متعال این جلال حکایت دارند. جلالی که دیگر صرفاً محدود به هیکل نیست (حزق ۱۱: ۲۲-۲۳) بلکه در فراز امتی که به واسطه روح احیا گشته اند می درخشد (۲۳: ۳۶-۲۵، ۲۹: ۳۹-۲۱).

در قسمت پایانی کتاب اشعیا دو جنبه مختلف جلال با هم درمی آمیزند: خدا در شهر مقدس سلطنت می کند، آن گاه به قدرت خود شهر را احیا می سازد و با حضورش آن را منور می نماید: «برخیز و درخشان شو، ای اورشلیم! زیرا نور تو آمده و جلال خداوند بر تو طالع گردیده است» (اش ۶۰: ۱). در این قسمت از کتاب اشعیا، اورشلیم به صورت شهری ترسیم می شود که «در جلال در میان زمین بلند کرده شده است» (۷: ۶۲؛ ر. ک بار ۵: ۳). جلال خدا از این شهر بر تمامی ملل می تابد و همه امت ها در حالی که از درخشش اورشلیم در حیرت اند به جانب آن روانه می شوند (اش ۶۰: ۳). رفته رفته جلال در میان انبیای دوران تبعید، در مزامیر و در متون مکاشفه ای بعدی جهانی و کیفیتی آخرتی پیدا می کند: «خواهم آمد تا جمیع امت ها را از هر زبان جمع نمایم، و ایشان آمده جلال مرا خواهند دید» (۶۶: ۱۸ و ۱۹؛ ر. ک مز ۹۷: ۶؛ حب ۲: ۱۴).

در پس چنین زمینه نورانی است که صورت آن یگانه ای را می بینیم که هر چند «کریه منظر و بی جلال» (اش ۵۲: ۱۴)، رسالتش این است که جلال الهی را تا اقاصا نقاط عالم منعکس سازد: «تو «بنده» من هستی، زیرا که در تو فخر می نمایم» (۳: ۴۹).

د) جلال مسیح

مهم ترین و اصلی ترین مکاشفه عهد جدید همانا رابطه جلال با شخص عیسی مسیح است. عیسی از آن جا که پسر خداست، تجلی کامل جلال الهی است. او «فروغ جلال و خاتم جوهر» خداست (عبر ۳:۱). جلال خدا «بر چهره او» است (۲- قرن ۴: ۶) و این جلال از او بر انسان ها نیز می تابد (۱۸: ۳). او «خداوند جلال» است (۱- قرن ۲: ۸). اشعیا نیز همین جلال عیسی را مد نظر داشت و «در مورد او سخن می گفت» (یو ۴۱: ۱۲).

۱- جلال عیسی در ایام آخر. جلال الهی تنها به هنگام بازگشت ثانویه به طور کامل در وجود عیسی نمایان می شود. «پسر انسان در جلال پدر با فرشتگانش می آید» (مر ۳۸: ۸؛ ر. ک مت ۲۴: ۳۰، ۳۱: ۲۵) و جلال خود را از طریق داوری و نجات، و به کمال رساندن کار خود آشکار می سازد. عهد جدید پیوسته بر این «تجلی جلال خدای عظیم، و نجات دهنده ما عیسی مسیح» (تیط ۲: ۱۳-۱۴) تأکید نموده و بر «جلال ازلی در مسیح» (۱- پط ۵: ۱۰) که خدا ما را به آن دعوت نموده (۱- تس ۲: ۱۲) و «به زودی مکشوف خواهد شد» (۱- پط ۵: ۱) صحنه گذارده است، «زیرا که این زحمت سبک ما که برای لحظه ای است، بار جاودانی جلال را برای ما زیاده و زیاده پیدا می کند» (۲- قرن ۴: ۱۷). تمامی خلقت مشتاقانه برای مکشوف گشتن این جلال انتظار می کشد (روم ۸: ۱۹). یوحنا اورشلیم جدید را می بیند که از آسمان به زیر می آید و به نور الهی منور است: «جلال خدا آن را [شهر اورشلیم جدید را] منور ساخته و چراغ آن همانا (بره) است» (مکا ۲۱: ۲۳).

۲- جلال مسیح قیام کرده. مسیح با قیام و صعود خود پیشاپیش به جلال الهی «رسیده است» (لو ۲۴: ۲۶) - جلالی که پدر در محبت خود «پیش از بنیاد عالم به پسر عطا فرموده» (یو ۱۷: ۲۴) و به عنوان پسری که با پدر برابر است، از آن اوست. عیسی که همزمان هم خداست و هم انسان، در ابر «بالا برده شده است» (اع ۹: ۱، ۱۱)، «در جلال بالا برده شد» (۱- تیمو ۳: ۱۶)، «خدا او را از مردگان برخیزانید و جلال داد» (۱- پط ۱: ۲۱). او «بنده اش عیسی را به جلال رساند» (اع ۳: ۱۳). این جلال نیز همچون «جلال یهوه» در عهد عتیق، مظهر پاکی، قدوسیت، نور، قدرت و حیات است. این جلال از تک تک ذرات وجود عیسای قیام کرده می درخشد و متجلی است. استیفان در حالی که شهید می شد «جلال خدا را دید و عیسی را که به دست راست خدا ایستاده است» (۵۵: ۷). شائول نیز با دیدن «جلال نورانی و خیره کننده» او کور شد (۱۱: ۲۲). جلال کوه سینا در کنار جلال عیسی رنگ

می بازد (۲- قرن ۳: ۱۰). جلال عیسای قیام کرده، به عنوان نور خلقت جدید، پولس را نابینا می سازد: «زیرا خدایی که گفت تا نور از ظلمت درخشید، همان است که در دل های ما درخشید تا نور معرفت جلال خدا در چهره عیسی مسیح از ما بدرخشد» (۶: ۴).

۳. جلال در رسالت این جهانی عیسی و مرگ او. جلال خدا نه تنها در قیام عیسی، بلکه در زندگی، خدمت و مرگ او نیز نمایان است. اناجیل، به ویژه انجیل لوقا مدام بر تجلیات این جلال در زندگی عیسی شهادت می دهند. هنگامی که فرشته تولد عیسی را به مریم اعلام می کند، نزول روح القدس بر مریم سبب می شود جلال بر مذهب عهد عتیق نازل شود (لو ۱: ۳۵). به هنگام میلاد عیسی نیز «جلال خداوند» با نور عظیم خود بر شبانان آشکار می گردد (۲: ۹-۱۰). این جلال را هنگام تعمید عیسی، تبدیل هیئت او (۹: ۳۲-۳۵؛ ۲- پطرس ۱: ۱۷-۱۸)، در معجزات، کلام، تقدس زندگی وی و بالاخره در مرگش شاهدیم. این جلال صرفاً وسیله ای نبود که مسیح از طریق آن به «جلال» خود داخل شود (لو ۲۴: ۲۶): این نشانه های جلال، در وجود عیسای مصلوب شده همانا خود «خداوند جلال» را آشکار می سازند (۱- قرن ۲: ۸).

مکاشفه جلال در زندگی و مرگ عیسی، در انجیل یوحنا باز هم بیشتر تبیین می گردد. در نوشته های یوحنایی می خوانیم که عیسی کلمه تن گرفته، جلال یگانه فرزند خدا در جسم او ساکن است و از این طریق ظاهر می گردد (یو ۱: ۱۴، ۱۸). این جلال از همان «نخستین معجزات» عیسی خود را نشان داد (۲: ۱۱)، و به ویژه در قالب اتحاد عیسی با پدری که او را فرستاد به وضوح نمایان است - به طوری که این جلال در چارچوب این اتحاد حتی بیش از پیش آشکار می گردد (۱۰: ۳۰). اعمالی که عیسی انجام می دهد اعمال پدری است که «این کارها را در او به انجام می رساند» (۱۴: ۱۰) و بدین طریق جلال (۱۱: ۴۰)، نور و حیات را بر جهان ظاهر می سازد. این جلال به ویژه از طریق رنج و درد عیسی نمایان می گردد. فرا رسیدن ساعت عیسی همانا عالی ترین لحظه تجلی جلال الهی است. عیسی با اطاعت از پدر (۱۴: ۳۱) و برای جلال نام او (۱۲: ۲۸)، خود را برای مرگ «تقدیس می نماید» (۱۷: ۱۹) و این کار را کاملاً آگاهانه انجام می دهد (۱۳: ۳ و ۱۸: ۴، ۱۹: ۲۸). او به خاطر محبتی که نسبت به خاصان خود دارد (۱۳: ۱)، جان خود را به طور رایگان در راه آنان می نهد (۱۰: ۱۸). صلیب به صورت نشانه «جلال» پسرانسان درمی آید و بر «بلند کرده شدن» او شهادت می دهد (۱۲: ۲۳، ۳۱). جلجتا در مقابل دیدگان حیرت زده همگان (۱۹: ۳۷)، به سر الهی «من هستم» عیسی شهادت می دهد (۸: ۲۷). آب و خونی که بر روی صلیب از پهلوی او جاری می شود نمودی است از باروری مرگ او - مرگی که منبع حیات

است. جلال او نیز در همین مرگ نهفته است (۷:۳۷ و ۳۸ و ۳۹، ۱۹:۳۴، ۳۶).

۴. **جلال کلیسا.** مسیح به طور کامل در مسیحیان جلال می یابد (یو ۱۷:۱۰). قربانی مسیح در وجود فرد مسیحیان برای جلال پدر و پسر ثمر می آورد (۱۲:۲۴، ۱۵:۸). باعث این جلال همانا روح القدس است که از طرف پدر و پسر فرستاده می شود و به همراه آب و خون، جلال عیسی را آشکار می سازند (۱-یو ۵:۷). روح القدس مسیحیان را به شناخت نائل می سازد و ثروت های روحانی را برای ایمانداران به ارمغان می آورد (یو ۱۶:۱۴ و ۱۵:۱۴؛ ۲-قرن ۱:۲۲، ۵:۵). جلال مسیح قیام کرده از هم اکنون در مسیحیان آشکار است و آنان را «از جلال تا به جلال» به شباهت مسیح درمی آورد (۳:۱۸؛ کول ۱:۱۰ و ۱۱:۲-تسا ۱:۱۲). حتی رنج و عذاب و محنت نیز به واسطه روح القدس تغییر ماهیت می یابد (۱-پطر ۴:۱۴).

۵. **فخر مسیحیان.** مسیحیان با آگاهی از این جلال در خود احساس فخر و عظمت می نمایند. از همان آغاز در دوران عهد عتیق شاهدیم که قوم اسرائیل از این که یگانه قومی هستند که خدا جلال خود را بر آنان آشکار نموده، احساس غرور می نمایند: «جلال از آن اسرائیل است» (روم ۹:۴) و خدا «فخر و جلال» این قوم می باشد (مز ۱۰۶:۲۰). این قوم وفاداری نسبت به خدا را نوعی عظمت و شأن مذهبی تلقی می کند و احکام یهوه را مایه فخر می داند (۱۱۹:۵-۶). این گونه است که بت پرستی بدترین گناهان محسوب می شود زیرا قوم اسرائیل با این کار «جلال یهوه را با تمثال بت ها معاوضه می نماید» (۱۰۶:۲۰). مسیحیان در دنیایی که به خاطر تمجید نمودن خدای ذوالجلال در هلاکت به سر می برد (روم ۱:۲۱-۲۲) قومی نجات یافته اند: آنان «شهروندان آسمان می باشند» (فی ۳:۲۰)، «با مسیح قیام نموده اند» (کول ۳:۱) و «بسان نیرها در جهان می درخشند» (فی ۲:۱۵-۱۶). برایشان مایه افتخار است که «مردم اعمال نیکوی آنان را دیده، پدر ایشان را که در آسمان است تمجید نمایند» (مت ۵:۱۶). فرد مسیحی با داشتن جلال نام مسیح بر خود، دیگر هیچ گاه در مقابل دیگران احساس حقارت نمی کند: «مسکین به سرافرازی خود فخر نماید» (یع ۱:۹) زیرا که دیگر ظاهربینی و نظر دیگران «هیچ ارزشی برایش ندارد» (۲:۱-۳). احساس فخر مسیحیایی حتی به بدن فرد مسیحی نیز تعمیم می یابد - بدنی که باید با آن «خدا را جلال داد» (۱-قرن ۶:۱۵ و ۱۹-۲۰). و بالاخره زحمت دیدن به خاطر نام مسیح، خود جلالی است عظیم (۱-پطر ۴:۱۵-۱۶). در نظر یوحنا، آنچه سبب گردیده مردم نتوانند به خدای واحد ایمان داشته باشند همانا

طلبیدن جاه و جلال دنیا است (یو ۵: ۴۴، ۱۲: ۴۳). مسیح خود چشمان ایمانداران را گشود تا معنای فخر مسیحایی را درک نمایند. او بی اعتنا به آنچه آدمیان جلال و منزلتش می‌پنداشتند (۵: ۴۱) «بی حرمتی صلیب را ناچیز شمرد» (عبر ۱۲: ۲). افتخار و جلال بی‌همتای او در این بود که رسالتش را به انجام رساند. او «جلال خود را طالب نبود بلکه جلال پدری را که او را فرستاده بود» (یو ۷: ۱۸)، و بدین ترتیب فخر و جلال خود را یکسره به دستان پدر سپرد (۸: ۵۰ و ۵۴).

هـ) تمجید جلال

وظیفه انسان این است که جلال الهی را درک نماید و آن را تسبیح و تمجید بخواند. عهد عتیق پیوسته جلال خالق، پادشاه، نجات‌دهنده و قدوس اسرائیل را می‌سراید و تمجید می‌گوید (مز ۱۴۷: ۱)، و گناه را که موجب تیره شدن جلال الهی است تقبیح می‌نماید (اش ۵۲: ۵؛ حزق ۳۶: ۲۰-۲۲؛ روم ۲: ۲۴). عهد عتیق پیوسته مشتاق آن است که تمام جهان جلال خداوند را بشناسد (مز ۱۴۵: ۱۰-۱۱، ۵۷: ۶، ۱۲).

سراییدن جلال خداوند در عهد جدید، حول محور مسیح می‌گردد. «از طریق اوست که به جلال خدا آمین می‌گوییم» (۲-قرن ۱: ۲۰)، و به واسطه اوست که «خدای حکیم را تا ابدالابد جلال می‌دهیم» (روم ۱۶: ۲۷؛ عبر ۱۳: ۱۵). میلاد مسیح (لو ۲: ۲۰)، معجزاتش (مر ۲: ۱۲...)، و مرگش (لو ۲۳: ۴۷) همه و همه باعث جلال خداست. سرود تمجید بیانگر گسترش پیام اوست (اع ۱۱: ۱۸، ۱۳: ۴۸، ۲۱: ۲۰)، و پولس نیز در لابلای توضیحات جزیی خود پیوسته جلال خدا را می‌سراید (غلا ۳: ۱-۴؛ و غیره). در سرودهای تمجید کتاب مکاشفه نیز کل واقعه نجات و فدیة انسان در قالب آیینی پرصلابت خلاصه می‌گردد (مکا ۳: ۱۵-۴). و بالاخره از آنجایی که کلیسا «ملک خاص خداست تا جلال او ستوده شود» (افس ۱: ۱۴)، «پدر در کلیسا و در مسیح عیسی تا جمیع قرن‌ها تا ابدالابد جلال می‌یابد» (۲۱: ۳).

شهیدان به سرود جلال، سرود شهادت را نیز می‌افزایند. فرد ایماندار با «دوست نداشتن جان خود» (مکا ۱۱: ۱۲) اعلام می‌دارد که وفاداری نسبت به خدا بهتر و برتر از جمیع ارزش‌ها و جاه و جلال انسانی است. کسی که در راه مسیح شهید می‌شود همچون پطرس به بهای خون خود «خدا را جلال می‌دهد» (یو ۱۸: ۲۱).

و سرانجام آخرین سرود تمجید، همانا «سرود عروسی بره» در ایام آخر است (مکا ۱۹: ۷). در آن ایام «عروس ملبس به کتان پاک و سفید» (۸: ۱۹) ظاهر می‌شود. کلیسا که در آتش «امتحان عظیم» تطهیر گشته، برای نکاح ابدی به تنها لباسی که شایسته

داماد آسمانی است یعنی تقدس، قربانی و شهادت مقدسین ملبس گشته است. و با این حال جلال عروس تماماً از جانب داماد آسمانی است. لباس برگزیدگان در خون داماد «سفید» گشته (۷:۱۴، ۱۵:۲)، و اگر چنین لباس فاخری بر تن دارد از آن روست که چنین جامه ای «به او داده شده است» (۸:۱۹). بر عروس است که هر روزه «با کارهای نیکو که خدا از قبل مهیا نموده تا در آنها سلوک نماییم» خود را ملبس سازد (افس ۲:۱۰). منشاء و آغاز این جلال همانا محبت مسیح است، زیرا «مسیح کلیسا را محبت نمود و خویشتن را برای آن داد... تا کلیسای مجید را نزد خود حاضر سازد که لکه و چین یا هیچ چیز مثل آن نداشته باشد، بلکه تا مقدس و بی عیب باشد» (۵:۲۵ و ۲۷) نهایت مکاشفه جلال خدا نیز همین سرّ محبت و قدوسیت است.

ر.ک: فرشتگان - ظهورهای مسیح: ۱ - صندوقچه عهد: ج - صعود - سعادت / برکت: عهد عتیق الف) ۱ - برکت: د) ۱ - پوشاک: ب) - ابر: ۲ و ۴ - صلیب: الف) ۴، ب) ۱ و ۳ - روز خداوند: عهد جدید الف) ۱، ج) ۲ - صورت: ۵ - آتش: عهد عتیق الف) - خدا: عهد جدید ج) - آسمان: ج) - امید: عهد جدید ج) ۱، د) - فروتنی: د) - تصویر: و) - عیسی مسیح: ب) ۱. الف: b، ب) d۲ - نور و تاریکی: عهد عتیق الف) ۲؛ عهد جدید: الف) ۳ - موسی: ۴ - نام عهد عتیق ۴: عهد جدید ج) - غرور: عهد جدید ۳ - رستاخیز: عهد جدید الف) ۲ و ۴ - پاداش: ب) ۴ - دست راست: ۲ - دیدن - پسر انسان - روح خدا: عهد جدید ه) ۱ - طوفان: ۲ - قوت: ب) - رنج دیدن: عهد جدید ج) ۲ - شکرگزاری: پاراگراف اول: عهد عتیق ۲: عهد جدید ۱ - تبدیل هیئت - پیروزی: عهد جدید ۲ - سفید - کارها: عهد عتیق ب) ۳. DM

چراغ

چراغ، به واسطه نوری که می تاباند هم سمبل حضور زنده خداست و هم نمودی است از حضور انسان.

۱. **سمبل حضور الهی.** «آه خداوندا، تو چراغ من هستی» (۲- سمو ۲۹:۲۲). بدین ترتیب سراینده مزامیر اعلام می دارد که نور و حیات تنها از جانب خداوند است. و آیا روحی که آفریدگار در کالبد آدمی دمیده همان «چراغ یهوه» نمی باشد (امث ۲۰:۲۷)؟ آری، روح همچون چراغی نورانی با «کلام» (مز ۱۱۹:۱۰۵) و احکام خویش (امث ۶:۲۳) راه را به فرد ایماندار نشان می دهد. نوشته های نبوی «مثل چراغی در مکانی تاریک است، تا هنگامی که روز بشکافد و ستاره صبح در دل های ما طلوع کند» (۲- پطر ۱:۱۹). در روز خداوند

«دیگر شب نخواهد بود و برگزیدگان دیگر نیازی به چراغ و نور آفتاب ندارند» زیرا «خود بره چراغ ایشان است» (مکا ۵:۲۲؛ ۲۳:۲۱).

۲- سمبل حضور انسانی. چراغ، به عنوان سمبل حضور انسان نیز به کار می رود. یهوه پابرجا خواهد بود (۲- پاد ۸:۱۹؛ ۱- پاد ۱۱:۳۶، ۴:۱۵). از طرف دیگر اگر قوم بی وفایی کند، خدا نیز «چراغ ایشان را خاموش خواهد کرد» (ار ۲۵:۱۰) و آنگاه تنها آرزوی فرد شریر این است که چراغ زندگی اش هرچه زودتر خاموش شود (امت ۱۳:۹؛ ایوب ۱۸:۵-۶). قوم اسرائیل به نشانه وفاداری به خدا و تداوم دعا، همواره چراغی را در صحن مقدس روشن نگاه می داشتند (خروج ۲۷:۲۰-۲۲؛ ۱- سمو ۳:۳) و اگر روزی چراغ خاموش می شد نشانه آن بود که قوم، خدا را ترک گفته اند (۲- توا ۲۹:۷). اما خوشبختانه حال کسانی که مانند آن باکره های دانا (مت ۲۵:۱-۸) یا آن خادم امین (لو ۳۵:۱۲) همواره چراغ خود را روشن نگاه دارند و با آمادگی منتظر آمدن خداوند باشند.

با این حال، خدا بیش از اینها از ما انتظار دارد. خادم امین او باید به جای آن که چراغش را زیر پیمانه پنهان کند (مت ۵:۱۵-۱۶) آن را بر چراغدان گذارد تا نور آن بر اعماق این دنیای شریر بتابد (فی ۲:۱۵) - درست مانند ایلینا که «کلامش همچون مشعلی می درخشید» (بنسی ۴۸:۱) و یحیی تعمید دهنده که همانند «چراغی که همواره درخشان است» (یو ۵:۳۵)، شاهد امین نور حقیقی بود (۱ و ۷:۸). همچنین کلیسا نیز که بنیان آن بر پولس و پطرس یعنی این «دو درخت زیتون و دو چراغدان که در حضور خداوند زمین ایستاده اند» (مکا ۴:۱۱)، استوار است باید جلال «پسر انسان» را تا انقضای عالم آشکار سازد (۱۲:۱-۱۳).

ر.ک: نور و تاریکی: ب) ۲؛ عهد جدید ب) ۳ - دیده بانی. JBB

حضور خدا

خدای کتاب مقدس صرفاً خدایی عظیم، متعال، دست نیافتنی و بلند مرتبه نیست، بلکه همچنین خدایی است نزدیک (مز ۱۱۹:۱۵۱). او وجودی متعال در آن دور دست ها نیست که به واسطه کمالش هیچ کاری با عالم پایین نداشته باشد بلکه برعکس واقعیتی است مربوط و مرتبط با جهان هستی. او خدای خالق است که پیوسته در خلقت خود حاضر است (حک ۱۱:۲۵؛ روم ۱:۲۰)؛ خدای نجات دهنده ای که همواره همراه قوم خود می باشد (خروج ۱۹:۴-۶)، و بالاخره خدای پدر است که با پسرش (یو ۸:۲۹) و نیز با تمام کسانی است که به واسطه روح پسر وی حیات یافته اند و در مقام فرزندان، او را دوست می دارند (روم ۸:۱۴، ۲۸). او که اول و آخر است، پیوسته در هر زمان حاضر می باشد زیرا که بر

زمان احاطه تام دارد (اش ۴۴:۶، ۴۸:۱۲؛ مکا ۱:۸، ۱۷، ۲۲:۱۳). با این حال واقعی بودن حضور خدا به معنای مادی بودن آن نیست. درست است که این حضور گاه در قالب آیات و نشانه‌هایی محسوس متجلی می‌شود اما ذات آن کماکان روحانی است: حضوری روحانی که تمامی مخلوقاتش را در محبت خود دارد (حک ۱۱:۲۴؛ مز ۱۳۹) و حیات بخش آنهاست (اع ۱۷:۲۵-۲۸)؛ حضوری که می‌خواهد محبت خود را بر انسان‌ها نمایان سازد تا آنان بتوانند شاهدان زنده این «حضور» باشند (یو ۱۷:۲۱).

عهد عتیق

خدایی که انسان را آفرید می‌خواهد با او باشد. و اگر انسان به واسطه گناه خود از حضور می‌گریزد، فریاد الهی در پس وقایع تاریخ مدام بر او بانگ می‌زند که «آدم، کجایی؟» (پید ۳:۸-۹).

الف) وعده حضور خدا

خدا خود را نخست بر محدود برگزیدگان آشکار نمود و آنان را از حضور دائم خود مطمئن ساخت: این برگزیدگان عبارت بودند از پدرانانی که خدا با آنان عهد بست (پید ۱۷:۷، ۲۶:۲۴، ۲۸:۱۵)، و نیز موسی که مأموریت یافت قوم خدا را از بردگی برهاند (خروج ۳:۱۲). خدا نام خود، و معنای این نام را، بر این قوم آشکار ساخت و بدین ترتیب به آنان اطمینان داد که خدای پدرانشان، با آنان نیز خواهد بود - درست همان طور که پیشتر با پدرانشان بود. در واقع خدا خود را یهوه می‌نامد و این گونه خود را معرفی می‌کند: «هستم آن که هستم»، یعنی من خدایی ازلی، زوال ناپذیر و وفادار هستم. و یا «هستم آن که هست»، یعنی خدایی که در همه جا و هر زمان پیوسته با قوم خود است و همراه آنان، می‌خرامد (۳:۱۳-۱۵، ۳۳:۱۶). وعده این حضور پرقوت که به هنگام عهد خدا با قوم به آنان داده شد (۳۴:۹-۱۰) مجدداً خطاب به فرستادگان یهوه که یهوه از طریق آنان قوم خود را هدایت می‌کند، تکرار می‌شود: فرستادگانی چون یوشع و داوران (یوشع ۱:۵؛ داور ۶:۱۶؛ سمو ۳:۱۹)، پادشاهان و انبیاء (۲- سمو ۷:۹؛ ۲- پاد ۱۸:۷؛ ار ۱:۸، ۱۹). در این رابطه، نام طفلی که اشعیا تولدش را اعلام می‌دارد و باعث نجات قوم خواهد شد بسیار حائز اهمیت است: نام او عمانوئیل یعنی «خدا با ماست» می‌باشد (اش ۷:۱۴؛ ر.ک مز ۴۶:۸). خدا حتی هنگامی که برای مجازات قوم آنها را به تبعید می‌فرستد، همچنان با آنهاست و

رهایشان نمی‌کند. او کماکان شبان (حزق ۳۴: ۱۵-۱۶، ۳۱؛ اش ۴۰: ۱۰-۱۱)، پادشاه (۷: ۵۲)، داماد، و رهاننده قومی است که همچنان او را بندگی می‌کنند و شاهدان اویند (۴۱: ۸-۱۰، ۴۳: ۱۰-۱۲، ۵۴: ۵-۶، ۶۰: ۱۶). او اعلام می‌دارد که به وعده‌های خود وفا کرده این قوم را به رایگان نجات خواهد داد (۳: ۵۲، ۶) و جلال او به شهر مقدس که نام آن از این پس «یهوه این جاست» خواهد بود، بازخواهد گشت (حزق ۴۸: ۳۵). بدین ترتیب یهوه حضور خود را بر تمامی ملل آشکار خواهد ساخت (اش ۴۵: ۱۴-۱۵) و همه آنها را در نور خود در اورشلیم گرد هم خواهد آورد (۶۰). و بالاخره او در روز آخر به عنوان داور و پادشاه تمام جهانیان، بر همگی حاضر و نمایان خواهد شد (ملا ۳: ۱؛ زک ۱۴: ۵، ۹).

ب) علائم حضور خدا

خدا از طریق علائم مختلف حضور خود را نمایان می‌سازد. تجلی حضور او در کوه سینا با طوفان و باد و رعد و آتش همراه بود (خروج ۲۰: ۱۸-۲۰) و ترسی مقدس در دل موسی افکند. نظیر چنین حالاتی را در دیگر موارد تجلی حضور خدا نیز شاهدیم (مز ۲۹، ۸: ۱۸-۱۶؛ اش ۶۶: ۱۵؛ اع ۲: ۱-۳؛ ۲-پط ۳: ۱۰؛ مکا ۱۱: ۱۹).

با این حال تجلی حضور خدا را در فضایی کاملاً متفاوت نیز شاهدیم: حضور او در قالب نسیم ملایم باغ عدن (پید ۳: ۸) بر کسانی چون ابراهیم (۱۸: ۲۳-۳۳)، موسی (خروج ۳۳: ۱۱) و ایلیا (۱-پاد ۱۹: ۱۱-۱۳) که جملگی دوستان اویند ظاهر می‌شود. گرچه علائم حضور خدا گاه به طور واضح و ملموس قابل تشخیص‌اند، خود خدا پیوسته در هاله‌ای از رمز و راز پوشیده است (مز ۱۰۴: ۲). او را می‌بینیم که در ستون ابر یا آتش قوم خود را در بیابان هدایت می‌کند (خروج ۲۱: ۱۳) و در میانشان ساکن است؛ جلال او در قالب ستون ابر یا آتش است که در خیمه صندوقچه عهد (۳۴: ۴۰)، و بعدها در قدس الاقداس (۱-پاد ۸: ۸-۱۲) حاضر می‌شود.

ج) شرایط لازم برای حضور خدا

شرفیاب شدن به این حضور مقدس و رازگونه شرایطی دارد که بدین قرارند:

۱- در طلب خدا بودن. انسان باید به علائمی که از طرف خدا می‌بیند پاسخ دهد. به همین جهت در مکان‌هایی چون بئر شمع یا بیت‌ئیل که زمانی تجلیگاه حضور الهی بوده است (پید ۲۶: ۲۳-۲۵، ۲۸: ۱۶-۱۹) خدا را می‌پرستد و نیایش می‌کند. اما خدا به هیچ‌جا و

مکان مشخصی محدود نیست و خانه‌ای زمینی ندارد. حضور او که صندوقچه عهد علامت آن است مدام همراه قوم می‌باشد و آنها را از میان بیابان رهبری می‌نماید. حضور الهی می‌خواهد در میان قوم ساکن شود و جایگاه مقدس خود را در میان ایشان برپا کند (خروج ۱۹:۵؛ ۲- سمو ۷:۵-۶، ۱۱-۱۶). خدا می‌خواهد در خاندان داود ساکن شود و با کسانی که از نسل اویند زندگی کند. او اجازه می‌دهد سلیمان معبدی برایش بسازد، اما این را نیز یادآور می‌شود که معبد قادر نیست او را در خود جای دهد (۱- پاد ۸:۲۷؛ ر. ک اش ۱:۶۶). این که می‌خوانیم او را می‌توان در معبد یافت و نام او را به راستی خواند (۱- پاد ۸:۲۹-۳۰، ۴۱-۴۳؛ مز ۱۴۵:۱۸) بدین معناست که اگر کسی خدا را به طور حقیقی یعنی از جان و دل و با ایمان پرستش نماید خواهد توانست حضور او را در معبد احساس نماید.

به خاطر همین پرستش واقعی است که در کتاب تثنیه می‌خوانیم افراد باید سه مرتبه در سال به زیارت اورشلیم بروند و حق ندارند در جایی جز اورشلیم قربانی بگذرانند (تث ۱۲:۵، ۱۶:۱۶). این بدان معنا نیست که هر کس می‌خواهد خدا را بیابد کافی است به اورشلیم برود، بلکه عبادتی که قوم در آن جا انجام می‌داد حتماً می‌بایست با احترام به خدایی که انسان را می‌بیند، و وفاداری نسبت به او بی که با آدمی سخن می‌گوید، همراه می‌بود (مز ۱۵، ۲۴)؛ چه در غیر این صورت دل آدمی از خدا دور می‌بود (ار ۱۲:۲). این گونه است که وقتی قوم، معبد مقدس را به جایگاه دزدان تبدیل می‌کنند حضور خدا آن جا را ترک می‌کند و از نابودی قریب الوقوع آن خبر داده می‌شود (۱- پاد ۱۵:۷؛ حزق ۱۰-۱۱). از سوی دیگر خدا نزدیک کسانی است که با او راه می‌روند (نظیر پاتریارک‌ها که همواره با خدا راه می‌رفتند، پید ۲۲:۵، ۹:۶، ۱۵:۴۸)، و همچون ایلینا در حضور او می‌ایستند (۱- پاد ۱۷:۱)؛ با کسانی است که به او توکل دارند و تحت نظر او زیست می‌کنند (مز ۱۶:۸، ۲۳:۴، ۱۱۹:۱۶۸)، و آن گاه که در آزمایش قرار می‌گیرند او را می‌خوانند (۱۸:۳۴-۲۰)؛ با کسانی است که نیکویی را می‌طلبند (عا ۴:۵، ۱۴)؛ با دلی فروتن و پشیمان در پی نیکویی اند (اش ۵۷:۱۵) و به یاری مسکینان می‌شتابند (۹:۵۸). اینان آن ایمان‌دارانی هستند که تا به ابد در حضور خدا زیست خواهند نمود و زوال نخواهند یافت (حک ۳:۹، ۱۹:۶).

۲. عطیه خدا. اما آیا چنین وفاداری نسبت به خدا در قدرت انسان می‌باشد؟ انسان در حضور خدای قدوس به گناهکار بودن خود پی می‌برد (اش ۶:۱-۵) و از فساد و تباهی ذاتی

خویش آگاه می شود - تباهی که تنها خدا قادر است آن را شفا بخشد (ار ۱۷: ۱، ۱۴). این گونه است که انسان با آه و ناله از خدا می خواهد نزد او آمده قلبی تازه به وی ببخشد و روح و شریعت خود را بر آن حک نماید (۳۳: ۳۱؛ حزق ۳۶: ۲۶-۲۸)! انبیاء پیشاپیش این دگرگونی تازه را اعلام می دارند - دگرگونی و تغییر و تحول درونی که ثمره عهد جدیدی است که به موجب آن قوم تقدیس شده خدا، خود مسکن خداوند خواهند بود (۳۷: ۲۶-۲۸). نویسندگان کتب حکمی کتاب مقدس نیز اعلام می دارند که خدا «حکمت» و «روح» قدوس خود را به میان آدمیان خواهد فرستاد تا انسان از این طریق به اراده الهی پی ببرد و با پذیرفتن این «حکمت» - که نهایت شادمانی ساکن شدن در میان آدمیان است (امث ۸: ۳۱؛ حک ۱۷: ۹-۱۹، ۷: ۲۷-۲۸) - دوست خدا گردد.

عهد جدید

الف) عطیه حضور خدا در عیسی

روح القدس با قرار گرفتن در رحم مریم باکره، عطیه ای را که به قوم اسرائیل وعده داده شده بود محقق ساخت: خداوند با مریم باکره است و خدا نیز با ماست (لو ۱: ۲۸، ۳۵؛ مت ۲۱-۲۳). در واقع عیسی پسر داود، خداوند نیز هست (۲۲: ۴۳-۴۴)؛ او پسر خدای زنده است (۱۶: ۱۶) و حضور او را بر کودکان و اطفال کوچک آشکار می سازد (۱۱: ۲۵-۲۷)؛ او «کلمه» خداست که تن گرفت و در میان ما ساکن گشت (یو ۱: ۱۴) تا جلال پدرش را ظاهر سازد - پدری که معبد حقیقی و همانا بدن مسیح است (۲: ۲۱). مسیح نیز همچون پدر که همواره با اوست، «من هستم» خوانده می شود (۸: ۲۸-۲۹؛ ۱۶: ۳۲) و او نیز وعده حضور الهی را که نامش تلویحاً مؤید آن است به انجام می رساند، چرا که او در واقع الوهیت کامل است (کول ۲: ۹). پس از پایان رسالتش در این جهان نیز با وجود این که با شاگردان خود وداع می کند، آنان را کماکان از حضور دائم خود با آنها مطمئن می سازد (مت ۲۸: ۲۰؛ ر. ک لو ۲۲: ۳۰، ۲۳: ۴۲-۴۳).

ب) سر حضور الهی در روح القدس

منظور از ظهور عیسی بر شاگردان، حضور جسمانی او با آنان نیست؛ چرا که برای شاگردان مفیدتر آن است که از این پس مسیح دیگر به لحاظ جسمانی در میان ایشان نباشد (یو ۱۶: ۷) بلکه ظهور عیسی بر رسولان به خاطر آن است که آنان را تشویق کند با ایمان او

را در جایی که پدرش به سر می برد بجویند؛ چرا که او پیوسته با پدر است (۱۷:۲۰). همچنین همواره با کسانی است که به خاطر اسم او در زحمت می باشند، و می خواهد توسط اینان خدمت شود (مت ۲۵:۴۰). و باز در کسانی است که رساننده کلام اویند و می خواهد توسط ایشان شنیده شود (لو ۱۰:۱۶). و بالاخره در میان تمام آنهایی است که به نام او در دعا با هم متحد می شوند (مت ۱۸:۲۰).

با این حال مسیح صرفاً در میان ایمانداران نیست، بلکه همان طور که به هنگام ظاهر ساختن جلالش بر پولس اعلام داشت، در ایمانداران است: «من همان مسیح هستم که تو جفا می رسانی» (اع ۵:۹). در واقع او در کسانی زندگی می کند که او را با ایمان پذیرفته اند (غلا ۲:۲۰؛ افس ۱۷:۳) و از بدنش قوت می یابند (۱- قرن ۱۰: ۱۶-۱۷). روح او در این گونه ایمانداران زندگی می کند و حیات بخش آنهاست (روم ۸:۹ و ۱۴) و آنان را هیکل خدا (۱- قرن ۳: ۱۶-۱۷، افس ۲: ۲۱-۲۲)، و اعضای بدن مسیح می سازد (۱۲: ۱۲ و ۱۳ و ۲۷).

همچنین به واسطه همین روح است که عیسی در تمام کسانی که در بدن و خون او سهیم می شوند زندگی می نماید (یو ۶: ۵۶ و ۵۷ و ۶۳). همان طور که پدر در اوست، او نیز در این گونه ایمانداران است (۱۴: ۱۹-۲۰). این مشارکت بیانگر این واقعیت است که عیسی نزد پدر بازگشته و روح القدس خود را فرستاده است (۱۶: ۲۸، ۱۴: ۱۶-۱۸). به همین خاطر است که غیبت جسمانی او برای شاگردان بهتر و مفیدتر است. این غیبت پیش شرط لازم است برای حضوری درونی که تنها به مدد عطیه روح قابل درک است. شاگردان به مدد این روح از محبتی برخوردارند که آنان را به پدر و پسر پیوند می دهد (۱۷: ۲۶). به همین جهت است که خدا در آنها ساکن می باشد (۱- یو ۴: ۱۲).

ج) پری و وفور حضور الهی در جلال پدر

این حضور خداوند را که پولس برای ما ایمانداران طالب است (۲- تس ۳: ۱۶؛ ۲- قرن ۱۳: ۱۱) تا زمانی که از قید بدن های فانی خود آزاد نشده ایم به طور کامل درک نخواهیم نمود (۸: ۵). تنها پس از رستن از تن خاکی است که به واسطه روحی که در ما هست قیام خواهیم نمود (روم ۸: ۱۱) و خدایی را که کل در کل است خواهیم دید (۱- قرن ۱۳: ۱۲، ۲۸: ۱۵). آن گاه جلال عیسی را نیز در جایی که خود او برای ما مهیا ساخته خواهیم دید

(یو ۱۴:۲-۳، ۱۷:۲۴) و نور اورشلیم جدید و مسکن خدا با آدمیان را رؤیت خواهیم نمود (مکا ۲:۲۱-۳ و ۲۲-۲۳). آن گاه حضور پدر و پسر به واسطه عطیه روح در ما کامل خواهد بود (۱- یو ۳:۱، ۳:۲۴). این است آن حضور کاملی که خداوند عیسی به تک تک ایمانداران وعده می دهد: «بر در ایستاده در را می گویم» (مکا ۳:۲۰). این حضور را با جسم و خون نمی توان کشف کرد (مت ۱۶:۱۷)؛ به قوم (کول ۳:۱۱) یا مکانی خاص نیز محدود نیست (یو ۴:۲۱)، بلکه عطیه روح است (روم ۵:۵؛ یو ۶:۶۳) که در بدن مسیح که تجلی پری حضور اوست به همگان وعده داده شده است (کول ۲:۹). هر ایمانداری که وارد این پری شود و در آن سهیم گردد از این حضور الهی بهره مند می شود (افس ۳:۱۷-۱۹). خداوند عیسی این عطیه را به هر کس که به تدای او که به همراه روح و عروس می گویند «بیا!» (مکا ۲۲:۱۷) - جواب دهد عطا می فرماید.

ر.ک: ساکن شدن: ب) - تجلیل: پاراگراف اول - قربانگاه/مذبح - ظهورهای مسیح: ۴ و ۷ - صندوقچه عهد - ابر - روز خداوند: عهد جدید پاراگراف اول، ج) ۲ - صورت: ۳ و ۴ - سخنان وداع: عهد جدید ب) ۲ - جلال: ج) ۲ - آسمان: ج) ۵، ه) ۱ - امید: عهد عتیق ج) - چراغ: ۱ - نور و تاریکی: عهد عتیق الف) ۲، ب) ۲ - من: ۱ - نام. عهد عتیق ۲ و ۴ - مدافع: ۱ - دیدن - سایه افکندن: ب) ۲ و ۳ - روح خدا - طوفان: ۲ - معبد - دیدار - پرستش: عهد عتیق الف): عهد جدید ج) ۲. MFL

حقیقت / راستی

در گفتار روزمره فکر یا کلمه ای را راست می نامیم که با واقعیت تطبیق داشته باشد. آنچه نشانی از واقعیت دارد، آن گاه که واقعیت خود را آشکار سازد و حقیقت آن به وضوح بر عقل عیان گردد، راست و حقیقت خوانده می شود (حقیقت: *a-lethes* = آنچه مخفی نیست). در محاورات روزمره غالباً تعبیری که از حقیقت و راستی در ذهن داریم بر مبنای همین نگرش عقلانی و یونانی مآبانه است. اما تعبیر کتاب مقدس از حقیقت طور دیگری است و شالوده آن بر تجربه مذهبی رویارویی با خدا استوار می باشد. با این حال این تعبیر کتاب مقدسی از حقیقت نیز به نوبه خود دستخوش تحولات بسیاری شده و با گذشت زمان تکامل فراوان یافته است. حقیقتی که عهد عتیق از آن سخن می گوید بیش از پیش از هر چیز وفاداری به عهد

الهی است و حال آن که عهد جدید، حقیقت را نقطهٔ اوج مکاشفه ای می داند که محور اصلی آن همانا شخص عیسی مسیح است.

عهد عتیق

واژهٔ *emet* (حقیقت) در عهد عتیق برگرفته از واژهٔ *āman* [آمان] است (ر.ک آمین در دعا‌های نیایشی، به عنوان مثال در ۲-قرن ۱:۲۰). واژهٔ *āman* در اصل به معنای امین و مطمئن و قابل اعتماد می باشد و بنابراین حقیقت ویژگی چیزی است موثق، اثبات شده و قابل اعتماد. صلح واقعی (ار ۱۳:۱۴)، صلحی است پایدار و بادوام. جادهٔ حقیقی (پید ۴۸:۲۴) نیز جاده ای است که پوینده را حتماً به مقصدی مشخص خواهد رساند. عبارت «در حقیقت» گاه (اش ۵:۱۶) به معنی امری همیشگی و تغییرناپذیر به کار می رود. لفظ «حقیقت» یا «راستی» که در مورد خدا به کار می رود اغلب بیانگر ثابت قدمی و قابل اعتماد بودن اوست. چرا که آنچه سبب می شود به کسی اعتماد کنیم همانا ثبات و پایداری وی است.

۱- مفهوم ثابت قدمی خدا (*emet*) با واقعیت مداخله او به نیابت از قومش ارتباط نزدیک دارد. یهوه، خدای قابل اعتماد است (تث ۷:۹، ۳۲:۴؛ مز ۳۱:۶؛ اش ۴۹:۷). اهمیت این صفت خدا تنها در چارچوب عهد الهی و وعده های او مشخص می شود: «یهوه خدای تو خدایی است امین که عهد و رحمت خود را با آنانی که او را دوست می دارند تا هزار پشت نگاه می دارد» (تث ۷:۹) تمامی مزمور ۸۹ که موضوع آن همانا عهد داود است در تمجید از قابل اعتماد بودن خدا سراییده شده. معنای اصلی این مزمور به وضوح در مزمور ۱۱:۱۳۲ بیان گردیده: «یهوه برای داود (به راستی) (*emet*) قسم خورد و از آن برخواهد گشت». بدین ترتیب می بینیم که قسم یهوه که *emet* خوانده می شود کیفیتی برگشت ناپذیر دارد.

واژهٔ *emet* اغلب به همراه واژهٔ *hesed* ذکر می گردد (برای مثال در مز ۸۹، ۱۳۸:۲) تا بیانگر رویه بنیادین خدا مبنی بر بستن عهد با آدمیان باشد. عهدی که خدا می بندد قطعی و دارای پشتوانه ای محکم است و خدا هیچ گاه از آن برنمی گردد (خروج ۳۴:۶-۷؛ ر.ک پید ۲۴:۲۷؛ ۲- سمو ۲:۶، ۱۵:۲۰). در جاهای دیگر وفاداری خدا به عهد خود با عدالت (هو ۲:۲۱-۲۲؛ نح ۹:۳۳؛ زک ۸:۸) و یا تقدیس (مز ۷۱:۲۲) همراه گردیده است. البته وفاداری خدا در این گونه موارد معنایی کلی تر دارد و مشخصاً به عهد او مربوط نمی شود. ثبات و پایداری خدا در بسیاری از مزامیر مایه حفاظت و حمایت آدمیان ذکر گردیده و به عنوان ملجا و پناهگاه مرد عادل ترسیم شده که در طلب یاری و استعانت از خداوند است.

وجود تصاویری چون قلعه، برج و بارو و زره و سپر (مز ۹۱) نیز که همگی بر ثبات، پایداری و تداوم مساعدت الهی دلالت دارند (ر.ک ۱۲:۴۰، ۳-۲:۴۳، ۷:۵۴، ۸:۶۱) در تأیید همین کیفیت است.

به علاوه کیفیت *emet* (حقیقت - راستی) ویژگی اصلی کلام خدا و شریعت الهی نیز می باشد. داود خطاب به یهوه می گوید: «کلام تو صدق است» (۲- سمو ۷:۲۸) زیرا می داند که وعده های الهی، بقا و تداوم خاندان او را تضمین نموده است. سراینده مزامیر نیز پیوسته حقیقت و راستی شریعت خدا را تسبیح می خواند (مز ۱۹:۱۰، ۱۱۱:۷-۸، ۱۱۹:۸۶ و ۱۳۸ و ۱۴۲ و ۱۵۱ و ۱۶۰). در آیه آخر مزمور (۱۶۰:۱۱۹) می خوانیم که مهمترین و اساسی ترین ویژگی کلام خدا همانا حقیقت و راستی آن است - یعنی این واقعیت که کلام خدا جاودانه و خدشه ناپذیر است.

۲- حقیقت و راستی انسان. در این جا نیز منظور وفاداری و امانت داری است (ر.ک هو ۲:۴). «مردان راست» (خروج ۲۱:۱۸؛ نح ۲:۷) همانا مردانی امین و قابل اعتمادند. با این حال عبارت «خدا ترس» نیز در هر دو مورد در توصیف این مردان ذکر شده است و بدین ترتیب ویژگی اخلاقی آنان در چارچوب مذهبی و الهی قرار داده می شود. غالباً هنگامی که از راستی و ثابت قدمی آدمیان سخن به میان می رود منظور وفاداری آنان نسبت به عهد الهی یا شریعت خداوند است. بدین ترتیب راستی بیانگر موضع اخلاقی عادلان است و علت این که به کیفیاتی چون کمال (یوشع ۱۴:۲۴)، دل کامل (۲- پاد ۳:۲۰)، خوبی و نیکویی (۲- توا ۳۱:۲۰)، راستی و عدالت (اش ۱۴:۵۹؛ ر.ک مز ۵:۴۵) و تقدس (زک ۳:۸) ملازم گردیده نیز همین است. «راستی را به جا آوردن» (۲- توا ۳۱:۲۰؛ خروج ۹:۸) و «در راستی گام برداشتن» (۱- پاد ۴:۲، ۶:۳؛ ۲- پاد ۳:۲۰؛ اش ۳:۳۸) به معنای نگاه داشتن شریعت خداوند و امین ماندن به آن است (ر.ک طو ۵:۳).

«به راستی و مهربانی رفتار کردن» (پید ۲۹:۴۷؛ یوشع ۱۴:۲) عبارتی است که در مورد برخوردهای شخصی آدمیان به کار می رود و به معنای حسن نیت، وفاداری و مهربانی مداوم می باشد. همچنین مراد از واژه *emet* (حقیقت و راستی) همانا به جا آوردن عدالت و نیکویی (امت ۱۴:۲۹؛ حزق ۸:۱۸؛ زک ۹:۷) و رعایت راستی و صداقت در گفتار است. و اما در اینجا نیز مجدداً به معنای اصلی واژه *emet* برمی خوریم: زبان راستگو و صادق «تا به ابد استوار و ثابت می ماند» (امت ۱۹:۱۲).

۳. **حقیقت مکشوف.** سنن حکمی و مکاشفه‌ای، مفهوم نسبتاً جدید «حکمت» را به مبحث «حقیقت» می‌افزایند. مراد از حکمت همانا حقیقت مکشوف است و اینها همان مفاهیمی است که بعدها مجدداً در عهد جدید مطرح می‌گردد. بعضی از مزامیر در این رابطه از اصطلاح «در راستی خدا گام برداشتن» استفاده می‌کنند (مز ۵:۲۵، ۳:۲۶، ۱۱:۸۶) تا نشان دهند که حقیقت و راستی که از آن سخن می‌گویند صرفاً یک رویه اخلاقی نیست بلکه خود آن «شریعت» الهی است که خدا اطاعت از آن را بر ما واجب گردانیده است. بر کاهنان است که «تعلیم حقیقی» را منتقل سازند (ملا ۲:۶) یعنی تعلیمی که مستقیماً از جانب خداست. بدین ترتیب «حقیقت» به عنوان مترادفی برای واژه «حکمت» به کار می‌رود: «راستی را بخر و آن را مفروش؛ و حکمت و ادب و فهم را» (امث ۲۳:۲۳، ر. ک ۷:۸، ۲۱:۲۲؛ جا ۱۰:۱۲) «تا پای مرگ به جهت راستی مجاهده نما» (بنسی ۲۸:۴ ترجمه هفتادتنان).

مفهوم حقیقت و راستی از آن‌جا که بیانگر نقشه و اراده خداست، القاگر مفاهیم رمز و راز نیز می‌باشد (طو ۱۱:۱۲؛ حک ۶:۲۲). عادلان در روز داوری «حقیقت را خواهند شناخت» (حک ۹:۳). منظور از شناخت حقیقت در این آیه این نیست که آنان در روز داوری وفاداری خدا نسبت به وعده‌هایش را مستقیماً تجربه می‌کنند یا خود خدا را شخصاً ملاقات می‌نمایند بلکه منظور این است که به نقشه خدا برای آدمیان پی خواهند برد. «کتاب حق» متعلق به دانیال (دان ۱۰:۲۱) جایی است که نقشه خدا در آن مکتوب است. حقیقت خدا همانا نقشه مکشوف شده اوست (۱۳:۹): رؤیایی آسمانی یا تعبیر آن است (۲۶:۸، ۱۰:۱۰، ۲:۱۱)، به دیگر بیان، حقیقت الهی همانا ایمان حقیقی است که مذهب قوم اسرائیل می‌باشد (۱۲:۸).

واژه «حقیقت» در سنن مکاشفه‌ای و حکمی نیز در همین مفهوم به کار می‌رود. «پی بردن به حقیقت خدا» در نظر جامعه قمران همانا پی بردن به اسرار الهی است (سرودهای قمران: ۱ QH ۲۶:۷-۲۷) - شناختی که نتیجه تفسیر صحیح شریعت است. به حقیقت گرویدن (کتابچه انضباطی [Manual of Discipline] ۱ QS ۱۵:۶) همانا «گرویدن به آیین و شریعت موسی است» (۸:۵). حقیقت تعلیمی است مکشوف که با دلالت‌های اخلاقی همراه است و از این رو با هر نوع بی‌عدالتی و شرارت به کلی در تضاد می‌باشد. «فرزندان حقیقت» (۵:۴) از «طرق راستی» پیروی می‌کنند (۱۷:۴). بدین ترتیب حقیقت و راستی در نظر جامعه قمران همانا تمامی آن مفاهیم مذهبی است که به فرزند عهد الهی بودن مربوط می‌شود.

عهد جدید

۱- میراث کتاب مقدسی. مفهومی که پولس از حقیقت ارائه می دهد (*aletheia*) بیش از دیگر قسمت های عهد جدید به تعبیر ترجمه هفتادتنان از واژه «حقیقت» نزدیک است. چرا که پولس واژه حقیقت را در مفهوم «صداقت» (۲- قرن ۱۴:۷، ۱۰:۱۱؛ فی ۱:۱۸؛ ۱- قرن ۵:۸) یا «راستگویی» (روم ۱:۹؛ ۲- قرن ۱۲:۶؛ افس ۴:۲۵؛ ۱- تیمو ۲:۷) به کار می برد. اصطلاح «راستی خدا» در رسالات پولس - که به معنای وفاداری خدا به عهدش می باشد - مفهومی کاملاً کتاب مقدسی است (روم ۷:۳، ر. ک ۳:۳، ۸:۱۵؛ ۲- قرن ۱۸:۱- ۲۰:۲). وعده های خدای امین ما در مسیح «بلی» شده اند). به همین ترتیب واژه *Aletheia* نیز در نوشته های پولس به معنای راستی اخلاقی و درستکاری در زندگی به کار برده شده است و بدین ترتیب نقطه مقابل بی عدالتی (۱- قرن ۱۳:۶) و مترادف عدالت است (افس ۵:۹؛ ۱۴:۶) و دقیقاً همان خصلتی است که پولس از مسیحیان انتظار دارد (کول ۱:۶؛ ۲- قرن ۸:۱۳). از دید پولس حتی داوری خدا نیز با راستی و عدالت قرین است (روم ۲:۲).
تقابلی که در رسالات پولس میان «راستی خدا» و ماهیت کذب خدایان دروغین وجود دارد (روم ۱:۲۵؛ ر. ک ۱- تسا ۱:۹) ملهم از موضع سخت آیین یهود در قبال بت پرستی است (ار ۱۰:۱۴، ۲۵:۱۳؛ بار ۶:۷ و ۴۷ و ۵۰)؛ چرا که خدای حقیقی خدایی است زنده و قابل اعتماد که فریاد قوم را شنیده آنان را نجات می دهد.

۲- حقیقت انجیل. انجیل در تبیین مفهوم حقیقت مسیحی به هر دو مفاهیم حکمی و مکاشفه ای حقیقت مکشوف اشاره می کند. یهودیان به این مباهات می کردند که این حقیقت آشکارا در شریعت ایشان وجود دارد (روم ۲:۲۰) و اراده خدا را تماماً در شریعت می جستند (۱۸:۲) و اما پولس به جای اصطلاح یهودی «حقیقت شریعت»، اصطلاح «حقیقت انجیل» (غلا ۲:۵، ۱۴) یا «کلام راستی» را به کار می برد (کول ۱:۵؛ افس ۱:۱۳؛ ۲- تیمو ۲:۱۵): حقیقت و راستی همان کلام خداست که پولس رسول بدان موعظه می کند (۲- قرن ۴:۵ و ۲۰:۵) و درست همان طور که موضوع مکاشفه الهی است (۲:۴)، سر خدا نیز هست (روم ۱۶:۲۶؛ کول ۱:۲۶، ۳:۴).

a حقیقت و ایمان. پیام انجیل خطاب به انسان هایی است که باید کلام را شنیده (افس ۱:۱۳؛ روم ۱۰:۱۴) از گناهان خود توبه کنند تا به شناخت حقیقت نائل شوند (۲- تیمو ۲:۲۵). هر چند که ایمان به معنی پذیرش حقیقت انجیل است (۲- تسا ۲:۱۳؛ تیط ۱:۱؛ ر. ک ۲- تسا ۲:۱۲؛ غلا ۵:۷؛ روم ۸:۲)، به «محبت راستی» نیز نیاز است (۲- تسا ۲:۱۰). «به شناخت حقیقت نائل شدن» در متون بعدی عهد جدید (۱- تیمو ۲:۴؛

۲- تیمو ۳:۷؛ ر.ک عبر ۱۰:۲۶) همواره در مفهوم تبعیت از انجیل و پیروی از مسیح به کار می‌رود - چرا که ایمانداران دقیقاً کسانی هستند که حقیقت (۱- تیمو ۳:۴) یعنی ایمان مسیحی (تیپ ۱:۱) را می‌شناسند.

b حقیقت و زندگی مسیحایی. در رسالاتی چون نوشته‌های یعقوب و پطرس می‌خوانیم که ایمانداران به واسطهٔ کلام راستی از سر نو مولود شده زندگی جدیدی را آغاز می‌نمایند (یع ۱:۱۸؛ ۱- پطر ۱:۲۳) چرا که به واسطهٔ اطاعت از حقیقت به هنگام تعمید، جان‌های خود را طاهر ساخته‌اند (۱- پطر ۱:۲۲). به همین جهت نباید پس از پذیرفتن این حقیقت از آن منحرف شوند (یع ۵:۱۹) بلکه باید با هوشیاری برای آمدن نهایی مسیح انتظار کشیده دل‌های خود را در آن راستی که در آنان است استوار سازند (۲- پطر ۱:۱۲). باید پیوسته برای شیر کلام اشتیاق داشته باشند تا در مسیر نجات رشد نمایند (۱- پطر ۲:۲). پولس در تأیید این حقایق می‌افزاید که فرد مسیحی بدین ترتیب انسانیت تازه را می‌پوشد و به آن قدوسی که لازمهٔ راستی است دست می‌یابد (افس ۴:۲۴).

c تعلیم صحیح و تعلیم کذب. تعالیمی که در رسالات شبانی عطیه مرتدین و بدعتگذاران مطرح گردیده به مفهوم حقیقت بعد تازه‌ای می‌بخشد، بدین ترتیب که حقیقت در مفهوم «آموزه و تعلیم صحیح» نیز به کار می‌رود (۱- تیمو ۱:۱۹؛ ۴:۶؛ ۲- تیمو ۳:۴؛ تیپ ۱:۹، ۲:۱) و در نقطهٔ مقابل تعالیم کذب (۱- تیمو ۴:۱، ۴:۷؛ ۲- تیمو ۴:۴؛ تیپ ۱:۱۴) دروغگویان (۱- تیمو ۲:۴) قرار می‌گیرد. مروجان تعالیم کذب به حقیقت پشت کرده‌اند (تیپ ۱:۱۴؛ ر.ک ۱- تیمو ۵:۶؛ ۲- تیمو ۱۸:۲، ۴:۴) و حتی علیه آن قد علم نموده‌اند (۸:۳)، اما کلیسای خدای زنده همچنان «ستون و بنیاد راستی است» (۱- تیمو ۳:۱۵).

d میان حقیقت و مسیح رابطه‌ای تنگاتنگ موجود است. حقیقتی که پولس رسول بدان موعظه می‌کند آموزه‌ای انتزاعی نیست بلکه همانا شخص خود عیسی مسیح است (۲- قرن ۴:۵؛ ر.ک غلا ۱:۱۶؛ ۱- قرن ۱:۲۳؛ ۲- قرن ۱:۱۹، ۴:۱۱؛ افس ۴:۲۰؛ فی ۱:۱۵): مسیح «مجسم ... که به دنیای بی‌ایمان اعلام گردید و همگان به او ایمان آوردند». حقیقتی که کلیسا منادی آن است همانا خود مسیح است: او همان «سردینداری» است (۱- تیمو ۳:۱۶). بنابراین مسیح، یعنی حقیقتی که انجیل به آن بشارت می‌دهد - نه موجودی آسمانی در مفهوم عرفا بلکه عیسای تاریخی است که به خاطر ما مرد و برخاست. «حقیقت و راستی در عیسی است» (افس ۴:۲۱).

۳- یوحنا ی رسول. نظام الهیاتی بیش و پیش از هر چیز نظامی است مبتنی بر مکاشفه، و

دلیل عنایت خاص او به مبحث حقیقت نیز همین است. مفهوم *aletheia* را در نوشته‌های یوحنا یی غالباً در معنای افلاطونی یا عرفانی تعبیر می‌کنند چنان که گویی منظور از آن ذات خود خداست که بر آدمیان مکشوف می‌شود. و حال آن که یوحنا بر خلاف نظام‌های افلاطونی یا عرفانی هیچ‌گاه خود خدا را حقیقت نمی‌نامد بلکه فقط به تکامل سنن مکاشفه‌ای و حکمی حقیقت مکشوف می‌پردازد - مضمونی که دیگر قسمت‌های عهد جدید نیز به آن پرداخته‌اند با این تفاوت که تأکید یوحنا بیشتر بر ماهیت آشکار حقیقت، و قدرت درونی آن است.

a حقیقت: کلام پدر و مسیح. حقیقت از دید یوحنا نه ذات خود خدا، که «کلام پدر» است (یو ۱۷:۱۷؛ ر. ک ۱- یو ۸:۱ = «راستی در شما نیست» و ۱۰:۱ = «کلام او در شما نیست»). «کلامی» که مسیح از پدر شنیده است (یو ۸:۲۶، ۴۰، ر. ک ۳:۳۳) همان حقیقتی است که «اعلام می‌دارد» (۸:۴۰، ۴۵-۴۶) و «بدان شهادت می‌دهد» (۱۸:۳۷؛ ر. ک ۵:۳۳). بدین ترتیب حقیقت هم آن «کلامی» است که مسیح خود خطاب به ما اعلام می‌نماید و هم آن کلامی که باعث می‌شود به او ایمان آوریم (۸:۳۱-۳۲، ۴۵-۴۶). این جاست که به تفاوت آشکار میان مکاشفه عهد جدید و مکاشفه عهد عتیق پی می‌بریم: «شریعت به وسیله موسی عطا شد اما فیض و راستی به وسیله عیسی مسیح رسیده است» (۱۷:۱)، چرا که مکاشفه در مسیح و از طریق او به کمال می‌رسد و کاملاً تحقق می‌یابد. برخلاف شیطان که پدر دروغگویان است (۸:۴۴) مسیح حقیقت و راستی را اعلام می‌دارد (۸:۴۵). او «پراز فیض و راستی است» (۱:۱۴). تازگی ایمان مسیحی در این است که حقیقت و راستی همانا خود شخص مسیح است (۱۴:۶) - نه از آن رو که او خداست، بلکه به این دلیل که به عنوان «کلمه» تن گرفته، مکاشفه کامل الهی را در خود دارد و به همین خاطر پدر را به ما می‌شناساند (۱:۱۸). عیسی معنای این واقعیت را این گونه روشن می‌سازد: «من راه، راستی و حیات هستم»: او «راهی» است که به پدر منتهی می‌شود، بدین معنا که او، یعنی عیسی که انسان شد، به عنوان «راستی» در وجود خود مکاشفه پدر را به ما منتقل می‌سازد (۱۷:۱۷ و ۱۴:۱۷) و بدین ترتیب ما را از «حیات» الهی نیز بهره‌مند می‌گرداند (یو ۱:۴، ۳:۱۶، ۶:۴۰ و ۴۷، ۱۷:۲؛ ۱- یو ۵:۱۱-۱۳). این واقعیت که مسیح حقیقت و راستی است به طور غیرمستقیم شخصیت الهی مسیح را نیز آشکار می‌سازد: عیسی از این جهت برای ما آدمیان یگانه «حقیقت» است که همزمان «کلام الهی» نیز هست - یعنی «کلامی که در آغوش پدر است» (یو ۱:۱۸) و پسر یگانه او می‌باشد.

b روح و راستی. عیسی پس از پایان مکاشفه اش به این جهان (یو ۱۲: ۵۰) از آمدن پاراکلیت یعنی روح راستی به شاگردان خود خبر می دهد (۱۷: ۱۴، ۲۶: ۱۵، ۱۳: ۱۶). یوحنا مهمترین وظیفه روح القدس را شهادت دادن به مسیح می داند (۲۶: ۱۵؛ ۱- یو ۵: ۶): او با ورود خود، شاگردان را «به جمیع راستی هدایت خواهد کرد» (۱۳: ۱۶)، تمامی سخنان عیسی را به آنها یادآور خواهد شد و آنان را به درک معنای حقیقی آن سخنان نائل خواهد گردانید (۲۶: ۱۴). از آن جا که وظیفه پاراکلیت این است که حقیقت مسیح را در ایمان بر آدمیان مکتشف سازد، روح «حقیقت» یا «روح راستی» خوانده می شود (۱- یو ۵: ۶): روح القدس به عنوان شاهد مسیح، حقیقت را در کلیسا ساکن می سازد و به عنوان «موجد راستی» در کلیسا عمل می کند (ترتولیان).

c حقیقت و تقدس. یوحنا مؤکداً نقشی را که حقیقت باید در زندگی شخص ایماندار ایفا کند یادآور می شود. فرد مسیحی باید همواره بکوشد «از آن راستی باشد» (یو ۱۸: ۳۷؛ ۱- یو ۳: ۱۹). او که به واسطه ایمان برای همیشه به زندگی تازه ای گام نهاده (ر. ک. یع ۱: ۱۸؛ ۱- پطر ۱: ۲۲-۲۳) باید بکوشد همواره تحت نفوذ حقیقتی که در اوست به سر برد (۲- یو ۴) تا بدین ترتیب از «روح» مولود شده باشد (یو ۵: ۳، ۸). فقط کسی که این گونه در کلام عیسی ساکن است می تواند حقیقت را به درستی شناخته به واسطه شناخت این حقیقت از گناهان خود آزاد شود (یو ۸: ۳۱-۳۲). چرا که ایمان نیز همچون کلام مسیح عامل تزکیه و تطهیر نفس است (۳: ۱۵؛ اع ۹: ۱۵). با ایمان می توان بر شیطان غلبه کرد (۱- یو ۲: ۱۴). فرد مسیحی هنگامی که اجازه می دهد بذر کلام با قوت در او «ساکن» شود دیگر تمایلی به گناه نخواهد داشت (۹: ۳) زیرا که در راستی تقدیس شده است (یو ۱۷: ۱۷ و ۱۹).

بدین ترتیب یوحنا مفهوم *alétheia* را به عنصر درونی یک زندگی نیک و خداپرستانه تعبیر می کند. در این باره از اصطلاحات قدیمی تر کتاب مقدسی نظیر «راستی را به جا آوردن» (یو ۳: ۲۱؛ ۱- یو ۶: ۱) و «در راستی گام برداشتن» (۲- یو ۴؛ ۳- یو ۳-۴) بهره می جوید اما این تعبیر را در مفهومی کاملاً مسیحی به کار می برد به طوری که این اصطلاحات قدیمی اکنون در معنای «احکام مسیح را نگاه داشتن» (۲- یو ۶) و «در محبت و راستی سلوک نمودن» به کار می رود.

برادران را «در راستی» محبت نمودن (۲- یو ۱؛ ۳- یو ۱) بدان معناست که آنان را به قدرت راستی که در ما ساکن است دوست بداریم (۲- یو ۱-۳؛ ر. ک. ۱- یو ۳: ۱۸). پرستش

«به روح و راستی» (یو ۴: ۲۳-۲۴) پرستشی است که خاستگاه آن درون آدمی است و البته با نشانه های ظاهری نیز همراه است. عبادتی است ملهم از «روح» و حقیقت عیسی - یعنی عبادتی که «روح راستی» در کسانی که تولد تازه یافته اند القا می گرداند.

بدین ترتیب «عیسی - حقیقت» به صورت «معبد جدیدی» درمی آید که پرستش مسیحایی - که پرستشی است ویژه و منحصر به فرد - در آن به جا آورده می شود. و سرانجام حقیقت، التزام آور است و فرد ایماندار وظیفه دارد که همچون رسولان با آن همکاری کند (۳- یو ۸) و دوشادوش کلیسا در گسترش پیام انجیل بکوشد.

بنابراین واژه «حقیقت» در مسیحیت به معنای موجودیتی لایتناهی و نامحدود که باید با قوای ذهن بر آن لگام زده شود نیست بلکه به مفهوم حقیقت انجیل است.

منظور از آن همانا «کلام» مکشوف کننده پدر است که در عیسی مسیح حضور دارد و روح القدس آن را بر ما آشکار می سازد و بر ماست که آن را با ایمان بپذیریم تا زندگی مان مبدل شود.

این حقیقت در شخص عیسی مسیح که همزمان هم واسطه مکاشفه الهی است و هم غایت آن بر ما متجلی می شود، و این حقیقت نجات از طریق کتب مقدس به ما انتقال می یابد.

ر.ک: تجلیل: ب) ۳ - آمین: ۲ - خطا - ایمان - وفاداری - بدعت - دانستن/شناختن - دروغ - نور و تاریکی: عهد جدید ج) ۱ - لب ها: ۱ - سوگند - مدافع - شاهد/شهادت دادن - کلام (کلمه) خدا. Idlp

حکمت

تحصیل حکمت در میان تمامی فرهنگ های شرق باستان ارج نهاده می شد و رواج بسیار داشت. از سرزمین های مصر و بین النهرین متون حکمی فراوانی به جای مانده است و در یونانی نیز هفت حکیم آن دیار شهره خاص و عام بودند. شرقیان از تحصیل حکمت هدفی عملی داشتند: خرد و فرزانی می آموختند تا بر تدبیر و قابلیت ایشان در زندگی افزوده شود و موفق و کامیاب گردند. این امر بیانگر جهان بینی خاص آنان و القاگر نظام اخلاقی بود که

غالباً (نظیر آنچه در مصر می بینیم) رنگی مذهبی نیز داشت. این نگرش حکمی در یونان قرن ششم [ق.م] بیشتر کیفیتی فیلسوف مآبانه داشت و به تدریج حکمت به فلسفه مبدل گردید. بدین ترتیب حکمت نیز همچون علم و هنر و مهارت، از ارکان اصلی این تمدن ها به شمار می رفت و مکتب اصالت انسان (اومانیزم) در دنیای باستان نیز برخاسته از همین نگرش است.

در مکاشفه کتاب مقدس، «کلام خدا» در قالب حکمت نیز نمودار می گردد - واقعیتی مهم که البته باید به درستی تفسیر شود. این امر بدان معنا نیست که مکاشفه الهی در برهه ای خاص از تکامل خود ماهیتی انسان گرایانه (اومانستی) داشت. حکمت مکشوف الهی، حتی آنگاه که با بهترین های حکمت بشری درمی آمیزد، ماهیت کاملاً متفاوت خود را حفظ می کند، و این واقعیت که حتی در عهد عتیق نیز شناخته شده بود در عهد جدید به وضوح آشکار می گردد.

عهد عتیق

الف) حکمت انسانی و حکمت الهی

۱. شکوفایی حکمت در اسرائیل. بنی اسرائیل تا پیش از ساکن شدن در کنعان، جز از طریق یوسف (پید ۳۹:۴۱-۴۰) و موسی (خروج ۱۰:۲؛ ر.ک اع ۲۱:۷-۲۲) کوچکترین تماسی با حکمت شرق نداشت. تنها در دوران پادشاهان بود که تب انسان گرایی به اسرائیل نیز سرایت کرد. در این مورد سلیمان بانی و پیشگام است: «حکمت سلیمان از حکمت تمامی مشرق زمین و حتی از حکمت مصر عظیم تر بود» (۱-پاد ۵:۹-۱۴؛ ر.ک ۱۰:۶-۷ و ۲۳-۲۴). منظور از این حکمت، هم تدبیر و فراست شخص سلیمان است و هم مهارت او در کشورداری. این گونه است که حکمت شاهانه برای کسانی که به خدا ایمان دارند منشأ هیچ مشکل و گمراهی نیست: این حکمت عطیه ای است از جانب خدا که سلیمان در دعا از او طلب نمود (۱-پاد ۳:۶-۱۴). این تدبیری است خوش بینانه از حکمت که انعکاس آن را در جاهای دیگر کتاب مقدس نیز می بینیم: در تقابل با کاتبان دربار که در پرورش استعداد های ادبی و تحصیل انواع حکمت می کوشند (ر.ک عناصر قدیمی موجود در امث ۱۰-۲۲، ۲۵-۲۹)، مورخان مقدس را شاهدیم که یوسف را به واسطه فراست و تدبیر عالمانه اش در امر کشور داری می ستایند - حکمتی که خود خدا به او بخشیده بود (پید ۴۱، ۴۷).

۲. حکمت حقیقی. اما حکمت داریم تا حکمت! حکمت واقعی از جانب خداست زیرا اوست که به آدمی «دل فهیم عطا می فرماید - دلی که قادر است نیک و بد را از هم باز

شناسد» (۱- پاد ۹:۳). اما همه آدمیان همچون پدر خود، آدم، مدام در معرض این وسوسه اند که از این عطیۀ الهی استفاده کرده با تکیه بر قدرت خویش به «معرفت نیک و بد» دست یابند (پید ۵:۳-۶). یعنی همان حکمت کاذبی که مکر مار آدمی را گرفتار آن ساخت (۱:۳). نظیر حکمت کاتبان که همه چیز را از دیدی انسانی می‌سنجند و «شریعت یهوه را به دروغ مبدل می‌سازند» (ار ۸:۸) و نیز حکمت مشاوران سلطنتی که به اتخاذ تدابیر و سیاست‌های کاملاً انسانی مشغولند (ر.ک اش ۲۹:۱۵-۱۷). انبیاء مدام علیه چنین حکمتی قد علم می‌کنند: «وای بر آنانی که در نظر خود حکیم اند و پیش روی خود فهم می‌نمایند» (اش ۵:۲۱). خدا حکمت چنین کسان را باطل می‌سازد (۱۴:۲۹). اینها چون «کلام» یهوه را به سخره گرفته اند خود در دام خواهند افتاد (ار ۹:۸) چرا که یگانه منبع حکمت واقعی همانا «کلام» خداست. وقتی در اشعیا ۲۹:۲۴ می‌خوانیم «آنانی که روح گمراهی دارند فهم خواهند شد» مراد نیل به همین حکمت الهی است که گمراهان پس از تجربه مجازات الهی به آن دست خواهند یافت. پادشاهی که از نسل داود است و در «ایام آخر» سلطنت خواهد کرد به طور کامل از این حکمت بهره خواهد داشت - منتهی آن را نه از خود، که از جانب «روح یهوه» خواهد یافت (اش ۲:۱۱). بدین ترتیب تعالیم نبوی هر گونه شبهه‌ای را در مورد منشأ انسانی حکمت حقیقی و ماهیت انسان‌گرایانه آن از میان برمی‌دارند و به وضوح خاطر نشان می‌سازند که نجات انسان فقط و فقط از جانب خداوند است.

۳- به سوی حکمت واقعی. نابودی اورشلیم مؤید هشدارهای انبیاء است: حکمت کاذب مشاوران سلطنتی، شهر را به نابودی کشانده است! اسرائیل که بدین ترتیب به ماهیت کذب حکمت انسانی پی برده است حال می‌تواند با آغوشی باز پذیرای حکمت حقیقی باشد و این حکمت آزادانه در سراسر این سرزمین گسترش یابد. شالوده این حکمت جدید همانا بر شریعت الهی استوار است - واقعیتی که باعث می‌شود قوم اسرائیل در میان دیگر ملت‌ها یگانه امت حکیم و فرزانه باشد (تث ۴:۶). آغاز و انجام این حکمت همانا ترس یهوه است (امت ۹:۱۰؛ بنسی ۱-۱۴، ۱۸-۱۹:۲۰). نویسندگان الهام یافته کتاب مقدس از این پس بی‌آن که از چارچوب کلی این حکمت مذهبی خارج شوند هر آنچه را که از حکمت انسانی مفید و نیکوست با آن درمی‌آمیزند و حاصل این کوشش، متون حکمی است که پس از دوران تبعید نگاشته شد. بدین ترتیب مکتب اصالت انسان (اومانیزم) که حال از تکبر و جسارت‌های بلندپروازانه‌های یافته است در پرتو ایمان در خدمت کتاب مقدس به کار گرفته می‌شود و رشد و نمو می‌یابد.

ب) جنبه‌های مختلف حکمت

۱- هنر نیک زیستن. فرزنانگان کتاب مقدس در مورد امور طبیعت بسیار کنجکاوند (۱- پاد ۵:۱۳). آنان در امور طبیعت به دیده‌تحسین می‌نگرند و به واسطه ایمان، دست قدرتمند خدا را در این امور می‌بینند (ایوب ۳۶:۲۲-۳۷:۱۸ و ۳۸-۴۱؛ بنسی ۴۲:۱۵-۴۳:۳۳). با این حال بیش و پیش از هر چیز در پی آنند که بدانند راه نیک زیستن کدام است و چگونه می‌توان به سعادت واقعی رسید. در کتاب مقدس هر که در این زمینه خبره باشد و رموز نیک زیستن را بداند فرزانه و حکیم نامیده می‌شود (اش ۴۰:۲۰؛ ار ۹:۱۶؛ ۱- توا ۲۲:۱۵). چنین فردی با نگاهی واقع بینانه و خالی از شبهه به دنیای اطراف می‌نگرد؛ از کاستی‌های آن آگاه است و البته بر این کاستی‌ها صحنه نمی‌گذارد (امث ۱۳:۱۲، ۱۴:۱۳؛ جا ۷:۲-۶). با این حال هیچ‌گاه در نقش ناظر کار جهان، فردی منزوی و عزلت طلب نیست بلکه از آن‌جا که ذاتاً به تعلیم و تعلم تمایل دارد قوانین نیک زیستن را به شاگردان خود تعلیم می‌دهد: قوانین و اصولی چون حکمت، تعادل، کار، فروتنی، تدبیر و دوراندیشی، فراست، راستگویی و ... تمام نکات اخلاقی که در ده فرمان آمده در توصیه‌های عملی او موجود است. احساس مسئولیتی که در کتاب تثبیه و در سخنان انبیاء می‌بینیم او را بر آن می‌دارد که به صدقه (بنسی ۷:۳۲-۳۴؛ طو ۴:۷-۱۱)، عدالت و عدالت خواهی (امث ۱۱:۱)، (۱۵:۱۷)، و دستگیری از فقرا و مستمندان (۳۱:۱۴، ۱۷:۵؛ بنسی ۴:۱۰-۱۰) توصیه نماید. وی در تأیید نصایح خویش اغلب به تجربیاتی که از سرگذرانیده استناد می‌کند، با این حال آشکار است که سخنان عمیق و پرمعنای او از منبعی بس عظیم تر و متعال تر از تجربه سرچشمه گرفته‌اند. او پس از آن که به بهای کوشش و مجاهدت بسیار خویش به تحصیل حکمت نائل آید تنها آرزویش انتقال آن به دیگران است (۱۳:۵۱-۲۰) و از شاگردانش می‌خواهد شجاعانه راه دشوار و طاقت فرسای حکمت را در پیش گیرند (۶:۱۸-۳۷).

۲- تأمل در معنای هستی. البته نباید از حکیم بنی اسرائیل انتظار تأملات فیلسوفانه و متافیزیکی پیرامون احوال آدمی، طبع بشر، و قابلیت‌های انسانی داشت. با این حال وی در مورد جایگاه انسان در نظام هستی و نیز سرنوشتی که در انتظار اوست بسیار حساس است و به دقت در این باره تأمل می‌کند. انبیاء عمدتاً توجه خود را معطوف سرنوشت جمعی که در انتظار کل قوم خداست می‌سازند - هر چند چنین می‌نماید که قسمت‌هایی از کتاب حزقیال که در مورد مسئولیت فردی انسان است از این قاعده مستثنی می‌باشد (حزق ۱۴:۱۲-۲۰، ۱۸، ۳۳:۱۰-۲۰). اما در مورد حکیمان و فرزنانگان کتاب مقدس وضع به گونه‌ای دیگر

است: آنان گرچه هیچگاه از سرنوشت نهایی قوم خدا غافل نیستند (بنسی ۴۴-۵۰، ۳۶:۱-۱۷؛ حک ۱۰-۱۲ و ۱۵-۱۹)، ولی هم و غم ایشان در وهله نخست متوجه زندگی فردی انسان هاست و با خود انسان سروکار دارند. آنان هم شأن و عظمت والای انسان را درک می کنند (بنسی ۱۱:۱۶-۳۰، ۱۹:۱۳-۲۲) و هم به فلاکت و درماندگی (۴۰:۱-۱۱) و تنهایی (ایوب ۶:۱۱-۳۰، ۱۹:۱۳-۲۲) او واقفند. اضطراب و تشویش انسان را در مواجهه با سختی ها (۱۶:۷) و ترس وی را از مرگ (جا ۳؛ بنسی ۴۱:۱-۴) به خوبی می دانند و به احساس پوچی او در زندگی (ایوب ۱۴:۱-۱۲، ۱۷؛ جا ۱:۴-۸؛ بنسی ۱۸:۸-۱۴) کاملاً آگاهند؛ می دانند که آدمی در پیشگاه خدایی که در نظرش غیرقابل فهم (ایوب ۱۰) یا حتی غایب می نماید (۲۳، ۳۰:۲۰-۲۳) چه احساسی دارد. در این جا ضرورتاً موضوع پاداش به میان می آید؛ چه در غیر این صورت مفاهیم و تصورات سنتی جملگی به نفی عدالت منتهی می شوند (۲۲:۹-۲۴، ۲۱:۷-۲۶؛ جا ۷:۱۵، ۸:۱۴، ۹:۲-۳). اما تلاش و مجاهده بسیار لازم است تا انسان تنها به پاداش زمینی که فریبنده است چشم نداشته باشد بلکه فراتر از آن نگرسته با ایمان به قیامت (دان ۱۲:۲-۳) و حیات جاودان (حک ۵:۱۵) مشکل پاداش را حل نماید.

۳. حکمت و مکاشفه. ظاهر امر چنین می نماید که تعالیم فرزنانگان کتاب مقدس که آن همه بر تفکر و تجربیات انسانی تکیه دارد با «کلام» نبوی که الهام خداست متفاوت است. با این حال این واقعیت، حکیمان و فرزنانگان کتاب مقدس را از تدوین اصول تعلیمی الهی باز نمی دارد چرا که آنان نیز به واسطه تفکر و تعمق فراوان در کتاب مقدس قادرند مسائل و مشکلات هستی را به نور حکمت الهی منور سازند (ر.ک بنسی ۳۹:۱-۳). درواقع باید گفت در ادوار متقدم تر، متون مکاشفه ای کتاب مقدس تلفیقی بودند از نبوت و حکمت که بر روی هم اسرار آینده را مکشوف می ساختند. اگر می خوانیم که دانیال «اسرار الهی را مکشوف می نماید» (دان ۲:۲۸-۳۰ و ۴۷) حکمت او ابداً حکمتی انسانی نیست (۲:۳۰) بلکه حکمتی است بس والاتر و برتر از حکمت انسانی و از روح خدا که در او ساکن است به او رسیده است (۵:۱۱، ۱۴). بدین ترتیب حکمت مذهبی که در عهد عتیق شاهد آنیم از هم اکنون واجد کیفیتی است که از مدتها پیش آشکارا در سنن باستانی اسرائیل وجود داشته (ر.ک پید ۴۱:۳۸-۳۹) یعنی این واقعیت که انسان حکیم و فرزانه ای که حکمت خود را از جانب خدا دارد با فرد نبی یکسان و برابر است.

ج) حکمت خدا

۱. **حکمت تشخیص یافته.** موضوع حکمت در میان نویسندگان بعد از تبعید چنان اهمیت داشت که اغلب به آن تشخیص می بخشیدند تا بر عظمت و اهمیت فراوان آن بیشتر تأکید کرده باشند (امث ۱:۱۴). حکمت در قالب معشوقه‌ای زیبا که همگان طالب اویند ترسیم می شد (بنسی ۱۴:۲۲-۲۴) یا به صورت مادری مهربان که از فرزند خود محافظت می کند (۱۴:۲۶-۲۷)، همسری که به شوهر خود توجه دارد (۱۵:۲-۳) و یا میزبانی مهمان نواز که همگان را به ضیافت خود می خواند (امث ۹:۱-۶) تصویر می گردید و نقطه مقابل آن همانا «زن احمقی» است که خانه اش جایگاه مرگ است (۹:۱۳-۱۸).

۲. **حکمت الهی.** تشبیه حکمت به زنی زیبا و مهربان صرفاً یک استعاره ادبی نیست. حکمت در واقع منشأ الهی دارد و خداست که می تواند آن را به هر که بخواهد عطا نماید چرا که او خود حکیم مطلق است. به همین خاطر است که حکیمان کتاب مقدس سخت در حکمتی که خاستگاه آن الهی است و از خود خدا سرچشمه گرفته تأمل می کنند. این نوع حکمت، واقعیتی است الهی که از ازل وجود داشته و تا به ابد نیز وجود خواهد داشت (امث ۸:۲۲-۲۶؛ بنسی ۲۴:۹). حکمت آسمانی که به عنوان نفس یا کلام الهی از دهان خود خدا صادر می گردد (۳:۲۴)، «انفجار قدرت خداست»، یعنی تبلور کامل جلال خدای مطلق و انعکاسی است از نور ابدی، به دیگر بیان تصویری از عظمت و شکوه خدا و نمودی از کارهای اوست (حک ۷:۲۵-۲۶). این حکمت در آسمان ساکن است (بنسی ۲۴:۴)، در تخت خدا سهیم است (حک ۹:۴) و در آغوش او به سر می برد (۳:۸).

۳. **کار حکمت.** این حکمت، پدیده‌ای منفعل نیست بلکه تداعی گر تمامی افعال و کارهای خداست. حکمت الهی که از هنگام آفرینش هستی وجود داشته و پیوسته در کنار خدا حاضر بوده (امث ۸:۲۷-۳۱؛ ر. ک ۳:۱۹-۲۰؛ بنسی ۵:۲۴) امروزه نیز همانند گذشته بر عالم هستی حاکم است (حک ۸:۱). خدا در سراسر تاریخ نجات پیوسته آن را بر این زمین به مأموریت های مختلف فرستاده است. این حکمت به صورت درخت حیات (بنسی ۷:۲۴-۱۹) در اورشلیم و در اسرائیل ساکن گشت و در قالب «شریعت» نمود یافت (۲۳:۲۴-۳۴) و از آن هنگام تاکنون پیوسته در کنار آدمیان بوده است (امث ۸:۳۱؛ بار ۳:۳۷-۳۸). تعیین کننده مسیر تاریخ (حک ۱:۱۰-۴:۱۱) و ضامن نجات انسان ها می باشد (۹:۱۸). حکمت

عملکردی همچون انبیاء دارد - بدین معنا که کسانی را که بدان وقعی نمی نهند نکوهش کرده بر آنان داوری می نماید (امث ۱: ۲۰-۳۳) و در عوض به مطیعان این امکان را می دهد که از جمیع مواهب و محاسن آن بهره مند گردند (۸: ۱-۲۱، ۳۲-۳۶) و بر سر سفره آن بنشینند (۹: ۴-۶؛ بنسی ۲۴: ۱۹-۲۲). خدا همان گونه که از طریق روح خود کار می کند، از طریق حکمت نیز عمل می نماید. و اگر در این گونه متون، حکمت را شخصیتی الهی در مفهوم عهد جدیدی نمی یابیم لاقلاً با بررسی آنها به اعماق سرّ عجیب خدا پی می بریم و برای ملاقات با مکاشفه ای دقیق تر و مشخص تر از ذات خدا آماده می شویم.

۴- عطایای حکمت. بنابراین، شگفت نیست که حکمت برای آدمیان از هر گنجی برتر و ارزشمندتر است. (حک ۷: ۷-۱۴). آن جا که خود عطیه ای است از جانب خدا (۸: ۲۱) جمیع خوبی ها و نیکویی ها را با خود برای انسان ها به ارمغان می آورد (امث ۸: ۲۱؛ حک ۷: ۱۱) که از آن جمله اند: حیات و سعادت (امث ۳: ۱۳-۱۸، ۸: ۳۲-۳۶؛ بنسی ۱۴: ۲۵-۲۷)، امنیت (امث ۳: ۲۱-۲۶)، فیض و جلال (۴: ۸-۹)، ثروت و عدالت (۸: ۱۸-۲۰) و سایر نیکویی ها (حک ۷: ۸-۸). بنابراین انسان دیگر چگونه می تواند او را به همسری خود اختیار ننماید (۸: ۲)؟ در واقع اوست که آدمیان را با خدا مصالحه می دهد (۷: ۲۷ و ۲۸). صمیمیت و دوستی با حکمت همانا دوستی با خداست. بنابراین هنگامی که حکمت در عهد جدید با مسیح «پسر» و «کلمه» خدا برابر دانسته می شود در واقع زمینه برای ظهور مکاشفه ای کامل مهیا می گردد: انسان با اتحاد با مسیح در حکمت الهی سهیم می شود و دوست خدا می گردد.

عهد جدید

الف) عیسی و حکمت

۱- عیسی، استاد حکمت. عیسی خود را به گونه ای بس غامض و پیچیده بر مردم زمان خود عرضه می دارد: او نبی توبه است اما بسیار برتر از انبیاء (مت ۱۲: ۴۱) مسیح موعود است اما باید قبل از داخل شدن به جلال «پسر انسان»، به عنوان «بنده یهوه» زحمت ببیند و درد و رنج کشد (مر ۸: ۲۹-۳۱)؛ او استاد و مربی است اما نه مانند کاتبان (مر ۱: ۲۱-۲۲). شیوه تعلیم او بیشتر به تعلیم حکیمان عهد عتیق می ماند: روش کار او چنین است که همچون فرزنانگان کتاب مقدس در دوران عهد عتیق از گونه های ادبی چون تمثیل و حکایت بهره جوید و مانند آنان از بطن آن حکایات قوانین و اصول زندگانی را به مخاطبین عرضه

دارد (ر.ک مت ۵-۷). از میان مخاطبین وی کسانی به درک معنای سخنان حکیمانه او نائل می‌شوند که از چنین حکمت بی‌نظیری که با معجزات همراه است در شگفت شوند (مر ۲:۶). لوقا به این واقعیت اشاره دارد که عیسی حتی در دوران طفولیت نیز از این حکمت الهی بهره داشت (لو ۲:۴۰، ۵۲). عیسی خود به وضوح خاطرنشان می‌سازد که حکمت الهی التزام‌آور است: ملکه جنوب برخاسته نزد سلیمان شتافت تا حکمتش را بشنود و حال آن که در این جا شخصی بسیار برتر از سلیمان حاضر است (مت ۱۲:۴۲).

۲- عیسی، حکمت خدا. عیسی عطیه حکمت را در نام خود به خاصانش وعده می‌دهد (لو ۱۵:۲۱). او به گونه‌ای پر رمز و راز در مورد حکمت الهی که مردم دیر باور زمان وی آن را سوء تعبیر نمودند اما مطیعان خدا آن را با روی خوش پذیرا شدند چنین می‌گوید: «اما حقانیت از همه فرزندان آن به ثبوت می‌رسانند» (لو ۷:۳۵ یا «به واسطه اعمالش تصدیق می‌شود» مت ۱۱:۱۹). سر عیسی، آنگاه که او آنچه را عهد عتیق به حکمت الهی نسبت می‌داد در مورد خود به کار می‌برد، تا اعماق روح مخاطبین نفوذ می‌یابد: «نزد من آیید...» (مت ۱۱:۲۸-۳۰؛ ر.ک بنسی ۱۹:۲۴)؛ «کسی که نزد من آید هرگز گرسنه نشود، و هر که به من ایمان آرد هرگز تشنه نگردد» (یو ۶:۳۵، ر.ک ۴:۱۴، ۷:۳۷؛ اش ۵۵:۱-۳؛ امث ۹:۱، ۶؛ بنسی ۱۹:۲۴-۲۲). این سخنان صرفاً نصایح حکیمی در میان دیگر حکیمان نیست بلکه بسیار فراتر از آن است و سر شخصیت «پسر» را آشکار می‌سازد (ر.ک مت ۲۵:۱۱-۲۷). نوشته‌های رسولان در این مورد گویاترند: وقتی در این رسالات می‌خوانیم که عیسی «حکمت خداست» (۱- قرن ۱ و ۲۴:۳۰). منظور فقط این نیست که او منتقل‌کننده حکمت به آدمیان است، بلکه او خود حکمت است. به همین ترتیب برای اشاره به از ازل بودن عیسی با پدر نیز از همین تعابیر استفاده می‌شود و او به عنوان حکمت الهی توصیف می‌گردد که از مدتها پیش از خلقت هستی وجود داشته است: او نخست‌زاده از مخلوقات و خالق خلقت است (کول ۱:۱۵-۱۷؛ ر.ک امث ۸:۲۲-۳۱). مسیح فروغ جلال خدا و خاتم جوهر اوست (عبر ۱:۳؛ ر.ک حک ۷:۲۵-۲۶). «پسر» همان گونه که «کلام پدر» است، حکمت او نیز هست (یو ۱:۱-۳). این حکمت شخصی در ایام سلف در خدا مخفی بود - هر چند بر کل هستی حاکم بود، مسیر تاریخ را هدایت می‌کرد و به طور غیر مستقیم در «شریعت» و تعالیم فرزندان کتاب مقدس نمایان بود. و اما اکنون این حکمت در شخص عیسی مسیح متجلی گشته است. بدین ترتیب تمام آنچه در متون حکمی عهد عتیق

آمده است در وجود مسیح به طور کامل و قطعی معنا می یابد و به انجام می رسد.

ب) حکمت دنیا و حکمت مسیحی

۱. حکمت دنیا محکوم می گردد. آنچه انبیاء از مدت ها قبل نبوت کرده و به مردم روزگار خود متذکر شده بودند هنگام این عالی ترین مکاشفه حکمت مجدداً تکرار گردید. حکمت این جهان که چون از درک و شناخت خدای زنده بازمانده بود به حماقت مبدل گردید (روم ۱: ۲۱-۲۲؛ ۱-قرن ۱: ۲۱)، و آنگاه که مردمان «خداوند جلال را به صلیب کشیدند» به نهایت جهالت رسید (۸: ۲). به همین خاطر خدا نیز این حکمت حکیمان را محکوم نمود (۱-قرن ۱: ۲۰-۲۱، ۳-۱۹: ۲۰). حکمتی که «زمینی، حیوانی و شیطانی است» (یع ۳: ۱۵) و بر آن شد با نجات دادن جهان به واسطه حماقت صلیب (۱-قرن ۱: ۱۷-۲۵)، حکمت دنیا را به جهالت بدل سازد. این گونه است که انسان باید در برابر مژده انجیل نجات، هر آنچه را که از حکمت انسانی، و فرهنگ و سخنوری بشری است به کنار بیفکند (۱-قرن ۱: ۱۷، ۲: ۱-۵) زیرا حماقت صلیب را نمی توان خوار شمرد.

۲. حکمت واقعی. بدین ترتیب مکاشفه حکمت واقعی به گونه ای متناقض نما بیان می گردد: مخاطب آن نه حکیمان و اندیشمندان، که کودکان خردسال هستند (مت ۲۵: ۱۱). خدا آنچه را در نظر دنیا حماقت و جهالت محض بود برگزید تا محاسبات حکیمان متکبر را یکسره برهم زند (۱-قرن ۱: ۲۷) و آنچه را دنیا حماقت می پندارد برحسب معیارهای الهی به حکمت بدل سازد (۸: ۳). زیرا که حکمت مسیحی نه به واسطه کوشش و تلاش انسان، که فقط و فقط در نتیجه مکاشفه پدر دریافت می شود (مت ۲۵: ۱۱-۲۷). این حکمت آسمانی به خودی خود پدیده ای است الهی، مخفی و پر رمز و راز که عقل انسانی را یارای درک آن نیست (۱-قرن ۲: ۷-۹؛ روم ۱: ۳۳-۳۵؛ کول ۲: ۳). و گرچه این حکمت به واسطه واقعه تاریخی نجات نمایان شد (افس ۳: ۱۰) دریافت آن ممکن نیست مگر آن که خود روح خدا آن را به کسانی که مطیع و تابع اویند عطا فرماید (۱-قرن ۲: ۱۰-۱۶، ۱۲: ۸؛ افس ۱: ۱۷).

ج) جنبه های مختلف حکمت مسیحی

۱. حکمت و مکاشفه. از آچه در بالا در مورد حکمت مسیحی گفتیم چنین برمی آید که با

مکاشفات یهود آشکارا تجانس دارد: حکمت مسیحی در وهله نخست آداب و اصول زندگی نیست بلکه مکاشفه سرّ خداست (۱- قرن ۲: ۶-۸)؛ نهایت معرفت مذهبی است که پولس از خدا برای ایمان داران طلب می کند (کول ۹: ۱) و ایمان داران نیز می توانند آن را «به سخنان آموخته شده از روح» (۱- قرن ۲: ۱۳) به یکدیگر انتقال دهند (کول ۳: ۱۶).

۲. حکمت و زندگی اخلاقی. با این حال، این واقعیت به این معنا نیست که حکمت هیچ گونه جنبه اخلاقی ندارد. بلکه بر عکس تمام آن اصول و قوانین اخلاقی که در عهد عتیق شرط حکمت الهی خوانده شده اند در پرتو مکاشفه مسیح که حکمت خداست معنای کامل و حقیقی خود را باز می یابند.

این امر را نه فقط در ثمره کار رسولان (۱- قرن ۳: ۱۰؛ ۲- پطرس ۳: ۱۵) بلکه در امور مربوط به زندگی روزمره مسیحیان نیز شاهدیم (افس ۵: ۵؛ کول ۵: ۴) چرا که بر فرد مسیحی است که در زندگی روزانه خود نه از آن باکره های نادان، که از باکره های دانا و حکیم الگو و سرمشق گیرد (مت ۱: ۲۵-۱۲). تعالیم حکیمان و فرزندان عهد عتیق اکنون جای خود را به نصایح اخلاقی و عملی پولس می دهد که در آخرین رسالات او مطرح شده اند. این اصول اخلاقی و حکیمانه در رساله یعقوب که حکمت کاذب را از «حکمتی که از بالاست» جدا می سازد، باز هم بیشتر تبیین گردیده اند (یع ۳: ۱۳-۱۷). اشاره به عبارت «حکمتی که از بالاست» از سلامت کامل اخلاقی حکایت دارد. بر آدمی است که بر طبق این حکمت واقعی رفتار نماید و آن را پیوسته به عنوان عطیه ای الهی از خدا طلب نماید (یع ۵: ۱).

مکتب اصالت انسان تنها از این طریق می تواند با زندگی و تفکر مسیحی درآمیزد. انسان گنهکار اگر می خواهد در مسیح از سر نو مولود شود باید حاضر باشد حکمت متکبرانه خود را با او به صلیب کشد. اگر چنین کند، آنگاه تمام تلاش و کوشش انسانی وی در جهت کسب حکمت معنایی تازه خواهد یافت و قادر خواهد شد تحت هدایت روح به طور کامل به آنچه می خواهد دست یابد.

ر.ک: آفرینش: عهد عتیق ب) ۳: عهد جدید الف) ۲- شاگرد: عهد عتیق ۲- تعلیم و تربیت - ترس از خدا: د) - حماقت - پری / تمامیت ۲- تصویر. ج) - عیسی مسیح: ب) - عدالت: A الف) عهد عتیق ۴- دانستن / شناختن: عهد عتیق ۴- شریعت: B ج) ۴- نور و تاریکی: عهد عتیق الف) ۳- شیر: ۳- مادر: ب) ۱- راز: عهد عتیق ۲ b: عهد جدید ب) ۱- کهنسالی: ۲- بهشت: c۲ - نقشه خدا: عهد عتیق د) تقدیر / مقدر داشتن: ۲- وعده: ب) ۶-

مکاشفه: عهد عتیق الف) ۳- سادگی: ۱- گناه: د) ۳ d - پسر انسان: عهد عتیق ب) ۱- همسر: عهد عتیق ۳؛ عهد جدید ۱- طعم: ۱- تعلیم: عهد عتیق الف) ۴، ب) ۱- حقیقت و راستی: عهد عتیق ۳- اراده خدا: عهد عتیق الف). ۲ b - زن: عهد عتیق ۳- کلام (کلمه) خدا: عهد عتیق الف) ۱، د) کارها: عهد عتیق الف) ۳؛ عهد جدید الف) ۱. AB & PG

حیوانات

از میان موجودات مرئی جهان آفرینش، حیوانات از همه به ما انسان ها نزدیک ترند. این قرابت و نزدیکی که گاه بر ما آدمیان پوشیده می ماند به خصوص برای عبرانیان که بیش از روزگار ما با حیوانات در تماس بودند واقعیتی ملموس و آشنا بود. به همین خاطر است که کتاب مقدس برای توصیف روشن تر پاره ای خصائص انسانی از تصاویر مربوط به حیوانات مدد می جوید: دشمن را به سگ تشبیه می کند (مز ۱۷:۲۲)، و لشکر مهاجم را به انبوه ملخ (اش ۳۳:۴). همچنین گاه خدا و گاه دشمن به شیر تشبیه می شوند (شایان توجه است که ابهام و پیچیدگی برخی از این نمادها خود نمایانگر ابهام نهفته در جهان حیوانات است. حیواناتی که والاترین و پلیدترین اعمال از آنها ساخته است). گاه افراد قوم به گله گوسفند تشبیه می شوند (مثل ناتان در ۲- سمو ۱۲:۱-۴؛ ار ۲۳:۱-۸؛ حزق ۳۴: یو ۱۰:۱-۱۶). حتی مسیح به صورت بره (یو ۱:۲۹؛ مکا ۵:۶...) و روح القدس به صورت یک کبوتر (مت ۳:۱۶) تصویر می شوند.

با این حال آنچه در این جا مهم است تلاش و کوشش مردان کتاب مقدس است در مواجهه با قدرت دنیای حیوانات و پی بردن تدریجی به برتری انسان بر حیوان. از این گذشته نویسندگان کتب مقدسه با به تصویر کشیدن دنیای حیوانات که خود نیز کم و بیش در آن نقش دارند، در نهایت سرنوشت کل بشر و جهان خلقت، و اشتیاق آنها به نجات را نمایان می سازند.

الف) انسان و حیوان در عالم خلقت

۱- آیا حیوان از انسان برتر است؟ پرستش حیوانات گرچه ماهیت و مفهومی بت پرستانه دارد، نشانگر آن است که موجودات زبان بسته تا چه حد در برخی ادیان باستان نظیر مذاهب مصریان قدیم موجوداتی مهم و مقدس محسوب می شدند. حتی قوم اسرائیل نیز گاه و بیگاه

وسوسه می شد از حیوانات یا تمثال های ایشان بت ساخته آنها را همچون خدا پرستش نماید (خروج ۳۲: ۱-۱۲: ۲۸-۳۲). با این حال، شریعت موسی، هشدارهای انبیاء و نصایح کتاب حکمت جملگی قوم اسرائیل را از دست زدن به این عمل شنیع و خفت بار باز می دارند (حک ۱۵: ۱۸-۱۹؛ ر. ک روم ۱: ۲۳). دشمنان بت پرست نیز به جای آن که حیواناتی که می پرستیدند به وقت تنگی به کمکشان آیند، وسیله مجازاتشان می شوند (حک ۱۵-۱۶؛ حزق ۳۹: ۴ و ۱۷-۲۰؛ مکا ۱۹: ۱۷-۱۸ و ۲۱).

۲- پیوند میان انسان و حیوان. کتاب مقدس بارها به گونه ای تکان دهنده به شباهت میان انسان و حیوان، به ویژه به آغاز و انجام مشترکشان که هر دو از خاک هستند و به خاک باز می گردند، اشاره می کند (جا ۳: ۱۹-۲۱؛ مز ۴۹: ۱۳). اما در کتاب مقدس غالباً میان این دو موجود که هر دو تحت عنوان مشترک «موجودات زنده» توصیف می شوند پیوندی برادرانه وجود دارد: گاه انسان به کمک حیوان می شتابد - نظیر ماجرای نوح که یک جفت از تمام موجودات زنده را با خود به کشتی برده از طوفان رها نید؛ و گاه حیوان انسان را یاری می دهد - مانند الاغ بلعام که سبب نجات صاحب خود شد (اعد ۲۲: ۲۲-۳۵)، یا کلاغ هایی که برای ایلینا خوراک می آوردند (۱- پاد ۱۷: ۶) و یا نهنگی که یونس لجباز را نجات داده او را به راه راست آورد (یون ۲). ایوب از مشاهده جمال و کمال حیوانات به قدرت آفریدگارشان پی می برد (ایوب ۳۸: ۳۹-۴۰، ۴۱: ۲۶)، و بالاخره حیوانات یادآور این واقعیت هستند که خدا برکات و مواهب خود را به تمام موجودات عالم هستی عطا می کند (مز ۱۰۴: ۲۷، ۱۴۷: ۹؛ مت ۶: ۲۶).

حیوانات چنان به انسان نزدیکند که در عهد خدا با نوح نقشی عمده ایفا می کنند (پید ۹: ۹-۱۱) و خود موضوع شریعت موسی قرار می گیرند! روز سبت هم برای بردگان مصداق دارد و هم برای گاو (خروج ۲۳: ۱۲؛ تث ۵: ۱۴) و بر انسان است که با حیوانات به گونه ای شایسته رفتار کند (خروج ۲۳: ۵؛ تث ۶: ۲۲-۷، ۲۵: ۴؛ ر. ک ۱- قرن ۹: ۹؛ ۱- تیمو ۵: ۱۸) حیواناتی که به دیگران آزار رسانند مجازات می شوند (پید ۵: ۹؛ لاو ۲۰: ۱۵-۱۶) و حتی در پاره ای موارد سنگسار می گردند (خروج ۲۱: ۲۸-۳۲). و بالاخره حیوانات نیز در توبه و بازگشت انسان ها سهم دانسته می شوند (یون ۳: ۷) و همچون آنان مجازات می گردند (خروج ۱۱: ۵).

۳- برتری انسان بر حیوان. با این حال از داستان خلقت به وضوح در می یابیم که انسان بر

حیوان برتری تام دارد. آدم به نشانه تسلطش بر دیگر مخلوقات خدا، حیوانات را نامگذاری می‌کند (پید ۲: ۲۰) و به علاوه هیچ حیوانی نمی‌تواند برای انسان «معاونی موافق» محسوب گردد (پید ۲: ۱۸-۲۳). خداوند نیز رفتار سبعانه و خوی حیوانی را به شدت مجازات می‌کند (خروج ۲۲: ۱۸؛ تث ۲۷: ۲۱؛ لاو ۱۸: ۲۳). از این گذشته انسان اجازه دارد حیوانات را کشته به عنوان خوراک از گوشتشان تغذیه کند (پید ۹: ۳ و ۳۰) و سرانجام برتری انسان بر حیوان با لحنی دلنشین که همچون نوای پیروزی در سراسر کتاب مقدس طنین انداز است اعلام و بر آن مهر تأیید زده می‌شود (پید ۱: ۲۶-۳۰؛ مز ۸: ۶-۹). عکس این مطلب نیز صادق است: خدا برای مجازات نمودن حماقت نبوکد نصر «دل حیوان به وی می‌دهد» (دان ۴: ۱۳) و خوی حیوانی انسان نمودی است از طغیان و سرکشی در برابر روح - که در نهایت طغیان در برابر خداست.

اما شاید بتوان واپسین تجلیات اعتقاد به برتری حیوان بر انسان را در ذهن نویسندگان کتب مقدسه، در قالب استفاده بی‌حد و حصر ایشان از حیوانات افسانه‌ای شاهد بود - چرا که آنان به شیوه‌های گوناگون حیواناتی را به تصویر می‌کشند که کیفیتی فوق طبیعی دارند - خواه موجوداتی فوق انسانی (دان ۷؛ مکا ۹: ۳-۱۱) که بیشتر به عالم شیاطین نزدیکند (مکا ۱۲، ۱۳، ۱۶: ۱۳-۱۴، ۲۰: ۱-۳) و خواه موجوداتی الهی که جایگاهشان عالم بالاست (حزق ۱: ۴-۲۴؛ مکا ۴: ۶-۸).

ب) انسان و حیوان در مضمون نجات

۱- طغیان و تسلیم حیوانات. وجود حیوانات درنده و وحشی خود نمودی است از طغیان طبیعت علیه انسان، و هرج و مرج و آشوبی که با گناه آدم به این جهان راه یافت. چرا که تا پیش از گناه آدم تمام حیوانات از اهلی گرفته تا وحشی جملگی تابع و فرمانبردار کسی بودند که بر آنها نام گذاشته بود. ولی به واسطه گناه تمام جهان خلقت، منجمله دنیای حیوانات اسیر و گرفتار فساد شد (ر. ک روم ۸: ۱۹-۲۲). اما به واسطه فیض الهی یا به عنوان نمودی از آنچه در سلطنت مسیح رخ خواهد داد، در برخی موارد خاص شاهد آنیم که حیوانات آرامش و نجابتی از خود نشان می‌دهند که یادآور بهشت است (دان ۶: ۱۷-۲۵، ۴۲: ۱۴-۳۱؛ مز ۹۱: ۱۳؛ مر ۱: ۱۳، ۱۶: ۱۸؛ اع ۳: ۲۸-۶). حیوانات وحشی و درنده در ایام آخر، یعنی زمانی که گناه و فساد به کلی از جهان رخت بر بسته است ناپدید (لاو ۲۶: ۶؛ حزق ۳۴: ۲۵) یا رام و اهلی خواهند شد (هو ۲: ۲۰؛ اش ۱۱: ۵-۷، ۶۵: ۲۵). در دنیای اتحاد یافته دیگر از طغیان و سرکشی در طبیعت خبری نیست و خوی حیوانی انسان نیز (ر. ک یع ۳: ۲-۸) به کلی

مغلوب گشته مبدل می گردد (۱- قرن ۱۵: ۴۴-۴۶).

۲- **ورای مرز میان پاکی و ناپاکی.** تقسیم حیوانات به دو گروه حلال و حرام (ر.ک لاو ۱۱؛ تث ۱۴) گرچه ممکن است عجیب و همیشگی به نظر آید، باعث شده بود که در آیین یهود نیز آدمیان را به دو گروه تقسیم کنند: بنی اسرائیل که قومی پاک و منزّه محسوب می شدند، و بت پرستان ناپاک. آنچه این دو گروه را از هم متمایز می ساخت به ویژه حیوانات ناپاکی بود که خوردن آنها بر بنی اسرائیل حرام اعلام شده بود و از این رو دو گروه نمی توانستند بر سر یک سفره نشسته از یک نوع گوشت بخورند و بدین ترتیب با هم تماس و نشست و برخاست داشته باشند. رؤیای پطرس در شهر یافا را نیز باید در راستای همین واقعیت درک نمود (اع ۱۰). از میان رفتن تمایز میان حیوانات «حلال و حرام» در آن رؤیا نمودی بود از این واقعیت که از این پس میان انسان ها نیز دیگر چنین تمایزی وجود ندارد و همه در برابر خدا یکسانند. بنابراین در پس این نماد، واقعیت وحدت ابنای بشر و یکپارچگی کل کلیسا نهفته است.

۳- **حیوانات و پرستش الهی.** حیوانات نه تنها در عالم هستی جایگاه ویژه ای دارند (مز ۱۴۸: ۷، ۱۰) و هم صدا با قوم اسرائیل خالق و نجات دهنده خود را تسبیح می خوانند (اش ۴۳: ۲۰)، و نه تنها موضوع شریعت موسی قرار می گیرند یا در توبه و انابت آدمیان سهم می گردند بلکه از اینها مهمتر، لایق آن دانسته می شوند که خود به عنوان قربانی الهی ذبح شده بدین ترتیب پیشاپیش نوید دهنده قربانی الهی و عهد جدید خدا با انسان باشند (پید ۱۳: ۲۲؛ خروج ۱۳: ۱۲-۱۳). با این حال، قوم اسرائیل هنوز می بایست از طریق قربانی این حیوانات و ماهیت نمادین شان، با تمام وجود خود را برای آن حقیقت موعود آماده ساخته به سوی کمال پیش روند (مز ۷: ۴۰-۹، ۵۱: ۱۸-۱۹؛ عبر ۱۰: ۱-۱۸). چرا که تنها از طریق قربانی عیسی - این بره ای که به قربانگاه می برند - است که انسان می تواند به نجات جاودان دست یابد (اش ۵۳: ۷؛ عبر ۹: ۱۲).

بدین ترتیب می بینیم که کل تاریخ نجات از طریق تصاویر حیوانات در کتاب مقدس به تصویر کشیده و تبیین می شود: طغیان و سرکشی؛ بت پرستی، تمایز میان حلال و حرام، تبعیت از شریعت موسی، توبه و انابت، قربانی، سهم بودن در نجات کشتی نوح، و بالاخره تسلیم نهایی در ایام آخر. عالم هستی که معصومیت و پاکی خود را به واسطه مار شیطان از دست داد و اکنون نیز مدام در معرض تهدید ازدهای اهریمن است. به واسطه قربانی کسی که «بره

خداست» نجات یافته در ایام آخر تبدیل می گردد.

ر.ک: وحش و وحوش - آفرینش: عهد عتیق ب) ۱- انسان: الف) b - پاکی: عهد عتیق
الف) ۱. PL

خانه/منزل/خاندان

انسان برای ادامه حیات به مکانی امن و مساعد، مسکنی مناسب، و خانه و خانواده ای نیاز دارد. واژه عبری «بیت» (*bayith*) [«بیت» *bēth* در عباراتی چون بیت ئیل: خانه خدا] القاء گر تمامی این مفاهیم است. با این حال خواسته خدا این نبود که انسان تنها خانه ای مادی و خانواده ای زمینی داشته باشد بلکه می خواست او را به خانه خود آورد - نه به عنوان غلام، بلکه به عنوان فرزند. از این رو پس از آن که مدت ها در معبد در میان قوم اسرائیل ساکن بود، تنها پسرش را فرستاد تا برای ما انسان ها خانه ای روحانی بنا کند - خانه ای بنا شده از سنگ های زنده و گشوده به روی تمامی ابنای بشر.

الف) خانه و منزلگاه آدمیان

۱. خانه پدری. هر انسانی آرزو دارد از خود «خانه ای» داشته باشد - یا به قول ضرب المثلی قدیمی «آشیانه ای» داشته باشد (امث ۸:۲۷)، و سقفی بالای سر که حافظ زندگی خصوصی وی باشد (بنسی ۲۹:۲۱). می خواهد خانه و کاشانه اش در سرزمین خودش (پید ۲۵:۳۰) که خانه پدری اوست باشد - سرزمینی که متعلق به خود اوست و هیچ کس نمی تواند آن را غصب نماید (میک ۲:۲) یا حتی بدان طمع ورزد (خروج ۱۷:۲۰). حضور همسر در چنین خانه ای مایه طراوت و حلاوت زندگی است (بنسی ۱۶:۲۶) و خانه را باصفا می سازد. اما بر عکس زن شریر خانه را غیرقابل سکونت می کند (۱۶:۲۵). انسان در خانه خود با فرزنداناش که جزیی از افراد خانه هستند زندگی می کند و حال آن که غلامان متعلق به خانه نیستند و آن جا را ترک می گویند (یو ۸:۳۵). آدمی دوست دارد میهمانانی به خانه خود دعوت کند و حتی در صورت نیاز مدت ها در آن جا پناهشان دهد (پید ۱۹:۳ و ۲:۳۰؛ اع ۱۵:۱۶). منزل و سرای آدمی چنان ارزشمند است که جایز نیست کسی را که به تازگی خانه ای بنا نموده از لذت آن محروم کرد. چنین کسی بر طبق قوانین انسانی قوم اسرائیل از خطرات شرکت در جنگ - ولو جنگی مقدس - معاف بود (تث ۲۰:۵؛ ۱- مک ۵۶:۳).

۲. کسی که بنا می‌کند و کسی که نابود می‌گرداند. به علاوه، خانه‌ای بنا نمودن تنها بدان معنا نیست که چهار دیواری به عنوان منزل بسازیم بلکه به معنای به وجود آوردن آشیانه و نیز فرزندان است که تعالیم مذهبی و اصول اخلاقی را به ایشان منتقل سازیم. چنین امر خطیری نیازمند حکمت فراوان است (امث ۱۴:۱) و زنی صالح رکن اساسی آن می‌باشد (۳۱:۱۰-۳۱). حتی امری است الهی که انسان به خودی خود قادر به انجام آن نیست (مز ۱۲۷:۱). برعکس، انسان شریر خانه و کاشانه‌اش را به نابودی می‌کشد (امث ۱۷:۱۳) و زن احمق آن را خراب می‌گرداند (۱۴:۱). و اما گناه قبل از نابودی خانه، خود انسان را که خانه‌ای است گلی و شکننده (ایوب ۴:۱۹) نابود می‌گرداند. خانه‌ای که نفس خدا در آن دم حیات دمید (پید ۲:۷). انسان گنهکار قبل از آن که در خاک به اجداد و نیاکانش بپیوندد و در خانه ابدی جای گیرد، باید طعم موت را چشیده نفسی را که از خدا به عاریت گرفته بود به او بازپس دهد (۸:۲۵؛ مز ۴۹:۱۲، ۲۰؛ جا ۱۲:۵-۷). با این حال نسلی که از خود بر جای می‌نهد نام او را همچنان زنده نگاه می‌دارد و همان خانه‌ای می‌شود که خدا برای دوستانش بنا نمود (مز ۱۲۷). بدین ترتیب درمی‌یابیم که چرا خانه‌ای ساختن اما اجازه سکونت در آن نداشتن مجازاتی است از جانب خدا و کیفر بی وفایی نسبت به اوست (تث ۲۸:۳۰)، برعکس، برگزیدگان در ایام آخر تا به ابد با شادی در خانه‌های خود زیست خواهند نمود (اش ۶۵:۲۱-۲۳).

ب) خانه نمادین خدا

۱. خاندان اسرائیل و خاندان داود. خواست خدا چنین است که مجدداً در میان مردمی که به واسطه گناه از او دور شده‌اند ساکن شود. او این نقشه‌اش را با دعوت از ابراهیم آغاز نمود: او را از میان امتی که خدایان غیر را بندگی می‌کردند فراخواند تا او را بندگی کند (یوشع ۲۴:۲). به همین جهت ابراهیم ناچار شد سرزمین و خانه پدری خود را ترک گوید (پید ۱۲:۱) و با پسرانش همچون افرادی سرگردان در خیمه بسر برد (عبر ۹:۱۱ و ۱۳) تا روزی که یعقوب و فرزندان او در مصر ساکن شوند. با این حال قوم اسرائیل به زودی از زندگی در آن «خانه بندگی» به تنگ آمدند و از این رو خدا قوم را از اسارت رهانید و با آنان عهد بست که از آن پس در خیمه‌ای در میان ایشان ساکن خواهد شد. مقرر داشت که ابری بر عظمت جلالش نقاب کشد و نمودی باشد از حضور او در میان خاندان اسرائیل (خروج ۴۰:۳۴-۳۸) به همین ترتیب فرزندان یعقوب نیز که شمارشان از ستارگان آسمان

نیز افزون بود «خاندان اسرائیل» لقب یافتند (تث ۱۰:۲۲).

قوم، گرد خیمهٔ خدای خود جمع می شدند و به همین جهت آن خیمه «خیمهٔ اجتماع» نام گرفت (خروج ۳۳:۷). خدا در آن جا با بنده اش موسی سخن می گفت - بنده ای که پیوسته با خانهٔ یهوه در ارتباط بود (۳۳:۹-۱۱؛ اعد ۷:۱۲) و قوم را به سرزمین موعود رهبری می کرد. خواست یهوه چنین بود که سرزمین موعود را که یکسره «خانه خود او» بود (هو ۸:۱، ۹:۱۵؛ ار ۷:۱۲؛ زک ۸:۹)، مسکن دائمی قوم خود سازد (۲- سمو ۷:۱۰). و اما داود در صدد برآمد برای خدا قصری باشکوه بسازد تا یهوه نیز همچون او در قصر ساکن شود (۲:۷) اما خیمه برای خدا کافی بود و به قصر نیاز نداشت. با این حال نیت نیک «مسح شده» خود را برکت داد و اگر تمایلی به ساکن شدن در خانه ای سنگی نداشت در عوض چنین اراده فرمود که برای داود خاندانی بنا کند و ذریت وی را تا به ابد بر کرسی سلطنت بنشانند (۷:۱۱-۱۶). و سرانجام این «پسر داود» بود که برای خدا خانه ای بنا نمود - پسری که پدرش خود خدا بود (۷:۱۳-۱۴).

۲- از خانهٔ سنگی تا هیکل آسمانی. سلیمان این نبوت رازگونه را مصداق خود ساخت. او با اذعان به این که حتی «فلک و فلک الافلاک نیز گنجایش خدا را ندارد» (۱- پاد ۸:۲۷) از برای نام یهوه و صندوقچه عهد که نماد حضور اوست خانه ای بنا نهاد تا هر که طالب خداست به آن جا رود (۸:۱۹-۲۹). اما خدا که به هیچ وجه محدود به خانه یا مکانی خاص نیست ارمیا را واداشت تا این واقعیت را در همان خانه ای که جایگاه نام مقدس او بود به همگان اعلام نماید (ار ۷:۲-۱۴). او این واقعیت را در قالب دو رؤیا بر حزقیال مکشوف نمود: در رؤیای نخست، حزقیال جلال خدا را می بیند که از خانهٔ بی حرمت شدهٔ او رخت برمی بندد (حزق ۱۰:۱۸؛ ۱۱:۲۳) و در رؤیای دوم، جلال خدا را بر فراز سرزمین کفار می بیند، جایی که قوم اسرائیل به آن جا تبعید می شوند (حزق ۱). اما خدا خطاب به همین خاندان اسرائیل که نام او را بی حرمت ساخته اند اعلام می دارد که خانهٔ بی حرمت شده را مجدداً تطهیر نموده قوام خواهد بخشید و بار دیگر در آن ساکن خواهد شد (۳۶:۲۲-۲۸، ۳۷:۱۵-۱۶ و ۲۶-۲۸). و این همه به واسطهٔ نزول روح خدا بر خاندان اسرائیل تحقق خواهد یافت (۳۹:۲۹). این نبوت مهم خود بیانگر خانهٔ حقیقی خداست - خانه ای که نه آن هیکل مادی و نمادینی است که حزقیال نبی به شرح جزئیاتش می پردازد (۴۰-۴۳)، بلکه خود خاندان اسرائیل است - قومی که به لحاظ روحانی مسکن خدای خود می گردد و خدا در میان ایشان ساکن می شود.

۳. مسکن خدای افتادگان. گذشته از این، خدا می‌خواست در بازگشت قوم از تبعید، دو درس مهم به ایشان بیاموزد تا از توجه به ظواهر و جا و مکان‌های مادی فراتر رفته به امور روحانی بیندیشند. خدا از یک سو خانه خود را به روی تمام ملل گشود (اش ۵۶: ۵-۷؛ ر. ک. مر ۱۷: ۱۱) و از سوی دیگر اعلام نمود که خانه‌اش متعال و ازلی است و برای داخل شدن به آن باید قلبی فروتن و پشیمان داشت (اش ۵۷: ۱۵، ۶۶: ۱ و ۲؛ ر. ک. مز ۱۵). و اما چه کسی می‌تواند انسان را به این مکان آسمانی هدایت کند؟ «حکمت الهی» شخصاً به میان آدمیان خواهد آمد تا خانه خود را در میان ایشان بنا نهد و آنان را به داخل دعوت نماید (امت ۸: ۳۱، ۹: ۱-۶).

ج) خانه روحانی پدر و فرزندان

۱. این «حکمت الهی» همانا عیسی مسیح است (۱- قرن ۱: ۲۴). او همان «کلمه خدا» است که تن گرفت و در میان ما ساکن شد (یو ۱: ۱۴). او از خاندان داود است و آمده تا بر خاندان یعقوب سلطنت کند (لو ۱: ۲۷ و ۳۳). اما در شهر زادگاهش بیت اللحم یعنی شهر داود هیچ خانه‌ای حاضر نبود پذیرای او باشد (۷: ۲ و ۴). گرچه در خانه پدری‌اش می‌زیست (۲: ۵۱) در دوازده سالگی اعلام داشت که توجه اصلی‌اش معطوف امور «پدر» است (۲: ۴۹) که در معبد مسکن دارد (یو ۲: ۱۶) به همین خاطر است که در معبد با اقتدار آزادی عمل پسری که در خانه پدرش است عمل می‌نماید (مر ۱۱: ۱۷). با این حال می‌داند که معبد نیز رو به فناست (۱: ۱۳-۲): او آمده تا معبدی جدید بسازد که همانا «کلیسای» اوست (مت ۱۶: ۱۸؛ ر. ک. ۱- تیمو ۳: ۱۵).

۲. عیسی در خلال انجام این رسالت مهم نه از خود خانه‌ای خواهد داشت (لو ۹: ۵۸) نه خانواده‌ای (۸: ۲۱) بلکه در منازل گنهکاران و باجگیران میهمان خواهد بود (۵: ۲۹-۳۲، ۱۹: ۵-۱۰). در این منازل، گاه از او استقبال می‌شود و گاه مورد بی‌اعتنایی قرار می‌گیرد (۷: ۳۶-۵۰، ۱۰: ۳۸-۴۰). اما پیوسته و تحت هر شرایطی دعوت توبه، فیض بخشش و مکاشفه نجات را به اهالی این منازل بشارت می‌دهد. او به شاگردان خود که به دعوت او لبیک گفته خانه و کاشانه خود را رها کرده‌اند و از عقب وی روانه شده‌اند (مر ۱۰: ۲۹-۳۰) مأموریت می‌دهد که در منازلی که از آنان با روی باز استقبال می‌شود پیام آور صلح و آرامش باشند (لو ۱۰: ۵ و ۶) و دیگران را به پیروی از مسیح دعوت کنند. زیرا او راهی است که به «پدرش» منتهی می‌شود و وعده فرمود که ما را نیز بدان جا برد (یو ۱۴: ۲-۶).

مسیح که کاهن اعظم ماست برای آن که ما را به این خانه الهی «پدر» که او به عنوان «پسر» سر آن است رهنمون شود (عبر ۳:۳-۶) خود پیشاپیش ما می خرامد و با قربانی نمودن جان خود به این خانه گام می نهد (۱۹:۶-۲۰، ۱۹:۱۰-۲۱). به علاوه این خانه «پدر»، یعنی این ملجای آسمانی، یک واقعیت روحانی است که چندان هم از دسترس به دور نیست: درواقع «این خانه او همانا خود ما هستیم به شرطی که تا به انتها به دلیری و فخر امید خود متمسک باشیم» (۶:۳).

۳. قطعاً مادام که هنوز در همین مسکن زمینی خود به سر می بریم و بدن فناپذیر و پرجلال آسمانی را نپوشیده ایم قادر نخواهیم بود به این خانه خدا راه یابیم (۲-۱:۵ قرن ۱-۲: ر. ک ۱- قرن ۱۵:۵۳). اما خدا از هم اکنون ما را دعوت می کند تا در ساختن این خانه الهی که سنگ زاویه آن همانا مسیح است (۳:۹-۱۱) و از سنگ های زنده که همانا ایماندارانند بنا شده است (۱- پطرس ۲:۴-۶) با او سهیم باشیم. مسیح که دسترسی به پدر را برای ما امکان پذیر ساخته است ما را صرفاً به عنوان میهمان وارد خانه او نمی کند بلکه ما را «اهل خانه خدا» می گرداند (افس ۲:۱۸-۱۹) تا جزیی از ساختار این خانه باشیم و در آن رشد نماییم. زیرا هر که به واسطه روح در خداوند با برادران روحانی خویش متحد گردد، مسکن خدا خوانده خواهد شد (۲:۲۱-۲۲). به همین خاطر است که در کتاب مکاشفه می خوانیم که در اورشلیم آسمانی دیگر معبد وجود ندارد (مکا ۲۱:۲۲) زیرا این شهر سماوی که از انسان هایی بنا شده که فرزندان خدا گشته اند (۲۱:۳ و ۷) و در محبت پدر با مسیح ساکنند (یو ۱۵:۱۰)، خانه خداست.

ر. ک: ساکن شدن - ساختن - شهر - پدران و پدر: الف) ۱- میهمان نوازی - حضور خدا: عهد عتیق ج) ۱- معبد: عهد عتیق الف) ۲: عهد جدید: الف) ۱. JMF & MFL

خدا

کتاب مقدس، رساله ای درباره خدا نیست. و نه کتابی که از دور به توصیف خدا بپردازد، گویی شی ای را توصیف می کند. کتاب مقدس از ما نمی خواهد در مورد خدا سخن بگوییم بلکه می خواهد با اعتراف نمودن به جلال خدا و خدمت کردن به او، صدای او را بشنویم و بدان جواب دهیم. اگر در روحیه اطاعت و شکرگزاری زندگی کنیم خواهیم توانست آنچه را که خدا در کتاب مقدس در مورد خود فرموده است درک نماییم. او در عهد عتیق و در عهد جدید در مورد خود به یک شکل نمی گوید. در یکی توسط انبیا با ما سخن می گوید و در

دیگری از طریق پسرش (عبر ۱:۱-۲). در این جا باید بیش و پیش از هر چیز از تمایز بنیادین میان عهدعتیق و عهد جدید آگاه باشیم «چرا که خدا را هرگز کسی ندیده است، پسر یگانه که در آغوش پدر است همان او را ظاهر کرد (یو ۱:۱۸)». نخست باید تمایز ارتداد گونه ای را که همواره میان خدای انتقام گیرنده عهدعتیق و خدای محبت عهد جدید قائل می شوند مردود بدانیم. و سپس به گونه ای جدی این حقیقت را باور نماییم که راز خدای واحد عهدعتیق و عهد جدید، فقط و فقط از طریق عیسی مسیح مکشوف می شود.

عهد عتیق

الف) خدا اول و ابتداست

خدا از ابتدا (پید ۱:۱؛ یو ۱:۱) وجود داشته و وجود او بر ما واقعیتی است مسلم که نیاز به دلیل و توضیح ندارد. خدا منشأ یا سرآغازی نداشته و هیچ گاه به وجود نیامده است. در عهدعتیق از آن شجره نامه های خدایان که در ادیان شرق باستان در توضیح چگونگی آغاز دنیا و تولد خدایان آمده، خبری نیست زیرا او یگانه «اولین و آخرین» است (اش ۴:۴۱، ۴۴:۶، ۴۸:۱۲). دنیا تماماً آفریده و صنعت دست اوست.

از آن جا که خدا اولین است، نیاز به معرفی خود ندارد. بر روح آدمی مقرر گشته که تنها بر اساس همین واقعیت که او خداست، به خداوندی او اقرار نماید. انسان به هیچ وجه نباید فکر کند که می تواند خدا را کشف نماید و به تدریج و از طریق طی مراحل به وجود او پی ببرد. شناختن او همانا شناختی است که او از ما دارد (ر. ک عا ۳:۲) یعنی این که او را به عنوان منشأ حیات و وجود خود بشناسیم. به هر جا بگریزیم باز چشمان نافذ او در تعقیب ماست (پید ۳:۱۰؛ مز ۱۳۹:۷).

خدا از آن جا که اولین است، به مجرد آن که خود را بر ما آشکار می سازد، شخصیت، واکنش ها، نقشه ها و برنامه هایش دقیقاً مشخص می گردد. به محض آن که شخصی به اندک شناختی در مورد خدا نائل گردد درخواهد یافت که خدا چیزی کاملاً مشخص و معین از او می خواهد و راه ها و اعمال وی را دقیقاً می داند.

از پیش بودن مطلق خدا در سنن کتب پنجگانه تورات به دو شیوه که در واقع مکمل یکدیگرند بیان گردیده است. سنت به اصطلاح «یهویستی» یهوه را از آغاز خلقت دنیا تصویر می کند و نشان می دهد که او از مدت ها قبل از ماجرای بوتۀ سوزان نقشۀ خود را اجرا می کرده است. اما در سنن الوهیستی (Elohism) بیشتر بر تازگی نام الهی خدا که در بوتۀ سوزان بر موسی مکشوف گردید تأکید می شود. اما هر دوی این سنن در نهایت بازگو کننده این واقعیت هستند که خدا در پس این نام های مختلف که تقریباً همه بیانگر نام الهی «ال» (El)

می باشند، پیوسته خود را مکشوف می ساخته است. در واقع باید گفت موسی بدان سبب توانست مطمئن شود که یهوه همان خدای حقیقی است که پیشتر به گونه ای مبهم اما صریح خدا را می شناخت. در سراسر کتاب مقدس، یهوه و الوهیم پیوسته همانند هم دانسته شده اند و خدایی که خود را بر بنی اسرائیل مکشوف می سازد دائماً با خدایی که ملت ها قادرند بر او نام نهند یکسان و مترادف گردیده است و بدین ترتیب بر این همانندی خدای عقل با خدای وحی، بر این پیش - بود خدا که روح انسان به مجرد بیداری بر آن واقف می گردد، صحه گذارده شده است.

به همین دلیل است که هرگاه یهوه خود را به طرق گوناگون مکشوف می سازد، خود را به نام «ال» یا «الوهیم» و جمیع القابی که این نام در ذهن تداعی می کند معرفی می نماید - القابی نظیر: «خدای پدرت» (خروج ۳: ۶)، «خدای پدران شما» (خروج ۳: ۱۵)، «خدای شما» (خروج ۶: ۷)، «خدای رحیم و رؤوف» (خروج ۳۴: ۶)، «خدای تو» (اش ۴۱: ۱۰؛ ۳: ۴۳) یا صرفاً «خدا» (۱ - پاد ۱۸: ۲۱، ۳۶ - ۳۷). میان اسم «خدا» و اسم «یهوه» رابطه ای زنده و دو جانبه وجود دارد: خدای بنی اسرائیل برای آنکه بتواند خود را به عنوان یهوه مکشوف سازد، تحت نام «خدا» ظاهر می شود. اما با مکشوف ساختن خود به عنوان یهوه، به گونه ای کاملاً جدید به بنی اسرائیل می فهماند که خدا کیست و چگونه است.

ب) ال/الوهیم/یهوه

واژه «ال» در واقع شکل کهنه و شاعرانه کلمه «الوهیم» است. «ال» نیز همچون «الوهیم» و «خدا» در عین حال هم یک اسم عام است که کلاً در اشاره به الوهیت به کار می رود و هم اسمی است خاص که در مورد شخص معین «خدا» به کار برده می شود. «الوهیم» اسم جمع است اما نه در معنای کثرت جلال - چه چنین کثرتی در میان عبرانیان ناشناخته بود - و نه در مفهومی چند خدا باورانه، که ذهنیت بنی اسرائیل با این مفهوم نیز بیگانه بود. بلکه ایده اسم جمع بودن «الوهیم» احتمالاً ریشه در این مفهوم رایج سومری ها دارد که به موجب آن الوهیت، مجموعه ای از نیروهای مختلف تصور می شد.

۱ - «ال». «ال» را غیر بنی اسرائیل نیز می شناختند و احترام می کردند. این به عنوان اسمی عام تقریباً در تمام دنیای سومری در مفهوم الوهیت و به عنوان اسم خاص برای اشاره به رب النوع بزرگی به کار می رفت که ظاهراً در مغرب زمین به ویژه در فینیقیه و کنعان خدای خدایان دانسته می شد. با این تفصیل آیا «ال» با توجه به منشأ سومری آن، یک رب النوع عام و برترین و خارق العاده ترین خدایان بود که آیین خالص اما شکننده اش بعدها

تحت الشعاع شکل افراطی تر و فاسدتری از مذهب چند خدایی قرار گرفت؟ یا آن که راهنما و رب النوع عمده قبایل مختلف سومری بود که در هر قبیله تحت عنوان رب النوعی خاص شناخته می شد اما در پیکار با گروه های دیگر نتوانست غلبه یابد و سرانجام به یکی از بی شمار خدایان معابد بت پرستان تنزل یافت؟ تاریخیچه واژه «ال» در پره ای از ابهام باقی است، اما همین قدر می دانیم که پاتریارک ها خدای خود را تحت القاب گوناگون «ال» می خواندند - القابی نظیر «ال الیون» (پید ۲۲:۱۴)، «ال رئی» (۱۳:۱۶) - «ال شادای» (۱:۱۷، ۱۱:۳۵، ۳:۴۸)، «ال بیت ئیل» (۷:۳۵)، «ال علام» (۳۳:۲۱) - این را نیز می دانیم - به ویژه در مورد «ال الیون»، خدای ملک یصدق پادشاه سالیم (Salem) - که این «ال» همان خدای ابراهیم دانسته می شد (پید ۲۰:۱۴-۲۲). از این واقعیات چنین برمی آید که خدای اسرائیل نه تنها «داور تمام جهان» (پید ۲۵:۱۸) است بلکه حتی کسانی نیز که جزو قوم برگزیده خدا نیستند او را به عنوان خدای حقیقی می شناسند و احترام می کنند.

با این حال این امر پدیده ای استثنایی است. در اکثر موارد خدایان ملل، خدا به معنای اخص کلمه نیستند (ار ۲:۱۱؛ ۲-۱۸:۱۹). «ال» یا «الوهیم» عملاً فقط هنگامی که خود را تحت عنوان یهوه بر قوم خود مکشوف می سازد به عنوان خدای حقیقی شناخته می شود. شخصیت بی همتای یهوه که ماهیتی الهی داشت دائماً از سوی ادیان کفر و بت پرست آن زمان مخدوش و کم اعتبار می شد و این امری چنان شدید و مداوم بود که نمی توان آن را نادیده گرفت.

۲- یهوه. خدا در قالب «یهوه» خودش، کارهایش، نامش و طریق هایش را مکشوف می سازد. کارهای او عجیب است به طوری که به گوش هیچ کس نرسیده. نام او نیز رازگونه و غریب است. «ال» خود را به گونه ای غیر منتظره، در کشوری آشنا و به اشکال ساده و آشنا به پاتریارکها می نمایاند: یهوه در بیابان برهوت و در تب و تاب تبعید قوم اسرائیل خود را در قالب آتشی مهیب بر موسی آشکار می سازد (خروج ۳:۱-۱۵). طرقي نیز که یهوه در (خروج ۱۸:۳۳-۲۳، ۷-۱:۳۴) خود را مکشوف می سازد به همین اندازه مهیب و هولناکند. با این حال این خدای تقدس در عین حال خدای امین و رهاننده نیز هست. او ابراهیم و ذریت وی را به یاد می آورد (خروج ۶:۳)، نسبت به مصیبت اسرائیلیان در مصر توجه و عنایت نشان می دهد (۷:۳)، مصمم است آنها را خلاصی بخشد (۸:۳) و پیروز و کامیاب گرداند. بنابراین نام یهوه که تحت آن او خود را آشکار می سازد کاملاً با کار یا نقشه ای که دارد سازگار است. این نام بی تردید پر رمز و راز و نمایانگر چیزی است دست نیافتنی: «هستم آن که هستم» (۱۴:۳). کسی نمی تواند او را به انجام کاری وادار کند یا

حتی در او نفوذ یابد. اما این نام نمایانگر نکته مثبتی نیز هست: حضوری به غایب فعال و هوشیار. نمایانگر قدرتی است رهاننده و تسخیرناپذیر و بالاخره بیانگر وعده‌ای است مقدس: «من هستم».

ج) خدا در مورد خود سخن می‌گوید

یهوه بازتابی از مکاشفه‌ای است که خدا در قالب ضمیر اول شخص «اهیه، من هستم»، از خود ارائه می‌دهد. و این نام در قالب القاب گوناگون توسط خود خدا تشریح و تبیین شده است.

۱- **خدای زنده.** عنوان «من زنده هستم» در دهان خدا عبارتی است که شاید پیشاپیش تکیه کلام حزقیال را نوید می‌دهد. این عبارت بازتابی است از یکی از قدیمی‌ترین و رایج‌ترین دستورالعمل‌های ایمانی قوم اسرائیل: «یهوه زنده است» (داور ۸: ۱۹؛ ۱-پاد ۱۷: ۱...)، «خدای زنده» (۱-سمو ۱۷: ۲۶ و ۳۶؛ ۲-پاد ۱۹: ۱۶...). این عبارت بیانگر حالتی است که انسان در حضور یهوه حس می‌کرد: حضور بی‌نهایت هوشیار و فعال شخصیتی ملموس و کامل که «هیچگاه درمانده و خسته نمی‌شود» (اش ۲۸: ۴۰)، «که نمی‌خوابد و به خواب نمی‌رود» (مز ۱۲۱: ۴) - خدایی که به محض آن که کسی دست بر پیروانش دراز کند واکنش نشان خواهد داد (۱-سمو ۱۷: ۲۶ و ۳۶؛ هو ۱: ۲؛ دان ۶: ۲۱). آنچه او در حوریب به هنگام آشکار نمودن نام خود می‌گوید بیانگر شکوه و عظمت نهفته در این حیات، و توجهی است که به اعمال خود مبذول می‌دارد: «دیدم ... شنیدم ... می‌دانم... تصمیم گرفته‌ام ... شما را می‌فرستم» (خروج ۳: ۷-۱۰). «من هستم» که در این بیانات مکشوف گردیده، در اشاره به خدایی است فعال و پویا.

۲- **خدای قدوس.** «به قدوسیت خود قسم می‌خورم» (عا ۴: ۲). «من قدوس هستم» (هو ۹: ۱۱) این نیروی مقاومت‌ناپذیر اما کاملاً درونی، نیرویی که در عین حال می‌کشد و زنده می‌کند تقدس است. خدا مقدس است (اش ۳: ۶) نام او قدوس است (عا ۷: ۲؛ لاو ۲۰: ۳؛ اش ۵۷: ۱۵...) و پرتو این قدوسیت قوم او را نیز مقدس می‌سازد (خروج ۱۹: ۶). قدوسیت او بسان ورطه عمیقی است که هیچ مخلوقی را یارای عبور از آن نیست. او که نزدیک گردد هیچ کس تاب تحمل ندارد: افلاک در هم می‌پیچند و کوه‌ها ذوب می‌گردند (داور ۵: ۴-۵؛ خروج ۱۹: ۱۶...) حضور او لرزه بر اندام هر مخلوقی می‌افکند - از انسان گنهکار که خود را در قبال او محکوم می‌بیند، تا حتی سرافین مشتعل که در حضور وی خود را

نالایق احساس می کنند (اش ۶:۲).

۳. «من خدایی غیور هستم» (خروج ۵:۲۰). از دیگر مظاهر نیروی درونی خدا، غیرت اوست. غیرتی که در هر آنچه انجام می دهد و هرچه بر آن انگشت می نهد متجلی است. او به هیچ وجه تاب و تحمل دست بیگانه ای را که سوادى ناپاک ساختن آنچه در نظر او مهم است داشته باشد ندارد؛ و نمی تواند ببیند آنچه برای او اهمیت دارد و بدان تقدس می بخشد توسط دستی بیگانه آلوده گردد. او تاب آن ندارد که نظاره گر شکست نقشه هایش باشد. (ر.ک خروج ۱۲:۳۲؛ حزق ۲۲:۳۶...) نمی تواند «جلال خود را به دیگری واگذار نماید» (اش ۴۸:۱۱) این غیرتی که خدا برای صنعت دست هایش دارد، که هنگامی که انبیا درمی یابند غیرت شوهر نسبت به زوجه است، مفهوم جلوه ای عمیق تر، پرشورتر، و صمیمانه تر می یابد. غیرت الهی در عین حال هم خشمی مهیب است، و هم محبت و عطفی حساس و آسیب پذیر.

۴. «شما را خدایی دیگر جز من نباشد» (خروج ۳:۲۰). لبه تیز غیرت خدا در وهله اول متوجه «خدایان دیگر» است. یکتاپرستی اسرائیلیان نه نتیجه تأملات متافیزیکی است و نه ثمره اتحاد سیاسی یا تطور مذهبی بلکه بیانیه ایمانی است که قدمتی به اندازه خود ایمان دارد. این اعتقاد (یکتاپرستی) اسرائیلیان از اطمینان به این که قومی برگزیده اند نشأت می گیرد. این که خدایی که تمام اقوام و ملل از آن اویند آنان را از بین جمیع اقوام برگزیده است. این ایده یکتاپرستی مدتهای مدید قادر بود برغم اذعان به وجود «خدایان دیگر» دوام و بقا داشته باشد - چنان که برای مثال اذعان می شد که در موآب خدایی به نام کموش وجود دارد (داور ۱۱:۲۳ و ۲۴) یا یهوه را نمی توان خارج از «میراث او» پرستش نمود (۱- سمو ۱۹:۲۶؛ ۲- پاد ۵:۱۷). اما یهوه از همان ابتدا نتوانست که همزمان با حضور خود آنان را نیز تحمل کند - و تاریخ اسرائیل پر است از شرح پیروزی خدا بر رقیبانش، یعنی خدایان مصر، خدایان بعل در کنعان، و بتهای پادشاهان آشور و بابل - که به پیروزی قطعی خدا، که باطل بودن خدایان دروغین را محرز می گرداند، می انجامد. این پیروزی گاه از طریق معجزه امکان پذیر می شده اما پایه و اساس آن همواره بر ایمان بوده است. ارمیا به هنگام پیش بینی سقوط یهودیه و اورشلیم اظهار می دارد که خدایان آن ملتها نه تنها «خدا نیستند» (ار ۱۱:۲) بلکه اصلاً «وجود ندارند» (۷:۵). خدا از اعماق دل قومی شکست خورده و تحقیر شده، قومی در تبعید که شیفته بت پرستی است، بانگ برمی آورد که «پیش از من خدایی مصور نشده و بعد از من هم نخواهد شد. من یهوه هستم و غیر از من نجات دهنده ای نیست» (اش ۴۳:۱۰ و ۱۱). خاطره حوریب واضح و روشن است و تداوم معنوی میان متون متعدد که همه با هم تفاوت دارند حائز اهمیت می باشد: یهوه تنها خداست، زیرا او یگانه کسی است که می تواند انسان را نجات دهد. او

«اول و آخر» است، همیشه نزدیک است و در تنگی همواره یافت می‌شود. و اگر بت پرستی قادر است «با شدت هرچه تمام‌تر» بر او یورش برد به این دلیل است که قدرت و اراده خدا را برای نجات انسان زیر سؤال می‌برد. بت پرستی منکر این واقعیت است که خدا همواره حاضر و فعال است، که او بیهوده است.

۵. «من خدا هستم و نه انسان» (هو ۹:۱۱). خدا کاملاً با انسان تفاوت دارد. او روح است، و حال آن که انسان از جسم می‌باشد (ر.ک اش ۳:۳۱) و لرزان و سست، و همچون علف پژمرده می‌گردد (اش ۷:۴۰-۸). این تفاوت میان انسان و خدا چنان عمیق و بنیادین است که همواره از سوی انسان مورد سوء تعبیر واقع شده است. او در خدا تنها قدرت واژگون کننده و تأثیر گذار را می‌بیند اما از ذات وفادار خدا غافل است (ر.ک اع ۱۹:۲۳)؛ در قدوسیت خدا شکاف عمیقی می‌بیند که به هیچ وجه توان عبور از آن نیست. غافل از این که قدوسیت خدا در عین حال نزدیکی، عطوفت و محبت نیز هست، «در میان شما قدوس ترین هستم و غضب و ویرانی را دوست نمی‌دارم» (هو ۹:۱۱). برتری غیرقابل ادراک خدا چنان است که او در عین حال هم در «مکان عالی و مقدس» خود «عالی و بلندترین» است و هم کسی است که «در میان افسردگان و متواضعان سکونت دارد» (اش ۵۷:۱۵). او خدای قادر مطلق، و خدای مسکینان است. صدای خود را در قالب هیاهوی طوفان و آتش (خروج ۱۹:۱۸ و ۱۹:۲۰)، یا در آواز نسیمی ملایم (۱-پاد ۱۲:۱۹) به گوش قوم خود می‌رساند. او خدایی است نادیدنی چنان که حتی موسی نیز روی او را ندید (خروج ۲۳:۳۳) و با این حال آنگاه که به منظور آشکار ساختن خود به نیازهای دل انسان متوسل می‌شود، دل خود را بر او می‌گشاید. او انسان را از ساختن شیء یا تمثالی شبیه خدا که به عنوان بت پرستیده شود اکیداً برحذر داشته و با این حال در تصور ما وجودی است به غایت عینی. او آن «دیگر کامل» است که هیچ کس را به شباهت او نیست (اش ۲۵:۴۰) و با این حال در همه جا حضوری صمیمانه و ملموس دارد و به هیچ وجه وجودی بیگانه نیست، واکنش‌ها و افعال او جملگی در قالب عادی ترین و روزمره ترین فعالیت‌های انسان‌ها توصیف شده‌اند: او انسان را با دست خود از خاک «بسرشت» (پید ۷:۲)، درب کشتی نوح را «از عقب ساکنان آن بست» (پید ۷:۱۶) تا هیچ یک از آنها مفقود نشوند. او همچون رهبری در میدان جنگ فریاد پیروزی سر می‌دهد (خروج ۱۵:۳...) و هم بسان شبانی مهربان خطاب به گوسفندان خود ندایی ملایم زمزمه می‌کند (حزق ۱۶:۳۴) در عین حال که تمامی جهان هستی را در دستان خود دارد بسان نگهبانی که از تاکستان خود مراقبت می‌کند به سرزمین کوچک قوم اسرائیل توجه نشان می‌دهد (اش ۷:۱-۵) و نسبت به او محبتی پدرانه (هو ۱۱:۱) و عطوفتی مادرانه (اش

۱۵:۴۹) دارد و همچون مردی عاشق به قوم خود عشق می‌ورزد (هو ۲:۱۶-۱۷). این ویژگی انسان مآبانه بیش از حد ساده لوحانه به نظر می‌آید اما همواره به گونه‌ای بس عمیق بیانگر یکی از اساسی‌ترین ویژگی‌های خدای حقیقی است: اگر او انسان را به صورت خود آفریده است این توانایی را نیز دارد که خود را از طریق واکنش‌های انسانی بر وی آشکار سازد. اگر می‌گوییم او شجره نامه ندارد، برایش همسری نیست و از جنسیت میراست از آن رو که با ما آدمیان فرق دارد، این بدان معنا نیست که او کمتر از ماست بلکه برعکس او کامل‌ترین موجودیتی است که در تصور انسان می‌گنجد: «خدا انسان نیست که دروغ بگوید. و از بنی آدم نیست که اراده خود را تغییر دهد» (اعد ۲۳:۱۹). او همواره و به گونه‌ای دور از انتظار، برتر و عالی‌تر از ماست.

د) اسامی که انسان بر خدا نهاده است

و سرانجام خدای عهد عتیق خود را از طریق اعمال و رفتار کسانی که او را می‌شناسند و به توسط اسامی که آنان بر وی می‌نهند آشکار می‌سازد. در نگاه نخست ممکن است تصور شود که می‌توان میان القاب و عناوین رسمی که در جنگ‌های قومی استفاده می‌شود و اسامی که بنا به احساس خداپرستی شخصی ابداع می‌گردد تفاوت قائل شد اما واقعیت آن است که هر دو اسامی - هم در نیایش‌های فردی و هم در عبادات جمعی - در مورد خدا به کار می‌رود. خدا همان قدر «صخره اسرائیل» است (پید ۲۴:۴۹؛ ۲ سمو ۳:۲۳...) که «صخره من» (مز ۱۸:۳-۴، ۱۴۴:۱) - یا صرفاً «صخره» (مز ۱۸:۳۲)، «سپر من» (مز ۱۸:۳، ۲:۱۴۴) و «سپر ما» (مز ۸۴:۱۰، ۸۹:۱۹)، «شبان قوم خود» (میک ۷:۱۴...) و «شبان من» (مز ۲۳:۱). این اسامی نشان می‌دهند که رویارویی با خدا یک رویارویی شخصی، زنده، واقعی و ملموس است. این القاب و عناوین به گونه‌ای حیرت‌آور ساده‌اند و جملگی از واقعیات عادی زندگی روزمره به عاریت گرفته شده‌اند. در کتاب مقدس از او را پادشاه، ناپذیر مصری‌ها یا بابلی‌ها، و القاب و عناوین گوناگونی که در اشاره به بت‌های مختلف به کار می‌رفت خبری نیست. خدای اسرائیل بی‌نهایت عظیم است اما در عین حال همیشه نزدیک و صدای او قابل شنیدن است. او رفیع‌ترین (الیون Elyon)، ازلی‌ترین (اولام Olam)، و قدوس‌ترین است اما در عین حال «خدایی است که مرا می‌بیند» (ال رئی، پید ۱۶:۱۳). تقریباً تمام نام‌های خدا او را در ارتباط با ماهیت خودش توصیف می‌نماید (پید ۳۱:۴۲ و ۵۳). او خدای قادر یعقوب است (پید ۲۴:۴۹)، خدای ابراهیم، اسحاق و یعقوب (خروج ۳:۶)، خدای اسرائیل، خدای ما، خدای من، و خداوند من است. حتی لقب

«یگانه قدوس» که او را از جمیع آدمیان متمایز می‌سازد بر لبان خود خدا به لقب «قدوس اسرائیل» (اش ۱:۴...) تبدیل می‌گردد و بدین ترتیب این قدوسیت به صورت یکی از ویژگی‌های قوم خدا ظاهر می‌شود. در راستای همین رابطه دو جانبه است که راز عهد خدا با انسان و اعلام رابطه‌ای که از طریق آن انسان به توسط یگانه پسر خدا، خداوند ما عیسی مسیح با خدا ارتباط می‌یابد معنا و مفهوم پیدا می‌کند.

عهد جدید

الف) دستیابی به پدر از طریق عیسی مسیح

خدا در قالب عیسی مسیح به گونه‌ای کامل و مشخص آشکار می‌گردد: او پسر خود را بر ما ارزانی می‌دارد. خدا با این کار دیگر هیچ چیز را از ما دریغ نداشته و چیز دیگری برای بخشیدن به ما ندارد (ر. ک روم ۸:۳۲). ایمان و اطمینان اساسی کلیسا که با درک نمودن آن کل عهد جدید بر ما روشن می‌گردد همانا این واقعیت است که خدا توسط زندگی، مرگ و رستخیز عیسی مهم‌ترین و عالی‌ترین اقدام را به انجام رسانید و از این پس انسان می‌تواند مستقیماً به او دسترسی داشته باشد. این اقدام قطعی و منحصر به فرد خدا، بسته به دیدگاه افراد به شیوه‌های مختلف بیان گردیده است. قدیمی‌ترین دستورالعمل‌های ایمانی صرفاً اعلام می‌دارند که «این عیسی که مصلوب شد ... خدا او را خداوند و مسیح ساخته است ... این وعده است برای شما و فرزندان شما و همه آنانی که دورند» (اع ۲:۳۶-۳۹)، و «از طریق او توبه و آمرزش گناهان میسر می‌باشد» (اع ۵:۳۱). این بیانات به نظر چندان فخیم و عالمانه نمی‌آیند اما - گرچه به گونه‌ای ابتدایی تر - پیشاپیش بیانگر تمامی آن دستورالعمل‌های کامل ایمانی است که پولس رسول بعدها در خصوص «راز خدا، که مسیح است» (کول ۱:۲۷، ۲:۲) و «در او به پدر دسترسی می‌یابیم» (افس ۲:۱۸، ۳:۱۲) بیان داشت - و یا دستورالعمل‌هایی که یوحنا رسول تدوین نمود: «خدا را هرگز کسی ندیده است، پسر یگانه که در آغوش پدر است همان او را ظاهر کرد» (یو ۱:۱۸). ایمان مسیحی از همان شروع مسیحیت بر خود فرض می‌شمرده که آسمان‌ها - یعنی جایگاه خدا - گشوده شده و پسر انسان در آن ظاهر گردیده است (اع ۷:۵۶؛ یو ۱:۵۱؛ مر ۱:۱۰) بنابراین پایه و اساس تجربه مسیحی ما یکی است که همانا عبارت است از این واقعیت که خدا به ما نزدیک است و قدرت و محبت خود را به گونه‌ای بی‌نظیر در شخص عیسی مسیح به ثبوت رسانده خود را به کسانی که او را بپذیرند ارزانی می‌دارد. حال این واقعیت واحد، به اشکال مختلف و تحت القاب و عناوین گوناگون بیان گردیده است: «مکاشفه عدالت خدا» (روم ۳:۲۱)، «مصالحه» (روم ۵:۱۱؛ افس ۲:۱۶)، «پرتو جلال خدا بر چهره ما» (۲- قرن ۱۸:۳)، «شناخت خدا» (یو ۱۷:۳).

بنابراین پیام یکی است: در ایمان از عیسی مسیح پیروی نماییم. خدای حقیقی را بشناسیم: «حیات جاودانی این است که... خدای واحد حقیقی و عیسی مسیح را که فرستاده اوست بشناسیم» (یو ۱۷:۳). کسی که ایمان بیاورد و با عیسی مسیح آشنا گردد، چهره واقعی خدا و حضور زنده او را درک خواهد نمود - خواه یهود باشد خواه کافر و بت پرست، در دامن حکمت پرورش یافته باشد یا در بستر سنن اسرئیل.

ب) تجلی خدای حقیقی در عیسی مسیح

۱- فرد بت پرست. فرد بت پرست که پولس او را در تقابل آشکار با انجیل قرار می دهد (روم ۱: ۱۶-۱۷) در مسیح به چهره واقعی خدا و نیز به ماهیت گناه خود پی می برد. انجیل مسیح در عین حال هم ماهیت واقعی حکمت باطل بت پرستان را آشکار می سازد، حکمتی که «جلال خدای غیرفانی را به شبیه صورت انسان فانی و طیور و بهایم و حشرات تبدیل می نماید» (روم ۱: ۲۳)، و هم منشأ این بطلالت را برملا می سازد: «عبادت مخلوق را بر عبادت خالق ترجیح دادن» (۱: ۲۵)، «تمجید نکردن خدا» (۱: ۲۱)، و سرانجام اوج این وضع اسفناک را نشان می دهد که همانا خواری و مرگ انسان است (۱: ۳۲). فرد بت پرست، پس از «دست کشیدن از بت پرستی و بازگشت به سوی عیسی مسیح، خدای زنده حقیقی» را می شناسد (۱- تسا ۹: ۱) و در چهره مسیح، جلال خدا را می بیند (۲- قرن ۴: ۶) - جلالی که از آن دور افتاده بود (روم ۳: ۲۳).

۲- فرد بت پرستی که افتان و خیزان خدا را می جوید (اع ۱۷: ۲۷) و موفق می شود به یاری حکمت، خدا را بشناسد (۱- قرن ۱: ۲۱؛ روم ۱: ۲۰)، شناختی که بدان نائل آمده به همان اندازه طراوت و تازگی دارد و در وجودش منشأ تغییری بنیادین می گردد. چنین شخصی قطعاً در خداوند عیسی مسیح، «طبیعت» الهی، ازلی، زوال ناپذیر، قادر مطلق، دانای مطلق، نیکوی بیکران و کمال مطلوب خود را می یابد. اما این خصائص حسنه دیگر در نظرش صرفاً پرتوی لرزان از حقیقتی متافیزیکی که نمایانگر وجود خداست نمی باشند بلکه اکنون به مثابه نور درخشان و رازگونه ای هستند که راهی را که توسط آن خدا فیض خود را نمایان ساخته و به جانب ما روی می نماید مکشوف می سازند (ر. ک اعد ۶: ۲۵). دانایی مطلق خدا اکنون به صورت نگاه شخصی خدا جلوه گر می شود که در پنهانی ترین لحظات زندگی مراقب ماست (مت ۶: ۴-۶) و مکنونات دل ما را می داند (لو ۱۶: ۱۵). قادر مطلق بودن او اکنون به صورت توانایی وی در «برانگیختن فرزندان برای ابراهیم از این سنگ ها» (مت ۳: ۹) یا «نیست را به هست تبدیل ساختن» (روم ۴: ۱۷) جلوه گر می گردد، خواه این توانایی در

قالب خلقت جهان باشد یا بخشیدن پسری به ابراهیم و یا برخیزاندن عیسی مسیح از میان مردگان (روم ۴: ۲۴). ازلی بودن او در قالب پایدار ماندن کلامش و استوار بودن وعده اش متبلور می شود. وعده ای که همانا «ملکوتی است که خدا از ابتدای عالم برای برگزیدگان خود آماده کرده است» (مت ۲۵: ۳۴). نیکویی او به صورت این مژده بی نظیر متجلی است که «خدا اول ما را محبت نمود» (۱- یو ۴: ۱۰، ۱۹) در حالی که ما هنوز با او دشمن بودیم (روم ۵: ۱۰). مکاشفه عیسی مسیح، شناخت طبیعی خدا را که - گرچه آن نیز واقعی است - در نهایت به صورت شناختی عمیق تر از جهان نمایان می گردد به حضور آنی و ملموس خدا، یعنی آغوش خود خدای زنده تبدیل می سازد. زیرا تنها از طریق عیسی می توان خدا را شناخت (غلا ۴: ۹).

۳- فرد یهودی که در جستجوی خدا بود، او را از مدت ها قبل می شناخت. زیرا خدا خود شخصاً او را برگزیده و دعوتش را بر وی آشکار ساخته بود. خدا در قالب عهد خود با انسان بر تمامی حیات وی حاکم شده بود و از طریق پیامبران در واقع کلامش را بر قوم یهود آشکار ساخته بود (عبر ۱: ۱). قوم یهود، خدا را وجودی زنده می دانستند که در برابرشان است و با آنان سخن می گوید. اما عهد عتیق از پاسخ به این پرسش که گفتگوی خدا با انسان تا کجا می تواند ادامه یابد، خدا تا کجا در کنار انسان است، و پاسخ انسان به خدا چیست عاجز بود. در عهد عتیق هنوز میان خدا و امین ترین خادمان او فاصله ای پرنشدنی وجود دارد. خدا البته «خدای رحم و عطوفت است» (خروج ۳۴: ۶)، همچون شوهر برای همسر خود غیرت دارد و همچون پدر به فرزندان خود محبت می نماید. اما خدا در پس این استعارات که به گونه ای مبهم مخیله ما را به کار می گیرند در حالی که هنوز واقعیت را از ما پنهان می دارند، چه رازی را مخفی داشته است؟ این راز در عیسی مسیح مکشوف می گردد. از طریق او داوری به انجام می رسد و اتحاد قلوب ممکن می گردد. آنهایی که به عیسی مسیح ایمان نمی آورند بیهوده در مورد پدر او می گویند که «او خدای ماست» در حالی که او را نمی شناسند و دروغگویانی بیش نیستند (یو ۵: ۵۴-۵۵، ر. ک ۸: ۱۹) اما کسانی که به او ایمان می آورند دیگر هیچ رازی بر آنان پوشیده نیست یا بهتر بگوییم کسانی که به او ایمان می آورند عملاً وارد این راز می شوند و در راز رخنه ناپذیر خدا شریک می گردند، این راز بر آنان آشکار می شود و به آنچه پسر درباره پدر خود می گوید پی می برند: «هرچه از پدر شنیده ام برای شما بیان کرده ام» (یو ۱۵: ۱۵). دیگر به مثلها و اشاره و کنایه نیازی نیست زیرا عیسی مسیح آشکارا در مورد پدر خود با ما سخن می گوید (۲۵: ۱۶). دیگر لازم نیست چیزی از او سؤال کنیم (۲۳: ۱۶) یا مضطرب باشیم (۱: ۱۴) زیرا اکنون خود «پدر را دیده ایم» (۷: ۱۴).

۴. **خدا محبت است.** این است رازی (۱- یو ۸:۴ و ۱۶) که هیچ کس بدان پی نمی برد مگر از طریق عیسی مسیح. زیرا تنها در اوست که می توان به «محبتی که خدا نسبت به ما دارد» (۱۶:۴) پی برد. محبت در عهد عتیق به گونه ای مبهم بیان شده بود: محبت بزرگترین دستور خداست (تث ۵:۶؛ مت ۳۷:۲۲) و عظیم ترین نیکویی است (غزل ۶:۸-۷) پس احتمالاً بهترین و دقیق ترین تعریفی که می شود از خدا به دست داد این است که او محبت است (ر. ک خروج ۳۴:۶). مع الوصف هر آنچه در این باره گفته می شد به زبان قاصر انسانی و در قالب تصاویر و کنایاتی بود که می بایست دیر یا زود عوض می شد. و اما در عیسی مسیح خود خدا دلیلی روشن و قطعی در اختیار ما می گذارد مبنی بر این که واقعه ای که سرنوشت کل دنیا در گرو آن است همانا نقشه محبت اوست. خدا با فرستادن «پسر محبوب خود» (مر ۱:۱۱، ۱۲:۶) به این جهان و مصلوب شدن او به طور قطعی و کاملاً مشخص به ما ثابت کرد (روم ۸:۵) که «جهان را محبت می نماید» (یو ۳:۱۶) و بنابراین این اقدام عظیم و برگشت ناپذیر او نشانگر آن است که محبتی که نسبت به ما دارد از نوع همان محبتی است که نسبت به پسر یگانه خود دارد و ما را نیز قادر خواهد ساخت که او را با همان محبتی که پسرش نسبت به او دارد دوست بداریم. خدا به عنوان هدیه محبت، روح القدس را که پیوند دهنده پدر با پسر است به ما ارزانی می دارد.

ج. جلال خدا بر چهره عیسی مسیح

اطمینان شخص مسیحی از این که در راز خدا داخل گردیده است بر پایه استدلال های عقلی استوار نیست. البته عقل و منطق می تواند در درک بهتر این واقعیت به ما کمک کند: «او که پسر خود را از ما دریغ نداشت آیا با وی همه چیز را به ما نخواهد بخشید؟» (روم ۸:۳۲) اما نیروی نهفته در این واقعیت ناشی از عقل و منطق ما نیست بلکه از این مکاشفه بی قید و شرط نشأت گرفته که حضور زنده کلام در جسم ما، در ما عمل می کند و در کالبد ما که در جسم پسر می بریم حیات می دمد. «محبت خدا نسبت به انسان» در واقع در وجود عیسی مسیح «آشکار گردیده است» (تیط ۳:۴). عیسی نه تنها کسی را که «هیچ چشمی هرگز او را ندیده» (یو ۱:۱۸) برای ما توصیف و مجسم کرده و تصویری واضح و روشن از او در اختیار ما نهاده، بلکه از آن جا که خود «فروغ جلال پدر و خاتم جوهرش» می باشد (عبر ۱:۳) باعث گردیده تا خدا را رودر رو ببینیم: «کسی که مرا دیده پدر را دیده است» (یو ۱۴:۹). مسیح صرفاً تصویری ولو کامل از نسخه ای که شبیه نسخه اصلی است نیست بلکه او از آن جا که تنها پسر یگانه پدر است، در پدر سکونت دارد و پدر در اوست (۱۴:۴۰) و بنابراین عیسی نمی توانست کوچکترین کلمه ای بر زبان آورد یا حرکتی بکند بی آن که نخست با پدر مشورت کرده باشد، از او نیرو گرفته و تک تک اعمالش در راستای اراده او باشد (یو ۵:۱۹-۲۰، ۳۰). عیسی از

آن جا که نمی توانست خارج از اراده خدا کاری انجام دهد، نمی توانست چیزی بگوید مگر آن که نخست به ارتباط خود با پدر اشاره نموده باشد (مت ۲۷:۱۱). سرچشمه تمام وجود و اعمال او همانا حضور و محبت پدرش است. این است راز شخصیت عیسی و راز آن جلالی که از چهره اش تابان است (۲- قرن ۴: ۶) - واقعیتی که در آنچه انجام می دهد متجلی است.

د) خدای خداوند ما عیسی مسیح

خدای عیسی مسیح پدر اوست. عیسی همواره خدا را همچون فرزندی که پدرش را می شناسد و با او از نزدیک آشناست مورد خطاب قرار می دهد: «ابا». اما خدا، خدای عیسی نیز هست زیرا پدر دارای الوهیتی می باشد که از کسی دریافت نکرده است. او این الوهیت خود را به طور کامل به پسر که او را از ازل مولود نموده و نیز به روح القدس که پدر و پسر هر دو در او اتحاد می یابند می بخشاید. بدین ترتیب عیسی هویت پدر و خدا را که همانا راز الوهیت و راز تثلیث است بر ما مکتوف می نماید. پولس رسول دستورالعملی را که بیانگر این مکاشفه است سه بار تکرار می کند: «خدا و پدر خداوند ما عیسی مسیح» (روم ۱۵: ۶؛ ۲- قرن ۱۱: ۳۱؛ افس ۳: ۱). مسیح تثلیث الهی را به تنها شیوه قابل فهم برای ما (البته اگر بتوان جرأت گفتن چنین چیزی را به خود داد) بر ما مکتوف می سازد و آن عبارت است از تبعیت فرزند [عیسی مسیح] از پدر [خدا] - چرا که ما انسان ها را به صورت خود آفریده است [و بنابراین تشبیه رابطه عیسی با خدا به رابطه پسر با پدر برای ما قابل درک است].

از آن جا که «پسر» در حضور «پدرش» الگوی کامل حضور مخلوق در پیشگاه خداست، در وجود پدر تصویر کامل خدایی را بر ما مکتوف می سازد که خودش را مطابق حکمت عادلانه خود به ما می شناساند - درست همان طوری که پیش تر خود را به قوم اسرائیل شناسانید. خدای عیسی مسیح تمام آن خصائص و ویژگی هایی را که در عهد عتیق از خود آشکار نمود به طور کامل داراست. او برای عیسی مسیح به حقیقی ترین معنای کلمه «اولین و آخرین» است - به گونه ای که هیچ انسانی نمی تواند در مورد خود چنین بگوید. او خدایی است که مسیح از جانب وی آمده و به پیشگاه او نیز باز می گردد؛ خدایی که توجیه و توضیح همه چیز است و همه چیز از او هست شده است؛ خدایی که اراده اش باید به هر بهایی انجام شود، و بالاخره خدایی که همیشه بی نیاز است. او خدایی قدوس است؛ یگانه نیکو و یگانه خداوند؛ او یگانه است که تمام چیزهای دیگر در قیاس با او هیچ هستند. عیسی تمام شکوه و جلال خلقت را زیر پا گذاشته به مصاف قدرت شیطان می شتابد و وحشت و عذاب صلیب را بر جان می خرد تا از این طریق ارزش و عظمت پدر را به ما نشان دهد - «تا جهان بدانند که [عیسی] پدر را محبت می نماید» (یو ۱۴: ۳۱) او خدای زنده است، همیشه فعال است و با محبت و توجه پدرانه خود همواره از مخلوقات خود مواظبت می نماید. این است آن آتشی که عیسی را مادام که به ملکوت پدر بازنگشته است در شعله دارد (لو ۱۲: ۵۰).

هـ) خدا روح است

این ملاقات پدر و پسر در روح القدس صورت می گیرد. عیسی مسیح در روح صدای پدر را می شنود که می گوید: «تو پسر من هستی» و شادمان می گردد (مر ۱: ۱۰). او از این که پسری است که به سوی پدر بازمی گردد در روح شادی و وجد می کند (لو ۱۰: ۲۱-۲۲). عیسی مسیح از آن جا که تنها در روح است که می تواند با پدر متحد شود، نمی تواند پدر را بر ما مکشوف سازد بی آن که همزمان روح القدس را نیز مکشوف ساخته باشد.

عیسی مسیح با مکشوف ساختن این واقعیت که روح دارای شخصیتی الهی است، این واقعیت را نیز آشکار می سازد که «خدا روح است» (یو ۴: ۲۴) و معنای این حقیقت را نیز بر ما مکشوف می سازد. اتحاد پدر و پسر در روح القدس برای این نیست که آن دو از وجود یکدیگر کام گرفته از تملک هم تمتع برند بلکه اتحادشان به منظور عطیه و بخشی است که در نتیجه این اتحاد به ما ارزانی داشته می شود. اما اگر روح القدس که هدیه است اتحاد پدر و پسر را سبب می شود و بر آن مهر تأیید می زند، پس پدر و پسر نیز در اصل خود عطیه اند و جوهر مشترکشان این است که خود را به عنوان عطیه در اختیار «دیگری» قرار دهند، وجودشان در وجود «دیگری» متجلی گردد و حیات بخش «دیگری» باشند. حال این نیروی حیات، بخشش و آزادی، همانا روح است. خدا روح من است و این بدان معناست که او در عین حال هم قادر مطلق است و هم بخشنده مطلق؛ هم شهادتی است بر توانایی و حاکمیت مطلق خود هم جدا و ناظر بر کار. بدین معناست که حاکمیت او بر مخلوقاتش باعث می شود که مخلوقات وی با همان خصوصیات و ویژگی های فردی خود - بی آن که در آن دخل و تصرفی شود وجود داشته باشند این موضوع به کلی با از سنخ ماده نبودن فرق دارد، و رای هر گونه حائل و مانعی است. یعنی خدا در هر لحظه و تا ابد نیروی تازه و خدشه ناپذیری از حیات و بخشش است.

ر.ک: تجلیل - فرشتگان: عهد عتیق ۱- دست و بازو: ۱- سعادت / برکت: عهد عتیق الف) - آفرینش: عهد عتیق الف)؛ عهد جدید الف) - صورت: ۳ و ۴- باروری: پارگراف اول؛ عهد عتیق ۱- پدران و پدر: ج)، د)، ه)، و) - جلال: ج) - آسمان: ب)، ج) - مقدس - بتها - تصویر - عیسی مسیح: ب) ۱ d - ملکوت - نور و تاریکی: الف) ۲ و ۳ - زندگی: الف)، ج) ۱ و ۲ - خداوند - محبت: الف) عهد جدید ۴- انسان - رحمت: عهد عتیق الف)؛ عهد جدید الف) ۲- خداوند - محبت: الف) عهد جدید ۴- انسان - رحمت: عهد عتیق الف)؛ عهد جدید الف) ۲- مادر: ب) ۱- نام - نقشه خدا - قدرت - حضور خدا - ستایش: الف) مشیت الهی - مجازات / تنبیه: ۳- مکاشفه: عهد عتیق ب) ۲؛ عهد جدید الف) ۱ c ب) ۱ b، ج) ۱ b - صخره: الف) - پسر خدا - همسر - حقیقت و راستی: عهد عتیق ۱- حکمت: عهد عتیق ج)؛ عهد جدید الف) ۲- کلام (کلمه) خدا - پرستش - بهوه. JG