

آموزه تجسّد در ترازوی نقد

محمد کاظم شاکر**

نسرین علم مهرجردی*

چکیده

بسیاری از آیات کتاب مقدس، اعم از عهد قدیم و عهد جدید، به یکتایی خداوند و منزّه بودن او از جسمیت تصریح می‌کند و از سوی دیگر، در برخی از نوشته‌های عهد جدید به صراحت به تجسّم خدا در کالبد عیسی مسیح اشاره شده است. مسیحیان با استفاده از برخی مطالب عهد جدید، به «تجسّد خدا در مسیح» معتقد شده‌اند. بنابراین اگر کسی قائل به تحریف کتاب مقدس نبوده، بخواهد آیات را با همین شرایط موجود بپذیرد و تفسیر صحیحی ارائه دهد به ناچار باید به تأویل و تفسیر مجازی روی آورد و این آموزه را تأویل کند، به گونه‌ای که با توحید و صفات تنزیه‌ی خداوند مغایرت نداشته باشد. تاریخ تفسیر کتاب مقدس نشان می‌دهد بسیاری از مفسران مسیحی تجسّد خدا را امری مجازی دانسته و برخی نیز آن را بیانی اسطوره‌ای می‌دانند. قرآن کریم نیز خدا را منزّه از مادّیت و جسمیت دانسته و منکر هرگونه تجسّم خدا در عیسی و الوهیت اوست. الاهی‌دانان مسلمان نیز با استفاده از درون مایه‌های قرآنی و حدیثی و با استفاده از استدلال عقلی، لوازم تجسّد را که اموری ممتنع‌اند یادآور شده‌اند.

واژه‌های کلیدی: ۱- مسیحیت، ۲- تجسّد، ۳- تجسّم، ۴- کتاب مقدس، ۵- زبان دینی.

۱. طرح مسأله

مسأله خدا و صفات او به منزله‌ی یکی از مسائل بنیادین الاهیاتی، از دیرباز ذهن انسان‌ها را به خود مشغول داشته است. یکی از محوری‌ترین مباحث در این زمینه، کیفیت رابطه‌ی خدا با انسان‌هاست.

مسیحیت معتقد است خدا که خود نادیدنی است، خود را با تابش در مسیح متجسد ساخت. از نظر مسیحیان، عیسی مسیح، مکاشفه‌ی خداست. بنابراین تجسد خدا در مسیح از مهم‌ترین پایه‌های مسیحیت است. مسیحیان عیسی را «تجسم وحی الاهی» می‌دانند و حقیقت انجیل از نظر آن‌ها عبارت است از بشارت به رستگاری و این امر ناشی از تجسد خدا در عیسی، تصلیب و فدا شدن او برای بشریت است. به عبارت دیگر، عیسی روشن‌ترین ظهور از ذات الوهیت است. مسیحیان به پیروی از قطعنامه‌ی شورای نیقیه، آن حضرت را «مولود از خدا»، «غیر مخلوق»، «هم‌ذات خدا» و «خدای حقیقی» می‌دانند.

۲. معنا و مفهوم تجسد

آموزه‌ی «تجسد خدا» یکی از مهم‌ترین مفاهیم کتاب مقدس است که به شیوه‌های مختلف تفسیر و تأویل شده است. تجسد در لغت به معنای هیکل‌دار شدن و تجسم یعنی به جسم درآمدن؛ و جسم یعنی آنچه دارای طول و عرض و عمق است (۳۷، ص: ۹۲؛ ۱۵، ج ۱۴، ص: ۳۹۴؛ ۱۹، ص: ۲۳۹). در اصطلاح مسیحیان، تجسد^۱ به معنای یگانگی و اتحاد بُعد الاهی و بُعد ناسوتی در یک شخص واحد یعنی عیسی مسیح است (۴۶، ج ۷، ص: ۱۵۶). تاریخ تفسیر کتاب مقدس نشان می‌دهد که مفسران برای تفسیر این کتاب، از شیوه‌های مختلفی از جمله روش ظاهرگرایانه و تأویل‌گرایانه بهره برده‌اند. در تفسیر ظاهرگرایانه، عبارات کتاب مقدس به معنای ظاهری آن‌ها حمل می‌شود و دیدگاهی معرفت‌بخش محسوب می‌گردد. ولی در تفسیر تأویل‌گرایانه، آن‌ها را از قبیل اسطوره، نماد، مجاز و ابراز احساسات _ که غیر معرفت‌بخش است _ می‌دانند. عبارات کتاب مقدس در این دیدگاه، به دلیل تعارض آن‌ها با علم و عقل، تأویل شده و مراد آن‌ها را معنای مجازی یا اسطوره‌ای می‌دانند نه معنای حقیقی (۱۹، ص: ۸۷).

در این مقاله، تجسد از سه منظر مورد بررسی قرار می‌گیرد: ۱. دیدگاه ظاهرگرایانه‌ی مسیحیت سنتی؛ ۲. تفکر تأویل‌گرایانه‌ی نواندیشان مسیحی یا اعتقاد به مجازی و اسطوره‌ای بودن تجسد؛ ۳. دیدگاه مسلمانان در باره‌ی تجسد.

۳. دیدگاه ظاهرگرایانه از تجسد

اکثر مسیحیان معتقدند که پروردگار به شکل انسان ظاهر گشته و مانند یکی از انسان‌ها شده است، یعنی حقیقتاً طبیعت بشری به خود گرفته است. به عبارت دیگر، وقتی کلمه‌ی خدا جسم گردید، ویژگی‌های الاهی‌اش را از دست نداد، بلکه خدای متجسد گردید (۸، ج ۲، ص: ۲۴). کلمه‌ی ازلی با قرار گرفتن در عیسی، به شکل انسانی زیست می‌کرد که

همانند همه‌ی مردم، برای تحصیل لقمه‌ای می‌کوشید، می‌خورد، می‌نوشید، دوستان و خویشاوندانی داشت، رنج کشید و مرد، با این تفاوت که وی مرتکب هیچ گناهی نشد. مسیحیان عیسی را «پسر خدا» می‌نامند و این لقب در عرف مسیحیان به معنای تولد جسمانی عیسی از خداست (۳۹، ص: ۶۸-۷۰؛ ۴۰، ص: ۸۳)؛ به عبارت دیگر، خدا از یک سو «متعالی» و از سوی دیگر، «حلولی» است. متعال بودن خدا او را از عالم هستی که آفریده‌ی اوست، جدا می‌سازد. از طرف دیگر، مفهوم «حلول» برای حفظ رابطه‌ی محبتانه خدا با مخلوقاتش لازم است (۲۰، ص: ۲۹). شاید به همین جهت در کتاب مقدس به عیسی لقب «عمانوئیل» (خدا با ماست) داده شده است؛ یعنی او مثل ما شده و طبیعت بشری به خود گرفته، بدون این که طبیعت الهی خود را از دست بدهد. قدیس کیرلس کبیر در توضیح اصطلاح «عمانوئیل» می‌گوید: علت اختصاص این لقب به مسیح این است که برای اولین بار و به شکلی منحصر به فرد، با تجسد یافتن در عیسی، همراه ما شد و آلا خداوند از آغاز خلقت، همیشه با ما بوده است و در واقع، این کلمه‌ی الله که قبلاً از چشم انسان‌ها مخفی بوده، با پذیرفتن صورت انسانی، همانند بشر در روی زمین حرکت می‌کند. لقب عمانوئیل نشان می‌دهد که مسیح حقیقتاً خداست و کلمه‌ی تولد یافته از خدا انسان خوانده شده است، اگرچه دارای طبیعت و سرشت الهی است؛ چراکه او با اشتراک در خون و گوشت ما مانند ما شده و ساکنان زمین می‌توانند او را ببینند. البته با این تجسد، چیزی از الوهیتش کم نشد و اگرچه مثل ما سرشت طبیعی یافت، به رغم تجسدش، موجودی کامل و بدون خطاست که همواره خدا و پروردگار همه‌چیز است (یوحنا: ۳: ۳۱؛ ۸: ۲۳؛ ۳: ۱۳؛ ۱: ۴؛ کولسیان ۱: ۱۷؛ عبرانیان ۱: ۳). او مافوق همه‌ی موجودات است (۸، ج ۲، صص: ۱۳-۱۵).

۱.۳. شواهد تجسد در عهد جدید

در عهد جدید، برخی صفات، معجزات و تعبیر به عیسی استناد داده شده است که مسیحیان آن را دلیل تجسد خدا و الوهیت مسیح می‌دانند. مسیح در مکالماتش با یهودیان اشاره می‌کند که من و پدر یکی هستیم و آن‌ها نیز به خاطر این ادعا که آن‌را کفر می‌دانند وی را مجازات می‌کنند (یوحنا ۱۰: ۳۰-۳۳). مسیح شناختن خدا را مشروط به شناختن خودش می‌داند و خود را گسیل شده از سوی او معرفی می‌کند (یوحنا ۷: ۲۹؛ ۸: ۱۹)، مسیح اعلام می‌کند که هر کس مرا ببیند گویا خدا را دیده است (یوحنا ۱۲: ۴۵؛ ۱۴: ۹). یکی از تعبیر مسیح در عهد جدید این است که مرا بشناسید، چون پدر در من و من در پدر هستم (یوحنا ۱۰: ۳۸). مسیحیان از مجموع تعبیری که مسیح در مورد خودش و رابطه‌اش با خدا به کار می‌برد، یکسانی پدر و پسر در جوهر و مقام، حلول پدر در پسر و تساوی جوهری مسیح با خدا را نتیجه گرفته‌اند (۷، صص: ۱۱۲-۱۱۴). همچنین لقب «پسر

خدا» چهل بار به مسیح نسبت داده شده و القاب مترادفی مثل «پسر او» و «پسر من» نیز به طور مکرر در عهد جدید ذکر شده است. لقب «پسر یگانه» نیز پنج بار در عهد جدید تکرار شده است. در انجیل یوحنا اشاره شده که منظور از پسر خدا بودن یعنی ادعای الوهیت و تساوی با خدا (یوحنا، ۵: ۱۸). همچنین در انجیل مرقس، از او به پسر یگانه‌ی خدا تعبیر می‌شود (مرقس ۱۲: ۶). در عهد عتیق، از خداوند با تعبیر «اول و آخر» یاد شده است (اشعیا ۴۱: ۴). مسیح هم همین لقب را برای خود به کار می‌برد (مکاشفه‌ی یوحنا ۱: ۱۷ و ۸: ۲۲: ۱۲-۱۳). تعبیری چون خداوند (لوقا ۲: ۱۱)، خداوند جلال (اول قرن‌تیا ۲: ۸)، خداوند همه (اعمال رسولان ۱۰: ۳۶)، خدا (یوحنا ۲۰: ۲۸)، خدا با ما یا عمانوئیل (متی ۱: ۲۳) و خدای متبارک ابدالابد (رومیان ۹: ۵)، همگی، حاکی از الوهیت مسیح است (۲۸، صص: ۲۱-۲۳).

۲.۳. علل تجسد مسیح

از نظر مسیحیان، علل متعددی برای تجسد خداوند در کالبد مسیح ذکر شده است که به برخی از مهم‌ترین آن‌ها اشاره می‌شود.

۲.۳.۱. نجات بشریت از گناه: مسیحیان معتقدند تمام انسان‌ها به دلیل «گناه نخستین»^۲ از نظر خدا گناهکار بوده و مرگ عیسی بر صلیب و رستاخیز او تنها عامل نجات انسان است. هدف خدا از تجسد یافتن در کالبد مسیح، «بازخرید»^۳ گناهان بشر است (رساله به رومیان ۱۵: ۸-۹؛ پیدایش ۳: ۱۵؛ اشعیا ۹: ۶ و ۷: ۱۴). مسیح آمد تا با قربانی شدن، گناه را از دوش بشریت بردارد (نامه به عبرانیان ۹: ۲۶). مسیح نیز به این فدیة شدن اشاره می‌کند (مرقس ۱۰: ۴۵؛ رساله‌ی اول یوحنا ۳: ۵). در حقیقت، عدالت خدا ایجاب می‌کند همان طبیعت انسانی که مرتکب گناه شده خودش نیز تاوان گناه را بپردازد. ولی از آن‌جا که هیچ انسان گناهکاری نمی‌تواند جریمه‌ی دیگران را بپردازد، بنابراین باید خدای پاک، انسان شود تا جریمه‌ی انسان گناهکار را بپردازد (رساله دوم به قرن‌تیا ۵: ۲۱؛ ۳۸، صص: ۴۳۲-۴۳۳). به عبارت دیگر، خداوند انسان را خلق کرد و پس از سقوط وی، امکان نجات وی را به وسیله‌ی مسیح فراهم ساخت. البته تجسم، طبیعت و ذات پسر را عوض نکرد و همان‌طور که او اصالتاً بی‌گناه و معصوم بود، وقتی هم لباس جسم پوشید، باز این معصومیت خود را حفظ نمود و در مقام الهی پسر باقی ماند (دوم قرن‌تیا ۵: ۲۱؛ عبرانیان ۴: ۱۵؛ یوحنا ۸: ۴۶). در واقع، عصمت و بی‌گناهی لازمه‌ی فدا شدن اوست؛ زیرا در غیر این صورت، نمی‌توانست شفیع انسان‌ها باشد (اول یوحنا ۲: ۱-۲).

۲.۳.۲. تجلی و ظهور خداوند: مسیحیان معتقدند از آن‌جا که درک خدای نامتناهی

برای انسان دشوار و شناخت طبیعت و ذات نامتناهی او برای بشر محدود، محال است، پس

باید خدا به طریقی خود را محدود کند تا درخور شناخت شود. بنابراین تجسد تنها راه شناخت خداست. خدا در عهد عتیق، در مقام خالق و فرمانروا مکشوف شده است، ولی مسیح مکاشفه‌ی جدیدی آورد که خدا پدر است. کتب مقدس قبل از تولد مسیح درباره‌ی یگانگی، قدوسیت، قدرت و نیکویی خدا سخن گفته بودند، ولی مسیح این مکاشفه را تکمیل کرد، زیرا خدا را به مثابه‌ی پدر آسمانی آشکار ساخت (یوحنا ۱: ۱۴؛ ۹: ۲۸، ص: ۳۸). مسیح با حیات دنیوی‌اش، علاوه بر نشان دادن حضور خداوند، نمونه‌ی یک زندگی پاک و مقدس را به انسان‌ها عرضه کرد (متی ۱۱: ۲۹) و برای آن‌ها الگو شد (نامه اول یوحنا ۲: ۶؛ افسسیان ۳: ۱۹؛ یوحنا ۱۴: ۲۱؛ متی ۴: ۴ و ۱۰: ۲۱ و ۱۱: ۱۹؛ عبرانیان، ۵: ۷).

۳.۲.۳. ابطال کارهای شیطان: مسیحیان شیطان را دشمن انسان می‌دانند و معتقدند خدا در قالب پسر ظاهر شد تا کارهای شیطان را باطل سازد (نامه اول یوحنا ۳: ۸). کارهای شیطان از گناه سرچشمه می‌گیرند و مرض و بدبختی نیز حاصل کارهای شیطان و ورود گناه به جهان هستند، ولی پسر خدا ظاهر شد تا آن‌ها را بردارد (نامه به رومیان ۱۳: ۱۴-۱۳). با آمدن مسیح و مرگش به روی صلیب، شیطان شکست خورد (یوحنا ۱۲: ۳۱؛ یوحنا ۱۴: ۳۰). البته تجسم، رابطه‌ی بین پدر و پسر را تغییر نداد. پسر همان وظایفی را انجام می‌داد که پدر به او محول کرده بود و هرگز از اراده‌ی وی تخطی نمی‌کرد، چنان که وقتی ابلیس او را مورد آزمایش‌های متعدد قرار می‌دهد، مسیح با این که می‌تواند از قدرت خود علیه او استفاده کند اما همواره سرسپردگی خود را به پیشگاه پدر اعلام می‌کند (متی ۴: ۱-۱۰). البته پسر خدا با تجسم یافتن، باز هم مانند سایر انسان‌ها مورد وسوسه‌های ابلیس قرار می‌گیرد، یعنی الوهیتش تنها موجب این می‌شود که گناه نکند، ولی مانع وسوسه‌های شیطانی و فشارهای روحی حاصل از آن نمی‌شود (عبرانیان ۲: ۱۸).

۴. دیدگاه تأویل‌گرایانه در مورد تجسد

اگرچه در طول تاریخ، بدنه‌ی مسیحیت به معنای ظاهری آموزه‌ی تجسد پایبند بود (۱۸، ص: ۱۴۸-۱۵۲)، در تاریخ تفسیر کتاب مقدس، الهی‌دانان برجسته‌ای مانند اوریگن^۴ عقیده‌ای مخالف آن ابراز کردند. همچنین در سال‌های اخیر، این دیدگاه سنتی، الهی‌دانان مسیحی به جد نقد کرده‌اند. بسیاری از متفکران مسیحی، از جمله جان هیک^۵، مایکل گولدر^۶، ویلیام مونتگمری وات^۷، وینستون کینگ^۸، ارنست کاسیرر^۹، دان کیوییت^{۱۰}، ریچارد بریث ویت^{۱۱} و پل تیلیخ^{۱۲} تلاش کرده‌اند با مجازی یا اسطوره‌ای خواندن تعابیر به کار رفته در اندیشه‌ی تجسد، آن را به گونه‌ای تبیین عقلی کرده، قابل فهم نشان دهند.

اصولاً فهم هر متنی هم در گرو آگاهی از قرائن لفظی، عقلی و مقامی مربوط به زمان پیدایش متن، و هم بسته به قواعد لغوی، ادبی و بیانی فهم است. درک متون دینی نیز از این امر مستثنا نیست، زیرا آن‌ها نیز برای بیان آموزه‌های خود، از شیوه‌های مختلف کلامی بهره جسته‌اند. بنابراین علاوه بر بیان حقیقی، که کارکرد اصلی زبان است، انواع مجاز نیز، که کارکردهای فرعی زبان است، در آن‌ها ملاحظه می‌شود. البته این امر نه تنها مانع درک مقصود شارع یا مؤلف نیست، بلکه به فهم بهتر آن نیز کمک می‌کند، زیرا در بیان مجازی، به دلیل رعایت قوانین نگارش و قرائن لازم در متن، مخاطب متوجه می‌شود که مراد مؤلف معنای ظاهری نیست و علاوه بر آن، مقصود متکلم را راحت‌تر درک می‌کند. به همین جهت، علمای زبان‌شناس معتقدند مجاز و کنایه رساتر از تصریح و حقیقت است (۹، ص: ۱۷۵).

برخی از محققان معتقدند هنگام سخن گفتن راجع به خداوند، ناچاریم از اصطلاحات متداول بین خودمان استفاده کنیم. حتی اگر خدا را با اصطلاحاتی همانند وجود صرف و واحد متعالی بخوانیم، بالاخره از واژه‌هایی مانند «وجود» و «واحد» استفاده کرده‌ایم که همگی در مورد وجودات امکانی نیز استعمال می‌شوند (۴۴، ص: ۵۸). الاهی‌دانان مسیحی معتقدند به دلیل محدودیت‌های زبان، برای بیان حقیقت دینی، اکثراً ناچار به استفاده از کاربردهای فرعی زبان، مانند استعاره، نماد و تمثیل هستیم. البته این گزاره‌ها مربوط به امور واقعی هستند. با این حال، تصویری که این کاربردهای فرعی از واقعیت ارائه می‌دهند کامل نیست و تنها بخشی از شباهت را نشان می‌دهد، مانند تشبیه پایه‌ی میز به پای انسان و حیوان که تا حدی شباهت را می‌رساند. همین‌طور است تشبیه خدا به پدر در متون مقدس، که تنها ناظر به یک شباهت ناقص است. این نوع کاربرد زبان را «تمثالی»^{۱۳} می‌نامند، زیرا یک تمثال از موضوع سه بُعدی، فقط قادر است دو بُعد آن را نشان دهد (۵۰، صص: ۹-۱۲).

بسیاری از اصطلاحات دینی به شیوه‌ی خاصی در مورد خدا به کار می‌رود که با معنای متداول غیردینی آن‌ها متفاوت است. به طور مثال، وقتی می‌گوییم «خدا بزرگ است» منظورمان این نیست که خدا حجم داشته و فضای زیادی را اشغال می‌کند. مسلم است که در کاربرد این گونه کلمات بین انسان و خدا، اختلاف معنایی عمیقی وجود دارد (۴۷، صص: ۷۶-۷۷). همین‌طور به اعتقاد برخی الاهی‌دانان مسیحی، وقتی از خدا به عنوان پدر و از عیسی به عنوان پسر سخن می‌گوییم، از زبان نمادین استفاده می‌کنیم، چراکه با دو جوهر مغایر مواجهیم. اگر این عبارات را به شکل ظاهری و لفظی تعبیر کنیم، لغو و مهمل است، ولی اگر آن‌ها را به‌طور نمادین درک کنیم، به یکی از ژرف‌ترین آموزه‌های مسیحی از رابطه‌ی خدا و انسان دست می‌یابیم (۱۳، صص: ۶۹-۷۰).

اسطوره^{۱۴} واژه‌ای مشتق از یک لغت یونانی به معنای داستان‌های حاکی از روابط اسرارآمیز انسان با خداست (۳۱، ج ۱، صص: ۱-۲ و ۱۳). برخی مانند بریث ویت، گزاره‌های دینی و اخلاقی را اسطوره‌هایی می‌دانند که کارکرد مفید دارند و شرط تأثیر داستان‌های دینی، تأثیر روان‌شناختی آنهاست نه معرفت‌بخشی. او در عین حال که این گزاره‌ها را باعث تغییر رفتار در انسان می‌داند، معتقد است که لازم نیست آنها را عقاید مسلم و قطعی دانست (۱۹، صص: ۱۷۲-۱۷۳). هر آموزه‌ی دینی شامل دو مؤلفه است: یکی هسته‌ی مرکزی، شامل دیدگاه ارزشی یا اخلاقی، و دیگری برگردان مجازی یا شاعرانه از آن. داستان مسیحیت از تجسد، مرگ ایثارگرانه^{۱۵}، رستاخیز عیسی مسیح^{۱۶} در واقع، یادآوری این نکته است که قربانی کردن، یک ارزش فوق‌العاده اخلاقی است (۵، ص: ۴۰). برخی دیگر مانند کاسیرر، شیوه‌ی تفکر در دین را روش اسطوره‌ای می‌دانند که تلاش برای عقلانی کردن آن محال است و اگر با معیارهای عقلانی مورد قضاوت قرار گیرد، نه تنها بی‌پایه، بلکه بی‌مفهوم است (۶، صص: ۵۷-۵۸).

۱.۴ دیدگاه اوریگن (۱۸۵-۲۵۴) در مورد تجسد

اوریگن از معروف‌ترین فیلسوفان و مفسران مسیحی مکتب اسکندریه است که در تفسیرش بر کتاب مقدس، تلاش کرد تا با توجه به زبان کتاب مقدس، میان مفاهیم آن با داده‌های علمی و عقلانی، تلفیق ایجاد کند (۴۹، ج ۵، ص: ۵۵۱). اوریگن عقیده داشت که معنای تحت‌اللفظی کتاب مقدس متضمن دو سلسله معانی عمیق‌تر است، معنای اخلاقی و معنای روحی. وی داستان‌هایی مانند داستان شیطان، که عیسی را بر فراز کوه بلندی برد تا ملکوت جهان را به او عرضه کند، افسانه می‌دانست. به گمان او، قصه‌های کتاب مقدس برای این پرداخته شده بود که حقیقتی روحانی را بفهماند (۱۴، ج ۳، صص: ۷۱۸-۷۱۹). اوریگن مفاهیم کتاب مقدس را به روش تمثیلی^{۱۷} و نمادین تفسیر کرد؛ به عبارت دیگر، به روش معنوی و باطنی^{۱۸} و نه تاریخی. زیرا وی معتقد بود که اولاً تفسیر تحت‌اللفظی و بنیادگرایانه از کتاب مقدس، مستلزم پذیرش مطالبی ناشایست، غیراخلاقی و متناقض درباره‌ی خداست. ثانیاً تنها با این روش مجازی می‌توان به عمق و رازهای کتاب مقدس، چونان کلمه‌ی الهام‌شده خدا، پی برد (۳۳، ص: ۶۶). البته دیدگاه‌های تفسیری وی از سوی دستگاه رسمی کلیسا و پاپ آناستاسیوس در سال چهارصد میلادی محکوم و مطرود شد (۱۴، ج ۳، ص: ۷۲۰) و همان مسیحیت سنتی پولسی به حاکمیت خود ادامه داد.

۲.۴ دیدگاه جان هیک (متولد ۱۹۲۲) در مورد تجسد

جان هیک در کتاب *فلسفه‌ی دین* به طرح مشکلات تجسد پرداخته است؛ همچنین در کتاب *اسلام و یکتاپرستی مسیحی*^{۱۹} آموزه‌های تجسد، فدیة و تثلیث را محصول اندیشه‌ی

بشری و نه حقایق الهی می‌داند. در تعالیم حقیقی و الهی که توسط عیسی تعلیم داده شد موضوعی به نام تجسد و الوهیت مطرح نیست. عیسی با تعبیر مجازی «پدر» از خدا یاد کرده است نه به معنای حقیقی، و لقب پدر از این جهت برای خدا به کار رفته که همچون پدری مهربان به فرزندان خویش، لطف و محبت دارد. همه‌ی تعبیری از کتاب مقدس که برخی مسیحیان آن را برای اثبات تجسد به کار می‌برند در خور نقد و بررسی و تأویل است. تجسد در مقام وجه تمایز مسیحیت از یهود، به این معناست که صفات اخلاقی خداوند، مانند حکمت، منشأ خیر بودن و دوستی، در حد ممکن، در یک حیات بشری، یعنی مسیح، تجسد یافته است. ولی صفات ماورای طبیعی خداوند، مثل قیومیت، سرمدیت و نامتناهی، در زندگی بشری نمی‌تواند تجسد یابد. به همین جهت، برخی مانند یان گرومبی^{۲۰}، اساساً اندیشیدن در باره‌ی خدا را در قالب تمثیل، معتبر و مجاز می‌دانند (۴۷، ص: ۸۲).

در عهد عتیق نیز نشانی از الوهیت غیر خدا و تجسد موجود نیست و در عهد جدید، آیات بسیاری مبنی بر یکتایی خداوند وجود دارد؛ از جمله در *انجیل مرقس* می‌خوانیم: «عیسی در پاسخ گفت، حکم نخست این است گوش فرادار ای اسرائیل، خداوند خدای ما خداوند یگانه است» (مرقس، ۱۲: ۲۹). به جز *انجیل یوحنا* و رساله‌های بعد از آن، که ثابت شده تاریخ نگارش آن‌ها متأخرتر از بقیه‌ی اناجیل است و به الوهیت و تجسد عیسی اشاره دارد (یوحنا ۱: ۱-۴؛ رساله اول یوحنا ۵: ۴-۸)، در بقیه‌ی اناجیل، بحثی از الوهیت و تجسد عیسی نیست و اگر عباراتی دال بر آن یافت شود، در خور تأویل و توجیه است. بسیاری از الهی‌دانان مسیحی نیز به این امر اعتراف دارند؛ مثلاً یوحنا دمشقی، عالم الهیات شرقی (۶۷۵-۷۴۹م) به این واقعیت اعتراف می‌کند که «تثلیث»، «هم‌ذات بودن پدر و پسر» و «دو طبیعت مسیح» را نیز در کتاب مقدس نمی‌یابیم (۴۳، ص: ۲۵۳).

از نظر هیک، آموزه تجسد از یک واقعیت متافیزیکی خبر نمی‌دهد، بلکه برای بیان یک ارزش‌گذاری و برانگیختن یک نگرش است. این آموزه نظریه‌ای نیست که انسان قادر به شرح و بیان آن باشد، بلکه، به تعبیری که در طول تاریخ مسیحیت به صورت گسترده به کار می‌رفته، یک سرّ است و اگر آن را یک اسطوره بدانیم، ویژگی آن را بهتر بیان کرده‌ایم. این که عیسی خدای پسر مجسد بود به معنای لفظی آن حقیقت ندارد، چون هیچ معنای حقیقی ندارد، بلکه به کارگیری یک مفهوم اسطوره‌ای برای عیسی است و کارکرد آن شبیه کارکرد مفهوم فرزندی خداست که در جهان باستان به پادشاه نسبت داده می‌شد (۴۳، صص: ۳۱۵-۳۲۷).

وی همچنین امیدوار است که مسیحیت بنیادگرایی الهیاتی خویش و تفسیر لفظی از عقیده‌ی تجسد را ترک کند، چنان‌که عمدتاً از بنیادگرایی در کتاب مقدس دست برداشته

است. برای مثال، همان‌طور که داستان‌های شش روز خلقت جهان و هبوط آدم و حوا پس از وسوسه‌ی ایشان توسط مار در باغ عدن، اکنون اسطوره‌های عمیق دینی محسوب می‌شود، همین‌طور داستان پسر خدا که از آسمان فرود آمده و به صورت یک کودک انسانی متولد شده است نیز بیانی اسطوره‌ای تلقی می‌شود که مبین اهمیت زیاد اوست (۴۳، ص: ۳۳۴).

تلاش جان هیک و شش الاهدان دیگر که در خلق اثر بسیار مهم قرن بیستم با نام *اسطوره تجسد خدا*^{۲۱} همکاری داشتند، نقطه‌ی عطفی در تاریخ مسیحیت بود. به گفته‌ی نیل رابینسون، این اثر مسیحیان بریتانیا را غافلگیر کرد (۱۶، ص: ۱۸۴) و شورای پروتستان کلیسای انگلیس فوراً خواستار استعفا‌ی آنان شد (۴۸، ص: ۹۵).

۳.۴ دیدگاه دان کیوپیت (متولد ۱۹۳۴ م) در مورد تجسد

دان کیوپیت معتقد است که آموزه‌ی کلاسیک تجسد به ذات مسیحیت تعلق ندارد، بلکه تنها به مقطعی خاص از تاریخ کلیسا، که اکنون سپری شده، تعلق دارد (۳۵، ص: ۲۵۴). متفکران و متکلمان مسیحی از حدود ۱۵۰ سال پیش به این طرف نسبت به برخی آموزه‌ها مانند تجسد، دیدگاه جدیدی مطرح کردند و معتقدند عباراتی که در مورد مسیح بیان شده است مانند «از آسمان به زمین آمد» و «به بهشت عروج کرد» را نباید تحت اللفظی قرائت کرد. مسیح به راستی موجودی بشری و از تبار آدمی بود (۳۴، ص: ۱۵-۱۶). به نظر می‌رسد تصور تجسد خدا در مسیح با اندیشه‌ی مشرکان، که خدا را به صورت انسانی برجسته تصور می‌کردند، تفاوتی ندارد. کلیساهای شرق و غرب در کشیدن تمثال خدا، دیدگاه‌های متفاوتی داشتند. کلیسای شرقی برای مدتی طولانی، در این موضوع، سخت‌گیرتر از کلیسای غربی بود. ظاهراً تصاویر انسان‌وار از خدای پدر حدوداً پس از سال ۱۱۰۰ به صورت روزافزون رایج گردید. ناهنجاری الاهیاتی چنین تصاویری اغلب مورد غفلت واقع می‌شود، اما اگر خدا خودش از قبل، یعنی قبل از تجسد، شکل انسانی دارد، پس تجسد را باید به صورتی شرک‌آلود درک کرد. این حاکی از «سقوط دین» است، یعنی تباهی جدی ایمان به خدا. به علاوه، آموزه‌ی تجسد آثار زیانباری بر درک پیام عیسی، ارتباط او با خدا و حتی ایمان به خدا دارد، زیرا مسیح به دنبال معرفی خدای متعالی به‌دور از صفات انسانی‌ست؛ بنابراین باید مسیح‌شناسی ما نیز مبتنی بر خدامحوری باشد نه انسان‌پرستی و مسیح‌محوری (۳۵، ص: ۲۷۰-۲۷۴).

۴.۴ دیدگاه ویلیام مونتگمری وات (۱۹۰۹ - ۲۰۰۶)

مونتگمری وات زبان دینی را زبان نمادین می‌داند. از نظر وی، زبان نمادین در مباحث دینی، مستلزم غیر واقعی بودن نیست همچنان که در گیر موضوعات چنین نیست. اگر قرار

باشد الفاظی که از باب استعاره به کار می‌روند به زبان غیر استعاری ترجمه شوند، احتمال دارد بخش زیادی از معنای آن مفقود گردد. بنابراین باید این الفاظ را همان‌گونه که هستند بپذیریم و آگاهانه از مسائل معرفت‌شناختی اجتناب نماییم. این امر در نیایش بسیاری از مسیحیان دیده می‌شود. آن‌ها هنگام سخن گفتن از خدا می‌دانند که حقیقتاً با خدا آن‌گونه که با سایر انسان‌ها گفت‌وگو می‌کنند، سخن نمی‌گویند. در عین حال، معتقدند که با این عمل نمادین، با واقعیت‌نهایی در تماس‌اند. در کتاب مقدس، تعابیر انسانی در مورد خدا به کار رفته است که مبنای آن شباهت در الگوست. اگر از خدا به عنوان «پدر» سخن به میان آورده می‌شود، به این دلیل است که بین خدا و انسان رابطه‌ای مشابه رابطه پدر-فرزند وجود دارد. این عبارت می‌توانست به شکل دیگری بیاید، مثلاً «خدا مراقب است»، اما به هر حال، واقعیت امری فراتر از الگوهای نمادین است. بسیاری از تعابیر به کار رفته در مورد خدا، اطلاعات ناقصی به انسان می‌دهد. به عبارت دیگر، چون در موضوعات دینی، زبان نمادین کاملاً توصیفی نیست، نمی‌توان آن را به نحو شایسته‌ای به زبان غیر نمادین تبدیل کرد. در حقیقت، اغلب، زبان نمادین بهترین و گاه تنها شیوه‌ی معرفی واقعیت‌نهایی است (۴۳، صص: ۴۶-۴۸).

وات معتقد است مطالعه‌ی تاریخ یهود و سپس پیروان اولیه عیسی نشان می‌دهد که دیدگاه‌های آن‌ها نسبت به الوهیت مسیح متفاوت است. در بخش‌های مختلفی از عهد عتیق، از خدا به عنوان پدر انسان‌ها یاد شده (اشعیا ۴۳ : ۶) و از مسیح موعود، که از نسل داود است نیز با عنوان «پسر خدا» تعبیر شده است (مزامیر ۸۹ : ۲۶). ولی مراد از فرزند خدا بودن، الوهیت عیسی نیست، بلکه فقط به این معناست که عیسی در عین حال که کاملاً انسان است، خداوند وظیفه‌ی خطیر و مهمی بر دوش او گذارده است. قبل از تولد عیسی، تعبیر «پسر خدا» برای اشاره به مسیح موعود به کار می‌رفت، ولی معلوم نیست این عبارت در عصر حیات خود عیسی هم به کار رفته باشد؛ و اگر هم از این اصطلاح استفاده شده، معنایش الوهیت عیسی نبوده، بلکه حداکثر مراد این است که وی نماینده‌ی خاص خداست. بنابراین اگرچه در عهد عتیق و زمان حیات عیسی، بحثی از الوهیت وی نیست، به تدریج که عیسی به مقام مسیحایی دست یافت، مردم او را خدا پنداشتند. بر همین اساس، مقام نجات‌بخشی انسان از گناه و رستگاری او، که در عهد عتیق به خداوند نسبت داده می‌شد، به تدریج به عیسی تفویض گردید. تعابیر پولس، مانند این که «خدا در مسیح بود و جهان را با خود مصالحه داد» و تعبیر یوحنا از عیسی به «کلمه‌ی خدا»، نیز تأکید آن‌ها بر الوهیت مسیح را نشان می‌دهد (۵۰، صص: ۵۹-۶۵). بنابراین الوهیت مسیح در عهد عتیق و

زمان حیات مسیح مطرح نبوده است، بلکه این تصور به تدریج از میان تعبیر افرادی مانند پولس و یوحنا به وجود آمد و به تدریج فراگیر شد.

عهد جدید از رابطه‌ی انسان با خدا ابتدا با تعبیر «عبد» به معنای بنده یاد می‌کند که می‌تواند به مرتبه‌ی بالاتر، یعنی «پسر خدا» نیز راه یابد. مؤمن مسیحی می‌تواند به مرتبه‌ی «پسر» ارتقا پیدا کند. ظاهراً تمایز اساسی بین بنده و پسر این است که بنده نمی‌داند آقا چگونه است، ولی پسر از این امر آگاهی دارد. در واقع، در اندیشه‌ی مسیحی، هر مؤمنی موظف است همه‌ی استعداد و توانایی‌اش را در مسیر اهداف الهی به کار گیرد. بر این اساس، می‌توان گفت متکلمان مسیحی به هنگام بحث از اقا نیم سه‌گانه‌ی خدا (پدر، پسر، روح القدس)، معنای حقیقی «پسر» را ارائه نکردند (۴۲، صص: ۲۶۳-۲۶۵ و ۲۷۵).

نتیجه آن‌که اگر در گذشته سخن افرادی چون اورینگن نمی‌توانست مسیر انحرافی مسیحیت را به طرف اصلاح هدایت کند، بیشتر به خاطر این بود که کلیسا از قدرت فوق‌العاده‌ای برخوردار بود و توده‌های مردم نیز با تکیه بر ایمان مذهبی‌شان به کلیسا، کمتر به خود اجازه می‌دادند در اندیشه‌های اصلی کلیسا تجدید نظر کنند. اما به نظر می‌رسد که امروزه جریان نواندیشی دینی در میان مسیحیت بسیار پر قدرت‌تر از آن است که اندیشه‌های کهن کلیسایی بتواند در برابر آن دوام آورد. رشد دانش‌هایی چون زبان‌شناسی، هرمنوتیک، نقد تاریخی و نقد ادبی به گونه‌ای است که برخی اندیشه‌های سنتی مسیحی راهی جز رفتن به موزه‌های تاریخ ادیان ندارند. به نظر می‌رسد که اندیشه‌ی تجسد در حال پیمودن این مسیر است.

۵. دیدگاه اسلام نسبت به تجسد

اندیشمندان مسلمان در نفی تجسد، از سه راه استدلال کرده‌اند: اول، آیات قرآن، که به‌صراحت نادرستی عقاید مسیحیان را بیان کرده است؛ دوم، استدلال‌های عقلی و فلسفی که برخی از آن‌ها از درون مایه‌های قرآنی و حدیثی نیز بهره گرفته است؛ سوم، اثبات این‌که تعبیرهای عهد جدید در مورد عیسی مجازی است و نمی‌توان مراد از آن‌ها را کاربرد حقیقی دانست.

۱.۵. بینش قرآنی در نفی تجسد

با توجه به حضور افراد مسیحی در مکه، قرآن کریم از همان اوان بعثت پیامبر اکرم (ص)، با تعریض به عقاید مسیحیان در مورد تثلیث و تجسد، اعلام می‌دارد که خدا نه فرزندی دارد و نه همتایی: «لم یلد و لم یولد و لم یکن له کفواً احد» (توحید/۴). برخی معتقدند که سوره‌ی توحید در مقابل اندیشه‌ی تجسد و مولود خداوند پنداشتن مسیح نازل شده است و اعلام موضع الاهیاتی در مقابل اعتقادنامه‌ی نیقیه^{۲۲} است که از قرن چهارم میلادی در

کلیساها خوانده می‌شود و مطابق آن، عیسی مسیح تنها پسر تولد یافته از خداست؛ متولد شده از خدای پدر، قبل از همه‌ی جهان‌ها^{۲۳} (۱۶، ص: ۱۵۶).

همچنین خدا در قرآن اعلام می‌کند که عیسی یکی از مخلوقات الهی و بنده‌ی اوست که از عدم به وجود آمده و این‌گونه خلقت نه‌تنها دال بر الوهیت او نیست، بلکه نشان‌دهنده‌ی قدرت خداست؛ چنان‌که در تولّد آدم و حوّا این وجه اعجاز بیشتر به چشم می‌خورد: «اولا یذکر الانسان انا خلقناه من قبل و لم یک شیئاً» (مریم/۶۷)؛ «انّ مثل عیسی عند الله کمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له کن فیکون» (آل عمران/۵۹). تعدادی از آیات قرآن به خلقت و زندگی عیسی اختصاص یافته است و در همه‌ی آن‌ها عیسی صرفاً یکی از بندگان و مخلوقات خداست که حیات و ممات او و مادرش مانند سایر موجودات، به دست خداست و هر که به غیر از این اعتقاد داشته باشد کافر، گمراه و مستحق عذاب است: «لقد کفر الذین قالوا ان الله هو المسيح ابن مریم و قال المسيح یا بنی اسرائیل اعبدوا الله ربی و ربکم انه من یشرک بالله فقد حرم الله علیه الجنة و مأویه النار و ما للظالمین من انصار» (مریم/۷۲).

خداوند نه‌تنها به نفی نسبت پدر و فرزندگی بین خود و حضرت عیسی می‌پردازد، بلکه به‌طور کلی، ساحت خود را از چنین نسبت‌هایی مبرا می‌داند: «و ما ینبغی للرحمن ان یتخذ ولدا» (مریم/۹۲)؛ «قل الحمد لله الذی لم یتخذ ولدا و لم یکن له شریک فی الملک» (اسراء/۱۱۱) و عیسی را بنده خود (زخرف/۵۹) و پیامبر الهی معرفی می‌کند (حدید/۲۶-۲۷ و صف/۶). عیسی نیز هرگز ادعای الوهیت نکرده و خود را خدای متجسّد نخوانده است. خداوند در قرآن یکی از صحنه‌های قیامت را به تصویر می‌کشد و در آن‌جا عیسی از نسبت الوهیتی که کفّار به او داده‌اند تبرّی می‌جوید: «و اذ قال الله یا عیسی ابن مریم ءانت قلت للناس اتخذونی و امی الیهین من دون الله قال سبحانک ما یکون لی ان اقول ما لیس بحقّ ان کنت قلته فقد علمته تعلم ما فی نفسی و لا اعلم ما فی نفسک انک انت علّام الغیوب. ما قلت لهم الا امرتنی به ان اعبدوا الله ربّی و ربکم و کنت علیهم شهیداً...» (مائده/۱۱۶-۱۱۷).

قرآن از مسیح با توصیف «کلمه» و «کلمه الله» یاد کرده است، ولی هرگز این توصیفات به معنای الوهیت نیست. خداوند در سوره‌ی نساء، عیسی را پیامبر و کلمه الله معرفی می‌کند، ولی در عین حال، هرگونه الوهیتی را از او نفی می‌کند: «یا اهل الکتاب لا تغلوا فی دینکم و لا تقولوا علی الله الا الحقّ انما المسيح عیسی ابن مریم رسول الله و کلمته ألقاها الی مریم و روح منه فأمنوا بالله و رُسُلُه و لا تقولوا ثلاثه أنتهوا خیرا لکم انما الله اّله واحد سبحانه ان یکون له ولدٌ له ما فی السموات و ما فی الارض و کفی بالله وکیلا . لن یستکف

المسیح ان یكون عبد الله و لا الملائکه المقربون و من یستنکف عن عبادته و یستکبر فسیحشرهم الیه جمیعاً» (نساء/۱۷۱-۱۷۲). این دو آیه منشور قرآن در مقابله با عقاید اصلی مسیحیت است که بر مواضع زیر تأکید می‌کند: ۱. عیسی پسر مریم است و نه پسر خدا؛ ۲. معرفی او به عنوان پیامبر خدا: «رسول الله»؛ ۳. نفی هرگونه الوهیت از حضرت عیسی، که گاه منجر به «تثلیث» می‌شود: «لا تقولوا ثلاثه»؛ ۴. ضرورت خاتمه دادن به اعتقاد به الوهیت مسیح: «انتھوا خیر لکم»؛ ۵. تأکید بر یکتایی خداوند: «انما الله اله واحد»؛ ۶. نفی انتساب فرزندان به خداوند: «سبحانه ان یكون له ولد»؛ ۷. همه چیز ملک خدا است: «له ما فی السموات و ما فی الارض»؛ ۸. بی‌نیازی به غیر خدا: «کفی بالله وکیلاً»؛ ۹. پس «کلمه» عبد خداست، همان‌طور که ملائکه‌ی مقرب عبد او هستند: «لا یستنکف المسیح ان یكون عبد الله و لا الملائکه المقربون» (۱۲، ص: ۱۷۳). بنا بر آنچه گفته شد، معلوم گردید که مسیح‌شناسی قرآن دو بعد دارد: ۱. معرفی عیسی به عنوان مخلوق، بنده و پیامبر الهی؛ ۲. نفی هرگونه الوهیت و ازلی بودن و نفی «پسر خدا» بودن چه به صورت تشریفی، چه به صورت واقعی.

۵. ۲. استدلال‌های عقلی با درون‌مایه‌های قرآنی

الاهیدانان مسلمان با درون‌مایه‌های قرآنی و نیز استدلال‌های عقلی، به اثبات نادرستی عقاید مسیحیان در باب تجسد پرداخته‌اند. آن‌ها معتقدند که اندیشه‌ی تجسد مستلزم اموری چون اتحاد، حلول و ترکیب است که ذات اقدس حق تعالی از همه‌ی آن‌ها منزّه است، چراکه همگی از اموری‌اند که از نظر عقلی محال‌اند.

همان‌طور که اشاره شد، آیات فراوانی از قرآن به نفی اندیشه‌های شرک‌آمیز راه یافته به مسیحیت پرداخته است که سوره‌ی توحید را می‌توان در رأس این سلسله آیات قرآنی دانست. واژه‌ی «کفو» در آیه‌ی «و لم یکن له کفواً احد» به معنی شباهت در مقام و رتبه است و «احد» به مفهوم نفی هر نوع کثرت و ترکیب درون‌ذاتی است و «واحد» با خصوصیت قهار بودن، زیادت صفات را از ذات نفی می‌کند (۲۶، ج ۱۱، ص: ۱۷۶). بنابراین ذات حق تعالی نه همتای بیرونی دارد نه ترکیب درونی. همچنین واجب‌الوجود بودن خداوند مستلزم نفی محل است، یعنی خداوند دارای محل نبوده، در چیزی حلول نمی‌کند. زیرا شیء حلول‌کننده نیازمند محلی برای حلول است و خداوند بی‌نیاز از همه‌چیز است. به عبارت دیگر، اعتقاد به تجسد مستلزم پذیرش اتحاد، ترکیب و حلول خداوند در کالبد مسیح است، در حالی که خداوند به اقتضای واجب‌الوجود بودنش، بسیط است (۴، ص: ۲)، زیرا مرکب نیازمند اجزای خویش است و نیاز مستلزم امکان است، در حالی که ذات واجب‌الوجود از نیاز مبراست (۲۷، صص: ۹۷-۹۸).

حلول به چند معنا به کار رفته است:

الف. به معنای قیام موجودی به موجود دیگر در اصل وجود، مانند قیام اثر به مؤثر. در صورت جایز بودن حلول برای خداوند، باید ذات حق تعالی معلول شیء دیگری باشد، در حالی که واجب‌الوجود مؤثر است نه متأثر و خود علت‌العلل است نه معلول (۲۱، صص: ۱۱۰-۱۱۱)؛

ب. به معنای حلول کردن جسمی در جسمی دیگر؛

ج. به معنای عارض شدن، یعنی حلول یک عَرَض در جسم، مانند حلول رنگ سفید در یک جسم (۲۳، ص: ۴۰۷). روشن است که هر سه قسم حلول از ذات حق تعالی به دور است، زیرا همگی مستلزم محل و مکان حلول هستند و ذات واجب‌الوجود از هر نوع نیاز مبراست (۲۹، صص: ۱۵۶-۱۵۷). به بیان دیگر، حلول به معنای ادعای عینیت اشیا با ذات حق است (۲۲، ص: ۱۹۴)، در حالی که واجب‌الوجود در هیچ چیز حلول نمی‌کند؛ چون اگر حلول به معنی عروض باشد، مانند حرارت و برودت و حرکت، در این صورت، اگر خدا در بدن عارف حلول کند، متحییز و مجسم می‌شود و آن صحیح نیست؛ و اگر به معنی تعلق باشد، مانند تعلق نفس به بدن، باز باطل است، چون نفس مخصوص به یک بدن است و به خدای تعالی اختصاص ندارد و اگر به معنی تعلق علت به معلول و تسلط و احاطه بر قلب عارف باشد، این نوع تعلق و احاطه را خدای تعالی به همه‌ی مخلوقات دارد و به آن حلول نمی‌گویند. همچنین اگر مراد لطف و عنایت خاص باشد این را هم حلول نمی‌نامند (۲۳، ص: ۴۰۷). بنابراین وقتی می‌گوییم خداوند در جسم حلول نمی‌کند، به این معنی است که او نیرویی وابسته و متعلق به جرم عالم، یا هیچ فردی از اجسام نیست و امکان ندارد به هیچ چیزی وابستگی وجودی داشته باشد (۲۷، ص: ۱۰۴). خداوند از محدودیت و ملموس بودن و توصیف شدن فراتر است. هیچ چیز قادر به محدود ساختن و مرز بندی برای او نیست. در روایات هم بدین مطلب اشاره شده است، چنان‌که امام صادق (ع) فرمود: منزّه است خدایی که کسی نمی‌داند او چگونه است، چیزی همانند او نیست و اوست شنوا و بینا، محدود و محسوس نمی‌شود و چشم‌ها و حواس او را در نمی‌یابند و چیزی او را فرا نمی‌گیرد، و نه جسم است، نه صورت، نه دارای مرز بندی و محدود سازی (۳۲، ج ۱، ص: ۱۰۴).

اتحاد خداوند با موجود دیگر از محالات عقلی است، زیرا اتحاد حقیقی به معنای یکی شدن حقیقی دو شیء با یکدیگر است که اگرچه قابل تحقق نیست، در ذهن، چندگونه تصور می‌شود: ۱. دو شیء با هم به گونه‌ای متحد شوند که در عین اتحاد، باز هم دو موجود متمایز از یکدیگر باشند؛

۲. دو شیء با هم به گونه‌ای متحد شوند که هر دو نابود شود و شی جدیدی جانشین آن دو گردد؛

۳. دو شیء با هم متحد شوند، ولی یک شیء نابود شده و فقط یکی از آن‌ها باقی بماند. فرض اول محال است، چون وقتی دو موجود متمایز باقی بمانند اتحادی صورت نگرفته است. فرض دوم و سوم اگرچه امکان تحقق دارند، اتحاد بر آن‌ها صدق نمی‌کند (۱۰، ص: ۷۴). علاوه بر این، اتحاد برای خداوند محال است، زیرا خداوند واجب‌الوجود است و تعدد در وی راه ندارد. بنابراین اگر قرار است با موجود دیگری اتحاد یابد، قطعاً آن موجود واجب‌الوجود نبوده و ممکن‌الوجود است و از آن‌جا که دو شیء متحد لوازم و احکام یک‌دیگر را می‌پذیرند، پس باید احکام و لوازم آن ممکن‌الوجود برای ذات حق ثابت باشد و لوازم و احکام واجب‌الوجود نیز برای آن ممکن ثابت گردد، که چنین چیزی محال است، چون مستلزم انقلاب در ماهیت آن دو می‌شود (۲۹، ص: ۱۵۸). بنابراین خداوند نه‌تنها با موجودی اتحاد نمی‌یابد، بلکه محلّ حوادث هم واقع نمی‌شود، یعنی محال است صفت یا حالتی جدید پیدا کند که قبلاً فاقد آن بوده است؛ چون اگر داشتن این صفت یا حالت کمال است باید از اول آن را دارا باشد و اگر نقص است ساحت قدس او از نقص مبرا است همچنین اگر این صفت از لوازم ذاتی اوست، از ازل آن را دارا بوده است و اگر از لوازم ذاتی او نیست در این صورت، از ممکنات محسوب می‌شود که ساحت قدس حق تعالی از ورود ممکنات منزّه است.

بر اساس آنچه گفته شد خداوند ذاتی منزّه از جزء، زمان و مکان، اندازه، قرب و بعد است؛ نه در چیزی حلول می‌کند، نه چیزی در ذات او حلّ می‌شود و نه با چیزی اتحاد می‌یابد، همان‌طور که علی (ع) او را فراتر از نهایت و زمان و احاطه و شمارش معرفی می‌کند؛ برتر از همه‌ی صفات دال بر مقدار و مکان (۳۶، ج ۴، ص: ۳۰۷). ذات خداوند متعال قابل انقسام به اجزا نیست (همان، ص: ۱۵۳). توحید حقیقی آن است که در مورد ذات خدا چیزی را تصور نکنیم (۲، حکمت ۴۷۰، ص: ۵۳۰)، زیرا آنچه عقل در مورد ذات خدا تصور می‌کند مخلوق ذهن ماست نه خدای حقیقی. حقیقت ذات خدا نه‌تنها در دست‌رس عقل انسان نیست، بلکه از دست‌رس عرشیان نیز فراتر است (۲۴، حدیث ۲، صص: ۸۴-۸۵).

با استفاده از استدلال فلسفی دیگر می‌توان گفت که رابطه‌ی هر چیزی با وجود، از سه حال خارج نیست: واجب‌الوجود، ممکن‌الوجود و ممتنع‌الوجود. محال است که هر یک به دیگری تبدیل شود. به عبارت دیگر، اگر قرار باشد واجب‌الوجود یا واجب ذاتی به ممکن تبدیل شود، در این صورت، باید «امکان عدم» و «محال بودن عدم» با هم جمع شوند. بدیهی است که این امر عقلاً محال است (۲۵، ص: ۴۷). بنابراین اگر قرار باشد کلمه به

جسم تبدیل شود، در واقع، واجب‌الوجود به ممکن‌الوجود تبدیل شده و این محال بدیهی است.

۵. ۳. نقد تفسیر ظاهرگرایانه از عهد جدید

مسیح‌شناسی عهد جدید مشتمل بر سخنان متنوع و گوناگونی در مورد مسیح است. بی‌شک نمی‌توان همه‌ی آن‌ها را بر معانی حقیقی حمل کرد. برخی با استدلال بر غلبه‌ی گزاره‌های انسان‌مدارانه در گزارش زندگی عیسی مسیح، آن‌ها را تأویل ناشدنی دانسته و در نتیجه، معتقدند باید گزاره‌های مخالف آن را تأویل نمود. علامه طباطبایی می‌گوید: آنچه در زندگی عیسی مسیح مشاهده شده و مردم شاهد آن بودند این است که وی مانند سایر انسان‌ها بر طبق ناموس جاری در حیات انسان، زندگی کرده و اناجیل هم به این زندگی معمولی اشاره کرده‌اند؛ افعالی مانند خوردن، نوشیدن، خوابیدن، سخن گفتن، راه رفتن، مسافرت و خسته شدن؛ به‌طوری که هیچ عاقلی به خود اجازه نمی‌دهد این همه ظواهر را بر خلاف ظاهر حمل کرده آن را تأویل نماید. از سوی دیگر، عیسی خدا را عبادت می‌کرده و دست دعا به سوی او دراز می‌کرده و مردم را نیز دعوت به عبادت خدای تعالی می‌نموده است. با قبول این مطالب، باید بپذیریم که مسیح انسانی مانند سایر انسان‌ها و بنده‌ی صالح خداوند متعال بوده است (۲۶، ج ۵، ص: ۲۴۶).

در مقابل این استدلال، اگر کسی به برخی آیات کتاب مقدس مانند «آن کس که مرا دیده پدر را دیده است» (یوحنا ۱۴: ۸) استناد کند، باید بگوییم منظور مسیح رؤیت ظاهری نیست، بلکه وی می‌خواهد بگوید اگرچه رؤیت خدا محال است، انبیا و از جمله من هر امر و نهی یا حکمی که صادر می‌کنیم از جانب خداست و هر معجزه‌ای که از من و سایر انبیا می‌بینید به قدرت او انجام می‌شود (۳۰، ص: ۴۴). امام محمد غزالی در شرح این عبارت می‌گوید: علت آزار و اذیت یهود این بود که گمان کردند مراد عیسی از یکی بودن او با خدا مفهوم ظاهری بوده و حقیقتاً عیسی مدعی الوهیت شده است. ولی خود عیسی مجازی بودن آن را با یک مثال روشن می‌سازد و می‌گوید شما به رسول الاهی تهمت کفر می‌زنید در حالی که او از سوی خدا فرستاده شده و مبراً از این نسبت‌های نارواست؟ دلیل دیگری که نشان می‌دهد تعبیر عیسی مجازی است دعای او در حق شاگردانش می‌باشد: «ای پدر قدّوس ایشان را در نام خویش که بر من عطا کردی نگاه دار تا چون ما یکی باشند» (یوحنا ۱۷: ۱۱). اگر مراد عیسی از اتحاد، حقیقی بوده و الوهیت باشد، پس باید شاگردان او هم استحقاق الوهیت داشته باشند، در حالی که هیچ کس چنین برداشتی از این آیه نمی‌کند و همه آن‌را مجاز می‌دانند. در واقع، عیسی از خدا می‌خواهد که شاگردانش مشمول عنایت و توفیق و هدایت الاهی شوند، آن‌گونه که دوستی و دشمنی‌شان فقط برای رضای خدا باشد.

پولس هم در نامه‌اش به قرن‌تین همین برداشت را از اتحاد انسان با خدا دارد: «آن کس که با خدا یگانه می‌شود با او یک روح است» (نامه اول به قرن‌تین ۶ : ۱۷). یعنی پولس هم به طور دقیق، همین معنای مجازی را استنباط می‌کند نه اتحاد ظاهری و حقیقی را (۳۰، صص: ۳۹-۴۱).

اصولاً تقطیع کلام در فهم هر مطلبی، به درک درست از آن لطمه وارد می‌کند. بنابراین باید صدر و ذیل عبارت و سیاق کلام را در نظر گرفت. تعبیر عیسی در مورد یکی بودن خودش و خدا بعد از مناقشه‌ی وی با یهود است. مسیح در ابتدا به آن‌ها می‌گوید «شما خدایان هستید» و این عبارت به آیات مزامیر داود اشاره دارد که می‌گوید: «من شما را خدایان خواندم و لقب فرزندان خدای متعال را به شما دادم، اما شما مانند هر انسان دیگر خواهید مرد» (مزامیر ۸۲: ۶-۷). عیسی می‌خواهد بگوید به‌طور دقیق، همان‌طور که این لقب برای شما مجازی است، تعبیر یگانگی من و خدا هم مجازی است. سپس عیسی اشاره می‌کند: «شما به کسی که پدر او را وقف کرده و به جهان گسیل داشته می‌گویید کفر می‌گوید» (یوحنا ۱۰ : ۳۶). در واقع، عیسی تصریح می‌کند که او با پدر فرق دارد. پدر خدایی است که او را فرستاده است. به عبارت دیگر، او رسول خدا است، نه خود خدا. علاوه بر این، اگر مراد عیسی معنای حقیقی بود، حتماً آن را به صراحت اعلام می‌کرد. چه لزومی داشت که از چنین برداشتی بهراسد و منکر آن شود؟ اگر او واقعاً خدا بود، ارباب و تهدید یهود هم نمی‌توانست مانع اعلام الوهیتش شود (۱۷، صص: ۱۳۳-۱۳۵).

مشابه این نوع تمثیل‌ها و مجازها را در متون اسلامی نیز می‌توانیم ببینیم. به‌طور مثال، در مورد اهمیت مستحبات و نوافل، حدیثی نقل شده مبنی بر این که بنده با انجام نوافل آن‌قدر محبوب خدا می‌شود که خدا چشم و گوش و دست و پای او می‌شود: «و ما يزال عبدی یتقرب الیّ بالنوافل حتیّ أحبّه، فاذا أحببته، کنتُ سمعه الذی یسمع به، و بصره الذی یبصر به و یده الّتی یبطش بها و رجله الّتی یمشی بها...» (۱۱، ج ۴، کتاب الرقاق، ص: ۱۸۸). واضح است که معنای روایت از باب مجاز است و گرنه ساحت خداوند از داشتن اعضا و جوارح یا حلول در آن‌ها منزّه است.

۶. نتیجه

از آنچه گفته شد، می‌توان بر موارد زیر به عنوان نتیجه تأکید کرد:

۱. تجسد به معنای به جسم درآمدن کلمه‌ی ازلیّ الاهی در قالب عیسی مسیح و به عنوان تنها پسر زاده‌شده از خدا و «خدای پسر» مهم‌ترین اصل الاهیات مسیحیت است.
۲. در نوشته‌های عهد جدید، مسیح به گونه‌ای معرفی شده است که هم افعال

انسانی به او نسبت داده شده است و هم افعال الهی؛ هم «پسر انسان» نامیده شده است و هم «پسر خدا». از این رو، امر دایر بین این دو گزینه است که کدام یک از طرفین به صورت حقیقی قصد شده است و کدام به صورت مجازی.

۳. مسیحیت سنتی گزاره‌هایی که به ظاهر دال بر الوهیت عیسی است گزاره‌های معرفت‌بخش و حقیقی تلقی کرده است. با این حال، از گذشته تا کنون، برخی از الهی‌دانان مسیحی تجسد خدا در مسیح را مجازی یا اسطوره‌ای معنا نمودند.

۴. با توجه به سابقه‌ی تعبیری چون پسر خدا و نیز پدر در عهد عتیق و عدم کاربرد آن‌ها در معنای حقیقی، باید گفت که منشأ انحراف در فهم این مفاهیم، تنها در الهیات مسیحی بعد از عصر خود عیسی اتفاق افتاده است. با توجه به تأویل‌ناپذیری گزاره‌های عهد جدید که در آن‌ها افعال کاملاً بشری به عیسی نسبت داده شده است، راهی جز مجازی دانستن گزاره‌هایی که او را فوق بشر معرفی می‌کند نیست.

۵. قرآن کریم در طول دو دوره‌ی مکی و مدنی نزول، مسیحیان را از غلو در مورد حضرت عیسی برحذر داشته و آن‌ها را از شرک‌آمیز بودن و غیر عقلانی بودن عقیده‌ی تجسد آگاه ساخته است.

۶. الهی‌دانان مسلمان با توجه به درون مایه‌های قرآنی و نیز اصول عقلی محض، براهین قوی عقلی در نفی تجسد اقامه کرده‌اند و لوازم تجسد نظیر حلول، اتحاد و ترکیب در مورد ذات اقدس الهی را ممتنع دانسته‌اند.

۷. الهی‌دانان برجسته‌ی مسیحی در قرن بیستم، همچون جان هیک و مونتگمری وات، با توجه به پیشرفت‌های علم زبان‌شناسی، تجسد را امری اسطوره‌ای خوانده‌اند. به نظر می‌رسد که حرکت علمی این دانشمندان سبب خواهد شد که در قرن بیست و یکم، مهم‌ترین عقیده‌ی مسیحیت (تجسد) به موزه‌ی تاریخ ادیان سپرده شود.

یادداشت‌ها

- | | | |
|--|-------------------------------------|-----------------------|
| 1- incarnation | 2- Original sin | 3 – redemption |
| 4- origen | 5- John Hick | 6- Michael Goulder |
| 7- William Watt | 8- Winston King | 9- Ernst Cassirer |
| 10- Don Cupitt | 11- Richard Braithwaite | 12- Paul Tillich |
| 13- iconic | 14- Myth | 15- sacrificial death |
| 16- resurrection of Jesus Christ | 17- allegorically | 18- pneumatically |
| 19- Islam and Christian Monotheism | | 20- Ian Grombie |
| 21- The Myth of God Incarnate | 22- Nicene Constantinopolitan Creed | |
| 23- Jesus Christ is the only –begotten Son of God, begotten of the Father before all worlds (50, p: 64). | | |

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه، (۱۳۸۵)، چاپ دوم، محمد دشتی، انتشارات غرفه الاسلام.
۳. کتاب مقدس.
۴. ابن سینا، (۱۳۶۳)، المبدأ و المعاد، تهران: مؤسسه‌ی مطالعات اسلامی.
۵. الستون، ویلیام، (۱۳۷۵)، «زبان دین»، سعید عدالت نژاد، مجله‌ی حوزه و دانشگاه، ش ۸، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، از ص ۳۴ تا ۴.
۶. الستون، پبیر؛ لگنهازون، محمد، بینگر، میلتن، (۱۳۷۶)، دین و چشم/اندازهای نو، غلامحسین توکلی، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۷. الشیخ، علی، (۲۰۰۹)، لاهوت المسیح فی المسيحيه و الاسلام، قم: مرکز الابحاث العقائديه مؤسسه الرافد.
۸. الیاس، سلیم، (۲۰۰۸)، الموسوعه الكبرى للمذاهب و الفرق و الاديان، بیروت: مرکز الشرق الاوسط.
۹. اهنی، غلامحسین، (۱۳۶۰)، معانی بیان، چاپ دوم، تهران: بنیاد قرآن.
۱۰. بحرانی، ابن میثم، (۱۴۰۶)، قواعد المرام فی علم الکلام، چاپ دوم، سید احمد الحسینی، قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
۱۱. بخاری، محمد بن اسماعیل بن ابراهیم، (۱۴۱۸)، الصحیح، محمد بنیس، مغرب: دارالمعرفه.
۱۲. پویا، اعظم، (۱۳۸۵)، مواجهه قرآن با فرهنگ مسیحیت، تهران: هستی نما.
۱۳. تیلیخ، پل، (۱۳۷۶)، الهیات فرهنگ، مراد فرهادپور و فضل الله پاکزاد، تهران: طرح نو.
۱۴. دورانت، ویل، (۱۳۷۲)، تاریخ تمدن، چاپ چهارم، حمید عنایت و دیگران، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
۱۵. دهخدا، علی اکبر، (۱۳۴۳)، لغت نامه، بی جا، محمد معین، تهران: دانشگاه تهران.
۱۶. رابینسون، نیل، (۱۳۸۳)، «عیسی در قرآن، عیسی تاریخی و اسطوره‌ی تجسد»، ترجمه‌ی محمد کاظم شاکر، هفت آسمان، شماره‌ی ۲۴.

۸۴ فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز

۱۷. رستم، سعد، (۲۰۰۷)، *التوحید فی الاناجیل الاربعه و فی رسائل القديسين بولس و يوحنا*، چاپ دوم، بی جا، للدراسات و النشر.
۱۸. زیبایی نژاد، محمدرضا، (۱۳۷۵)، *درآمدی بر تاریخ و کلام مسیحیت*، قم: انتشارات شرق.
۱۹. ساجدی، ابوالفضل، (۱۳۸۲)، «مقایسه میان سه رویکرد عمده‌ی تفسیری در فهم قرآن و عهدین»، *قبسات*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، از ص ۸۷ تا ۱۰۸.
۲۰. سارو خاچیکی، (۱۹۸۲)، *اصول مسیحیت*، چاپ دوم، تهران: حیات ابدی.
۲۱. سبحانی، جعفر، (۱۴۱۲)، *الالهیات علی هدی الكتاب و السنه و العقل*، چاپ سوم، قم: المرکز العالمی للدراسات الاسلامیه.
۲۲. سبحانی، جعفر، (بی تا)، *شناخت صفات خدا، بی جا*. تهران: صدر.
۲۳. شعرانی، ابو الحسن، (بی تا)، *شرح تجرید الاعتقاد*، چاپ هفتم، تهران: انتشارات اسلامی.
۲۴. شیخ بهایی، محمد بن حسین، (۱۳۷۳)، *اربعین*، چاپ چهارم، عبدالرحیم عقیقی بخشایشی، قم: نوید اسلام.
۲۵. طباطبایی، محمد حسین، (۱۴۰۴)، *بدایه الحکمه*، بی جا، قم: نشر دانش اسلامی.
۲۶. طباطبایی، محمد حسین، (۱۳۷۹)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ دوازدهم، محمدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۷. طوسی، محمدبن الحسن، (۱۳۵۸)، *تمهید الاصول*، بی جا، عبدالمحسن مشکوه الدینی، بی جا، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
۲۸. طوماس، داود، (۱۹۸۲)، *شناخت مسیح، بی جا*، تهران: حیات ابدی.
۲۹. علامه حلی، (۱۳۷۸)، *کشف المراد*، چاپ چهارم، علی محمدی، قم: دارالفکر.
۳۰. غزالی، ابوحامد محمد بن محمد الغزالی، (۱۴۲۰)، *الرد الجمیل لالوهیه عیسی بصریح الانجیل*، ابو عبدالله السلفی الدانی ال زهوی، بی جا، بیروت: المكتبه العصریه.
۳۱. کراپ، الکساندر و دیگران، (۱۳۷۷)، *جهان اسطوره‌شناسی*، جلال ستاری، تهران: نشر مرکز.
۳۲. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۶۳)، *اصول کافی*، چاپ پنجم، علی اکبر غفاری، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۳. کونگ، هانس، (۱۳۸۶)، *متفکران بزرگ مسیحی*، گروه مترجمان، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.

۳۴. کیویت، دان، (۱۳۸۰)، *دریای ایمان*، چاپ دوم، حسن کامشاد، تهران: طرح نو.
۳۵. کیویت، دان، (۱۳۸۶)، *مسیح بدون جهان مسیحیت مندرج در اسطوره‌ی تجسد خدا*، عبدالرحیم سلیمانی اردستانی و محمد حسن محمدی مظفر، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
۳۶. مجلسی، محمد باقر، (۱۹۸۳)، *بحار الانوار*، چاپ دوم، لبنان: مؤسسه الوفا.
۳۷. معلوف، لوئیس، (۱۳۶۶)، *المنجد فی اللغة*، چاپ چهارم، تهران: اسماعیلیان.
۳۸. مک کراث، الستر، (۱۳۸۵)، *درآمدی بر الاهیات مسیحی*، عیسی دیباج، تهران: کتاب روشن.
۳۹. میشل، توماس، (۱۳۷۷)، *کلام مسیحی*، حسین توفیقی، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
۴۰. نیلز، استیفن، (۱۳۳۴)، *خدای مسیحیان*، مسعود رجب نیا، تهران: نور جهان.
۴۱. وات، ویلیام موننگمری، (۱۳۸۹)، *اسلام و مسیحیت در عصر حاضر*، خلیل قنبری، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۴۲. وات، ویلیام موننگمری، (۱۳۷۵)، «دین و زبان تمثیلی»، خلیل قنبری و محمدعلی شمالی، معرفت، ش ۱۹، قم: مؤسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، از ص ۴۴ تا ۴۸.
۴۳. هیک، جان، (۱۳۸۶)، *اسطوره تجسد خدا*، عبدالرحیم سلیمانی اردستانی و محمدحسن محمدی مظفر، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
۴۴. واعظی، احمد، (۱۳۷۵)، «کارکردگرایی و زبان الاهیات»، معرفت، ش ۱۹، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، از ص ۵۷ تا ۶۳.
45. Bindley, T. H., (1950), *The Ecumenical Documents of the Faith*, Fourth edition, London: Methuen.
46. Eliade, Mircea, (1987), *The Encyclopedia of Religion*. Vol 7, New York: Macmillan publishing company.
47. Hick, John, (1983), *Philosophy of Religion*. Third edition, New Jersey: Prentice- hall. Inc, Englewood- cliffs.
48. Lofmark, Carl, (1990), *What is the Bible?*, London: Rationalist Publication.

49. Paul, Edwards, (1967), *The Encyclopedia of Philosophy*, Macmillan the free Press; London: Collier Macmillan.

50. Watt, William Montgomery, *Religious Truth for our Time*, England: One world Oxford.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی