

فرهنگ الهیات کتاب مقدس

جلد دوم

راز پسر قدوس

بخش دوم : شریعت - یهودی

گزاویه لئون دوفور

سطح الهیات

**DICTIONARY
OF
BIBLICAL THEOLOGY**

VOLUME TWO

**THE MYSTERY OF GOD, THE HOLY SON
JESUS CHRIST, OUR LORD AND SAVIOUR**

PART TWO

**EDITED UNDER THE DIRECTION OF
XAVIER LEON - DUFOUR**

فرهنگ

الهیات کتاب مقدس

جلد دوم

راز پسر قدوس

«عیسی مسیح، خداوند و نجات دهنده ما»

بخش دوم : شریعت - یهودی

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'

شریعت

واژه عبری *Torah* در قیاس با واژه یونانی *Nomos* که در ترجمه هفتادتنان آمده است، به لحاظ معنایی دارای طیف وسیع تری است و کمتر دلالت‌های حقوقی دارد. این واژه در مفهوم یونانی آن به معنای «تعلیمی» است که خدا خطاب به آدمیان عرضه می‌دارد تا در زندگی روزمره به کار بندند و سعادت‌مند شوند؛ و در وهله نخست مراد آن دسته احکام و قوانینی است که در عهد عتیق با موسی تداعی می‌شود. عهد جدید شریعت را در مفهوم اخیر به کار می‌برد و آن را نظام نجات مبتنی بر احکام یهود می‌داند (روم ۵: ۲۰) که در تقابل فیض که عیسی مسیح بانی آن بود قرار دارد (۶: ۱۵؛ یو ۱: ۱۷). با این حال، عهد جدید از «شریعت مسیح» نیز سخن می‌راند (غلا ۶: ۲)، به علاوه در الهیات مسیحی، عهد جدید و عهد عتیق به عنوان «شریعت نو» و «شریعت کهنه» از هم باز شناخته می‌شوند؛ و برای آن که به تمام تاریخ نجات پرداخته شود از «شریعت طبیعی» نیز نام برده می‌شود (ر. ک روم ۲: ۱۴-۱۵) و تمام کسانی که تحت شریعت کهنه یا نو نیستند تحت این شریعت سوم قرار دارند.

بدین ترتیب واژه «شریعت» بیانگر سه مرحله اساسی در نقشه خداست و جنبه‌های اخلاقی و نهادی این مراحل را بیان می‌دارد. بحث ذیل در مورد مبحث شریعت نیز حول همین سه مرحله دور می‌زند: شریعت ذاتی، شریعت کهنه، و شریعت نو.

A. پیش از ظهور موسی: شریعت طبیعی

در کتاب مقدس در مورد اصطلاح «شریعت طبیعی» توضیح چندانی داده نشده است، اما واقعیت آن به انحاء گوناگون و در اشکال مختلف به وضوح قابل مشاهده است.

۱- عهد عتیق. در پیدایش ۱-۱۱ (و در نادر متونی مشابه در کتاب مقدس) با نوعی نظام مذهبی مواجه می‌شویم که تا قبل از دوران وعده‌های الهی (ابراهیم و پاتریارکها) و ظهور شریعت موسی میان انسانها رواج داشت. اراده خدا از همان آغاز به وضوح بر آدمی نمایان است و انسان پیوسته خود را با این خواست الهی مواجه می‌بیند (۲: ۱۶-۱۷). اساس امتحان انسان در بهشت نیز دقیقاً بر همین اصل استوار است، و به خاطر نادیده انگاشتن این اصل بود که مرگ به این جهان راه یافت (۳: ۱۷-۱۹؛ ر. ک حک ۲: ۲۴؛ روم ۵: ۱۲). از همین جا به وضوح درمی‌یابیم که خدا هیچگاه انسان را بدون شریعت به حال خود رها نکرده است. انسان از قانونی اخلاقی بهره دارد. قانونی که خدا به قائل

یادآور می‌شود (پید ۴: ۷) و نسل توفان نوح آن را زیر پا نهادند (۵: ۶). در عهدی که خدا با نوح بست (۹: ۳ - ۶) نیز به برخی دستورات مذهبی برمی‌خوریم، و همچنین درمی‌یابیم که مردم آن زمان برای نیایش نزد خود آئینی خاص داشتند (۴: ۳ و ۴، ۸: ۲۰) آدمیان بر حسب رویه‌ای که در قبال این قانون بنیادین پیش می‌گیرند، عادل (۴: ۳، ۵: ۲۴، ۶: ۹) یا شریر (۴: ۴، ۶: ۵ و ۱۱ و ۱۲، ۱۱: ۱ - ۹؛ ر. ک حک ۱۰: ۳ - ۵) شمرده می‌شوند.

۲- عهد جدید. طبق پولس مفهوم نقشه نجات نزد پولس، دوران از زمان آدم تا موسی را نیز در تاریخ مقدس در بر می‌گیرد. (روم ۵: ۱۳ و ۱۴). در واقع ملتهای بت پرست با این که در دعوت اسرائیل سهمی نداشته‌اند کماکان تحت شریعت قبل از زمان موسی قرار دارند؛ و گرچه خدا آنان را به حال خود واگذارده تا هر یک به راهی روند (اع ۱۴: ۱۶، ر. ک روم ۱: ۲۴ - ۳۱) و در جهالت خود کورمال او را بجویند (اع ۱۷: ۲۷، ۱۷: ۳۰)، همچنان بر اراده خدا واقفند و می‌دانند خدا از آنها چه می‌خواهد. وجدان ایشان خود مکشوف کننده اراده الهی است (روم ۲: ۱۴ - ۱۵). منظور پولس از به کار بردن واژه «شریعت» در این جا همان التزامات اخلاقی انسان است. خدا بی‌ایمانان را بر حسب همین التزامات اخلاقی داوری می‌کند (۱: ۱۸، ۲: ۱۲) و به جهت زیرپا گذاردن ندای وجدان و نادیده گرفتن واجبات اخلاقی آنان را محکوم می‌نماید، زیرا که می‌دانسته‌اند خدا با جرم، جنایت و شرارت انسان مخالف است (۱: ۳۲؛ ر. ک عا ۱: ۲ - ۲: ۳). پولس در این جا ریشه هرج و مرجهای اخلاقی و فساد و شرارت آدمی را هدف قرار می‌دهد و ماهیت واقعی گناه را که همانا بی‌اطاعتی از فرامین شریعت است آشکار می‌سازد: این که خدا را بشناسیم اما او را جلال ندهیم و تمجید ننماییم (روم ۱: ۲۱).

B. موسی و شریعت کهنه

خدا قوم اسرائیل را از سایر ملل متمایز گردانید و آنان را تحت شریعتی قرار داد که خود بر آنها مکشوف ساخته بود: شریعت موسی (تورات).

الف) تنوع شریعت

۱- شریعت موسی به طور اخص در کتب پنجگانه یعنی پنج کتاب نخست تورات بیان شده است. تاریخ مقدس نقشه خدا از آغاز تا هنگام مرگ موسی به گونه‌ای خاص با متون

حقوقی عهدعتیق عجین است. این متون را در رابطه با مباحثی چون خلقت (پید ۲: ۲ و ۳)، عهد خدا با نوح (۹: ۱-۷)، عهد خدا با ابراهیم (۱۷: ۹-۱۴)، خروج (خروج ۱: ۱۲-۲۸ و ۴۳-۵۱)، عهد خدا با موسی بر کوه سینا، و سرگردانی در بیابان شاهدیم (۲۰: ۱-۱۷، ۲۲: ۲۳-۳۲، ۲۵-۳۱، ۳۴: ۱۰-۲۸، ۳۵: ۴۰، تمام کتاب لاویان: اعد ۱: ۱-۱۰، ۲۸: ۱۵، ۱۷-۱۹، ۲۶-۳۰، ۳۵ و تقریباً تمامی کتاب تثبیه).

۲- این مجموعه قوانین که به گونه ای بس جامع و فراگیر تدوین شده اند و بر روی هم تورات نامیده می شوند، تمام شئون زندگی قوم خدا را در برمی گیرند و نظم می بخشند. قوانین اخلاقی، به ویژه «ده فرمان» موسی (خروج ۲۰: ۲-۱۷؛ تث ۵: ۶-۲۱) هر آنچه را که وجدان انسان به او تکلیف می کند با دقت و قطعیتی خاص، که در قیاس با فلاسفه بت پرست بی نظیر است، بیان می دارند. قوانین و مقررات حقوقی که در قالب آیینهای مختلف نمایانند، نهادهای مدنی مختلفی چون خانواده، اجتماع، اقتصاد و مسند قضاوت را تحت پوشش دارند. و بالأخره عبادت و نیایش قوم اسرائیل نیز قوانین و مقررات خاص خود را داراست، و کاهنان و خادمین معین مسؤل نگاه داشتن فرایض نیایشی اند (به عنوان مثال سلسله قوانینی که در مورد طهارت وجود دارد). بدین ترتیب می بینیم که در زندگی قوم خدا هیچ چیز بی برنامه و از روی تصادف نیست. قوم خدا از آن جا که در حمایت بافت اجتماعی مربوط به ملتی خاص به سر می برند، حتی نهادهای دنیوی ایشان نیز تحت تأثیر قوانین مذهبی اشان قرار دارد.

۳- همین تنوع را در مورد «قالب های ادبی شریعت» نیز شاهدیم. به عنوان مثال آن دسته فرامین شریعت که جنبه حقوقی دارند (نظیر خروج ۲۱: ۱۸...) و متعلق به قالب ادبی اند که در تنظیم مجمع القوانین شرق باستان و اتخاذ پاره ای تصمیمات قضایی آن دوره بسیار متداول بوده است. پاره ای دیگر از فرامین شریعت (به عنوان مثال ۱۷: ۲۱) یادآور انواع متداول نفرین هایی است که با هر بار احیای مجدد عهد و پیمان الهی همراه بوده است (تث ۲۷: ۱۵...). فرامین مشخص و مشهور کتاب مقدس (به عنوان مثال ده فرمان) در قالب دستورات مستقیمی است که از طریق آن خدا اراده خویش را به قوم اعلام می دارد. و بالأخره به احکامی برمی خوریم که بی شباهت به تعالیم کتاب حکمت نیستند (به عنوان مثال خروج ۲۲: ۲۵ و ۲۶). اما بارزترین خصیصه شریعت در کتاب مقدس همانا جنبه فرمانی آن است. همین ویژگی است که تورات بنی اسرائیل را از مجمع القوانین سایر ملل که صرفاً مجموعه ای از تصمیمات حقوقی اند متمایز می سازد.

تورات از تمامی مجمع قوانین دیگر برتر است چرا که تعالیمی است واجب الاجرا که در نام خود خدا وضع و تبیین گردیده است.

۴- این تنوع شریعت باعث شده که عهد عتیق نامهای مختلفی بر آن بگذارد: به عنوان مثال از شریعت به عنوان تعلیم (تورات *Torah*)، شاهد، حکم، فرمان، تصمیم (یا رأی)، کلام، اراده، و طریق خدا (ر.ک مز ۱۹: ۸-۱۱، ۱۱۹) نام برده شده. پرواضح است که «شریعت» الهی فوق از جمیع محدودیت‌ها و نواقص قوانین انسانی قرار دارد.

ب) نقش شریعت در عهد عتیق

۱- شریعت در عهد عتیق با عهد الهی ارتباط نزدیک دارد. هنگامی که خدا با قوم اسرائیل عهد می‌بندد و بدین وسیله اسرائیل را قوم خاص خود می‌سازد، این برگزیدگی او با وعده‌های خاصی همراه است که تحقق آنها موضوع وقایعی است که بر سیر تاریخ بعد از عهد و پیمان الهی تأثیر می‌گذارد (خروج ۲۳: ۲۲-۳۳؛ لاو ۲۶: ۳-۱۳؛ تث ۲۸: ۱-۱۴). اما خدا برای تحقق وعده‌های خود شرایطی نیز دارد: بر اسرائیل است که از ندای او اطاعت کرده احکامش را نگاه دارد. در غیر این صورت لعنت خدا شامل حال قوم خواهد شد (خروج ۲۳: ۲۱؛ لاو ۲۶: ۱۴-۴۵؛ تث ۲۸: ۱۵-۶۸). در واقع انعقاد عهد میان خدا و اسرائیل بر تعهد قوم مبنی بر به‌جا آوردن شریعت خدا مبتنی است (خروج ۱۹: ۷ و ۸، ۲۴: ۷؛ ر.ک یوشع ۲۴: ۲۱-۲۴؛ ۲-۲۳: ۳). بنابراین شریعت عنصر اصلی نقشه نجاتی است که هدف از آن آماده ساختن اسرائیل برای نجات موعود است. آنچه این شریعت انجام آن را ایجاب می‌کند، یعنی التزامات شریعت، هر چند به ظاهر دشوار است ولی در حقیقت نوعی محبت الهی است، چرا که هدف از آن این است که قوم اسرائیل دانا و حکیم شوند (تث ۴: ۵-۸) و اراده خدا را بشناسند. «قوم سرکش» اسرائیل به واسطه التزامات دشوار و طاقت فرسای شریعت رفته رفته تقدسی را که خدا از آنها انتظار دارد یاد می‌گیرند. این امر به ویژه در مورد احکام اخلاقی «ده فرمان» صادق است که قلب تورات را تشکیل می‌دهند. با این حال تنها به ده فرمان محدود نمی‌شود و در مورد توصیه‌های مربوط به امور مدنی و عبادتی که شیوه صحیح زندگی و پرستش را به قوم اسرائیل می‌آموزد نیز صادق است.

۲- دلیل این که قوم اسرائیل جز شریعت موسی شریعتی دیگر ندارد همانا پیوند میان شریعت و عهد الهی است. موسی منتقل کننده عهدی است که نظام کهنه بر آن مبتنی بود. از این رو او منتقل کننده احکام خدا به قوم نیز هست و از طریق اوست که خدا احکامی را

که جزئی از عهد او با قوم است به اسرائیل خاطر نشان می‌سازد (مز ۱۰۳: ۷). این نکته بسیار مهم به دو طریق عملی می‌شود: نخست آن که هیچ انسانی - حتی در زمان داود و سلیمان - حق ندارد آراء خود را جایگزین احکام خالق ملت سازد یا بر احکام الهی چیزی بیفزاید (حتی حزق ۴۰ - ۴۸، هر چند رنگی از احکام موسی دارد، جزئی از تورات *Torah* محسوب نمی‌شود). مورد دوم درست عکس این مورد است: بدین معنا که تمام متون حقوقی و قضایی کتاب مقدس منسوب به موسی هستند و در چارچوب ملاقات وی با خدا در کوه سینا معنا می‌یابند.

۳- این بدین معنا نیست که تورات *Torah* با گذشت زمان هیچ تحولی نمی‌یابد. با بررسی درون متنی کتاب مقدس به وضوح به قسمتهایی برمی‌خوریم که به لحاظ لحن و ماهیت با هم فرق دارند و این امر خود نشانگر آن است که شریعت موسی - یعنی میراثی که موسی از خود به جای گذارد - بر حسب منابع مختلف کتب پنجگانه (*Pentateuch*)، در قالب سنتهایی مختلف انتقال یافته و حتی چندین بار در آن تجدید نظر شده و مطابق شرایط روز تنظیم گردیده است.

این گونه است که به عنوان مثال نویسنده کتاب تثنیه که مدام در پی خاطر نشان ساختن این واقعیت است که اولین و مهم‌ترین حکم همانا محبت نمودن به خداست و دیگر احکام جملگی حول این حکم اصلی می‌گردند (تث ۶: ۴۹)، «ده فرمان» (خروج ۲۰: ۱-۱۷) و مجموعه قوانین مربوط به عهد و پیمان الهی (۲۰: ۲۲-۲۳: ۳۳) را به گونه‌ای خاص مورد تأکید قرار می‌دهد و اهمیت آنها را مدام یادآور می‌شود (تث ۵: ۲-۲۱، ۱۲-۲۸). مجموعه قوانین مربوط به تقدس (لاو ۱۷-۲۶) نیز کوششی دیگر در این زمینه است و مضمون اصلی آن همانا پیروی از قدوسیت خداست (۱: ۱۹). در جریان اصلاحات متعددی نیز که تحت فرمانروایی پادشاهان مختلف صورت می‌گرفت (۱-پاد ۱۵: ۱۲-۱۴؛ ۲-پاد ۱۸: ۳-۶، ۲۲: ۱-۲۳: ۲۵) بسط و تبیین بیشتر شریعت همواره بر مبنای تورات موسی بود. آخرین کار عزرا نیز که احتمالاً هدف از آن قطعیت بخشیدن به کتب پنجگانه بود، در واقع حاصل و پیامدی جز صحه گذاردن بر اعتبار و حجیت شریعت سنتی (ر.ک عز ۷: ۱-۲۶: ۸) که بنیان‌گذار اصلی آن موسی بود نداشت.

ج) اسرائیل قبل از شریعت

شریعت در سراسر عهد عتیق حضوری ملموس دارد. قوم اسرائیل پیوسته خود را با

التزامات آن روبه‌رو می‌بینند، و نویسندگان کتب مقدسه نیز همواره آن را- غیر مستقیم- در ذهن خود دارند.

۱- کاهنان بنا به منصبشان، محافظان و خبرگان سابق شریعت یا «تورات» هستند (یوشع ۵: ۱؛ ارا ۱۸: ۱۸؛ حزق ۷: ۲۶) و وظیفه ایشان این است که تصمیمات و توصیه‌های یهوه را به قوم تعلیم دهند (تث ۳۳: ۱۰). تعالیم تورات که در محراب بر قوم تبیین می‌شود (۳۱: ۱۰ و ۱۱) آشکارا به مناسک و فرایض دینی آنان مربوط است (لاو ۱۰: ۱۰-۱۱؛ حزق ۲۲: ۲۶؛ حجی ۲: ۱۱-۱۳؛ زک ۷: ۳) هر چند حدود آن تمام دیگر شئون زندگی قوم را نیز دربرمی‌گیرد.

کاهنان در مقام مفسران گنجینه مقدس ایمانی وظیفه دارند طریقه‌های یهوه را به قوم بشناسانند (هو ۴: ۴؛ ارا ۵: ۴ و ۵). از این رو وظیفه تألیف و نگارش مجموعه قوانین قوم نیز بر عهده آنان است، و نیز تحت اختیار و حجیت آنهاست که تورات تکامل می‌یابد.

۲- انبیاء، این مردان کلام که روح خدا در آنان در کار است، به خوبی بر اقتدار و حجیت تورات واقفند و حتی کاهنان را چنانچه از آن غفلت کنند مورد سرزنش و ملامت قرار می‌دهند (ر.ک هو ۴: ۶؛ حزق ۲۲: ۲۶). هوش از بسیاری از بی‌شمار احکام تورات به خوبی آگاه است (هو ۹: ۱۲) و گناهای را که تقبیح می‌کند عمدتاً موارد نقض ده فرمانند (۴: ۱ و ۲). ارمیا نیز در تأیید و حمایت از اصلاحاتی که بر اساس فرامین تورات صورت می‌گرفت (۲- پاد ۲۲) از قوم می‌خواهد که از «کلمات عهد» اطاعت کنند (ار ۱۱: ۱-۱۲). حزقیال از فهرستی از گناهان نام می‌برد که به نظر می‌رسد از مجموعه قوانین مربوط به تقدس گرفته شده باشند (حزق ۲۲: ۱-۱۶ و ۲۶). نظام اخلاقی که انبیاء آن همه بر آن تأکید می‌نهند صرفاً درکی است عمیق‌تر نسبت به آنچه در تورات موسی واجب خوانده شده بود.

۳- همین وضع را در مورد مورخان قوم اسرائیل نیز شاهدیم. این کاتبان سنن باستان عهدی را که خدا در کوه سینا با موسی بست نقطه آغاز قوم اسرائیل می‌دانند. مورخان تنبیه‌ای یعنی نویسندگان کتب تنبیه، داوران، سموئیل و پادشاهان، وقایع گذشته را در پرتو معیارهایی که نویسنده تنبیه در کتاب خود برشمرده است تعبیر و تفسیر می‌کنند. مورخان کهانتهی کتب پنجگانه نیز مبنای کارشان را همانا سنت قانونگذاری رایج در محیط خویش قرار می‌دهند. نویسنده کتب اول و دوم تواریخ نیز آنگاه که به بررسی تاریخ قوم اسرائیل تحت رهبری خدا می‌پردازد مبنای کار را کمال مطلوب کتب پنجگانه قرار

می دهد که حال سرانجام قطعیت یافته بود. گذشتگان در این گونه کتب بر حسب این که آیا به تورات احترام گذارده اند یا نسبت به آن بی اعتنا بوده اند به محک داوری گذارده می شوند و ملامت یا تحسین می گردند. این شیوه ثبت تاریخ خود وسیله ای است که از طریق آن از قوم خدا خواسته می شود به بیهوده خدای خود وفادار باشند.

۴- همین تعلیم تورات نزد حکیمان و فرزنانگان کتاب مقدس به اشکال تازه ای ظاهر می شود. به عنوان مثال در این مورد مثل های به یاد ماندنی امثال و بن سیراخ، و زندگینامه طوبیت را شاهدیم. به علاوه بن سیراخ به وضوح اعلام می دارد که حکمت حقیقی در واقع همان شریعت است (بنسی ۲۴: ۲۳...) و خیمه حکمت با آوردن شریعت توسط موسی در میان قوم اسرائیل برپا شد (۲۴: ۸...). سراینده مزامیر نیز پس از آن که قوم یهود به واسطه تجربه تبعید در ایمان و وفاداری خود نسبت به خدا راسخ گردیدند، در وصف عظمت و شکوه شریعت الهی می سراید (مز ۱۹: ۸...). شریعتی که بزرگترین هدیه خدا به اسرائیل است و به هیچ ملت دیگری اعطا نشده (۱۴۷: ۱۹-۲۰). ابراز محبت سراینده مزامیر نسبت به شریعت (۱۱۹) در واقع بیانگر محبت اوست نسبت به خود خدا. بدین ترتیب آنچه در آن دوران رکن اساسی تقوا و دینداری یهود محسوب می شد به ادوار بعدی نیز انتقال می یابد.

۵- جامعه اسرائیل پس از دوران عزرا، تورات را آشکارا به عنوان محور اصلی حیات خود پذیرفت. اشتیاق و تعلق خاطر عمیق قوم اسرائیل نسبت به شریعت را به ویژه می توان در آمادگی آنان برای شهادت در راه تورات شاهد بود (۱- مک ۱: ۵۷-۶۳، ۲: ۲۹-۳۸؛ ۲-مک ۶: ۱۸-۲۸، ۷: ۲۰۰...). هنگامی که آنتیوخوس اپیفان درصدد بر آمد در مفاد شریعت مقدس دخل و تصرف کند، بسیاری از یهودیان با آمادگی در راه حفظ اصالت شریعت به شهادت رسیدند (دان ۷: ۲۵؛ ۱-مک ۱: ۴۱-۵۱). بی تردید در میان یهودیان نیز افرادی خائن تحت نفوذ تفکر یونان باستان سودای تحریف را در سر داشتند. اما شورش مکابیان که عامل اصلی آن «غیرت ایشان برای شریعت» بود (۱-مک ۲: ۲۷) سرانجام نظام سنتی تورات را برای همیشه در جامعه اسرائیل مستقر ساخت به طوری که از آن پس هیچ گاه کسی به خود جرأت نداد در مفاد آن چون و چرا کند. از این پس تنها مسئله ای که باعث بروز اختلاف میان معلمان و فرقه های مختلف می شد همانا اختلاف سلیقه در نحوه تفسیر تورات بود.

اما همگان در این مورد اتفاق نظر داشتند که خود تورات یگانه قانون الهی برای داشتن یک زندگی سعادت مند است.

از این پس در مقابل صدوقیان که کاهنان خود را یگانه مفسران واقعی می‌پنداشتند و تنها بر تورات مکتوب تأکید داشتند، فریسیان را می‌بینیم که تورات شفاهی، یعنی سنت اجدادشان را نیز واجد اعتبار و حجیتی همچون تورات مکتوب می‌دانند. در این میان فرقه قمران (احتمالاً آسنیان) در حجت دانستن قانونگذار خویش (یعنی موسی) پا را از این حد هم فراتر می‌گذارند - هر چند آنان موسی را مطابق معیارهای خود تعبیر و تفسیر می‌کنند.

عظمت آیین یهود در گرو شأن و منزلت والایی است که برای شریعت قائل است. با این حال چنین تعلق خاطری نسبت به شریعت، خطراتی نیز در بردارد. یکی از این خطرات آن است که تمام احکام و فرامین شریعت را - از احکام اخلاقی و مذهبی گرفته تا احکام مدنی و دستورات عملی‌های مربوط به آداب و مراسم نیایشی - واجد ارزشی یکسان تصور کنیم و به ارجحیت برخی احکام بر برخی دیگر توجهی نداشته باشیم (تث ۶: ۴). احترام به شریعت چنانچه به ظاهرسازی‌های ناپسند و اجرای مقررات زائد و دست‌وپاگیر بیانجامد و حالت وسواس به جزئیات و فرعیات را به خود گیرد، جز باری طاقت فرسا بر دوش انسان نخواهد بود (مت ۲۳: ۴؛ اع ۱۵: ۱۰).

خطر دیگر که در قیاس با مورد نخست بسیار جدی‌تر است این است که بگوییم انسان نه محض فیض الهی، بلکه به واسطه اطاعت از احکام شریعت و انجام اعمال صالح در نظر خدا عادل شمرده می‌شود - تو گویی انسان به خودی خود قادر است خود را در نظر خدا عادل گرداند. عهد جدید به شدت با این دو مورد سوء استفاده از شریعت به مقابله برمی‌خیزد.

د) به سوی شریعتی تازه

در همان حال که عهد عتیق به ایام آخر شهادت می‌داد، شریعت - تحت عهد و پیمان جدید - دستخوش تغییری بنیادین بود. زیرا آیا نه این است که توراتی که خدای اسرائیل در کوه مقدس به قوم تعلیم می‌دهد (اش ۲: ۳)، و نظام جدیدی که «بنده یهوه» بر زمین مستقر خواهد نمود (۴۲: ۱ و ۴) به لحاظ ارزش مذهبی بسیار از شریعت موسی برترند؟ متون نبوی عهد عتیق به محتوای این عهد و پیمان جدید اشاره‌ای نمی‌کنند، و در این زمینه تنها حزقیال را می‌بینیم که می‌کوشد شمه‌ای از آن را در قالبی سنتی شرح دهد (حزق ۴۰ - ۴۸). با این حال، به وضوح از این گونه متون می‌فهمیم که رابطه انسان با شریعت در عهد و پیمان جدید دستخوش تغییری اساسی خواهد گشت. شریعت دیگر صرفاً نه احکام و فرامین ظاهری مکتوب بر لوحهای سنگی بلکه شریعتی درونی خواهد بود که بر دل‌های آدمیان مکتوب است و به آنان شناختی را که قوم تحت عهد قدیم در مورد

بهبود بدن دسترسی نداشتند، می دهد (ار ۳۱:۳۳؛ هو ۴:۲). تحت این شریعت تازه، قلوب آدمیان نیز دگرگون می شود و انسان به کمک روح خدا که در درون او کار می کند سرانجام خواهد توانست از احکام و فرامین خدا اطاعت نماید (حزق ۳۶:۲۶-۲۷). این است آن شریعت تازه ای که مسیح به این جهان خواهد آورد.

C. عیسی و شریعت تازه

الف) نگرش شخصی عیسی نسبت به شریعت

۱- دیدگاه عیسی در مورد شریعت بسیار واضح است - هر چند موضوع اختلاف نظرات بسیاری بوده است. عیسی به شدت با آن سنت قدما که کاتبان و فریسیان مروج آن بودند مخالف است اما با خود شریعت مخالفتی ندارد. برعکس، دقیقاً به این خاطر آن نوع سنت را محکوم می شمرد که باعث می شود انسانها شریعت را زیر پا گذارند و به کلام خدا عمل نکنند (مر ۱۲:۲۸-۳۴). بنا نیست شریعت در ملکوت خدا ملغی شود بلکه برعکس تا آخرین همزه و نقطه آن واقع خواهد شد (مت ۵:۱۷-۱۹) و حتی خود مسیح هم از آن اطاعت می کند (ر. ک ۸:۴). کاتبان تا آن جا که به موسی و شریعت وی وفادارند شایسته احترام و حرمت می باشند و باید بر اقتدارشان اقرار نمود، حتی اگر نباید از کردار و رفتارشان پیروی کرد و الگو گرفت (۲:۲۳-۳).

اما انجیلی که عیسی بدان بشارت می دهد منادی مذهبی است کاملاً تازه. دوران شریعت و انبیاء با خاتمه کار یحیی تعمیددهنده به سر آمده است (لو ۱۶:۱۶). شراب انجیل را نمی توان در مشک کهنه شریعت موسی ریخت (مر ۲:۲۱-۲۲). تحقق شریعت توسط عیسی در وهله نخست بدان معناست که میان احکام و فرامین مختلف نظم و هماهنگی ایجاد می شود. اما این نظم جدید به کلی با آن نظام ارزشی که کاتبان بانی آن بودند و وظائف اصلی (نظیر عدالت، رحم و مروت، صداقت) را نادیده گرفته در عوض بر فرعیات و جزئیات غیرضروری شریعت تأکید می ورزیدند فرق دارد (مت ۲۳:۱۶-۲۶). به علاوه، آن نقائصی که به علت «سنگدلی قوم» تحت شریعت کهنه مجاز شمرده می شد (۸:۱۹) دیگر در ملکوت عیسی جایی ندارد. از این پس رفتار و کردار آدمیان باید مبتنی بر شریعت کاملی باشد که الگوی آن همانا کمال و کاملیت خود خداست (۵:۲۱-۴۸). انسان تحت شرایط کنونی هیچگاه نخواهد توانست به این کمال مطلوب دست یابد (ر. ک ۱۹:۱۰). اما عیسی در عین حال که اجرای این شریعت تازه را بر

همگان واجب می خوانند، خود نیز در مقام الگویی مؤثر ظاهر می شود و روح القدس را نیز وعده می دهد تا انسان بتواند با تکیه بر قدرت درونی آن، شریعت تازه را به جا آورد (اع ۱: ۸؛ یو ۱۶: ۱۳).

و سرانجام، شریعت ملکوت عیسی، آن دو حکم اصلی شریعت کهنه، یعنی محبت نمودن به خدا و محبت کردن به همسایه همچون نفس خویش را نیز در برمی گیرد (مر ۱۲: ۲۸-۳۴). تمام احکام دیگر تحت الشعاع این حکم اصلی و برخاسته از آنند. تمام آنچه شریعت و انبیاء در خصوص رفتار مردم با همنوعان خود گفته اند در همین قانون طلایی محبت خلاصه می شود (مت ۷: ۱۲).

۲- عیسی با آرائی که در مورد شریعت اظهار می دارد، به وضوح در مقام یک قانونگذار ظاهر می شود. او بی آن که شریعت موسی را نقض یا بی اعتبار سازد به تشریح و تکمیل آن می پردازد. نظیر هنگامی که اعلام می دارد انسان ارزشمندتر از روز سبت است (مر ۲: ۲۳-۲۷؛ ر. ک یو ۵: ۱۸، ۷: ۲۱-۲۳). با این حال او به کرات از حد آنچه در شریعت مکتوب است فراتر رفته، حتی با وضع معیارها و ضابطه هایی جدید با شریعت مکتوب به مقابله برمی خیزد. به عنوان مثال عیسی آنچه را که در شریعت در مورد آداب نجاست و طهارت آمده به کلی واژگون می سازد (مر ۷: ۱۵-۲۳). تعالیمی این چنین موجب حیرت شنوندگان می شود چرا که او نه همچون کاتبان، بلکه با اقتدار و حجیتی خارق العاده و منحصر به فرد سخن می گوید (۱: ۲۲). عیسی برتر از موسی است چرا که در ملکوت تنها یک استاد و یک معلم وجود خواهد داشت (مت ۲۳: ۱۰). بر انسانهاست که کلام این استاد را شنیده بدان عمل نمایند (۷: ۲۴-۲۶) زیرا تنها از این طریق خواهند توانست اراده پدر (۷: ۲۱-۲۳) را به جا آورند. درست همان طور که یهودیان ایماندار به تبعیت از تعالیم کاهنان خویش یوغ شریعت را بر گردن می انداختند، اکنون بر ماست که یوغ مسیح را بر خود گیریم و از او تعلیم یابیم (۱۱: ۲۹). تا پیش از این شریعت جدید، آنچه سرنوشت ابدی انسان را تعیین می کرد موضع وی در قبال شریعت بود اما از این پس سرنوشت جاودانی او در گرو پاسخی است که به ندای مسیح می دهد (۱۰: ۳۲-۳۳). بی شک عیسی از موسی بسیار عظیم تر است. شریعت جدید که انبیاء مدتها ظهورش را نبوت می کردند حال در همه جا رو به گسترش است.

ب) معضلی که مسیحیان اولیه با آن مواجه بودند

۱- عیسی هیچگاه اجرای شریعت یهود را محکوم نخوانده در واقع خود از آن اطاعت

می کرد و آن را به جا می آورد. چنان که در مورد پرداخت مالیات خانه خدا (مت ۱۷: ۲۴ - ۲۷) یا اجرای شریعت فصیح (مر ۱۴: ۱۲ - ۱۴) شاهدیم. جامعهٔ رسولی نیز ابتدا همین رویه را در قبال شریعت یهود پیش گرفته بود. رسولان پیوسته در تمام عبادات معبد شرکت می کردند (اع ۲: ۴۶) و یهودیان «به ایشان احترام می گذاردند» (اع ۵: ۱۳). آنان هر چند گاه به تبعیت از الگوی عیسی، اجرای مقررات زائد یا دست و پاگیر شریعت یهود را بر خود فرض نمی دانستند (اع ۹: ۴۳) ولی در مجموع فرائض شریعت را به جا می آوردند و حتی در مواردی خود را مقیدتر از سایرین می شمردند (اع ۱۸: ۱۸، ۲۱: ۲۳ - ۲۴). در میان رسولان کسانی بودند که به راستی شریعت یهود را ارج می نهادند و سخت به آن تعلق خاطر داشتند (اع ۲۱: ۲۰).

۲- اما وقتی به تدریج بت پرستان نامختون - بی آن که نخست کوچکترین چیزی در مورد آیین یهود بیاموزند - مستقیماً به مسیح ایمان آوردند، معضلی تازه به وجود آمد. خود پطرس پس از رؤیایی که طی آن بدو فرمان داده شد آنچه را که خدا محض ایمان و عطیهٔ روح پاک شمرده است نجس نداند، کرنلیوس فرماندار رومی را تعمیم داد (اع ۱۰). کسانی که شدیداً وابستهٔ شریعت یهود بودند و تعمیم فردی غیریهود برایشان غیرقابل تحمل بود (اع ۱۱: ۲ - ۳) وقتی دست خدا را در کار دیدند دست از مخالفت کشیدند (اع ۱۱: ۴ - ۱۸). اما وقتی تعداد کثیری از یونانیان تحت نظارت مستقیم پولس و برناباد در انطاکیه به مسیح ایمان آوردند (اع ۱۱: ۲۰ و ۲۲ - ۲۶) مناقشه دوباره از سر گرفته شد. برخی از مسیحیان ساکن اورشلیم، به ویژه دار و دستهٔ یعقوب (اع ۱۲: ۲) خواستار آن بودند که تمام کسانی که جدیداً به مسیح ایمان می آورند شریعت تورات را نیز بجا آورند (اع ۱۵: ۱ - ۲ و ۵). پطرس در جریان دیداری از کلیسای انطاکیه، از رویارویی با این مشکل طفره رفت (اع ۱۱: ۱۲ - ۱۳).

تنها پولس بود که قاطعانه اعلام داشت غیریهودیان مسیحی هیچ نیازی به اجرای احکام شریعت ندارند (اع ۱۴: ۲ - ۲۱). پطرس و یعقوب نیز بعدها در جریان مجمعی که در اورشلیم برپا شد، سرانجام با پولس هم رأی شدند (اع ۱۵: ۷ - ۱۹). همراه و همکار پولس، تیطس، حتی ملزم نبود خود را ختنه کند. تنها شرطی که انجام آن بر جوامع مسیحی فرض و واجب دانسته می شد دادن هدیه به کلیسای مادر بود (اع ۱۰: ۲ - ۱۰). در کلیساهای سوریه نیز قوانین عملی خاصی وضع شد تا مشارکت های سرفرهٔ ایمانداران با آرامش و حلاوت بیشتری برگزار شود (اع ۱۵: ۲۰ - ۲۱، ۲۵: ۲۱). با این حال این تصمیم که به موجب آن بت پرستان غیریهود ملزم به رعایت شریعت نبودند سخت در نظر پیروان ناپسند آمد و آنان کینه ای عمیق از پولس به دل گرفتند (ر. ک اع ۲۱: ۲۱).

ج) تفکر پولس قدیس

پولس در جریان سفرهای بشارتی به سرزمینهای بت پرستان، بزودی در میان مسیحیان یهودی تبار مخالفین بسیار یافت. این مخالفت ها به ویژه در غلاطیه شدید و سازمان یافته بود و در همین جا بود که گروهی بر ضد او قد علم کردند (غلا ۱: ۶-۷، ۴: ۱۷-۱۸). و همین امر باعث شد پولس در صدد برآید نظراتش را در مورد شریعت به وضوح اعلام نماید.

۱- پولس تنها به يك انجیل بشارت می دهد. به موجب این انجیل «هیچ کس به واسطه اعمال شریعت عادل شمرده نمی شود بلکه تنها محض ایمان به عیسی مسیح می توان عادل شمرده شد». (غلا ۲: ۱۶؛ روم ۳: ۲۸). این اصل به دو لحاظ حائز اهمیت است: نخست آن که پولس به بیهودگی و بطالت مراسم سنتی شریعت یهود اشاره می کند - یعنی به مناسکی چون ختنه (غلا ۶: ۱۲) و به جا آوردن فرائض مذهبی (۴: ۱۰). شریعت در این مفهوم چیزی جز نهادهای مختلف مربوط به عهد قدیم نیست. سپس پولس به شدت بر این درک اشتباه از نقشه نجات می تازد که به موجب آن انسان به واسطه نگاه داشتن شریعت الهی است که عادل شمرده می شود. در عوض پولس مؤکداً این واقعیت را یادآور می شود که انسان فقط و فقط محض فیض قربانی مسیح است که در نظر خدا عادل محسوب می شود (روم ۳: ۲۱-۲۶، ۴: ۴-۵). در این جا نیز موضوع بحث همانا احکام و فرامین اخلاقی است.

۲- حال این سؤال پیش می آید که «جایگاه شریعت در نقشه نجات چیست؟» در این مورد که شریعت از جانب خداست هیچ شکی نیست. شریعت گرچه نه به طور مستقیم، بلکه به توسط فرشتگان در اختیار انسان نهاده شد و این خود نشان مرتبه نازل تر آن است (غلا ۳: ۱۹)، اما همچنان پدیده ای مقدس و روحانی است (روم ۷: ۱۲ و ۱۴). و از جمله امتیازاتی است که قوم اسرائیل در مقایسه با سایر ملل دارند (۴: ۹): اما شریعت به خودی خود قادر نیست انسان نفسانی را که برده گناه است نجات دهد (۷: ۱۴). حتی جنبه اخلاقی شریعت نیز صرفاً شناختی در مورد آنچه خوب است در اختیار انسان می نهد ولی او را قادر نمی سازد که خوبی کند و به اعمال نیک دست زند (۷: ۱۶-۱۸)؛ شریعت فقط به ما می گوید که فلان کار گناه است، اما قادر نیست ما را از ارتکاب آن باز دارد (۳: ۲۰، ۷: ۷، ۱- تیمو ۱: ۸). یهودیانی که صاحب شریعت اند و عدالت را در آن می جویند (روم ۹: ۳۱) همان قدر گناهکارند که بت پرستان غیریهودی که از شریعت بی خبرند (۲: ۱۷-۲۴، ۳: ۱-۲۰). شریعت به جای آن که انسان را از بدی برهاند در

حقیقت او را بیشتر در بدی گرفتار می‌سازد؛ زیرا لعنتی را شامل حال آدمیان می‌گرداند که تنها مسیح قادر است با گرفتن آن بر خود ما را از آن برهاند (غلا ۳: ۱۰ - ۱۴). شریعت برای آن بود که در دوران طفولیت قوم خدا، راهنما و آموزگار ایشان باشد (۳: ۲۳-۲۴، ۴: ۱-۳). به قوم می‌آمोخت که در جستجوی عدالتی باشند که دست یافتن به آن محال است، تا بدین ترتیب بیشتر به نیاز مبرم خویش به یگانه «نجات دهنده» پی ببرند.

۳- اما حال که خود نجات دهنده آمده است، قوم خدا دیگر نیازی به این لاله یا آموزگار ندارند (غلا ۳: ۲۵). مسیح با آزاد کردن انسان از قید گناه (روم ۶: ۱-۱۹) او را از بند قیومیت شریعت نیز آزاد می‌سازد (۷: ۱-۶). او آن تناقض درونی را که باعث می‌شود انسان همواره برده گناه باشد از نهاد وی برمی‌دارد (۷: ۱۴-۲۵) و بدین ترتیب به حاکمیت شریعت بر انسان پایان می‌بخشد. در واقع مسیح خود پایان شریعت است (۱۰: ۴) چرا که باعث می‌شود ایمانداران عدالت ایمان را بپذیرند (۱۰: ۵-۱۳).

اما آیا این بدان معناست که کسانی که به مسیح ایمان دارند از این پس به هیچ اسلوب مشخصی برای شیوه زندگی خود نیاز ندارند؟ مسلماً خیر. درست است که قوانین و مقررات حقوقی و تشریفاتی مربوط به نهادهای قوم اسرائیل دیگر اعتباری ندارند اما آرمان اخلاقی حاکم بر احکام الهی همچنان به قوت خود باقی است. منتهی این آرمان اخلاقی اکنون در حکم محبت، که تحقق کامل شریعت است، خلاصه می‌شود (۱۳: ۸-۱۰). اما همین کمال مطلوب و آرمان اخلاقی - یعنی حکم محبت - دیگر با نقشه قدیم نجات سر و کار ندارد بلکه حال به واسطه حضور مسیح به کلی دگرگون شده و از صرف جنبه ای آرمانی، به واقعیتی عینی در زندگی خود عیسی تبدیل گشته است. آرمان «محبت» به عنوان «شریعت مسیح» (غلا ۶: ۲؛ ر. ک ۱- قرن ۹: ۲۱) دیگر صرفاً واقعیتی بیرونی برای انسان نیست بلکه روح خدا آن‌گاه که دل‌های ما را با محبت الهی پر می‌سازد این «شریعت مسیح» را بر دل‌هایمان حک می‌نماید (روم ۵: ۵؛ ر. ک ۸: ۱۴-۱۶). تأثیر روح القدس در زندگی ایمانداران آن است که کمال مطلوبی را که فرامین و احکام شریعت در پی ترویج آنند عملاً در زندگی فرد ایماندار محقق سازد (غلا ۵: ۱۶-۲۳). دیدگاه پولس قدیس در خصوص آرمان اخلاقی مسیحیان دقیقاً همین است. به همین خاطر است که احکام و قوانینی که برای یک زندگی مسیحایی صحیح وضع می‌کند از خواسته‌های شریعت موسی بسیار سخت‌ترند، چرا که هدفشان نیل به تقدس مسیحی است (۱- تسلا ۴: ۳). حتی می‌تواند در موارد خاص از جانب عیسی مسیح نظر دهد و رأی صادر نماید (۱- قرن ۷: ۱۰). برخلاف شریعت کهنه، شریعت

د) نوشته‌های رسولی دیگر

۱- رساله به عبرانیان، شریعت (یعنی نقشه قدیم نجات) را از دیدگاه «عبادت» بررسی می‌کند. نویسنده این رساله با مراسم و تشریفات شریعت کهنه به خوبی آشناست (عبر ۷: ۵ و ۶، ۸: ۴، ۹: ۱۹ و ۲۲، ۱۰: ۸) اما این را نیز می‌داند که این شریعت نتوانسته است به هدف مورد نظر، یعنی مقدس ساختن انسانها نائل شود. شریعت هیچ چیز را کامل نگردانیده (۷: ۱۹)، بلکه به عنوان نمونه‌ای ناقص از قربانی عیسی، صرفاً سایه‌ای است از نیکویی‌ها و نعمات آینده (۱۰: ۱). و اما نقشه جدید نجات در بردارنده واقعیت این نیکویی‌هاست، و این نیکویی‌ها را در قالب تصویری (۱۰: ۱) که آنها را برای ما محسوس و ملموس می‌سازد در اختیار ما می‌نهد. به همین خاطر است که وقتی عیسی به عنوان کاهن اعظم جدید جایگزین سنت کهنانت در عهد و پیمان قدیم می‌شود، شریعت نیز از بنیان دگرگون می‌شود (۷: ۱۲). بدین ترتیب وعده نبوی مبنی بر ظهور شریعتی تازه که بر دل‌های ما مکتوب است به انجام می‌رسد (۸: ۱۰، ۱۰: ۱۶).

۲- شریعت در رساله یعقوب تنها از جنبه دستورات عمل‌های اخلاقی آن که مورد تأکید عیسی بود بررسی شده است. شریعت در این مفهوم دیگر عنصری از نظام کهنه نجات که اکنون ملغی گردیده نیست، بلکه شریعت کامل آزادی است که از این پس همواره تحت آن قرار داریم (یع ۱: ۲۵). نقطه اوج و کمال این شریعت تازه همانا حکم ملوکانه محبت است (۲: ۸). با این حال از هیچ یک از دیگر احکام این شریعت نیز نباید غافل بود. چه در غیر این صورت خطا کار محسوب می‌شویم و مورد داوری قرار می‌گیریم (۲: ۱۰-۱۳، ر.ک ۴: ۱۱). شریعت تازه همان قدر التزام‌آور است که شریعت کهنه.

۳- در نوشته‌های یوحنا، واژه شریعت همواره به شریعت موسی اشاره دارد (یو ۱: ۱۷ و ۴۵، ۷: ۱۹ و ۲۳). یوحنا این اصطلاح را در مورد شریعت یهود (۷: ۴۹ و ۵۱، ۱۲: ۳۴، ۱۸: ۳۱، ۱۹: ۷) یا به فرموده عیسی «شریعت شما» (۸: ۱۷، ۱۰: ۳۴) به کار می‌برد. در مقابل واژه شریعت که به شریعت کهنه اشاره دارد، از اصطلاح «فرمان» استفاده می‌شود. عیسی خود از جانب پدر فرامین و احکامی یافته که آنها را نگاه می‌دارد، زیرا حیات جاودانند (۱۲: ۴۹ و ۵۰) - فرمان یافته که جان خود را در راه مردم نهد - فرمانی که خود بزرگترین محبت (۱۵: ۱۳) و نشانه محبت پدر است نسبت به او (یو ۱۰: ۱۷-۱۸). مسیحیان نیز به نوبه خود موظفند فرامین خدا را نگاه دارند (۱- یو ۳: ۲۲) - این فرامین عبارتند از ایمان آوردن به مسیح (۱- یو ۳: ۲۳) و زیستن در حقیقت و راستی

(۲-یو ۴). این فرامین در واقع همان فرامین مسیح می باشند زیرا فرامین و تعالیم مسیح مستقیماً از جانب پدر است (یو ۷: ۱۶ و ۱۷). اطاعت از فرامین خدا و شهادت دادن به عیسی دو سر یک طیف اند و فرقی با هم ندارند (مکا ۱۲: ۱۷، ۱۴: ۱۲). علاوه بر این یوحنا مدام فرامین شخصی خود عیسی را نیز به خوانندگان یادآور می شود. برای این که کسی بتواند عیسی را به راستی بشناسد (۱-یو ۲: ۳ و ۴)، محبت او در وی قرار گیرد (۲: ۵) و او نیز در محبت عیسی سلوک نماید (یو ۱۴: ۱۵؛ ۲-یو ۵). حتماً لازم است احکام او را نگاه دارد. درست همان طور که عیسی فرامین پدر خود را نگاه می دارد و در محبت او ساکن است (یو ۱۵: ۱۰). فرامین الهی را نگاه داشتن نشانه محبت واقعی است (یو ۱۴: ۲۱، ۱-یو ۵: ۲ و ۳؛ ۲-یو ۶)، و از میان همه این فرامین، آن یگانه فرامینی که هم در عهد عتیق و هم در عهد جدید از همگان برتر و مهم تر است همانا فرامین محبت برادرانه است (یو ۱۳: ۳۴، ۱۵: ۱۲، ۱-یو ۲: ۷ و ۸) که از محبت خدا می جوشد (۴: ۲۱). بدین ترتیب شهادت یوحنا نیز همانی است که پولس و دیگر رسولان بدان شهادت می دادند. هنگامی که شریعت کهنه ملغی شد و عیسی تجویزهای آن را محکوم و باطل شناخت (یو ۱۸: ۳۱، ۱۹: ۷)، شریعتی نو ظهور نمود. شریعتی کاملاً تازه که شالوده آن بر کلام عیسی استوار است. این شریعت جدید تا ابد یگانه قانون زندگی مسیحیان خواهد بود.

ر. ک: اقتدار: عهد عتیق الف) ۲- کتاب: ب) - اسارت: ب) - وجدان - عهد و پیمان: عهد عتیق الف) ۲؛ عهد جدید ب) ۱- مرگ: عهد جدید الف) ۲- تعلیم و تربیت: پاراگراف اول، ۲، ج) ۱- ایمان: عهد جدید ج) ۱- جسم: ب) ۲ - به انجام رساندن / محقق ساختن: عهد عتیق ۱؛ عهد جدید ۲- نیک و بد: ج) ۱- فیض: پاراگراف اول - یهودی: الف) ۱- عدالت - عادل شمردگی: ب) ۱- آزادی / رهایی: ب) ۲ - نور و تاریکی: عهد عتیق ب) ۲ و ۳- موسی - اطاعت: ب) ۳، د) - کمال: عهد عتیق ۳؛ عهد جدید ۱- فریسیان - کهنات: عهد عتیق ب) ۲؛ عهد جدید الف) ۱ - وعده ها: ب) ۲ - نبی: عهد عتیق ج) ۱ - پاک: عهد عتیق الف)؛ عهد جدید الف) ۱ - مسوولیت: ۲- مکاشفه: عهد عتیق ب) ۱ - حقوق / احکام شریعت: عهد عتیق ۱؛ عهد جدید - برده - تعلیم - راه: الف) ۲- اراده خدا: پاراگراف اول؛ عهد عتیق الف) ۱- حکمت: عهد عتیق الف) ۳- شاهد / شهادت: عهد عتیق ب) ۲، ج) - کلام (کلمه) خدا: عهد عتیق ب) ۱ - کارها: عهد جدید ب) ۱- نگارش: ه) . PG

شفیع

مداخله یونان برای نجات داود که شائول قصد جان او کرده بود (۱- سمو ۱۹: ۱-۷) مثال خوبی است از وساطت های بشر در طول تاریخ کتاب مقدس و همچنین مقام بشریت (۱- سمو ۲۵: ۱-۳۵؛ استر ۷: ۱-۷؛ اع ۲۰: ۱۲) که بعضی اوقات در دوباره سازی ارتباطات رو به زوال موفق می شوند. شفیع از یک طرف متخاصم به سوی دیگری می رود، نزد تهدید کننده از قول شخص مورد تهدید میانجی گری می کند و وقتی که نظر متخاصم به صلح جلب شد آن را برای این یک می آورد. بنابراین، قانون اسرائیل شفاعت داورانی را از این نوع میان دو طرف با قدرت یکسان پیش بینی می کند (خروج ۲۲: ۲۱؛ ایوب ۳۳: ۹) جدا از این حالات ناسازگاری و تضاد، ارتباطات عادی بشر می توانند گویای شفاعت شفیعان باشند. ولی در این مورد خاص این کلمه معنای عمیق تری دارد: به واسطه هایی اشاره دارد که یک رهبر مأموریت های وهله ای و یا کارهای دائمی را به زیر دستانش می سپارد.

عهد عتیق عبرانی هیچ کلمه مشابه با شفیع ندارد که بتوان با آن بر داوران و یا واسطه ها اشاره کرد. و در زمینه روابط بین خدا و انسان این ویژگی کلمات قابل توجه است. مشاهده ادیان کهن و غیر کتاب مقدسی، میان بشریت و خدایان افضل آنان که در حقیقت افضل نبودند و فقط یک مشت الهیات یا روحانیت دست دوم بودند که در آن زمان انسانها (پادشاهان و کاهنان و غیره) که کمابیش شفیع یا واسط بودند و از آن جمله اند امری عجیب نیست. ولی خدای اسرائیل واحد است و در برتری مطلق خود یگانه است. پس چه کسی می تواند شفیع بین این دو طرف باشد که هیچ زمینه مشترکی ندارند: خدا و انسان؟ همان طور که پولس رسول می گوید: «و حالا فقط یک شفیع می تواند میان دو طرف وجود داشته باشد اما خدا یک است» (غلا ۳: ۲۰) از طرف دیگر مرد کتاب مقدس اغلب این حس مسئولیتهای شخصی خود را در مقابل خدا دارد. در همان زمان هم که فرد در گروه غسل تعمید آماده می شد این حقیقت وجود داشت: «اگر همه کس بر ضد خدا گناه کرده چه کسی می تواند برای او شفاعت کند؟ ایلای سالخورده این سخن را گفت (۱- سمو ۲: ۲۵) و اینکه ایوب به خداوند می گوید شفیع بین ما وجود ندارد حقیقت دارد (ایوب ۳۳: ۹). وجود شفاعت کنندگان زیادی در عهد عتیق امری مهم است در حالی که آنها در معنای گسترده واسطه هایی هستند که خداوند مأموریتی را در میان انسانها به آنها محول کرده. این تضاد به وضوح نشان می دهد که خداوند هرگز خود را از ما جدا نکرده و می خواهد که با انسان ارتباط داشته باشد. در عهد جدید صلح بین خدا و انسان توسط عیسی آورده می شود.

کلمه جسم را آفرید، او حقیقتاً می‌تواند صحبت کند و عمل کند هم به نام خدا و هم به نام انسان. بنابراین برای اولین و آخرین بار یک نفر به معنای واقعی شایستگی دارد که لقب «شفیع میان خدا و انسان» به او داده شود (۱- تیمو ۲: ۵؛ عبر ۸: ۶، ۹: ۱۵، ۱۲: ۲۴).

الف) شفاعت در عهدعتیق

۱- شفیعان تاریخی. ابراهیم کسی است که تمام امتها از او برکت خواهند یافت (پید ۱۲: ۳) از طریق او جد برکت یافته خدا، اسرائیل هم از زمین و هم از اولاد برکت خواهد یافت. طبق برخی از سنتهای قدیم، ابراهیم هنگامی که برای پادشاه بت پرست به نام ابیملک شفاعت می‌کرد (۷: ۲۰ و ۱۷-۱۸) یا برای سدوم (۱۸: ۲۲-۳۲)، نقش شفیع را داشت.

موسی، از طرف یهوه خوانده می‌شود تا اسرائیل را آزاد کند تا عهد را به پایان رساند، شریعت خود را به آن بدهد و تا پرستش را برپا نهد. به عنوان مسؤل قوم در مقابل خدا، او مانند یک سر یا قانونگذار در نام خدا عمل می‌کند و بارها و بارها مطابق با آن شفاعت می‌کند (خروج ۳۲: ۱۱-۱۲، ۳۱-۳۴) شکی نیست که به خاطر اهمیت مأموریتش تنها کسی است که جزء عیسی که نام شفیع به او داده شده (غلا ۳: ۱۹) علیرغم اینکه در معنای وسیع کلمه حقیقت دارد.

پس از خروج مسوولیت‌های انگاشته شده توسط موسی میان شخصیت‌های متعددی تقسیم شدند: کهنان لای - سلسله ای که خداوند برای خدمت عبادت و شریعت انتخاب کرده. آیین نیایش اسرائیل اعمال بزرگ یهود را در تاریخ مقدس به مردم خاطر نشان می‌سازد؛ خواسته‌های او را اعلام می‌دارد؛ برکت او را می‌آورد (اعد ۶: ۲۴-۲۷). پرستش خدا را به جا می‌آورد و دعاها را جمع یا فرد را به خدا تقدیم می‌نماید.

پادشاه با پوشش روح از داوران پیشی می‌گیرد و موفق می‌شود (داور ۶: ۳۴؛ ۱- سمو ۱۰: ۶، ۱۶: ۱۳). انبیاء رأی او را به نفع مسابقه به او نشان می‌دهند (۹-۱۰، ۱۶). او همان مسیح شده است، مسیح یهوه که مانند پسرش با او رفتار می‌کند. (۲- سمو ۷: ۱۴؛ مز ۲: ۷) زیر دستان او را به عنوان فرشته یهوه می‌نگرند (۲- سمو ۱۴: ۱۷). او نماینده تمامی قوم خود در برابر خداست؛ و با اینکه لقب کاهن را کسب نکرده ولی آئین مذهبی و رسمی را انجام می‌دهد: ایفود را حمل می‌کند، قربانی‌ها می‌گذراند، و دعا را به نام اسرائیل می‌خواند. در آخر، از آنجایی که خدای اسرائیل گرداننده مقام تاریخ بشریت است برخی از انبیاء در عهددار کردن پادشاهان خارجی برای نقشی در طراحی خدا خودداری نکردند: نبوکد نصر (ار ۲۷: ۶) کورش (اش ۴۱: ۲-۵، ۴۴: ۲۸، ۴۵: ۱-۶).

جدا از کاهن و پادشاه که وظیفه آنها موروثی است، نبی، توسط یک ندای شخصی بیدار می‌شود. یهوه مستقیماً در زندگی او داخل می‌گردد تا مأموریتش را به او بدهد. قبل از هر چیز باید حامل کلام او به قومش با درخواست‌های فعلی او، داوری او بر گناه و وعده‌های او برای وفاداران باشد. در عوض، نبی مشترکاً با برادران خود که فرستاده خدا هستند احساس مسؤلیت می‌کند، و او برای آنها دائماً شفاعت می‌نماید، مانند سموئیل (۱- سمو ۷:۷-۱۲، ۱۲:۱۲-۱۹:۲۳)، عاموس (۶-۱:۷)، ارمیا (۱۱:۱۵، ۲۰:۱۸، ۲۰:۴۲) ... که به ممانعت شدید ۱۶:۷، ۱۴:۱۱، ۱۱:۱۴ می‌انجامد ... و تصویر یهودا مکابی: ۲- مک ۱۳:۱۵-۱۶) و در آخر حزقیال (۸:۹، ۱۳:۱۱) که خداوند او را به عنوان نگهبان انتخاب کرد تا بر فرزندان قومش نظارت کند (۱-۳۳:۹، ۳-۱۷:۲۱).

بنابراین در طول تاریخ اسرائیل خداوند مردانی را بلند کرده در مسؤلیت قوم خود گماشت و کارشان این بود که روال عادی عهد را ضمانت کنند. روابط شخصی بین خداوند و افراد توسط این کارها فرو نشانده نشدند بلکه در کالبد اشخاصی جایگزین گردیدند که این شفاعت‌های متعدد به نام آنها و به نفع آنها صورت می‌گرفتند.

۲- شفیعان آخرت. آخرت‌شناسی نبوتی چندین عامل از این شفاعت‌های تاریخی را به روزهای آخر انتقال داده؛ و حتی آنها را به این واداشت که نقش‌های شگفت‌انگیزی را نقاشی کنند که هر کدام به شیوه خود شفاعت مسیح را پیشگویی می‌کرد. در احضار افراد جدید، شفیعان متعددی را می‌یابیم که نقشی مشابه نقش پیشینیان بازی می‌کنند: بعضی اوقات مسیح پادشاه، بعضی اوقات نبی، اعلام نجات (اش ۱-۶۱:۳؛ تث ۱۸:۱۵، که توسط سنت یهودیان تفسیر شده)، و به ندرت کاهن عصر جدید (زک ۴:۱۴، عاملی که در سنت قمران تشکیل شده).

خادم خداوند در اشعیا ۴۰-۵۵ شخص مرموزی است، که می‌تواند از میان چیزهای دیگری به آثار و بقایای اسرائیل با مقامی که به عنوان شفیع میان خدا و انسان دارد شخصیت بدهد. او نبی است که توسط خدا خوانده شده تا «انصاف را بر امتها صادر نماید (اش ۱:۴۲) تا اسرائیل از هم گسیخته جمع شوند و نور امتها باشد» (۶:۴۲، ۵:۴۹-۶) و عهد قوم (۶:۴۲، ۸:۴۹)؛ بدین معنی که قوم جدیدی بر پا کند که اسرائیل رهایی یافته و قومهای نوآیین را گرد هم می‌آورد. مأموریت او دیگر مانند انبیای قبل از او این نیست که پیغام نجات را موعظه کند و یا شفاعت نماید. حالا او باید گناهان بسیاری را متحمل شود و با شکنجه خود در آزادی و خریداری آنها دخالت داشته باشد. (اش ۵۲:۱۴، ۵۳:۱۲). او زندگی خود را به عنوان قربانی کفاره تقدیم می‌کند (اش ۵۳:۱۰) و از این طریق نحوه تازه‌ای از شفاعت شبانی را پیشنهاد می‌نماید.

در دانیال ۷:۱۳ و ۱۸ پسر انسان نماینده «مقدسان حضرت اعلی» می باشد که قبل از اینکه با داوری خدا بلند کرده شوند توسط قدرت های مشرک ذلیل گردیده بودند. سرانجام او بر امت ها حکومت خواهد کرد (۷:۱۴ و ۲۷) و بنابراین سلطنت یهوه را بر تمامی جهان تضمین خواهد نمود. رابطه میان این شفیعان آخرت در عهدعتیق به خوبی تثبیت نشده تنها تحقق یافتن نبوت های راجع به عیسی نشان خواهد داد که چگونه این شفیعان در شخص شفیع نجات ترکیب شده اند.

۳- شفیعان آسمانی. برای مدت زمانی طولانی مشرکین عدم کفایت شفیعان بشری را احساس کرده بودند و به همین دلیل به میانجیگری آسمانی خدایان مرده توسل نموده بودند. اسرائیل پرستش خدایان را نپذیرفت ولی تعلیمات او در رابطه با فرشتگان قوم خدا را برای آشکار شدن شفیع برتر آماده می کرد. طبق نقل قولی قدیمی یعقوب در رؤیایی در بیت ئیل فرشتگانی را در جایگاه مقدس مشاهده کرد که در حال برقراری رابطه بین آسمان و زمین بودند (پید ۲۸:۱۲) حالا دیگر اصول فرشتگان (پس از خروج) پیشرفتی را به دنبال داشت که بیشتر و بیشتر قابل توجه می بود. وساطت و میانجیگری آنان برای اسرائیل در اینجا توضیح داده شده (زک ۱:۱۲ - ۱۳)، شفاعت و مداخله آنان (دان ۱۰:۱۳، ۲۱، ۱:۱۲) و کمکی که آنان به ایمانداران کردند (دان ۳:۴۹ و ۵۰، ۶:۲۳، ۱۴:۳۴-۳۹)، و دعاهایی که به حضور خدا می بردند (طو ۱۲:۱۲). ملاکی نیز رسول مرموزی را توصیف می کند، فرشته عهد، که آمدن او به جایگاه مقدس راه نجات را گشوده (ملا ۳:۱-۴) در اینجا مسئله شفاعت یک مخلوق نیست؛ این خود خداوند بود که، توسط این فرشته مرموز، به میان آمد تا قومش را پاک گردانده و آنها را نجات دهد.

ب) شفیع عهد جدید

در آستانه عهد جدید، جبرائیل، شفیی از آسمان، گفتگویی را میان خدا و انسان آغاز کرد که مقدمه ای است بر عهد جدید (لو ۱:۵-۳۸). پاسخ قطعی توسط مریم به او داده شد. او به عنوان دختر صهیون در نام قوم خود سخن می گوید و می خواهد که مادر مسیح پادشاه، پسر خدا باشد. یوسف (مت ۱:۱۸-۲۵) ایصابات (لو ۱:۳۹-۵۶) شمعون و حنا (۲:۳۳-۳۸)، تمام کسانی که منتظر تسلی دهنده ای برای اسرائیل بودند کاری ندارند جز اینکه نجات دهنده را که از مریم متولد شد بپذیرند (۲:۱۱). در درجه اول توسط مریم بود که بشریت توانست عیسی را بشناسد و همچنین عیسی بشریت را بشناسد.

با اینکه او پسر است (۲: ۴۱-۵۰) اما تا روزی که مأموریت خود را آغاز کند همچنان تسلیم ارادهٔ مریم و یوسف می باشد (۲: ۵۱-۵۲؛ یو ۲: ۱-۱۲).

۱- **شفیع بی همتا.** میان خدا و انسان عیسی مسیح شفیع عهدجدید است (عبر ۹: ۱۵، ۱۲: ۲۴)، عهدی که بهتر از آن عهدقدیم است (۶: ۸). از این پس توسط اوست که مردمان به طرف خدا کشیده می شوند (۷: ۲۵). این حقیقت به اشکال مختلف در عهدجدید عنوان شده. عیسی مرد، قیام کرد، روح القدس را به نام و به نفع باقی ماندهٔ اسرائیل و تمام انسانها دریافت کرد. شفاعت او حتی به آفرینش (کول ۱: ۱۶؛ یو ۱: ۳) و تاریخ عهد باستان (۱- پطر ۱: ۱۱) نیز بازمی گردد. اگر عیسی شفیع است به این دلیل است که توسط پدرش خوانده شده (عبر ۵: ۵) و به این دعوت پاسخ داده (۷: ۹-۱۰). شفیعان عهدعتیق نیز وضعشان به همین گونه بود (ر. ک ۴: ۵) ولی در مورد عیسی دعوت شدن و پاسخ به آن در راز وجود او متمرکز می شوند. او که پسر بود (۱: ۲-۳) در خون و جسم شریک شد (۲: ۱۴) و خود انسان گردید (۱- تیمو ۲: ۵). بنابراین او به دو جناحی که در خود تطبیق داده تعلق دارد.

پسر با آشکار کردن شفاعت آخرت به شفاعت های دیرینه پایان می بخشد. او نسل ابراهیم است (غلا ۳: ۱۶) زیرا که اسرائیل و امت ها برکاتی را که به پدر قوم خدا وعده داده شده بود به ارث می برند (۳: ۱۵-۱۸؛ روم ۴). او، همان موسی نوین است، راهنمای خروج نوین، شفیع عهدجدید، سر قوم جدید خدا، ولی نه تحت عنوان خادم بلکه پسر (عبر ۳: ۱-۶). او در آن واحد پادشاه، پسر داود (مت ۲۱: ۴-۹)، خادم خداوند نبوت شده توسط اشعیا (۱۲: ۱۷-۲۱)، نبی، اعلام کنندهٔ نجات (لو ۴: ۱۷-۲۱)، پسر انسان، داور روز آخر (مت ۲۶: ۶۴)، فرشتهٔ عهد که با آمدنش معبد را پاک گرداند (ر. ک لو ۱۹: ۴۵-۴۶؛ یو ۲: ۱۴-۱۷). او یک بار برای همیشه آزادی و نجات قومش را خریداری کرد. او در دوران خود سلطنت کهانت و نبوت را یکجا دارد. او خود کلمهٔ خداست، با آمدنش در تاریخ شفاعتهای بشری تحولی ریشه ای و قطعی به همراه آورد. در معبدی که «به دست انسان ساخته نشده» (عبر ۹: ۱۱) او شفیع باقی می ماند (همیشه حاضر برای شفاعت) در مورد برادرانش (۷: ۵) در حقیقت همان طور که خداوند بی همتاست شفیع او نیز بی همتاست (۱- تیمو ۲: ۵)، شفیع عهد جاودانی.

۲- **شفیع بی همتا و کلیسایش.** این حقیقت که مسیح یگانه شفیع است، باعث پایان دادن به نقش مردان دیگر در تاریخ نجات نمی شود. شفاعت مسیح در حقیقت برای انسانهایی که خودشان را در خدمت کاری در کلیسای او سپرده اند خوش آیند می نماید: به طرز بخصوصی تمام اعضای بدنش را در شفاعتش به هم می پیوندد.

عیسی از زمان زندگانی اش بر روی زمین انسانها را دعوت می کرد تا برای اعلام انجیل و آوردن نشانه‌هایی که بر حضور ملکوت اشاره دارد با او همکاری کنند (مت ۷: ۱۰ - ۸). بنابراین، این فرستادگان اولین نشانه‌های شفاعتش را به همراه دارند. مأموریتی که در فاصله زمانی بین مرگ و قیامش به آنها محول شد به تمام جهان قرون آینده گسترش می یابد (مت ۲۸: ۱۹-۲۰)، شفاعتی که او بعدها در جهان ناپیدا انجام خواهد داد. رسولان او برای کلامش، برای کلیسایش، برای تعمید، عشاء ربانی، بخشش گناهان مسئولیت خواهند داشت.

با شروع پنطیکاست، روحی را که از پدر به او رسیده بود با کلیسایش ارتباط داد، از آن به بعد «یک بدن بود و یک روح همان گونه که یک مسیح است و یک خدا (افس ۴: ۴-۶). اما برای جای دادن به اعضای جدید در بدن می بایست تعمید اجرا شود (اع ۲: ۳۸) و برای ارتباط دادن روح به دستهای مکلف نیاز است (۱۷: ۸-۱۴). روح از زندگی و رشد بدن مسیح توسط اعطای عطایای الهی اطمینان حاصل می کند. از دریافت کنندگان این عطایا برخی خدمات پاره وقت و برخی خدمات تمام وقت را برای ادامه بعضی از کارهای رسولان در سازماندهی کلیسا انجام می دهند. آنانی که این خدمات را انجام می دهند شفیع نیستند؛ بلکه فقط به این منظور هستند که توسط آنها او بتواند به همه انسانها دسترسی داشته باشد.

زمانی که اعضای بدن مسیح بار دیگر در جلال به سر خود بیبوندند بدیهی است که این مأموریت نیز پایان می یابد. ولی بعد با در نظر گرفتن اعضای دیگر کلیسا که هنوز بر روی زمین تلاش می کنند مسیحیان پیروز نقش دیگری را بازی خواهند کرد همراه با شفیع سلطنتی (مکا ۲: ۲۶-۲۷، ۳: ۲۱، ر. ک ۵: ۱۲، ۱۹: ۱۵). آنان دعاهای مقدسین را که روی زمین از خدا می خواهند که ساعت داوری خود را تسریع کند به حضور می برند (۸: ۵، ۱۱: ۱۸، ۶: ۹-۱۱، ۸: ۲-۵، ۹: ۱۳). پیروزی نهایی روی هم رفته «خون بره و شهادت شهیدان» (۱۲: ۱۱) می باشد. مسیح، از صعود تا بازگشت دوباره سلطنت خود را بدون شرکت فرزندان او که همزمان بر روی زمین ساکن است (۱۲: ۶، ۱۴، ۱۷: ۲۲، ر. ک ۷: ۱-۸) و همچنین در جلال (۱۲: ۱، ۲: ۲۱، ر. ک ۱۴: ۱-۵) اجرا نمی کند.

جایگاه بخصوصی در این کاربرد شفاعت مسیح قیام کرده برای مریم در نظر گرفته شده، عنوان مادری او در هنگام آمدن شفیع به زمین و وساطت او در مورد اولین نشانه‌ای که توسط عیسی انجام شد (یو ۲: ۱-۱۲) این سؤال را مطرح می کند که او چه نقش پنهانی می تواند در رابطه با کلیسا داشته باشد. در کلیسای اولیه مریم یک عضو به حساب

می آمده، هر چند برجسته در میان دیگران (اع ۱: ۱۴)، او هیچ گونه کاری را که با کارهای رسولان و یا جانشینان آنان قابل مقایسه باشد انجام نمی دهد. ولی آن شفیع هنگام مرگش، مأموریتی مادرانه به او می سپارد که توسط آن شاگرد محبوب معرفی می شود (یو ۱۹: ۲۶-۲۷). آیا این مأموریت با مرگ او پایان می پذیرد؟ آیا او این مأموریت را از راههای نادیدنی دیگر ادامه نخواهد داد؟ همانند تمامی برگزیدگان، مریم نیز با سلطنت و شفاعت عیسی شریک است، اما عهد جدید دست کم عنوانی را برای او پیشنهاد می کند: مادر پسر و مادر شاگردان او.

۳- شفیع بی همتا و شفیعان آسمانی. شفیع از حضور خداوند آمده و به آن بازگشته است. ظاهراً این امر او را به شفیعان عهدعتیق نزدیک می کند. این نزدیکی و مجاورت باعث شد بعضی از مسیحیانی که تحت تأثیر عرفان بت پرستان آسیای صغیر بودند، مسیح و فرشتگان را کمابیش در یک سطح قرار دهند. چنین اشتباهاتی نیاز به توضیح بخصوص دارند (کول ۲: ۱۸-۱۹؛ عبر ۱: ۴-۱۴؛ ر. ک مکا ۱۹: ۱۰) شفیع سر فرشتگان است (کول ۲: ۱۰) که مسیحیان توسط او داوری می شوند (۱- قرن ۳: ۶). در عهدجدید فرشتگان نقش خود را به عنوان واسطه ها و وسیله هایی در نقشه های خداوند ادامه می دهند (عبر ۱: ۱۴؛ مکاشفه) ولی آنها این نقش را به عنوان «فرشتگان پسر خدا»، یگانه شفیع، انجام می دهند (مت ۲۴: ۳۰ - ۳۱).

نتیجه: شفیعان بسیاری که توسط خداوند بین او و قومش قرار گرفتند، شفاعتی را که بین او و مقام بشریت بود از پیش خبر می داند و قوم را برای آن آماده می کردند. این شفاعت اسرائیل در شفاعت مسیح، یگانه شفیع، تحقق یافته است، تنها در آن شکوه بی پایان که از پسر بودن او می باشد. علیرغم اینکه سر اسرائیل نوین است با بدن خود و توسط آن است که شفاعت می کند. بیشتر از نامشخص بودن زمان آمدن پسر، ابهام در شفاعت بشر در طول تاریخ رستگاری اوست. آخرین دلیل این ابهام این است که خدای یگانه محبت است (۱- یو ۴: ۸): می خواهد با انسانها باشد (مت ۲۳: ۱؛ مکا ۲۱: ۳) و در «ذات الهی» خود با آنان شریک شود (۲- پطرا ۱: ۴)، با آنان است که او با درک قصد خود رنج می کشد، از طریق مشارکت انسانها با انسانهاست که او این هدیه مشارکت با خودش را عطا می کند (۱- یو ۳: ۱).

ر. ک: عهد/پیمان: عهدعتیق ج) ۲: عهدجدید ب) ۲ - دروازه: عهدجدید - خدا: عهدجدید الف) - عیسی مسیح: ب) ۱ - پادشاه - شریعت - مریم: ه) ۳ - مأموریت - موسی - کهانت - نبی: عهدعتیق الف) ۳ - مصالحه/آشتی - شبان و گله: عهدجدید ۱.

شیطان

مقصود کتاب مقدس از اسم شیطان (در زبان عبری به معنی دشمن) یا ابلیس (در زبان یونانی به معنای اهریمن یعنی تهمت زن) - اسامی که به کرات در عهد جدید به کار رفته اند - موجودی است که هر چند نامرئی، آثار و نفوذش گاه در قالب آنچه دیگر موجودات می کنند ظاهر می شود (نظیر افعالی که دیوها یا ارواح ناپاک انجام می دهند) و گاه به صورت وسوسه نمایان می گردد. و اما کتاب مقدس بر خلاف آیین متأخر یهود یا اکثر متون ادبی خاور نزدیک در دوران باستان، تنها اشاراتی محدود و گذرا به شیطان دارد و صرفاً همین قدر می گوید که چنین موجودی وجود دارد و باید از مکر او آگاه بود.

الف) شیطان: دشمن نقشه خدا برای انسان

۱- عهد عتیق به ندرت به شیطان اشاره می کند و همان معدود اشارتی هم که به او دارد به گونه ای است که به مفهوم متعال بودن خدای یگانه کوچکترین لطمه ای نخورد و باعث نشود اسرائیل قائل به دوگانگی و ثنویتی شود که به راحتی ممکن بود بدان گرفتار آید. شیطان به جای آن که به عنوان دشمنی مستقل تصویر شود، به عنوان یکی از فرشتگان درگاه خدا توصیف می گردد که در آسمان وظیفه نگهبانی دارد و بر اوست که مراقب باشد زمینیان به حق و حقوق و عدالت خدای یکتا احترام بگذارند. اما در پس این خدمت ظاهری شیطان، از همان بدو امر در ایوب ۱-۳ می بینیم که او - اگر نگوییم بر ضد خود خدا - لااقل نسبت به انسان و عدالت خدا موضعی خصمانه دارد. او به مفهوم محبت بی چشم داشت و غیرمغرضانه اعتقادی ندارد (ایوب ۱:۹)، بلکه بدون آن که خود در نقش «وسوسه کننده» ظاهر شود، منتظر می ماند که ایوب تسلیم گردد. در نهان عمیقاً خواهان تسلیم شدن و سر فرود آوردن ایوب است، به طوری که خواننده احساس می کند که شیطان از سقوط ایوب به غایت مسرور خواهد شد. این متهم کننده در زکریا ۳:۱-۵ به دشمن قسم خورده نقشه پر محبت خدا برای اسرائیل تبدیل می شود. برای آن که اسرائیل نجات یابد، فرشته یهوه نخست باید به نام خود خدا بر زبان شیطان لگام زند و او را ساکت سازد: «خداوند تو را توبیخ فرماید!» (یهو ۹).

۲- اما خواننده کتاب مقدس بخوبی می داند که این موجود اسرار آمیز از آغاز تاریخ بشریت نقشی مهم ایفا کرده است. کتاب پیدایش تنها از مار سخن می گوید. این مار که موجودی است «همچون دیگر موجودات خدا» (پید ۳:۱)، از دانش، معرفت و هوش و

ذکاوتی و رای نوع بشر بهره دارد. از همه مهمتر این که از آغاز ورودش به این جهان، دشمن نوع بشر بوده است. او که نسبت به سعادت‌مندی انسان حسادت می‌ورزد (ر.ک حک ۲:۲۴) از طریق مکر و حيله - این سلاح‌هایی که همواره از آن خود اویند - به هدف خود می‌رسد: «حيله گتر و هوشيارتر از همه حیوانات صحرا» (پید ۳:۱) «فربب دهنده» (۱۳:۳؛ روم ۷:۱۱؛ مکا ۱۲:۹، ۲۰:۸-۱۰) و «او که از اول قاتل بود و در او هیچ راستی نیست» (یو ۸:۴۴). کتاب حکمت نام واقعی این مار را فاش می‌سازد: شیطان (حک ۲:۲۴).

ب) دشمن مسیح

انسان - ولو مغلوب - از همان نخستین واقعه تاریخی پیوسته در انتظار روزی است که بر دشمن دیرین خود فائق آید (پید ۳:۱۵). در واقع هدف مسیح نیز از آمدن به این جهان همان پیروزی انسان بر شیطان است. زیرا مسیح آمده تا «صاحب قدرت موت، یعنی ابلیس را تباه سازد» (عبر ۲:۱۴) و «اعمال ابلیس را باطل نماید» (۱-یو ۳:۸). به دیگر بیان، مسیح آمد تا پادشاهی پدرش را جایگزین حکومت شیطان سازد (۱-قرن ۱۵:۲۴-۲۸؛ کول ۱:۱۳-۱۴). به همین خاطر است که زندگی عیسی در انجیل یکسره به صورت پیکاری بی‌امان با شیطان ترسیم شده است. آغاز این پیکار، واقعه وسوسه عیسی در بیابان است - واقعه‌ای که در جریان آن برای نخستین بار پس از واقعه باغ بهشت، انسانی که نمایانگر کل بشریت است و «پسر آدم» خوانده می‌شود (لو ۳:۳۸) خود را با شیطان رویارو می‌بیند. این پیکار آنگاه که عیسی دیوزدگان را رهایی می‌بخشد (ر.ک. ارواح پلید)، شدت می‌یابد - چرا که اخراج دیوها نمایانگر آن است که «ملکوت خدا نزدیک است» (مر ۳:۲۲-۲۴) و حکومت شیطان به پایان آمده است (ر.ک لو ۱۰:۱۷-۲۰). این پیکار حتی در قالب شفای کسانی که صرفاً بیمارند نیز مشهود است (ر.ک اع ۱۰:۳۸). همچنین این پیکار را در قالب القابی شاهدیم که مسیح خطاب به یهودیان بی‌ایمان اطلاق می‌کند: «فرزندان ابلیس» (یو ۸:۴۴؛ ر.ک مت ۱۳:۳۸)، و «افعی زادگان» (مت ۷:۹-۱۲، ۲۳:۲۳). این پیکار به هنگام درد و رنج و صلیب مسیح به اوج می‌رسد. لوقا تعمداً واقعه درد و رنج و صلیب مسیح را به وسوسه‌ها مرتبط می‌سازد (لو ۴:۱۳، ۲۲:۵۳)، و یوحنا نیز بر نقش شیطان در واقعه صلیب مسیح تأکید می‌ورزد (یو ۱۳:۲ و ۲۷، ۱۴:۳۰؛ ر.ک لو ۲۲:۳ و ۳۱)، هر چند هدفش آن است که شکست نهایی شیطان را از این طریق اعلام نماید. ظاهراً شیطان بر اوضاع مسلط است،

اما واقعیت آن است که او «هیچ قدرتی بر مسیح ندارد» و آنچه بر مسیح می‌گذرد همانا به واسطهٔ محبت و اطاعت «پسر» است (یو ۱۴:۳۰؛ ر. ک فدیة). «رئیس این جهان» درست در لحظه‌ای که می‌بندارد پیروز گشته است، «به زیر افکنده خواهد شد» (یو ۱۲:۳۱، ر. ک ۱۱:۱۶؛ مکا ۹:۱۲-۱۳). و آن ملکوت جهان که زمانی به خود جرأت داده بود به عیسی پیشنهاد کند (لو ۴:۶) از این پس یکسره از آن مسیح مصلوب شده و قیام کرده خواهد بود (مت ۲۸:۱۸؛ ر. ک فی ۲:۹).

ج) دشمن مسیحیان

درست است که شیطان با قیام مسیح مغلوب گردیده است. اما آن طور که پولس می‌گوید پایان این نبرد تنها در پایان «تاریخ نجات» و در «روز خداوند» یعنی هنگامی خواهد بود که «پسر، پس از آن که تمام ریاست و تمام قوت و قدرت و خود موت را نابود گردانید، سلطنت را به پدرش واگذار خواهد نمود تا آن که خدا کل در کل باشد» (۱-قرن ۱۵:۲۴-۲۸).

مسیحیان نیز همچون خود مسیح مدام با این دشمن در حال پیکار خواهند بود. شیطان است که مانع رفتن پولس به تسالونیک می‌شود (۱-تسا ۲:۱۸) و «خاری که در جسم او است» و مانعی بر سر راه رسالت پولس است نیز در واقع «فرشته شیطان» است (۲-قرن ۱۲:۷-۱۰). در انجیل به وضوح می‌بینیم که آن دشمنی که در مزرعهٔ پدر خانواده کرکاس می‌کارد همانا خود شیطان است (مت ۱۳:۳۹) و هم اوست که بذر کلام را از دل آدمیان می‌رباید. «زیرا می‌ترسد ایمان آورده نجات یابند» (مر ۴:۱۵). پطرس نیز شیطان را به شیری طماع و غران تشبیه می‌کند که پیوسته در میان ایمانداران خرامان است تا هر که را توانست فرو بلعد (۱-پطر ۵:۸). او در این جا نیز همچون باغ بهشت در وهلهٔ نخست در نقش وسوسه گر ظاهر می‌شود و می‌کوشد آدمیان را به انجام گناه ترغیب کند (۱-تسا ۳:۵؛ ۱-قرن ۵:۷) و بدین گونه آنان را رو در روی خود خدا قرار دهد (اع ۵:۳) پولس در پس آن قدرتی که گناهش می‌نامد بیش و پیش از هر چیز دست شیطان را در کار می‌بیند که پدر گناه است (مقایسه کنید روم ۵:۱۲؛ حک ۲:۲۴؛ روم ۷:۷؛ پید ۳:۱۳). و بالأخره اگر راست باشد که دجال از هم اکنون در این دنیا در حال تکاپو است، در پس اعمال پلیدش قدرت شیطان نهفته است (۲-تسا ۲:۷-۹).

بدین ترتیب فرد مسیحی - و این همان تراژدی سرنوشت اوست - باید بین مسیح و بلیعال (۲-قرن ۶:۱۴) بین «شرارت» و «راستی» (۱-یو ۵:۱۸-۱۹) و بالأخره بین خدا

و شیطان یکی را انتخاب کند. زیرا در روز آخر یعنی روز داوری تا ابد با یکی از این دو محشور خواهد بود.

شیطان به رغم تمام فریب و مکرهای خود و به رغم آن که روحی است خبیث و پلید و دام گستر (۲-قرن ۲: ۱۱:۲؛ افس ۱۱:۶؛ ۱-تیمو ۳:۷، ۹:۶...) و دوست دارد خود را «به فرشته نور مشابه سازد» (۲-قرن ۱۱:۱۴)، از هم اکنون دشمنی است مغلوب و شکست خورده. فرد مسیحی که به واسطه ایمان (افس ۱۰:۶) و دعا (مت ۱۳:۶، ۲۶:۴۱) - دعایی که دعای مسیح نیز حامی آن است (لو ۲۲:۳۲؛ ر. ک روم ۸:۳۴؛ عبر ۷:۲۵) - با مسیح متحد شده و در یگانگی با او به سر می برد، از هم اکنون مطمئن است که بر شیطان غلبه یافته. تنها کسانی مغلوب شیطان خواهند شد که خود داوطلبانه چنین بخواهند (یع ۷:۴؛ افس ۴:۲۷).

در پایان کتاب مکاشفه به ویژه از فصل ۱۲ به بعد، به آمیزه ای از تعالیم کتاب مقدس در خصوص این دشمنی که انسان باید از آغاز (مکا ۹:۱۲) تا پایان تاریخ نجات علیه آن پیکار کند، بر می خوریم شیطان که در برابر زن و ذریت او (۵:۱۲ و ۶) ناتوان است، «باقی ذریت زن» را آماج حملات خود ساخته (۱۷:۱۲). اما پیروزی بره و کلیسا که عروس اوست (۱۸-۲۲) بر پیروزی ظاهری شیطان که مکرهای دجال عامل آن است خط بطلان خواهد کشید (۱۳-۱۷). چرا که شیطان به همراه وحش و انبیای کذبه اش، به همراه موت و جهنم، و تمام کسانی که فریب مکرهای او را خورده اند «به دریاچه آتش و کبریت افکنده خواهد شد» و این همان «موت ثانی» است (مکا ۲۰:۱۰ و ۱۴ و ۱۵).

ر. ک: فرشتگان: عهدعتیق ۲ - دجال - تکبر: ۵ - بابل: ۶ - وحش/وحوش - کفر: ۱ - اسارت: (ب) - لعنت/نفرین: الف) - مرگ: عهدعتیق (ب) ۱؛ عهدجدید الف) ۱، (ب) ۳ - دشمن: (ج) ۲ - خطا: عهدجدید - ارواح پلید - نیک و بد: الف) ۴ - نفرت: الف) ۱ - دروغ/دروغ گفتن: (ج) - نور و تاریکی: عهدجدید (ب) ۱ - معجزه: (ب) ۲ - جفا: الف) ۱ و ۴ - قدرت: (ج) ۲ - دریا: ۲ و ۳ - بیماری/شفا: عهدعتیق الف) ۲؛ عهدجدید الف) ۱ - آیات/نشانه ها: عهدجدید ۳ - گناه - روح: عهدعتیق ۴؛ عهدجدید ۱ - ستارگان: ۴ - امتحان/وسوسه - پیروزی: عهدجدید - جنگ: عهدعتیق (د)؛ عهدجدید - دیده بانی: (ب) ۲ - زن: عهدعتیق ۱؛ عهدجدید ۳ - دنیا: عهدجدید الف) ۲ - غضب، عهدعتیق الف) ۲؛ عهدجدید (ج) ۲. SL

صعود

این مطلب که مسیح قیام کرده وارد جلال خود شده است، به ایمان مربوط می‌شود. اما در اینجا رازی داریم که فوق تجربه حواس است و نمی‌توان آن را محدود کرد، برای نمونه، در آن صحنه مربوط به کوه زیتون، آنجا که شاگردان دیدند استادشان آنها را برای بازگشت به نزد خدا ترک می‌کند. در واقع، متون مقدس با معنا، زمان و حالت صعود آسمانی مسیح به طور متنوع برخورد می‌کنند، طوری که دولتمندی آنها از نوع تعلیمی است. ما سعی می‌کنیم در نور این متون، واقعیت عمیق راز را از طریق اصل بیان ادبی آن درک نماییم.

الف) معبر میان آسمان و زمین

بنابر عقیده‌ای جهانی و خودجوش که از کتاب مقدس برگرفته شده، آسمان به منزله مسکن الوهیت تلقی می‌شود که این اصطلاح به عنوان تشبیه دلالت‌کننده بر خدا آن را معنی می‌دهد. زمین، پای‌انداز او (اش ۱:۶۶) مسکن آدمیان است (مز ۱۱۵:۱۶؛ جا ۵:۱). خدا جهت ملاقات با آدمیان، از آسمان «فرود می‌آید» (پید ۱۱:۵؛ خروج ۱۹:۱۱-۱۳؛ میک ۱:۳؛ مز ۱۴۴:۵) و دوباره «صعود می‌فرماید» (پید ۱۷:۲۲). ابر وسیله نقلیه اوست (اعد ۱۱:۲۵؛ مز ۱۸:۱۰؛ اش ۱۹:۱). روحی که او می‌فرستد نیز باید فرود آید (اش ۳۲:۱۵؛ مت ۳:۱۶؛ ۱-پطر ۱:۱۲)؛ به همان صورت، «کلمه» نیز فرود می‌آید و به سوی او باز می‌گردد، وقتی که کار خود را به اتمام می‌رساند (اش ۵۵:۱۰-۱۱؛ حک ۱۵:۱۸). فرشتگان نیز که با خدا در آسمان ساکنند (۱-پاد ۲۲:۱۹؛ ایوب ۱:۶؛ طو ۱۲:۱۵؛ مت ۱۸:۱۰)، فرود می‌آیند تا مأموریتشان را به انجام رسانند (دان ۴:۱۰؛ مت ۲۸:۲؛ لو ۲۲:۴۳) و سپس برمی‌گردند (داور ۱۳:۲۰؛ طو ۱۲:۲۰)؛ این صعود و فرود، رابطه میان آسمان و زمین را برقرار می‌سازد (پید ۲۸:۱۲؛ یو ۱:۵۱).

برای انسانها گذر از این معبر به خودی خود امکان‌پذیر نیست. صحبت کردن در مورد صعود به آسمان معادل است با بیان جستجو به دنبال امری دست نیافتنی (تث ۳۰:۱۲؛ مز ۱۳۹:۸؛ امث ۳۰:۴؛ بار ۳:۲۹)، آن‌گاه که این احتمال از غرور بی‌معنی ناشی نشود (پید ۴:۱۱؛ اش ۱۴:۱۴؛ ار ۵۱:۵۳؛ ایوب ۶:۲۰؛ مت ۲۳:۱۱). پس این یک بحث مهم است که از قدیم گفته می‌شد، دعاها به آسمان بالا می‌روند (طو ۱۲:۱۲؛ بنسی ۱۶:۳۵ و ۱۷:۱۰) و این که خدا با آدمیان بر کوهستانها قرار می‌گذارد، آنجا که او فرود می‌آید درحالی که آدمیان بالا می‌روند؛ از جمله این کوهستانها می‌توان کوه سینا

(خروج ۱۹:۲۰) یا کوه صهیون (اش ۳:۲، ۵:۴) را نام برد. به طریق استثنایی برخی از برگزیدگان همچون خنوخ (پید ۵:۲۴؛ بنسی ۱۶:۴۴، ۱۴:۴۹) یا ایلیا (۲-پاد ۱۱:۲؛ بنسی ۴۸:۹-۱۲؛ ۱-مک ۵۸:۲) این امتیاز را داشتند که با قدرت الهی به آسمان بالا برده شوند. در دان ۱۳:۷ پسرانسان به سوی آن قدیم الایام می آید و خود این مسئله، صعودی را مطرح می سازد، گرچه نقطه آغاز آن اسرارآمیز است و ابرهای آسمان در اینجا وجود دارند که احتمالاً نه به عنوان ارا به بلکه به عنوان زینت مسکن آسمانی به کار رفته اند.

ب) صعود مسیح به آسمان

برطبق جهان شناسی کتاب مقدس، عیسا به واسطه رستاخیز (اع ۲:۳۴؛ روم ۸:۳۴؛ افس ۱:۲۰ و ۲۱؛ ۱-پطر ۳:۲۲؛ ر.ک مر ۱۲:۳۵-۳۷، ۱۴:۶۲) به دست راست خدا جلال یافت؛ در آنجا که به عنوان پادشاه بر تخت می نشیند (مکا ۱:۵، ۲۱:۳، ۶:۵، ۱۷:۷) باید به آسمان «صعود» می کرد. در واقع صعود او در اولین تأییدات و اعترافات ایمان ظاهر می شود که در حد خود به صورت یک پدیده تلقی می شد اما همچنین به عنوان اصطلاح واجب مربوط به صعود آسمانی مسیح نیز در نظر گرفته می شود (اع ۲:۳۴؛ مر ۱۶:۱۹؛ ۱-پطر ۳:۲۲). اما با پیشرفت مکاشفه و توسعه ایمان، صعود شخصیتی تاریخی و الهیاتی به خود گرفته است که هرچه بیشتر مشخص می گردد.

۱- نزول، و صعود مجدد. وجود ازلی مسیح، که از طلوع ایمان به طور ضمنی اشاره شده، همچنان ادامه یافته تا آشکارتر شود و ازلی بودن او چنانکه در کتاب مقدس اعلام گردیده به درک ازلی بودن هستی او کمک می کند. عیسی پیش از آن که به زمین آید به عنوان پسر، کلمه و حکمت با خدا زیست می کرد. بدین سبب صعود آسمانی او صرفاً پیروزی یک انسان ترفیع یافته به مراتب الهی نبوده است، آن طور که مسیح شناسی اولیه مطرح می کرد (اع ۲:۲۲-۳۶، ۱۰:۳۶-۴۲) بلکه بازگشت به دنیای آسمانی بود که از آنجا آمده بود. یوحنا آشکارتر از دیگران موضوع نزول او از آسمان را بیان داشته است (یو ۳:۳۳ و ۳۸ و ۴۱-۴۲ و ۵۰-۵۱ و ۵۸) و رفعت مجدد او را به صعود ارتباط داده است (۳:۱۳، ۶:۶۲). روم ۶:۱۰ و ۷ را نمی توان اینجا به کار برد زیرا حرکتی که در پی نزول تن گیری صورت می گیرد، رفعت مجدد از قلمرو مردگان است تا صعود به آسمان. از طرف دیگر افس ۹:۴ سفر گسترده ای را آشکار می سازد که نزول به مناطق پایین تر زمین (یا در زمین؟) با صعود مجددی دنبال می شود که مسیح را به فوق آسمانها هدایت می کند. باز هم همین سفر است که در سرود فیلیپیان ۲:۶-۱۱ مطرح می شود.

۲- پیروزی نظام کیهانی. موضوع دیگری لازم بود که برای مشخص کردن صعود به عنوان مرحله ای جلال دهنده و متمایز از رستاخیز و به تخت نشستن آسمانی دخالت داشته باشد: یعنی دقت برای بیان بهتر برتری جهانی مسیح. آن گاه که ارتداد کولسیان، مسیح را به مرتبه پایین تر در سطح سلسله مراتب فرشتگان نازل ساخت، پولس آنچه را قبلاً در مورد پیروزی مسیح بر قدرتهای آسمانی گفته بود، به صورت طبقه بندی شده ای تکرار می کند (۱-قرن ۱۵:۲۴) و تصدیق می کند که این پیروزی قبلاً از طریق صلیب به انجام رسیده است (کول ۲:۱۵) و اکنون مسیح در آسمان بر این قدرتها از آن هر که باشد (افس ۱:۲۰ و ۲۱) حاکم است؛ سپس او مزبور ۱۹:۶۸ را به کار می برد تا اشاره کند که صعود مسیح فوق آسمانها و به جهت تملک جهان بوده است که آن را «پر می سازد» (افس ۴:۱۰) و با عنوان سر همه چیز، «جمع می کند» (۱:۱۰). همین افق جهانی است که در سرود ۱- تیمو ۳:۱۶ ظاهر شد: بالا برده شدن به جلال، پس از آشکار شدن به فرشتگان و به دنیا صورت می گیرد. رساله به عبرانیان به نوبه خود صعود مسیح را از دیدگاه دنیای آسمانی شرح می دهد که در آن حقایق نجات یافت می شوند و انسانها به سوی آن سفر می کنند. برای نشستن به دست راست خدا (عبر ۱:۳، ۸:۱، ۱۰:۱۲ و ۱۳، ۱۲:۲) بالاتر از فرشتگان (۱-۴:۱۳، ۲-۷:۹)، کاهن اعظم ابتدا از آسمانها در گذشته (۴:۱۴) و در درون حجاب داخل شده است (۶:۱۹ و ۲۰)، به درون قدسی که در آنجا در حضور خدا برای ما شفاعت می کند (۹:۲۴).

۳- زمان صعود. صعود مسیح به آسمان که متمایز از خروج او از قبر با تجلی جهانی آن است، موارد دیگری نیز برای جدا بودن از خروج از قبر دارد و این به خاطر ضرورت تعلیمی روایت حادثه ای است که برتر از زمان است، و به خاطر در نظر گرفتن مدت زمانی برای ظهورهاست. یقیناً هیچ عاملی مانع از این نمی شود که عیسی با آشکار ساختن خود به شاگردانش، از دنیای جلال که از لحظه رستاخیزش وارد آن شده بود باز آید؛ در غیر این صورت مشاهده اینکه در مدت بین این ظاهر شدنها کجا بوده سخت است و این حالت جلال یافته اوست که به ایشان نشان داده می شود. به نظر می رسد متی نیز این وضعیت را درک می کند: او در مورد صعود صحبت نمی نماید اما به طور ضمنی از طریق اعلام عیسی به عنوان کسی که قدرت در آسمان و زمین به او داده شده، اشاره می کند (مت ۲۸:۱۸) که جلوس بر تخت آسمانی قبلاً در زمان ظهور در کوه جلیل به انجام رسیده است. یوحنا همین مطلب را به صورتی متفاوت تعلیم می دهد: اگر عیسی از طریق مریم مجدلیه به شاگردانش اطلاع داده باشد که او به سوی پدر خود صعود می کند (یو ۲۰:۱۷) نتیجه می گیریم که او قبلاً صعود کرده و بازگشته است، وقتی در همان شب

به ایشان ظاهر شد (۱۹:۲۰). تأخیر چند ساعتی بین رستاخیز و صعود امری کاملاً تعلیماتی است و به عیسی اجازه می‌دهد تا بر مریم مجدلیه این تأثیر را بگذارد که او وارد وضعیت جدیدی می‌شود که در آن، روابط و تماسهای قدیم (مقایسه کنید ۱۷:۲۰، ۲:۱۱، ۳:۱۲) به صورت روحانی تبدیل خواهند شد (۵۸:۶ و ۶۲).

در متون دیگر زمان صعود بیشتر متمایز می‌شود از زمان رستاخیز: لوقا ۲۴:۵۰-۵۱ که بعد از آیه‌های ۱۳:۳۳ و ۳۶ و ۴۴ می‌آید، این اثر را القا می‌کند که صعود در شب یکشنبه قیام صورت می‌گیرد بعد از موعظه‌ها و سخنان گوناگون عیسی با شاگردانش. در انتهای مرقس ۱۶:۱۹ که به لوقا بسیار ارتباط دارد، صعود به بعد از ظهورهای پی‌درپی مربوط می‌شود و مشاهده اینکه ظهورها در یک روز روی می‌دهند یا در چند روز، امری مشکل به نظر می‌رسد. سرانجام، از اعمال ۱:۳-۱۱ می‌بینیم که در انتهای چهل روز ظهورها و صحبت‌ها عیسی به آسمان صعود می‌کند. صعود، در ارتباط با این سه متن، آشکارا سعی دارد تا به این دوره ظهورها خاتمه دهد؛ متن نمی‌خواهد که اولین ورود مسیح به جلالش را بعد از یک تأخیر ناپایدار و لاینحل توصیف نماید، بلکه می‌خواهد آخرین عزیمت را که به تجلی دنیوی‌اش خاتمه می‌دهد تشریح نماید. شک و تردید تأخیر به دلیل آغاز احتمال‌گونه‌اش بهتر توصیف می‌شود؛ عدد ۴۰ در اعمال رسولان، بدون شک از دیدگاه ۵۰ روز بنطیکاست انتخاب می‌شود: اگر عیسی قطعاً به آسمان صعود می‌کند، برای فرستادن روح خود است که از این پس جای او را در میان شاگردانش خواهد گرفت. تعلیمات متفاوت متون مقدس، به طور خلاصه، ما را دعوت می‌کنند تا دوجنبه مرتبط اما مشخص از هم را بشناسیم: از یک طرف تجلیل آسمانی مسیح که با رستاخیز او مصادف بود؛ از طرف دیگر، عزیمت آخر او بعد از یک دوره ظهورها- عزیمت و بازگشت به سوی خدا که رسولان بر کوه زیتون شاهد آن بودند و بخصوص، عید نیایشی یادآوری‌های صعود.

۴- حالت صعود. اعمال ۹:۱ تنها متن رسمی کلیساست که هرچند اندک، اما صعود عیسی را به آسمان توصیف می‌کند؛ و احتیاط فوق‌العاده آن، این ایده را تأیید می‌نماید که قصد ندارد اولین ورود مسیح به جلال را توصیف کند. چنین ابراز میانه‌روی هیچ ارتباطی نه با جنبه الهی بخشیدن به قهرمانان مشرکین همچون رومولوس و میترا دارد و نه به سابقه کتاب مقدسی ایلیا. با استفاده از ابر کلیشه‌ای که نماد تجلی خداست و کلام فرشته‌گونه‌ای که صحنه‌ها را شرح می‌دهد، متن تمایلی ندارد که توصیف واقع‌گرایانه از ذائقه شکاک را برای رازها مهیا سازد، همچون برخی بدعت‌های مکاشفه‌ای، و خود را به حقایق ضروری محدود می‌سازد که مفهوم اصلی صحنه را دربر می‌گیرند. این طور نیست

که این صحنه که با حالی کاملاً آشکار بر کوه زیتون واقع شده یک واقعه تاریخی نباشد یا اینکه عیسی قادر نبوده یک تجربه محسوس از بازگشتش به سوی خدا را به شاگردانش منتقل سازد. هدف این متن یقیناً توصیف آن پیروزی نیست که در واقع در لحظه رستاخیز حاصل می‌شود؛ بلکه تنها هدفش این است که اشاره کند بعد از یک دوره مشخص از روابط آشنا با شاگردانش، آن قیام کرده حضور مرئی خود را از دنیا برمی‌گیرد و آن را تا زمان آخر آشکار نمی‌سازد.

ج) صعود، مقدمه بازگشت خداوند

«همین عیسی که از نزد شما به آسمان بالا برده شد، باز خواهد آمد، به همین طوری که او را به سوی آسمان روانه دیدید» (اع ۱:۱۱). علاوه بر تشریح هدف صعود، این موعظه فرشته خو، رابطه عمیقی میان صعود مسیح به آسمان و بازگشتش در زمان آخر برقرار می‌سازد. درحالی که بازگشتش را انتظار می‌کشیم، ماندن مسیح در آسمان - که در حد خود در رابطه با شخص مسیح قطعی است - به عنوان مرحله ای انتقالی در نظام کلی نجات باقی می‌ماند: او در آسمان از دید آدمیان پنهان می‌ماند تا هنگام تجلی آخر خود (کول ۳:۱-۴) در زمان معاد جهان (اع ۳:۲۱؛ ۱-تسا ۱:۱۰). پس همان طور که عزیمت نمود بازخواهد گشت (اع ۱:۱۱) از آسمان نازل شده (۱-تسا ۴:۱۶؛ ۲-تسا ۱:۷) سوار بر ابرها (مکا ۱:۷، ر.ک ۱۴:۱۶-۱۶)، درحالی که برگزیدگانش برای ملاقات او صعود می‌کنند (۱-تسا ۴:۱۷)، همچون دو شاهدی که در مکاشفه از آنها سخن به میان رفته است (مکا ۱۱:۱۲). این همان نمایش جهان شناسی است که در تصور انسانی ما جای گرفته و به حداقل کاهش یافته است.

مفهوم عمیقی که از این موضوعات برمی‌آید خود مسیح است که بر مرگ پیروز گشته و حالت تازه ای از حیات با خدا را آغاز نموده است. ابتدا او به آنجا رفته است تا مکانی برای برگزیدگانش آماده سازد، سپس برگشته و آنها را بدانجا رهبری می‌کند تا همیشه با او باشند (یو ۱۴:۲ و ۳).

د) روحانیت مسیحی صعود

مسیحیان درحالی که روز این تجلی آخر را انتظار می‌کشند باید در اتحاد با خداوند جلال یافته شان از طریق ایمان و رازهای مقدس بمانند. آنان در این لحظه که با مسیح برخاسته و حتی با او در آسمان نشسته اند (افس ۲:۶) «آنچه را در بالاست» می‌طلبند؛

زیرا حیات واقعی آنان «با مسیح در خدا مخفی است» (کول ۳: ۱-۳). شهر آنان در آسمان است (فی ۳: ۲۰). عمارت آسمانی که در انتظار ایشان است و می‌خواهند آن را بپوشند (۲- قرن ۵: ۱-۳) چیزی جز خود مسیح جلال یافته نیست (فی ۳: ۲۱) یعنی آن «انسان آسمانی» (۱- قرن ۱۵: ۴۵-۴۹).

از اینجا، چشمه کل روحانیت صعود مسیح به آسمان می‌جوشد که اساس امید است زیرا حیات مسیحی را از این لحظه در واقعیت دنیای نوینی برپا می‌سازد که مسیح در آنجا سلطنت می‌کند. با این وصف شخص مسیحی از دنیای قدیم چندان جدا نشده و هنوز متعلق به آن است، اما او مأموریت و قدرت دارد تا در آن به شیوه‌ای جدید زندگی کند. شیوه‌ای که دنیا را به سوی تبدیل جلالی که خدا آن را به سویش فرا می‌خواند، ارتقاء می‌دهد.

ر.ک: ابر: ۴- ایلیا: عهدعتیق ۴؛ عهدجدید ۲- جلال: د) ۲- کوه: ج) ۱- رستاخیز: عهدجدید الف) ۲.

صلیب

عیسی به صلیب کشیده شده مرد. در نتیجه صلیب وسیله نجات و رهایی بود و همراه با مرگ، رنج و خون به یکی از اصطلاحات اصلی که یادآور نجات ماست، بدل شده است. صلیب دیگر نشانه رسوایی و ننگ نیست، بلکه نشانه مبارزه و طریق جلال است، اول برای مسیح و سپس برای تمام مسیحیان.

الف) صلیب عیسی مسیح

۱- بدنای صلیب. «ما به مسیح مصلوب وعظ می‌کنیم که یهود را لغزش و امتهای را حماقت است» (۱- قرن ۱: ۲۳). پولس در این عبارات، واکنش فطری هر انسان که با صلیب رهایی بخش آشنا می‌شود را بیان می‌دارد. آیا نجات می‌تواند به وسیلهٔ تصلیب که مجازاتی خاص غلامان است (فی ۲: ۸) و نه تنها یک مرگ سخت و دردناک است، بلکه ننگ و رسوایی به بار می‌آورد (عبر ۱۲: ۲، ۱۳: ۱۳)، وارد دنیای رومی/یونانی شود؟ آیا نجات می‌تواند به وسیلهٔ بدن مرده‌ای که تماس با آن ایجاد ناپاکی می‌کند و باید هرچه زودتر شسته و برطرف شود، به یهودیان منتقل گردد (یوشع ۱۰: ۲۶ و ۲۷؛ ۲- سمو ۲۱: ۹-۱۱؛ یو ۳۱: ۱۹)؟ آیا ممکن است نجات از یک شخص محکوم که نشانه

نفرین را حمل می‌کند و بر چوبه دار آویخته شده (تث ۲۱:۲۲-۲۳؛ غلا ۳:۱۳) حاصل شود؟ ممکن است شاهدان واقعه جلجتا آن مصلوب شده را به استهزاء گرفته و او را مورد خطاب قرار داده و می‌گفتند که از صلیبش پایین آید (مت ۲۷:۳۹-۴۴). همانطور که برای شاگردان مسیح، این یک موضوع ساده است که واکنش ناشی از ترس خود را پیش بینی نمایند. پطرس که که به تازگی به مسیح بودن عیسی اقرار نموده بود تحمل شنیدن در مورد درد و رنج و مرگ او را نداشت (۱۶:۲۱-۲۳، ۱۷:۲۲-۲۳). چقدر بیشتر او از مصلوب شدن نفرت داشته است. عیسی نیز در شب قبل از آلام خود اعلام نمود که همه به خاطر این موضوع لغزش خواهند خورد (۲۶:۳۱).

۲- راز صلیب. اگر عیسی و شاگردانش بعد از او، سعی نکردند لغزش صلیب را برطرف سازند به این خاطر بود که یک راز پنهان در صلیب وجود داشت که به آن مفهوم تازه می‌بخشید. عیسی پیش از عید گذر به تنهایی صلیب را به عنوان امری ضروری و بخشی از اطاعتش نسبت به اراده پدر مورد تأکید قرار داد (مت ۱۶:۲۱). شاگردان پس از پنطیکاست و نزول روح القدس، درحالی که با جلال خداوند قیام کرده به ذهنیت روشنی رسیده بودند، خودشان بر ضرورت صلیب موعظه کردند و لغزش و رسوایی آن را به عنوان بخشی از نقشه خدا قلمداد نمودند. اگر مسیح مصلوب شد (اع ۲۳:۲، ۴:۱۰) و «آویخته از درختی» (۵:۳۰، ۱۰:۳۹) به روشی هولناک (تث ۲۱:۲۳)، به خاطر نفرت برادرانش بود. در نور درخشان نبوت، این حقیقت بعد تازه‌ای به خود می‌گیرد به عنوان تحقق «آنچه در مورد مسیح نوشته شد» (اع ۱۳:۲۹). به این دلیل، روایات انجیل در خصوص مرگ عیسی با اشاراتی به مزامیر همراه است (مت ۲۷:۳۳-۶۰؛ یو ۱۹:۲۴ و ۲۸ و ۳۶ و ۳۷). «مسیح باید رنج می‌کشید» برطبق کتب، همان‌طور که خداوند قیام کرده در راه عموآس به شاگردانش توضیح داد (لو ۲۴:۲۵-۲۶).

۳- الهیات صلیب. پولس وارث سنت اولیه‌ای بود که «مسیح برحسب کتب به خاطر گناهان ما مرد» (۱-قرن ۱۵:۳). با این حقیقت سنت، اساسی را برای تفکر الهیاتی خود پایه‌ریزی کرد که در آن صلیب را حکمت واقعی یافت: در نتیجه او تنها می‌خواست مسیح مصلوب را بشناسد (۲:۲). در صلیب، حکمت نقشه خدا می‌درخشد که قبلاً در عهد عتیق در مورد آن گفته شده بود (۱-۱۹:۲۰) که در آن قدرت خدا به واسطه ضعف بشر ظاهر می‌شود (۱:۲۵). پولس با توسعه این بینش اساسی، معنی را حتی در جزئیات تصلیب نیز درمی‌یابد. عیسی «از درختی آویخته» شد همچون یک ملعون، تا اینکه ما از لعنت شریعت آزاد شویم (غلا ۳:۱۳). جسم او که به صلیب کشیده شده، «در شبیه جسم گناه»

به خدا اجازه داد «برگناه در جسم فتوی دهد» (روم ۸:۳). همان طور که حکم شریعت اجرا می‌شد، در عین حال خدا آن را «محو ساخت و به صلیب خود میخ زده از میان برداشت و از خویشتن ریاسات و قوات را بیرون کرد» (کول ۲:۱۴ و ۱۵). «به خون صلیب» خدا همه چیز را با خود مصالحه داد (۱:۲۰). در نتیجه او بر اختلافات کهن که به واسطه گناه پدید آمده بودند، چیره شده است؛ او صلح و اتحاد را میان یهودیان و غیر یهودیان برقرار ساخته است تا اینکه یک بدن را تشکیل دهند (افس ۲:۱۴-۱۸). در نتیجه صلیب به عنوان مرز میان دو نظام قرار می‌گیرد، یعنی تقدیر عهد عتیق و عهد جدید.

۴- صلیب، رفعت به سوی جلال. در تفکر یوحنا رسول، صلیب چیزی بیش از رنج و تحقیری است که در نقشه خدا به خاطر اثرات سودمندش معنا می‌دهد. صلیب، پیش بینی جلال خداست. سنت ماقبل یوحنا همیشه از صلیب در ارتباط با تجلیل منطقی عیسی سخن گفته بود. اما از نظر یوحنا، در خود صلیب است که عیسی پیروز است. یوحنا برای نشان دادن این پیروزی به عباراتی توسل نمود که تا آن زمان بر صعود عیسی به آسمان دلالت داشتند (اع ۲:۳۵، ۵:۳۱). بنابراین پسر انسان «بلند کرده» می‌شود (یو ۸:۲۸، ۱۲:۳۲ و ۳۳)؛ و این همچون مار برنزی نوین است که نشانه ای است از نجات (۳:۱۴؛ ر. ک اعد ۲۱:۴-۹). در روایت رنج مسیح به قلم یوحنا، عیسی با شکوه به سوی صلیب حرکت می‌کند و پیروزمندانه از آن بالا می‌رود زیرا بر روی صلیب است که کلیسایش را با «اعضای روح» بنیان می‌گذارد (۱۹:۳۰) و با اجازه دادن به اینکه خون و آب از پهلویش جاری شود (۱۹:۳۴). بدین سبب، باید «آن کسی را که نیزه زدند» بنگرند (۱۹:۳۷) زیرا ایمان در جهت آن مصلوب شده قرار می‌گیرد و صلیب، نشانه زنده نجات است. مکاشفه در راستای همین رویه نشان می‌دهد که در این «چوب» نجات بخش، «چوب حیات» را مشاهده نموده و در درخت صلیب نیز «درخت حیات» را (مکا ۲:۲۲ و ۱۴ و ۱۹).

ب) صلیب به عنوان نشانه مسیحیان

۱- صلیب مسیح. با آشکار شدن اینکه دو شاهد شهید شدند «جائی که خداوند ایشان نیز مصلوب شد» (مکا ۱۱:۸)، مکاشفه سرنوشت شاگردان را با استادشان یکی می‌داند. این همان چیزی است که عیسی خواسته بود: «اگر کسی خواهد متابعت من کند، باید خود را انکار کرده و صلیب خود را برداشته از عقب من آید» (مت ۱۶:۲۴). شاگرد نباید تنها نسبت به خود بمیرد زیرا صلیبی که او حمل می‌کند نشانه مرگ نسبت به

دنیاست. نشانه آن است که او تمام روابط طبیعی را شکسته است (۱۰: ۳۳-۳۹) و سرنوشت جفا را پذیرفته که در آن جان خویش را از دست خواهد داد (مت ۲۳: ۳۴). اما در عین حال، صلیب نشانه جلال پیش بینی شده است (ر. ک یو ۱۲: ۲۶).

۲- حیات مصلوب شده. طبق پولس رسول، صلیب مسیح دو تقدیر شریعت و ایمان را از هم جدا می سازد. صلیب در قلب مسیحیان مشخص کننده مرزهای دو جهان است یعنی جسم و روح. فقط در خود صلیب، عادل شمردگی و حکمت وجود دارد. اگر شخص مسیحی توبه می کند به این خاطر است که عیسی مسیح بر روی صلیب در برابر چشمان او ظاهر می شود (غلا ۳: ۱). اگر او عادل شمرده می شود به خاطر کارهای شریعت نیست بلکه به دلیل ایمان به آن مصلوب شده است؛ زیرا خود او در تعمیم با مسیح، مصلوب گردیده و از این رو نسبت به شریعت مرده است تا در خدا زیست نماید (۲: ۱۹) و دیگر با دنیا کاری نداشته باشد (۶: ۱۴). پس او فقط به قوت مسیح اعتماد می کند؛ در غیراین صورت «دشمن صلیب» می بود (فی ۳: ۱۸).

۳- صلیب، جلال مسیحیان. در زندگی روزانه مسیحی، «انسانیت کهنه مصلوب می شود» (روم ۶: ۶) تا او کاملاً از گناه آزاد شود. داوری او به واسطه حکمت صلیب تغییر می کند (۱- قرن ۲). مطابق این حکمت، او نمونه عیسی را دنبال می کند، فروتن و «مطیع تا به موت، بلکه تا به موت صلیب» (فی ۲: ۱-۸). برای الگوی کلی حیات، او باید به عیسی به عنوان الگویی نگاه کند «که خود گناهان ما را در بدن خویش بر صلیب متحمل شد تا از گناه مرده شده و به عدالت زیست نمائیم» (۱- پطرس ۲: ۲۱-۲۴). در نهایت مسیحیان باید از ارتداد بترسند که شخص در آن «پسر خدا را برای خود باز مصلوب می کند» (عبر ۶: ۶). و فریاد معتمد او باید همچون فریاد پولس رسول باشد که، «حاشا از من که فخر کنم جز از صلیب خداوند ما عیسی مسیح که به وسیله او دنیا برای من مصلوب شد و من برای دنیا» (غلا ۶: ۱۴).

ر. ک: خون: عهدجدید ۲- مرگ: عهدجدید (ب)، ج- پیروی کردن: ۲ (ب) - حماقت - عیسی مسیح: (ب) ۱ - خوشی: عهدجدید الف) ۲، (ب) ۲ - محبت: الف) عهدجدید ۲، (ب) - جفا- نقشه خدا: عهدجدید الف) ۱، (ب)، ج) ۱ - موعظه: (ب) ۳ - مجازات: ۳ - فدیة: عهدجدید - قربانی: عهدجدید الف)، (ب) ۱ - لغزش/رسوایی: الف) - خادم خدا: ج) - نشانه: عهدجدید الف) ۲ - رنج دیدن - درخت: ۳ - امتحان/وسوسه: عهدجدید الف) - بی ایمانی: (ب) ۲ - پیروزی: عهدجدید ۱ - راه: ج) - حکمت: عهدجدید (ب) ۱.

طوفان / سیل

۱- طوفان قدیم. خاطره طوفانی مهیب که به گذشته های دور بازمی گشت در اساطیر آدوار مختلف سومریان و بابلیها جلوه گر بود. سنت کتاب مقدسی از مواد خام این گونه اساطیر کهن بهره جست، عناصر ملحدانه و چند خدا باورانه اشان را در پرتو ایمان توحیدی خود آراست و به آنها معنایی اخلاقی و مذهبی بخشید. آنچه به هوی و هوس خدایانی حسود نسبت داده می شد حال تجلی کار عظیم خدای یکتا به شمار می رفت. مفهوم مصیبت جای خود را به طهارتی داد که در نهایت به نجات منتهی می شد و سمبول آن کشتی نوح بود. در پس نیروهای کور و بی رحم، داوری الهی ظاهر شد که فرد گنهکار را مجازات می کند و فرد عادل را پدر نسلهایی جدید می گرداند. بدین ترتیب آنچه بر نوح گذشت دیگر صرفاً ماجرای فردی و فرعی نیست بلکه سمبول و مظهر کل تاریخ اسرائیل و تاریخ بشریت است.

درست است که تنها نوح فردی عادل خوانده می شود (پید ۷: ۱)، اما او نیز همچون آدم نمایانگر کل خاندان خویش است و آنها را نیز به همراه خود نجات می دهد (۷: ۱ و ۷ و ۱۳). بدین ترتیب خدا با برگزیدن نوح و خاندانش، معدود «بقیه» ای را برای خود نگاه می دارد تا بانیان قومی جدید گردند. و اگر دل کسانی که نجات داده است کماکان متوجه گناه می شود، او خدایی صبور است: مجازات کینه توزانه در رحمت او جایی ندارد بلکه او همواره راه را برای توبه فرد گنهکار باز نگاه می دارد (۸: ۱۵ - ۲۲). بدین ترتیب مجازات انسان با آب با عهدی تازه پایان می یابد که ضامن وفاداری خدا نسبت به خانواده نوح و نیز نسبت به جمیع انسانهاست (۹: ۱ - ۱۷).

۲- طوفان به عنوان نمادی از آینده. الهیات نبوی در واقعه طوفان نوح نیز همچون واقعه رهایی قوم پس از خروج از مصر از طریق آبهای دریای سرخ، نمودی از داوری نجات بخش خدا را دیده است. بازگشت این «بقیه» از تبعید - که بانیان قومی جدیدند - نه تنها در حکم خروجی جدید، بلکه تداوم واقعه خروج نوح از کشتی پس از چهل روز طوفان است: «خداوند می فرماید به احسان جاودانی بر تو رحمت خواهم فرمود. زیرا که این برای من مثل آبهای نوح می باشد. چنان که قسم خوردم که آبهای نوح بار دیگر بر زمین جاری نخواهد شد همچنان قسم می خورم که بر تو غضب نکنم و تو را عتاب ننمایم» (اش ۵۴: ۷ - ۹). حکیمان و فرزنانگان کتاب مقدس نیز از داوری نجات بخش خدا می گویند: «تنها نوح عادل و بی عیب بود. او در زمان مشقات مرهم و شفا بخش همه شد.

به برکت او پس از طوفان بقیه‌ای بر زمین باقی ماند و خدا با او عهدی جاودانه بست» (بنسی ۴۴: ۱۷-۱۸؛ ر.ک حک ۱۰: ۴-۵، ۱۴: ۶). تصاویر مسیحایی «شفا دهنده» و «بقیه» در این جا نمایانگر این واقعیت است که نوح به عنوان نمونه عیسی مسیح که روزی سرآغاز خلقتی جدید خواهد بود، ظاهر می شود.

۳- طوفان عصری جدید. عیسی آن گاه که می خواهد از داوری نهایی خدا سخن راند، طوفان نوح را به یاد می آورد (مت ۲۴: ۳۷ - ۳۹). و اما این داوری پیشاپیش در همین جهان نیز تحقق می یابد: مسیح را می بینیم که در واقع به اعماق آبهای عمیق مرگ فرو می رود و - به همراه جمع کثیر نجات یافتگان - فاتح و پیروز از میان آن آبها قیام می کند. آنهایی نیز که خود را در آب تعمید دفن می کنند، نجات یافته برخوانند خاست و به شباهت مسیح قیام کرده درخواهند آمد (۱- پطرس ۳: ۱۸ - ۲۱). بنابراین اگر طوفان نوح پیشاپیش نمودی از تعمید است، کشتی نجات بخش نوح می تواند در نظر پدران کلیسا نمودی از کلیسا باشد که بر فراز آبهای دنیایی گناه آلود شناور است تا کسانی را که می خواهند «از این فرقه کج رو رستگار شوند» در خود گیرد (اع ۲: ۴۰).

با این حال آن داوری نهایی که شریبان سرانجام بدان گرفتار خواهند آمد هنوز نرسیده است. این تأخیر - همانند تأخیر مجازات در ایام طوفان نوح - نمایانگر رحم و شفقت بیکران خداست. خدا داوری نهایی را آن قدر به تعویق می اندازد تا جامعه مسیح به کمال رسد (ر.ک ۲- پطرس ۲: ۵ و ۹، ۳: ۸ - ۹) نویسنده رساله دوم پطرس در تمام تصاویر نبوی و پیشگویانه ای که در مورد زمان خود ترسیم می کند، به سه مرحله مجزا در تاریخ نجات اشاره می نماید: دنیای قدیم که در زمان نوح با آب داوری شد؛ دنیای کنونی که با آتش نابود خواهد شد، و بالأخره دنیای آینده که آسمانی جدید و زمینی جدید خواهد داشت (۳: ۵ - ۷ و ۱۱-۱۳). بدین ترتیب عهد قدیم خدا با نوح در قالب نظامی جدید به طور کامل تحقق می یابد: ابتکار خدا در این نظام جدید باعث می شود انسان پاک شده و جهان طاهر گشته کنار هم آیند و در هماهنگی و وفاق کامل با هم زیست نمایند.

ر.ک: تعمید: الف) ۱ - مصیبت - نوح - مجازات ها - آب: ب) ۳. LS

طمع

واژه «حرص» نزدیک‌ترین واژه به لغت یونانی *pleonexia* (برگرفته از *pleon echein*) به معنای «بیشتر داشتن» است که در ترجمه هفتادتنان و عهد جدید به معنای زیاده‌خواهی و بیشتر خواستن بدون توجه به دیگران و به بهای پایمال شدن حقوق آنها می‌باشد.

حرص به لحاظ معنایی بسیار شبیه طمع است که همانا زیاده‌خواهی است (*epithymia*) اما ظاهراً بر برخی ویژگیهای خاص نیز تأکید دارد: حرص طمعی شدید، دیوانه‌وار و سیری‌ناپذیری است (افس ۴: ۱۹) و نقطه‌مقابل محبت به همسایه و به ویژه به فقراست. حرص در وهله نخست در مورد مادیات، ثروت و پول است. کتاب مقدس نیز همچون فلاسفه یونان حرص و آزار منشأ تمام خباثت‌ها می‌داند، اما از دیدگاهی مذهبی بدان می‌نگرد. دیدگاهی که بسیار وسیع‌تر و عمیق‌تر از دیدگاه بت پرستان است: حرص و آزار علاوه بر آن که به همسایه فرد زیان می‌رساند، باعث رنجش خدای عهد و پیمان نیز می‌شود و بنابراین دست کمی از بت پرستی ندارد.

عهد عتیق

۱- **مظاهر حرص و پیامدهای آن.** راویان، انبیاء و حکیمان کتاب مقدس، پایمال کردن حقوق همسایه را که باعث آن حرص است به شدت محکوم می‌کنند. حرص و آزار است که باعث می‌شود تاجر نابکار (بنسی ۲۶: ۲۹-۲۷: ۲) در ترازو دست برد، سنگهای آن را سبک‌تر گیرد، به حيله و دسیسه متوسل شود و بخواهد به هر قیمتی شده ثروت بیندوزد (عا ۸: ۵-۶)؛ همچنین حرص و آزار است که سبب می‌شود فرد متمول و ثروتمند به باج‌خواهی (۵: ۱۲)، ثروت‌اندوزی (اش ۵: ۸؛ میک ۲: ۲ و ۹؛ ر. ک ۱-پاد ۲۱)، استثمار فقیران (نح ۵: ۵-۱؛ ر. ک ۲-پاد ۴: ۱؛ عا ۲: ۶) و حتی نپرداختن حقوق و دستمزدی که حق مسلم آنهاست (ار ۲۲: ۱۳) متوسل شود. همچنین همین شرارت باعث می‌شود شاهزادگان و قضات در پی رشوه باشند (اش ۳۳: ۱۵؛ میک ۳: ۱۱؛ امث ۲۸: ۱۶) تا در اجرای عدالت تعلل ورزند (اش ۱: ۲۳؛ ۵: ۲۳؛ میک ۷: ۳؛ ۱-سمو ۸: ۳).

بدین ترتیب می‌بینیم که حرص و آزار نقطه‌مقابل محبت به همسایه است؛ به ویژه متضاد محبت به فقرا و مسکینان است که شریعت بناست از آنان در برابر چنین نابکارهایی حمایت کند (خروج ۲۰: ۱۷، ۲۲: ۲۴-۲۶؛ تث ۲۴: ۱۰-۲۱). برخلاف یهوه که می‌گوید: «دل خود را... بر برادر فقیر خود سخت مساز» (۷: ۱۵)، فرد طماع

روحی بسته دارد (بنسی ۱۴: ۸-۹) و بی رحم و قسی القلب است (۲۷: ۱). شاهزادگان حریص که تنها به منافع خود می اندیشند «مانند گرگهایی هستند که طعمه خود را می درند»، و برای آن که ثروت خود بیفزایند حتی از توسل به خشونت (در عبری *besa*، در یونانی *pleonexia*: حب ۲: ۹؛ ار ۲۲: ۱۷) و قدرت طلبی (حزق ۲۲: ۲۷) نیز پروایی ندارند.

۲- معنای مذهبی حرص و آز. اما این گوسفندانی که گرگها آنها را دریده اند از آن یهوه خدای عهد و پیمانند (حزق ۳۴: ۶-۱۶). و در نهایت این خود خداست که از حرص و آز انسان خشمگین می شود: طمع و آز کفر است و خدا از آن متنفر است (مز ۱۰: ۳). همچنین در عهد عتیق می خوانیم که حرص و آز نوعی بت پرستی است، و سنت یهویتی نیز کار آدم و حوا را که می خواستند «مثل خدایان» شوند (پید ۳: ۵) و نخواستند به خدا توکل کرده بپذیرند که موجوداتی متکی به اویند، نوعی حرص و طمع می خواند (۶: ۳). بدین ترتیب، کتاب پیدایش، حرص و آز را منشأ تمام گناهان معرفی می کند (ر. ک یع ۱: ۱۴ و ۱۵) فرد گنهکار آن گاه که درصدد برمی آید تنها خود از آنچه ثمره محبت خداست لذت برد و دیگران را از آن محروم سازد، با این کار نعمتی مخلوق - و در نهایت خودش - را به جای خدا می گذارد. به همین خاطر است که تارگوم در تفسیری که بر حکم شریعت مبنی بر طمع ورزیدن دارد (خروج ۲۰: ۱۷؛ تث ۵: ۲۱)، بت پرستان و گنهکاران را (غلا ۲: ۱۵) به عنوان «کسانی که طمع می ورزند» معرفی می کند. پولس نیز آن گاه که کل شریعت را در همین حکم خلاصه می کند (روم ۷: ۷) و تمام گناهان قوم بنی اسرائیل در بیابان را (۱- قرن ۱۰: ۶) نتیجه حرص و طمع آنان می داند (ر. ک اعد ۱۱: ۴ و ۳۴) احتمالاً به همین روایت پیدایش نظر دارد - چرا که حرص و آز آنان باعث می شود تجربه روحانی را که خدا می خواست در بیابان به آنها بیاموزد رد کنند (تث ۸: ۳؛ ر. ک مت ۴: ۴). فرد طماع در پی تحصیل مال و ثروت است (جا ۶: ۲؛ امث ۲۳: ۴ - ۵؛ ۲۸: ۲۲)، هیچ گاه قانع نمی شود (امث ۲۷: ۲۰؛ جا ۴: ۸)، و سرانجام مجازات خواهد شد - چرا که خدا را رد کرده و به همسایه اش بدی ورزیده است. «طمع جان مالک خود را هلاک می سازد» (امث ۱: ۱۹) اما «هر که از حرص نفرت کند عمر خود را دراز خواهد ساخت» (۱۶: ۲۸).

عهد جدید

همین پیام عهد عتیق به سه طریق عمده در عهد جدید نیز دنبال می شود: عهد جدید از طریق مکشوف ساختن تمام ابعاد مفهوم آگاپه (محبت) که نقطه مقابل طمع است، و نیز

از طریق آشکار نمودن بت پرستی که در طمع نهفته است، به کنه شرارت و زشتی طمع می پردازد. همچنین با آشکار ساختن اسرار حیات ابدی و نشان دادن ارزش حقیقی نعمات زمینی، بر حماقت فرد طماع تأکید می ورزد.

۱- **مظاهر طمع و پیامدهای آن.** تنها مواردی که واژه یونانی *pleonexia* در اناجیل ظاهر می شود یکی در مرقس ۷: ۲۲ است که در آن عیسی فهرست گناهایی را برمی شمرد که از دل صادر می شوند، و دیگری لوقا ۱۲: ۱۵ است = «زنهار از طمع بپرهیزید». این آیه کوچک که بیانگر تعلیمی است بس محبوب لوقا، پلی است بین امتناع «استاد» از درگیر شدن در نزاعی بر سر تقسیم میراث (آیات ۱۳ و ۱۴) و مثلی که در مورد آن ثروتمند نادانی می آورد که به انبار محصول خویش می نازد و می پندارد فردا از آن خود اوست (آیات ۱۵ - ۲۱). بنابراین طمع از نظر لوقا عبارت از این است که کسی بخواهد مدام بر دارایی خود بیفزاید - ولو به قیمت تضییع حقوق دیگران: همچنین عبارت است از تعلق خاطر و «حرص» (ر. ک ۲- قرن ۹: ۵) به مال و ثروتی که قبلاً اندوخته.

پولس بیش از سایرین از این واژه استفاده می کند و آن را در مورد انحرافات جنسی به کار می برد (۱- قرن ۵: ۱۰ - ۱۱، ۶: ۹ - ۱۰؛ روم ۱: ۲۹؛ کول ۳: ۵؛ افس ۵: ۳ و ۵؛ ر. ک ۱- تسا ۴: ۶ = *pleonektein* «سوء استفاده کردن» در رابطه با گناهان جنسی و غیراخلاقی). تشبیه طمع به گناهان جنسی امری است مهم و حائز اهمیت: طمع و حرص و آز، خواه در مورد سود مادی و خواه در مورد لذایذ شهوانی، همواره منجر بدان می شود که همسایه فرد به جای آن که خدمت کرده شود مورد سوء استفاده قرار گیرد. در هر دو مورد پای «طمع» و حرص و آز در میان است که کلام خدا را در نطفه خفه می کند (مر ۴: ۱۹) و باعث می شود فرد گنهکار در ردیف بت پرستان (روم ۱: ۲۴ و ۲۹)، از این دنیا (تیط ۲: ۱۲؛ ۱- یو ۲: ۱۶ و ۱۷؛ ۲- پط ۱: ۴)، از شریب (کول ۳: ۵)، از جسم (غلا ۵: ۱۶؛ روم ۱۳: ۱۴؛ افس ۲: ۳؛ ۱- پط ۲: ۱۱)، از طبیعت و انسانیت کهنه (افس ۴: ۲۲) و بالأخره از آن نفس فانی (روم ۶: ۱۲) باشد. فرد طماع دیگران را قربانی منافع خود می کند - ولو با توسل به زور و خشونت: «طمع می ورزید و ندارید و از این رو حاضرید بکشید» (یع ۴: ۲). برخلاف مسیح که به واسطه محبتی که نسبت به ما داشت «با خدا بودن را غنیمت نشمرد» (فی ۲: ۶)، فرد طماع آنچه را دارد «غنیمت می شمرد» و با حسادت به هر آنچه طمع ورزد چنگ می زند. برخلاف عیسی که «هر چند دولتمند بود، برای ما فقیر شد تا از فقر او دولتمند شویم» (۲- قرن ۸: ۹)، فرد طماع دیگران را محروم می سازد تا خود به سود و ثروت برسد (یع ۵: ۱ - ۶؛ لو ۲۰: ۴۷).

حرص و آز در هیچ فرد مسیحی پسندیده نیست، اما به ویژه در فرد رسول مذموم و قبیح است، چرا که وی به واسطه دعوتی که دارد تعهد نموده «غلام همه» باشد (مر ۱۰: ۴۴؛ ۱-قرن ۹: ۱۹). به همین خاطر است که پولس اعلام می‌دارد که هیچ‌گاه قصد طمع نداشته است (۱-تسا ۲: ۵) و نه تنها به دارایی ایمانداران چشم داشت ندارد (اع ۲۰: ۳۳) بلکه با دستان خود کار کرده تا مجبور نباشد با دست‌رنج دیگران زندگی کند - هر چند چنین حقی دارد (۱-تسا ۲: ۹؛ ۱-قرن ۹: ۶-۱۴؛ ۲-قرن ۱۱: ۹ و ۱۰، ۱۲: ۱۶-۱۸). پولس بدین ترتیب بر همگان اثبات نمود که هیچ‌گاه در پی تأمین منافع شخصی نبوده است (۱-قرن ۹: ۱۲؛ ر. ک فی ۴: ۱۷). این رفتار پولس باید الگویی برای دیگر خادمین باشد (اع ۲۰: ۳۴ - ۳۵). اسقفان (۱-تیمو ۳: ۳؛ تیط ۱: ۷) و شماسان (۱-تیمو ۳: ۸) نباید دل در گرو پول و اموال این دنیا داشته باشند!

از سوی دیگر معلمان کاذب را می‌توان از روی حرص و آژشان شناخت (تیط ۱: ۱۱؛ ۲-تیمو ۳: ۲)، چرا که آنان به آنچه دارند قانع نیستند و تظاهر به دینداری می‌کنند تا از این طریق از دست‌رنج دیگران سود برند (۱-تیمو ۶: ۵ و ۶). در دوم پطرس ۲: ۳ و ۱۴، واژه «طمع» در مورد سخنان کذب و بعضاً غیراخلاقی به کار رفته است (۲: ۲ و ۱۰ و ۱۸، ۳: ۳؛ ر. ک یهوذا ۱۶).

خادمین واقعی انجیل همیشه بهتر است افرادی محسوب شوند که در عین نداری، مالک همه چیز هستند (۲-قرن ۶: ۱۰).

۲- مفهوم مذهبی. اگر می‌بینیم که پولس آن همه بر زشتی حرص و طمع تأکید می‌ورزد از آن روست که به خوبی آنچه را عهد عتیق صرفاً اشاره‌ای بدان کرده بود دریافته است: «طمع، بت پرستی است» (۱-قرن ۳: ۵). او در این زمینه از استاد خود عیسی پیروی می‌کند، چرا که «زردوست» بودن در نظر او (لو ۱۶: ۱۴) به معنای آن است که دلی را که از آن خداست در گرو امور فانی بندیم (مت ۶: ۲۱) و یگانه‌خدا را حقیقی را فراموش کرده در عوض این امور مادی را خدای خود سازیم (۶: ۲۴).

ضرب‌المثل «طمع ریشه همه بدیهاست» (۱-تیمو ۶: ۱۰) از این دیدگاه معنایی بس عمیق‌تر و تلخ‌تر می‌یابد. انسان با انتخاب خدایی کاذب، از تنها خدای حقیقی جدا می‌شود و همچون یهودای طماع و خیانتکار (یو ۱۲: ۶؛ مت ۲۶: ۱۵) - این «پسر هلاکت» (یو ۱۷: ۱۲)، نابودی و هلاکت را به جان می‌خرد (۱-تیمو ۶: ۹). از سوی دیگر امور فانی حال در پرتو حیات جاودان و زندگی ابدی ارزش حقیقی‌شان مشخص می‌شود (لو ۶: ۲۰ و ۲۴) - واقعیتی که بر حکیمان و فرزنانگان عهد عتیق پوشیده بود. به همین جهت عهد جدید بسیار بهتر از عهد عتیق می‌تواند بر بطالت و حماقت فرد طماع

تأکید ورزد (۱۲: ۲۰؛ افس ۵: ۱۷؛ ر. ک مر ۸: ۳۶): مال و منال «آلوده» است (لو ۱۶: ۹ و ۱۱) یعنی به موجب معنای واژه آرامی که احتمالاً در پس این لغت نهفته، کاذب و فریبنده است. دل بستن به این امور فانی حماقت است (مت ۶: ۱۹ و ۲۰) چرا که مرگ - این دروازه حیات جاودان که ثروت و مال و منال باعث می شود فراموشش کنیم - وقتی فرارسد فقیر و غنی نمی شناسد و پس از مرگ فقرا غنی و اغنیا شقی خواهند بود (لو ۱۶: ۱۹-۲۶، ۲۶: ۶-۲۰-۲۶).

ر. ک: میل و اشتیاق: (ب) - جسم: (ب) ۱ - حماقت - بتها: (ب) ۳ - عدالت: (الف) عهدعتیق ۱ - فقیر/مسکین: عهدعتیق (ب)، (ج) - امورجنسی: (ج) - گناه - عصیان: (ب) - فضائل و رذائل - ثروت: (ب)، (ج). PT

ظهورهای مسیح

۱- در کتاب مقدس، ظهورها یکی از روشهای مکاشفه خدا را تشکیل می دهند. موجوداتی که به طور طبیعی برای آدمیان نامرئی هستند به وسیله این ظهورها خود را به طریقی مرئی مشهود می سازند. خدا در عهد قدیم در شخص ظاهر می شود («تجلی خداوند»)، جلال خود را آشکار می سازد یا حضور خود را از طریق فرشته هایش ملموس می سازد. می توان ظهور فرشتگان و رؤیاها را با درجه پایین تری، از جمله این ظهورها دانست. روایات عهدجدید در خصوص ظهور فرشته خداوند یا فرشتگان در هنگام تولد عیسی (مت ۱-۲؛ لو ۱: ۱۱ و ۲۶، ۲: ۹) یا رستاخیز او (مت ۲۸: ۲-۴؛ مر ۱۶: ۵؛ لو ۲۴: ۴؛ یو ۲۰: ۱۲) داده شده اند تا نشان دهند که در این لحظات گرانقدر وجود مسیح، آسمان بر زمین حضور دارد. عهدجدید تا این حد گرایش عهدعتیق را به انجام می رساند. اما وقتی که از ابراز تجلیات خودداری می کند گام قاطعانه ای رو به جلو برمی دارد زیرا این اصطلاح را نمی توان در مورد تجلی به کار برد (مت ۱۷: ۱-۹) و نه حتی در مورد راه رفتن بر روی آب (۲۲: ۱۴-۲۷) گرچه در این موارد طبیعت اسرارآمیز عیسی به درخشش می آید. در واقع تغییری اساسی روی داده است که یوحنا آن را چنین شرح می دهد: «خدا را هرگز کسی ندیده است؛ پسر یگانه ای که در آغوش پدر است، همان او را ظاهر کرد» (یو ۱: ۱۸). اما چگونه؟ ساده است، با هستی خود: «کسی که مرا دید پدر را دیده است» (۹: ۱۴، ر. ک ۱۲: ۴۵): خدا در مسیح ظاهر شده است. به این ترتیب راز

عظیم آشکار گردیده (*ephanerothe*) (۱- تیمو ۳: ۱۶)، «لیکن چون مهربانی و لطف نجات دهنده ما خدا ظاهر شد (*epephane*)» (تیط ۳: ۴). ما تنها برای «ظهور جلال (او)» انتظار می کشیم (۲: ۱۳) در هنگام بازگشت شکوهمندش. این ظهور آخر همچون صاعقه خواهد بود (لو ۱۷: ۲۴) و دیگر ظهور شاهدهی که استیفان دیده بود «ایستاده در دست راست خدا» (اع ۷: ۵۵) نخواهد بود بلکه ظهور داوری که «بر دست راست قوت نشسته» (مت ۲۶: ۶۴). مسیح که در نهایت آشکار گردید، ما را «با وی در جلال» ظاهر خواهد کرد (کول ۳: ۴)، «بار دیگر ظاهر خواهد شد برای کسانی که منتظر او می باشند به جهت نجات» (عبر ۹: ۲۸) و به آنان «تاج ناپژمرده جلال» را می دهد (۱- پط ۵: ۴). «لیکن می دانیم چون او ظاهر شود مانند او خواهیم بود زیرا او را چنانکه هست خواهیم دید» (۱- یو ۳: ۲).

ظهورهای عیسای قیام کرده، بین تجلیات عهد قدیم و بازگشت آینده مسیح قرار می گیرند زیرا نظری اجمالی بر وجود پیشین عیسای ناصری ارائه می دهند و در عین حال بازگشت او را نبوت می کنند.

۲- ظهورهای متنوع مسیح. قدیمی ترین فهرست را پولس در سال ۵۵ ارائه می دهد و سنتی را پی می گیرد که مدتها پیش از آن دریافت نموده و سپس به قرنن میان منتقل ساخته بود (تا ۵۰ بعد از میلاد) (۱- قرن ۱۵: ۳-۵). برطبق این اعتراف قدیمی ایمان، مسیح به پطرس، به آن دوازده رسول و به بیش از پانصد تن از برادران، به یعقوب و به تمام رسولان و آخر همه به پولس ظاهر گشت. اناجیل تنها به دو ظهور اول اشاره می کنند: ظهور به شمعون (لو ۲۴: ۳۴) و به یازده رسول (مت ۲۸: ۱۶-۲۰؛ مر ۱۶: ۱۴-۱۸؛ یو ۲۰: ۱۹-۲۹) همراه با چند تن دیگر از شاگردان (لو ۲۴: ۳۳-۵۰). از سوی دیگر آنها در مورد ظهورهای مسیح به افراد اطلاع می دادند: به مریم و به زنان (یو ۲۰: ۱۱-۱۸؛ مت ۲۸: ۹-۱۰؛ مر ۱۶: ۹-۱۱) به شاگردان در جاده عموآس (لو ۲۴: ۱۳-۳۵؛ مر ۱۶: ۱۲ و ۱۳) و به هفت تن از ایشان در کناره دریاچه (یو ۲۱: ۱-۲۳). این ظهورهای مختلف را می توان به دو نوع تقلیل داد، آنها که به گروه رسولان مربوط می شوند و آنها که به کل شاگردان ارتباط پیدا می کردند. از طرف دیگر، ظهورهای رسمی نیز داریم که به رسالت مربوط می شوند و کلیسا بر آنها بنا می گردد: و از طرفی ظهور محرمانه داریم که هدف آن در روایت، تشخیص و شناخت کسی است که ظاهر می شود.

۳- نه مکاشفه نه تاریخ. نمی توان مشروح روایات انجیل را در موضوع مکاشفه ای طبقه بندی کرد: هیچ اصراری در مورد جلال، مکاشفه رازها و یا مبالغه در مورد ترتیب

روایت وجود ندارد، بلکه فقط یک حضور آشنا و رسالت. چنین گرایش تازه ای نسبت به شرح واقعه، نوعی تجربه منحصر به فرد را مطرح می سازد که می تواند آنچه را زبان مکاشفه ای سعی در ابراز آن داشته و از صحبت در مورد چیزهای آسمانی نگران بوده است را به زبان ساده تر تبدیل سازد.

راویان نیز قصد نداشتند تاریخ زندگی و شرح حال ظهورهای مسیح قیام کرده را به رشته تحریر درآورند. غیرممکن است که شرح وقایع را به گونه ای ترتیب داد که از نقطه نظر زمان و فضا انطباق داشته باشند. هر نوع تلاشی که ظهورهای واقع شده در اورشلیم را در روز قیام (لوقا، یوحنا) و روز هشتم (یوحنا) سپس در جلیل (متی، یوحنا) و باز در اورشلیم هنگام صعود به آسمان (لوقا) به ترتیب و به دنبال هم قرار دهد به توازنی غیرقابل قبول منتهی می شود، زیرا برخی عناصر ادبی دقیق را نادیده می گیرد. برطبق لوقا ۲۴:۴۹ به شاگردان گفته می شود که تا روز پنطیکاست در اورشلیم بمانند؛ به این ترتیب هر نوع ظهور ممکن در جلیل منتفی می گردد. از سوی دیگر متی و مرقس شرح می دهند که جلیل محل مشخص ملاقات آنان است. هماهنگ ساختن این مواضع امری غیرممکن است و از نظر تاریخی نیز چنین است: «روزهای بسیار» که در اعمال ۱:۳ از آن سخن گفته می شود با لوقا ۲۴ مغایرت دارد، که آشکارا زمان صعود عیسی را در روز قیام مطرح می سازد؛ همچنین با یوحنا ۲۰ نیز هماهنگی ندارد که در مورد عطیه روح به خود روز قیام اشاره می کند و ذکر از ظهور بعدی در ساحل دریاچه طبریه به میان نمی آورد (یو ۲۱). شرح حال لوقا که بر اورشلیم و طول مدت یک روز تمرکز دارد و شرح یوحنا با توزیع ظهورها در مدت یک هفته را می توان ساختارهای ادبی ساختگی در نظر گرفت.

نیت انجیل نگاران نیز این نبود که چیزی از طبیعت یادگاری های تصویری را به ما منتقل سازند: جزئیات (برای نمونه درهای بسته، لمس بدن...) نباید جدای از راز، که یک کل است، تلقی شوند زیرا فقط یک جنبه از آن را ارائه می دهند.

۴- ابتکار عمل، تشخیص و شناسایی، رسالت. اینها سه ویژگی هستند که هر روایتی آنها را مشترکاً دارد و به ما اجازه می دهند عقیده مثبتی در مورد اهداف نویسنده داشته باشیم.

a) هرگاه آنان عیسی را نشان می دهند که در میان قوم ظاهر شده بدون آن که انتظار او را داشته باشند، انجیل نگاران (غیر از لوقا ۲۴:۳۴) ثابت می کنند که موضوع اختراع ذهنی به نفع برخی گروه ها مطرح نیست که یا نتیجه ایمان بسیار زنده است یا تصور کنترل نشده. این عقیده که مسیح قیام کرده ابتکار عمل را در دست دارد (و این همان چیزی است که فعل *ophthe* به معنی «او اجازه داد که دیده شود»، در فهرست ۱- قرن ۱۵

سعی در گفتن آن دارد) نشان می‌دهد که شرح ظهورها، تجربه‌هایی را توصیف می‌کند که شاگردان حقیقتاً در آنها زندگی کردند. این ویژگی روایات با گرایش موعظه اولیه مطابقت دارد: خدا مداخله نمود تا عیسی را برخیزاند و به او اجازه داد تا خود را پس از مرگش زنده نشان دهد. ایمان، نتیجه این برخورد است.

(b) شناسایی و تشخیص، خصلت دوم است. شاگردان هویت کسی را که با آنها روبه‌رو می‌شود کشف می‌کنند؛ او عیسی ناصری است که با زندگی و مرگش آشنا هستند. آن که مرده بود اکنون زنده گشته. نبوت‌ها در او تکمیل شده است. برای آنها دیگر لزومی ندارد که در آینده «بینند»، زیرا همه چیز در مسیح قیام کرده به آنان داده می‌شود. این شناسایی در طی مراحل روی می‌دهد: شاگردان در شخصی که به نزد آنان می‌آید ابتدا یک فرد عادی را می‌بینند، یک مسافر (لو ۲۴:۱۵؛ یو ۴:۲۱-۵) یا یک باغبان (یو ۲۰:۱۵)؛ سپس خداوند را تشخیص می‌دهند. این شناسایی به اجبار نیست، زیرا برحسب موضوع بی‌ایمانی که بخشی از سنت را به طور کل تشکیل می‌دهد (مت ۲۸:۱۷؛ مر ۱۶:۱۱ و ۱۳-۱۴؛ لو ۲۴:۳۷ و ۴۱؛ یو ۲۰:۲۵-۲۹) آنها می‌توانستند از ایمان آوردن خودداری نمایند. سرانجام این حقیقت که استاد معمولاً به گروهی خاص ظاهر می‌شود، این امکان را برای آنان ایجاد می‌کند که حقیقت آنچه را دیده‌اند مورد آزمایش قرار دهند.

راویان در تلاششان جهت تناسب دادن به این حقیقت اساسی در یک ترکیب ادبی، سعی کرده‌اند که بر دو جنبه به صورت همزمان تأکید نمایند. مسیح قیام کرده تابع شرایط طبیعی زندگی دنیوی نمی‌باشد؛ همچون خدا در تجلیات عهد قدیم (پید ۱۸:۲؛ اعد ۱۲:۵؛ یوشع ۵:۱۳؛ ۱-توا ۲۱:۱۵ و ۱۶؛ زک ۲:۷، ۳:۵؛ دان ۸:۱۵، ۱۲:۵...)، او به اراده خود ظاهر شده و ناپدید می‌شود. از سوی دیگر او یک روح نیست؛ از این رو، تأکید بر تماس‌های فیزیکی است. برای اجتناب از بروز هرگونه اشتباهی، این دو جنبه را باید با هم مورد بررسی قرار داد. بدن مسیح قیام کرده یک بدن واقعی است اما با استفاده از جمله ظاهراً پیچیده پولس رسول باید گفت که یک «بدن روحانی» می‌باشد (۱-قرن ۱۵:۴۴-۴۹) زیرا بدنی است که به واسطه روح القدس تبدیل شده است (روم ۱:۴).

(c) در عباراتی که بیان می‌شوند می‌توان سومین جنبه از مشخصه‌های این متون را مشاهده نمود. شاگردان وقتی استاد را تشخیص می‌دهند، تصویری را از پیش نمایش می‌دهند که حق امتیاز آسمانی خواهد بود. وقتی کلام را می‌شنوند، به شرایط دنیوی بازگردانده می‌شوند. به این ترتیب، وعده حضوری را می‌شنوند که همیشه ادامه خواهد

داشت (مت ۲۸:۲۰) و به انجام دادن کار عیسی دعوت می‌شوند با رسالتی که چنین مصطلح شده است (۱۹:۲۸؛ مر ۱۶:۱۵-۱۸؛ لو ۴۸:۲۴ و ۴۹؛ یو ۲۰:۲۲-۲۳؛ مت ۲۸:۱۰؛ یو ۱۷:۲۰). حضور عیسی حضوری ایستا نیست بلکه پویا و بشارتی است. این سه جنبه باید در رابطه پویا با یکدیگر قرار گیرند. زمان حال دائماً با ابتکار عمل مسیح قیام کرده تازه می‌شود؛ شاگرد دعوت می‌شود تا در شخص عیسی ناصری به گذشته عقیده داشته باشد، همان که او را دعوت می‌کند تا آینده را که کلیساست، بنا نماید.

۵- ظاهر شدن بر پولس از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است (غلا ۱۲:۱۷-۱۹؛ اع ۳:۹-۱۹). پولس این واقعه را در سطح دیگر ظهورها قرار می‌دهد: او همچون شاگردان، استاد زنده را دیده است. به این ترتیب واقعه دمشق را از رؤیاهای ساده‌ای (*horama*) که بعدها خواهد داشت متمایز می‌سازد (اع ۹:۱۶، ۹:۱۸، ۱۱:۲۳، ۲۳:۲۷). این ظهور به عنوان رسالتی که به پولس سپرده شده است (غلا ۱۶:۱) تعبیر می‌شود؛ نه از طریق وساطت هیچ انسانی (۱:۱؛ ر.ک اع ۹:۶، ۱۵:۲۲) بلکه مستقیماً از خود او (۱۸-۱۶:۲۶). این واقعه از او یک رسول ساخت (۱-قرن ۹:۱) اما در زمره آن دوازده تن قرار نگرفت. آنها در چهره مسیح قیام کرده، عیسی ناصری را که با او زیسته بودند تشخیص دادند (ر.ک اع ۲۱:۲ و ۲۲) و بر کلام مسیح، کلیسا را بنا کردند. پولس از جانب خود، عیسی را نشناخت مگر از طریق کلیسایی که به آن جفا می‌رساند؛ و این مطلب بیانگر دو چیز است. ظهوری که بر او واقع شد، بخشی از منشأ کلیسا نیست؛ و در جهت عیسی پیش از گذر قرار نمی‌گیرد بلکه در جهت کلیسایی که قبلاً موجود بوده است. به این دلایل و چون لوقا آن را پس از صعود مسیح قرار می‌دهد، این واقعه به سبک مکاشفه‌ای ارائه می‌شود که با زبان خود پولس هماهنگی دارد (غلا ۱:۱۵؛ *apokalypsaï*): نور، صدا، جلال که کلاً سبک متفاوتی در مقایسه با ظهورهای مشابه مربوط به یازده رسول، به آن صحنه می‌دهد. علی‌رغم این تفاوت‌ها، پولس این ظهور را در ردیف آنهایی که مشخصه ظهورهای چهل روز (بعد از قیام) بودند، قرار می‌دهد.

۶- واقعه و زبان. اگر قرار باشد که تفسیر درستی از زبان به کار رفته توسط انجیل نگاران برای تشریح تجربه گذر به عمل آید، دو نوع شرایط را باید مدنظر قرار داد. اولاً واقعه‌ای روی داده است که باید در رابطه با زمانهای آخر توصیف شود. چون رستاخیز عیسی، بازگشت به حیات دنیوی نبود بلکه ورود به حیاتی که در آن مرگی وجود ندارد (روم ۹:۶). ظهورها وقایعی هستند که خارج از چهارچوب حیات ما و طبقه بندی‌هایی که عادت داریم برای خودمان عنوان نماییم، قرار می‌گیرند؛ که در حد خود غیرقابل توصیف است. از طرف دیگر این مورد، یک تجربه واقعی برای شاگردان است که

در زمان تاریخی ما روی داد و به شناخت تاریخ مربوط می شود. بنابراین، دو منتهی الیه وجود دارند که باید از آنها اجتناب نمود. چون واقعه رستاخیز افسانه نمی باشد، زبان ظهورها را نمی توان «از حالت افسانه خارج کرد»: این مطلب به ناچار حضور مسیح را به حدی تقلیل می دهد که همانند قهرمانی در خاطره تحسین کنندگانش باقی می ماند. برای احتراز از چنین افراط کاری و به جهت نساختن یک تجربه کاملاً ذهنی از ظهورها، لزومی ندارد که به منتهی الیه دیگر رجوع نماییم. داشتن این عقیده را ضروری بدانیم که وجود خارجی منحصرأ به نظام حسی مربوط می شود، یعنی نظام زمان و فضا. مقایسه ارتباط میان مسیح قیام کرده با شاگردانش و وضعیت ایلعاذر زنده شده، بار دیگر در اتحاد با خانواده و دوستانش، سبب نادیده گرفتن خصلت منحصر به فرد رستاخیز عیسی می شود. کافی نیست که برخی تعدیلات در مورد این دیدگاه صورت گیرد که ما بدنی احیا شده خواهیم داشت: چنین مقایسه ای منجر به اهمیت نابه جا دادن به جزئیات مادی این وقایع می شود.

حقیقت این است که تجربه شاگردان، که اصلاً ذهنی نبوده و تکرار می شد و تعداد زیادی از ایشان در آن سهیم بودند، به وسیله زبان زمان و از طریق رسانه سنت مذهب منتقل شده است بخصوص با کمک ایمانشان به رستاخیز جمعی در زمان آخر. اگر بخواهیم از این اشتباه برحذر باشیم که تماس با مسیح قیام کرده همچون تماس با یک شخص عادی بر روی زمین است، کافی است که بعد سه جانبه آشکار در متون را به یاد آوریم. شاگردان با ابتکار عمل مسیح قیام کرده، از این توهم که می توانست آنان را به شک و تردید در مورد اصالت ملاقاتشان با آن «یگانه زنده» سوق دهد، خلاص می شوند. وقتی آنان او را «می بینند»، این تجربه را به گذشته ربط می دهند که از آن طریق زیسته اند. وقتی به او گوش می دهند، ذهنشان به آینده معطوف می شود. در ارتباط میان این سه بعد است که راز حضور مسیح زنده امروز وجود دارد.

۷- «خوشایه حال کسانی که نادیده ایمان آورند» (یو ۲۰:۲۹). وقتی یوحنا بی ایمانی توما را توصیف می کند، ایمانداران آینده را در ذهن خود مجسم می سازد. در واقع نمی توان موقعیت آنان را به هر حال با موقعیت شاهدان اولیه مقایسه نمود. البته اناجیل عنوان می کنند که شاگردان نیز نباید به این تجربیات نیاز داشته باشند: فقط خود خبر باید برای آنان کافی باشد (مر ۱۶:۱۳) و اگر کتب را درک کرده بودند، آن نیز باید شاگردان را به داشتن ایمان به رستاخیز سوق می داد (یو ۲۰:۹). از یک نظر، ظهورها عبارتند از پاسخ به نیازهای ایمانی که هنوز کامل نشده است. اما از دیدگاه دیگر، این پدیده لازم است و اهمیت ویژه ای دارد، که انجیل نگاران در توصیف خود از ظهورها در

آن چهل روز به آنها اشاره کرده اند. کسانی که با عیسای ناصری زندگی کرده بودند می بایست شاهدان خاص و ممتاز عیسای مسیح می شدند. لازم بود که اساس تاریخی محکمی به شروع ایمان مسیحیت و کلیسا داده شود. و می توان گفت که شاگردان، خداوند زنده را در تجربه ای تاریخی دیدند: بی شک در طی ضیافت جمعی، در راه پیمایی، در ماهیگیری سریع... بود که آنان در تماس با مسیح زنده قرار می گرفتند. خدا که به آنان اجازه داد عیسی را تشخیص دهند، ایمان به ایشان عطا فرمود: و ایمان در مفهومی خاص، نتیجه دیدن می باشد.

در مورد ایماندارانی که شاهدان مقدم نبودند، موضوع فرق می کرد. آنان به نوبه خود آنچه را شاگردان دیدند، مشاهده نکرده اند اما می دانند که شاگردان آن را دیدند. ایمانداران فقط مفهوم ظهورها را از طریق موعظه کلیسا که بدن مسیح است، در روزگار خود شناختند.

بعد سه جانبه حضور مسیح قیام کرده هنوز وجود دارد، اما در سطحی متفاوت. ابتکار عمل هنوز در دستان خداست و دقیق تر بگوییم در دستان مسیح قیام کرده، اما او امروز با موعظه روزانه سخن می گوید. عیسای ناصری اجازه می دهد که او را بشناسند، اما از طریق تجربه تاریخی شاهدان اولیه. هنوز خداوند افرادی را به مأموریت می فرستد اما این بار در استمرار رسالت رسولان. به این ترتیب، مسیح قیام کرده امروز نیز حضور دارد (مت ۲۸:۲۰) اما به واسطه شفاعت کلیسای زنده که بدن اوست، و هنوز اجازه می دهد او را «هنگام شکستن نان» بشناسند (لو ۲۴:۳۵).

ر.ک: صعود: ب) ۳- بدن مسیح: الف) ۳- ایمان: عهدجدید ب) ۱- سخنان وداع: عهدجدید ۱- جلال: د) ۲- ضیافت: ج) - رسالت: عهدجدید ب) ۱- فصیح/گذر: ج) ۱- حضور خدا: عهدجدید الف) - رستاخیز: عهدجدید الف) ۲- مکاشفه: عهدجدید الف) ۲a- دیدن: عهدجدید الف) ۲، ب) - تجلی: ۳- بی ایمانی: ب) ۲. XLD

عادل شمردگی

معمولاً کسی را عادل می خوانیم که توانسته به خوبی در مقابل حریف از موضع خود دفاع کند و حقانیت آن را به کرسی نشاند. برای این کار حتماً لازم نیست حریف، دشمن

انسان باشد و یا آن که در دادگاهی اقامه دعوا شود. بلکه محدوده عدالت بسی فراتر از چارچوب قانون یا حتی آداب و رسوم مألوف است. بر تمام روابط انسانی، نوعی معیار و ضابطه مبتنی بر عدالت حاکم است. وقتی کسی در برخورد با طرف مقابل، ضابطه خاص مبتنی بر عدالت را که متناسب با فرد مقابل است به جا می آورد می گوئیم عدالت را در مورد او نگاه داشته و حق و حقوق وی را محترم شمرده است. آنچه این ضوابط را تعیین می کند علاوه بر عوامل برونی نظیر اعمال و رفتار فرد و موقعیت اجتماعی او، خصوصیات فردی و محسنات و سجایای اوست - نظیر استعدادهایی که دارد و نیازها و احتیاجاتش. کسی را عادل می خوانیم که با هر کس متناسب با معیارهای درونی و برونی خاص خود او رفتار می کند. آنچه کسی را در محکمه ای عادل معرفی می کند نه بی گناهی او بلکه درستی و توجیه ناپذیری اعمال و رفتارش است؛ این گونه است که کسی عادل شمرده می شود و عدالت او بر همگان آشکار می گردد.

الف) عادل شمرده شدن در نظر خدا

ظاهراً این که کسی بخواهد در نظر خدا عادل محسوب شود و یا آن که در مقابل او بایستد و از صحت کردار خود دفاع کند خیالی خام و دست نیافتنی است. انسان نه تنها هیچ گاه جرأت چنین مخاطره ای ندارد بلکه همواره از آن بیم دارد که خدا خود ابتکار عمل را به دست گرفته در صدد امتحان عدالت او برآید و بدین ترتیب او را به پای میز محاکمه ای آورد که حکم آن از همان ابتدا مشخص است: «بر بنده خود به محاکمه بر میا. زیرا زنده ای نیست که به حضور تو عادل شمرده شود» (مز ۱۴۳: ۲) زیرا «اگر گناهان انسان را به نظر آوری، کیست ای خداوند که به حضور تو بایستد؟» (۱۳۰: ۳). عاقلانه ترین کار این است که انسان به گناهان خود اعتراف کند و در سکوت منتظر ظاهر شدن عدالت خدا باشد: «داوری تو عادلانه است» (۵۱: ۶).

این که انسان هرگز نمی تواند در نظر خدا عادل محسوب شود به هیچ وجه مایه شگفتی نیست. آنچه مایه شگفتی است این است که انسان می تواند خود را عادل تصور کند و کتاب مقدس نیز چنین تصویری را پنداری خام و باطل نمی شمرد. ایوب به خوبی می دانست که «انسان نمی تواند در نظر خدا عادل شمرده شود» (ایوب ۹: ۲) و «خدا انسان نیست» که مجبور باشد «به انسان جواب دهد یا با هم به محاکمه بروند» (۳۲: ۹)؛ با این حال «دعوی خود را مرتب می سازد و می داند که عادل شمرده خواهد شد» (۱۳: ۱۸ - ۱۹). ایوب از آن جا که می داند خدا عادل است، از این که «بسان مردی راست با خدا محاجه نماید و از داور خود نجات یابد» هراسان نیست (۲۳: ۷). در واقع

خدا نیز با این که ایوب را ساکت می‌سازد و او را از حماقت و سست بنیانی انسان مطمئن می‌نماید (۳۸:۲، ۴۰:۴) هیچ‌گاه نمی‌گوید که ایوب عادل نیست. ایوب در واقعه ایمان ابراهیم چیزی می‌بیند که از طریق آن می‌توان - بی‌آن که از خدا سوء استفاده شود - هر آنچه را خدا از انسان انتظار دارد بجا آورد و در نظر او عادل محسوب شد (پید ۱۵:۶).

بنابراین از نظر عهد عتیق، عادل شمرده شدن انسان در نظر خدا هم مسئله‌ای ناممکن و دست‌نیافتنی است و هم در عین حال واقعیتی است که انسان برای آن ساخته شده است. خدا عادل است، و این بدان معناست که او هیچ‌گاه خطا نمی‌کند و انسان هیچ‌گاه توان مجادله با او را ندارد (اش ۲۹:۱۶؛ ار ۱۲:۱). اما شاید بدین معنا نیز هست که او چون می‌داند انسان را از خاک زمین سرشته و برای اتحاد با خود آفریده است، به واسطه عدالت مهربانی خود نسبت به مخلوقاتش، اجازه می‌دهد آنان در نظر او عادل شمرده شوند - چنان که در واقع نیز باید چنین باشند.

ب) عادل شمرده شدن انسان در عیسی مسیح

۱- ناتوانی شریعت. شریعت گرایی یهود - که شخصی فریسی مانند پولس در دامان آن پرورش یافته بود - چنین استدلال می‌کرد که اگر نمی‌توان در واقع آن دیدگاهی را داشت که احتمالاً در عهد عتیق بدان اشاره شده است، لاقلاً باید در مسیر چنان دیدگاهی گام برداشت: این دیدگاه عبارت بود از این که شریعت ترجمان اراده خدا و انجام آن در توان انسان است (ر. ک. ت. ۳۰:۱۱ - در واقع شریعت قابل فهم است و یادگیری آن آسان؛ و در نتیجه خارج از توان عقلانی و ادراکی انسان نیست)، و بنابراین کافی است انسان دستورات شریعت را به طور کامل اجرا کند تا در حضور خدا عادل شمرده شود. اشتباه فریسیان این نبود که فکر می‌کردند می‌توانند عدالت را در مورد خدا به جا آورند - چنان که به راستی نیز می‌بایست چنین می‌کردند زیرا خدا از همه انتظار دارد در نظرش عادل باشند. اشتباه‌شان این بود که می‌پنداشتند این عدالت را می‌توانند با اتکا به قدرت و توان خود به دست آورند و به خودی خود قادرند مقبول خدا واقع شوند. این گمراهی دل‌که به موجب آن شخص «فخر نمودن در نظر خدا را حق خود می‌داند» (روم ۳:۲۷) ناشی از سوء تعبیر عهد و پیمان الهی است. به موجب این سوء تعبیر، شریعت الهی جدا از وعده‌های خدا تصور می‌گردد و چنین پنداشته می‌شود که انسان می‌تواند از طریق شریعت در حضور خدا عادل شمرده شود؛ غافل از این که وفاداری به احکام شریعت، خود تنها کار خدا و حاصل تحقق کلام الهی اوست.

۲- عیسی مسیح. و اما عیسی مسیح در واقع در نظر خدا «عادل» بود (اع ۳: ۱۴). او کاملاً مقبول و مورد پسند خدا بود - «بنده» ای بود که پدر از او خشنود بود (اش ۴۲: ۱؛ مت ۳: ۱۷). او به خوبی می دانست چگونه «عدالت را به جا آورد» (۳: ۱۵) و حاضر شد بمیرد تا خدا جلال یابد (یو ۱۷: ۱ و ۴)؛ یعنی او مُرد تا جلال و شکوه خدا به طور کامل بر تمام دنیا آشکار شود و همگان بدانند که او شایسته تمام قربانی هاست و باید او را به تمامی دل و جان محبت نمود (۱۴: ۳۰). عیسی به هنگام مرگ خود کاملاً در نظر خدا عادل بود - هر چند بسان فردی مطرود و ملعون جان بداد (اش ۵۳: ۴؛ مت ۲۷: ۲۳-۴۶)؛ و خدا نیز با برخیزاندن وی از مردگان و بخشیدن روح القدس به او، او را به خاطر به انجام رساندن رسالتش به جلال رساند (یو ۱۶: ۱۰؛ ۱- تیمو ۳: ۱۶).

۳- فیض. و اما هدف از قیام مسیح، «عادل شمرده شدن ماست» (روم ۴: ۲۵). آنچه شریعت نمی توانست برای ما انجام دهد به واسطه فیض خدا در قالب فدیة مسیح میسر گردید» (۳: ۲۳-۲۴). این عطیة عادل شمردگی صرفاً عطیة ای ظاهری و خیالی نیست که به موجب آن خدا از سر بنده نوازی بر انسان منت نهاده باشد و حاضر شده باشد به خاطر عادل بودن و کمال مسیح، کسانی را نیز که با پسرش شراکت داشته اند عادل محسوب نماید. پولس وقتی می خواست بخشش و تبرئه انسان را بیان نماید از کلمه ای استفاده نکرد که با مفهوم عادل شمردگی مرتبط است، زیرا چنین کاری به معنای آن می بود که انسان را حق و حقوقی است مشروع، و بنابراین آنچه می کند صحیح و درست است. همچنین پولس عادل شمرده شدن ما در نظر خدا را به عدالت خدا نسبت نمی دهد بلکه آن را فقط و فقط محض رحمت او می داند. حقیقت آن است که خدا، در مسیح، «اراده فرموده است که عدالت خود را ظاهر سازد... عادل باشد و کسانی را که به عیسی ایمان آورند عادل شمرد» (۳: ۲۶).

۴- فرزندان خدا. پرواضح است که خدا عدالت خود را نخست در مورد پسرش که «در راه گناهان ما تسلیم گردید» (روم ۴: ۲۵) و به واسطه اطاعت و عدالت خود بسیاری را عادل گردانید (۵: ۱۶-۱۹)، ظاهر می سازد. اما این واقعیت که خدا اراده فرموده است ما انسانها از طریق عیسی مسیح در نظرش عادل شمرده شویم بدان معنا نیست که او صرفاً به خاطر پسرش حاضر شده است با ما چنان رفتار کند که گویی افرادی عادل هستیم بلکه بدین معناست که از طریق عیسی مسیح این قدرت را به ما می دهد که دقیقاً همانی باشیم که او انتظار دارد: با او چنان رفتار کنیم که شایسته اوست و عدالتی را که مستحق آن است در مورد او به جا آوریم - خلاصه آن که حقیقتاً در نظرش عادل باشیم. بدین ترتیب

خدا هم در مورد خودش عادل است و از تکریم و جلال و شکوهی که سزاوار اوست در نمی‌گذرد، و هم نسبت به مخلوقاتش عادل است و محض فیض و رحمت خود اجازه می‌دهد نسبت به او عادل باشند و با او همان گونه که شایسته آن است، یعنی به عنوان پدر، رفتار نمایند - خلاصه آن که در واقع فرزندان او باشند (۸: ۱۴ - ۱۷: ۱ - یو ۳: ۱ - ۲).

ج) عادل شمرده شدن انسان محض ایمان

تحول و دگرگونی عظیمی که باعث می‌شود انسان عادل شمرده شود امری جادویی نیست، بلکه واقعه‌ای است که به راستی در درون ما صورت می‌گیرد و ما را از وابستگی به خود آزاد کرده (ر. ک یو ۷: ۱۸)، در ایمان به عیسی مسیح پیوند می‌دهد و بدین گونه اعمال و رفتار ما را به کلی دگرگون می‌سازد (روم ۳: ۲۸ - ۳۰). ایمان آوردن به عیسی مسیح در واقع شناختن کسی است که توسط پدر فرستاده شده است. این ایمان انسان را قادر می‌سازد که کلام مسیح را ارج نهاده، به خاطر ملکوت او از همه چیز خود بگذرد، «به خاطر مسیح همه چیز را فضله شمرد»، «عدالت (انسانی) خود را که از شریعت است» زیر پا نهاد و در مقابل «عدالتی را که از خداست و مبتنی بر ایمان است» دریافت نماید (فی ۳: ۸ - ۹). کسی که به عیسی مسیح ایمان دارد «محبتی را که خدا نسبت به ما داشته است می‌داند و می‌شناسد» و اعتراف می‌کند که «خدا محبت است» (۱- یو ۴: ۱۶). بدین ترتیب فرد ایماندار به سرّ مسیح داخل می‌گردد و فردی عادل محسوب می‌شود.

ر. ک: ایمان: عهدجدید ج) ۲ - انسان بی‌خدا: عهدجدید ۲ - فیض: (و) - داوری: عهدعتیق ب) ۳: عهدجدید ب) ۲ - عدالت - شریعت: ج) ۵: ج) ۱ - بخشش: ب) ۲ - تقدیر/مقدر داشتن: ۲ - مصالحه/آشتی: الف) ۲ - گناه: ج) د) ۳ - محاکمه/محکمه - کارها: عهدجدید ب) ۱. JG

عبرانی

در مورد نخستین معنی عنوان «عبرانیان» چیز زیادی نمی‌دانیم. این واژه در کتاب پیدایش همیشه به معنای کسانی است که به عنوان افرادی غریب در سرزمینی که متعلق به خودشان نیست ساکنند. نظیر ابراهیم (پید ۱۴: ۱۳)، یوسف (۳۹: ۱۴، ۴۱: ۱۲) و

یعقوب و فرزندان او (۴۰:۱۵، ۴۳:۳۲). از آن جا که فردی به نام عبر (Eber) که احتمالاً بنا به نامی که دارد جدّ عبرانیان تصور می‌شود مدتها پیش از ابراهیم می‌زیست (۱۰:۲۵، ۱۱:۱۴)، اصطلاح عبرانی را می‌توان به بخش اعظم کسانی که از اقوام سامی هستند اطلاق کرد.

در کتاب خروج، عبرانیان از نسل یعقوب (خروج ۱:۱۵، ۲:۶...) به واسطه نژاد، خاستگاه و مذهبشان از مصریها متمایز می‌شوند (یهوه «خدای عبرانیان است» ۷:۱۶، ۹:۱). به همین ترتیب عبرانیان یعنی سومریانی که در کنعان می‌زیستند نیز با فلسطینیانی که بر آنان ستم روا می‌داشتند تفاوت داشتند (۱- سمو ۴:۶...، ۱۳:۳ و ۱۹، ۱۴:۱۱، ۲۹:۳؛ ر. ک اعد ۲۴:۲۴)، منتهی به درستی نمی‌دانیم که آیا همه این عبرانیان اسرائیلی بوده اند یا خیر (ر. ک ۱- سمو ۱۴:۲۱). در مجموعه قوانین و احکامی که در کتاب تثنیه در مورد بردگان عبرانی آمده (تث ۱۵:۱۲-۱۳؛ ار ۳۴:۱۴) می‌خوانیم که آنان با اسرائیلیان برادرند، هر چند این عنوان را احتمالاً باید در معنایی وسیع تعبیر کرد (ر. ک پید ۲۴:۲۷). بدین ترتیب عنوان عبرانی به نظر نمی‌رسد که تا دوران اسارت نام رایج قوم بود، هر چند دو اصطلاح اخیر بیشتر در مفهومی مذهبی به کار برده می‌شد. واژه یهودی در نوشته‌های پولس و یوحنا در واقع معنایی الهیاتی داشت و همین امر ممکن است برای خواننده ناآگاه ابهاماتی را سبب شود.

منتهی در متون بعدی وضع به گونه‌ای دیگر است. یونس در یونس ۱:۹ خود را به عنوان «عبرانی که بنده خدای آسمانهاست» به ملوانان بت پرست معرفی می‌کند. در دوم مکابیان ۷:۳۱، ۱۱:۱۳، ۱۵:۳۷، واژه «عبرانی» به معنای یهودیان ساکن سرزمین مقدس به کار رفته است. در این دو مورد اصطلاح «عبرانی» خالی از معنای مذهبی نیست، اما بیشتر رنگی ملی دارد.

هنگامی که پولس خود را فردی «عبری از عبرانیان» می‌خواند (فی ۳:۵؛ ۲- قرن ۱۱:۲۲) این کار را از آن جهت انجام می‌دهد که می‌خواهد بر ریشه فلسطینی و زبان عبری که در خانواده اش مرسوم بود تأکید کرده باشد. از نظر مسیحیان یهودی تبار نیز همین معیارها وجه تمایز عبرانیان و یونانی‌هاست (اع ۶:۱). اما از یوحنا ۱۹:۱۳ و ۱۷ به وضوح چنین می‌فهمیم که این اصطلاح - یعنی واژه «عبرانی» - در مورد زبان آرامی نیز به کار می‌رفته است. منتهی این واژه در این گونه موارد واجد دلالت‌های مذهبی بخصوصی نبوده است. به همین خاطر است که اصطلاح عبرانی در قاموس مسیحیت در مورد ذریت روحانی ابراهیم چندان به کار نمی‌رود (ر. ک روم ۴:۱۶).

عدالت

واژهٔ عدالت، تداعی گر نظامی حقوقی است که در آن فردی قاضی بر اساس سنن یا قوانین موجود، عدالت را در حق افراد اجرا می‌کند. مفهوم اخلاقی عدالت بسیار وسیع‌تر و بیانگر این واقعیت است که عدالت حق را به حق دار می‌رساند، ولو آن که قانون یا سنت در مواردی خاص سکوت اختیار کرده باشند.

شالودهٔ وظیفه طبیعی - قانونی عدالت بر مفهوم مساوات برای همه استوار است. با این حال، کاربرد مذهبی واژهٔ عدالت - یعنی عدالت در چارچوب رابطهٔ انسان با خدا - در قاموس امروزی چندان جایی ندارد.

البته این که از خدا به عنوان داوری عادل یاد می‌شود و واژهٔ داوری نیز در مورد رویارویی نهایی انسان با خدا به کار می‌رود کاملاً معمول و متداول است. اما کاربرد مذهبی واژه‌هایی که امروزه در توصیف مفهوم عدالت به کار می‌روند در مقایسه با زبانی که کتاب مقدس در اشاره به این مفهوم به کار می‌گیرد بسیار محدود است.

واژهٔ عدالت گرچه به لحاظ معنایی با خیلی از اصطلاحات و تعبیر دیگر (نظیر درستی، صداقت، تقدس، راستی، کاملیت، و...) شبیه است اما به طور مستقیم تنها به معدود اصطلاحاتی نظیر عادل، عادل شمردن و عادل شمردگی (عبری. صدق *Sdq* / یونانی *sikaiois*) مرتبط می‌گردد.

عدالت، در چارچوب یکی از مهم‌ترین مضامین کتاب مقدسی عبارت است از تقوی و درستکاری اخلاقی - مفهومی چنان وسیع که اجرای تمام احکام خدا را در برمی‌گیرد و به علاوه انسان را شایستهٔ آن می‌سازد که به نزد خدایی عادل بازگشت نماید. به همین ترتیب خدا نیز عدالت خود را به این صورت نشان می‌دهد که مظهر و الگوی درستکار است: نخست در نقش حقوقی خود به عنوان راهنما و رهبر قوم تک تک افراد آن، و آن‌گاه به عنوان خدای انتقام‌گیرنده و پاداش‌دهنده که انسانها را بر حسب اعمالشان به پاداش یا کیفر می‌رساند. این مفهوم عدالت، یعنی عدالت از دیدگاه داوری، موضوع قسمت A است.

و اما بنا به یکی دیگر از مضامین کتاب مقدسی، یا بهتر بگوییم بر طبق دیدگاهی عمیق‌تر نسبت به نظامی که خدا قصد دارد در خلقت خود مستقر نماید، واژهٔ عدالت در مفهومی وسیع‌تر و مذهبی‌تر تعریف می‌شود. از این دیدگاه درستکاری و عدالت انسان هیچ‌گاه صرفاً انعکاسی از هماهنگی و نظم مطلق که خدا در جهان آفرینش قرار داده و از طریق آن عالم هستی را اداره می‌کند نیست، بلکه عدالت خدا که انسان از طریق ایمان بدان نائل می‌شود در نهایت با رحمت خدا ملازم دانسته می‌شود و همچون رحمت الهی، گاه نمایانگر یکی از صفات خداست و گاه نمایانگر عطایای عینی و ملموس نجات است

که به واسطه این رحمت در اختیار انسان قرار داده می‌شود. این نوع معنای وسیع‌تر مفهوم عدالت البته در ترجمه‌های انگلیسی کتاب مقدس نیز مشهود است - منتهی نثر انگلیسی که در ترجمه آن به کار رفته هیچ‌گاه از حد واژگان فنی الهیاتی فراتر نمی‌رود. فرهیخته‌ترین مسیحیان نیز وقتی رومیان ۳: ۲۵ را می‌خوانند به این واقعیت پی می‌برند که عدالتی که خدا در عیسی مسیح آشکار نموده در واقع همان عدالت نجات بخش خود، یعنی وفاداری پررحمت خود بوده است؟ در قسمت B منحصراً به بررسی همین مفهوم کتاب مقدسی عدالت از دیدگاه رحمت پرداخته شده است.

A. عدالت و داوری

الف) عدالت انسانی

عهد عتیق

۱- عدالت مدنی. قوانین قدیم بنی اسرائیل از همان آغاز، قضات و داوران را ملزم می‌ساخت در اجرای وظائف خود صدیق باشند (تث ۱: ۱۶، ۱۶: ۱۸ و ۲۰؛ لاو ۱۹: ۱۵ و ۳۶). به همین ترتیب مثل‌ها و سخنان نغز و حکیمانه آن دوران نیز در تجلیل از عدالت پادشاه سخن‌ها گفته‌اند (امث ۱۶: ۱۳، ۲۵: ۵).

در برخی متون مشابه نیز «مرد عادل» به عنوان فردی صالح (خروج ۲۳: ۶-۸) یا حتی گاه به عنوان داور عادل (تث ۱۶: ۱۹) توصیف شده است که وظیفه دارد فردی بی‌گناه را عادل شمرده، او را از اتهامات مبری سازد یا حق و حقوق از دست رفته‌اش را بدو بازگرداند (تث ۲۵: ۱؛ امث ۱۷: ۱۵).

انبیای دوران قبل از تبعید به گرات و مؤکداً بی‌عدالتی قضات و پادشاهانی را که بر مسکینان و فقرا ستم روا می‌دارند تقبیح می‌کنند و از نابودی قریب الوقوع ایشان خبر می‌دهند (عا ۵: ۷، ۶: ۱۲؛ اش ۵: ۷ و ۲۳؛ ار ۲۲: ۱۳ و ۱۵). آنان مخاطبین قوم خود را مؤکداً به دلالت‌های اخلاقی و مذهبی این‌گونه بی‌عدالتی‌ها جلب می‌کنند: آنچه پیشتر صرفاً نقض قانون و مقررات یا آداب و سنن مرسوم تلقی می‌شد حال توهین به تقدس خدایی شخصی به حساب می‌آمد. به همین خاطر است که بی‌عدالتی تاوانی بس عظیم‌تر از مجازات‌های مألوف دارد: کیفر بی‌عدالتی همان مجازات الهی است که خود خدا برای ناعادلان مقرر داشته است.

مرد عادل که انبیاء در نبوت‌های هشداردهنده خود از او سخن می‌گویند فردی صالح

است، اما به علاوه تقریباً همیشه به عنوان فردی مظلوم و مسکین نیز توصیف می‌شود (عا: ۲: ۶، ۵: ۱۲؛ اش: ۵: ۲۳، ۲۹: ۲۱).

انبیاء علاوه بر هشدارهای تکان‌دهنده خود، عاجزانه از مخاطبین خود می‌خواهند «آنچه را درست و عین عدالت است بجا آورند» (هو: ۱۰: ۱۲؛ ار: ۲۳: ۳-۴). آنان که به خوبی از عجز و ناتوانی عدالت انسانی آگاهند، و رای این نوع عدالت نگریسته، مسیح موعود را می‌بینند که پادشاه عدالت و راستی است و عدل و داد را به طور کامل اجرا می‌نماید (اش: ۹: ۶، ۱۱: ۴-۵؛ ار: ۲۳: ۵؛ ر.ک مز: ۴۵: ۴-۵ و ۷-۸، ۷۲: ۱-۳ و ۷).

۲- عدالت به عنوان وفاداری نسبت به شریعت. عدالت تا پیش از دوران تبعید عبارت بود از اجرای کامل احکام و دستورات الهی، یعنی شخص عادل کسی بود که شریعت را بجا می‌آورد و اعمال و کردارش مطابق احکام شریعت بود. این نکته را در بسیاری از امثال (امث ۱۱: ۴-۶ و ۱۹، ۱۲: ۲۸)، و در برخی حکایات و روایات کتاب مقدسی (پید: ۱۸: ۱۷-۱۹) و در حزقیال (حزق ۳: ۱۶-۲۱، ۱۸: ۵-۲۴) شاهدیم. به همین ترتیب فرد عادل کسی است که خداترس و با تقواست؛ بنده‌ای بی‌عیب است؛ و بالأخره دوست خداست (امث ۱۰: ۱۲؛ پید: ۷: ۱، ۱۸: ۲۳-۳۲؛ حزق ۱۸: ۵-۲۶).

این مفهوم زاهدانه عدالت را پس از دوران تبعید بخصوص در مرثیه‌ها (مز: ۱۸: ۲۱ و ۲۵، ۱۱۹: ۱۲۱) و سرودهای روحانی (مز: ۱۵: ۱ و ۲، ۲۴: ۳-۴، ۱۴۰: ۱۴) شاهدیم.

۳- عدالت به عنوان پاداش. رفتار و کرداری که مطابق شریعت باشد منشأ خیر و برکت است. واژه عدالت که توصیف‌کننده این نوع رفتار و کردار است در دوران قبل از تبعید دستخوش تحولی معنایی شد و رفته رفته به پاداش‌های مختلفی که برای این عدالت در نظر گرفته می‌شد نیز اطلاق گردید. این گونه مهربانی در نظر یهود عدالت محسوب می‌شود و می‌توان آن را تقریباً تحت عنوان «برکت» ترجمه کرد (تث: ۲۴: ۱۳، ر.ک: ۶: ۲۴-۲۵). در امثال ۲۱: ۲۱ «هر که عدالت و رحمت را متابعت کند، حیات و عدالت و جلال خواهد یافت»، سه واژه «حیات»، «عدالت» و «جلال» هم معنی و مترادف می‌باشند. در مزمو ۲۴: ۳-۵ نیز عدالتی که فرد از طرف خدا دریافت می‌دارد همانا برکت الهی است که به عنوان پاداش اخلاص و دینداری فرد زائر به وی اعطا می‌شود (ر.ک مز: ۱۱۲: ۱ و ۳ و ۹، ۳۷: ۶).

۴- عدالت، حکمت و نیکویی. تمام مضامین سنتی کتب اولیه عهد عتیق با اندک دلالت‌های معنایی جدید مجدداً در کتب پایانی عهد عتیق تکرار می‌گردند. در

حکمت ۱: ۱ و ۱۵ می بینیم که به مفهوم عدالت در معنی گزیده تر این واژه - که باید در برخورد فرد با همنوئانش متجلی باشد (ایوب ۸: ۳، ۳۵: ۸؛ جا ۵: ۷؛ بنسی ۳۸: ۳۳) - مفهومی جدید از (حک ۱: ۱ و ۱۵) افزوده می شود: بدین معنا که عدالت به عنوان حکمتی توصیف می گردد که در عمل پیاده شده است. در حکمت ۸: ۷ که واژه *dikaosyne* در مفهوم عدالت به معنای گزیده تر واژه به کار رفته و حکمت به عنوان سرچشمه خویشتن داری، بصیرت، عدالت و شکیبایی یعنی چهار فضیلت اصلی، معرفی شده است نیز نفوذ یونانی را آشکارا شاهدیم.

عدالت در برخی متون متأخرتر به معنای صدقه می باشد: «آب آتش سوزنده را خاموش می کند، و صدقه کفاره گناهان است» (بنسی ۳: ۳۰؛ طو ۱۲: ۸-۹، ۱۴: ۹-۱۱). دلیل این تحول معنایی را می توان در دیدگاه عبرانیان نسبت به عدالت جستجو کرد: آنان عدالت را صرفاً بی طرفی منفعلانه در قضاوت نمی دانستند بلکه عدالت از نظر آنها جانبداری غیورانه فرد قاضی از آرمان حقیقت بود. آنچه در هر مورد محکومیت یا تبرئه را تعیین می کند نه صرفاً «اجرای انفعالی و بی طرفانه عدالت»، بلکه این جانب داری مثبت از آرمان حق است. بر اساس همین دیدگاه عدالت است که فرد عادل لزوماً فردی مهربان و با محبت است (طو ۷: ۶، ۹: ۶، ۱۴: ۹) و «بر مرد عادل است که خیراندیش و نوع دوست باشد» (حک ۱۲: ۱۹).

عهد جدید

۱- عیسی. عیسی در تعالیم خود عدالت در مفهوم حقوقی را چندان محور قرار نمی دهد. انجیل هیچ گونه قانون و مقرراتی در مورد وظائف عدالت وضع نمی کند؛ همچنین نه مسیح را به عنوان داوری عادل معرفی می کند و نه از مظلومان و ستمدیدگان می خواهد برای احقاق حقوق خود به پاخیزند.

علت این سکوت انجیل این است که مجموعه قوانین حقوقی عهد عتیق که جملگی ترجمان اراده خدا بود به عنوان قانون مدنی جامعه نیز عمل می کرد اما در زمان عیسی این رومیان بودند که مسئولیت اجرای عدالت را بر عهده داشتند و از این رو عیسی سعی نداشت خود را به عنوان اصلاح طلبی اجتماعی یا مسیح ملی قوم یهود به مردم معرفی کند. بزرگترین و جدی ترین مشکلی که عیسی در مردم دوران خود می دید نه بی عدالتی اجتماعی، بلکه به طور خاص گناه بسیار زشت ظاهرسازی و یا ریا بود.

عیسی با همان شدت بر ریاکاری فریسیان می تازد که انبیاء پیشتر بر بی عدالتی می تاختند. احتمالاً عیسی مردم روزگار خود را به اجرای عدالت «عادی» نیز فرا

می خواننده است، اما در خود عهد جدید کمتر نشانی از این امر می بینیم (واژه عدالت *krisis* در متی ۲۳:۲۳ به معنای عدالت در مفهوم گزیده تر کلمه می باشد).

عدالت - آن گونه که عیسی در مورد آن سخن می گوید - کماکان معنای کتاب مقدسی «وفاداری نسبت به شریعت» را حفظ می کند. وفاداری نسبت به شریعت گرچه محور اصلی تعالیم مسیح نیست اما او همواره بر این واقعیت تأکید دارد که زندگی اخلاقی همانا عدالت واقعی و اطاعت روحانی از احکام خداست.

در اینجا می توان به دو دیدگاه اشاره کرد: از یک سو عدالت کاذب فریسیان به شدت تقبیح و محکوم می شود؛ عیسی حتی شدیدتر از انبیای بزرگ عهد عتیق بر اجرای ریاکارانه احکام شریعت می تازد (مت ۲۳). از سوی دیگر، او در آغاز تعالیم خود، عدالت واقعی را بر شاگردان خویش تبیین می نماید (مت ۵: ۱۷-۴۸، ۱۶: ۱-۱۸).

این گونه است که زندگی کسی که شاگرد مسیح شده است گرچه از تفسیر تنگ نظرانه و تحت اللفظی احکام شریعت آزاد است، اما کماکان زندگی توأم با عدالت است؛ یعنی بر اوست که احکامی را که مسیح مجدداً در پرتو عهد جدید تبیین نموده و دربرگیرنده روح احکام موسی است بجا آورد - احکامی که ترجمان اراده حقیقی و کامل خدایند.

۲- کلیسای رسولی. مسیحیان اولیه چندان ذهن خود را به موضوع عدالت در مفهوم اخص واژه مشغول نمی داشتند. کلیسای اولیه حتی کمتر از دنیای اناجیل به جامعه اسرائیل شبیه است. مشکل اصلی که کلیسا اکنون با آن مواجه است نه مسائل مربوط به عدالت اجتماعی، بل در وهله نخست بی ایمانی یهودیان و بت پرستی غیریهودیان است. با این حال مسئله ای مهم و حیاتی بدل می شود (۱- تیمو ۶: ۱۱؛ ۲- تیمو ۲: ۲۲).

مفهوم عدالت به عنوان تقدس در کلیسای اولیه نیز مفهومی آشنا و جا افتاده بود. وفاداری یوسف (مت ۱: ۱۹) و شمعون (لو ۲: ۲۵) نسبت به احکام شریعت باعث می شود مکاشفه مسیحایی بر آنان مکشوف گردد (ر. ک مت ۱۳: ۱۷). متی نیز آن گاه که می نویسد مسیح به هنگام تعمیدش «تمام عدالت را به کمال رساند» یکی از مهم ترین مضامین انجیلش را بیان می دارد: این واقعیت که عیسی نقطه اوج و کمال عدالت قدیم است؛ او خاتم شریعت موسی است (مت ۳: ۱۵). آنچه متی در «خوشابه حال ها» بیان می کند شکل مسیحی دینداری یهودی است که حال احیا گشته است (۵: ۶ و ۱۰).

ظاهراً عدالتی که باید در پی آن بود و به خاطرش زحمت دید در واقع وفاداری نسبت به شیوه زندگانی است که کماکان در قالب حکمی الهی متجلی است. و بالأخره واژگان به کار رفته در رسالات رسولان ویژگی خاصی دارد که پیشتر نمونه آن را در عهد عتیق ملاحظه کردیم: این که عدالت گاه در معنای پاداش اجرای عدالت به کار می رود.

عدالت به عنوان ثمره (فی ۱: ۱۱؛ عبر ۱۲: ۱۱؛ یح ۳: ۱۸) یا تاج (۲- تیمو ۴: ۸) توصیف می شود؛ عدالت جوهر حیات جاودان است (۲- پطرس ۳: ۱۳).

ب) عدالت الهی

عهد عتیق

صورت عینی عدالت الهی در قالب اشعار حماسی و مذهبی کهن ارج نهاده می شود: بدین معنی که در این گونه اشعار یا عدالت خدا به صورت مجازات و داوری دشمنان بنی اسرائیل نمایان می گردد (تث ۳۳: ۲۱) و یا (به ویژه در شکل جمع این واژه، یعنی عدالتها) به عنوان رهایی قوم برگزیده توسط یهوه توصیف می شود (داور ۵: ۱۱؛ ۱- سمو ۱۲: ۶-۷؛ میک ۳: ۴-۳). انبیاء این نوع بیان عدالت الهی را پی گرفته، بدان ژرفایی تازه می بخشند. خدا مجازات الهی - یعنی عدالت خود را - نه صرفاً متوجه دشمنان قوم، بلکه در وهله نخست متوجه گنهکاران می سازد - ولو آن که این گنهکاران از میان خود بنی اسرائیل باشند (عا ۵: ۲۴؛ اش ۵: ۱۶، ۱۰: ۲۲...). از سوی دیگر عدالت خدا می تواند داوری مثبتی بوده و خلاصی فرد محکوم را در پی داشته باشد (ار ۹: ۲۳، ۱۱: ۲۰، ۲۳: ۶)؛ اصطلاح عادل شمردن نیز در همین جاست که معنا می یابد (۱- پاد ۸: ۳۲). همین معنای دوگانه را در مرثیه های کتاب مقدس نیز شاهدیم. سراینده این گونه مرثیه ها گاه ملتسمانه از خدا می خواهد تا به واسطه وفاداری بیکران خود او را خلاصی بخشد (مز ۷۱: ۱-۲) و زمانی دیگر نزد خدا اعتراف می کند که مجازات الهی او تنها مکشوف کننده عدالت خدشه ناپذیر وی بوده است (دان ۹: ۶ و ۷؛ بار ۱: ۱۵، ۲: ۶)؛ یعنی خدا با مجازات سراینده این گونه مرثیه ها نشان داده است که خدایی عادل و منصف است (عز ۹: ۱۵؛ نج ۹: ۳۲-۳۳؛ دان ۹: ۱۴). پرواضح است که این جنبه مساوی و مثبت الهی به ویژه در سرودهای کتاب مقدس خوانده می شود (مز ۷: ۱۸، ۹: ۵، ۹۶: ۱۳)؛ خدای عادل خدایی رحیم است (۱۱۶: ۵-۶، ۱۲۹: ۳-۴).

عهد جدید

عهد جدید، برخلاف انبیاء و سراینده مزامیر چندان به مبحث عدالت خدا به مفهوم حقوقی در زندگی فرد ایماندار یا جامعه ایمانداران نمی پردازد، بلکه در عوض توجه خود را بیشتر معطوف داوری نهایی می سازد. البته ناگفته پیداست که خود این داوری نهایی که

غایت عدالت خداست عدالت و انصاف خدا را نمایان می‌سازد و در مورد عادل بودن او جای تردید باقی نمی‌گذارد. با این حال خود واژه عدالت کمتر در عهد جدید به کار رفته است. این از آن جهت است که عیسی - بدون آن که اصطلاح سنتی داوری نهایی را نادیده بگیرد (مت ۱۲: ۳۶-۳۷ و ۴۱-۴۲) - نجات را به عنوان عطیه ای الهی مکشوف می‌سازد که بر حسب ایمان و فروتنی انسان به وی اعطا می‌گردد.

کلیسای رسولی، گرچه بر این واقعیت که عدالت عطیه ای است از جانب خدا صحنه می‌گذارد (یو ۱۶: ۸-۱۰؛ ۲- تیمو ۴: ۸)، با این حال کماکان علاقمند است بر شدت و حدت داوری خدا نیز تأکید نماید.

در نوشته های رسولان می‌توان نوعی بازگشت به اخلاقیات مبتنی بر اعمال را شاهد بود (مت ۷: ۱۳-۱۴، ۱۳: ۴۹، ۲۲: ۱۴؛ لو ۱۳: ۲۴) و مضمون داوری در این نوشته ها آشکارا در تقابل با مضمون نجات از طریق ایمان - پیام اصلی انجیل - قرار می‌گیرد. به علاوه نشانه های این دوگانگی را می‌توان حتی در نوشته های پولس نیز سراغ گرفت.

تردید نیست که پولس آموزه فیض و ایمان را به طور کامل تبیین می‌نماید و بسط می‌دهد، اما حتی او نیز در قالب تعابیر و اصطلاحات یهود در مورد داوری عادلانه خدایی سخن می‌گوید که همگان را بر حسب اعمالشان به پاداش یا کیفر می‌رساند (۲- تسا ۱: ۵-۶؛ روم ۲: ۵).

B. عدالت و رحمت

الف) عدالت انسان

عهد عتیق

هدف اصلی شریعت گرابی آن است که راه عدالت را به انسان بنمایاند و او را به نگاه داشتن شریعت تشویق کند؛ و این چیزی است که مدتها قبل از تبعید شاهد آنیم. شریعت معیار اصلی زندگی اخلاقی است؛ عدالت یهودیان مؤمن است که باعث موفقیت و جلال آنها می‌شود. به همین جهت اشاره به برخی متون کتاب مقدسی که چنین عدالت شریعت محوری را آشکارا تقبیح می‌نمایند و بی‌تأثیر و بیهوده می‌خوانند از اهمیتی مضاعف برخوردار است.

برخی متون متقدم در مورد فتح سرزمین موعود چنان سخن می‌گویند که پیشاپیش نمودی است از مفهوم پولسی نجات محض ایمان: «در دل خود فکر مکن و مگو که به سبب

عدالت من، خداوند مرا به این زمین درآورد تا آن را به تصرف آورم» (تث ۹: ۴ - ۶).

این آیه معروف کتاب پیدایش: «و (ابراهیم) به یهوه ایمان آورد و او این را برای وی عدالت محسوب کرد» (پید ۱۵: ۶) را نیز باید در راستای همین واقعیت تفسیر کرد. مراد از عدالت در این آیه خواه اعمال و رفتار خداپسندانه باشد و خواه - بنابه تحول و تکامل معنایی واژه عدالت - پاداشی که برکت خداست، در هر دو مورد نباید این واقعیت را نادیده گرفت که این ایمان است که به عنوان عامل خشنود ساختن خدا معرفی می شود. رابطه تنگاتنگی که بین عدالت و تسلیم خدا بودن موجود است - همان طور که پولس تأکید می کند - مانع از آن می شود که از دیدگاهی «شریعت محور» به مبحث عدالت بنگریم. همین آیه کتاب پیدایش را مجدداً در اول مکابیان ۲: ۵۲ و ۱۴: ۳۵ - که وفاداری شمعون نسبت به قومش همانا عدالت او توصیف می شود - نیز شاهدیم.

و سرانجام می توان در پس پرسش های تکان دهنده ایوب و «بدبینی الهی» نویسنده کتاب جامعه که آموزه انتقام را زیر سؤال می برد، شاهد ظهور مکاشفه ای بس برتر بود: «مرد عادل در عدالتش هلاک می شود...» (جا ۷: ۱۵؛ ر. ک ۸: ۱۴، ۹: ۱ - ۲). «انسان چگونه نزد خدا عادل شمرده می شود؟» (ایوب ۹: ۲؛ ر. ک ۴: ۱۷، ۹: ۲۰...)

عهد جدید

۱- عیسی در تعالیم خود بیشتر بر مضمون توکل به خدا تأکید می ورزد تا بر اجرای احکام الهی.

با این حال چنین به نظر می رسد که او بی آن که واژه عدالت را به کلی دگرگون سازد و بدان معنایی تازه دهد، از دیدگاهی تازه به تعبیر و اصطلاحاتی چون مسکین، فروتن و گنهکار می نگرد. می توان چنین گفت که از نظر عیسی، ایمان عدالت واقعی است و فرد گنهکار نیز عادل واقعی است (ر. ک مت ۹: ۱۳)؛ عادل شمردگی نیز از دیدگاه او همانا بخشی است که به فروتنان وعده داده شده است (لو ۱۸: ۱۴).

۲- پولس تا پیش از توبه اش عدالت را در شریعت می جست (فی ۳: ۶): انسان بر حسب اعمال نیکویی که انجام می دهد به این عدالت دست می یابد (روم ۹: ۳۰ و ۳۱، ۱۰: ۳)، چنین عدالتی را می توان عدالت شریعت خواند (۱۰: ۵؛ غلا ۲: ۲۱؛ فی ۳: ۹) یعنی عدالتی که از اعمال انسان است (روم ۳: ۲۰، ۴: ۲؛ غلا ۲: ۱۶). پولس در آغاز توبه اش بلافاصله و به طور کامل این طرز تفکر را کنار نگذاشت. اما بروز مناقشه ای که در انطاکیه در گرفت نقطه عطفی در این زمینه بود. پولس در غلاطیان ۲: ۱۱ - ۲۱ دو نوع

در مفهوم مسیحی آن به کار می برد: «به مسیح عیسی ایمان آوردیم تا از ایمان به مسیح و نه از اعمال شریعت عادل شمرده شویم» (۲: ۱۶). دیدگاه پولس در مورد عدالت از این پس به کلی تغییر می کند: تنها کسانی که به خدا ایمان دارند توسط او «عادل شمرده می شوند»، یعنی به آنان اطمینان داده می شود که به واسطه ایمان و از طریق یگانگی با مسیح نجات یافته اند. واژه عدالت و دیگر مشتقات آن از این پس بیانگر واقعیات مسیحی مربوط به نجات است. در واقع این اطمینان نجات، اطمینانی محسوس و ملموس است: روح (۲: ۳) و حیات (۲: ۱۹ و ۲۰ و ۲۱) هر دو هم زمان هم ضامن عادل شمردگی انسانند و هم تجلی این عادل شمردگی. بدین ترتیب تأکید به جای آن که صرفاً بر داوری نهایی باشد بر عدالت به عنوان واقعیتی کنونی که شامل حال انسان است قرار می گیرد - هر چند این عدالت از آنجا که غایت آن متوجه پاداش آسمان است کماکان در قالب وقایع زمانهای آخر معنا می یابد.

ب) عدالت الهی

عهد عتیق

خدا در اجرای عدالت حقوقی خود غالباً به عنوان رهانده مظلومان و ستمدیدگان معرفی می شود. این رهایی به خودی خود در چارچوب عدالتی حقوقی باقی است، اما اگر به عنوان لطفی الهی بدان بنگریم، از آن مفهومی بس عمیق تر در مورد عدالت خدا بر ما آشکار می شود. از سوی دیگر عهد عتیق آشکارا اعلام داشته است که انسان نمی تواند صرفاً با عدالت شخصی خود خدا را خشنود سازد بلکه از طریق ایمان است که می توان مقبول یهوه واقع شد. این دیدگاه گواهی است دیگر بر این واقعیت که عدالت خدا نمایانگر رحمت اوست. همچنین در پرتو این دیدگاه می توان رفته رفته به درک سر عادل شمردگی نائل آمد. بسط و تکامل این مفهوم بسیار سریع است. در تثیه می خوانیم که خدا تنها به این قانع نیست که عدالت را در مورد یتیمان بجا آورد بلکه او فرد غریبه را نیز دوست می دارد و به او خوراک و پوشاک می دهد (تث ۱۰: ۱۸). خدا در هوشع ۲: ۲۱ وعده می دهد که قوم را «به عدالت و انصاف و رأفت و رحمانیت» نامزد خود خواهد ساخت. سراینده مرثیه های کتاب مقدس نیز آن گاه که عدالت خدا را می طلبد منظورش صرفاً حکمی عادلانه نیست: «به حسب عدالت خود مرا زنده ساز» (مز ۱۱۹: ۴۰ و ۱۰۶ و ۱۲۳، ۳۶: ۱۱) بلکه او همچنین مشتاق آن عدالتی است که همانا بخشش گناهان است (۵۱: ۱۶؛ دان ۹: ۱۶). اما

عادل شمردگی فرد گنهکار مسئله ای است متناقض و حتی مغایر با تعالیم حقوقی - چرا که عادل شمرده شدن طرف خطاکار در این گونه تعالیم خطایی بس عظیم است. نظیر چنین تناقضی را در بسیاری از مزامیر نیز شاهدیم. در این گونه مزامیر خدا عدالت خود را از طریق الطاف همگانی و گاه جهانشمول خود نمایان می سازد که کاملاً ورای انتظارات انسانی است (مز ۶۵: ۶، ۱۱۱: ۳، ۱۴۵: ۷ و ۱۷: ۱۷. ر. ک نج ۹: ۸).

اصطلاح عدالت خدا در اشعیا ۴۰ - ۶۶ چنان اهمیت می یابد که حتی مضمون مهم عدالت از نظر پولس را نیز تحت الشعاع قرار می دهد. عدالت خدا در این فصول کتاب اشعیا گاه به عنوان نجات و خلاصی قوم در اسارت توصیف می شود و گاه به عنوان صفت الهی رحمت و وفاداری.

مراد از این نجات عطیه ای است ورای مفاهیم رهایی یا پاداش؛ و شامل برکات آسمانی چون صلح و آرامش و جلال برای قومی می باشد که تنها «فضیلت» شان این است که قوم برگزیده یهوه هستند (اش ۴۵: ۲۲ و ۲۳ و ۲۴، ۴۶: ۱۲ و ۱۳، ۵۱: ۱ و ۲ و ۳ و ۵ و ۸، ۵۴: ۱۷، ۵۶: ۱، ۵۹: ۹)؛ این گونه است که گفته می شود تمامی سبط اسرائیل عادل شمرده می شوند، یعنی به جلال می رسند (۴۵: ۲۵). بدین ترتیب خدا با آشکار ساختن رحمت خود و به انجام رساندن فیض گونه وعده هایش، عدالت خود را به اثبات می رساند (۴۱: ۲ و ۱۰، ۴۲: ۶ و ۲۱، ۴۵: ۱۳ و ۱۹ و ۲۰ و ۲۱).

عهد جدید

۱- عیسی. عیسی در تبیین مکاشفه نجات الهی که با آمدنش به این جهان تحقق یافت بر خلاف تب تثنیه - اشعیا یا پولس قدیس از تجلی عدالت خدا سخن نمی گوید، اما در عوض اصطلاح معادل آن یعنی «ملکوت آسمان» را به کار می برد. علاوه بر پولس، نویسندگان اناجیل نیز همگی از همین اصطلاح پیروی می کردند و در سخن گفتن از مکاشفه واقعی فیض الهی در عیسی مسیح هیچ گاه اصطلاح «عدالت خدا» را به کار نمی بردند.

۲- پولس. و اما پولس مفهوم عدالت خدا را به وضوح تشریح می کند و بسط می دهد. با این حال بسط مفهوم عدالت خدا مربوط به دوران آغازین خدمتش نیست و به طور مثال در رسالت تسالونیکیان و غلاطیان هیچ اشاره ای به این موضوع نمی بینیم. آنچه پولس در آغاز خدمتش در مورد نجات می گوید - در هم خوانی با تعالیم اولیه مسیحی - کاملاً مربوط به وقایع زمان های آخر است (۱- تسالونیکیان ۱: ۱۰). البته تأکید پولس در این گونه متون بیشتر بر رهایی است تا بر غضب الهی، اما خود همین رهایی نیز صرفاً جنبه مثبت و مساعد داوری است و کماکان در چارچوب عدالت حقوقی خدا باقی است. با این حال

مناقشاتی که با مسیحیان یهودی تبار در گرفت پولس را بر آن داشت تا عدالت واقعی را به عنوان فیض الهی که در زمان حال بر فرد مسیحی قرار می‌گیرد تعریف نماید. پولس در رساله به رومیان زندگی مسیحی را به عنوان عدالت خدا تعریف می‌کند - تعبیری که همزمان هم واجد برخی ویژگیهای معنایی مربوط به زمان آخر است که پیشتر با تعبیری چون نجات و ملکوت ملازم دانسته می‌شد، و هم از آنجا که در تقابل با عدالت اعمال قرار دارد بیانگر این واقعیت است که فیض مربوط به زمان حال است. بنابراین عدالت خدا همانا فیض الهی است که به خودی خود کیفیتی مکاشفه‌گونه دارد و به وقایع زمان آخر اشاره می‌کند اما به گونه‌ای ملموس و واقعی در زندگی کنونی فرد مسیحی ظاهر می‌شود. پولس چنین تعلیم می‌دهد که عدالت خدا از آسمان می‌آید (روم ۱: ۱۷، ۳: ۲۱-۲۲، ۱۰: ۳) تا آدمیان را به کلی دگرگون و متحول سازد. این عدالت برکتی است که اساساً متعلق به خداست اما در عین حال که از آسمان است از آن ما نیز می‌شود.

همزمان پولس به این واقعیت اشاره می‌کند که این نزول عدالت در نتیجه وفاداری خدا نسبت به عهد و پیمان خویش است؛ به عبارت دیگر، به واسطه رحمت اوست. گاه این واقعیت آشکارا بیان می‌شود و بدین ترتیب با دومین معنایی که در رسالات پولس از اصطلاح «عدالت خدا» در رومیان ۳: ۲۵-۲۶ شاهدیم روبه‌رو می‌شویم: «خدا عدالت خود را در زمان حاضر ظاهر می‌سازد تا او عادل شود و عادل شمارد هر کسی را که به عیسی ایمان آورد». در رومیان ۱۰: ۳ هر دوی این معانی عدالت کنار هم آورده می‌شوند: «زیرا که چون عدالت خدا (فیضی که به مسیحیان اعطا شده است) را نشناخته‌اند و می‌خواهند عدالت خود را ثابت کنند، مطیع عدالت خدا (رحمت) نگشتند».

بدین ترتیب پیام کتاب مقدس در مورد ماهیت عدالت جنبه‌ای دوگانه می‌یابد: از نقطه نظر داوری الهی که در مسیر تاریخ متجلی است، انسان باید «عدالت را بجا آورد». این وظیفه انسان رفته رفته در مفهومی درونی تعبیر می‌شود تا بدانجا که سرانجام به صورت وظیفه «پرستش به روح و راستی» ظاهر می‌گردد. و اما با توجه به نقشه نجات، انسان درمی‌یابد که به خودی خود و با اتکا به اعمال خود هیچ‌گاه قادر نیست به چنین عدالتی دست یازد بلکه این عدالت عطیه فیض است.

عدالت خدا را نمی‌توان صرفاً به داوری محدود دانست بلکه این عدالت در وهله نخست عبارت است از وفاداری پررحمت او نسبت به نقشه‌ای که برای نجات انسان دارد. این عدالت در نهاد انسان همان عدالتی را قرار می‌دهد که خدا از او انتظار دارد.

ر. ک: وجدان: ۱- روزه داری: ۲- فیض: ب) ۱ و ۳- مقدس: عهد عتیق د) ۲- داوری- عادل شمردگی- شریعت: ج) ۵: ج) ۲- مدافع: ۳- صلح/ آرامش/ سلامتی- کمال:

عهدعتیق-جفا-تقوی، پرهیزکاری-فقیر/مسکین: عهدعتیق(ب)؛ عهدجدید(ج) ۳-غرور:
 عهدعتیق ۳-مجازات/تنبیه: ۳-پاداش-حقوق/احکام شریعت: عهدعتیق ۲ و ۳-نجات:
 عهدعتیق(الف) ۲-جستجو کردن: (الف)، (ب)-محاکمه/محکمه-حقیقت/راستی:
 عهدعتیق ۲؛ عهدجدید ۱-انتقام/کینه-پیروزی: عهدجدید ۲-عصیان: (الف)، (ج)، ۱، (د) ۲
 و ۳-فضائل و ردائیل: ۱-کارها: عهدعتیق(ب) ۳-غضب: عهدجدید(ب) ۱. ADes

عصیان

اگرچه در نگاه نخست درخشونت و عصیان جز نابودی وحشیانه، تجاوز به ناموس و نقض اصول و مبانی مألوف نمی بینیم، باید به نیروی پویای نهفته در پس آن نیز توجه داشته باشیم. نیرویی که از خشونت و ظلم آنی می سازد که هست و در پی ویرانی و نابودی حیات است. واژه ظلم و خشونت - همانند واژه ای که در توصیف نیروی پویای نهفته در پس آن به کار می رود - مشتق از ریشه ای هند و اروپایی است به معنای حیات آکنده از خشونت که انسان گرفتار آن است می پردازد، هیچ گونه توهمی در این باره ندارد: نیروهای پویای نهفته در پس خشونت از یک سو، و قوت موت از سوی دیگر، به اتفاق در حالت تعادلی مشروطی به سر می برند - تعادلی که نظم و پایداری آن فریبنده و همچون سراب است. این واقعیت بیش از هر چیز گواه آن است که کمال مطلوب ایام آخر، یعنی هنگامی که دیگر از ظلم و خشونت خبری نیست و حیات بی مانع در همه جا گسترده است، تنها در مسیح تحقق می یابد (ر. ک اش ۱۱: ۶-۹؛ مکا ۲۱: ۴). در بحث حاضر به بررسی دو اصطلاحی که بیش از سایرین به مفهوم خشونت نزدیکند می پردازیم: یکی واژه عبری (*hms*) که دقیقاً بیانگر همین مفهوم است، و دیگری واژه یونانی (*biazomai*) که با اندک تفاوت معنا، همین مفهوم را می رساند (به معنای مجبور کردن، تأکید و اصرار ورزیدن).

الف) توصیف

۱- مفهوم نقض یا زیر پا گذاردن معیارها به بهترین وجه بیانگر عملی ظالمانه یا خشونت آمیز است. مترجمین یونانی عهدعتیق از واژه خشونت همین مفهوم را استنباط می کردند و غالباً در ترجمه *hms*، واژه معادل و هم ریشه آن یعنی *adikia* را به کار

می بردند که به معنای بی عدالتی است. تردید نیست که بنا به رسم و رسوم مألوف آن دوران، شمعون و لاوی که خواهرشان دینه مورد تجاوز فردی بیگانه واقع شده بود وظیفه داشتند از متجاوز انتقام بگیرند (پید ۲:۳۴)، اما از آنجا که در انتقام جویی ره به افراط پیمودند، پدرشان شمشیرهایی را که برای مجازات ظالمان به کار گرفته بودند «آلات ظلم» لقب داد (۵:۴۹). همچنین می بینیم که قوم و نیز کاهنان هرازگاه شریعت الهی را زیر پا می گذارند (حزق ۲۲:۲۶؛ صف ۳:۴)، عدالت اجتماعی به وسیله نیرنگ و فریب پایمال می شود (۹:۱)، و حق و حقوق دیگران تضییع می گردد (حزق ۹:۴۵). ظلم و خشونت و تضییع حقوق دیگران معمولاً با قصد و نیت قبلی همراه است، و یا آنکه پای نقض اصول و قوانین مألوف زبانی در میان است: نظیر دام گستری و هجوم از کمین گاه (مز ۵:۱۴۰)، حفر گودال بر سر راه همسایه (۱۵:۷)، حيله و تزویر (۱۴:۷۲)، تهمت و افترا (۱۱:۱۴۰)، تقلب و کلاهبرداری (ملا ۱۶:۲) و از همه مهمتر شهادت دروغ (خروج ۱:۲۳؛ تث ۱۶:۱۹؛ مز ۱۲:۲۷، ۱۱:۳۵) که مرد عادل که دعایش خالص است همواره خود را از آن دور نگاه می دارد (ایوب ۱۶:۱۷).

۲- همچنین از واژه خشونت، تأثیر اصلی آن یعنی نابودی فیزیکی یا ویرانی و از هم پاشیدگی حیات اجتماعی استفاده می شود. در چنین حالتی واژه خشونت اغلب تداعی گر غارت و چپاول، ظلم، نابودی و ویرانی است. انبیاء پیوسته در رثای ظلم و بی عدالتی قوم می گیرند (عا ۱۰:۳؛ ار ۶:۷، ۸:۲۰؛ اش ۱۸:۶۰) و از یهوه که تنها او قادر به اصلاح این وضع اسفناک است استمداد می طلبند (حب ۳:۱). در واقع خدا از افراد ظالم متنفر است (مز ۱۱:۵؛ ملا ۱۶:۲): آیا نه این است که از آن رو طوفان فرستاد که «زمین فاسد گردیده ... و همه جا از ظلم پر شده است» (پید ۱۱:۶-۱۳)؟ فریاد مظلومان پیوسته به درگاه خدا بلند است و از او می خواهند آنان را از ظالمان برهانند (۲- سمو ۲۲:۳-۴۹؛ مز ۱۸:۴۹، ۱۴۰:۲ و ۵). آنان که قربانی ظلم و جورند به پاسخ خدا امید بسته اند: «مرد ظالم را شرارت صید خواهد کرد تا او را هلاک کند» (مز ۱۱:۱۴۰). اما به رغم تمام آنچه گفته شد، کمال مطلوب الهی همانا تسلیم کامل و بی قید و شرطی است که مظهر بارز آن همانا بنده یهوه است - او را با شریران مدفون می سازد «در حالی که هیچ ظلم نکرد و در دهان او حيله ای یافت نشد» (اش ۵۳:۹).

۳- با توجه به بررسی مجمل و سریع ما پیرامون معنی و کار بردهای مختلف واژه *hms* جا دارد در این جا به ذکر برخی نکات بپردازیم. خشونت و ظلم و جور را نباید با زور، انتقام، غضب یا تعصب و غیرت اشتباه گرفت. درست است که این مظاهر مختلف نیروی

پویایی که از آن سخن گفتیم گاه منجر به نابودی حیات نیز می‌شوند اما لزوماً به معنای آنچه عهد عتیق خشونت و ظلم و جورش می‌داند نیستند - خشونت از دیدگاه عهد عتیق صرفاً نقض معیارهای مألوف است. اما باید به این نکته توجه داشت که این معیارها بر خلاف آنچه در تفکر یونان شاهدیم از سوی هیچ «نظام طبیعی» جاودانه و فناپذیری تعیین نمی‌شوند، بلکه مرجع این گونه معیارها همانا عدالت بر حسب تعریفی است که بانی آن یعنی خدای عهد و پیمان که داور هر نوع عمل انسانی است، در هر دوره زمانی از این واژه به دست می‌دهد. مفهوم خشونت در عهد عتیق را باید در پرتو چنین نگرشی فهمید، خواه به لحاظ دنیوی و انسانی و خواه در مفهومی الهیاتی.

ب) اوضاع و شرایط گوناگون

به کمک معیارهایی که در بالا بدان اشاره کردیم می‌توان شرایطی را که واژه *hms* در موردشان مصداق می‌یابد برشمرد. قائلان با کشتن برادرش هابیل بی‌تردید مرتکب عملی خشونت‌آمیز شده بود: خدا به او می‌گوید: «خون برادرت از زمین نزد من فریاد برمی‌آورد» (پید ۴:۱۰). همچنین لمک را شاهدیم که «مردی را می‌کشد به سبب جراحی که بر او وارد آورده» - عملی آشکارا فزون از حد (۴:۲۳). همچنین قوم اسرائیل را می‌بینیم که در مصر تحت جفا و ظلم و جور به سر می‌برد (*innah* از *anah* که هم ریشه *anawim* به معنای فقیر و مسکین می‌باشد) (خروج ۱:۱۲؛ تث ۲۶:۶؛ ر. ک ۲- سمو ۷:۱۰). شریعت با محکوم ساختن تجاوز به زن - عملی که به واسطه نادیده گرفتن رضایت طرف جنسی ناقض روابط اجتماعی است - در واقع خشونت غیر قابل توجیه را محکوم می‌شناخت (تث ۲۲:۲۴ و ۲۹؛ ر. ک پید ۳۴:۲؛ داور ۱۹:۲۴، ۲۰:۵؛ ۲- سمو ۱۳:۱۲ و ۱۴؛ مرا ۵:۱۱؛ در زبان یونانی: *tapeinoo*). همچنین داود را شاهدیم که دستور داد اوریا شوهر بتشیع را به خط مقدم بفرستند تا کشته شود و با این کار جنگی مقدس را وسیله فریب و نیرنگ خود قرار داد (۲- سمو ۱۱:۱۵). از سوی دیگر به رغم نفرین شمعی (۷:۱۶ - ۸، ۱۹:۱۹-۲۴)، در برخورد با خاندان شائول با خشونت عمل نکرد - زیرا می‌بینیم که در دو مورد از کشتن شائول صرفنظر می‌کند (۱- سمو ۲۴، ۲۶) - شائولی که کماکان در کمین او بود و به خون او تشنه (۱۸:۱۰ - ۱۱، ۱۹:۹-۱۷). احاب نیز آنگاه که با دسیسه چینی ایزابل نابوت را به ایراد شهادت دروغ متهم ساخت به ناحق باعث سنگسار شدن وی گشت تا تا کستانش را غصب کند، مرتکب عملی بس خشونت‌آمیز شد (۱- پاد ۲۱:۸-۱۶). و بالأخره باید به بی‌شمار موارد حرص و طمع، شهوت، جفا، طغیان و قتل عام و... اشاره کرد که کتاب مقدس را از آغاز تا هنگام آمدن

عیسی به سرگذشت خشونت‌هایی که انسانها به یکدیگر روا داشته‌اند بدل می‌سازد (لو ۱۳:۱؛ مر ۷:۱۵؛ ر. ک مت ۱۶:۲).

ج) یهوه و خشونت

و اما موضع خدا در قبال خشونت ظاهراً بسی مبهم و دو پهلوست. خدا البته هر نوع بی‌عدالتی و تضييع حقوق دیگران را مردود می‌شمرد. اما گاه می‌بینیم آنچه را از دیدگاه ما انسانها بی‌تردید خشونت محسوب می‌شود تحمل می‌کند، بر آن مهر تأیید می‌زند، و حتی خود مرتکب آن می‌شود. در چنین مواردی تکلیف چیست؟

۱- تردید نیست که خدا هر نوع بی‌عدالتی و خشونت را محکوم می‌شمارد. اما این کار را مرحله به مرحله انجام می‌دهد و به دوره‌ی زمانی خاصی که قومش در آن به سر می‌برند توجه دارد. این‌گونه است که می‌بینیم قانون انتقام را برکت می‌دهد (خروج ۲۱:۲۴) - قانونی که در قیاس با زمان لمک تحولی مثبت محسوب می‌شد (پید ۴:۱۵ و ۲۴): خدا جنایاتی را که نباید مرتکب شد به شدت محکوم می‌شمرد - نظیر جنایاتی که عاموس بنا به معیار زمان خود محکوم می‌دانست و اعمالی خشونت‌آمیز و غیر قابل توجه‌اند: تبعید تمام افراد یک قوم بدون در نظر گرفتن روابط خویشاوندی و پیوند خونی میان آنها، پاره کردن شکم زنان حامله، سوزاندن اجساد، پایمال کردن شریعت و تضييع حق و حقوق مردم عادی (عا ۱:۱-۲:۸).

یهوه آنگاه که بنی اسرائیل در مصر در ظلم و جور مصریان گرفتار بودند طرف آنها را گرفت (خروج ۳:۹) و از آنان نیز انتظار دارد در برخورد با ضعفا و مظلومان همین رویه را در پیش گیرند: «بر شخص غریب ظلم منما زیرا که از دل غریبان خبر دارید - چونکه خود در سرزمین مصر غریب بودید» (خروج ۲۳:۹). بدین ترتیب خدا در نقش حامی و مدافع حقوق آنان که قربانی بی‌عدالتی انسانند ظاهر می‌شود - به ویژه یتیمان، بیوه‌زنان و فقیران (۲۱-۲۳؛ تث ۲۴:۲۰).

۲- و اما از سوی دیگر خدای عهد که از آغاز تا هنگام میلاد مسیح در تعلیم قوم اسرائیل در میان اقوام بت پرست مجاور است، به شرایط و وضعیتی که قومش تحت آن به سر می‌برند توجهی خاص دارد و بی‌اعتنا از آنچه می‌کنند نمی‌گذرد؛ و بنا بر این - ولو محض خاطر عهدی که با آنها بسته - خود را به عنوان خدایی جنگی که باید از او ترسید آشکار می‌سازد. او را می‌بینیم که نخست زادگان مصری را نابود و هلاک می‌سازد (خروج ۱۲)، بر قانون تکفیر و نفرین تأکید دارد (یوشع ۷) و در نبرد بنی اسرائیل با

اقوام مجاور پیشاپیش آنها می‌جنگد (ر. ک ۲- سمو ۵: ۲۴) او بر قدرت انتقام‌جو و مخرب و ویرانگر شمشون صحنه می‌نهد (داور ۱۵-۱۶)، و غیرتی را که باعث می‌شود کسانی که عهد الهی را نقض کرده‌اند به مجازات مرگ برسند، قبول دارد و می‌پذیرد (اعد ۱۱: ۱۵).

اما کتاب مقدس آنگاه که به وصف این گونه خلیات خدا می‌پردازد، او را شخصیتی خشن و ظالم نمی‌داند - چرا که او هیچ یک از موارد عهدی را که خود بانی و ضامن اجرای آن است نقض نمی‌نماید. خدا با این گونه اعمال نشان می‌دهد که نیکویی و خیریتی برتر و عظیم‌تر ممکن است به بهای نابودی حیات تحقق پذیرد. بعلاوه او با این کار پیشاپیش وقوع نبرد ایام آخر و نابودی شرارتی را که در دنیاست نوید می‌دهد. با این حال نمی‌توان این رویه خدا را در توجیه مقابله با شرایط سیاسی امروزی مثال زد و بدان استناد کرد - چرا که این گونه تعبیر به غایت ساده‌اندیشانه است و در حقیقت سوء تعبیر شرایطی است که خدا در چارچوب آن خود را مکشوف نموده است.

۳- این جنبه متناقض نمای رویه یهوه را به بهترین وجه در قالب تصویری که از خدای حی در کتاب مقدس در دست داریم شاهدیم. تصویر خدا در چارچوب مکاشفه کتاب مقدسی تدریجاً ملایم و ملایم‌تر می‌شود. او در بدو کار حضور خود را با نقض آنچه در نظر ما معیارهای طبیعی و روال عادی عالم خلقت است آشکار می‌سازد - نظیر ظهور جلالش در کوه سینا (خروج ۱۹) اندکی بعد ایلیا در می‌یابد که اعمال خدا نه به سان طوفان و تندر و زمین لرزه که همچون آوازی ملایم و آهسته است (۱- پاد ۱۹: ۱۱ و ۱۲). مسیح نیز که در ابتدا به عنوان پادشاهی جنگجو توصیف می‌شود که می‌آید تا پوزه متمردان را به خاک بمالد و سرشان را بشکند (مز ۱۱۰: ۵ و ۶؛ ر. ک ار ۱۷: ۲۵، ۲۲: ۴). در نهایت به عنوان «پادشاهی حلیم و فروتن سوار بر الاغ» توصیف می‌شود (زک ۹: ۹؛ ر. ک پید ۴۹: ۱۱؛ داور ۵: ۱۰). و بالأخره «بنده» یهوه که مسیحیان در او پیشاپیش جلوه عیسی را می‌بینند، کاملاً به خدا توکل دارد و با داوطلبانه تسلیم ظلم و خشونت شدن بر آن فائق می‌آید. او با شریر مقاومت نمی‌کند (اش ۵۰: ۵-۶)، نه ظلم می‌نماید و نه در دهانش حيله ای یافت می‌شود (۹: ۵۳).

ج) عیسی و خشونت

عیسی هنگامی که به این جهان آمد همگان را با پیچیدگی رفتارش شگفت زده کرد. بنابراین اگر بناست اعمال و گفته‌های عیسی را به درستی تعبیر کرده باشیم لازم است از

هرگونه قضاوت شخصی و مغرضانه در این باره بپرهیزیم. باید اعمال و رفتار و گفته‌های عیسی را دقیقاً همان‌طور که خود می‌دانست تفسیر و تعبیر نماییم.

۱- ملکوت خدا به ناگاه به این جهان آمد و بر خلاف آنچه یهودیان انتظار داشتند، با خشونت و زور مواجه شد: «از ایام یحیی تعمید دهنده تا الآن، ملکوت آسمان تحت ظلم و خشونت قرار دارد (*biazetai*) و جباران (*biastai*) آن را به زور می‌ربایند» (مت ۱۱:۱۲). محتمل‌ترین تفسیر این آیه آن است که مراد عیسی از جباران (*biastai*) همواره به حمله‌کنندگان و دشمنان اطلاق می‌شده است) کسانی است که مخالف پیام انجیل اند و دیگران را از ورود به ملکوت بازمی‌دارند. اما لوقا این گفته مسیح را آن‌گونه که در (لو ۱۳:۲۴) آمده تعبیر نموده است. در این آیه از شاگردان خواسته می‌شود: «جد و جهد کنید (*agonizesthe*) تا از در تنگ داخل شوید: «تورات و انبیاء تا به یحیی بود و از آن وقت بشارت به ملکوت خدا داده می‌شود و هر کس به جد و جهد (*biazetai*) داخل آن می‌گردد» (مت ۶۱:۶۱). ملکوت خدا آن‌گاه که فرا می‌رسد، با آمدن خود جد و جهد یا خشونتی را به همراه می‌آورد که توصیف آن مشکل است. زیرا واژه‌ای خاص برای توصیف آن وجود ندارد: اما عیسی هیچ‌گاه در پی پنهان داشتن این جنبه ملکوت نبوده است.

۲- عیسی آن‌گاه که با نظامی شریب و غیرمنصف مواجه می‌شد - نظامی که از آنجا که ملکوت خدا را نمی‌پذیرفت مانعی بر سر راه گسترش آن بود - همچون انبیاء با گفتار و کردار خود به مخالفت با آن برمی‌خاست، و البته این گفتار و کردارش در نظر بانیان و سردمداران نظام شریب بی‌تردید نوعی خشونت محسوب می‌شد. بانیان نظام کهنه از آن رو از گفتار و اعمال عیسی در عذاب بودند که آنچه او می‌کرد و می‌گفت از دیدگاه ایشان ناقض شریعت بود. به طور مثال به پیروان خود توصیه می‌کرد با شریب مقاومت نورزند، در برابر بی‌عدالتی ایستادگی ننمایند و اعمال و رفتارشان از سر محبت باشد. در عین حال کسانی را که در هیکل به داد و ستد مشغول بودند بیرون راند (مت ۲۱:۱۲ و ۱۳؛ یو ۲:۱۳-۲۲)، و آداب و رسوم مألوف مذهبی، اجتماعی و زبانی را زیر پا می‌گذارد. او نشان داد که حاکم و صاحب اختیار روز سبت است (مر ۲:۲۸). همچنین اعلام داشت که نیامده تا آورنده آن صلح و آرامش رخوت آمیزی باشد که انبیاء پیشتر محکوم و مذمومش داشته بودند (ر.ک. ار ۶:۱۴) بلکه تا شمشیر آورد (مت ۱۰:۳۴؛ ر.ک. لو ۱۲:۵۱). او حتی در مقدس‌ترین نهادها یعنی نهاد خانواده بذر نفاق و دو دستگی کاشت: والدین و اطفال و برادر و خواهر را رو در روی هم قرار می‌داد و بجان هم می‌انداخت زیرا که چالشی که به وجود آورده بود چنین ایجاب می‌کرد (مت ۱۰:۳۵-۳۷) او حتی بی‌پروایانه

وظیفه مقدس احترام به والدین را مردود شمرد: «بگذار مردگان، مردگان خود را دفن کنند» (لو ۹:۶۰) عیسی عادت مألوف مراقبت از اعضای بدن را نیز در هم می‌ریزد: اگر چشم تو باعث لغزش تو است قلعهش کن و اگر دستت تو را بلغزند قطعش نما! (مت ۵: ۲۹-۳۰) در تمام این موارد نظام مألوف در هم می‌شکند. نه از آن رو که فی نفسه غیر منصفانه است، بلکه بدین جهت که در قیاس با آنچه مسیح برتر و بهترش می‌داند نظامی کهنه و غیر منصفانه است. و آنچه از نظر مسیح برتر و بهتر از نظام کهنه است همانا ملکوت خداست. او بانیان و مروجان این نظام باطل را قبور سفید شده و ریاکاران و دورویان می‌خواند (۲۳:۱۳-۳۶).

بانیان و سردمداران این نظام کهنه نیز که حاضر نبودند آنچه را آشکارا ارزشمندتر از اعتقادات باطلشان بود پذیرا شوند، عیسی را فردی شورشی، انقلابی و طرفدار خشونت و هرج و مرج می‌پنداشتند که مردم را از راهی که بانیان نظام درست و صحیح می‌دانند گمراه و منحرف می‌سازد (لو ۲۳:۲). درست همان طور که پیشتر ایلیا را نیز چنین فردی پنداشته بودند (۱-پاد ۱۹:۱۷-۱۸). از سوی دیگر عیسی از دیدگاه خدا نیروی پویا و حیاتی بود که آمده بود تا ارزش واقعی آنچه را که نهادهای مألوف مخدوش کرده بودند احیا نماید. بنابراین آنچه گفتیم. و نیز مطابق آنچه در کتاب مکاشفه آمده. می‌توان در مجموع عیسی را به عنوان فردی بانی خشونت ترسیم کرد (مکا ۴:۶-۸؛ ۵:۸...) که در نهایت صلح و آرامش به ارمغان می‌آورد (۴:۲۱). همچنین می‌توان به تصویری که مسیح از خود ارائه می‌داد اعتقاد داشت، یعنی استادی حلیم و فروتن که با تحمل خشونت و ظلم بر آن فائق آمد (۱-پطر ۲:۲۱-۲۴) و آن آرامشی را که بر هر نوع بی‌عدالتی غالب است به آدمیان نیز می‌بخشد (مت ۱۱:۲۹). فرد مسیحی با پیش چشم داشتن این کمال مطلوب و حقیقی همواره می‌کوشد زندگی خود را با آن وفق دهد و از آن الگو بگیرد (۱-پطر ۲:۱۸-۲۱، ۳:۱۴؛ لو ۵:۹-۱۰؛ مکا ۱۴:۱۲). از دیدگاه اجتماعی نیز انجیل طغیانی است علیه نظامهای کهنه مألوف. زیرا تمام این نظامها محبت و عدالت اند، و فرزند خدا نیز جز به محبت و عدالت زیست نتواند کرد: «اول ملکوت خدا و عدالت او را بطلبید!» (مت ۶:۳۳).

۳- مسیح در مواجهه با خشونت و ظلم و جور حاکم بر دنیا، به گونه‌ای بسیار قشری‌تر و بنیادین‌تر از عهد عتیق عمل کرد. قانون انتقام در دوران عهد عتیق ایجاب می‌کرد که به هنگام تلافی بی‌عدالتی باید جانب اعتدال را از کف نداد و زیاده از حد خسران در پی انتقام نبود. اما تأکید عیسی یکسره بر بخشش و عفو بود (مت ۶:۱۲ و ۱۴-۱۵،

مر ۲۵:۱۱) - نه یکبار و دوبار، بلکه هفتاد هفت مرتبه (مت ۲۲:۱۸). او به همه فرمان می داد: «دشمنانتان را دوست بدارید و برای آنها که به شما جفا می رسانند دعای خیر کنید» (۴۴:۵؛ لو ۲۷:۶). او به پیروان خود توصیه می کرد: «با شریب مقاومت مورزید» (و نه با «شرارتی» که در دنیا است) (مت ۳۹:۵). او آنگاه که در تبیین این تعلیم خود سه مثال می آورد (۳۹:۵-۴۱) مرادش داوری در مورد خود اعمال خشونت آمیز (نظیر کتک زدن، جامه کسی را گرفتن، و به کسی زورگویی کردن) و خلاف نظام اجتماعی نیست؛ عیسی سر آن ندارد که به پیروان خود تعلیم دهد همچون آن مباشر زیرک (لو ۱۶:۱-۸) یا آن قاضی بی انصاف (۱۸:۱-۵) رفتار نمایند. بلکه عیسی از منظر طرف مظلوم به قضایا می نگریست و می خواست به خاصان خود یاد دهد که باید خشونت و ظلم و جور را متحمل شوند.

خود عیسی در این زمینه اول از همه پیش قدم شد. او در برابر وسوسه استقرار ملکوت خدا با توسل به زور مجدانه مقاومت کرد: او حاضر نبود با جادو و جنبل سنگها را به نان تبدیل کند - ولو تا گرسنگان جهان را سیر ساخته باشد (مت ۴:۳-۵). همچنین حاضر نبود به زور بر مردم استیلا یابد (۸:۴-۱۰) به علاوه او را می بینیم که نمی خواست سیاستمداری انقلابی باشد (یو ۶:۱۵) و بدون تحمل قربانی و رنج صلیب به جلال برسد (مت ۲۲:۱۶-۲۳) و بالأخره پس از آن که در باغ جتسیمانی عرق خون ریخت. حاضر نشد همراهان و شاگردانش با توسل به زور و خشونت به دفاع از او برخیزند: «شمشیرت را غلاف کن! ... دیگر بس است!» و حتی یکی از دشمنانش را شفا داد. (لو ۲۲:۴۹ و ۵۰ و ۵۱، ر. ک ۲۲:۳۶-۳۸) عیسی خون انسان دیگری را نریخت، او آمده بود تا خون خود را بریزد.

و اما ببینیم چرا نباید با شریب مقاومت ورزیم؟ علت، در پیش گرفتن شیوه ای مسالمت آمیز نیست بلکه علت آن است که باید در روحیه محبت و از خود گذشتگی در پی ایجاد مصالح و آشتی میان فرد ظالم و قربانی او باشیم - چرا که یگانه طریق مصالحه میان ظالم و مظلوم همین طریق محبت و فداکاری است (ر. ک پید ۳۳، ۴۵: ۱- سمو ۲۶). ملکوت خدا با وحشیگری و خشونت استقرار نیافت، بلکه به قدرت خدا - خدایی که با برخیزاندن مسیح از میان مردگان و زنده ساختن او ثابت کرد بر مرگ پیروز است. از این پس «هر که شمشیر کشد به شمشیر نیز کشته شود» (مت ۲۶:۵۲). درست بر عکس این روحیه عیسی، روحیه کسانی است که می خواستند بر سر سامریان نامهمان نواز آتش از آسمان نازل کنند (لو ۹:۵۴) اما این حلیمان و افتاده دلان اند که وارث زمین خواهند شد (مت ۴:۵). شاگردان عیسی باید بر خلاف «حکام امتهای که بر مردم سروری می کنند و بر ایشان

مسلط اند»، «خادم یکدیگر باشند و همدیگر را خدمت و غلامی نمایند» (۲۵:۲۰-۲۶). عیسی آنگاه که همچون بندهٔ یهوه در مواجهه با شرارت و بد طینتی دشمنان از حضور ایشان دور می‌شود (۱۲:۱۵ و ۱۸-۲۱، ۱۳:۱۴، ۴:۱۶) خود را در دستان خدا می‌نهد و آنچه را درخوشا به حالها در توصیف سعادت جفا دیدگان گفته بود در مورد خودش مصداق می‌یابد (مت ۵:۱۰-۱۲). سعادت و برکتی که پیشتر در سرود «بندهٔ» یهوه پیشگویی شده بود (اش ۵۰:۵، ۹:۵۳). اما عیسی آنگاه که کسانی را که غیرمنصفانه و در کمال بی‌عدالتی بر صلیب مصلوبش می‌کردند بخشید (لو ۲۳:۳۴؛ ۱-پط ۲:۲۳-۲۴)، و وقتی به شاگردانش آموخت چنانچه کسی بر یک طرف صورتشان سیلی زند طرف دیگر را نیز برگردانند، بسیار از کمال مطلوب عهد عتیق فراتر رفته بود. او صرفاً به این حد قانع نبود که خود را منفعلانه به دست خدا که یگانه مدافع و حامی مظلومان است بسپارد؛ بلکه عیسی ظلم و خشونت را به ظالمان و افراد خشن و بی‌رحم سپرد، چرا که هدف این نبرد در نهایت مصالحه است. مصالحه‌ای که از هم اکنون می‌تواند در همین دنیا محقق گردد.

ر.ک: آناتیما/نفرین: عهد عتیق - خون: عهد عتیق ۱ - طمع: عهد عتیق ۱ - نفرت - عدالت: الف) عهد عتیق ۱؛ عهد جدید ۱ - جفا - قدرت: ب) - جنگ: ۱ - غیرت.

XLD

عیسی (نام)

در این مدخل، که عمداً به طور مختصر تهیه شده است، قصد نداریم «هر آنچه را که عیسی انجام داد» - که تمام جهان نیز گنجایش آن را ندارد (یو ۲۱:۲۵) - نقل کنیم، و نیز نمی‌خواهیم بگوئیم که شخصیت و کار او چه مفهومی برای ایمان و تفکر مردم دوران عهد جدید داشت. بلکه قصد داریم در رابطه با آن کار و بیان آن ایمان، فقط مواردی را برگزینیم که در کاربرد نام «عیسی» یعنی یکی از چندین نام او - مفهوم و اهمیت دارند.

الف) «این عیسی»

این نام پیش از هر چیز بیانگر آن چیزی است که به طور معمول در زبان انسانی و بخصوص در تفکر کتاب مقدس، از یک نام استنباط می‌شود: خود بودن او در

یگانگی اش، فردیت ملموس و شخصی اش: او و نه دیگری، او و هر آنچه او هست - این عیسی، چنان که در جاهای متعددی نامیده شده است (اع ۱:۱۱، ۳۶:۲، ۳۰:۵، ۱۷:۹). این نام، چه ذکر شود و چه نشود، تقریباً همه باورهای پایه مسیحیت را بیان می کند - یعنی پیوستگی میان مردی که در جسم ظاهر شد و موجودی الهی که به ایمان به او اعتراف می شود. «خدا همین عیسی را که شما مصلوب کردید، خداوند و مسیح ساخته است» (۶۳:۲). «همین عیسی که از نزد شما به آسمان بالا برده شد، باز خواهد آمد به همین طوری که او را به سوی آسمان روانه دیدید» (۱۱:۱). «او را که اندکی از فرشتگان کمتر شد - یعنی عیسی - می بینیم که ... تاج جلال ... بر سر وی نهاده شد» (عبر ۲:۹). مکاشفه ای که پولس را در راه دمشق متحول کرد نیز از همین نوع است: «من آن عیسی هستم که بدو جفا می کنی» (۵:۹، ۸:۲۲، ۱۵:۲۶). این مکاشفه نه تنها حضور خداوند را، که جدا از قوم خود نیست، بر جفا کننده او مکشوف می سازد، بلکه به پولس می فهماند که آن موجود آسمانی که پولس تازه قدرتش را تجربه کرده، و آن کفرگوی جلیلی که پولس با نفرت بر او جفا می کرد، در واقع یکی هستند. او می تواند خدمت کند بی آن که «مسیح را بر حسب جسم بشناسد» (۲-قرن ۵:۱۶). مسیح یک بار برای همیشه «او را به دست آورده بود» (فی ۳:۱۲). هنگامی که پولس به «معرفت خداوند خود مسیح عیسی» می اندیشد (۸:۳)، همه امتیازات شخصی پیشین خود را به هیچ می انگارد. مسیح پر جلال که جهان را از پری الهی خود مملو می سازد (کول ۱:۱۵ - ۲۰)، همان «مسیح عیسی خداوند که پذیرفتید» است (۶:۲).

ب) عیسی ناصری

در زمانی معین، «هنگامی که کیرینیوس والی سوریه بود» (لو ۲:۲)، عیسی به صورت انسانی دارای جسم، «از زن، و زیر شریعت» (غلا ۴:۴) متولد شد، و در خانواده ای انسانی - خانواده سیوسف از خاندان داود» (۷۲:۱) - در جهان ظاهر گشت؛ او در «روستایی از جلیل که ناصره نام داشت» زندگی کرد (۲۶:۱). هنگامی که مانند هر پسر بچه دیگر یهودی ختنه شد، نامی که بر او نهادند (لو ۱:۳۱، ۲:۲۱؛ مت ۱:۲۱ و ۲۵)، در اسرائیل نامی استثنایی نبود (ر. ک بنسی ۵۱:۳۰). ولی از آن جا که خدا به واسطه این نوزاد، عمانوئیل، «خدا با ما» می شود (مت ۱:۲۳)، خدا وعده ای را که به عیسای اول یعنی یوشع داده بود، تا با او باشد و خود را به عنوان «یهوه نجات دهنده» بر او مکشوف سازد (تث ۷:۳۱-۸)، در عیسی به کمال رسانید. خانواده او بسیار معمولی به

نظر می‌رسد؛ مردم برای نامیدن او معمولاً نام پدرش را در کنار اسم او نمی‌آورند - این کار در مورد خانواده‌های مشهور انجام می‌گرفت (ر.ک بنسی ۵۱:۳۰) - بلکه تنها نام شهر زادگاهش یعنی ناصره را ذکر می‌کنند. بعدها در نسب نامه‌های اناجیل متی و لوقا بر تبار سلطنتی او تأکید شد. در نخستین اعتراف نامه‌های ایمان، بیشتر بر شیوه متداول نامیدن او و خاطراتی که پس از صعودش از او داشتند، یعنی «عیسی ناصری» تأکید شده است (یو ۱۹:۱۹؛ اع ۲:۲۲، ۴:۱۰، ۶:۱۴، ۲۲:۸).

ج) عیسی در اناجیل

عیسی نامی است که معمولاً اناجیل برای نامیدن او و بیان فعالیت‌هایش از آن استفاده می‌کنند. همچنین به نظر می‌رسد که او معمولاً «ربی» یعنی استاد، خوانده می‌شده (مر ۴:۳۸، ۵:۳۵، ۱۰:۱۷)؛ و پس از مرگ و ورودش به جلال «خداوند» نیز با همین عنوان نیز خوانده شده است. ولی به جز چند مورد استثنایی (ر.ک مت ۲۱:۳ و بخصوص قسمتهای مختص لوقا: لو ۷:۱۳، ۱۰:۱، و غیره)، اناجیل همیشه فقط از عیسی سخن می‌گویند. این امر تلاشی مصنوعی نیست که برای دوباره رایج نمودن زبان پیش از ایمان صورت گرفته باشد - یعنی زمانی که عیسی هنوز مکشوف کردن خود را به کمال نرسانده بود و زمانی که مردم او را صرفاً مردی عادی می‌پنداشتند. [اناجیل بدون کوچکترین ترفندی، پیرو همان حرکت ایمانی هستند که همواره به «این عیسی» این شخص ملموس، عناوین الهی و مربوط به نجات اطلاق می‌کند]؛ این عناوین عبارتند از: خداوند (اع ۱:۲۱، ۲:۳۶، ۹:۱۷، و غیره)، مسیح (۲:۳۶، ۹:۲۲، ۱۸:۲۸، و غیره)، نجات دهنده (۵:۳۱، ۱۳:۲۳)، پسر خدا (۹:۲۰، ۱۳:۳۳)، و خادم خدا (۴:۲۷ و ۳۰). اناجیل به هنگام سخن گفتن از عیسی، منظور خود را صریح و مستقیم بیان می‌کنند: انجیل اعلام مژده عیسی (۸:۳۵)، مسیح عیسی (۵:۴۲، ۸:۱۲)، و خداوند عیسی (۱۱:۲۰؛ ر.ک ۱۵:۳۵) است. انجیل یوحنا که بیش از همه دقت می‌کند تا دائماً به ذات الهی مسیح اشاره کند و در هر یک از اعمال او جلال پسر یگانه (یو ۱:۱۴) و اقتدار سپرده شده به پسر انسان (۱:۵۱، ۳:۱۴) را نمایان سازد، هیچ فرصتی را برای ذکر نام عیسی از دست نمی‌دهد و حتی در ساده‌ترین مکالمات که ذکر نام عیسی ضرورتی ندارد، آن را تکرار می‌کند (۴:۶ و ۲۱، ۱۱:۳۲ - ۴۱). به علت تمایل به «اقرار عیسی مسیح تن یافته» (۱-یو ۴:۲)، هر بار که نام او ذکر می‌شود، این توجه، امر مسلمی را آشکار می‌کند مبنی بر این که نام عیسی خبر از غنای «کلمه حیات» می‌دهد و آن را مکشوف می‌کند (۱:۱).

د) نامی بالاتر از هر نام دیگر

اگر ایمان مسیحی نمی‌تواند خود را از عیسی و هر آنچه که به نام او، به لحاظ فروتنی و انسانیت ملموس، بر آن دلالت می‌کند جدا سازد، دلیلش این است که نام عیسی «نامی بالاتر از هر نام دیگر» است، یعنی نامی است که در مقابل آن «هر زانویی از آنچه در آسمان و بر زمین و زیر زمین است خم شود» (فی ۲: ۹-۱۱). نام عیسی به اسم خاص خداوند تبدیل شده است. بنی اسرائیل هرگاه نام خداوند را می‌خواندند تا نجات یابند (یول ۳: ۵)، نامی را ذکر می‌کردند که خدا خود را بدان نامیده بود: یهوه؛ این نام همواره با قوم اوست تا آنان را رهایی بخشد (خروج ۳: ۱۴-۱۵). این نام یادآور شخصیت فوق‌العاده نیرومند و راسخی بود که نمی‌شد او را مقید کرد یا بدو تملق گفت. نام عیسی هم یادآور همان قدرت متعال الهی و همان حیات خدشه‌ناپذیر است، ولی ویژگیهایی دارد که برای ما آشناست؛ و ما خود را در حضور کسی می‌یابیم که برای همیشه خود را به ما داده و متعلق به ماست.

نجات منحصر به فرد بشریت (اع ۴: ۱۲)، غنای منحصر به فرد کلیسا (۳: ۶)، قدرت منحصر به فردی که در اختیار کلیسا نهاده شده، خود عیسی است: «عیسی مسیح تو را شفا می‌دهد» (۴۳: ۹). کل مأموریت کلیسا این است که «به نام عیسی» سخن بگوید (۵: ۴۰). به همین دلیل، پولس در فردای روز ایمان آوردنش، در دمشق در کنیسه «به عیسی» موعظه نمود (۲۰: ۹). در بازار آتن، «به عیسی و قیامت بشارت داد» (۷۱: ۸۱). در قرنتس، در مورد «عیسی مسیح، و مسیح مصلوب» سخن گفت (۱-قرن ۲: ۲). همه وجود فرد مسیحی در گرو آن است که «جان خود را در راه نام خداوند ما عیسی مسیح تسلیم کند» (اع ۱۵: ۲۶)، و خوشی برتر و عالی او در این است که «شایسته آن شمرده شود که جهت اسم او رسوایی کشد» (۵: ۱۴) و «به خاطر نام خداوند عیسی بمیرد» (۱۲: ۳۱).

ر.ک: تجلیل: ب) ۲ - اعتراف/اقرار: عهدجدید ۱ - ایمان: عهدجدید الف) ۲ - عیسی مسیح - یوشع: ۲ - زانو زدن: الف) - خداوند - مسیح (ماشیح): عهدجدید - نام: عهدجدید ۲ و ۳ - قدرت: ه) - نجات: عهدجدید الف) ۲ JG

عیسی مسیح

این دو واژه، یعنی اسم شخصی عیسی و نقش او - مسیح - را کلیسای اولیه (نه تنها پولس، بلکه مت ۱: ۱ و ۱۸، ۱۶: ۲۱؛ مر ۱: ۱؛ یو ۱: ۱۷، ۳: ۱۷)، که به دادن نام ماشیح

به عیسی قانع نبود کنار هم نهاد، و این همان کاری بود که با نامهای دیگر عیسی نیز کرد: بره خدا، داود، پسر خدا، پسر انسان، شفیع، کلمه خدا، نبی قدوس، نجات دهنده، خداوند، خادم خدا... کلیسا با گفتن «عیسی مسیح» رابطه نزدیکی را میان نامی که ایمانداران آن را اعلام می کنند و شخصیت تاریخی که بر روی زمین زندگی کرد، یعنی میان تفسیر و واقعیت اصلی، ایجاد می کند. هرگونه نامیدن او به صورتی که یکی از این دو واژه حذف شود، حق مطلب را در مورد انجیل ادا نکرده است. پس به هنگام نقد، باید حرکتی را که به شناخت عیسی منجر می شود به دو دوره زمانی مختلف تقسیم کرد؛ باید با دعا و تأمل، این دانش و شناخت را بازسازی کرد تا بتوان با یک شخصیت زنده روبه رو شد. این مقاله به جزئیات «همه آنچه عیسی انجام داد» نمی پردازد، زیرا تمام جهان نیز گنجایش کتابهایی را که می توان در این زمینه نوشت، ندارد (یو ۲۱: ۲۵). هدف مقاله حاضر تمرکز بر شخصیت خود اوست. تلاش برای شناختن عیسای ناصری با همه آن دقت و جدیت نقد ادبی، در واقع گوش دادن به همان سوآلی است که خود عیسی پرسید: «و شما مرا که می دانید؟» (۱)، سوآلی که نویسندگان عهد جدید سعی دارند به آن پاسخ بدهند (۲). و این پاسخ همیشه دوباره ما را به سوی آن شخصیت تاریخی که این سوآل را مطرح کرد متوجه می سازد.

الف) عیسای ناصری

اناجیل را نمی توان زندگی نامه های عیسی به شمار آورد که بر حسب اصول حاکم بر تاریخ نویسی امروزی نگاشته شده اند. بلکه در این کتب که به دست ایمانداران و به جهت برانگیختن و تقویت ایمان افراد نوشته شده اند، خاطراتی گردآوری و تنظیم گردیده که در پرتو نور الهی و ایمان گذر تبدیل یافته اند، و البته هنگامی که در معرض نقد دقیق قرار می گیرند ما را به شناخت درست و مطمئنی از شخصیت عیسای ناصری می رسانند.

۱- **موقعیت آخرت شناسی عیسی.** مژده ای که عیسی اعلام نمود این است که ملکوت خدا با کلام او آغاز گشته است: «خوشا به حال چشمان شما زیرا که می بینند و گوشهای شما زیرا که می شنوند! زیرا هرآینه به شمامی گویم بسا انبیا و عادلان خواستند که آنچه شما می بینید، ببینند و ندیدند و آنچه می شنوید، بشنوند و نشنیدند» (مت ۱۳: ۱۶ - ۱۷). پس آنچه که آنها دیده و شنیده اند چیست؟ اول، بیرون کردن دیوها، که خود عیسی آن را این گونه تعبیر می کند: «هرگاه به انگشت خدا دیوها را بیرون می کنم، هرآینه ملکوت خدا ناگهان بر شما آمده است» (لو ۱۱: ۲۰)؛ در واقع دشمن شکست خورده است: «من

شیطان را دیدم که چون برق از آسمان می افتد» (۱۸:۱۰). دوم، معجزات، که به گفته عیسی ثابت می کنند که عصر جدیدی آغاز شده است: «کوران بینا می گردند و لنگان به رفتار می آیند و ابرصان طاهر و کران شنوا و مردگان زنده می شوند». سرانجام، آنان انتخاب سرنوشت ساز عیسی را شنیده اند که از همه مهمتر است: «فقیران بشارت می شنوند» (مت ۵:۱۱). زیرا وقتی عیسی بدین گونه صحبت می کند، در واقع می گوید که نبوت اشعیا به کمال رسیده است (اش ۱۸:۲۹-۱۹، ۳۵:۵-۶، ۶۱:۱).

واقعیت این است که از نظر او این اعلام مبنای آخرت شناسی دارد و نقشه خدا را به کمال می رساند. بدین ترتیب عیسی موقعیت خود را در ارتباط با عهدعتیق مشخص می سازد. او یحیی را به عنوان آخرین و بزرگترین انبیا می ستاید: «هر آینه به شما می گویم که از اولاد زنان، بزرگتری از یحیی تعمیر دهنده برنخاست» ولی از آن جا که ملکوت خدا در عصر جدیدی آغاز شده است عیسی ادامه می دهد: «کوچکتر در ملکوت آسمان از وی بزرگتر است» (مت ۱۱:۱۱-۱۲).

آنچه در مورد ملکوت خدا تازگی دارد، نه تنها در وجود داشتن بلکه در ماهیت آن است. «و از ایام یحیی تعمیر دهنده تا الآن، ملکوت آسمان مجبور می شود و جباران آن را به زور می ربایند» (۲۱:۱۱). پس عیسی باید علیه مدعیان سبت و سنتها موضعی اتخاذ کند؛ سنتهایی که معلمان شریعت با دقت و موشکافی آنها را بنا نهادند (۱:۱۵-۲۰، ۲۳:۱-۳۳). ولی عیسی در عین حال باید امید معاصران خود را اصلاح کند، زیرا آنان ملکوت خدا را با آزادی ملی و دنیوی اشتباه گرفته اند (مت ۲۲:۱۶، ۲۰:۲۱، ۲۱:۹؛ لو ۱۹:۱۱، ۲۲:۳۸، ۲۴:۲۱؛ یو ۶:۱۵؛ اع ۱:۶). حتی شیوه رفتار عیسی از یحیی تعمیر دهنده متفاوت است، ولی به جای آن که محکومیت نزدیک جهان به وسیله خدایی انتقام گیرنده را اعلام کند (مت ۷:۳-۱۲)، سال پسندیده خدا را موعظه می نماید (لو ۴:۱۹). این همان موقعیت منحصر به فردی است که عیسی خود را در آن می بیند. وعده خوشی به آنانی که گنج را می یابند داده شده است (مت ۱۳:۴۴-۴۵). خوشا به حال کسانی که در آن ایام زندگی می کنند!

۲- تصمیم گیری در قبال عیسی. تفکر درباره زمان ظهور ملکوت فایده ای ندارد: «ملکوت خدا با مراقبت نمی آید. و نخواهند گفت که در فلان یا فلان جاست. زیرا اینک ملکوت خدا در میان شماست» (لو ۱۷:۲۰-۲۱). ملکوت خدا دیگر به آینده مربوط نمی شود، بلکه هم اکنون در دسترس همگان است: کافی است این عصر مسیحایی را تشخیص دهیم و به عیسی بنگریم. پس او کیست؟ این عیسی یک معلم معمولی شریعت

نیست که کتاب مقدس را تشریح می‌کند، زیرا او با قدرت تعلیم می‌دهد (مر ۱: ۲۲). برخلاف انبیا، او فقط کلام و نبوت خدا را اعلام نمی‌کند بلکه می‌گوید: «اما من به شما می‌گویم...» (مت ۵: ۲۲ و ۲۸ و ۳۴ و ۳۹ و ۴۴)، و پیش از سخنان خود با قاطعیت می‌گوید: «هر آینه به شما می‌گویم» گویی به پرسشی پنهانی در ذهن شنوندگان خود پاسخ می‌دهد. او حتی جرأت می‌کند که خود را با شخصیت‌های برجسته عهدعتیق مقایسه کند: «اینک بزرگتری از یونس در این جاست... اینک شخصی بزرگتر از سلیمان در این جاست» (مت ۱۲: ۴۱-۴۲؛ لو ۱۱: ۳۱-۳۲).

به همین دلیل است که ایمان آوردن به خدا به معنی پیروی کردن از عیسی، و تصمیم‌گیری بر له یا علیه اوست: «هر که با من نیست، برخلاف من است؛ و هر که با من جمع نکند، پراکنده سازد» (مت ۱۲: ۳۰). گوش دادن به عیسی یعنی گوش دادن به خود خدا، زیرا این کار «خانه ساختن بر روی صخره» است (مت ۷: ۲۴). اما وقتی که شخص با عیسی و این رفتار متحیرکننده اش روبه‌رو می‌شود، چگونه می‌تواند چنین تصمیمی بگیرد؟ عیسی به خوبی از این امر آگاه است: «خوشا به حال کسی که در من نلغزد» (مت ۱۱: ۶).

از این رو عیسی باید ادعای خود را توجیه نماید، و آن هم نه با پنهان کردن هویت خود بلکه با مکشوف نمودن این واقعیت که او رابطه منحصر به فردی با پدر دارد. همه چیز برای او ممکن است چون او ایمان دارد (مر ۹: ۲۳)، ایمانی که نمونه و الگوی ایمان است (ر. ک عبر ۱۲: ۲). علاوه بر این، عیسی با خدا همچون با «پدر» خود صحبت می‌کند (مر ۱۴: ۳۶)، و با ربط دادن خود با سنت مکاشفه‌ای دانیال (دان ۲: ۲۳ - ۳۰)، جرأت می‌کند که بگوید اسرار بر او مکشوف شده‌اند، زیرا او «پسر یگانه» «پدر» است (مت ۱۱: ۲۵ و ۲۶ و ۲۷). با این همه، او مدعی دانستن همه چیز نیست (مر ۱۳: ۳۲) و خود را مطیع اراده پدر می‌داند (مت ۱۴: ۳۶؛ ر. ک مت ۲۰: ۲۳). او در فهرست طولانی پیام‌آوران خدا جایگاه خاصی را به خود اختصاص می‌دهد (مر ۱۲: ۶)، و ملکوت خدا را با شخص خودش یکی می‌داند؛ مثل بزرگ‌ترین همین موضوع را مطرح می‌کند (مت ۱۳: ۳-۹) و رفتار او با مسکینان و گناهکاران، که نمادی از رفتار خود خداست (لو ۱۵)، نیز این مطلب را نشان می‌دهد.

۳- عیسی و آینده. زندگی عیسی زندگی یک یهودی خوب است. ولی او خود را بالاتر از سنت‌های یهودی برمی‌افرازد، و اهمیت این سنتها را در مقایسه با اراده خدا، که با او رابطه منحصر به فردی دارد ارزیابی می‌کند. او آمده تا شریعت و نبوت انبیا را به کمال برساند (مت ۵: ۱۷). محبت مطلق ایده‌آلی که او مطرح می‌کند، سفسطه‌های ظریف را کنار می‌زند و برای کسانی که از عیسی پیروی نمی‌کنند تحقق‌پذیر نیست. تنها به واسطه

رابطه و وابستگی نزدیک به خود اوست که می‌توان به این محبت ایده‌آل دست یافت: «بیایید نزد من ... یوغ من خفیف است و بار من سبک» (۲۸:۱۱-۲۹). علاوه بر این عیسی نسبت به نبوتها نیز وفادار است زیرا علیرغم نظر معاصران خود اعلام می‌کند که بت پرستان و کافران نیز نجات خواهند یافت (لو ۱۳: ۲۸ - ۲۹).

آیا عیسی فکر می‌کرد که کلیسا کار او را ادامه خواهد داد تا به این هدف برسد؟ بسیار ساده لوحانه است اگر تصور کنیم که عیسی کلیسا را به همین صورتی که امروزه می‌شناسیم بنیان نهاد؛ اما این تصور نیز اشتباه است که عیسی فکر می‌کرد که پس از مرگش، مرحله دیگری پیش از بازگشت او وجود نخواهد داشت (ر. ک مدخل «روز خداوند») عیسی گروهی از شاگردان (لو ۱۰: ۱-۲) و بخصوص دوازده شاگرد (مر ۳: ۱۲) را به دور خود گرد آورد تا از او پیروی کنند (لو ۹: ۵۷-۶۱) و عمل و حضور او را در همه جا بگسترند؛ این حضور یک واقعیت مشخص تاریخی است گرچه تعیین تاریخ دقیق آن دشوار است. مطمئناً او قصد نداشت با این کار کلیسایی را به مثال جامعه منزوی قمران بنا نهد، بلکه قرار بود این گروه شاگردان نشانه و نمونه‌ای از قوم نهایی خدا باشند (مت ۱۹: ۲۸). از سوی دیگر عیسی، برخلاف یحیی تعمید دهنده، می‌دانست که استقرار حاکمیت خدا سیر پیش رونده دارد (مر ۴: ۲۹؛ مت ۱۳: ۲۴-۳۰)، که شمعون باید ایمان برادران خود را تقویت کند (لو ۲۲: ۳۲)، و این که پس از مرگ او شاگردانش متحمل رنج و زحمت خواهند شد (مت ۹: ۱۵؛ مر ۸: ۳۴؛ لو ۶: ۲۲). به همین دلیل است که عیسی از واژه *ekklesia* که معادل واژه آرامی *sod* یا *édah* است و در قمران برای توصیف جمع برگزیدگان خدا در آخرت به کار می‌رفت - استفاده کرده است، گرچه این واژه در اناجیل فقط دو بار به چشم می‌خورد (مت ۱۶: ۱۸، ۱۷: ۱۷). اگر انکار کنیم که عیسی از دوره زمانی پس از مرگش اطلاع داشت، در واقع ساده لوحانه با واقعیات عهدجدید روبه‌رو شده ایم. ولی این امر به هیچ وجه به معنی نادیده گرفتن این عقیده نیست که با مرگ او «پایان» فرا خواهد رسید (ر. ک مر ۹: ۱).

برای درک مفهوم گفته اخیر، باید سخنان دیگر عیسی را نیز در نظر بگیریم. عیسی می‌دانست که بزودی می‌میرد، چرا که این واقعه در نبوتهایی که از قیام سخن نمی‌گویند، به وضوح بیان شده است (لو ۱۳: ۳۱-۳۳، ر. ک ۱۷: ۲۵؛ مر ۹: ۱۲). او مرگ خود را بخشی از نقشه خدا و یک خدمت و قربانی کفاره می‌دانست (۴۵: ۱۰): و در شب مرگ خود، میراث خدمت متقابل را برای پیروانش به یادگار گذاشت (لو ۲۲: ۲۵ و ۲۶ و ۲۷). توجه به این واقعیات مانع از آن می‌شود که عیسی را مردی بدانیم که علیرغم میل و اراده خود، به دست دشمنانی قوی‌تر از خودش کشته شد. بسیاری از مفسرین از این نیز

فرا تر می‌روند و بر این عقیده‌اند که عیسی زندگی خود را با زندگی «خادم خدا» یکی می‌دانست، و در واقع عیسی به هنگام سخن گفتن از سرنوشت خودش یعنی پسر انسان، از همان کلماتی استفاده می‌کند که اشعیا درباره سرنوشت «خادم» به کار برده است (۱۳:۵۲ - ۱۲:۵۳): اطاعت او با عبارت «لازم است که او» بیان گردیده (لو ۱۷:۲۵)، زندگی او برای بسیاری قربانی شده است (مت ۲۰:۲۸، ۲۸:۲۶؛ لو ۱۶:۲۲ و ۱۸ و ۳۰)، و او دارد عهدی را بنیان می‌نهد (لو ۲۲:۲۰).

اگر عیسی درباره مرگ خود چنین دیدگاهی داشت، پس چرا اشاره‌ای به قیام خود نمی‌کند؟ جزئیات دقیق سه نبوت مهم درباره رنج و قیام عیسی (مت ۱۶:۲۱، ۲۲:۱۷ و ۲۳، ۲۰:۱۸-۱۹؛ ر. ک لو ۲۴:۲۵-۲۶ و ۴۵) بی‌تردید منعکس‌کننده تأثیر جامعه مسیحی اولیه است؛ ولی در گفته‌های خود عیسی می‌توان دید که او ایمان داشت که اندکی پس از مرگ قیام خواهد نمود. او نیز همچون هر یهودی ایماننداری می‌دانست که در زمان آخر قیام خواهد کرد (مت ۲۳:۲۲ - ۳۲): علاوه بر این چنان که دیدیم، او مدعی جایگاه خاصی، حتی در آخرت، بود و از سوی دیگر عیسی از رابطه منحصر به فرد خود با خدا و با همه مردم مطمئن بود، پس چرا می‌بایست درباره موفقیت نهایی مأموریتش و مداخله پدر به نفع خود تردید کند؟ البته این اطمینان از قیام بدان معنی نیست که او در وضعیت انسانی ما شریک نبود؛ او نیز دچار تشویش و اضطراب بود و در باغ جتسیمانی می‌لرزید (مر ۱۴:۳۶)، و احساس می‌کرد که همه، حتی خدا، او را ترک کرده‌اند (۳۴:۱۵)؛ با این همه می‌دانست که «پسرش» است.

یک پرسش دیگر باقی است. آیا عیسی برای آن که خود را بشناسد، تعجیل نموده و از دستورالعمل‌ها و اصطلاحاتی که در یهودیت متداول بودند - همچون ماشیح [مسیح]، پسر خدا، پسر انسان - استفاده کرد؟ در اناجیل، عیسی معادلهای این اسامی و القاب را به کار می‌برد. ولی به جز در موارد عناوین «پسر» و «پسر انسان» که به هیچ وجه نمی‌توان کاربرد آنها توسط عیسی را انکار کرد، منتقدان بر این باورند که کلیسای نوپا با نوشتن این که عیسی خود را «پسر خدا» یا «مسیح» معرفی کرده است، به جای تحریف، سعی در روشن ساختن افکار عیسی داشته است. عیسی خود را مسیح معرفی نکرد، چرا که این عنوانی بود که فقط مرگ بر روی صلیب ابهام آن را می‌زدود؛ ولی موقعی که شاگردانش را منع نمود که هویت واقعی او را آشکار نسازند (مر ۸:۲۷ - ۳۰)، یا زمانی که به هنگام ورودش به اورشلیم اجازه داد که او را پسر داود بنامند (مت ۲۱:۱ - ۹)، یا هنگامی که در برابر این پرسش کاهن اعظم که «آیا تو پسر خدا هستی؟» با آن سخنان اسرارآمیز پاسخ داد: «تو می‌گویی که هستم» (۶۴:۲۶)، در واقع دیگران را در مسیر درستی هدایت کرد تا او را

بشناسند. عیسی به عنوان یک «مکشوف کننده» اهمیتی برای این «القاب» قائل نبود زیرا به احتمال قوی این القاب تصویر اشتباهی را از رابطه مقتدرانه‌ای که او می‌خواست با انسانها برقرار سازد، ارائه می‌کردند. هنگامی که عیسی خود را انسانی معرفی کرد که رابطه منحصر به فردی با خدا و با انسانها دارد، این پرسش نهایی را مطرح کرد: «شما مرا که می‌دانید؟» (۱۶:۱۵).

ب) عیسی، خداوند، مسیح و پسر خدا

شاگردان قادر نبودند به این پرسش پاسخ دهند تا آن که عیسی بر روی صلیب مرد و بعد خود را زنده به آنان نشان داد. وقتی که شاگردان با ایمان، به عیسی پاسخ دادند، مفهوم حیات و سر شخصیت عیسی ناصری را درک کردند. آنان برای تشریح این مفهوم، به هنگام صحبت درباره عیسی از نامها و القابی که متعلق به زبان سنتی بودند استفاده می‌کردند، ولی معنا و مفهوم جدیدی به آنها می‌دادند. تلاشهایی که برای این کار صورت گرفته، برحسب عطایای هر نویسنده و محافلی که او در میانشان به سر می‌برد، متنوع و متفاوت هستند. البته این مسیح شناسی تاریخیچه‌ای دارد، ولی از آن جا که منابع موجود آمیزه‌ای از شالوده فلسطینی و تفاسیر یونانی هستند، نمی‌توان مراحل این تاریخیچه را به دقت ردگیری کرد. ولی می‌توان نخستین تلاشهایی را که در جهت بیان راز عیسی صورت گرفت، و نیز دیدگاههای شخصی مبشران مختلف را دنبال نمود.

۱- نخستین توصیفها از راز عیسی. از میان توصیفهای مختلفی که درباره تجربه فصیح صورت گرفته، می‌توان چهار دیدگاه را، که شاید نشانگر یک تأمل تاریخی باشند، برگزید. ایده بازگشت مسیح مؤید جلال آسمانی عیسی مسیح است. ایده صلیب نجات بخش توجه ما را بر «خادم» متمرکز می‌کند. و بالأخره پرسشهایی در مورد عیسی مطرح می‌شوند، نخست درباره سر شخصیت او و سپس درباره رابطه او با کل جهان. در این مقاله اساساً از اعترافات ایمان و سرودها استفاده می‌شود، که هر دو حاکی از مطالبی قدیمی تر از الهیات پولس یا اناجیل هستند. به هر صورت، به تحولاتی که در الهیات عهدجدید صورت گرفته، نیز در ارجاعات (ر.ک) اشاره می‌شود.

الف) عیسی، خداوند و مسیح، به آسمانها صعود کرده. شاگردان پس از ملاقات عیسی زنده اعلام می‌کنند: «خدا او را از مردگان برخیزانیده است» (۱-تسا ۱:۱۰؛ روم ۹:۱۰؛ ر.ک ۸:۱۱؛ غلا ۱:۱؛ ۱-پطر ۱:۲۱؛ اع ۴:۱۰). این گفته نتیجه تفکر بر متون کتاب مقدس نیست (ر.ک ۱-قرن ۱۵:۴)، بلکه با به کار بردن واژه‌های الهیاتی

یهودی درباره قیام، بلافاصله این ایمان را بیان می‌کند که تجربه گذر مستلزم جلال یافتن و بر تخت نشستن عیسی است، درست به همان گونه که از سخنان استیفان (اع ۷: ۵۶) و پولس (۳: ۷، ۶: ۲۲، ۱۳: ۲۶) بر می‌آید.

در ارتباط با این شهادت اولیه ایمان مسیحی، می‌توان به عبارت آرامی بسیار قدیمی «ماران ت» (۱- قرن ۱۶: ۲۲؛ مکا ۲۰: ۲۰؛ ر. ک ۱- قرن ۱۱: ۲۶) اشاره کرد که به احتمال قوی یعنی «خداوند ما، بیا!» این عبارت روشن می‌کند که این عیسی، که جلال یافته و در آسمان بر تخت نشسته، همان «داور» آخرت است؛ علاوه بر این مفهوم واقعی آمدن عیسای جلال یافته را نیز مشخص می‌کند (اع ۱: ۱۱)، یعنی آمدنی که یک «بازگشت» ساده در آخر زمان نیست، بلکه یک تجلی مداوم در طول تاریخ بشری است: عیسی خداوند تاریخ است (ر. ک مت ۲۰: ۲۸).

یک عبارت قدیمی دیگر، که احتمالاً ساخته کلیساهای یونانی است، اعتراف ایمان «عیسی خداوند [است]» (۱- قرن ۱۲: ۳؛ روم ۹: ۱۰؛ فی ۲: ۱۱) است، که در متن آئینها نیز «اعلام» شده است. این یک دستورالعمل خشک ایمانی نیست، بلکه عملی حاکی از شناخت و تسلیم به عیسایی است که اکنون خداوند شده است.

ماهیت واقعه ای که بدین گونه اعلام شده، در کتاب مقدس روشن می‌شود. به این ترتیب، به کمک نبوت‌های مربوط به مسیح (۲- سمو ۷: ۱۴؛ مز ۷: ۱۰، ۱: ۱۱۰)، شاگردان متوجه می‌شوند که عیسی «خداوند و مسیح» شده (اع ۲: ۳۶)، و به «پسر خدا معروف گردیده است» (روم ۱: ۴؛ اع ۱۳: ۳۳)؛ او بردست راست خدا نشسته است (۵۶: ۷)؛ احتمالاً ۲- ۳۳: ۳۵، ۵: ۳۱؛ مر ۱۴: ۶۲؛ روم ۸: ۳۴)، و در قدرت مطلق الهی شریک است (مت ۱۸: ۲۸).

در مقام ستایش، عناوین مسیح، پسر خدا و خداوند در اصل دارای معانی مشابه هستند: این عناوین مستقیماً به مرگ یا زندگی زمینی عیسی ارتباطی ندارند، بلکه حاکی از این مطلب هستند که عیسای ناصری امیدهای قوم اسرائیل را به کمال می‌رساند و خداوند همه دوران می‌شود.

تحولات و پیشرفتهای الهیاتی نویسندگان عهدجدید از همین جا آغاز می‌شود. و به این ترتیب پولس نه تنها تبدیل عنوان *Kyrios* که در ترجمه هفتادتنان به خدا اشاره می‌کند (روم ۱۰: ۲-۳؛ [فی ۲: ۱۱]؛ ۱- قرن ۸: ۲، ر. ک ۱۵: ۲۵؛ افس ۱: ۲۰) - را به عیسی می‌پذیرد بلکه عیسی را با «خدایان» بت پرستان نیز مقایسه می‌کند (۱- قرن ۸: ۵-۶، ۱۰: ۲۱)؛ این منشأ عبارت «خداوند ما عیسی مسیح» است. و به این ترتیب، نویسندگان

اناجیل، از قول مردم، عیسی را نه فقط «ربی» [معلم] بلکه «خداوند» خطاب می‌کنند (ر.ک مت ۸:۲۵؛ لو ۷:۱۹).

ب) مرگ عبرت آموز عیسی. از منظر رسوایی که با مرگ شرم آور عیسی به وجود آمده، ایمان گذر، کتاب مقدس را می‌جوید تا پاسخی بیابد. عیسی در زمان حیاتش سرنوشت خود را به گونه‌ای پوشیده، با اشاره به نبوت مربوط به خادم رنج دیده و جلال یافته، تعبیر کرده بود. کلیسای اولیه، خداوند خود را خادم [بنده] می‌نامد (اع ۳:۲۶، ۴:۲۵-۳۰) و مفهوم اتفاقاتی را که رخ داده‌اند، به واسطه سخنان اشعیا (اش ۵۲:۱۳-۵۳:۱۲) بیان می‌کند. عیسی بالا برده شده (اع ۲:۳۳، ۵:۳۱)، و «جلال یافته» بود (۱۳:۳)؛ شرح درد و رنج و مرگ او به همین گونه در متنی قدیمی تر از رساله پطرس (۱-پطر ۲:۲۱-۲۵) و موعظه فیلیپس (اع ۸:۳۰-۳۵) تشریح شده است. بالأخره یکی از قدیمی ترین دستورات عملی های ایمان حاکی از آن است که عیسی «بر حسب کتب، به خاطر گناهان ما مرد» (۱-قرن ۱۵:۳). حرف اضافه *hyper* در این جا نیز همچون جاهای دیگر (غلا ۱:۴؛ ۲-قرن ۵:۱۴-۱۵ و ۲۱؛ روم ۴:۲۵، ۸:۳۲؛ ۱-پطر ۳:۱۸؛ ۱-یو ۲:۲) و بخصوص در اصطلاحات مربوط به عشای ربانی (لو ۲۲:۲۰؛ ۱-قرن ۱۱:۲۴)، به ارزش نجات دهنده گی مرگ عیسی اشاره می‌کند.

عناوین دیگر، با مفهومی مشابه عنوان خادم، همین واقعیت را بیان می‌کنند. عیسی «آن عادل» است (اع ۳:۱۴)، که انسانها را به حیات رهبری می‌کند (۳:۱۵؛ ر.ک ۵:۳۱)، و آن بره بی عیب خداست (۱-پطر ۱:۱۹ و ۲۰؛ ر.ک یو ۱:۲۹ و ۳۶). او کاهن اعظم بدون گناه، و واسطه عهد جدید است (عبر ۲:۱۴-۱۸، ۴:۱۴).

از این نقطه به بعد، تأثیر مذاهب یونانی منجر به کاربرد عنوان «نجات دهنده» می‌شود که در رساله های متأخر پولس به چشم می‌خورد (تیط ۱:۴، ۲:۱۳، ۳:۶، ۲-تیمو ۱:۱۰). و نیز از این زمان به بعد، شاهد بسط و گسترش تعلیم پر رمز و راز پولس درباره اتحاد شخص تعمید یافته با مرگ و قیام مسیح (غلا ۲:۱۹؛ روم ۶:۳-۱۱) هستیم، که به درک عمیق تری از تعلیم کفار و غیره منتهی می‌شود (روم ۳:۲۳-۲۴).

ج) عیسای انسان. کلیسای رسولان، همچنان که بیشتر به اصل و منشأ شخصی می‌پردازد که می‌داند امروزه پس از مرگش زنده است، خیلی زود توجه خود را به وجود زمینی عیسی معطوف می‌کند. به این ترتیب، سنت انجیل در پاسخ گویی به یک نیاز دوگانه شکل می‌گیرد، تا اولاً زندگی مردی را که به قیام کردن او ایمان دارد به دیگران بشناساند (اع ۱۰:۳۷-۳۸) و دیگر این که زندگی او را به عنوان نمونه ای برای زندگی ایمانداران

مطرح کند. بدین گونه است که خاطرات افراد به تدریج گردآوری و تصفیه می‌شوند، در حالی که ایمان به عیسی خداوند همواره عامل اتحاد آنهاست. (تصویر عیسای انسان، در پرتو همین ایمان، که آن را احاطه می‌کند و تبدیل می‌دهد، متجلی می‌شود).

پولس بیشتر به تعلیم و مرگ نجات بخش عیسی اهمیت می‌دهد تا به وجود و شخصیت زمینی او. رساله به عبرانیان نیز مفهوم درد و رنج و مرگ مسیح را روایت می‌کند. عیسی داوطلبانه مرگ خود را پذیرفت (عبر ۷:۱۰)، «او به دردها کامل گردید» (۲:۱۰)؛ به جای خوشی، متحمل صلیب شد (۲:۱۲) و به رنجهایی که کشید اطاعت را آموخت (۵:۷-۸)؛ او همان کسی است که «ما را در ایمانمان هدایت می‌کند و آن را به کمال می‌رساند» (۱۲:۲۰).

این حرکت بازگشت به سوی منشأ، در بردارنده پرسشهایی درباره اصل و خاستگاه عیسی، با مراجعه به نبوتهایی مانند نبوت ناتان (۲- سمو ۷:۱۲-۱۴) یا (مز ۱۰:۱۶-۱۱) است. وجود عیسی از دو نوع هستی تشکیل شده است: یکی زمینی در جسم و دیگری آسمانی، به وساطت روح القدس (روم ۱:۳-۴؛ ۱- پطرس ۳:۱۸؛ ۱- تیمو ۳:۱۶). عیسی که از درون به واسطه روح القدس تبدیل یافته است مسیحی را می‌یابد که می‌توان در وهله اول به عنوان یک مسح سلطنتی به مناسبت بر تخت نشستن او (عبر ۱:۹)، و سپس به عنوان یک مسح نبی گونه به مناسبت تعمید یافتنش برای خدمت (اع ۱۰:۳۸، ر. ک ۴:۲۷؛ لو ۴:۱۸)، درک کرد. قیام، که به کمال رسیدن وعده‌ای است که به داود داده شده بود (اع ۲:۳۴-۳۵؛ ۲- تیمو ۲:۸)، موجب می‌شود که عیسی به عنوان پسر داود شناخته شود (روم ۱:۳-۴؛ ۲- تیمو ۲:۸؛ اع ۱۳:۲۲-۲۳، ۱۵:۱۶ و شاید مر ۱۲:۳۵-۳۷). نسب نامه‌های عیسی نیز با در پیش گرفتن روند مشابهی تهیه شده‌اند (مت ۱:۱-۱۷؛ لو ۳:۳۷-۲۳). این مطلب درباره مقدمه‌های اناجیل نیز که با روایات مربوط به نوزادی عیسی آغاز شده‌اند (مت ۱-۲؛ لو ۱-۲) صدق می‌کند. ولی در این جا مسیح شناسی دقیق تری مطرح می‌شود، که به کمال رسیدن وعده‌های کتاب مقدس است. تاریخ داستان گونه‌ای که در اناجیل نوشته شده، بیانگر الهیات عمیقی است که مهمترین موضوع مورد توجه آن یافتن پاسخی برای این پرسش است: اصل و خاستگاه کسی که اکنون او را به عنوان خداوند می‌ستاییم، چه بود؟

(د) نخست زاده تمامی آفریدگان. بازگشت هر چه بیشتر به گذشته، منجر به کشف ازلی بودن عیسی می‌شود، و این کشف نه با الهام از اسطوره عرفانی خدای نجات دهنده، بلکه باید به واسطه سنتهای مکاشفه‌ای یهودی - که بر یگانگی و اتحاد آفرینش و زمان آخر اصرار می‌ورزند صورت گرفته باشد. به این ترتیب، در کتاب خنوخ ازلی بودن پسر انسان ذکر گردیده (خنوخ ۶:۳۹-۷، ۴۰:۵، ۴۸:۲-۳، ۴۹:۲، ۶۲:۶)؛ و در جاهای دیگر

برخی از محافل یهودی، بر حکمت در آغاز آفرینش تأمل می‌کردند (ایوب ۲۸:۲۰ - ۲۸:۲۸؛ بار ۳:۳۲ - ۳۸:۳۸؛ امث ۸:۲۲ - ۳۱:۳۱؛ بنسی ۲۴:۳ - ۲۲:۲۲؛ حک ۷:۲۵ - ۲۶:۲۶). سرود بسیار قدیمی که در فیلیپیان ۲:۶ - ۱۱ نهفته است، سه وضعیت متوالی وجود عیسی را توصیف می‌کند، که نخست «در صورت خدا بود» و سپس در طول زندگی زمینی اش خود را خالی کرد، و بعد به آسمان بالا برده شد و سرافراز گردید. منظور متن مذکور این نیست که یک شخص الهی، ماهیت انسانی بخصوصی را بر خود گرفت، بلکه این متن نشان می‌دهد که وجود و حضور عیسی کل زمان را در بر می‌گیرد. عیسی کسی است که «همه چیز از اوست و به واسطه او [ما نزد خدا می‌آییم]» (۱-قرن ۸:۶)؛ او همان صخره‌ای است که قوم را در بیابان همراهی می‌کرد (۴:۱۰)؛ و بالأخره، شاید پیش از آن که الهیات پولس بسط یابد، عیسی «صورت خدای نادیده و نخست‌زاده تمامی آفریدگان» نامیده شد (کول ۱:۱۵)، کسی که در وی «تمامی پری الوهیت ساکن است» (۹:۲).

عهد جدید پس از تأکید بر عدالت و قدوسیت کامل عیسی (اع ۳:۱۴)، الوهیت او را اعلام می‌کند - او «پسر خدا است» - به گونه‌ای که اشاراتی را که عیسای ناصری کرده بود روشن می‌سازد و از مفهوم مسیحیایی آن نیز فراتر می‌رود چرا که این الوهیت بر ازلی بودن پسر استوار است، پسری که خدا او را بر پولس مکشوف کرد (غلا ۱:۱۲) و انجیل او را پولس اعلام می‌نماید (روم ۹:۱). عیسی «پسر خدا» است: این ایمان فرد مسیحی است (۱-یو ۴:۱۵، ۵:۵)، که به طور مداوم در اناجیل اعلام شده (مر ۱:۱۱، ۷:۹، ۱۴:۶۱؛ لوقا ۳۵:۱، ۷۰:۲۲؛ مت ۲:۱۵، ۱۴:۳۳، ۱۶:۱۶، ۲۷:۴۰ و ۴۳)، و سخنان عیسی را درباره «پسر» منعکس می‌کند (مت ۱۱:۲۷، ۲۱:۳۷-۳۹، ۲۴:۳۶). این مکاشفه پیش رونده در اعلام این مطلب به اوج خود می‌رسد که عیسی خدا با خداست (شاید در روم ۹:۵؛ و در عبر ۸:۱؛ تیط ۲:۱۳ و البته در یو ۱:۱ و ۱۸، ۲۰:۲۸).

بعد کلیسایی و آسمانی عیسی، به عنوان یکی از پیامدهای ازلی بودن او، به نوبه خود مکشوف شده است. او سر کلیساست و کلیسا بدن اوست (کول ۱:۱۸)؛ خداوندی او تمامی جهان را در بر می‌گیرد، چرا که او هر سه حوزه آن، یعنی زمین و دوزخ و بهشت، را درنوردیده است (فی ۲:۱۰). از آنجا که او «نخست‌زاده از مردگان» است (کول ۱:۱۸)، آیا «خداوند جلال» نیز نیست (۱-قرن ۲:۸)؟

عناوین متعددی به این دیدگاه مربوط می‌شوند. عیسی آدم جدید است (۱-قرن ۱۵:۱۵ و ۴۵، روم ۵:۱۲ - ۲۱)، کسی که خدا همه چیز را در او جمع می‌کند (*anakephalaio*) (افس ۱:۱۰)، کسی است که آرامش را در یک انسان برقرار ساخته است (۲-۱۳ - ۱۶)؛ او واسطه عهد جدید است (۱-تیمو ۲:۵؛ عبر ۹:۱۵؛ ۱۲:۲۴)...

۲- راز عیسی به روایت انجیل. ما نخستین تلاشهایی را که برای درک راز عیسی صورت گرفته‌اند به گونه‌ای کاملاً مصنوعی گروه‌بندی کرده‌ایم؛ در واقع فقط اناجیل منابع موثق مسیح‌شناسی هستند. پیش از آن که چهار انجیل نوشته شوند، سنت انجیل فعال بود و می‌کوشید راز عیسی را تعبیر و تفسیر کند؛ (این امر را می‌توان در مسیح‌شناسی هر یک از اناجیل و نیز در منابع مختلف موجود پیش از نوشته شدن اناجیل نظیر تشخیص داد). پس توجه به زندگی زمینی عیسی، صرف نظر از هر شرح حالی، به خودی خود اهمیت دارد و در واقع نشان‌دهنده یک اهمیت مضاعف است. اول این که، در برابر هرگونه تلاش عرفانی برای تقلیل دادن زندگی او به یک اسطوره، زندگی عیسی بر مکاشفه او که ریشه تاریخی دارد تأکید می‌کند؛ و دوم این که، در برابر هر تلاش باستان‌شناسی که فقط بر کندن و استخراج گذشته‌ها متمرکز است، زندگی عیسی به واسطه یک اعتراف مطرح می‌شود؛ آن که زنده بود، هنوز هم زنده است و با مسیحیان زمان حال سخن می‌گوید. همه اناجیل «تحقق» واقع‌ای هستند که این واقعه خود عیسای ناصری است.

اگر اصلاً مسیح‌شناسی‌ای در عهدجدید وجود داشته باشد، همانا انجیل پیش از نوشته شدن اناجیل است. این مسیح‌شناسی در هیچ شکل نظام یافته یا مجموعه رسالتی تجلی نیافت، بلکه مقصود و انگیزه آن صرفاً نمایاندن و زنده کردن راز عیسی بود که اکنون خداوند شده بود. چهار انجیل بیانگر، جنبه‌های مختلف این واقعیت هستند، و همواره به آن (انجیلی) که در آن روح القدس اعلام شده بود، اشاره می‌کنند. مقاله حاضر با چند نکته کوتاه درباره این موضوع به پایان می‌رسد.

الف) مرقس قدیس خوانندگان خود را فرا می‌خواند تا در شخص عیسای ناصری، پسر خدا را که با پیروزی بر شیطان ما را نجات بخشیده بینند و بشناسند. او بر واقعه حقیقی ملاقات شخصی ما با خدا در زمان آخر به واسطه عیسی، تأکید می‌کند. باید به احتیاط مرقس در به کار بردن عبارت «پسر خدا» در مقایسه با متی یا لوقا، توجه کنیم. به جز در مورد اعتراف دیوها (مر ۵: ۷، ۳: ۱۱)، این عنوان فقط در سه مورد که اوج مکاشفه عیسی هستند، به چشم می‌خورد: در سخنان خدا به هنگام تعمید عیسی (۱: ۱۱)، و در زمان تبدیل هیئت (۷: ۹)، و از زبان یوزباشی. پرده هیکل پاره شده، دوره یهودیت به سر آمده؛ در این هنگام است که اثر و اهمیت مرگ عیسی از زبان بت پرستان اعلام می‌شود: «به راستی که این مرد پسر خدا بود» (۳۹: ۱۵).

ب) متی قدیس انجیل خود را با «اعلام» مسیح قیام کرده به اوج می‌رساند: «تمامی

قدرت ... به من داده شده است ... و بدانید که من هر روزه تا انقضای عالم همراه شما می باشم» (مت ۲۸: ۱۸-۲۰). عیسی خود را پسر انسان معرفی می کند، همان که دانیال نبی درباره اش نبوت کرده است (دان ۷: ۱۳-۱۴) که اقتدار و حاکمیت بر تمامی جهان به او داده شده است. انجیل متی می کوشد نشان دهد که چگونه عیسی، به دلیل آن که پدر همه چیز را به او سپرده (۲۷: ۱۱) قبول حاکمیت از سوی شیطان را رد کرده (مت ۴: ۸-۱۰)، و بر دشمنان خود پیروز شده است: حکومت خدا حکومت مسیح است. متی برای نشان دادن این مطلب، بر استدلال و مباحثات کتاب مقدسی کلیسای اولیه تأکید می کند، چرا که عیسی می آید تا گذشته قوم اسرائیل را به کمال برساند. او انجیل خود را عالی و بی نظیر نوشته و وقایع گذشته را برای زمان خودش زنده و حاضر گردانیده است (۳۳: ۱۴).

ج) لوقای قدیس در کتاب خود درباره اعمال رسولان علاقه ای را که به کلیسا دارد نشان می دهد و خاطر نشان می سازد که دوره ای متعلق به عیسی وجود دارد که بین دوره نبوت و دوره کلیسا قرار دارد (ر. ک لو ۱۶: ۱۶، ۳۵: ۲۲ - ۳۸: ۳۱؛ اع ۲: ۱). در دوره کلیسا، زندگی عیسی اهمیت خاص می یابد. زندگی عیسی نخستین پرده از نقشه خدا در کلیسا بود و ارزش خاصی داشت. (دوره آینده که به دنبال این دوره می آید، بر اساس آن استوار است: واقعه ای که در گذشته اتفاق افتاده تا ابد زنده و حاضر می ماند). از سوی دیگر، تصویری که در این انجیل از مسیح ارائه شده، تصویر یک نجات دهنده رحیم است (لو ۳: ۶، ۳۸: ۹ و ۴۲: ۴۲؛ اع ۱۰: ۳۸) که با مسکینان (لو ۴: ۱۸) و گناهکاران (۱۵) و محرومان سخن می گوید. و بالأخره لوقا مفهوم دقیق و روشنی برای عنوان «پسر خدا قائل می شود و آن را به وضوح از عنوان مسیح مجزا می سازد (۳۵: ۱، ۷۰: ۲۲).

د) یوحنا قدیس انجیل خود را با ذکر ازلی بودن عیسی آغاز می کند و جلال پدر را در عیسی نشان می دهد؛ همان جلال قیام که در معجزات و آیاتی که او در طی سفر خود در این جهان انجام می دهد، مشاهده می شود. پسر خدا، که در آسمان است، در این جا حاضر است و به آسمان بازمی گردد (یو ۳: ۱۳ و ۳۱، ۶: ۶۲، ر. ک ۱۳: ۱، ۲۸: ۱۴، ۲۸: ۱۶، ۵: ۱۷). او کلمه خداست که در جسم فانی عیسی تجلی یافته (۱۴: ۱). او مکشوف کننده مطلق است، و ایمان آوردن به او حیات می بخشد (۳: ۱۶-۱۷ و ۳۶، ۱۱: ۲۵-۲۶...): از لبان او سخنان ابدیت (۸: ۵۸، ۱۰: ۳۸) یا سخنان ماندن در پدر خارج می شوند (۱۰: ۳۸، ۱۴: ۹-۱۰ و ۲۰، ۱۷: ۲۱).

انجیل یوحنا با انجیل دیگر متفاوت است و می توان آن را انجیلی عالی و بی نظیر

نامید، چرا که ایماندار را به شخصیت و کار و زندگی زمینی عیسی ناصری متوجه می‌سازد، که بدون آن کلیسا نمی‌تواند هیچ مفهومی داشته باشد؛ و همین امر در مورد زندگی مقدس و تعمید (۳:۲۲-۳۰) و عشای ربانی (۶) نیز صدق می‌کند.

نتیجه‌گیری

پیش از آن که این مبحث را به پایان ببریم، باید به کتاب مکاشفه نیز اشاره‌ای بکنیم. این کتاب نقطه تلاقی چندین جریان و بخصوص جریان زندگی الهیاتی است، و مسیح زنده و خداوندی را که کلیسا را رهبری و هدایت می‌کند نشان می‌دهد (مکا ۱-۳). بالاتر از هر چیز، بره قرار دارد که نشانه‌های رنج و عذابی را که کشیده است، بر خود حمل می‌کند (۵). او تضمین می‌نماید که کلیسا بر دشمنان خود فائق خواهد آمد (۶:۱۵-۱۷، ۱۷:۱۴) و عروسی خود را با کلیسا در آخر زمان تعیین می‌کند (۷:۹-۸، ۹:۲۱). او خداوند تاریخ بشر، اول و آخر (۱:۱۷)، آغاز و پایان (۲۲:۱۳)، الف و یا (۱:۸، ۶:۲۱)، آمین (۳:۱۴)، مسیح خدا و پادشاه پادشاهان و رب الارباب است، که همه ستایش و جلال شایسته اوست (۱۹:۱۹، ۱۷:۱۴).

این تجلیات راز عیسی ناصری، که اکنون خداوند و مسیح است، را نمی‌توان به یک نظام منفرد تقلیل داد؛ ولی همه اینها یک حرکت منفرد را نشان می‌دهند؛ و آن انگیزه و تلاش برای زنده و واقعی کردن حضور این عیسی، که برای ما زیست و مرد، برای گروه خاصی از مردم است. درستی آن را می‌توان بر اساس محکم بودن رابطه میان تفسیر مسیحی و واقعیت عیسی، ارزیابی کرد: «هر روحی که به عیسی مسیح مجسم شده اقرار نماید، از خداست» (۱-یو ۴:۲). ایمان مسیحی در بدو طفولیت، برای آن که خود را ابراز نماید و منتقل کند، به فرهنگهای مختلف زمانه خود، و در نتیجه بر فرهنگ یهودیت فلسطینی، یهودیان مهاجر، یا یونانی، وابسته بود. کلیسا برای آن که بدین گونه خود را با تمدنهای مختلف هماهنگ کند، راه بر تفسیرهای مربوط به آینده می‌گشاید. و پس از بسته شدن عهد جدید، فن تفسیر کتاب مقدس این حرکت را دنبال می‌کند؛ به عنوان مثال، مباحثی درباره «خودآگاهی» عیسی، «ذات» و شخصیت او، مطرح شد بی آن که تأکید شود که این تفسیرها به همه دوران تعلق دارند. و حتی امروزه، این کار باید در فرهنگهای مختلفی که ایمان به عیسی مسیح در آنها یافت می‌شود، انجام گیرد.

ر.ک: ابراهیم: (ب) ۴-آدم: ۲-ظهورهای مسیح-صعود-برکت دادن: (د) ۱-بدن مسیح-کلیسا: (ج) -عهد و پیمان: عهد جدید-آفرینش: عهد جدید (الف) ۲، (ب) -صلیب:

(الف) - روز خداوند: عهدجدید - بیابان/صحرا: عهدجدید (الف) - تعلیم و تربیت: (ب) - برگزیدگی: عهدجدید (الف) - ایلیا: عهدجدید ۲ - نمونه: عهدجدید - پدران و پدر: (د)، (ه) - به انجام رساندن/محقق ساختن: عهدجدید ۱ - پری/تمامیت - خدا: عهدجدید - انجیل: (ب) - سر - مقدس: عهدجدید (الف) - تصویر: (د) - عیسی (نام) - پادشاه: عهدجدید - بره خدا - شریعت: (الف) - نور و تاریکی: عهدجدید (الف) - زندگی/حیات: (د) - خداوند: عهدجدید - محبت: (الف) عهدجدید ۲ - انسان: (الف) ۲، (ب) ۲، (ج) - شفیع: (ب) - مسیح (ماشیح): عهدجدید - رسالت: عهدجدید (الف) - سر: عهدجدید (ب) ۲ - اطاعت: (ج) - نقشه خدا: عهدجدید (الف) ۱ - صلح/آرامش/سلامتی: (ج) - نیایش (دعا): (د) - تقدیر/مقدر داشتن - حضورخدا: عهدجدید (الف) - کهانت: عهدجدید (الف) - فدیة: عهدجدید - قیام/رستاخیز: عهدجدید (الف) - مکاشفه: عهدجدید (الف) ۱، (ب) ۱، (ج) ۱ - قربانی: عهدجدید - نجات: عهدجدید (الف) ۱ - دیدن: عهدجدید (الف) - خادم خدا: (ج) - شبان و گله: عهدجدید ۱ - پسر خدا: عهدجدید (الف) - پسر انسان: عهدجدید - روح خدا: عهدجدید (الف) - همسر: عهدجدید ۱ - رنج دیدن: عهدجدید (الف)، (ب) - تعلیم: عهدجدید (الف) - معبد/هیکل: عهدجدید (الف) - حقیقت/راستی: عهدجدید ۳ a - جنگ: عهدجدید (الف) - راه: (ج) - اراده خدا: عهدجدید (الف) ۲ - حکمت: عهدجدید (الف) - شاهد/شهادت: عهدجدید (ب) - کلام (کلمه) خدا: عهدجدید (الف) ۱، (ج) ۱ - کارها: عهدجدید (الف). XLD

غضب

این که از غضب خدا سخن بگوییم اما به تقدس و محبت او توجه نداشته باشیم، بی حرمتی به خداست. درست همان طور که فرد گنهکار برای دست یافتن به فیض خدا نخست باید از گناهان خود توبه کند، فرد ایماندار نیز برای شناخت صحیح محبت خدا ابتدا باید به درک راز غضب او نائل شود. راز غضب الهی را در حد بیان اسطوره ای تجربیات انسان تنزل دادن به معنای نادیده انگاشتن قباحت گناه و غفلت از روی ویرانگر محبت خداست.

میان تقدس و گناه ضدیت و تعارضی بنیادین وجود دارد. درست است که این خشم و غضب انسانی است که باعث می شود بتوانیم در مورد واقعیت غضب خدا سخن بگوییم اما تجربه ما از این راز در وهله نخست محدود به حیطه زبان است و به کلی از سنخی دیگر.

A. خشم انسان

۱- محکومیت خشم در انسان. خدا خشونت و خشم گرفتن انسان بر هموعانش را محکوم می‌داند - چنان که در مورد حسادت قائن (پید ۴: ۵)، خشم عیسو (۲۷: ۴۴ و ۴۵) و انتقام خارج از اندازه شمعون و لاوی به خاطر تجاوز به خواهرشان شاهدیم (۴۹: ۵-۷، ر. ک ۳۴: ۷-۲۶؛ یهودیه ۹: ۲). چنین خشمی غالباً منجر به قتل می‌شود. حکیمان و فرزندگان کتاب مقدس به کرات حماقت فرد تندخو و آتشین مزاج را که - مطابق تشبیهی که به کار می‌برند - نمی‌تواند «نفس بینی‌اش را کنترل کند» محکوم می‌نمایند (امت ۲۹: ۱۱). و برعکس پیوسته در ستایش مرد حکیم خویشتن دار و دیرغضبی (بلند نفس) سخن می‌گویند که نقطه مقابل فرد تندخو («مرد کوتاه نفس») است (۱۴: ۲۹، ۱۵: ۱۸). خشم تندخو در نهایت منجر به بی‌عدالتی می‌شود (۱۴: ۱۷، ۲۹: ۲۲؛ ر. ک یح ۱: ۱۹-۲۰). عیسی در این زمینه تا بدان جا پیش می‌رود که خشم را با ملازم آن «قتل» برابر می‌داند (مت ۵: ۲۲). پولس نیز اعلام می‌دارد که خشم با محبت منافات دارد (۱- قرن ۱۳: ۵) و آن را آشکارا و صریح محکوم نموده، پلیدی و شرّ می‌خواند (کول ۳: ۸). بر انسان است که بر کسی خشم نگیرد - به ویژه از آن رو که خدا نزدیک اوست (۱- تیمو ۲: ۸؛ تیط ۱: ۷).

۲- خشم مقدس. برخلاف رواقیون که هر گونه بروز احساسات را برخلاف آرمان *apatheia* (بی تفاوتی نسبت به امور جهان) می‌دانند و محکوم می‌سازند، در کتاب مقدس به مواردی از «خشم مقدس» برمی‌خوریم که آشکارا نمودی است از واکنش خدا در قبال تمرد انسان. به طور مثال موسی به خاطر بی‌ایمانی قوم اسرائیل بر آنان خشم می‌گیرد (خروج ۱۶: ۲۰)؛ به واسطه ارتداد در حوریب (۳۲: ۱۹ و ۲۲)، غفلت از گذراندن قربانی برای خدا (لاو ۱۰: ۱۶) و نابود نساختن غنائم جنگی (اعد ۳۱: ۱۴) برافروخته می‌شود و بر قوم خشم می‌گیرد. همچنین خشم فینحاس را شاهدیم که مقبول خداست (۲۵: ۱۱) و خشم ایلیا را که انبیاء دروغین را قتل عام کرد (۱- پاد ۱۸: ۴۰) و بر فرستادگان پادشاه آتش نازل ساخت (۲- پاد ۱: ۱۰ و ۱۲). و بالأخره پولس را شاهدیم که به واسطه بت پرستی ساکنین آتن بر آنان خشم می‌گیرد (اع ۱۷: ۱۶). این مردان خدا با دیدن بتها و گناه، همچون ارمیا «از غضب خدا پر می‌شدند» (ار ۶: ۱۱، ۱۵: ۱۷) و بدین ترتیب به گونه‌ای ناقص پیشاپیش غضب عیسی را منعکس می‌نمودند (مر ۳: ۵). با این حال، تنها خداست که می‌تواند بی‌آن که ناقص خود باشد، خشم و غضب خویش را آشکار سازد. در عهد عتیق تعابیر و اصطلاحاتی که بیانگر خشم اند، پنج بار هم

برای خدا و هم در اشاره به واکنش انسان به کار رفته اند. پولس که خود بارها خشمگین شد (اع ۱۵: ۳۹) این نصیحت حکیمانه را دارد: «ای محبوبان، انتقام خود را مکشید بلکه خشم را مهلت دهید زیرا مکتوب است: خداوند می گوید که انتقام از آن من است. من جزا خواهم داد» (روم ۱۲: ۱۹). بنابراین خشم و غضب از آن خداست، نه انسان.

B. غضب خدا

عهد عتیق

الف) تصاویر و واقعیت

۱- خشم الهی يك واقعیت است. خدا به کرات غضبناک می شود. غضب الهی در کتاب اشعیا در قالب انواع تصاویر و تشبیهات بیان می گردد: «غضب خداوند سوزنده و در ستون غلیظ و لبهایش پر از خشم و زبانش مثل آتش سوزان است. و نفعه او مانند نهر سرشار تا به گردن می رسد... بازوی خود را با شدت غضب و شعله آتش سوزنده و طوفان و سیل و سنگهای تگرگ ظاهر خواهد ساخت... نفس خداوند مثل نهر کبریت می آید و توده آتش و هیزم بسیار را برای توقّت آماده می سازد» (اش ۳۰: ۲۷-۳۳). خشم خدا همانند آتش، نفس آتشین، و طوفان و سیل جاری می شود و به آتش می کشد (حزق ۲۰: ۳۳). آن را باید بسان شرابی سکرآور از جام غضب الهی نوشید (ار ۲۵: ۱۵-۳۸؛ اش ۵۱: ۱۷).

ثمره این غضب، موت و ملازمان آن است. داود باید از میان قحطی، فرار یا طاعون یکی را برگزیند (۲- سمو ۲۴: ۱۳-۱۵). خشم خدا در دیگر موارد موجب بروز بلائی طاعون (اعد ۱۷: ۱۱)، برص (۱۲: ۹-۱۰) یا مرگ (۱- سمو ۶: ۱۹) می شود. غضب الهی شامل حال گنهکاران سنگدل می گردد، و اول از همه بر قوم اسرائیل نازل می شود - چرا که این قوم بیش از دیگران به خدای قدوس نزدیک است (خروج ۱۹، ۳۲؛ تث ۱: ۳۴؛ اعد ۲۵: ۷-۱۳). گاه بر کل یک جامعه (۲- پاد ۲۳: ۲۶؛ ار ۲۱: ۵)، گاه بر افرادی خاص، و گهگاه نیز بر جمیع ملل فرو می آید (۱- سمو ۶: ۹) چرا که یهوه خدای تمامی زمین است (ار ۱۰: ۱۰) این واقعیت تقریباً در تمام کتب کتاب مقدس بیان گردیده است.

۲- با این حال در برابر خدایی که شاهد توصیف احساسات تند اویم، عقل طغیان می کند و می کوشد الوهیت احساساتی را که ناشایست اند طاهر نماید. این گونه است که بنا به یکی از گرایشهای فرعی کتاب مقدس، شیطان در مقام عامل اجرای خشم خدا ظاهر

می شود (مقایسه کنید ۱-توا ۲۱ و ۲-سمو ۲۴). این امر را بیشتر در دیگر ادیان شاهدیم، و ارینیها (*The Erinyes*) (الهه های خشم در اساطیر یونان) نمونه بارز آنند. به هر حال ماهیت مذهبی کتاب مقدس مانع از آن است که مفهوم راز غضب خدا در این کتاب به جانب اسطوره زدایی و نسبت دادن غضب الهی به دیگر امور گرایش یابد.

مکاشفه الهی البته از طریق تصاویر منظوم به ما منتقل می شود، اما این تصاویر استعاراتی بیش نیستند. خدا در واقع «خشمگین» می شود و غضب او تخفیف نخواهد یافت (اش ۹: ۱۱) و برگردانیده نخواهد شد (ار ۴: ۸). با این حال خدا آن گاه که به سوی آنانی که به جانب او بازگشت می کنند روی می نماید (۲-توا ۳۰: ۶؛ ر. ک خروج ۳۴: ۶؛ اش ۶۳: ۱۷)، خشم خود را فرو برده و مهار می سازد (هو ۱۴: ۵؛ ار ۱۸: ۲۰). «احساسات» خشم و رحمت پیوسته در وجود خدا با هم در ستیزاند (ر. ک اش ۵۴: ۸-۱۰؛ مز ۳۰: ۶). با این حال هر دوی این احساسات (خشم و رحمت) - هر یک در نوع خود - بیانگر علاقه و محبت پرشور خدا نسبت به انسانند. خدا در حال حاضر خشم خود را از انسان پنهان می دارد تا در روز داوری آن را به صورت عذاب جهنم ظاهر سازد. محبت پر رحمت او تا ابد در آسمان حکمفرماست، اما هم اکنون نیز در قالب مجازات گنهکاران ظاهر می شود تا آنان را به توبه و بازگشت فراخواند. راز غضب خدا این چنین است - سرّی که به تدریج و به انحاء مختلف در تاریخ قوم اسرائیل آشکار می شود.

ب) غضب و تقدس

۱- به سوی ستایش خدای قدوس. نخستین سلسله از کهن ترین متون کتب مقدسی، ماهیت غیرمنطقی قدوسیت خدا را می نمایاند: هر که شتابزده و بی پروا به تقدس یهوه نزدیک شود، بی درنگ هلاک خواهد شد (خروج ۱۹: ۹-۲۵، ۲۰: ۱۸-۲۱، ۳۳: ۲۰، داو ۱۳: ۲۲). غزّه به مجرد آن که دستش را دراز کرد تا تابوت را بگیرد به آذرخش کشته شد (۲-سمو ۶: ۷)؛ و حکیمان و سراینده مزامیر نیز در مورد بلایا، بیماری، مرگ زود هنگام، و پیروزی دشمنان همین تعبیر و تصور را در ذهن دارند (مز ۸۸: ۱۶، ۹۰: ۷-۱۰، ۱۰۲: ۹-۱۲، ایوب). این گونه تصور از آنجا که شرارت و پلیدی را همان گونه که هست می بیند، بسیار مؤثر است. اما از آنجا که شرارت غیرقابل توجیه را به غضب خدا نسبت می دهد و چنین غضبی را به عنوان انتقام آنچه حرام است به تصویر می کشد، تعبیری است ساده لوحانه. اما حتی در پس همین نحوه تفکر نیز ایمان فرد مؤمن به این واقعیت را شاهدیم که خدا در پس تمام وقایع حضور دارد و باید در برابر تقدس او ترس و احترام و هیبتی زیبنده او پیشه کرد (اش ۶: ۵).

۲- **غضب و گناه.** و اما در متون بعدی، فرد ایماندار دیگر صرفاً به پرستش توأم با ترس و هیبت قدرتی الهی که هر آن ممکن است موجودیت خود او را به مخاطره افکند، قانع نیست. بلکه حال در جستجوی درک مفهوم غضب خدا برمی آید. قوم اسرائیل برخلاف مفهوم یونانی *menis* غضب الهی را نتیجه تنفر خدا از انسان نمی داند؛ و برخلاف *Enlil* یعنی خدای حسود بابلیان، آن را به آتشین مزاجی آفریدگار نیز نسبت نمی دهد. زیرا چنین تفکری به معنای نسبت دادن گناه و تقصیر خود به دیگری است. بنی اسرائیل برخلاف دیگر اقوام به گنهکار بودن خود اذعان دارد. خود خدا نیز اغلب هنگامی که کسانی را که زبان به گلایه و شکایت می گشایند مجازات می کند (اعد ۱۱: ۱) یا مریم شکوه گر را به بیماری برص دچار می سازد (۱۲: ۱-۱۰)، به گنهکار بودن مجازات شوندگان اشاره می نماید. گاه کل یک جامعه خشم خدا را برمی افروزد (خروج ۳۲). در مورد عخان (یوشع ۷) برای یافتن فرد خاطی قرعه انداختند. غضب خدا نتیجه گناه انسان است. نویسنده کتاب داوران نیز آن گاه که تاریخ بنی اسرائیل را در قالب سه مرحله گناه و ارتداد همگانی، غضب خدا، و توبه و بازگشت بنی اسرائیل به تصویر می کشد همین واقعیت را مدنظر دارد.

بنابراین، خدا در مجازات فرد گنهکار کاملاً حق دارد و منصفانه عمل می کند (مز ۵۱: ۶). فرد گنهکار درمی یابد که غضب خدا در پرتو غیرت محبتی مقدس معنا می یابد. انبیاء در توجیه مجازاتهایی که در گذشته بر قوم نازل شده، به بی وفایی قوم نسبت به عهدش با خدا اشاره می کنند (هو ۵: ۱۰؛ اش ۹: ۱۱؛ حزق ۵: ۱۳...). تصاویر هولناکی که هوشع به کار می برد (شته، فساد و تباهی، شیر، صیاد، خرس = هو ۵: ۱۲ و ۱۴، ۷: ۱۲، ۱۳: ۸)، جملگی بر جنبه هولناک و جدی محبت خدا اشاره دارند. قدوس بنی اسرائیل نمی تواند اجازه دهد گناه به میان قوم برگزیده اش رخنه نماید. ملتها بر حسب تکبر خود - که باعث می شود پا را از حدی که برایشان تعیین شده فراتر نهند - گرفتار غضب الهی می شوند (اش ۱۰: ۵-۱۵؛ حزق ۲۵: ۱۵-۱۷). اگر می بینیم که دنیا گرفتار غضب خداست، این امر به واسطه گنهکار بودن دنیاست. غضب هولناک خدا در انسان بذر ترس می پاشد و او را وامی دارد به گناه خود اعتراف کرده، به فیض الهی امید بندد (میک ۷: ۹؛ مز ۹۰: ۷-۸).

ج) دوران غضب

اما مفهوم مذهبی غضب هنوز سیر تکاملی خود را به پایان نرسانده است. پس از گذر از پرستش توأم با ترس و سپس اعتراف به گناه و درک تقدسی که گنهکار را هلاک می سازد، انسان باید به درک محبتی نائل شود که گنهکار را مجدداً به حیات بازمی گرداند.

۱- غضب و محبت. خدا در آشکار ساختن غضب خود مثل یک انسان ضعیف عمل نمی‌کند. او کاملاً بر احساساتش مسلط است. گاه غضب او بی‌درنگ بر عبرانیان نازل می‌شود و آنان را «در حالی که گوشت هنوز میان دندان‌هایشان است» هلاک می‌سازد (اعد ۱۱: ۳۳) - چنان که در مورد مریم نیز همین حالت را شاهدیم (۹: ۱۲). اما این امر به معنای آن نیست که خدا صبر و تحمل ندارد. او خدایی «دیر غضب» است (خروج ۳۴: ۶؛ اش ۴۸: ۹؛ مز ۱۰۳: ۸) و رحمتش همواره نزدیک است (ار ۳: ۱۲). حتی در هوشع که نبی تصاویری هولناک است می‌خوانیم: «حدت خشم خود را جاری نخواهم ساخت و بار دیگر افرایم را هلاک نخواهم نمود زیرا خدا هستم و انسان نی» (هو ۱۱: ۹). انسان به تدریج درمی‌یابد که خدا، نه خدای غضب، که خدای رحمت‌هاست. او پس از مجازات تبعید که کیفیتی نمادین دارد به همسر خود می‌گوید: «تو را به اندک لحظه ای ترک کردم اما به رحمت‌های عظیم تو را جمع خواهم نمود. به جوشش غضبی خود را از تو برای لحظه ای پوشانیدم اما به احسان جاودانی بر تو رحمت خواهم نمود» (اش ۵۴: ۷-۸). و پیروزی رحمت و احسان در نهایت نوید دهنده رنج‌های «بنده امین یهوه» است که به سبب گناهان مردم مجروح گشت و موت پذیرفت تا آن بی‌عدالتی را به عدالت تبدیل گرداند (اش ۵۳: ۴ و ۸).

۲- رهایی از غضب. خدا سلسله‌تعالیمی را که می‌خواهد انسان از غضب او بیاموزد بر وی نمایان می‌سازد (عا ۴: ۶-۱۱). چرا که خدا نه تحت تأثیر شرایط، بلکه به وقت خود مجازات می‌نماید. خشم خدا به عنوان بخشی از نقشه عظیم تر رحمت او آشکار می‌شود. بنابراین، هدف از آن نابودی و هلاکت انسان نیست بلکه دعوتی است تا انسان گنهکار به خود آمده، به سوی محبت خدا بازگشت کند (ار ۴: ۴).

از آنجا که هدف خدا از مجازات انسان در نهایت آشکار ساختن محبت عمیق خود نسبت به اوست، بنی اسرائیل می‌تواند از درگاه او خواهان رهایی از غضبش شود. قربانیایی که قوم برای خدا می‌گذراند از ایمان قوم به رحمت و عدالت الهی سرچشمه می‌گیرد، نه آن که قوم خواسته باشد از این طریق قدرت الهی را با سحر و جادو افسون کند. دعای شفاعت نیز بیانگر این واقعیت است که خدا می‌تواند خشم خود را فرو برد و برگرداند. موسی را می‌بینیم که برای قوم بی‌وفا (خروج ۳۲: ۱۱ و ۳۱-۳۲؛ اعد ۱۱: ۱ و ۲، ۱۴: ۱۱-۱۲...) یا برای افراد گنهکار شفاعت می‌کند (۱۲: ۱۳؛ تث ۹: ۲۰). به همین ترتیب عاموس برای اسرائیل (عا ۷: ۲ و ۵)، ارمیا برای یهودا (ار ۷: ۹-۹، ۱۸: ۲۰) و ایوب برای دوستانش شفاعت می‌کند (ایوب ۴۲: ۷-۸). از تأثیر غضب الهی در نتیجه این شفاعتها کاسته می‌شود (اعد ۱۴: ۹) یا حتی به کلی فرو برده

می شود (اعد ۱۱: ۲- سمو ۲۴). بنیانی که این شفاعتها بر اساس آن به درگاه خدا برده می شود نمایانگر آن است که به هنگام جاری شدن غضب الهی، پیوند میان خدا و انسان به هیچ وجه گسسته نشده است (خروج ۳۲: ۱۲؛ اعد ۱۴: ۱۵-۱۶؛ مز ۷۴: ۲). شفاعت کننده در دعایی که به حضور خدا می آورد بر عجز و ناتوانی خود صحنه می گذارد (عا ۷: ۲ و ۵؛ مز ۷۹: ۸) و رحمت و وفاداری بیکران خدا را به او یادآور می شود (اعد ۱۴: ۱۸).

۳- غضب و مجازات. بنی اسرائیل آن گاه که از مرحله تأکید بر غضبی که گنهکار سنگدل را هلاک می سازد به مرحله تأکید بر مجازاتی که به هدف اصلاح و بازگشت فرد گنهکار است درمی گذرد، مفهوم اولیه غضب را به کلی مردود نمی شمرد بلکه آن را به زمان و مکان دقیق آن یعنی به روز داوری منتقل می سازد. آن روز تاریکی که عاموس درباره اش سخن می گوید (عا ۵: ۱۸-۲۰) به «روز غضب» تبدیل می شود (= *Dies irae* صف ۱: ۱۵-۲: ۳) که هیچ کس را یارای گریز از آن نیست مگر انسان خدا ترس که گناهانش بخشیده شده است (مز ۳۰: ۶، ۶۵: ۳-۴، ۱۰۳: ۳). آن روز، برای بی ایمانان و بت پرستان (۹: ۱۷-۱۸، ۵۶: ۸، ۷۹: ۶-۸) و حتی برای گنهکاران ساکن در میان قوم اسرائیل (۷: ۷، ۱۱: ۵-۶، ۲۸: ۴، ۹۴: ۲) روز غضب الهی است.

بدین ترتیب باید میان دو نوع غضب تمایز گذارد. مجازاتهای الهی که در طول تاریخ بشری شاهد آنیم آن غضب الهی که برای همیشه هلاک می سازد نیستند، بلکه جملگی نمودی از آن غضب الهی اند که در پایان کار جهان نازل خواهد شد. غضب نهایی از طریق این مجازاتها در واقع نوعی احسان برای انسان است، چرا که جنبه جدی و هولناک محبت خدای قدوس را مادام که هنوز در این دنیا مییم بر ما مکشوف می سازد. تجلیات خدا بر قوم گنهکار را باید در پرتو این غضب نهایی فهمید. خدا مادام که هنوز در این زمین به سر می بریم با خویشتن داری و تحملی که در مقابل گناهان ما از خود نشان می دهد، نزول آن غضب نهایی را به تعویق می اندازد (ر. ک ۲- مک ۶: ۱۲-۱۷). نویسندگان متون مکاشفه ای کتاب مقدس نیز به وضوح دریافته بودند که پیش از دوران نهایی فیض باید شاهد دوران غضب بود: «ای قوم من، بیایید به حجره های خویش داخل شوید و درهای خود را در عقب خویش ببندید. خویشتن را در اندک لحظه ای پنهان کنید تا غضب بگذرد» (اش ۲۶: ۲۰؛ ر. ک دان ۸: ۱۹، ۱۱: ۳۶).

عهد جدید

انجیل فیض، از مؤظه های ندایی در بیابان (یحیی: مت ۳: ۷) گرفته تا آخرین صفحات عهد جدید (مکا ۱۴: ۱۰)، پیوسته بر این واقعیت تأکید دارد که یکی از

مهم‌ترین ارکان آن همانا مفهوم غضب خداست. حذف غضب الهی از پیام انجیل ما را دچار همان بدعت مارسیون می‌سازد که مفهوم غضب خدا را با مفهوم «خدای نیکو» مغایر می‌پنداشت. اما عناصر اصلی این مفهوم در عهدعتیق با آمدن مسیح در واقع متحول گردید و از طریق همین تحول است که این عناصر در عهد جدید تحقق می‌یابند.

الف) تصاویر و واقعیت

۱- «احساس» الهی و اثرات غضب. اگرچه در عهد جدید نیز تکرار همان تصاویر عهدعتیق را در مورد غضب الهی شاهدیم، معنای این تصاویر اکنون تغییر می‌یابد. آتش (مت ۵: ۲۲؛ ۱- قرن ۳: ۱۳ و ۱۵)، نفس نابودکننده (۲- تسال ۱: ۸، ۲: ۸)، شراب، جام، چرخشت، بوق و کرنای غضب (مکا ۱۴: ۱۰ و ۸، ۱۶: ۱-۳) جملگی به کار رفته‌اند اما نه برای آن که واکنش خدا را در برابر گناه انسان به توصیف کشند، بلکه تا بیانگر پیامد و اثرات این واکنش الهی باشند. دوران عهد جدید آغاز زمانهای آخر است. یحیی تعمیددهنده آتش داوری را اعلام می‌دارد (مت ۳: ۱۲) و عیسی نیز در مثل ضیافت عروسی همان پیام یحیی را تکرار می‌کند (۷: ۲۲). عیسی نیز بر این باور است که دشمنان و بت پرستان سرنوشتی جز نابودی در انتظارشان نیست (لو ۱۹: ۲۷، ۱۲: ۴۶) و باید به دریاچه آتش افکنده شوند (مت ۱۳: ۴۲، ۲۵: ۴۱).

۲- غضب عیسی. عهد جدید از هول و هراسی که عهدعتیق توصیف‌گر آن است و آن مصیبتی که انبیاء حیرت‌زده در میان خدای قدوس و قوم گنهکارش ذکر آن می‌کنند، بسیار فراتر می‌رود. چرا که هولناک‌تر و مصیبت‌بارتر از هر دوی اینها. واکنش انسانی است که در حقیقت خود خداست. در وجود عیسی، غضب خدا به طور تمام و کمال آشکار می‌گردد. عیسی همانند فردی رواقی که هیچ واکنشی از خود نشان نمی‌دهد رفتار نمی‌کند (یو ۱۱: ۳۳)، چرا که او را می‌بینیم که آمرانه به شیطان فرمان می‌دهد (مت ۴: ۱۰، ۱۶: ۲۳) و دیوها را تهدید می‌کند (مر ۱: ۲۵). او با مشاهده فریبکاری شیطان صفتانه انسانها (یو ۸: ۴۴)، به ویژه فریبکاری و دورویی فریسیان (مت ۱۲: ۳۴) سخت غضبناک می‌شود. همچنین بر کسانی که انبیاء را کشته‌اند (۳۳: ۲۳) و بر ریاکاران (۷: ۱۵) خشم می‌گیرد. عیسی نیز همچون یهوه بر تمام کسانی که می‌کوشند خود را بلند کرده، به مخالفت با خدا برخیزند خشم می‌گیرد.

او نامطیعان (مر ۱: ۴۳؛ مت ۹: ۳۰) و حتی شاگردانش را به خاطر کم‌ایمانی‌اشان (۱۷: ۱۷) به شدت نکوهش می‌کند. او بیش از همه از کسانی غضبناک می‌شود که رحیم

نیستند (مر ۳: ۵) - مانند برادر بزرگتر آن پسر گمشده که پدر رحیمش وی را مجدداً پذیرا شده بود (لو ۱۵: ۲۸). و بالأخره عیسی را می بینیم که در مقام داوری خشمگین ظاهر می شود - درست مانند اربابی که ضیافتی ترتیب داد (۱۴: ۲۱) یا ارباب آن غلام بی رحم (مت ۱۸: ۳۴). این گونه است که می بینیم عیسی شهرهایی را که توبه نمی کنند محکوم می سازد (۱۱: ۲۰ - ۲۱)، فروشندگان را از هیكل بیرون می راند (۲۱: ۱۲ - ۱۳) و درخت انجیر بی حاصل را نفرین می کند (مر ۱۱: ۲۱). غضب بره نیز همچون غضب خدا بسیار دردناک است و جدی (مکا ۶: ۱۶؛ عبر ۱۰: ۳۱).

ب) دوران غضب

۱- عدالت و غضب. خداوند عیسی با آمدنش به این دنیا، تاریخ نجات را به دو دوره تقسیم کرد. این همان پیام جدیدی است که پولس عالم آن است. مسیح در عین حال که عدالت خدا را برای منفعت تمام کسانی که به او ایمان دارند آشکار می سازد، غضب خدا را نیز بر آنانی که به او ایمان نمی آورند ظاهر می گرداند. این غضب مانند مجازاتهای عینی و ملموس عهد عتیق، پیشاپیش نمودی است از غضب نهایی خدا. از دیدگاه یحیی تعمید دهنده، آمدن مسیح به این جهان مقارن است با آمدن او در ایام آخر؛ و بنابراین زندگی و تعالیم مسیح همانا داوری نهایی انسانهاست. و اما پولس چنین تعلیم می دهد که عیسی دوران انتقالی را آغاز کرده است که در آن عدالت و غضب خدا هر دو به طور کامل به عنوان دو بُعد اقدام الهی آشکار می گردند. پولس کماکان به برخی از دیدگاههای عهد عتیقی معتقد است - نظیر مفهوم قدرت مدنی به عنوان ابزاری در دستان خدا، «به عنوان خادم خدا برای مجازات و انتقام از بدکاران» (روم ۱۳: ۴). اما کار اصلی پولس این است که وضعیت جدید انسان را در مقابل خدا توصیف نماید.

۲- از غضب به رحمت. انسان از همان ابتدا موجودی گنهکار است (روم ۱: ۱۸ - ۳۲) و سزاوار مرگ (۳: ۲۰). او به حق مغضوب خداوند است؛ «طرف غضب» است و مشرف به نابودی (۹: ۲۲؛ افس ۲: ۳). یوحنا نیز آن گاه که می نویسد: «غضب خدا بر فرد بی ایمان است» (یو ۳: ۳۶) به همین نکته اشاره دارد. انسان از آنجا که ذاتاً گنهکار است، حتی مقدس ترین نهادهای الهی را نیز ممکن است در جهت شرارت به کار گیرد. این گونه است که شریعت مقدس «عامل غضب» می گردد (روم ۴: ۱۵). اما نقشه خدا مبتنی بر رحمت است و بنابراین ظروف غضب، چنانچه توبه و بازگشت کنند به «ظروف رحمت» مبدل خواهند شد که خدا از پیش برای جلال مهیا ساخته است (روم ۹: ۲۳). این

امکان برای تمام ابناء بشر - خواه یهودی و خواه غیریهودی - فراهم است، «زیرا خدا همه را در نافرمانی بسته است تا بر همه رحم فرماید» (۱۱: ۲۳). خدا در عهدجدید نیز همچون عهدعتیق در آشکار ساختن غضب خود شتاب زده عمل نمی کند بلکه با تحمل فرد گنهکار قدرت خود، و با فراخواندن او به توبه، محبت خود را نمایان می سازد.

ج) رهایی از غضب

۱- عیسی و غضب خدا. تحول بنیادینی که با آمدن عیسی صورت می گیرد این است که از این پس دیگر نه شریعت (۱-تسا: ۱۰) بلکه خود عیسی است که کار را از «غضب آینده» می رهااند (مت ۳: ۷). «خدا ما را تعیین نکرد برای غضب بلکه به جهت تحصیل نجات» (۱-تسا: ۵: ۹). عیسی در این مورد به ما اطمینان می دهد که «حال که به خون او عادل شمرده شده ایم، به واسطه او از غضب نجات خواهیم یافت» (روم ۵: ۹). همچنین آن که ایمان ماست که باعث می شود به جرگه «نجات یافتگان» بپیونددیم (۱-قرن: ۱: ۱۸). عیسی «گناه جهان را برداشته است» (یو: ۱: ۲۹) و خود «گناه» گردیده است تا ما بتوانیم از طریق او عین عدالت خدا شویم (۲-قرن: ۵: ۲۱). او با مرگش بر صلیب به خاطر ما «ملعون» شد تا ما متبارک گردیم (غلا: ۳: ۱۳). قدرت محبت و تقدس چنان در عیسی به هم پیوند خورده بود که به مجرد آن که غضب الهی بر او که «گناه گردید» قرار گرفت، محبت فاتح گشت. این سفر طولانی انسانی که در پس غضب در جستجوی محبت است، در لحظه مرگ عیسی به اوج کمال می رسد. لحظه مرگ مسیح لحظه ای است که پیشاپیش یادآور غضب نهایی است تا هر که به او ایمان آورد تا ابد از این غضب نجات یابد.

۲- در انتظار روز غضب. کلیسا که کاملاً از غضب الهی رهایی یافته است کماکان صحنه نبرد با شیطان است. چرا که «ابلیس با خشم عظیم در میان ما فرود آمده است» (مکا: ۱۲: ۲). شیطان آمده است تا با زن و ذریت او بجنگد و امتها را با شراب هولناک غضب الهی سرمست سازد (۱۴: ۸ - ۱۰). اما کلیسا هیچ واژه ای از خشم شیطان - که تقلیدی مضحکانه از خشم خداست - ندارد، زیرا می داند که بابل جدید بزودی سقوط خواهد نمود. چرا که شاه شاهان خواهد آمد و «چرخش خمر غضب و خشم خدای قادر مطلق را زیر پای خود می افشرد» (۱۹: ۱۵). بدین ترتیب کلیسا از بابت پیروزی خدا در روز آخر اطمینان کامل دارد.

ر.ک: جام: ۲ - لعنت/نفرین: ه) - روز خداوند: عهدعتیق ب); عهدجدید - ترس

از خدا: ج) - آتش: عهدعتیق ب)، ج) - انسان خداشناس: عهدجدید ۳ - سنگدلی: الف) ۲ - داوری - رحمت: عهدعتیق الف) ۲ ب) - بخشش - صبر - مجازات - سکوت: ۱ - طوفان: ۳ - انتقام/کینه: ۱ - خوشه چینی: ۲ - شراب: ب) ۲ - غیرت. XLD

غم

شادی و خوشی ثمره نجات و حضور خداست. برعکس، غم ثمره تلخ گناه است که باعث جدایی از خدا می شود. دلایل ظاهری غم مختلفند. امتحانات و آزمایشات، که نمایانگر آنند که خدا روی خود را از فردی که در آزمایش است پنهان نموده (مز ۱۳: ۲-۳)، زن شریبر و حیلله گر (بنسی ۲۵: ۲۳)، فرزند ناخلف (۹: ۳۰ - ۱۰)، دوست خائن (۲: ۳۷)، حماقت (۱۰: ۲۲ - ۱۲) یا گمراهی و فساد خود انسان (۲۰: ۳۶)، و بالأخره تهمتی که دیگران به فرد بندند (امث ۲۵: ۲۳). کتاب مقدس صرفاً شرح حال مصائب و نومیدی پایان ناپذیر آدمی نیست - انسانی که محکوم به «نوشیدن اشکشاست» (مز ۸۰: ۶) و او را تسلی بخشی نیست (جا ۴: ۱) - بلکه گناه را به عنوان علت اصلی غم معرفی می کند. درمان این وضعیت همانا ظهور نجات دهنده است - چرا که غم نتیجه گناه است؛ اما ثمره نجات، شادمانی است (مز ۵۱: ۱۴).

عهدعتیق

۱- عقل سلیم و غم و اندوه. البته در مراحل آغازین مکاشفه کتاب مقدس به مفاهیم متعالی که در بالا بدان اشاره کردیم برنمی خوریم. بلکه نخست با واکنش معمول و رایج در قبال غم و اندوه مواجه می شویم - نوعی رواقی مسلکی که در نتیجه غم و اندوه پدید می آید - هر چند فرد مؤمن می داند که تنها ترس از خداوند است که می تواند منشأ زندگی شاد و سعادت مند گردد (بنسی ۱۲: ۱-۱۳). غم و اندوه حتی بیش از مرض و بیماری باعث دلشکستی می شود (امث ۱۸: ۱۴، ۲۵: ۱۲): روح را پژمرده می سازد (۱۳: ۱۵) و استخوانها را می خشکاند (۲۲: ۱۷). به همین جهت حکیمان و فرزنانگان کتاب مقدس به آدمی توصیه می کنند: «ذهن خود را به افکار سیاه مشغول مسازید» (بنسی ۳۰: ۲۱). «غم را از خود دور سازید، چرا که باعث هلاکت و نابودی بسیاری گردیده است» اضطراب را نیز مجال ندهید - چه شما را پیش از موعد پیر

می‌کند (۲۲:۳۰). درست است که باید با «ماتم‌زدگان ماتم‌کنیم» (۴۳:۷؛ امث ۲۵:۲۰)، اما نباید بیش از اندازه در رثای فقدان عزیزی بگرییم و ماتم نماییم؛ «آنگاه که روحش رفت، تسلی بپذیرد» (بنسی ۳۸:۱۶-۲۳). شراب در بسیاری موارد مایه تسلی فرد زده است (امث ۳۱:۶ و ۷؛ جا ۹:۷، ۱۰:۱۹). درست است که «عاقبت جمیع خوشیها حزن و اندوه است» (امث ۴:۳۱)، اما این را نیز باید به خاطر داشت که «وقتی است برای گریه و وقتی برای خنده» (جا ۳:۴). این نصایح - حتی تکراری و کلیشه‌ای - کمک می‌کند به چهره واقعی مگری که به تدریج خود را در قالب غم ظاهر می‌سازد پی ببریم. این نصایح زمینه ساز مکاشفه‌ای بسیار متعال تر است.

۲- غم، نشانه گناه. اگر از زاویه‌ای خاص به قضیه بنگریم می‌توان چنین استدلال کرد که تاریخ عهد یکسره شرح حال تعلیم و تربیت بنی اسرائیل است از طریق غمی که ناشی از مجازات خیر خواهانه خداست. لازمه این تعلیم و تربیت همانا پی بردن به این واقعیت است که انسان از آن رو در غم به سر می‌برد که دور از خداست. از آن جا که قوم در پای کوه سینا نسبت به بیهوش گناه ورزید و بجای پرستش او به عبادت بتها روی آوردند، بیهوش «دیگر شخصاً همراه قوم خود نخواهد بود». بر قوم است که به نشانه‌ی عزا و ماتم جامه شادمانی از خود برون فکنند، و این نشان دوری ایشان از خداست (خروج ۳۳:۴-۶). به هنگام ورود به سرزمین موعود (یوشع ۶:۷-۱۱ و ۱۱-۱۲) و در دوران داوران نیز با همین روال معمول مواجه ایم (داور ۲): گناه، دوری از خدا، و مجازاتی که ثمره آن غم و اندوه است. بر انبیاء است که از طریق محکوم خواندن آرامش و آسایش ظاهری قوم گنهکار، عمق اندوهی را که قوم گرفتار آند بر آنان مکشوف سازند. آنان اینکار را در وهله نخست از طریق غم و اندوه شخصی خود انجام می‌دهند. ارمیا نمونه‌ای بارز در این زمینه است. فریاد ماتم و اندوه او در واقع فریاد ماتم قوم گنهکار است. ارمیا در مواجهه با جنگ (ار ۴:۱۹)، قحطی (۱۸:۸) و مصیبت و بدبختی (۱:۹)، مظهر وجدان پشیمان قوم گنهکار است (۱۸:۹، ۱۷:۱۳، ۱۷:۱۴). او پیوسته در تبعید می‌زید تا از این طریق بر ضد طغیان و تمرد قوم شهادت دهد (۱۷:۱۵-۱۸، ۱۶:۸-۹). حزقیال نیز چنین می‌کند، منتهی به گونه‌ای متفاوت: او برای همسرش که «نور چشمان و مایه شعف دیدگان اوست» می‌گرید تا نشان دهد که قلب بنی اسرائیل نیز به همین اندوه سخت شده است (خروج ۲۴:۱۵-۲۴).

۳- غمی خداپسند. همچنین هدف رسالت انبیاء، واداشتن قوم به توبه و پشیمانی واقعی است. بی‌تردید غم و اندوه و پشیمانی در قالب فریاد و ناله و حرکاتی حاکی

از ماتم جلوه گراست - اعمالی نظیر روزه (داور ۲۰:۲۶)، دریدن جامه (ایوب ۲:۱۲)، پلاس پوشیدن و در خاک و خاکستر غلتیدن (۲ - سمو ۱۲:۱۶؛ ۱ - پاد ۲۰:۳۱ - ۳۲؛ مرا ۲:۱۰؛ یول ۱:۱۳ - ۱۴؛ نح ۹:۱؛ دان ۹:۳). و فریاد و ناله و مرثیه سردادن (اش ۲:۱۲؛ مرا ۲:۱۸ - ۱۹؛ حزق ۲۷:۳۰ - ۳۲؛ استر ۴:۳). اما گاه انبیاء در این گونه مظاهر ظاهری ماتم و اندوه به دیده تحقیر می نگرند (هو ۶:۱ - ۶:۶؛ ار ۳:۲۱ - ۲۲:۴). چرا که گریه و ماتم انسان باید نه به واسطه فقدان برکات و عطایای از دست رفته، بلکه به واسطه دور افتادن از خداوند باشد (هو ۷:۱۴). اشک و آه هیچگاه نمی تواند جای پیروی از شریعت الهی را بگیرد (ملا ۲:۱۳). اعمالی که به نشانه ندامت و پشیمانی انجام می شود باید به راستی بیانگر توبه و پشیمانی واقعی فرد باشد: «دل خود را چاک زنید نه رخت خویش را» (یول ۲:۱۲ - ۱۳). چنین اعمالی تنها در صورت حقیقی بودن پشیمانی فرد ارزشمندند (نح ۹:۶ - ۳۷؛ عز ۹:۶ - ۱۵؛ دان ۹:۴ - ۱۹؛ بار ۱:۱۵ - ۳:۸؛ اش ۶۳:۷ - ۶۴:۱۱). اشک و آه، دل خدا را به رحم می آورد (مر ۱:۲، ۱۱:۲ و ۱۸؛ مز ۶:۷ - ۸). غم و اندوه شاهدهی است بر وضعیت درونی فرد گنهکار: «خدایا، اشکهایم را در مشک خود بگذار» (مز ۵۶:۹).

۴. اندوه و امید. با این حال غم و اندوه و دل شکستگی به معنای نا امیدی نیست، بلکه بر عکس، مخاطب آن همانا نجات دهنده ای است که از مرگ فرد گنهکار خشنود نمی شود بلکه حیات او را طالب است (حزق ۱۸:۲۳). قوم اسرائیل در تمام مدت تبعید - که بارزترین نمونه مجازات گنهکاران است - امید داشت که سر انجام روزی غم و اندوهش برای همیشه پایان خواهد پذیرفت. درست است که راحیل برای ذریت در تبعید خود می گریست و تسلی نمی یافت. اما بیهوه در این میان بیکار نمی نشیند: «آواز خود را از گریه و چشمان خود را از اشک باز دار!» (ار ۳۱:۱۵ - ۱۷). نبی مراثی که حال به نویددهنده پیام تسلی بدل گشته است، امیدی حیات بخش را اعلام می دارد: «ماتم ایشان را به شادمانی مبدل خواهم کرد و ایشان را از المی که کشیده اند تسلی داده، فرحناک خواهم گردانید» (۱۲:۱۳ - ۱۳). آنگاه کتاب تسلی بر دل صهیونی که نمی خواست در دوران تبعید سرود شادمانی سر دهد (مز ۱۳۷) مرهم می نهد و درد آن را تسکین می دهد (اش ۴۰ - ۵۵، ۳۵:۱۰، ۱۸:۵۷، ۲۰:۶۰، ۲:۶۱ - ۳، ۱۴:۶۵، ۱۰:۶۶ و ۱۹). «آنانی که با اشکها می کارند، با ترنم درو خواهند نمود» (مز ۱۲۶:۵؛ ر.ک بار ۴:۲۳؛ طو ۱۳:۱۴). درست است که غم و گناه هرآن ممکن است مجدداً سر بر آورد (عز ۱۰:۱)، منتهی امید ما این است که از این پس تنها شهر اغتشاش در

نابودی گناه هلاک خواهد شد (اش ۷:۲۴-۱۱) و در عوض در کوه خدا «خداوند اشکها را از هر چهره پاک خواهد نمود» (۸:۵۲).

با این حال، این آخرین کلام عهد عتیق نیست. این تصویر رویایی از آسمان، که بعدها مجدداً در کتاب مکاشفه نیز ظاهر می شود (مکا ۴:۲۱)، بر واقعیت تلخ و اندوهبار راهی که سرانجام به خوشی ابدی منتهی خواهد شد سرپوش نمی گذارد. برای آن که سرچشمه زوال ناپذیر خوشی در آغوش شهر سر بر آورد، حتماً لازم است که روزی برای «آن یگانه ای که بر وی نیزه زده اند» ماتم گرفته شود (زک ۱۰:۱۲ و ۱۱).

عهد جدید

۱- غم عیسی مسیح. عیسی که گناه جهان را بر خود گرفت، ناگزیر از تحمل غم و اندوه بی پایان آدمی بود - هر چند هیچگاه زیر بار این غم و اندوه خرد نگشت. او نیز همچون انبیاء با دیدن سنگدلی فریسیان عمیقاً محزون می شد (مر ۵:۳). از این که می دید اورشلیم از ساعت ملاقات الهی غافل است به تلخی می گریست (لو ۱۹:۴۱)، و علاوه بر حزن و اندوهش برای قوم برگزیده، با دیدن موت نیز غمگین می شد و گریه می کرد - مانند مرگ دوستش ایلعازر که چند روز قبل مرده بود (یو ۱۱:۳۵). گریه اش برای ایلعازر بر خلاف آنچه یهودیان می پنداشتند صرفاً از سر دوستی نبود (۱۱:۳۶ - ۳۷)؛ زیرا او را می بینیم که برای بار دوم نیز به شدت مکدر می گردد (۱۱:۳۸). اندوهی که بی تردید از این واقعیت سرچشمه می گرفت که او ایلعازر را با محبتی که از جانب پدرش بود دوست می داشت (۹:۱۵) اما او پیشتر نیز زمانی که گریه و شیونی را مشاهده کرده بوده که بیانگر واقعیت دردناک مرگ بود - واقعیتی که می بایست شخصاً در قبر ایلعازر متعفن به مصاف آن می رفت - به شدت مکدر گشته و گریسته بود (۱۱:۳۳ و ۳۸). عیسی نه تنها در مواجهه با مرگ، بلکه از طریق خود مرگ خواهان آن شد که «درد و غم» را تحمل نماید، «از فرط الم مشرف به موت شود» (مت ۲۶:۳۷-۳۸) و اندوهی را که به راستی همچون خود موت بود به جان بخرد. آیا نه این است که اراده انسانی او در کشمکش با اراده خدا قرار داشت و میان این دو اراده شکافی بود که تنها دعای مصرانه می توانست آن را پر نماید؟ اما آنگاه که در دعای خود، اشک و آه و فغان تمام انسانهایی را که با قوت مواجه اند به حضور خدا آورد، دعایش شنیده شد (عبر ۵:۷). او بر صلیب - آنگاه که می گوید پدر ترکش کرده و در حال موت است - در واقع زبور فرد عادل محنت کشیده را سر می دهد (مت ۲۷:۴۶). این کار او از دیدگاه لوقا به معنای تسلیم نمودن خود به دست آن یگانه ای است که ظاهراً ترکش نموده

(لو ۲۳:۴۶). بدین ترتیب عیسای بی‌گناه با تسلیم شدن در برابر غمها و محنتها، بر غم و محنت چیره گشت.

۲- خوشا به حال ماتمیان (لو ۲۱:۶)! عیسی که خود بزودی می‌بایست اوج غم و اندوه و ماتم را تجربه می‌نمود می‌توانست پیشاپیش نه خود غم، بلکه اندوهی را که ملازم شادی نجات بخش اوست متبارک خواند. غم انواع مختلف دارد. «غمی که برای خدا است منشأ توبه می‌باشد به جهت نجات که از آن پشیمانی نیست، اما غم دنیوی منشأ موت است» (۲- قرن ۷: ۱۰) در تأیید این گفته پولس می‌توان مثالهای زیادی آورد. مثلاً از یک سو آن مرد جوان ثروتمندی را در نظر بگیرید که غمگین از حضور عیسی رفت زیرا ثروتش را بیش از عیسی دوست داشت (مت ۱۹: ۲۲). این ماجرا پیشاپیش تعالیم یعقوب برضد ثروتمندان را نوید می‌دهد که آنان را سزاوار هلاکت ابدی می‌دانست (یع ۵: ۱). همچنین شاگردان عیسی در باغ جتسیمانی را به یاد آورید که زیر فشار خواب و اندوه آماده بودند استادشان را ترک نمایند (لو ۲۲: ۴۵). ماجرای یهودا نیز قابل ذکر است، او که به عیسی خیانت کرده دیگر هیچ امیدی ندارد (مت ۲۷: ۳-۵). آری، غم دنیا چنین است. اما نقطه مقابل آن، غم الهی است که خدا آن را می‌پسندد. نظیر غمی که شاگردان به هنگام تفکر در این فرموده عیسی که یکی از خود آنان بدو خیانت می‌کند، بدان گرفتار می‌آیند (۲۶: ۲۲)، پطرس نیز آنگاه که خداوند خود را انکار می‌کند به تلخی می‌گریزد (۲۶: ۷۵). شاگردان راه عموآس نیز غرق در اندوه راه می‌پیمایند زیرا عیسی دیگر با آنها نیست (لو ۲۴: ۱۷). مریم به تلخی جان می‌گریزد زیرا خداوندش را برده‌اند (یو ۲۰: ۱۱-۱۳)، آنچه این دو نوع غم را از هم جدا می‌سازد، اصل محبت عیسی است. بر فرد گنهکار است که آن نوع غمی را تجربه نماید که باعث می‌شود از دنیا دل‌کنده به عیسی بپیوندد و کسی که عیسی را می‌شناسد و خود را وقف او نموده دیگر هیچ غمی ندارد جز غم دور شدن از او.

۳- ثمره غم خوشی است. در یکی از مژده‌های سعادت و خوشا به حالهای مسیح آمده است که آنانی که گریبانند عاقبت تسلی خواهند یافت. با این حال به فرموده خود عیسی آنگاه که داماد گرفته شود، حاصل جز ماتم و گریه نخواهد بود (مت ۹: ۱۵). آنچه عیسی پس از شام آخر خطاب به شاگردان می‌فرماید بیانگر معنای عمیق غم و اندوه است. عیسی باعث شده راحیل مجدداً برای فرزندان بی‌گناه خود بگریزد و زخمش تازه شود (۲: ۱۸). او آنگاه که با پرداختن به امور پدرش موجبات اندوه مادر را فراهم می‌آورد از این بابت پروایی ندارد (لو ۲: ۴۸-۴۹). البته ناگفته پیداست که وی به هنگام شام آخر

منکر آن نیست که رفتنش مایهٔ دلتنگی و اندوه فراوان خواهد بود. چه آیا نه این است که او آن یگانه ای است که بی او زندگی همچون مرگ است؟ او همچنین می داند که دنیا از رفتنش به غایت مسرور و شادمان خواهد شد (یو ۱۶:۲۰) به همین خاطر است که اغلب خلقت دنیایی جدید را (اش ۱۷:۲۶، ۱۷:۶۶-۷:۱۴؛ روم ۵:۲۲) به شادمانی زنی تشبیه می کند که پس از تحمل رنج و درد زه، مردی را به این دنیا می آورد (یو ۱۶:۲۱). این گونه است که «حزن شما به شادی مبدل خواهد شد» (۲۰:۱۶). دیگر از اندوه خبری نخواهد بود - یا بهتر بگوییم اندوه از هم اکنون به شادمانی مبدل گشته و نشان آن نیز زخمهایی است که تا ابد نمایانگر برهٔ ذبح شدهٔ خداست (مکا ۵:۶). غم و اندوه از این پس برای همیشه به شادمانی جاودانه مبدل خواهد شد (یو ۱۶:۲۲) - زیرا سرچشمهٔ آن، عیسانی است که محکم و استوار در آن سوی دروازهٔ موت ایستاده است. خاستگاه این خوشی، ترس و اضطراب (۲۷:۱۴) و جفا و سختی است (۳۳:۱۶). شاگردان عیسی دیگر در اندوه نیستند، آنان دیگر مانند یتیمان احساس تنهایی نمی کنند (۱۸:۱۴) و در چنگال دنیایی جفا کار نیز به حال خود رها نمی شوند (۳-۲:۱۶) بلکه عیسی قیام کرده شخصاً خوشی خود را به آنان نیز عطا می فرماید (۱۷:۱۳، ۲۰:۲۰).

از این پس دیگر نه آزمایشات (عبر ۱۲:۵-۱۱؛ ۱- پطرا ۶:۱-۸، ۱۹:۲)، نه جدایی از برادرانی که چشم از جهان فرو بسته اند (۱- تسا ۴:۱۳) و نه حتی جدایی از بی ایمانان (روم ۹:۲) می تواند از خوشی فرد ایماندار بکاهد یا او را از محبت خدا جدا سازد (۳۹:۸) درست است که شاگرد خداوند که هر چند به ظاهر غمگین، در حقیقت در شادی ابدی به سر می برد (۲- قرن ۶:۱۰) هرازگاه ممکن است دچار نومیدی و سرخوردگی شود. اما وی همواره در درون خود از شادی پایان ناپذیری برخوردار است که از درون برگزیدگان خدا می جوشد. خدا تا ابد با آنان است و هر اشکی را از چشمانشان پاک می سازد (مکا ۷:۱۷، ۴:۲۱).

ر. ک: خاکستر: ۲ - مراقبتها: ۲ - تسلی - ناامیدی/فریب - خوشی - رنج دیدن.

MP & XLD

فدیه دادن

مفهوم فدیه دادن (در زبان یونانی *lytrosis* یا *apolytrosis*) که به موجب آن خدا قوم خود را «آزاد» می کند یا «فدیه می دهد» (در زبان یونانی *lytrousthai*) و مفهوم

مشابه «باز خریدن» (در زبان یونانی *peripoiesis*) که به موجب آن خدا قومش را «می‌خرد» در کتاب مقدس با مفهوم نجات پیوندی تنگاتنگ دارند و بیانگر راههایی هستند که خدا برای نجات بنی اسرائیل برمی‌گزیند - خواه در قالب رهانیدن آنان از بندگی مصر (خروج ۱۲: ۲۷، ۱۴: ۱۳؛ ر. ک اش ۶۳: ۹) و خواه به صورت برگزیدن بنی اسرائیل به عنوان «قومی خاص» (خروج ۱۹: ۵؛ تث ۲۶: ۱۸). در عهد جدید، متنی مانند تیطس ۲: ۱۳-۱۴ به وضوح نمایانگر منشأی است که نویسنده در توصیف کار مسیح بدان نظر داشته است: عیسی از آن‌جا که «ما را از هر ناراستی می‌رهاند» و «امتی برای خود طاهر می‌سازد» «نجات‌دهنده» ماست. بدین ترتیب تداوم نقشه نجات خدا را از عهد عتیق به دوران عهد جدید شاهدیم. آنچه تازگی دارد و غیرقابل پیش بینی است به هیچ وجه تحقق نبوت‌های حقیقی انبیاء را مخدوش و کم‌رنگ نمی‌سازد.

عهد عتیق

۱- خروج و عهد و پیمان الهی. عهد عتیق بیشتر در رابطه با واقعه خروج است که از فدیه سخن می‌گوید: تجربه مذهبی خروج که قوم اسرائیل از سرگذراننده به بهترین وجه معنی و محتوای مفهوم فدیه را بر این قوم آشکار ساخت؛ چرا که واقعه خروج در آیین یهود جزء جدایی‌ناپذیر عهد الهی است. خدا قوم خود را از بندگی می‌رهاند زیرا می‌خواهد که این قوم تنها بنده او باشد: «من یهوه هستم... شما را از بندگی خواهم رهانید... و شما را به کارهای عظیم نجات خواهم داد (فدیه خواهم داد)... شما را خواهم گرفت تا برای من قوم شوید و من شما را خدا خواهم بود» (خروج ۶: ۶-۷؛ ر. ک ۲ سمو ۷: ۲۳-۲۴). بنی اسرائیل به واسطه عهد الهی، قومی «مقدس» «مخصوص یهوه» و «قوم خاص خود» خدا خواهد بود (خروج ۱۹: ۵-۶). «قوم مقدس» و «فدیه شدگان یهوه» در کتاب مقدس به یک معنایند (اش ۶۲: ۱۱-۱۲) و ارمیا نیز آغاز عهد و پیمان الهی را روزی می‌داند که «خدا دست قوم خود را گرفته آنها را از زمین مصر بیرون آورد» (ار ۳۱: ۳۲).

بدین ترتیب، می‌بینیم که مفهوم فدیه اساساً معنایی مثبت دارد: این تعبیر هم القاهر اتحاد و مشارکت با خداست و هم بیانگر رهایی از بندگی گناه. معنای ریشه لاتین اصطلاح (*redempti* فدیه) نیز همین است: نخست القاهر مفهوم «خرید» است (*emere*) - خریدی که ما را آزاد می‌سازد تا متعلق و بنده خدا باشیم. بدین ترتیب این مفهوم بسیار شبیه واژه انگلیسی (*atonement* به معنی تاوان) است که اغلب به عنوان معادل واژه (*redemptio* فدیه) ترجمه می‌شود و معنای اصلی آن «اتحاد مجدد» یا «مصالحه» (*at-one-ment* به معنی یگانگی) است.

۲- فدیة مسیحایی. انبیاء نیز آن گاه که در مورد رهایی قوم از تبعید سخن می گویند از همین تعابیر استفاده می کنند، و به همین جهت است که اصطلاح «فدیة دهنده» به ویژه در بخش دوم کتاب اشعیا - به صورت یکی از القاب مهم یهوه درمی آید. جای تعجب نیست که موضوع این امید عظیم مسیحایی در قالب تعابیر و اصطلاحات مربوط به مفهوم «فدیة» بیان می شود: «رحمت نزد خداوند است و نزد اوست «نجات» فراوان؛ و او اسرائیل را فدیة خواهد داد از «جمیع گناهان وی» (مز ۱۳۰: ۷-۸). در این میان حزقیال بیش از سایرین بر کیفیت فیض گونه این فدیة برای گنهکاران تأکید می ورزد (حزق ۱۶: ۶۰-۶۳، ۳۶: ۲۱-۲۳). به علاوه ماهیت این «عهد و پیمان تازه» را نیز آشکار می سازد و برخلاف ارمیا ۳۱: ۳۳ که در آن یهوه فرموده بود «شریعت خود را در باطن ایشان خواهم نهاد» در حزقیال ۳۶: ۲۷ می گوید: «روح خود را در اندرون شما خواهم نهاد». آری، فدیة عبارت است از اعطای روح یهوه به جای شریعت (ر. ک یو: ۱ و ۱۷-۲۹، ۳۳: ۷، ۳۷: ۷-۳۹؛ روم ۸: ۲-۴).

عهد جدید

۱- تداوم میان عهد جدید و عهد عتیق. در عهد جدید گاه آشکارا به این ویژگی مسیحایی فدیة اشاره می شود: زکریا خدایی را که «قوم خود را فدیة داده است» تمجید می کند، و حنای نبیّه نیز با دیدن طفل خدا را شکر می کند «درباره او به همه منتظرین نجات در اورشلیم...» (لو ۲: ۳۸، ۱: ۶۸). واژه فدیة نیز همچون اکثر تعابیر برگرفته از عهد عتیق مربوط به ظهور مسیح که می توان آنها را هم به مفهوم اشاره به ظهور مسیح موعود تعبیر کرد و هم به مفهوم اشاره به بازگشت ثانویه او، نه تنها بیانگر کاری است که مسیح بر تپه جلیلتا به انجام رسانید (روم ۳: ۲۴؛ کول ۱: ۱۴؛ افس ۱: ۷) بلکه بیانگر کاری که مسیح در ایام آخر انجام خواهد داد نیز هست، و به عبارت دیگر بیانگر وقایع مربوط به بازگشت ثانویه مسیح و رستاخیز پرجلال تن خاکی ما آدمیان است (لو ۲۱: ۲۸؛ روم ۸: ۲۳؛ افس ۱: ۱۴، ۴: ۳۰، احتمالاً ۱- قرن ۱: ۳۰). موضوع اصلی در هر دو مورد رهایی است، هم آزادی و هم بازخرید، «تملکی» است از سوی خدا که نخست صورتی ابتدایی دارد اما رفته رفته قطعیت می یابد. آن گاه انسان، بدی و روح، و کل جهان هستی به همراه او «پر خواهند شد به تمامی پری خدا» (افس ۳: ۱۹) و خدا «کل در کل» خواهد بود (۱- قرن ۱۵: ۲۸). در واقع او «همه را پر می سازد» (افس ۱: ۲۳).
به همین خاطر است که عهد جدید این مفهوم را در قالب استعاره «خریدن» (در زبان یونانی *agorazein* ۱- قرن ۶: ۲۰، ۷: ۲۳؛ ر. ک غلا ۳: ۱۳، ۴: ۵) بیان می کند. مراد

عهد جدید از به کار بردن این استعاره آن نیست که بگوید فدیة الهی نوعی معامله تجاری است که پشتوانه آن قانون عدالت و انصاف اجتماعی است و به موجب آن زندانبان، زندانی خود را آزاد می‌سازد و تاجر، مال التجاره خود را می‌فروشد مشروط بر آن که ضرر و زیانی متحمل نشود. البته تردید نیست که عهد جدید می‌خواهد نشان دهد که ما به واسطه عهدی که تمام شرایط آن برآورده شده است، ملک خاص خدا گشته ایم. از جمله مهمترین این شرایط نیز که پیوسته و آشکارا در عهد جدید بدان اشاره می‌شود این است که برای فدیة ما باید بهایی پرداخته شود که چنین نیز شده است (۱-قرن ۶: ۲۰، ۷: ۲۳؛ ر. ک ۱-پطرس ۱: ۱۸). اما باید توجه داشت که این استعاره در همین جا به پایان می‌رسد و هیچ صحبتی در مورد کسی که مبلغی در ازاء آزادی ما دریافت یا مطالبه کند نیست. بدین ترتیب در این جا نیز عهد جدید همان مفهومی را از استعاره خریدن ارائه می‌دهد که عهد عتیق پیشتر با آن آشنا بود. به ویژه آن که در کتاب مکاشفه می‌بینیم واژه «خریدن» آشکارا به عهدی اشاره دارد که در سینا میان خدا و قوم بسته شد: جمیع ابناء بشر از هر نژاد و ملتی که باشند در خون بره ملک خاص خدا شده اند - درست همان طوری که پیشتر اسرائیل به واسطه عهدی که در خون بسته شد ملک یهوه گردیده بودند (مکا ۵: ۹). در اعمال ۲۸: ۲۰ نیز در بیان همین واقعیت از تعابیر و اصطلاحات مربوط به عهد عتیق استفاده می‌شود: «کلیسای خدا که آن را به خون خود خریده است» (ر. ک ۱-پطرس ۲: ۹؛ تیط ۲: ۱۴).

این تعبیر به علاوه در مورد شخص مسیح نیز مصداق می‌یابد: زمان عید گذر که تعمداً به عنوان موعد شام آخر و اعلام واقعه صلیب برگزیده شده بود، و نیز اشارات آشکار به خون عهد جملگی دلالت بر این واقعیت دارند که مسیح فدیة ماست (مت ۲۶: ۲۸؛ ۱-قرن ۱۱: ۲۵).

۲-مرگ داوطلبانه مسیح. اما عهد جدید به وضوح «نمونه» و «تحقق» نمونه را از هم باز می‌شناسد و بر جدایی و فاصله میان این دو تأکید می‌نهد. درست است که عهد جدید نیز همچون عهد قدیم در خون بسته شده و بدان مههور گردیده است، اما این خون، حال خون عیسی، پسر یگانه خداست (۱-پطرس ۱: ۱۸-۱۹؛ عبر ۹: ۱۲، ر. ک اع ۲۰: ۲۸؛ روم ۳: ۲۵).

فدیة ای «گرانها»: در این جا قربانی داوطلبانه و شخصی «بندۀ» یهوه «جان خود را به مرگ ریخت» (اش ۵۳: ۱۲) و «خود را در راه خدمت به انسان فدا کرد» (اش ۵۳: ۱۱ از ترجمه هفتادتنان)، جایگزین قربانی حیوانات بی عقل می‌شود. عیسی «نیامد تا مخدوم شود بلکه تا خدمت کند و جان خود را در راه بسیاری فدا سازد»

(مت ۲۰:۲۸؛ مر ۱۰:۴۵): قربانی او باعث رهایی ما خواهد شد (*lytron*). متون یوحنايي نیز دقیقاً بر همین کیفیت داوطلبانه مرگ عیسی تأکید می‌نهند. (به طور مثال یو ۱۸:۴-۸). از آن آشکارتر، روایات شام آخر در اناجیل متی، مرقس و لوقاست که حتی بیش از یوحنا بر داوطلبانه بودن رنج و درد مسیح تأکید می‌نهند و عیسی را نشان می‌دهند که پیشاپیش خود را برای مرگ بر صلیب آماده می‌سازد.

۳- پیروزی مسیح بر مرگ. مرگ مسیح برای شاگردانش رسوایی عظیم بود و ثابت می‌کرد مسیح آن نجات دهنده موعودی که منتظرش بودند نیست (لو ۲۴:۲۱). اما پس از آن که اذهان ایشان با مشاهده قیام و واقعه پنطیکاست منور شد و صعود مسیح را به چشم خود دیدند (اع ۱:۸، ۲:۳۱-۳۲؛ و غیره)، دریافتند که مرگ مسیح نه تنها خدشه‌ای بر نقشه نجات وارد نساخت بلکه «برحسب کتب»، این نقشه را به طور کامل به انجام رسانید (۱- قرن ۱۵:۴). آنان دریافتند که همان سنگی که بنایان رد کرده‌اند سنگ زاویه گشته است (اع ۴:۱۱=مز ۱۱۸:۲۲؛ ۱- پطر ۲:۷) و بنیان معبدی نو می‌باشد (مت ۲۱:۴۲). از قول اشعیا ۵۲:۱۳، بنده یهوه در واقع «بلند کرده شد» (اع ۲:۳۳، ۵:۳۱) و «به جلال رسید» (۱۳:۳). از آن مهمتر این که او غلامی را از آن جهت پذیرفت که می‌خواست «جان خود را به مرگ فدا سازد» (اش ۵۳:۱۲؛ فی ۲:۹). مرگ مسیح، هرچند به ظاهر شکست بود، در واقع پیروزی کامل بر مرگ و شیطان بود که دئیس موت است (یو ۱۲:۳۱-۳۲؛ ر. ک عبر ۲:۱۴).

۴- مرگ و قیام. در تعالیم مربوط به راز نجات و فدیة الهی، نخست چندان به واقعه قیام اشاره نمی‌شد و این واقعه مهم تنها نقشی فرعی داشت و گاه در صحبت از بازگشت ثانویه از آن نیز ذکری به میان می‌آمد (به طور مثال در ۱- پطر ۱:۳؛ ۱- تس ۱:۱۰). اما رسولان تحت هدایت روح القدس رفته رفته در قالب رنج و درد و مرگ مسیح از یک سو، و قیام و صعود او از سوی دیگر، به دو رکن بسیار مهم ایمان مسیحی پی بردند - وقایعی که نه تنها به یکدیگر ارتباط داشتند و در پیوندی تنگاتنگ با هم به سر می‌بردند (به طور مثال فی ۲:۹) بلکه چنان جدایی ناپذیر هم بودند که در واقع هر دو از ارکان راز نجات محسوب می‌شدند.

این گونه است که می‌بینیم لوقا کل ماجرای سفر عیسی به اورشلیم را در تدارک واقعه صعود او نقل می‌کند (لو ۹:۵۱)، و در توصیف «زندگی پرجلال» مسیح نیز تعمداً آنچه را او پیشاپیش در مورد رنج و مرگ خود بیان می‌داشت می‌نویسد (۲۴:۷ و ۲۶ و ۳۹ و ۴۶، ر. ک ۹:۳۱). به همین ترتیب پولس نیز حتی آن گاه که به مرگ مسیح اشاره‌ای

نمی‌کند حتماً در مورد واقعه قیام او به تفصیل سخن می‌گوید. زندگی مسیحایی که او آن همه از آن سخن می‌گوید در حقیقت جز شراکت در زندگی مسیح قیام کرده نیست (به طور مثال غلا ۲: ۲۰، ۶: ۱۴-۱۵؛ روم ۶: ۴ و ۱۱، ۸: ۲ و ۵). و بالأخره این یگانگی سرّ نجات نزد یوحنا چنان عمیق و پرمعناست که او تمام تعابیر واصطلاحاتی را که تا پیش از آن صرفاً برای بیان واقعه رستاخیز عیسی به کار برده می‌شد هم در مورد رنج و مرگ او به کار می‌برد و هم در اشاره به جلال قیام او (یو ۱۲: ۲۳ و ۳۲ و ۳۴). به علاوه «بره» کتاب مکاشفه نیز از دید یوحنا رسول به لحاظ شهادت به واقعه قیام «زنده» و در عین حال به عنوان نشان قربانی، «ذبح شده» به نظر می‌آید (مکا ۵: ۶).

۵- راز محبت. الف) یوحنا رسول. یوحنا راز فدیه را اساساً راز محبت و بنابراین راز حیات الهی می‌داند، چرا که «خدا محبت است» (۱- یو ۴: ۸). مراد از این محبت قطعاً محبت پدری است که «جهان را آن قدر دوست داشت که پسر یگانه خود را فرستاد» (یو ۳: ۱۶، ۱۷: ۲۳؛ ۱- یو ۴: ۹)؛ اما به علاوه محبت «پسر» نسبت به «پدر» (یو ۱۴: ۳۱) و نسبت به آدمیان نیز هست (۱۰: ۱۱؛ ۱- یو ۳: ۱۶؛ مکا ۱: ۵) - محبتی که پسر از پدری دریافت می‌کند که در همه چیز مطیع اوست و از این رو محبتی «مطیعانه» است (یو ۱۴: ۳۱)؛ و بالأخره محبتی که هیچ محبتی از آن عظیم‌تر نیست (۱۵: ۱۳). زیرا اگر تمام زندگانی مسیح یکسره عبارت بود از «محبت نسبت به خاصان خود» رنج و درد و صلیب او فرصتی بود که آنان را «تا به آخر محبت نماید» و این محبت را به طور تمام و کمال (در زبان یونانی *telos*) آشکار سازد (۱۳: ۱). این محبت در عمل بدان معنا بود که او اجازه داد یکی از دوازده شاگرد خود او به وی خیانت کند (۱۸: ۲ و ۳)، پطرس او را انکار نماید (۱۸: ۲۵-۲۷)، تحت لوای شریعت به عنوان فردی کفرگو محکوم شود (۱۹: ۷)، و به مرگی ننگین جان دهد - یعنی مرگ بر روی صلیب و همچون جنایتکاری که چنانچه جسدش بر بالای دار می‌ماند خاک اسرائیل را آلوده و ملوث می‌ساخت (۱۹: ۳۱). دقیقاً در همین لحظه است که عیسی می‌توانست در واقع اعلام دارد: «تمام شد» (۹۱: ۰۳؛ در زبان یونانی *tetelestai*). محبت پدر که در کتب مقدسه مکشوف شده بود و قلب انسانی عیسی تجسم آن بود، با مرگ مسیح بر صلیب به نهایت کمال خود رسید. و اگر او جان خود را به خاطر محبتی که نسبت به انسان داشت فدا کرد برای آن بود که این محبت را در انسانها، یعنی برادرانش نیز قرار دهد. یوحنا از پهلوی «سوراخ شده» او (۱۹: ۳۷؛ زک ۱۲: ۱۰) جاری شدن چشمه‌ای را مشاهده کرد «برای خاندان داود و ساکنان اورشلیم به جهت طهارت گناهان و نجاسات» (زک ۱۳: ۱؛ ر. ک. حزق ۴۷: ۱-۳) - چشمه‌ای که پیش درآمدی بود بر جاری شدن آن روحی (یو ۲۰: ۲۲) که

به هنگام تعمید مسیح به دست یحیی تعمید‌دهنده، بر او قرار گرفت (۱: ۳۲ و ۳۳).

ب) پولس قدیس. نظیر این تعمق را در نوشته‌های پولس نیز شاهدیم. او نیز در مرگ مسیح بیش از هر چیز راز محبت را می‌بیند: یعنی محبت پدر (روم ۵: ۵-۸، ۸: ۳۹؛ افس ۱: ۳-۶، ۲: ۴؛ ر. ک کول ۱: ۱۳) «هنگامی که ما هنوز گناهکار» (روم ۵: ۸) و «دشمن» خدا بودیم (۵: ۱۰). همچنین پولس در مرگ مسیح محبت پسر را می‌بیند: هم نسبت به پدرش در قالب اطاعت از او که جبران ناطاعتی آدم اول است (۵: ۱۹؛ فی ۲: ۶)، و هم نسبت به ابنای بشر (روم ۵: ۷-۸، ۸: ۳۴). طبق این تعمق پولس تنها دستورالعمل مطرح شده در تعالیم اولیه عهد جدید را به کار می‌برد (ر. ک مر ۱۰: ۴۵) که به احتمال بسیار قوی ملهم از اشعیا ۵۳: ۱۰ و ۱۲ است و به موجب آن «مسیح خود را برای گناهان ما داد» (غلا ۱: ۴؛ ۱- تیمو ۲: ۶؛ تیط ۲: ۱۴)، بلکه علاوه بر آن به وضوح اعلام می‌دارد که مسیح از آن رو جان خود را در راه ما فدا کرد که «به ما محبت داشت» (غلا ۲: ۲۰؛ افس ۵: ۲ و ۲۵).

پولس نیز همچون یوحنا به خوبی می‌داند که محبتی بالاتر از این نیست که کسی جان خود را در راه کسانی که دوستشان دارد فدا نماید (یو ۱۵: ۱۳). به دیگر بیان، محبت انسانی یکسره محبتی است مشروط، و بنا به شرایط و اوضاع و احوال تغییر می‌کند. اما شرایط خارق‌العاده نیز می‌طلبد. به بیان بهتر، مسیح با پذیرفتن این محبت از پدر، بنا به شرایطی که پدر مقرر داشته، این محبت را با تمام شرایط و التزاماتی که به تبع آن می‌آید پذیرفته است. این گونه است که جمله «خدا پسر خود را از ما دریغ نداشت بلکه او را در راه جمیع ما تسلیم نمود» (روم ۸: ۳۲) در نظر پولس مهم‌ترین شاهد محبت مسیح است (۸: ۳۵)، یا بهتر بگوییم، شاهد «محبت خدا در خداوند ما مسیح» است (۸: ۳۹).

پولس نیز همچون یوحنا از میان تمام این شرایط و التزامات، بر واقعیت ننگ صلیب به عنوان مرگی خفت‌بار تأکید می‌نهد - مرگی که به ویژه نزد مسیحیان اولیه ننگین و خفت‌بار بوده است (ر. ک اع ۵: ۳۰، ۱۰: ۳۹). مسیح، این کسی که حاضر شد از نظر دنیا «ملعون» شناخته شود و همگان تصور می‌کردند ناقض شریعت است (غلا ۳: ۱۳)، درست همانند «بنده» یهوه در زمان عهد عتیق بود که «مردم او را از جانب خدا زحمت کشیده و مضروب و مبتلا گمان می‌کردند» (اش ۵۳: ۴). خفتی عظیم‌تر از آنچه مسیح بر صلیب متحمل شده قابل تصور نیست (فی ۲: ۸) و به همین قیاس نیز اطاعت و محبتی عظیم‌تر از این - اطاعت و محبتی که مسیح از لحظه‌ای که این نوع مرگ را به جان خرید و پذیرا شد آن را نیز اراده فرمود. به همین خاطر است که می‌گوییم او بشر را «فدیه داد» - یعنی «آن را برای پدرش به دست آورد».

۶- پیروزی بر گناه در جسم. از سوی دیگر، از آن جا که مرگ مسیح واقعه ای بود که توسط یکی از ابناء بشر انجام شده بود - بشری که در نتیجه کاملاً شرایط انسانی و میرای ما را داشت، هر چند به واسطه الوهیت خود ورای این شرایط بود - می توان گفت بشریت بدین ترتیب خود را «فدیه یافته» می بیند؛ یعنی درمی یابد که به واسطه تحول و دگرگونی درونی «برای خدا باز یافته شده است». در انجیل متی می خوانیم که بر صلیب «بر رئیس این جهان حکم شد» (یو ۱۶: ۱۱)، یعنی رئیس این جهان، شیطان، «بیرون افکنده شد» (۲۱: ۱۳؛ ر. ک مکا ۱۲: ۹ و ۱۰) و از مملکت خود خلع گردید. درست است که قلمرو او همانا بشریت یعنی موجوداتی نفسانی است که فرزند گناهند، اما پولس می گوید که «خدا بر گناه در جسم فتوا داد» (روم ۸: ۳)، یعنی خدا برای آن که ما را نجات دهد پسر یگانه خود را فرستاد که همچون هر انسانی دیگر تن گرفت، و از طریق او و در اوست که نجات آدمیان به انجام می رسد و ما فدیه داده می شویم. بدین ترتیب خدا دقیقاً در همان قلمروی که شیطان می بنداشت برای همیشه مملکت اوست، یعنی «در جسم» بر او پیروز گردید. خدا در جسم، این وضعیت انسانی و زمینی که به گناه آلوده شده بود، بر شیطان غالب می آید و او را سرکوب می سازد. مسیح فدیه دهنده وضعیت نفسانی ما را به طور کامل پوشید و بر خود گرفت. البته پر واضح است که جسم مسیح برخلاف جسم انسانی ما «عامل گناه» نبود، اما همچون جسم ما متأثر از پیامدهای جهان شمول گناه یعنی رنج و عذاب و مرگ بود. و اما خدا در عمل چگونه ظفر یافت؟ از طریق دمیدن حیات روح (۲: ۸ و ۴) در چنین جسمی انسانی. این روح حیات نخست در جسم عیسی دمیده شد: مسیح با مرگ و قیام خود «روح حیات بخش» شد (۱- قرن ۱۵: ۴۵)؛ این روح آن گاه در اجساد انسانی ما نیز دمیده می شود - چرا که اگر در مسیح یک گردیم دیگر از جسم نخواهیم بود (یعنی از گناه نخواهیم بود) بلکه «از روح» (روم ۸: ۹، ر. ک ۸: ۴).

این پیروزی خدا بر شرارت را از همان دوران عهد عتیق نیز شاهدیم: حزقیال ۳۸ تا ۳۹ نوعی نبرد در ایام آخر را نبوت می کند که پیش درآمد ظهور دوران مسیح است و با اعطای «روح» قرین و ملازم. (حزق ۳۹: ۲۹، ۳۶: ۲۷). از نظر پولس، وقتی مسیح از حالت «نفسانی» به حالت «روحانی» وارد می شود - و ما نیز با او - کار «بازگشت به سوی خدا» یعنی «فدیه» به انجام می رسد. پولس در جایی دیگر صراحتاً اعلام می دارد که «خدا پسر خود را در راه ما گناه ساخت تا ما در وی عدالت خدا شویم» (۲- قرن ۵: ۲۱). این نوع آیات که غالباً سوء تعبیر می شوند باید در پرتو همین واقعیت تفسیر گردند: به این معنا که ما در مسیح، از طریق یگانگی با او که با ما یک شده است، باید از این قدرت حیات که کتاب مقدس و پولس آن را «عدالت خدا» می خوانند بهره مند شویم. «پدر» نیز چنین

اراده فرموده که پسرش، از طریق یگانگی با انسان گنهکار، از اثرات پلید قدرت مرگ یعنی گناه، تأثیر پذیرد. این حالات و کیفیات بر روی هم «بهترین وضعیت» (*Conditio op-tima*) را برای اجرای بزرگترین و عظیم ترین نوع محبت و اطاعت به وجود می آورند. بدین ترتیب تأثیرات مخرب گناه خنثی می شود: بشریت مجدداً احیا می گردد، نجات می یابد، با خدا یک می شود و بار دیگر از حیات الهی بهره مند می گردد. بنا به آنچه از قدیم نبوت شده است (حزق ۳۶: ۲۷)، روح یهوه شخصاً به جسم منتقل می گردد. و اما این نبوت با جلال و شکوه و عظمتی خارق العاده به انجام می رسد - یعنی به وساطت پسر یگانه خدا که در عالی ترین اقدام محبت، صورت انسان به خود گرفت و جسم شد.

ر.ک: آدم: الف) ۲ ب - حیوانات: ب) - خون: عهدجدید - بدن: ب) ۲ بدن مسیح: الف) ۲، ج) ۳ - اسارت: ب) - آفرینش: عهدجدید ب) ۱ - صلیب - خروج: عهدعتیق ۲؛ عهدجدید - کفار - نوبرها: ب) - بره خدا: ۲ - آزادی/رهایی: ب) ۱، ج) ۱ - گذر - نقشه خدا - موعظه: ب) ۳ - مصالحه/آشتی - پاداش: ب) ۳ د - قربانی: عهدجدید الف) - نجات - بیماری/شفا: عهدجدید ب) ۲ - گناه: ج) ۳، د) ۳ ه - برده: ب) - رنج دیدن: عهدعتیق ج). SL

فریسیان

فرقه یهودی فریسیان (در عبری *perusim* به معنای «جدا شده») در زمان عیسی تقریباً شش هزار نفر عضو داشت. این فرقه نیز همچون فرقه اسنیان، با *hasidim* در زبان عبری به معنای «متقی» و پارسا) که در زمان مکابیان قاطعانه در برابر نفوذ بت پرستان ایستادگی کرده بودند، مرتبط دانسته می شد (۱-مک ۲: ۴۲). فریسیان متشکل بودند از تمام کاتبان و علمای شریعت، به انضمام تعدادی از کاهنان. هدفشان این بود که اعضای خود را به صورت دسته های اخوت مذهبی درآورده، آنان را نسبت به شریعت غیور و امین نگاه دارند.

۱-مراحل آغازین عداوت با عیسی. از دیدگاه تاریخی چنین به نظر می رسد که مسئولیت کشتن عیسی در وهله نخست متوجه فرقه کاهنان و صدوقیان است، چرا که جز در (یو ۱۸: ۳) در هیچ یک از روایات مربوط به صلیب و مرگ عیسی از فریسیان نام برده

نمی‌شود، و حتی می‌بینیم که بسیاری از آنها مایل بودند با دعوت عیسی به منازل خود، با او بیشتر آشنا شوند (لو: ۷: ۳۶، ۱۱: ۳۷، ۱۴: ۱). در واقع بعضی از فریسیان حتی آشکارا به دفاع از عیسی (۱۳: ۳۱؛ یو: ۷: ۵۰) و مسیحیان برمی‌خاستند (اع: ۵: ۳۴، ۲۳: ۹)، و بسیاری نیز عیسی را آن یگانه‌ای می‌دانستند که آمده است تا آنچه را در آیین یهود بدان ایمان داشتند و امید بسته بودند تحقق بخشد (۵: ۱۵) - چنان که در مورد پولس نیز که از برجسته‌ترین نمایندگان ایشان است همین مطلب را شاهدیم (۲۶: ۵؛ فی: ۳: ۵). با این حال این واقعیت نیز درست است که بسیاری از فریسیان به شدت با تعالیم و شخص عیسی مخالف بودند. آنچه برای نویسندگان عهد جدید مهم است نیز همین مخالفت فریسیان با عیسی است، چرا که این مخالفت آنان مظهر تمام نمای جدال میان یهودیت و مسیحیت است. این نویسندگان در مقابل چندان به مسئله فرصت طلبی کاهنان اعظم علاقه نداشتند.

برای آن که فریسی مآبانه در مورد فریسیان زمان عیسی حکم نکرده باشیم لازم است به برخی از خصوصیات بنیادین آنها اشاره کنیم. عیسی آنها را به خاطر غیرتشان (مت: ۲۳: ۱۵) و توجهی که به کاملیت و طهارت نشان می‌دهند می‌ستاید (۵: ۲۰). پولس نیز بر این واقعیت تأکید می‌نهد که فریسیان آماده‌اند تمام احکام شریعت را مو به مو انجام دهند. ارادت آنها نسبت به سنن شفاهی در خور تحسین است. اما برخی از آنها آن قدر خود را در شریعت خیره می‌دانستند که گرفتار غرور شده، غرق در این اعتماد به نفس بیش از حد برخی از مهم‌ترین دستورات خدا را که پشتوانه آن سنن انسانی بود زیر پا می‌نهادند (۱۵: ۱ - ۲۰). آنان خود را عادل شمرده، کسانی را که از شریعت چیزی نمی‌دانستند به دیده تحقیر می‌نگریستند (لو: ۱۸: ۱۱ و ۱۲)؛ هر نوع تماسی را نیز با گنهکاران و فواحش اکیداً ممنوع ساخته و با این کار محبت خدا را به دیدگاه تنگ نظرانه خود محدود کرده بودند. حتی می‌پنداشتند به خاطر این کار به گردن خدا حق دارند (مت: ۲۰: ۱ - ۱۵؛ لو: ۱۵: ۲۵ - ۳۰). و از آنجا که - همان طور که پولس می‌گوید (روم: ۲: ۱۷ - ۲۴) - نمی‌توانستند این کمال مطلوب را خود در عمل پیاده نمایند، ریاکاری و ظاهرسازی می‌کردند و همچون «قبور سفید شده» بودند (مت: ۲۳: ۲۷). این است آن دنیای شریعت محوری که - بنا به توصیف نویسندگان اناجیل - فریسیان در آن می‌زیستند. اما این نویسندگان آنچه را صرفاً خصیصه برخی فریسیان بود به کل آنها تعمیم می‌دادند. در نوشته‌های آنان به وضوح می‌بینیم که قصدشان نه پرداختن به رفتار فرد فریسیان، بلکه توصیف آن دسته کسانی است که جز خود هیچ کس دیگر را قبول ندارند و عیسی را نیز جز فردی شاید یا همکار شیطان نمی‌دانند.

۲- فریسی مآبی. این نوع استفاده جدلی از واژه «فریسی» متأسفانه باعث سوء استفاده هایی شده که به هیچ وجه مسیحایی نیست. با این حال اگر از این واژه نه در مورد یهودیان، بلکه در اشاره به رویه آن دسته کسانی استفاده شود که کوتاه بین و تنگ نظرند و جز خود هیچ کس دیگری را قبول ندارند، در آن صورت واژه فریسی مآبی هیچ ربطی به فرقه یهودی فریسیان ندارد؛ بلکه بیانگر روحیه و رویه ای است ضد انجیل. انجیل یوحنا به برخی از خصوصیات فریسی مآبانه - که مظهر کوردلی فریسیان است - اشاره می کند (یو: ۸: ۱۳، ۹: ۱۳ و ۴۰) منتهی این ویژگی آنها را غالباً به کل یهودیان نسبت می دهد و بدین ترتیب بر عداوت تاریخی یهودیان با عیسی انگشت می نهد: فریسی مآبی است که کسی بر خود نقاب پارسایی و عدالت زند تا از این طریق طینت سیاه خود را پنهان کرده باشد. همچنین فریسی مآبی است که گنهکاری حاضر نباشد به گنهکار بودن خود اعتراف کرده، به دعوت خدا لبیک گوید. محدود کردن محبت خدا به دایره تنگ برداشتهای مذهبی فردی نیز خود نوعی فریسی مآبی است. این نوع نگرش را در میان مسیحیان اولیه و مسیحیان یهودی تباری که پولس بر آنها می تازد نیز شاهدیم (اع: ۱۵: ۵). این گونه افراد می خواستند کسانی را که از بت پرستی دست برمی داشتند وادار به اجرای احکام یهود سازند و بدین ترتیب آنان را که به واسطه مرگ مسیح از قید شریعت آزاد شده بودند مجدداً زیر این یوغ آورند. رویه فرد مسیحی نیز که در یهودی که از شاخه جدا شده به دیده تحقیر می نگرد و بر او فخر می کند فریسی مآبانه است (روم ۱۱: ۱۸-۲۰). فریسی مآبی همواره برای مسیحیت خطری است جدی، و این آیین را به یک سری احکام شریعت محدود ساخته، جهان شمول بودن فیض را نادیده می انگارد.

ر. ک: تکبر: ۱ و ۳ - انسان خداشناس: عهد جدید ۱ - ریاکار - یهودی - شریعت: B
ج (۵: الف) ۱ - پاداش: ج (۲ - بی ایمانی: ب) ۱ - غیرت: ب) ۱. JCan & XLD

گذر، فصیح

عید یهودی گذر در زمان عیسی فرصتی بود که تمام پیروان موسی در اورشلیم گرد هم آیند و بره گذر را ذبح کرده مصرف نمایند. این مراسم یادآور واقعه خروج و رهایی عبرانیان از بردگی مصر بود. گذر مسیحی امروزه پیروان مسیح را مشارکت با خداوندشان عیسی - این بره حقیقی خدا - به یکدیگر پیوند می دهد. مسیحیان از طریق این آیین در

مرگ و رستاخیز عیسی که باعث رهایی ایشان از گناه و مرگ شده است سهیم می‌شوند و یاد آن را گرامی می‌دارند. میان گذر یهودیان و آیین شام مقدس مسیحیت تداومی آشکار موجود است. منتهی با عبور از عهد قدیم و رسیدن به عهد جدید از طریق «گذر عیسی» این مراسم معنایی جدید و بُعدی تازه یافته است.

الف) گذر قوم اسرائیل

۱- نخستین عید گذر - واقعه ای مربوط به محفل خانواده و زندگی بادیه نشینی. گذر در آغاز عیدی خانوادگی بود و در روز چهاردهم از ماه ایبب یا ماه غله (که پس از تبعید نیشان خوانده می‌شد) شبانگاه، هنگام ماه کامل، بجا آورده می‌شد. حیوانی جوان که همان سال متولد شده بود به عنوان قربانی برای یهوه ذبح می‌شد تا گله و مواشی به واسطه او برکت یابند. قربانی می‌بایست بره یا بزغاله ای نرینه و بی عیب می‌بود (خروج ۱۲: ۳-۶) و هیچ یک از استخوانهایش شکسته نمی‌شد (۱۲: ۴۶؛ اعد ۹: ۱۲). خون این قربانی به عنوان علامت محافظت بر سر در هر خانه ای پاشیده می‌شد (خروج ۱۲: ۷ و ۲۲) و گوشتش به تعجیل خورده می‌شد - همانند میهمانانی که در شرف بازگشت هستند (۱۲: ۸-۱۱). از این گونه مراسم خانوادگی و بادیه نشینی چنین برمی‌آید که گذر پیشینه ای بسیار کهن داشته است: ممکن است همان قربانی بوده باشد که قوم اسرائیل از فرعون خواستند اجازه دهد در بیابان برای خدای خود بگذرانند (۳: ۱۸، ۵: ۱ و ۲ و ۳). بدین ترتیب خاستگاه این مراسم به مدتها قبل از زمان موسی و عزیمت از مصر بازمی‌گردد. با این حال تنها با واقعه خروج بود که گذر معنایی آشکار یافت.

۲- گذر و واقعه خروج. مهمترین واقعه در تاریخ بنی اسرائیل هنگامی بود که خدا از طریق انجام معجزاتی عجیب، قوم خود را از یوغ اسارت مصر رهانید - معجزاتی که مهمترین شان بلای دهم بود: کشته شدن تمام نخست زادگان مصر (خروج ۱۱: ۵، ۱۲: ۱۲ و ۲۹-۳۰). این واقعه بعدها سرآغاز سنت تقدیم نوبر یا نخست زاده گله و مواشی قوم، و نیز سنت تقدیم نخست زادگان اسرائیلی گشت (۱۳: ۱-۲ و ۱۱-۱۵؛ اعد ۳: ۱۳، ۸: ۱۷). منتهی این امر جنبه ای فرعی دارد. آنچه مهم است این که واقعه گذر با رهایی بنی اسرائیل مقارن گردید و از آن پس یادآور واقعه خروج - یعنی مهمترین واقعه در تاریخ اسرائیل - گشت. یادآور این واقعیت مهم بود که خدا مصریان را مجازات کرده اما از مؤمنین به خود درگذشته بود (۱۲: ۲۶-۲۷، ۱۳: ۸-۱۰). از این پس معنای گذر و معنای جدید نام آن همین واقعیت عظیم خواهد بود.

pasch معادل واژه یونانی *pascha* است که از لغت آرامی *pasha* و عبری *pesah* مشتق شده است. مورد منشأ این واژه اختلاف نظر وجود دارد. برخی منشأ آن را در ریشه واژگان خارجی چون واژه آشوری (*pasahu* به معنای خشنود ساختن) یا مصری (= *pa-sh*) یادگار؛ (= *pe-sah* ضربه) می‌دانند. اما هیچ یک از این فرضیات چندان مستدل و قانع کننده نیست. کتاب مقدس واژه *pesah* را با فعل *pasah* به معنای لنگ لنگان راه رفتن یا انجام مراسم رقص پیرامون قربانی (۱-پاد ۱۸: ۲۱ و ۲۶)، و یا در مفهوم استعاری به معنای «پربدن»، «عبور کردن» یا «درگذشتن» ملازم می‌داند. گذر، عبور یهوه است که از کنار خانه های اسرائیلیان درگذشت اما مصریان را هلاک ساخت (خروج ۱۲: ۱۳ و ۲۳ و ۲۷؛ ر. ک اش ۳۱: ۵).

۳- گذر و نان بدون خمیرمایه. به تدریج عید دیگری نیز با عید گذر درآمیخت. این عید فطیر (نان بدون خمیرمایه) در آغاز مجزا بود اما رفته رفته چون مانند عید گذر در فصل بهار برگزار می شد با آن تداعی گردید (خروج ۱۲: ۱۵ - ۲۰). عید گذر در روز چهاردهم ماه برگزار می گردید و زمان عید فطیر سرانجام بین پانزدهم تا بیست و یکم ماه تعیین شد. قرصهای نان فطیر همراه با نوبر محصول تقدیم یهوه می شد (لاو ۲۳: ۵ - ۱۴؛ تث ۲۶: ۱). دور ریختن خمیر کهنه نشان پاکی و طهارت و احیای سالانه بود - که احتمالاً یا ریشه در مراسم بادیه نشینی داشت یا در آداب و رسوم مربوط به کشاورزی. با این حال خاستگاه آن هر چه باشد، بنی اسرائیل این سنت را نیز در مراسم و آیین بزرگداشت عزیمت از مصر ادغام کردند (خروج ۲۳: ۱۵، ۳۴: ۱۸). نان فطیر یادآور عجله آنان به هنگام خروج از مصر بود - چنان عجله ای که حتی فرصت نکردند منتظر شوند آرد سرشته شده خمیر شود (خروج ۱۲: ۳۴ و ۳۹). در متون مربوط به آیین و اعیاد سنتی قوم، گاه عید فطیر و عید گذر از هم متمایز می شوند (لاو ۲۳: ۵ - ۸؛ ر. ک عز ۶: ۱۹ - ۲۲؛ ۲-توا ۳۵: ۱۷) و گاه یکی تصور می شوند (تث ۱۶: ۱ - ۸؛ ۲-توا ۳۰: ۱ - ۱۳). به هر حال در عید سالانه گذر، این واقعه رهایی و خروج قوم از مصر است که گرامی داشته می شود و ارزش و اهمیت عمیق این عید به ویژه در مراحل حساس و مهم تاریخ بنی اسرائیل بیشتر درک می شود: نظیر واقعه سینا (اعد ۹)، ورود قوم به کنعان (یوشع ۵)، اصلاحات حزقیایا به سال ۷۱۶ (۲-توا ۳۰) و اصلاحات یوشیا به سال ۶۲۲ (۲-پاد ۲۳: ۲۱ - ۲۳)؛ و نیز واقعه استقرار مجدد اسرائیل پس از تبعید در سال ۵۱۵ (عز ۶: ۱۹ - ۲۲).

۴- گذر و تجدید خروج. قوم اسرائیل هرگاه مجدداً به بردگی می رود، خاطره رهایی از

یوغ مصر را به یاد می‌آورد: اشعیا حوالی سال ۷۱۰ هنگامی که قوم تحت یوغ آشور است، مژده رهایی اسرائیل را اعلام می‌دارد: قوم همچون شب گذر نجات خواهند یافت (اش: ۳۰: ۲۹) و خدا از اورشلیم در خواهد گذشت (*pasah*) (اش: ۱۳: ۵، ر. ک. ۱۰: ۲۶).
 ارمیا یکصد سال پس از اشعیا، رهایی قوم از تبعید سال ۷۲۱ را خروجی تازه می‌خواند (ار: ۳۱: ۲ - ۲۱) و - چنان که در ترجمه یونانی هفتادتنان آمده - تاریخ آن را درست همزمان با خروج نخست اعلام می‌نماید: «اینک من بنی اسرائیل را در روز عید گذر باز خواهم گردانم!» (اش: ۱۳: ۸ = در ترجمه یونانی ۳۸: ۸).

ارمیا، هنگامی که قوم در بابل در اسارت به سر می‌برند، اعلام می‌دارد که بازگشت قوم که در سال ۵۹۷ به تبعید برده شده بودند، در خاطره قوم اسرائیل جایگزین واقعه خروج از مصر خواهد شد (اش: ۲۳: ۷ و ۸)، و در قسمت دوم کتاب اشعیا نیز می‌خوانیم که پایان تبعید همانا آن خروج جاودانه ای خواهد بود که خروج نخست را یکسره تحت الشعاع قرار خواهد داد (اش: ۴۰: ۳ - ۵، ۴۱: ۱۷ - ۲۰، ۴۳: ۱۶ - ۲۱، ۴۹: ۹ - ۱۱، ۵۵: ۱۲ - ۱۳، ر. ک. ۶۳: ۷ - ۶۴: ۱۱).
 گردهم آمدن مجدد قوم پراکنده (اش: ۴۹: ۶) کار آن بره - بنده ای خواهد بود (اش: ۵۳: ۷) که به عنوان نور امتها نیز عمل خواهد کرد - به همراه بره گذر - و پیشاپیش نمودی از نجات دهنده موعود خواهد بود.

س عید گذر در دوران پس از تبعید به خودی خود ارزش پیدا کرد و هر کس که آن را بجا نمی‌آورد بی‌درنگ از جمع قوم یهود رانده می‌شد (اعد: ۹: ۱۳). همه مختونان - و فقط آنها - موظف بودند این آیین را بجا آورند (خروج: ۱۲: ۴۳ - ۴۹): هر چند در صورت لزوم می‌شد تا یک ماه برگزاری آن را به تعویق انداخت (اعد: ۹: ۹ - ۱۳؛ ر. ک. ۲ - ۳۰: ۲ - ۴). این گونه آیین و مراسم در مجموعه قوانین کهناتی به صورت معیار و ضابطه درآمد و تغییر ناپذیر بود. گذر در خارج از شهر اورشلیم نیز مسلماً در برخی محافل خانوادگی بجا آورده می‌شد - چنان که بر طبق یکی از اسناد سال ۴۱۹، اهالی مستعمره یهودی الفانتین در مصر این آیین را برگزار می‌کردند. با این حال سنت قربانی کردن بره رفته رفته از این گونه مراسم خانوادگی حذف شد، و این گونه مراسم یکسره تحت الشعاع آیین رسمی عید گذر در اورشلیم قرار گرفتند.

۶- گذر، زمان کارهای عظیم خدا. بدین ترتیب گذر به یکی از مهمترین اعیاد مذهبی قوم تبدیل شد. این عید در آیین یهود معنا و مفهومی بسیار عمیق پیدا می‌کند که تارگوم خروج ۱۲: ۴۲ به بسط آن می‌پردازد: رهایی بنی اسرائیل از قید بندگی نمودی است از خلقت جهان از بطن لجه بی‌شکل و نظم؛ و نیز نمودی است از خلاصی اسحاق از

قربانی، و رهایی بشر از مصائب خود به توسط مسیح موعود. بسیاری از قسمت‌های کتاب مقدس در تأیید این گونه تفاسیر عمل می‌کنند:

الف) گذر و آفرینش. دو واقعه آفرینش و نجات اغلب در ارتباط با یکدیگر ظاهر می‌شوند - به ویژه در مواردی که طی آن واقعه گذر تسبیح خوانده می‌شود: مز ۱۳۶: ۴ - ۱۵: ر. ک هو ۱۳: ۴ (در ترجمه یونانی)؛ ار ۳۲: ۱۷ - ۲۱؛ اش ۵۱: ۹ و ۱۰؛ نح ۹: ۳۳ و ۶ و ۷، ۷۴: ۱۳ - ۱۷، ۷۷: ۱۷ - ۲۱، ۹۵: ۵ - ۹، ۱۰۰: ۳، ۱۲۴: ۴ - ۸، ۱۳۵: ۶ - ۹، حک ۱۹).

اگر می‌بینیم که خدا قادر است دریای سرخ را بشکافد (خروج ۱۴: ۲۱) از آن روست که نخست در آغاز آفرینش اقیانوسها را از هم شکافت (پید ۱: ۶).

ب) گذر و اسحاق. به همین ترتیب اگر می‌بینیم که خدا پسران یعقوب را نجات می‌دهد از آن روست که نخست اجدادشان را نجات داده است. می‌توان گفت که ابراهیم پیشاپیش برای واقعه خروج اشتیاق می‌کشید (پید ۱۵: ۱۳ و ۱۴) و تضمین این واقعه برای او همانا رهایی پسرش اسحاق از قربانی شدن بود (پید ۲۲). اما اسحاق نخست قرار بود بر کوه صهیون قربانی شود (۲-توا ۳: ۱) همان طور که بعدها بره گذر می‌بایست آن جا قربانی می‌شد (تث ۱۶). اسحاق از دم تیغ رهایی یافت (پید ۲۲: ۱۲)، درست همان طور که بنی اسرائیل بعدها از مصر رهایی یافت (خروج ۱۲: ۲۳؛ ر. ک ۱-توا ۲۱: ۱۵). قوچ باعث نجات اسحاق شد و بره باعث نجات بنی اسرائیل. اسحاق به هنگام ختنه شدن خونی می‌ریزد که آشکارا ارزش کفاره دارد (خروج ۴: ۲۴ - ۲۶) درست همان طور که خون بره گذر بعدها بر مذبح چنین کیفیتی پیدا کرد (حزق ۴۵: ۱۸ - ۲۴). و اما از همه مهمتر این که اسحاق آماده بود تمام خون خود را جاری سازد، و بدین ترتیب پیشاپیش نوید دهنده یگانه بره گذر، عیسی مسیح گردید (عبر ۱۱: ۱۷ - ۱۹).

ج) گذر و دوران مسیح. تمام کارهای عجیب خدا در گذشته نوید دهنده کار عظیم و قطعی او در آینده است. نجات نهایی (یعنی نجات در ایام آخر) به عنوان خلقتی تازه (اش ۶۵: ۱۷)، خروجی بازگشت ناپذیر (۲۲: ۶۵ - ۲۳)، پیروزی کامل بر شریر، و بازیافتن بهشت (۲۵: ۶۵) ترسیم می‌شود. عامل اجرای این کار کسی نیست جز خود مسیح (۱۱: ۱ - ۹) که از طرف خدا می‌آید. این تفکر چنان در اذهان یهودیان ریشه دوامده بود که آنان هر ساله در شب عید گذر منتظر ظهورش می‌ماندند؛ و از آن جا که برخی کماکان مسیح را فردی جنگ‌آور می‌پنداشتند. خطر طغیان مجدد احساسات ملی‌گرایانه در چنین مواقعی بیش از پیش بود: اغلب نهضت‌های سیاسی در ایام گذر سر بر می‌آوردند (لو ۱۳: ۱ - ۳) و احساسات مذهبی نیز در چنین ایامی بسیار تحریک پذیر بود

(اع ۱۲: ۱-۴). در دوران سلطه روم، مقامات حاکم به ویژه در چنین اعیادی در حال آماده باش کامل به سر می بردند و والی شهر همیشه به هنگام عید گذر به اورشلیم می رفت. اما ایمان مذهبی و رای این گونه احساسات و هیجانات ملی گرایانه است: ایمانداران، زمان و نحوه ظهور مسیح را کاملاً به خود خدایی می سپارند که مسیح را به این جهان می فرستد.

ب) گذر عیسی

در واقع عیسی ظهور نمود. او قبل از هر چیز در عید گذر یهودیان شرکت کرد زیرا می خواست آن را کامل گرداند: او به این جهان آمده بود تا گذر واقعی را به انجام رساند.

عیسی به هنگام عید گذر و انجام آیین مربوط به آن، کلماتی بر زبان می راند و اعمالی انجام می داد که به تدریج معنای این عید را به کلی عوض کرد. این گونه است که در مورد گذر یگانه «پسر» می خوانیم که پدر و مادر خود را واگذارده در قدس الاقداس می ماند زیرا می داند که در آن جا به «پدر» خود نزدیک تر است (لو ۲: ۴۱-۵۱)؛ و نیز گذر «معبد جدید» را شاهدیم که طی آن عیسی معبد بنا شده از سنگ و چوب را پاک می سازد و خیر بنای هیكلی جاوید، یعنی بدن قیام کرده خود را اعلام می دارد (یو ۲: ۱۳-۲۳، ر. ک ۱: ۱۴ و ۵۱، ۴: ۲۱-۲۴): به همین ترتیب، گذر «نان پاره شده» را شاهدیم که بدن خود اوست که در راه ما قربانی می شود (یو ۶)؛ و بالأخره مهمتر از همه گذر «بره جدید» را شاهدیم که طی آن عیسی جای بره قربانی را می گیرد، قربانی گذر را متبارک می سازد و واقعه خروجی جدید را در مورد خود بجا می آورد، یعنی از این دنیای گناه آلود به ملکوت پدر «عبور» می نماید (۱: ۱۳).

نویسندگان اناجیل چهارگانه آنچه را عیسی می گفت و انجام می داد به خوبی درک می کردند و به معنای نهفته در پس آنها پی می بردند، و از این رو در اناجیل خود به تشریح و تبیین این حقایق می پردازند: متی، مرقس و لوقا در اناجیل خود شام آخر عیسی را در قالب شام گذر توصیف می کنند (هر چند این شام شب قبل از عید گذر برگزار شد). عیسی و شاگردان شام را در محدوده دیوارهای اورشلیم صرف می کنند و طی این ضیافت،

آیین خاص این عید را بجا می‌آورند که از جمله «خواندن تسبیح» بود (مر ۱۴: ۲۶). منتهی این شام، ضیافت گذری جدید است: عیسی در قالب مراسم برکت نان و شراب، راز قربانی مقدس را به یادگار می‌گذارد. او به گونه‌ای نمادین بدن و خون خود را می‌دهد تا از آن بخورند و بیاشامند و بدین ترتیب مرگ خود را به عنوان قربانی گذری توصیف می‌کند که خود او بره جدید آن است (۱۴: ۲۲-۲۴). یوحنا ترجیح می‌دهد با آوردن اشاراتی در مورد عیسی به عنوان بره خدا در انجیلش، بر این واقعیت تأکید ورزد (یو ۱: ۲۹ و ۳۶). و واقعه قربانی بره (۱۸: ۲۸، ۱۹: ۱۴ و ۳۱ و ۴۲) و مرگ قربانی واقعی گذر بر صلیب را در همان بعدازظهر چهاردهمین روز از ماه نisan که زمان برگزاری عید سنتی گذر است ثبت می‌کند تا بدین ترتیب بر تداوم و پیوند این دو واقعه تأکید نهاده باشد (۱۹: ۳۶).

ج) گذر مسیحی

۱- گذر روز یکشنبه. مسیح شامگاه روز سبت مصلوب شد (مر ۱۵: ۴۲؛ یو ۱۹: ۳۱) و روز یکشنبه، یعنی یک روز پس از روز سبت که اولین روز هفته بود قیام نمود (مر ۱۶: ۲). در همین اولین روز هفته است که رسولان با خداوند قیام کرده خود مواجه می‌شوند: او هنگامی بر رسولان ظاهر می‌شود که آنان مشغول صرف غذا می‌باشند. ضیافتی که شکل جدید شام آخر است (لو ۲۴: ۳۰ و ۴۲-۴۳؛ مر ۱۶: ۱۴؛ یو ۲۰: ۱۹-۲۶، ۲۱: ۱-۱۴ [؟]؛ اع ۱: ۴). و به همین خاطر است که از این پس مسیحیان در نخستین روز هفته گردهم می‌آیند تا نان را پاره کنند (اع ۲۰: ۷؛ ۱-قرن ۱۶: ۲). این روز بزودی نام جدیدی می‌یابد: روز خداوند (*dies Domini*) یعنی یکشنبه (مکا ۱: ۱۰). این روز برای مسیحیان یادآور قیام مسیح است، آنان را در قالب مراسم قربانی مقدس در خون و بدن او سهیم می‌سازد و امید بازگشت ثانویه او را در دل‌هایشان زنده نگاه می‌دارد (۱-قرن ۱۱: ۲۶).

۲- گذر سالانه. علاوه بر گذر روز یکشنبه، عهد و پیمان جدیدی نیز بسته شده است: یهودیان رهایی از یوغ بیگانگان را جشن می‌گرفتند و منتظر رهاننده ملی خویش، مسیح، بودند و حال آن که مسیحیان آزادی خود از قید گناه و مرگ را جشن می‌گیرند و با سهیم

شدن در حیات جاودان با او، خود را با مسیح مصلوب شده و قیام کرده یک می گردانند و با امید بازگشت ثانویه او را انتظار می کشند.

مسیحیان در آن فرخنده شبی که همانند روز منور و تابناک است گردهم می آیند و واقعه خروج را در پرتوی تازه می خوانند و از آن معنایی بس عمیق تر استنباط می کنند و بدین گونه خود را در قالب شام مقدس برای استقبال از بره خدا که بار گناهان تمام جهان را بر خود می گرفت آماده می سازند (۱- پطرس: ۱۳-۲۱). این تعمید یافتگان همانا قوم در تبعید خدایند: آنان کمرهای خود را محکم بسته از قید شرارت آزاد گشته اند و به سوی وطن آسمانی که به آنان وعده داده شده است در حرکتند. از آن جا که مسیح، قربانی گذر آنها، در راهشان قربانی شده است، دیگر عید گذر را نه با خمیر کهنه اعمال و کردار شیربانه، بلکه با نان فطیر و خمیر نشده پاکی و راستی بجا می آورند (۱- قرن ۵: ۶-۸). آنان با مردن برای گناه و برخاستن در مسیح برای حیاتی نو، شخصاً با مسیح در راز عید قیام سهیم می شوند (روم ۶: ۳-۱۱؛ کول ۲: ۱۲). به همین خاطر است که عید قیام مسیح بزودی بهترین فرصت برای انجام مراسم تعمید گردید - مراسمی که از طریق آن مسیحیان راز گذر را در مورد خود بجا می آورند و با مسیح از نو قیام می کنند. مناقشه ای که در قرن دوم بر سر تاریخ برگزاری عید قیام در گرفت کوچکترین خدشه ای بر معنای عمیق نهفته در این آخرین مرحله تکاملی عید یهودیان وارد نساخت.

۳- گذر ایام آخر. مسیحیان از طریق مرگ، قیام و مشارکت با خداوند عیسی، راز گذر را بجا می آورند. بجا آوردن گذر زمینی، آنان را برای این آخرین «عبور» یعنی گذر به حیات جاودان آماده می سازد. در واقع واژه گذر فقط به معنای راز مرگ و قیام مسیح یا مراسم هفتگی یا سالانه قربانی نیست بلکه بیانگر آن ضیافت آسمانی نیز هست که همگی عازم آنیم. کتاب مکاشفه چشمانمان را به سوی آن بره ای می گشاید که هنوز علائم و آثار شکنجه بر دست و پای اوست، اما زنده است و به دست راست خدا ایستاده است؛ و غرق در جلال، شهیدان خود را به سوی خود می کشد (مکا: ۵: ۶-۱۲، ۱۲: ۱۱). به فرموده خود عیسی، او با مرگ و رستاخیز خود، با راز قربانی جاودان خود و بالأخره با بازگشت ثانویه خود، گذر واقعی را بجا آورده است (لو ۲۲: ۱۶). او با ظهور ثانویه خویش ما را نیز در شادی ضیافت نهایی ملکوت پدر خود سهیم می سازد (مت ۲۶: ۲۹).

ر.ک.: ظهورهای مسیح - تعمید: د) ۱ و ۴ - خون: عهدعتیق ۳ ب - نان: ب) ۳

مصیبت: ۱ - کلیسا: د) ۱ - روز خداوند: عهدجدید ج) ۳ - سپاسگزاری: ب) ۱ - خروج - اعیاد - نوبر: الف) ۱، ب) - بره خدا: ۲ - ضیافت: ب) - ذکر/یاد - شب - پنطیکاست: الف)، ب) ۲ - زیارت: عهدعتیق ۲: عهدجدید - موعظه: الف) ۲ و ۳ و ۴ - فدیة - قیام/رستاخیز: عهدجدید - قربانی: عهدجدید الف)، ب) ۱. PEB

قوم

مضمون «قوم خدا» - که تمام جنبه های حیات قوم اسرائیل در قالب آن خلاصه می شود - در عهد عتیق، همانند مضامینی چون «کلیسا» «قوم جدید خدا» «بدن مسیح» در عهد جدید، جایگاهی محوری دارد. نبوت انبیاء پلی است میان این دو: نبوتهای ایشان در چارچوب عهد و پیمان قدیم پیشاپیش از ظهور قوم عهد جدید - قومی که در «زمان آخر» ظهور خواهد نمود - خبر می دهد.

A. قوم عهد

دو واژه عبری *am* و *goy* که برای اشاره به جوامع انسانی با ابعادی مشخص به کار می رفتند در ابتدا بیانگر دو عنصر اصلی تشکیل دهنده این جوامع بودند: جامعه خون و بافت ثابت اجتماعی. به تدریج این دو واژه به قاموس عهد عتیق نیز راه یافتند و جزو اصطلاحات این عهد شدند: *am* (به صورت مفرد) غالباً به قوم اسرائیل یا قوم خدا اطلاق می شد، و حال آن که *goy* (به صورت جمع) در مورد امتهای بیگانه یعنی غیریهودیان به کار می رفت (چنان که در اعداد ۲۳: ۹ می بینیم). اما این کاربردها استثناهایی هم داشت. به عنوان مثال واژه *laos* در کتاب مقدس یونانی در اشاره به قوم خدا به کار می رفت (و نیز به ندرت از واژه *demos* استفاده می شد تا بر ماهیت قوم به عنوان نهادی سیاسی تأکید شده باشد) و حال آن که واژه *ethne* (به صورت جمع) به ملل بت پرست اطلاق می شد. با این حال حتی در این مورد نیز استثناهایی وجود دارد. این واقعیت زبان شناسی نمایانگر نیازی است که نسبت به واژه ای بخصوص احساس می شد که بتواند بیانگر ماهیت قوم اسرائیل باشد - قومی که به واسطه راز دعوت الهی خود چنان با دیگر ملل فرق داشت که تجربه ملی آن رفته رفته معنایی مذهبی یافته و به صورت عنصری حیاتی در نقشه نجات ظاهر شده بود.

الف) برتری قوم خدا

۱- برگزیدگی، دعوت، عهد. قوم اسرائیل نیز همچون ملل دیگر جزئی از تاریخ بشری است. منتهی مکاشفه الهی از همان ابتدا تصریح می کند که موجودیت این قوم بسیار فراتر از چارچوبهای تاریخی است. موجودیت آن به این علت است که خدا این قوم را برگزید (تث ۷:۷؛ اش ۴۱:۸) و فرا خواند (تث ۱۲:۴۸). بقای قوم اسرائیل نه معلول جمعیت آن است و نه به واسطه قدرت یا محاسن آن (تث ۷:۷، ۷:۸، ۱۷:۹، ۴:۹) بلکه فقط و فقط محض محبت یهوه است (۸:۷، هو ۱۱:۱). یهوه این قوم را از سایر ملل متمایز ساخته، آن را طی واقعه خروج از چنگال دشمنان رهانید (تث ۶:۱۲، ۸:۷، ۸:۱۴، ... ۹:۲۶). یهوه با ممتاز و متمایز ساختن این قوم در واقع آن را به تعبیری از نو خلق کرد (ر. ک اش ۴۸:۱۵) و همانند طفلی در رحم مادر نطفه اش را بست (۴۴:۲ و ۲۴). بنابراین قوم اسرائیل همیشه می دانستند که قومی متمایز از دیگر اقوامند، زیرا توکل ایشان یکسره بر خدا بود و در تمام زمینه ها به او متکی بودند. پیامد چنین ارتباط نزدیکی، عهد خدا با آنان بود. این عهد الهی از این پس برای بنی اسرائیل نمایانگر مسیری دو جانبه است: یکی مسیر تاریخ و دیگری مسیر ایمان. عهدی مقدس که دوازده سبط اسرائیل در آن شریکند با خون قربانی مهر شده است (خروج ۲۴:۸). به موجب این عهد مقدس، یهوه خدای بنی اسرائیل و بنی اسرائیل قوم یهوه خواهد بود (ر. ک تث ۲۹:۱۲؛ لاو ۲۶:۱۲؛ ار ۷:۲۳؛ حزق ۱۱:۲۰...). بدین ترتیب مشارکتی ویژه میان خدا و جامعه ای بشری بسته شد. هر که از طریق ختنه به این جامعه انسانی ملحق شود، او نیز در این پیوند سهیم خواهد بود (ر. ک پید ۱۷:۱۰...).

۲- القاب، عناوین، و وظایف قوم خدا. بنی اسرائیل قوم مقدسی است که وقف یهوه گشته تا مخصوص او باشد (تث ۷:۶، ۱۴:۲)؛ ملک (خروج ۱۹:۵؛ ار ۲:۳)، و میراث او باشد (تث ۹:۲۶). قوم اسرائیل گوسفندان یهوه اند (مز ۸۰:۲، ۷:۹۴)، تاکستان (اش ۵:۱؛ مز ۸۰:۹)، فرزند (خروج ۴:۲۲؛ هو ۱۱:۱) و همسر اویند (۲:۲؛ حزق ۱۶:۸). اسرائیل «مملکت کهنه» است (خروج ۱۹:۶) - مملکتی که در آن خدا بر زبردستانی که خود را وقف خدمت به او کرده اند حکمرانی می کند. این بندگی و عبادت خالصانه یهوه که از مفاد عهد الهی است در عین حال نمایانگر وظیفه این قوم در قبال دیگر ملل نیز هست: بنی اسرائیل شهود خدایند و نزد تمامی ملل به عظمت یهوه شهادت می دهند (اش ۴۴:۸). این قوم واسطه ای هستند که از طریق آنها میان خدا و انسان پیوندی مجدد برقرار می شود - بدین معنا که تمامی زمین به واسطه آنان خدا را تسبیح

می خواند (۴۵:۱۴-۱۵ و ۲۳-۲۴) و تمام ملل در برکت خدا سهیم می شوند (پید ۱۲:۳؛ ار ۴:۲؛ بنسی ۴۴:۲۱).

ب) اهمیت مذهبی تجربه ای ملی

بدین ترتیب قوم اسرائیل به واسطه عهد الهی نقشی به ظاهر تناقض آمیز در قلب تاریخ بشری ایفا می کنند: این قوم خدا که جامعه ای آشکارا مذهبی می باشند و بنا به ماهیت خود قومی والا و برتر از دیگرانند، همزمان واقعیتی متعلق به این دنیا نیز هستند و از تمام ویژگیهای جامعه ای انسانی که در این دنیا ساکن است، برخوردارند. به همین جهت تجربه ملی این قوم - که اقوام دیگر در آن انعکاسی از حیات خود را می بینند - کیفیت و معنایی مذهبی می یابد که روشنگر ایمان است.

۱- **جامعه ای قومی.** قوم اسرائیل انعکاسی است از وحدت درونی خود - وحدتی برخاسته از اتحاد و انسجام پدران آن. پاتریارکهای عبرانی پدران این قوم هستند، و پیشینه تاریخی این قوم تا پیش از زمان خروج در قالب شجره نامه ای متبلور است که با ابراهیم آغاز می شود، و با اسحاق و یعقوب - که اسرائیل نام گرفت و پدر دوازده پسری است که نامشان بر دوازده سبط این قوم است - ادامه می یابد. درست است که قوم اسرائیل با گذشت زمان عناصر بیگانه ای را نیز در بافت خود جذب کرد: از واقعه خروج از مصر گرفته (خروج ۱۲:۳۸) تا سرگردانی در بیابان (اعد ۱۱:۴؛ داور ۴:۱۱) پس از فتح کنعان (یوشع ۹: داور ۳:۱...). اما در دوره های بعدی شاهد آنیم که قوم بیش از پیش به مسئله خالص ماندن خون یهود اهمیت می دهند: قوم یهود ازدواج با ملل دیگر را حرام می شمردند تا «قوم مقدس» (عز ۹:۲) پاک و خالص بماند و با اقوام خدانشناس مجاور که بت پرستی در خونشان است در نیامیزد. همچنین قوم با تکریم برخی بیگانگان نظیر افراد طایفه کالیب (۱-توا ۲:۱۸؛ ر. ک اعد ۳۲:۱۲ و پید ۱۵:۱۹) که در گذشته جزئی از قوم اسرائیل گشته بودند و نامشان در شجره نامه پاتریارکها آمده بود، گذشته ملی خود را ارج می نهادند. این امر از آن روست که برگزیدگی این قوم به واسطه اجدادشان بوده است: آیا نه این است که در تمام مراحل شجره نامه این قوم به وضوح شاهد آنیم که اجداد اقوام مجاور از نقشه نجات جدا می شوند (۱۹:۳۰، ۲۱:۸، ... ۲۵:۱...، ۳۶)؟ بنابراین برای سهیم شدن در وعده ها و عهد الهی حتماً لازم است که فرد از نسل ابراهیم، این دوست خدا باشد (اش ۴۱:۸، ۲:۵۱، ر. ک ۶۳:۱۶؛ ار ۳۳:۲۶؛ مز ۱۰۵:۶؛ ۲-توا ۲۰:۷). اما این برگزیدگی ابراهیم کیفیتی جهان شمول نیز دارد، زیرا

خدا به ابراهیم وعده داد که «پدر امتهای بسیار» خواهد گشت (پید ۱۷: ۵ و ۶). کسانی که از سایر ملل به آیین یهود می‌گروند (اش ۵۶: ۸) در واقع عملاً جزئی از قوم برگزیده می‌شوند و در امتیازات مذهبی این قوم سهیم می‌گردند. با این حال ایمان مشترک هنوز معیار اصلی قوم خدا بودن محسوب نمی‌شود بلکه بنیان اصلی آن کماکان بر نژادی خاص استوار است که خدا آن را از میان سایر نژادها برگزیده است.

۲- جامعه‌ای متشکل از نهادهای مختلف. این قوم که از نسل پاتریارکها هستند نه توده‌ای بی‌نظم و بی‌شکل، بلکه جامعه‌ای سازمان یافته‌اند. اجزاء اصلی تشکیل دهنده آن، یعنی خانواده و طایفه (*mispahah*) که مظهر پیوند خونی این قوم است، در طی قرون متمادی مستحکم و پابرجا ماند و حتی پراکندگی قوم نیز نتوانست آن را متزلزل سازد (عز ۲: ۷). از لحاظ اقتصادی، خانواده‌ها و طوایف قوم بر اموری چون مالکیت گله‌ها و مواشی، زمین، و حق چرا و نیز بر آداب و سننی چون انتقام خون خویشان (اعد ۳۵: ۱۹)، ازدواج برادر مرد متوفی با همسر بیوه او (تث ۲۵: ۵...)، و بر حق بازخرید (روت ۴: ۳) نظارت می‌کردند. افراد جامعه از طریق نهادهایی چون خانواده و طایفه بود که به حقوق مدنی خود و دیگر اعضای جامعه پی می‌بردند. خود این طوایف بر روی هم اسباط قوم اسرائیل را به وجود آوردند که اساساً نهادی سیاسی بود. نخستین شکلی که بافت نهادینه شده جامعه اسرائیل به خود گرفت همین ترکیب دوازده سبط بود که زیر سایه عهد الهی گرد هم آمده بودند (خروج ۲۴: ۴؛ یوشع ۲۴). به تدریج که دولت اسرائیل منجسم تر شد، نظام متمرکز سلطنتی بر این ترکیب دوازده سبط حاکم گردید اما این به معنای پایان موجودیت دوازده سبط نبود (۲- سمو ۲: ۴، ۳: ۵). هنگامی نیز که نظام سلطنتی برجیده شد و قوم اسرائیل پراکنده گشتند، ترکیب دوازده سبط کماکان به صورت کمال مطلوبی ماند که تمام کسانی که آرزوی احیای سرزمین اسرائیل را داشتند در پی محقق ساختنش می‌کوشیدند (ر. ک عز ۴۸). و اما این تحول و تکامل نهادهای جامعه اسرائیل، هر چند معلول پاره‌ای عوامل تاریخی نیز بود، در وهله نخست به واسطه عواملی بود که ورای تمام عوامل انسانی قرار داشت: این عامل اصلی همانا شریعتی است که موسی پایه‌گذار اصلی آن بود و به رغم تحول و تطوری که در خلال قرون متمادی یافته بود، روح حاکم بر طرق و آداب و سنن آن بی‌هیچ کم و کاست پایدار مانده بود (ر. ک نح ۸). از طریق این شریعت است که تمام نهادهای اسرائیل در چارچوب نقشه خدا، عملکرد و ارزش و معنایی ویژه می‌یابند: شریعت «لله» قوم عهد است (غلا ۳: ۲۴).

۳- جامعه‌ای با سرنوشتی مشترک. علاوه بر نهادهای مختلف جامعه اسرائیل، سرنوشت حاکم بر آن نیز وحدت بخش اعضای این جامعه است: تجربیات مشترکی چون تجربه زندگی بادیه نشینی، ظلم حاکمان مستبد و رهایی از چنگال آنان، سرگردانی در بیابان، نبرد در راه رسیدن به سرزمین پدری، وحدت ملی که برای این قوم بسیار گران تمام شد و اوج آن که برقراری نظام سلطنتی بود، تفرقه سیاسی پیش از تجزیه و نابودی دو بخش دولت اسرائیل، و بالأخره تجربه مصیبت و پراکندگی قوم... این تجربیات همگی واجد اهمیت مذهبی هستند: هر یک از این تجربیات در نوع خود تجربه‌ای عینی و ملموس در مورد راههای خدا می‌باشند. این تجربیات به وضوح عطایای خدا را بر قوم خاص او آشکار می‌سازند و باعث می‌شوند قوم از نقشه‌های نهانی خدا باخبر شوند. جنبه تلخ این تجربیات نیز باعث می‌شود قوم به غضب خدا که در داوری قاطعانه او متجلی است پی ببرد. تاریخ از این پس صورت مکاشفه به خود می‌گیرد. قوم خدا از روی تجربیات مادی که در دنیای روزمره پیرامون خود از سر می‌گذرانند به الگوهای بنیادین فکری و تجربیات مهم روحانی می‌رسند (ر. ک ۱- مک ۲: ۵۱...؛ ۲- مک ۸: ۱۹). قوم در گذشته خود انعکاسی از آینده و پرتوی از امید می‌بیند (ر. ک اش ۶۳: ۸...).

۴- قوم در يك سرزمین پدری ریشه می‌گیرد. قوم خدا از بیابان-جایی که ابتدا در آن ساکن بود- به سرزمین کنعان هدایت شد. کنعان همان سرزمینی است که اجداد این قوم در آن جاز بسته و دفن شده بودند (پید ۲۳، ۲۵: ۹ و غیره)؛ همان سرزمین موعود است (پید ۱۲: ۷، ۱۳: ۱۵) که خدا بعدها به عنوان میراث به قوم می‌بخشد (خروج ۲۳: ۲۷...؛ تث ۹: ۱...؛ ار ۲: ۷؛ مز ۷۸: ۵۴-۵۵)؛ سرزمینی که در جریان ابتکاری انسانی فتح شد- ابتکاری انسانی که در حقیقت نقشه خدا را عملی می‌ساخت (یوشع ۱: ۱۳، ۲۴: ۱۱...). از این رو کنعانی که در این جا از آن سخن می‌گوییم دیگر سرزمین بت پرستان نیست، بلکه سرزمین اسرائیل است- سرزمین مقدسی که خود خدا، حاضر در میان قوم خود، در آن مسکن گزیده است (۱- پاد ۸: ۱۵). اورشلیم که مسکن یهو و پایتخت سیاسی قوم است، نشان آشکار وحدت دینی و ملی قوم یهود می‌باشد (مز ۱۲۲). به همین جهت پراکندگی قوم و آوارگی که به دنبال سقوط اورشلیم شاهد آنیم بیش از پیش بر ارادت قلبی قوم خدا نسبت به سرزمین پدریشان می‌افزاید. قوم صهیون از همان هنگام فرمان کورش واجد ابهت و منزلتی خاص بودند (عز ۱: ۲) و این عظمت تا قرن‌ها بعد نیز تداوم می‌یابد (عز ۷). یهودیان حتی آن‌گاه که در میان بیگانگان ساکنند نیز هیچ‌گاه خود را بدون وطن حس نمی‌کنند زیرا به خوبی می‌دانند که حتی در سرزمین بیگانه نیز هنوز سرزمینی پدری دارند که قبر پدرانشان در آن جاست (نح ۲: ۳) و همواره به سمت آن دعا می‌کنند (دان ۶: ۱۱).

۵- **جامعه‌ای با زبانی مشترک.** قوم اسرائیل با تسخیر سرزمین مقدس، «زبان کنعان» را زبان خود ساخت (اش ۱۹: ۱۸). زبان هر قومی از عوامل وحدت آن است، و باعث می‌شود تمام افراد قوم فرهنگ، نگرش، و جهان بینی واحدی داشته باشند. به دیگر بیان زبان یک قوم در واقع سرزمین پدری روحانی قوم است. اما در مورد قوم اسرائیل این خود مکاشفه الهی است که در قالب زبان عبری بیان می‌شود، و با شیوه اندیشه‌ای که برخاسته از فرهنگ سومری است درآمیخته، از ماهیت عینی و پویای زبان عبری نیز بهره می‌جوید. با گذشت قرون متمادی فرهنگی به راستی ملی به معنای واقعی کلمه شکل می‌گیرد. فرهنگی که در آن می‌توان شاهد تشریک مساعی اقوام و ملل مختلف بود (نظیر کنعانیان، آشوریان و بابلیها - ایرانیان و حتی یونانیان). با این حال جوهر این فرهنگ همواره کماکان همان مکاشفه الهی است: عناصری را که در این فرهنگ با مکاشفه الهی سازگار نیستند حذف می‌کند، و به مفاهیم و واژگان این فرهنگ در راستای نقشه خدا محتوایی جدید می‌بخشد. و سرانجام هنگامی که یهودیان به زبانهای آرامی یا یونانی تکلم می‌کنند، زبان عبری همچنان «زبان مقدس» محسوب می‌شود. با این حال تفسیرهای آرامی موسوم به تارگوم از کتب مقدس عبری و ترجمه هفتادتنان سبب شد زبانهای آرامی و یونانی نیز به نوبه خود تعالیم آسمانی و آموزه‌های مکشوف را بی‌هیچ کم و کاست به خوانندگان منتقل سازند. بدین ترتیب تحول و تکامل فرهنگی قوم اسرائیل یکسره تحت نفوذ کلام خداست که در کتاب مقدس متجلی است. اما این کلام خدا برای آن که به صورتی قابل فهم ارائه شود در قالبی یهودی به مخاطبین عرضه می‌شود.

۶- **جامعه‌ای با آداب پرستشی مشترک.** عبادت و نیایش در جوامع شرق باستان از ارکان زندگی شهری محسوب می‌شد. در اسرائیل نیز پرستش خدای یگانه، از زمان عهد و پیمان الهی، مهمترین و بزرگترین وظیفه این قوم است. زبان عبری در این رابطه اصطلاحات مشخص و دقیقی دارد که توصیف کننده آداب نیایشی قوم است: قوم «گرد هم می‌آیند» (*edah*) عبادت ایشان به صورت «گردهم‌آیی مقدس» (*miqra*) و در قالب «اجتماع، هیکل» (*qahal*) است. راه یابی این عبارات و اصطلاحات به زبان یونانی باعث پیدایش واژه‌هایی چون کنیسه (*synagoge*) و کلیسا (*ekklesia*) شده است. قوم یهود - چنان که در اسفار خمسه توصیف گردیده در جامعه مقدس بیابان به دنبال کمال مطلوب خود می‌گردد - قطعاً کلیسا به معنای دقیق کلمه نیست، چرا که موجودیت آن در گرو بافت مادی ملتی خاص محدود است. با این حال ویژگیهای یک کلیسا را نیز از خود آشکار می‌سازد، چرا که ویژگیهای خاص این قوم در قالب آداب عبادتی ایشان متجلی است: (*ekklesia / qahal*).

ج) عهد قدیم: ارزش و محدودیت‌ها

بدین ترتیب می‌بینیم که ماهیت اجتماعی نقشه خدا از زمان عهد و پیمان قدیم به تدریج آشکار می‌گردد: انسان نمی‌تواند فارغ از جریان تاریخ نجات یابد. او نمی‌تواند خود را از مابقی دنیا جدا کرده فارغ از جریان آن، گوشه عزلت جوید و در دینداری و پرهیزکاری شخصی خدا را بجوید بلکه تنها از طریق سهیم شدن در زندگی و سرنوشت جامعه‌ای که خدا آن را به عنوان قوم خود برگزیده است می‌تواند به خدا برسد و نجات یابد. مراحل آغازین این نقشه الهی نخست در قالب قوم اسرائیل تحقق می‌یابد، چرا که اعضای قوم عهد، زندگی مبتنی بر ایمان دارند و حیاتشان بر نهادهای ملی، تاریخ ملی، و نیز کلام خدا و آیین عبادتی ایشان استوار است. با این حال ماهیت ناقص این گونه تحقق ابتدائی نقشه خدا درست در همین جا آشکار می‌شود. زندگی ایمان که تجربه عهدی است که میان خدا و قوم بسته شده از هم اکنون به صورت واقعیتی مثبت متجلی است که وعده نجات نهایی را در نطفه دارد. اما این واقعیت مثبت هنوز از محدوده امور این دنیا و ملتی خاص فراتر نمی‌رود. با این حال شاید بتوان گفت از بطن همین پیوند میان واقعیتی برتر و متعال (یعنی «قوم خدا») با واقعیتی ملی و دنیوی که تجلی گاه واقعیت متعال است، گوشه‌ای از رازی عمیق بر آدمیان مکشوف می‌شود: جنبه‌های مختلف جامعه مقدسی که نقشه خدا توسط آنان تحقق می‌یابد با تجربه قوم اسرائیل به عنوان قومی ساکن در این دنیا، رفته رفته در قالب نمادهای گوناگون آشکار می‌شود.

B. وعده ظهور قومی جدید

نقشه نجاتی که مبتنی بر عهد قدیم بود نه تنها نواقصی داشت که بیشتر برشمردیم، بلکه نمی‌توانست «چیزی را کامل گرداند» (عبر ۷: ۱۹، ۹: ۹، ۱۰: ۱)؛ یعنی نمی‌توانست از قوم اسرائیل در این دنیا «قومی مقدس» بسازد. هر چند این قوم چنین دعوتی داشتند. وقایع تاریخ اسرائیل خود گواه این امرند: گناه قوم اسرائیل به حدی رسید که خدا ناچار شد با فرستادن این قوم به تبعید و پراکنده ساختن ایشان آنها را مجازات کند. اما این به معنای عقیم ماندن نقشه خدا نبود. انبیاء در نبوت‌های خود پیشاپیش از «ایام آخر» خبر می‌دادند که زمانی است که خدا تحت نقشه جدید نجات، قومی جدید و کامل به وجود می‌آورد. قومی که قوم اسرائیل فعلی صرفاً تصویری ناقص از آن بود.

الف) قوم عهد جدید

۱- برتری عهد جدید. قوم جدید نیز همچون قوم اسرائیل قدیم باید به واسطهٔ ابتکار خدا به وجود آید منتهی این بار خدا بر گناه که مانع از تحقق نقشهٔ آغازین شده بود فائق می‌آید: او قوم خود را طاهر خواهد ساخت؛ دل‌هایشان را دگرگون خواهد نمود و روح خود را بر آنها خواهد فرستاد (حزق ۳۶: ۲۶...). گنهکاران را از جمع این قوم جدید جدا خواهد نمود تا قوم او قومی فروتن و عادل باشند (اش ۱۰: ۲۰ و ۲۱؛ صف ۳: ۱۳؛ ایوب ۳: ۵). او با این قوم جدید که به واسطهٔ او «آفریده شده‌اند» (اش ۶۵: ۱۸) عهدی جدید خواهد بست (ار ۳۱: ۳۱...؛ حزق ۳۷: ۲۶). این قوم جدید، «قومی مقدس» خواهند بود (اش ۶۲: ۱۲)؛ «گلهٔ» خدا (ار ۳۱: ۱۰) و «همسر» یهوه (هو ۲: ۲۱) خوانده خواهند شد. عدالت درونی آنان در تقابل آشکار با وضع روحانی قوم اسرائیل که قومی گنهکارند قرار دارد. وضعیت این قوم جدید یادآور وضعیت انسان پیش از گناه آدم است (پید ۲).

۲- کیفیت جهان شمول قوم جدید. همزمان محدودیت‌های نقشهٔ اولیهٔ خدا نیز برداشته می‌شود و ملل بسیاری به بنی اسرائیل خواهند پیوست (اش ۲: ۲...). تمامی ملل با بنی اسرائیل در برکاتی که به ابراهیم وعده داده شده بود (ار ۴: ۲؛ ر. ک پید ۱۲: ۳) و نیز در عهد الهی سهیم می‌شوند و این همه به وساطت «بندهٔ پر رمز و راز یهوه» میسر خواهد شد (اش ۴۲: ۶). بدین ترتیب برگزیده شدن قوم اسرائیل از این دیدگاه صرفاً مرحله‌ای است گذرا از نقشهٔ ازلی خدا برای نجات انسان. در ایام آخر کیفیت جهان شمولی که تحت عهد قدیم صورت ابتدایی آن را شاهد بوده‌ایم، مجدداً ظاهر خواهد شد.

ب) تصویر نمادین قوم جدید

انبیاء برای آن که تصویری واضح و عینی از این قوم جدید به دست دهند ناچارند از تجربیات گذشتهٔ قوم اسرائیل بهره‌جویند: تجربیات تاریخ این قوم - چنانچه عناصر آن زدوده شود - پیشاپیش به عنوان تصویری از «ایام آخر» ظاهر می‌شود.

۱- قومی جدید. بنی اسرائیل از آن جا که از نسل ابراهیم است جزئی از قوم جدید خواهد بود (اش ۴۱: ۸). و اما ملل دیگر نیز به قوم خدای ابراهیم ملحق گردیده (مز ۴۷: ۱۰)، و از آن پس ذریت روحانی ابراهیم محسوب خواهند شد و همگی صهیون، این مادر نمادین قوم مقدس، را «مادر!» خطاب خواهند نمود (مز ۸۷). بدین ترتیب آن

گاه که باقی امتهای - که از زمان واقعهٔ برج بابل پراکنده بودند - مجدداً گرد هم می‌آیند، انسان وحدت اولیهٔ خود را باز خواهد یافت (اش ۶۶: ۱۸-۲۰؛ ر. ک پید ۱۰-۱۱؛ زک ۱۴: ۱۷).

۲- نهادهایی جدید. برای توصیف برتر قوم جدید به عنوان جامعه‌ای سازمان یافته که در آینده تحقق خواهد یافت، ناگزیر مجبوریم از نمادهای استعاری بهره جوییم: شریعتی که بر دلها مکتوب است (ار ۳۱: ۳۳؛ حزق ۳۶: ۲۷)؛ اتحاد مجدد دوازده سبط اسرائیل (حزق ۴۸) و پایان عداوت میان اسرائیل و یهودا (۳۷: ۱۵...؛ سلطنت خاندان داود (اش ۹، ۱۱؛ ار ۲۳: ۵؛ حزق ۳۴: ۲۳؛ زک ۹: ۹) و غیره. در این جا نیز باز شاهد آنیم که کیفیت جهان شمول قوم جدید، حد و مرزهای نهادهای قدیمی را در می‌نوردد. پادشاهی که از نسل داود است بر تمامی ملل حکم خواهد راند (ر. ک مز ۲: ۷۲) و تمام ملل خدای یگانه را به عنوان پادشاه خود خواهند پذیرفت (زک ۱۴: ۱۶؛ مز ۹۶: ۱۰) و شریعت او به آنها تعلیم داده خواهد شد تا به نور آن منور گردند (اش ۲: ۲...؛ ۴۲: ۱ و ۴). بدین ترتیب تمامی ملل - بی آن که شخصیت و خصوصیات فردی خود را از دست دهند - به گونه‌ای اندام وار به قوم خدا می‌پیوندند و در آن ادغام می‌گردند.

۳- وقایع نجات. به همین ترتیب تجربهٔ تاریخی بنی اسرائیل نیز در جهت توصیف وقایع نجات عمل می‌کند: خروجی جدید که بسیار شبیه به رهایی نخستین قوم اسرائیل از جنگال مصریان است (ار ۳۱: ۱۱؛ اش ۴۳: ۱۶...؛ ۴۴: ۲۳)؛ عبوری مجدد از میان بیابان، که با همان معجزات شگفت‌آور قدیم همراه خواهد بود (هو ۲: ۱۶؛ ار ۳۱: ۲؛ اش ۴۰: ۳، ۴۳: ۱۴، ۴۸: ۲۱، ۴۹: ۱۰)، بازگشت به سرزمین موعود (هو ۲: ۱۷؛ ار ۳۱: ۱۲؛ حزق ۳۷: ۲۱) و پیروزی پادشاه بر دشمنان پیرامون که نوید دهندهٔ استقرار صلح و آرامشی است (اش ۹)... با این حال در این جا نیز افق بسیار گسترده‌تر می‌شود و محدودیتهای عهد و پیمان قدیم در نور دیده می‌شود: نه تنها سامره، بلکه حتی سدوم (حزق ۱۶: ۵۳) - این نماد شهر گناه! - در وعدهٔ احیای مجدد سهیم می‌گردد. بدین ترتیب صلح و آرامش جهانی که در پایان تاریخ نجات در همه جا مستقر می‌شود (اش ۲) انسان را از وضعیتی بهره‌مند می‌سازد که از بعد از گناه قائل نظیر نداشته است (ر. ک پید ۴: ۸).

۴- سرزمین مقدس جدید. سرزمین مقدس طبعاً محل گرد هم آیی اسرائیل جدید خواهد بود (حزق ۳۴: ۱۴؛ ار ۳۱: ۱۰...). منتهی این سرزمین جدید چنان حاصلخیز و پر بار است که حتی شگفت‌آورترین توصیف‌های تشبیه در مورد سرزمین موعود قدیم نیز در کنار

آن رنگ می بازد (حزق ۴۷: ۱۲؛ یول ۴: ۱۸). این سرزمین جدید در واقع بهشتی باز یافته خواهد بود (حزق ۳۶: ۳۵؛ اش ۵۱: ۳). و پایتخت آن اورشلیم، مرکز تمام دنیا خواهد بود (اش ۲). بدین ترتیب خدا در جهانی از نو خلق شده (۱۷: ۶۵) سرزمینهای اجدادی ملل مختلف را به هم پیوند می دهد تا برگزیدگانش برای همیشه در سعادت و آرامش فردوس گونه زیست نمایند (هو ۲: ۲۰؛ اش ۶۵: ۱۷ - ۲۵).

۵- گردهم آوری تمام زبانها. خدا زبان مقدس را بیهوده از بطن زبان کنعان نساخت. هنگامی که مصر در زمانهای آخر به خدا ایمان آورد، نام یهوه را به زبان مقدس تسبیح خواهد خواند (اش ۱۹: ۱۸...). اما نبوت انبیاء در مورد زمانهای آخر بسیار از این حد فراتر می رود: خدا لبهای تمام امتهای را طاهر خواهد ساخت به طوری که هر قوم و نژادی خدا را به زبان مادری خود حمد خواهد گفت (صف ۳: ۹). بدین ترتیب در قالب عبادتی که مجدداً وحدت خود را باز یافته، امتهای مختلف با هم جمع خواهند شد و وحدت خواهند یافت (اش ۶۶: ۱۸). این امر به جدایی نژادهای بشری پایان خواهد داد و نشان وحدت روحانی انسان خواهد بود - وحدتی که در آغاز نقشه خدا وجود داشت (پید ۱: ۱).

۶- عبادت خدا به شیوه ای جدید. عبادت قوم جدید خدا در ایام آخر در قالب ویژگیهای عبادت قوم اسرائیل توصیف شده است (ر. ک حزق ۴۰ - ۴۸). اما این نکته شایان توجه است که همواره بر جنبه همگانی و کیفیت جهان شمول این عبادت جدید نیز تأکید شده است. انسانها از طریق عبادت و پرستش دسته جمعی خدای یکتا، به وحدت می رسند (اش ۲: ۲...، ۵۵: ۶-۷، ۶۶: ۲۰-۲۱). گردهم آیی نهایی انسانها به صورت زیارتی است که در آن قوم خدا مجدداً به مناسبت عید خیمه ها دور هم می آیند (زک ۱۴: ۱۶). قوم برای بریایی ضیافتهای توأم با عبادت که از طریق آن با خدا مشارکت می یابند، گردهم جمع می شوند (اش ۲۵: ۶). در این جا گرچه از خود واژه (qahal معبد) نام برده نمی شود، ولی کمال مطلوبی که از آن سخن به میان می آید همانا «اجتماع مقدس» جدیدی است مشابه (qahal = ekklesia کلیسا) در بیابان، که در آن تمام امتهای به باقی مانده اسرائیل ملحق می شوند.

ج) قوم جدید خدا در ایام آخر و تاریخ قوم اسرائیل

بنابراین پیشاپیش می بینیم که قوم عهد و پیمان جدید در تجربه تاریخی اسرائیل سهم خواهد بود، و ارزش و اهمیت این موضوع نیز آشکار و بدیهی است. اما قوم جدید از دو

لحاظ محدودیت های قوم قدیم را در می نوردد و ورای آن قرار می گیرد: قوم جدید دیگر محدود به چارچوب ملتی خاص نیست بلکه تمام امتهای آزادند در آن سهیم شوند. بدین ترتیب بشریت و کل جهان هستی مجدداً آن کاملیت و کمال اولیه ای را که به واسطه گناه آدم محو شده بود باز می یابند.

با این حال این تصویر نمادین ابهاماتی نیز دارد که علت آن تا حدی توسل به تجربه بنی اسرائیل است. احیای وحدت بشر که محور اصلی آن را قوم عهد قدیم، پادشاه این قوم، و شهر مقدس آن تشکیل می دهند بعضاً موجب کوتاه نظری (ر. ک اش ۵۲: ۱)، دلالت های ملی گرایانه (۱۲: ۶۰) و حتی برخی احساسات جنگجویانه است (مز ۲ و ۷۲) که گاه در قالب تصویر نبرد نهایی در ایام آخر ظاهر می شود (حزق ۳۸ - ۳۹). از این گذشته حتی اگر منظور از سعادت که به قوم جدید وعده داده می شود، از میان برداشته شدن تمام ناخوشیهای جسمانی و شرارتهای اخلاقی باشد (نظیر درد و رنج: اش ۶۵: ۱۹ و مرگ: اش ۲۵: ۸)، باز این وعده ها کماکان محدود به خوشیهای زمینی و مادی اند. حتی «قوم مقدسان حضرت اعلی» (دان ۷: ۲۲ و ۲۷) نیز که ظاهراً ورای این محدودیتهای مادی است و ماهیتی برتر و متعال تر دارد، از ممالک و اختیاراتی بهره مند می گردد که بی شباهت به قدرتهای این دنیا نیست (۷: ۲۷، ر. ک ۱۴).

برای رفع این ابهام لازم است که قوم جدید خدا نیز همراه با مسیح و کلیسای او وارد حیطة تجربه انسانی شوند.

C. قوم عهد جدید

نه در ترجمه هفتادتنان، بلکه در ترجمه یونانی عهد جدید به کاربرد تخصصی واژه هایی چون *laos* «قوم خدا» و *ethne* «امتهای بت پرست» برمی خوریم. منتهی در این میان مفهوم *ekklesia* به معنای «جماعت عبادت کننده = کلیسا» که در اشاره به جامعه نجات یافتگان یعنی قوم خدا تحت عهد جدید به کار می رود، از تمام دیگر واژه ها بارزتر است. با این حال کلیسای مسیح که نخست قوم عهد قدیم، و سپس ملل دیگر دعوت دارند در آن داخل شوند کماکان در قالب واژه «قوم» به معنای واقعی کلمه - با تمام دلالت های ضمنی آن - بیان می شود. واقعیت قوم خدا در ایام آخر، آن گاه که پیشاپیش اعلام می شود، معنای اصطلاحات خاص خود را از دست نمی دهد بلکه در واقع این معانی با هر نبوت تازه مجدداً مورد تأیید قرار می گیرند.

الف) قوم جدید

بدین ترتیب، خدا از طریق عهد جدید که با خون عیسی مُهر شده است، قومی جدید می‌آفریند. قومی که فرموده کتاب مقدس به طور کامل در موردشان مصداق دارد: «شما قوم من خواهید بود و من خدای شما» (۲-قرن ۶: ۱۶؛ رک. لاو ۲۶: ۱۲؛ عبر ۸: ۱۰؛ رک. ار ۳۱: ۳۳؛ مکا ۲۱: ۳). این همان قومی است که مسیح به خاطرشان فدا شد (عبر ۲: ۱۷)؛ قومی که عیسی با خون خود مقدس ساخت (۱۳: ۱۲) و هر کس به او ایمان آورد، محض ایمان عضوی از آن می‌شود (غلا ۳: ۷؛ روم ۴: ۳...). از این رو القاب و عناوین قوم اسرائیل حال در مورد این قوم جدید به کار می‌رود: آنان قوم خاص خدا هستند (تیط ۲: ۱۴؛ رک. تث ۷: ۶)، قوم برگزیده، ملت مقدس، و قومی خریده شده‌اند (۱-پطر ۲: ۹؛ رک. خروج ۱۹: ۵ و اش ۴۳: ۲۰ و ۲۱)؛ این قوم گله (اع ۲۰: ۲۸؛ ۱-پطر ۵: ۲؛ یو ۱۰: ۱۶) و عروس خداوندند (افس ۵: ۲۵؛ مکا ۱۹: ۷، ۲۱: ۲). و از آن جا که قوم عهد قدیم، راههای خدا را در قالب وقایع تاریخ خود تجربه کرده بودند، تجربه نجات قوم جدید نیز در قالبهای فکری که یادآور همین وقایع نمادین است بیان می‌شود: قوم جدید باید به آرامش الهی داخل شود. آرامشی که سرزمین موعود پیشاپیش نمودی از آن است (عبر ۴: ۹)؛ این قوم باید شهر بابل، شهر شریبران، را پشت سر نهد (مکا ۱۸: ۴) تا بتواند در اورشلیم، مسکن خدا جمع شود (مکا ۲۱: ۳).

منتهی این بار دیگر تجربه قوم جدید صرفاً محدود به امور زمینی و مادی نیست بلکه بسیار فراتر از این حد می‌رود. برتری و تعالی قوم خدا این بار کامل است: قوم جدید که «مملکت کهنه‌اند» (۱-پطر ۲: ۹) به این دنیا تعلق ندارند (یو ۱۸: ۳۶) بلکه سرزمین پدری ایشان آسمان است (عبر ۱۱: ۱۳...). و وطنشان نیز آنجاست (فی ۳: ۲۰). آنان فرزندان اورشلیم سماوی‌اند (غلا ۴: ۲۶) - همان اورشلیمی که در ایام آخر از آسمان به زمین خواهد آمد (مکا ۱-۳). با این حال قوم جدید هنوز کماکان بر این زمین ساکنند. از طریق آنان امور روحانی و مربوط به ایام آخر با امور زمینی و تاریخی پیوند می‌خورد. پس از تناقض نمای بنی اسرائیل، حال به تناقض نمای کلیسا برمی‌خوریم: کلیسا در حالت زمینی خود قومی ملموس و دیدنی است که دعوت دارد در چارچوب زمان تطور یابد.

ب) قوم اسرائیل و ملل قوم جدید

طبعاً قوم اسرائیل نخستین کسانی هستند که دعوت دارند جزئی از این قوم جدید باشند، چرا که این دعوت از زمان عهد نخست، حق مخصوص آنها بوده است. عیسی به

عنوان «نبی همچون موسی» فرستاده شد (اع ۳: ۲۳) تا «قوم خود را نجات بخشد» (مت ۱: ۲۱) و نور (۴: ۱۵ و ۱۶)، فدییه (لو ۱: ۶۸)، معرفت نجات (۱: ۷۷)، شادی (۲: ۱۰) و جلال (۲: ۳۲) را برای آنان به ارمغان آورد. او رهبری است که بر قوم خود حکم خواهد راند (مت ۲: ۶) و سرانجام در راه آنان خواهد مرد (یو ۱۱: ۵۰). با این حال گرد عیسی، و بعدها گرد پیام انجیل، همواره کسانی نیز بودند که نظیر گردن کشان و متکبران که نمونه آنان در عهد عتیق فراوان است، دل خود را سخت می ساختند (مت ۱۳: ۱۵، ۱۵: ۸؛ اع ۱۳: ۴۵، ۲۸: ۲۶؛ روم ۱۰: ۲۱، ۱۱: ۱-۲).

بدین ترتیب نقشه نجات به طور کامل به هدف خود خواهد رسید. نقشه قدیم نجات به طور کامل با مرگ عیسی - که گناه تمام قوم عهد قدیم را بر صلیب بر خود گرفت (مت ۲۳: ۳۲ - ۳۶؛ ر. ک. اع ۷: ۵۱ و ۵۲) - پایان می یابد. نقشه جدید نجات تمام آن محدودیتها و موانعی را که تحت نقشه قدیم بنی اسرائیل را از سایر ملل جدا می ساخت درهم می شکند (افس ۲: ۱۴): عیسی «فقط در راه طایفه خود نمرد، بلکه تا تمام فرزندان خدا را که متفرقند در یکی جمع کند» (یو ۱۱: ۵۲). البته از میان قوم ابتدا تعدادی به مسیح ایمان آورده به این قوم جدید می پیوندند، اما نقشه خدا این است که «از میان دیگر امتهای نیز قومی به نام خود بگیرد» (اع ۱۵: ۱۴). خدا می خواهد از میان کسانی که تا پیش از این قوم او نبودند کسانی را برگزیده، جزو قوم خاص خود سازد (روم ۹: ۲۵ و ۲۶؛ ۱- پطرس ۲: ۱۰) «تا همه میراثی میان مقدسین بیابند» (اع ۲۶: ۱۸).

این وحدت میان بنی اسرائیل و سایر ملل تحقق همان «انسانیت تازه» ای است که وحدت مجدد آن در زمانهای آخر از مدتها پیش اعلام شده است (افس ۲: ۱۵). قوم برگزیده (۱- پطرس ۲: ۹) هنوز از لحاظ روحانی عبارت از کسانی است که از نسل ابراهیم اند (روم ۴: ۱۱ - ۱۲) اما در واقع تمام انسانها را در بر می گیرد - چرا که حال مسیح، یعنی آدم دوم، تمام فرزندان آدم اول را در خود نجات داده است (۱- قرن ۱۵: ۴۵؛ روم ۵: ۱۲...). قوم مقدس از این پس متشکل از مردمانی است «از هر قبیله و زبان و قوم و امت» (مکا ۵: ۹، ۷: ۹، ۹: ۱۱، ۱۳: ۷، ۱۴: ۶). و البته قوم اسرائیل قدیم نیز جزئی از آن است. ماهیت کلیسای ابدی نیز که نویسنده کتاب مکاشفه در آسمان می بیند همین گونه است و ماهیت کلیسای زمینی نیز همین طور، چرا که این کلیسا دیگر صرفاً متشکل از یهودی یا یونانی نیست (غلا ۳: ۲۸) بلکه به قول مسیحیان قرون اولیه، عبارت است از *tertium genus* (گروه سوم و جدید از انسانها، زیرا مردمان اولیه تصور می کردند انسانها دو گروهند: یهود، و امتهای).

ج) قوم جدید به سوی تکامل نهایی گام برمی دارد

بدین ترتیب کلیسا کماکان به صورت «قومی» که ریشه در تاریخ دارد، باقی می ماند. اعضای کلیسا نیز همچون فرزندان اسرائیل اجتماع خاص خود را دارند، با نهادهای مختلف و سرنوشتی مشترک. آنان را نیز سرزمینی پدری است که به سوی آن رهسپارند (عبر ۱۱: ۱۶)؛ زبانی مشترک دارند که مبنای آن کلام خداست؛ و گرد هم آمده به پرستش و عبادت می پردازند که هدف نهایی کلیسا (*ekklesia*) است (ر.ک ۱- پطرس ۲: ۹؛ مکا ۵: ۱۰). سرنوشت زمینی این قوم جدید که از سایرین متمایز شده اند هنوز از بسیاری جهات شبیه سرنوشت قوم اسرائیل زمان قدیم است: اعضای قوم جدید نیز گاه نسبت به خدای خود بی وفای می شوند (ر.ک عبر ۳: ۷...); آنان نیز از سوی قدرتهای زمینی با همان جفاها و آزار و اذیتهایی مواجه اند که قوم اسرائیل مواجه بودند، و این بار مظهر این جفاها «وحش» شیطان است (مکا ۱۳: ۱- ۷، ر.ک دان ۷). آنان نیز همچون بنی اسرائیل قدیم ناگزیر از ترک بابل اند تادر نابودی آن گرفتار نشوند (مکا ۱۸: ۴...؛ ر.ک اش ۴۸: ۲۰). بدین ترتیب قوم جدید مادام که هنوز به سوی مقصد نهایی خویش یعنی آسمان گام برمی دارند - در تاریخ مقدس و صحف انبیای عهد عتیق حقایقی پرمعنا می بینند.

ر.ک: اقتدار: عهد عتیق ب) - برادر - ساختن: الف) - کلیسا - مشارکت: عهد عتیق ۵ - عهد و پیمان: عهد عتیق الف) ۱ - پراکندگی / آوارگی: ۱ - زمین: عهد عتیق ب) - برگزیدگی - سرزمین پدری - پدران و پدر: الف) ب) - نسل - رشد: ۲ ب) - عبرای / عبرانی - مقدس: عهد عتیق ج) ۲ - اسرائیل: عهد عتیق ۱ - یهودی - امتهای / ملتها - تولد تازه: ۱ - کهانت: عهد جدید ب) - تفرقه / شکاف: عهد عتیق ۲ - خادم خدا: الف) شبان و گله: عهد عتیق - امتحان / وسوسه: عهد عتیق الف) - وحدت: ب) - دیدار: عهد عتیق ۱ - شاهد / شهادت: عهد عتیق ج) - کلام (کلمه) خدا: عهد عتیق ۱ و ۲. PG

قیام / رستاخیز

دیدگاه کتاب مقدس در مورد رستاخیز به هیچ وجه قابل مقایسه با دیدگاه یونانی جاودانگی نیست. برطبق مفهوم یونانی روح انسان که طبیعتاً فنا ناپذیر است پس از آنکه مرگ رشته های پیوند جسمانی اش را بگسلد، وارد جاودانگی الهی می شود. برطبق تفکر

کتاب مقدسی، انسان به صورت تمام و کمال، مقدر شده تا درحالت فعلی خود تحت قدرت مرگ قرار گیرد. روح در هاویه محبوس خواهد شد درحالی که جسم در قبر می پوسد. اما همه این فرآیند چیزی جز یک حالت انتقالی نخواهد بود که انسان بار دیگر از آن برخواید خاست و به واسطه فیض الهی زنده خواهد شد به همان صورتی که یک فرد از حالت خمیدگی برمی خیزد یا از خواب بیدار می شود. این تفکر که پیشتر در عهدعتیق وجود داشته به کانون ایمان و امید برای مسیحیان بدل می شود، در آن امید که خود مسیح به حیات بازگشته است، در نقش «نخست زاده از میان مردگان».

عهدعتیق

الف) خداوند حیات

آیینهای طبیعت در شرق کهن، جایگاه ویژه ای را به افسانه خدایی اختصاص داده بودند که مرده و بار دیگر در تصاویر دراماتیک رایج در تجربه انسانی برخاسته است: بهار احیای حیات پس از سستی زمستان. اوسیریس در مصر، تموز در بین النهرین، بعل در کنعان (که بعدها به آدونیس تبدیل گشت)، از این نوع خدایان بودند. تاریخ زندگی آنان که در اعصار اولیه تدوین شده بود، به طور نامحدودی در چرخه های طبیعت تکرار می شد. درحالی که ظاهری مقدس به این داستانها داده می شد، به نظر می رسید که مراسم عبادی در تأثیر چرخه های طبیعی نقش دارند، بخصوص برای اقوام کشاورز و دام پرور. اما مکاشفه عهدعتیق از همان آغاز، این سبک افسانه پردازی و آیینهای مربوط به آن را کاملاً مردود دانست. خدای واحد، یگانه مالک مرگ و حیات است: «خداوند می میراند و زنده می کند؛ به قبر فرود می آورد و برمی خیزاند» (۱- سمو ۲: ۶؛ تث ۳۲: ۳۹). زیرا او بر خود هاویه قدرت دارد (عا ۹: ۲؛ مز ۱۳۹: ۸). در نتیجه احیای بهاری طبیعت نیز اثر کلام او و روح اوست (پید ۱: ۱۱-۱۲ و ۲۲ و ۲۸، ۲۲: ۸؛ مز ۱۰۴: ۲۹-۳۰). اثبات عظیم تری نیز برای آدمیان هنوز وجود دارد. بیهوشی است که جانهای ایشان را از هاویه آزاد می سازد (مز ۱۰۳: ۴) و باز به آنها زندگی می بخشد (۳: ۴۱، ۱۹: ۸۰). او جان دوستانش را در هاویه رها نمی سازد و اجازه نمی دهد که فساد را ببینند (۱۰: ۱۶-۱۱). بی شک این مطالب در مفهومی مبالغه آمیز درک می شوند تا نوعی محافظت موقتی از مرگ را تداعی کنند. اما معجزات رستاخیز که توسط انبیائی چون ایلیا و الیشع صورت گرفتند (۱- پاد ۱۷: ۱۷-۲۳؛ ۲- پاد ۴: ۳۳-۳۵، ۲۱: ۱۳) نشان می دهند که بیهوشی می تواند حتی مردگان را برخیزاند و آنان را از هاویه ای که در آن فرو رفته بودند به یاد

آورد. این بازگشت به زندگی مشخصاً ارتباطی با احیای افسانه وار خدایان مرده ندارد و فقط صعود از چاه جهنم به سرزمین زندگان را نشان می دهد.

ب) رستاخیز قوم خدا

در یک سری اولیه از متون، این تصویر رستاخیز به کار گرفته می شود تا امید جمعی قوم اسرائیل را نشان دهد. بنی اسرائیل که از مجازات الهی ضربه خورده با شخص بیماری مقایسه می شود که مرگ او تعجب آور است (اش ۱:۵)، همچون شخصی که شکار مرگ می شود. اما اگر توبه کند آیا خداوند او را به سوی حیات بازگشت نخواهد داد؟ «بیائید نزد خداوند بازگشت نماییم!... بعد از دو روز ما را زنده خواهد کرد؛ در روز سوم ما را خواهد برخیزانید و در حضور او زیست خواهیم نمود» (هو ۱:۶-۲).

این یک آرزوی ساده و معمولی انسان نیست، زیرا وعده های نبوتی آشکارا شهادت می دهند که به وقوع خواهد پیوست. پس از آزمایش تبعید، خدا قوم خویش را برخیزانید همان طور که به استخوانهای مرده و خشکیده حیات می بخشد (حزق ۱:۳۷-۱۴). او اورشلیم را دوباره بیدار خواهد کرد و آن را از خاکی که در آن همچون یک مرده نهفته است، برمی خیزاند (اش ۱۷:۵۱، ۱:۶۰). او مردگان را زنده خواهد کرد و بدنهای ایشان را برمی انگیزد و خوابیدگان در خاک را بیدار می کند (۱۹:۲۶). بدون شک یک رستاخیز استعاری، اما یک رهایی واقعی از قدرت هاویه: «ای موت ضربات تو کجاست؟ و ای هاویه هلاکت تو کجاست؟» (هو ۱۳:۱۴). خدا به نفع قوم خود بر مرگ پیروز می شود.

حتی باقیمانده کوچک و با وفای قوم اسرائیل نیز ممکن است موقتاً اسیر قدرت جهنم شوند همچون خادم خداوند که مرد و با شیران مدفون شد (اش ۵۳:۸ و ۱۲). اما روزی خواهد آمد که بار دیگر همچون خادم خداوند، این باقی مانده با وفا، ایام طویل خود را خواهند داشت، نور را خواهند دید و در غنایم پیروزی سهیم خواهند شد (اش ۵۳:۱۰-۱۲). این طرح اولین وعده رستاخیز است که هنوز اسرارآمیز می باشد، شکر بر آنچه که عادلان مظلوم خواهند دید که مدافع ایشان برخاست و آرمان آنان را به دست می گیرد (ایوب ۱۹:۲۵ و ۲۶، توسط ولگات تفسیر مجدد شده است).

ج) رستاخیز انفرادی

مرحله دیگری از مکاشفه در طی بحران مکابیان شکل گرفت. جفای آنتیوخوس و

تجربه شهادت، در حالتی حاد، مسئله مکافات انفرادی را مطرح نمود. در نتیجه این مسئله که شخص باید ملکوت خدا و پیروزی نهایی جماعت مقدسین حضرت اعلی را انتظار کشد، که مدتها پیش در الهامات نبوی اعلام شده بود، یک یقین اساسی و بنیادین را پایه ریزی می کند (دان ۱۳:۷ و ۱۴ و ۲۷، ۲:۴۴). اما مقدسینی که برای ایمانشان مرده اند، عاقبت آنان چگونه خواهد بود؟ مکاشفه دانیال چنین پاسخ می دهد: «بسیاری از آنانی که در خاک زمین خوابیده اند بیدار خواهند شد، اما اینان به جهت حیات جاودانی و آنان به جهت خجالت و حقارت جاودانی» (دان ۱۲:۲). تصویر رستاخیز به کار رفته از سوی حزقیال و اشعیا ۲۶ را باید در حالتی واقع گرایانه در نظر گرفت: خدا، مردگان را از هاویه برمی خیزاند تا در پادشاهی اش سهیم شوند. حیات نوینی که وارد آن خواهند شد، هیچ شباهتی به زندگی این دنیای فعلی ندارد؛ اما نوعی هستی تغییر شکل یافته خواهد بود (دان ۱۲:۳). این امید است که شهیدان را در میان آزمایشها پایدار نگاه می دارد. انسانها می توانند هستی میرای خود را کوتاه نمایند؛ خدایی که حیات را آفرید، همان اوست که آن را احیاء می سازد (۲-مک ۹:۷ و ۱۱ و ۲۲، ۱۴:۴۶). اما از طرف دیگر، برای شریکان و بدکاران رستاخیز به جهت حیات نخواهد بود (۱۴:۷).

از این لحظه به بعد، آموزه رستاخیز به میراث مشترک یهودیت تبدیل می شود. اگر فرقه صدوقیان، بر اثر توجه دقیق به سنتهای کهن، آموزه را نپذیرفت (اع ۲۳:۸) و با مطرح کردن سؤالات مسخره در این رابطه حتی آن را تحقیر نمود (مت ۲۳:۲۲-۲۸)، با این وجود از سوی فریسیان و گروهی که کتاب خون را به وجود آوردند (احتمالاً اسنیان قدیم) اظهار و اقرار گردید. کتاب گرچه بر مبنای مادیات تفسیر شده است، اما جلوه ای بس روحانی از آموزه رستاخیز را مهیا می سازد. آن گاه که روح مردگان از جهنم برای بازگشت به حیات برخیزد، آنان وارد جهانی تغییر یافته خواهند شد که خدا برای «دنیای آینده» آماده ساخته است. مفهومی که عیسی نیز مطرح می سازد، چنین است: «در قیامت... مثل ملائکه خدا در آسمان می باشند» (مت ۲۲:۳۰).

عهد جدید

الف) نخست زاده از میان مردگان

۱- مقدمه. عیسی صرفاً به قیامت عادلان در روز آخر باور ندارد. او می داند که راز رستاخیز به وسیله او افتتاح می شود و خدا اختیار حیات و مرگ را به او سپرده است. او قدرتی را که از پدر برای زنده کردن دریافت نموده با اعمال آن برچند تن از مردگان که

شفاعتش نسبت به ایشان دیده شد، به اثبات می‌رساند: دختر یائیروس (مر ۵: ۲۱-۴۲)، پسر بیوه اهل نائین (لو ۷: ۱۱-۱۷)، دوست صمیمی اش ایلعادر (یو ۱۱). این رستاخیز از مردگان که یادآور معجزات انبیاست، اعلام مخفی قدرت اوست که کاملاً از نظام متفاوتی تبعیت می‌کند.

او برخی نبوت‌های مقدماتی را نیز به این حقایق اضافه می‌کند: پسر انسان باید بمیرد و در روز سوم برخیزد (مر ۸: ۳۱، ۹: ۳۱، ۱۰: ۳۴). بنا بر گفته متی، «آیت یونس»: پسر انسان سه شبانه روز در دل زمین خواهد بود (مت ۱۲: ۴۰). همچنین نشانه‌ای از معبد است: «این معبد را ویران کنید، و من آن را در سه روز بنا خواهم نمود...» اکنون «او در مورد معبد جسم خود سخن می‌گفت» (یو ۲: ۱۹-۲۱؛ مت ۲۶: ۶). این خبر قیامت از مردگان حتی برای خود دوازده رسول نیز غیر قابل درک باقی می‌ماند (مر ۹: ۱۰) بیش از این برای دشمنانش نامفهوم بود که از روی احتیاط، نگاهبانانی را اطراف قبر او گماشتند (مت ۲۷: ۶۳-۶۴).

۲- تجربه عید گذر. آن دوازده رسول درک نکرده بودند که اعلام رستاخیز در کتب مقدس قبل از هر چیز به خود عیسی مربوط می‌شد (یو ۹: ۲۰). به این دلیل است که مرگ و تدفین او سبب از دست دادن امید آنان شد (ر. ک مت ۱۴: ۱۶؛ لو ۲۱-۲۴ و ۳۷؛ یو ۱۹: ۲۰). برای تحریک ایمان‌نشان چیزی جز تجربه عید گذر لازم نبود. کشف آن قبر خالی کافی نبود تا ایشان را متقاعد سازد، زیرا می‌شد توضیح داد که جسد را منتقل کرده‌اند (لو ۲۴: ۱۱-۱۲؛ یو ۲: ۲۰). فقط یوحنا بلافاصله ایمان آورد (۸: ۲۰). اما بعد از آن، ظاهر شدن نه‌های مسیح آغاز شد. فهرست آن توسط پولس (۱-قرن ۱۵: ۵-۷) گردآوری شد و فهرست انجیل‌نگاران تطابق کاملی ندارند، اما تعداد دقیق این ظهورها از اهمیت چندانی برخوردار نیست. عیسی «روزهای بسیار ظاهر شد» (اع ۱۳: ۳۱)؛ جای دیگر دقیق‌تر گفته می‌شود: «برای چهل روز» (۳: ۱)، تا آن صحنه بسیار مهم صعود او به آسمان. روایات، مشخص‌کننده خصلت واقعی این ظهورها هستند: آن که ظاهر می‌شود حقیقتاً عیسی ناصری است؛ رسولان او را دیده و لمس می‌کنند (لو ۲۴: ۳۶-۴۰؛ یو ۲۰: ۱۹-۲۹)؛ با او غذا می‌خورند (لو ۲۴: ۲۹-۳۰ و ۴۱-۴۲؛ یو ۲۱: ۹-۱۳؛ اع ۱۰-۴۱). او نه همچون یک روح بلکه با جسم خود در آنجا حاضر است (مت ۲۸: ۹؛ ل ۲۴: ۳۷-۳۹؛ یو ۲۰: ۲۰ و ۲۷-۲۹). اما این بدن مستقل از شرایط عادی هستی دنیوی است (یو ۱۹: ۲۰، ر. ک ۱۷: ۲۰). عیسی اعمالی را تکرار می‌کند که از زندگی عادی او برای شاگردان آشناست و به این خاطر او را تشخیص می‌دهند (لو ۲۴: ۳۰-۳۱؛ یو ۲۱: ۶ و ۱۲). اما او اکنون در آن حالت جلال است که مکاشفه‌های یهودی قبلاً توصیف کرده بودند.

مردم عادی به شاهدان این تجلیات آن گونه که شاهد رنج و مرگ او بودند، تبدیل نمی شوند. عیسی تجلیات خود را برای شاهدان برگزیده اش نگاه می دارد (اع ۲: ۳۲، ۱۰: ۴۱، ۱۳: ۳۱)، آخرین آنها در راه دمشق بر پولس اتفاق افتاد (۱- قرن ۱۵: ۸). از این رو شاهدان او به رسولان تبدیل می شوند. او خود را به ایشان نشان می دهد «و نه به دنیا» (یو ۱۴: ۲۲)؛ زیرا دنیا نسبت به ایمان تأثیرناپذیر است. حتی محافظین قبر که به واسطه تجلی اسرارآمیز خداوند به وحشت افتادند (مت ۲۸: ۴) خود مسیح را ندیدند. به این ترتیب توصیف حقیقت رستاخیز، آن لحظه ای که عیسی از مردگان برمی خیزد، غیرممکن است. متی سعی می کند تا این واقعه را به زبان رسمی و مصطلح کتاب مقدس به یاد ما آورد (۲: ۲۸-۳): زمین لرزه، نور کورکننده، ظاهر شدن فرشته خداوند... خواننده در اینجا وارد حیطه فوق طبیعی می شود و اصطلاحات برگرفته از عهد عتیق تنها می توانند ایده ای اجمالی از آن ارائه دهند، درحالی که واقعیت مربوطه غیر قابل توصیف باقی می ماند.

۳- مژده رستاخیز در موعظه رسولی. از روز پنطیکاست به بعد، رستاخیز به محور اصلی موعظه رسولان بدل می شود زیرا در آن هدف اساسی ایمان مسیحی آشکار می گردد (اع ۲: ۲۲-۳۵). این انجیل (مژده) قیام، قبل از هرچیز شهادت به یک حقیقت است: عیسی مصلوب شده و کشته شد؛ اما خدا او را از مردگان برخیزانده و به واسطه او نجات را به آدمیان بخشیده است. تعلیمات پطرس به یهودیان چنین است (۳: ۱۴-۱۵) و اساس اعتراف او در برابر شورای عالی یهود را تشکیل می دهد (۴: ۱۰) و تعلیم فیلیپس به خواجه حبشی (۸: ۳۵)، موعظه پولس به یهودیان (۱۳: ۳۳، ۱۷: ۳) و به امتهای (۱۷: ۳۱)، و اعتراف او در برابر داورانش (۲۳: ۶...). و اینها چیزی نیست مگر محتوا و مضمون تجربه عید گذر.

یک نکته مهم همیشه در ارتباط با این تجربه ذکر می شود: یعنی هماهنگی و سازگاری آن با کتب مقدس (ر. ک ۱- قرن ۱۵: ۳-۴). از یک طرف، رستاخیز عیسی وعده های نبوتی را به انجام می رساند؛ وعده ارتقا پر جلال مسیح به دست راست خدا (اع ۲: ۳۴، ۱۳: ۳۲-۳۳)، وعده جلال یافتن خادم یهوه (اع ۴: ۳۰؛ فی ۲: ۷-۹)، وعده برتخت نشستن پسرانسان (اع ۷: ۵۶؛ ر. ک مت ۲۶: ۶۴). از سوی دیگر، با ابراز این راز که در پس محدوده تجربه متداول تاریخ قرار می گیرد، باز هم کتاب مقدس است که یک سری جملات را مهیا می سازد که جنبه های گوناگون آن را طراحی می کند: عیسی آن قدوسی است که خدا او را از فساد جهنم می رهااند (اع ۲: ۲۵-۳۲، ۱۳: ۳۵-۳۷؛ مز ۱۶: ۸-۱۱)؛ او آدم نوین است که خدا اقتدار بر همه چیز را به او سپرده است (۱- قرن ۱۵: ۲۷؛

عبر ۱:۵-۱۳: ر.ک مز ۸): او سنگی است که از سوی بنایان رد شده و اکنون سنگ زاویه شده است (اع ۴:۱۱؛ ر.ک مز ۱۱۸:۲۲)... در نتیجه مسیح جلال یافته خود را به عنوان کلید تفسیر کل کتاب مقدس آشکار می‌سازد، چیزی که توجه او را خیلی پیشتر مشغول نموده بود (ر.ک لو ۲۴:۲۷ و ۴۴-۴۶).

۴- اهمیت و مفهوم رستاخیز. موعظه رسولی به اندازه‌ای که رابطه میان رستاخیز و کتب مقدس برقرار نمود، تفسیر الهیاتی آن واقعیت را نیز استادانه به عمل آورد. رستاخیز که تجلیل پدر از پسر بود و او را جلال می‌بخشید (اع ۲:۲۲-۲۴؛ روم ۸:۱۱؛ ر.ک یو ۱۷:۱-۳) مَهر الهی را بر عمل فدیه می‌زند که در راز تن‌گیری آغاز شده و بر روی صلیب به کمال می‌رسد. آنچه عیسی به واسطه صلیب ایجاد می‌کند: «پسر خدا در قوتش» (روم ۱:۴؛ ر.ک اع ۱۳:۳۳؛ عبر ۱:۵، ۵:۵؛ مز ۷:۲)، «خداوند و مسیح» (اع ۲:۳۶)، «سرور و نجات‌دهنده» (۱۳:۵)، «داور و خداوند زندگان و مردگان» (۱:۲۴؛ روم ۹:۱۴؛ ۲- تیمو ۱:۴) است. او که به نزد پدر بالا رفت (یو ۲۰:۱۷) اکنون می‌تواند روح موعود را به آدمیان اعطا نماید (۲۰:۲۲؛ اع ۲:۳۳). در این صورت، اهمیت کامل و عمیق حیات دنیوی او آشکار می‌شود. این تجلی خدا بر روی زمین بود، تجلی محبت و فیض او (۲- تیمو ۱:۱۰؛ تیط ۲:۱۱، ۳:۴) - تجلی پنهانی که در آن جلال فقط به صورت نمادین قابل درک بود (یو ۱:۱۱) یا در طی لحظات کوتاهی همچون تجلیات (لو ۹:۳۲ و ۳۵؛ ر.ک یو ۱:۱۴). اکنون که عیسی به طور قطع وارد جلال خود شده است، این آشکار شدن در کلیسا ادامه می‌یابد، از طریق معجزات (اع ۳:۱۶) و عطیه روح به آنان که ایمان دارند (۲:۳۸-۳۹، ۱۰:۴۴-۴۵).

در نتیجه عیسی «نخست زاده از میان مردگان» (۳۲:۶۲؛ کول ۱:۱۸؛ مکا ۱:۵)، اولین کسی است که وارد خلقت تازه می‌شود (ر.ک اش ۱۷:۶۵...). که جهان فدیه داده شده است. او که «خداوند جلال» است (۱- قرن ۲:۸؛ ر.ک یع ۲:۱؛ فی ۲:۱۱)، نگارنده نجات بشر می‌باشد (اع ۳:۶...). او که سرچشمه قدرت الهی است، قوم مقدسی برای خود ایجاد می‌کند که ملک خاص او باشند (۱- پتر ۲:۹-۱۱).

ب) قدرت رستاخیز

رستاخیز عیسی، مسئله نجات را که هرکس با آن دست به‌گریبان است، حل می‌کند. هدف اصلی ایمان ما که اساس امید ما نیز می‌باشد، مشخص کردن دیدگاه و دورنمای آن است. عیسی «به عنوان نوبیر خوابیدگان» برخاست (۱- قرن ۱۵:۲۰)، که به حالت

رستاخیز ما در روز آخر مربوط می‌شود. مسیح شخصاً «قیامت و حیات است: هر که به او ایمان آورد، حتی اگر مرده باشد، زنده خواهد شد» (یو ۱۱: ۲۵). این جنبه آخر، زمینه ساز اعتمادمان به شراکت، حتی در همین زمان فعلی، در راز حیات تازه‌ای است که مسیح از طریق واسطه نشانه‌های رازگونه برای ما ممکن می‌سازد.

۱- رستاخیز در روز آخر. ایمان یهود به رستاخیز جسم، به همراه تمامیت جسمانی تازه شده (لو ۱۴: ۱۴) و تبدیل اساسی آن (مت ۲۲: ۳۰-۳۲) از سوی عیسی تضمین گردیده است. پست بودن این تصویر نسبت به تابلوی روز آخر که به وسیله مکاشفه اناجیل نظیر مطرح شده (مت ۲۴) از اهمیت کمی برخوردار است. آنچه مهم است، این ایمان است که به مفهوم قطعی خود نایل نمی‌شود مگر پس از رستاخیز خود عیسی. جماعت اولیه آگاه بود که در این خصوص با ایمان یهود وفادار بماند (اع ۲۳: ۶، ۱۵: ۲۴، ۲۶: ۶-۸). اما رستاخیز عیسی به این ایمان یک اساس عینی می‌بخشد. همه ما برمی‌خیزیم چون عیسی برخاسته است: «او که مسیح را از مردگان برخیزانید، بدنهای فانی شما را نیز زنده خواهد ساخت به روح خود که در شما ساکن است» (روم ۸: ۱۱؛ ر. ک ۱-تسا ۴: ۱۴؛ ۱-قرن ۶: ۱۴، ۱۵: ۱۲-۲۲؛ ۲-قرن ۴: ۱۴).

در انجیل متی، شرح رستاخیز عیسی این نکته را با تصویری عینی مورد تأکید قرار می‌دهد: در لحظه‌ای که عیسی، به جایهای اسفل فرو رفته بود، همچون فاتحی بار دیگر بالا می‌آید، عادلانی که در آنجا انتظار ورود به جشن آسمانی را می‌کشیدند، بیدار می‌شوند تا ملتزمین پیروزمند او را تشکیل دهند (مت ۲۷: ۵۲ و ۵۳). موضوع بازگشت به حیات دنیوی در اینجا مطرح نیست و آن شرح گزارش فقط از ظواهر عجیب سخن می‌راند. اما پیش‌بینی نمادینی است از آنچه در روز آخر خواهد گذشت. آیا همچنین مفهوم رستاخیزهای به عمل آمده توسط عیسی در طی حیات دنیوی او همین نبوده است؟

پولس رسول به تفصیل سناریوی رستاخیز اصلی را توسعه می‌بخشد: صدای آواز فرشته، شیپوری که برگزیدگان را جمع می‌کند، ابرهای ظهور مجدد مسیح، حرکت برگزیدگان... (۱-تسا ۴: ۱۵-۱۷؛ ۲-تسا ۱: ۷ و ۸؛ ۱-قرن ۱۵: ۵۲). این پرده پشت صحنه متداول در مکاشفه‌های یهودی مربوط به دوران باستان است، اما واقعیت اساسی مهمتر از تعدیلات اتفاقی آن است. برخلاف مفهوم یونانی روح انسان، که از گرفتار بودن در جسم آزاد می‌شود و به تنهایی به سوی جاودانی رفعت می‌یابد، دیدگاه مسیحی در پی احیای تمامیت شخص است. مسیحیت نوعی تغییر ناگهانی و کامل بدن را مطرح می‌سازد که روحانی، فناپذیر و فسادناپذیر است (۱-قرن ۱۵: ۳۵-۵۳). پولس درون دیدگاه

شخصی اش، به موضوع رستاخیز شریران اشاره نمی‌کند. تصویر او تنها در مورد عادلان و شراکت در ورود عیسی پر جلال است (ر. ک ۱- قرن ۱۵: ۱۲...). منتظر این «رستاخیز بدن» (روم ۸: ۲۳) بودن چنان است که واژگان مسیحی برای ابراز واقعیت رستاخیز آن را با جو قرابت جاودانی ملبس می‌سازد (ر. ک ۱- تسا ۴: ۱۷). به هر حال، بی‌حوصلگی و بی‌صبری ناشی از امید مسیحی (ر. ک ۲- قرن ۵: ۱-۱۰) نباید اندیشه‌های مربوط به تاریخ روز خداوند را بیهوده تعمیم دهند.

کتاب مکاشفه در خصوص رستاخیز از مردگان، تابلوی جذابی را به تصویر می‌کشد (مکا ۲۰: ۱۱-۱۵). مرگ و هاویه همه مردگان خود را که اسیر کرده بودند باز پس می‌دهند تا شریران و نیکوکاران با هم در حضور داور ظاهر شوند. گرچه شریران در «مرگ ثانی» غوطه‌ور می‌گردند، برگزیدگان وارد حیات تازه‌ای می‌شوند که با جهانی تغییر یافته احاطه شده و با بهشت نخستین و اورشلیم آسمانی شناخته می‌شود (۲۱-۲۲). این را چگونه می‌توان بیان نمود مگر در غالب نمادها، واقعیتی غیرقابل بیان که با تجربه انسانی نمی‌توان به آن دست یافت؟ در انجیل چهارم در مورد این تصویر سخنی به میان نمی‌آید. اما پرده یک پشت صحنه برای دو کنایه کوتاه ایجاد می‌کند که نقش ویژه پسر انسان را مورد تأکید قرار می‌دهند: مردگان با صدای او برخوانند خاست (یو ۵: ۲۸، ۴۰: ۶ و ۴۴) برخی برای حیات جاودانی و مابقی به جهت عذاب ابدی (۲۹: ۵).

۲- حیات مسیحی، رستاخیز نبوت شده. اگر یوحنا تابلوی رستاخیز آخر را چنین ضعیف رسم می‌کند، به این دلیل است که می‌بیند با پیشگویی در عصر حاضر درک می‌شود. ایلعاذر با بیرون آمدن از قبر به طور محسوسی رهایی ایمانداران از مرگ به دستور عیسی را نشان می‌دهد (۲۵: ۱۱-۲۶).

همچنین ابراز عمل احیا کننده پسر انسان برخی تأییدات آشکار را در بر می‌گیرد: «ساعتی می‌آید بلکه اکنون آمده است که مردگان آواز پسر خدا را می‌شنوند و هر که بشنود زنده گردد» (۴۲: ۵). این بیان صریح، تجربه مسیحی را چنان تکرار می‌کند که در رساله اول یوحنا هم ابراز می‌شود: «می‌دانیم که از موت گذشته داخل حیات گشته ایم...» (۱- یو ۳: ۱۴). هر کسی این حیات را بیابد، تحت قدرت مرگ نخواهد بود (یو ۶: ۵۰، ۱۱: ۲۶؛ ر. ک روم ۵: ۸-۹). یقیناً این اطمینان، مانعی برای انتظار رستاخیز آخر نمی‌باشد، بلکه حتی اکنون حیاتی را متجلی می‌سازد که با اعتماد به مسیح وارد آن می‌شود.

قبلاً پولس رسول همین نکته را در تأکید بر خصلت گذر حیات مسیح، اشاره می‌کند، یعنی شراکت حقیقی در زندگی مسیح قیام کرده. ما که با او در لحظه تعمید دفن می‌شویم،

با او نیز قیام می‌کنیم زیرا به قدرت خدایی که مسیح را از مرگ برخیزانده ایمان آورده ایم (کول ۲: ۱۲؛ روم ۶: ۴-۶). حیات تازه ای که وارد آن شده ایم چیزی جز حیات جلال یافته او نمی‌باشد (افس ۲: ۵-۶). در واقع، در آن لحظه به ما گفته است: «ای تو که خوابیده‌ای بیدار شده از مردگان برخیز تا مسیح بر تو درخشد» (۵: ۴۱). این اعتقاد بنیادین بر کل هستی مسیحیان حاکم است و خود را بر اصول اخلاقی تحمیل می‌کند که به نوبه خود بر انسان نوین که در مسیح تولد تازه یافته، تأثیر می‌گذارد: «پس چون با مسیح برخیزاننده شدید آنچه را که در بالاست بطلبید، در آنجایی که مسیح است، به دست راست خدا نشست» (کول ۳: ۱-۳). این اعتقاد همچنین منشأ امید او نیز می‌باشد. زیرا او در حالت انتظار با بی‌صبری برای آن تبدیل نهایی بدن خویش از بدبختی زمان حاضر به حالت جلال یافته (روم ۸: ۲۲ و ۲۳؛ فی ۳: ۱۰-۱۱ و ۲۰-۲۱) قول آن آینده را در اختیار دارد (روم ۸: ۲۳؛ ۲-قرن ۵: ۵). رستاخیز آخر فقط آنچه را که در واقعیت پنهان راز اکنون موجود است، آشکار می‌سازد (کول ۳: ۴).

ر. ک: ظهورهای مسیح - صعود - تعمید: ج ۴ و ۱ - بدن: ب ۳ - بدن مسیح: الف (ج ۳، ۳ - تدفین: ۲ - پوشاک: ب ۴ و ۳ - روز خداوند: عهدجدید الف) ۱، ج ۲ - مرگ: عهدعتیق ۳؛ عهدجدید ب ۳، ج ۴ - خروج: عهدجدید ج - ایمان: عهدجدید ب ۱، د - جسم - جلال: د ۲ - امید: عهدجدید ج، د - عیسی مسیح: الف ۳، ب ۱ - خوشی: عهدجدید الف ۲ - زندگی: ج ۳، د - معجزه: ب ۳، ج ۱ - شب: عهدجدید - گذر: ج - نیایش (دعا): د ۳ - فدیة: عهدجدید ۴ - پاداش: ب ۴، ج - آیات/نشانه‌ها: عهدجدید الف، ب ۱ - خوابیدن: ج - پسر خدا: عهدجدید الف ۲ - روح/جان: ب ۳ و ۲ - تجلی - پیروزی: عهدجدید ۱. JR & PG

کتاب

الف) نوشته‌ها و کتب

کتب و نوشته‌ها با یکدیگر مرتبط‌اند، اما هم مرز و مجاور نیستند. یک کتاب شامل یک سری نوشته‌های منسجم است که به کتاب مقدس یک موضوع واحد را می‌افزاید. به این دلیل است که به یک کتاب معمولاً یک عنوان داده می‌شود، حتی اگر در کاربرد کتاب مقدسی این عنوان در ابتدای کتاب ظاهر نمی‌شود. یک کتاب شامل یک موضوع و یک

عنوان است زیرا یک ترکیب است، نه فقط یک سری خطوط و ستون نگارشی؛ در واقع یک کار اساسی و ساختمانی است که در آن توالی رویدادها در یک روایت مستمر با جمع آوری نوشته‌ها، اشعار، آوازها، جملات، مثلها و نبوتها در یک مجموعه جمع می‌شوند. کتاب در تاریخ قوم اسرائیل از همان ابتدا نمود پیدا می‌کند. راویان کهن از دو مجموعه قدیمی سرودهای حماسی و بزمی اطلاع داشته و بهره می‌بردند، «کتاب جنگهای یهوه» (اعد ۲۱:۱۴) و «کتاب مرد عادل» (یوشع ۱۰:۱۳؛ ۲- سمو ۱:۱۸). وجود این دو مجموعه نشان می‌دهد که بنی اسرائیل از همان ابتدا از اصالت سرنوشت خود و استمراری که خدا به تاریخ آن می‌داد آگاه بود. تعداد کتابهای متنوعی که بسیار همشکل بودند و این قوم کوچک در طی چند قرن حاصل نموده بود، به قدرت ایمان آنان دلالت می‌کند که کمک کرد تا مشکلاتشان را ابراز نموده و بر آنها فائق آیند. آنان تلفیقات تاریخی، آثار حقوقی، مجموعه‌های شعری و نیایشی و تعمق بر مسائل مربوط به هستی بشر را به رشته تحریر در آوردند.

ب) کتاب

یک یادگار و شاهد مقدس. در میان کتابهای بنی اسرائیل می‌توان منشأ بسیاری را مشخص نمود و متوجه شد که آن یک منشأ مقدس است؛ پس در واقع کتابهای قانونگذار و نبوتی چنین هستند. شریعت و انبیا، یک ساختار اساسی از کتاب مقدس را تشکیل می‌دهند.

«دو لوح شهادت» (خروج ۳۱:۱۸) شامل «شریعت و احکام» (۲۱:۴۲) که موسی از خدا دریافت نمود و به دستان خود حمل کرد (۱۵:۳۲) به سختی می‌توان آنها را در مفهوم خاص کلمه، کتاب تلقی نمود. این الواح سنگی، گرچه از ماده بهتری بودند، با الواح گلی که کاتبان بر آنها می‌نوشتند، قابل مقایسه هستند. اما این کار مقدر شد تا حفظ شده و به اراده خدا شهادت دهد که نگارنده آنهاست. آن الواح به مانند خلاصه و هسته مرکزی آن مجموعه‌هایی هستند که به تدریج پیشرفت می‌کنند و به عنوان «کتاب عهد» خطاب می‌شوند (خروج ۲۴:۷؛ ۲- پاد ۲۳:۲ و ۲۱)، «کتاب شریعت» (تث ۲۸:۵۸ و ۶۱، ۲۹:۲۰؛ یوشع ۸:۱، ۸:۳۴)، «کتاب موسی» (۲- تواتوا ۲۵:۴، ۳۵:۱۲؛ عز ۶:۱۸؛ مر ۲:۲۶). هدف کتاب، حفظ احکام خدا و خدمت به عنوان یک شاهد دائمی علیه کسانی است که به اجرای آنها خیانت ورزند (تث ۳۱:۲۶ و ۲۸؛ ر. ک یوشع ۲۴:۲۷).

مجموعه انبیا حاوی پاسخ به نیازهای مشابه است. برای اشعیا کافی نبود که شاگردانش را جمع نموده و شهادت خود را در قلب آنان مشتعل سازد (اش ۸:۱۶) و به

این ترتیب در میان قوم خود به عنوان یک «مکاشفه و شاهد» (۸: ۲۰) باقی بماند؛ به او حکم داده شد «بر طوماری مرقوم ساز تا برای ایام آینده تا ابدالآباد بماند» (۸: ۳۰).
 ارمیا دو مرتبه شرح حالی از تمام گفته هایش در بیست سال گذشته برای باروخ نوشت به این امید که این ترکیب هولناک «غضبی که خداوند درباره این قوم فرموده است» منجر به توبه آنان شود (ار ۳۶: ۲ و ۷).

کتابهای اسراییل هم از جنبه ادبی آنها و هم در اصالت واحدشان، به عنوان شاهدی بر تاریخ گذشته و نبوغ شایسته یک قوم و به عنوان شهادتی که خدا به عدالت خود و گناه انسان می دهد، دیده می شوند. در وهله اول این نقشی است که پولس رسول به کتاب مقدس اختصاص می دهد: «کتاب همه چیز را زیر گناه بست» (غلا ۳: ۲۲).

ج) کتب زمینی و کتب آسمانی

گفته می شود که کتب نبوتی شامل کلام خدا هستند، طبیعی است که شخص رؤیابینی همچون حزقیال وقتی رؤیای مأموریت نبوتی خود را می بیند، مشاهده می کند که طوماری آسمانی می خورد و متن نوشته از اعلی را بر زمین تکرار می کند (حزق ۲: ۸-۳: ۳).
 رؤیای حزقیال به طریقی روشن از سبک تحت اللفظی شدید بسیاری از مفسرین بعدی اجتناب ورزیده و به طبیعت کتاب الهام شده اشاره می کند - کاری که کاملاً از جانب خداست و به طور کامل توسط نویسنده ای انسانی به نگارش در آمده است.

کتابهای اسرارآمیزتری نیز هستند که محتوایشان را خدا کم و بیش برای خود حفظ کرده است. برای مثال، «کتاب شهروندی» که در آن غیرایمانداران از جمله شهروندان صهیون به شمار می آیند (مز ۸۷: ۵ و ۶؛ اش ۳: ۴) و اسامی انبیاء کذب از آن حذف می شوند (حزق ۹: ۱۳)، چنین است. از آنجا که مقدر گردیده که کسی که نامش به عنوان شهروند اورشلیم ثبت می شود «در دفتر حیات مکتوب باشد» (اش ۳: ۴)، زنده بماند، این کتاب مقارن است با «کتاب حیات» (مز ۶۹: ۲۹) که خدا در آن نام کسانی را که از پیش مقدر داشته تا بر زمین (خروج ۳۲: ۳۲-۳۳) و در آسمان (دان ۱۲: ۱؛ لو ۱۰: ۲۰) زندگی نمایند، نوشته است. اگر کتابی وجود داشته باشد که در آن، ایام و اعمال ما ثبت می شوند، حتی قبل از آنکه اتفاق افتند (مز ۱۳۹: ۱۶)، متفاوت از کتابهایی است که در وقت داوری گشوده خواهند شد (دان ۷: ۱۰؛ مکا ۱۲: ۲۰). در سرتاسر این تصاویر، موضوع محاسبه و شمارش به اندازه اعلام عدالت والای علاقه خدا به آدمیان و اجرای مسلم نقشه او نمی باشد. اگر همه چیز در کتاب او به حساب می آید، آن اشکهای ماست (مز ۵۶: ۹)

د) کتاب مهر شده

کتابی که با هفت مهر، ممهور گشته و آن تخت نشین در دست خود دارد و فقط بره می تواند آن را گشوده و بخواند (مکا: ۵: ۱-۱۰)، یقیناً، بر طبق سنت عهد عتیق، یک کتاب نبوتی است (ر.ک. اش: ۸: ۱۶؛ ۲۹: ۱۱ و ۱۲؛ حزق: ۲: ۹) و احتمالاً حاصل جمع کتب بنی اسرائیل است. تمام این کتابها، در عیسی مسیح مفهومی تازه و قطعی می یابند. تنها آن موقع بود که کلاً بعنوان یک شریعت دیده شدند، خلاصه ای از احکام الهی نقض شده و شهادت خرد کننده به خیانت ما. اما هنگامی که او آمد، او که در موردش «در طومار» گفته می شود، می گوید، «اینک می آیم! تا اراده تو را ای خدا بجا آورم» (عبر: ۱۰: ۷ = مز: ۴۰: ۹)، پس اراده خدا باید تا آخرین همزه به عمل آید (مت: ۵: ۱۸) و سخنان او وعده کثیری خواهند بود که برای ایام آخر نگاه داشته شده اند، یعنی نقشه منحصر به فردی که به کمال می رسد. تمام کتابهای مختلف (یونانی *biblia* به صورت جمع) در عیسی مسیح به یک کتاب یعنی کتاب مقدس بدل می شوند (لاتین *biblia* به صورت مفرد).

ر.ک: شریعت - تقدیر/مقدر داشتن: ۴ و ۳ - سنت: عهد عتیق (ب) ۲ -
کلام/کلمه خدا - نگارش. JG

کفاره

واژه کفاره (در زبان عبری *kipper*، در زبان یونانی *hilaskesthai*) در ترجمه های انگلیسی کتاب مقدس یا در اشاره به قربانیهایی به کار می رود که به عنوان کفاره «گناه» گذرانده می شد و یا هنگامی از آن سخن به میان می آید که کاهنی «مراسم کفاره را به جا می آورد» (به طور مثال لاو: ۴). به ویژه این واژه در اشاره به عید روز دهم ماه تشرین (به کار برده می شود که هر ساله برگزار می شد و معمولاً آن را «روز کفاره» یا «روز عظیم کفاره» می نامیدند و جزئیات مراسم مربوط به آن در لاویان ۱۶ شرح داده شده است. خود این واژه گرچه به ندرت در عهد جدید به چشم می خورد (روم: ۳: ۲۵؛ عبر: ۲: ۱۷؛ ۱- یو: ۲: ۲، ۴: ۱۰)، مفهوم آن به کرات مطرح می شود - نه تنها در سراسر رساله عبرانیان که نقش نجات بخش مسیح را به وظیفه کاهن اعظم در «روز کفاره» تشبیه می کند، بلکه از آن مهمتر هر بار که گفته می شود مسیح «به خاطر گناهان ما مُرد» (به طور مثال ۱- قرن: ۱۵: ۳) یا «خون خود را در راه آموزش گناهان ریخت» (به طور مثال مت: ۲۶: ۲۸).

۱- کفاره و گناه. هم در زبان انگلیسی و هم در بسیاری از زبانهای دیگر امروزی، مفهوم کفاره غالباً با مفهوم مجازات - که کیفیتی شفا بخش ندارد - اشتباه گرفته می شود. و حال آن که چنین تصویری درست نیست. از نظر قدما (و به تبع آن، معنای واژه کفاره دادن [expiare] در زبان ایتالیایی و استعمال آن در آیین نیایشی)، واژه «کفاره دادن» دقیقاً به معنای «طاهر ساختن» و یا «شبح، شخص، یا جا و مکانی را که بیشتر در نظر خدایان ناپسند بود مطبوع و مقبول آنان ساختن» به کار می رفت. بنابراین هر کفاره ای به خاطر وجود گناهی خاص بود که می بایست محو و زدوده می شد.

مراد از این گناه، نه لکه ای مادی که زدودن آن در توان انسان باشد، بل طغیان و سرکشی انسان در برابر خداست. کفاره با پیوند دادن دوباره انسان به خدا، و «تقدیس نمودن» او برای خدا بر طبق مفهوم پاشیدن خون، گناه انسان را می زداید. درست همان طور که گناه باعث برانگیخته شدن خشم خدا می شود، کفاره این خشم را فرو می نشاند و خدا را «راضی» می سازد. اما کتاب مقدس غالباً این نقش را به دعا نسبت می دهد و قربانی و کفاره در این میان بیشتر برای آن است که «انسان را مقبول خدا سازد».

۲- کفاره و شفاعت. در معدود جاهایی که «کفاره» و «غضب» در کنار هم به کار رفته اند، مراد در حقیقت دعاست: چنین است کفاره موسی (خروج ۳۲: ۳۰؛ ر. ک ۳۲: ۱۱-۱۳)، یا کفاره هارون (اعد ۱۷: ۱۱-۱۳) - آن گونه که در حکمت ۱۸: ۲۱-۲۵ تفسیر شده است. نیز بنا به تارگوم، همین مطلب در مورد فیئحاس (مز ۱۰۶: ۳۰)، و به ویژه در مورد کفاره «بنده یهوه» صدق می کند که نقش او به عنوان شفاعت کننده چهار بار مورد تأکید قرار گرفته است (تارگوم اش ۵۳: ۴ و ۷ و ۱۱-۱۲). همچنین بنا به همین مفهوم کفاره است که ژروم قدیس به خود اجازه داد در ترجمه دستورالعملی که کفاره هر گناه را مشخص می کند واژه عبری را که به معنای «اجرای مراسم کفاره است» به واژه ای برگرداند که معنای آن «دعا کردن» یا «شفاعت نمودن» است (لاو ۴: ۲۰ و ۲۶ و ۳۱، و غیره).

به همین جهت جای تعجب نیست که می بینیم رساله عبرانیان به هنگام توصیف ورود مسیح به آسمان جهت به جا آوردن وظیفه کهنانت - که همانا «شفاعت» برای ماست (عبر ۷: ۲۵، ۹: ۲۴) - این شفاعت عیسی را به شفاعت کاهن اعظم تشبیه می کند که برای به جا آوردن مهمترین قربانی، یعنی پاشیدن خون بر مذبح، به آن سوی پرده قدس الاقداس می رود. مرگ عیسی نیز به نوبه خود عالی ترین نوع «شفاعت» است (۵: ۷).

چنین تفسیری بر این واقعیت تأکید دارد که هیچ کفاره ای حقیقی نیست مگر آن که با نیت باطنی فردی که کفاره را به جا می آورد همراه باشد. کفاره در وهله نخست امری روحانی

است و صورت ظاهری آن صرفاً بیان عمل کفاره است اما به تنهایی برای مؤثر بودن آن کافی نیست. همچنین انسان به واسطه آن هیچ گاه نمی تواند خدا را وادارد که نسبت به او مهربان شود و نظری مساعد پیدا کند. کتاب حکمت آن گاه که شفاعت هارون را نقل می کند به دقت روشن می سازد که او در دعای خود «وعددها و سوگندهای خدا را به او یادآور شد» (حک ۱۸: ۲۲) و چنین دعایی صرفاً نشان آن بود که هارون به وفاداری خدا نسبت به وعده هایی که داده است ایمان دارد. بنابراین مراد از کفاره هیچ گاه آن نیست که خدا از تصمیمی که گرفته است پشیمان شود (مگر آن که خود انسان چنین بپندارد) بلکه صرفاً برای آن است که انسان برای دریافت عطیه خدا آمادگی بیشتری پیدا کند.

۳- کفاره و بخشش. یهودیان «روز کفاره» را بیش و پیش از هر چیز می دانستند حتی بیشتر از «روز آمرزش». یوحنا نیز آن گاه که به دو مورد مختلف نخست به شفاعت عیسی در آسمان در پیشگاه پدر اشاره می کند (۱- یو ۲: ۲) و سپس از کار عظیمی یاد می کند که مسیح با مرگ و قیام خود بر زمین انجام داد (۴: ۱۰)، اعلام می دارد که مسیح «کفاره» (*hilasmos* صفحه ستون ۲- پاراگراف آخر؟) برای گناهان ماست»- یا به عبارت دیگر، پدر او را چنین ساخته است. این اصطلاح قطعاً بیانگر همان معنایی است که همواره در ترجمه یونانی عهد عتیق داشته است (به طور مثال در مز ۱۳۰: ۴) و واژه لاتین *propitiatio* نیز همواره در آیین نیایشی بیانگر آن بوده است: پدر در مسیح و از طریق او با «آشکار ساختن محبت خویش» یعنی با «بخشش» انسانها، نقشه محبت ازلی خویش را به انجام می رساند (۱- یو ۴: ۸) - این بخشش واقعی حقیقتاً گناهان انسان را می زداید و باعث می شود انسان «طاهر گشته» از حیات خود خدا بهره مند گردد (۴: ۹).

ر. ک: خون - جام: ۳ - روزه داری: عهد عتیق ب) ۳؛ عهد جدید الف) - دستگذاری: عهد عتیق - بره خدا: ۱ - شهید: ۱ - بخشش: ب) ۲ - کهنات: عهد عتیق ب) ۱ - مجازات/ تنبیه: ۳ - پاک: عهد عتیق الف) ۲ - فدیة - توبه/ بازگشت: عهد عتیق الف) ۲، ج) ۱ - خادم خدا - گناه: ج) ۳ - رنج دیدن: عهد عتیق ج). SL

کفر

هر نوع توهین به انسان سزاوار مجازات است (مت ۵: ۲۲). بنابراین چه قدر بیشتر کفر که توهین به خداست سزاوار کیفر و مجازات است! کفر نقطه مقابل تمجید و

تسبیحی است که انسان باید به خدا تقدیم دارد؛ و بارزترین مظهر خدانشناسی و بی‌دینی است.

عهد عتیق

وجود تنها یک فرد کافر در میان قوم خدا کافی بود تا تمام قوم آلوده شوند. به همین خاطر است که در شریعت تصریح گردیده: «هر که اسم یهوه را کفر گوید هر آینه کشته شود؛ تمامی جماعت او را البته سنگسار کنند» (لاو ۲۴: ۱۶؛ ر. ک خروج ۲۰: ۷، ۲۲: ۲۷؛ ۱- پاد ۲۱: ۱۳). کفر غالباً بر لبان بت پرستانی است که به هنگام حمله به قوم خدا، به خود خدای حیّ توهین می‌کنند: کسانی چون سنحاریب (۲- پاد ۱۹: ۴-۶ و ۱۶ و ۲۲: طو ۱: ۱۸)، آنتیوخوس اپیفانوس (۲- مک ۸: ۴، ۹: ۲۸، ۱۰: ۳۴، دان ۷: ۸ و ۲۵، ۱۱: ۳۶) که تصویر نبوکدنصر در کتاب یهودیه بنت مراری بی شک از روی او نمونه برداری شده است (یهودیه ۹: ۷-۹)؛ نیز ادومیانی که در نابودی اورشلیم شادی می‌کنند (حزق ۳۵: ۱۲-۱۳) و بت پرستانی که به مسح شده یهوه توهین می‌نمایند (مز ۸۹: ۵۱-۵۲). خداوند چنین کسانی را به شدت مجازات خواهد کرد: سنحاریب به شمشیر کشته خواهد شد (۲- پاد ۱۹: ۷ و ۲۸ و ۳۷) و همین سرنوشت در انتظار آنتیوخوس، این وحش شیطانی نیز خواهد بود (دان ۷: ۲۶، ۱۱: ۴۵؛ ر. ک ۲- مک ۹). سرزمین ادوم نیز به بیابان برهوت مبدل خواهد شد (حزق ۳۵: ۱۴-۱۵). و اما قوم خدا نیز باید مواظب باشند بت پرستان را به کفرگویی بر ضد خدا تحریک نکنند (۳۶: ۲۰؛ اش ۵۲: ۵) چرا که خدا بی‌حرمتی نام خود را تحمل نخواهد کرد و انتقام خواهد گرفت.

عهد جدید

۱- همین موضوع را در عهد جدید در مورد شخص عیسی نیز شاهدیم. او پدر خود را جلال می‌دهد، اما یهودیان او را به کفرگویی متهم می‌کنند زیرا خود را پسر خدا می‌خواند (یو ۸: ۴۹ و ۵۹، ۱۰: ۳۱-۳۶) و به همین دلیل نیز او را به صلیب می‌کشند (مر ۱۴: ۶۴؛ یو ۱۹: ۷). در واقع این کوردلی یهودیان گناهان ایشان را به اوج می‌رساند چرا که با این کار «پسر» را بی‌حرمت می‌سازند (یو ۸: ۴۹) و بر صلیب نیز به او کفر می‌گویند و دشنام می‌دهند (مر ۱۵: ۲۹). اگر این کارشان صرفاً اشتباهی در مورد شناسایی هویت واقعی پسر خدا بود، گناهشان قابل اغماض و بخشش می‌بود (مت ۱۲: ۳۲) زیرا از سر جهالت و نادانی چنین می‌کرده‌اند (لو ۲۳: ۳۴؛ اع ۳: ۱۷، ۱۳: ۲۷). اما گناه دشمنان عیسی بسیار عظیم‌تر است چرا که آنان آیات و معجزاتی را که

عیسی به واسطه روح خدا انجام می داد به شیطان نسبت می دادند (مت ۱۲: ۲۴ و ۲۸) و از این رو کفرگویی آنان متوجه روح القدس است که نه در این دنیا قابل بخشایش است، نه در آن دنیا (۱۲: ۳۱-۳۲) - چرا که ردّ تعمیدی مکاشفه الهی است.

۲- موضوع به همین جا خاتمه نمی یابد، بلکه اکنون حول کلیسای عیسی مسیح دور می زند. پولس آن گاه که کلیسا را جفا می داد فردی کافر و کفرگو بود (۱- تیمو ۱: ۱۳). اما بعدها که در نام عیسی موعظه می کند، این یهودیانند که با کفرگویی به مقابله با او برمی خیزند (اع ۱۳: ۴۵، ۱۸: ۶). بدین ترتیب خصومت آنان با پولس نظیر دشمنی ایشان با عیسی بر تپه جلجتاست. بزودی خصومت و عداوت امپراتوری جفاکار روم نیز اضافه می شود - مظهر تازه ای از وحش که دهانش پر از کفر است (مکا ۱۳: ۱-۶)؛ بابلی تازه که به القاب کفرآمیز مزین است (۱۷: ۳). و بالأخره معلمان کذب حتی در میان ایمانداران به ترویج کفر می پردازد (۲- تیمو ۳: ۲؛ ۲- پطر ۲: ۲ و ۱۰ و ۱۲) تا حدی که گاه لازم می شود این تعلیم دهندگان کاذب را به شیطان سپرد (۱- تیمو ۱: ۲۰). بدین ترتیب به رغم نشانه هایی که به نزدیک بودن روز داوری الهی اشاره دارند، کفرگویی آدمیان بر ضد خدا کماکان ادامه می یابد و در نهایت به اوج می رسد (مکا ۱۶: ۹ و ۱۱ و ۲۱). مسیحیان با مشاهده این وضع از الگوی یهودیان بی ایمانی که «به سبب آنها به اسم خدا کفر گفته می شود» (روم ۲: ۲۴) دوری می جویند. مسیحیان به هیچ وجه کاری را که باعث تحریک بت پرستان شود و آنان را وادارد به خدا و کلام او کفر گویند، انجام نمی دهند (۱- تیمو ۶: ۱؛ تیط ۲: ۵)، بلکه می دانند که باید مردم اعمال نیکوی آنان را دیده، «پدری را که در آسمان است تمجید نمایند» (مت ۵: ۱۶).

ر.ک: انسان خداشناس - لعنت/ نفرین - نام - گفتار. RD

گناه

تقریباً هر صفحه کتاب مقدس از واقعیتی سخن می گوید که عموماً آن را به عنوان گناه می شناسیم. تعابیر و اصطلاحاتی که عهد عتیق در توصیف این وضعیت به کار می برد متعددند و عموماً برگرفته از روابط انسانی: نقصان، شرارت، طغیان، بی عدالتی، و غیره. در آیین یهود مفهوم دین نیز به جمع این تعابیر اضافه می شود و این مفهوم را در عهد جدید

نیز شاهدیم. فرد گنهکار معمولاً به عنوان کسی معرفی می‌شود «که در نظر خدا شرارت ورزیده است» و فرد «عادل» (صادق *Saddiq*) غالباً در مقابل «شریر» (*rasa*) قرار می‌گیرد. با این حال تنها در قالب کل مسیر تاریخ کتاب مقدس است که ماهیت واقعی گناه با تمام ابعاد و دلالت‌های کربیه آن به وضوح مشخص می‌گردد. هم در آن جاست که درمی‌یابیم گناه که مکاشفه‌ای است درباره‌ی انسان، همزمان مکاشفه‌ای درباره‌ی خدا نیز هست؛ و محبت او را که با گناه منافات دارد، و نیز رحمتش را که به هنگام مشاهده‌ی گناه انسان از او دریغ نمی‌دارد، بر همگان آشکار می‌سازد. چرا که تاریخ نجات جز تلاش‌های بی‌وقفه و خستگی‌ناپذیر خدای خالق برای رهانیدن انسان از چنگال گناه نیست.

الف) گناه اولیه

از بین تمام روایاتی که در عهد عتیق نقل شده است، روایت سقوط آدم که سرآغاز تاریخ بشریت است از همان ابتدا در بردارنده‌ی درسی عظیم و به غایت غنی است. برای پی بردن به ماهیت گناه باید جستجو را از آن جا آغاز کرد - هر چند خود واژه‌ی گناه در شرح سقوط انسان از بهشت به کار برده نمی‌شود.

۱- گناه آدم اساساً به عنوان يك ناطاعتی معرفی می‌شود: عملی که انسان با انجام آن تعمداً و آگاهانه یکی از احکام خدا را زیر پا می‌نهد و بدین گونه مقابل او می‌ایستد (پید ۳:۳). و اما ورای این عمل ظاهری کتاب مقدس صراحتاً به عملی درونی اشاره دارد که در نهایت منجر به آن عمل ظاهری گردیده است: آدم و حوا از آن رو ناطاعتی کردند که به تجربه یک مار می‌خواستند «مانند خدا عارف نیک و بد شوند» (۳:۵). بدین معنا که می‌خواستند در تشخیص خوب و بد، خود را به جای خدا بگذارند؛ معیار را خودشان تعیین کنند و خودشان ارباب سرنوشت خود باشند و آن گونه که می‌خواهند رفتار نمایند. آنان نمی‌خواستند به کسی توکل بندند که آفریدگار آنها بود، و بدین ترتیب رابطه‌ی پیوندی را که میان خدا و انسان وجود داشت مخدوش ساختند.

و اما مطابق آنچه در پیدایش باب دوم آمده، این رابطه نه تنها بر مبنای توکل، بلکه بر دوستی نیز مبتنی بود. برخلاف آنچه در مورد خدایان اساطیر باستان می‌بینیم (به طور مثال گیلگمش)، خدای کتاب مقدس هیچ چیز را از انسانی که «به شباهت خود او آفریده شده بود» (پید ۱: ۲۶ و ۲۷) دریغ نداشته. او هیچ چیز را مختص خود نمی‌خواست - حتی حیات را (ر. ک حک ۲: ۲۳). تنها پس از مکر و فریب مار بود که حوا، و سپس آدم، در مورد بخشش و سخاوت‌مندی بیکران خدا به شک افتادند: مار به دروغ چنین اظهار داشت

که حکمی که خدا برای خیریت و نیکویی خود انسان صادر کرده است (ر. ک روم ۷: ۱۰) در حقیقت برای حفاظت از حق و حقوق خودش است و تهدیدی که در صورت اطاعت نکردن از آن حکم بیان داشته، دروغی بیش نیست: «هر آینه نخواهید مرد، بلکه خدا می داند که روزی که از آن بخورید چشمان شما باز شود و مانند خدا عارف نیک و بد خواهید بود» (پید ۳: ۴-۵). بدین ترتیب انسان می توانست در برابر «خدایی» که رقیبش بود بایستد. مار کل مفهوم خدا را مخدوش ساخت و وارونه جلوه داد؛ چرا که مفهوم خدایی که به گونه ای عالی و متعال فارغ از علائق انسانی است زیرا خود به غایت کامل است و در او هیچ نقصان و کمبود نیست و بخشنده مطلق است، جای خود را به مفهومی داد که مطابق آن خدا به عنوان موجودی خشمگین و حسود تصویر می شد که جز محافظت از حق و حقوق خود در برابر دست اندازیهای مخلوقاتش فکر دیگری ندارد. گناه پیش از آن که انسان را به ارتکاب آن عمل زشت وادارد، روح وی را فاسد ساخت. گناه، رابطه انسان را با خدایی که او را به صورت خود آفریده بود مخدوش نمود و منجر به فساد و تباهی بنیادین بشر گردید؛ به همین جهت شگفت نیست که آن همه نتایج و عواقب وخیم در پی داشت.

۲- نتایج گناه. گناه سبب گردید رابطه بین خدا و انسان یکسره دگرگون شود: چرا که وجدان هم همین را حکم می کرد. حتی قبل از آن که مجازات الهی در عمل اجرا شود (پید ۳: ۲۳)، آدم و حوا که تا پیش از آن با خدا در دوستی کامل به سر می بردند و از مصاحبت او برخوردار بودند (ر. ک ۲: ۲۵)، «خویشان را در میان درختان باغ از حضور خداوند پنهان نمودند» (۳: ۸). این خود انسان بود که رابطه اش را با خدا گسست و مسؤولیت این کار نیز متوجه خود او بود. او بود که از حضور خدا گریخت و نخواست با خدا راه رود. اخراج انسان از باغ عدن نیز تحقق همین خواسته خود او بود. انسان خارج از باغ بهشت در خواهد یافت که تهدید خدا به هیچ وجه دروغ نبوده است. او جدا از خدا نمی تواند به درخت حیات دسترسی داشته باشد (۳: ۲۲)، بلکه آنچه هست صرفاً مرگ مختوم خواهد بود و بس. آدم و حوا از بهشت رانده شدند و از آن پس در رابطه بین خدا و انسان شکافی عظیم به وجود آمد.

گناه همچنین باعث شد بر روابط اعضای جامعه بشری نیز شکاف و جدایی حاکم شود - شکاف و جدایی که به وضوح بر رابطه اولین زن و مرد حاکم بود. به مجرد ارتکاب گناه، آدم خود را بی گناه دانست و کسی را که خدا به عنوان همدم در کنارش آفریده بود مقصر شمرد (۲: ۱۸) - کسی که «استخوانی از استخوانهای او و گوشتی از گوشت او» بود

(۲۳:۲). مجازات تعیین شده برای این ناطاعتی، خود مهر تأییدی بود بر این شکاف: «اشتیاق تو به شوهرت خواهد بود و او بر تو حکمرانی خواهد کرد» (۳:۶۱). این شکاف پس از آدم و حوا به فرزندان نشان نیز سرایت کرد: هابیل توسط برادرش به قتل رسید (۴:۸) و از آن پس هرج و مرج و خشونت و آن قانون جنگل بر روابط انسانی حکمفرما شد که کمک در آواز خود به تمجیدش می پرداخت (۴:۲۴).

اما ماجرا به همین جا خاتمه نمی یابد. سرگناه بسی فراتر از جهان بشری است. علاوه بر خدا و انسان، شخص سومی نیز وارد میدان می شود: عهد عتیق در مورد این شخص سوم سخن چندانی نمی گوید - شاید از آن رو که نمی خواهد از او خدای دوّمی بسازد. کتاب حکمت از او به عنوان ابلیس یا شیطان یاد می کند (حک ۲:۲۴) و این موجود مجدداً در عهد جدید نیز ظاهر می شود.

و بالأخره باید به این واقعیت اشاره کرد که ماجرای گناه اولیه بشر کامل نیست مگر آن که امیدی نیز در پس آن نهفته باشد. در این که انسانی که می پنداشت با گناه خود به استقلال کامل می رسد برعکس محکوم به بندگی کاملاً قطعی و بازگشت ناپذیر بود، تردیدی نیست. گناه به مجرد ورود به این دنیا به سرعت گسترش می یابد و به همه جا سرایت می کند؛ و به همان نسبت که گناه گسترش می یابد، حیات نیز کم رنگ و کم رنگ تر می شود تا بدان جا که در واقعه توفان نوح تقریباً اثری از آن باقی نمی ماند (پید ۶:۱۳-۱۵). از آن جا که مسبب جدایی میان خدا و انسان، خود انسان بود، پرواضح است که هر گونه ابتکار عملی به منظور ایجاد آشتی و مصالحه میان خدا و انسان تنها می تواند از جانب خدا باشد. خدا دقیقاً در همین ماجرای نخستین گناه، بدین واقعیت اشاره می کند که روزی خود ابتکار عمل را به دست خواهد گرفت (۳:۱۵). آن نیکویی خدا که انسان خوار و حقیرش شمرد، عاقبت پیروز می شود، و «بدی به نیکویی مغلوب می گردد» (روم ۱۲:۲۱). کتاب حکمت صریحاً اعلام می دارد که آدم «از تقصیر خود آزاد گشت» (حک ۱۰:۱). در هر حال در خود کتاب پیدایش نیز به وضوح این نیکویی الهی را در کار می بینیم - چرا که باعث می شود نوح و خانواده اش از فساد و تباهی عالم گیر آن دوران و مجازاتی که به تبع آن بر همگان نازل شد مصون مانند (پید ۶:۵-۸) تا از این طریق، به اصطلاح عالمی جدید با نوح و خانواده اش خلق شود (۸:۱۷ و ۲۱-۲۲ در مقایسه با ۱:۲۲ و ۲۸، ۳:۱۷). نیز این نیکویی را هنگامی شاهدیم که ابراهیم، در حالی که «تمام امتهای در شرارت خود یکدل اند و پریشان و مشوش» (حک ۱۰:۵)، از میان دنیای گناه آلود بیرون آورده می شود (پید ۱۲:۱؛ ر. ک یوشع ۲۴:۲-۳ و ۱۴) تا از طریق او «جمیع قبایل و امتهای جهان برکت یابند» (پید ۱۲:۲-۳ که آشکارا به لعنت آیات ۱۴-۱۶ از باب سوم اشاره دارد).

ب) گناه قوم اسرائیل

درست همان طور که آغاز تاریخ بشریت متأثر از گناه بود، تأثیر گناه را بر تاریخ اسرائیل نیز آشکارا شاهدیم. تاریخ قوم اسرائیل از بدو آغاز، تکرار ماجرای آدم بود. این قوم از تجربیات خود پند آموخت و به ما نیز می آموزد که گناه چیست. در این رابطه می توان به دو واقعه بسیار آموزنده در تاریخ این ملت اشاره کرد.

۱- پرستش گوساله طلایی. قوم اسرائیل نیز همچون آدم - منتهی به گونه ای بس پرفیض تر - ملامت از الطاف و برکات خداوندی گردید. این قوم بی آن که محسنات و سجایایی داشته باشد (تث ۷: ۷، ۹: ۴-۶؛ حزق ۱۶: ۲-۵) و تنها محض محبت خدا (تث ۷: ۸) - چرا که قوم اسرائیل نیز به اندازه ملل دیگر قومی «گنهکار» بود (ر.ک یوشع ۲۴: ۲ و ۱۴؛ حزق ۲۰: ۷-۸ و ۱۸) - برگزیده شد تا قوم خاص خدا باشد و از بین تمامی ملل دیگر، قومی ممتاز و متمایز محسوب شود (خروج ۱۹: ۵) و «نخست زاده خدا» لقب گیرد (۴: ۲۲). خدا عجایب و شگفتیهای بسیار انجام داد تا این قوم را از بندگی فرعون و سرزمین گناه (یعنی سرزمینی که بنابه خروج ۵: ۱ در آن نمی شد خدا را بندگی کرد) برهاند. اما در همان حال که خدا با قوم خود «عهد می بست» و «دو لوح شهادت» را به موسی می داد (۳۱: ۱۸)، قوم از هارون خواستند: «برای ما خدایان بساز که پیش روی ما بخرامند» (۳۲: ۱). قوم اسرائیل با وجود نشانه های فراوانی که خدا در تأیید «وفاداری» و امین بودن خود بر آنان آشکار ساخته بود، او را بیش از حد دور از دسترس و «نادیدنی» یافتند و در نتیجه به او ایمان نداشتند. قوم اسرائیل ترجیح می داد خدایی داشته باشد که نزدیک و در دسترس است و خشمش را می توان با قربانی فرو نشاند؛ خدایی که بتوان آن را با طرز تفکر اسرائیل تطبیق داد نه خدایی که قوم مجبور به اطاعت از فرامین و احکامش باشند (ر.ک ۴۰: ۳۶-۳۸). قوم اسرائیل به جای آن که «با خدا راه می رود» می خواست خدا با او راه رود.

گناه «اولیه» قوم اسرائیل این بود که نمی خواست اطاعت کنند؛ به دیگر بیان نمی خواست به خدا ایمان داشته باشد و بر او توکل بندد. تثنیه ۹: ۷ به این ناطاعتی قوم اشاره می کند و در واقع این ناطاعتی را در تمام بی شمار موارد طغیان و سرکشی این «قوم گردن کش» شاهدیم. بعدها نیز وقتی قوم اسرائیل وسوسه می شود علاوه بر پرستیدن یهوه، «بعل» را نیز پرستش کند، باید به این نکته توجه داشت که علت اصلی این است که قوم حاضر نیست یهوه را «تنها نیاز» خود بداند و او را جواب تمام احتیاجات خود ببیند - یهوه خدایی که وجود و هستی قوم اسرائیل یکسره از اوست و این قوم تنها باید او را بندگی

نمایند (تث ۶: ۱۳؛ ر. ک مت ۴: ۱۰). بعدها نیز وقتی پولس رسول در مورد گناه بت پرستی صحبت می کند، حتی در حضور بی ایمانان بت پرست از این که به این نخستین گناه قوم اسرائیل اشاره کند پروایی ندارد (روم ۱: ۲۳ = مز ۱۰۶: ۲۰).

۲- **قبور شهوت.** تثنیه ۹: ۲۲ بلافاصله پس از شرح واقعه گوساله طلایی، به یکی دیگر از گناهان قوم اسرائیل اشاره می کند که پولس نیز بدان استناد کرده و از آن به عنوان نمونه «گناهان قوم در بیابان» یاد کرده است (۱- قرن ۱۰: ۶). مفهوم این واقعه کاملاً روشن و واضح است. قوم اسرائیل می خواست آنچه دوست دارد بخورد نه آن خوراکی را که خدا به گونه ای معجزه آسا برای قوم می فرستاد: «کیست که ما را گوشت بخوراند؟! ... الان جان ما خشک شده و چیزی نیست: غیر از این منّادر نظر ما هیچ نمی آید!» (اعد ۱۱: ۴-۶). قوم اسرائیل حاضر نبود به خدا توکل کند و تسلیم آن تجربه روحانی شود که خدا می خواست در بیابان بدان بیاموزد (تث ۸: ۳؛ ر. ک مت ۴: ۴)؛ خلاصه آن که نمی خواست خدا راهنمای آن باشد. «شهوت» قوم اسرائیل عاقبت فرو نشانده می شود، اما قوم اسرائیل نیز همچون آدم خواهد فهمید که بهای سربیزی از راههای خدا و گام برداشتن در راههای انسانی چیست (اعد ۱۱: ۳۳).

ج) تعلیم انبیاء

این دقیقاً همان درسی است که خدا می خواهد از طریق انبیاء پیوسته به قوم اسرائیل بیاموزد: آن که می پندارد می تواند با تکیه بر نیروی خود بنا نماید، جز نابودی خود کاری نمی کند. به همین خاطر است که قوم خدا به مجرد آن که از راهی که خدا برایشان معین فرموده منحرف می شوند، هلاکت و نابودی خود را باعث می گردند. بنابراین گناه فی نفسه یگانه مانع در راه تحقق نقشه خدا برای قوم اسرائیل است؛ یگانه مانع در راه اعمال حاکمیت خدا و آشکار گشتن «جلال» اوست - جلالی که به کرات با جلال خود قوم اسرائیل یعنی قوم خدا مترادف دانسته می شود. تردید نیست که در این میان، گناه رهبر، پادشاه یا کاهن بسیار سنگین تر است چرا که مسؤولیت عظیمی متوجه آنهاست. به همین خاطر است که کتاب مقدس - هر چند تنها به گناهان این گونه افراد اشاره نمی کند - گناه آنان را پررنگ تر از دیگران به تصویر می کشد و بیش از همه بر آن تأکید دارد. این گونه است که می بینیم گناه عخان باعث می شود کل لشکر قوم اسرائیل در مقابل عای ناکام بماند (یوشع ۷). انبیاء اغلب گناهانی را که گروهی از افراد قوم انجام داده اند مسبب بلایایی می دانند که بر کل ملت نازل می شود: «هان دست خداوند کوتاه نیست تا

نرھاند و گوش او سنگین نی تا نشنود. لیکن خطایای شما در میان شما و خدای شما حایل شده است» (اش ۵۹: ۱-۲).

۱- **تقبیح گناه.** همچنن انبیاء در موعظت خود به کرات به تقبیح و نکوهش گناه می پردازند: هم گناه رهبران (به طور مثال ۱- سمو ۳: ۱۱، ۱۳: ۱۳-۱۴؛ ۲- سمو ۱۲: ۱-۱۵؛ ار ۲۲: ۱۳)، و هم گناه قوم. این گونه است که می بینیم در متون نبوی بارها از فهرست گناهان مختلفی نام برده می شود که غالباً موارد نقض ده احکام اند. اشاره فهرست وار به این گونه گناهان را به ویژه در متون حکمی کتاب مقدس شاهدیم (به طور مثال در تث ۲۷: ۱۵-۲۶؛ حزق ۱۸: ۵-۹، ۳۳: ۲۵-۲۶؛ مز ۱۵: ۱۶-۱۹، ۳۰: ۱۱-۱۴). بدین ترتیب می بینیم که گناه به عنوان واقعیتی ملموس و عینی مجسم می شود و گناھانی چون خشونت، دزدی، بی عدالتی، دروغ، زنا، شهادت دروغ، آدم کشی، ربا، بی انصافی و خلاصه تمام شرارتهای اجتماعی، به عنوان دلیل رویگردان شدن خدا از قوم ذکر می شوند. «اعترافی» که در کتاب اشعیا باب ۵۹ آمده است به گونه ای عینی و ملموس به «گناھانی» که باعث شده اند «میان خدا و قوم جدایی افتد» اشاره می کند (۲: ۵۹): «خطایای ما به حضور تو بسیار شده و گناھان ما به ضد ما شهادت می دهد: چون که خطایای ما با ماست و گناھان خود را می دانیم: مرتد شده، خداوند را انکار نمودیم. از پیروی خدای خود انحراف ورزیدیم؛ به ظلم و فتنه تکلم کردیم و به سخنان کذب حامله شده، از دل آنها را تنطق نمودیم. و انصاف به عقب رانده شده و عدالت از ما دور ایستاده است زیرا که راستی در کوچه ها افتاده و استقامت نمی تواند داخل شود» (۱۳: ۹۵-۱۴).

مدتها پیش از این «اعتراف» هوشع نیز نظیر همین کلمات را بر زبان رانده بود: «نه راستی و نه رأفت و نه معرفت خدا در زمین می باشد. بلکه لعنت و دروغ و قتل و دزدی و زناکاری و تعدی و خشونت و خونریزی» (هو ۴: ۲؛ ر. ک اش ۱: ۱۷، ۵: ۸، ۶۵: ۶-۷؛ عا ۴: ۱، ۵: ۷-۱۵؛ میک ۲: ۱-۲).

بنابراین درسی که خدا می خواهد به قوم بیاموزد بسیار مهم و حائز اهمیت است: کسی که می خواهد جدا از خدا و با تکیه بر نیروی خود بنا نماید، غالباً به بهای پامال کردن حقوق دیگران - به ویژه حقوق ضعیفان و کوچکان - چین می کند. سراینده مزامیر در این باره می گوید: «کسی که خدا را قلعه خویش ننمود» (مز ۵۲: ۹) «تمام طول روز به شرارت می اندیشد» (آیه ۴)، و حال آن که «مرد عادل تا ابدالآباد به رحمت خدا توکل دارد» (آیه ۱۰). و آیا نه این است که نظیر همین درس را از واقعه زنا ی داود نیز می آموزیم؟

(۲- سمو ۱۲). با این حال از آن واقعه که اهمیت آن در چارچوب مفهوم یهودی گناه (ر. ک *miserere*) به وضوح نمایان است، حقیقت مهم دیگری را نیز می توان آموخت: گناه انسان تنها تزیین حقوق خدا نیست بلکه دل خود انسان را نیز متأثر می سازد.

۲- گناه به عنوان آنچه خدا را می رنجاند. پرواضح است که فرد گنهکار به هیچ وجه نمی تواند به خود خدا صدمه ای برساند. کتاب مقدس بارها و بارها به متعال بودن خدا اشاره کرده و تصریح نموده که خدا برتر و والاتر از امور انسانی است: «هدایای ریختنی برای خدایان غیر می ریزند تا مرا متغیر سازند. اما خداوند می گوید آیا مرا متغیر می سازند؟ نی، بلکه خویشتن را تا روی خود را رسوا سازند» (ار ۷: ۱۹). «اگر گناه کنی به او چه آسیبی می رسانی؟ و اگر تقصیرهای تو بسیار شود چه لطمه ای به خدا می زنی» (ایوب ۳۵: ۶). انسان با گناه ورزیدن نسبت به خدا صرفاً موجبات نابودی و هلاکت خودش را فراهم می سازد. اگر خدا برای انسان احکامی وضع نموده نه به این خاطر است که این احکام به نفع اویند بلکه از آن روست که با اجرای این احکام، انسان سعادت مند و نافع می شود. فرایض الهی برای آن است که «همیشه نیکو باشیم و زنده بمانیم» (تث ۶: ۲۴). منتهی خدای کتاب مقدس با خدای ارسطو که نسبت به آدمی و جهان هستی بی تفاوت است فرق دارد.

الف) درست است که گناه به شخص خدا هیچ آسیبی نمی رساند اما از آن جا که به کسانی که خدا دوستشان دارد آسیب می رساند، به خدا نیز لطمه می زند. داود فکر می کرد وقتی «اوربای حتی را به شمشیر زده، زن او را برای خود به زنی می گیرد» با این کار تنها به یک انسان آسیب می رساند - آن هم انسانی غیریهود - غافل از این که خود خدا ضامن حقوق تمام انسانهاست. و به همین دلیل است که ناتان در نام یهوه به داود اعلام می کند که وی در حقیقت «یهوه را تحقیر نموده است» و باید به خاطر این کار مجازات شود (۲- سمو ۱۲: ۹ - ۱۰).

ب) از این گذشته، گناه انسان را از خدا - این یگانه منبع حیات - جدا می سازد و در نتیجه نقشه ای را که خدا برای محبت انسان دارد با مشکل مواجه می سازد. «قوم من جلال خویش را با بت عوض کرده اند! مرا که چشمه آب حیاتم ترک نموده برای خود حوضها کنده اند، یعنی حوضهای شکسته که آب را نگاه نمی دارد!» (ار ۲: ۱۱ - ۱۳).

ج) مکاشفه کتاب مقدس در تبیین عمق محبت خدا، این واقعیت را آشکار می سازد که معنای واقعی این حقیقت که گناه انسان باعث «رنجش» خدا می شود چیست:

گناه، ناسپاسی طفل است در مقابل پدری به غایت مهربان (به طور مثال اش ۶۴: ۷)، یا در حقیقت ناسپاسی طفل مادری که نمی‌تواند «ثمر رحم خویش را فراموش کند - هر چند مادران ممکن است فراموش کنند» (۱۵: ۴۹). به ویژه گناه، خیانت همسری روسپی است که خود را بر همگان عرضه می‌دارد و نسبت به محبت خستگی‌ناپذیر و دائمی شوهر مهربان و وفادارش بی‌تفاوت است: «آیا ملاحظه کردی که اسرائیل مرتد چه کرده است؟! ... بعد از آن که همه این کارها را کرده بود من گفتم نزد من رجوع نما، اما رجوع نکرد! ... ای اسرائیل مرتد رجوع نما! بر تو غضب نخواهم نمود زیرا که رؤوف هستم» (ار ۳: ۷ و ۱۲؛ ر. ک حزق ۱۶، ۲۳).

گناه در این مرحله از مکاشفه اساساً به عنوان نقض روابط شخصی معرفی می‌شود: این که انسان اجازه ندهد خدا او را محبت نماید - خدایی که از محبت ندیدن رنجور می‌شود و به اصطلاح محبت او را «آسیب‌پذیر» نموده است: راز این محبت تنها در عهد جدید به طور کامل مکشوف می‌شود.

۳- تاوان گناه. علت این که انبیاء گناه را تقبیح می‌کنند و در باب زشتی آن سخن می‌گویند این است که می‌خواهند انسانها را به توبه وادارند. چرا که گرچه انسان بی‌وفا شود، خدا همیشه وفادار و امین است. انسان محبت خدا را رد می‌کند اما خدا هیچ‌گاه محبت خود را از او دریغ نمی‌دارد. مادام که انسان فرصت بازگشت دارد، خدا او را به این کار دعوت می‌کند. همان‌طور که در مثل پسر گمشده می‌بینیم، همه چیز در تأیید این بازگشت فرخنده عمل می‌کند: «بنابراین راه او را به خوارها خواهم بست و گرد او دیواری بنا خواهم نمود تا راههای خود را نیابد. و هر چند عاشقان خود را تعاقب نماید به ایشان نخواهد رسید و هر چند ایشان را بطلبند نخواهد یافت. پس خواهد گفت: می‌روم و نزد شوهر نخستین خود برمی‌گردم زیرا در آن وقت از اکنون مرا خوش‌تر می‌گذشت» (هو ۲: ۸-۹؛ ر. ک حزق ۱۴: ۱۱، و غیره).

در واقع ناگفته پیداست که اگر گناه یعنی ردّ محبت، این گناه به مجرد آن که انسان حاضر شود محبت خود را تجدید کند زدوده و بخشوده خواهد شد. «بخششی» که انسان را از بازگشت به سوی خدا مستثنی کند بدان معناست که انسان همزمان هم موظف به محبت است و هم از محبت مستثنی! چنین محبتی هیچ‌گاه خدا را وانمی‌دارد بازگشت انسان گم‌گشته را طالب باشد. اگر می‌گوییم خدا «غیور» است و می‌خوانیم که او خود را این‌گونه توصیف می‌کند (خروج ۲۰: ۵؛ تث ۵: ۹؛ و غیره)، غیرت او نشان محبت اوست (ر. ک اش ۶۳: ۱۵؛ زک ۱: ۱۴). اگر می‌خواهد یگانه مایه خوشی و سعادت

انسان باشد (انسانی که به صورت او آفریده شده است) از آن روست که تنها او قادر به تأمین سعادت واقعی انسان است. شرایط این بازگشت تحت اصطلاحات و تعبیری چون «خاکستر»، «اعتراف»، «کفاره»، «ایمان»، «عفو»، «توبه و بازگشت» و «فدیه» شرح داده شده اند.

طبعاً نخستین شرطی که انسان باید برای بازگشت به سوی خدا برآورده سازد همانا این است که دیگر سعی نکند مستقل و جدا از خدا عمل کند بلکه خود را تسلیم او کرده طریق محبت کردن را یاد بگیرد. به دیگر بیان، نخستین شرط آن است که شالوده گناه خود را که همانا خودمحوری اوست زیر پا نهد. و اما انسان بزودی درمی یابد که این کار کاملاً از توان او خارج است و چنین کاری به هیچ وجه از او ساخته نیست. انسان برای آن که بخشوده شود تنها کافی نیست که دیگر مغضوب خدا نباشد بلکه چیزی بیش از این نیاز است: «ای یهوه، ما را به سوی خود برگردان و بازگشت خواهیم کرد!» (مرا ۵: ۲۱). خود خدا به جستجوی گوسفندان پراکنده می شتابد (حزق ۳۴) و به انسان «قلبی جدید» و «روحی نو» عطا می کند (۳۶: ۲۶-۲۷). این همان «عهد و پیمان جدیدی» خواهد بود که به موجب آن شریعت دیگر نه بر لوحهای سنگی، که بر دل انسان نگاشته خواهد شد (ار ۳۱: ۳۱-۳۳؛ ر. ک ۲-۳: ۳). خدا تنها به محبت کردن ما و انتظار محبت داشتن از ما بسنده نمی کند: «یهوه خدایت دل تو و دل ذریت تو را مختون خواهد ساخت تا یهوه خدایت را به تمامی دل و تمامی جان خود دوست داشته، زنده بمانی» (تث ۳۰: ۶). سراینده مزامیر نیز آن گاه که به گناهان خود اعتراف می کند از خدا می خواهد او را «شسته» «طاهر سازد» و «قلبی پاک در او ایجاد نماید» (مز ۵۱). زیرا به خوبی می داند که طهارت از گناهان کاری است الهی و همانند کار خلقت است. و بالأخره عهد عتیق به وضوح اعلام می دارد که این تبدیل و دگرگونی درونی انسان که باعث می شود او از گناه نجات یابد به واسطه قربانی «بنده» رازگونه یهوه میسر می گردد - بنده ای که تا پیش از تحقق کامل این نبوت هیچ کس نمی توانست هویتش را حدس بزند.

د) تعلیم عهد جدید

در عهد جدید این حقیقت آشکار می شود که «بنده» ای که می آید تا انسان را از گناه برهاند (اش ۵۳: ۱۱) در واقع کسی جز خود «پسر خدا» نیست. به همین جهت شگفت نیست که موضوع در عهد جدید نیز همچون عهد عتیق جایگاهی مهم دارد و ابعاد کامل مکاشفه مربوط به آنچه محبت خدا با غلبه بر گناه به انجام رسانیده در عهد جدید به طور کامل مکشوف می شود و همزمان نقش آن در نقشه حکمت الهی به وضوح آشکار می گردد.

الف) عیسی و گنهکاران. الف) از همان آغاز اناجیل، عیسی را می بینیم که در میان گنهکاران است. چرا که او نه برای عادلان، که برای گنهکاران آمده است (مر ۲: ۱۷). او با استفاده از واژگان و اصطلاحات یهودی آن زمان، «بخشش» گناهان را اعلام می دارد. منظور او از این اصطلاح آن نیست که بگوید گناه نوعی دین است. هر چند این اصطلاح گاه در این معنا نیز به کار رفته است (مت ۶: ۱۲، ۱۸: ۲۳-۲۵). بلکه مراد آن است که خدا با متبدل ساختن دل و روح انسان، گناه او را می بخشاید. عیسی نیز همچون انبیای عهد عتیق و یحیی تعمید دهنده (مر ۱: ۴) انسانها را به توبه و بازگشت فرا می خواند. تبدیل و دگرگونی اساسی روح انسان که سبب می شود انسان آمادگی لازم برای دریافت فیض الهی را پیدا کند و اجازه دهد خدا در او کار کند: «ملکوت خدا نزدیک است. پس توبه کنید و به انجیل ایمان بیاورید» (۱: ۵۱). و اما عیسی برای کسانی که نور را رد می کنند (۳: ۲۹) یا همچون آن فریسی در مثل لوقا ۱۸: ۹-۱۱ فکر می کنند نیازی به بخشش الهی ندارند، هیچ کاری نمی تواند بکند.

ب) در نتیجه عیسی نیز همچون انبیاء گناه را در هر جا و به هر شکل تقبیح و محکوم می کند. حتی گناه کسانی را که می پندارند چون از احکام شریعت ظاهری پیروی می کنند افرادی عادل اند؛ چرا که گناه از دل انسان سرچشمه می گیرد. دلی که «هر آنچه ناپاک است از درون آن صادر می شود: خیالات بد و زنا و فسق و قتل و دزدی و طمع و خباثت و مکر و شهوت پرستی و چشم بد و کفر و غرور و جهالت. تمامی این چیزهای بد از درون صادر می گردد و آدم را ناپاک می گرداند» (مر ۷: ۲۱-۲۳). چرا که مسیح آمد تا شریعت را کامل کند، نه آن که آن را منسوخ سازد (مت ۵: ۱۷). کسی که مرید و پیرو عیسی است نمی تواند صرفاً به «عدالت فریسی مآبانه» بسنده کند (۵: ۲۰)؛ عدالت عیسی قطعاً در نهایت در محبت خلاصه می شود (۷: ۱۲) اما پیرو عیسی با دیدن اعمال استاد خود، به تدریج درمی یابد که این «محبت کردن» به چه معناست؛ درمی یابد که گناه همانا ردّ محبت است.

ج) پیرو عیسی این امر را به ویژه آن گاه که عیسی رحمت غیر قابل تصوّر خدا در حق فرد گنهکار را بر وی آشکار می سازد، درمی یابد. مثل پسر گمشده، یا بهتر بگوییم مثل پدر رحیم و پرمهر (لو ۱۵: ۱۱-۱۳) بسیار شبیه تعالیم عهد عتیق در این زمینه است. کمتر قسمتی از عهد جدید را می توان یافت که به این خوبی نشان دهد چگونه گناه اسباب رنجش خداست و تصوّر بخششی که با بازگشت فرد گنهکار همراه نباشد تا چه حد تصویری باطل است. آنچه قلب پدر را محزون ساخته است علاوه بر ناطاعتی پسر گمشده که می توان فرض شمرد. هر چند تنها پسر بزرگتر است که به این موضوع

اشاره می‌کند تا مطیع بودن خودش را به رخ بکشد (آیات ۲۹ و ۳۰) - جدایی پسر گمشده است: پسری که دیگر نمی‌خواهد پسر او باشد و دیگر اجازه نمی‌دهد پدرش او را آن طور که باید و شاید محبت نماید. پسر از آن جا که پدرش را از حضور خود محروم ساخته، باعث رنجش او گردیده است. و آیا نه این است که او جز با بازگشت خود به آغوش پدر و قبول فرزندگی او نمی‌تواند رنجشی را که سبب شده «جبران» نماید؟ به همین دلیل است که در این مثل آن همه بر شادی پدر از بازگشت مجدد پسر گمشده تأکید شده است، زیرا بخشش بدون این بازگشت معنا نمی‌داشت. در واقع باید گفت پدر از مدتها قبل پسرش را بخشیده بود، منتهی این بخشش تنها با بازگشت پسر است که در عمل بر گناه پسر تأثیر می‌کند.

د) عیسی بیشتر از طریق اعمالش واکنش خدا در برابر گناه را آشکار می‌ساخت تا از طریق گفتارش. او گنهکاران را با همان محبت و رأفتی که در پدر پسر گمشده دیدیم می‌پذیرفت (به طور مثال در لو ۷: ۳۶-۳۸، ۱۹: ۵؛ مر ۲: ۱۵-۱۷؛ یو ۸: ۱۰ و ۱۱) ولو آن که این کار مایهٔ رسوایی کسانی می‌شد که نظاره‌گر این رحمت عیسی بودند اما همچون پسر بزرگتر در آن مثل از درک آن عاجز بودند (لو ۱۵: ۲۸-۳۰)، بلکه مستقیماً بر ضد گناه عمل می‌کرد. خود او نخست در جریان وسوسه‌های بیابان بر شیطان غلبه یافت. در دوران خدمتش بر این زمین نیز پیوسته مردم را از بیماری و دیوزدگی که مظهر نیروی گناه‌اند می‌رهانید و آزاد می‌کرد (ر. ک مر ۱: ۲۳) و بدین ترتیب نقش بندهٔ یهوه را ایفا می‌نمود (مت ۸: ۱۶ و ۱۷): چرا که در عین انجام این خدمات، منتظر فرا رسیدن ساعت موعود بود تا «جان خود را فدای بسیاری کند» (مر ۱۰: ۴۵) و «خون خود، یعنی خون عهد جدید را در راه بسیاری به جهت بخشش گناهان بریزد» (مت ۲۶: ۲۸).

۲- گناهان این دنیا. یوحنا به جای آن که بیشتر از «بخشش گناهان» سخن گوید (هر چند به خوبی با این تعبیر سنتی آشناست: یو ۲۰: ۲۳؛ ۱- یو ۲: ۱۲)، ترجیح می‌دهد در مورد مسیحی سخن بگوید که آمد «تا گناه جهان را بردارد» (یو ۱: ۲۹). یوحنا در پس فلان یا بهمان عمل عیسی، واقعیت رازگونه‌ای را می‌بیند که موجب تمام آن اعمال است: نیرویی متخاصم که با خدا و حاکمیت او ضدیت می‌ورزد. این نیرو در برابر مسیح نیز می‌ایستد.

الف) نخستین تجلی عینی و ملموس این خصومت، همانا سر باز زدن از پذیرش نور است. گناه ماهیتی ظلمانی دارد. «نور در جهان آمد اما مردم ظلمت را بیشتر از نور دوست داشتند، از آن جا که اعمال ایشان بد است» (یو ۳: ۱۹). فرد گنهکار با نور

ضدیت می‌ورزد زیرا از آن می‌هراسد «مبادا اعمال او هویدا گردد». فرد گنهکار از نور متنفر است: «هر که عمل بد می‌کند، روشنی را دشمن می‌دارد» (یو ۳: ۲۰). فرد گنهکار کورکورانه دست به گناه می‌زند زیرا از شرارت آن غافل است: «اگر کور می‌بودید گناهی نمی‌داشتید و لکن الان می‌گویید بینا هستیم. پس گناه شما می‌ماند» (یو ۹: ۴۰).

ب) تنها دلیل چنین کوردلی همانا کار مخرب شیطان است. در واقع گناه تحت خدمت و سلطه شیطان است: «هر که گناه می‌کند غلام گناه است» (یو ۸: ۳۴). برخلاف فرد مسیحی که «فرزند خدا» است، فرد گنهکار «فرزند ابلیس است که از ابتدا گنهکار بوده» و فرد گنهکار نیز «اعمال او را بجا می‌آورد» (۱-یو ۳: ۸-۱۰). و اما یوحنا از میان اعمال گناه‌آلود ابلیس به دو مورد خاص اشاره می‌کند: قتل و دروغ. «ابلیس از اول قاتل بود و در راستی ثابت نمی‌باشد، از آن جهت که در او راستی نیست. هر گاه به دروغ سخن می‌گوید، از ذات خود می‌گوید زیرا دروغگو و پدر دروغگویان است» (یو ۸: ۴۴). همچنین، ابلیس با آوردن موت برای انسان، قاتل اوست (ر. ک حک ۲: ۲۴) و هم او بود که قاتل را به قتل برادر ترغیب کرد (۱-یو ۳: ۱۲-۱۵). امروز نیز با واداشتن یهودیان به قتل آن یگانه‌ای که با آنان از حقیقت می‌گفت، قاتل بودن خود را به اثبات می‌رساند: «می‌خواهید مرا بکشید و من شخصی هستم که با شما به راستی که از خدا شنیده‌ام تکلم می‌کنم. شما اعمال پدر خود را به جا می‌آورید و خواهشهای پدر خود را طالبید» (یو ۸: ۳۹-۴۴).

ج) و اما قتل و دروغ نیز به نوبه خود تنها از نفرت سرچشمه می‌گیرد. کتاب مقدس به کرات از حسادت ابلیس سخن می‌راند (حک ۲: ۲۴)، و یوحنا نیز از این حسادت به عنوان «نفرت» یاد می‌کند. به همین ترتیب فرد بی‌ایمان و متکبر نیز «از نور متنفر است» (یو ۳: ۲۰) - درست همان‌طور که یهودیان از مسیح و پدرش خدا متنفر بودند (۱۵: ۲۲-۲۳). در این جا مراد از یهودیان، دنیایی است که تحت سلطه شیطان قرار دارد، و همه کسانی را که مسیح را نمی‌پذیرند شامل می‌شود. این تنفر در نهایت باعث می‌شود یهودیان پسر خدا را بکشند (۸: ۳۷).

د) بدین ترتیب به ماهیت این گناه که مسیح بر آن پیروز شد پی می‌بریم. عیسی از آن رو توانست بر گناه غالب آید که خود بی‌گناه بود (یو ۸: ۴۶؛ ر. ک ۱-یو ۳: ۵)؛ او با پدرش خدا «یک» بود (یو ۱۰: ۳۰)؛ «نور» حقیقی بود که در او هیچ ظلمت و تاریکی یافت نمی‌شد (۱: ۵، ۸: ۱۲)؛ حقیقت و راستی بود که کوچکترین نشانی از دروغ یا

ناراستی در او نبود (۱: ۱۴، ۸: ۴۰)؛ و بالأخره او محبت بود - چرا که «خدا محبت است» (۱- یو ۴: ۸). او هر چند در طی زندگانی اش در این دنیا پیوسته به مردم محبت می کرد، مرگش محبتی بس عظیم بود به طوری که محبتی عظیم تر از آن قابل تصور نیست. مرگ او «کمال» محبت است (یو ۱۵: ۱۳، ر. ک ۱۳: ۱، ۱۹: ۳۰). مرگ او همچنین پیروزی بر «رئیس این جهان» بود که می پنداشت می تواند در پیکار با مسیح پیروز شود. غافل از آن که در برابر مسیح هیچ کاری از او ساخته نیست (۱۴: ۳۰) و سرانجام سبب افریننده می شود» (۱۲: ۳۱): عیسی بر جهان غالب آمده است (یو ۱۶: ۳۳).

ح) شاهد این واقعیت نه تنها این حقیقت است که عیسی می تواند «جان خود را بنهد و آن را باز گیرد» (یو ۱۰: ۱۷)، بلکه از آن مهم تر این واقعیت است که شاگردان او نیز در پیروزی او سهیم خواهند بود. فرد مسیحی از آن جا که با پذیرفتن عیسی «فرزند خدا» گشته است (۱: ۱۲) دیگر «گناه نمی کند زیرا از خدا مولود شده است» (۱- یو ۳: ۹). به علاوه از آن جا که «بذر الهی» در او ساکن است - که احتمالاً به گفته پاولس رسول به معنای آن است که «از روح خدا هدایت می شود» (روم ۸: ۱۴؛ ر. ک غلا ۵: ۱۶) - «نمی تواند گناه کند» در واقع عیسی «با تعمید دادن در روح القدس» (یو ۱: ۳۳) یعنی با فرستادن روح القدس به این جهان که نماد آن همانا آبی است که از پهلوی سوراخ شده او بر صلیب جاری می شود و به گفته زکریا سرچشمه ای است که «بر خاندان داود به جهت شستن گناهان و خطایا جاری است» (یو ۱۹: ۳۰-۳۷؛ ر. ک زک ۱۲: ۱۰، ۱۳: ۱)، «گناه این جهان را برمی دارد» (یو ۱: ۲۹). این آب طاهرکننده را حزقیال نیز دید که «از زیر آستانه هیکل» می آید و سواحل دریای میّت را به باغ بهشت مبدل می سازد (حزق ۴۷: ۱-۱۲؛ مکا ۲: ۲). البته تردید نیست که فرد مسیحی هر چند از خدا مولود شده، هر آن ممکن است مجدداً در گناه بیفتد (۱- یو ۲: ۱) اما «عیسی به جهت گناهان ما کفاره شد» (۲: ۲)، و روح القدس را نیز بر رسولان نازل کرد تا بتوانند «گناهان را ببخشایند» (یو ۲۰: ۲۲ و ۲۳).

۳- الهیات گناه از نظر پاولس رسول الف) پاولس رسول با بهره گیری از تعبیر و اصطلاحات غنی تر می تواند به گونه ای مؤثرتر و روشن تر میان گناه (در زبان یونان hamartia به صورت مفرد) و اعمال گناه آلود که خارج از دستورالعمل های سنتی «تقصیرات» (معنای تحت اللفظی: سقوط/ در زبان یونانی paraptoma یا «خطایا») (در زبان یونانی parabasis) نامیده می شوند، تمایز بگذارد. البته منظور به هیچ وجه این

نیست که بگوید اعمال گناه‌آلود به اندازه گناه زشت و کریه نیستند. به طور مثال او از گناهی که آدم در باغ بهشت انجام داد و از نظر پولس اهمیتی بسزا در تاریخ بشر دارد، تحت تعابیری چون تقصیر، خطا و ناطاعتی یاد می‌کند (روم ۵: ۱۴ و ۱۷ و ۱۹).

در هر حال اعمال گناه‌آلود از نظر پولس نیز همان قدر مذمومند که از نظر اناجیل متی، مرقس و لوقا؛ کما این که از فهرست گناهانی که به کرات در رسالات پولس بدانها اشاره می‌شود نیز همین واقعیت برمی‌آید: ۱- قرن ۵: ۱۰ و ۱۱، ۶: ۹ و ۱۰؛ ۲- قرن ۱۲: ۲۰؛ ۳- ۱۹: ۲۱-۲۹؛ روم ۱: ۲۹-۳۱؛ کول ۳: ۵-۸؛ افس ۵: ۳؛ ۱- تیمو ۱: ۹؛ تیط ۳: ۳؛ ۲- تیمو ۳: ۲-۵. همان طور که خود پولس نیز گاه صراحتاً اعلام می‌دارد، تمام این گناهان باعث می‌شود فرد از ملکوت خدا محروم بماند (۱- قرن ۶: ۹؛ ۲- ۱۲: ۲۱). در این جا باید به این نکته توجه داشت که در رسالات پولس نیز همچون فهرست گناهان مشابهی که در عهد عتیق برشمرده شده است، گناهان جنسی، بت پرستی و بی‌عدالتی اجتماعی کنار هم ذکر شده‌اند (ر. ک روم ۱: ۲۱-۳۲ و فهرست گناهانی که در رسالات اول قرن‌تیان، غلاطیان، کولسیان و افسسیان بدانها اشاره شده است). همچنین این نکته حائز اهمیت است که پولس بر گناه حرص و شهوت (در زبان یونانی *pleonexia*) تأکیدی خاص دارد - یعنی گناهی که سبب می‌شود انسان «همواره در طلب کسب چیزی بیشتر» باشد و بسیار شبیه گناهی است که در ده احکام تحت عنوان طمع محکوم شده است (خروج ۲۰: ۱۷؛ ر. ک روم ۷: ۷). پولس تنها به برشمردن مشابهت‌های موجود میان حرص و گناه بت پرستی بسنده نمی‌کند بلکه در واقع این دو گناه را از یک سنخ می‌داند: «طمعی که بت پرست است» (کول ۳: ۵؛ ر. ک افس ۵: ۵).

ب) و اما پولس در پس این اعمال گناه‌آلود به علت اصلی‌شان می‌پردازد. اعمال گناه‌آلود در فرد گنهکار تجلی ظاهری آن نیرویی است که پیوسته با خدا و ملکوت او سرعناد دارد. یوحنا‌ی رسول نیز عمدتاً در مورد همین نیروی ضد خدا صحبت می‌کرد. این موضوع که پولس منحصراً واژه گناه (به صورت مفرد) را در مورد این نیروی متخاصم به کار می‌برد بسیار حائز اهمیت است. او گناه را - خواه خاستگاه آن و خواه تأثیراتی را که در ما بجای می‌نهد - با چنان دقتی تشریح می‌کند که در واقع می‌توان گفت الهیات گناه را ارائه می‌دهد.

گناه هر چند در رسالات پولس به عنوان یک قدرت معرفی می‌شود و گاه چنان بدان تشخص داده می‌شود که تقریباً می‌توان آن را با شخص شیطان که «خدای این جهان است» (۲- قرن ۴: ۴) اشتباه گرفت، ولی در حقیقت واقعیتی مجزاست - واقعیتی است مربوط به انسان گنهکار که از درون او نشأت می‌گیرد. ناطاعتی آدم بود که گناه را به این

جهان آورد (روم ۵: ۱۲-۱۹) و علاوه بر نوع بشر، کل جهان مادی را نیز به نوعی به گناه آلوده ساخت (۸: ۲۰؛ ر. ک پید ۳: ۱۷). گناه به تمام ابناء بشر سرایت کرده است و هیچ کس از آن مصون نیست؛ همه را به کام موت سوق می‌دهد و تا ابد از خدا جدا می‌سازد، درست همان طور که محکومان ساکن جهنم تا به ابد از خدا جدایند. ما آدمیان اگر نجات نیابیم، به گفتهٔ قدیس آگوستین جملگی افرادی محکوم به فنایم (massa damnata) گفته‌ای که چنانچه درست فهمیده شود کاملاً صحیح است. پولس رسول اغلب وضعیت انسانی را که «زیر گناه فروخته شده است» (روم ۷: ۱۴) اما هنوز نیکویی را «تصدیق می‌کند» (۷: ۱۶ و ۲۲) و حتی «طالب» آن است (۷: ۱۵ و ۲۱)، به تفصیل شرح می‌دهد. از آنچه پولس شرح می‌دهد چنین برمی‌آید که انسان یکسره موجودی فاسد و پست نیست، منتهی به خودی خود نمی‌تواند آنچه را نیکوست «بجا آورد» (۷: ۱۸). و از آن جا که محکوم به موت ازلی است (۷: ۲۴) نمی‌تواند از «مزد» گناه، یا بهتر بگوییم «عاقبت» گناه که ثمرهٔ آن است بگریزد (۶: ۲۱-۲۳).

ج) پولس رسول به واسطهٔ این گونه تعالیم گناه به ناحق به بدبینی متهم شده است. کسانی که چنین اتهاماتی را علیه پولس مطرح می‌کنند فراموش کرده‌اند که او این مطالب را جملگی در رابطه با فیض مسیح بیان داشته و از فیض مسیح استنتاج کرده است. پولس به واسطهٔ استدلال‌نش موقتاً ناگزیر است از کیفیت جهان شمول گناه و ظلم و جور آن سخن گوید تا از این طریق بر ناتوانی شریعت و ضرورت کار نجات بخش مسیح تأکید ورزیده باشد. از این گذشته، پولس از آن جهت به یگانگی کل بشر با آدم اشاره می‌کند که می‌خواهد از این طریق واقعیتی بس عالی تر، یعنی یگانگی کل بشر با عیسی مسیح را آشکار کرده باشد. عیسی مسیح که نمونهٔ محقق آدم است از دیدگاه خدا اول است (روم ۵: ۱۴)؛ بدین معنا که خدا تنها از آن رو اجازه می‌دهد گناه آدم و عواقب آن دامنگیر بشریت شود که می‌خواهد از این طریق مسیح را بر گناه غالب سازد. اهمیت این موضوع به حدی است که پولس حتی پیش از آن که به شباهتهای بین آدم نخست و آدم ثانی اشاره کند (۵: ۱۷-۱۹)، بر تفاوت‌هایشان تأکید می‌ورزد (۵: ۱۵-۱۶).

پیروزی مسیح بر گناه برای پولس نیز همان قدر حائز اهمیت است که برای یوحنا. فرد مسیحی که محض ایمان و تعمید عادل گشته است (غلا ۳: ۲۶-۲۸؛ ر. ک روم ۳: ۲۱-۲۳، ۶: ۲-۴)، کاملاً از گناه آزاد شده و رسته است (۶: ۱۰-۱۱). او که از این پس برای گناه مرده است، با مسیح موت یافته و قیام نموده است و حال فرد تازه‌ای شده است (۶: ۵)؛ او «مخلوقی تازه» گشته است (۲-قرن ۵: ۱۷).

دیگر «برحسب جسم» زندگی نمی‌کند بلکه «برحسب روح» (روم ۷: ۵، ۸: ۹) - هر چند مادام که هنوز در این «جسم فانی» به سر می‌برد اگر نخواهد «برحسب روح رفتار نماید» (۸: ۴) ممکن است هر آن دوباره به گناه افتد و «تسلیم هوسهای آن شود» (۶: ۲۱).

د) خدا تنها بر گناه غلبه نمی‌کند بلکه به واسطه «حکمت بیکران و گوناگون» خود (افس ۳: ۱۰) از خود گناه برای غلبه بر آن استفاده می‌نماید. گناه که بزرگترین مانع بر سر راه ملکوت خدا و نجات انسان است خود در تاریخ این نجات نقشی به سزا ایفا می‌کند. در واقع پولس در رابطه با گناه است که از «حکمت خدا» سخن می‌گوید (۱- قرن ۱: ۲۱ - ۲۴؛ روم ۱۱: ۳۳). این امر را به ویژه هنگامی شاهدیم که در مورد گناه بی‌ایمانی اسرائیل تأمل می‌کند - گناهی که بی‌شک برای او مایه عذاب روح و جریحه دل بود (۹: ۲). پولس به خوبی می‌داند که این بی‌وفایی - هر چند موقتی و نسبی (۱۱: ۲۵)، به نقشه نجات خدا برای ابناء بشر راه یافته، و سخدا همه را در نافرمانی بسته است تا بر همه رحم فرماید» (۱۱: ۲۳؛ ر. ک غلا ۳: ۲۲). پولس نیز با تحسین و سپاس اعلام می‌دارد: «زهی عمق دولتمندی و حکمت و علم خدا! چه قدر بعید از غوررسی است احکام او و فوق از کاوش است طریقه‌های وی!» (روم ۱۱: ۳۳).

ح) و اما این راز حکمت الهی را که حتی از گناه نیز در جهت نجات انسان بهره می‌جوید در هیچ جا به اندازه واقعه درد و رنج پسر خدا آشکارا شاهد نیستیم. در واقع خدا پسر خود را «در راه جمیع ما تسلیم نمود» (روم ۸: ۳۲) تا او از این طریق بتواند بزرگترین اطاعت و عظیم‌ترین محبت قابل تصور را به انجام رساند و بدین گونه، خود پیش از همه از حالت جسم به حالت روح عبور نموده، نجات همگی ما را سبب شود. آنچه سبب مرگ مسیح شد و شرایط و موقعیت مناسب برای مرگ او را پدید آورد جملگی نتیجه گناه انسان بود: خیانت یهودا، ترک استاد از سوی حواریون، ضعف پیلاتس، نفرت سران یهود، قساوت و بی‌رحمی کسانی که او را به صلیب کشیدند، و بالأخره در پس تمام این امور مرئی، گناهان خود ما که مسیح به خاطر کفاره آنها جان سپرد. خدا برای آن که پسرش بتواند بزرگترین اقدام محبت را بجا آورد اجازه داد او نسبت به گناه انسان آسیب پذیر شود و نتایج شوم قدرت گناه و موت در او اثر کند تا از این طریق بتواند به واسطه محبت عظیم خود، ما را از نتایج پریرکت قدرت حیات و عدالت خدا بهره مند سازد (۲- قرن ۵: ۲۱). آری، به راستی که «خدا به جهت آنانی که او را دوست می‌دارند همه چیز را برای خیریت آنها به کار می‌بندد» (روم ۸: ۲۸) - حتی گناه را.

ر.ک: آدم - حیوانات - خاکستر: ۱ - کفر - بدن: الف) ۱ و ۲، ب) ۲ - مصائب - اسارت: ب) - پوشاک: ب) ۱ - اعتراف/اقرار: عهدعتیق ۲؛ عهدجدید ۲ - وجدان - طمع: عهدعتیق ۲ - لعنت/نفرین - میل و اشتیاق: ب) - زمین: عهدعتیق الف) ۳، ب) ۳ - خطا - تبعید: الف) ۲ و ۳ - کفاره - ترس از خدا: ج) - جسم: ب) - نیک و بد: الف) ۴، ج) - سنگدلی - نفرت: الف) ۱ و ۳، ب) - جهنم: عهدعتیق ب) - بتها: ب) ۲ - داوری - عادل شمردگی: الف) - شریعت: ج) ۲ - جذام: ۱ - آزادی: ج) ۲ - دروغ/دروغ گفتن - انسان: ب) ۱ - رحمت - بخشش - نبی: عهدعتیق ج) ۱، د) ۱ - مجازات/تنبیه - پاک: عهدعتیق ب) - فدیة - توبه/بازگشت - مسؤولیت - غم: عهدعتیق ۲ - شیطان: الف) ج) - لغزش/رسوایی - بیماری/شفا - برده: ب) - خوابیدن: ب) ج) - خلوت/انزوا: الف) ۲ - رنج دیدن: عهدعتیق ب) - محاکمه/محکمه: الف) ب) - امتحان/وسوسه - بی ایمانی - فضائل و رذائل - کارها: الف) ۱، ب) - دنیا: عهدجدید الف) ۲، ج) . SL

لعنت/نفرین

واژگان نفرین در زبان عبری بسیار غنی است. این واژه بیانگر عکس العمل های سخت و شدید یک طبیعت تند و تیز است. افراد در حالت خشم، نفرین می کنند (*zm*) و در هنگام تحقیر (*ir*) مذمت (*qll*) هنگام تنفر (*qbb*) و سوگندها (*lh*) کتاب مقدس به زبان یونانی از ریشه *ara* الهام می یابد که توصیف کننده نیایش، قول یا لعنت است و اشاره می کند به توسل جستن به قدرت قوی تر علیه چیزهای نفرین شده.

با نفرین کردن، نیروهای عمیقی وارد عمل می شوند که خارج از حوزه اختیار بشر هستند. از طریق نیروی کلام گفته شده که بنظر می رسد تأثیرات مخرب خود را بصورت خودکار بکار می اندازد، با گفتن نفرین آن نیروهای مخوف شریر و گناه به جریان می افتند، یعنی منطق سختی که از شریر به بدبختی و مصیبت می انجامد. نفرین به شکل کامل خود دلالت بر دو موضوع مرتبط دارد، علت یا شرط توأم با معلول: «چون این را به عمل آوردید (اگر این کار را انجام دهید) ... چنین مصیبتی بر شما عارض خواهد شد».

نمی توان با بی توجهی کسی را نفرین کرد و انتظار داشت که خطر شرارت بر خود شخص واقع نگردد (ر.ک. مز ۱۰۹: ۱۷). برای نفرین کردن یک شخص باید بر کل وجود او مدعی بود، ادعایی با اختیار قانونی یا پدران، ادعایی از جفای ناعادلانه یا رنج و عذاب (مز ۱۳۷: ۸ - ۹؛ ایوب ۳۱: ۲۰ و ۳۸ - ۳۹؛ یع ۴: ۵)، ادعای خدا.

الف) پیش از تاریخ: نفرین بردنیا

از همان ابتدا، نفرین حضور داشت (پید ۳:۱۴ و ۱۷) اما علیه آن یک مایه اصلی برکت نیز وجود داشت (۱:۲۲ و ۲۸). نفرین شبیه طنین معکوسی از برکت اعلی است که کلمه خالق خداست. هنگامی که کلمه، که نور و راستی و حیات است با شاهزاده تاریکی که پدر دروغها و مرگ است برخورد می کند، برکتی که او به عمل می آورد نشان دهنده امتناع جنایت آمیز شیطان است و با این برخورد به یک نفرین تبدیل می شود. گناه، یک عمل شریر است که کلمه آن را نیافرید اما آن را آشکار کرده و معدوم می سازد. نفرین در خود متضمن داوری است.

خدا برکت می دهد زیرا او خدای زنده است و سرچشمه حیات (ار ۲:۱۳). و سوسه کننده ای که با خدا سر جنگ دارد (پید ۳:۴ و ۵) و انسان را به سوی گناه می کشاند، او را به سوی نفرین خود هم سوق می دهد. بجای حضور الهی، نوعی تبعید و دوری از خدا (۳:۲۳ - ۲۴) و از جلال او (روم ۳:۲۳) وجود دارد؛ بجای حیات در آنجا مرگ حضور دارد (پید ۳:۱۹). اما همیشه آن گناهکار و مقصر اصلی یعنی شریر (حک ۲:۲۴) «ملعون ابدی» (پید ۳:۱۴-۱۵) است. زنان به زایمان خود و زمین به ثمر آوردن خود ادامه خواهند داد. آن برکت نخستین بر کل باروری (۳:۱۶-۲۰) پس گرفته نشده است اما نفرین، سایه ای از رنج، کار سخت و غم بر آن گسترده است. اما حیات از آن نیرومند تر است که نشانه شکست نهایی نفرین است (۳:۱۵).

نفرین از آدم آغاز شده تا ابراهیم نیز می رسد و مرگ بخشی از آن است که خود انسان بانی آن می باشد (پید ۴:۱۱؛ در مورد نیروی ملزم کننده نفرین خون، ر. ک ۴:۲۳ - ۲۴، ۹:۴-۶؛ مت ۲۷:۲۵)؛ و فساد که در ویرانی (پید ۶:۵-۱۲) طوفان پایان یافت، آنجا که آب، نشانه حیات نخستین، به ورطه مرگ تبدیل شد. در میان همان نفرین، خدا تسلی خود را فرستاد یعنی نوح که نوبر نسل تازه بشری بود و برکت ابدی به او وعده داده شد (۸:۱۷-۲۳، ۹:۱-۱۷؛ ۱-پطرس ۳:۲۰).

ب) پاتریارکها: نفرین بر دشمنان اسراییل

اگرچه نفرینی سبب ویرانی بابل و پراکندگی آدمیانی شد که علیه خدا متفق شده بودند (پید ۱۱:۷)، خدا ابراهیم را برگزید تا همه اقوام اطراف خود و نسل خویش را برای برکت یافتن یا برای مصیبتشان متحد سازد (۱۲:۱-۳). گرچه این برکت، قوم برگزیده را از نفرین مضاعف رحم نازا (۱۵:۵-۶، ۳۰:۱-۲) و سرزمین متخاصم دور

ساخت (۲۷:۲۷-۲۸، ۴۹:۱۱-۱۲ و ۲۲-۲۶)، اما لعنتی که از سوی دشمنان قوم برگزیده آنان را تحقیر می‌ساخت، ایشان را به «دور از فربهی زمین و از شبیم آسمان از بالا» سوق داد (۳۹:۲۷). نفرین آنان به عدم پذیرش بدل شد، به محرومیت از آن برکت. «نفرین بر کسی که تو را نفرین کند» و فرعون (خروج ۱۲:۲۹-۳۲) و سپس بالاق (اعد ۹:۲۴) این را تجربه کردند. به طنز آشکار دقت نماید - فرعون آنقدر تحقیر می‌شود که از کودکان اسرائیل شفاعت می‌طلبد، «مرا نیز برکت دهید» که از خدای آن چنین می‌خواهد (خروج ۱۲:۳۲).

ج) شریعت: نفرین بر قوم اسرائیل خطاکار

هرچه آن برکت بیشتر ادامه می‌یابد، نفرین بیشتر خود را آشکار می‌سازد.

۱- شریعت به تدریج گناه را مکشوف می‌سازد (روم ۷:۷-۱۳) و همراه با احکام و ممنوعیتها، نتایج مهلک نقض آنها را نیز اعلام می‌دارد. از قانون عهد تا آیینهای فرخنده نیایشی تثبیه، تهدید نفرینها هربار به دقت و به طور حزن انگیزی دریافت می‌شوند (خروج ۲۳:۲۱؛ یسع ۲۴:۲۰؛ تث ۲۸؛ ر.ک لاو ۲۶:۱۴-۳۹). برکت، راز برگزیدگی است؛ و نفرین راز مردودیت: برگزیدگانی که نالایقی از خود نشان می‌دهند به نظر می‌رسد که از یک شانس محروم می‌شوند (۱- سمو ۱۵:۲۳؛ ۲- پاد ۱۷:۱۷-۲۳-۲۱؛ ۱۰-۱۵)، که با این وجود تا ابد به آنها مربوط است (عا ۳:۲).

۲- انبیاء که شاهدان سخت دلی بنی اسرائیل (عا ۱:۶؛ حب ۲:۶-۲۰) و نابینایی آنان در مواجهه با بلای قریب الوقوع (عا ۱۰:۹؛ اش ۱۵:۲۸؛ میک ۱۱:۳؛ ر.ک مت ۳:۸-۱۰) بودند، مجبور می‌شوند به «ظلم و غارت» ندا نمایند (ار ۸:۲۰) و بازگشت مستمر به زبان نفرین کننده داشته باشند (عا ۱:۲-۱۶؛ هو ۴:۶؛ اش ۷:۹-۱۰؛ ار ۲۳:۱۳-۱۵؛ حزق ۱۱:۱-۱۲ و ۱۳-۲۱). آنان مجبور می‌شوند که ببینند تمام قوم اسرائیل را نفرین فرا گرفته و از هیچ کس و هیچ چیز صرف نظر نمی‌کند: از کاهنین (اش ۷:۲۸-۱۳)، انبیاء دروغین (حزق ۱:۳) شبانان شریبر (۱:۳۴-۱۰)، امت (میک ۱:۸-۱۶)، شهر (اش ۱:۲۹-۱۰)، معبد (ار ۷:۱-۱۵)، قصر (۵:۲۲) و یا پادشاهان (۱۸:۲۵). اما نفرین یک امر مطلق نیست. بارها بدون دلیل ظاهری و بدون مرحله انتقال و یا شفقت و ترحم، وعده نجات پس از تهدیدی جلوه‌گر می‌شود (هو ۲:۸ و ۱۱ و ۱۶؛ اش ۱۳:۶). اما اغلب درست در وسط نفرین، برکت ظاهر می‌شود (۱:۲۵-۲۶؛ ۲۸:۱۶-۱۷؛ حزق ۱:۳۴-۱۶، ۳۶:۲-۱۲، ۱۳ و ۳۸).

د) عادلان، نفرین‌ها را مذمت می‌کنند

از این باقیمانده که خدا از طریق آنان برکتی که به ابراهیم داده بود را منتقل ساخت، فریاد لعنت به پا خاست، از ارمیا (ار ۱۱: ۲۰، ۳: ۱۲، ۱۲: ۲۰) و مزموور نویسان (مزم ۵: ۱۱، ۳۵: ۴-۶، ۸۳: ۱۰-۱۹، ۱۰۹: ۶-۲۰، ۱۳۷: ۷-۹). بی شک این درخواستها به خاطر انتقام بوده و ما را به تعجب وامی‌دارد، گویی ما می‌دانستیم چگونه بخشش نماییم، مقداری خشم و کینه ملی و شخصی نیز در خود دارند. اما هنگامی که این فریادها تصفیه شوند، می‌توان آنها را در عهدجدید مشاهده نمود؛ زیرا نه تنها بیانگر محنت بشریت‌اند که تابع نفرین گناه گشته بلکه یادآور عدالت خدا هستند که لزوماً به از بین رفتن گناه دلالت دارد. آیا خدا می‌تواند به نفرین کسی گوش دهد که همزمان به گناه خود اعتراف می‌کند (بار ۳: ۸؛ دان ۹: ۱۱-۱۵)؟ شخص خادم آن قدر پیش می‌رود که حق انتقام را که به مظلوم ستم دیده تعلق دارد، انکار می‌کند و آن را نیز نمی‌پذیرد. «دهان خود را نگشود» (اش ۵۳: ۷) او خود را به خاطر گناهان ما ملعون ساخت (مت ۵: ۳-۴)؛ شفاعت او ضامن نجات گناهکاران خواهد بود و با انتظار کشیدن برای انتهای گناه که در پیش است؛ «دیگر لعنت نخواهد بود» (زک ۱۴: ۱۱).

ه) عیسی مسیح، پیروز بر نفرین

«پس هیچ قصاص نیست بر آنانی که در مسیح عیسی هستند» (روم ۸: ۱) و نه هیچ نفرینی. او که در راه ما «گناه» (۲-قرن ۵: ۲۱) و «ملعون» شد و به خود اجازه داد تا گناهکار شناخته شود و با گناه، ملعون شود یعنی مسیح که «ما را از لعنت شریعت فدا کرد» (غلا ۳: ۱۳) و برکت و روح خدا را به ما بخشید. پس کلمه می‌تواند ایام نوین را افتتاح نماید که در آن دیگر نفرین و لعنتی نخواهد بود که به درستی توسط عیسی گفته شده (یونانی *katara*) اما اعلام حالتی از مصیبت (یونانی *ouai*) که اینک با مژده‌های سعادت ادغام می‌شود (لو ۶: ۲۰-۲۶). این حالت، طرد نمی‌کند بلکه جذب می‌نماید (یو ۱۲: ۳۲) پراکنده نمی‌سازد بلکه جمع می‌کند (افس ۲: ۱۶). کلمه، انسان را از زنجیرهای ملعون شده می‌رهاند. شیطان، گناه، خشم، مرگ - و به او توانایی می‌بخشد تا محبت نماید. پدری که همه را در یگانه پسرش بخشیده است، می‌تواند به فرزندانش بیاموزد که چگونه با بخشش (روم ۱۲: ۱۴؛ ۱-قرن ۱۳: ۵) و با محبت (مت ۵: ۴۴؛ کول ۳: ۱۳) بر نفرین غالب آیند. مسیحیان بعد از این دیگر نمی‌توانند نفرین نمایند (۱-پتر ۳: ۹). در مخالفت با «ملعون باد هر که تو را لعنت نماید» در عهدعتیق، متعاقب

مثال خداوند باید «هر که شما را لعنت کند برای او برکت بطلبید» (لو ۶:۲۸). گرچه مسیح پیروز شده اما نفرین به عنوان یک واقعیت همچنان باقی است، اما نه به عنوان یک نصیب مهلک در گذشته بلکه تنها به عنوان یک امکان. تجلی عالی برکت، حتی در شدیدترین هیجان‌ناش کینه نفرین را به دنبال دارد که از ابتدا در پی برکت، روان بود. نفرین با بهره‌گیری از ایام آخری که برای آن محاسبه می‌شوند (مکا ۱۲:۱۲) تمام زهر خود را در زمانی تخلیه می‌کند که نجات به انجام می‌رسد (۱۳:۸). از این رو، عهدجدید شمار کافی از قواعد نفرین را دربر می‌گیرد. مکاشفه می‌تواند در همین اثنا اعلام نماید، «دیگر هیچ لعنت نخواهد بود» (۳:۲۲)، اما نفرین قطعاً به کار گرفته می‌شود، «هر که دروغ را دوست دارد و به عمل آورد، بیرون باشد» (۱۵:۲۲) بیرون با اژدها (۱۲) با وحش و نبی کاذب (۱۳)، امتهای جوج و ماجوج (۷:۲۰)، فاحشه‌ها (۱۷)، بابل (۱۸)، موت و هاویه (۱۴:۲۰)، تاریکی (۵:۲۲)، دنیا (یو ۱۶:۳۳)، و نیروهای این جهان (۱- قرن ۲: ۶). این نفرین مطلق یعنی «بیرون» که بدون علاج است از دهان عیسی مسیح خارج می‌شود. آنچه پاداش و جزا نمی‌باشد بلکه پاک‌تر و هراسناک‌تر از این مسائل است؛ یعنی کسانی که خود را از محبت جدا ساخته‌اند به حال خود رها می‌سازد. منظور این نیست که عیسی نفرین کرده و محکوم می‌نماید (یو ۳:۱۷، ۱۲:۴۷)، بلکه او برکت می‌دهد. او هیچگاه در طول زندگی اش کسی را نفرین نکرد. البته، از اعمال شدیدترین تهدیدها علیه مردم راضی و سیر این دنیا نیز خودداری نمود (لو ۶:۲۴-۲۶)، علیه شهرهای بی‌ایمان جلیل (مت ۲۱:۱۱)، علیه کاتبان و فریسیان (مت ۲۳:۱۳-۳۱)، علیه «این نسل» که در آن تمام گناهان قوم اسرائیل جمع شده‌اند (مت ۲۳:۳۳-۳۶)، و علیه «آن کسی که پسر انسان به دست او تسلیم شود» (مت ۲۴:۲۶). اما اینها همیشه اخطارها و نبوت‌های غم‌انگیز بودند و نه فوران غضب (الهی). یک نفرین در مفهوم خاص کلمه به زبان پسرانسان جاری نشد مگر در بازگشت آخرش، «ای ملعونان از من دور شوید!» (مت ۲۵:۴۱). حتی در آن وقت نیز به ما هشدار می‌دهد که در تصمیم‌های تغییر نخواهد بود «اگر کسی کلام مرا شنید و ایمان نیاورد، من بر او داوری نمی‌کنم ... همان کلامی که گفتم در روز بازپسین بر او داوری خواهد کرد» (یو ۱۲:۴۷-۴۸).

ر. ک: آناتیم/ نفرین: عهدجدید - سعادت/ برکت - برکت دادن - وحش/ وحش:
 ۲- کفر - زمین: عهدعتیق: الف) ۳ - نیک و بد: ب) ۲- جهنم: عهدعتیق ب): عهدجدید
 الف) - بیماری/ شفا: عهدعتیق الف) ۳- رنج دیدن: عهدعتیق ب): عهدجدید الف) ۲-
 خوشه چینی: الف) - ثروت: ج) ۱- غضب: عهدجدید الف) ۲ ج) ۱. JCo & JG

لغزش / رسوایی

باعث لغزش شدن یعنی اسباب سقوط کسی شدن. لغزش در اصل دامی است که انسان سر راه دشمن می‌گذارد تا باعث افتادن او شود. در واقع از طرق بسیاری می‌توان، هم به لحاظ اخلاقی و هم از نظر مذهبی، «باعث لغزش دیگران» شد: وسوسه از سوی شیطان یا انسان، و نیز مواردی که طی آن خدا قوم یا فرزندان او را آزمایش می‌کند و به بوته امتحان می‌گذارد، جملگی «لغزش» خوانده می‌شوند. منتهی در تمام این موارد همواره موضوع ایمان به خدا مطرح است.

الف) مسیح، سنگ لغزش انسانها

۱- در عهد عتیق می‌بینیم که خدا گاه باعث لغزش قوم اسرائیل است: «او برای دو خاندان اسرائیل سنگ مصادم و صخره لغزش دهنده... خواهد بود. بسیاری بر آن لغزش خورده، خواهند افتاد و شکسته شده و به دام افتاده، گرفتار خواهند گردید» (اش ۸: ۱۴ - ۱۵). خدا به واسطه آنچه می‌کند، ایمان قوم خود را امتحان می‌نماید. به همین ترتیب عیسی نیز در نظر آدمیان مظهر چنین تناقضی بوده است. او گرچه برای نجات تمام انبیا بشر فرستاده شده است، اما در واقع خود باعث سنگدلی بسیاری است: «این طفل قرار داده شد برای افتادن و برخاستن بسیاری از قوم اسرائیل، و برای آیتی که به خلاف آن خواهند گفت» (لو ۲: ۳۴). همه چیز زندگی و شخص عیسی باعث لغزش است. او پسر نجاری است از ناصره (مت ۱۳: ۵۷) و بر آن است که دنیا را نه با انتقامی مسیح گونه (۱۱: ۲-۵؛ ر. ک یو ۳: ۱۷) یا انقلاب و شورشی سیاسی (یو ۶: ۱۵)، بلکه از طریق مرگ بر صلیب نجات دهد (مت ۱۶: ۲۱). شاگردان که این را می‌شنوند، همچون شیطان با چنین برنامه‌ای مخالفت می‌ورزند (مت ۱۶: ۲۲ - ۲۳) و پس از آن که لغزش خورند، استادشان را ترک می‌گویند (یو ۶: ۶۶) اما مسیح قیام کرده مجدداً آنها را کنار هم می‌آورد (مت ۲۶: ۳۱ - ۳۲).

۲- یوحنا به کرات برماهیت لغزش دهنده انجیل تأکید می‌ورزد: عیسی از هر لحاظ انسانی است همچون دیگر انسانها (یو ۱: ۱۴) که همگان آباء و اجداد او را می‌دانند (۱: ۴۶، ۶: ۴۲، ۷: ۲۷)، و نقشه نجاتش از طریق صلیب (۶: ۵۲) و صعود (۶: ۶۲) برای همگان غیرقابل درک است. هر که در مورد مکاشفه راز سه گانه تجسم، فدییه، و صعود مسیح می‌شنود بی‌درنگ لغزش می‌خورد. اما عیسی برخی را به نزد خود بالا

می کشد، و حال آن که دیگران سقوط می کنند، زیرا که گناهشان نابخشودنی است (۲۴-۲۲:۱۵).

۳- عیسی با آمدن خود به این جهان انسانها را وا داشته که یا از او پیروی کنند، یا با او ضدیت ورزند: «خوشا به حال کسی که در من نلغزد» (مت ۱۱:۶). این گونه است که جامعه رسولی آنچه را در اشعیا ۸:۱۴ در مورد خدا نبوت شده، بر شخص مسیح اطلاق می کند. مسیح «صخره لغزش» و در عین حال «سنگ زاویه» است (۱-بطر ۲:۷ و ۸؛ روم ۹:۳۲-۳۳؛ مت ۲۱:۴۲). مسیح همزمان هم منبع حیات است و هم منشأ موت (ر.ک ۲-قرن ۲:۱۶).

۴- پولس ناچار بود هم در میان یونانیان و هم در بین یهودیان این رسوایی و لغزش را متحمل شود زیرا آیا نه این است که خود تا پیش از توبه چنین لغزشی را شخصاً تجربه کرده بود؟ او دریافت که مسیح، یا بهتر بگوییم صلیب، «برای هالکان حماقت است، لکن نزد ما که ناجیان هستیم قوت خداست» (۱-قرن ۱:۱۸) چرا که مسیح مصلوب «یهود را لغزش، و امتها را جهالت است» (۱-قرن ۱:۲۳) حکمت بشری نمی تواند بپذیرد که خدا می خواهد دنیا را از طریق مسیح مصلوب، خوار، و رنجور نجات دهد. دنیا از درک این واقعیت عاجز است. تنها روح القدس است که به انسان فیض می بخشد تا ورای لغزش و رسوایی صلیب نگریسته، عالی ترین نوع حکمت را در پس آن ببیند (۱-قرن ۱:۲۵، ۲-۱۱:۱۶).

۵- همین رسوایی و لغزش و آزمایش را در خلال تاریخ کلیسا نیز شاهدیم. کلیسا همواره در این دنیا مظهر تناقض است، و نفرت و جفایی که بر آن روا داشته می شود باعث لغزش و سقوط بسیاری می گردد (مت ۱۳:۲۱، ۲۴:۱۰) هر چند عیسی پیشاپیش به شاگردان خود از وقوع این جفاها خبر داده است تا تسلیم آن نشوند (یو ۱:۱۶).

ب) انسان، مایه لغزش انسانی دیگر

انسان آنگاه که می کوشد برادرش را از خدا دور سازد و نسبت به او بی وفا گرداند، مایه لغزش اوست. کسی که از ضعف برادرش یا از قدرتی که خدا بر برادرش به وی اعطا نموده سوء استفاده می کند تا او را نسبت به عهدش با خدا بی وفا سازد، هم نسبت به برادرش گناه ورزیده و هم نسبت به خدا. خدا به شدت از پادشاهانی که قوم او را از پیروی یهوه باز داشته اند متنفر است: از کسانی چون یربعام (۱-پاد ۱۴:۱۶، ۱۵:۳۰

و (۳۴)، آخاب، یا ایزابل (۱-پاد ۲۱:۲۲ و ۲۵) و نیز آنانی که کوشیده‌اند بنی اسرائیل را از ایمان راستین دور ساخته، به دام تمدن یونان گرفتار سازند (۲-مک ۴:۷...). بر عکس، کسانی که در برابر لغزشها مقاومت می‌کنند و همچنان در وفاداری به خدا پایدارند، به راستی شایسته تمجید و تحسین‌اند (ار ۳۵).

عیسی در تحقق بخشیدن به عهد خدا، قدرت انسانی لغزش را یکسره بر خود گرفته است، تا پیروانش لغزش نخورند: «وای بر کسی که یکی از این صغار را که به من ایمان دارند لغزش دهد. او را بهتر می‌بود که سنگ آسیابی برگردنش آویخته، در قعر دریا غرق می‌شد!» (مت ۱۸:۶). با این حال عیسی به خوبی می‌داند که لغزشهایی از این دست، اجتناب ناپذیرند. چرا که معلم کاذب (۲-پطر ۲:۱) و فریبکارانی چون ایزابل (مکا ۲:۲۰) پیوسته در این جهان در کارند. حتی شاگردان عیسی نیز ممکن است خود باعث لغزش باشند. همچنین عیسی مصرانه خواهان آن است که پیروانش از هر آنچه ممکن است باعث لغزش ایشان شود دست بشویند: «اگر چشمت باعث لغزش تو است، قلش کن و از خود دور انداز» (مت ۲۹، ۳۰، ۳۱:۸-۹).

یولس نیز به پیروی از عیسی که نمی‌خواست جانهای کوچک و ضعیف لغزش خورند (مت ۱۷:۲۶)، به کرات یادآور می‌شود که نباید باعث لغزش وجدانهای حساس و ضعیف شد: «احتیاط کن مبادا آزادی شما باعث لغزش ضعفا گردد» (۱-قرن ۸:۹؛ روم ۱۴:۱۳-۱۵ و ۲۰). آزادی مسیحی تنها هنگامی واقعی است که با محبت توأم باشد (غلا ۵:۱۳). ایمان نیز هنگامی حقیقی است که باعث بنای ایمان برداران باشد (روم ۱۴:۱-۲۳).

ر.ک: صلیب: الف) ۱ و ۲ - صخره: ۱ - سنگ: ۵ - رنج دیدن: عهدعتیق ب) - بی‌ایمانی: ب). CA

مجازاتها

نماد ملکوت خدا، برکت است؛ و حال آن که کتاب مقدس از مجازات الهی سخن می‌گوید. غایت نقشه الهی، مصالحه جمیع مخلوقات با خداست و حال آن که در این جا سخن از جهنم و هاویه ای است که مخلوقات را برای همیشه از خدا جدا می‌سازد. با این حال در این سوء تعبیر وحشتناک، سه واقعیت بسیار مهم در مورد مجازات نادیده

گرفته شده است: (۱) گناه، (۲) غضب الهی، (۳) داوری. اما فرد ایماندار به واسطه فیض الهی به تحسین آن راز محبت الهی می پردازد که به موجب آن خدا با صبر و رحمت خود انسان گنهکار را به توبه و بازگشت فرا می خواند.

مجازاتهایی چون حوادث ناگوار، سیل و توفان، پراکندگی ملتها، دشمنان، جهنم، جنگ، مرگ، و درد و رنج جملگی سه نکته مهم را بر انسان آشکار می سازند: وضعیت گناه، نتیجه منطقی گناه که در نهایت به مجازات ختم می شود، و بصیرت شخصی در مورد خدایی که داوری می کند و رستگار می سازد.

۱- مجازات، نشانه گناه. فرد گنهکار با تحمل مجازات الهی درمی یابد که از خدا جدا شده است. تمام خلقت به این امر شهادت می دهد: مار که فریبنده و قاتل است (پید ۳: ۱۴-۱۵؛ یو ۸: ۴۴؛ مکا ۲۰: ۹-۱۰)؛ انسان که درمی یابد «گناه به وساطت یک آدم وارد جهان گردید و به گناه موت» درد و رنج، مشقت کار و عرق جبین (روم ۵: ۱۲؛ پید ۳: ۱۶-۱۹)؛ شهرهایی که به واسطه بی ایمانی مورد مجازات خدا واقع شدند: بابل، سدوم، کفرناحوم، اورشلیم، نینوا؛ دشمنان قوم خدا: فرعون، مصر، امتهای هر چند گاه و بی گاه خدا همین امتهای دشمنان قوم را برای مجازات قوم خود به کار می گیرد (اش ۱۰: ۵)؛ خود قوم خدا، که واقعیت مجازات نهایی خدا را به دردناک ترین وجه در مورد خود احساس خواهند کرد (بار ۲: ۶-۱۰ و ۲۷-۳۵)؛ وحش و پرستندگان تمثال او (مکا ۱۴: ۹-۱۱، ۱۹: ۲۰)؛ و بالأخره خلقت مادی که به واسطه گناه آدم مطیع بطالت گشته است (روم ۸: ۲۰).

۲- مجازات، ثمره گناه. مسیر از گناه تا مجازات، سه مرحله را پشت سر می گذارد: در ابتدا هم عطایا و برکات خدا (خلقت، برگزیدگی) مقابل فرد گنهکار است و هم امکان گناه. در مرحله بعدی، فرد گنهکار دعوت خدا را مبنی بر توبه و بازگشت رد می کند (عبر ۱۲: ۲۵) - دعوتی که در پس آن اعلام مجازات به کرات شنیده می شود (اش ۸: ۵-۸؛ بار ۲: ۲۲-۲۴). خدای داور به راستی با مشاهده چنین سرسختی و سنگدلی تصمیم به مجازات می گیرد: «پس در واقع...» (هو ۱۳: ۷؛ اش ۱: ۵؛ لو ۱۳: ۳۴-۳۵).

نوع مجازات بر حسب فروتنی یا سنگدلی فرد گنهکار متفاوت است: برخی مجازاتها قطعی و برگشت ناپذیرند - نظیر مجازات شیطان (مکا ۲۰: ۱۰)، بابل (۱۸) و حنانیا و سفیره (اع ۵: ۱-۱۱)، اما برخی دیگر هنوز امکان بازگشت و توبه را برای فرد گنهکار «باز» نگاه می دارند (۱- قرن ۵: ۵؛ ۲- قرن ۲: ۶). بدین ترتیب می بینیم که مجازات

مانعی است در برابر گناه: برای برخی محکومیتی است قطعی و برگشت ناپذیر و برای برخی دیگر به منزله دعوتی است برای «بازگشت» به سوی خدا (هو ۲: ۸-۹؛ لو ۱۵: ۱۴-۲۰). اما مجازات حتی در این مورد اخیر نیز کماکان محکومیت طرق گناه‌آلود گذشته، و پیش‌بینی محکومیتی قطعی است در صورتی که فرد گنهکار خود را فروتن نسازد و به نزد خدا بازگشت ننماید.

بنابراین آنچه موجب جدایی انسان از خدا می‌شود نه مجازات، بلکه گناهی است که مجازات تاوان آن است. مجازات تأکیدی است بر این واقعیت که گناه به کلی با تقدس الهی منافات دارد و تحمل ناپذیر است (عبر ۱۰: ۲۹-۳۰). و اگر می‌بینیم که مسیح طعم مجازات الهی را چشید نه به واسطه گناهی بود که خود انجام داده باشد، بل به واسطه گناهان انسان بود تا آن را بر صلیب بر خود گیرد و بزدايد (۱- پطر ۲: ۲۴، ۳: ۱۸؛ اش ۵۳: ۴).

۳- مجازات، مکاشفه خدا. مجازات به واسطه منطق درونی خود مکشوف کننده خداست: خدا بر حسب فهم فرد گنهکار خود را از این راه بر او می‌نمایاند. کسی که فیض ملاقات الهی را نمی‌پذیرد لاجرم با تقدس درمی‌افتد و از این رو با خود خدا رویارو می‌شود (لو ۱۹: ۴۱-۴۴). هشدار انبیاء نیز پیوسته همین است: «آن‌گاه خواهید فهمید که من یهوه هستم» (حزق ۱۱: ۱۰، ۱۵: ۷). مجازات از آن جایی که نوعی مکاشفه الهی است، وسیله اعمال آن نیز خود کلام خداست (حک ۱۸: ۱۴-۱۶؛ مکا ۱۹: ۱۱-۱۶) و ابعاد واقعی آن تنها به هنگام ضدیت انسان با صلیب مسیح آشکار می‌شود (یو ۸: ۲۸).

از آن‌جا که هدف از مجازات شناخت یهوه و عیسی است، این مجازات در مورد کسانی که به خدا نزدیک‌ترند وحشتناک‌تر و دردناک‌تر است (لاو ۱۰: ۱-۳؛ مکا ۳: ۱۹). حضور الهی در عین حال که برای پاک‌دلان شیرین و آرامی بخش است، برای کسانی که دل خود را سخت می‌سازند مایه درد و رنجی بسیار جانکاه می‌باشد. هر چند هر درد و رنجی را نباید به حساب مجازات خدا گذارد.

و اما از همه مهمتر، مجازات اعماق دل خدا را مکشوف می‌سازد: غیرت او را نسبت به کسانی که جزو عهد و پیمان اویند (خروج ۲۰: ۵، ۳۴: ۷)، غضب (اش ۹: ۱۱-۱۳) و انتقام او را نسبت به دشمنانش (۱۰: ۱۲)، عدالت او را (حزق ۱۸) و آمادگی اش برای بخشیدن گنهکاران را (۱۸: ۳۱)، رحمت او را (هو ۱۱: ۹) و بالأخره محبت بی‌کران او را آشکار می‌سازد: «... و شما به سوی من بازگشت ننمودید!» (عا ۴: ۶-۱۱؛ اش ۹: ۱۲؛ ار ۵: ۳).

با این حال در دل تاریخ بشری ما مجازاتی نهفته است که نه وسوسه کننده‌ای در آن نقش داشته و نه گناهی در کار بوده است: این مجازات همانا مجازات صلیب است که حکمت خدا از آن لبریز است (۱-قرن ۱: ۱۷-۲: ۹). در قالب صلیب، محکومیت قطعی و «بازگشت ناپذیر» شیطان، گناه و مرگ، با درد و رنجی که راه توبه را برای انسانها «باز» می‌کند و برایشان مایهٔ حیات است درمی‌آمیزد و در صلیب، مجازات نهایی شیطان و نجات انسان توأمأً موجودند (۱-بطر ۴: ۱؛ فی ۳: ۱۰).

این حکمت را در قالب عهد و پیمان قدیم نیز شاهدیم (تث ۸: ۵-۶؛ حک ۱۰-۱۲؛ عبر ۱۲: ۵-۱۳). تعلیم و تربیت بدون «تأذیب» معنا نداشت (یهودیه ۸: ۲۷؛ ۱-قرن ۱۱: ۳۲؛ غلا ۳: ۲۳-۲۴). مجازات با شریعت پیوندی نزدیک دارد. درست است که به لحاظ تاریخی، دوران شریعت و مجازات به پایان رسیده است، اما به لحاظ روان‌شناختی باید گفت بسیاری از مسیحیان هنوز در همین مرحله باقی مانده‌اند: بنابراین مجازات کماکان یکی از راههای مهمی است که به وسیله آن شخص گنهکار به خدا نزدیک می‌شود و با او مصالحه می‌یابد. اما فرد مسیحی که در روح زیست می‌کند از مجازات مصون است (روم ۸: ۱؛ ۱-یو ۴: ۱۸). و اگر آن‌گاه که مجازات می‌شود نیک بنگرد می‌بیند که این مجازات به واسطهٔ محبت پدر بوده است تا او را به توبه و بازگشت فراخواند (۱-تیمو ۱: ۲۰؛ ۲-تیمو ۲: ۲۵). در دوران ما، تنها مجازات واقعی که بازگشتی ندارد از آن کسانی است که تعمداً دل‌های خود را سخت می‌سازند و نجات را رد می‌کنند (۲-تسا ۲: ۱۰-۱۱؛ عبر ۱۰: ۲۶-۲۹).

نزدیک بودن این داوری قطعی باعث می‌شود مجازات انسان «نفسانی» ارزشی نمادین بیابد: این مجازات پیشاپیش نمایانگر محکومیت تمام مخلوقاتی است که نمی‌توانند وارث ملکوت باشند. اما مجازات و داوری برای افراد «روحانی» مایه عادل‌شمردگی است: مجازات برای چنین کسانی در مسیح وسیلهٔ کفاره است (روم ۳: ۲۵-۲۶؛ غلا ۲: ۱۹؛ ۲-قرن ۵: ۱۴). اگر فرد خاطی مجازات خود را داوطلبانه و با روی خوش پذیرا شود، از آن پس جسم او به واسطهٔ این مجازات می‌میرد تا او بتواند بر حسب روح زیست کند (روم ۸: ۱۳؛ کول ۳: ۵).

ر. ک: بابل: ۲- مصیبت- اسارت: الف) - لعنت/ نفرین- مرگ: عهدعتیق ب) ۱ و ۲؛ عهدجدید الف)، ب) ۱ و ۲- زمین: عهدعتیق ب) ۳- تعلیم و تربیت- مصر: ۲- تبعید: الف) - کفاره: ۱- ترس از خدا: ج) - آتش- توفان/ سیل- انسان خداشناس: عهدعتیق ۳؛ عهدجدید ۳- سنگدلی: ب) ۱- جهنم: عهدعتیق ب)؛ عهدجدید الف) - داوری: عهدعتیق الف) ۲، ب) ۱- عدالت: ب) عهدعتیق- جذام: ۱- رحمت:

عهدعتیق ۱ و ۲ - جفا: الف) ۴ - نبی: عهدعتیق د) ۱ - توبه / بازگشت: عهدعتیق الف) ۱، ب) ۳ - مسؤولیت: ۴ - پاداش - غم: عهدعتیق ۲ - نمک: ۱ - سکوت: ۱ - بیماری / شفا: عهدعتیق الف) ۲ - گناه: الف) ۲ - نازایی: ب) - خوشه چینی: ۲ - دیدار: عهدعتیق ۱؛ عهدجدید ۲ - جنگ: عهدعتیق ج) ۲؛ عهدجدید ج) ۲ - آب: ب) ۱ و ۲ - اراده خدا: عهدعتیق پاراگراف اول، ب) - غضب. JCo

محاكمه / محكمه

اگر می بینیم مبحث محاکمه تا بدین حد در کتاب مقدس حائز اهمیت است و خدا اغلب خود را در نقش متهم، داور، مدافع و وکیل بر قوم خویش نمایان می سازد، نه از آن روست که اسرائیل بیش از دیگر اقوام به قانون احترام می گذارد و برای آن ارزش قائل است، بلکه این امر صرفاً بدان جهت است که خدای کتاب مقدس پیوسته طالب عدالت و عقل و منطق است. او آنگاه که انسان را به صورت خود آفرید از وی انتظار داشت با بجا آوردن حمد و سپاس خالق به خداوندی او اعتراف و در کمال آزادی از او پیروی نماید، و صدقانه با او در مشارکت به سر برد. حتی پس از گناه انسان نیز خدا در دل خود از بابت عقلانی بودن مخلوق خویش دچار یأس و نومیدی نگشت. درست است که ناگزیر از طرد او شد اما خود نیز ابتکار عمل را به دست گرفت و به جستجوی انسان برآمد.

اگر خدا چاره ای جز محکوم ساختن انسان ندارد، این طور نیست که به حرفهای او گوش فرا ندهد - منتهی نخست او را از اشتباه بودن موضع خود و درست بودن دیدگاه خدا مطمئن می سازد و آنگاه به حرفهای او گوش می دهد. پیروزی خدا در این میان صرفاً به واسطه حقانیت موضع اوست. محاکمه مستلزم وجود اختلاف یا نزاع میان دو گروه است. منتهی علاوه بر اختلاف، طرفین باید لاقلاً در خصوص پاره ای اصول بنیادین با هم توافق نظر داشته باشند، و مادام که حکمی صادر نشده و محاکمه هنوز در جریان است، امکان نوعی مصالحه و آشتی میان طرفین وجود دارد. حتی آنگاه که حکم نیز اعلام می گردد، نوری که از مباحثات قبلی بجای مانده هنوز میان طرفین روشنی ایجاد می کند، «هر دهانی را می بندد» (روم ۳: ۱۹) و عدالت خدا را تابناک می سازد. عهدعتیق به عنوان نمودی از عهد میان خدا و انسان، یکسره به مباحثه ای که بین خدا و قومش در جریان است می پردازد. این مباحثه و مجادله با آمدن عیسی و ابتکار عملی بی سابقه از

طرف خدا پایان می پذیرد: خدا با مغلوب ساختن گناه، به گناهکاران فرصت می دهد صرفاً با ایمان آوردن به پسرش خود را در نظر او عادل گردانند. این رویداد عظیم و ناگهانی، آغازگر عصری است تازه: محاکمه انسان در پیشگاه خدا از این پس در پرتو محاکمه عیسی و بر حسب نقشی که او در این میان ایفا می کند، صورت می گیرد.

الف) خدا و قوم او به هنگام محاکمه در عهدعتیق

۱- فرد گنهکار خدا را به محاکمه می کشاند. خدا را امتحان کردن و او را به شرارت و دروغگویی متهم ساختن همواره برای انسان و سوسه ای است قوی. تمهیدی است که مار اندیشید و از طریق آن حوا را و سوسه کرد: «هرگز! شما نخواهید مرد!» خدا شما را به بازی گرفته است! (پید ۳:۳-۵) واکنش «آدم» گنهکار نیز دقیقاً همین است: او خدا را در مظان اتهام قرار می دهد: «این زنی که به من دادی ...» به دیگر بیان، هر نوع بدی از جانب خود توست! (۱۲:۳) گناه عظیم و همیشگی بنی اسرائیل در بیابان نیز همین است. قوم فراموش می کنند که خدا آنان را از اسارت مصر رهایی داد، و پیوسته قدرت و وفاداری خدا را زیر سؤال می برند. واقعه ای که پس از عبور قوم از دریای سرخ در مریبه رخ داد (خروج ۱۷:۷؛ اسم مریبه، ریشه *rib* به معنای محاکمه و امتحان را به ذهن متبادر می سازد) به خوبی بیانگر تصورات آن «نسل منحرف» است (تث ۳۲:۲۰) و به محاکمه کشیده شدن یهوه توسط قوم خود را به بهترین وجه نشان می دهد (ار ۲:۲۹). موضوع اصلی در تمامی این موارد، فقدان ایمان است: بی ایمانی و ایمان نیاوردن به خدا باعث می شود فرد علیه خدا دلیل تراشی کند، او را امتحان نماید، و به زیر سؤال برد.

۲- خدا قوم خود را به محاکمه می کشاند. خدا به هیچ وجه نمی تواند تحمل کند قومش او را به محاکمه کشند، زیرا این کار توهینی است آشکار به محبت عظیم و پدرانۀ او. به همین جهت خود قوم اسرائیل را «به محاکمه می کشد» (هو ۴:۱، ۳:۱۲؛ اش ۱۳:۳؛ میک ۶:۲؛ ار ۲:۹)، این محاکمه - بنا به سنت نبوی - بر عهد میان خدا و قوم و آیات و نشانه های ایمان مبتنی است و بدان استناد دارد: خدا قوم برگزیده خود را به محاکمه می کشاند. منتهی از آن جا که این عهد الهی در حقیقت محور کل عالم هستی است، این محاکمه در نهایت به صورت «محاکمه امته» (ار ۲۵:۳۱) و سپس محاکمه جمیع خدایان دروغین (اش ۴۱:۲۱-۲۴، ۴۳:۸-۱۳، ۴۴:۶-۸) در می آید. این محاکمه - محاکمه ای که خدا انسان و عالم هستی را بدان فرا می خواند - به غایت گسترده و عظیم خواهد بود: «کوهها، تپه ها، و اساس زمین» جملگی فرا خوانده می شوند تا در

مورد اعمال خود توضیح دهند (میک ۱:۶ و ۲: ر.ک مز ۴:۵۰). کل جهان: از قیدار و جزایر قبرس گرفته (ار ۲:۱۰) تا نخستین رهگذرانی که از اورشلیم یا یهودا می‌آیند (اش ۳:۵) به این محاکمه دعوت می‌شوند تا شهادت دهند.

خدا در این محاکمه هم در مقام شاکی ظاهر می‌شود (مز ۷:۵۰ و ۲۱؛ هو ۱:۴-۵) و هم در مقام قربانی که این محاکمه آخرین تمهید اوست و تمام راههای دیگر را امتحان کرده و از آنها نتیجه‌ای نگرفته است (میک ۳:۶-۴؛ ار ۲:۹...؛ اش ۴۳:۲۲-۲۵). شاهدانش نیز همراه و در کنار اویند (۱۰:۴۳، ۸:۴۴). او بنی اسرائیل را برای دفاع از خود فرا می‌خواند (۱۸:۱، ۲۶:۴۳؛ میک ۳:۶) اما در عوض جز انکار و عذر بدتر از گناه از قوم نمی‌شنود (ار ۲:۳۵). هیچ کس را یارای پاسخ دادن به او نیست، و «هیچ زنده‌ای نیست که بتواند خود را در حضور او عادل شمارد» (مز ۱۴۳:۲). خدا نیز در مقابل چاره‌ای جز اعلام محکومیت قوم ندارد (هو ۲:۴؛ ۱:۴-۲؛ ار ۲:۹ و ۲۹). این وضع خود گواه آن است که در محاکمه انسان توسط خدا، تنها خود خدا حق سخن گفتن دارد (اش ۴۱:۲۴، ۴۳:۱۲-۱۳، ۷:۴۴؛ مز ۷:۵۰ و ۲۱، ۶:۵۱). منتهی در اوج این محاکمه - آنگاه که ظاهراً دیگر امیدی برای انسان باقی نمانده - خدا تدبیری دیگر می‌اندیشد و ابتکار عمل را به دست می‌گیرد: «بیاید تا با همدیگر محاجه نماییم: اگر گناهان شما مثل ارغوان سرخ باشد، مثل برف سفید خواهد شد (اش ۱:۱۸؛ ر.ک هو ۲:۱۶-۲۵).

۳- ایوب خدا را به محاکمه می‌کشاند. درست است که خدا را در مظان اتهام قرار دادن گناهی است بزرگ، اما باید پذیرفت که این کار وسوسه‌ای است قوی و انسان غالباً بدان گرفتار می‌آید، که اگر نگوییم قابل توجیه لاقلاً قابل درک است، زیرا راههای خدا به غایت عجیب و پیچیده و درک آن برای انسان دشوار است. آیا نه این است که رنج و درد و شرارتهایی که در جهان وجود دارد جملگی خدا را در موضعی تدافعی قرار می‌دهند؟ ایوب نمونه بارز انسانی دردمند است که وسوسه می‌شود خدا را به محاکمه کشد، و در واقع نیز تمامی کتاب ایوب در نگاه نخست شعری است که در آن ایوب در تدارک اقامه دعوی علیه خداست. از آنجا که تمام مصائب ایوب یکسره از جانب خود خداست (ایوب ۴:۶، ۲:۱۰، ۱۲:۱۶، ۲۱:۱۹) آیا خدا نباید به او توضیح دهد و در مقام توجیه خود برآید؟ با این حال ایوب به خوبی می‌داند که تصور این که حق با اوست و نه با خدا، تصویری است ابلهانه و بیهوده (۱:۹-۱۳). منتهی این را نیز می‌داند که اگر تنها فرصت یابد «با خدا مباحثه نماید» (۱۴:۹)، «با او محاجه نماید» (۱:۱۳-۲) و

در پیشگاه او بایستند، صحت گفتارش روشن خواهد شد و از این منازعه پیروز بیرون خواهد آمد (۷:۲۳-۳)، «ولی او ... از وی دفاع خواهد نمود» (۱۹:۲۵-۲۷). لحن ایوب در این جا، لحن محاکمه و اقامه دعوی است. با این حال واقعیت این است که ایوب درست در لحظه ای که شکوه و گلایه اش می رود تا صورت محاکمه به خود بگیرد و سوالات و پرسشهایش رفته رفته جنبه اتهام می یابند، خود را کنترل می کند و جلوتر نمی رود. او از آن جا که از درک راههای خدا عاجز است هیچگاه تسلیم این وسوسه نمی شود که خدا را در مظان اتهام قرار دهد. بلکه پیوسته ایمان دارد که خدا با او و در کنار اوست و بنابراین خود را کماکان بنده امین او می داند.

کاملاً طبیعی است که انسان خدا را به باد پرسش گیرد و از او سوالاتی عجیب و جسورانه بپرسد (ر. ک ار ۱:۱۲). ایوب نیز آنگاه که چنین سوالاتی مطرح می ساخت مرتکب گناه نشده بود منتهی نمی بایست اجازه دهد سوالاتش جنبه اتهام یابد: زیرا سرانجام خود خدا وارد عمل خواهد شد، و انسان به کوردلی و ندانم کاری خویش پی خواهد برد (۱:۳۸-۲) و تمام سوالاتش را پس خواهد گرفت (۶:۴۲): صرف حضور خدا روشنگر تمام ابهامات است.

ب) خدا در عیسی مسیح محاکمه را به پایان می آورد

محاکمه ای که به واسطه گناه انسان آغاز شد و به واسطه عدالت خدا دنبال گردید، سرانجام در عیسی مسیح پایان می پذیرد. راه حل الهی، ابتکار عملی است شجاعانه و بی سابقه از جانب خود خدا، منتهی این ابتکار عمل به عقل و قانون نیز کاملاً احترام می گذارد زیرا بدون این عناصر مهم، محاکمه معنایی نخواهد داشت. گناه بی هیچ اغماض محکوم می گردد. گناه به هر شکلی که باشد و تحت هر آیین و مذهب و مرامی که انجام شود - خواه در آیین یهود و خواه در آیین بت پرستی - از نظر مسیح شرارتی است عظیم، ناسپاسی انسان در برابر خدا، و فساد اصلاح ناپذیر طبع بشر است (روم ۱:۱۸-۳:۲۰). تقدس عیسی که تجلی آن را در اناجیل می بینیم، دروغی را که در دل فرد فرد انسانها رخنه کرده نمایان می سازد (۴:۳)، هر دهانی را می بندد (۳:۱۹) و باعث می شود پیروزی خدای راستی در همه جا منعکس و درخشان گردد (۴:۳).

منتهی این پیروزی خدا در عین حال نجات انسان نیز هست. فرد گنهکاری که می بیند محاکمه را باخته است، شکست را می پذیرد و دیگر نمی کوشد خود را عادل جلوه دهد (فی ۳:۹)، به بخشش، فیض و عدالت خدا در عیسی مسیح ایمان می آورد و بدین ترتیب

عادل شمرده می‌شود (روم ۳: ۲۱-۲۶) و نزد خدا ارزش و شأن و منزلتی عظیم کسب می‌کند. ایمان به عیسی مسیح و قدرت نجات بخش مرگ او در واقع همزمان هم به معنای انکار و دست شستن از گناهیانی است که مرگ فرد را به دنبال دارد، و هم به معنای درک این واقعیت که فرد ایماندار حال مورد رحمت و محبت بی نظیر و بی‌کران خدایی است که حاضر است پسر یگانه خود را در راه دشمنانش تسلیم نماید (۵: ۶-۱۰؛ ۸: ۳۲). انسان آنگاه که خود را تسلیم محبت و سپاس خدا می‌نماید دیگر نه در پی توجیه خود است و نه در صدد متهم ساختن خدا. محاکمه با مصالحه‌ای کامل و بی نظیر پایان می‌یابد.

ج) محاکمه عیسی

این مصالحه تنها از طریق ایمان میسر می‌گردد. ایمان به مرگ و قیام مسیح. برای آن که بر وسوسه متهم ساختن خدا فائق آییم باید ایمان بیاوریم که عیسی آن پسر محبوبی است که پدرش او را در راه ما تسلیم نمود. منتهی فرد گنهکار به جای ایمان آوردن به این واقعیت، بخشش خدا را رد می‌کند، فرستاده او را نمی‌پذیرد و در مورد معجزاتی که این فرستاده خدا در تأیید رسالت خود انجام می‌دهد، کفر می‌گوید. محاکمه‌ای که قیافه ترتیب می‌دهد، و نیز تمام محاکماتی که در اورشلیم بر پا می‌شود، جملگی نمونه بارز محاکمه‌ای هستند که انسان گنهکار از زمان اولین گناه به این سو علیه خدا ترتیب داده است. انسان از آن جا که نمی‌تواند خود را به خدا بسپارد، هر آنچه را از محبت او دیده علیه خود او به کار می‌بندد.

۱- آنچه در اناجیل در مورد واقعه محاکمه و صلیب مسیح آمده این سؤال مهم و اساسی را کانون توجه محاکمه عیسی قرار می‌دهد: آیا عیسی به راستی همان مسیح فرستاده خداست که برای نجات دنیا آمده است (مت ۲۶: ۶۳، ۲۷: ۱۱؛ یو ۱۹: ۷)؟ در تمام این قسمت‌ها بر مشارکت مستحکم میان خدا و عیسی که انسان و یا حتی مرگ قادر به شکستن آن نیستند، تأکید گذارده شده است: دشمنان عیسی آشکارا و تعمداً از پذیرفتن حقیقت روی گردانند: از شهادتهای دروغ سران یهود در جریان محاکمه عیسی گرفته (مت ۲۶: ۵۹) تا بزدلی پیلاتس (۲۷: ۱۸ و ۲۴)، غرور هیروودیس (لو ۲۳: ۸-۱۱)، آزاد ساختن برنابا (۲۳: ۲۵) و نیز بهانه قرار دادن واقعه صلیب (۲۳: ۳۴؛ اع ۳: ۲۴) به عنوان وضعیتی تمسخر آمیز که در آن خدا تعمداً پسرش را تسلیم می‌کند و به حال خود وا می‌گذارد (۲: ۲۳؛ مت ۲۷: ۴۶) و در چنگال موت و گناه رها می‌کند (لو ۲۲: ۵۳؛ یو ۱۴: ۳۰-۳۱؛ ۲-قرن ۵: ۲۱).

۲. ویژگی بارز محاکمه عیسی به عنوان الگویی برای دیگر محاکمات انسان علیه خدا، به بهترین وجه در انجیل یوحنا بیان گردیده است. تجلی محاکمه عیسی را در تمام طول زندگی این جهانی او شاهدیم: پس از نخستین معجزه عیسی در اورشلیم «یهودیان» را می بینیم که «بر عیسی تعدی می کنند» (یو: ۵: ۱۶) و پیشاپیش در اندیشه قتل او بند (۵: ۱۸؛ ر. ک مر ۳: ۶). مباحثات و مشاجراتی که بین عیسی و سران یهود در می گیرد در واقع زمینه ساز محاکمه ای است که در آن ظاهراً از عیسی خواسته می شود تا در اثبات آنچه می گوید دلیل آورد: دلایلی چون استناد به یحیی تعمید دهنده (۵: ۳۳)، آیات و معجزاتی که خود انجام می دهد، و بالأخره آن مکاشفه ای که عیسی همواره در پی آشکار ساختن آن است - یعنی مکاشفه خدا (۵: ۳۱-۳۷، ۸: ۱۳-۱۸). در این محاکمه نیز همان گونه که پیش تر در دیگر اناجیل دیدیم، موضوع مورد محاکمه همانا شخصیت الهی عیسی است، یعنی این واقعیت که او مسیح موعود و پسر خداست از سوی انسانها به چالش گرفته می شود (۵: ۱۸، ۸: ۲۵-۲۷، ۱۰: ۲۲-۳۸، ۱۹: ۷).

۳. تأملی دوباره در محاکمه عیسی نخستین اقدام آشکار کلیساست، و امروزه نیز رسالت اصلی کلیسا همین است. خدا با برخیزاندن عیسی از مردگان، حقانیت و عدالت موضع خود را آشکارا ثابت کرد و دشمنان خویش را گیج و سردرگم نمود. او کسی را که آنان به مرگ محکومش ساختند «خداوند و مسیح» گردانید (اع ۲: ۳۶). منتهی خدا به جای آن که از این امر برای قدرت نمایی خود استفاده کند، قیام مسیح را فرصتی می شمارد که از طریق آن انسان می تواند با ایمان آوردن به این حقیقت، در نزد خدا عادل گردد و بازگشت نماید. بدین ترتیب خدا ثابت می کند که پیروزی او، مساوی با بخشش اوست. پیام اصلی کلیسای اولیه نیز همین پیام دوگانه است: پیروزی خدا بر گناهکاران و نجاتی که این پیروزی برای گناهکاران به ارمغان می آورد (اع ۲: ۳۶ و ۳۸، ۳: ۱۳ و ۱۹، ۴: ۱۰ و ۱۲، ۵: ۳۰-۳۱، ۱۰: ۳۹-۴۰ و ۴۳). این پیام کلیسا دقیقاً مطابق دیدگاه الهیاتی است که پولس صریحاً در رساله به رومیان ابراز می دارد.

شهادت فرد مسیحی در برابر دنیا نیز همین است. فرد مسیحی موظف است که همچون رسولان در اورشلیم، بی عدالتی محاکمه مسیح را به دنیا نشان دهد - دنیایی که کماکان مشغول محاکمه خدا و مسیح اوست. طبیعی است که مسیحیان به محاکمه برده شوند، متهم گردند، و توسط همسایگان خود تسلیم مجازات شوند (مر ۹: ۱۳ و ۱۳). سرنوشت پیروان عیسی این است که منفور دنیا باشند و دنیا به آنان جفا رساند (یو: ۱۵: ۱۸-۲۰). همچنین طبیعی است که از نظر دنیا خوار و ذلیل محسوب شوند و مورد بی مهری آن واقع

گردند (۱-قرن ۴:۹). بنابراین بر آنان است که «پیوسته مستعد و آماده باشند تا هر کس که سبب امیدی را که دارند از آنان بپرسد، او را جواب دهند» (۱-پطرس ۳:۱۵). با این حال این محاکمه، محاکمه آنها نیست بلکه در واقع محاکمه مسیح است - مسیحی که بی ایمانان به او جفا می‌رسانند ولی ایمانداران شاهدان اویند. به همین ترتیب، شهادت شاهدان عیسی نیز دیگر شهادت خودشان نیست، بلکه شهادت روح القدس است که از طریق آنها به زبان آورده می‌شود (مر ۱۳:۱۱). پاراکلیت یعنی مدافع یا روح تسلی دهنده همانند حامی شکست ناپذیر از طریق زندگی و لبهای ایمانداران «دنیا را گیج و مبهوت» می‌سازد، و بی عدالتی دنیا و عدالت عیسی مسیح را به وضوح بر ایمانداران آشکار می‌نماید (یو ۸:۱۶-۱۱).
 ر.ک: ذآوری - عادل شمردگی - دروغ/دروغ گفتن: الف) ۱ - مدافع: ۳ - جفا - شاهد/شهادت - غضب: عهدعتیق ب) ۲.
 JG

مراقبت‌ها

۱- دعوت به مراقبت. توجه و مراقبت در وهله نخست نگرانی فرد است برای تکمیل یا اتمام کار یا مأموریتی که آغاز کرده. کتاب مقدس این توجه فعالانه انسان نسبت به انجام وظایفش را می‌ستاید و تحسین می‌کند. نخست از وظائف کم اهمیت تری چون وظائف خانه (امث ۳۱:۱۰-۳۱)، وظائف مربوط به حرفه و شغل (بنسی ۳۸:۲۴-۳۴) یا مسئولیتهای اجتماعی (۱:۵۰-۴) نام می‌برد و آنگاه توجه و اهمیت به وظائف روحانی را مقدم بر آن می‌شمرد: اموری چون جستن حکمت (حک ۶:۱۷؛ بنسی ۱:۳۹-۱۱) یا تکامل اخلاقی (۱-تیمو ۴:۱۵؛ ر.ک تیط ۳:۸؛ ۱-قرن ۱۲:۲۵)، و یا اندیشه رسولان برای کلیساها (۲-قرن ۱۱:۲۸، ر.ک ۴:۸-۹) والاترین الگو در این مورد همانا خود عیسی مسیح است که خود را از جان و دل وقف به انجام رساندن رسالت اش نمود (لو ۱۲:۵۰، ۲۲:۳۲). و بالأخره توجه به «امور خداوند» چنان والا و ارزشمند است که می‌تواند - چنانچه دعوت از سوی مسیح بوده باشد - به نفی و انکار توجه به امور دنیا منجر شود تا از این طریق توجه فرد ایماندار یکسره معطوف آن «یگانه مسئله ضروری» گردد (۱-قرن ۷:۳۲-۳۴؛ ر.ک لو ۱۰:۴۱-۴۲).

۲- نگرانی و ایمان. کتاب مقدس همواره تنبلی و سهل انگاری را محکوم می‌داند. با این حال از این واقعیت نیز آگاه است که نگرانی نسبت به مسائل مختلف گاه ممکن

است فرد را چنان غرق در توجه به امور دنیوی سازد که وی از توجه به امور روحانی غافل ماند (لو ۸:۱۴، ۱۳:۱۶، ۳۴:۲۱). عیسی پیوسته نسبت به این خطر به خاصان خود هشدار می‌دهد: او شاگردان خود را فرا می‌خواند تا تنها به امور مربوط به ملکوت خدا بیندیشند. البته آزادی روحانی که شاگردان نیازمند آنند با تنبلی، سهل‌انگاری و بی‌توجهی به دست نمی‌آید زیرا توجه به امور دنیوی نیز جزو وظائف ماست. آنچه باعث این آزادی روحانی است همانا اعتماد و توکل به محبت پدرانۀ خداست (مت ۶:۲۵-۳۴، ر. ک ۱۶:۵-۱۲).

از این گذشته توجه به امور مختلف - هر چه باشد - به خودی خود دعوتی است به توکل و ایمان. اگر وظیفه‌ای که به نحو احسن انجام شده باعث می‌شود فرد «درباره وقت آینده بخندد» (امت ۳۱:۲۵)، نگرانیهایی نیز که انجام آن وظیفه در پی دارد، اغلب فرصتی است که فرد به محدودیتهای شخصی خود پی برد و دچار عدم اطمینان، ترس، یا نگرانی و اضطراب شود. رنج و زحماتی از این دست، سرنوشت همهٔ ابناء بشر است (حک ۷:۴)، و باعث می‌شود آنان «بار» نگرانی‌های خود را به خداوند بسپارند و تنها بدو توکل کنند (مز ۵۵:۲۳؛ ر. ک ۱- پطرس ۵:۷) - ولو آنکه این بار نتیجهٔ گناهان‌شان باشد (مز ۳۸:۱۹؛ ر. ک لو ۱۵:۱۶-۲۰). آری، اینگونه نگرانی‌ها باعث می‌شود آنان بار خود را در کمال ایمان به خداوند بسپارند - ایمانی که می‌داند «حضرت اعلیٰ به نگرانیهایشان توجه دارد» (حک ۵:۱۵). آنان آنگاه خواهند توانست در عین توجه به ضروریات امور دنیا به گونه‌ای در زمرهٔ «استعمال کنندگان دنیا» باشند که گویی در حقیقت «جزو استعمال کنندگان آن نیستند» (۱- قرن ۷:۳۱). در واقع در ورای تمام نگرانیها و توجهاتی که به امور دنیوی مبذول می‌داریم «سلامتی خدا که فوق از تمامی عقل است، دلها و ذهنهای ما را در مسیح عیسی نگاه خواهد داشت» (فی ۴:۶ و ۷).

ر. ک: دلتنگی - اعتماد - ترس از خداوند: ب) - مشیت الهی: ۱ - غم: عهدعتیق ۱ - ثروت: الف) ۲ - کار. JDu

مرگ

عهد عیتق

الف) حضور مرگ

۱- تجربه مرگ. هر انسانی سرانجام روزی مرگ را تجربه خواهد کرد. مکاشفه کتاب مقدس هیچگاه در پی آن نیست که فکر انسانها را به موضوعاتی دیگر مشغول دارد و آنان را به عزت جستن در رؤیاهایی توهم آمیز وا دارد، بلکه بر عکس، کتاب مقدس از هر زاویه ای که بدان بنگریم نخست واقعیت انکار ناپذیر مرگ را روشن و بی پرده مقابل انسان قرار می دهد: مرگ عزیزان که پس از وداع (پید ۴۹) بازماندگان را داغدار می کند (۱:۵۰؛ ۲- سمو ۱:۱۹؛ ...). مرگ پدیده ای است که هر انسانی به نوعی باید با آن کنار آید چرا که خود او نیز سرانجام روزی «مرگ را خواهد دید» (مز ۳۹:۴۹؛ لو ۲۶:۲؛ یو ۸:۵۱) و «طعم موت را خواهد چشید» (مت ۲۸:۱۶؛ یو ۸:۵۲؛ عبر ۲:۹). اندیشه مرگ برای کسی که غرق در لذات و نعمات این دنیا است، اندیشه ای است تلخ و هولناک. اما برای کسی که از آزمایشات زندگی به تنگ آمده پدیده ای است گوارا و چنین کسی در آرزوی آن لحظه شماری می کند (ر. ک بنسی ۱:۴۱-۲). این گونه است که به طور مثال حزقیای از مرگ زود هنگام خود گریان است (۲- پاد ۲۰:۲-۳) و حال آن که ایوب با صدای بلند فرارسیدن آن را آرزو می کند (ایوب ۶: ۹، ۷:۱۵).

۲- پس از مرگ. مرده «دیگر نخواهد بود» (مز ۳۹:۱۳؛ ایوب ۷:۸ و ۲۱، ۷:۱۰). نخستین برداشت فرد از مفهوم مرگ همانا عدم و نیستی است، چرا که زندگان به هیچ وجه از آنچه در عالم پس از مرگ می گذرد خبر ندارند. با این حال بنا بر عقاید اقوام بدوی - که تا مدت های مدید در عهدعتیق نیز باقی ماند - مرگ نابودی کامل نیست. آنگاه که جسد در قبر خاکی گذارده می شود، چیزی از فرد متوفی - چیزی مانند سایه - در هاویه باقی می ماند منتهی تصویری که از این هاویه یا جهنم ارائه می شود بسیار ابتدایی است: شکافی عمیق، گودالی ژرف، مکان سکوت (مز ۱۱۵:۱۷)، مکان هلاکت، تاریکی، و فراموشی (۸۸:۱۲-۱۳؛ ایوب ۱۷:۱۳). در آنجا تمام مردگان در سرنوشتی فلاکت بار سهیم اند (۳:۱۳-۱۹؛ اش ۹:۱۴-۱۰)، هر چند این فلاکت در همه جا به یک اندازه نیست (حزق ۳۲:۱۷-۳۲). مردگان طعمه خاک (ایوب ۱۷:۱۶؛ مز ۲۲:۱۶، ۳۰:۱۰) و کرمها می شوند (اش ۱۱:۱۴؛ ایوب ۱۷:۱۴)؛ وجودشان همانند خوابی طولانی است (مز ۱۳:۴؛ دان ۱۲:۲): در آنجا دیگر از امید، معرفت خدا، تجربه معجزاتش، و حمد و

ستایش او خبری نیست (مز ۶: ۶، ۱۰: ۳۰، ۱۲: ۸۸-۱۳، ۷: ۱۱۵؛ اش ۱۸: ۳۸). حتی خود خدا نیز مردگان را فراموش می‌کند (مز ۸۸: ۶) آنگاه که کسی به دروازه‌های هاویه داخل شود (ایوب ۳۸: ۱۷؛ ر. ک حک ۱۶: ۱۳) دیگر هیچ بازگشتی در کار نیست (ایوب ۲۱: ۲۱-۲۲).

چنین است دورنمای تاریکی که مرگ - آن روز که انسان باید «به اجدادش ملحق شود» - در برابر آدمی می‌گشاید (پید ۴۲: ۲۹). این تصاویر در واقع صرفاً به برداشتهای ذاتی و خودجوشی که کیفیتی جهان شمول دارند و حتی امروزه نیز بسیاری آنها را باور دارند، صورتی عینی می‌بخشد. این نکته که عهدعتیق تا مدت‌های مدید به این گونه عقاید پای بند بود نشانگر آن است که عهدعتیق به هنگام مواجهه با ادیان سرزمین مصر و روح‌گرایی یونان حاضر نشد از ارزشی که برای حیات این جهان قائل بود دست کشد و در عوض یکسره بر فناپذیری تخیلی امید بندد، بلکه منتظر مکاشفه‌ای روشن و واضح ماند تا از طریق راه درست سرانجام به راز زندگی پس از مرگ اشراف یابد.

۳- آیین مردگان. مراسم و آداب و سنن مربوط به کفن و دفن پدیده‌ای جهانی‌اند. آدمی از بدو تاریخ مردگان خود را احترام می‌کرده و به نوعی با آنها تماس برقرار می‌نموده است. ارکان این سنت غیر مذهبی را در عهدعتیق نیز می‌توان سراغ گرفت: ماتم و عزا برای از دست رفتگان ترجمان غم و اندوه بازماندگان داغدار است (۲- سمو ۳: ۳۱؛ ار ۱۶: ۶)؛ مراسم ویژه تدفین مردگان (۱- سمو ۳۱: ۱۲-۱۳؛ طو ۲: ۴-۸) و وحشت از مرگی که تدفینی در پی آن نباشد (تث ۲۱: ۲۳)؛ مواظبت و مراقبت از قبرها که نشان احترام خانوادگی است (پید ۲۳، ۴۹-۲۹-۳۲، ۵۰-۱۲-۱۳)، ضیافت‌های ویژه تدفین (ار ۱۶: ۷)، و حتی هدایایی که تقدیم مردگان می‌شود (طو ۴: ۱۷) - هر چند این هدایا تقدیم «دهانهایی می‌شود که تا ابد بسته‌اند» (بنسی ۱۸: ۳۰).

با این حال از همان هنگام شاهد آنیم که مکاشفه الهی در اجرای این گونه مراسم و آداب و سنن که خالی از تأثیر عقاید خرافی اقوام مجاور نیست، محدودیت‌هایی وضع می‌کند. به طور مثال ممنوعیت مجروح ساختن بدن به هنگام عزاداری برای مردگان (لاو ۱۹: ۲۸؛ تث ۱۴: ۱) و به ویژه منع مشورت جستن از ارواح (لاو ۱۹: ۳، ۲۰: ۲۷؛ تث ۱۸: ۱۱). چنین اعمالی در روزگاری که جادوگری بسیار متداول بود و احضار ارواح به گونه‌ای گسترده رواج داشت، وسوسه‌ای بس جدی بود (ر. ک ادیسه) - اعمال و مناسکی که مشابه‌اشان را در قالب آداب و سنن احضار ارواح در روزگار کنونی نیز شاهدیم (۱- سمو ۲۸: ۲-۲؛ پاد ۲۱: ۶). البته برخلاف آنچه در میان مصریان رایج بود، در

عهدعتیق به آیین خاص در رابطه با مردگان برنمی‌خوریم. بی‌تردید یکی از عوامل مؤثر در مصون ماندن بنی اسرائیل از این گونه آداب و سنن همانا بی‌اطلاعی آنان از وجود زندگی پس از مرگ بود.

۴- مرگ، سرنوشت انسان. مرگ سرنوشت جمیع ابناء بشر، و «راه تمامی اهل زمین» است (۱- پاد ۲: ۲؛ ر. ک ۲- سمو ۱۴: ۱۴؛ بنسی ۷: ۸). مرگ از آن جا که سرانجام به زندگی تمام انسانها پایان می‌دهد، عاملی مهم در شکل‌گیری شخصیت آنهاست: مرگ پاتریارکهای «کثیرالایام» (پید ۷: ۲۵، ۲۹: ۳۵)، مرگ اسرار آمیز موسی (تث ۳۴)، مرگ غم‌انگیز شائول (۱- سمو ۳۱...) و اما در مقابل این ضرورت گریزناپذیر چگونه می‌توان معتقد نبود که زندگی که آن همه شیرین است، در واقع جز پدیده‌ای شکننده، سست و گذرا نیست؟ زندگی سایه‌ای بیش نیست، آه و عدم است (مز ۵: ۳۹-۷، ۴۸: ۸۹-۴۹، ۹۰؛ ایوب ۱۴: ۱-۱۲؛ حک ۲: ۲-۳). بطالتی بیش نیست چرا که سرنوشت غایی همه ابناء بشر در نهایت یکسان است (جا ۳؛ مز ۴۹: ۸...)- حتی پادشاهان (بنسی ۱۰: ۱۰)! این واقعیت تلخ و حزن‌انگیز گاه باعث می‌شود انسان در مواجهه با سرنوشتی محتوم و اجتناب‌ناپذیر، به گونه‌ای مأیوسانه تسلیم شود (۲- سمو ۱۲: ۲۳، ۱۴: ۱۴) با این حال حکمت واقعی به تأمل در همین حد بسنده نمی‌کند، بلکه مرگ را حکمی الهی می‌بیند (بنسی ۴: ۴) که بر پستی و دون‌مایگی انسان در برابر خدایی زوال‌ناپذیر تأکید می‌ورزد: آنچه از خاک است به خاک نیز باز می‌گردد (پید ۳: ۱۹).

۵- تأثیر مرگ. به رغم تمام آنچه گفته شد، انسان زنده همواره مرگ را نیرویی متخاصم می‌داند و بی‌اختیار بدان تشخص می‌بخشد. مرگ شبان‌محزونی است که آدمیان را به آغل‌هاویه می‌برد و در آن جا زندانی می‌کند (مز ۴۹: ۱۵)، به درون خانه‌ها می‌رود و کودکان را از پای در می‌آورد (ار ۹: ۲۰). درست است که در همان عهدعتیق مرگ را می‌بینیم که در لباس فرشته‌ای نابودکننده ظاهر می‌شود و مجری قهر الهی است (خروج ۱۲: ۲۳؛ ۲- سمو ۲۴: ۱۶؛ ۲- پاد ۱۹: ۳۵) و حتی در نقش کلام الهی ظاهر می‌شود و دشمنان خدا را نابود می‌سازد (حک ۱۸: ۱۵-۱۶)، اما این مهیاکننده زبانه‌های خاموش ناشدنی جهنم (ر. ک امث ۲۷: ۲۰) اغلب روی دیگری نیز دارد که ورود موبیانه‌اش را در پس هر درد و مرض و خطر و تصادفی می‌توان حس کرد. افسوس که فرد بیمار از هم‌اکنون خود را «در زمره مردگان» می‌بیند (مز ۸۸: ۴-۶). کسی که با خطر مرگ دست و پنجه نرم می‌کند از سوی آبهای موت احاطه شده است و سیلاب بلیعال و

طنابهای هاویه او را در احاطه دارند (مز ۱۸: ۵-۶، ۶۹: ۱۵-۱۶، ۱۱۶: ۳؛ یون ۴: ۲-۷). مرگ و هاویه صرفاً واقعیات مربوط به عالم پایین نیستند بلکه قدرتهایی هستند که در همین دنیا در نکاپو و فعالیت می باشند و خدا به داد کسی برسد که در چنگالشان گرفتار آید! زیرا آیا نه این است که زندگی جز جدال پر هول و هراس انسان با مرگ نیست؟

ب) مفهوم مرگ

۱- منشأ مرگ. اگر چه تجربه مرگ غوغایی به جهان آدمی می افکند، محال است بتوان آن را صرفاً پدیده ای طبیعی محسوب داشت و بدون توجه به مفهوم و محتوای آن به بررسی و مشاهده ظاهری اش پرداخت. نمی توانیم منکر این واقعیت شویم که مرگ نیز معنا و مفهوم خاص خود را دارد. مرگ که مغرضانه میل و اشتیاق ذاتی ما را به زیستن تهدید می کند، همانند مجازاتی عذابمان می دهد. به همین خاطر است که بی اختیار و از روی غریزه، مرگ را مجازات گناه می دانیم. عهدعتیق با استناد به این احساس طبیعی که تجلی آن را در تمام ادیان باستان می توان شاهد بود، آموزه ای مستحکم ارائه می دهد، و بدین گونه بر اهمیت مذهبی تجربه ای به غایت تلخ تأکید می ورزد. عدالت حکم می کند که گنهکاران هلاک شوند (ایوب ۱۸: ۵-۲۱؛ مز ۳۷: ۲۰ و ۲۸ و ۳۶، ۷۳: ۲۷)؛ جان گنهکار باید بمیرد (حزق ۱۸: ۲۰).

این اصل اساسی به وضوح واقعیت مبهم و اسرارآمیز حضور مرگ در این دنیا را روشن می سازد: به لحاظ منشأ این پدیده، آدمی محکوم به مرگ نشد مگر پس از گناه آدم، جد نخستین ما (پید ۲: ۱۷، ۳: ۱۹). چرا که خدا مرگ را خلق نکرده (حک ۱: ۱۳) او انسان را آفریده تا فساد ناپذیر باشد، و مرگ تنها در نتیجه حسادت شیطان وارد این جهان شد (۲۳: ۲-۲۴). نفوذی که مرگ بر همگی ما دارد در حکم یک نشانه است: نشانه حضور گناه در این دنیا است.

۲- راه به سوی مرگ. پس از آن که به این رابطه بین مرگ و گناه پی بردیم، بعد تازه ای از زندگی بر ما آشکار می شود. گناه نه تنها شرارتی است که هم با طبیعت ما و هم با اراده خدا منافات دارد، بلکه «راه مرگ» نیز هست و ما را به سوی نیستی موت سوق می دهد. تعلیم حکیمان و فرزنانگان کتاب مقدس نیز همین است. آن که در شرارت و بدی است، به جانب موت خود پیش می رود (امث ۱۱: ۱۹) کسی که اجازه می دهد «بانوی حماقت» فرییش دهد، به جانب وادی هاویه ره می سپارد (۲۷: ۷، ۱۸: ۹). دروازه های

جهنم همواره باز است تا فرد گنهکار را فرو بلعد (اش ۵:۱۴) - درست همان طور که قورح و پیروانش زنده زنده به جهنم سقوط کردند (اعد ۱۶:۳۰...؛ مز ۵۵:۱۶). فرد خداشناس به راستی در راهی لغزنده گام برمی دارد (۱۸:۷۳-۱۹). در حقیقت او از هم اکنون مرده است، زیرا به واسطه گناهان خود با مرگ پیمان بسته و قسمت خود را برگزیده است (حک ۱:۱۶). سرنوشت نهایی او آن است که تا ابد در بین مردگان مایه خفت و ننگ باشد (۱۹:۴). این قانون الهی در زندگی قوم اسرائیل پیامدهایی عملی به دنبال داشت. آنان که مرتکب گناهانی بزرگ می شدند حتماً می بایست به مجازات مرگ می رسیدند (لاو ۲۰:۸-۲۱، ۲۴:۱۴-۲۳). مرگ قطعاً سرنوشت طبیعی گنهکاران نیست. محرومیت از عزیزترین عطیه خدا یعنی زندگی، در مورد گنهکاران به صورت لعنت ظاهر می شود.

۳. معمای مرگ مرد عادل. و اما در مورد مرگ عادلان چه باید گفت؟ این که مجازات پدر گنهکار مرگ فرزندان او باشد باز تا اندازه ای قابل درک است، زیرا ابناء بشر با یکدیگر در اتحاد و پیوندند (۲- سمو ۱۲:۱۴...؛ ر. ک خروج ۵:۲۰). اما اگر راست است که هر کس تاوان گناهان خودش را می پردازد (ر. ک حزق ۱۸)، چگونه می توان مرگ بی گناهان را توجیه نمود؟ ظاهراً خدا اجازه می دهد عادلان نیز همپای گنهکاران هلاک شوند (ایوب ۹:۲۲؛ جا ۷:۱۵؛ مز ۴۹:۱۱). با این حساب آیا دیگر مرگ معنا و مفهومی تواند داشت؟ ایمان عهد عتیق در این جا به بن بست می رسد، زیرا سر مرگ برای پاسخ به این پرسش به نوری از بالا نیاز دارد.

ج) رهایی از مرگ

۱- خدا انسان را از مرگ می رهاند. انسان به قدرت خود نمی تواند خویشتن را از مرگ برهاند، بلکه این کار فقط و فقط به واسطه فیض خدا میسر می گردد - چرا که او خود ذاتاً حیات است. به همین خاطر است که انسان در مواجهه با نفوذ مرگ - به هر شکلی که باشد - تنها از خدا می تواند استمداد جوید و دست تضرع به درگاه او دراز کند (مز ۶:۵، ۱۳:۴، ۱۱۶:۳). در آن صورت اگر فردی عادل است می تواند امیدوار باشد که خدا «جانش را در عالم اموات ترک نخواهد کرد» (۱۰:۱۶) و «جان او را از دست هاویه نجات خواهد داد» (۱۶:۴۹). فرد عادل آنگاه که از مهلکه جان سالم به در برد و از مرگ رهایی یابد، خدا را شکر و سپاس می گوید (۱۷:۱۸، ۳۰؛ یون ۲:۷؛ اش ۳۸:۱۷)، چرا که رهایی خود را عیناً حس کرده و قدرت خدا به گونه ای ملموس بر وی اثبات گشته

است. او حتی پیش از آن که به واسطه ایمان از محدودیتهای این زندگی فراتر رود و به آن سوی زندگی این جهان بنگرد، به خوبی از این حقیقت آگاه است که قدرت الهی بسیار برتر از مرگ و هاویه است. این نخستین نشانه امید است که در نهایت به مفهوم ابدیت و جاودانگی می انجامد.

۲- توبه و نجات از مرگ. و اما در چارچوب زندگی این جهانی، خدا افراد را خودسرانه و بی جهت از چنگال مرگ نمی رهاوند بلکه برای این کار انسان باید شرایطی را فراهم سازد. فرد گنهکار دقیقاً به علت گناهان خویش است که رو به جانب موت دارد، و خدا از مرگ او خشنود نیست بلکه ترجیح می دهد فرد گنهکار توبه کرده، زنده بماند (حزق ۱۸:۳۳، ۳۳:۳۳). اگر خدا کسی را بیمار می سازد و بدین گونه او را با خطر مرگ مواجه می نماید، از آن روست که وی توبه کرده اصلاح شود. به محض آن که از گناهانش توبه کرد خدا نیز او را از ژرفای جهنم می رهاوند (ایوب ۳۳:۱۹-۳۰). اهمیت تعالیم و موعظه های انبیاء نیز در همین است. آنان آنگاه که مردم را به توبه و بازگشت می خوانند از این طریق می کوشند روحشان را از مرگ برهانند (حزق ۳:۱۸-۲۱؛ ر. ک. یع ۵:۲۰). همین امر در مورد معلمی که به تأدیب طفل می پردازد تا او را از شرارت بازدارد نیز صدق می کند (امث ۲۳:۱۳-۱۴) تنها خداست که انسان را از مرگ می رهاوند، اما این کار جز با همکاری خود انسان میسر نمی شود.

۳- رهایی قطعی از مرگ. در نهایت هرگونه امید رهایی از مرگ واهی و بیهوده خواهد بود مگر آن که این رهایی محدوده زندگی این جهانی را درنوردد و ورای آن قرار گیرد. تشویش و اضطراب ایوب و بدبینی نویسنده کتاب جامعه نیز جملگی شاهد همین واقعیت است. با این حال مکاشفه عهدعتیق بعدها در این زمینه گامی به جلو می نهد و پیروزی نهایی خدا بر مرگ و نیز رهایی قطعی و بازگشت ناپذیر انسان از چنگال مرگ را اعلام می دارد. سپس، آنگاه که خدا ملکوت خود را در ایام آخر بر زمین مستقر ساخت، آن مرگی را که از اول نیز خلق نموده بود برای همیشه نابود خواهد ساخت (اش ۸:۲۵). در آن هنگام عادلانی که در خاک خفته اند از قبور خود برخاوند خاست و به ملکوت ابدی او داخل خواهند شد، و حال آن که شریبان همچنان در وحشت و عذاب ابدی هاویه باقی خواهند ماند (دان ۱۲:۲؛ ر. ک. اش ۱۹:۲۶). از این دیدگاه جدید، جایهای پایین به مکان لعنت ابدی یعنی جهنم مبدل خواهند شد. برعکس، مفهوم زندگی پس از مرگ نیز روشن و واضح تر می شود. از هم اکنون سراینده مزامیر را می بینیم که از امید رهایی ابدی از قدرت هاویه سخن می گوید - رهایی که جز توسط خدا میسر نمی باشد (مز ۱۰:۱۶،

۱۶:۴۹، ۲۰:۷۳). این اشتیاق حال صورت واقعیت به خود می‌گیرد. درست همان طور که خنوخ بی‌آن که شاهد مرگ باشد رپوده شد (پید ۵:۲۴؛ ر. ک عبر ۱۱:۴)، عادلان نیز به توسط خداوند برخیزانیده خواهند شد و به جلال او راه خواهند یافت (حک ۴:۷، ...، ۱:۵-۳ و ۱۵) به همین خاطر است که امیدشان در این جهان همانا نیل به جاودانگی کامل و همیشگی است (۴:۳) - نظیر شهدای دوران مکابیان که به نیروی ایمان می‌توانستند شکنجه و عذاب را قهرمانانه تحمل نمایند (۲-مک ۷:۹ و ۱۴ و ۲۳ و ۳۳، ر. ک ۱۴:۴۶)، و یهودای مکابئوس که به نیروی همین ایمان برای مردگان دعا می‌کرد (۱۲:۴۳-۴۵). از آن پس زندگی کنونی در قیاس با عظمت حیات ابدی رنگ باخت و کم‌اهمیت گشت.

۴- مرگ پر ثمر مرد عادل. مکاشفه کتاب مقدس حتی پیش از آن که دیدگاه جدید را بر همگان مکشوف سازد با گواهی دادن به ثمر بخش بودن مرگ فرد عادل، بر این معضل پرتویی روشن‌گر افکند. این واقعیت که بنده یهوه یعنی آن یگانه عادل باید طعم موت را بچشد و «از زمین زندگان منقطع شود» خالی از معنا نیست. مرگ او قربانی کفاره‌ای است که داوطلبانه به جهت گناهان ما آدمیان تقدیم می‌شود و بدین گونه نقشه خدا تحقق می‌یابد (اش ۵۳:۸-۱۲). بنابراین پر رمز و رازترین ویژگی نقشه نجات خدا پیشاپیش مکشوف گردید - نقشه‌ای که عیسی با زندگی خود آن را به کمال رساند.

عهد جدید

رئوس آنچه پیش‌تر در قالب مکاشفه عهدعتیق در خصوص واقعیت مرگ دیدیم، در عهدجدید کنار هم آمده به جانب مکاشفه سر مرگ مسیح پیش می‌رود. در قالب مرگ مسیح کل تاریخ بشری را می‌توان در چارچوب پیکاری عظیم میان مرگ و حیات خلاصه کرد. تا پیش از آمدن مسیح، آنچه هست صرفاً مرگ است و بس؛ بدون مسیح جز با ملکوت موت مواجه نیستیم. اما آنگاه که مسیح می‌آید، با مرگش بر خود مرگ ظفر می‌یابد، و از آن پس موت برای تمام کسانی که با مسیح می‌میرند تا بتوانند برای همیشه با او زیست نمایند معنا و مفهومی تازه می‌یابد.

الف) فرمانروایی مرگ

خاستگاه و منشاء آن. آغاز ورود مرگ به این جهان به ابتدای تاریخ بشر باز می‌گردد: گناه از طریق ناطاعتی انسان به این جهان راه یافت و به همراه گناه، مرگ (روم ۵:۱۲)

و ۱۷: ۱-۱-قرن ۱۵: ۲۱). از آن زمان به بعد تمام ابناء بشر در آدم می‌میرند (۲۲: ۱۵) و مرگ بر جهان حکم می‌راند (روم ۵: ۱۴). این مفهوم حضور مرگ - که در عهد عتیق به گونه‌ای بس تکان دهنده متجلی است - در وفاق با واقعیتی است عینی: در پس سلطه جهانی مرگ، دست شیطان در کار است - این «رئیس این جهان» که «از اول قاتل بود» (یو ۸: ۴۴).

۲- انسان تحت سلطه مرگ. آنچه به قلمرو مرگ قوت می‌بخشد و آن را مستدام نگاه می‌دارد همانا گناه است. گناه نیش موت است (۱-قرن ۱۵: ۵۶ = هو ۱۳: ۱۴)، چرا که مرگ ثمره، سرانجام و مزد گناه است (روم ۶: ۱۶ و ۲۱ و ۲۳). و اما خود گناه نیز در درون انسان همدست و همکاری دارد که همانا شهوت است (۷: ۷) شهوت است که منجر به گناه می‌شود، و گناه نیز به نوبه خود مرگ را در پی دارد. (یع ۱: ۱۵). به دیگر بیان، خواهش جسم مرگ است، یعنی ثمره آن مرگ می‌باشد (روم ۷: ۵، ۸: ۶). به واسطه گناه، بدن ما که صنعت دست خداست به «جسم موت» تبدیل می‌شود (۲۴: ۷) شریعت نیز بیهوده وارد کارزار می‌شود تا بر سر عوامل مرگ که در درون ما در کارند موانعی بگذارد. چرا که گناه از شریعت سوء استفاده کرده ما را می‌فریبد و به سوی موت سوق می‌دهد (۷: ۷-۱۳). شریعت با اذعان نمودن به واقعیت گناه (۲۰: ۳) - گناهی که قادر به فائق آمدن بر آن نیست - و نیز با محکوم ساختن صریح فرد گنهکار به مرگ (ر. ک ۱۳: ۵-۱۴)، در واقع خود «قوت گناه» است (۱-قرن ۱۵: ۵۶). به همین خاطر است که خدمت این شریعت - شریعتی که به خودی خود مقدس و روحانی است (روم ۷: ۱۲ و ۱۴) اما صرف حرف آن نمی‌تواند بخشنده قوت روح باشد - در حقیقت به خدمت مرگ تبدیل شده است (۲-قرن ۳: ۷) به همین جهت انسان بدون مسیح در سایه مرگ به سر می‌برد (مت ۴: ۱۶؛ لو ۱: ۷۹؛ ر. ک اش ۱: ۹). بنابراین مرگ همواره از عناصر و عوامل مهم در تاریخ بشر بوده و هنوز نیز یکی از مهمترین بلاهایی است که خدا بر دنیای گنهکار می‌فرستد (مکا ۶: ۸، ۸: ۹، ۸: ۱۸) وضعیت اسفناک و رقت بار کنونی ما نیز به همین خاطر است. ما آدمیان به واسطه تقصیرات خودمان در چنگال بی رحم مرگ اسیریم. بنابراین چگونه آن نور امید که کتاب مقدس در برابرمان می‌گشاید می‌تواند عملاً در زندگی ما تحقق یابد؟

ب) نبرد مسیح با مرگ

۱- مسیح مرگ ما را بر خود می‌گیرد. وعده‌های کتاب مقدس با آمدن مسیح تحقق

می یابد. مسیح برای آن که ما را از سلطهٔ مرگ ب رها کند چنین اراده فرمود که نخست طبیعت فانی ما را بر خود گیرد. مرگ او صرفاً یک پیشامد یا تصادف نبود بلکه او خود پیشاپیش شاگردانش را از این مهم با خبر ساخته بود تا مبادا مرگش باعث لغزش ایشان شود (مر ۸:۳۱، ۹:۳۱، ۱۰:۳۴؛ یو ۱۲:۳۳، ۱۸:۳۲). او این مرگ را به سان تعمیدی که او را تا اعماق آبهای جهنم فرو برد پذیرا شد (لو ۱۲:۵۰؛ مر ۱۰:۳۸؛ ر. ک مز ۱۸:۵). عیسی گرچه قبل از مرگ از مواجهه با چنین تجربه ای بیم داشت و در هراس و تشویش بود (یو ۱۲:۲۷، ۱۳:۲۱؛ مر ۱۴:۳۳)، درست همان طور که در برابر قبر ایلعازر نیز مکدر گشت (یو ۱۱:۳۳ و ۳۸)، و گرچه ملتسمانه از پدرش خواست او را از مرگ برهاند (عبر ۵:۷؛ لو ۲۲:۴۲؛ یو ۱۲:۲۷)، سرانجام این جام تلخ را پذیرفت (مر ۱۰:۳۸، ۱۴:۳۰؛ یو ۱۸:۱۱). او برای آن که «ارادهٔ پدرش را به جا آورد» (مر ۱۴:۳۶)، «تا پای مرگ مطیع» بود (فی ۸:۲) تا از این طریق «کتب مقدس به انجام رسد» (مت ۲۶:۵۴). زیرا آیا نه این است که او خود همان بندهٔ یهوه بود که اشعیا نبوت کرده بود - یگانه عادل که او را در زمرهٔ شریبران آوردند (لو ۲۲:۳۷؛ ر. ک اش ۵۳:۱۲)؟ در واقع گرچه پیلطس نتوانست گناهی در او بیاید شایستهٔ مرگ (لو ۲۳:۱۵ و ۲۲:۳۱، ۱۳:۳، ۲۸:۱۳)، عیسی مرگی را پذیرا شد که ظاهراً مجازاتی بود مطابق احکام شریعت (مت ۲۶:۶۶). زیرا او که «زیر شریعت متولد شد» (غلا ۴:۴) و جسمی پوشید «شبهه جسم گناه» (روم ۸:۳)، از این طریق با قوم خود و با کل ابناء بشر یک گردید. «خدا او را به خاطر ما گناه گردانید» (۲-قرن ۵:۲۱؛ ر. ک غلا ۳:۱۳) تا مجازاتی که گناه بشر سزاوار آن بود بر او قرار گیرد. به همین خاطر است که موت او به معنای «مردن برای گناه» است (روم ۶:۱۰) - هر چند خود بی گناه بود. چرا که او سرنوشت محتوم گنهکاران را تمام و کمال بر خود گرفت، و طعم «موت را چشید» - موتی که در انتظار جمیع گنهکاران است (عبر ۲:۸ و ۹؛ ر. ک ۱-تسا ۴:۱۴؛ روم، ۸:۳۴) و به همراهشان «به قعر جهنم» نزول فرمود. اما او با رفتن به میان مردگان برای ایشان پیام آور این مژدهٔ خوش گردید که حیات دوباره خواهند یافت. (۱-پطر ۳:۱۹، ۴:۶).

۲- مسیح برای ما مرد. در واقع ثمر بخشی مرگ مسیح را به حق می توان به مرگ متمر ثمر دانه گندمی تشبیه کرد که در زمین مدفون می شود (یو ۱۲:۲۴-۳۲). مرگ او گرچه به ظاهر مجازات گناه بود، در واقع قربانی کفاره بود (عبر ۹؛ ر. ک اش ۵۳:۱۰). مسیح «در راه قوم مرد» و بدین ترتیب نبوتی را که قیافا ندانسته بر زبان رانده بود عملاً به انجام رسانید (یو ۵:۱۱ و ۵۱، ۱۴:۱۸). او نه تنها برای قوم خود، بلکه «برای همه» مرد

(۲- قرن ۵: ۱۴-۱۵). او «برای ما» (۱-تسا ۵: ۱۰)، آنگاه که گنهکار بودیم، مرد (روم ۵: ۶-۸) و بدین ترتیب عظیم‌ترین محبت را به ما نشان داد (۷: ۵؛ یو ۱۳: ۱۳؛ ۱- یو ۴: ۱۰). او برای ما - و نه تنها به جای ما بلکه به خاطر منفعت ما - مرد. چرا که مسیح با مردن «در راه گناهان ما» (۱- قرن ۱۵: ۳؛ ۱- پتر ۳: ۱۸) ما را با خدا مصالحه داد (روم ۵: ۱۰) به طوری که حال می‌توانیم وارث آن میراث موعود باشیم (عبر ۹: ۱۵-۱۶).

۳- پیروزی مسیح بر مرگ. و اما تأثیر نجات بخش مرگ مسیح از کجا سرچشمه می‌گیرد؟ از این واقعیت که مسیح در مواجهه با دشمن دیرین بشریت، بر او غالب آمد. در بدن زنده او می‌توانیم تجلی آن پیروزی آتی را که به موجب آن مردگان مجدداً حیات می‌یابند، شاهد باشیم (مت ۹: ۱۸-۲۵؛ لو ۷: ۱۴-۱۵؛ یو ۱۱). در ملکوت خدا که عیسی بانی آن است، مرگ از مقابل اویی که «قیامت و حیات» است می‌گریزد (۱۱: ۲۵). مسیح یک بار و برای همیشه به مصاف مرگ رفت و مرگ را درست در لحظه‌ای که می‌پنداشت بر سرور حیات فائق آمده، شکست داد. او به عنوان ارباب وارد جهنم شد و آنگاه که اراده کرد آن‌جا را ترک نمود - چرا که «کلیدهای موت و عالم اموات بدو سپرد شده است» (مکا ۱: ۱۸) از آن‌جا که مرگ را متحمل شد، خدا نیز او را به تاج جلال مفتخر ساخت (عبر ۲: ۹) او تحقق آن قیامت از مردگانی بود که کتاب مقدس آن را پیشگویی کرده بود (۱- قرن ۱۵: ۱۴). او «نخست‌زاده از میان مردگان» گردیده است (کول ۱: ۱۸؛ مکا ۱: ۵). حال که «خدا او را از وحشت عالم اموات برخیزانیده» (اع ۲: ۲۴) و از فساد جهنم نجات داده است (۲: ۳۱)، پر واضح است که مرگ دیگر هیچ سلطه‌ای بر او نتواند داشت (روم ۶: ۹). همزمان شیطان نیز که بر مرگ سلطه دارد عقیم و ناتوان گشته است (عبر ۲: ۱۴). این نخستین اقدام پیروزمندانه مسیح بود. «مرگ و حیات در نبردی مهیب به مصاف هم رفتند. خداوند حیات در گذشت: و با قیام خود حکم می‌راند» (سرود مخصوص عید قیام).

از آن هنگام به بعد، رابطه انسان نیز با مرگ دستخوش تغییر بنیادین گشت، چرا که مسیح پیروز گشته بر «تمام کسانی که در سایه مرگ اند» نور جلال تابانید (لو ۷: ۱۰). او آنان را از آن «شریعت گناه و موت» که سابقاً اسیر آن بودند رها کنید (روم ۸: ۲؛ ر. ک عبر ۲: ۱۵). و بالأخره پیروزی او در ایام آخر در قالب رستاخیز جمیع مردگان به گونه‌ای حیرت‌آور به کمال خواهد رسید. آنگاه مرگ برای همیشه نابود گشته، «در ظفر بلعیده خواهد شد» (۱- قرن ۱۵: ۲۶ و ۵۴-۵۶). چرا که موت و هاویه باید طعمه خود را تماماً تحویل دهند، و آنگاه به همراه شیطان به دریاچه آتش و گوگرد افکنده خواهند شد - و این

همان موت ثانی است (مکا: ۲۰: ۱۰ و ۱۳-۱۴). این است پیروزی نهایی مسیح. «آه، ای مرگ، من خود مرگ تو خواهم بود. جهنم، من نیش تو خواهم بود» (آنتی فون از مرثیه ای قدیمی).

ج) فرد مسیحی در مواجهه با مرگ

۱- مردن با مسیح. مسیح آنگاه که طبیعت فانی ما را بر خود گرفت. مرگ را صرفاً از آن رو که با وضعیت گناه آلود ما سهیم شود نپذیرفت. او به عنوان آدم جدید، یعنی رئیس بشریتی تازه (۱- قرن ۱۵: ۴۵؛ روم ۵: ۱۴)، تمام ابناء بشر را در مرگ خود بر صلیب سهیم ساخت به همین جهت می توان گفت «همه ابناء بشر» در مرگ او می میرند (۲- قرن ۵: ۱۴) اما این مرگ باید برای فرد فرد انسانها نیز به عنوان واقعیتی ملموس و مؤثر لمس و تجربه شود. معنای تعمید نیز که به واسطه اهمیت رازگونه آن با مسیح مصلوب پیوند می یابیم همین است: ما که «در موت مسیح تعمید یافته ایم» «در موت با او دفن شده ایم» و «در موت او متحد گشته ایم» (روم ۶: ۳-۵؛ فی ۳: ۱۰). از این پس مرده ایم و زندگی ما با مسیح در خدا پنهان است (کول ۳: ۳) این مرگ اسرار آمیز، جنبه منفی فیض نجات است. چرا که آنچه به واسطه این مرگ از این پس برای آن مرده ایم در واقع تمام اموری است که از طریق آن مرگ به سلطه خود بر جهان ادامه می دهد: ما برای گناه (روم ۶: ۱۱)، انسانیت کهنه (۶: ۶)، جسم (۱- پطرس ۳: ۱۸)، بدن (روم ۶: ۶، ۸: ۱۰)، شریعت (غلا ۲: ۱۹) و تمام امور این جهان (کول ۲: ۲۰) مرده ایم ...

۲- از مرگ به حیات. این مردن با مسیح در حقیقت مردن برای خود مرگ است. آنگاه که اسیر گناه بودیم در زمره مردگان محسوب می شدیم (کول ۲: ۱۳؛ ر. ک مکا ۳: ۱). اما اکنون از زندگان هستیم، «از مردگان زنده شده ایم» (روم ۶: ۱۳) و «از اعمال مرده رهایی یافته ایم» (عبر ۶: ۱، ۹: ۱۴) همان طور که خود عیسی نیز فرمود، هر که کلامش را بشنود از مرگ به حیات داخل خواهد شد (یو ۵: ۲۴). هر که به او ایمان آورد دیگر لازم نیست از مرگ بهر اسد: زیرا حتی اگر هم مرده باشد، حیات خواهد یافت (۱۱: ۲۵). کار ایمان چنین است. و اما از طرف دیگر کسی که به او ایمان نیاورد در گناهان خود هلاک خواهد شد (۸: ۲۱ و ۲۴) و رایحه خوش بوی مسیح برای او حکم بوی مرگ را خواهد داشت (۲- قرن ۲: ۱۶). بشریت یکسره با مرگ دست به گریبان است و این جدال دائمی را در زندگی فرد فرد انسانها می توان شاهد بود. غایت و انجام این پیکار به رویه ای که در قبال مسیح و انجیل او در پیش می گیریم بستگی دارد: پایان جدال

با مرگ برای برخی آغاز حیات جاودان خواهد بود، چرا که مسیح فرمود: «اگر کسی کلام مرا حفظ کند، موت را تا به ابد نخواهد دید» (یو ۸: ۵۱)، اما برای برخی دیگر جز عذاب «موت ثانی» نخواهد بود (مکا ۲: ۱۱، ۲۰: ۱۴، ۲۱: ۸).

۳- هر روزه مردن. با این حال اتحاد ما با مرگ مسیح که به گونه ای رازگونه در مراسم تعمید تجلی می یابد، باید پیوسته و هر روز در زندگی امان عملی شود. معنای زهد نیز همین است. چرا که از این طریق اعمال بدن یعنی اعضای زمینی جسم و تمام شهوات آن را (روم ۸: ۱۳؛ کول ۳: ۵) «می کشیم» معنای هر آنچه در وجودمان مظهر قدرت مرگ طبیعی است نیز همین است. چرا که مرگ از هنگامی که مسیح آن را ابزار نجات ساخت دیگر آن معنا و مفهوم سابق را ندارد بلکه حال معنای تازه یافته است. این واقعیت که پولس، رسول مسیح در ضعف خویش خود را به عنوان کسی که رو به موت است (۲-قرن ۶: ۹) و مدام در معرض خطر مرگ قرار دارد (فی ۱: ۲۰؛ ۲-قرن ۱: ۹-۱۰، ۱۱: ۲۳) و «هر روز می میرد» (۱-قرن ۱۵: ۳۱) معرفی می کند، نشانگر این واقعیت است که آنچه او می گوید دیگر نشانه شکست نیست: او مرگ مسیح را در خود حمل می کند تا حیات مسیح نیز در بدنش آشکار شود. عیسی او را از قدرت مرگ آزاد ساخته تا حیات عیسی در بدن و جسد فانی وی متجلی گردد. در همان حال که مرگ در او در کار است، حیات نیز در درون ایمانداران عمل می کند (۲-قرن ۴: ۱۰-۱۲). این مرگ هر روزه با مسیح به گونه ای واقعی و ملموس مرگ مسیح را در زندگی فرد ایماندار حاضر می سازد و ثمردهی آن را بدن او که کلیساست تداوم می بخشد.

۴- مرگ جسمانی. به همین ترتیب مرگ تن نیز برای مسیحیان معنا و مفهومی تازه می یابد. مرگ دیگر صرفاً سرنوشتی اجتناب ناپذیر که باید تسلیم آن شد، یا حکمی الهی که ناگزیر از پذیرفتن آنیم، یا لعنتی که به واسطه گناهانمان بر ما قرار دارد، نیست. بلکه فرد مسیحی «برای خداوند می میرد» - درست همان طور که برای او زیست نموده است (روم ۷: ۱۴ - ۸: ۱؛ ر. ک فی ۱: ۲۰). و اگر در راه مسیح شهید گردد و خونس در راه او ریخته شود، مرگ وی در نظر خدا ارزش قربانی را خواهد داشت (۲: ۱۷؛ ۱- تیمو ۴: ۶) این نوع مرگ که «باعث جلال خداست» (یو ۲۱: ۱۹)، تاج حیات را برای او به ارمغان خواهد آورد (مکا ۲: ۱۰، ۱۱: ۱۲). مرگ دیگر ضرورتی اضطراب آور نیست بلکه موضوع خوشا به حالهاست: «خوشحال و متبارکند مردگانی که در خداوند می میرند! آنان از زحمات خود آرامی می یابند» (۳۱: ۴۱). مرگ برای مرد عادل ورود به آرامش است (حک ۳: ۳) - ورود به آرامش ابدی و نور جاودان.

Requiem aeternam dona eis, Domine, et lux prepetua luceat eis!

امید جاودانگی و قیامت که در عهدعتیق به آن برمی خوریم حال در قالب راز مسیح بنیانی مستحکم می یابد. زیرا اتحاد با مرگ او نه تنها باعث شده زندگی تازه ای داشته باشیم. بلکه این اطمینان را نیز به ما می بخشد که «او که مسیح را از مردگان برخیزانید، بدنهای فانی شما را نیز زنده خواهد ساخت» (روم ۸: ۱۱). آنگاه به واسطه قیامت وارد دنیای جدیدی خواهیم شد که «مرگ را در آن جایی نیست» (مکا ۲۱: ۴) به دیگر بیان، برای برگزیدگانی که دوباره با مسیح قیام خواهند کرد از «موت ثانی» خبری نخواهد بود (۲۰: ۶، ر. ک ۲: ۱۱): موت ثانی مخصوص شریران، شیطان، مرگ و هاویه خواهد بود (۲۱: ۸، ر. ک ۲۰: ۱۰ و ۱۴).

به همین خاطر است که مرگ برای فرد مسیحی در نهایت نوعی منفعت است، چرا که مسیح حیات اوست (فی ۱: ۲۱) وضعیت کنونی او که او را به تن فانی اش پیوند داده است مایه آزار او است ترجیح می دهد هر چه زودتر این زندگی را ترک کند تا بتواند از قید تن رسته با خداوند زیست نماید (۲- قرن ۵: ۸). مشتاق است هر چه زودتر لباس جلال قیام کردگان را بپوشد تا هر آنچه در او فانی و میرا است در حیات بلعیده شود (۵: ۱-۴؛ ر. ک ۱- قرن ۱۵: ۵۱-۵۳). می خواهد این جهان را ترک گفته نزد مسیح رود (فی ۱: ۲۳).

ر. ک: دلتنگی - خاکستر - تعمید: (د) ۱ و ۴ - بدن - بدن مسیح: الف) ۲، (ب) ۱ - تدفین - مصائب - صلیب - لعنت/ نفرین - سپاسگزاری: (د) ۱ - سخنان وداع - نیک و بد: الف) ۱ و ۴ - جهنم - عیسی مسیح: الف) ۳، (ب) ۱ - آزادی/رهایی: (ج) ۲ - زندگی - انسان: (ب) ۱ - شهید - شب: عهدعتیق ۳ - کهنسالی: ۱ - جفا - نبی: عهدعتیق (ب) ۴ - مجازات/تنبیه: ۱ - فدیه: عهدجدید ۲ و ۳ و ۴ - بقیه/باقیمانده: (ب) ۲ - قیام - قربانی: عهدجدید الف)، (ب) ۱ - غم: عهدعتیق ۱؛ عهدجدید ۱ - سایه/سایه افکندن: الف) - بیماری/شفا - گناه: الف) ۲ - خوابیدن - روح/جان: (ب) ۲ و ۳ - بذرافشانی: الف) ۲ - رنج دیدن - آب: (ب) ۲، (د) ۲ - غضب: عهدعتیق الف) ۱. الف) ۱. PG

مریم

جایگاه والای مادر عیسی در سنت مسیحی کاملاً در وفاق با مکاشفه کتاب مقدس است. اگر می بینیم دوازده رسول بیشتر به بررسی دوران خدمت عیسی از تعمید تا واقعه

قیام علاقه نشان می دهند (اع ۱: ۲۲، ۱۰: ۳۷-۳۹، ۱۳: ۲۴-۲۶) از آن روست که آنان نمی توانستند جز در مورد وقایعی که شخصاً به چشم دیده و در آن سهیم شده بودند سخن رانند و از این گذشته لازم بود به مسائل ضروری تر و بغرنج تر مربوط به رسالتشان بپردازند. بنابراین شگفت نیست که شرح حال دوران کودکی عیسی نزد آنان در مرتبه دوم اهمیت قرار می گیرد. مرقس یکسره از پرداختن به این دوران از زندگی عیسی غافل است و صرفاً به دوبار ذکر نام مریم مادر عیسی اکتفا می کند (مر ۳: ۳۱-۳۵، ۳: ۶). متی از این وقایع غافل نیست، اما توجه خود را بیشتر معطوف یوسف می سازد که از نسل داود است و فرشته ای از آسمان برایش پیغام دارد (مت ۱: ۲۰-۲۱، ۲: ۱۳ و ۲۰ و ۲۲)؛ به علاوه یوسف است که فرزند مریم را عیسی نام می نهد (۱: ۱۸-۲۵). تنها در انجیل لوقا است که به طور کامل با شخصیت مریم آشنا می شویم. او در آغاز انجیل شخصیت اصلی است و نقش اول را ایفا می کند. به هنگام تکوین کلیسا نیز عیسی به همراه دیگر شاگردان در دعا و عبادت است و با آنان در یکدلی کامل به سر می برد (اع ۱: ۱۴). و بالأخره یوحنا زندگی این جهانی عیسی را در قالب دو صحنه ای که در هر دو مریم نقش اصلی را به عهده دارد، به تصویر می کشد (یو ۱: ۱۲-۱۹، ۲۵-۲۷). عیسی نخست در قانا و سپس بر تپه جلیتا با اقتدار کامل نقش مریم را تعیین می نماید: او نخست در نقش زنی مطیع ظاهر می شود و آنگاه در مقام مادر شاگردان عیسی. این رشد در مورد آگاهی از نقش مریم را نباید صرفاً معلول انگیزه های روانشناختی دانست، بلکه منعکس کننده درکی عمیق از راز عیسی است - عیسانی که با «زنی» که اراده فرمود از او متولد شود (غلا ۴: ۴) پیوندی گسست ناپذیر دارد. در این باره می توان دیدگاه عهد جدید در مورد مریم را در قالب چند لقب مهمی که در اشاره به او ذکر می شود بیان نمود.

الف) مریم، دختر صهیون

۱- مریم در وهله نخست زنی است همچون دیگر زنان روزگار خویش. چنان که از متون آن زمان و نیز از این واقعیت که زنان در زمان عهد جدید نام مریم بر خود داشتند برمی آید، این نام - که از قضا نام خواهر موسی هم بود (خروج ۱۵: ۲۰) - در دوران عیسی نامی بود متداول. معنای آن در زبان آرامی احتمالاً «شاهدخت» یا «بانو» بوده است. لوقا به تبعیت از سنن سرزمین فلسطین مریم را زنی یهود و متقی نشان می دهد که عفیف و پرهیزگار است و وفادارانه از احکام شریعت پیروی می کند (لو ۲: ۲۲ و ۲۷ و ۳۹). پاسخ مریم به پیام فرشته در انجیل لوقا دقیقاً لحنی عهد عتیقی دارد (۱: ۳۸). به ویژه سرود

تمجید او گزیده‌ای است از مزامیر و مخصوصاً الهام گرفته از سرود حنّاست (۱:۴۶-۵۵؛ ر.ک ۱- سمو ۲:۱-۱۰).

۲- **منتهی لوقا مریم را صرفاً زنی یهودی نمی‌داند.** او مریم را در وقایع اعلام خبر فرشته به او و ظهور فرشته بر او (لو ۱:۲۶-۵۶)، در وهله نخست به عنوان دختر صهیون معرفی می‌کند. این عنوان را دقیقاً در معنای عهدعتیق آن، یعنی تجلی و نماد قوم خدا، به کار می‌برد. «سلام» فرشته به او (۱:۲۸) یک احوالپرسی معمولی نبود، بلکه در واقع یادآور وعده آمدن نجات دهنده خطاب به شهر مقدس او اورشلیم است. (صف ۳:۱۴-۱۷؛ زک ۹:۹). عنوان «نعمت یافته» نیز که به معنای کسی است که مورد محبت و عنایت خاص الهی قرار دارد، می‌تواند یادآور عروس غزل غزلها باشد که آن نیز استعاره‌ای است سنتی در توصیف قوم برگزیده خدا. این اشارات ادبی کاملاً با نقشی که مریم در این صحنه‌ها ایفا می‌کند مطابقت دارد. تنها اوست که در نام خاندان یعقوب بشارت مژده نجات را می‌شنود، و با پذیرش این بشارت تحقق آن را ممکن می‌سازد. و بالأخره در سرود تمجید خود از سپاسگزاری و قدردانی شخصی فراتر رفته (۱:۴۶-۴۹) به نیابت از کل بنی اسرائیل یعنی آنها که از نسل ابراهیم اند فریاد شادمانی و سپاس سر می‌دهد (۱:۵۰-۵۵).

ب) مریم باکره

۱- در متی ۱:۱۸-۲۳ و لوقا ۱:۲۶-۳۸ به واقعیت بکارت مریم به هنگام حامله شدن عیسی اشاره می‌شود (در برخی روایات کهن یوحنا ۱:۱۳ نیز به این واقعیت اشاره شده: «او که نه از خون و جسم بلکه از خدا مولود گشت»). استقلال عملی که هم لوقا و هم متی در این مورد از خود نشان می‌دهند گواه آن است که آگاهی در مورد بکارت مریم به سنتی بس کهن تر باز می‌گردد و متی و لوقا روایاتشان را بر آن اساس نگاشته‌اند.

۲- در شرایط و حال و هوای سرزمین فلسطین ظاهراً اهمیتی که به موضوع بکارت مریم در رابطه با ظهور عیسی موعود داده می‌شود امری است تازه. کتاب مقدس تا پیش از ظهور مسیح، بکارت را واجد هیچ اهمیت یا ارزش مذهبی نمی‌دانست (داور ۱۱:۳۷-۳۸). ظاهراً اسنپان قمران نخستین یهودیانی هستند که به واسطه وسواس شریعت گرایانه اشان به مسئله بکارت و امساک از امور جنسی توجهی خاص مبذول می‌دارند.

۳- متی در تولد عیسی از مریم باکره، تحقق نبوت اشعیا ۷:۱۴ (بنا به متن یونانی) را می‌بیند.

۴- و اما لوقا به مسئلهٔ بکارت مریم توجهی خاص دارد و آن را به غایت مهم می‌داند. در نوشته‌های او به وضوح می‌بینیم که بر موضوع امساک از امور جنسی (لو ۲: ۳۶، ۲۶: ۱۴، ۲۹: ۱۸) و بکارت (اع ۹: ۲۱) بسیار توجه دارد. درست است که ماجرای ازدواج مریم با یوسف را نقل می‌کند (لو ۱: ۲۷، ۵: ۲) زیرا این مسئله را اصل و اساس مشروعیت عیسی در مقام مسیح موعود می‌داند (۳: ۲۳-۲۵) اما اولین مطلبی که در مورد مریم نامزد یوسف می‌گوید همانا این واقعیت است که او دختری است باکره (۱: ۲۷). بنا بر رسوم رایج در سرزمین فلسطین مریم می‌بایست مدت‌ها قبل از ورود به خانهٔ شوهر ازدواج می‌کرد (ر. ک مت ۲۵: ۱-۱۳).

وقتی فرشته به مریم می‌گوید او مادر مسیح خواهد بود، مریم زبان به اعتراض می‌گشاید: «این چگونه می‌شود و حال آن که مردی را نشناخته‌ام» و بدین گونه بر واقعیت بکارت مریم به هنگام اعلام مژده فرشته تأکید گذارده می‌شود. اصطلاح «مردی را شناختن» در قاموس کتاب مقدس به معنی انجام روابط زناشویی است (پید ۴: ۱ و ۱۷ و ۲۵، ۸: ۱۹، ۱۶: ۲۴...). بدین ترتیب لوقا بر این واقعیت تأکید می‌نهد که مریم هنگامی که عیسی را حامله شد باکره بود.

اما آیا لوقا سعی دارد این را نیز القا کند که مریم تا پیش از شنیدن مژده فرشته می‌خواست بکارت خود را حفظ نماید؟ از زمان آگوستین قدیس به این سو بسیاری چنین پنداشته‌اند و پاسخ مریم به فرشته را این گونه تعبیر و تفسیر کرده‌اند که: «چون نمی‌خواهم مردی را بشناسم» و استدلالشان نیز این بوده که چنین دلالت معنایی به راحتی پرسش مریم را توجیه می‌کند. مریم از آن جا که همسر فردی از پسران داود است، برای آن که مادر مسیح موعود شود صرفاً لازم است روابط زناشویی را در چارچوب ازدواج آغاز نماید، و اگر چنین عملی را مشکل می‌بیند از آن روست که می‌خواهد بکارتش را حفظ نماید.

اما چنین تعبیری بر تصویری سؤال برانگیز استوار است: اگر این تعبیر درست باشد باید چنین تصور کنیم که مریم بر خلاف میل خود با یوسف ازدواج کرد از آن مهمتر اینکه معنای اصلی پرسش مریم در این تفسیر نادیده گرفته می‌شود. او در واقع به فرشته می‌گوید: «هنوز روابط زناشویی را آغاز نکرده‌ام» لوقا با آوردن این پرسش تلویحاً به این موضوع اشاره دارد که مریم از خبر فرشته چنین استنباط می‌کند که باید بی‌درنگ مادر شود، درست همان گونه که مادر سموئیل بلافاصله پس از اعلام خبر فرشته، مادر شد (داور ۱۳: ۵-۸). و بنابراین اعتراض می‌کند که در ازدواجش هنوز روابط زناشویی نداشته است. فرشته در پاسخ پرسش او می‌گوید که بارداری عیسی، زایشی بی‌آلایش یا به دیگر بیان، بکرزایی خواهد بود، فرشته این مطلب را درست در همان لحظه ای بر مریم

مکشوف می‌سازد که پسر خدا بودن عیسی را - که بکرزایی او نشانه آن است - بر وی اعلام می‌دارد. روح خدا، که به هنگام آفرینش دنیا بر همه چیز احاطه داشته است (پید ۱:۲)، با قرار دادن عیسی در رحم مریم در شرف آفرینش دنیایی جدید است. بدین ترتیب لوقا بارداری بی‌آلایش مریم را پیامد حتمی و ضروری پسر خدا بودن عیسی می‌داند. مریم با اعلام خبر مادر شدن راز گونه خود است که در می‌یابد دعوت دارد زنی باکره باشد.

۵ - اشاره به برادران عیسی (مر ۳:۳، ۳:۶؛ یو ۷:۳؛ اع ۱:۱۴؛ ۱-قرن ۹:۵؛ غلا ۱:۱۹) برخی از منتقدین را بر آن داشته که تصور کنند مریم پس از تولد عیسی بکارت خود را حفظ نکرد. اما در متون سنتی کهن که در آن از برادران عیسی سخن می‌رود در هیچ جا به چنین ایده‌ای بر نمی‌خوریم، و از این گذشته چنین تصویری در مورد مریم با برخی از متون انجیل نیز به راستی در تضاد است. از ظاهر امر چنین بر می‌آید که یعقوب و یوسف که در (مت ۱۳:۵۵) به عنوان برادران عیسی معرفی شده‌اند در واقع پسران زنی دیگر هستند که اسم او نیز مریم است (۵۶:۲۷). و عیسی نیز به هنگام مرگش بر صلیب، از یکی از شاگردانش می‌خواهد از مادر او مواظبت نماید (یو ۱۹:۲۶-۲۷) و این خود بیانگر این واقعیت است که او فرزند دیگری ندارد. از این موارد که بگذریم، این نکته شایان توجه است که در دنیای عبرانی آن روزگار، عنوان برادر به تمام خویشاوندان نزدیک و آنها که به واسطه ازدواج در زمره خویشان فرد قرار می‌گرفتند اطلاق می‌شده است.

ج) مریم به عنوان مادر

مریم در تمام انجیل در وهله نخست «مادر عیسی» است. در چندین قسمت از انجیل، از مریم با همین عنوان ساده یاد می‌شود (مر ۳:۳ - ۳۲؛ لو ۲:۴۸؛ یو ۱:۱۲، ۱۹:۲۵ - ۲۶)؛ چرا که این عنوان بیانگر کل عملکرد و جایگاه او در نقشه نجات است.

۱- مادر بودن مریم امری است ارادی و داوطلبانه. این امر به وضوح در شرح اعلام مژده فرشته به مریم آشکار است (لو ۱:۲۶-۳۸). لوقا نشان می‌دهد که مریم باکره با شنیدن دعوت عجیب و بی‌نظیری که فرشته او را بدان فرامی‌خواند، می‌کوشد این دعوت جدید خدا را با دعوت او به بکارت که پیش از آن از فرشته شنیده بود وفق دهد. فرشته بر وی آشکار می‌سازد که بارداری بی‌آلایش او باعث می‌شود همزمان به هر دو دعوت لبیک گوید. مریم که حال به خوبی از جریان آگاه شده و به درک راز این دو دعوت نائل

آمده، چنین رسالتی را می‌پذیرد. او نیز همچون ابراهیم، موسی و دیگر انبیاء بنده خداست و همچون آنان - و بلکه بیشتر - آزادی را در بندگی می‌داند.

۲- مریم نیز همچون دیگر مادران دنیا کار اصلی اش پس از به دنیا آوردن عیسی آغاز می‌گردد. بر او بود که عیسی را بزرگ کند و پرورش دهد. او به همراه یوسف که در مسؤلیتهای همسرش سهیم بود، عیسی را به معبد برد تا به خداوند تقدیمش نماید و قربانی را که ذهن انسانی عیسای کوچک هنوز از درک آن عاجز بود به حضور خدا آورد. در آن جاست که شمعون با او از رسالت فرزندش عیسی سخن می‌گوید (لو ۲: ۲۹-۳۲ و ۳۴-۳۵). و بالأخره مریم مربی عیسی بود و به خوبی از قدرت و اقتداری که بر فرزندش داشت آگاه (لو ۲: ۴۸): عیسی نیز هم از او و هم از پدرش یوسف اطاعت می‌کرد (۵۱: ۲).

۳- هنگامی که عیسی به مرحله بلوغ رسید، مریم همچنان در نقش مادر او انجام وظیفه می‌کرد. به هنگام جدایی دردناک از فرزندش همچنان با او و در کنار او بود (مر ۳: ۲۱ و ۳۱: یو ۱۹: ۲۵-۲۷)، منتهی وظیفه اش از آن پس شکل و بعدی تازه یافت. لوقا و یوحنا در اناجیل خود ما را از دو مرحله مهم در روند بلوغ عیسی آگاه می‌سازند: عیسی در دوازده سالگی - سنی که در آن بنا به رسوم یهود فردی از قوم اسرائیل محسوب می‌شد - به والدین زمینی خود می‌گوید که وظیفه اصلی اش در وهله نخست عبادت پدر آسمانی اش است (لو ۲: ۴۹). به هنگام آغاز رسالت خود در قانا نیز آنگاه که به مادرش مریم می‌گوید: «ای زن، مرا با توجه کار است؟» (یو ۲: ۴) دیگر لحن فرزند در مقابل مادر را ندارد بلکه لحنش از مسؤلیتی که در قبال ملکوت بر عهده اوست حکایت دارد. بدین ترتیب به عنوان پیام آور خدا خواهان استقلال عمل از والدین زمینی است. مریم مادر عیسی از آن لحظه به بعد - در تمام طول زندگی خود بر این دنیا - دیگر نه در نقش مادر، که در مقام یاری امین در کنار فرزندش قرار می‌گیرد (ر. ک مر ۳: ۳۲-۳۵؛ لو ۱۱: ۲۷-۲۸).

۴- اوج این حرمان را در پای صلیب شاهدیم. شمعون آنگاه که در مورد سرنوشت عیسی نبوت می‌کرد به مریم گفته بود که شمشیری بر دلش فرو خواهد رفت «برای افتادن و برخاستن بسیاری از فرزندان اسرائیل در ایمان» (لو ۲: ۳۴ - ۳۵). اوج تحقق مادر بودن مریم را در پای صلیب جلجتا شاهدیم - صحنه ای که یوحنا تک تک جزئیات آن را به وضوح شرح داده است (یو ۱۹: ۲۵-۲۷) مریم در پای صلیب ایستاده است. عیسی بار دیگر او را با لحن آمرانه «ای زن» که بیانگر اقتدار او در مقام خداوند ملکوت است

مخاطب قرار می‌دهد. او آنگاه که مسوولیت شاگردی را که آن‌جا بود به مادرش می‌سپارد: «ای زن، اینک پسر تو» در واقع مسوولیت تازه‌ای را به وی محول می‌کند: مریم از این پس مادر قوم خدا خواهد بود. شاید لوقا آنگاه که از همراهی مریم در دعا و مراقبت با دیگر شاگردان سخن می‌گوید می‌خواهد بر همین جنبه از رسالت مریم در کلیسا تأکید کرده باشد (اع ۱: ۱۴). به ویژه آن‌که رسالت مادری جهان شمول مریم به خوبی با تصویری که لوقا از مریم در ذهن دارد و او را به عنوان تجسم و تجلی قوم خدا، یعنی دختر صهیون، به تصویر می‌کشد مطابقت دارد (لو ۱: ۲۶-۵۵).

د) مریم: نخستین ایماندار

نویسندگان اناجیل عظمت و بزرگی مریم را به هیچ وجه در خصائص بارز و ممدوح وی نمی‌دانند بلکه آن را نتیجه ایمان او می‌دانند که همچون ایمان هر ایماندار دیگر دستخوش ابهامات و فراز و نشیبهاست.

۱- آنچه بر مریم مکشوف گشت. از همان هنگام اعلام خیر فرشته به مریم به او گفته می‌شود که عیسی به خاطر ایمان وی است که در رحم او قرار می‌گیرد. این ایمان به واسطه پیامهای مختلفی که جملگی ریشه در نبوتهای عهد عتیق دارند تقویت می‌گردد. فرزند مریم، «عیسی» خوانده خواهد شد. او پسر حضرت اعلی، پسر داود، پادشاه اسرائیل، و مسیح موعود خواهد بود. مریم به هنگام تقدیم نمودن عیسی در معبد می‌شنود که آنچه در مورد بنده یهوه نبوت شده حال به پسرش عیسی اطلاق می‌گردد: او نور امتهای و آیت تناقض خواهد بود. بر جمع این معدود سخنان واضح که در عهدجدید آمده باید این واقعیت را نیز افزود که مریم لازم بود یاد می‌گرفت در پس زندگی رقت بار و توأم با سکوت پسرش، فقر مسیح موعود را ببیند - هر چند این نکته آشکارا در متون کتاب مقدس نیامده است. عیسی همواره با لحنی نبوت گونه با مادرش سخن می‌گفت مریم می‌بایست در پس آن سخنان نبوی، اقتدار و استقلال عمل پسرش را تشخیص می‌داد و درمی‌یافت که ایمان بسی برتر و مهم تر از رابطه جسمانی فرزند - مادر است.

۲- وفاداری مریم. لوقا واکنش مریم در برابر مکاشفات الهی را به دقت ثبت می‌نماید: او بهت زده می‌شود (لو ۱: ۲۹)، دچار ابهام و سردرگمی می‌گردد (۱: ۳۴)، با شنیدن نبوت شمعون متعجب می‌شود (۲: ۳۳)، و آنچه را عیسی در معبد به او می‌گوید به درستی نمی‌فهمد (۲: ۵۰). او که خود را با رازی مواجه می‌بیند که بسی ورای عقل و

فهم اوست، در مورد آنچه شنیده به تفکر و تأمل می پردازد (۲۹:۱، ۳۳:۲). بارها و بارها به وقایعی که بر وی گذشته باز می گردد، در آنها تفکر می نماید و جملگی را در خاطر نگاه داشته به آرامی در دل خود در موردشان تعمق می کند (۱۹:۲ و ۵۱).

او پیوسته گوش به زنگ کلام خداست و آن را می پذیرد. ولو آن که خلاف نقشه های شخصی خودش باشد و یوسف را دچار ابهام و سردرگمی کند (مت ۱۹:۱ و ۲۰). پاسخ او به دعوت های الهی که از وی به عمل می آید، ملاقات فرشته با او، و تقدیم عیسی در معبد جملگی وقایعی هستند که از طریق آن عیسی در وجود مادر خود کار می کند. او مادرش را تقدیس می نماید و خود را نیز به پدرش خدا تقدیم می دارد. مریم تمامی اینها را در کمال اطاعت و فروتنی می پذیرد و در تمام طول رسالت عیسی، حتی تا پای صلیب همراه اوست.

۳- سرود تمجید مریم. لوقا با روایت سرود مریم در واقع سنتی فلسطینی را روایت می نماید که هدف از آن نه صرفاً نقل قول کلمات تسبیح مریم باکره، بلکه بیان سپاسگزاری و تشکرات قلبی کل جامعه بنی اسرائیل است. منتهی این تشکر و سپاسگزاری را در قالب دعای مریم بیان می نماید (به ویژه در آیه ۴۸). مریم با بهره جستن از شیوه کهن مزامیر حمد و ثنا و نیز با استفاده از مضامین سنتی که در مزامیر به کار رفته، در خصوص واقعه ای جدید می سراید: ملکوت خدا فرا رسیده است. او کاملاً در خدمت قوم خداست. نجات در او و از طریق اوست که اعلام می شود، وعده به انجام می رسد فقر او تجلی، و مصداق راز خوشا به حالهاست. ایمان مریم دقیقاً همان ایمان قوم خداست - ایمانی حلیمانه و فروتنانه که پیوسته از طریق آزمایشات و سختیها، ابهامات و سردرگمی ها، تعمق و تفکر پیرامون نجات، و بالأخره از طریق خدمت عظیمی که ایمانداران رفته رفته به عظمت آن پی می برند، تقویت می شود و ژرفا می یابد (یو ۳:۲۱، ۷:۱۷، ۸:۳۱-۳۲). به خاطر همین ایمان است - ایمانی که همواره کلام خدا را در دل خود نگاه می داشت - که عیسی زنی را که او را در رحم خود حمل کرده متبارک می خواند (لو ۱۱:۲۷-۲۸).

ه) مریم و کلیسا

می توان با کنار هم گذاردن آنچه در بالا گفته شد، شمه ای از دیدگاه الهیاتی کتاب مقدس در خصوص مبحث مریم به خوانندگان عرضه داشت.

۱- مریم باکره. مریم، این نماد فردی ایماندار که محض فیض خدا در ایمان به نجات خوانده شد و همچون تمام دیگر ابناء بشر به واسطه قربانی پسرش در این نجات سهیم

گردید، در کلیسا جایگاهی ویژه و منحصر به فرد دارد. راز کلیسا در وجود او به بهترین وجه تحقق می‌یابد - اویی که کلام خدا را در کمال ایمان می‌پذیرد. کلیسا عروس مسیح است (افس ۵: ۳۲) - عروسی است باکره (ر. ک مکا ۲: ۲۱) که خود مسیح آنگاه که آن را پاک و طاهر می‌سازد، مقدس نیز می‌نماید (افس ۵: ۲۵-۲۷). هر فرد مسیحی که در این دعوت سهیم می‌شود «همانند باکره‌ای عقیقه نامزد مسیح می‌گردد» (۲-قرن ۱۱: ۲). و اما این وفاداری کلیسا نسبت به دعوت الهی در وهله نخست در وجود مریم - آن هم به بهترین وجه آن - متجلی می‌گردد. معنای بکارتی نیز که خدا او را بدان فرا خواند همین است - بکارتی که مادر شدن او نه تنها بی اعتبارش نساخت بلکه برعکس تقدیس‌اش نمود. بنابراین در سطحی تاریخی باید گفت این کلیسای باکره مسیح در وجود مریم باکره تجلی و مصداق می‌یابد - مریمی که درست نقطه مقابل حواست (ر. ک ۱۱: ۳).

۲- مریم در مقام مادر. مریم از آن جا که مادر عیسی است از موقعیتی برخوردار است که هیچ یک از دیگر اعضای کلیسا از آن برخوردار نیست. او مبدأ آن نقطه‌ای در تاریخ بشریت است که در آن پسر خدا در هیئت طفلی انسانی به این جهان آمد. به همین خاطر است که می‌توان او را به دختر صهیون (صف ۳: ۱۴؛ ر. ک لو ۱: ۲۸) و به اورشلیم جدید که در نقش مادر ظاهر می‌شود، تشبیه نمود. اگر می‌خوانیم که بشریت جدید به زنی تشبیه می‌شود که مسیح - که سر آن است - نخست زاده اوست (مکا ۱۲: ۵)، آیا می‌توان از یاد برد که دقیقاً همین راز در وجود مریم به گونه‌ای عینی تحقق یافته است؟ آیا می‌توان از این نکته غافل شد که این زن، این مادر، صرفاً یک نماد نیست بلکه به یمن مریم باکره وجودی عینی و شخصی داشته است؟ به همین ترتیب رابطه و ارتباط میان کلیسا و مریم مقدس چنان روشن و انکار ناپذیر است که می‌بینیم مریم نیز همچون کلیسا به توسط خدا از حملات مار نجات داده می‌شود (۱۲: ۱۳-۱۶). - مریمی که نقطه مقابل حواست که فریب همان مار را خورد (۲-قرن ۱۱: ۳؛ پید ۳: ۱۳). این است نقش و جایگاه مریم در نقشه نجات. به همین خاطر است که سنن مسیحی به حق مریم و کلیسا را در کنار هم در قالب تصویر «حوای جدید» معرفی کرده است - درست همان گونه که عیسی «آدم جدید» است.

۳- راز مریم. راز مریم به واسطه پیوندی که با سر کلیسا دارد به بهترین وجه در پرتو تعالیم کتاب مقدس آشکار می‌گردد. کلیسا به گونه‌ای صریح و آشکار، مکشوف کننده آن رازی است که در وجود مریم نهان بود. هم در مورد مریم و هم در مورد کلیسا سخن از راز بکارت است و هر دو در انتظار عروسی پر رمز و رازی هستند که داماد آن خود خداست. در هر دو مورد - آنگاه که روح القدس در کار است - سخن از مادر و فرزند است

(لو ۱:۳۵؛ مت ۱:۲۰؛ ر. ک روم ۸:۱۵): نخست در مورد مسیح (لو ۱:۳۱؛ مکا ۱۲:۵) و سپس در مورد اعضای بدن او (یو ۱۹:۲۶-۲۷؛ مکا ۱۲:۱۷). راز بکارت تلویحاً بیانگر پاکی و طهارتی کامل است که خود ثمره فیض مسیح می باشد - فیضی که در اعماق وجود فرد کار می کند و او را «مقدس و بی عیب» می گرداند (افس ۵:۲۷). مفهوم واقعی بارداری بی آلایش مریم نیز همین است. سر مادری مریم بیانگر اتحاد و یگانگی کامل با زندگی این جهانی عیسی است ولو در آزمایشات و تا پای صلیب (لو ۲:۳۵؛ یو ۱۹:۲۵-۲۶؛ ر. ک مکا ۱۲:۱۳). نیز به معنای اتحاد او در جلال عیسی است - حتی تا درجه سهیم شدن مریم در رستاخیز عیسی (ر. ک مکا ۲۱). مفهوم آموزه صعود مریم به آسمان نیز همین است. درست است که کتاب مقدس در مورد این دو واقعیت زندگی مریم - یعنی بارداری بی آلایش او و صعود وی به آسمان - مستقیماً و صراحتاً مطلبی بیان نمی کند اما این دو حقیقت به وضوح تداعی کننده کلیساست، و به همین دلیل است که کلیسا به واسطه ایمان خود و به نور این ایمان موفق به کشف این حقایق گشته است. موضوع در این جا ارتقاء سطح مریم و رساندن او به سطح عیسی در مقام میانجی میان خدا و انسان نیست! او که در نظر خدا «پراز فیض» بود (لو ۱:۲۸) در نظر اعضای کلیسا نیز کماکان «مستفیض در آن حبیب» باقی است (افس ۱:۶). منتهی به واسطه میانجی گری او و از طریق او بود که عیسی - پسر خدا که کماکان یگانه ناجی است - توانست برادر تمام ابناء بشر محسوب گردد و با آنها در پیوندی جدایی ناپذیر به سر برد. به همین ترتیب ابناء بشر نیز به هیچ وجه نمی توانند به عیسی دسترسی داشته باشند مگر به وساطت و از طریق کلیسای او که بدن اوست (کول ۱:۱۸). همین حقیقت بنیادین است که نگرش مسیحیان نسبت به مریم را تعیین می کند. همچنین به همین خاطر است که مریم در نگرش مسیحیان نسبت به کلیسا - که مادرشان است - از جایگاهی تا بدین حد والا و پیوندی تا بدین حد مستقیم برخوردار است. (ر. ک مز ۸۷:۵؛ یو ۱۹:۲۷).

ر. ک: کلیسا: ه) - انسانیت: د) - خوشی: عهدجدید الف) ۱ - شفیع: ب) - مادر: الف) ۴، ب) ۲ و ۳ - بکارت: عهدجدید ۲ - زن: عهدجدید ۱ و ۳. AG

مستی

در کتاب مقدس به کرات به خطرات مستی و میگساری اشاره شده است. می گساری فرد را اسیر شهوات، یا گرفتار دشمنان خویش می سازد. انبیاء اغلب میگساری را با مراسم

زشت و ناپسند (عا ۲:۸؛ هو ۴:۱۱؛ ر.ک مکا ۱۷:۲) و یا وضع اسفناک و رو به ابتدال جامعه برابر و مترادف دانسته اند و اما میگساری می تواند جنبه نمادین نیز داشته باشد.

۱- می گساری و فلاکت. مستی و باده گساری فرد را مضحکه خاص و عام می سازد. و اما کتاب مقدس همواره مصیبت و فلاکت را با شرمساری برابر دانسته است. هم فرد می گسار و هم آن که گرفتار فلاکت و درماندگی است، هر دو «بی آبرویند» و از هر آنچه نیکوست بی بهره، هر دو تا حد شیء تنزل می یابند. فرد می تواند برای آن که موجبات شرمساری و سرافکنندگی فرد دیگری را فراهم آورد، «او را مشروب بنوشاند» در کتاب حبقوق ۲:۱۶۱۵ همین وضعیت برای توصیف مصائب و بدبختی هایی که یهوه برای قوم بی وفا تدارک دیده است به کار می رود. بر فرد گناهکار است که «از جام غضب بنوشد» (ار ۲۷:۲۵-۲۸، ۷:۵۱). ارمیا «به جهت یهوه و به جهت کلام مقدس او» همچون فردی مست می شود (ار ۲۳:۹) تا از این طریق مصائبی را که در انتظار قوم است به گونه ای ملموس و عینی بیان نماید. چنین می نماید که گویی زمین زیر پای فرد مست حرکت می کند (اش ۲۴:۱۹-۲۰) و او هر چه مقاومت کند بیهوده است، زیرا هر آنچه رنگی از آشنایی داشت ناپدید گشته: گویی روز داوری از هم اکنون فرا رسیده است.

۲- مستی و هوشیاری. یک هشدار اخلاقی، و آن این که مستی فراموشی می آورد و حتی شاید عواقب وخیم تری نیز در پی داشته باشد. مادر لموئیل، پادشاه عرب، مسکرات خمر آور را مایه فراموشی و نسیان می داند: می توان کسانی را که دردمند و مصیبت زده اند مسکرات نوشانید تا درد خود فراموش کنند، اما شاهان و شاهزادگان هیچگاه نباید لب به مسکرات آلوده سازند، چرا که فرامین و احکام صادره خود را فراموش خواهند کرد و عدالت را آن گونه که باید اجرا نخواهند نمود (امت ۳۱:۴-۷). اشعیا از این هم فراتر می رود و می گوید که آنچه فرد میگسار فراموش می کند، همانا نقشه و اراده یهوه است (اش ۵:۱۲). مستی و باده گساری نشانه رخوت، سستی و درماندگی است (اش ۱۹:۱۴، ۲۹:۱۰؛ ار ۱۳:۱۳؛ یول ۱:۵). به همین ترتیب عهد جدید نیز مستی را نقطه مقابل آن هوشیاری می داند که مسیحیان را مادام که بر زمین اند در نجات حفظ می کند و مستدام می دارد. کسی که از انتظار خسته شده و به مستی و میگساری روی آورده است. می بیند که مسیح دقیقاً همان هنگام است که از راه می رسد (مت ۲۴:۴۵-۵۱). بنابراین برای آنکه از آمدن مسیح غافل نمانیم و غافلگیر نشویم، باید که مطابق توصیه پطرس همواره هوشیار و مراقب باشیم (۱- پطر ۵:۸) و با چشمانی باز منتظر آمدن او بمانیم: «خوابیدگان در شب می خوابند و مستان در شب مست می شوند» (۱- تس ۵:۶-۸؛ روم ۱۳:۱۳).

۳- **مستی و روح.** مستی و میگساری باعث محرومیت فرد از ملکوت خدا می شود (۱-قرن ۵: ۱۱، ۶: ۱۰؛ روم ۱۳: ۱۳؛ غلا ۵: ۲۱؛ ۱-پطرس ۴: ۳). اما میگساری و مستی اغلب با قلمرو مقدسین محشور است. به طور مثال مسیحیان قرن نهم در حال مستی به ضیافت شام خداوند می رفتند (۱-قرن ۱۱: ۲۱). در میان کسانی که در روز پنطیکاست در اورشلیم شاهد نزول روح القدس بودند نیز برخی آنچه را می دیدند به مسکرات و شراب نسبت می دادند (اع ۲: ۱۳-۱۵). با این حال آنچه باعث تمسخر آن جماعت حاضر در واقعه پنطیکاست بود در واقع نه مصیبت و فلاکت، بلکه حضور رهایی بخش و آزاد کننده روح القدس بود. پولس نیز آنگاه که از مسیحیان می خواهد بجای مستی میگساری، مست روح شوند، به همین ارتباط اشاره دارد (افس ۵: ۱۸). انسان از آن رو به باده و می روی می آورد که می خواهد از خویشتن خویش آگاه شود و از قید آنچه او را در بند دارد و مانع آزادی او است رها گردد. در این حالت، یعنی در حالت مستی شور و شعفی می جوید که در کتاب غزل غزلها به شور عشق تشبیه شده است (غزل ۵: ۱). مع الوصف تنها روح است که می تواند در واقع او را از چنین شعف و خوشی و معرفتی بهره مند سازد.

ر.ک: عطایای الهی: (ب) - نوح: (الف) - خوراک: (الف) - خوشه چینی - شراب.

PBp

مسیح

مسیا [ماشیح] به تلفظ عبری و آرامی هر دو، و کرایست [مسیح] به تلفظ یونانی، همگی به معنی «مسح شده» هستند. این عنوان در دوره رسولان به اسم خاص عیسی تبدیل شده و محتوای القاب دیگری را نیز که عیسی مدعی آنها بود در بر گرفته است. علاوه بر این، عنوان فوق رابطه عمیقی را که شخصیت او را با امید آخرت شناختی قوم یهود پیوند می دهد، برجسته تر می سازد. این امید، بر انتظار آنها برای ظهور ماشیح [مسیح]، پسر داود، متمرکز است. با وجود این، کاربرد واژه مسح شده در عهد عتیق و یهودیت، بر آن معنای غنی که عهد جدید به واژه مسح داده است، دلالت نمی کند. برای آن که ببینیم عنوان مذکور در عهد جدید، در پرتو مکاشفه ای که در سخنان و زندگی عیسی متجلی شده دچار چه تحولاتی گشته، باید به منشأ آن بازگردیم.

عهد عتیق

در عهد عتیق واژه مسح شده ابتدا در مورد پادشاه به کار رفته است. ولی علاوه بر این،

درباره شخصیت های دیگر از جمله کاهنان نیز مور استفاده قرار گرفته است. در هر صورت، کاربرد اولیه آن است که اثر بیشتر در آخرت شناسی و امید یهودیان برجای گذاشته است.

الف) از پادشاه تا ماشیح سلطنتی

۱- مسیح [مسیح شده] یهوه در تاریخ. شخص پادشاه به موهبت مسیح با روغن که نشانه اعطای مقام به او توسط روح خداست (۱- سمو ۹: ۱۶، ۱۰: ۱ و ۱۰: ۱۰، ۱۳: ۱۶)، تقدیس می شود تا به عنوان نماینده یهوه در قوم اسرائیل عمل کند. مسیح کردن رسم مهمی در مراسم تاجگذاری پادشاه است (ر. ک داور ۹: ۸). به همین دلیل در تاجگذاری شائول (۱- سمو ۹ - ۱۰)، داود (۲- سمو ۲: ۴، ۳: ۵)، سلیمان (۱- پاد ۱: ۳۹)، و برخی از جانشینان او که در بحبوحه یک بحران سیاسی به قدرت رسیدند (۲- پاد ۱۱: ۱۲، ۲۳: ۳۰) ذکر شده است. به این ترتیب پادشاه «مسیح [مسیح شده] یهوه» شد (۲- سمو ۱۹: ۲۲؛ مرا ۴: ۲۰)، یعنی شخصیتی مقدس که می بایست جنبه ای مذهبی برای او قائل شد (۱- سمو ۲۴: ۷ و ۱۱ و ۲۳: ۲- سمو ۱: ۱۴ و ۱۶). از آن هنگام که نبوت ناتان نبی امید اسرائیل را بر سلسله داود متمرکز ساخت (۲- سمو ۷: ۱۲ - ۱۶)، هریک از پادشاهان این خاندان عملاً به «مسیحی» تبدیل شد که خدا می خواست به واسطه او نقشه خود برای قومش را به کمال برساند.

۲- مسیح یهوه در نیایش. در مزامیر پیش از تبعید، مسیح سلطنتی جایگاه برجسته ای در حیات و ایمان قوم اسرائیل دارد. مسیحی که او دریافت کرده، نشانه ای از میل و انتخاب الهی است (مز ۴۵: ۸)، او به واسطه این مسیح پسر خوانده یهوه می شود (۷: ۲؛ ر. ک ۲- سمو ۷: ۱۴). علاوه بر این، مورد حمایت و محافظت خدا نیز قرار می گیرد (مز ۱۸: ۵۱، ۷: ۲۰، ۸: ۲۸). شورش بر ضد او کار احمقانه ای است (۲: ۲)، چرا که خدا مداخله کرده و او را نجات خواهد داد (حب ۳: ۱۳) و «شاخ او را بلند خواهد گردانید» (۱- سمو ۲: ۱۰). برای او دعا کرده می شود (مز ۸۴: ۱۰، ۱۳۲: ۱۰). ولی با تکیه بر وعده هائی که به داود داده شد، امید می رود که خدا هرگز از جاودانه کردن سلسله او کوتاهی نخواهد کرد (۱۷: ۱۳۲). به همین دلیل پس از سقوط اورشلیم، هنگامی که مسیح یهوه به دست بت پرستان به اسارت برده شد، همه گنج و مبهوت شدند (مرا ۴: ۲۰)، چرا خدا مسیح خود را بدین گونه رد کرده است، به طوری که همه بت پرستان رفتار شرم آور و توهین آمیزی با او دارند (مز ۸۹: ۳۹ و ۵۲). تحقیر خاندان داود یک آزمایش ایمان بود، و این آزمایش حتی پس از بازگشت از تبعید نیز ادامه یافت. در

واقع، امید به استقرار مجدد سلطنت که زروبابل برای لحظه‌ای آن را برانگیخت، بزودی از میان رفت، زروبابل هرگز بر تخت نخواهد نشست (علیرغم زک ۹:۶-۱۴)، و دیگر هیچ مسیح پادشاهی بر قوم یهود سلطنت نخواهد کرد.

۳- مسیح یهوه در آخرت شناسی. انبیا که مکرراً نسبت به پادشاهان مسح شده، که به قضاوت آنان بی وفا بودند، سختگیری می کردند، امید قوم اسرائیل را به پادشاه آینده معطوف می کردند که خودشان هرگز عنوان مسیح را درباره او به کار نمی بردند. در ابتدای وعده های این انبیاست که پس از تبعید، مضمون مسیح پادشاه بسط می یابد. مزامیر سلطنتی که قبلاً درباره پادشاهان مسح شده موجود سخن می گفتند، اکنون از دیدگاه تازه ای سروده می شدند که به آن پادشاه مسح شده آینده، یعنی ماشیح به معنی دقیق کلمه، اشاره می کردند. این مزامیر پیشاپیش، جلال او و مبارزات (ر.ک مز ۲) و پیروزی هایش را توصیف می کنند. امید یهودیان که ریشه در متون مقدس داشت در زمان عهد جدید، بخصوص در میان اعضای فرقه فریسیان، کاملاً زنده بود. نویسنده مزامیر سلیمان (۶۳ ق.م) برای ظهور مسیح، پسر داود دعا می کند (مز ۱۷، ۱۸). همین مضمون در ادبیات معلمان یهود نیز بسیار به چشم می خورد. در همه این متون، مسیح در همان سطح پادشاهان قدیم قوم اسرائیل قرار دارد. سلطنت او در چارچوب نهادهای دین سالاری صورت می گیرد، ولی این امر به گونه ای بسیار واقع گرایانه و با تأکید بر جنبه سیاسی نقش او مد نظر قرار می گیرد.

ب) کاربردهای دیگر واژه «مسح شده»

۱- «مسیح یهوه» در مفهوم کلی. مسح الهی، پادشاه را برای مأموریتی که به نقشه خدا برای قومش مربوط می شد، تقدیس و تخصیص می کرد. در مفهوم استعاری کلی، گاهی عهد عتیق هنگامی از مسح الهی سخن می گوید که فقط یک مأموریت باید انجام گیرد، بخصوص اگر این مأموریت مستلزم عطیه روح الهی باشد. کورش، که خدا او را فرستاد تا قوم اسرائیل را از دست بابل نجات دهد، مسیح یهوه نامیده شده (اش ۴۵:۱) گویی که مسح سلطنتی او، وی را برای این مأموریت الهی مهیا کرده بود. انبیاء برای انجام مأموریت خود با روغن مسح نمی شدند. ولی خدا به ایلیا فرمان داد الیشع را مسح کند تا به جای او نبی شود (۱-پاد ۱۹:۱۶). می توان این عبارت را با این واقعیت توجیه کرد که ایلیا «نصیب مضاعف روح خود را» به الیشع می بخشد (۲-پاد ۲:۹). در واقع، این مسح روح القدس که نبی دریافت می کند، در اشعیا ۶۱:۱ بیان شده است: این مسح او را تقدیس کرده است تا

خبرهای خوش را به مسکینان اعلام نماید. علاوه بر این، اعضای قوم خدا به عنوان «انبیای یهوه» یک بار مسیحیان او نامیده شده‌اند (مز ۱۰۵:۱۵، ر. ک ۸:۲۸؛ حب ۳:۱۳). ولی همه این کاربردهای واژه فوق‌گهگاه مورد استفاده قرار می‌گیرند.

۲- **کاهنان مسح شده.** هیچ یک از متون مربوط به قبل از تبعید از مسح کاهنان سخن نمی‌گویند، ولی پس از تبعید، کهنات سعی کرد بر وجهه و اعتبار خود بیفزاید. اکنون، از آن‌جا که دیگر پادشاهی وجود ندارد، کاهن اعظم به رهبر جامعه تبدیل می‌شود. در این زمان است که مسح در مورد او صورت می‌گیرد تا او را برای مقامش تقدیس کند. متون مقدس متأخر و برای تأکید بر اهمیت این رسم، قدمت آن را به زمان هارون نسبت می‌دهند (خروج ۲۹:۷، ۳۰:۲۲-۳۳، ر. ک مز ۱۳۳:۲). علاوه بر این، بعدها عمل مسح به همه کاهنان بسط داده می‌شود (خروج ۲۸:۴۱، ۳۰:۳۰، ۱۵:۴۰). از این زمان به بعد، کاهن اعظم، کاهن مسح شده می‌شود (لاو ۴:۳ و ۵-۱۶؛ ر. ک دان ۹:۲۵). برخی از محافل یهودیان، با طولانی‌تر کردن برخی از متون نبوتی که در آخرت شناسی خود سلطنت را با کهنات پیوند می‌دادند (ار ۳۳:۱۴-۱۸، حزق ۱:۴۵-۸، زک ۴:۱-۱۴، ۱۳:۶)، حتی منتظر ظهور دو مسیح در زمانهای آخر بودند: یک مسیح - کاهن که برتر است، و یک مسیح - پادشاه که امور زمینی و موقتی برعهده اوست (عهدهای دوازده پاتریارخ، متون قمران). ولی این عقیده بخصوص ظاهراً محدود به محافل اسنیا است که نشانه آن نفوذ عمیق مذهبی آنان می‌باشد.

۳- **آخرت شناسی و مبحث ماشیح [ماشیحیسم].** انتظار برای مسیح (همه جا برای یک مسیح پادشاه، و در برخی نقاط برای یک مسیح) جایگاه مهمی در آخرت شناسی یهودی دارد. ولی وعده‌های کتاب مقدس به این مبحث و دیدگاه مربوط به مسیح [ماشیحیسم]، به معنی دقیق کلمه، محدود نمی‌شوند زیرا این دیدگاه غالباً به رؤیای حکومتی زمینی مربوط می‌شود. وعده‌های کتاب مقدس استقرار ملکوت خدا را اعلام می‌کنند، و نجات دهنده را در قالب خصوصیات خادم یهوه و پسر انسان معرفی می‌نمایند. هماهنگی همه با انتظار برای مسیح (یا مسیح‌ها) را نمی‌توان به آسانی و وضوح درک کرد. تنها ظهور عیسی است که ابهامات موجود در سخنان انبیاء در این مورد را رفع خواهد کرد.

عهد جدید

الف) عیسی و انتظار برای ماشیح

۱- **کاربرد این عنوان در مورد عیسی.** مخاطبان عیسی که از قدوسیت و اقتدار و قدرت او شگفت‌زده شده بودند (ر. ک یو ۷:۳۱)، از خود می‌پرسیدند: «آیا این مسیح

نیست؟» (یو ۴:۲۹، ۷:۴۰-۴۲) یا «آیا این پسر داود نیست؟» (مت ۲۳:۱۲). و به او اصرار می‌ورزیدند تا آشکارا خود را مسیح اعلام کند (یو ۱۰:۲۴). به سبب همین سؤال میان مردم اختلاف پیش آمده بود (ر.ک ۷:۴۳). از سوی دیگر، رهبران یهود تصمیم گرفتند هر که را که او را به عنوان مسیح بشناسد، از میان خود برانند (۲۲:۹). اما کسانی که به قدرت معجزه‌آسای او متوسل می‌شدند آشکارا او را پسر داود می‌نامیدند (مت ۹:۲۷، ۱۵:۲۲، ۲۰:۳۰-۳۱)، نخستین شاگردانش، پس از تعمید او (یو ۱:۱۴ و ۴۵ و ۴۹)؛ و مرتا، هنگامی که او خود را قیامت و حیات نامید (۱۱:۲۷)، با ایمان، به مسیح بودن او اعتراف کردند. اناجیل نظیر، وقار و ابهت خاصی به اعتراف ایمان پطرس می‌دهند: «شما مرا که می‌دانید؟» «تو مسیح هستی» (مر ۸:۲۹). این ایمان اصیل ولی ناقص است، زیرا نام مسیح هنوز ممکن است تداعی کننده یک سلطنت زمینی و موقتی باشد (ر.ک یو ۶:۱۵).

۲- دیدگاه عیسی. و به همین دلیل عیسی محتاطانه با این نام برخورد کرد. عیسی هرگز نام مسیح را درباره خود به کار نمی‌برد، مگر در یوحنا ۴:۲۵-۲۶ (که در آن، این واژه بی‌تردید، ترجمه عبارتی در اعتقاد سامریان، به زبان مسیحی است). عیسی اجازه می‌دهد که دیگران او را پسر داود بنامند، ولی افراد دریوزه را برحذر می‌دارد از این که او را مسیح بخوانند (لو ۴:۴۱). او اعتراف ایمان را می‌پذیرد، ولی پس از اعتراف پطرس، به دوازده شاگرد خود توصیه می‌کند که نگویند که او مسیح است (مت ۱۶:۲۰). از این لحظه به بعد بیشتر می‌کوشد مفهوم مسیح را در ذهن شاگردانش اصلاح کند. کار او به عنوان مسیح، با وظیفه خادم رنج دیده آغاز خواهد شد، او پسر انسان، با قربانی کردن جانش وارد ملکوت خود خواهد شد (مر ۸:۳۱، ۹:۳۱، ۱۰:۳۳-۳۴). هنگامی که او از «بالا برده شدن پسر انسان» سخن می‌گوید، شاگردانش و یهودیان نگران و ناراحت می‌شوند (یو ۱۲:۳۴).

با وجود این، در روز یکشنبه نخل عیسی عمداً اجازه می‌دهد که مردم او را پسر داود بنامند (مت ۲۱:۹). سپس در مجادلاتش با فریسیان، بر برتری و خداوندی پسر داود نسبت به نیایش تأکید می‌کند (مت ۲۲:۴۱-۴۶). و بالأخره در محکمه عیسی، کاهن اعظم از او می‌پرسد که او مسیح است یا خیر. عیسی بی‌آن که این عنوان را رد کند، بلافاصله آن را از دیدگاهی آسمانی تفسیر می‌کند: او پسر انسان است که باید بر دست راست خدا بنشیند (مت ۲۶:۶۳-۶۴). این اعتراف زمانی صورت گرفت که مصائب او داشت آغاز می‌شد و این اعتراف بر محکومیت او می‌افزود (۲۶:۶۵-۶۶). به این

ترتیب، عنوان «مسیح» (۶۲: ۸۶؛ مر ۱۵: ۳۲؛ لو ۲۳: ۳۵ و ۳۹) نیز همچون عنوان «پادشاه» بخصوص مورد بی‌اعتنائی قرار می‌گیرد. تنها پس از قیام است که شاگردان دقیقاً آنچه را که او پنهان می‌کرد درک می‌کنند: «آیا نمی‌بایست که مسیح این زحمات را ببیند تا به جلال خود برسد؟» (۲۴: ۲۶). واضح است که دیگر مسئله جلال زمینی مطرح نیست، بلکه چیزی کاملاً متفاوت مد نظر است. بر حسب کتب مقدس «سزاوار بود که مسیح زحمت کشد و روز سوم از مردگان برخیزد... تا موعظه به توبه و بخشش گناهان در همه امتها به نام او کرده شود» (۲۴: ۴۶).

ب) ایمان کلیسا در عیسی مسیح

۱- عیسی قیام کرده همان مسیح است. آنگاه کلیسای نوپا، در پرتو گذر عیسی را مسیح خواند، یعنی به نامی که اکنون عاری از هرگونه ابهام بود. کلیسا برای این کار خود دلایل دفاعیاتی و الهیاتی داشت. می‌بایست به یهودیان نشان داد که مسیحی که امید به ظهور او دارند، در شخص عیسی ظاهر شده است. این کار برپایه یک الهیات معتبر قرار دارد که بر تداوم دو عهد تأکید می‌کند و تحقق و انجام عهد اول را در عهد دوم می‌بیند. به این ترتیب، عیسی به عنوان پسر واقعی داود ظاهر شد (ر. ک مت ۱: ۱، لو ۱: ۲۷، ۲: ۴؛ روم ۱: ۳؛ اع ۲: ۲۹-۳۰، ۱۳: ۲۳)، که از زمان بسته شدن نطفه اش به قدرت روح القدس (لو ۱: ۳۵) مقدر بود که بر تخت پدرش داود بنشیند (۱: ۳۲)، و با مستقر نمودن ملکوت خدا بر روی زمین، سلطنت قوم اسرائیل را به کمال برساند. عیسی با قیام خود، بر تخت جلال سلطنتی خود جلوس کرد: اکنون که «او روح القدس موعود را یافته» (اع ۲: ۳۳)، «خدا همین عیسی را که شما مصلوب کردید خداوند و مسیح ساخته است» (۲: ۶۳). ولی این جلال متعلق به خلقت تازه است، جلال زمینی مسح شدگان قدیمی بیهوده، تنها یک نماد و تصویر بعید از این جلال آسمانی بود.

۲- عناوین عیسی مسیح. واژه مسیح که پیوندی ناگسستنی با اسم شخصی عیسی دارد، از آن به بعد بسیار بسط یافته است، چرا که همه عناوین قدیمی که درباره عیسی به کار می‌رفتند، در این واژه متمرکز شده‌اند. آن که خدا او را مسح کرده است، خادم مقدس او عیسی (اع ۴: ۲۷)، بره بی‌عیب مذکور در اشعیا ۵۳ است (۱- پطرا ۱: ۱۹؛ ر. ک ۱- قرن ۵: ۷). به همین دلیل نوشته شده بود که او باید رنج ببیند (اع ۳: ۱۸، ۱۷: ۳،

۲۶:۲۲-۲۳)، و مزمو ۲ نیز پیشاپیش، توطئه امته را «برضد یهوه و برضد مسیح او» توصیف کرده بود (اع ۴:۲۵-۲۷؛ ر، ک مز ۱:۲ و ۲). پولس نیز مسیح مصلوب را موعظه می کند (۱-قرن ۱:۲۳، ۲:۲)، که برای بی دینان مرد (روم ۵: ۶-۸)، و رساله اول پطرس مصائب مسیح را به تفصیل بیان می دارد (۱-پطر ۱:۱۱، ۲:۲۱، ۳:۱۸، ۴:۱ و ۱۳، ۵:۱). در کتاب اشعیا، مأموریت خادم به عنوان یک نبی جفا دیده شرح داده شده است. در واقع، تنها مسیحی که عیسی مدعی دریافت آن بود، مسح روح القدس بود (لو ۴:۱۶-۲۲؛ ر. ک اش ۱:۶۱)؛ و پطرس در اعمال رسولان به یاد می آورد که چگونه «خدا او را به روح القدس و قوت مسح نمود» (اع ۱۰:۳۸). عیسی در شب مرگ خود، مدعی مقام و منزلت خود به عنوان پسر انسان شد (مت ۲۶:۶۳-۶۴). رسولان در موعظه های خود، بازگشت او را در زمان آخر به عنوان پسر انسان که جهانی جدید را بنا می نهد، اعلام کردند (اع ۱:۱۱، ر. ک ۳:۲۰ و ۲۱؛ مت ۲۵:۲۴ و ۳۱)، و تحت همین نام پسر انسان است که او اکنون بر دست راست خدا نشسته است (اع ۷:۵۵-۵۶؛ مکا ۱:۵ و ۱۲-۱۶، ۱۴:۱۴). جدا از ایده کهنانت مسیح که یهودیت متأخر مبلّغ آن بود، کتاب مکاشفه عیسی را در ردای کهنانت نشان می دهد (مکا ۱:۱۳)؛ و رساله به عبرانیان، از کهنانت سلطنتی او سخن می گوید که جانشین کهنانت نمادین هارون شده است (عبر ۵:۵ و غیره، ۷). بی تردید، او لایق برترین نام، یعنی خداوند است (ر، ک اع ۲:۳۶)؛ او «مسیح خداوند» (لو ۲:۱۱؛ ۲-قرن ۴:۵-۶) و «عیسی مسیح ما» (اع ۱۵:۲۶) است. در واقع، قیام او به وضوح نشان داده است که او صاحب جلالی عظیم تر از جلال انسانی است: مسیح به معنای واقعی کلمه پسر خداست (روم ۱:۴)؛ او خود خداست (۹:۵؛ ۱-یو ۵:۲۰). واژه مسیح دیگر تنها یکی از القاب و نامهای او نیست، بلکه به اسم خاص او تبدیل شده است (۱-قرن ۱۵:۱۲-۲۳) و همه نامهای دیگر او را دربرمی گیرد. و کسانی که او آنان را نجات داده، به حق «مسیحی» خوانده می شوند (اع ۱۱:۲۶).

ر. ک: هارون: ۱ - مسح کردن/تدهین: ج) ۲ و ۵ - تسلی: ۱ - داود - ساعت: ۲ - عیسی مسیح - یحیی تعمید دهنده: ۲ - پادشاه - ملکوت: عهدعتیق ج)؛ عهدجدید (ب) ۱، ج) ۱ - خداوند: عهدجدید - ملکيصدق: ۲ - روغن: ۲ - گذر: الف) ۶ - نقشه خدا - فقیر/مسکین: عهدجدید الف) - کهنانت: عهدعتیق ج) ۲ - وعده ها: ب) ۴، ج) ۱ - فدیة: عهدعتیق ۲ - باقیمانده: عهدعتیق ۱ - خادم خدا: ج) ۱ - شبان و گله: عهدعتیق ۲ - آیات و نشانه ها: عهدجدید الف) ۱، ب) ۳ - پسر خدا: عهدعتیق ب)؛ عهدجدید الف) ۱ - پسر انسان: عهدعتیق ب) - روح خدا: عهدعتیق الف) ۳؛ عهدجدید الف) ۱ و ۲ - تبدیل هیئت: ۱ و ۲ - پیروزی: عهدعتیق ۳ - شراب: ب) ۲

مصالحه / آشتی

خدا از همان دوران عهد عتیق با بخشودن مداوم انسانها، مصالحه میان خود و آنان را نوید داده است. او خود را به عنوان «خدای رحیم و رؤوف» (خروج ۳۴: ۶) معرفی می‌کند که «حدت خشم» خویش را ظاهر نخواهد کرد (مز ۸۵: ۴؛ ر. ک. ۱۰۳: ۸-۱۲) و با قوم خود از صلح و آرامش سخن می‌گوید (ر. ک. ۸۵: ۹). درست است که عهد و پیمان سینا با گناهان قوم اسرائیل پایمال می‌شود، اما خدا به جای آن که درصدد انتقام باشد ابتکار عمل را به دست می‌گیرد و عهدی تازه و جاودانه با آنان می‌بندد (ار ۳۱: ۳۱-۳۳؛ حزق ۳۶: ۶۰-۶۳). بنابراین هر چند خود کلمه مصالحه به کار نمی‌رود، اما آنچه خدا به عروس بی وفای خود (هو ۲: ۱۶-۲۲) و فرزندان یاغی و سرکش خویش پیشنهاد می‌کند به راستی آشتی و مصالحه است (حزق ۱۸: ۳۱-۳۲). تمام مراسمی نیز که در شریعت موسی در مورد کفاره وضع شده و در جهت طاهر ساختن قوم از هر نوع ناپاکی است، در نهایت غایتی جز مصالحه خدا و انسان ندارد. با این حال زمان بخشش کامل گناهان هنوز فرا نرسیده است و بندگان با وفای خدای حقیقی همچنان باید منتظر چیزی بهتر باشند (ر. ک. ۲-مک ۱: ۵، ۷: ۳۳، ۸: ۲۹).

مصالحه کامل و قطعی میان خدا و انسان تنها از طریق عیسی مسیح که «واسطه میان خدا و انسانهاست» (۱- تیمو ۲: ۵) میسر می‌گردد. این مصالحه در واقع تنها یکی از جنبه‌های کار نجات مسیح است. با این حال بجاست که راز نجات را با توجه به برخی متون پولسی از همین دیدگاه خاص - یعنی مصالحه میان خدا و انسان - بررسی کنیم و بحث را در همین محدوده به پیش بریم (روم ۵: ۱۰-۱۱؛ ۲-قرن ۵: ۱۸-۲۰؛ افس ۲: ۱۶-۱۷؛ کول ۱: ۲۰-۲۲).

الف) مصالحه ما با خدا از طریق مسیح

۱- **ابتکار الهی.** انسان به خودی خود هیچ گاه قادر نیست با خالق که به واسطه گناه خود موجبات نارضایتی اش را فراهم آورده مصالحه یابد. بلکه برای این منظور به کار خود خدا نیاز است: «همه چیز از خدایی است که ما را به واسطه عیسی مسیح با خود مصالحه داده است» (۲-قرن ۵: ۱۸). خدا ما را در حالی که «دشمن» او بودیم محبت نمود (روم ۵: ۱۰) و به همین جهت پسر خود را فرستاد تا «در راه ما بمیرد» (۸: ۵). راز مصالحه ما با خدا راز صلیب (ر. ک. افس ۲: ۱۶) و راز «محبت عظیم» خدا (ر. ک. ۲: ۴) در پیوند است.

۲- تأثیر این مصالحه. خدا دیگر تقصیرات انسان را به یاد نمی‌آورد (ر.ک ۲-قرن ۵: ۱۹). اما این کار خدا! صرفاً مسئله‌ای حقوقی نیست بلکه او - به گفته پولس - از این طریق «خلقتی تازه» ایجاد می‌کند (۵: ۱۷). آشتی و مصالحه یعنی احیایی تازه - احیایی که برای آنانی که از آن بهره‌مند می‌شوند کامل و همه‌جانبه است. این مصالحه عادل شمردگی (روم ۵: ۹-۱۰) و تقدس (کول ۱: ۲۱-۲۲) را نیز با خود به همراه دارد. ما که تا پیش از آن به واسطه گناهانمان «دشمن» خدا بودیم (روم ۱: ۳۰، ۸: ۷) حال می‌توانیم «در خدا فخر نماییم» (۵: ۱۱) - خدایی که می‌خواهد تنها وقف او باشیم و آماده است ما را در حضور خود «مقدس و بی‌عیب و بی‌ملامت حاضر سازد» (کول ۱: ۲۲). این گونه است که «جمع ما در یک روح به پدر دسترسی داریم» (افس ۲: ۱۸).

۳- خدمت مصالحه. کار نجات از طرف خدا مدتهاست که به طور کامل به انجام رسیده است. اما از دیدگاهی دیگر، این کار هنوز ادامه دارد و حتی تا هنگام بازگشت ثانویه مسیح نیز ادامه خواهد داشت. به همین خاطر است که پولس رسالت رسولان را همانا «خدمت مصالحه» می‌شمرد (۲-قرن ۵: ۱۸). رسولان به عنوان «سفیران مسیح» حامل «کلام مصالحه» هستند (۵: ۱۹-۲۰). در یکی از متون قدیمی از این کلام مصالحه به عنوان «انجیل مصالحه» یاد شده است و موضوع پیام رسولان نیز جز این نیست (ر.ک افس ۶: ۱۵ «انجیل سلامتی» (خادمین و مبشران انجیل نیز در انجام خدمت خود می‌کوشند با الگو گرفتن از پولس، بانی صلح و آرامشی باشند که بدان موعظه می‌کنند (۲-قرن ۶: ۴-۱۳).

۴- دریافت عطیه خدا. درست است که مصالحه انسان با خدا در وهله نخست به ابتکار و خواست خداست، اما این بدان معنا نیست که انسان در این میان نقشی منفعلانه دارد بلکه برعکس، اوست که باید این عطیه خدا را دریافت کند. ابتکار الهی تنها به حال کسانی مؤثر است که طالب آن باشند و در ایمان آن را بپذیرند. به همین خاطر است که پولس مصرانه اعلام می‌دارد: «به خاطر مسیح استدعا می‌کنیم که با خدا مصالحه کنید» (۲-قرن ۵: ۲۰).

ب) مصالحه جهانی

۱- خلقت مصالحه یافته. هنگامی که پولس از مصالحه جهان سخن می‌گوید (۲-قرن ۵: ۱۹؛ روم ۱۱: ۱۵) منظورش در وهله نخست بشر گناهکار است - هر چند از

این واقعیت غافل نیست که جهان مادی نیز با بشریت در پیوند است و در رهایی آن سهیم (ر.ک ۸: ۱۹-۲۲). پولس در رسالاتی که از زندان می نویسد، یعنی در کولسیان و افسسیان، افق دید خود را وسعت بخشیده کل جهان هستی یعنی هر آنچه «بر زمین» و «در آسمان» است را در مصالحه سهیم می داند (کول ۱: ۲۰). انسانها که به واسطه خونی که بر صلیب ریخته شد با خدا مصالحه کرده اند، حال می توانند با موجودات روحانی آسمان نیز مصالحه یابند: دیگر از آن دشمنی فرشتگان و ریاسات و قوات سماوی با انسان - که در چارچوب شریعت کهنه وجود داشت - خبری نیست (ر.ک ۲: ۱۵).

۲- مصالحه یهود با غیر یهود. اوج تعالیم پولس در این خصوص را در افسسیان ۲: ۱۱-۲۲ شاهدیم. کاری که مسیح - «سرور صلح و آرامش ما» (۲: ۴۱) - برای ما انجام داده است در این قسمت از افسسیان به خوبی تشریح و تبیین گردیده است - به ویژه کار عظیمی که برای آنانی انجام داده که پیشتر بت پرست و غیر یهود بوده اند: آنها اکنون جزئی از قوم برگزیده محسوب می شوند - درست همان طور که یهودیان این افتخار را دارند که قوم برگزیده خدا باشند. دیگر میان یهود و غیر یهود جدایی و تنفیری وجود ندارد، بلکه همه انسانها در مسیح اعضای یک بدن هستند (۲: ۱۶) و معبد مقدس واحدی می باشند (۲: ۲۱). آنچه چندان برای این رسول غیر یهودیان مهم نیست همانا جفاها و اذیت و آزارهای پرجلالی است که به خاطر اعلام این راز متحمل می شود (۳: ۱-۱۳).

پولس مهم ترین تعلیم دهنده راز آشتی، و خادم خستگی ناپذیر مصالحه است. با این حال بانی این مصالحه بیش و پیش از هر چیز همانا قربانی مسیح بود - اوایی که «در بدن و جسم خود» ما را با خدا مصالحه داد (کول ۱: ۲۲). مسیح بود که معنای عمیق نهفته در این مصالحه را برای نخستین بار تبیین نمود: فرد گنهکار که حال با خدا مصالحه یافته است نمی تواند با عبادت خالق او را خشنود سازد مگر آن که نخست با برادر خود آشتی کرده باشد (مت ۵: ۲۳ و ۲۴).

ر.ک: برادر: عهدعتیق ۳؛ عهدجدید ۱ - دشمن: ج) - یهودی: الف) ۲ - امته/ملتتها:
ج) ۱ - بخشش - صلح/آرامش/سلامتی: ب) ۳ ج) ۲ - فدیة - گناه الف) ۲ -
محاكمه/محکمه: ب) - عصیان: د) ۳ LR

مصائب

خانواده بشری پیوسته در معرض مصائبی جمعی است؛ همواره از ناگهانی و نامترقبه بودن این گونه حوادث، عظمت و جبر کورشان در شگفت است. کتاب مقدس یکسره شرح حال مصائب و درد و رنج ناشی از این گونه بلاهاست: جنگ، قحطی، سیل، طوفان، آتش، بیماری، و مرگ. متون مکاشفه ای کتاب مقدس ماهیت رازگونه این گونه حوادث را بر انسانی که نمی تواند صرفاً به توجیه منطقی و عقلانی این گونه پدیده ها اکتفا کند می نمایند، و بدین گونه خود انسان را به خود می شناساند.

۱- **مصائب در نقشه خدا.** مصیبت و بلا - چه در درون زمین و چه بر روی زمین - نوعی عدم توازن و ناهماهنگی است. مصائب گرچه از آن جا که در نهایت ناشی از گناه انسان است و در نتیجه به مفهوم مجازات مربوط می شوند، اما نمی توان فی نفسه آنها را مجازات پنداشت - چرا که کل عالم خلقت را در بر می گیرند؛ به علاوه مصائب در وهله نخست آشکار کننده چهره شریر شیطانند که دنیا مادام که او در آن مجال جولان دارد تحت استیلاي اوست (ایوب ۱: ۱۲؛ مت ۲۴: ۲۲). مصیبت و بلا «ضربه ای» جمعی است که نشان می دهد گناه تا چه حد در تاریخ بشری نقش دارد و در کار است (مکا ۶، ۸: ۶-۱۱: ۱۹).

مصائب و بلاهایی چون جنگ، قحطی، مرض و بیماری در مکاشفه صرفاً به عنوان جزئی از تاریخ بشر و عنصری از زمان توصیف نمی شوند. چرا که اگر به پیروی از خویشاوندان ادبی این کتاب، متون مکاشفه ای پیش از آن را بررسی کنیم، متوجه جریانی می شویم که از کتب متأخر آیین یهود (حک ۱۰-۱۹؛ دان ۹: ۲۴-۲۷، ۱۲: ۱) آغاز شده، به مزامیر (مز ۷۸، ۱۰۵)، کتب انبیاء (حز ۱۴، ۲۱، ۳۸؛ اش ۲۴؛ صف ۱: ۲-۳) و در نهایت به بلاهایی که بر مصر نازل شد باز می گردد (خروج ۷-۱۰) در این صورت معنای مصائب روشن می شود: بلا و مصیبت بخشی از داوری عظیمی است که همانا «گذر» یعنی گذر از درد و رنج به سرزمین موعود است. رهایی ما در ایام آخر که در حال حاضر با امید انتظارش را می کشیم از مدتها پیش در قالب رهایی قوم از سرزمین مصر و واقعه خروج اولیه نبوت شده است.

اگر در پرتو این واقعیت به مصائب بنگریم، ماهیت واقعی اشان آشکار می گردد: لحظه ای که مرگ یعنی قدرت گناه در قالب وقوع بلا یا و مصائب جمعی چهره می نمایند در واقع آغاز شکست مرگ و پیروزی مسیح است. مصیبت و بلا در نام محبت خدا که از طریق صلیب در کار است، معنا و مفهومی تازه می یابد (روم ۸: ۳۱-۳۹؛ مکا ۷: ۳، ۱۰: ۷).

۲- انسان در برابر مصائب و بلاها. بنابراین اگر مصائب صرفاً آنی است که گفتیم، پس انسان باید در برابرشان موضعی صادقانه پیش گیرد. نباید در مواجهه با چنین پدیده‌هایی زبان به کفرگویی بگشاید (مکا ۱۶:۹) یا از بتها کمک بخواهد (۲-پاد ۱:۱۷-۲؛ اش ۱۷:۴۴، ۱۳:۴۷). بلکه باید آنها را نشانه‌های زمانه بدانند (لو ۱۲:۵۴-۵۶) که نمودی از بندگی او نسبت به گناه و اعلام نزدیک بودن بازگشت نجات دهنده است (مت ۲۴:۳۳) بلا و مصیبت به عنوان پیش در آمدی بر فرارسیدن روز بیهوشی هشدار است که غایت آن فراخواندن آدمیان به توبه و بازگشت به سوی خداست (مکا ۹:۲۰-۲۱)؛ هشدار است که باید مراقب بود (مت ۲۴:۴۴)؛ اما از همه مهمتر، علامت‌آغازرهایی کامل ماست: «و چون ابتدای این چیزها بشود، راست شده سرهای خود را بلند کنید از آن جهت که خلاصی شما نزدیک است» (لو ۲۱:۲۸).
 به همین ترتیب، کاملاً طبیعی است که بلاها و مصائب به تبع روند گسترش کلام خدا در دنیا حادث شوند (مکا ۱:۱۱-۱۳) چرا که از این طریق تحول راز دجال یا ضد مسیح را نیز بیان می‌نمایند. اما نکته مهم این است که فرد مسیحی باید این گونه حوادث تلخ را با اطمینان کامل از این که خدا او را دوست دارد (لو ۸:۲۱-۱۹) و او در قدرت مسیح است (۲-قرن ۱۲:۹) متحمل شود و شکیبایی به خرج دهد. بنابراین حاصل مصائب باید این باشد که در دلها ایمان امید و انتظار را زنده نگاه دارد: چرا که مصائب در حقیقت به پیدایش دنیایی جدید و به کار روح القدس شهادت می‌دهند که کل عالم خلقت را به سوی نجات و خلاصی نمایی آن سوق می‌دهد (مت ۶:۲۴-۸؛ روم ۸:۱۹-۲۳).

ر.ک: سیل - داوری: عهدعتیق الف) ۲، ب) ۱ - مجازات/تنبیه - رنج دیدن - دیدار - غضب. JCo.B

مصر

۱- نقش و جایگاه مصر در تاریخ مقدس. در میان امتهای بیگانه‌ای که قوم اسرائیل به نوعی با آنها سروکارشان داشتند، نقش هیچ یک به اندازه مملکت مصر گنگ و مبهم نیست. این سرزمین نعمت و فراوانی ملجاء و پناهگاهی است که بیهوش پاتریارکهای قحطی زده (پید ۱۲:۱۰، ۴۲-۴۴)، تبعیدیان (۱-پاد ۱۱:۴۰؛ ار ۲۶:۲۱)، بنی اسرائیل شکست خورده (۴۲ و ۴۳) و عیسای در حال فرار (مت ۲:۱۳) را به آنجا می‌فرستد. اما

دقیقاً همین نعمت و فراوانی سرزمین مصر است که کسانی را که هدف و کمال مطلوبی در زندگی ندارند دچار وسوسه می‌کند (خروج ۱۴: ۱۲؛ اعد ۵: ۱۱...). امپراتوری مصر که سخت به قدرت خود می‌بالید زمانی عبرانیان را دربند کشیده بود و به آنان جور و ستم می‌رساند (خروج ۱-۱۳). با این حال برغم این امر، مصر همچنان در نظر بنی اسرائیل که در پی شوکت و حشمت دنیوی اند مظهر جلال و شکوه انسانی است. داود (۲- سمو ۲۰: ۲۳-۲۶) و به ویژه سلیمان (۱- پاد ۴: ۱-۶) دربار سلطنت و امور مملکت خود را به شیوه مصریان اداره می‌کنند و در این زمینه از آنها الگو می‌گیرند. هم سامره (هو ۷: ۱۱) و هم اورشلیم (۲- پاد ۱۷: ۴، ۱۸: ۲۴؛ اش ۳۰: ۱-۵؛ ار ۲: ۱۸...؛ حزق ۲۹: ۷...۷) در سختی از مصر کمک می‌خواهند. مصر به عنوان مهد تمدن نقش عمده‌ای در فرهیختگی موسی ایفا کرد (اع ۷: ۲۲) و ادبیات آن نیز بسیار مثرثر واقع شد (به ویژه در امث ۲۲: ۱۷-۲۳: ۱۱). اما از سوی دیگر، سرزمین مصر مهد بت پرستی و سحر و جادوست (حک ۱۵: ۱۴-۱۹) و بدین وسیله بنی اسرائیل را فریب می‌دهد و از خدا دور می‌سازد (ار ۴۴: ۸...).

۲- مصر در پیشگاه خدا. بنابراین شگفت نیست که می‌بینیم مصر مورد داوری خدا قرار می‌گیرد: به هنگام خروج، تا بنی اسرائیل را آزاد سازد (خروج ۵-۱۵؛ ر. ک حک ۱۶-۱۹)؛ در دوران پادشاهان، تا این قدرت متکبر به خاطر وعده‌های پوچ و باطلی که به قوم اسرائیل داد ولی به یاری‌اشان شتافت مجازات شود (اش ۳۰: ۱-۷، ۳۱: ۱-۳؛ ار ۴۶: ۲۹-۳۲)؛ و بالأخره تا این ملت بت پرست که به واسطه حکیمان سرزمین خود گمراه شده بودند فروتن شوند (اش ۱۹: ۱-۵). بدین ترتیب مصر کماکان به عنوان نماد بشریت عمل می‌کند که در انتظار نزول خشم الهی اند (مکا ۱۱: ۸).

با این حال این سرزمین از آن‌جا که گاه و بی‌گاه پذیرای قوم خدا بوده است، به طور کامل از جرگه قوم یهوه کنار نگذاشته نمی‌شود و محروم نمی‌ماند (تث ۲۳: ۸ و ۹)، حتی به هنگام مجازات نیز در مورد آن ملاحظاتی صورت می‌گیرد: مصریان کماکان مخلوقات خدایند و خدا همچنان امیدوار است که این قوم از راههای گناه آلود خود بازگردند (حک ۱۱: ۱۵-۱۲: ۲)؛ به همین خاطر است که نقشه‌اش این است که مصر سرانجام توبه کرده جزو قوم او شود و او را خدمت نماید (اش ۱۹: ۱۶-۲۵؛ مز ۸۷: ۴-۷). مصر گرچه به واسطه گناهان خود مورد داوری قرار می‌گیرد، اما این مملکت نیز همچون دیگر امتهای سرانجام در نجات سهیم خواهد بود.

ر. ک: اسارت: الف) - شهر: عهدعتیق ۱ - ناامیدی: ب) - بیابان/ صحرا: عهدعتیق

الف) ۲ - خروج - آزادی / رهایی: ب) ۱ - امتهما / ملتها: عهدعتیق ب) ۱ - برده: الف)
 - حکمت: عهدعتیق الف) ۱ - کار: ب).
 RM & PG

معجزه

برخی مسیحیان در مورد معجزه همان عقیده به معنای خاص کلمه را دارند و برعکس برخی دیگر خود را به عجایب کاذب مشتاق و مایل نشان می‌دهند. این زیاده رویهای متناقض، منشأ مشترکی دارند که از نوع خاصی از رساله‌های دفاعی با قدمت طولانی ریشه می‌گیرند: همه آنچه آنان در معجزات می‌بینند نوعی مخالفت با قوانین طبیعی است. آنچه نادیده گرفته می‌شود نقش آنها به عنوان نشانه است، «که با عقل همه انسانها انطباق یافته». در سرتاسر کتاب مقدس می‌بینیم که دست خدا اقتدار و محبت خود را به قومش آشکار می‌سازد. جهان آفرینش با نظام مشخص آن (ار ۳۱: ۳۶-۳۷) یک «شگفتی» (مز ۸۹: ۶) و «نشانه» است (۹: ۶۵) مداخله‌های عجیب خدا در طی تاریخ نیز چنین هستند. این مداخله‌ها به نوبه خود، یک خلقتی تازه می‌باشند (اعد ۱۶: ۳۰؛ اش ۱۸: ۶۵) حتی اگر تاریخ نگاران امروز آنها را عادی و قابل توضیح در نظر گیرند. با نادیده گرفتن تمایزات امروزی میان اعمال «الهی» و همگرایی استثنایی علت‌های طبیعی، و جانشین ساختن عمل متقابل عناصر طبیعی یا «عوامل ثانوی» به جای عمل الهی، کتاب مقدس توجه ایمانداران را بر یک عنصر اساسی مشترک در تمام این طبقه بندیها معطوف می‌سازد: یعنی اهمیت مذهبی رویدادها. از این رو، آگوستین قدیس با چشمان ایمان و به همان وضوح، نشانه محبت و قدرت الهی را در موضوع جمع‌آوری محصول همچون در تکثیر قرصهای نان به یک اندازه مشاهده می‌کند. اگر او تفاوتی میان آنها قایل نمی‌باشد به این خاطر است که یکی از آنها به عنوان عطیه در نظر گرفته می‌شود و دیگری امری عجیب تلقی می‌گردد. از این دیدگاه ارائه توضیحی در اینجا خالی از اهمیت نخواهد بود: پس مهم نیست که درخت انجیر بی ثمر «فوراً» خشکید (مت ۲۱: ۱۹) یا بعد از مدتی (مر ۱۱: ۲۰): آنچه مهم است درسی است که در این عمل نمادین نهفته است.

الف) معجزات در عهد عتیق

۱- حقایق. جدای از عجایب ساختگی برخی کتابها یا بخشهایی از کتابهایی که به گروه آموزشی و تعلیمی تعلق دارند (یونس، طوبیاس، روال داستان گونه ایوب؛ یا حکایت

دانیال ۱-۶، آرایه های اخلاقی در ۲-مکابیان و غیره) همچون دو امر عجیب توصیف شده در زندگی اشعیاء (اش ۳۷:۳۶-۳۷، ۳۸:۷-۸) معجزات در تاریخ مقدس زیاد نیستند مگر در دو دوره مهم زمانی: در زندگی موسی و جانشین او، یوشع در زمان تأسیس و برقراری قوم برگزیده خدا، و در زندگی ایلیا و شاگردش الیشع، حافظ عهد موسی.

جنبه تاریخی مهم داستان ایلیا و الیشع، از اغراقهای معروف استفاده خوبی به عمل می آورد (ر.ک. ۲-پاد ۱:۹-۱۶) که از یک داستان به دیگری رشد می کند و از کیفیت مذهبی آن کاسته می شود (ر.ک. ۲۳:۲-۲۴، ۶:۱-۷). روایات سنتی ده بلای مصر یا معجزات در طی سفر صحرا و پیروزیهای سرزمین موعود علی رغم توسعه قابل ملاحظه ای که در طول زمان یافته اند، هنوز همان جنبه تاریخی را حفظ می کنند. کسانی که آنها را به نگارش در آوردند، به این علت که چون سبکهای ادبی معاصر را به کار می بردند در واقع گردآورندگان سنت بودند و آزادانه متون منتقل شده را به کار می گرفتند؛ اما هرگز هدف مذهبی خود را از دست ندادند: به جهت نشان دادن حضور حمایتگر خدای قادر متعال (یوشع ۲۴:۱۷) در سحرگاه تاریخ قوم برگزیده. این سنتها علی رغم حالت حماسی که داشتند، به عاملی اساسی تبدیل گشته و ماندگار شدند: آنها تولد بنی اسرائیل را نقل می کنند، رویدادی عجیب و تنها رویدادی، علاوه بر خلقت (اش ۶۵:۱۷)، که لازم است با تجدید اخروی مقایسه شود (۴۳:۱۶-۲۱).

۲- معجزات: نشانه های الهی و تأثیرگذار. الف) عهد عتیق، معجزات را به عنوان مکاشفات خدا و نشانه های مؤثر عمل او می داند. این عملکرد به وسیله همان عبارات به کار رفته نشان داده می شود: آنها «نشانه ها» هستند (عبرانی *otot* یونانی *semeia* ر.ک. خروج ۱:۱۰)، اینها نشانه های سمبلیک وقوع امری غیرعادی است (عبرانی *moftim* یونانی *terata* ر.ک. تث ۷:۱۹). اما به کارگیری این اصطلاحات که بیش از کلمه معجزه معمول بوده، به وضوح بعد نشانه یا سمبل را که در هر امر عجیب و شگفت مذهبی نهفته است نشان می دهد. در نتیجه شخص نبی ممکن است نشانه ای باشد زیرا وجود او تداعی کننده کلمه خداست که به واسطه اعمال نبی شناخته می شود (اش ۸:۱۸، ۲۰:۳؛ حزق ۱۲:۶ و ۱۱، ۲۴:۲۴ و ۲۷).

نشانه های معجزه گونه از این کلام پشتیبانی می کنند، زیرا در اعمال واقعی، آن نجات اعلام شده از سوی منادیان خدا را آشکار می نمایند و آنها نیز به این منادیان به عنوان رسولان برحق خداوند اعتبار می بخشند (خروج ۴:۱-۵؛ ۱-پاد ۱۸:۳۶-۳۸؛ اش ۷:۳۸-۸؛ ار ۲۹:۴۴-۳۰). این تابع بودن معجزات نسبت به کلام است که معجزات واقعی را

از حقه‌های انجام یافته توسط جادوگران و انبیاء دروغین متمایز می‌سازد (خروج ۷: ۱۲...). ارزش پیغام، بخصوص اگر با نیایش معجزه‌گران همراه باشد (۱- پاد ۱۸: ۲۷-۲۸ و ۳۶-۳۷)، اولین نشانه‌ای است که در مورد واقعی بودن معجزه می‌تواند عامل تعیین کننده باشد (تث ۱۳: ۲-۶)؛ معجزات تنها هنگامی که از سوی کلام حکم می‌شوند، به عنوان حامی و پشتیبان آن به شمار می‌آیند.

در میان تمام این نشانه‌ها، معجزات را از اثر و خاصیت عجیب بودنشان می‌توان تشخیص داد. از یک طرف آنچه را تداعی می‌کنند، منتقل می‌سازند: در مورد اولین خروج نیز چنین است، انبوهی از عجایب که خدا به وسیله آنها قوم خود را رهانید یا خروج نوین که مؤثر بودن کلام او را نشان می‌دهد (اش ۵۵: ۱۱، ر. ک آیه ۱۳). از طرف دیگر این کارها (مز ۷۷: ۱۳، ۴: ۱۴۵) علی‌رغم این حقیقت که اغلب شامل رویدادهای طبیعی می‌شوند (باران، خشکسالی...) از آنچه انسان عادت به مشاهده آنها در دنیای خود دارد یا قادر به انجام آنهاست، با فراتر می‌گذارند. به این ترتیب معجزه، نشانه‌ای است که قدرت خدا را آشکار می‌کند؛ اغلب به عنوان کردار (خروج ۱۵: ۱۱)، یک کار عظیم (مز ۱۰۶: ۲)، قدرت متعال (۲۱: ۱۰۶)، رویداد القاکننده ترس و وحشت (خروج ۳۴: ۱۰) و بخصوص یک شگفتی (مز ۱۱: ۱۵؛ مز ۱۰۶: ۷). این کلمه آخر به شاهکارهایی اشاره دارد که انجام آنها برای انسان «غیرممکن» است- در ترجمه هفتادتنان اغلب این چنین می‌نویسد- و تنها برای خدا دست یافتنی است (مز ۸۶: ۱۰)، او که جلال خود را در آنها آشکار می‌سازد (خروج ۱۵: ۷ و ۱۶: ۷؛ اعد ۱۴: ۲۲؛ لاو ۱۰: ۳)، انعکاسی از قدوسیتش (خروج ۱۱: ۱۵؛ مز ۷۷: ۱۴؛ لاو ۱۰: ۳) یعنی برتری و رجحان او.

اما قدرت الهی فقط گناهکاران را به هلاکت می‌رساند (تث ۱۷: ۷-۲۰؛ میک ۷: ۱۵ و ۱۶ و ۱۷)؛ برای قوم وعده (تث ۴: ۳۷) عجایب او سودبخش اند حتی هنگامی که تلاش می‌کنند و ذلیل می‌شوند (۱۶: ۸)؛ زیرا «خداوند برای همگان نیکوست» (مز ۱۴۵: ۹). سرانجام این که معجزات، نشانه‌های مؤثر این محبت خداوند (مز ۱۰۶: ۷، ۱۰۷: ۸) و عطایای رایگان او هستند (تث ۶: ۱۰-۱۲؛ یوشع ۲۴: ۱۱-۱۳). جهان شمول بودن آن محبت نجات بخش فقط در عیسی به طور کامل آشکار می‌شود. او این کار را با تأکید همزمان بر مفهوم نبوتی معجزات خود که به خاطر بی‌ایمانان انجام گرفت (مت ۸: ۱۱-۱۳) و با روشن ساختن مفهوم معجزاتی که سابقاً توسط ایلیا و الیشع در مورد اهل صیدون و یک سربانی (لو ۴: ۲۵-۲۷) صورت گرفته بود، انجام می‌دهد.

۳- معجزه در رابطه با ایمان. به غیر از تعجب و شگفتی که معجزات برمی انگیزند، هدف آنها تحریک و تأیید ایمان و ضمايم آن است: اعتماد، سپاسگزاری و یاد (مز ۱۰۵:۵)؛ فروتنی، اطاعت، ترس از خدا، امید. آنها کسانی همچون فرعون (خروج ۷:۱۳...) را که در پی پوچی هستند از دیدن خدای ناشناخته محروم می سازند. اما برای کسی که خدا را می شناسد و تنها بر او توکل دارد، در معجزات کارهای قدرتمند محبت الهی و مهر تأیید بر رسالت فرستادگان خدا آشکار می شود. پس در آن حرکت، او به کلام خدا ایمان می آورد؛ او به خود خدا ایمان می آورد (اعد ۱۴:۱۱).

قوم اسرائیل عظمت این ایمان را در ابراهیم که آنچه را به طریق انسانی غیرممکن بود، یعنی تولد وارث که به واسطه آن ایمان آورد، تحسین می کند (پید ۱۵:۶؛ روم ۴:۱۸-۲۲). این ایمان، اساس آن یادآوران راسخ در گذشته است که در تثنیه بر شمرده شده یعنی انبیا (اش ۷:۶۳-۱۴)، مزمورنویسان (مز ۷۷، ۱۰۵-۱۰۷)، نویسندگان حکمت (حک ۱۰-۱۹) که اشاره می کنند معجزات این دوره اظهار محبت خدای بنی اسرائیل، مقیاس منافع آینده هستند و در عین حال بر ارزش آموزشی و تعلیمی آنها تأکید می کند (تث ۸:۳؛ حک ۱۶:۲۱). یهوه این ایمان را با برقراری جشنها به عنوان «یادگاری برای کارهای عجیب» تقویت می کند (مز ۱۱۱:۴). این ایمان است که اشعیا را به حرکت واداشت آن گاه که تنها یک معجزه توانست یهودا را نجات بخشد (اش ۳۷:۳۴ و ۳۵) و این ایمان است که به مریم انگیزه می دهد آنگاه که لقاح معجزه آسا به او اعلام می شود (لو ۱:۴۵).

برعکس، عدم ایمان بنی اسرائیل در بیابان (مز ۷۸:۳۲) آن گاه که نسبت به آزمایشات ارائه شده از سوی خدا به صورت دنیوی واکنش نشان دادند (تث ۸:۲ و غیره) و یهوه را «امتحان کردند» (خروج ۱۷:۲؛ مز ۹۵:۹) وقتی که متکبران از او طلب معجزه نمودند. آجاز به بیگانگان اعتماد نکرد و تنها به خدای عجائب توکل نمود (اش ۷:۱۲) و زکریا نیز با شک و تردید خویش ضعف ایمان را در خود نشان داد (لو ۱:۱۸-۲۰). در این حالات و رفتارها، تسلط خدا بر انسان فراموش شده، قدرت و محبت رایگان او نادیده گرفته شده و کلام او مورد شک و تردید قرار گرفته است: معجزات نه به عنوان عطیه واقعی پذیرفته شدند و نه به عنوان نشانه درک مشاهده گردیدند.

ب) در زندگی عیسی

۱- حقایق. بن سیراخ شرح می دهد: «نشانه های دیگر نشان بده و عجایب دیگر بنما» (بنسی ۵:۳۶) که نشانگر الهامات بعد از دوران تبعید بنی اسرائیل است در ناامیدی آنان به

بازگشتی کم فروغ نسبت به خروج نوین که قبلاً نبوت شده بود. عیسی آمد تا این انتظار را به جا آورد اما در عین حال ذائقه پیروی از احساسات و آرزوی انتقام را منع نمود. در مقایسه با قضیه خروج، انجیل نگاران بر شهادتهای دست اول اتکا می کنند و بسیار هوشیارانند. به واسطه همین هوشیاری و دقت در نقل قول است که معجزات با روایات انجیل، هم خو به نظر می رسند. نوعی عدم تلاش از سوی عیسی وجود دارد (ناسازگار با استفاده تعلیمی قواعد، تماسها، تدهینها و جریانات مرحله به مرحله (مر ۸: ۲۳-۲۵) که نمادگرایی اعمال او را غنی می سازد). یک نیت مذهبی و رفتاری پر از دعا که یا ضمنی است (یو ۱۱: ۴۱-۴۲) یا مشهود (مر ۶: ۴۱، ۷: ۳۴، ۹: ۲۹، ۱۱: ۲۴) که هر نوع جادو را منع می کند. همین مشکل در مورد تشریح ایمان کلیسا بدون معجزات وجود دارد. معجزات در تار و پود انجیل ادغام می شوند. با وجود تمام این نکات، معجزات انجیل اساساً قابل تشخیص و متمایز از آن معجزات ساخته شده از سوی نویسندگان متون جعلی و نیز اندیشمندان مشرک (برای مثال آپولو نیوس اهل تیاننا) که با منابع مسیحی معاصر بودند، است. هر نوع مقایسه بی طرفانه و علمی می تواند ارزش تاریخی و مذهبی متون انجیل را آشکار سازد. با این اعمال واقعی و در عین حال عجیب و غیرعادی، عیسی به قوش «نشانه ای داد».

۲- معجزات عیسی به عنوان نشانه های مؤثر نجات مسیحایی. الف) عیسی با معجزاتش نشان داد که پادشاهی مسیحایی اعلام شده توسط انبیاء، در شخص او به تحقق پیوست (مت ۴: ۵-۱۱)؛ او توجه آنان را به خود و به مژده های پادشاهی تجسم یافته در خویش جلب نمود؛ او تحسین و ترس مذهبی را برانگیخت و مردم را بر آن داشت تا از او بپرسند که او کیست (مر ۸: ۲۷، ۹: ۸؛ لو ۸: ۵-۱۰). سؤال در مورد قدرت او در بخشش گناهان (مر ۲: ۵-۱۲)، اقتدارش بر سبت (مر ۳: ۴-۵؛ لو ۱۳: ۱۵-۱۶، ۱۴: ۳-۵) مقام مسیحایی ملوکانه اش (مت ۱۴: ۳۳؛ یو ۱: ۴۹)، آمدنش در نام پدر (۱۰: ۳۶)، قدرت ایمان به او (مت ۸: ۱۰-۱۳، ۱۵: ۲۸) - همه اینها به رسالت و منزلت عیسی شهادت می دهند، البته به استثنای آنها که از سوی امید یهودیان در مورد مسیح دنیوی و ملی به او نسبت داده می شد (مر ۱: ۴۴، ۵: ۴۳، ۷: ۳۶، ۸: ۲۶). نشانه هایی که یوحنا ی رسول بعدها اشاره می کند، در این سؤالات گنجانیده شده بودند.

اگر این نشانه ها دلیل و اثبات مقام مسیحایی و الوهیت عیسی هستند، به صورت غیرمستقیم نیز این کار را با شهادتشان به این حقیقت که او واقعاً آن کسی است که ادعا می کند، انجام می دهند. نباید این نشانه ها را از کلام او جدا ساخت: آنها با بشارت به

مسکینان هم سو هستند (مت ۵:۱۱). عناوینی که عیسی برای خود برمی شمارد، قدرتهایی که به خود نسبت می دهد، نجاتی که اعلام می کند و ترک دنیا که از پیروانش طلب می کند- مشاهده می شود که تمام اینها نشانه شهادت الهی را از معجزاتش توسط کسانی که حقیقت پیغام او را از ابتدا رد نکرده اند، دریافت می دارند (لو ۱۶:۳۱). باید این مطلب را از سخنان عیسی در مورد یونس بیاموزیم که این حقیقت برتر از معجزات است (۱۱:۲۹-۳۲). او خود را به عنوان اولین و تنها نشانه ضروری معرفی می کند (یو ۲۰:۲۳) و به دو دلیل: اول به خاطر اقتدار شخصی نابرابری که منادی او دارد (مت ۷:۲۹): و دوم در تکمیل مکاشفه اول (لو ۱۶:۳۱؛ یو ۵:۴۶-۴۷) به این دلیل طبیعی تر که شنوندگانش در او پاسخ به درخواست و طلب روح القدس را دیدند (۱۴:۱۷ و ۲۶). اما قبل از آنکه کارش با معجزات تأیید و تثبیت شود، او باید به تفاوت میان معجزات حقیقی و نشانه های کاذب اشاره نماید (مر ۱۳:۲۲-۲۳؛ مت ۷:۲۲؛ ر. ک ۲-تسا ۹:۲؛ مکا ۱۳:۱۳). در اینجا همچون در تثبیه، «معجزات بر آموزه صحه می گذارند و آموزه بر معجزات» (گذر).

ب) معجزات به هیچ نشانه ظاهری شهادت نمی دهند زیرا نه نشانه های اختیاری هستند و نه جلوه گری محض: آنها در وهله اول آنچه را تداعی می کنند محقق می سازند و ضمانت نجات مسیح که کمال خود را در پادشاهی اخروی می یابد به نتیجه می رساند؛ اناجیل نظیر هم آنها را عملکردهای قدرت خطاب می کنند (مت ۱۱:۲۰-۲۳، ۱۳:۵۴ و ۵۸، ۱۴:۲). در واقع عیسی که با ترحم انسانی خود برانگیخته شده (لو ۷:۱۳؛ مت ۲۰:۳۴؛ مر ۱:۴۱) اما مهمتر از آن به وسیله آگاهی و شناخت خود از اینکه خادم موعود است (مت ۸:۱۷) به طور مؤثری بر بیماری و مرگ و دشمنی طبیعت با انسان غلبه نمود؛ و به طور خلاصه بر هر بی نظمی که تا اندازه ای به سبب گناه به وجود می آید (پید ۱۶:۱۹؛ مقایسه شود با مر ۲:۵؛ لو ۱۳:۳، ۲:۱۳-۳؛ یو ۹:۳) هر کاری که در خدمت اعمال شریک در دنیا باشد (مت ۱۳:۲۵؛ عبر ۲:۱۴-۱۵). در نتیجه عیسی از انجام اعمال شگفت انگیز رایگان به شیطان خودداری می نماید (۴:۲-۷)، بد طینتی (۱۲:۳۸-۴۰، ۱۶:۱-۴)، حسادت (لو ۴:۲۳) یا سبک سری (۲۳:۸-۹) زیرا چنین اعمالی تأثیر نجات بخش نخواهند داشت؛ و این نکته مهم و پرمعنایی است که اعمال و شگفتیهای خارق العاده کیهانی- به نظر می رسد بیشتر به تشبیه نبوتی مربوط باشد تا تاریخ (اع ۲:۱۹-۲۰)- طلبیده نمی شدند تا آن لحظه ای که عیسی که می توانست با معجزه ای برای نجات خود تلاش نماید، زندگی خود را برای نجات دیگران فدا کرد

(مت ۲۷:۳۹-۵۴؛ ر. ک ۱- قرن ۱: ۲۲-۲۴). اعمال شگفتی که به نظر می‌رسد او در متی ۲۰:۱۷ وعده می‌دهد، تنها تصاویری از قدرت ایمان هستند. با روشن شدن این مطلب، روابط متعددی که میان شفاه و اخراج ارواح ناپاک وجود دارد مشخص می‌شوند (مت ۸:۱۶ و غیره). رهایی افراد دیوزده، نکته ممتاز آن پیروزی «مرد زورآور» (لو ۱۱:۲۲) بر شیطان است که هر معجزه‌ای آن را به روش خود محقق می‌سازد. در این صورت عیسی مستقیماً در نبردی تن به تن با نیروهای متخاصم قرار می‌گیرد که از بیابان آغاز می‌شود (مت ۴:۱-۱۱) و مرحله قاطع آن بر روی صلیب است (لو ۴:۱۳، ۳:۲۲ و ۵۳) و فقط با داوری آخر به پایان خواهد رسید (مکا ۲۰:۱۰) که شکست شیطان در آن پیشاپیش به عمل آمده است (مت ۸:۲۹؛ لو ۱۰:۱۸). اخراج ارواح ناپاک یک نشانه مؤثر از آمدن ملکوت است (مت ۱۲:۲۸).

۳- معجزات و ایمان. الف) مژده ملکوتی که موعظه کرد و نشان داد که در شخص او حضور دارد، می‌بایست به واسطه توبه و ایمان دریافت شود (مر ۱:۱۵). اخراج ارواح و معجزات او با هدف ایجاد توبه و ایمان صورت می‌گرفتند. خورزین و کفرناحوم در صورت دیدن اعمال خارق العاده او توبه می‌کردند و ایمان می‌آوردند (مت ۱۱:۲۰-۲۴). یوحنا رسول وقتی درجات مختلف ایمان را تشخیص می‌دهد بر این نکته تأکید می‌ورزد (یو ۲:۱۱، ۱۱:۱۵، ۲۰:۳۰ و ۳۱): در اولین اشتیاق ملایم (۲۳:۲-۲۵، ۴۸:۴) و جذابت‌های خودخواهانه (۲۶:۶) «نشانه‌ها» طبیعتاً در جهت شناخت عیسی به عنوان فرستاده خدا (۲:۳، ۹:۱۶، ۱۰:۳۶)، نبی (۴:۱۹)، مسیح (۷:۳۱) و پسر انسان (۹:۳۵-۳۸) قرار داشتند. اعتماد زیاد به معجزات او به این خاطر که به او ایمان آوریم، نشانه ضعف ایمان است (۱۰:۳۸، ۱۴:۱۱): کلام عیسی، که صداقت و راستی‌اش با نوعی بی‌علاقه بودن ناشی از روح فرزندی او تضمین می‌شود (۷:۱۶-۱۸، ۱۲:۴۹ و ۵۰) باید کافی باشد، همانطور که برای سامریان (۴:۴۱ و ۴۲) و حاکم کفرناحوم (۴:۵۰) کافی بود و نیز برای کسانی که بدون لمس کردن بدن آن قیام کرده به کلمه ایمان آوردند (۲۰:۲۹). در این میان افرادی بودند (۹:۴۱، ۱۵:۲۴) که با وجود «دیدن» معجزات او (۶:۳۶، ۷:۳، ۱۵:۲۴) باز هم از ایمان آوردن خودداری می‌کردند (۷:۵، ۱۲:۲۷).

ب) اگر افراد بسیاری «شهادت» (۵:۳۶) معجزات او را نپذیرفتند، به این خاطر بود که حماقت روحانی (۶:۱۵ و ۲۶) یا غرور قانون پرستانه (۵:۱۶، ۷:۴۹ و ۵۲، ۹:۱۶)، حسادت (۱۲:۱۱) و احتیاط کاذب (۱۱:۴۷-۴۸) آنان را نابینا

ساخته بود (۳۹:۹، ۴۰:۱۲). آنان آن ودیعه‌های دل‌دادن و پذیرش خدا را که در اناجیل نظیر سبب ایجاد ایمان مقدم بر معجزات می‌شود نداشتند (مر ۵:۳۶، ۲۳:۹، ۵۲:۱۰) و بدون آن به نظر می‌رسید که عیسی قدرتی ندارد (مت ۱۳:۵۸). چگونه باید بتوانند «نشانه‌های ایام» را تفسیر نمایند (۳:۱۶) این افراد، همچون بنی اسرائیل در بیابان یا شیطان در وسوسه‌های اخیر (۴:۳-۷)، تنها درخواست نشانه‌ای می‌کنند تا «عیسی را امتحان نمایند» (۱:۱۶) و ترجیح می‌دهند که قدرت اخراج ارواح او را به شیاطین نسبت دهند تا به قدرت فوق بشری او (مر ۳:۲۲ و ۲۹-۳۰)؟ برای قلبهایی که در برابر کلام، سخت و بسته می‌مانند این نشانه‌ها که بر آنها توکل می‌کنند، غامض و پیچیده خواهند بود.

به آن نسل نشانه‌ای داده نمی‌شود مگر نشانه یونس (مت ۱۲:۳۹-۴۰)؛ عیسی با دشمنانش در روز رستاخیزش یعنی روز قوی‌ترین نشانه‌اش قرار دیدار می‌گذارد. اما این نشانه نیز برای خواستاران دلیل و شاهد، آسان‌ترین عامل قابل بحث و اعتراض است زیرا ابزار به ثبوت رساندن آن همه غیرمستقیم هستند (قبر خالی، ظاهر شدن به بعضی افراد؛ مت ۲۸:۱۳-۱۵؛ لو ۲۴:۱۱). آنچه ثابت خواهد شد که پایه‌های ایمان است باید ابتدا امتحان برتر ایمان باشد.

ج) در کلیسا

۱- حقایق. نشانه رستاخیز یعنی نقطه‌ای اعلامی خروج نوین (یو ۱:۱۳) به کلیسایی که از آن تولید شد، کلید کل تاریخ گذشته را داد و نیز یک سری جدید از نشانه‌ها را در مقابلش گشود که ابناء بشر را به سوی ایمان سوق می‌داد و رستاخیز مردگان و فراوانی آن نجاتی که فراهم نمود را بنا نهاد و اعلام کرد (۱-قرن ۱۵:۲۰-۲۸؛ روم ۴:۲۵).

۲- روشن‌سازی گذر انجیل. الف) رستاخیز برای کلیسا، که جایگاه ممتازی را در موعظه انجیل و تعلیمات دینی‌اش به آنان اختصاص داده، مفهوم کامل نشانه‌های پیشین را روشن می‌سازد. این نشانه‌ها برطبق آن موعظه انجیل به عیسی «اعتبار می‌بخشند» (اع ۲:۲۲) و نیکویی او را آشکار می‌سازند (۳۸:۱۰): هریک از اناجیل نظیر، موضوع مربوط به خود را توسعه بخشیده و به پیشرفت خط فکری کلیسا شهادت می‌دهد. این موضوعات گوناگون را می‌توان برای مثال در روایت کودک مصروع در سه انجیل مشاهده نمود: لوقا ۹:۳۷-۴۳ در مورد امر عجیب محبت نقل می‌کند؛ متی ۱۷:۱۴-۲۱ توجه خود را به برتری عیسی و شاگردانش که در قدرت او سهیم اند معطوف می‌سازد؛ مرقس

۹:۱۴-۲۹ پیروزی ارباب حیات بر شیطان را در داستانی نقل می‌کند که در طرحی خشن حاکی از نمادگرایی سبک یوحناست. موارد روشن تری نیز وجود دارند که در آنها چنین حوادثی، عمق تازه‌ای از معنا را در نور رستاخیز دریافت می‌دارند: یقیناً نیت انجیل نگاران این بود که اقرار رابطه پدر و فرزندگی که معجزات، مسیر آن را آماده ساخته بودند (مت ۱۴:۳۳؛ ۲۷:۵۴) باید در مفهوم کامل و غنی آن درک شود و شخص باید طرح حقایق بعدی را در برخی معجزات تعمق نماید؛ برای مثال راز سپاسگزاری در واقعه تکثیر نانها، و کشیدن تور پر از ماهی (لو ۵:۱-۱۱).

ب) یوحنا قدم فراتر می‌گذارد. او چنین مطرح می‌کند که «نشانه‌ها» گرچه خروج اولین را به کمال می‌رسانند (اعد ۱۴:۲۲) و «ساعت» نوین را پیش‌گویی می‌کنند، اما چیزی از «جلال» را آشکار می‌سازند (یو ۲:۱۱، ۱۱:۴۰) که در «به جلال رسیدن» عیسی مکشوف شد (۵:۱۷) و شکوه قدرت نجات بخشی است که از کلمه تن گرفته ناشی می‌شود (۱:۱۴). هریک از این نشانه‌ها، که موعظه‌ای نیز با آنان همراه است، جنبه‌ای از آن قدرت را که تطهیر می‌کند، می‌بخشاید، احیا می‌سازد، و فکر را به اشراق می‌رساند و به حیات باز می‌خواند، برملا می‌سازند (۲:۶، ۵:۱۴، ۶:۳۵، ۹:۵، ۱۱:۲۵)؛ حتی چندین نشانه به رازهای مقدس اشاره دارند (راز تعمید، سپاسگزاری،...) که اثر آن قدرت را در کلیسا توزیع می‌کنند و در نتیجه چیزی بیش از چنین نشانه‌های قدیمی همچون من (منا) هستند (۶:۳۲ و ۴۹-۵۰). قابل توجه است که معجزات از جمله کارهایی هستند که خدا به فرزندانش می‌دهد که انجام دهند (۵:۳۶) تا اتحاد صمیمی پدر و پسر را آشکار سازند (۵:۱۷، ۱۰:۳۷ و ۱۴:۹ و ۱۰). با مشاهده این نشانه‌های مؤثر حیات که از جانب عیسی «قیام کرده» (۹۱:۴۳) به عنوان نشانه عظیم صادر شده (۱۲:۳۳، ر. ک ۳:۱۴ = در اعد ۲۱:۸؛ *semeion*) باید ایمان آورد که عیسی همان مسیح، پسر خداست که در کلیسا عمل می‌کند و در نام او حیات وجود دارد (۲۰:۳۰-۳۱). همچنین به معنی تعمق بر جلال مشترک پدر و پسر است (۱۱:۴) و داشتن اعتقاد به روابط تثلیث گونه.

۳- زمان روح القدس. الف) چون عیسی هنوز «با ایشان» بود (مت ۲۸:۲۰) تعجب آور نیست که رسولان باید اعمال نجات بخش او را تجدید نمایند (اع ۳:۱-۱۰) که آغاز آن، معجزه آسمانی پنطیکاست یا نزول روح القدس بود؛ زیرا این قدرت را که تقریباً انتصابی است به ایشان وعده داده بود (مر ۱۶:۱۷-۱۸) و در به کارگیری آن به رسولانش آموزشهایی نیز داده بود (مت ۱۰:۸).

نیروی محرکه الهی (پولس) که آنان انجام می دادند، به طور صحیحی قدرت نجات بخش (نیروی محرکه الهی) عیسای قیام کرده را آشکار ساخته (اع ۳:۶ و ۱۲ و ۱۶: ر. ک روم ۱:۴) و مردم را با اعتبار بخشیدن به منادیان کلام انجیل به ایمان رهنمون می سازد (مر ۱۶:۲۰؛ ۱-قرن ۲:۴). در نتیجه رابطه ضروری میان معجزات و کلمه و هدف مضاعف آنها یعنی دفاعی و نجات بخش بودنشان، تأیید می شود. در اینجا سلسله مراتب نشانه ها را مشاهده می کنیم: ارزش شهادت شنیداری (عبر ۲:۳-۴)، استواری (۲-قرن ۱۲:۱۲)، اطمینان و بی غرضی (۱-تسا ۲:۲-۱۲) مبلغین به همراه این «نشانه ها و امور خارق العاده» و تشخیص پیامبران برحق خدا (اع ۸:۹-۲۴، ۱۳:۴-۱۲) از انبیاء کاذب، تمام اینها به واسطه قدرت روح القدس به انجام می رسند (۱-تسا ۱:۵؛ ۱-قرن ۲:۴؛ روم ۱۵:۱۹).

ب) از آغاز کلیسا، روح القدس نیز معجزاتی را به نیایشهای مطمئن (مت ۲۱:۲۱-۲۲؛ یح ۵:۱۶-۱۸) برخی ایمانداران اعطا نموده است: عطایای الهی شگفت انگیز (یو ۱۴:۱۲) تحت عطایای عالی تر تعلیم (۱-قرن ۱۲:۲۸-۲۹) و سرانجام نیکوکاری که معجزه عظیم حیات مسیحی است قرار گرفتند (۲:۱۳).

این عطیه با رازهای مقدسی که نسبتاً همان نقش را ایفا می کنند (مر ۱۳:۶؛ یح ۵:۱۳-۱۵) اما اثر روحانیشان برای نشانه هایی که روح القدس را بهتر به سمت رستخیز و احیای تمام خلقت جهت می دهند (روم ۸:۱۹-۲۴؛ مکا ۲:۴) مطابقت دارند، همزیستی دارد.

همین رابطه امروز هم وجود دارد. یقیناً دنیای امروز ما داری معجزه اخلاقی چند جانبه کلیساست که مردم را به ایمان سوق می دهد. بخصوص این موضوع را می توان در عظمت مقدسین مشاهده نمود که نیکوکاری قهرمانانه و متحدکننده آنها، مطمئن ترین نشانه حضور الهی است (یو ۱۳:۳۵، ۲۱:۱۷). اما معجزات ظاهری نیز همچون در زمان عهدعتیق و عهدجدید ادامه می یابند تا توجه ما را به سمت کلمه و ملکوت قطعی معطوف سازند و مردم را اول به توبه و سپس بازگشت مجدد وادارند (مت ۱۸:۳) و محبت الهی را به اعمال زنده و پویا منتقل و تبدیل نمایند. امروز همچون گذشته، این زبان برای متکبرین و آنان که روح بی دینی دارند غیرقابل درک باقی می ماند؛ اما از سوی فردی که می داند «چیزی برای خدا مشکل نیست» به آسانی درک می شود (پید ۱۸:۱۴ = لو ۱:۳۷)، او قلب خود را به ایمان و محبت می گشاید آن گاه که زمینه مذهبی یک واقعه نشان دهد که خدا کسی است که «نشانه ای می دهد».

ر.ک: عطایای الهی - ایمان: عهدجدید الف (۲، د) - جلال: ج (۱) - جادو - منّا - قدرت: و (و) - مکاشفه: عهدجدید ج (۱) - نجات: عهدعتیق الف (۱)؛ عهدجدید الف (۲) - دریا: ۳ - بیماری/شفا - نشانه - کلام خدا: عهدعتیق ب (۲)؛ عهدجدید الف (۱) - کارها: عهدجدید الف (۲). PT

ملکوت/پادشاهی

«ملکوت خدا نزدیک است»: هدف اصلی بشارت یحیی و عیسی همین بود (مت ۳: ۱، ۴: ۱۷). برای دانستن این حقیقت شگفت انگیز و طبیعت آن که عیسی برای برقراری آن به زمین آمد باید به عهدجدید رجوع نماییم. با این حال، سرخ موضوع در عهدعتیق است که خطوط اصلی اش را در حین اعلام و تدارک آمدنش رسم کرده بود.

عهدعتیق

پادشاهی آسمانی، تفکری است که در میان تمام مذاهب شرق کهن مشترک می باشد. از این موضوع در افسانه ها استفاده می شد تا به یک پادشاه ارزش مقدس داده شود، یعنی نماینده دنیوی که خدا/پادشاه است. اما عهدعتیق با سر و کار داشتن با این تفکر پادشاهی آسمانی، در راستای یکتاپرستی، درک قدرت سیاسی و آخرت شناسی آن، مفهوم خاصی بدان می بخشد.

الف) بنی اسرائیل، پادشاهی خدا

ایده یهوه/پادشاه درست از ابتدای عهدعتیق ظاهر نمی شود. خدای ابراهیم، اسحاق و یعقوب دارای نشانه های شاهانه نیست، حتی وقتی که قصد دارد نام خود را بر موسی آشکار سازد (خروج ۳: ۱۴). اما پس از استقرار بنی اسرائیل در کنعان، توسل به این ظاهر سمبلیک به سرعت شیوع می یابد تا موقعیت یهوه و قوم او را نشان دهد. یهوه بر بنی اسرائیل حکومت می کند (داور ۸: ۲۳؛ ۱ سمو ۸: ۷). پرستش او نوعی عبادت است که تابعیتش بر روی زمین به اجرا در می آورند همان گونه که فرشتگانش در آسمان. در اینجا این ایده اساسی که در غزلیات پرستشی قابل تشخیص است، مشاهده می شود (مز ۷: ۲۴-۱۰) همچنین در انبیاء (اش ۶: ۱-۵) و آنها که جنبه های مختلفشان را

نویسندگان مقدس به تفصیل بیان داشته‌اند. یهوه تا ابد پادشاهی می‌کند (خروج ۱۵:۹) در آسمان (مز ۱۱:۴، ۱۹:۱۰۳) بر زمین (۳:۴۷) و در عالمی که آفریده است (۱:۹۳، ۳:۹۵-۵). او بر تمامی ملتها استیلا دارد (ار ۷:۱۰ و ۱۰). در میان آنها قومی وجود دارد که او به عنوان ملک خاص خود برگزیده است. این اسرائیل است که با او عهد خویش را بنا نهاده، یک پادشاهی کهناتی و امتی مقدس (خروج ۱۹:۶). از این رو سلطنت یهوه به نحو خاصی در میان قوم اسرائیل که پادشاهی اوست آشکار می‌شود. آنجا پادشاه بزرگ ساکن است، در میان ملک خویش (مز ۴۸:۳؛ ار ۸:۱۹) در اورشلیم. از آنجا آنها را برکت می‌دهد (مز ۱۳۴:۳)، هدایت می‌کند، حمایت می‌کند، جمع می‌کند همچون شبان برای گله اش (مز ۸۰؛ حزق ۳۴). در نتیجه آموزه عهد، برای خود جلوه‌ای عالی در موضوع پادشاهی الهی می‌یابد که به آن معنایی کاملاً جدید می‌دهد. در حقیقت اگر یهوه صباپوت (اش ۶:۵) بر جهان حکومت می‌کند چون جریان آن را اداره می‌کند و بر وقایع آن استیلا دارد چون آنها را جهت داده و بر آنها حکم و داوری می‌نماید، می‌خواهد که در قوم خویش، سلطنتش به طریقی مؤثر با رعایت شریعتش شناخته شود. این امر در وهله اول به پادشاهی او یک خصلت روحانی می‌دهد و نه سیاسی که تمام تجلیات کهن پادشاهی الهی را مسکوت می‌گذارد.

ب) پادشاهی خدا و مقام سلطنت در قوم اسرائیل

قوم اسرائیل یا پادشاهی خدا دارای ساختار سیاسی است که با ایام و زمانها سر و کار دارد. اما هنگامی که قوم برای خود پادشاه تعیین می‌کنند، برقراری این مقام پادشاهی انسانی باید تابع مقام پادشاهی یهوه باشد و به عضو از حکومت خدا برپایه عهد، تبدیل شود. این حقیقت از یک سو جریان مخالفی را بیان می‌کند که خود را بر ضد سلطنت نشان می‌دهد (۱- سمو ۸:۱-۷ و ۱۹-۲۱) و از سوی دیگر مداخله فرستادگان الهی را شرح می‌دهد که انتخاب شائول (۲۴:۱۰)، داود (۱۲:۱۶) و سرانجام سلسله داود را (۲- سمو ۷:۱۲-۱۶) آشکار می‌سازد. از آن پس پادشاهی خدا به خاطر داشتن حمایت دنیوی، پادشاهی انسانی را همچون تمام همسایگانش در سیاست‌های بین‌المللی گرفتار ساخته است. بدون تردید پادشاهان بنی اسرائیل دارای مقام عادی پادشاهی نبودند. آنان مقامشان را از یهوه داشتند و باید او را خدمت می‌نمودند (۲- توا ۱۳:۸؛ ۱- توا ۲۸:۵). یهوه نیز اولاد داود را همچون فرزندان خود می‌پذیرد (۲- سمو ۷:۱۴؛ مز ۲:۷). تجربه سلطنت غیرقطعی باقی می‌ماند: انگیزه حکومت خدا با جاه‌طلبی‌های دنیوی پادشاهان

تقارنی ندارد، بخصوص که از شناخت قانون الهی قاصر می باشند و به این ترتیب انبیاء به طور مستمر تابعیت نظام سیاسی به نظام مذهبی را خاطر نشان می سازند؛ آنان پادشاهان را به خاطر گناهان نشان سرزنش کرده و مجازاتی که شایسته آنهاست را اعلام می دارند (مثال داود در ۲- سمو ۱۲، ۲۴: ۱۰-۱۷). تاریخ پادشاهی بنی اسرائیل در اشک و خون نوشته می شود تا روزی که ویرانی اورشلیم بر این تجربه خاتمه بخشد و قطعاً با این واقعه سبب سر درگمی عظیم یهودیان ایماندار شود (مز ۸۹: ۳۹-۴۶). این سقوط سلسله داود به خاطر هدف اساسی خود، شکست پادشاهان انسانی توسط آن پادشاهی که به ایشان اقتدار می بخشد را پیش بینی می کند (ار ۱۰: ۲۱).

ج) در انتظار پادشاهی اخروی یهوه

در زمانی که پادشاهی قوم اسرائیل از بین می رود، راهنمایان مذهبی آن قوم در پس دوره پادشاهان، به سوی حکومت الهی چشم می دوزند که در آرزوی برقراری آن هستند (خروج ۱۹: ۶). انبیاء نیز اعلام می کنند که قوم اسرائیل در زمان آخر، خصوصیات خود را بازخواهد یافت. یقیناً در وعده های ایشان جایگاهی برای پادشاه آینده، برای مسیح پسر داود وجود دارد. اما موضوع پادشاهی یهوه، تازگی و اهمیت عظیمی به خود می گیرد بخصوص از پایان تبعید به بعد. یهوه همچون شبانی خود را با گله اش مشغول می سازد تا آن را نجات بخشد، مجدداً جمع آوری کند و به سوی سرزمینش رهنمون سازد (میک ۲: ۱۳؛ حزق ۳۴: ۱۱... اش ۹: ۴۰-۱۱). عالی ترین مژده که به اورشلیم اعلام می شود چنین است: «خدای تو سلطنت می کند» (اش ۷: ۵۲؛ ر. ک صف ۳: ۱۴ و ۱۵). و می توان در آن، وسعت پیش رونده این قانون را تا اقصای زمین مشاهده نمود: از همه جا برای عبادت یهوه پادشاه به اورشلیم خواهند آمد (زک ۹: ۱۴؛ اش ۲۴: ۲۳).

انتقال این وعده های درخشنده به مکان پرستشی و موزون ساختن موضوعات برخی مزامیر کهن تر، غزلیات بعد از تبعید، پیشاپیش قانون اخروی خدا را نغمه سرایی می کنند، قانون جهانی که در تمام امتهای اعلام شده و به رسمیت شناخته شده است و با حکم و داوری الهی آشکار می شود (مز ۴۷، ۹۶-۹۹، ر. ک ۱۴۵: ۱۱-۱۳). سرانجام در زمان جفای آنتیوخوس اپیفانوس، مکاشفه دانیال رسماً وعده های نبوتی را تازه می سازد. سلطنت عالی خدا بر ویرانه های امپراتوریهای انسانی استوار خواهد شد (دان ۲: ۴۴...). نماد پسر انسان که بر ابرهای آسمان می آید برای به خاطر آوردن آن موضوع است در مقایسه با وحوشی که معرف قدرتهای سیاسی بر روی زمین هستند (دان ۷). آمدن او با داوری همراه خواهد بود که پس از آن، مقام پادشاهی تا ابد به پسر

انسان و قوم مقدسین حضرت اعلی داده خواهد شد (۷: ۱۴ و ۲۷). در نتیجه، حکومت یهوه به شکل واقعی پادشاهی در خواهد آمد که قومش امانت دار خواهد بود (ر. ک خروج ۱۹: ۶)؛ اما پادشاهی دیگر «از این جهان» نخواهد بود. این وعده است که کتاب حکمت آن را منعکس می سازد: پس از داوری، عادلان «بر امتها حکومت کرده و بر اقوام حکم می رانند و خداوند تا ابد ایشان را اداره می کند» (حک ۴: ۸).

قوم یهود پس از قرن‌ها آمادگی و تدارک در انتظار سلطنت زندگی خواهد نمود، همان طور که ادبیات غیررسمی کلیسا نشان می دهد. اغلب این انتظار به شکل سیاسی نمود می یابد: آنها احیای پادشاهی داود به وسیله مسیح را انتظار می کشند. اما مذهبی ترین روحها می دانند که چگونه واقعیتی را در این جا ببینند که اساساً باطنی است: یعنی بارعایت شریعت، برحسب گفته معلمین یهود که «مرد عادل یوغ پادشاهی آسمانی را بر خود می گیرد». امید چنین است، قوی اما در عین حال مردد که انجیل پادشاهی به آن پاسخ می دهد.

عهد جدید

الف) انجیل پادشاهی خدا

۱- عیسی در بشارت خود، جایگاه اول را به پادشاهی خدا می دهد. آنچه او در شهرهای کوچک جلیل اعلام می دارد، مژده های ملکوت اند (مت ۴: ۲۳، ۹: ۳۵). مرقس می نویسد، «پادشاهی خدا» و متی در هماهنگی ساختن خود با عبارات زبان معلمین یهودی می گوید «پادشاهی آسمانی» هر دو اصطلاح یکسان هستند. همراه با موعظه، معجزات نیز نشانه های حضور پادشاهی هستند و ما را به نظر کردن بر مفهوم آن وا می دارند. با آمدن این پادشاهی یا ملکوت، تسلط شیطان، گناه و مرگ بر انسان خاتمه می یابد. «هرگاه من به روح خدا دیوها را اخراج می کنم، هر آینه ملکوت خدا بر شما رسیده است» (مت ۱۲: ۲۸). در پی آن باید تصمیم گیری نمود؛ لازم است که عمل توبه صورت گیرد تا نیازهای پادشاهی جامه عمل پوشند و نیز برای آن که بتوان به شاگرد عیسی مبدل شد.

۲- رسولان از زیستن با استاد خود مأموریت می یابند تا به نوبه خود انجیل پادشاهی را اعلام نمایند (مت ۱۰: ۷). پس از نزول روح القدس (روز پنطیکاست) نیز پادشاهی به عنوان هدف غایی بشارت انجیلی باقی می ماند، حتی با پولس رسول (اع ۱۹: ۸، ۲۰: ۲۵، ۲۸: ۲۳ و ۳۱). اگر ایماندارانی که توبه می کنند دچار هزاران زحمت و رنج شوند، «به این خاطر است که وارد پادشاهی خدا شوند» (اع ۱۴: ۲۲) زیرا خدا «آنها را

به ملکوت و جلال خویش دعوت نموده است» (۱-تسا:۲:۱۲). از این رو، تنها نام عیسی به ملکوت خدا اضافه می شود تا هدف کامل انجیل را بنا نماید (اع:۸:۱۲): برای دست یابی به ملکوت باید به عیسی ایمان آورد.

ب) رازهای پادشاهی خدا

پادشاهی خدا یک واقعیت شگفت انگیز است که فقط عیسی می تواند طبیعت آن را آشکار سازد. اما او آن را فقط به فروتنان و کوچکان مکشوف می سازد و نه به خردمندان و دور اندیشان این جهان (مت:۲۵:۱۱) - به شاگردانش و نه به مردمی که در بیرون هستند و همه چیز برای آنان همچون یک راز باقی می ماند (مر:۴:۱۱). روش تعلیم اناجیل عمدتاً با مکاشفه تدریجی رازهای پادشاهی و به طور قابل ملاحظه ای به وسیلهٔ مثلها تشکیل می شود. این روش تعلیم بعد از رستاخیز کامل خواهد شد (اع:۱:۳) و عمل روح القدس آن را خاتمه خواهد بخشید (یو:۱۴:۲۶، ۱۶:۱۳-۱۵).

۱- نقاط مبهم پادشاهی. یهودیت با در نظر گرفتن الهامات مربوط به ایام آخر در عهدعتیق به صورت تحت الفظی، آمدن پادشاهی را قریب الوقوع می داند. عیسی آن را به طریقی کاملاً متفاوت در نظر می گیرد. پادشاهی زمانی آغاز می شود که کلمه خدا به سوی آدمیان می آید؛ چنین بذری که به زمین بیفتد، باید رشد و نمو نماید (مت:۱۳:۳-۹ و ۱۸-۲۳). آن بذر با قوت خویش رشد خواهد نمود، همچون دانه گندم (مر:۴:۲۶-۲۹). جهان را برمی افرازد، همچون خمیرمایه در خمیر (مت:۱۳:۳۳). آغاز فروتنانه آن با آینده وعده داده شده به آن همسویی دارد. در واقع عیسی، کلام را فقط به یهودیان فلسطین خطاب نمی کند؛ و در این میان، تنها به «گله کوچک» شاگردان است که «پادشاهی داده می شود» (لو:۱۲:۳۲). اما همان پادشاهی باید به درخت عظیمی تبدیل شود که تمام پرندگان آسمان در آن آشیانه بسازند (مت:۱۳:۳۱-۳۲): آن درخت تمام امتها را در آغوش خود خواهد پذیرفت. زیرا محدود به هیچ یک از آنها نیست و نه حتی به قوم یهود. کلام خدا به اندازه ای بر روی زمین موجود است که از سوی انسانها قابل دریافت باشد (مت:۱۳:۲۳) و می تواند مبین واقعیت مشهودی باشد. در واقع، اجازه داده نمی شود که آمدن آن در هیچ پدیده دنیوی مشاهده شود (لو:۱۷:۲۰-۲۱). اما در صورت ظاهر به عنوان گندم مخلوط با علف صحرائی در یک مزرعه آشکار می شود (مت:۱۳:۲۴...). «گله کوچکی» که کلام به آن داده می شود (لو:۱۲:۳۲) ظاهر دنیوی به خود می گیرد یعنی قوم اسرائیل نوین و کلیسای بنا شده بر پطرس؛ که «کلیدهای

ملکوت آسمان» را دریافت می‌دارد (مت ۱۶: ۱۸-۱۹). تنها ذکر این نکته لازم است که این ساختار دنیوی مربوط به پادشاهی انسانی نمی‌باشد: عیسی وقتی که آنان می‌خواهند او را پادشاه سازند خود را پنهان می‌سازد (یو ۶: ۱۵) و در یک حالت کاملاً خاص است که او اجازه می‌دهد تا به عنوان مسیح خطاب شود.

۲- مراحل متوالی پادشاهی. این گفته که پادشاهی رشد می‌کند، متضمن آگاهی از زمان است. یقیناً از یک نظر زمان به کمال می‌رسد و پادشاهی به وجود می‌آید؛ از زمان یحیی تعمید دهنده، عصر پادشاهی آغاز می‌شود (مت ۱۲: ۱۱-۱۳)؛ زمان عروسی (مر ۲: ۱۹؛ ر. ک یو ۲: ۱-۱۱) و زمان برداشت محصول (مت ۹: ۳۷-۳۹؛ ر. ک یو ۴: ۳۵). اما مثل‌های رشد (بذر، دانه خردل، خمیر مایه، کرکاسها و گندم خوب، ماهی؛ ر. ک. مت ۱۳) وقفه‌ای میان افتتاح تاریخی ملکوت و درک کامل آن ایجاد می‌کنند. پس از رستاخیز عیسی، گسستگی ورود او به جلال و بازگشتش به عنوان داور (اع ۹: ۱۱) با آشکار شدن طبیعت این دوره حد وسط، خاتمه خواهد یافت؛ این زمان شهادت خواهد بود (اع ۱: ۸؛ یو ۱۵: ۲۷) یعنی زمان کلیسا. در پایان آن زمان، ملکوت در کثرت خود فرامی‌رسد (ر. ک لو ۲۱: ۳۱)؛ گذر روی خواهد داد (لو ۲۱: ۱۴-۱۶)؛ این ضیافت آخرت خواهد بود (۱۷: ۲۱) آنجا که تمام دعوت شدگان با مشایخ جشن خواهند گرفت (لو ۱۳: ۲۸-۲۹، ر. ک ۱۴: ۱۵؛ مت ۲۲: ۲-۱۰، ۲۵: ۱۰). از ابتدای این پادشاهی تا فرجام آن از ایمانداران دعوت می‌شود تا «وارث» آن باشند (مت ۲۵: ۳۴)، پس از رستاخیز و تبدیل بدنهایشان (۱- قرن ۱۵: ۵۰، ر. ک ۶: ۱۰؛ غلا ۵: ۲۱؛ افس ۵: ۵). در ضمن آمدن آن روز را با نیایشهایشان طلب می‌کنند: «ملکوت تو بیاید» (مت ۶: ۱۰).

۳- ورود انسانها به پادشاهی. پادشاهی یا ملکوت، عطیه بارز خداست، پاداشی اساسی که باید به هر قیمتی به دست آید (مت ۱۳: ۴۴-۴۶). اما برای دریافت آن، برخی شرایط باید به انجام رسند. نباید آن را همیشه به عنوان پاداشی مربوط به عدالت در نظر گرفت: خدا به اختیار خود آدمیان را در تاکستان خود مشغول می‌سازد و آنچه را می‌خواهد به کارگزارانش اعطا می‌کند (مت ۲۰: ۱-۱۶). با این حال اگر همه آنها از فیض باشند باید به فیض پاسخ داد: گناهکاران سخت دل «وارث ملکوت مسیح و خدا نخواهند شد» (۱- قرن ۶: ۹-۱۰؛ غلا ۵: ۲۱؛ افس ۵: ۵؛ ر. ک مکا ۲۲: ۱۴-۱۵). فقر روح (مت ۵: ۳)، رفتار کودکانه (۱۸: ۱-۴، ۱۹: ۱۴) در جستجوی فعال پادشاهی و عدالت آن (مت ۶: ۳۳) تحمل جفا (مت ۵: ۱۰؛ اع ۱۴: ۲۲؛ ۲-تسا ۱: ۵) فدا کردن دارایی (مت ۱۳: ۴۴-۴۶، ۱۹: ۲۳) به کمال رسیدن بیش از فریسیان (۵: ۲۰)؛ و در یک

کلام، اجرای اراده پدر (۲۱:۷) بخصوص در مورد محبت برادرانه (۳۴:۲۵): تمام این موارد از فردی خواسته می شود که آرزو دارد وارد ملکوت شود و سرانجام وارث آن گردد. زیرا اگر همه بدن خوانده می شوند، اما همه برگزیده نمی شوند؛ مهمانان بدون لباس عروسی به بیرون افکنده می شوند (۱۱:۲۲-۱۴). در ابتدا توبه کردن لازم است (۳:۱۸)، تولد تازه که بدون آن نمی توان «ملکوت خدا را مشاهده نمود» (یو ۳:۳-۵). یهودی بودن دیگر شرط لازم نیست، همچون در عهدعتیق: «بسیاری از شرق و غرب خواهند آمد و در ملکوت آسمان... خواهند نشست، اما پسران ملکوت بیرون افکنده خواهند شد...» (مت ۸:۱۱-۱۲). دورنمای داوری که برخی مثلها آن را در شکلی واقعی ارائه می دهند: دسته کردن کرکاس و گندم نیکو (۱۳:۲۴-۳۰)، دسته کردن ماهیها (۱۳:۴۷-۵۰)، حساب پس دادن (۲۰:۸-۱۵، ۲۵:۱۵-۳۰): تمام اینها نیاز به مراقبت و شب بیدارمانی را ایجاب می کنند (۱:۲۵-۱۳).

ج) ملکوت خدا و مقام پادشاهی عیسی

در عهد جدید، دو موضوع پادشاهی یا ملکوت خدا و مقام پادشاهی مسیح با هم مرتبط هستند زیرا مسیح پادشاه، خود پسر خداست. این جایگاه محوری عیسی در راز ملکوت، در سه مرحله متوالی قرار می گیرد که آخرین مرحله باید از طریق آنها گذر نماید: حیات دنیوی عیسی، زمان کلیسا، کمال نهایی همه چیز.

۱- عیسی در زمان حیات دنیوی اش در به کارگیری عنوان پادشاه بسیار محتاط بود. اگر آن را به عنوان لقب مسیح در پاسخ به وعده های انبیاء می پذیرد (مت ۲۱:۱-۱۱) باید آن را از زوائد سیاسی اش پاک سازد (ر.ک لو ۲۳:۲) تا آن پادشاهی را آشکار سازد «که از این جهان نیست» و با شهادتی که به حقیقت داده می شود آشکار می گردد (یو ۱۸:۳۶-۳۷). از سوی دیگر، تردید نمی کند که هدف پادشاهی خدا را با هدف خود یکی اعلام نماید: ترک همه چیز به خاطر ملکوت خدا (لو ۱۸:۲۹) به معنی ترک همه چیز «به خاطر نام اوست» (مت ۱۹:۱۹؛ مر ۱۰:۲۹). او با نبوت در مورد پاداش اخروی که در انتظار آدمیان است، «پادشاهی پسرانسان» و «پادشاهی پدر» (مت ۱۳:۴۱) را یکی می داند و به رسولانش اطمینان می بخشد همان طور که پدرش ملکوت را به او بخشیده، او نیز آن را به رسولانش خواهد بخشید (لو ۲۲:۲۹-۳۰).

۲- به سلطنت رسیدن او زمانی تحقق می یابد که رستاخیز او جامه عمل می پوشد: در آن وقت است که او با پدرش بر تخت می نشیند (مکا ۳:۲۱) و به دست راست خدا

ارتقامی یابد (اع ۲: ۳۰-۳۵). در پری زمان کلیسا، پادشاهی خدا به وسیله پادشاهی مسیح بر آدمیان اعمال می شود، یعنی به وسیله او که خداوند جهان است (فی ۲: ۱۱): پدر او را «پادشاه پادشاهان و رب الارباب» (مکا ۱۶: ۱۹، ۱۴: ۱۷، ر. ک ۵: ۱) قرار داده است.

۳- در زمان آخر، مسیح آن مغلوب کننده تمام دشمنان، پادشاهی را به خدای پدر تقدیم می کند (۱- قرن ۱۵: ۲۴). سپس این سلطنت «از آن خداوند ما و مسیح او شد» (مکا ۱۱: ۱۵، ۱۰: ۱۲) و ایمانداران «وارث ملکوت مسیح و خدا» خواهند شد (افس ۵: ۵). پس خدا ارباب همگان، پادشاهی را کاملاً از آن خود می سازد (مکا ۱۹: ۶). شاگردان عیسی دعوت می شوند تا در جلال این ملکوت سهیم گردند (مکا ۳: ۲۱) زیرا عیسی آنان را «نزد خدا و پدر خود، پادشاهان و گهنه ساخت» (مکا ۱: ۶، ۵: ۱۰، ۱- پط ۲: ۹؛ خروج ۱۹: ۶).

ر. ک: کلیسا- زمین: عهدجدید الف) ۲- انجیل- رشد: ۳- آسمان: ب) ه) - امید: عهدجدید الف) - میراث: عهدجدید ب) - عیسی مسیح: الف) ۲، ۱- عدالت: ب) عهدجدید - پادشاه - ضیافت: د) - مسیح: عهدعتیق ب) ۳؛ عهدجدید ب) ۱- معجزه: ب) ۲- راز: عهدجدید الف) - مَثَل: الف) ۲، ب) ۲، ج) - قوم: الف) ۲؛ الف) - نقشه خدا: عهدعتیق د)؛ عهدجدید - توبه/بازگشت: عهدجدید الف) ب) - پسر انسان: عهدعتیق ب) ۱ - درخت: ۲ - عصیان: د) ۱، ۳. RD & PG

ملکیصدق

ملکیصدق در کتاب مقدس در نقش حامی ابراهیم، جد داود و نمودی از عیسی ظاهر می شود.

۱- **ملکیصدق و ابراهیم** (پید ۱۴). ملکیصدق، پادشاه و بنابراین کاهن شالیم (که در مز ۷۶: ۳ با اورشلیم تداعی شده است) به ابراهیم خوراک نان و شراب می دهد و بدین ترتیب با او عهد می بندد (پید ۳۱: ۴۴-۴۶؛ یوشع ۹: ۱۲-۱۵). او ابراهیم را برکت می دهد و در ازای حمایت خویش از او خراج می گیرد. این کارها در حضور ال الیون یعنی حضرت اعلی یا خدای بلند مرتبه صورت می گیرد. خدای اجدادی اقوام سومری که ملکیصدق لا اقل آن را به عنوان خدایی متعال قبول دارد و

ابراهیم نیز آن را یگانه خدای حقیقی می‌داند. نقش اصلی را در این قسمت ملکیصدق ایفاء می‌کند که کاهنی غیر عبری است؛ ابراهیم عبرانی که جد کاهنان لاوی است در قیاس با او از شأن و منزلتی نازل تر برخوردار است. واقعیتی که متون تفسیری ربی‌ها می‌کوشند نادیده‌اش گیرند، اما در تفاسیر مسیحی اغلب بدان استناد می‌شود.

۲- ملکیصدق و داود (مز ۱۱۰). هنگامی که داود در اورشلیم مستقر می‌شود، سیاست جذب و ادغام غیریهودیان در جامعه یهود را پیش می‌گیرد. در زمزمور ۱۱۰ پادشاه بنی‌اسرائیل را می‌بینیم که در نقش ادامه دهنده راه ملکیصدق مشهور ظاهر می‌شود. یهوه خطاب به مسح شده خود سوگند یاد کرده است: تو در مقام پادشاه اورشلیم «تا ابد کاهن خواهی بود، درست مانند ملکیصدق» این فرموده خدا که در مورد مسح شدگان موقتی و گذرا حالتی اغراق آمیز دارد، در مورد آخرین مسح شده یعنی عیسی مسیح در واقع مصداق خواهد داشت - مسیحی که زمزمور ۱۱۰ پس از واقعه تبعید امید قوم اسرائیل را یکسره متوجه او می‌سازد. در واقع کسانی که این زمزمور را می‌خوانند در آرزوی ظهور نجات دهنده‌ای خواهند بود که کهنات و سلطنت را در وجود خود به هم پیوند خواهد داد. انبیاء پیش تر اعلام کرده بودند که در ایام آخر سلطنت و کهنات کنار هم خواهند آمد (ار ۳۳: ۱۴-۲۲؛ زک ۳-۶). برخی برای کاهن اعظم مدعی مقام سلطنت بودند: این امر برای مکابیان صورت واقعیت داشت (۱-مک ۱۰: ۲۰ و ۶۵، ۱۴: ۴۱ و ۴۷)، و امید ویراستاران یهودی «عهدین دوازده پاتریارک (Testaments of the 12 Patriarchs)» (به ویژه عهد لاوی) نیز چنین بود. و اما بر عکس برخی دیگر که به الگوی ملکیصدق و داود وفادار بودند ترجیح می‌دادند کهنات ملوکانه را صرفاً مختص «پادشاه» آینده بدانند و به او نسبت دهند. در واقع سلطنتی طاهر گشته و کهناتی تنها در وجود عیسی مسیح کنار هم خواهند آمد و به هم پیوند خواهند خورد.

۳- ملکیصدق و عیسی (عبر ۷، ر. ک ۵: ۶-۱۰، ۶: ۲۰). انسانی که عیسی باشد نه تنها از نسل ابراهیم، که در وهله نخست از نسل آدم است (لو ۳: ۲۳-۳۸) بنا به آنچه در رساله عبرانیان آمده، عیسای کاهن، کهنات را به طور کامل به جا می‌آورد - کهناتی که هیچ ارتباطی به کهنات لاویان ندارد (عیسی از سبط یهوداست) بلکه کهنات ملوکانه مسیح از نسل داود را که جانشین ملکیصدق است به جا می‌آورد (مز ۱۱۰). از پیدایش به بعد شاهد آنیم که این کاهن - پادشاه به لحاظ شأن و منزلت برتر از کاهنان لاوی قرار می‌گیرد - چرا که می‌بینیم پسران لاوی در قالب جدشان ابراهیم در کمال احترام در مقابل او سر فرود می‌آورند، از او طلب برکت می‌کنند و به او خراج می‌پردازند. به علاوه

شخصیت نام و القاب ملک‌یصدق جملگی به نوعی نمودی است از ویژگی‌های عیسی. او به عنوان کسی که «آغاز و پایانی ندارد» ظاهر می‌شود و بدین ترتیب پیشاپیش نمودی است از مسیح، این کاهن ابدی. اسم او معنی ملک‌یصدق به معنای «پادشاه من عدالت است» می‌باشد. «پادشاه شالیم» کما بیش «پادشاه شالوم» یعنی پادشاه سلامتی است. و آیا نه این است که عیسی عدالت و سلامتی را به این جهان می‌آورد؟ سوگند جدی که در مزمور ۱۱۰ آمده در مورد کاهنان لاوی نیست. چرا که آنان گنهکار و فانی و از این رو کثیر و بی‌شمارند و نسل اندر نسل به عنوان جانشین یکدیگر به کهنانت می‌رسند و مجریان عهدی کهنه‌اند. بلکه مخاطب این سوگند همانا «پادشاه - کاهن» یعنی «پسر» حقیقی داود که همان عیسی است می‌باشد - اویی که بی‌گناه است، زوال ناپذیر و منحصر به فرد، و مجری عهدی جدید و نهایی است که مظهر آن همانا نان و شرابی است که زمانی نشان پیمان ابراهیم و ملک‌یصدق بود. بدین ترتیب می‌بینیم که ملک‌یصدق این بیگانه در میان بنی اسرائیل، این عضو «امتها» که در عین حال شخصیتی است مذهبی و «به معرفت خدا فرهیخته» (فیلو philo) دوست صدیق و قدرتمند ابراهیم و فرزند خوانده داود که پیشاپیش نمودی است از مسیح، به گونه‌ای خارق العاده ترفیع مقام یافته است. نام او در مراسم دینی (در تقدیس مذبحها) و کتاب دعای رم (*Roman Missa*) (در نخستین دعای قربانی مقدس) آمده است. او امروزه نیز مانند سابق گواه کیفیت جهان شمول نقشه‌های خداست - خدایی که نه تنها از بنی اسرائیل، بلکه از کل امتها استفاده می‌کند تا ما را به سوی مسیح رهنمون شود.

ر.ک: هارون: ۲ - برکت دادن: (ب) ۳ - نان: (ب) ۲ - آفرینش: عهدعتیق الف) -
 خدا: عهدعتیق (ب) ۱ - اورشلیم: عهدعتیق الف) ۱ - مسیح (ماشیح): عهدجدید (ب) ۲ -
 ملتها/امتها: عهدعتیق (ب) ۲ - کهنانت: عهدعتیق الف) ۱ و ۳؛ عهدجدید الف) ۳. PEB

منا

منا خوراکی است که خدا به هنگام سرگردانی بنی اسرائیل در بیابان برای این قوم فرستاد (یوشع ۵: ۱۲). با این حال آنچه در اینجا مهم است نه پی بردن به ماهیت و کیفیت این خوراک، بلکه درک ارزش نمادین آن است: تعبیر نام این خوراک، یعنی «این چیست؟» (در عبری = *man hu*، خروج ۱۶: ۱۵) ماهیت و رازگونگی آن را آشکار

می سازد. در واقع خدا می خواست با فرستادن این خوراک، علاوه بر تغذیه نمودن قوم خود آنان را امتحان نیز بنماید (۱۶: ۴ و ۲۸). این عطای اعجاب انگیز تعبیر و تفسیرهای مختلفی را در سنت کتاب مقدسی برانگیخت؛ و آنچه در اسفار خمسه (خروج ۱۶: اعد ۱۱: ۴-۹)، مزامیر و کتاب حکمت در این باره می خوانیم (حک ۱۶: ۲۰-۲۹) گواه این امرند. بدین ترتیب ظهور منا زمینه را برای ظهور نان آسمانی حقیقی که منا صرفاً وعده و نمونه آن بود مهیا ساخت (یو ۶: ۳۱-۳۲).

۱- منا و آزمایش در بیابان. قوم بی ایمان، آن گاه که خود را در وضعیت دشوار بیابان یافتند، خدا را به یاری فرا خواندند: «آیا بپوه در میان ماست، یا خیر؟» (خروج ۱۷: ۷). پاسخ خدا این بود که با فرستادن عطای منا، جلال خود را بر قوم نمایان ساخت (۱۶: ۷ و ۱۰-۱۲). هدف خدا از اعطای منا این بود که قوم را با پرسشی مهم مواجه سازد و بدین ترتیب آنان را امتحان کند و تعلیم دهد: «تا به کی از نگاه داشتن وصایا و شریعت من ابا می نمایید؟ آیا نمی دانید که من خدای شما هستم؟» (ر. ک خروج ۱۶: ۴ و ۲۸). در واقع خدا با فرستادن این خوراک برای قوم، حضور مؤثر و ملموس خود را بر آنان یادآور شد (۱۶: ۲۱). این نشانه حضور خدا چنان پرمعنا بود که قوم موظف بودند در کنار لوحهای شریعت، ظرفی حاوی خوراک منا نیز در تابوت عهد قرار دهند (۱۶: ۳۲-۳۴؛ ر. ک ۲۵: ۲۱؛ عبر ۹: ۴). اما هر نشانه ای، پاسخی می طلبد. عطای منا با یک سری تجویزات و التزاماتی همراه است که هدف از آنها امتحان ایمان قوم اسرائیل به دهنده این خوراک است. بر بنی اسرائیل است که این خوراک آسمانی را به طور روزانه دریافت دارند و هیچ کس از آن برای فردای خود ذخیره نکند - مگر در شامگاه روز سبت که قوم به احترام این روز می بایست برای دو روز خود خوراک برمی داشتند. بدین ترتیب خوراک منا وسیله ای بود که از طریق آن قوم می توانستند اطاعت و حرف شنوی خود را از خدا و اعتمادشان را به «کلام» او به اثبات رسانند (خروج ۱۶: ۱۶-۳۰). از این گذشته قرصهای منا، هر چند بی مزه نبود - همواره یک طعم ثابت داشت (اعد ۱۱: ۸) و بنی اسرائیل رفته رفته از آن خسته و دل زده شدند و بنا را بر شکوه و گلابه گذاشتند - غافل از آن که خدا در حقیقت می خواست آنها را امتحان کند و درسی به آنان بیاموزد. انسان باید بجای آن که فقط بر خوراک زمینی تکیه کند (۱۱: ۴-۶) در وهله نخست بر آنچه از آسمان است، یعنی آن خوراک رازگونه که همانا کلام خداست و خوراک منا صرفاً نمودی از آن است توکل بندد (ث ۸: ۲-۳).

۲- خوراک منا و انتظار ایام آخر. بنی اسرائیل هر گاه در دعاهایش نزد خدا گذشته

خود را به یاد می‌آورد، در سپاس از لطف الهی منّا، «گندم و نان از آسمان»، نان زورآوران» و لطف الهی فرشتگانی که در آسمان ساکنند خدا را حمد و تسبیح می‌خواند (مز ۷۸: ۲۳-۲۵، ۱۰۵: ۴۰، نح ۹: ۱۵). حکیمان و فرزنانگان کتاب مقدس با حمد گفتن این عطایای معجزه‌آسا، در ویژگیهای آن خوراک آسمانی که خالق عالم هستی در ضیافت ایام آخر به فرزندان خود خواهد داد، می‌اندیشیدند و تعمق می‌کردند. این همان خوراکی است که انتظار نهایی قوم اسرائیل متوجه آن است، و نویسنده کتاب حکمت نیز در تفسیر روحانی خود پیرامون واقعه خروج (میدراش *midrash*) همین خوراک را مدنظر دارد. منّا ایام آخر با هر ذائقه‌ای سازگار و باب طبع تمام فرزندان خدا خواهد بود. آنان با چشیدن آن در واقع فروتنی و حلم خالقی را می‌چشند که کل جهان خلقت را در خدمت کسانی قرار می‌دهد که به او ایمان دارند (حک ۱۶: ۲۰-۲۱ و ۲۵-۲۶). نویسنده کتاب مکاشفه نیز از همین منّا سخن می‌گوید. این خوراک به تمام آن کسانی وعده داده می‌شود که به واسطه ایمان و شهادت خود بر شیطان و دنیا غالب آمده‌اند (مکا ۲: ۱۷؛ ر. ک ۱-۵: ۴-۵).

۳- منّا و نان حقیقی خدا. مسیح در بیابان شخصاً آن درسی را که عهد عتیق در پی القای آن بود به انجام رساند و بدین ترتیب بر آن مهر تأیید زد: «انسان نه محض نان زیست کند بلکه به هر کلمه‌ای که از دهان خدا صادر شود» (مت ۴: ۱-۴؛ ر. ک تث ۸: ۳). او آن گاه که قوم خدا را با نانی معجزه‌آسا سیر کرد این تعلیم عهد عتیق را مجدداً احیا نمود. این نان که خوراک قوم است و آنان را سیر می‌گرداند (مت ۱۴: ۲۰، ۱۵: ۳۷؛ ر. ک مز ۷۸: ۲۹) شور و شوقی در دلها برمی‌انگیزد که هیچ ربطی به آن ایمانی که مسیح انتظار داشت ندارد (یو ۶: ۱۴ و ۱۵). نه تنها توده مردم بلکه حتی شاگردان نیز از درک معنای این عطیه و معجزه عاجز بودند. فریسیان و صدوقیان بی‌ایمان نیز پیوسته از عیسی «آیتی از آسمان» می‌خواستند (مت ۱۶: ۱-۴؛ ر. ک یو ۶: ۳۰-۳۱؛ مز ۷۸: ۲۴-۲۵). اما آن نان حقیقی که «از آسمان می‌آید» نه منّا که مرگ در آن نهفته است، بلکه خود عیسی مسیح است (یو ۶: ۳۲-۳۳) که محض ایمان دریافت می‌گردد (۶: ۳۵-۵۰): بدن اوست که «به جهت حیات جهان» داده می‌شود (۶: ۵۱-۵۸). پولس نیز در نماد منّا در بیابان، تصویری از همین «خوراک روحانی» دید که منّا بیابان پیشاپیش نمودی از آن بود (۱-قرن ۳: ۴). به همین جهت بی‌دلیل نیست که آیین قربانی مقدس به وضوح از تصاویر کتاب مقدسی مربوط به خوراک منّا بهره می‌جوید. فرد مسیحی با دریافت نمودن نان رازگونه قربانی مقدس - که ظاهراً مانند منّا همیشه ثابت و یک نوع است - به آیتی که از جانب خداست پاسخ می‌گوید و ایمان خود را به کلام و «کلمه» او که از آسمان است، اعلام می‌دارد. به همین خاطر او از این پس «از نان فرشتگان که نان ره نوردان

گشته است» تغذیه می کند (*Lauda Sion*). این نان تمام احتیاجات فرد مسیحی را مرتفع می سازد و در دوران خروج تازه قوم خدا، پاسخگوی هر نوع نیاز و سازگار با هر نوع ذائقه ای است. به علاوه فرد ایماندار از هم اکنون فاتح آن نبردی است که باید در دوران سرگردانی خود برزمین به مصاف آن رود. چرا که او از نان خود خدا تغذیه شده است و به واسطه حیات جاودان اوزیست می کند (یو ۶: ۳۳ و ۵۴ و ۵۷-۵۸؛ مکا ۲: ۱۷).

ر. ک: نان: ج) - بیابان/ صحرا: عهدعتیق الف) ۲ - سپاسگزاری: ج) ۲ - گرسنگی و تشنگی: عهدعتیق ۱ - عیسی مسیح: ب) ۱ - خداوند: عهدجدید - خوراک: ب. MFL

موسی

موسی برای بنی اسرائیل نبی بی همتاست (تث ۳۴: ۱۰-۱۲) که خدا از طریق او قوم خود را رهایی بخشید، با او عهد و پیمان بست (خروج ۲۴: ۸)، و شریعت خود را بر وی مکشوف ساخت (۳: ۲۴، ر. ک ۲۷: ۳۴). علاوه بر عیسی، موسی تنها کسی است که عهد جدید او را به لقب ناجی مفتخر می سازد. منتهی خدا از طریق شفاعت بنده امین و با وفایش موسی شریعت خود را تنها به قوم خود بنی اسرائیل اعطا نمود (عبر ۳: ۵؛ غلا ۳: ۱۹)، و حال آن که به واسطه شفاعت پسرش عیسی مسیح می خواهد، تمام ابناء بشر را نجات دهد (عبر ۳: ۶؛ ۱- تیمو ۲: ۴-۶) موسی شریعت را برای ما آورد، و حال آن که مسیح فیض و راستی را به ما ارزانی داشت (یو ۱: ۱۷). بدین ترتیب تشابهات موجود میان موسی و عیسی در نهایت به تفاوت های فاحش میان عهدعتیق و عهدجدید اشاره دارد.

۱- بنده و دوست خدا. دعوت موسی نقطه اوج و کمال مشیت الهی در مورد این فرد برگزیده است. موسی که در بین قومی مظلوم متولد شده بود (خروج ۱: ۸-۲۲)، نه تنها نجات خود از آب و زندگی اش را (۱: ۲-۱۰) بلکه تعلیم و تربیتی را نیز که او را مهبای انجام وظیفه اش به عنوان رهبر قوم ساخت، مدیون دختر فرعون ظالم بود (اع ۲۱۷-۲۲). با این حال نه حکمت و قدرت و نه شهرتی که این گونه کسب نموده بود (ر. ک خروج ۳: ۱۱)، هیچ کدام به خودی خود نمی توانست از موسی فردی بسازد که در نقش رهاننده قوم ظاهر شد. در واقع او حتی احساسات تند قوم خود را علیه خویش برانگیخت (۲: ۱۱-۱۵؛ اع ۷: ۲۶-۲۸) و مجبور شد به بیابان بگریزد. آن جا بود که دعوت الهی را

دریافت نمود، خدا بر او ظاهر شد و همزمان هم نام خود و هم نقشه نجات خود را بر موسی مکشوف ساخت. خدا با موسی از نقشه و رسالتی که برای وی تدارک دیده بود سخن گفت و ابزار انجام این رسالت را در اختیارش نهاد (خروج ۳: ۱-۱۵): خدا با او خواهد بود (۱۲: ۳). موسی بیهوده سعی کرد از زیر بار این مسؤلیت شانه خالی کند: من کیستم؟ ... (۱۱: ۳) این فروتنی و شکسته نفسی که در ابتدا باعث شد در پذیرفتن آن مسؤلیت سنگین درنگ کند (۴: ۱۰-۱۳) در نهایت او را قادر ساخت رسالت خویش را به رغم مخالفتهایی که از جانب قوم با او می شد، با فروتنی و حلم و افتادگی خارق العاده و بی نظیر به انجام رساند (اعد ۱۲: ۳ و ۱۳). گرچه گاه در ایمان می لغزید و سست می شد (۲۰: ۱۰)، خدا او را امین ترین بنده خویش لقب داد (۷: ۱۲-۸) و همچون دوست خود می دانست (خروج ۳۳: ۱۱)، خدا به واسطه فیض الهی خویش - اگر نگوئیم جلال خود را - لااقل نام خود را بر موسی مکشوف ساخت (۳۳: ۱۷-۲۳) او آنگاه که در قالب ابر با موسی سخن می گفت، او را به عنوان رهبر قوم خود مفتخر ساخت (۹: ۱۹، ۳۳: ۸- و ۱۰).

۲- رهاننده و شفیع عهد. نخستین اقدام موسی به عنوان رهبر قوم، آزاد ساختن آنان از قید بندگی در مصر بود. موسی به آن ظلم و جور که مانع می شد قوم اسرائیل خدایی را که فرعون قبولش نداشت پرستش نمایند، پایان داد (خروج ۴: ۲۲-۲۳، ۵: ۱-۱۸). منتهی برای نیل به این مهم، خدا می بایست از طریق نازل ساختن بلاهای مختلف بر مصریان، «دست زور آور خود را نشان می داد» و موسی عامل و مجری این بلاهایی بود که تجلی داوری الهی بودند. به هنگام آخرین بلا نیز باز این موسی بود که، پر از حکمت الهی (حک ۱۰: ۱۶-۲۰)، به بنی اسرائیل دستور داد آیین گذر را بجا آورند. سپس قوم خدا را می بینیم که «به دست موسی» از چنگال مصریانی که در تعقیب ایشانند رهایی می یابند (مز ۷۷: ۲۱): بنی اسرائیل از دریا عبور می کند - دریایی که تعقیب کنندگان را فرو می بلعد (خروج ۱۴). بدین ترتیب نخستین هدف خروج تحقق می یابد: موسی در کوه سینا قربانی می گذراند که به موجب آن میان خدا و قوم عهدی بسته می شود و بنی اسرائیل قوم خدا می گردد (۴: ۱۹-۶، ۳: ۲۴-۸؛ ر. ک عبر ۹: ۱۸-۲۰).

تمام کسانی که به موسی تعمید یافتند (۱- قرن ۱۰: ۲) جزو قوم عهدند - یعنی کسانی که بر رهبری او گردن نهادند، تحت هدایت ابراز دریا گذشتند و نجات یافتند. بدین ترتیب موسی که «رهبر و رهاننده» قوم است (اع ۷: ۳۵) پیشاپیش به عنوان نمودی از مسیح ظاهر می شود - مسیحی که شفیع عهدی جدید و بسیار کامل تر است (عبر ۸: ۶، ۹: ۱۴) و آنانی را که به نامش تعمید گیرند از گناه می رهااند (اع ۲: ۳۸، ۵: ۳۱).

۳- نبی، قانونگذار و شفاعت کننده. موسی به عنوان رهبر قوم عهد، در نام یهوه خدا

با آنان سخن می گوید (خروج ۱۹:۸۶، ۱۹:۲۰؛ تث ۵:۱-۵). او همچون تمام انبیای حقیقی، سخنگوی خداست (۱۸:۱۳-۲۰)؛ شریعت الهی را بر بنی اسرائیل مکشوف می سازد و به آنان تعلیم می دهد که چگونه مطابق آن رفتار نمایند (خروج ۱۸:۱۹ و ۲۰، ۲۰:۱۷-۱۸). آنان را به وفاداری نسبت به آن یگانه خدای متعالی فرا می خواند که همواره با آنهاست (تث ۶) و از روی محبت و فیض رایگان خود آنان را برگزیده و نجات داده است (۷:۷، ۹).

وظیفه موسی به عنوان نبی این است که قوم متمرّد را تعلیم داده، آنان را به وفاداری به عهدشان با خدا تشویق نماید (هو ۱۲:۱۴). همین رسالت او باعث می شود وی نخستین بنده زحمت دیده و دردمند خدا باشد (ر. ک اع ۷:۵۲-۵۳). خود او گاه از این بابت نزد خدا می نالد: «آیا من به تمامی این قوم حامله شده، یا من ایشان را زاییده ام که به من می گویی ایشان را در آغوش خود بردار ... مثل لالا که طفل شیرخواره را بر می دارد؟ ... من به تنهایی نمی توانم تحمل تمامی این قوم را بنمایم زیرا بر من زیاده سنگین است» (اعد ۱۱:۱۴۱۲). حتی او یک روز که از بی وفایی قوم به تنگ آمده بود (۲۰:۱۰-۱۲؛ مز ۱۰۶:۳۳) در ایمان و فروتنی خود که آن همه در آن قوی بود دچار تزلزل شد (بنسی ۴:۴۵؛ عبر ۱۱:۲۴-۲۹) و به همین جهت خدا نیز او را مجازات کرد (تث ۳:۲۶، ۱:۲۱).

موسی از آن جا که نبی است برای قوم خود شفاعت می کند - قومی که خود را با آن متحد و هم پیمان می بیند. ایفای نقش او در این مقام بسیار تحسین برانگیز است: به واسطه دعا و شفاعت اوست که بنی اسرائیل از بابت پیروزی بر دشمنان خاطر جمع می شوند (خروج ۱۷:۹-۱۳) و گناهانشان بخشیده می گردد (۳۲:۱۱-۱۴؛ اعد ۱۴:۱۳-۲۰، ۲۱:۷-۹). او خود را آماج قهر الهی می سازد تا از این طریق قوم خویش را از مرگ برهاند (مز ۱۰۶:۲۳): «در گناه ایشان را بیمارز و اگر نه نام مرا از دفترت که نوشته ای، محو ساز» (خروج ۳۲:۳۱-۳۲). این محبت غیورانه موسی پیشاپیش نمودی است از بنده رنجور و دردمند یهوه که برای گنهکاران شفاعت می کند و تقصیرات ایشان را بر خود حمل می نماید (اش ۵۳:۱۲). همچنین نمودی است از آن «نبی مثل او» که آمدنش را نبوت می کند (تث ۱۸:۱۵-۱۸). بعدها استیفان این نبوت را به یاد می آورد (اع ۷:۳۷) و بطرس نیز تحقق آن را در وجود عیسی اعلام می دارد (۳:۲۲-۲۳). موسی در کتاب مقدس پیوسته به این «نبی» حقیقی شهادت می دهد (یو ۱:۲۱، ۶:۱۴، ۵:۴۶؛ لو ۲۴:۲۷) و به همین خاطر است که او به هنگام تبدیل هیئت عیسی در کنار اوست (۹:۳۰-۳۱). و اما مسیح - این موسای نوین - شریعت موسی را به انجام می رساند و بدین ترتیب بسی و رای آن می رود (مت ۵:۱۷)؛ زیرا که او نقطه پایان

شریعت کهنه است (روم ۴:۱۰): عیسی پس از به انجام رساندن هر آنچه در شریعت موسی راجع به او نوشته شده بود، به واسطه پدرش از میان مردگان قیام کرده تا روح القدس را بر آدمیان نازل گرداند (لو ۲۴:۴۴-۴۹).

۴. موسی و جلال خدا. آن جلالی که چهره موسی پس از ملاقات با خدا از نور آن می درخشید (خروج ۳۴:۲۹-۳۵)، حال در مسیح آشکار می شود (یو ۱:۱۴). قوم عهد قدیم تحمل آن نور تابنده و خیره کننده را نداشتند - هر چند نوری گذرا و موقتی بود (۲-قرن ۳:۷): به همین جهت موسی بر چهره خود نقاب کشید. این نقاب از نظر پولس نمادی است از کوردلی یهودیانی که نوشته های موسی را می خوانند اما نه آن را می فهمند و نه به مسیحی که آن نوشته ها نوید دهنده ظهورش است ایمان می آورند (۳:۱۳-۱۵). زیرا هر که حقیقتاً به موسی اعتقاد داشته باشد، به مسیح نیز ایمان دارد (یو ۵:۴۵-۴۷)، و چهره اش همچون چهره موسی جلال خداوندی را منعکس می سازد که او را به شباهت خود مبدل می گرداند (۲-قرن ۳:۱۸) نجات یافتگان در آسمان «سرود موسی بنده خدا و سرود بره را می خوانند» (مکا ۳:۱۵:۳). ر. ک خروج ۱۵، یعنی سرود بره بی همتای نجات دهنده بی نظیری که موسی صرفاً نمودی از او بود.

ر. ک: هارون: ۱ - تابوت عهد: ب) - دعوت - عهد - آتش: عهدعتیق الف) ۱؛
عهدجدید ب) ۲ - دوست: ۱ - یوشع: ۱ - شریعت - محبت: الف) عهدعتیق ۱ - شفیع:
الف) ۱ - بردباری: ۲ - نیایش (دعا): الف) ۱ - نبی - دیدن: عهدعتیق الف) ۱ - خادم
خدا: الف) - تبدیل هیئت: ۲ - یهوه.
RM & MFL

میراث

مفهومی که کتاب مقدس از واژه «میراث» ارائه می دهد بسیار فراتر از معنای حقوقی است که این اصطلاح در زبان انگلیسی دارد. مراد از این واژه در کتاب مقدس تملک دائمی یک ملک است، به گونه ای که آن ملک برای همیشه نام فرد مالک را بر خود داشته باشد. منظور از ملک در این جا هر نوع مال و املاکی نیست بلکه منحصر آن اموالی است که باعث می شود فرد مالک و خانواده اش بدون آن که تحت سلطه شخصی دیگر باشند، شخصیت خود را پرورش داده و ابعاد گسترده تری بدان ببخشند. این متعلقات در مفهومی عینی، در

فرهنگ گله‌داری و کشاورزی قوم یهود عبارت است از حداقل قطعه‌ای زمین و چند رأس دام. به دست آوردن چنین میراثی می‌تواند به انحاء مختلف باشد: به عنوان مثال ممکن است کسی از طریق پیروزی در نبرد صاحب میراثی شود و یا آن که این میراث هدیه‌ای باشد از طرف کسی دیگر، و یا طبق قانون میان افراد تقسیم شده باشد، و یا آن که به صورت ارثیه از فرد متوفی به ارث رسیده باشد (ر. ک ۱- پاد ۲۱: ۳- ۴). مبنای کاربرد مذهبی اصطلاح میراث در عهد عتیق و عهد جدید همین هاست که برشمردیم. این واژه برای بیان یکی از مفاهیم اساسی هدیه خدا به انسان به کار می‌رود.

عهد عتیق

الف) خاستگاه مضمون «میراث»

مفهوم میراث از همان آغاز با مفهوم عهد پیوندی تنگاتنگ داشت. این مفهوم در نقشه الهی نمودی است از سه نوع رابطه: بنی اسرائیل میراث یهوه است، سرزمین موعود میراث اسرائیل است، و از این رو سرزمین موعود میراث خود یهوه نیز هست.

۱- بنی اسرائیل، میراث یهوه. از میان این سه ارتباط، اولین از همه مهمتر است: بنی اسرائیل میراث یهوه است (ر. ک خروج ۳۴: ۹؛ ۱- سمو ۱۰: ۱، ۱۹: ۲۶؛ ۲- سمو ۲۰: ۱۹، ۳: ۲۱). این امر بیانگر رابطه‌ای صمیمانه میان خدا و قوم اوست که «قوم خاص او» (خروج ۱۹: ۵) می‌باشند. دستورالعمل عهد الهی نیز که به موجب آن یهوه می‌فرماید: «شما قوم من، و من خدای شما خواهم بود» (ار ۲۴: ۷؛ حزق ۳۷: ۲۷) دقیقاً به همین معناست. منتهی مفهوم «میراث» القاگر تعلقی مخصوص نیز هست که به موجب آن قوم اسرائیل از میان مرتدان (یعنی از میان سایر ملل) جدا شده، وارد حیطه الهی می‌شود.

۲- سرزمین موعود، میراث بنی اسرائیل. این مورد دوم نیز همانند رابطه اول با مفهوم عهد و پیمان الهی پیوندی نزدیک دارد. چنان که در عهدی که خدا با ابراهیم می‌بندد (پید ۱۵) شاهدیم. وعده‌ای که در این جا خدا به ابراهیم می‌دهد معنایی دوگانه دارد: از یک سو به وارثانی که اسحاق و ذریت او باشند اشاره دارد و از سوی دیگر به میراثی که همانا سرزمین کنعان است. طبیعی است که وارثان ابراهیم، وارثان سرزمین موعود نیز خواهند بود (۳: ۲۶، ۳۵: ۱۲؛ خروج ۶: ۸). در این جا این نکته شایان توجه است که سرزمین کنعان نه به خود ابراهیم، بلکه به ذریت او، یعنی کسانی که وارث او هستند وعده داده می‌شود. همین وعده سرزمین موعود و انتظار بنی اسرائیل برای رسیدن به آن است که رفته رفته به مفهوم میراث ابعادی گسترده‌تر می‌بخشد و آن را ژرفایی بیشتر می‌دهد.

سرخوردگی قوم اسرائیل از انتظارات بیش از حد مادی که هیچ‌گاه تحقق نمی‌یابد سبب می‌شود این قوم رفته رفته افق دید خود را وسیع‌تر کند تا سرانجام به مرحله‌ای برسد که جز میراث واقعی، که تنها میراثی است که می‌تواند پاسخگوی نیاز واقعی دل انسان باشد، برای چیز دیگری اشتیاق نداشته باشد.

۳- سرزمین موعود، میراث یهوه. از دو رابطه قلبی، رابطه سومی نتیجه می‌شود: سرزمین موعود میراث یهوه است. البته این واقعیت به معنای آن نیست که میان یهوه و سرزمین کنعان رابطه‌ای طبیعی موجود است. قوم اسرائیل در این زمینه کاملاً با اقوامی که هر یک از ممالک خود را متعلق به بتی خاص می‌بنداشتند تفاوت دارد. در واقع تمام زمین متعلق به یهوه است (خروج ۱۹: ۵؛ تث ۱۰: ۱۴). اگر می‌بینیم که در این میان سرزمین کنعان را متمایز می‌سازد و آن را میراث خود می‌گرداند از آن روست که این سرزمین را به بنی اسرائیل داده است و به همین جهت خود نیز آنجا را به عنوان مسکن خود برمی‌گزیند (ر. ک خروج ۱۵: ۱۷). معنای عمیق واقعه تقسیم سرزمین مقدس نیز که به موجب آن هر یک از دوازده سبط اسرائیل سهم مخصوص خود را از این میراث دریافت می‌کند در همین واقعیت نهفته است (یوشع ۱۳ - ۲۱). هر یک از دوازده سبط سهم خود را از خدا می‌گیرد و محدودیتهایی که سهم هر یک دربردارد چندان به چشم نمی‌آید (ر. ک اعد ۳۶). در رابطه با فروش اجباری زمین نیز حکم این است که مالک اصلی زمین در سال پنجاهم یعنی سال یوبیل به ملک خود بازگردد (لاو ۲۵: ۱۰): «زمین به فروش ابدی نرود زیرا زمین از آن من است، و شما نزد من غریب و میهمان هستید» (۵۲: ۳۲). بنی اسرائیل در سرزمین خود، صرفاً کشاورز خداست. بر آن است که نه برای خود، بلکه برای خدا بر زمین زیست نماید.

ب) بسط بیشتر مفهوم میراث

بسط و تکامل مفهوم میراث در عهد عتیق از دو جنبه قابل بررسی است: رابطه آن با وقایع ایام آخر، و تبدیل شدن آن به مفهومی روحانی.

۱- مفهوم میراث در چارچوب وقایع ایام آخر. ممکن است چنین به نظر رسد که وعده پیدایش ۱۵ با واقعه فتح کنعان تحقق یافته است. اما با آغاز قرن هشتم می‌بینیم که میراث یهوه به تدریج توسط قدرتهای بت پرست تصرف می‌شود و به یغما می‌رود. آیا باید گفت که خدا برخلاف وعده‌هایش عمل کرده است؟ مسلماً خیر. بلکه این گناهان بنی اسرائیل است که موقتاً آثار وعده‌ها را مخدوش نموده است. قوم خدا - که در ایام آخر فقط معدودی از آن باقی خواهند ماند - تنها در ایام آخر است که سرزمین مقدس را

برای همیشه به عنوان میراث خود صاحب خواهند شد و از برکات آن به طور کامل بهره مند خواهند گردید (تث ۲۸: ۶۲-۶۳، ۳۰: ۵). این تعلیم که در کتاب تثنیه آمده، در دوران تبعید (حزق ۴۵-۴۸؛ نیز به اشاره ای که در حزق ۴۷: ۱۴ به پیدایش ۱۵ می شود توجه کنید) و پس از تبعید (زک ۸: ۱۲؛ اش ۶۰: ۲۱) توسط انبیاء نیز بیان می گردد: در نهایت تنها عادلان اندکی از میراث یهوه بهره مند خواهند شد و نصیب خواهند برد (ر.ک مز ۳۷: ۹ و ۱۱ و ۱۸ و ۲۲ و ۳۴، ۲۵: ۱۳، ۶: ۶۱، ۶: ۶۹: ۳۷).

در این میان نقش ویژه پادشاه، این مسح شده یهوه، شایان توجه است. در زمانی متقدم تر سراینده مزامیر می توانست به جرأت به پادشاه وعده دهد که «امتها میراث تو خواهد بود و اقصای زمین ملک تو خواهد گردید» (مز ۲: ۸). اما همین وعده، پس از تبعید، دیگر نه در مورد پادشاه زمینی، بلکه در مورد پادشاه آینده یعنی مسیح موعود به کار می رود (ر.ک ۲: ۲).

میراث زمین، میراث ملل: این نوع نگرش به وقایع ایام آخر همیشه با دیدگاههای زمینی سازگار نیست. بلکه این آخرین مرحله بسیار کند، و هنگامی در اذهان جای خواهد گرفت که آموزه پاداش پس از مرگ به تدریج شکل گیرد. از این دیدگاه، رسیدن به آن میراثی که خدا به عادلان وعده داده است (دان ۱۲: ۱۳؛ حک ۳: ۱۴، ۵: ۵) پس از مرگ و در «دنیای آخرت» عملی خواهد شد. منتهی میراثی که در این جا از آن سخن می رود دیگر مفهومی مادی نیست بلکه از هم اکنون مفهومی است روحانی.

۲- تبدیل مفهوم میراث به واقعیتی روحانی. آغاز روحانی شدن مفهوم میراث هنگامی است که در تثنیه ۱۰: ۹ در مورد لاوی گفته می شود: «لاوی را در میان برادرانش نصیب و میراثی نیست: زیرا خداوند میراث اوست». این دستورالعمل را ابتدا در مفهومی کم و بیش مادی استنباط می کردند: یعنی چنین تصور می نمودند که میراث لاوی همان هدایایی است که ایمانداران برایش می آورند (تث ۱۸: ۱ و ۲). اما این مفهوم به تدریج معنایی عمیق تر می یابد و به کل قوم اطلاق می شود: یهوه میراث قوم است (ار ۱۰: ۱۶). این مفهوم به ویژه از هنگامی به خوبی درک می گردد که میراث مادی قوم خدا، یعنی سرزمین کنعان، از این قوم گرفته می شود (ر.ک مرا ۳: ۲۴).

این است آغاز روند روحانی شدن مفهوم میراث. وقتی سراینده مزامیر می گوید «یهوه نصیب من است» (مز ۱۶: ۵، ۲۶: ۷۳) منظورش آن نیکویی کاملی است که بهره مند شدن از آن تمام نیازهای دل انسان را برآورده و مرتفع می سازد. و البته پر واضح است که این میراث کاملاً درونی و صرفاً مخصوص معدود باقی ماندگان ایماندار است. این میراث دیگر پاداش مادی وفادار بودن به یهوه نیست بلکه شادی و خوشی است که نتیجه

چنین وفاداری می باشد (ر.ک ۱۱۹). از این دیدگاه، دستورالعمل قدیمی «مالک زمین شدن» رفته رفته بیانگر آن سعادت کاملی می شود (ر.ک ۲۵:۱۳) که پیش درآمدی است بر دومین خوشابه حالی که مسیح در انجیل اعلام می کند (مت ۵: ۴؛ ر.ک مز ۳۷: ۱۱ در ترجمه هفتادتنان). همچنین ناگفته پیداست که بهره مند شدن فرد ایماندار از خود خدا پیشاپیش جلوه ای است از میراثی که «در آن دنیا» از آن بهره مند خواهد شد.

عهد جدید

الف) وارث وعده ها

۱- مسیح، یگانه وارث. در عهد عتیق عنوان وارث وعده ها در وهله نخست تنها مخصوص قوم خدا، و پس از آن «باقی ایمانداران» بود. اما در عهد جدید نخست به این واقعیت برمی خوریم که این «باقی ایمانداران» همان مسیح است. تمام کسانی که از نسل ابراهیم می باشند در مسیح جمع اند (غلا ۳: ۱۶). مسیح به عنوان پسر خدا به واسطه مولود الهی بودن خود از حق میراث برخوردار است (مت ۲۱: ۳۸)؛ خود خدا او را «وارث جمیع امور» گرداند (عبر ۱: ۲)، زیرا او وارث نامی شد که حتی از فرشتگان نیز برتر است (۴: ۱) یعنی نام خود یهوه (فی ۲: ۹).

با این حال عیسی برای آن که در واقع مالک این میراث شود می بایست آلم می کشید و می مرد (عبر ۲: ۱۰ - ۱؛ ر.ک فی ۲: ۷ - ۱۱). بدین ترتیب عیسی نشان داد که چه چیزی مانع تحقق وعده های عهد قدیم می شده است: آنچه باعث می شود وعده های قدیم تحقق نیابند همانا بردگی انسانها به گناه بود (غلا ۴: ۳ و ۸، ۵: ۱؛ یو ۸: ۳۴)؛ قید و بند شریعت بود که خدا بر آنان مقرر داشته بود (غلا ۳: ۲۳، ۴: ۱ - ۳). اما عیسی با صلیب خود به این وضع پایان داد تا ما بتوانیم از وضعیت بردگی به مرتبه فرزندان، یعنی وارثان ارتقا یابیم (۴: ۵ - ۷). به واسطه مرگ عیسی اکنون قادریم آن میراث ابدی را که به ما وعده داده شده است صاحب شویم (عبر ۹: ۱۵).

۲- ایمانداران، وارثان در مسیح. این در واقع وضعیت کنونی مسیحیان نیز هست. آنان نیز فرزند خواندگان خدا می باشند، چرا که روح خدا در آنان است و به همین جهت «ورثه خدا و هم ارث با مسیح هستند» (روم ۸: ۱۴ - ۱۷). مسیحیان نیز مانند اسحاق و یعقوب (عبر ۱۱: ۹) وارثان وعده ای هستند که به پاتریارکها داده شده بود (۶: ۱۲ و ۱۷) چرا که آنان ذریت واقعی ابراهیم اند (غلا ۳: ۲۹). دیگر اجرای شریعت موسی یا جزو قوم اسرائیل بودن بر حسب جسم باعث سهم شدن در این میراث نمی شود بلکه تنها

چیزی که مهم است همانا ایمان داشتن به مسیح و پیروی از اوست (روم ۴: ۱۳-۱۴). نتیجه آن که در راز مسیح «امتهای غیریهود نیز در میراث و در بدن و در بهره‌ و عده او شریک هستند» (افس ۳: ۶، ر. ک. غلا ۲۸: ۲۹-۲۸). بدین ترتیب قومی جدید گرداگرد مسیح شکل می‌گیرند - قومی که فقط وارثان می‌باشند. و این قوم تنها محض فیض است که از میراث الهی بهره‌دارند (روم ۴: ۱۶).

ب) میراث موعود

میراثی که «خدا به کسانی که در میان جمیع مقدسین اند می‌بخشد» (اع ۲۰: ۳۲) و آنان را در نور «در میراث خود در مقدسین» سهیم می‌سازد (افس ۱: ۱۸) ماهیت واقعی این میراث را به خوبی آشکار می‌سازد. موضوع واقعی وعده‌هایی که خدا به پاتریارکها می‌داد سرزمین کنعان نبود بلکه این سرزمین صرفاً نمودی بود از شهر آسمانی (عبر ۱۱: ۸-۱۰). میراثی که پدر برای کسانی که «از ابتدای عالم» برگزیدگان اویند «مهیا» ساخته است (مت ۲۵: ۳۴) همانا فیض الهی است (۱- پط ۳: ۷)؛ نجات است (عبر ۱: ۱۴)؛ ملکوت خدا (مت ۲۵: ۳۴؛ ۱- قرن ۶: ۹، ۱۵: ۵۰؛ یح ۲: ۵) و حیات جاودان است (مت ۱۹: ۲۹؛ تیط ۳: ۷).

این عبارات و اصطلاحات مؤید ماهیت روحانی میراث می‌باشند. این میراث را با «جسم و خون» کاری نیست بلکه از آن کسانی است که بر حسب صورت مسیح متبدل شده‌اند (۱- قرن ۱۵: ۴۹-۵۰). این میراث به عنوان ملکوت، عبارت است از سهیم شدن در سلطنت جهانی مسیح (ر. ک. مت ۵: ۴، ۲۵: ۳۴؛ روم ۴: ۱۳؛ که در مورد پید ۱۵ و مز ۲: ۸ چنین چیزی نمی‌بینیم)؛ به عنوان حیات جاودان، عبارت است از سهیم شدن در حیات مسیح که قیام کرد (ر. ک. ۱- قرن ۱۵: ۴۵-۵۰) و از این رو سهیم شدن در حیات خود خدا. این میراث هنگامی به طور کامل از آن ما خواهد شد که پس از مرگ در جلال مسیح داخل شویم. مادام که بر زمین هستیم تنها با امید به این جلال زیست می‌کنیم (تیط ۳: ۷). با این حال روح القدسی که به ما داده شده است ضامن این جلال است (افس ۱: ۱۴) و امید به این جلال را مادام که در انتظار بازگشت ثانویه مسیح هستیم تا ما را به طور کامل از آن بهره‌مند سازد، در دل‌هایمان زنده نگاه می‌دارد.

ر. ک. ابراهیم: ب) ۴ - بدن: ب) ۱ - زمین: عهدعتیق ب) ۱ و ۲ و ۴؛ عهدجدید: الف) ۲ - وفاداری: ج) ۱ - سرزمین پدری: عهدعتیق ۱؛ عهدجدید ۲ - عطیه: عهدجدید ۱ - امید - پادشاهی/ ملکوت: عهدجدید ب) ۲ و ۳، ج) ۳ - قوم ۴ - وعده‌ها: ب) ۱،

(د - پاداش: ج) ۲ - نجات: عهدجدید ب) ۳ - پسر خدا: عهدجدید ب) ۲ - تاک: ۲.

FD & PG

نامیدی/فریب

کتاب مقدس نه تنها از وجود فریب و نومیدی آگاه است، بلکه مشتاقانه به این موضوع می پردازد. یونانیان نیز به خوبی از شکست و ناکامی و سرخوردگی که جزیی از حیات آدمی است آگاهند، منتهی گرچه آنان نیز به کرات به این جنبه از سرنوشت انسان می پردازند، این کارشان توأم با نوعی حس بردباری و شکیبایی قهرمانانه در مصاف با ناملایمات زندگی است. اما این گونه تحمل و شکیبایی را در کتاب مقدس چندان سراغ نداریم. در حقیقت چنین به نظر می رسد که کتاب مقدس از توصیف شکایات و آه و ناله های ایوب، و شرح طعنه های نویسنده جامع لذت می برد. این امر نمونه ای است بارز از تفاوت فرهنگی و خلق و خوی میان یونانیان خویشتن دار و عبرانیان آتشین مزاج. اما از آن مهمتر، تفاوت در نگرش مذهبی یونانیان و عبرانیان است: بنی اسرائیل به واسطه ایمان توحیدی خود علاوه بر آن که عالم خلقت را به غایت ارج می نهد و برای آن ارزش قائل است، بر ماهیت مخاطره آمیز آن نیز واقف است. از ناکامیها در غم و اندوه می شود اما همواره تسلیم است زیرا کاملاً مطمئن است که در نهایت پیروزی از آن اوست.

الف) شرم، دروغ و بطالت

واژه هایی که در زبان عبری در توصیف مفاهیم فریب و نومیدی به کار می رود به ویژه برد و بعد معنایی تأکید می گذارد: یکی بطالت یا بیهودگی و پوچی آنچه فریبنده است، و دیگری سردرگمی و درماندگی آن که فریب خورده است.

۱- بطالت و پوچی امور کاذب. عبرانیان نیاز به ثبات را عمیقاً درک می کنند و از هر آنچه ناپایدار و توهم آمیز و ظاهری است به غایت متنفرند. آنگاه که دروغ محکوم شناخته می شود، این محکومیت بیشتر به پوچی و بیهودگی بنیادین پدیده دروغ برمی گردد تا به بی وفایی که در پس آن نهفته است. دروغ، بطالت، پوچی و نیستی واژه های متداولی هستند که در توصیف آنچه فریبنده است به کار برده می شوند - یعنی هر آنچه حاصلی جز نیستی ندارد و در واقع جزو «فرزندان بلیعال» است (این واژه بدون آن که ترجمه شود

عمیقاً در ترجمه هفتادتنان آورده شده = ر.ک تث ۱۳:۱۴). رایج ترین تصاویر و تشبیهاتی نیز که در این باره آورده می شود، تشبیه پوچی و بطالت به باد (*hebel*) «بطالت» کتاب جامعه) خاک (*aphar*) و تهی بودن (*riq*) است .

۲- شرم و سرافکنندگی از بابت سردرگمی. در دنیایی که هیچ حرکتی از دید اطرافیان پنهان نیست، فریب و نیرنگ لاجرم در نهایت موجب شرمندگی و سرافکنندگی کسی می شود که قربانی آن گردیده است: کسی که به چیزی توکل بسته که ارزش توکل کردن نداشته است در نهایت خود را سردرگم و درمانده می بیند و مضحکه خاص و عام قرار می گیرد. این امر شدیداً به غرور انسان و نیاز او به مورد توجه بودن از سوی هم قطارانش لطمه وارد می سازد. رایج ترین واژه هایی که به عنوان معادل مفهوم فریب به کار می روند همانا «شرم» و «سردرگمی» است - به ویژه آن دسته واژه هایی که از ریشه *bus* مشتق شده اند. اغلب به راحتی از این بعد معنایی غافل می مانیم. به همین خاطر است که غالباً این گفته پولس را که «امید فریب نمی دهد» (روم ۵:۵) بدین گونه ترجمه می کنیم که رایج است، و حال آن که بهتر آن بود که گفته می شد: «امید به سردرگمی و درماندگی نمی انجامد» (در زبان یونانی: *ou kataiskynei*) چرا که این ترجمه اخیر به خوبی غرور پولس رسول را به خاطر اعلام پیام انجیل و افتخار وی را به صلیب به خواننده القا می کند.

ب) همه چیز فریب و نیرنگ است

در این میان دو چیز بیش از سایرین فریبنده اند زیرا مدعی هستند که شایسته اعتماد و توکل انسانند و سرنوشتش را رقم می زنند: یکی قدرتهای بزرگ، و دیگری خدایان دروغین - به دیگر بیان، مصر و بتها. مصر، این «رهب الجلوس» به رغم ظاهر پرطمطراقش در واقع «عبث و بی فایده» است (اش ۷:۳۰). اسبان و ارا به های زور آور آن جملگی جسدند و مصریان نیز آدمیانی هستند فانی و خاکی (اش ۳۱:۱-۳؛ ر.ک ار ۲:۳۷). اما این اسبان و سربازان لااقل واقعی اند. و حال آن که خدایان کاذب هیچ و پوچ اند، بتهایی هستند ناتوان که دروغی بیش نمی باشند به همین خاطر است که غلامان و سازندگان این بتها سرنوشتی جز شرمساری و سرافکنندگی در انتظارشان نیست (ار ۲:۲۸؛ اش ۹:۴۴-۱۱).

و اما نویسنده کتاب جامعه از این حد نیز فراتر می رود و به مفهوم فریب و نیرنگ کیفیتی کلی می بخشد. «باطل اباطیل ... همه چیز زیر آسمان ... باطل است» (۲:۱ و ۱۴ و ...) نویسنده جامعه از بطالت و نیرنگ زندگی چنان مطمئن است که این اعتقاد را سخ را به سلیمان - پادشاه صاحب جمیع عطایا - نسبت می دهد. با این حال او در امور این دنیا به

دیده تحقیر نمی نگرد بلکه بر عکس بیش از اندازه از این امور توقع دارد و علت تلخ کامی نگرش وی نیز همین است. و اما او پاسخی نیز برای این معضل دارد: بر انسان است که هر آنچه را از جانب خداست پذیرا شود - خواه امور نیک، خواه امور بد و نامطلوب (۱۳:۷-۱۴).

ج) خدا فریب نمی دهد

انسان علاوه بر آن که مایه نیرنگ و فریب هم نوعان خود است (ار ۱۷:۵؛ مز ۱۱۸:۸) اسباب نومیدی خدا نیز هست؛ تاکستانی است که خدا آن همه بدان محبت کرده و پرورش داده، اما جز انگور بد ثمری نمی دهد (اش ۵:۴). عیسی که «از آنچه در ذهن انسان می گذشت» آگاهی داشت (یو ۲:۲۵) به کرات با این نیرنگ انسان مواجه بود: همسایگانش او را طرد کردند (مر ۳:۶-۴) و هر چه بیشتر می کوشید به آنان نزدیک شود، بر عکس دلهای خود را سخت تر می ساختند (مت ۲۳:۳۷-۳۸؛ یو ۱۲:۳۷-۴۰)، نیز مشاهده کرد که درست در لحظه ای که مهیای آن بود که جان خود را در راه شاگردان نهد، آنان وی را طرد نمودند (مر ۱۴:۵۰).

گاه حتی به نظر می رسد که خود خدا نیز در پی فریب آدمی است. بندگان امین و با وفای او به خوبی با این وسوسه که بپندارند تلاشهایشان بیهوده بوده و خدا آنها را ترک نموده است آشنایند: ایلیا می اندیشد که بهتر از اجدادش نبوده و به همین خاطر طالب مرگ است (۱- پاد ۱۹:۴). ارمیا حتی در ثبات و وفاداری خدا چون و چرا می کند: «آیا تو برای من مثل چشمه فریبنده و آب ناپایدار خواهی بود؟» (ار ۱۵:۱۸ مقایسه شود با ار ۲:۱۳؛ اش ۵۸:۱۱) خود عیسی نیز شخصاً با این تجربه مواجه شد که خدا او را ترک کرده و به حال خود واگذارده است (مر ۱۵:۳۴).

اذعان به این واقعیت که تنها خداست که آدمی را فریب نمی دهد، برداشتن قدمی است ورای تمام ظواهر، این کار خود تجربه ایمان است - تجربه ای که اغلب تنها پس از عبور از ورای تاریکی و به بهای تحمل فریبندگی هایی تلخ به دست می آید. انسان به خودی خود هیچگاه قادر نیست در این مورد که خدا هرگز کسی را نمی فریبد به یقین کامل برسد، بلکه این یقین تنها از طریق نجاتی که عیسی مسیح به ارمغان می آورد میسر می گردد - عیسایی که روح خود را به دستان پدرش سپرد (لو ۲۳:۴۶) و بدین ترتیب وفاداری و ثبات خدایی را که ظاهراً بی تفاوت و غایب به نظر می رسید آشکار ساخت. اگر به این ایمان توکل بندیم دیگر فریب هیچ چیز را نخواهیم خورد (ر. ک روم ۸:۳۱-۳۹) زیرا خدا امین است. شاهد امین بودن او نیز همانا این واقعیت است که او پسر یگانه اش

را به عنوان عطیه به این جهان فرستاد - پسری که در او خوانده شده ایم و ما را تا هنگام بازگشتش در خود استوار نگاه می‌دارد (۱ - قرن ۱: ۹؛ ۱ - تسا ۵: ۲۳-۲۴).

ر.ک: اعتماد - امید - دروغ/دروغ گفتن: (ب) ۱ - غم - شرم: الف) ۱. JG

نبی

عهد عتیق

الف) تنوع و وحدت نبوت در قوم اسرائیل

در شرق باستان، در هر جا افرادی یافت می‌شدند که از حوادث آینده خبر می‌دادند و غیب‌گویی می‌کردند (ر.ک اعد ۲۲: ۵-۶؛ دان ۲: ۲، ۴: ۳-۴)، و از این رو باور عوام بر آن بود که این گونه افراد با موجوداتی برتر در ارتباطند. مردم غالباً پیش از آن که دست به کاری مهم بزنند نخست نزد این گونه غیب‌گویان می‌رفتند و از آنها مشورت می‌جستند. با ظهور انبیای بنی اسرائیل، همین وظائف بر دوش آنان نیز افتاد (۱-پاد ۲۲: ۱-۲۹). اما بهترین راه برای پی بردن به ماهیت واقعی فرد نبی در اینجا، بررسی انبیای بنی اسرائیل است.

۱- مراحل آغازین. خاستگاه نبوت کتاب مقدسی کدام است؟ از چه زمان فردی را در کتاب مقدس نبی نامیدند؟ عنوان نبی در مورد ابراهیم به کار رفته است، اما این عنوان بعدها به وی اطلاق شد (پید ۲۰: ۷). در مورد موسی، این نماینده واقعی خدا (خروج ۳-۴)، نیز باید گفت که او در واقع بانی منصب نبوت بود (۷: ۱، اعد ۱۱: ۱۷-۲۵) و شأن و منزلتی بسیار والاتر از هارون نبی داشت (۱۲: ۶-۸). کتاب تثنیه تنها کتابی است که لقب «نبی» را در مورد موسی به کار می‌برد (تث ۱۸: ۱۵): با این حال کتاب تثنیه به وضوح بر این واقعیت تأکید می‌نهد که موسی صرفاً یک نبی در میان دیگر انبیاء نیست و در واقع هیچ نبی تا به حال در شأن و عظمت با او برابری نکرده است (۳۴: ۱۰). در پایان دوران داوران گروههایی سر بر کردند موسوم به «پسران انبیاء» (۱-سمو ۱۰: ۵-۶) که رفتار نامتعارفشان (۱۹: ۲۰-۲۴) به نفوذ کنعانیان بر آنها گواهی می‌داد. اصطلاح «نبی» (*nabi*) به معنای کسی که «خوانده شده» نخستین بار با ظهور این افراد رواج یافت.

اما القاب و عناوین پیشین کماکان باقی ماند: نبی را بعضاً «رائی» (۹: ۹) یا «رائی» (عا ۷: ۱۲)، و یا «مرد خدا» (۱-سمو ۹: ۷-۸) می‌خواندند که لقب اصلی ایلیا و مخصوصاً البشع بود (۲-پاد ۴: ۹). علاوه بر این، عنوان «نبی» مختص انبیاء حقیقی یهوه

نبود بلکه از «انبیای بعل» نیز سخن به میان می‌آید (۱-پاد ۱۸: ۲۲). کسانی نیز بودند که به حرفه پیشگویی اشتغال داشتند بدون آن که از خدا الهام گرفته باشند (۱-پاد ۲۲: ۵-۶...). بنابراین مطالعه عناوین مختلفی که در این زمینه وجود دارد نمایانگر آن است که نبوت جنبه‌های مختلفی دارد. با این حال همچنان که به بررسی ادامه می‌دهیم، وحدت و انسجام حاکم بر این مفهوم بیشتر و بیشتر نمایان می‌شود.

۲- تداوم. به یمن شاگردان انبیاء، سنتی نبوی به معنای واقعی کلمه پدید آمد. روحی که بر نبی است به شاگردان نیز منتقل می‌شود. چنان که در مورد موسی (اعد ۱۱: ۱۷) می‌بینیم که روحی که بر او بود بر هفتاد نفر از مشایخ قوم اسرائیل نیز قرار گرفت، و یا روحی که بر ایلینا بود بر الیشع نیز قرار گرفت (۲-پاد ۲). به همین ترتیب اشعیا از شاگردان خود سخن می‌گوید (اش ۸: ۱۶) و باروخ نیز پیوسته همراه و مرید ارمیاست. بنده یهوه، نمونه‌ای که حتی بیش از موسی منصب نبوت را در می‌نوردد و ورای آن قرار می‌گیرد، در نقش نبی ظاهر می‌شود که آنچه را شنیده است به مریدان خود تعلیم می‌دهد (۵۰: ۴-۵، ۴۲: ۲-۴). در چارچوب این سنت زنده، کتاب مقدس طبعاً نقشی مهم ایفا می‌کند (اش ۸: ۱۶؛ ار ۳۶: ۴) - نقشی که به تدریج و با گذشت زمان تحول و تکامل می‌یابد. یهوه فقط سخنان خود را در دهان حزقیال نمی‌گذارد بلکه کتابی را نیز در دهان وی قرار می‌دهد. به ویژه با آغاز دوران تبعید، قوم اسرائیل را می‌بینیم که در نظر به گذشته، به خوبی از وجود سنتی نبوی آگاه است (۷: ۲۵، ر. ک ۲۵: ۴، ۲۹: ۱۹، ۳۵: ۱۵، ۴۴: ۴). کتاب تسلی (جزء مکتب اشعیا)، آن‌گاه که نبوت‌های دیرین یهوه را یادآور می‌شود، بر همین سنت تکیه دارد. (اش ۴۵: ۲۱، ۴۸: ۵). اما خاستگاه و سرچشمه سنت نبوی واجد وحدت و انسجامی است بس متفاوت از این عوامل قابل اندازه‌گیری. انبیاء جملگی از همان آغاز از روحی واحد که همانا روح خداست الهام می‌گیرند (ولو این که بسیاری از آنها مستقیماً از روح خدا به عنوان سرچشمه نبوت‌های خویش نام نمی‌برند. با این حال رجوع کنید: (۱- سمو ۱۰: ۶؛ میکا ۳: ۸؛ هو ۹: ۷؛ یول ۳: ۱-۲؛ حزق ۱۱: ۵). انبیاء هر قدر هم که به یکدیگر وابسته باشند در نهایت آنچه می‌گویند از جانب خداوند است و «کلام» او دردهای آنهاست.

عطای نبوت، عطای مکاشفه است (عا ۳: ۷؛ ار ۲۳: ۱۸؛ ۲-پاد ۶: ۱۲) - عطایایی که آنچه را انسان به کوشش خود قادر به دانستنش نیست بر او مکشوف می‌سازد. غایت این عطیه در عین حال هم جنبه‌های متعدد دارد و هم غایتی است یکتا و منحصر به فرد: غایت آن همانا نقشه نجات است که در شخص عیسی مسیح تقدیس خواهد شد و به انجام خواهد رسید (ر. ک عبر ۱: ۱-۲).

۳- نبی در جامعه. دیدیم که نبوت چگونه به سنتی مشخص تبدیل گردید. و اما دیری نگذشت که این منصب در جامعه نیز نقشی مهم و ویژه بر عهده گرفت. فرد نبی با این که جامعه را تحت سیطره کامل خود ندارد اما از ارکان اساسی آن است. به عنوان مثال او نیز همچون کاهن در مراسم تاجگذاری پادشاه سهیم است (۱-پاد ۱). پادشاه، کاهن، و نبی تا مدتهای مدید در تاریخ بنی اسرائیل سه رکن اصلی جامعه محسوب می شدند. این سه رکن البته در وظائفی که انجام می دهند با یکدیگر تفاوت دارند و حتی گاه میان نشان تنشهایی نیز به وجود می آید، اما غالباً وظیفه هر یک در ارتباط با دیگری است و همگی به هم پیوند دارند. هر جا که دولت به عنوان نهادی مستقل حضور دارد، فرد نبی را نیز شاهدیم که حاضر و آماده است تا در صورت لزوم به پادشاه مشورت دهد - چنان که در مورد ناتان، الیشع، اشعیا، و بعضاً ارمیا شاهدیم. این جزئی از وظائف و اختیارات انبیاء است که اعلام دارند آیا اعمال پادشاهان مطابق اراده خدا، و سیاستهای ایشان در چارچوب تاریخ نجات هست یا خیر. با این حال منصب نبوت به معنای اخص کلمه نظیر نهادی چون پادشاهی یا کهنانت نیست و با این دو نهاد تفاوتهای اساسی دارد. به عنوان مثال بنی اسرائیل می توانند به اختیار و ابتکار خود کسی را به پادشاهی برگزینند (تث ۱۷: ۱۴-۱۵) اما نمی توانند کسی را به عنوان نبی انتخاب کنند و به خواست خود او را به چنین مقامی برسانند. نبوت عطیه ای است از جانب خدا که در حقیقت موضوع وعده الهی است (تث ۱۸: ۱۴-۱۹) - هر چند به طور رایگان در اختیار انسانها نهاده می شود. این حالت را به ویژه در دورانی که از انبیاء خبری نیست احساس می کنیم (۱-مک ۹: ۲۷؛ ر.ک مز ۷۴: ۹). بنی اسرائیل در چنین ادواری پیوسته منتظر ظهور نبی بود که پیشتر به آنها وعده داده شده بود (۱-مک ۴: ۴۶، ۱۴: ۴۱). به همین خاطر است که می بینیم یهودیان با ظهور یحیی تعمیددهنده با شور و حرارت بسیار به تعالیم و موعظه هایش پاسخ می دهند (مت ۳: ۱-۱۲).

ب) سرنوشت شخصی نبی

۱- دعوت الهی. درست است که فرد نبی در جامعه نیز نقشی بر عهده دارد، اما آنچه از او فردی نبی می سازد همانا دعوت الهی است. این امر را به وضوح در مورد موسی، سموئیل، عاموس، اشعیا، حزقیال، و به ویژه در مورد بنده یهوه شاهدیم. مکاشفات شاعرانه ارمیا در مورد خود نیز به همین مضمون دعوت الهی مربوط می شوند. ابتکار عمل یکسره در دست خداست و اوست که فرد نبی را در اختیار خود دارد: «خداوند یهوه تکلم نموده است: کیست که نبوت ننماید؟» (عا ۳: ۸، ر.ک ۷: ۱۴-۱۵). ارمیا که از رحم

مادر برای خدا وقف و تقدیس شده بود (ار ۱: ۵، ر. ک ۴۹: ۱) از «فربیی الهی» سخن می‌گوید (ار ۲۰: ۷-۹). حزقیال سنگینی دست خدا را بر خود حس می‌کند (حزق ۳: ۱۴). دعوت الهی موجب می‌شود ارمیا به ضعف خود پی ببرد (ار ۱: ۶)، و اشعیا احساس گناه کند (اش ۶: ۵). این دعوت همواره به رسالت نبی منجر می‌شود. ابزار انجام این رسالت نیز همانا دهان فرد نبی است که کلام خدا از آن صادر می‌شود (ار ۱: ۹، ۱۵: ۱۹، اش ۶: ۶-۷، ر. ک حزق ۳: ۱-۳).

۲- پیام نبی و زندگی او. مکاشفاتی که خدا در دهان فرد نبی می‌نهد گاه با برخی حرکات معنادار بدنی (بیش از سی مورد) توأم می‌باشند (ار ۲۸: ۱۰، ۵۱: ۶۳...، حزق ۳: ۲۴-۵: ۴؛ زک ۱۱: ۱۵..). کلام مکشوف صرفاً در حد سخن باقی نمی‌ماند بلکه زندگی است.

فرد نبی به همراه آنچه از طرف خدا اعلام می‌نماید به طور نمادین (اما نه جادویی) در آن کاری که یهوه خبر از وقوعش داده نیز شرکت می‌جوید. برخی از این افعال نمادین تأثیراتی آنی دارند: به عنوان مثال خرید یک مزرعه (ار ۳۲) یا بیماری و تشویش فکری (حزق ۳: ۲۵-۴: ۴، ۸-۱۲: ۱۸). به ویژه این نکته حائز اهمیت است که در مواردی که مکاشفات الهی بسیار عظیمی اعلام می‌گردد، این مکاشفات اغلب در قالب افعالی که به زندگی خانوادگی و زناشویی مربوط می‌شود بیان می‌گردند - چنان که در مورد ازدواج هوشع (هو ۱-۳) شاهدیم. اشعیا صرفاً از «نبی» نام می‌برد (اش ۸: ۳) اما این نبی و فرزندانش نمودی از قوم بنی اسرائیل هستند (ار ۱۸: ۸). این علائم و نمادها در دوران تبعید جنبه ای منفی می‌یابند: نظیر تجرد ارمیا (ار ۱۶: ۱-۹)، و بیوه شدن حزقیال (حزق ۲۴: ۱۵-۲۷). این نمادها صرفاً تخیلی نیستند بلکه علائمی هستند واقعی که در زندگی خود فرد نبی عملی می‌شوند و از این رو مستقیماً با حقیقت ارتباط می‌یابند. حاملان پیام با پیامی که حامل آنند ارتباطی تنگاتنگ دارند و پیامشان عملاً به طور نمادین در زندگی آنها اجرا می‌شود. پیامشان صرفاً مفهومی انتزاعی نیست که از عالم بالا گرفته اند بلکه تجلی خدای زنده (در مورد ایلیا) و خدای قدوس (در مورد اشعیا) در زندگی و شخص خود آنهاست.

۳- محاکمات. آنها که به نام خود سخن می‌گویند (ار ۱۴: ۱۴-۱۵، ۲۳: ۱۶)، از طرف خدا فرستاده نشده‌اند (ار ۲۷: ۱۵) و تابع روح خویش هستند (حزق ۱۳: ۳)، اینها انبیای کذب‌اند. انبیای حقیقی به خوبی می‌دانند که آنچه می‌گویند از طرف خودشان نیست بلکه به دستور کسی دیگر است. این آگاهی در آنها چنان عمیق است که

به مجرد آن که حس می‌کنند چیزی را از طرف خودشان گفته‌اند و سخنانشان مبتنی بر تجربیات شخصی بوده است، خود را موظف به اصلاح گفته‌های خویش می‌بینند (۲- سمو ۷). حضور این «کسی دیگر» (ار ۷: ۲۰-۹) و بار رسالتی که بر دوش آنهاست (امت ۴: ۱۹) غالباً به جدالی درونی در وجود آنها می‌انجامد. آرامش موقتی اشعیا تنها گوشه‌ای از این حالت را نمایان می‌سازد: «من برای یهوه که روی خود را مخفی می‌سازد انتظار می‌کشم» (اش ۸: ۱۷) ... اما در مورد موسی (اعد ۱۱: ۱۱-۱۵) و ایلیا (۱- پاد ۱۹: ۴) می‌بینیم که آنان با تجربه یأس و بحران نومیدی مواجه‌اند. به ویژه ارمیا را می‌بینیم که به تلخی زبان به شکوه می‌گشاید و حتی برای لحظه‌ای به نظر می‌رسد که از ادامه رسالتش منصرف شده است (ار ۱۵: ۱۸-۱۹، ۲۰: ۱۴-۱۸). حزقیال به واسطه مأموریتش «غرق در تلخی و غضب» و «متحیر» می‌شود (حزق ۱۳: ۱۴-۱۵)، و بنده یهوه نیز ظاهراً دچار یأس و سرخوردگی می‌شود (اش ۴۹: ۴). و بالأخره خدا هیچ‌گاه نمی‌گذارد فرد نبی به موفقیت رسالتش دل خوش کند (اش ۶: ۹-۱۰؛ ار ۱: ۱۹؛ ۷: ۲۷؛ حزق ۳: ۶-۷). رسالت اشعیا سرانجامی جز سنگدلی بیشتر قوم ندارد (اش ۶: ۹-۱۰ = مت ۳: ۱۴ و ۱۵؛ ر. ک یو ۱۵: ۲۲). حزقیال ناچار است «خواه کسی به او گوش فرا دهد، خواه ندهد» سخن بگوید (حزق ۲: ۵ و ۷، ۳: ۱۱ و ۲۷)، به این ترتیب آدمیان «خواهند دانست که من یهوه هستم» (۶۳: ۸۳ و غیره). اما این شناخت یهوه مدتها بعد میسر می‌گردد. آنچه انبیاء می‌گویند بسیار فراتر از نتایج و پیامدهای آنی است چرا که تأثیر نهایی آن در دست خداوند است و بر نقشه‌ازلی او مبتنی می‌باشد. مهم است این که کلام خدا در نهایت گریبان همه ما را می‌گیرد (۱- پتر ۱: ۱۰-۱۲).

۴- مرگ. تحت حکومت اخاب (۱- پاد ۱۸: ۴ و ۱۳، ۱۹: ۱۰ و ۱۴)، احتمالاً تحت پادشاهی منسی (۲- پاد ۲۱: ۱۶) و مسلماً فرمانروایی یهویاقیم (ار ۲۶: ۲۰-۲۳) انبیاء بسیاری کشته شدند. این قتل‌عام‌ها از نظر ارمیا امری کاملاً عادی بود (۲: ۳۰) و ذکر آن در زمان نحمیا شکلی رایج به خود گرفته بود (نح ۹: ۲۶). عیسی را نیز می‌بینیم که می‌گوید: «ای اورشلیم، ای قاتل انبیاء...» (مت ۲۳: ۳۷) ... به تدریج این ایده در اذهان ریشه می‌گیرد که مرگ نبی نقطه اوج تمام نبوت‌هایی است که به عنوان تجربیاتی زنده به گونه‌ای نمادین در زندگی شخص خود او اجرا می‌شود. رسالت بنده یهوه - که خاتم جمیع انبیاء است - در کمال فروتنی آغاز می‌شود (اش ۴۲: ۲) و در سکوت بره‌ای که برای ذبح می‌برند به کمال می‌رسد (۷: ۵۳). بدین ترتیب مرگ فرد نبی نقطه اوجی است در رسالت او که از مدتها قبل نبوت می‌شود. انبیاء از زمان موسی از طرف مردم نزد خدا شفاعت می‌کردند (۳۷: ۴؛ ار ۷: ۱۷، ۱۰: ۲۳-۲۴؛ حزق ۲۲: ۳۰)، و بنده یهوه

نیز علاوه بر شفاعت کردن برای گنهکاران، با مرگ خود آنان را از گناه رهایی می بخشد (اش ۵۳: ۵ و ۱۱-۱۲).

ج) نبی و نهادهای هم عصر او

رابطه فرد نبی با قوم تحت عهد قدیم در قالب نهادهای مربوطه آن قابل بررسی است. این نهادها عبارتند از «شریعت» «نهادهای اجتماعی» و «عبادت».

۱- شریعت. منصب نبوت و شریعت دو روی یک سکه اند و تفاوت چندانی ندارند. آنچه آنها را از یکدیگر متمایز می سازد عملکردهای متفاوت آنها و عوامل مختلفی است که از آن تأثیر پذیرفته اند؛ اما این وجوه تمایز به هیچ وجه ارتباط متقابل آنها را در چارچوب کلیتی عظیم تر مخدوش نمی سازد. شریعت آنچه را برای انسان در هر زمان واجب است بیان می دارد، و وظیفه اصلی فرد نبی نیز این است که موارد نقض شریعت را تقبیح کند و همگان را به نگاه داشتن احکام آن ترغیب نماید. تفاوت او در این جا با نمایندگان شریعت این است که فرد نبی منتظر نمی ماند مورد خاصی پیش آید تا آن وقت در مورد آن حکم دهد بلکه بی آن که کسی از او بخواهد یا از انسانی اجازه بگیرد، اعمال اقتدار می کند. او شریعت را بر اساس آنچه خدا بر وی مکشوف می سازد در مورد شرایط خاص اعمال می کند. او گنهکاران را متهم می سازد و همچون ناتان به داود خاطی اعلام می دارد: «آن مرد تو هستی» (۲- سمو ۱۲: ۷). او به ناگاه بر حقایق انگشت می نهد (۱- پاد ۲۱: ۲۰) و اغلب مخاطبین خود را غافلگیر می سازد (۳۸: ۲۰-۴۳). هوشع (هو ۴: ۲)، و ارمیا (ار ۷: ۹) به ده فرمان استناد می کنند و حزقیال (حزق ۱۸: ۵-۱۸) به قوانین و سنن مألوف. نپرداختن دستمزد کارگر (ار ۲۲: ۱۳؛ ر. ک ملا ۳: ۵)، کلاهبرداری و نیرنگ (عا ۸: ۵؛ هو ۱۲: ۸؛ میکا ۶: ۱۰-۱۱)، رشوه خواری قضات (میکا ۳: ۱۱؛ اش ۱: ۲۳، ۵: ۲۳)، آزاد نکردن بردگان در موعد معین (ار ۳۴: ۸-۲۲)، و بی مروتی رباخواران (عا ۲: ۸) و کسانی که «رویهای فقیران را خرد می کنند» (اش ۳: ۱۵؛ ر. ک عا ۲: ۶-۸، ۴: ۱، ۸: ۴-۶) - اینها همگی موارد نقض شریعت و زیرا نهادن عهد و پیمان قدیم هستند! اما انبیاء مبنای کار خود را روح شریعت قرار می دهند و تنها به آنچه در احکام شریعت مکتوب است بسنده نمی کنند.

شریعت مکتوب در بسیاری موارد قادر نیست تأثیری را که فرد نبی بر شنوندگان خود می گذارد القا نماید. فرد نبی به قدرت عطیه الهی خود قلوب فرد انسانها را لمس می کند و آنان را وامی دارد یا به دعوت الهی لبیک گویند یا آن را رد نمایند. از این رو فرد

نبی هنگامی زبان به سخن می‌گشاید که آنچه درست و حق است نه تنها پذیرفته نمی‌شود بلکه وارونه نیز جلوه داده می‌شود (میکا ۳: ۹-۱۰، ار ۸: ۸؛ حب ۱: ۴) و به تلخی مبدل می‌گردد (عا ۵: ۷، ۶: ۱۲)؛ خوبی، بدی و بدی، خوبی خوانده می‌شود (اش ۵: ۲۰، ۳۲: ۵). این نوع فریبکاری است که مدام نفرین ارمیا را برمی‌انگیزد و او را به محکوم ساختن چنین شرارتی وامی‌دارد (ار ۶: ۶...). شبانان آب گوسفندان را گل آلود می‌سازند (حزق ۳۴: ۱۸-۱۹)، و گمراه‌کنندگان ضعف‌ها را گمراه می‌کنند (اش ۳: ۱۲-۱۵، ۹: ۱۵؛ عا ۲: ۷). در این میان، قوم گرچه مقصرونند (هو ۴: ۹؛ ار ۶: ۲۸؛ اش ۹: ۱۶) اما گناه اصلی متوجه کاهنان و تمام کسانی است که مسؤولیتی بر عهده (۳: ۲؛ ار ۵: ۴-۵). زیرا اینان احکام غیرعاده را اجرا می‌کنند (هو ۵: ۱؛ اش ۱۰: ۱) و احکام شریعت را وارونه جلوه می‌دهند. شریعت در برابر چنین کسانی یکسره ناتوان است و هیچ کاری از آن ساخته نیست. در شرایطی که از احکام و ضوابط صحیح خبری نیست، شخص باید قدرت تمیز ارواح داشته باشد تا بتواند خدا را از شیطان تشخیص دهد. تحت چنین شرایطی است که می‌بینیم یک نبی به ضدیت با نبی دیگر برمی‌خیزد (ار ۲۸).

۲- سنتها. موضوع تنها گناه نیست. جامعه نیز در حال تغییر است. انبیاء به خوبی از تحولاتی که در نگرش جامعه نسبت به سنن اخلاقی چون لباس پوشیدن (اش ۳: ۱۶-۲۳)، موسیقی (عا ۶: ۵) یا روابط اجتماعی پدید آمده است آگاهند. با ظهور این تغییرات گسترده، بنی اسرائیل اکنون وضعیتی را که سموئیل مدتها قبل نبوت کرده بود تجربه می‌کند (۱- سمو ۸: ۱۰-۱۸). رابطه بین ارباب و غلام از هنگام سکونت قوم در مصر دستخوش تحولی بنیادین شده و حال به رکن اساسی جامعه مبدل گشته بود. اما به رغم برخی احساسات ضد پادشاهی (هو ۱۳: ۱۱) خواهان بازگشت به شرایط سابق نیستند. زیرا دعوت ایشان چیز دیگری است. آنان وقتی می‌بینند قوم یهود مدام افسوس ایام گذشته را می‌خورند و در حسرت نعمات و دستاوردهای گذشته‌اند و می‌پندارند که اکنون نیز می‌توان صرفاً به مدد این گونه افکار زیست، به شدت با این طرز نگرش قوم به مخالفت برمی‌خیزند. چنین است طرز تفکر کسانی که می‌گویند: «آیا خداوند یهوه در میان ما نیست؟» (میکا ۳: ۱۱) و یا یهود را «یار محبوب دوران جوانی خود» می‌خوانند (ار ۳: ۴؛ هو ۸: ۲). چنین است طرز تفکر کسانی که می‌پندارند یهوه بی‌درنگ «تمام کارهای عجیبی را که زمانی انجام می‌داد هر آن دوباره برای آنها ظاهر خواهد ساخت» (ار ۲۱: ۲)؛ و بالأخره چنین است طرز تفکر کسانی که می‌گویند هیچ چیز تغییر نکرده است: «فردا همان خواهد بود که امروز» (اش ۵۶: ۱۲؛ ر.ک ۴۷: ۷) ... چنین کسانی به راحتی فریب سخنان ملایم و فریبنده انبیای کذب را می‌خورند

(ار ۲۳: ۱۷) و هیچ‌گاه نمی‌توانند چشمان خود را بر واقعیات شرایط کنونی خویش بگشایند. اما مخالفت انبیای خدا با خود گذشته نیست. ایلیا به حوریب بازگشت، و هوشع (۱۱: ۱-۵) و ارمیا (۲: ۲-۳) نیز خاطرات بیابان را بسیار عزیز می‌دارند. خاطرات ایام خروج نیز برای نویسنده احتمالی قسمت دوم کتاب اشعیا (Deutero-Isaiah) بسیار شیرین و عزیز است (اش ۴۳: ۱۶-۲۱). منتهی آنان گذشته واقعی را با آنچه صرفاً از گذشته باقی مانده و رو به فناست اشتباه نمی‌گیرند و از گذشته برای سامان بخشیدن به بنیان واقعی مذهب قوم یهود بهره می‌جویند.

۳- آیین‌ها و مناسک مذهبی. انبیاء را می‌بینیم که به شدت به مناسکی چون گذراندن قربانی (ار ۷: ۲۱-۲۲؛ اش ۱: ۱۱-۱۳؛ عا ۵: ۲۱-۲۵)، و مقدساتی چون تابوت عهد (ار ۳: ۱۶) و هیکل (۷: ۴، ۲۶: ۱-۱۵) می‌تازند. همان‌هیکلی که اشعیا دعوت الهی خود را در آن‌جا یافت (اش ۶) و ارمیا در آن به موعظه پرداخت (ار ۷)، همان‌گونه که عاموس در بیت ئیل در محراب موعظه کرده بود (عا ۷: ۱۳). انتقاد انبیاء از این‌گونه مناسک یا مقدسات بر اساس شرایط واقعی است که در برهه‌ای خاص از زمان می‌گذرد: از این‌رو گذراندن قربانی را محکوم می‌کنند که این سنت مقدس از سوی قوم مورد بی‌حرمتی واقع می‌شود. امروز نیز اگر مسیحیان تحت شرایطی مشابه به دعا و عبادت بپردازند، عبادت ایشان محکوم و درخور ملامت است. این انتقاد انبیا بیانگر این واقعیت است که علائم و نشانه‌هایی جاودانه نیستند بلکه موقتی، زوال‌پذیر و گذرایند، صرفاً ارزشی نسبی دارند (۵: ۲۵؛ ار ۷: ۲۲) و به خودی خود قادر به طاهر ساختن یا نجات دادن انسان نمی‌باشند (ر. ک عبر ۱۰: ۱). ارزش این‌گونه قربانیها صرفاً در ارتباطی است که با قربانی منحصر به فرد مسیح می‌یابند. انتقادی که انبیاء بر این‌گونه قربانیها وارد می‌دانند راه را برای درک بهتر آن قربانی نهایی که سرانجام محقق خواهد شد آماده می‌سازد.

اما از این‌گونه انتقادات که بگذریم، از پس از دوران تبعید مناسک و آیینهای مذهبی در وجود انبیائی چون حزقیال (حزق ۴۰-۴۸؛ ر. ک اش ۵۸: ۱۳)، ملاکی و حجی با منصب نبوت درهم می‌آمیزند و مناسک دینی و انبیاء دیگر تضادی با هم ندارند. آداب و سنن دینی یهود از پس از دوران تبعید از تمام ناخالصیها و نواقص آن پاک و پیراسته می‌شود و این امر تا اندازه‌ی زیادی به یمن تأثیر انبیاء است. انبیائی که مذهب بدون مناسک دینی را همان قدر محال می‌دانستند که جامعه بدون قانون را.

د) فرد نبی و آیین نو

انبیاء خدای زنده را در چارچوب زمان حال به مخلوقاتش مرتبط می‌سازند، اما درست به همین علت، پیام ایشان رو به آینده دارد. آنان آینده را می‌بینند که برای قوم با مجازات و نجات همراه است.

۱- مجازات. اشعیا، ارمیا و حزقیال در ورای گناهان کوچک و بزرگ قوم یک مسئله را می‌بینند و آن تداوم گناه بنی اسرائیل است (میکا ۷: ۲؛ ار ۵: ۱) - واقعیتی تلخ که ریشه در واقعیات تاریخی دارد (اش ۴۸: ۸، ۶۴: ۵؛ حزق ۲۰). این گناه بر دل‌های قوم نقش بسته (ار ۱۷: ۱) و همچون زنگ زدگی یا رنگدانه پوست، جزئی از وجودشان شده است (ار ۱۳: ۲۳؛ حزق ۲۴: ۶).

انبیاء این وضعیت را در قالب لحظه تاریخی که فرا رسیده است بیان می‌دارند. آنان اعلام می‌نمایند که گناه قوم در حال حاضر به اوج خود رسیده است. این بصیرت را خدا به آنها بخشیده - درست همان طور که به ابراهیم اجازه داد گناه سدوم را ببیند (ر. ک عا ۴: ۱۱؛ اش ۱: ۱۰...). بدین ترتیب پیام آنان بیانگر محکومیت قوم است - محکومیتی که گاه با اشارات عینی مشخصی همراه نیست اما کاملاً واضح است: اسرائیل عهد خود را شکسته است (۲۴: ۵، ۱۱: ۱۰) و از این رو باید منتظر عواقب آن باشد. قوم به اشتباه مشتاق رسیدن روز خداوند است و چنین روزی را روز پیروزی می‌پندارد و حال آن که انبیاء درست عکس آن را اعلام می‌کنند (عا ۵: ۱۸ - ۲۰). تاکستان فریبکار توسط تاکبان نابود خواهد شد (اش ۵: ۱ - ۷).

۲- نجات. با این حال از زمان عاموس به بعد، انبیاء این را نیز می‌دانند که خدا نمی‌تواند فقط مجازات کند. آنگاه ارمیا ظهور می‌کند «تا از ریشه بر کند و منهدم سازد و هلاک نماید و خراب کند و بنا نماید و غرس کند» (ار ۱: ۱۰). درست است که بنی اسرائیل عهد الهی را شکسته است، اما کار به همین جا خاتمه نمی‌یابد. آیا بیهوده که بانی این عهد و پیمان است نیز قصد دارد وعده‌های خود را زیر پا نهد؟ هیچ یک از حکیمان و فرزنانگان روزگار جرأت پاسخگویی به این پرسش را ندارد؛ چرا که بنی اسرائیل در گذشته به این امید که خدا همواره نسبت به آنها وفادار و مهربان است و آنان را مجازات نمی‌کند به خدای خود پشت کرد و گرفتار گناه شد. اما آن‌جا که حکیمان و فرزنانگان چاره‌ای جز سکوت ندارند (عا ۵: ۱۳)، انبیاء زبان به سخن می‌گشایند. فقط فرد نبی می‌تواند به جرأت اعلام دارد که خدا پس از اعمال مجازاتی که قوم مستحق آنند، با فتح و ظفر قوم خود را می‌بخشاید - نه از آن رو که موظف به چنین کاری است (حزق ۱۶: ۶۱)

بلکه فقط و فقط محض جلال خود (اش ۴۸: ۱۱). این بصیرت تازه نسبت به بخشاینده‌گی خدا نخست با ظهور هوشع به بهترین وجه درک می‌شود. هوشع نبی مفهوم پیچیده عهد میان خدا و قوم را با تشبیه آن به ازدواج تبیین ساخت. ازدواج در واقع یک عهد است اما عهدی که تنها در چارچوب محبت معنا می‌یابد. از این رو محبت، عفو و بخشش را آسان، و مجازات سنگین را محال می‌سازد.

۳- منادیان عهدی جدید. محکومیتی که انبیاء از آن خبر می‌دادند در قالب تجربه تبعید و پراکندگی قوم تحقق یافت. این انبیاء بودند که چشمان بنی اسرائیل را نسبت به این حقیقت گشودند که شریعت چیزی جز منعکس کننده عجز و ناتوانی آنان در نگاه داشتن احکام الهی نیست (ر. ک روم ۷). از این پس زمان رحم و شفقت است. از دوران تبعید به بعد، انبیاء هر گاه در مورد آینده وعده‌ای می‌دهند از رحم و شفقت الهی سخن می‌گویند. البته منظور آنان تجدید نهادهای روبه زوال گذشته نیست (ار ۳۱: ۳۲) بلکه از این پس عهدی تازه بسته خواهد شد. ارمیا (۳۱: ۳۱ - ۳۴) و سپس حزقیال (حزق ۳۶: ۱۶ - ۳۸) و نویسنده احتمالی قسمت دوم کتاب اشعیا (اش ۵۵: ۳، ۵۴: ۱ - ۱۰) جملگی از این عهد تازه سخن می‌گویند. شریعت از این دیدگاه جدید محکوم شناخته نمی‌شود بلکه صرفاً از منظری نو بدان نگریسته می‌شود و عملکردی تازه می‌یابد. شریعت از این پس دیگر یکی از شرایط وعده نیست، بلکه خود موضوع وعده است (ار ۳۱: ۳۳، ۳۲: ۳۹ - ۴۰؛ حزق ۳۶: ۲۷). این امر تحولی عظیم است، اما انبیاء از این پس تمام موارد مربوط به مکاشفه کتاب مقدس را دچار تحولی نو می‌سازند. تجربه نبوی، مباحث و مسائل مربوط به قوم را دستخوش تحولی جدید و احیایی بنیادین می‌گرداند. انبیاء با زندگی و تعالیم خود در نقش رهبران کسانی ظاهر می‌شوند که پاسکال آنها را «مسیحیان شریعت کهنه» لقب می‌دهد.

۴- «امروز» قطعی. این احیای مفاهیم نجات، با شرایط و وضعیت مربوط به دوران تبعید و بازگشت پیوندی جدایی ناپذیر دارد. چرا که فرد نبی در یک نگاه قادر است حقایق ازلی و وقایعی را که این حقایق در قالب آنها متجلی اند، بنگرد. هر دوی این واقعیات به واسطه عطیه‌ای که به او داده شده است بر او مکشوف می‌گردد. با این حال از میان مواردی که انسان به خودی خود قادر به شناخت آنها نیست، شناخت نسبت به امور آینده جایگاهی خاص دارد و امتیازی ویژه محسوب می‌شود. نبوت وقایع آینده ممکن است اشکال گوناگونی داشته باشد. گاه این نبوت در مورد وقایعی است که در آینده نزدیک رخ خواهند داد و گرچه چندان مهم و حائز اهمیت نیستند، کاملاً غیرمنتظره اند

(عا: ۷: ۱۷؛ ار: ۲۸-۱۵، ۱۶-۴۴: ۲۹-۳: ۱- سمو: ۱۰: ۱ و ۲: ر. ک لو: ۲۲: ۱۲۱۰). این گونه نبوتها - چنانچه خوب دقت شود - خود علائمی هستند که به واقعه ای دورتر و بسیار مهم تر اشاره دارند و از آن خبر می دهند. موضوع نبوت نبی نیز همان آینده دور است که اوج تحقق تاریخ مقدس می باشد. شرایطی که نبوت تحت آن صورت می گیرد همواره با پس زمینه تاریخی قوم اسرائیل در ارتباط است، اما علاوه بر محدود بودن به این شرایط عینی، همزمان بیانگر حقیقتی قطعی و جهان شمول نیز هست. اگر فرد نبی، نجات را در قالب وقایع پیرامون خود که به تجربه او درمی آیند توصیف می کند، این امر به خاطر محدودیت محیط و شرایط او و نیز نمایانگر این واقعیت است که آینده از هم اکنون در زمان حال حضور دارد و قابل مشاهده است. انبیاء زمان حال را به آینده ربط می دهند زیرا آینده بزودی به «امروز» مبدل خواهد گشت و تحقق خواهد یافت. استفاده از صنعت اغراق (hyperbole) نمایانگر آن است که واقعیت آینده بسیار برتر و عظیم تر از تمامی وقایع تاریخی خواهد بود که در چارچوب زمان حال شاهدیم. شیوه بیان انبیاء به گونه ای است که به جای آن که صرفاً ما را به تحسین قالب ادبی متن وادارد، سبب می شود توجه خود را معطوف آن واقعه عظیمی سازیم که یگانه مطلق است. متون مکاشفه ای، به معنای واقعی کلمه وحی و مکاشفه اند چرا که بسیار بیشتر از نبوتهای مربوط به شریعت کهنه از امور سیاسی فاصله دارند. هدف متون مکاشفه ای از تصویری که از زمان، اعداد، و مباحث تخیلی به دست می دهند مستقیماً همین یگانه واقعه مطلق است (به عنوان مثال رجوع کنید به کتاب دانیال). متون مکاشفه ای ورای آنچه در چارچوب تاریخ کنونی رخ می دهد، به این واقعه مطلق که مرکز و غایت تاریخ خواهد بود اشاره دارند.

عهد جدید

الف) به انجام رسیدن نبوتها

عهد جدید تحقق آگاهانه نبوتهای عهد عتیق است. کتاب اشعیا که به خودی خود خلاصه ای است از تمام نبوتهای عهد عتیق، به ویژه آنچه در مورد «بنده یهوه» در این کتاب آمده، حلقه ای است حیاتی که عهد عتیق را به عهد جدید پیوند می دهد. این از آن روست که در کتاب اشعیا هم خود واقعیت آینده نبوت شده و هم نحوه تحقق یافتن آن. نویسندگان اناجیل چهارگانه نیز هر گاه می خواهند بی تفاوتی اکثر قوم یهود را نسبت به پیام نجات توصیف کنند به همین متون کتاب اشعیا استناد می نمایند (به عنوان مثال در مت ۱۳: ۱۴-۱۵؛ یو ۱۲: ۳۹-۴۰ به اش ۶: ۹؛ و در روم ۱۰: ۱۶؛ به اع ۲۸: ۲۶-۲۷؛ اش ۵۳: ۱؛ و در روم ۱۰: ۲۱ به یو ۱۲: ۳۸؛ اش ۶۵: ۲ استناد شده است).

در واقع اگر می بینیم که عهد جدید تماماً بر آن وقایعی در زندگی عیسی تأکید می نهد که تحقق صحف انبیاء است، نباید این واقعیت را فراموش کرد که کل انبیاء (اع ۳: ۱۸ - ۲۴؛ لو ۲۴: ۲۷) هر یک به شیوه خود راز بنیادین زندگانی عیسی یعنی مرگ و قیام او را پیشگویی می کنند. در بسیاری موارد، مرگ مسیح یگانه موضوع اصلی نبوت توصیف شده است (مت ۲۶: ۵۴ - ۵۶؛ اع ۳: ۱۸، ۱۳: ۲۷) اما اغلب از مرگ و قیام او توأمأً به عنوان موضوع نبوت یاد می شود. درسی که خداوند ما عیسی در راه عموآس در خصوص نحوه تفسیر صحف انبیاء می دهد و در ویرایش اناجیل نیز مبنا قرار گرفته، تعبیر و اصطلاحات خاصی را که در حالت عادی ممکن است وجه تمایز کتب مختلفی باشند که هر یک به نبوت راز مسیح پرداخته اند، جملگی کنار هم می آورد و به هم پیوند می دهد: اصطلاحات و تعبیری چون «انبیاء» «موسی و تمام انبیاء» «تمام صحف انبیاء» «شریعت موسی، صحف انبیاء و مزامیر» (لو ۲۴: ۲۵ و ۲۷ و ۴۴؛ مقایسه کنید با اع ۲: ۳۰، ۲۶: ۲۲، ۲۸: ۲۳؛ روم ۱: ۲؛ ۱- پطرس ۱: ۱۱؛ ۲- پطرس ۳: ۲...) نبوت وقایع عهد جدید است (۲- پطرس ۱: ۱۹-۲۰).

ب) منصب نبوت در عهد جدید

۱- محیط پیرامون عیسی. عیسی در محیطی ظهور می کند که پر از نبوت است؛ زکریا (لو ۱: ۶۷)، شمعون (۲: ۲۵ و ۲۶ و ۲۷)، حنای نبیّه (۲: ۳۶) و از همه مهمتر یحیی تعمید دهنده جملگی در مورد عیسی نبوت می کنند. اهمیت حضور یحیی تعمید دهنده در این میان آن است که تفاوت میان منصب نبوت و موضوع نبوت (یعنی مسیح) را به بهترین و ملموس ترین وجه آشکار می سازد. همه یحیی را فردی نبی می دانند. در واقع او نیز همچون انبیای قدیم مدام قوم را به اجرای احکام شریعت ترغیب می کند (مت ۱۴: ۴؛ لو ۳: ۱۱ - ۱۴) و این شریعت را نخست در زندگی شخصی خود عملی می سازد. اعلام می دارد که غضب الهی و نیز نجات نزدیک است (مت ۳: ۲ و ۸). به ویژه یحیی آمدن کسی را که ظهورش بسیار نزدیک است اعلام می دارد - بی آن که دقیقاً خود او را بشناسد؛ و او را با انگشت نشان می دهد (یو ۱: ۲۶ و ۳۱). تمام انبیائی که پیش از یحیی به عیسی شهادت داده بودند حال مجدداً از دهان او سخن می گویند: «جميع انبياء و تورات تا یحیی نبوت می نمودند» (مت ۱۱: ۱۳؛ لو ۱۶: ۱۶).

۲- عیسی. گرچه عیسی آشکارا با یحیی تعمید دهنده فرق دارد (مت ۹: ۱۴)، اما پاره ای از ویژگی های یک فرد نبی را می توان در او نیز سراغ گرفت. او «علائم و نشانه های

زمانها» را بر مردم آشکار می‌سازد (۱۶: ۲-۳) و به انجام رسیدن آنها را اعلام می‌دارد (۲۴-۲۵). او نیز همچون دیگر انبیاء ارزشهای مألوف جامعه را به باد انتقاد می‌گیرد، به کسانی که کلید معرفت را برداشته خود داخل نمی‌شوند و دیگران را نیز از داخل شدن منع می‌کنند، به شدت می‌تازد (لو ۱۱: ۵۲)؛ از ریاکاری مذهب‌بیون به خشم می‌آید (مت ۱۵: ۷؛ ر. ک اش ۲۹: ۱۳)، و عنوان «فرزندان ابراهیم» را که یهودیان بدان مباهات می‌کردند به چالش می‌گیرد (یو ۸: ۳۹، ر. ک ۹: ۲۸). در خصوص میراث روحانی که در فرزند ابراهیم بودن نهفته است و یهودیان از آن غافل مانده‌اند توضیح می‌دهد؛ معبد را پاک می‌سازد (مر ۱۱: ۱۵-۱۷؛ ر. ک اش ۵۶: ۷؛ ار ۷: ۱۱)؛ و اعلام می‌دارد که پس از نابودی معبد مادی که از سنگ و چوب بنا شده، پرستش واقعی به درگاه خدا به جا آورده خواهد شد (یو ۲: ۱۶؛ ر. ک زک ۱۴: ۲۱). و سرانجام او یکی از ویژگی‌هایی را که مختص انبیاء متقدم تر است از خود نمایان می‌سازد؛ عیسی پیشاپیش می‌داند که پیامش رد خواهد شد و بسیاری به او ایمان نخواهند آورد (مت ۱۳: ۱۳-۱۵)؛ او می‌داند که اورشلیم، این قاتل انبیاء، او را نیز طرد خواهد کرد و نخواهد پذیرفت (۲۳: ۳۷-۳۸؛ ر. ک ۱-تسا ۲: ۱۵). او به ویژه اهمیت این نکته را هر چه به ساعت مولود یعنی زمان مرگش بر صلیب نزدیک تر می‌شود با دقت بیشتری شرح می‌دهد. او که نبی خود است به واسطه همین امر نشان می‌دهد که سرنوشتش در دستان خود او قرار دارد و اوست که قبول کرده نقشه پدر را که در کتب مقدس آمده است به انجام رساند.

با توجه به آنچه گفته شد و آیات و معجزاتی که در تأیید آن آورده می‌شد، تعجیبی ندارد که جمعیت گرد عیسی بی‌اختیار به او لقب «نبی» می‌دهند (مت ۱۶: ۱۴؛ لو ۷: ۱۶؛ یو ۴: ۱۹؛ ۹: ۱۷) - لقبی که در برخی موارد بیانگر آن نبی کاملی است که پیشتر در صحف انبیاء نبوت شده بود (۱: ۲۱، ۶: ۱۴، ۷: ۴۰). اما عیسی این لقب را تنها در مفهومی کلی و به طور غیر مستقیم می‌پذیرد (مت ۱۳: ۵۷). مسیحیان اولیه نیز به ندرت چنین لقبی را در مورد او به کار می‌بردند (اع ۳: ۲۲-۲۳؛ ر. ک لو ۲۴: ۱۹). شخصیت عیسی از هر حیث برتر از سنتی است که در رابطه با فرد نبی شاهدیم؛ او «مسیح» (بندۀ خدا) و «پسر انسان» است. اختیاری که از جانب پدرش دارد تماماً از آن خود او نیز هست. حدود و اختیارات او، حدود و اختیارات «فرزند» است، و از این رو در قیاس با انبیاء شأن و منزلتی بس والاتر دارد (عبر ۱: ۱-۳). درست است که او پیام خود را از خدا می‌گیرد، اما همان طور که یوحنا می‌گوید او خود «کلمه خدا» است که تن گرفت (یو ۱: ۱۴). در واقع کدام نبی را می‌توان سراغ داشت که خود را منبع حقیقت و حیات معرفی کرده باشد؟ انبیاء همواره خود را «سخنگوی خدا» می‌نامیدند و حال آن

که عیسی می گوید: «آمین آمین به شما می گویم...» بنابراین مأموریت و شخصیت او به کلی با یک نبی فرق دارد و از گونه ای دیگر است.

۳- کلیسا. پولس می نویسد «روزی تمام نبوتها پایان خواهد یافت» (۱-قرن ۱۳: ۸). اما این امر تنها در زمان آخر عملی خواهد شد. با آمدن مسیح به این دنیا نه تنها عطیه نبوت از میان نرفت بلکه همان طور که قبلاً نبوت شده بود گسترش نیز یافت. آرزوی موسی این بود که «ای کاش تمام قوم خداوند نبی می بودند» (اعد ۱۱: ۲۹)، و یوئیل نبی نیز نبوت کرد که این خواسته در «ایام آخر» تحقق خواهد یافت (یول ۳: ۱-۴). پطرس در روز پنطیکاست تحقق این نبوت را اعلام می دارد: روح عیسی به تمام انسانها داده شده است. نبوت و رؤیا در بین قوم جدید خدا پدیده ای عادی و معمولی اند. در کلیسای رسولان شاهد آنیم که عطیه نبوت کاملاً رایج و متداول است و بسیاری از چنین عطیه ای برخوردارند (ر. ک اع ۱۱: ۲۷-۲۸، ۱: ۱۳، ۲۱: ۱۰-۱۱). پولس در کلیساهایی که بنیان گذارده خواهان آن می شود که ایمانداران منصب نبوت را دست کم نگیرند (۱-تسا ۵: ۲۰). او حتی این عطیه را برتر از تکلم به زبانها می شمرد (۱-قرن ۱۴: ۱-۵). با این حال این عطیه نیز باید در چارچوبی خاص و به منظور نیکویی جامعه مسیحی استفاده شود (۱۴: ۲۹-۳۲).

کار اصلی نبوت در عهد جدید نیز همچون عهد عتیق نبوت آینده است: نبوت برای «بنا و نصیحت و تسلی» مردم است (۳: ۱۴) - وظائفی که بی شباهت به کار مؤعظه نیستند. نویسنده کتاب مکاشفه، نبوت خود را با نشان دادن وضعیت واقعی هفت کلیسا آغاز می کند (مکا ۲-۳) و این کار را به شیوه انبیاء (۱-قرن ۱۴: ۳۲) و روحانیون (۱۴: ۳۷) انجام می دهد. فرد نبی هیچ گاه ادعا نمی کند که می خواهد جامعه ایمانداران را زیر بالهای خود بگیرد یا بر کلیسا حاکم باشد (ر. ک ۱۲: ۴-۱۱). به مدد معیارهایی که برای تشخیص ارواح وجود دارد به راحتی می توان نبوت واقعی را از نبوت کاذب تشخیص داد. حتی در عهد عتیق نیز آیا نه این است که نویسنده کتاب تثنیه حقانیت تعالیم انبیاء را دلیل رسالت الهی ایشان می دید (تث ۱۳: ۲-۶)؟ امروزه نیز همین طور است، چرا که نبوت مختص دوران رسولان نبود. درک و فهم رسالت بسیاری از قدسین کلیسا بدون در نظر داشتن عطیه نبوت ممکن نخواهد بود - عطیه ای که حقانیت آن امروزه نیز با همان معیارهایی که پولس رسول وضع کرد سنجیده می شود.

ر. ک: مسح کردن/ تدهین: ج) ۴ - برکت: ج) ۴ - کتاب: ب) - عطایای الهی - پوشاک: الف) ۲ - لعنت/ نفرین: ج) ۲ - رؤیاهای: عهدعتیق - برگزیدگی: عهدعتیق الف) ۳ - ایلیا - ترغیب/ تشویق - تبعید: ب) ۱ - ایمان: عهدعتیق ب)، ج) - به انجام رساندن/ محقق ساختن: عهدعتیق ۲: عهدجدید - عیسی مسیح: ب) ۱ - یحیی تعمید دهنده - دروغ: ب) - محبت: الف) عهدعتیق ۲ - جادو: ۲ - شفیع: الف) ۱ - مسیح: عهدعتیق ب) ۱: عهدجدید ب) ۲ - معجزه: الف) ۲ - رسالت: عهدعتیق الف) ۱ - موسی - جفا: الف) ۱ و ۲ - دعا/ نیایش: الف) ۲ - کهنانت: عهدعتیق ج) ۲ - توبه/ بازگشت: عهدعتیق ب): عهدجدید الف) - مکاشفه: عهدعتیق الف) ۲ - دویدن - خادم خدا: الف) آیات و نشانه‌ها: عهدعتیق ب) ۳ و ۴ و ۵ - گناه: ج) - روح خدا: عهدعتیق ب)، د) - تعلیم: عهدعتیق الف) ۳ - شاهد/ شهادت: عهدعتیق ب) ۲، ج) - کلام (کلمه) خدا - نگارش: ب).

PBp

نجات

مفهوم نژاد (در زبان یونانی *sozo* و مشتقات آن) در زبان عبری در قالب ریشه‌های زبانی مختلفی که همگی به یک مفهوم بنیادین مربوطند بیان می‌شود: نجات یافتن یعنی از وضعیتی خطرناک که احتمال نابودی و هلاکت فرد در آن وجود دارد رهایی یافتن. اقدام نجات بخش بر حسب ماهیت خطر ممکن است در قالب حمایت، حفاظت، رهایی، فدیة، شنا و سلامتی، پیروزی، حیات، و صلح و آرامش... جلوه می‌کند. مکاشفه الهی با بهره جستن از این تجربه انسانی بنیادین، و به عاریت گرفتن اصطلاحات و تعابیر مربوط به آن، در مقام توضیح و تبیین یکی از اساسی‌ترین جلوه‌های کار خدا بر زمین بر می‌آید: خدا انسانها را نجات می‌دهد، مسیح نجات دهنده ماست (لو ۲: ۱۱) و انجیل باعث نجات تمام ایمانداران خواهد شد (روم ۱: ۱۶). بنابراین نجات واژه‌ای بسیار مهم و اساسی در قاموس کتاب مقدس است. اما دلالت‌های غایی آن نباید باعث شود از این واقعیت غافل مانیم که تحول و تطور این مفهوم بسیار کند و تدریجی بود.

عهدعتیق

الف) نجات خدا در تاریخ و در چارچوب ایام آخر

مفهوم خدایی که مؤمنین خود را نجات می‌دهد در تمام ادیان یافت می‌شود. در عهدعتیق نیز مضمونی مهم و تکراری است. کافی است به اسامی خاصی که ریشه نجات دادن در ترکیب آنهاست توجه کنیم (یوشع Joshua، اشعیا Isaiah، الیشع Elisha و هوشع

Hosea که ریشه اصلی yasa به معنای نجات دادن در همگی وجود دارد). اما تجربه تاریخی قوم خدا به واژه «نجات» معنا و مفهومی ویژه می بخشد و به همین خاطر است که در نبوت‌های مربوط به ایام آخر نیز به کرات به این مفهوم اشاره می شود.

۱- تجربه تاریخی نجات. قوم اسرائیل هنگامی که خود را در وضعیتی می یابد که خدا وی را از بحران رها نیده - یا به واسطه تقارن برخی وقایع که حتی می توان نام معجزه بر آن نهاد و یا با فرستادن انسانی به عنوان رهبر که قوم را به پیروزی رساند - «نجات خدا» را تجربه کرده است. محاصره اورشلیم توسط سنحاریب در این مورد مثال خوبی است: پادشاه آشور یهوه را به نجات قوم اسرائیل ترغیب می کند (۲- پاد ۱۸: ۳۰ - ۳۵)؛ اشعیا به قوم وعده نجات می دهد (۱۹: ۳۴، ۲۰: ۶) و خدا نیز به راستی قوم خود را نجات می بخشد. مورخان کتب مقدس تجربیات بسیاری از این قبیل را در ادوار قدیم نقل می کنند. خدا داود را هر جا که می رفت نجات می داد (یعنی او را پیروز می ساخت) (۲- سمو ۸: ۶ و ۱۴، ۲۳: ۱۰ - ۱۲)، و از طریق داود، قوم خود را از چنگال دشمنان می رها نید (۳: ۱۸) - درست همان طور که پیشتر شائول (۱- سمو ۱۱: ۱۳)، سموئیل (۷: ۸)، شمشمون (داور ۱۳: ۵)، جدعون (۶: ۱۴) و تمام داوران را رها نیده بود (۲: ۱۶ و ۱۸). به ویژه به هنگام خروج قوم از مصر شاهد آنیم که خدا با فدیة و آزاد سازی بنی اسرائیل آنان را نجات می دهد (خروج ۱۴: ۱۳؛ ر. ک اش ۶۳: ۸ و ۹؛ مز ۱۰۶: ۸ و ۱۰ و ۲۱). با مراجعه به وقایع قبل از واقعه مهم خروج می بینیم که خدا در آن دوران قدیم نیز خاصان خود را نجات می داده است: او فرزندان یعقوب را از طریق یوسف رها نید (پید ۴۵: ۵)، جان لوط را نجات داد (حک ۱۰: ۶) و نوح را نیز از طوفان رها نید (۱۰: ۴، ر. ک پید ۷: ۲۳) ... به همین خاطر است که اسرائیل هر گاه با خطر یا مصیبتی قریب الوقوع مواجه می شد از یهوه استعانت می جست «تا نجات یابد» (ار ۴: ۱۴) و اگر نجات موعود فرا نمی رسید شکوه و گلایه سر می داد (۸: ۲۰). بنی اسرائیل به خوبی می دانست که جز خدا نجات دهنده ای ندارد (اش ۴۳: ۱۱، ر. ک ۴۷: ۱۵؛ هو ۱۳: ۴) و با به یاد آوردن وقایع گذشته و مواردی که طی آن به توسط خدای خود نجات یافته بود، دوست داشت او را تحت این عنوان خطاب کند (ر. ک اش ۶۳: ۸؛ ۱- مک ۴: ۳۰). اما نجات یهوه به معنای اجرا نشدن قانون خدا نیست: از میان خطرات و مصائبی که به واسطه گناه گریبانگیر انسان می شود تنها معدود «بقیه» ای نجات می یابند (مانند نوح در زمان طوفان). نجات همیشه با داوری الهی و جدایی عادلان از گنهکاران توأم است.

۲- وعده نجات در ایام آخر. بنی اسرائیل هر گاه با آزمایشی سخت روبه روست، با

توکل به خدا از او استمداد می‌جوید و نجات خود را در او می‌بیند (ر.ک میکا ۷:۷). عنوان او یعنی خدای «نجات‌دهنده» در آنچه انبیاء راجع به ایام آخر نبوت می‌کنند مضمونی بس مهم و بنیادین است (صف ۳:۱۷؛ اش ۳۳:۳۲، ۳:۴۳، ۱۵:۴۵ و ۲۱ و ۱۶:۶۰؛ بار ۴:۲۲). تمام نبوت‌هایی که در مورد «ایام آخر» می‌شود به انحاء گوناگون به توصیف نجات‌نهایی قوم اسرائیل می‌پردازند. از زبان ارمیا می‌شنویم که یهوه قوم خود را به سرزمین ایشان باز می‌گرداند (ار ۳۱:۷) و مسیح پادشاه را نزد آنها می‌فرستد (۶:۲۳) و بدین ترتیب قوم خود را نجات می‌دهد. از قول حزقیال نیز می‌خوانیم که یهوه گوسفندان خود را به مرتع‌های سبز باز می‌گرداند و این‌گونه آنان را نجات می‌دهد (خروج ۳۴:۲۲). او عطای روح خود را به قوم می‌بخشد تا آنان از تمام ناپاکی‌ها طاهر شوند و نجات یابند (حزق ۳۶:۲۹). پیام «کتاب تسلی» و متون مکاشفه‌ای کتاب مقدس بی‌وسه‌خدایی را به تصویر می‌کشند که می‌آید تا قوم خود را برهاند (اش ۳۵:۴) - و می‌خواهد نه تنها بنی اسرائیل بلکه تمامی زمین را نجات دهد (۲۲:۴۵). مهمترین تجلی اقدام پیروزمندانۀ عدالت او همانا نجات بشر است (ر.ک ۶۳:۱) و برای تحقق بخشیدن بدان آماده است «بنده» خود را نزد آدمیان بفرستد (۴۹:۶ و ۸). همچنین به این نکته توجه داشته باشیم که دو واژه «عدالت» و «نجات» به عنوان اصطلاحاتی که بیانگر کار خدا در ایام آخرند به کار می‌روند - کاری که از مدت‌ها پیش با شور و اشتیاق وعده داده شده بود و همگان منتظر تحقق هستند (۴۶:۱۳، ۵۲:۷-۱۰، ۵۶:۱، ۵۹:۱۷، ۶۱:۱۰، ۶۲:۱).

با این حال تجربه این نجات بیش از آن که در تاریخ بنی اسرائیل ظاهر شود، حق مسلم «بقیه» وفادار خواهد بود (عا ۳:۱۲، ۵:۱۵، ۹:۸، اش ۱۰:۲۰ و ۲۱، ۲۸:۵): و قبل از آن که این نجات تحقق یابد نخست باید داوری خدا بر زمین انجام پذیرد.

توضیحاتی که پس از دوران تبعید در مورد روز یهوه داده می‌شود جملگی از شادی نجاتی می‌سرایند (اش ۱۲:۲، ۲۵:۹) که از آن تمام کسانی است که نام خداوند را می‌خوانند (یول ۳:۵) و نامشان در دفتر او مکتوب است (دان ۱۲:۱). متون حکمی اسکندریه نیز نجات عادلان در روز آخر را توصیف می‌کند (حک ۵:۲). بدین ترتیب مفهوم نجات در این‌گونه متون جملگی در وفاق و هماهنگی با یکدیگرند. نجات که با مفهوم ملکوت خدا پیوندی نزدیک دارد در واقع به معنای سعادت و سلامتی (اش ۵۲:۷)، پاکی (حزق ۳۶:۲۹) و رهایی است (ار ۳۱:۷). مجری انسانی آن یعنی پادشاه زمانهای آخر شایسته‌ی عنوان نجات‌دهنده است (زک ۹:۹ از ترجمه هفتادتنان) چرا که او مسکینان ستمدیده را نجات خواهد داد (مز ۷۲:۴ و ۱۳). تمام این نبوتها زمینه را مستقیماً برای عهد جدید آماده می‌سازند.

ب) نجات خدا در دعای قوم اسرائیل

در پرتو تجربه تاریخی و چنین نبوتهای، دعاهای قوم اسرائیل به مضمون نجات جایگاهی والا می بخشند.

۱- تعیین ایمان. نجات عطیه ای است از جانب خدا: یقینی است اساسی، که در تأیید آن می توان به عقب بازگشت و به تجربه رهایی از دشمنان و پیروزی بر آنها استناد کرد (مز ۴: ۴ و ۷ و ۸). توکل گستاخانه بر نیروی انسانی کاری بیهوده است (۳۳: ۱۶ - ۱۹): نجات عادلان فقط و فقط از جانب یهوه است (۳۷: ۳۹ - ۴۰). نجات تنها از آن اوست (۲۷: ۱، ۳۵: ۳، ۶۲: ۷). تجربیات بسیاری در تأیید این واقعیت مهم عمل می کنند: چه بسیار بوده اند مردانی که در وقت خطر خدا را به کمک طلبیدند و نجات یافتند (۱۰۷: ۱۳ و ۱۹ و ۲۸، ر. ک ۲۲: ۶)! دعاهای شکرگزاری نیز هر کدام به نوعی به همین نجات خدا شهادت می دهند (به عنوان مثال مز ۱۱۸: ۱۴): دعای شکرگزاری کسانی که خدا آنها را از خطر (۱۸: ۲۰)، آزمایش (بنسی ۵۱: ۱۱)، و مرگ نابه هنگام (مز ۱۱۶: ۶) نجات داده است. کتب متأخرتر کتاب مقدس نیز به کرات به وقایعی مشابه اشاره می کنند: شدرک و میشک و عبدنغو که از تون آتش رهایی یافتند (دان ۳: ۲۸ = ۹۵)، و دانیال که از چاه شیران نجات یافت (۶: ۲۸). خدا تمام بندگان خود را از بابت نجات مطمئن می سازد (مز ۹۱: ۱۴ - ۱۶) - درست همان طور که نجات را به قوم خود (۶۹: ۳۶) و مسح شده خود (۲۰: ۷) وعده داده است. سراینده مزامیر نیز به کسانی اشاره می کند که به وقت تنگی خدا را می خوانند و نجات می یابند: عادلان (۳۴: ۱۶ و ۱۹)، مسکینان (۷: ۳۴، ۱۰۹: ۳۱)، فروتنان (۱۸: ۲۸، ۷۶: ۱۰)، کودکان (۴: ۱۴۹)، جفادیدگان (۱۱۶: ۶)، پارسایان، صالحان و خدا ترسان (۷: ۱۱)، شکسته دلان (۳۴: ۱۹) و خلاصه تمام آنهایی که از خدا می ترسند (۱۴۵: ۱۹). بنابراین اقدام نجات بخش خدا بنیان مستحکمی است برای آن که قوم بر او اعتماد کنند و توکل بندند و دست دعا به درگاه او دراز نمایند.

۲- تضرع به درگاه خدای نجات دهنده. کسانی که از خدا استعانت می جویند او را به عنوان «نجات دهنده» مورد خطاب قرار می دهند (بنسی ۵۱: ۱، «نجات دهنده نامیدان» یهودیه ۹: ۱۱) یا آن که او را «خدای نجات» می خوانند (مز ۵۱: ۱۶، ۷۹: ۹). در یک کلام، جان کلام دعاهای ایشان این است: «یهوه، مرا نجات ده!» (۸۱۱: ۵۲): «مرا نجات ده، پس نجات خواهم یافت» (ار ۱۷: ۱۴). مابقی دعاهای ایشان اغلب به توصیف شرایط دشواری اختصاص دارد که هر انسانی گاه خود را در آن گرفتار می بیند و راه

خلاصی می جوید: آزمایش و درد و رنج (مز ۸۶: ۲)، خطری قریب الوقوع و هولناک (۶۹: ۲ و ۱۵)، جفا و ایذاء و آزار دشمنان (۲۲: ۲۲، ۳۱: ۱۲ و ۱۶، ۴۳: ۱، ۵۹: ۲). گاه خود یهوه با اعلام نبوتی حاکی از نزدیک بودن نجات به این گونه دعاها پاسخ می دهد (۱۲: ۲ و ۶). اما قوم اسرائیل فراتر از درخواستهای فردی، در دعاهای خود خواهان آن نجات نهایی است که انبیاء وعده اش را داده اند و در ایام آخر محقق خواهد شد (ر. ک ۱۴: ۷، ۸۰: ۳-۴ و ۸ و ۲۰): «ای یهوه خدای ما! ما را نجات ده! و ما را از میان امتهای جمع کن!» (۶۰۱: ۷۴). در این جا نیز باز یهوه از طریق نبوت به دعای اسرائیل پاسخ می دهد (۸۵: ۵ و ۸ و ۱۰). پیام تسلی چنان تأثیر عمیقی در قوم به جای می نهد که برخی مزامیر پیش از تحقق نجاتی که در پیام تسلی پیشگویی شده است، فرا رسیدن آن را تسبیح می خوانند (۹۶: ۲، ۹۸: ۱ و ۲ و ۳)، و برخی دیگر نیز با امید در انتظار فرا رسیدن شادی این نجات اند (۵۱: ۱۴). در تمام این متون به وضوح می بینیم که چگونه اسرائیل - در آستانه عهد جدید - منتظر رسیدن نجاتی است که مسیح به این جهان خواهد آورد.

عهد جدید

الف) مکاشفه نجات

۱- عیسی، نجات دهنده آدمیان. الف) عیسی بیش از هر چیز از طریق کارهای پرمفهومی که انجام می دهد خود را در مقام نجات دهنده ظاهر می سازد. او با شفا دادن بیماران، آنان را نجات می دهد (مت ۹: ۲۱، مر ۳: ۴، ۵: ۲۳، ۶: ۵۶)؛ پطرس را که بر آب راه می رفت و شاگردان را که در طوفان گرفتار آمده بودند نجات می دهد (مت ۸: ۲۵، ۱۴: ۳۰). منتهی آنچه مهم است این که فرد باید به او ایمان داشته باشد: ایمان بیماران است که باعث شفای ایشان می شود (لو ۸: ۴۸، ۱۷: ۱۹، ۱۸: ۴۲) و شاگردان نیز آن گاه که شک و تردید به خود راه می دهند مورد ملامت و سرزنش عیسی قرار می گیرند (مت ۸: ۲۶، ۱۴: ۳۱). این حقایق پیشاپیش نقشه نجات را آشکار می سازند. با این حال نباید تنها به همین نشانه های ظاهری نجات اکتفا کنیم بلکه باید فراتر نگریسته عیسی را دید که نجاتی بس مهم تر برای آدمیان به ارمغان می آورد: زن گناهکار نجات می یابد زیرا عیسی گناهانش را می بخشاید (لو ۷: ۴۸-۵۰) و زکی نیز با پشیمانی خود نجات را وارد اهل خانه خود می گرداند (لو ۹: ۹). بنابراین شخص برای آن که نجات یابد باید انجیل ملکوت را با ایمان بپذیرد (ر. ک ۸: ۱۲). و اما نجات هدف زندگانی عیسی است: او به این جهان آمده تا گمشدگان را یافته، نجات بخشد (۹: ۵۶، ۱۰: ۱۹)، آمده است تا دنیا را نجات دهد نه این که آن را

محکوم نماید (یو ۳: ۱۷، ۱۲: ۴۷). تمام سخنانش برای آن است که می‌خواهد انسانها را نجات دهد (۵: ۳۴). او در است: هر که از راه او داخل شود نجات خواهد یافت (۱۰: ۹).

ب) از آنچه گفته شد چنین برمی‌آید که یگانه مسئله مهم همانا «نجات انسانها» است. انسان به واسطه گناه در آستانه هلاکت قرار دارد و شیطان نیز نزدیک است تا برای نابودی او هر چه در توان دارد به کار بندد مبدا انسان نجات یابد (لو ۸: ۱۲). انسانها در واقع همان گوسفندان گمشده‌ای هستند که عیسی برای نجاتشان به این جهان آمده است (۱۵: ۴ و ۷؛ مت ۱۵: ۲۴): اما اگر به گله او ملحق شوند دیگر گم نخواهند شد (یو ۱۰: ۲۸، ر. ک ۶: ۳۹، ۱۷: ۱۲، ۱۸: ۹). با این حال نجاتی که عیسی بانی آن است روی دیگری نیز دارد: هر کس این فرصت نجات را رد کند و از دست بدهد بی‌درنگ هلاک خواهد شد. بر انسان است که تا فرصت باقی است بازگشت نماید تا هلاک نگردد (لو ۱۳: ۳ و ۵): اگر می‌خواهد جزو نجات یافتگان باشد از در تنگ داخل شود (۱۳: ۲۳-۲۴) و تا به آخر در راه تنگ گام بردارد و با صبر و شکیبایی در انتظار نجات بماند (مت ۲۴: ۱۳). این راه چنان سخت و طاقت فرساست که شاگردان از خود می‌پرسند «پس دیگر چه کسی می‌تواند نجات یابد؟» و در واقع نیز انسان به خودی خود قادر به نجات خویش نیست و به همین جهت به قدرت نجات بخش خدا نیاز دارد (۱۹: ۲۵-۲۶). و بالأخره نجاتی که عیسی برای ما به ارمغان می‌آورد در قالب یک تناقض‌نمایی ظاهر می‌گردد: کسی که می‌خواهد خود را نجات دهد باید خود را هلاک سازد، و هر که هلاکت خویش را پذیرا شود، حیات جاودان خواهد یافت (مت ۱۰: ۳۹؛ لو ۹: ۲۴؛ یو ۱۲: ۲۵). این قانون خداست و حتی خود عیسی مطیع آن می‌شود: کسی که دیگران را نجات داده است به هنگام صلیب خود را نجات نمی‌دهد (مر ۱۵: ۳۰-۳۱). درست است که پدر قطعاً می‌توانست او را از مرگ برهاند (عبر ۵: ۷) اما او به خاطر همین ساعت بود که به جهان ما آمده بود (یو ۱۲: ۲۷). هر کس می‌خواهد از طریق ایمان به او نجات یابد باید حتی در این مورد نیز از او پیروی کند.

۲- انجیل نجات. الف) پیام جامعه رسولی پس از قیام مسیح و واقعه پنتیکاست، منحصرراً در مورد نجاتی است که بر حسب نبوت‌های انبیاء تحقق یافته است. عیسی با قیام خود از مردگان توسط خدا «سرور و نجات دهنده» شد (اع ۵: ۳۱، ر. ک ۱۳: ۲۳). معجزاتی که رسولان انجام می‌دادند نیز جملگی در تأیید همین واقعیت عمل می‌کرد: اگر آنان به نام مسیح، مریضان را شفا می‌دادند و نجات می‌بخشیدند از آن جهت بود که در نامی جز نام

مسیح عامل نجات نیست (۴: ۹-۱۲، ر.ک ۱۴: ۳). انجیل یعنی «کلام نجاتش» (۳۱: ۶۲، ر.ک ۱۱: ۱۴)، که نخست خطاب به یهودیان (۱۳: ۲۶) و آن‌گاه به تمام امتها اعلام می‌شود (۱۳: ۴۷، ۲۸: ۲۸). در مقابل برانسانهاست که ایمان داشته باشند تا بتوانند «خود را از این قوم کج‌رو برهانند» (۲: ۰۴) شرط نجات همانا ایمان داشتن به خداوند عیسی (۱۶: ۳۰ و ۳۱؛ ر.ک مر ۱۶: ۱۶) و خواندن نام اوست (اع ۲: ۲۱؛ ر.ک یول ۳: ۵). در این زمینه میان یهود و غیریهود هیچ فرقی نیست. آنان به خودی خود و با تکیه بر محسنات خویش نجات نمی‌یابند بلکه این فیض خداوند عیسی است که باعث نجات آنها می‌شود (اع ۱۵: ۱۱). بنابراین رسولان تنها «راه نجات» را به مردم دنیا معرفی می‌کنند (۱۶: ۱۷). غیریهودسانی که به مسیح ایمان می‌آوردند در کشان در مورد این حقیقت چنان عمیق بود که خود را آن بقیه‌ای می‌دانستند که باید نجات یابد (۲: ۴۷).

ب) به دلیل همین اهمیت فوق‌العاده مضمون نجات در موعظت اولیه مسیحیان است که می‌بینیم متی و لوقا از همان دوران کودکی عیسی بر نقش او به عنوان نجات‌دهنده تأکید می‌ورزند. متی این ماهیت نجات بخش عیسی را با نام او که به معنای «یهوه نجات می‌دهد» است مرتبط می‌سازد (مت ۱: ۲۱)، و لوقا نیز او را «نجات‌دهنده» لقب می‌دهد (لو ۲: ۱۱). در انجیل لوقا می‌خوانیم که زکریا فرارسیدن نجاتی را که انبیاء وعده‌اش را داده بودند اعلام می‌کند (۱: ۶۹ و ۷۱ و ۷۷) و شمعون نیز ظهور این نجات بر زمین را در بُعدی جهانی اعلام می‌دارد (۲: ۳۰). و بالأخره موعظه یحیی تعمید دهنده به تبع کتب مقدسه راه را برای ظهور خداوند هموار می‌سازد تا «تمامی بشر نجات خدا را ببینند» (۳: ۲-۶؛ ر.ک اش ۴۰: ۳-۵، ۵۲: ۱۰). آنچه در این مورد در انجیل آمده به گونه‌ای عینی و ملموس تجلی آن نجاتی است که سرانجام در قالب صلیب و رستاخیز عیسی به کمال می‌رسد.

ب) نجات در الهیات مسیحی

نوشته‌های رسولی در توصیف کار نجات بخش عیسی از تعبیر و اصطلاحات مختلفی استفاده می‌کنند، در این جا می‌توانیم شمه‌ای از آنچه را در مورد مفهوم نجات تعلیم می‌دهند بیان نماییم.

۱- معنای زندگی مسیح. «خدا می‌خواهد همه نجات یابند (۱- تیمو ۲: ۴، ر.ک ۴: ۱۰)، به همین جهت پسرش را به عنوان نجات‌دهنده این جهان نزد بشر فرستاد (۱- یو ۴: ۱۴). هنگامی که خداوند و نجات‌دهنده ما» (تیط ۲: ۱۳) که برای نجات

گنهکاران آمد (۱- تیمو ۱: ۱۵) به این جهان خاکی قدم نهاد، فیض و محبت خدای نجات دهنده ما (تیط ۲: ۱۱، ۳: ۴) بر همگان آشکار گشت. چرا که مسیح از طریق مرگ و قیام خود برای ما آدمیان «سبب نجات جاودانی گشت» (عبر ۵: ۹) و بدنی را که همانا کلیساست نجات داد (افس ۵: ۲۳). بدین ترتیب عنوان نجات دهنده هم شایسته پدر است (۱- تیمو ۱: ۱، ۳: ۲، ۴: ۱۰؛ تیط ۱: ۳، ۲: ۱۰) و هم شایسته عیسی (۱: ۴، ۲: ۱۳، ۳: ۶؛ ۲- پطر ۱: ۱۱، ۲: ۲۰، ۳: ۲ و ۱۸). به همین خاطر است که انجیل که بیانگر این حقایق است «قوت خداست برای نجات هر کس که ایمان آورد» (روم ۱: ۱۶). هدف رسولان از موعظه انجیل نیز چیزی جز نجات انسانها نیست (۱- قرن ۹: ۲۲، ۱۰: ۳۳؛ ۱- تیمو ۱: ۱۵) - خواه بت پرست و غیریهودی باشند (روم ۱۱: ۱۱)، خواه یهودیانی که لاقول معدود بقیه ای از میان آنها نجات خواهند یافت (۹: ۲۷، ۱۱: ۱۴)، تا هنگامی که سرانجام کل قوم اسرائیل نجات یابد (۱۱: ۲۶).

۲- معنای زندگی مسیحایی. آدمیان آن گاه که موعظه انجیل را توسط رسولان می شنوند باید دست به انتخابی بزنند که تعیین کننده سرنوشت آنهاست: نجات یا هلاکت (۲- تسا ۲: ۱۰؛ ۲- قرن ۲: ۱۵)، مرگ یا حیات. کسانی که ایمان آورند و ایمان خود را اعتراف کنند نجات خواهند یافت (روم ۹: ۱۰-۱۳ و ۱۳)؛ بر ایمان چنین کسانی به واسطه تعمید نیز که تجربه ای واقعی و ملموس از نجات است مهر تأیید زده می شود (۱- پطر ۳: ۲۱). خدا آنان را بدون در نظر گرفتن اعمالشان، صرفاً محض رحمت خود (۲- تیمو ۱: ۹؛ تیط ۳: ۵) و محض فیض (افس ۲: ۵ و ۸) نجات می دهد، و روح القدس را به آنان عطا می نماید (۲- تسا ۲: ۱۳؛ افس ۱: ۱۳؛ تیط ۳: ۵-۶). فرد مسیحی از این پس باید با امانت داری «کلامی» را که نجات بخش جان اوست پاس بدارد (یع ۱: ۲۱)؛ باید با مطالعه کلام ایمان خود را تقویت کند (۲- تیمو ۳: ۱۵) و این ایمان را با انجام اعمال نیکو در عمل ظاهر سازد (یع ۲: ۱۴)؛ باید «نجات خود را با ترس و لرز به عمل آورد» (فی ۲: ۱۲). لازمه این کار حفظ دائم آمادگی و هوشیاری، و انجام اعمال صالح است (۱- تسا ۵: ۸) که باعث می شود فرد ایماندار در نجات خود رشد کند (۱- پطر ۲: ۲). هیچ غفلتی در این مورد جایز نیست. نجات مسئله ای است که به هر لحظه زندگی ما مربوط می شود (عبر ۲: ۳): «اکنون روز نجات است» (۲- قرن ۶: ۲).

۳- انتظار نجات نهایی. درست است که وارث نجاتیم (عبر ۱: ۱۴) و کاملاً عادل گشته ایم (روم ۵: ۱) اما در واقع باید گفت هنوز جز به امید نجات نیافته ایم (۸: ۲۴). خدا ما را برای نجات برگزیده است (۱- تسا ۵: ۹) اما این میراث جز در ایام آخر محقق

نخواهد شد (۱- پطرس ۱: ۵). تا آن هنگام زندگی مسیحایی کماکان به صورت آزمایشی دشوار باقی است زیرا در واقع هر روز که می‌گذرد به این نجات نزدیک تر می‌شویم (روم ۱۳: ۱۱). بنابراین، در واقع باید گفت نجات به معنای دقیق کلمه تنها در ایام آخر و در روز خداوند تحقق می‌یابد (۱- قرن ۳: ۱-۳، ۵: ۵). ما آدمیان به واسطه مرگ پسر خدا عیسی، از هم اکنون با خدا مصالحه یافته ایم و از طریق خون او عادل گشته ایم، اما تنها در روز خداوند است که به واسطه او از غضب الهی نجات خواهیم یافت (روم ۵: ۹-۱۱). در آن زمان مسیح خواهد آمد و نجات را برای ما به ارمغان خواهد آورد (عبر ۹: ۲۸). تا آن هنگام بی‌صبرانه در انتظار ظهور این آخرین تجلی نجات دهنده خواهیم بود؛ او با مبدل نمودن بدنهای خاکی ما کار نجات را به کمال می‌رساند (فی ۳: ۲۰-۲۱)، وقتی می‌گوییم تا آن هنگام تنها به امید نجات یافته ایم، منظور ما همین (روم ۸: ۲۳-۲۵). در آن هنگام دیگر از بیماری، درد و رنج، و مرگ خبری نخواهد بود، و تمام آن بدیهایی که سراینده مزامیر ملت‌مسانه خواهان رهایی از آنها بود و عیسی در طی زندگانی این جهانی اش به واسطه معجزات خود بر آنها غالب می‌شد از میان خواهند رفت. این امر همانا غایت پیروزی خدا و مسیح است. هنگامی نیز که نویسنده کتاب مکاشفه شهادت می‌دهد: «نجات از آن خدای ما و بره اوست» مراد اعلام همین واقعیت است (مکا ۷: ۱۰، ۱۲: ۱۰، ۱۹: ۱).

ر. ک: سعادت/ برکت - جام: ۳ - روز خداوند - مرگ: عهدعتیق (ج) - ایمان: عهدجدید (ج) - طوفان/ سیل - انجیل: (د) ۲ - آسمان: (د) - امید: عهدعتیق (ج) - یوشع - خوشی: عهدجدید الف (۱ - داوری - عدالت: ب) عهدجدید: الف) - شریعت: (ج) ۲ - آزادی/ رهایی - رحمت: عهدعتیق الف (۲ - معجزه: ب) ۲ - بخشش: (ب) ۱ و ۲ - صلح/ آرامش/ سلامتی: الف (۳، ج) ۱ - نقشه خدا - قدرت: (د) - تقدیر/ مقدر داشتن: ۲ و ۳ - نبی: عهدعتیق (د) ۲ - مصالحه/ آشتی: الف (۳ - فدیة - مکاشفه: عهدجدید (ب) ۱ - خادم خدا: (ج) ۱ و ۲ - بیماری/ شفا: عهدعتیق (ب) ۲ و ۳: عهدجدید (ب) - روح خدا: عهدعتیق الف) - پیروزی - دیدار - اراده خدا - کلام (کلمه) خدا: عهدجدید (ب) ۱ - کارها: عهدعتیق الف (۱: عهدجدید الف) ۲ - دنیا: عهدعتیق (ب) ۳، ج) ۲ - پرستش: عهدجدید (ج) ۱. CL & PG

نفرت

کینه و نفرت گرچه نقطهٔ مقابل محبت است، با آن پیوندی نزدیک دارد. اگر می بینیم محبت آمنون نسبت به تامار به نفرت بدل می شود، از آن روست که به آتش شهوت آلوده است. (۲- سمو ۱۳: ۱۵). در بسیاری از قسمت‌های کتاب مقدس که محبت و نفرت آشکارا در مقابل هم قرار گرفته اند (پید ۲۹: ۱۸ و ۳۱؛ مت ۵: ۴۳، ۶: ۲۴)، این امر بدیهی فرض شده است که واکنش طبیعی محبت آن است که دقیقاً از همان چیزی که بیش از همه ارج می نهد، متنفر باشد. چنین است حالت شوهری که زنش را مکروه می دارد و نفی می کند (تث ۲۲: ۱۳ و ۱۶). این واکنش تند و خشن، شالودهٔ اصلی زبان عبری است که از گنجینهٔ واژگان مزدوج متضاد بهره دارد، اما بر تفاوت‌های معنایی آنها چندان تأکیدی ندارد. واقعیت آن است که آنچه در واقع می گذرد همواره با ویژگی‌های تندزبانی مطابقت ندارد. به طور مثال گاه در اشاره به خانواده‌ای که در آن تعدد زوجین رواج دارد، در مورد زنی که چندان مورد توجه و محبت شوهرش نیست می خوانیم که او منفور شوهر است (۱۵: ۲۱؛ ر. ک پید ۲۹: ۳۱-۳۳). همین امر بسیاری از قسمت‌های تعجب انگیز کتاب مقدس را توضیح می دهد (لو ۱۴: ۲۶؛ ر. ک مت ۱۰: ۳۷). اما معضل مذهبی نفرت کماکان به جای خود باقی است: نفرت چرا و چگونه به میان جامعهٔ بشری راه یافت؟ کتاب مقدس آن گاه که مفهوم تنفر را در مورد خدا به کار می برد مقصودش چیست؟ موضع مسیح در قبال مسئلهٔ نفرت چیست؟

الف) کینه و نفرت در میان انسانها

۱- دنیای تحت سیطرهٔ نفرت. نفرت و کینه در میان آدمیان واقعیتی است انکارناپذیر. در کتاب پیدایش نمونهٔ آن را از همان نسل اول شاهدیم (پید ۴: ۲-۸) و حکیمان و فرزنانگان کتاب مقدس نیز به خوبی از این معضل آگاهند و می دانند چگونه به مصاف آن روند (امت ۱۰: ۱۲، ۱۴: ۲۰، ۱۹: ۷، ۲۶: ۲۴-۲۶؛ بنسی ۲۰: ۸). اما کتاب مقدس در قبال این واقعیت موضعی قاطعانه می گیرد و بر پایهٔ ارزشهای اخلاقی - مذهبی در مورد آن داوری می کند.

نفرت، پلید است و ثمرهٔ گناه - زیرا خدا انسانها را برادر یکدیگر خلق کرده و مقرر داشته است که بر مبنای محبتی متقابل در کنار یکدیگر زیست نمایند. مورد قائل به وضوح روند شکل گیری نفرت را نشان می دهد: کینه و نفرت حاصل حسد است و در نهایت منجر به سرکوبی و قتل طرف مقابل می شود. همین امر برای نویسندهٔ کتاب

حکمت کافی است تا خاستگاه پلید و شیطانی نفرت را نکوهش نماید: شیطان به واسطه حسادتش از سعادت‌مندی انسان، از او نفرت دارد و در نتیجه مرگ را برایش به ارمغان می‌آورد (حک ۲: ۲۴). دنیا از آن هنگام تاکنون تحت سیطره نفرت است (تیط ۳: ۳).

۲- **مرد عادل همواره منفور است.** رنجیره «حسادت - نفرت - قتل» از دیرباز همواره الگویی ثابت داشته است: فرد خدانشناس نسبت به مرد عادل کینه می‌ورزد و او را دشمن می‌دارد. چنین است رویکرد قائل نسبت به هابیل، عیسو نسبت به یعقوب، فرزندان یعقوب نسبت به یوسف، مصریان نسبت به بنی اسرائیل (مز ۱۰۵: ۲۵)، پادشاهان خدانشناس نسبت به انبیاء (۱- پاد ۲۲: ۸)، شیریان نسبت به عادلان در مزامیر، و بیگانگان نسبت به مسح شده یهوه (مز ۱۸، ۲۱)، صهیون (۱۲۹) و اورشلیم (اش ۶۰: ۱۵). بنابراین، سنت مألوف و قانون همیشگی این بوده که آن که خدا دوست دارد منفور سایرین است - خواه از آن رو که به واسطه برگزیدگی اش موجب حسد دیگران است، و خواه از آن جا که پیوسته گنهکاران را ملامت می‌کند (حک ۲: ۱۰-۲۰). در نهایت این خود خداست که در قالب برگزیدگانش منفور دیگران واقع می‌شود (۱- سمو ۸: ۷؛ ار ۱۷: ۱۴ و ۱۵).

۳- **آیا مرد عادل نیز می‌تواند کینه ورزد؟** آیا مرد عادل می‌تواند در مقابل کینه و نفرتی که قربانی آن است، خود نیز کینه ورزد؟ قانون الهی در مورد قوم خدا این است که باید همسایه خود را محبت نمایند (لاو ۱۹: ۱۷-۱۸). همچنین قانونی هست که به موجب آن قاتلی که فردی را از سر تنفر و کینه توزی کشته است باید کشته شود (تث ۱۱: ۱۹-۱۳) - هر چند این قانون همزمان می‌کوشد با مقرر ساختن محللهایی به عنوان شهرهای امن، سنت انتقام خون را تعدیل نماید (۱۹: ۱-۱۰).

اما موارد دیگری نیز وجود دارد: مورد شیرانی که از عادلان نفرت دارند؛ و نیز مورد دشمنان قوم خدا. هر دوی این گروه در حقیقت دشمن خداوند (اعد ۱۰: ۳۵؛ مز ۸۳: ۳). آنچه محبت خدا در این مورد حکم می‌کند ممکن است عجیب و حیرت‌آور به نظر رسد: بر بنی اسرائیل است که از دشمنان خدا نفرت داشته باشد تا رویه آنان را در پیش نگیرد. این است معنای جهاد یا جنگ مقدس (ر. ک. تث ۷: ۱-۶). فرد عادل مغموم و مصیبت دیده‌ای که هرازگاه وسوسه می‌شود به کامیابی شیریان حسادت ورزد و در پی تقلید از راه و رسم آنان برآید (امت ۳: ۳۱؛ مز ۳۷، ۷۳)، موظف است از جماعت گنهکاران متنفر باشد تا از این طریق از گناه دوری جوید (۲۶: ۴-۵، ۱۰۱: ۳-۵). «دوست داشتن دشمنان خدا» (۲- توا ۱۹: ۲) به معنای همدم شدن با خدانشناسان، و بی‌ایمان شدن

است (مز ۵۰: ۱۸-۲۱). محبت غیورانه خدا در مقابل جز محبتی تمام و کمال از انسان نمی پذیرد (۱۱۹: ۱۱۳، ۹۷: ۱۰). باید در همه چیز آرمان الهی را مقدم شمرد. آنچه را خدا دوست دارد باید دوست داشت، و از آنچه خدا متنفر است باید نفرت داشت (عا ۵: ۱۵؛ امت ۸: ۱۳؛ مز ۴۵: ۸). بنابراین دیگر چگونه می توان نسبت به کسانی که از خدا متنفرند نفرت نداشت (۱۳۹: ۲۱-۲۲)؟

با این حال این رویه خالی از ابهامات و خطرات احتمالی نیست؛ زیرا آیا نه این است که به راحتی می توان هرگونه خصومت شخصی و ملی را به حساب دشمنی با خدا گذارد و برگزیدگی الهی خود را به عنوان رجحانی که مایه برتری است، حق مسلم خود شمرد؟ این خطر، امری واهی و خیالی نیست - چرا که به طور مثال فرقه قمران که سوگند یاد کرده بود تا ابد از آرمان بلیعال متنفر باشد، در حقیقت فرقه انحصارطلب خود را با «آرمان خدا» مترادف شمرد. در هیچ جای شریعت قدیم نیامده بود که «همسایه خود را محبت نمایید و از دشمن خویش متنفر باشید» (مت ۵: ۴۳)، منتهی بسیاری به واسطه کوتاه نظری و انحصارطلبی خود، از شریعت چنین برداشتی می کردند.

ب) آیا خدا نیز نفرت می ورزد؟

چگونه می توان در مورد خدای محبت، از کینه و نفرت سخن گفت؟ حقیقت آن است که خدا نمی تواند از هیچ یک از مخلوقاتی که خود آفریده است نفرت داشته باشد (حک ۱۱: ۲۴). گفتن این که خدا می تواند نفرت ورزد بدان معناست که او را به نفرت داشتن از قوم خود متهم کنیم (تث ۱: ۲۷، ۹: ۲۸). با این حال این خدای محبت، خدایی قدوس و غیور نیز هست. حتی محبتش نیز ایجاب می کند به شدت از گناه نفرت داشته باشد. خدا از بت پرستی متنفر است - خواه در میان کنعانیان (۱۲: ۳۱، ۱۶: ۲۲)، و خواه در میان بنی اسرائیل (ار ۴: ۴). او از پرستش و عبادات ریاکارانه (عا ۵: ۲۱؛ اش ۱: ۱۴)، جنایت و غارت (۶۱: ۸)، سوگند دروغ (زک ۸: ۱۷)، طلاق (ملا ۲: ۱۶) و خلاصه از تمام گناهایی که در امثال ۶: ۱۶-۱۹ به آنها اشاره شده، نفرت دارد. و اما فرد گنهکار به گونه ای خاص با خود گناه یک می گردد و بدین ترتیب به عنوان دشمن خدا و آنچه خدا از آن متنفر است ظاهر می شود (یعنی از خدا متنفر می گردد: خروج ۲۰: ۵؛ تث ۷: ۱۰؛ مز ۱۳۹: ۲۱؛ روم ۱: ۳۰). از این فاصله و حایل عظیمی که فرد گنهکار به واسطه گناهایش میان خود و خدا ایجاد می کند در کتاب مقدس به عنوان نفرت یاد می شود: خدا از فرد خشن و پرخاشگر (مز ۱۱: ۵)، بت پرست (۳۱: ۷)، ریاکار (بنسی ۲۷: ۲۴) و بالأخره از تمام شریران نفرت دارد (مز ۵: ۶-۸). از قوم

بی وفای اسرائیل متنفر است (هو ۹: ۱۵؛ ار ۱۲: ۸)، درست همان طور که از کنعانیان به خاطر جنایاتشان نفرت دارد (حک ۱۲: ۳). البته آن گاه که می گوید «یعقوب را دوست داشتم و از عیسو نفرت نمودم» (ملا ۱: ۲؛ روم ۹: ۱۳) وضع قدری پیچیده تر است. یعقوب در اینجا نمایانگر قوم اسرائیل است و عیسو نماد ادوم (ملا ۱: ۲؛ ر. ک پید ۲۵: ۳۰، ۳۲: ۲۸)، و خدا به این ترتیب می خواهد نفرت و انزجار خود را از بی رحمی ادومیان نسبت به بنی اسرائیل نشان (ر. ک مز ۱۳۷: ۷؛ حزق ۲۵: ۱۲-۱۴؛ عو ۱۰-۱۴). همچنین از این طریق نشان می دهد که برگزیدگی یعنی رجحان و برتری عده ای بر عده دیگر - نظیر مردی که یکی از زوجه هایش را «دوست دارد» و از دیگری «متنفر» است (ر. ک پید ۲۹: ۳۱-۳۳؛ روم ۹: ۱۱-۱۳).

اما این گرایش به عده ای و انزجار از عده ای دیگر گرچه واقعی است مثبت و خدا با تمام نیروی خود بر آن صحنه می نهد، به هیچ وجه نمی توانیم نام «تنفر» بر آن بنهیم مگر آن که نخست این اصطلاح را از تمام دلایل گناه آلود آن که خاص دنیای بشری ماست زدوده باشیم. یعنی دلایلی چون بغض و کینه خصمانه، و میل به نابودی و صدمه زدن. بنابراین اگر خدا از گناه متنفر است، آیا می توانیم خدایی «که از مردن مرد شریر مسرور نمی باشد بلکه می خواهد وی از رفتار خود بازگشت نموده، زنده ماند» (حزق ۱۸: ۲۳) از فرد گنهکار نیز متنفر است؟ خدا با برگزیدن و مجازات نمودن انسان، در واقع نقشه عظیم و بی همتای خود برای محبت نمودن به تمام ابناء بشر را به اجرا می گذارد. محبت اوست که عاقبت پیروز می شود. این محبت به طور تمام و کمال در عیسی مسیح مکشوف می گردد. این گونه است که عهد جدید هیچ گاه در مورد خدا از نفرت سخن نمی گوید.

ج) عیسی منفور دیگران

۱- نفرت دنیا از عیسی. عیسی با آمدن به دنیایی مملو از کینه و نفرت، خود را نیز با اشکال مختلف آن روبه رو می بیند: دنیا از یگانه برگزیده خدا نفرت دارد و به او حسادت می ورزد (لو ۱۹: ۱۴؛ مت ۲۷: ۱۸؛ یو ۵: ۱۸)، از فرد عادل که صرف حضورش بیانگر محکومیت دنیاست نفرت دارد (۷: ۷، ۱۵: ۲۴). به همین ترتیب، سران بنی اسرائیل نیز از او متنفرند زیرا در عالم حسادت خود می خواهند برگزیدگی الهی تنها مختص خود آنها باشد (ر. ک ۱۱: ۵۰). گذشته از آنها، دنیای شریر نیز یکسره از عیسی متنفر است و او را دشمن می دارد (۱۵: ۱۸). شریکان او را که نور است دوست ندارند و از نور متنفرند، زیرا اعمالشان ظلمانی و شریرانه است (۳: ۲۰). بدین ترتیب آن سر نفرت کورکورانه و نامعقولی که در کتب مقدسه نبوت شده بود به حقیقت می پیوندد (۱۵: ۲۵). دنیا ورای

عیسی از خود «پدر» نفرت دارد (۱۵: ۲۳-۲۴). عیسی قربانی نفرت دنیا می‌شود، اما با مرگش نفرت را هلاک می‌سازد (افس ۲: ۱۴ و ۱۶) زیرا قربانی و مرگ او یکسره از سرّ محبت است، و از این رو این مرگ بار دیگر محبت را به این دنیا می‌آورد و آن را تا ابد مستقر می‌سازد.

۲- نفرت دنیا از مسیحیان. هر که از مسیح پیروی کند مانند او منفور دنیا واقع می‌شود. شاگردان را «به خاطر اسم او» دشمن می‌دارند (مت ۱۰: ۲۲، ۲۴: ۹). اما آنها نباید از نفرت دنیا بهراسند (۱- یو ۳: ۱۳) بلکه باید از آن شادمان باشند (لو ۶: ۲۲) زیرا در حقیقت در سرنوشت استادشان سهیم می‌شوند. دنیا به این دلیل از آنان متنفر است که از این دنیا نیستند (یو ۱۵: ۱۹، ۱۷: ۱۴). این گونه است که دشمنی که از آغاز بیدار و فعال بوده، در قالب دنیا کار می‌کند (۸: ۴۴). اما عیسی برایشان دعا می‌کند - نه برای آن که از این دنیا ربوده و رها شوند، بلکه تا از گزند ابلیس مصون مانند.

۳- نفرت داشتن از بدی، اما نه از انسان. شاگردان نیز همانند عیسی که رئیس این جهان را بر او هیچ قدرتی نیست (یو ۱۴: ۳۰، ۸: ۴۶)، و نیز همانند خدای قدوس یعنی پدر مقدسشان (۷: ۱۱) از بدی و شرارت نفرت دارند. آنان به خوبی می‌دانند که میان خدا و دنیا (۱- یو ۲: ۱۵؛ یح ۴: ۴)، خدا و جسم (روم ۸: ۷)، و خدا و پول (مت ۶: ۲۴) تضاد و عداوتی بنیادین وجود دارد. آنان برای آن که به کلی از بدی و شرارت دور مانند، از همه چیز دست می‌شویند و حتی خودشان را نیز منفور می‌دارند (لو ۱۴: ۲۶؛ یو ۱۲: ۲۵). اما از دیگران هیچ کینه و عداوتی به دل نمی‌گیرند: «هر که از برادر خود نفرت دارد، در تاریکی است» (۱- یو ۲: ۹ و ۱۱، ۳: ۱۵). محبت یگانه قانون زندگی ایشان است - حتی در رابطه با دشمنان (لو ۶: ۲۷).

بدین ترتیب در پایان این تاریخ نفرت و کینه، فرد مسیحی به خوبی تکلیف خود را می‌داند و آگاه است که باید تمام ابناء بشر را دوست بدارد و از خود متنفر باشد. انسان بدون مسیح (افس ۲: ۱۱؛ تیط ۳: ۳-۴) نفرت می‌ورزید تا به این ترتیب اظهار وجود کرده باشد. اما دوران فائن به سر آمده است و فرد مسیحی اکنون می‌داند که تنها محبت مایه حیات است و انسان را به شباهت خدا نزدیک می‌سازد (۱- یو ۳: ۱۱-۲۴).

ر. ک: برادر: عهدعتیق ۱ - دشمن - محبت - جفا: الف) ۱ - انتقام/کینه تیزی -
گناه: د) ۲ - عصیان - جنگ: عهدجدید ب) ۱ - غضب. JB

نماد / نمونه

عالم‌ان الهی از واژه یونانی *typos* (به معنای نمونه) و واژه لاتین *figura* (به همین معنا) برای اشاره به بدیع‌ترین نظام نمادین زبان کتاب مقدس - یعنی برای اشاره به «نمونه‌های اولیه» (*prototypes*) - استفاده می‌کنند.

در متون مقدس از اصطلاحات و تعابیر مختلف دیگری نیز برای بیان همین مفهوم استفاده شده است - اصطلاحات و تعابیری که همین مفاهیم را بیان می‌کنند: *antitypos* (پاسخی به *typos*)، *hypodeigma* («مثال» و بنابراین «آنچه اعلام‌کننده چیزی دیگر است و پیشاپیش نویددهنده آن می‌باشد») *paradeigma* (مثال - مثل)، *parabole* (سمبول - نماد)، *skia* (سایه) و *mimema* (تقلید). به طور کلی می‌توان گفت تمامی این اصطلاحات به مفهوم «صورت» یا «تصویر» (*eikon*) و نمونه (*typos*) اشاره دارند: (۱-تسا ۱: ۷) و جملگی غالباً بیانگر مفهوم «نماد» یا «نمونه» می‌باشند.

عهد عتیق

زبان عهد عتیق نیز همچون زبان به کار رفته در متون بسیاری ادیان دیگر غالباً نمادین است بی‌آن‌که در مورد ماهیت و منبع این نمادها توضیح دهد. با این حال به راحتی می‌توان به منشأ این نمادها پی برد، و موضوع بحث حاضر نیز همین است.

الف) نمادهای «نمونه‌ای»:

نمونه آسمانی و آنچه بر زمین از روی آن نمونه برداری می‌شود

عهد عتیق نیز همچون دیگر ادیان کهن، جهانی الهی و آسمانی را به عنوان تصویری آغازین و نمونه مقدس اولیه ترسیم می‌کند که جهان زمینی از روی آن گشته برداری شده است. خدا همچون پادشاه در قصری آسمانی ساکن است (میک ۱: ۳) و بندگانی گرداگرد اویند (اش ۶: ۱-۳) و غیره. و از آن‌جا که غایت عبادت، ارتباط انسان با خداست، انسان می‌کوشد چنین الگوی ایده‌آلی را برای خود مجسم سازد تا بدین وسیله دنیای آسمانی به نوعی برای انسان قابل دسترسی شود. این گونه است که اورشلیم و معبد آن تقلیدی از قصر الهی محسوب می‌شود که به نوعی به آن مرتبط است (ر.ک مز ۴۸: ۱-۴). همچنین به همین خاطر است که در آیین کهنانی می‌خوانیم خدا نمونه‌ای را در اختیار موسی می‌نهد که باید خیمه مقدس مطابق آن ساخته شود (در عبری *tabnit* در یونانی *typos* به معنای

«نمونه» خروج ۲۵: ۴۰، یا *paradeigma* به همین معنا، ۲۵: ۹). این نمونه را می توان نوعی نقشه و طرح معماری خواند (ر. ک ۱-توا ۲۸: ۱۱ = *paradeigma, tabnit*) که خدا مطابق نمونه مسکن الهی خود خطاب به موسی دستور فرموده است. به همین ترتیب در کتاب حکمت ۹: ۸ می خوانیم که معبدی که سلیمان بنا نمود «تقلیدی است (*mimema*) از خیمه مقدسی که خدا از آغاز برای خود مهیا ساخته بود».

این جنبه نمادین نمونه ها بی شباهت به نظریه ایده ها اثر افلاطون نیست. در واقع باید گفت افلاطون در این زمینه صرفاً آنچه را پیشتر در سنن مذهبی شرق باستان رواج داشت به صورتی فلسفی مدون ساخت.

ب) نمادهایی که بر ایام آخر دلالت دارند:

تاریخ نجات و به کمال رسیدن نهایی آن

۱- مفهوم کتاب مقدسی تاریخ مقدس. در نظامهای اسطوره ای باستان، همین مبانی نمادین را بر پدیده های کیهانی (نظیر گردش ایام و چرخش فصول و ...) و تجربیات بنیادین تاریخ بشر (نظیر به سلطنت رسیدن شاهان، وقوع جنگها و غیره ...) اطلاق می کردند. این گونه نظامها در وقایع روزمره انعکاسی از تاریخ الهی می دیدند که پیش از بنیاد عالم در گذشته هایی بس دور به انجام رسیده و حال به عنوان صوری ازلی، تمامی پدیده های کیهانی را که در آینده رخ می داد و نیز تمام فعالیت های بشری را رقم می زدند. این صور ازلی (یا نمونه های اولیه) - که در چارچوب زمان به گونه ای لاینتهای تقلید می شدند - به تمام پدیده های زمینی معنایی مقدس می بخشیدند. به همین خاطر بود که مردم باستان اساطیر خود را در قالب نمایشهای مذهبی که کیفیتی نمادین داشت اجرا می کردند تا بلکه از این طریق میان انسان و اعمال خدایان رابطه ای به وجود آورند. و اما مکاشفه کتاب مقدس پس از زدودن عناصر چند خدا باورانه این اساطیر، تنها تاریخ مقدسی را که بر اقوام بت پرست مجاور شناخته شده بود از محتوای این اساطیر استخراج نمود. قوم اسرائیل کار خدا را ابتدا محدود به کار خلقت عالم هستی می دانستند. اما بزودی از بُعدی تازه به قضیه نگریستند و به تاریخی مقدس از نوعی دیگر پی بردند که به کلی از دید بت پرستان پنهان مانده بود: این تاریخ همانا تاریخ نقشه خداست که از آغاز در بُعد زمان پیش می رود؛ حرکت این تاریخ در بُعد زمان نه حرکتی دوّار، که حرکتی است خطی و در نهایت به پایان زمان منتهی می شود - هنگامی که همه چیز به پایان می رسد و نقشه خدا به طور کامل تحقق می یابد.

۲- معنای وقایع تاریخ مقدس. نقشه خدا تنها هنگامی به طور آشکار مکشوف می شود که خدا در قالب عیسی مسیح جسم بیوشد و بر آدمیان ظاهر گردد. اما خدا از همان آغاز تاریخ و با استفاده از وقایع تاریخ قوم اسرائیل پیشاپیش گوشه هایی از این مکاشفه نهایی را بر این قوم آشکار می ساخت. وقایعی چون خروج، عهد خدا با قوم در کوه سینا، ورود به سرزمین موعود و غیره صرفاً وقایعی اتفاقی و تصادفی نبودند بدون هیچ معنا، بلکه جملگی اعمال خداوند بودند که در تاریخ انسان اجرا می شد و هدف از آنها تحقق نقشه ای بود که خدا در مسیر تاریخ دنبال می کرد. همچنین به همین خاطر بود که این وقایع جملگی باعث تقویت ایمان قوم خدا می گشت، و این که انبیاء در نبوتهایی که در مورد نقشه خدا برای ایام آخر ایراد می نمودند پیوسته به تکرار کامل تجربیات و وقایع گذشته بشارت می دادند: خروجی جدید (اش ۴۳: ۱۶-۲۱)، عهدی جدید (ار ۳۱: ۳۱-۳۴)، ورودی جدید به سرزمین موعود که در نهایت به اورشلمی جدید منتهی می گردد (اش ۴۹: ۹-۲۳) و غیره. بدین ترتیب می بینیم که تاریخ مقدس با تمام عناصر تشکیل دهنده آن (نظیر وقایع، اشخاص، و نهادها) واجد کیفیتی است که می توان آن را بی هیچ شک و شبهه نظامی نمادین خواند که بر وقایع ایام آخر دلالت دارد: وقایع این تاریخ مقدس گوشه ای از نقشه خدا را به گونه ای که تا پیش از آن نظیر نداشت مکشوف می سازند و رازگونه به مسیری که این نقشه الهی خواهد پیمود اشاره می کنند.

۳- ایام آخر و ابتدای آفرینش. همین اصل به وضوح در مورد آغاز تاریخ مقدس، یعنی «آفرینش» نیز مصداق دارد. چرا که اگر در مکاشفه کتاب مقدسی در مورد تاریخ الهی ازلی هیچ مطلب دیگری نیامده باشد، همان واقعه آفرینش کار آغازین خدا را که آغازگر نقشه او نیز بود زنده نگاه می دارد و از همان ابتدا غایتی را که خدا از بنیاد عالم در نظر داشت آشکار می نماید. وقایع ایام آخر که آخرین کار خدا می باشند از همان نخستین کار خدا یعنی عمل آفرینش قابل تشخیص اند و می توان با بررسی عمل آفرینش، به وقایع روزهای آخر پی برد. بنا به سخنان نبوی انبیاء، پایان کار جهان تنها با خروجی جدید و ... همراه نمی باشد بلکه در ایام آخر خلقتی تازه پدید خواهد آمد (اش ۶۵: ۱۷) که مشابه خلقت نخست است. چرا که همان هدف و برنامه در ظهور آن در کار است منتهی این بار کامل تر از خلقت نخست خواهد بود زیرا دیگر از موانعی چون مرگ و گناه که سبب عقیم ماندن نقشه های اولیه خدا شد خبری نیست. بنابراین تصویر خلقت جدید که در ایام آخر محقق خواهد شد نظیر همان تصاویر کمال و سعادت است که در مورد بهشت اولیه قبل از سقوط آدم، و بهشت نهایی و بازیافته می بینیم (هو ۲: ۲۰-۲۴؛ اش ۱۱: ۵-۹، ۵۱: ۳، ۶۵: ۱۹-۲۵؛ حزق ۳۶: ۳۵). تاریخ مقدس در حد فاصل این

دو بهشت حادث می‌شود و سازندگان آن همانا مردم عهد عتیق اند که بی‌صبرانه در انتظار تحقق کامل آن در عهد جدید می‌باشند.

۴- پرستش و تاریخ مقدس. پرستش در عهد عتیق مانند سرگذشت خدایان اسطوره‌ای اقوام بت پرست نیست که در قالب مراسم و مناسک نمایشی در زمان حال اجرا می‌شد تا آدمیان از آن طریق در تاریخ، سرگذشت و وقایع زندگی خدایان خویش شرکت جویند. با این حال از آن جا که تاریخ مقدس کماکان عبارت است از اقدامی الهی که در زمان بشر به انجام رسیده، جشنها و اعیاد نیایشی رفته رفته به عنوان یادآور (یادآوری در مفهوم «در زمان حال اجرا کردن») اقدام الهی به منظور تقویت ایمان قوم اسرائیل (کارهای عظیمی که در طول این تاریخ صورت گرفت ظاهر شدند. این گونه است که روز سبت یادآور عمل آفرینش است (پید ۲: ۲-۳؛ خروج ۳۱: ۱۲-۱۴)، عید گذر یادآور واقعه خروج است (۱۲: ۲۶-۲۷)، پنطیکاست عهدی را که خدا با موسی در کوه سینا بست در اذهان تداعی می‌کند (برای یهودیان دوران پس از کتاب مقدس)، و برپایی خیمه مقدس نیز یادآور سرگردانی قوم در بیابان است (لاو ۲۳: ۴۲-۴۳). همچنین از آن جا که این وقایع کهن جملگی نمودی بودند از نجات نهایی بشر، یادآوری آنها موجد امید در دل‌های آدمیان است: قوم اسرائیل از آن رو برکات تاریخی خدا را به یاد می‌آورد که مشوقی باشد برای آن که با ایمانی قوی تر منتظر برکات نهایی خدا در ایام آخر بماند. برکاتی که برکات تاریخ کهن صرفاً نمونه‌هایی مبهم از آنند و پیشاپیش برکات ایام آخر را نوید می‌دهند.

ج) نمونه‌های اخلاقی

و بالأخره در عهد عتیق شاهد مردانی هستیم که خدا آنها را برمی‌گزیند تا به لحاظ اخلاقی الگویی برای قوم او باشند. به عنوان مثال خنوخ در توبه و پشیمانی الگو (*hypodeigma*) بود (بنسی ۴۴: ۱۶). چنین نمونه‌هایی را به ویژه در کتب حکمی کتاب مقدس شاهدیم. این گونه الگوها آن گاه که در مفهوم نمادین به کار می‌روند و اشاره به وقایع ایام آخردارند باید بسیار مستحکم و قابل استفاده باشند (ر. ک حک ۱۰-۱۹). پرواضح است که آموزه نمونه‌ها یعنی آنچه در چارچوب تاریخ نجات نمونه‌ای است از واقعیتی در آینده. در عهد عتیق از جایگاه ویژه و مهمی برخوردار است. این گونه نمونه‌ها که تنها در چارچوب مفهوم تاریخ نجات معنا می‌یابند و به حیطة مکاشفه کتاب مقدسی مربوط می‌شوند به کلی با نمونه‌های نمادین جسته‌گریخته‌ای که هرازگاه به مناسبتی خاص

در عهد عتیق ظاهر می‌شوند تفاوت دارند. نمونه‌های مربوط به تاریخ نجات، نبوت‌های انبیاء را واجد معنایی عمیق می‌سازند و پیشاپیش راز نجات را اعلام می‌دارند. حتی به مبحث مکاشفه نیز مربوط می‌شوند. چرا که عهد جدید تحقق نهایی این نمونه‌هاست.

عهد جدید

الف) دیدگاه‌های عیسی

عیسی به خوبی آگاه است که آنچه در نبوت‌های انبیاء اعلام شده بود و جهان برای آن آماده می‌شد، در وجود او به انجام (مر ۱: ۱۵؛ ر. ک مت ۱۱: ۴-۶؛ لو ۴: ۱۷-۱۹). با ظهور مسیح معنای واقعی هر آنچه تحت عهد نخست در طول تاریخ مقدس رخ داده بود در قالب اعمالی که عیسی انجام می‌دهد، آیین‌هایی که مقرر می‌دارد، و وقایعی که در زندگی او رخ می‌دهد، ظاهر و آشکار می‌گردد. به همین جهت عیسی برای آن که مأموریت خویش را در این جهان برای مخاطبین خود تبیین نماید و آن را قابل فهم سازد، تعمداً به عناصر نمادین و استعاری تاریخ مقدس اشاره می‌کند و اعمال خود را با این عناصر نمادین مقایسه می‌کند. جامعه‌ای که گرد او جمع شده‌اند «کلیسا» خوانده خواهند شد (مت ۱۶: ۱۸) - یعنی جماعتی که برای عبادت گرد هم می‌آیند - نظیر آنچه قوم اسرائیل در بیابان انجام می‌داد: (ر. ک اع ۷: ۳۸). رکن این کلیسا بر دوازده رسول استوار است که تعدادشان یادآور دوازده سبط بنی اسرائیل است - نظامی که شالوده و رکن اساسی جامعه اسرائیل بود (ر. ک مت ۱۹: ۲۸). همین امر در مورد شام آخر نیز صدق می‌کند. شام آخر که واقعیت صلیب را در قالب آیینی مقدس، نمادین، و رازگونه بیان می‌دارد خود در پرتو واقعه گذر (لو ۲۲: ۱۶) و عهد و پیمان خدا با موسی بر کوه سینا (۲۲: ۲۰) قابل بررسی است. نان حیات یعنی بدن مسیح نیز که در راه ما پاره شد تأثیری بس ثمربخش تر از «منا» دارد که تصویری ناقص و مبهم از «نان حیات» بود (یو ۶: ۵۸). این مثالها جملگی گواه آنند که عیسی به خوبی با نمونه‌های نمادین موجود در تاریخ مقدس درباره ایام آخر آشنا بود و از آنها برای قابل درک ساختن راز نجات در ایام آخر بهره می‌جست - نجاتی که در وجود خود او و در زندگی آغاز می‌گشت، در طول تاریخ کلیسای او تداوم می‌یافت، و در ابدیت و آن گاه که زمان انسانی به پایان می‌رسید به اوج کمال نائل می‌شد. عیسی بدین ترتیب نشان می‌دهد که چگونه وقایع و آیین‌های عهد عتیق در وجود او معنای واقعی و کامل خود را باز می‌یابند - وقایع و آیین‌هایی که تا پیش از ظهور او به صورت مبهم و نامفهوم وجود داشتند اما حال با آمدن او به تدریج معنایشان آشکار می‌شود و عیان می‌گردد که به چه حقیقتی اشاره داشته‌اند.

ب) استفاده از نمونه‌های کتاب مقدسی در عهد جدید

نویسندگان کتب مقدسه عهد جدید نیز به تبعیت از عیسی پیوسته از این اصل نمادین و استعاری بهره می‌جستند؛ گاه از آن رو که می‌خواستند نشان دهند راز نجات «در راستای صحف انبیاء» است و با آنچه انبیاء پیشتر گفته بودند مطابقت دارد، و گاه برای آن که راز نجات را در قالب زبانی که به لحاظ مذهبی واجد اهمیت و ارزشی بسزاست بیان نمایند. این گونه است که به عنوان مثال متی آنچه را هوشع در باره بنی اسرائیل گفت در مورد عیسی به کار می‌برد: «پسر خدا» (مت ۲: ۱۵؛ ر. ک هو ۱۱: ۱) و یوحنا نیز مسیح مصلوب را به صورت بره قربانی گذر توصیف می‌کند (یو ۱۹: ۳۶). در هر دوی این موارد مراد از به انجام رسیدن کتاب مقدس همانا تحقق یافتن این نمونه‌های اولیه در وجود عیسی است. در برخی موارد، زبان آموزه‌ای عهد جدید در بدو کار مینا را بر تجربیات تاریخی قوم اسرائیل قرار می‌دهد - خواه تا نشان دهد نبوت‌های انبیا در راستای وقایع زمانهای آخر بوده است (نظیر اشعیا ۶۲ که به مکاشفه ۲۱ اشاره دارد)، خواه از آن رو که نویسندگان عهد جدید عمده‌اً به یکی از نبوت‌های انبیاء در عهد عتیق اشاره و استناد می‌کنند (نظیر ۱- پطرس ۲: ۹ که به خروج ۱۹: ۵ و ۶ اشاره دارد). با این حال، اصل الهیاتی نمونه‌شناسی به بهترین نحو تنها در رسالات پولس و رساله عبرانیان تشریح و تبیین می‌گردد.

ج) پولس رسول

در نظر پولس، شخصیتها و واقعیات تاریخ مقدس جملگی نمونه‌هایی هستند (او واژه *typos* به معنی «نمونه» را منحصرراً در همین مفهوم به کار می‌برد) که راز مسیح و حقایق مسیحیت را اعلام می‌نمایند. آدم از همان ابتدا نمونه‌ای بود از آدم ثانی (یعنی عیسی مسیح: روم ۵: ۱۴). وقایع خروج قوم از سرزمین مصر نیز جملگی کیفیتی نمادین دارند (۱- قرن ۱۰: ۶) و «آنها نمونه‌هایی هستند که اواخر عالم فرارسیده است» (۱۰: ۱۱). واقعیتی که این نمونه‌ها اشاره دارند همانا سهیم بودن ما در راز مسیح است - امری که از طریق شراکت در رازهای مسیحی قطعیت می‌یابد. در اول پطرس ۳: ۲۱ نیز می‌خوانیم که طوفان نوح نمونه‌ای است که به غسل تعمید اشاره دارد (غسل تعمید «نمونه محقق» [antitype] آن است). این تفسیر استعاری و نمادین از تاریخ مقدس آکنده از نمونه‌های اخلاقی است. تنبیه اجداد ما در بیابان امروز درسی است برای ما (ر. ک ۱- قرن ۱۰: ۷-۹) و بیانگر این واقعیت است که مسیحیانی که در ایمان خود پایدار نباشند همانند آنان مجازات خواهند شد. نابودی شهر سدوم و مصون ماندن لوط

نیز نمونه ای است (نمونه در مفهوم *hypodeigma*) برای عبرت خدانشناسان در آینده (۲- پطرس ۲: ۶). عکس این مطلب نیز صادق است: بدین ترتیب که ایمان ابراهیم «برای ما نیز نگاشته شد» (روم ۴: ۲۳) تا بدانیم که «آنانی که اهل ایمانند فرزندان ابراهیم هستند» (غلا ۳: ۷).

پولس با برشمردن این گونه نمونه ها و پرداختن به مبحث نمونه شناسی (*typology*) به تدریج برخی قسمتهای کتاب مقدس را که در آنها نمادهایی می بیند که بر حقایق مسیحیت دلالت دارند به گونه ای تمثیلی تفسیر می کند. به عنوان مثال در غلاطیان ۴: ۲۴ به وضوح می بینیم آنچه را که در کتاب پیدایش در مورد اسحاق گفته شده (که پسر وعده است) در مورد مسیحیان به کار می برد و آنان را فرزندان وعده می خواند. اما این نوع تفسیر تمثیلی پولس را نباید با نمونه شناسی که مبنای آن است اشتباه گرفت. شیوه تفسیر تمثیلی، شیوه ای است عملی که در آن متون کتاب مقدسی در پرتو مبحثی که در بدو نگارش هیچ ارتباطی با آن نداشتند تفسیر می شوند. در این شیوه مفسر آزاد است به تمامی معانی و دلایل ضمنی یک متن اشاره کند. به علاوه، پولس به خوبی می دانست که نمونه های کتاب مقدسی صرفاً تصاویر ناقص و مبهمی هستند از حقایق مسلم و آشکاری که با آمدن مسیح به طور کامل مکشوف گردیده اند. بدین ترتیب عبادت یهودیان تنها «سایه ای از چیزهای آینده» بود (*skia*) که واقعیت اصلی (*soma*) یعنی «بدن مسیح» را اعلام می داشت (کول ۲: ۱۷).

د) رساله به عبرانیان

در رسالات پولس، نمادهایی که به وقایع ایام آخر اشاره داشتند و پیشتر توسط انبیاء به کار برده شده بودند در قالب اصطلاحات دو گانه ای چون نمونه/ نمونه محقق (*typos, antitypos*) و (*skia; soma*) بیان می شدند. اما در رساله به عبرانیان این گونه نمادها با نمادهای رایج در ادیان مشرق زمین، نمادهای به کار رفته در فلسفه افلاطونی و حتی نمادهای خود عهد عتیق درمی آمیزند. این حالت از آن رو است که راز مسیح، قربانی او، و نجاتی که در او میسر شد جملگی همزمان هم حقایقی ازلی و الهی می باشند (عبر ۸: ۵، ۹: ۲۳، ۱۲: ۲۲، ۵: ۹، ۹: ۱۲، ۱۳: ۲۰) و هم «امور آینده» (۶: ۵، ۱۰: ۱) و اموری که در ایام آخر به وقوع خواهند پیوست (۹: ۲۶) لقب می گیرند. اینها حقایقی هستند (۸: ۲، ۹: ۲۴) که پدران و اجداد ما در عهد عتیق تنها می توانستند با ایمان منتظر تحقق یافتن شان باشند (۱۱: ۱۶ و ۲۰) و حال آن که ما مسیحیان به واسطه تعمید از هم اکنون می توانیم این حقایق را به وضوح لمس و درک نماییم (۴: ۶). در واقع

عهد نخست، تنها حاوی «سایه» های این نمونه آسمانی بود (سایه در مفهوم *skia*: عبر ۸: ۵)، حاوی «شبیبه» (*hypodeigma* ۸: ۵، ۹: ۲۳) و مثال (*antitypos* ۹: ۴۲) نمونه ای بود که در آن هنگام صرفاً در آسمان وجود داشت و بعدها با تن یافتن مسیح در وجود او بر زمین نیز آشکار گردید. این نمونه که هنگامی که موسی بر کوه سینا در کار ساختن خیمه مقدس بود بر او نمایانده شد (۸: ۵ = خروج ۲۵: ۴۰، ر. ک اع ۷: ۴۴) همانا قربانی مسیح است که به عنوان کاهن اعظم برکات آینده به مذبح آسمانی داخل شده تا عهد جدید را به انجام رساند (۹: ۱۱-۱۲). حقایق کلیسایی از این پس دیگر صرفاً به صورت سایه ای از برکات آینده (*skia*) نیستند بلکه حال «تصویر» (*eikon*) کاملی هستند که انسان را قادر می سازند به گونه ای رازگونه در آنها شراکت جوید. بدین ترتیب می توان نقشه رازگونه نجات را در عهد جدید در تقابل با نقشه نجات مربوط به نظام قدیم و آیینهای پرستشی استعاری و نمادین آن تعریف کرد.

واژه نمونه (*typos*) در این زبان فنی و تخصصی، واجد معنایی است که در رسالات پولس یافت نمی شود. چرا که «نمونه» در رساله عبرانیان دیگر به نمونه های عهد عتیق که در عهد جدید محقق گشته اند اشاره ندارد بلکه مراد از این اقدام نجات مسیح است که در زمان آخر به انجام رسید. رابطه عهد عتیق با راز مسیح در این رساله همانند رابطه سایه های زمینی است با صور ازللی یا مثل این سایه ها در آسمان. اما از آن جا که صور ازللی در این جا در عین حال غایت تاریخ مقدس نیز هستند، باید گفت این امر به واسطه نمادهایی است که به وقایع ایام آخر اشاره دارند و امور عهد عتیق صرفاً سایه های آنهاست: زمین و آسمان و تاریخ نمادین و غایت این تاریخ در مسیح که همزمان هم متعلق به چارچوب زمان و هم ازللی است درهم می آمیزند و مرز میانشان برداشته می شود.

در واقع با نگاهی به دیگر قسمت های این رساله متوجه می شویم که نگارنده رساله عبرانیان گرچه لحن گفتارش تأکید او را بر جنبه عمودی نمونه شناسی می رساند، اما به بُعد افقی نمونه شناسی نیز توجه فراوان دارد و در این زمینه دست کمی از پولس ندارد. در واقع نگارنده رساله عبرانیان در وقایع عهد عتیق انعکاسی از واقعه نجات می بیند: اسحاق بر مذبح نمادی است (*parabole*) از مسیح مرده و قیام کرده (۱۱: ۱۹). راحت و آسایشی که پدرانمان با ورود به سرزمین موعود از آن بهره مند شدند نمودی است از آرامش الهی که مسیح با اقدام نجات بخش خود برای ما به ارمغان می آورد (۴: ۹-۱۰، ر. ک ۱۲: ۲۳). این گونه نمادها که نمونه هایی از وقایع ایام آخر هستند طبیعتاً در نقش نمادهای اخلاقی نیز ظاهر می شوند: قوم اسرائیل در بیابان برای ما نمونه (*hypodeigma*، ۱۱: ۴) ناطاعتی هستند، و مجازاتشان پیشاپیش هشدار دهنده این

واقعیت است که ما نیز چنانچه همچون آنان نسبت به خدا بی وفا شویم مجازات خواهیم شد. برعکس، مقدسین عهد عتیق برای ما الگوی ایمانند (۱۱). بدین ترتیب می بینیم که اصل نمونه شناسی - این واقعیت که اموری در تاریخ مقدس نمونه ای از حقایق آینده اند - به گونه ای ابتدایی در عهد عتیق، به طور کامل در عهد جدید، و به وضوح در رسالات پولس و رساله به عبرانیان مطرح گردیده و رکن اصلی مکاشفه کتاب مقدس را تشکیل می دهد و از طریق آن می توانیم به سیر تطوّر وقایع کتاب مقدس پی ببریم. به کمک این اصل می توانیم به رابطه میان عهد عتیق و عهد جدید پی برده و دریابیم که ایمان قوم خدا پیوسته در سطوح مختلف تداوم و پیوستگی داشت: «نمونه» هایی در عهد عتیق، پیشاپیش از حقایق آینده خبر می داد و تحقق آنها را در عیسی مسیح اعلام می داشت.

ر.ک: آدم: ب) ۲ - به انجام رساندن/محقق ساختن - تصویر - مکاشفه: عهد عتیق
ب) ۱ - آیات/نشانه ها. PG

نو/ تازه/ جدید

مفهوم تازگی در زبان یونانی تحت دو واژه مختلف بیان می گردد: یکی واژه *neos* به مفهوم آنچه به لحاظ زمانی تازه و جوان است (و طبعاً خام و ناپخته)؛ و دیگری واژه *kainos* به معنای آنچه ماهیتاً نو و جدید است طبعاً دارای کیفیت بهتری نیز هست. هر دوی این تعابیر در کتاب مقدس در خصوص حقایق نجات بکار می روند: واژه نخست در اشاره به تازگی و جدید بودن نجات است در تقابل با گذشته؛ و واژه دوم که به مراتب متداول تر است نجات را به عنوان واقعیتی کاملاً جدید و متفاوت، که کیفیتی شگفت انگیز و الهی دارد توصیف می کند. چرا که زمین و انسان همانند جامه پیر می شوند (بنسی ۱۴: ۱۷؛ اش ۵۰: ۹، ۵۱: ۶) اما در خدا هیچ چیز کهنه و پیر نمی شود و همه چیز پیوسته نو و تازه است.

الف) تازگی و تقدس

از آن جا که تمامی خلقت از آن خداست، چیزهای تازه ای که هنوز به استعمال آدمی آلوده نشده اند کیفیتی مقدس دارند: نوبر محصول و نخست زادگان مخصوص خدایند

(تث ۲۶: ۱-۱۱؛ خروج ۱۳: ۱۱-۱۳)، حیواناتی که هنوز یوغ بر گردنشان افکنده نشده است برای گذراندن قربانی‌هایی خاص استفاده می‌شوند (اعد ۱۹: ۲؛ تث ۲۱: ۳)؛ صندوقچه عهد باید بر ارا به ای نو سوار گردد و حیواناتی که تا پیش از آن هرگز به کار گرفته نشده‌اند آن را حمل نمایند (۱- سمو ۶: ۷؛ ۲- سمو ۶: ۳)؛ الیشع نیز برای آن که آب ناگوار را شفا بخشد و سالم سازد، به عنوان نماد از طشتی نو که در آن نمک نهاده‌اند استفاده می‌کند (۲- پاد ۲: ۲۰). همین احترام و تقدس چیزهای نو است که موجب می‌شود عیسی را در قبری نو «که هیچ کس پیش از آن در آن جا گذاشته نشده بود» دفن کنند (مت ۲۷: ۶۰؛ یو ۱۹: ۴۱).

ب) انتظار ایام نو

قوم اسرائیل، احیای طبیعت در فصول مختلف را گرامی می‌داشت و چنین دگرگونی را به نفس خدا نسبت می‌داد (مز ۱۰۴: ۳۰). این قوم انتظار داشتند آمدن مسیح و فرارسیدن ایام آخر نیز با چنین دگرگونی و احیای جهانی همراه باشد.

۱- خروجی جدید. «کتاب تسلی» درست نقطه مقابل آیات کهن است، و از آیاتی خبر می‌دهد که در بازگشت قوم از تبعید به وقوع خواهد پیوست (اش ۴۲: ۹). در خروجی تازه، معجزاتی بس عظیم تر از آنهایی که به هنگام خروج قوم اسرائیل از مصر اتفاق افتاده بود رخ خواهد داد: خدا «چیز نوین به وجود خواهد آورد... راهی در بیابان، و نهرها در هامون قرار خواهد داد» (۳۴: ۹۱). بیهوه از طریق این آیات و معجزات، قوم اسرائیل را به سرزمین فلسطین هدایت خواهد کرد (۵- ۳: ۴۰) تا در آن جا جلال خود را آشکار سازد و استیلای خود را بر تمامی ملل برقرار نماید (۴۵: ۱۴- ۱۷ و ۲۰- ۲۵). این حقایق تازه را باید با سرودی تازه (۴۲: ۱۰؛ مز ۱۴۹: ۱) که تمامی زمین آن را خواهند سراپید (مز ۹۶: ۱) اعلام نمود و ارج نهاد.

۲- قدرت خدا سبب می‌شود نجاتی که مسیح به ارمغان می‌آورد خلقتی نو محسوب شود (اش ۴۱: ۲۰، ۴۵: ۸، ۴۸: ۶- ۷)؛ رهاننده قوم اسرائیل همانا خالق آنهاست (۴۳: ۱ و ۵۴: ۵)؛ او اولین و آخرین است (۴۱: ۴، ۴۴: ۶، ۴۸: ۱۲). سرزمین فلسطین آینده همانند باغ عدنی خواهد بود (۵۱: ۳؛ حزق ۳۶: ۳۵) که انبیاء آن را در قالب تصاویری بهشتی توصیف می‌نمودند (اش ۱۱: ۶- ۹، ۶۵: ۲۵؛ حزق ۴۷: ۷- ۱۲). پس از تبعید حتی انتظار آن است که «آسمانهای جدید و زمینی جدید» به وجود آید (اش ۶۵: ۱۷، ۶۶: ۲۲).

۳- **عهدی جدید**. برخی از حقایق مهم عهد قدیم ارزشی نمادین و استعاری می‌یابند و بدین ترتیب از احیا و تکامل این عهد در زمان آینده خبر می‌دهند. انبیاء برای ظهور داودی جدید (حزق ۳۴: ۲۳-۲۴)، معبدی جدید (۴۰-۴۳)، سرزمین مقدسی جدید (۴۷: ۱۳-۴۸: ۲۹)، و اورشلمی جدید انتظار می‌کشند. اورشلمی که بارزترین ویژگی آن همانا محبت ابدی یهوه (اش ۵۴: ۱۱-۱۷) و حضور دائم او در میان قوم می‌باشد (حزق ۴۸: ۳۵). صهیون به نامی جدید خوانده خواهد شد (اش ۶۲: ۲، ۶۵: ۱۵): از آن پس دیگر به «متروک» مسمی نخواهد بود بلکه «حَفْصِیْبَه» یعنی «منکوحه» خوانده شده (۴: ۶۲). میان یهوه و اسرائیل مجدداً رابطه محبت حاکم خواهد گردید (۵۴: ۴-۱۰): «یهوه امر تازه‌ای در جهان ابداع نموده است: زن (اسرائیل) شوهر خویش (یهوه) را خواهد جست» (ار ۳۱: ۲۲). این عهد جدید، عهدی ابدی خواهد بود (اش ۵۵: ۳، ۶۱: ۸). اما این عهد، به رغم ابدی بودن جدید نیز خواهد بود (ار ۳۱: ۳۱-۳۴) و با آن عهدی که در کوه سینا میان خدا و موسی بسته شد تفاوت خواهد داشت. نشانه این عهد جدید، طهارت از گناهان و مکتوب گشتن شریعت بر دل‌های آدمیان خواهد بود (حزق ۳۶: ۲۶-۲۷). چنین عهدی از آن سبب امکان پذیر است که خود خدا به انسان روح و دلی تازه عطا خواهد نمود (۱۱: ۱۹، ۱۸: ۳۱، ۳۲: ۲۶). و بالأخره این «حکمت» الهی است که همه چیز را احیا می‌سازد. این حکمت الهی که بر تمامی نفوس مقدسین ساکن می‌شود و آنها را دوستان خدا می‌سازد (حک ۷: ۲۷).

ج) عهد جدیدی که مسیح بانی آن شد

۱- **تعلیمی جدید**. کسانی که تعالیم عیسی را می‌شنیدند از همان آغاز از تازگی و بدعت سخنانش در حیرت بودند (مر ۱: ۲۷) چرا که او به این جهان آمده بود تا شریعت و انبیاء را کامل گرداند (مت ۵: ۱۷). عیسی با ذکر استعاره جامه نو و جامه کهنه، یا مشک نو و مشک کهنه (*neos* مت ۹: ۱۶ و ۱۷) تعالیم جدید خود را از تعالیم کهن متمایز می‌سازد (۵: ۲۱-۴۸). ارکان شریعت کماکان به قوت خود باقی‌اند، منتهی لازم است با پیام انجیل و روح جدید ملکوت کامل شوند و احیا گردند. رسولان در این میان حکم صاحبخانه‌ای را دارند «که از خزانه خویش چیزهای نو و کهنه بیرون می‌آورد» (۳۱: ۲۵).

فرمان محبت همزمان هم کهنه است و هم نو (۱- یو ۲: ۷-۸، ۲- یو ۵): فرمانی است کهنه نه از آن رو که در شریعت موسی آمده است (لاو ۱۹: ۱۸) بلکه به این جهت که ایمانداران از هنگام توبه خود این فرمان را می‌شناخته‌اند. و اما عیسی این فرمان را

«فرمان من» لقب داد (یو ۱۵: ۱۲) و به همین جهت فرمانی است جدید (۱۳: ۳۴)، چرا که این محبت از این پس باید مطابق الگوی محبت مسیح باشد. مسیحی که جان خود را در راه ما داد (۱۳: ۱ و ۳۴، ۱۵: ۱۲-۱۳) و محبت پدر در او آشکار است (۳: ۱۶؛ ۱- یو ۴: ۹). این محبت جدید، محبتی است برادرانه؛ شراکتی است در محبت یگانگی پدر و پسر (یو ۱۵: ۹-۱۰، ۱۷: ۲۶؛ ۱- یو ۴: ۱۶).

۲- عهد جدید. عیسی در شام آخر اعلام می‌دارد: «این پیاله عهد جدید است در خون من که برای شما ریخته می‌شود» (لو ۲۲: ۲۰؛ ۱- قرن ۱۱: ۲۵). عهدی که در کوه سینا میان خدا و موسی بسته شد با خون قربانیان آن مهر شده بود (خروج ۲۴: ۳-۸). عهد جدید، که عهد عتیق را به انجام می‌رساند و کامل می‌کند (عبر ۸: ۱-۱۰؛ ۱۸) بر روی صلیب با خون عیسی، این قربانی کامل، کاهن اعظم کامل، و واسطه عهد جدید مهور شد (۹: ۱۵، ۱۲: ۲۴). بخشش گناهان که انبیا بدان وعده داده بودند با قربانی مسیح تحقق می‌یابد (۱۰: ۱۱-۱۸). خون عهد جدید در قالب قربانی مقدس جاری می‌شود؛ اما شراب قربانی مقدس به خودی خود صرفاً نمادی است که پیشاپیش از شراب تازه که در آسمان و در ضیافت بره خواهیم نوشید خبر می‌دهد (مت ۲۶: ۲۹).

ویژگی دیگر این عهد جدید که از زمانهای قدیم زمینه سازی شده بود (به طور مثال شریعتی که بر دلها مکتوب است = تث ۳۰: ۱۴) عبارت است از این واقعیت که عهد جدید دیگر نه بر لوحهای سنگی، که بر دلهایی گواشته می‌شود (۲- قرن ۳: ۳؛ ر. ک ار ۳۱: ۳۳؛ حزق ۳۶: ۲۶-۲۷). پولس این تقابل را به وضوح تبیین می‌نماید: شریعت موسی «عهد عتیق» است (۲- قرن ۳: ۱۴). پولس میان حرف که می‌کشد (مراد از حرف، شریعت است) و روح که زنده می‌کند تمایز می‌گذارد (۳: ۶)، و کهنگی حرف را در تقابل با تازگی روح قرار می‌دهد (روم ۷: ۶). عهد جدید، عهد روح است. کسانی که از روح پر شوند به زبانهایی تازه حرف خواهند زد (مر ۱۶: ۱۷؛ اع ۲: ۴). - زبانی آسمانی که از جانب روح به آنها عطا می‌شود.

۳- انسان جدید. کار فدییه سراسر این است که دگرگونی و احیایی عظیم به وجود آورد. خلقت تازه‌ای که پدران از آن سخن می‌رانند، پدیده‌ای دقیق و واضح است: این خلقت تازه در واقع احیای شخص انسان است که از طریق وی جهان احیا می‌گردد.

الف) مسیح، این آدم جدید، به همگان حیات (۱- قرن ۱۵: ۲۲ و ۴۴-۴۹). انسان کهنه به واسطه آدم که رئیس بشریت سقوط کرده است برده گناه بود (روم ۶: ۶ و ۱۷؛

افس ۴: ۲۲). اما انسان جدید، پس از فدیة نجات، انسانیتی است که در مسیح احیا گشته است. مسیح در جسم خود یهود و غیریهود را در یک بدن به صورت انسانی جدید خلق نموده است (۲: ۱۵). این انسان جدید - به تبعیت از خلقت آدم - در عدالت و تقدس راستی «مجدداً خلق می شود» یعنی خلقتی نو می یابد (۴: ۲۴). از این پس همه در مسیح یک هستند (کول ۳: ۱۱).

ب) هر فرد مسیحی به واسطه خلقت تازه خود «صنعت دست خدا» خوانده می شود (افس ۲: ۱۰). «پس اگر کسی در مسیح باشد، خلقت تازه ای است. چیزهای کهنه درگذشت، اینک همه چیز تازه شده است» (۲-قرن ۵: ۱۷؛ غلا ۶: ۱۵). این تولد تازه از طریق تعمید (یو ۳: ۵؛ تیط ۳: ۵) و نیز کلام راستی (یع ۱: ۱۸؛ ۱-پطر ۱: ۲۳) به انجام می رسد؛ به دیگر بیان، تولد تازه ثمره ایمان، و عطیة روح القدس است (یو ۳: ۵؛ ۱-یو ۵: ۱ و ۴).

پولس به وضوح از این واقعیت سخن می گوید که ایمانداران به واسطه تقدیس هر روزه خود، در روح احیا می گردند: «انسانیت درونی ما روز به روز تازه می گردد» (۲-قرن ۴: ۱۶). کسانی که تعمید یافته اند باید خود را از خمیرمایه کهنه پاک سازند تا فطیر تازه باشند (*neos* - ۱-قرن ۵: ۷)؛ باید انسانیت کهنه را به دور افکنند و انسانیت تازه را بیوشند (کول ۳: ۱۰؛ افس ۴: ۲۲-۲۴) و حیات تازه ای را آغاز نمایند (روم ۶: ۴). در این مهم باید مسیح را که صورت خداست الگو و سرمشق خود قرار دهند (۸: ۲۹-۲-قرن ۳: ۱۸، ۴: ۴؛ کول ۱: ۱۵). مسیح را پوشیدن (روم ۱۳: ۱۴) یعنی صورت خالق را در خود احیا و تازه کردن (کول ۳: ۱۰؛ پید ۱: ۲۷).

این دگرگونی و تحول اساسی در وهله نخست کار «روح» (روم ۷: ۶، ۸: ۱-۱۶؛ غلا ۵: ۱۶-۲۵). برای آن که کسی نجات یابد صرفاً غسل تعمید کافی نیست بلکه باید بر حسب روح نیز از نو متولد شود (یو ۳: ۵ و ۸) و این همان احیای روح است (تیط ۳: ۵). وسیله این احیای روحانی همانا شیر کلام خداست (۱-پطر ۲: ۲)، یعنی آن راستی که در ما موجد عدالت، تقدس (افس ۴: ۲۴) و ایمان می گردد (غلا ۵: ۵-۶). بدین ترتیب فرد ایماندار به سوی این معرفت پیش می رود و همین معرفت به تدریج صورت خالق را در وی احیا و تازه می گرداند (کول ۳: ۱۰).

ج) کار احیای مجدد باید از طریق فرد مسیحی به تمامی جهان گسترش یابد. مسیح همه چیز را با خدا مصالحه داده است (کول ۱: ۲۰؛ افس ۱: ۱۰)؛ تمام خلقت بی صبرانه در انتظار نجات است (روم ۸: ۱۹-۲۳). اما این احیای جهانی و دگرگونی

جهان شمول تنها در آخر زمان و در قالب «آسمانهای جدید و زمین جدید که در آنها عدالت ساکن خواهد بود» تحقق خواهد یافت (۲- پطرس ۳: ۱۳).

د) اورشلیم جدید

مسیح با صعود خود، راهی جدید، زنده و ملموس فراروی ما نهاده که به مذبح سماوی منتهی می شود: این راه خود اوست (عبر ۱۰: ۱۹-۲۰). در کتاب مکاشفه این آخرین مرحله احیای روحانی که به ایام آخر مربوط است به تفصیل تشریح شده و توصیف گردیده است. شهر خدا «اورشلیم جدید» است (مکا ۳: ۱۲، ۲: ۲۱) که پراز حضور خدا (حزق ۴۸: ۳۵) می باشد. این شهر سماوی که همانند عروس آراسته شده و مسکن خدا با آدمیان است، عالی ترین مصداق عهد جدید می باشد: «خدا با ایشان ساکن خواهد بود» (مکا ۲۱: ۳). تمامی خلقت در این شهر جدید سهیم خواهد بود، چرا که اکنون زمان ظهور «آسمانی جدید و زمینی جدید است: چون که آسمان اول و زمین اول درگذشت» (۱: ۱۲).

تمامی متونی که احیا و دگرگونی در زمان آینده را نوید می دادند در این جا به حقیقت می پیوندند و معنای حقیقی آنها آشکار می گردد. عبرانیان همانند ایام قدیم از تبعید بازمی گردند (اش ۴۲: ۱۰) و پیران و برگزیدگان سرودی جدید می سرایند (مکا ۵: ۹، ۳: ۱۴). همانند ساکنین صهیون مسیحایی (اش ۶۲: ۲، ۱۵: ۶۵) فاتحین مسیحی «سنگی سفید که بر آن نامی جدید مرقوم است» (مکا ۲: ۱۷) دریافت می دارند، نامی که در این زمان ویژگی خاص مسیحی دارد: این نام خدا خواهد بود (۱۲: ۳) از آن بره، و از آن پدر، که برگزیده بر پیشانی خود حمل می کند (۱: ۱۴، ۳: ۲۲-۴)، به نشانه تعلق او به خدا و به مسیح. کتاب مکاشفه با رؤیایی خاتمه می یابد که در آن خدا اعلام می دارد: «الحال همه چیز را نو می سازم. من الف و یاء و ابتدا و انتها هستم» (۱۲: ۵-۶). در این آخرین قسمت کتاب مکاشفه به وضوح تصریح گردیده که پایه و اساس تمام تازگی ها همانا خود خداست.

کار عظیم احیای مخلوقات همان کار نجاتی است که توسط مسیح انجام گرفت: «مسیح با آمدن خود به این جهان، تمام تازگی ها را با خود به همراه آورد» (گفته ای از ایرنیوس قدیس). این گونه است که کلیسا به هنگام هفته قیام مسیح از ما دعوت می کند در دعا از خدا بخواهیم «ما را از هر آنچه کهنه است طاهر ساز تا مخلوقاتی جدید گردیم».

ر.ک: آدم: ب) - تعمید: د) ۱ و ۳ و ۴ - عهد و پیمان: عهدعتیق ج) ۲: عهدجدید -

آفرینش: عهدعتیق (ج) ۲؛ عهدجدید (ب) - زمین: عهدعتیق (ب) ۴؛ عهدجدید (ج) -
 سپاسگزاری: (ه) - خروج: عهدعتیق: ۲ - سرزمین پدری - نماد/نمونه: عهدعتیق (ب) ۲
 و ۳ - نوبر - سیل: ۳ - به انجام رساندن/محقق ساختن - دل: (ب) - بهشت: (و) -
 تصویر: (د) - اسراییل: عهدعتیق ۳؛ عهدجدید ۲ و ۳ - اورشلیم: عهدعتیق (ج)؛ عهدجدید
 (ب) ۱ و ۳ - دانستن/شناختن: عهدجدید ۳ - شریعت: (د)؛ - انسان: (ج) ۲ و ۳ - نام:
 عهدجدید ۴ - تولد تازه - کهنسالی: ۲ - قوم: - وعده ها: (ب) ۵ - نبی: عهدعتیق (د) ۳
 - قیام/رستاخیز: عهدجدید (ب) ۲ - روح: عهدجدید ۲ - روح خدا: عهدجدید (ه) ۳ -
 تعلیم: عهدجدید الف (۲ و ۳، ب) ۲ - معبد: عهدجدید الف، (ب) ۲ - زمان: عهدعتیق
 (ج) ۲؛ عهدجدید (ج) ۱ - شراب: (ب) ۲ - دنیا: عهدعتیق (ج) ۲ و ۳؛ عهدجدید (ب) ۲،
 (ج) ۳ - پرستش: عهدجدید (ب).
 IdIP

نوح

خاستگاه آغازین تصویر نوح هر چه که باشد، این تصویر در سطوح مختلف کتاب مقدس نمایانگر مرد عادل است که از مجازات الهی جان به در می برد و نجات می یابد. نوح در میان شرارتی که دنیا را تباہ ساخته است به عنوان منشأ و بانی انسانیتی جدید ظاهر می شود و بدین ترتیب نمودی است از مسیح.

۱- سنن پیدایش. بنا به تعبیر رایجی که در تفسیر نام نوح ارائه می شود. معنای آن ریشه در فعل *naham* (به معنای تسلی دادن) دارد که شاید اشاره ای باشد به نوح تا کبان زیرا شغل وی غرس نمودن تاک بود (پید ۹: ۲۰) - تاکی که شراب آن تسلی دهنده آدمیان است به وقت رنج و مشقت (۵: ۲۹). در حقیقت آنچه مایه تسلی نوح است همانا وعده خداست مبنی بر این که دیگر هیچگاه زمین را به توفان ملعون نخواهد ساخت (۸: ۲۱). با این حال به رغم حسن نیت الهی، انسان باز هم سقوط خواهد کرد و در گناه خواهد افتاد - مانند نوح مست، پدر حام که عاداتی شریر و خدا ناپسند داشت (۹: ۲۰-۲۵). خدا از طریق حام، کنعان را محکوم و منفور می سازد: اعمال شهوانی آن که با مستی و میگساری ملازم است در تقابل آشکار با مراقبتی است که ظاهراً نوح الگو و مظهر آن است. نوح به عنوان قهرمان واقعه توفان. به معنای واقعی کلمه مردی است عادل. به واسطه عدالتش از نابودی دنیایی محکوم جان به در می برد و موفق می شود زمین و ساکنانش را با

خدا مصالحه دهد. این مصالحه از دیدگاه سنت کهنانته، عهدی است جهانی که تمام ذریت نوح و آنان که از نسل اویند دعوت دارند در آن سهیم شوند (ر. ک پید ۹:۱، ۳۲:۱۰).

۲- انبیاء و حکیمان و فرزندگان کتاب مقدس هر یک به شیوه خاص خود بر الگوی متعالی که نوح فراروی آدمیان می نهد تأکید می ورزند. درست است که نوح نمونه فردی است دارای مسوولیتی شخصی در مقابل تخت داوری (حزق ۱۴:۱۳)، اما عهدی که با خدا بسته کماکان شاهد رحمت و صبر الهی است (اش ۵۴:۹ و ۱۰). اگر چه ممکن است هرازگاه موقتاً شاهد داوری الهی بر زمینیان باشیم، اما همواره بقیه ای اندک وجود خواهند داشت که از این داوری مصون خواهند بود تا بدین ترتیب نقشه نجات تداوم یابد. نوح نمونه این «بقیه» است (بنسی ۴۴:۱۷) - بقیه ای متشکل از عادلان که در نهایت در قالب شخص مسیح خلاصه و محدود خواهد شد. آن یگانه عادل دنیا را نجات خواهد داد، درست همان طور که نوح دنیا را به هنگام طوفان نجات داد - هنگامی که «امید جهان بر تخته چوبی پناه گرفت ... و بذر نسلی جدید را تا اعصار متمادی در نهان حفظ کرد» (حک ۱۴:۶، ر. ک ۱۰:۴ و ۵).

۳- در عهد جدید، انجیل نوح را به عنوان مظهر و الگوی مراقبت معرفی می کند. او بر خلاف مردم بی خیال و عیاش روزگار خود، مدام منتظر و مراقب ظهور داوری خدا بود (مت ۲۴:۳۷-۳۹). رساله به عبرانیان او را به عنوان الگوی ایمان در میان قومی بی ایمان معرفی می کند - مرد عادل که تنها به درستی و حقانیت سخن خدا ایمان داشت (عبر ۱۱:۷). رساله پطرس، نوح را از زاویه ای دیگر بررسی می کند. او نه تنها فی نفسه عادل است، بلکه نوید دهنده عدالت الهی نیز هست و از داوری نزدیک الهی خبر می دهد (۲- پتر ۲:۵، ر. ک ۳:۵). این داوری تنها بر دنیای شریر قرار می گیرد. نوح به عنوان نمونه انسانی که مسیح نجاتش داده از این داوری نجات می یابد، زیرا نجات نوح پیشاپیش نمودی است از نجات به توسط آب تعمید (۱- پتر ۳:۲۰-۲۱).

ر. ک: حیوانات: الف) ۲، ب) ۳ - کلیسا: ب) ۱ - عهد/پیمان: عهدعتیق ب) ۳ - کبوتر: ۳ - برگزیدگی: عهدعتیق الف) ۳ - طوفان/سیل - شریعت: الف) ۱ - بقیه/باقیمانده: عهدعتیق - نجات: عهدعتیق الف) ۱ - تاک: ۱ - شراب: الف) ۱ - آب: ب) ۲. LS

وحوش / وحش

۱- منشأ و خاستگاه این نماد. جانوران در کتاب مقدس به هیچ وجه جنبه ای نمادین و سازمان یافته نظیر آنچه در اساطیر و افسانه های قرون وسطی شاهدیم ندارند. حداکثر آن است که کتاب مقدس درخصوص برخی حیوانات گاه از تعبیری نمادین استفاده می کند و بس. اما این جانوران که دشمن انسانند، در نظام دینی و تفکر مذهبی مردم جایگاهی مهم دارند و برخی از عینی ترین تصوراتی که از کتاب پیدایش تا کتاب مکاشفه در مورد وقایع مختلف ترسیم می شود به مدد همین جانوران است. درست است که کتاب مقدس به تأمل در باب سرّ دنیای جانوران نمی پردازد، اما تمام جانوران درنده خطرناک و مشتمل کننده در کتاب مقدس یافت می شوند - حتی آن جانوران اسطوره ای و افسانه ای: وحوش درنده، شیران و گرگان و پلنگ ها (هو ۵:۱۴؛ حب ۱:۸)، کفتار و شغال (اش ۱۳:۲۲)، جانوران درنده و وحشی که دیگر حیوانات را می درند و پرندگانی که در خرابه ها مأوی دارند (مز ۱۳:۹۱؛ حزق ۲۹)، خزندگان از افعی گرفته تا تمساح (مز ۹۱:۱۳؛ حزق ۲۹)، حشرات ویران کننده ای چون ملخ و جیر جیرک (نا ۱۵:۳-۱۷) ... حیوانی به غایت درنده و پلید که حضورش تداعی گر حضور دیوها و شیاطین است (ر. ک دیوهای اش ۱۳:۲۱، ۳۴:۱۲-۱۴؛ لاو ۱۷:۷) علناً رو در روی انسان می ایستد و با او به مقابله بر می خیزد. همان طور است آن جانوران غول آسای دریا (پید ۱:۲۱) که مظهر وحش اند، همچنین اژدها، مار فراری، راحاب یا لویاتان (اش ۲۷:۱؛ ایوب ۷:۱۲؛ اش ۵۱:۹). این جانور اخیر یعنی لویاتان که مظهر دریاست و در اساطیر مشرق زمین جایگاه مهمی دارد، علناً رو در روی یهوه می ایستد و با نقشه نجات او به مخالفت و ضدیت می پردازد.

۲- خاستگاه این وحوش. برخی متون کتاب مقدس با بهره گیری از استعاراتی که حال جنبه اسطوره ای اشان زدوده شده، اقدام آفرینش خدا را به عنوان نبردی مظفرانه علیه راحاب یا لویاتان که تجسم اغتشاش و همانا هیولای ازلی است، ترسیم می کنند (مز ۷۴:۱۳-۱۴؛ ۸۹:۱۰-۱۱؛ ایوب ۹:۱۳، ۲۵:۱۲). این نبرد که بیرون از جرگه تاریخ است، معنا بخش تمامی نبردهایی است که در طول تاریخ رخ می دهد - نظیر واقعه باغ بهشت (پید ۳). در کتاب پیدایش نام واقعی دشمن مکار و حيله گر خدا و انسان ذکر نمی شود؛ اما در پس آن مار خوش خط و خال زمینی به وضوح می توان مار ازلی را شاهد بود که همانا اژدهایی است که آن را شیطان یا ابلیس می نامند (حک ۲:۲۴؛ مکا ۱۲:۹،

۲۰:۲). بدین ترتیب وحشی که در بین تمام وحوش دیگر از همه ملعون تر است، همانا مظهر و تجسم لعنت است و تاریخ عرصه کشاکش میان او و ذریت زن خواهد بود - زنی که این مار تا اندازه ای بر او استیلا یافته است (پید ۳:۱۴-۱۶).

۳- نبرد وحش علیه انسان. (الف) وحوش به عنوان بلایای خدا. این نوع نبرد در وهله نخست در چارچوب این دنیا صورت می پذیرد: وحوش پلید و بد طینت آدمیان را مقصر جلوه می دهند. اما این وحوش یکسره استقلال عمل ندارند و خدا می داند که چگونه اعمال ایشان را در جهت اراده خود به کار گیرد. این وحوش مجربان اراده و داوری الهی علیه مصر (خروج ۷:۲۶-۸:۲۸، ۱۰:۱-۲۰:۲۰؛ حک ۱۶:۱-۱۲) هستند و به علاوه آنگاه که بیهوش تصمیم به مجازات قوم بی وفای خود می گیرد، مجربان و عاملان این مجازاتند (تث ۲۸:۲۶ و ۴۲؛ لاو ۲۶:۲۲؛ ر. ک ار ۱۵:۳). نیز تصویر شهرها و دهکده هایی که متروکه گردیده و جولانگاه درنگان و وحوش صحراست، بیانگر مجازات الهی علیه جوامع انسانی است (اش ۱۱:۳۴ و ۱۲؛ ار ۹:۱۰، ۱۰:۲۳، ۳۳:۴۹، ۳۹:۵۰، ۳۷:۵۱؛ زک ۲:۱۴ و ۱۵...). در بیابان، مارهای آتشین قاتلان را نیش می زنند و از پای در می آورند (اعد ۲۱:۵-۷). در سرزمین موعود نیز ملخها محصولات را می بلعند و نابود می سازند، و حمله ایشان فرا رسیدن روز بیهوش را اعلام می دارد (یول ۱-۲). از جمله بلایایی که در ایام آخر بر آدمیان نازل خواهد شد یکی همین هجوم نمادین ملخهاست - اسب سواران غریبی که بشر گنهکار را یکسره نابود خواهند ساخت (مکا ۳:۹-۱۰؛ ر. ک نا ۳:۱۵-۱۷؛ ار ۵۱:۲۷). رئیس این اسب سواران همانا فرشته ژرفا یا لجه است (مکا ۹:۱۱) و هیچ کس را یارای جان به در بردن از چنگال ایشان نیست مگر از پیش برای نجات معین شده باشد (۴:۹؛ ر. ک ۷:۳).

ب) پیروزی وحش. اما وحش به پیروزیهایی نیز نائل می شود. شیطان با تغییر ظاهر خود آدمیان را وا می دارد او را پرستش نمایند، و آنان نیز در کمال کوردلی در برابر «هرگونه حشرات و حیوانات نجس» به خاک می افتند و به پرستش ایشان می پردازند (حزق ۸:۱۰) این نوع بت پرستی که در شریعت بنی اسرائیل منع گردیده است (تث ۴:۱۶-۱۸)، در میان اقوام بت پرست بیداد می کند (حک ۱۱:۱۵، ۱۲:۲۴، ۱۳:۱۰ و ۱۴؛ روم ۱:۲۳) و باعث نازل شدن غضب الهی بر آنان می شود (حک ۱۶:۱-۹؛ روم ۱:۲۴-۲۶). همچنین شاهد آنیم که وحش در قالب امپراتوری عظیم و قدرتمند بت پرست که جهان را تحت سلطه خود دارند و با قوم خدا جنگیده، با غرور و تکبر خود نسبت به خدا کفر می ورزند، متجلی است (دان ۷:۲-۸). بدین گونه پیکار ازلی پیوسته

در این دنیا تکرار می‌شود و تداوم می‌یابد، چرا که وحش قدرت خود را از اژدها یعنی رئیس این جهان دارد (مکا: ۱۳: ۴). او در برابر پادشاه، به عنوان دجال قد علم می‌کند و به کفرگویی و جفا رساندن به مقدسین می‌پردازد و از آنان می‌خواهد او را پرستش نمایند (۱۳: ۱-۹). هیچ کس حق حیات بر زمین ندارد مگر آن که عدد او را بر خود نقش نموده باشد (۱۳: ۱۶-۱۸، نگاه کنید: اعداد). تنها آنتیوخوس اپیفانوس یا امپراتور بت پرست رم نیست که ادعای حکومت مطلقه دارد، بلکه چنین ادعایی در سراسر تاریخ کلیسا هرازگاه تکرار می‌شود.

ج) شکست وحش. اما پیروزی وحش صرفاً ظاهری و موقتی است. حتی در همان دوران عهد عتیق نیز به وضوح می‌خوانیم که پیروزی ایمانداران بر ابلیس و ایادی وی حتمی است. موسی علامت مار برنجین را بر پا نمود (اعد ۲۱: ۹) تا از بنی اسرائیل سرگردان در بیابان هر که بدان بنگرد در زمره زندگان باشد (حک ۱۶: ۶). بنی اسرائیل قادر است در میان اقوام بت پرستی که حیوانات را می‌پرستند، کماکان به یگانه خدای زنده وفادار و پای بند باشد و تنها به او ایمان داشته باشد (دان ۱۴: ۲۳-۴۲). بی هیچ واهمه خطر رویارویی با جانوران وحشی و درنده‌ای چون شیران را به جان می‌خرد، و خدا نیز عاقبت این قوم را می‌رهاند (دان ۶)، چرا که هر که به خدا توکل بکند، فرشتگان الهی هدایتگر او می‌شوند و بنابراین می‌تواند وحش پلید را زیر پا لگدمال و سرکوب نماید (مز ۹۱: ۱۱-۱۳). این پیروزیها پیشاپیش پیروزی مسیح را نوید می‌دهند: او آنگاه که شیطان را نهیب داد (مت ۴: ۱-۱۱)، کماکان در بیابان «در میان جانوران وحشی» ماند در حالی که فرشتگان خدا بدو خدمت می‌کردند (مر ۱: ۱۳). عیسی به شاگردانش نیز این قدرت را می‌دهد که «ماران و عقربها و تمامی قوت دشمن را پایمال نمایند» چرا که شیطان حال از آسمان به زیر سقوط نموده و ارواح پلید نیز جملگی تحت فرمان فرستادگان عیسی اند (لو ۱۰: ۱۷ و ۱۸ و ۱۹؛ ر. ک مر ۱۶: ۱۷-۱۸). اگر شکست وحش گرچه هنوز علنی نشده و آشکار نگردیده است، ولی مدتهاست که به انجام رسیده.

۴- مرگ وحش. داوری نهایی که پایان کار جهان است، نقطه اوج شکست وحش نیز می‌باشد: وحش کشته خواهد شد و بدنش در آتش سوزانده خواهد شد (دان ۷: ۱۱-۲۷). چنین است شکست نهایی آن مار ازلی که همانا ابلیس یا شیطان است (مکا ۱۲: ۹). این آخرین نبرد مسیح خواهد بود (۱۹: ۱۱-۱۶) - نبردی که او طی آن از شهر مقدس سماوی در مقابل امتهای خشمگین دفاع خواهد کرد (۲۰: ۸-۹). آنگاه شیطان و موت و جهنم، و وحش و انبیاء کذب‌ه‌اش، و تمام پرستندگان وحش - یعنی پیروان دجال - جملگی به دریاچه

آتش و گوگرد افکنده خواهند شد، و این همان موت ثانی است (مکا ۱۹: ۱۹ و ۲۰ و ۲۱؛ ۲۰: ۱۰ و ۱۴). سرانجام آنچه در ابتدا آغاز گردیده، پایان خواهد یافت.

ر. ک: حیوانات - دجال: عهدعتیق ۱؛ عهدجدید ۳ - بابل: ۶ - کفر - ارواح پلید: عهدعتیق - پادشاه: عهدجدید ب) - پادشاهی/ملکوت: عهدعتیق ج) - اعداد: ب) ۲ - ابلیس: ج) - دریا: ۱ و ۲ - پیروزی: عهدعتیق ۱؛ عهدجدید: ۲ - جنگ: عهدعتیق د).
PG

وعده‌ها

الف) وعده‌ها و ایمان

وعده یکی از اصلی‌ترین واژه‌های قاموس محبت است. وعده یعنی اعلام و تضمین یک هدیه؛ تعهدی است که از طریق آن فرد اعلام می‌دارد هم به خود اطمینان دارد و هم به آینده، و همزمان ایمان و اطمینان قلبی مخاطب را نیز نسبت به خود برمی‌انگیزد. خدا نیز با وعده‌های خود، با این قطعیت که او هیچ‌گاه فریب نمی‌دهد، عظمت بی‌همتای خود را مکشوف می‌سازد: «خدا انسان نیست که دروغ بگوید، و از بنی آدم نیست که اراده خود را تغییر دهد» (اعد ۲۳: ۱۹). وعده او مساوی با دادن است، منتهی این دادن در وهله نخست مبتنی بر ایمان است و فرد را قادر می‌سازد وفادارانه برای رسیدن به این عطیه انتظار بکشد. دریافت کننده عطیه الهی به واسطه فیض می‌تواند پیش از دیدن عطیه خدا را شکر کند (ر. ک روم ۴: ۲۰) و قلب‌دهنده را در عطیه نظاره‌گر باشد.

وعده‌ها در تاریخ بنی اسرائیل پایه و اساس تاریخ نجات‌اند - تاریخی که غایت آن همانا تحقق نبوتها و وعده‌های خداست (پید ۲۲: ۱۶ - ۱۸؛ مز ۱۱۰: ۴؛ لو ۱: ۷۳). این وعده‌ها باعث می‌شوند عطایای خدا عطایایی برگشت‌ناپذیر باشند (روم ۱۱: ۲۹؛ عبر ۶: ۱۳-۱۵). البته بی‌وفایی قوم اسرائیل گاه باعث کم‌رنگ شدن وعده‌ها می‌شود، اما اصل وعده - به واسطه «باقیمانندگان یهوه» و «پسر انسان» (دان ۷) - کماکان پابرجاست و به قوت خود باقی.

آیین یهود از یک سو بر توکل نمودن به وعده‌ها تأکید می‌ورزد و از سوی دیگر بر ماهیت پاداش گونه آنها: قوم از طریق اطاعت از احکام الهی است که می‌تواند وارث میراث موعود شود (کتاب چهارم عزرا ۷: ۱ و ۱۹-۲۱). در مقابل، مسیحیت وعده‌ها را فقط و فقط ابتکار خدا می‌داند - خدایی که به ایمانداران عطایای خود را وعده می‌دهد.

اما مقارن مسیحیت، جامعهٔ قمران را شاهدیم که می‌خواهد وعده‌ها را محدود و منحصر به اعضای فرقهٔ خود بداند.

به همین جهت است که پولس قدیس که مجدّانه می‌خواهد نشان دهد زندگی مسیحی بر ایمان استوار است، جوهر کتاب مقدس و نقشهٔ خدا را در وعده‌ای می‌بیند که به ابراهیم داده شد و در عیسی مسیح تحقق یافت (غلا ۳: ۱۶ - ۲۹). همچنین به همین خاطر است که رسالهٔ عبرانیان که مجدّانه در پی به تصویر کشیدن تاریخ ایمان در عهد عتیق است، تصویر روشنی از تاریخ وعده نیز به دست می‌دهد (عبر ۹: ۱۱ و ۱۳: ۱۷ و ۳۳ و ۳۹). و باز به همین خاطر است که حتی قبل از سخنان پولس، آنچه پطرس در واقعهٔ پنطیکاست اعلام کرد و چنان که از لحن وی برمی‌آید از جمله نخستین مؤظه‌هاست، با بصیرتی بی‌نظیر از عطیة روح و ظهور کلیسای «وعده» خبر می‌دهد (اع ۲: ۳۹) و تحقق نبوتها را اعلام می‌دارد (۲: ۱۶). کتاب مقدس برای یک نفر یهودی در وهلهٔ نخست کتاب «شریعت» است یعنی ارادهٔ خداست که باید به هر قیمت شده به جا آورده شود. اما فرد مسیحی کتاب مقدس را در وهلهٔ نخست کتاب وعده‌ها می‌داند. قوم اسرائیل امانتدار وعده‌ها بودند (ر. ک روم ۹: ۴)، اما مسیحیان وارث وعده‌هایند (غلا ۳: ۲۹).

این واقعیت آشکارا در واژگانی که عهد جدید به کار می‌برد مشهود است: برخلاف یهودیان که واژهٔ خاصی برای مفهوم وعده نداشتند و آن را در قالب عبارات و اصطلاحاتی چون «سخن، سوگند، برکت، میراث، سرزمین موعود» و یا دستورالعمل‌هایی چون «خدای ابراهیم، اسحاق و یعقوب» یا «نسل ابراهیم» بیان می‌کردند، عهد جدید را می‌بینیم که به خوبی با واژهٔ «وعده» آشناست: واژهٔ یونانی *epangelia* بر ارزش این «کلمهٔ داده شده» تأکید می‌ورزد؛ وعده نوعی «اعلام» است. از این گذشتهٔ واژه یونانی *epangelia* (به معنی وعده) به واژهٔ انجیل *gospel* نیز نیز مربوط است: *euangelion* یعنی «خبر خوش».

ب) بنی اسرائیل، قوم وعده‌ها

تأکید مسیحیت بر وعده‌های الهی - که به ویژه در رسالهٔ غلاطیان شاهد آنیم - تجلی یکی از مفاهیم بنیادین عهد عتیق است: موجودیت قوم اسرائیل بر شالودهٔ محکم و تزلزل ناپذیر وعده‌های خدا استوار است.

۱- وعده‌هایی که به پاتریارکها داده شده است. کتاب پیدایش متشکل از سنین مختلفی است که مضمون واحد همهٔ آنها، وعده‌هاست: خدا به ابراهیم وعده‌های زیادی می‌دهد (پید ۱۲: ۱ و ۷، ۱۳: ۱۵-۱۷، ۱۵، ۱۷؛ مز ۱۰۵: ۸-۹). موضوع این وعده‌ها

همیشه عبارت است از وارث یا میراث، فرزندان بی شمار، و یا سرزمینی حاصلخیز (ر.ک پید ۱۵: ۴-۷، ۱۷: ۱۶، ۲۶: ۲۴، ۲۸: ۱۳-۱۵، ۳۵: ۱۲). همچنین این وعده‌ها همواره به سرنوشت بشریت مربوط می‌شوند. سنت یهویتی، برکتی را که به ابراهیم وعده داده شد (۲: ۱۲) پاسخ خدا می‌داند به جسارت بی‌شرمانهٔ بابلیها که سودای برافراشتن نام انسان به آسمان را در سر داشتند (۴: ۱۱). با این حال این سنت، برکت ابراهیم را ابتکار خدا برای جبران لعنتی که با گناه انسان وارد جهان شد نیز می‌داند (۳: ۱۷، ۴: ۱۱). از دیدگاه سنت یهویتی، برکت ابراهیم نخستین تحقق عینی امیدی است که خدا پس از گناه آدم و حوا در نهاد ایشان گذارد (۳: ۱۵). از این گذشته این برکت - یعنی وعدهٔ خدا به ابراهیم - «جمیع قبایل جهان» را نیز شامل می‌شود (۳: ۱۲). در عوض، «سنت کهنانی» برکت ابراهیم را آشکارا به نخستین برکت جهان آفرینش (۱: ۲۲ و ۲۸، ۱۷: ۶ و ۲۰) مرتبط می‌داند. البته شکی نیست که این وعده‌ها ظاهراً محدود به کسانی است که ختنه شده‌اند. اما در واقع سنت ختنه قوم اسرائیل را قادر می‌سازد که اقوام و ملل دیگر را نیز در صف خود آورد (۳۴): و بدین ترتیب وعدهٔ خدا به ابراهیم که «پدر جمیع امتها خواهد بود» (۷۱: ۵؛ بنسی ۴۴: ۱۹ - ۲۲) تحقق می‌یابد. برکت خاندان سام و ابراهیم مبنی بر این که برای خداوند «مملکت کهنه و امت مقدس» خواهند بود (خروج ۱۹: ۶)، به این وعده جنبه‌ای عینی می‌بخشد: خاندان ابراهیم «قوم خدا» خوانده خواهند شد.

۲- وعده و شریعت. آنچه خدا در مورد قوم اسرائیل به پاتریارکها وعده می‌دهد و مظهر ابتکار و فیض اوست، شروطی نیز دارد. این وعده‌ها که جملگی مبتنی بر ایمان، افرادند، در قلوب آنان منشأ تحولی اساسی می‌شوند که مبنای آن همانا سخن خداست: خروج ابراهیم از سرزمین پدری خود (پید ۱۲: ۱)، راه رفتن او با خداوند (۱۷: ۱) و اطاعتش از او (۲۲: ۱-۲) همه و همه به واسطهٔ ایمانی است که ابراهیم به وعده‌های خدا دارد. با ظهور شریعت، قوم موظف می‌شوند تمام جنبه‌های زندگی خود را تحت فرمان و ارادهٔ خدا درآورند. در واقع شریعت خدا همانا عهد اوست (خروج ۱۹: ۵، ۲۴: ۸؛ هو ۲۴: ۲۵-۲۶) - بدین معنا که شریعت وسیله‌ای است که قوم اسرائیل می‌توانند از طریق عمل به آن زندگی جدید و مقدسی داشته باشند، قوم خدا شوند و او هادی ایشان باشد.

در واقع شریعت عبارت است از شروط دقیق تحقق آنچه پیشتر وعده داده شده است. اما آنچه در قبال اطاعت از شریعت وعده داده می‌شود، پاداش تقوا و خداترسی قوم اسرائیل نیست بلکه صرفاً نمایانگر بخشش و سخاوت خدایی است که می‌خواهد خاصان

او تا ابد برکت یابند؛ هر چند خدا به هیچ وجه تحمل گناه را ندارد و نمی‌تواند خود را بر کسانی که به او ایمان نمی‌آورند آشکار سازد.

۳- وعده‌های خدا به داود. برای آن که تمام جنبه‌های زندگی قوم اسرائیل مبتنی بر ایمان باشد لازم است که تمام نهادهای این قوم نیز ریشه در کلام خدا داشته باشند و پایه و اساس آنها بر آنچه خدا می‌گوید استوار باشد. در این میان نهاد سلطنت که بنیان اصلی جامعه و مظهر اراده ملت برای زیستن است، در سرزمین اسرائیل ماهیتی متناقض دارد. خدا از یک سو این نهاد را خلاف اراده اش می‌داند و صرفاً برای آن که اعتماد قوم به او متزلزل و خدشه دار نشود، آن را تحمل می‌کند (۱- سمو ۸: ۷-۹) و از سوی دیگر منصب پادشاهی را به شأن و منزلت و عظمتی می‌رساند که فوق از تصور زمینیان است (۲- سمو ۷). پسرکی که «از چراگاه گرفته شده» صاحب «اسمی بزرگ مثل اسم بزرگانی که بر زمین اند» خواهد شد (۲- سمو ۷: ۹)؛ این پسر بانی خاندانی سلطنتی خواهد گشت (۷: ۱۱-۱۲) و از الطاف یهوه که به او برکات فراوان خواهد داد بهره مند خواهد شد (مز ۸۹: ۲۱-۳۰). آن که از نسل اوست «به دست راست خدا» می‌نشیند (۱: ۱۱۰) و وارث امتها خواهد بود (۲: ۸). این وعده‌ها - آن‌گاه که قوم اسرائیل در اوج فلاکت و نومیدی است و حتی در ایام مسیح - باعث تقویت و بنای ایمان این قوم است (اش ۱: ۱؛ ار ۲۳: ۵؛ زک ۶: ۱۲؛ لو ۱: ۳۲ و ۶۹).

وعده‌ها مدت‌های مدید ماهیتی دنیوی داشتند: اولاد، سرزمین، پادشاه، و وفور نعمت. اما در کتاب تثبیه می‌بینیم که مفاهیمی چون سعادت و رضامندی نیز موضوع وعده‌ها بودند. وعده‌ها با ظهور انبیاء ماهیتی روحانی می‌یابند و درونی‌تر می‌شوند: وعده اصلی از این پس عهدی است جدید: «شریعت خود را در باطن ایشان خواهم نهاد و آن را بر دل ایشان خواهم نوشت» (ار ۳۱: ۳۳). این عهد جدید علاوه بر آن که معرفتی خاص در مورد خدا به قوم می‌دهد، بخشش الهی و قلبی جدید نیز برای ایشان به ارمغان می‌آورد (حزق ۳۶: ۲۶-۲۷؛ مز ۵۱: ۱۲).

انبیاء درست هنگامی که اورشلیم دیگر هیچ نقشی سیاسی ندارد و اهمیت خود را به کلی از دست داده است، عظیم‌ترین وعده‌ها را به آن می‌دهند: سراینده مزامیر می‌سراید که «یهوه میراث من است» (۶۱: ۵، ۷۳: ۲۶) و از وعده میراث خدا و برکت مسکینان سخن می‌گوید؛ حکیمان و فرزنانگان کتاب مقدس نیز «امیدی... که به جاودانگی غنی گشته است» را به عادلان وعده می‌دهند (حک ۳: ۱-۵) و شهیدان نیز مشتاقانه در انتظار روز رستاخیزند (دان ۱۲: ۲-۳؛ مک ۲: ۷).

۴- وعده‌هایی که به ظهور مسیح موعود اشاره دارند. وعده‌هایی که خدا به پاتریارکها و داود می‌دهد ضامن آینده پر جلال و تزلزل ناپذیر قوم یهود است و اوج آن همانا وعده ظهور «یگانه‌ای است که خواهد آمد» (اش ۲۶: ۲۰؛ حب ۲: ۳ و ۴ از ترجمه هفتادتنان). انبیاء در همان حال که در مورد عنقریب بودن مجازات الهی به قوم هشدار می‌دهند، وعده آمدن مسیح را نیز اعلام می‌دارند و این امید را پیوسته در دل قوم زنده نگاه می‌دارند. اشعیا از عمانوئیل سخن می‌گوید که از باکره‌ای متولد شده، برای قوم نشان برکت خواهد بود (اش ۷: ۱۴). همچنین از امتیازات و حقوق آینده این طفل خبر می‌دهد: او که از نسل داود است سسرور سلامتی» (۹: ۵-۶) و «پادشاه عدالت» (۱۱: ۱۱) خواهد بود.

در متی ۲: ۶ می‌خوانیم که میکا از محل تولد «کسی که بر اسرائیل حکمرانی خواهد نمود» و «طلوع او از قدیم و از ایام ازل بوده است» (میکا ۵: ۱-۵)، نام می‌برد. ارمیا از ظهور «شاخه‌ای عادل» خبر می‌دهد (ار ۲۳: ۵-۶، ۳۳: ۱۵-۱۶؛ ر. ک اش ۴: ۲؛ زک ۳: ۸-۹، ۶: ۱۲) که جلال اسرائیل خواهد بود و قوم را احیا خواهد گردانید. حزقیال نیز از شبانی خبر می‌دهد که خواهد آمد تا همچون داودی جدید، گوسفندان خود را بچراند و خوراک دهد (حزق ۳۴: ۲۳-۲۴، ر. ک ۳۷: ۲۴-۲۵). و زکریا پیشاپیش مسیح پادشاه اورشلیم را می‌بیند که در میان آواز شادمانی همگان و فروتنانه وارد اورشلیم می‌شود و صلح و آرامش را با خود به ارمغان می‌آورد (زک ۹: ۹-۱۰).

۵- وعده‌های جدید. خدا در شرایطی که از قوم اسرائیل دیگر چیزی نمانده و این قوم هم پادشاه خود را از دست داده، و هم پایتخت و هیکل و آبرو و حیثیت خویش را، به این قوم وعده‌هایی تازه می‌دهد و بدین گونه ایمان قوم اسرائیل را احیا می‌سازد. او این وعده‌ها را جسورانه بر «امور قدیم» که پیشتر به اشعیا خبر داده شده بود - یعنی بر آنچه در مورد نابودی اورشلیم نبوت می‌شد و با وضوح و دقتی رعب‌آور توصیف می‌گشت (اش ۴۸: ۳-۵، ۴۳: ۱۸) - مبتنی می‌سازد تا از این طریق به قوم اسرائیل «امور تازه و چیزهای مخفی و ندانسته» را که همانا عجایبی است فوق تصور (۴۸: ۶، ۴۲: ۹، ۴۳: ۱۹) وعده می‌دهد. از میان این امور عجیب، مهمترین و بارزترین آنها همانا وعده اورشلیم جدید است که «خانه عبادت برای جمیع قومها» خواهد بود (۵۶: ۷)، و مادر امتهای بسیار (۵۴: ۳، ۶۰: ۴)، و مایه شادمانی و فخر خدا (۶۰: ۱۵) خواهد گشت.

۶- وعده‌های حکمت. جایگاه والای وعده‌های الهی در متون حکمی کتاب مقدس مؤید این واقعیت است که وعده‌ها شالوده اصلی کل حیات قوم اسرائیل هستند. در واقع

تمام متون حکمی حاوی وعده‌اند چرا که نقطه آغازشان گردآوری تجربه است به منظور بررسی ثمراتی که می‌توان از این تجربیات انتظار داشت. آنچه حکمت قوم اسرائیل را از دیگر حکمتها ممتاز و متمایز می‌سازد این است که متون حکمی این قوم امید را جایگزین این انتظار ساخته‌اند که مبتنی بر محاسبات تجربی است. منشأ این امید از جای دیگری است؛ منشأ آن همانا وفاداری به روح یهوه است؛ وفاداری نسبت به «عهد خدای متعال و شریعت موسی» است (بنسی ۲۴: ۲۳).

قوم اسرائیل حکمت خود را از عالم بالا دارد (امث ۸: ۲۲ - ۳۱؛ بنسی ۲۴: ۲-۴؛ حک ۹: ۴ و ۱۰). به همین خاطر برکتی که وعده می‌دهد (امث ۸: ۳۲ - ۳۶) فوق از امیدهای بشری است (حک ۷: ۸ - ۱۱) چرا که هدف و غایت آن همانا نیل به «لطف یهوه» (امث ۸: ۳۵) و «دوستی خدا» است (حک ۷: ۱۴). مزمور ۱۱۹ که پژواک این وعده‌ها در دلی عادل است، به این واقعیت شهادت می‌دهد که وعده‌ها مؤید ایمان در میان قوم اسرائیل هستند و به این قوم اطمینان می‌دهند که خدا برایشان کافی است.

ج) وعده‌های عیسی مسیح

۱- **اناجیل متی، مرقس، لوقا، عیسی، مسیح موعود** که «تمام وعده‌های خدا در او به انجام می‌رسد» (۲- قرن ۱: ۲۰) و خود موضوع وعده‌هاست، نخست در مقام وعده‌دهنده ظاهر می‌شود و با خود وعده‌هایی تازه به همراه دارد. او تعالیم خود را با اعلام ملکوت آغاز می‌کند (مت ۴: ۲۳) - ملکوتی که در مؤعظه سرکوه به مسکینان و جفادیدگان وعده می‌دهد (۵: ۳ و ۱۰؛ لو ۶: ۲۰ و ۲۳). او در این راه شاگردان را در رسالت خود سهیم می‌سازد و به آنان وعده می‌دهد که انسانهای بسیاری را معجزه وار صید خواهند کرد (مت ۴: ۱۹). و بر دوازده سبط اسرائیل داوری خواهند نمود (۱۹: ۲۸). او به پطرس وعده می‌دهد که کلیسای خود را بر او بنا خواهد نمود و او را بر ابواب جهنم ظفر خواهد بخشید (۱۶: ۱۶-۱۸). او به تمام کسانی که از وی پیروی کنند صد چندان در این دنیا، و حیات جاودان را در آن دنیا وعده می‌دهد (۱۹: ۲۹)، و به هر که او را نزد مردم اقرار کند وعده می‌دهد که او نیز در پیشگاه خدا وی را اقرار خواهند نمود (۱۰: ۳۲). او هر آنچه را در عهد عتیق وعده داده شده، به خاصان خود وعده می‌دهد: خاصان او قومی جدید خواهند بود، و از سرزمین، ملکوت و برکاتی نو بهره مند خواهند گشت. اما اساس تمام این وعده‌ها همانا بر رسالت و شخص خود او استوار است. این وعده‌ها هنوز تحقق نیافته‌اند چرا که رسالت وی هنوز نرسیده است، و انسان تنها محض ایمان می‌تواند از عیسی پیروی کند. اما ایمان به او از هم اکنون به معنای تحقق وعده‌هاست، و وعده‌ها از هم اکنون در ایمان به انجام رسیده‌اند (یو ۱: ۴۱ و ۴۵).

۲- **انجیل یوحنا**. در واقع انجیل یوحنا به وضوح نشان می‌دهد که عیسی - به واسطه شخصیت و اعمالش - تجسم واقعی و ملموس وعده‌ها در دنیاست. عیسی مظهر تمام آن چیزهایی است که انسان در زندگی خود انتظار دارد و خدا به قوم خود وعده داده است. او حقیقت و راستی، حیات، نان، آب حیات، نور، قیامت، و جلال خداست. منتهی او تنها از لحاظ جسم تمام اینهاست ولی خود را فقط از طریق ایمان می‌تواند در اختیار ایمانداران نهد. عیسی چیزی بیش از صرف «وعده» است. او از هم اکنون خود «هدیه» است - هدیه‌ای که در ایمان داده می‌شود «تاهر که بر او ایمان آورد... حیات جاودان یابد» (یو ۳: ۱۶).

۳- **وعده روح**. روح القدس «وعده پدر» است (لو ۲۴: ۴۹؛ اع ۱: ۴). روح «که جهان مملو از پری آن است و وحدت بخش تمام چیزهاست» (حک ۱: ۷)، مظهر تمام وعده‌ها نیز می‌باشد (غلا ۳: ۱۴). منتهی پیش از نزول آن، عیسی باید کار خود را در این دنیا به انجام رساند (یو ۱۷: ۴)، باید خاصان خود را تا به آخر محبت نماید (۱: ۱۳) و بدن و خون خود را در راه آنها نهد (لو ۲۲: ۱۹-۲۰). در آن صورت است که تمام خزائن خدا بر او گشوده می‌شود و او می‌تواند همه چیز را به محبان خود وعده دهد. ایمانداران به مسیح می‌توانند «در نام او همه چیز را از خدا بخواهند» و مطمئن باشند که خدا آنچه را خواسته‌اند به آنها خواهد داد (۱۴: ۱۳-۱۴). این «همه چیز» همانا «روح راستی است که دنیا نمی‌تواند بپذیرد» (۷: ۴۱) زیرا نمی‌تواند بدان ایمان آورد چرا که این روح، حضور زنده و غنی پدر و پسر است (۱۵: ۱۶). هنگامی که «همه چیز به انجام رسید» کار عیسی در این دنیا پایان می‌یابد و او «روحش را می‌فرستد» (۱۰: ۳). بدین ترتیب، او به هر آنچه وعده داده است وفا می‌نماید. او به خاصان خود وعده می‌دهد که از هنگامی که «پدر، پسر، و روح القدس» را در اختیارشان می‌گذارد، همواره «تا انقضای عالم» همراه ایشان خواهد بود (مت ۲۸: ۱۹-۲۰).

د) مسیحیان، وارث وعده‌ها

مسیحیان با یافتن روح القدس در واقع تمام وعده‌ها را می‌یابند (اع ۲: ۳۸ و ۳۹). از هنگامی که «نامختونان نیز عطای روح القدس را یافتند» (۵۴: ۰۱)، کسانی که سابقاً «اجنبی و از عهدهای وعده بیگانه بودند» (افس ۲: ۱۲) در مسیح «در وعده او شریک گشتند» (۶: ۳). وعده از دیرباز همواره مبتنی بر ایمان بوده است (روم ۴: ۱۳). «وعده‌ها از آن کسانی است که... ذریه ایمانی ابراهیم که پدر جمیع ماست، محسوب می‌شوند» (۶: ۴) خواه مختون باشند، خواه نامختون (۹: ۴).

مسیحیان که «از هر چیز دولت‌مند شده‌اند» و «در هیچ عطای فیضی ناقص نیستند» (۱-قرن ۵: ۵ و ۷) از آنجا که روح القدس همواره در آنهاست و در وجودشان حضوری ملموس و زنده دارد دیگر به هیچ چیز نیاز ندارند. روح آنان را مسح کرده و بر آنها مهر زده است. اما روح القدس صرفاً «بیعانه میراث ماست» (افس ۱: ۱۴؛ ر. ک ۲-قرن ۱: ۲۲، ۵: ۵) او «نوبر... نجات ماست» (روم ۸: ۲۳) و دعایی که در ما به حضور خدا می‌آورد به صورت «آه» و امید است (۸: ۲۳-۲۴)، مسیحیان هنوز مسافرین «وطنی بهتر» هستند (عبر ۱۱: ۱۶) و همچون ابراهیم «با ایمان و استقامت» به سوی این مقصد نهایی گام برمی‌دارند (۶: ۱۲ و ۱۵). وعده‌ها تا روز آخر کماکان وسیله‌ای هستند که فرد ایماندار از طریق آن خود را به جهت محبت خدا وقف ایمان می‌سازد.

ر. ک: ابراهیم - آمین - برکت: ج) - عهد و پیمان: عهدعتیق الف) ۱؛ عهدجدید ب) ۱ - زمین: عهدعتیق ب) - ایمان: عهدجدید ج) ۱ - وفاداری - به انجام رساندن / محقق ساختن - عطیه: عهدعتیق ۱ - امید - میراث - پادشاه: عهدعتیق ب) - عادل شمردگی: ب) ۱ - شیر: ۲ - سوگند - نقشه خدا: عهدعتیق الف) - بقیه / باقی - مکاشفه: عهدعتیق ب) ۱ - حقیقت / راستی: عهدعتیق ۱ - کلام (کلمه) خدا: عهدعتیق ب) ۱. MLR & JG

هابیل

۱- **هابیل عادل.** روایت هابیل و قائن آغاز مضمون مرد عادل تحت زحمت است. مضمونی که راوی آن را به نخستین نسل نوع بشر منسوب می‌دارد. ماجرای این دو برادر می‌تواند برای همگی ما درس عبرت باشد، چرا که یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های وضعیت بشری را به گونه‌ای عینی و ملموس بر می‌شمرد - ویژگی که تجلی آن را می‌توان در تمام دوران و اعصار تاریخ شاهد بود. عناد و خصومت نهفته میان انسانهایی که با هم برادرند، به رغم خاستگاه مشترکشان (اع ۱۷: ۲۶)، به جنگ و برادرکشی می‌انجامد. قربانی هابیل بر خلاف قربانی قائن مقبول خدا واقع شد (پید ۴: ۴-۵). علت آن که قربانی هابیل پذیرفته شد اما قربانی قائن رد گردید نه ماهیت و نوع قربانی بلکه در وهله نخست نیت

درونی تقدیم کنندگان این قربانیها بود. بر خلاف مرد شریب که طرد می‌گردد، هابیل نمایانگر مرد عادل است که خدا از او خوشنود است. اما فرد شریب بر سر راه مرد عادل به کمین می‌نشیند تا او را بکشد (مز ۹: ۱۰-۱۱). این قانونی است جهانی و خون عادلانی که از ابتدای تاریخ به ناحق بر زمین ریخته شده، از زمین به نزد خدا فریاد عدالت خواهی بر می‌آورد (پید ۴: ۱۰).

۲- تصویر عیسی. بارزترین نمود این قانون دنیای وحشی را در زندگی و مرگ عیسی شاهدیم. او که یگانه قدوس و عادل است (اع ۳: ۱۴)، توسط افرادی که از قوم و مذهب خود او بودند به قتل رسید. آری، این است منتهای جنایت، به همین جهت «همه خونهای صادقانی که بر زمین ریخته شده، از خون هابیل صدیق تا خون زکریا ابن برخیا که او را در میان معبد و مذبح کشتند... بر این طایفه خواهد آمد» (مت ۲۳: ۳۵ و ۳۶). این چشم انداز تاریک تنها مربوط به ربیون و سران یهود که عیسی را کشتند نیست، بلکه نظیر آن را می‌توان در تمام دنیا سراغ گرفت زیرا در همه جا خونهای به ناحق ریخته شده نزد خدا فریاد بر می‌آورند و خواهان خون خواهی اند (مکا ۱۶: ۱۶، ۱۸: ۲۴). با این حال در همان حال که این خونها فریاد انتقام خواهی سر می‌دهند، ندای خون دیگری را نیز می‌شنویم که در قیاس با خون هابیل بسیار فصیح تر سخن می‌گوید: این همان خون پاک کننده عیسی است (عبر ۱۲: ۲۴) که خدا را به عفو و بخشش فرا می‌خواند: «خدایا اینها را ببخش، زیرا نمی‌دانند چه می‌کنند» (لو ۲۳: ۳۴) بنابراین وضعیتی که به واسطه قتل هابیل - این مرد عادل - به وجود آمد، به واسطه عیسی - این یگانه عادل جفا دیده - بر عکس می‌شود. با این حال بر خلاف قائلان که در نظر ما کماکان مجسمه سنگدلی و مظهر قلب تیره انسان است (۱- یو ۳: ۱۲)، هابیل همچنان مظهر عدالت درونی و ایمانی است که به عدالت می‌انجامد. به همین خاطر است که - هر چند مقتول - هنوز با قلب ما سخن می‌گوید (عبر ۱۱: ۴).

ر. ک: خون: عهدعتیق ۱ - برادر: عهدعتیق ۱ - نفرت: الف) ۱ و ۲ - انتقام/کینه توزی: ۱ - عصیان: ب).

هارون

۱- تصویر پایه گذار طبقه کهنانت (لا و ۱:۵) و پدر «خاندان هارون» (مز ۱۱۸:۳) در خلال قرون متمادی و بسیار به کندی شکل می گیرد. هارون بنا به سنن کهن از خاندان «لاوی» (خروج ۴:۱۴)، برادر مریم (۲۰:۱۵)، و به هنگام سخن گفتن موسی با بنی اسرائیل (۲۷:۴-۳۱) و حتی با فرعون (۵:۱-۵) - سخنگوی اوست (۴:۱۴-۱۷). او برادرش موسی را در جنگ با عمالقه یاری می دهد (۱۷:۱۰-۱۳) و او را تا کوه سینا همراهی می کند (۲۴:۱۹) - در همان جاست که اجازه می یابد «خدا را ببیند» (۱۱-۰۱:۴۲). با این حال به کلی بی تقصیر هم نیست. او علیه موسی طغیان می کند (اعد ۱:۱۲-۵)، و مسؤولیت گناه پرستیدن گوساله طلایی نیز تا اندازه زیادی متوجه اوست (خروج ۳۲: ر. ک اع ۷:۴۰).

بعدها، بنا به سنت کهنانتی که احتمالاً انعکاسی است از درگیری های رایج میان طبقات کاهنان، در دوران مربوط به معبد دوم، هارون را می بینیم که در نقش خبره در امور مذهبی ظاهر می شود و بانی طبقه ای موسوم به «پسران هارون» می گردد (خروج ۲۸:۱؛ ر. ک لا و ۱:۵). او همچون کاهن اعظم تدهین و مسح می شود (خروج ۲۹:۱-۳۰)، لباس کهنانت می پوشد و بانی رسوم مربوط به این منصب می گردد (۱:۳۹-۳۱). خدا نیز از طریق یک داوری (اعد ۱۶) و نیز به واسطه معجزه شکوفه زدن عصای هارون (۱۷:۶-۲۶) بر کهنانت وی مهر تأیید می زند، و ضمناً عصای هارون از آن پس در تابوت عهد نگاهداری می شود (عبر ۹:۴). از آن زمان به بعد هارون همواره با برادرش موسی تداعی می شود. هرگاه خدا فرمانی می دهد (خروج ۹:۸-۱۰، ۱۲:۱... یا قوم شکوه و گلایه سر می دهند (۱۶:۲، اعد ۱۶:۳)، موسی و هارون در کنار هم و به اتفاق مخاطب قرار می گیرند. همچنین هارون را می بینیم که در مریبه همانند موسی بی ایمان است (۲۰:۱-۲۱)، به همان سرنوشت موسی دچار می شود، و پیش از ورود به سرزمین موعود می میرد (۲۰:۲۲-۲۹). هارون تا ابد به عنوان کاهن اعظم باقی است (بنسی ۴۵:۶-۲۲) و شفاعت کننده ای زبردست که می تواند قهر و غضب الهی را فرو نشاند و برگرداند (حک ۱۸:۲۰-۲۵). و بالأخره در میان اسنیاں زمان عیسی، صحبت صرفاً بر سر مسیح پادشاه، پسر داود نیست بلکه در وهله نخست از مسیح هارون، یگانه مسیح کاهن سخن به میان می رود.

۲- در تمام عهد جدید تنها در رساله به عبرانیان است که از هارون ذکری به میان می آید و به دو جنبه از شخصیت این فرد مهم اشاره می شود. مسیح خودش خود را به

عنوان کاهن اعظم مفتخر نساخت و چنین وظیفه‌ای به خود محول نکرد بلکه «خدا او را خواند، چنان که هارون را» (عبر ۵:۲-۵؛ ر. ک خروج ۲۸:۱؛ اعد ۱۸:۱). و اما از سوی دیگر باید به این نکته توجه داشت که کهنات هارون که امری است موروثی، بر خلاف کهنات ملک‌یصدق که شجره‌نامه‌اش را نمی‌توان بررسی کرد نمودی از کهنات مسیح نبود (عبر ۷:۳ و ۲۱-۱۵). و بالأخره نمی‌توان گفت کهنات هارون واجد همان کمال و کاملیتی است که در مورد کهنات مسیح می‌بینیم (۷:۱۱ و ۲۳-۲۷).

ر. ک: مسح کردن/تدهین: ج ۳ - دعوت: الف) - مسیح (ماشیح): عهدعتیق ب) ۲ - کهنات: عهدعتیق الف) ۳ و ۴؛ عهدجدید الف) ۳. XLD

یحیی تعمید دهنده

یحیی تعمید دهنده در مقام شاهد عیسی بسیار بزرگتر از یک نبی است (لو ۷:۲۶). این پیک که پیش روی خداوند خواهد خرامید (۱:۷۶؛ مت ۱۱:۱۰؛ ر. ک ملا ۳:۱) منادی پیام انجیل است (اع ۱:۲۲؛ مر ۱:۱-۴). «تا زمان یحیی، تورات و انبیاء بود ولی از آن زمان به بعد بشارت به ملکوت خدا داده می‌شود» (لو ۱۶:۱۶). یحیی که نبی بی‌همتاست، راه را برای آمدن خداوند هموار می‌سازد (مت ۱۱:۱۱؛ مر ۱:۳) - خداوندی که او پیش رویش می‌خرامد (اع ۱۳:۲۴-۲۵) و شاهد اوست (یو ۱:۶-۷).
 ۱- طلایه دار و تعمیدش. یحیی پیش از آن که از مادری متولد شود که تا آن هنگام نازا بود، در همان بطن الیزابت وقف خدا می‌گردد و پر از روح القدس می‌شود (لو ۱:۷ و ۱۵؛ ر. ک داور ۱۳:۲-۵؛ ۱-سمو ۱:۵ و ۱۱). او که قرار است ایلایی جدید باشد (لو ۱:۱۶-۱۷) با لباسهای خشن و زندگی ریاضت مدارانه‌ای که از اوان جوانی در بیابان پیش می‌گیرد به راستی تداعی گر ایلای نبی است (مت ۳:۴؛ لو ۱:۸۰). این که آیا او تحت تعالیم جامعه‌ای چون قمران پرورش یافت یا خیر به درستی نمی‌دانیم. پاسخ هر چه باشد، او را می‌بینیم که سرانجام رسالت خود را در میان بنی اسرائیل آغاز می‌نماید - واقعه‌ای که لوقا تاریخ دقیق آن را ذکر کرده است (۳:۱-۲). یحیی استادی است که شاگردانی گرد خود دارد (یو ۱:۳۵) و به آنان یاد می‌دهد که روزه بگیرند و دعا کنند (مر ۲:۱۸؛ لو ۵:۳۳، ۱:۱۱). ندای نیرومند او آرامش کاذب یهودیه را برهم می‌زند. موعظه او متوجه توبه و بازگشتی درونی است که نماد آن غسل تعمید است و باید با

اعتراف به گناهان و آغاز زندگی تازه همراه باشد (مر ۱: ۴-۵)؛ چرا که قوم چندان که عدالت را به جا نیاورند (مت ۳: ۸ و ۹) - عدالتی که یحیی قوانین آن را بر فروتنان و افتادگان برمی شمرد (لو ۱۰: ۳-۱۴) - بیهوده است که به فرزند ابراهیم بودن خود مباحثات کنند.

اما فریسیان و ربیون یهود به او ایمان نمی آورند. حتی برخی او را فردی دیوانه و دیو زده می پندارند (مت ۲۱: ۳۲؛ مر ۱۱: ۳۰-۳۲؛ لو ۷: ۳۰-۳۳). به همین جهت است که آنگاه که نزد او می آیند، به آنان می گوید که غضب خدا هر درخت خشکیده ای را قطع خواهد نمود (مت ۳: ۱۰). او هیروودیس را به سبب ارتکاب زنا محکوم می سازد و همین امر باعث زندانی شدن و در نهایت قتل او می گردد (لو ۱۴: ۳-۱۲؛ لو ۱۹: ۳-۲۰، ۹: ۹). یحیی به واسطه شور و غیرتی که از خود نشان می دهد بسیار شبیه ایلایی جدید است که ظهورش را همگان انتظار داشتند و می آمد تا قوم را برای آمدن مسیح آماده سازد (مت ۱۱: ۱۴). منتهی کسی به رسالت و شهادتش وقعی نمی گذارد و آنچه او می گوید مانع از تحقق رنج و درد صلیب پسرانسان نمی شود (مر ۹: ۱۱-۱۳).

۲- شاهد نور و دوست داماد. شهادت یحیی در وهله نخست آن است که اعلام دارد صرفاً آمده تا پیشاپیش راه را برای ظهور خداوند هموار نماید. در واقع جمعیت بارها از او می پرسند آیا او همان مسیح موعود نیست (لو ۳: ۱۵)؟ اما او به یکی از این پرسشها چنین پاسخ می دهد که حتی لایق نیست بند کفش کسی را که «پیش روی اوست» و مقدم بر او، بگشاید (یو ۱: ۱۹-۳۰؛ لو ۳: ۱۶-۱۷). آن یگانه ای که «خواهد آمد» و به روح (مر ۱: ۸) و آتش (مت ۳: ۱۱ و ۱۲) تعمید خواهد داد همانا عیسی است که روح القدس پس از تعمیدش بر وی قرار گرفت (یو ۱: ۳۱-۳۴).

یحیی آنگاه که می گوید عیسی آن بره خداست که گناه جهان را بر می دارد (یو ۱: ۲۹)، چگونگی زدوده شدن گناه توسط مسیح را نبوت نمی کند - همچنان که از قصد مسیح را از تعمید گرفتن به دست او نیز نمی فهمد (مت ۳: ۱۳-۱۵). عیسی برای آن که گناه جهانیان را بردارد نخست می بایست تعمیدی می یافت که تعمید یحیی صرفاً نمودی ساده از آن بود - یعنی تعمید درد و رنج صلیب (مر ۱۰: ۳۸؛ لو ۱۲: ۵۰). او بدین ترتیب تمام عدالت را به جا می آورد (مت ۳: ۱۵) و این مهم را نه از طریق سرکوب گنهکاران، بلکه از راه عادل شمردن آدمیانی که گناهانشان را بر خود می گیرد به انجام می رساند (ر. ک اش ۵۳: ۷-۸ و ۱۱-۱۲). رفتار عیسی قبل از رسیدن ساعت صلیب، مایه حیرت و سردرگمی یحیی و مریدان اوست، زیرا آنها انتظار داشتند عیسی مجری عدالت باشد. اما عیسی نبوتهایی را که در صحف انبیاء در مورد نجاتی که باید توسط او

انجام گیرد صورت گرفته است به یاد ایشان می آورد، و مصرانه از آنها می خواهد دچار لغزش و سست ایمانی نشوند (مت ۲: ۱۱-۶؛ اش ۶۱: ۱).

با این حال برخی از شاگردان یحیی حاضر نشدند مرید عیسی شوند، و در انجیل گاه می بینیم میان فرقه یحیی تعمید دهنده و کلیسای اولیه مجادلاتی در می گیرد (به طور مثال مر ۲: ۱۸). کلیسا برای آن که بر رجحان و برتری مسیح در قیاس با یحیی تأکید کند صرفاً می بایست به شهادت و گفته های خود یحیی استناد می کرد (یو ۱: ۱۵) یحیی که دوست واقعی داماد است به واسطه حضورش غرق در شور و شمع می شود، خود را در مقابل عیسی هیچ می بیند (۳: ۲۷-۳۰) و شخصاً از شاگردانش می خواهد از آن پس از مسیح پیروی کنند (۱: ۳۵-۳۷). عیسی نیز در مقابل، شاهد خود را جلال داد و او را چراغی افروخته (۵: ۳۵). و بزرگترین انبیاء (مت ۱۱: ۱۱) لقب نهاد اما این را نیز افزود که کوچکترین ایمانداران در ملکوت آسمان از او بسی بزرگتر است. عیسی آشکارا فیض فرزندان ملکوت را به نبوغ نبوی ترجیح می داد - هر چند تقدس یحیی را به هیچ وجه کم اهمیت و خوار نمی شمرد.

جلال و عظمت این دوست فروتن داماد به بهترین وجه در آغاز انجیل یوحنا - آنجا که به رابطه یحیی با کلمه مجسم اشاره شده - تبیین گشته است: «یحیی آن نور نبود بلکه آمد تا بر نور شهادت دهد» همچنین در این قسمت به ارتباط یحیی با کلیسا نیز اشاره شده است: «او برای شهادت آمد تا بر نور شهادت دهد، تا همه به وسیله او ایمان آورند» (یو ۱: ۷-۸).

ر.ک: تعمید: ب) - ایلیا: عهدجدید ۱ - دوست: ۳ - انسانیت: د) - عیسی مسیح: الف) ۱ - خوشی: عهدجدید الف) ۱ - نبی: عهدجدید ب) ۱ - توبه/بازگشت: عهدجدید الف) - دیدار: عهدجدید ۱ - شاهد/شهادت: عهدجدید ب). MFL

یوشع

۱- رهبر قوم اسرائیل. کار یوشع از دیدگاه عهدعتیق آغازگر مرحله ای مهم در تاریخ نجات است. او به عنوان بنده موسی (خروج ۱۷: ۹؛ اعد ۱۱: ۲۸) همراه وی از کوه سینا بالا رفت (خروج ۲۴: ۱۳)، و در نزدیکی خیمه مقدس مأوی گزید (۱۱: ۳۳). علت وفاداری شدیدش در جریان جاسوسی در سرزمین کنعان نیز همین بود (اعد ۱۳). او و

کالیب تنها کسانی بودند که از میان نسل سرگردان در بیابان سرانجام به سرزمین موعود راه یافتند (۱۴:۳۰ و ۳۸). خدا او را به عنوان جانشین موسی و رهبر قوم اسرائیل برگزید، و آنگاه که موسی بر او دست گذارد از روح خدا پر شد (۲۷:۱۵-۲۳؛ تث ۷:۳۱ و ۸ و ۱۴-۲۳)، و بنابراین به هنگام مرگ موسی به خوبی توانست رهبری قوم را بر عهده گیرد. او را می بینیم که پر از شور و غیرت (یوشع ۱:۶) دلیرانه جنگ مقدس را پیش می برد. با این حال یوشع در این جنگ صرفاً نماینده رهبری است آسمانی (۵:۱۳ - ۱۵). یاری و استعانت این رهبر آسمانی را به ویژه آنگاه شاهدیم که قدرتهای طبیعی در خدمت اسرائیل قرار می گیرند تا باعث شوند آنان در جنگ پیروز گردند (۶:۲۰، ۱۰:۱۰-۱۴). اما هدف از فتح سرزمین دشمن، نابودی کنعانیان نیست بلکه آن است که سرزمین بت پرستان به عنوان میراث به قوم خدا اعطا گردد (مز ۷۸:۵۴-۵۵؛ ۱۰۵:۴۴-۴۵): زیرا آیا نه این است که این همان سرزمین اجدادی ایشان یعنی سرزمین موعود است؟ اسرائیل صرفاً از آن رو به داخل این سرزمین رهنمون گشت تا تأییدی باشد بر لزوم تداوم عهد و پیمانش با خدا و ضرورت نگاه داشتن شریعت الهی. خود یوشع با شور و غیرت مذهبی وصف ناپذیر (۲۳) در این زمینه الگو شد و اسرائیل را در طریق وفاداری به خدا هدایت نمود (۸:۳۰-۳۵، ۲۴).

۲- تصویری نجات دهنده. حکیمان و فرزندگان کتاب مقدس در تفکرات و تعمقات خود به کرات به این شخصیت برجسته تاریخ قوم اسرائیل اشاره می کنند: نام یوشع به عنوان جانشین مسند نبوی موسی، به راستی نامی با مسمی است (در عبری = «یهوه نجات می دهد») زیرا که او برگزیدگان خدا را نجات داد (بنسی ۱:۴۶) و با این حال این نخستین «عیسی» صرفاً تصویری مبهم و ناقص از آن نجات دهنده موعود بود که با او هم نام خواهد بود (مت ۱:۲۱) آنچه یوشع انجام داد صرفاً زمینه ساز ظهور عیسی بود در چارچوب تاریخ عظیم نجات (اع ۷:۴۵). اکنون که عیسی مرده، قیام کرده و به آسمان صعود نموده، نجات واقعی بر همگان مکشوف گردیده است. آن سرزمین موعودی که یوشع قوم را بدان رهنمون گردید صرفاً مرحله ای گذرا بود، نه غایت نهایی؛ تصویری بود از آنچه بعدها خواهد آمد، نه مکان آرامش واقعی (عبر ۴:۸). مکان آرامش بسیار بهتر و فرخنده تری به ما وعده داده شده است: آرامی روز سبت - روزی که در آن در آرامش خدا سهیم می شویم. یوشع، مرد دلیری و شجاعت، ما را تشویق می کند به سوی این مکان آرامی گام برداریم - مکانی که در آن جا سرانجام پاداش زحمات خود را دریافت خواهیم نمود (مکا ۱۴:۱۳).

ر.ک: زمین: عهدعتیق ب) ۲ - دستگذاری: عهدعتیق ۲ - عیسی (نام): ب) -

نجات: عهدعتیق الف). PG

یهودی

اصطلاح «یهودی» در ابتدای دوران عهد جدید اغلب با واژه‌هایی چون «اسرائیلی» یا «عبرانی» مترادف بود، هرچند دو اصطلاح اخیر بیشتر در مفهومی مذهبی به کار برده می‌شد. واژه یهودی در نوشته‌های پولس و یوحنا در واقع معنایی الهیاتی داشت و همین ممکن است برای خواننده ناآگاه ابهاماتی را سبب شود.

الف) یهودی و بت پرست در نوشته‌های پولس

پولس نیز همچون انبیای عهد عتیق انسانها را به دو گروه تقسیم می‌کند: قوم برگزیده و امتهای؛ یا به عبارتی «یهودی و یونانی» (غلا ۳: ۲۸). این تمایز بنیادین با آمدن مسیح هم از میان برداشته شد و هم به قوت خود باقی ماند.

۱- مزایای یهودی بودن. عنوان «یهودی» به خودی خود عنوان پرجلالی است (روم ۲: ۱۷). ریشه این اسم به یهودا باز می‌گردد، یعنی «خداوند را حمد می‌گویم» (پید ۲۹: ۳۵): همچنین به برکت یعقوب اشاره دارد: «برادرانت تو را خواهند ستود» (۸: ۹۴). مزایایی که با شریعت و ختنه ملازم است صرفاً در رابطه با یهودیان معنا می‌یابد (روم ۲: ۱۷-۲۹). پولس به یهودی بودن خود فخر می‌کند: «ما یهود هستیم و نه از امتهای گنهکار» (غلا ۲: ۱۵). این جمله پولس ما را در درک این واقعیت که چرا فرد یهودی ایماندار هر روزه خدا را شکر می‌کرد که غیر یهود، یعنی *goy* به دنیا نیامده است، کمک می‌کند. پولس گرچه فردی مسیحی بود. خود را یک اسرائیلی می‌نامید (روم ۱۱: ۱؛ فی ۳: ۵). و در نوشته‌های لوقا نیز می‌خوانیم که پولس مؤکداً در اورشلیم اعلام می‌دارد «من یک یهودی هستم» (اع ۲۲: ۳). در مورد آپلُس نیز که به تازگی به مسیح ایمان آورده بود گفته می‌شود که او فردی «یهودی» است (۱۸: ۲۴).

اما عطایای خدا - گرچه از هر لحاظ عجیب و شگفت‌انگیزند - لاجرم التزاماتی را بر دوش دریافت‌کننده می‌نهند. پولس یهودیان را متهم می‌کند به این که شریعتی را که تعلیم می‌دهند خود بجا نمی‌آورند و به جای آن که نام خدا را در میان امتهای جلال دهند، آن را بی‌حرمت می‌سازند (روم ۲: ۱۷ - ۲۴). ختنه زمانی ارزش خواهد داشت که - همان طور که انبیاء تعلیم می‌دادند - با ختنه دل همراه باشد (ار ۴: ۴؛ تث ۳۰: ۶؛ لاو ۲۶: ۴۱). فرد یهودی بی‌ایمان تنها در ظاهر یهودی است (روم ۲: ۲۸) و نامی پرجلال را به ناحق غصب نموده (مکا ۲: ۹، ۳: ۹). مختون واقعی فرد مسیحی است

(فی ۳: ۲): اوست که «یهود در روح» است (روم ۲: ۲۹). پولس در پایان گنهکار شمردن همه انسانها ظاهراً تمام امتیازات یهودیان را از میان برمی دارد: همه گنهکارند، از یهودی گرفته تا یونانی (۳: ۹).

۲- بت پرست مسیحی شده و یهودی بی ایمان. رابطه بین «یهودی و یونانی» رابطه ای است پیچیده. از یک دیدگاه می توان گفت هر نوع تمایزی میان آنها برچیده می شود. نه تنها در خصوص گناه، بلکه در مورد فیض نیز: «از این پس دیگر نه یهود، نه یونانی» (غلا ۳: ۲۸)، زیرا همه در مسیح یک هستیم. آنچه از این پس ما را عادل می سازد نه انجام احکام شریعت، بل فقط و فقط ایمان است (ر. ک کول ۳: ۱۱)، سازش و مصالحه میان امتهای نیز که انبیاء نبوت کرده بودند، در همین چارچوب معنا می یابد: «خدا، خدای امّت ها نیز هست» (روم ۳: ۲۹، ۱۰: ۱۲).

و اما از سوی دیگر پولس مؤکداً و با غیرت بر برتری و ارجحیت یهودیان بر امتهای تأکید می نهد: هم در خصوص مجازات، هم در مورد پاداش. جلال و کيفر «اول بر یهود، و آن گاه بر یونانی» واقع می شود (روم ۲: ۹ و ۱۰، ۱: ۱۶؛ مت ۱۵: ۲۴؛ اع ۱۳: ۴۶، ۱۸: ۶). غیریهودیان که به مسیح ایمان می آورند و ممکن است تصور کنند در نقشه خدا جای یهودیان را گرفته اند پیوسته در مورد این ارجحیت قوم یهود به آنها تذکر داده می شود: «برتری» یهود به قوت خود باقی است (روم ۳: ۱) چرا که خدا از عطایایی که می دهد باز نمی گردد و پشیمان نمی شود (۱۱: ۲۹). یهودیان که به مسیح ایمان می آورند «شاخه طبیعی» درخت زیتونند، و حال آن که کسانی که از امتهای ایمان می آورند شاخه هایی هستند که «برخلاف طبیعت به درخت پیوند خورده اند» (۱۱: ۲۲). قوم اسرائیل حتی در اوج سرکشی و طغیان خود، باز در کلیسای مسیح نقشی مهم ایفا می کنند؛ چرا که قوم اسرائیل بخشی از وجود کلیساست و فقدان آن در دل هر فرد ایماندار «غمی عظیم و دردی دائمی است» (۲: ۹).

ب) یوحنا ی رسول و یهودی بی ایمان

یوحنا نیز همچون دیگر رسولان در مورد یهودیان زمان عیسی سخن می گوید (به عنوان مثال در یو ۳: ۱، ۹: ۱۲). منتهی او زمانی انجیل و رسالات خود را می نوشت که کلیسا و کنیسه به صورت دو نهاد کاملاً مجزا در آمده بودند. کلیسای نوپا دیگر در آن هنگام برای دعوت از یهودیان به گرویدن به مسیح در پیکار نبود. مگر در مفهوم بسیار کلی پیکار کلیسا در مقابل بی ایمانی کل دنیا. یوحنا غالباً واژه «یهود» را در مفهوم نژاد یا قومی خاص بکار نمی برد بلکه این واژه نزد او اصطلاحی است الهیاتی که بنیادی تاریخی دارد.

یوحنا این اصطلاح را در وهله نخست در مورد کسانی به کار می برد که عیسی را به صلیب کشیدند، و سپس در مفهومی کلی تر در مورد کل بی ایمانان از آن استفاده می کند. در نوشته های او به کرات شاهد آنیم که وی فرد «یهودی» را نوعی «بی ایمان» می داند؛ به دیگر بیان، منظور او از واژه «یهود» نوعی تفکر مذهبی است.

یوحنا در انجیل خود در مورد آداب و رسوم و اعیاد یهود چنان سخن می گوید که گویی این رسوم متعلق به قومی بیگانه اند (یو: ۲: ۶ و ۱۳، ۱: ۵، ۴: ۶، ۷: ۲...). عیسی برخلاف لحن ملایم و دلنشینی که در گفتگو با نیکودیموس دارد (۵۱: ۷) با یهودیان چنان سخن می گوید که گویی اجنبی و بیگانه اند (۱۷: ۸، ۱۰: ۳۴، ر. ک ۷: ۱۹ و ۲۲). عنوان «یهود» غالباً در نوشته های او به دشمنان عیسی اطلاق می شود (۲: ۱۸ و ۲۰، ۵: ۱۶ و ۱۸، ۶: ۴۱...). برعکس، هر که پیرو عیسی است و با او نشست و برخاست و دوستی دارد، ولو آن که خود یهودی باشد، دشمن یهودیان معرفی می شود (۵: ۱۵، ۷: ۱۳ - مقایسه کنید با ۷: ۱۱، ۱: ۱۹). «یهودیان» در نظر یوحنا مظهر بی ایمانی اند - ویژگی که باعث شده انجیل یوحنا گاه در مفهومی ضدیهودی تعبیر شود.

با این حال چنین برداشت ضدیهودی قطعاً در انجیل یوحنا جایی ندارد. درست است که مراد از یهودیان کسانی است که عیسی را به صلیب کشیدند، اما دنیا با جفا رساندن به مسیحیان مدت ها بود که جایگزین آنها شده بود. درست همان طور که عیسی بر یهودیانی که او را به عنوان پادشاه خود نمی پذیرفتند داوری می کرد (۱۹: ۱۳-۱۴ و ۱۹: ۲۲)، مسیحیان نیز بر دنیایی که می خواهد بر آنها داوری کند، داوری می نمایند. به همین خاطر است که فرد مسیحی پیوسته به دقت به شهادت پاراکلیت، مدافع عیسی، گوش فرا می دهد.

ر. ک: ختنه - برگزیدگی - عبرانی - اسرائیل: عهدعتیق ۲ - امتهها/ ملتها - قوم - فریسیان: ۲ - غریبه: الف) - بی ایمان: ج). XLD

فهرست موضوعی

«عیسی مسیح، خداوند و نجات دهنده ما»

الف: شخصیت او

پسر خدا- خداوند- کلام (کلمه) خدا- مقدس- عیسی مسیح- عیسی (نام)-
 مسیح- خادم خدا- پسر انسان- شفیع- پادشاه- شبان (و گله)- همسر-
 سر- کهنات- بره خدا- تصویر- راه.

ب: رسالت او

رسالت- راز- زمان- ساعت

A) عیسی تاریخ نجات را تحقق می بخشد

۱- خدا با ما

حضور خدا- عهد و پیمان- نو، تازه، جدید- نماد، نمونه- به انجام رساندن،
 محقق ساختن- پری، تمامیت

۲- خدای تعلیم دهنده

تعلیم و تربیت- نبی- وعده‌ها- حقوق، احکام شریعت- ختنه

۳- قوم خدا

قوم- زمین- سرزمین پدری- میراث- اسرائیل- عبرانی- یهودی- فریسیان-
 بقیه، باقی

۴- خدا تنبیه می کند

مجازات‌ها- طوفان، سیل- بابل- مصر- اسارت- تبعید- پراکندگی، آوارگی

۵- خدا آزاد می سازد

نجات- خروج- آزادی، رهایی- فصیح، گذر- تابوت عهد- بیابان، صحرا-
 ابر- سایه، سایه افکندن- شب- منّا

۶- برگزیده خدا

هابیل - نوح - ملکیصدق - ابراهیم - موسی - هارون - یوشع - داود - ایلیا -
یحیی تعمیددهنده - مریم

(B) عیسی از شیطان و از بدبختی محفوظ می‌دارد

۱- آمدن نجات دهنده

دیدار - تجلی - معجزه - حکمت - خون - صلیب - قربانی - قیام، رستاخیز -
ظهورهای مسیح - صعود

۲- کار نجات

نجات - عدالت - رحمت - بخشش - فدیة - کفاره - مصالحه، آشتی -
عادل شکردهی

۳- گناه

گناه - بی‌ایمینی - بدعت - انسان‌خداشناس - تفرقه، شکاف - کفر - جادو -
زنا - تکبر - طمع - غضب (انسان) - انتقام، کینه - نفرت - خطا - دروغ،
دروغ‌گفتن - ریاکار - سنگدلی - حماقت - مستی - لغزش، رسوایی

۴- شرارت و بدبختی

شیطان - ارواح شریر - بتها - وحوش، وحش - دجال - امتحان، وسوسه -
عصیان - مصائب - جنگ - بیماری - جذام - رنج دیدن - مراقبتها -
دلتنگی - خلوت، انزوا - غم - ناامیدی - شرم - جفا - مرگ

(C) عیسی در آخر زمان داوری می‌کند

روز خداوند - محاکمه (محکمه) - داوری - پاداش - برداشت محصول -
خوشه‌چینی - غضب (خدا) - مجازات، تنبیه - لعنت، نفرین - آنا تیما،
نفرین - جهنم - پادشاهی، ملکوت - پیروزی - کتاب - جلال، دولت

فهرست الفبایی

۵۵۹	آزادی، رهایی
۵۶۵	آناتیمیا، نفرین
۵۶۷	ابر
۵۷۰	ابراهیم
۵۷۴	ارواح پلید
۵۷۸	اسارت
۵۸۱	اسرائیل
۵۸۵	امتحان، وسوسه
۵۹۳	امتها، ملتها
۶۰۴	انتقام، کینه توزی
۶۰۸	انسان خدانشناس
۶۱۱	ایلیا
۶۱۴	بابل
۶۱۷	بتها
۶۲۰	بخشش
۶۲۵	بدعت
۶۲۷	برداشت محصول
۶۳۱	بره خدا
۶۳۳	بقیه، باقی مانده
۶۳۸	به انجام رساندن، محقق ساختن
۶۴۲	بیابان، صحرا
۶۴۸	بی‌ایمانی
۶۵۴	بیماری، شفا
۶۶۰	پاداش

۶۶۶	پادشاه
۶۷۵	پراکندگی
۶۷۶	پری، تمامیت
۶۷۸	پسرانسان
۶۸۳	پسر خدا
۶۸۸	پیروزی
۶۹۲	تابوت عهد (صندوقچه عهد)
۶۹۵	تبعید
۶۹۹	تجلی
۷۰۱	تصویر
۷۰۵	تعلیم و تربیت
۷۱۱	تفرقه، شکاف
۷۱۵	تکبر
۷۱۸	جادو
۷۲۱	جذام
۷۲۲	جفا
۷۲۸	جنگ
۷۳۵	جهنم
۷۳۹	حقوق، احکام شریعت
۷۴۲	حماقت
۷۴۳	خادم خدا
۷۴۷	ختنه
۷۵۰	خداوند
۷۵۳	خروج
۷۵۶	خطا
۷۵۸	خلوت، انزوا
۷۶۰	خوشه چینی
۷۶۲	خون
۷۶۵	داود
۷۶۹	داوری

۷۷۷	دجال
۷۸۰	دروغ
۷۸۴	دلتنگی
۷۸۷	دیدار
۷۹۰	راز
۷۹۶	راه
۷۹۹	رحمت
۸۰۶	رسالت
۸۱۳	رنج دیدن
۸۲۱	روز خداوند
۸۳۰	ریاکار
۸۳۲	زمان
۸۴۳	زنا
۸۴۵	ساعت
۸۴۷	سایه، سایه افکندن
۸۵۰	سر
۸۵۱	سرزمان پدری
۸۵۴	سنگدلی
۸۵۸	شب
۸۶۱	شبان و گله
۸۶۶	شرم
۸۶۹	شریعت
۸۸۴	شفیع
۸۹۱	شیطان
۸۹۵	صعود
۹۰۰	صلیب
۹۰۴	طوفان، سیل
۹۰۶	طمع
۹۱۰	ظهورهای مسیح
۹۱۶	عادل شمردگی

۹۲۰	عبرانی
۹۲۲	عدالت
۹۳۳	عصیان
۹۴۱	عیسی (نام)
۹۴۴	عیسی مسیح
۹۵۸	غضب
۹۶۸	غم
۹۷۳	فدیه دادن
۹۸۱	فریسیان
۹۸۳	فصح، گذر
۹۹۱	قوم
۱۰۰۴	قیام، رستاخیز
۱۰۱۳	کتاب
۱۰۱۶	کفار
۱۰۱۸	کفر
۱۰۲۰	گناه
۱۰۳۷	لعنت، نفرین
۱۰۴۲	لغزش، رسوایی
۱۰۴۴	مجازات
۱۰۴۸	محاكمه، محكمه
۱۰۵۴	مراقبتها
۱۰۵۶	مرگ
۱۰۶۸	مریم
۱۰۷۷	مستی
۱۰۷۹	مسیح
۱۰۸۶	مصالحه، آشتی
۱۰۸۹	مصائب
۱۰۹۰	مصر
۱۰۹۲	معجزه
۱۱۰۲	ملکوت، پادشاهی

۱۱۰۹	ملکیصدق
۱۱۱۱	منّا
۱۱۱۴	موسی
۱۱۱۷	میراث
۱۱۲۳	نامیدی، فریب
۱۱۲۶	نبی
۱۱۴۰	نجات
۱۱۴۹	نفرت
۱۱۵۴	نماد، نمونه
۱۱۶۲	نو، تازه، جدید
۱۱۶۸	نوح
۱۱۷۰	وحوش، وحش
۱۱۷۳	وعده ها
۱۱۸۰	هابیل
۱۱۸۲	هارون
۱۱۸۳	یحیی تعمیددهنده
۱۱۸۵	یوشع
۱۱۸۷	یهودی
۱۱۹۰	فهرست موضوعی
۱۱۹۲	فهرست الفبایی