

The Theological Foundations and Requirements of Secularization in Harvey Cox's View¹

Ehsan Shakuri Nezhad², Mehrab Sadeghnia³
Ahmadreza Meftah⁴, Yousef Daneshvar Niloo⁵

(Received on: 2022-06-06; Accepted on: 2023-03-09)

Abstract

It took centuries for the Christian Church to acquiesce to functional reduction and distinction, relinquishing many of the responsibilities it traditionally held to civil and social institutions. This phenomenon is often referred to as secularization in the literature on religious studies. Initially criticized by Christian theologians as a challenge, it did not take long for many theologians to present evidence from within Christianity and provide justifications for it. Some Christian theologians, especially Protestant theologians, offered views in response to this significant challenge that aligned more closely with the views of scholars in the humanities and the findings of empirical sciences. Harvey Cox is among the theologians who approached the issue with such a perspective in the second half of the twentieth century. In his major work, *The Secular City*, he examines the process of secularization from three perspectives: the Bible, Church, and God. To substantiate his claims, Cox occasionally harks back to the era of the Christian Fathers and sometimes cites the perspectives of contemporary theologians. He endeavors to demonstrate that secularization is not only compatible with the Bible but that its roots can indeed be traced therein. In fact, Cox aims to bolster Christianity and foster understanding between modernity and secularization by proposing a new form of theology, which could be characterized as a secular theology.

Keywords: Christianity, Harvey Cox, Enlightenment, modernity, secularization.

1. This article is derived from Ehsan Shakuri Nezhad, "Foundations of secularization in Christian theology after the Enlightenment Age (with a focus on Harvey Cox's views)," PhD diss., University of Religions and Denominations, 2021.

2. PhD student, Christian Theology, University of Religions and Denominations, Qom, Iran (corresponding author).
Email: eh.shakuri@gmail.com

3. Assistant professor, Abrahamic Religions, University of Religions and Denominations, Qom, Iran.
Email: mehrabsadeghniam@gmail.com

4. Associate professor, Abrahamic Religions, University of Religions and Denominations, Qom, Iran.
Email: meftah555@gmail.com

5. Assistant professor, Department of Theology and Philosophy of Religion, Imam Khomeini Education and Research Institute, Qom, Iran. Email: yousef.daneshvar@gmail.com

مبانی الهیاتی و الزامات سکولاریزاسیون از دیدگاه هاروی کاکس^۱

احسان شکوری نژاد^۲، مهرباب صادق نیا^۳، احمدرضا مفتاح^۴، یوسف دانشور نیلو^۵

[تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۳/۱۶؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۱۸]

چکیده

قرن‌ها طول کشید تا کلیسای مسیحی به تمایز، تفکیک و تقلیل کارکردی تن داد و بسیاری از مسئولیت‌هایی که به گونه سنتی بر عهده داشت، به نهادهای مدنی و اجتماعی واگذار کرد. این پدیده که در ادبیات دین‌پژوهی بیشتر به سکولاریزاسیون معروف است، ابتدا توسط الهی‌دانان مسیحی در جایگاه یک چالش نقد می‌شد؛ اما طولی نکشید که شماری از الهی‌دانان با ارائه شواهدی از درون مسیحیت کوشیدند برای آن توجیهی الهیاتی ارائه دهند. برخی از الهی‌دانان مسیحی به ویژه الهی‌دانان پروتستان برای مواجهه با این چالش مهم آراء و نظریاتی را ارائه کرده‌اند که به اندیشه‌های دانشمندان علوم انسانی و نتایج حاصل از یافته‌های علوم تجربی در این باره نزدیک‌تر بوده‌اند. هاروی کاکس از الهی‌دانانی است که با چنین رویکردی در نیمه دوم قرن بیستم به گسترده‌تری در آثار خود به این موضوع پرداخته است. وی در اثر مهم خود شهر سکولار فرایند سکولاریزاسیون را از سه جنبه کتاب مقدس، کلیسا و خداوند مطالعه کرده است. کاکس برای اثبات ادعاهای خود گاه به دوره آباء مسیحی بازمی‌گردد، گاه نیز به اندیشه‌های الهی‌دانان معاصر ارجاع می‌دهد. وی در تلاش است نمایان کند نه تنها سکولاریزاسیون با کتاب مقدس جمع‌شدنی است، بلکه می‌توان اساس آن را در کتاب مقدس نیز یافت. در واقع کاکس با هدف بقای مسیحیت و ایجاد همدلی میان مدرنیته و سکولاریزاسیون معتقد به نوع جدیدی از الهیات است که می‌توان آن را الهیات ناظر به پدیده سکولار نامید.

کلیدواژه‌ها: مسیحیت، هاروی کاکس، روشنگری، مدرنیته، سکولاریزاسیون.

۱. این مقاله برگرفته از: احسان شکوری نژاد، «مبانی سکولاریزاسیون در الهیات مسیحی پس از عصر روشنگری (باتأکید بر اندیشه‌های هاروی کاکس)» رساله دکتری، استاد راهنما: مهرباب صادق نیا، دانشکده ادیان، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران، ۱۴۰۰، است.

۲. دانشجوی دکتری الهیات مسیحی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران (نویسنده مسئول) eh.shakuri@gmail.com

۳. استادیار ادیان ابراهیمی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران MehRabsadeghniam@gmail.com

۴. دانشیار ادیان ابراهیمی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران meftah555@gmail.com

۵. استادیار گروه کلام و فلسفه دین، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، ایران Yousef.daneshvar@gmail.com

مقدمه

اگرچه معمولاً و به اشتباه دو مفهوم سکولاریسم (secularism) و سکولاریزاسیون (secularization) دست‌کم در ادبیات فارسی به یک معنا به کار می‌روند؛ اما تفاوت ماهوی این دو اصطلاح را نباید نادیده گرفت. ممکن است این دو اصطلاح در نقاطی به هم پیوند بخورند؛ با این وجود توجه به تفاوت آنها بسیار اهمیت دارد. سکولاریسم بیشتر از اندیشه‌ای که تلاش دارد تبیین‌های عرفی را به جای تبیین‌های دینی بنشانند یا مبانی نظری تفکیک نهاد دین و سیاست را نظریه‌پردازی می‌کند، دفاع می‌کند؛ درحالی‌که سکولاریزاسیون به یک واقعیت بیرونی اشاره دارد که به دنبال آن کلیسا به تفکیک نقش‌های اجتماعی تن می‌دهد و بسیاری از مسئولیت‌های اجتماعی‌ای را که به گونه سنتی بر عهده گرفته بود، واگذار نمود. به بیان دقیق‌تر، واژه سکولاریزاسیون برای توصیف تحولاتی تاریخی به کار می‌رود که از قرن شانزدهم آغاز شد و در اواخر قرن هجدهم تسریع گردید و به تدریج نفوذ اقتصادی، اجتماعی و سیاسی کلیساهای مسیحی از بین رفت. بسیاری از فعالیت‌هایی که در گذشته کلیساهای مسیحی انجام می‌دادند، امروزه از طریق مشاغل به اصطلاح بشردوستانه انجام می‌شود که اعضای آنها هیچ ارتباط الزام‌آوری با کلیساها ندارند. جامعه‌شناسان دین و بعدها الهی‌دانان در جستجوی نظریه‌ای عمومی چنین داده‌ها و اطلاعاتی را مشتاقانه بررسی کردند و فرایند سکولارسازی را که همراه با رشد فرهنگ توده شهری، صنعتی و علمی بود، مطرح نموده‌اند. آنان گاهی اظهار می‌کردند این فرایند سرانجام موجب از بین رفتن دین خواهد شد.

اگرچه فرایند سکولاریزاسیون در ابتدا مورد توجه جامعه‌شناسان بود و آنان بیشتر به آن می‌پرداختند و از آن دفاع می‌کردند؛ اما هرچه به زمان کنونی نزدیک می‌شویم، الهی‌دانان هم به آنان پیوستند و کوشیدند این تمایز و تفکیک کارکردی را با سنت دینی مسیحی سازگار کنند. تلاش آنان در نهایت سبب پیدایش الهیات سکولاریزاسیون شد. میان این الهی‌دانان

هاروی کاکس، الهی‌دان معاصر آمریکایی از همه سرشناس‌تر است. این مقاله می‌کوشد رویکرد این الهی‌دان را به سکولاریزاسیون نشان دهد. روش این مقاله اسنادی است و با رویکرد تحلیل کیفی داده‌های به دست آمده تحلیل شده‌اند.

۱. کلیسا و سکولاریزاسیون

تا آنجا که به مسیحیت ارتباط دارد، بی‌تردید تعداد افرادی که در غرب جدید آگاهانه تجارب زندگی روزمره خویش را بدون بازگشت به انگاره‌های الهیاتی مسیحی تحلیل می‌نمایند، رو به افزایش است. پیتر برگر جامعه‌شناس آمریکایی، این نگرش را «سکولاریزاسیون ذهنی» نام می‌نهد (Berger, 1969: 113). «سکولاریزاسیون ذهنی» همیشه احتمال دارد ناتمام باشد؛ زیرا آگاهی‌ای که از باورهای مسیحی خاص درباره امر متعالی تهی شده است، ممکن است هم‌چنان انگاره‌ها و انگیزه‌های دینی را در خود نگه دارد؛ اما جدایی از انگاره‌های سنتی مسیحی، بقای کلیسای عام، یعنی جامعه‌ای که با الهیاتی مشترک پدید آمده و نیز بقای خود الهیات را با مشکل روبرو می‌کند (Kent, 1995: 888 - 89). «هرگاه ریشه‌های اجتماعی - روان‌شناختی یک دین که به اتکای آنها دین در زندگی روزمره پیروان خود تثبیت می‌گردد، گسسته شود؛ یعنی پذیرش همگانی و بلکه به طور ضمنی باور و جامعه مفروضی که بدین ترتیب ایجاد می‌گردد، مختل شود، از نفوذ آن دین کاسته می‌گردد.... باورهای دینی‌ای که منکر این شالوده‌ها گردند، ذهنی می‌شود و ارزش حقیقی آنها نسبی می‌گردند» (Christiano, 1987: 124).

واقعاً هیچ‌کسی انکار نمی‌نماید مسیحیت، به ویژه در جایگاه نظامی الهیاتی و عقلانی که خواهان آن بود از طریق کلیساها جامعه را به لحاظ سیاسی، اخلاقی و نیز دینی زیر نفوذ خود بگیرد، از مرکز به حاشیه فرهنگ غرب رانده شود. سؤال این است چرا این تحول رخ نمود؟ و تا چه اندازه در سطح خود الهیات ارزش حقیقی آموزه‌های مسیحی به طور مداوم

نسبی گردیده است؟ آیا فرایند طولانی مدت سکولاریزاسیون پدیده‌ای اجتماعی است که ممکن است با تحولات اجتماعی پس از آن تغییر یابد؟ یا خود سکولاریزاسیون تا آنجا که با آموزه‌های مسیحی مرتبط است، بخشی از پیامد جنبش‌های عقلانی است که اکنون برگشت‌ناپذیر هستند؟ کارل لویث (Karl Löwith) بلافاصله پس از جنگ جهانی دوم در کتاب معنی و تاریخ (Meaning and History) تفسیری الهیاتی از سکولاریزاسیون ارائه کرد که ارزش مسیری را که فرهنگ غرب از اواخر قرون وسطی ایجاد نموده بود، انکار کرد. وی «پیش‌رفت» را مفهوم کلیدی دنیای «مدرن» می‌دانست. لویث ادعا کرد انگاره پیشرفت چیزی بیش از تصاحب بی‌قید و شرط امید آشکار شده در آخرت‌شناختی مسیحی نیست. بدون ایمان و سنت مسیحی که به تنهایی می‌توانست وعده‌های خود را تضمین و مشروع کند، «پیشرفت» یک «آخرت‌شناختی سکولار شده» باقی می‌ماند، نسخه‌ای تهی از اعتقاد مسیحی که می‌توانست بر فجایع و تناقضات تاریخ چیره شود. بنابراین از دیدگاه لویث مدرنیسم که وی به طور کلی آن را جنبش همگانی انسان‌گرایی علمی می‌دانست، تعرضی به الهیات بود (گرچه مدرنیسم همیشه خود را چنین درک نمی‌نمود)، مدرنیسم هر چیزی از هرگونه ارزشی در فهم خود از تاریخ را از الهیات استخراج کرده بود.

از دیدگاه مسیحی، زمانه برای یک شروع جدید بود؛ اما این امر نیازمند توبه و سرسپردن به مرجعیت کلیسایی و الهیاتی بود. این موضوع به هیچ‌وجه رویکرد جدیدی نبود. مذهب کاتولیک هرگز به طور رسمی خود را نه با اصلاحات پروتستان و نه روشنگری قرن هجدهم وفق نداد (Kent, 1995: 889 - 90). نیکلاس بردیایف الهی‌دان ارتدکس روسی در تبعید به سال ۱۹۳۶ م. نگاشته بود: «اندیشه مسیحی به امید پایان فجایع و تناقضات تاریخی که مورد پذیرش همه نسل‌های بشری است و به امید رستاخیز (resurrection) در حیات ابدی برای همه کسانی است که تاکنون زیسته‌اند، متکی است؛ اما مفهوم قرن نوزدهمی پیشرفت نسل متولد نشده منتخبی را به مرتبه کمال مسیحایی می‌پذیرد که نسل‌های پیشین را

قربانی خود کرده‌اند» (Berdyayev, 1936: 190). آیین پروتستان راست‌کیش کمتر خصومت نداشت؛ سکولاریزاسیون محصول گناه غرور بود.

موضع لویت که به جد بر جامعه شناختی دین تأثیر گذاشت، به شدت مورد اعتراض هانس بلومبرگ (Hans Blumenberg) در کتاب مشروعیت دوره مدرن (Die Legitimität der Neuzeit) به سال ۱۹۶۶ م. قرار گرفت. بلومبرگ توضیح متفاوتی از تاریخ فرهنگی اروپای جدید ارائه کرد. وی اظهار داشت تا کنون سکولاریزاسیون ناشی از خودادعایی گناه‌آلود (یا گناه 'فاجعه‌آمیز') بشر بوده است، آنچه از قرن پانزدهم روی داد، واکنشی به شکست فهم الهیات مسیحی، بیش از همه درباره آموزه تقدیر بوده است. این شکست نظام الهیاتی در ارائه تعادل میان واقعیت جهان بی‌رحم و «غیراخلاقی» و اطمینان اقماع‌کننده درباره قدرت مقدر یک خدای مداخله‌کننده بود. این شکست مهم بود؛ زیرا بدون توضیح اقماع‌کننده از شیوه‌ای که خداوند بر طبیعت، انسان و تاریخ حکم‌رانی می‌کند، انگاره خداوند به طور فزاینده‌ای ملزم به غیرمرتبط شدن با وجود انسان بود. همان‌گونه که دین سنتی مقبولیت خود را از دست می‌داد، تفسیرهای سکولار از زندگی قابل اعتمادتر می‌شدند؛ مدرنیسم از طریق حل مسائلی که الهیات مسیحی مبتنی بر تعالی نتوانست حل کند یا با پذیرش غیرقابل حل بودن مسائلی که الهیات مدعی بود حل شده‌اند، خود را تصدیق کرد.

درحالی‌که بلومبرگ بر ارزش مسلم سکولاریزاسیون تأکید می‌کرد، برگر به تأثیر انباشته رویدادها بر قابلیت اطمینان درونی آموزه مسیحی تقدیر اهمیت می‌داد. برای مدتی طولانی، الهی‌دانان راست‌کیش به این دیدگاه پیوستند که بشریت مرتبه‌ای از آزادی است؛ بنابراین باید خود را و نه آفریدگار خود را سرزنش کند؛ کسی که به‌ویژه راه‌رستگاری از طریق مسیح را ارائه کرده بود، به طوری که عدالت الهی نقض نگردد. برخی از الهی‌دانان جدید این آموزه را با بیان اینکه عمل خداوند در زندگی شخصی فرد انجام می‌پذیرد، اصلاح کردند؛ الهی‌دانان پویشی گرچه عمل خداوند را به نظام انسانی محدود نمی‌کنند، اظهار می‌دارند

خداوند به گونه اقناع‌کننده‌ای و نه اجباری عمل می‌کند؛ باز هم دیگرانی برای مثال یورگن مولتمان (Jürgen Moltmann) به لحاظ آخرت‌شناختی در انتظار آفرینش جدیدی هستند که در آن عدالت خداوند خود را آشکار خواهد کرد.

اما هنگام سخن‌گفتن از سکولاریزاسیون، برای مثال به شواهدی اشاره می‌شود که با پایان قرن بیستم دیگر بیش از این از تقدیر الهی انتظاری نیست که این سیاره را از خود ویرانگری انسان حفظ کند. در اینجا باز دوباره این پرسش واقعی مصرانه طرح می‌شود: یا انسان از خداوند مداخله‌کننده درخواست می‌کند یا نه؛ و اگر وی دیگر از خداوند انتظار مداخله در درون یا فراتر از نظام انسانی را ندارد، آن‌گاه از مسیحیت سنتی و از بسیاری آشکال دینی نیز فاصله زیادی گرفته است. الهیات گاه امیدوارانه، گاه گستاخانه میان‌گزینش تکرار مطلق گذشته و ماجراجویی‌های فردی در حوزه‌هایی که به طور مطلق متعلق به گذشته هستند، در تردید است (Kent, 1995: 890 - 91). با این وجود بر اساس دیدگاه کتاب مقدس عبری (Hebrew Bible) بارها مراقب و در حال امتحان کردن است. وی آماده است جازه دهد این انسان میان «موجودات زنده» تا زمانه او در این سیاره مسئول باشد؛ بینش‌های اخلاقی خود را بر ما متمرکز می‌کند، می‌خواهد مطمئن شود ما به اهمیت علاقه او به اینکه چگونه رفتار می‌نماییم، به آنچه باور داریم، به ویژه چگونه او را تکریم می‌نماییم، آگاه هستیم. بنابراین خداوند به طور ضمنی در زندگی سکولار ما ایفای نقش می‌کند و این امر به نوع پنهانی از سکولاریسم می‌انجامد که از طریق الهیات حمایت می‌شود (Coles, 1999: 14).

۲. سکولاریزاسیون از دیدگاه هاروی کاکس

کاکس در مهم‌ترین اثر خود شهر سکولار (The Secular City) فرایند سکولاریزاسیون را از ابعاد گوناگون، به ویژه مبانی الهیاتی آن شامل کتاب مقدس (the Bible)، کلیسا و خداوند تبیین کرده است. در این گفتار تلاش می‌شود به این مبانی الهیاتی به اجمال پرداخته شود.

وی ابتدا تمایز روشنی میان سکولاریزاسیون و سکولاریسم قایل می‌شود. سکولاریزاسیون بر فرایندی تاریخی دلالت دارد که تقریباً به طور قطع برگشت‌ناپذیر است و در آن جامعه و فرهنگ از قیومیت نظارت دینی و جهان‌بینی‌های متافیزیکی بسته رها می‌شوند و توجه انسان از جهان‌های دیگر به سوی این جهان معطوف می‌شود؛ اما سکولاریسم نامی برای یک ایدئولوژی است، بلکه جهان‌بینی بسته جدیدی است که بسیار زیاد شبیه یک دین جدید عمل می‌کند (Cox, 2013: 20 - 1).

۲-۱. منابع کتاب مقدسی سکولاریزاسیون

به اعتقاد گوگارتن سکولاریزاسیون نتیجه مشروع تأثیر ایمان کتاب مقدس بر تاریخ است (Gogarten, 1953: 97 ff; 1956: 291 - 322)؛ به همین دلیل سکولاریزاسیون در آغاز در فرهنگ غرب مسیحی، در تاریخی که ادیان کتاب مقدس بیشترین تأثیر خود را بر آن داشته‌اند، پدید آمد. سه عنصر بنیادین در ایمان کتاب مقدس هر یک جنبه‌ای از سکولاریزاسیون را پدید آورده‌اند. این عناصر شامل افسون‌زدایی از طبیعت با آغاز آفرینش، تقدس‌زدایی از سیاست با خروج و تقدس‌زدایی از ارزش‌ها با میثاق سینا (Sinai)، به‌ویژه با منع [پرستش] بت‌ها هستند. همین نگرش تداوم سنت شمایل‌شکنی (iconoclasm) را در تاریخ مسیحی حفظ می‌کند. شمایل‌شکنی شکلی از تقدس‌زدایی است. این امر نمایان‌کننده تداوم فرمان در برابر بت‌هاست. همان‌گونه که گابریل واهانیان اظهار می‌دارد، شمایل‌شکنی در کتاب مقدس (Cox, 2013: 21 - 2, 39). «... فروکش تمایل طبیعی انسان به خداانگاشتن خود یا جامعه یا دولت یا فرهنگ خود است.... افشای بی‌وقفه تمایلی جامع و کامل و مداوم برای ارتقاء محدود به سطح نامحدود، رساندن وضعیت فانی به ابدی و نسبت دادن ویژگی‌هایی به انسان که وی را خواهد فریفت تا محدودیت خود را انکار نماید» (Vahanian, 1964: 24).

عنصر نخست: جهان نزد عبرانیان اساساً تاریخ بود؛ مجموعه‌ای از رویدادها که با آفرینش آغاز شد و به سوی یک پایان پیش می‌رود. از نظر کتاب مقدس نه انسان و نه خداوند از طریق رابطه انسان با طبیعت تعریف نمی‌شوند. انسان بالغ سکولار نه به طبیعت احترام می‌گذارد نه طبیعت را نابود می‌کند، بلکه وظیفه وی نگهداری و بهره‌برداری از آن است و مسئولیت اختصاص یافته به انسان را بر عهده بگیرد؛ از این رو افسون‌زدایی از جهان طبیعی [به معنای رهایی انسان از مقهوریت طبیعت] پیش شرط مطلق برای پیشرفت علوم طبیعی را فراهم می‌کند. از آنجا که تکنوپولیس شهر فناوری امروزه بدون دانش مدرن امکان‌پذیر نخواهد بود، افسون‌زدایی نیز یک پیش شرط بنیادین برای شهرنشینی مدرن است (Cox, 2013: 23, 28 - 9).

عنصر دوم: تحول سیاسی بستگی به تقدس‌زدایی پیشینی از سیاست دارد. این فرایند دقیقاً با افسون‌زدایی از طبیعت مرتبط است. از آنجا که خود طبیعت همیشه تکرار می‌شود، درحالی‌که تاریخ هرگز تکرار نمی‌گردد، ظهور تاریخ به جای طبیعت در جایگاه منبع عمل خداوند [به معنای ظهور خداوند در تحولات اجتماعی]، دنیای کاملاً جدیدی از امکانات را برای تحول سیاسی و اجتماعی می‌گشاید. در ترسیم تقدس‌زدایی از سیاست بر حسب ریشه‌های کتاب مقدسی آن، سفر خروج (Exodus) باید نقطه کانونی مطالعه باشد. این امر به رویدادی محوری تبدیل شد که عبرانیان پیرامون آن به درک کلی خود از واقعیت سازمان دادند. این امر نمادی بود از رهایی انسان از یک نظام سیاسی - مقدس و در تاریخ و تحول اجتماعی، از پادشاهان به لحاظ دینی مشروعیت یافته و در جهانی که رهبر سیاسی بر اساس قدرت به دست آمده از طریق ظرفیت تحقق اهداف اجتماعی خاص استقرار خواهد یافت (Cox, 2013: 31).

عنصر سوم: نسبی‌سازی همه ارزش‌های انسانی؛ یکی از ابعاد جدایی‌ناپذیر سکولاریزاسیون تا حدودی از ضدیت [تقدس‌زدایی] کتاب مقدس بابت پرستی ناشی می‌شود. با آغاز منع

به‌کارگیری «تصاویر حک شده» که بخشی از میثاق سیناست، عهد عتیق از طریق امتناع مصالحه‌ناپذیر برای اجازه هرگونه تکرار خداوند شناخته می‌گردد. کتاب مقدس واقعیت خدایان و ارزش‌های آنها را انکار نمی‌کند، بلکه صرفاً آنها را نسبی می‌کند و آنها را در جایگاه طرح‌های انسانی، به عنوان «کار دست انسان» می‌پذیرد؛ بدین معنا بسیار به علوم اجتماعی مدرن نزدیک است؛ از این رو ارزش‌های انسان سکولار که تقدس‌زدایی شده است، از هرگونه ادعای اهمیت غایی یا نهایی محروم شده‌اند. آنها از ارزشی بودن دست‌کشیده و به ارزش‌گذاری تبدیل شده‌اند. انسان سکولار می‌داند نمادهایی که از طریق آنها جهان را درک کرده است و ارزش‌هایی که از طریق آنها تصمیمات خود را می‌گیرد، محصولات یک تاریخ خاص هستند؛ بدین ترتیب آنها محدود و جزئی هستند. در واقع سکولاریزاسیون مسئولیت‌آفرینش ارزش‌های انسانی را مانند شکل‌گیری نظام‌های سیاسی بر عهده خود انسان می‌گذارد (Cox, 2013: 37 - 8, 43).

۲-۲. کلیسا در شهر سکولار

بر اساس دیدگاه کاکس نقطه آغاز هر الهیات کلیسایی باید الهیات تحول اجتماعی باشد. این کلیسا پیش از هر چیزی یک جامعه پاسخ‌گوست، مردمی که وظیفه آنها تشخیص فعل خداوند در جهان و پیوستن به اقدام وی است؛ این امر بدین معناست که کلیسا باید پیوسته به تحولات اجتماعی پاسخ دهد. نماد شهر سکولار، الگویی از بلوغ و مسئولیت‌پذیری، نقطه آغازی را برای چنین الهیات تحول سریع اجتماعی فراهم می‌کند. هنگامی که به تاریخ در جایگاه فرایند سکولاریزاسیون می‌نگریم، هم‌زمان برای ما معنی دار و بی‌انتهای می‌گردد. این امر نشان از آن است که تاریخ برای انسان دارای اهمیت است؛ اما معنایی به وی تحمیل نمی‌کند. در واقع این امر معانی متافیزیکی و دینی به‌ارث برده را تنزل می‌دهد و انسان را برای ساخت معانی جدید آزاد می‌گذارد. این امر

همچنین نشان از طیف وسیعی از نمونه‌های در حال رشد، برعهده‌گرفتن مسئولیت‌های یک وارث اعمال یک سرپرستی مسئولانه است که در سراسر عهد جدید آشکار می‌گردد (Cox, 2013: 125, 129 - 130).

الگوی شهر سکولار مکاشفه‌ای از آسمان نیست، بلکه باید توسط خود انسان با کار و زحمت انجام گردد. از آنجاکه پادشاهی خداوند متمرکز در زندگی عیسی ناصری، کامل‌ترین آشکارسازی ممکن از مشارکت خداوند و انسان در تاریخ است؛ از این رو شهر سکولار، آمیختگی سکولاریزاسیون و شهرنشینی در نقطه‌ای واقع شده است که جنبش اجتماعی و ابتکار عمل انسانی هم‌گرا می‌گردند؛ جایی که انسان نه با میل خود، بلکه به دلیل موطن اجتماعی که در آن زندگی می‌کند، آزاد است. از سوی دیگر پادشاهی خداوند هنگامی در عیسی ظهور نمود که خداوند اقدامی کاملاً جدید انجام داده که با کنارگذاری ارزش‌ها و وفاداری‌های پیشین انسان و پیوستگی آزادانه به واقعیت جدید هم‌زمان گردید (Cox, 2013: 130, 133 - 34).

زندگی در شهر سکولار نوظهور دقیقاً شامل این نوع ترک است؛ بنابراین مستلزم توبه است. در واقع ظهور شهر سکولار می‌تواند به انسان یاری رساند تا انحراف اخلاقی خود را از طریق توبه کنار بنهد و به نسخه‌ای کتاب مقدسی‌تر بازگردد؛ پس امروزه ما نیز در جهانی زندگی می‌کنیم که آنچه نویسندگان عهد جدید با عنوان ظهور پادشاهی توصیف می‌کردند، هنوز هم رخ می‌دهد. این امر هنوز هم وضعیت اجتماعی عینی جدیدی را به ما ارائه می‌دهد و فرصتی را فراهم می‌کند که در آن فراخوانده می‌شویم تا گذشته را کنار بنهیم و امر متفاوتی را بپذیریم. انجیل در ظرف واقعیت پادشاهی، به فراخوانی برای تشخیص نشانه‌های پادشاهی و پاسخ مقتضی به آن تبدیل می‌گردد (Cox, 2013: 134 - 35, 144).

بر اساس کتاب مقدس انسان‌ها گناه‌کار هستند؛ آنها از یک بینش ناقص و تحریف‌شده در برابر خود، جامعه و واقعیت به طور کلی رنج می‌برند. با این وجود نمونه‌هایی در عهد جدید

به عنوان پاک‌سازی ذهنی برای تغییر و تبدیل یا دگرگونی در درک فرد از واقعیت وجود دارند که نشان از دست‌یابی به بلوغ، بزرگ‌شدن و بزرگسالی است. در تلاقی کنش تاریخ بر انسان و کنش انسان بر تاریخ پدیده تغییر و تبدیل یا آنچه ما مسئولیت‌پذیری نامیده‌ایم، پذیرش پاسخ‌گویی بزرگسالی است. امروزه انجیل انسان را فرامی‌خواند تا با همسایه خود زندگی اشتراکی متناسب با شهر سکولار تنظیم کند. اندیشه‌ها و شیوه‌های قدیمی باید بر اساس برابری با اندیشه‌ها و شیوه‌های جدید رقابت نمایند؛ پس پذیرش جنبه موقتی بودن بخشی از بلوغ است (Cox, 2013: 140 - 41, 144 - 47).

کلیسا در پاسخ به فراخوانی پادشاهی خداوند و در راستای الهیات تحول اجتماعی مسئولیت سه‌گانه دارد؛ الهی دانان آن را کریگما (پیام) (kerygma)، دیاکونیا (صلح، شفاء و دیگر اشکال خدمت) (diakonia) و کوینونیا (نمایان‌کننده شخصیت جامعه جدید) (koinonia) می‌نامند. کلیسا پیشروی این حکومت جدید است؛ اما بدین دلیل که این حکومت جدید در نقاط مختلف و به شیوه‌های متفاوت تغییر می‌یابد، نمی‌تواند از پیش به درستی پیش‌بینی کرد کلیسا چه سیمایی خواهد داشت. واژه کریگما به معنای «پیام» و عملکرد آن اشاعه خلع‌ید قدرت است. این امر کلیسا را از هر پیشروی دیگری متفاوت می‌کند. هیچ طرحی برای نوسازی جهان ندارد. این امر فقط این پیام را می‌رساند کسی که بردگان را آزاد می‌کند و انسان‌ها را به بلوغ فرا می‌خواند، هنوز هم مشغول به کار است. اعلامیه کلیسا چیزی ارائه می‌دهد که الهی دانان آن را «بحران پادشاهی» می‌نامند (Cox, 2013: 150 - 51, 155).

بر اساس عهد جدید، از آغاز قصد بر این بوده است «ریاست‌ها و قدرت‌ها» که بخشی از جهان هستند، تحت سلطه و بهره‌برداری انسان قرار گیرند. اما انسان اسیر نیروهایی گردید که قصد داشت «بر آنها تسلط یابد» و باید رها می‌گردید. عمل خداوند که در همه زمان‌ها ادامه می‌یابد و کاملاً در عیسی ناصری شناخته شده بود، فراخوانی انسان

به رهایی از ریاست‌ها و قدرت‌ها و هم‌زمان فراخوانی وی به مسئولیت‌پذیری در برابر و فراتر از آنهاست (Cox, 2013: 152 - 53)؛ از این رو «این قدرت‌ها به عنوان دشمنان توسط مسیح خلع سلاح شدند و هم‌زمان برای خدمت‌گزاری خداوند بسیج می‌گردند» (Weber, 1963: 103, note 14). بر اساس کتاب مقدس خروج و عید پاک دو کانون ایمان کتاب مقدسی هستند؛ مبنایی که باید بر اساس آن یک الهیات کلیسایی گسترش یابد. خروج رویدادی است که «آنچه خداوند در تاریخ در حال انجام دادن است» بیان می‌نماید. مشاهده می‌شود وی مردم را از اسارت سیاسی، فرهنگی و اقتصادی رها می‌کند فرصتی را برای آنها فراهم می‌سازد تا مجموعه‌ای از ارزش‌های نوین و هویت ملی جدیدی ایجاد کنند. عید پاک بدین معناست که امروزه همین فعالیت ادامه دارد و در جایی که چنین فعالیت‌هایی بخشی روی می‌دهد، همان یهودی‌میزبان در حال اقدام است. هم خروج هم عید پاک درگیر نماد فراگیر پادشاهی هستند؛ یعنی تحقق حکومت‌هایی بخش خداوند (Cox, 2013: 156).

واژه دیاکونیا به عمل التیام و صلح، بستن زخم‌ها و از بین بردن شکافتگی‌ها، بازگرداندن تندرستی به اندام اشاره دارد. در مورد شهر سکولار، دیاکونیا به معنای مسئولیت‌پذیری کلیسا در برابر بهبودی به معنای کامل‌سازی، بازیابی یکپارچگی و متقابل اجزاء از آنچه اساساً یک کل عملکردی است. برای اینکه کلیسا یک درمان‌کننده باشد، باید در وهله نخست زخم‌های شهر را بشناسد؛ همچنین کلیسا باید بداند خراشیدگی‌ها در کجا بوده است و چگونه بهبود می‌یابند تا بتواند فرایند بهبودی را تقویت کند؛ به دلیل اینکه خود کلیسا هیچ قدرتی برای بهبودبخشی ندارد. کلیسا فقط نیروهای شفابخشی که خداوند در حال کارکردن با انسان در شهر آزاد می‌سازد را می‌پذیرد و در اختیار می‌گذارد. کلیسا مسئولیت دارد خادم و التیام‌بخش شهر باشد؛ درحالی‌که عیسی روح‌ها را درمان می‌کند و این دو قرار نیست از یکدیگر جدا شوند. گسیختگی‌های شهر سکولار مطابق با

گسیختگی‌های روح انسان سکولار شهری است؛ اما چگونه زخم‌های موجود بر روی پیکره شهر التیام می‌یابند؟ چگونه شکافتگی‌های یک شهر شامل مرکز شهر در برابر حومه شهر، اغنیا در برابر فقرا، تنش‌های قومی و نژادی، رقابت میان احزاب سیاسی مسدود می‌شوند؟ هیچ پاسخ مسیحی روشنی وجود ندارد. مسیحیان در کنار افرادی که هیچ ایمانی ندارند برای یافتن پاسخ‌ها تلاش می‌کنند (Cox, 2013: 157 - 59).

واژه کویونویا معمولاً «جامعه» ترجمه می‌شود؛ اما در این بحث، آن جنبه از مسئولیت‌پذیری کلیسا در شهر سکولار است که خواستار نمایش آشکاری از آنچه کلیسا در کریگمای خود اظهار می‌دارد و در دیاکونیای خود اشاره می‌نماید. این امر «آشکارکردن امید» است؛ نوعی تصویر زنده از شخصیت و ساختار شهر واقعی انسان که کلیسا برای آن تلاش می‌کند؛ از این رو «کلیسای واقعی» جایی یافت می‌شود که عملکردهای آن (کریگما، دیاکونیا، کویونویا) به وقوع می‌پیوندند (Cox, 2013: 171 - 72). همان‌گونه که گرهارد ابلینگ پیشنهاد می‌کند «نشانه‌های کلیسا» «... چیرگی بر جدایی میان یهودیان و بی‌دینان (در جایگاه الگوی نخستین مبتنی بر پایبندی دینی) و غلبه بر تمایز میان پاک و ناپاک (در جایگاه ریشه دیدگاه فرقه‌ای به واقعیت) ...» (Ebeling, 1962: 94) هستند. این امر بدین معناست که کلیسا در جایی آشکار می‌شود که میهن‌پرستی قبیله‌ای و شهری همراه با اسطوره‌های خاص آنها کنار گذاشته شده است و جامعه انسانی فراگیر جدیدی پدیدار می‌شود و وظیفه آن اعلام و نشان دادن آنچه نشانه‌های پادشاهی هستند به جهان است. پیشروی خداوند اعلامیه خود را از طریق اجازه به زندگی خود که از طریق پادشاهی آینده (نه سنت گذشته) شکل می‌گیرد و از طریق بیان سخنان و زندگی خود در جایی که دیگر نشانه‌های پادشاهی آشکار می‌گردند، اجرایی می‌کند. قانون شرع و سنت نه در جایگاه منابع مکاشفه، بلکه پیشینه‌هایی که از طریق آنها می‌توان رویدادهای کنونی را در جایگاه مکان‌های احتمالی عمل خداوند بررسی کرد، کاربرد دارند (Cox, 2013: 172, 174 - 75).

اما یکی از معماگونه‌ترین جنبه‌های خدمت‌گزاری عیسی در زمانه خود وی جن‌گیری فرهنگی بود (Cox, 2013: 177). رابینسون در این باره اظهار می‌دارد «مرقس (Mark) نه تنها مباحث را به شکلی شبیه به جن‌گیری ارائه می‌دهد، بلکه مفهوم مباحث را نیز به شیوه‌ای شبیه جن‌گیری در نظر می‌گیرد» (Robinson, 1954: 6 - 55). قدرت او در طرد شیاطین برای خدمت وی اساسی بود. این امر همه نقش‌های گوناگون او را متمرکز کرد. وی در جایگاه کسی که عصر جدید را آشکار کرد، به «ارواح شریر» فرمان راند تا رخت بربندند؛ یعنی یک عملکرد کریگمایی. او در جایگاه یک التیام‌بخش و آشتی‌دهنده، آنها را طرد کرد تا مردم را به جایگاه خود در جامعه بازگرداند؛ یعنی یک عملکرد دیاکونیایی. وی در جایگاه تجسم شخصیت پادشاهی شناخته شد و شیاطینی را که طرد کرد، از او هراس داشتند؛ یعنی عملکرد کونیونیاپی؛ از این رو خدمت‌گزاری کلیسا در شهر سکولار دربرگیرنده گسترش امروزی جن‌گیری است. انسان‌ها را باید از شیفتگی خود به عوالم دیگر نجومی، متافیزیکی یا دینی فراخواند و برای مواجهه با مسائل عینی این جهان «جایی که تنها فراخوان حقیقی خداوند را می‌توان یافت»، فراخوان گردند (Cox, 2013: 177 - 183).

۲-۳. سخن از خداوند به روش سکولار

کاکس در این مبحث به شدت تحت تأثیر دیتریش بن هوفر است. بن هوفر در ۳۰ آوریل سال ۱۹۴۴ م. از سلول زندان خود به یکی از دوستانش نامه‌ای نگاشت که از آن زمان تا کنون الهی‌دانان را به فکر واداشته و آزار داده است. وی نگاشت: «ما به سوی زمانی پیش می‌رویم که اصلاً دینی نیست ... چگونه بدون دین از خداوند سخن می‌گوییم ... چگونه به روش سکولار از خداوند سخن می‌گوییم؟» (Bonhoeffer, 1959: 123) بر اساس دیدگاه بن هوفر سخن از خداوند به روش سکولار دارای سه بخش است. این امر پیش از هر چیزی مشکلی جامعه‌شناختی است. الهیات‌ها و زبان‌ها در یک محیط اجتماعی - فرهنگی

رشد می‌یابند. آنها از این یا آن شیوه رفتار تاریخی سرچشمه می‌گیرند؛ هم‌چنین این امر موضوعی سیاسی است؛ موضوعی که تا حدی بیشتر چالش‌برانگیز است. این امر مستلزم آن است که برخی از خطرات را بپذیریم، برخی از انتخاب‌ها را برگزینیم و جانب‌داری کنیم؛ نیز ایجاب می‌کند امروزه همان واقعیتی که عبرانیان وی را یهوه نامیدند و حواریون او را در عیسی مشاهده نمودند، جایی که در حال ظهور است، آشکار کنیم؛ اما در نهایت بن‌هوفر آنچه یک پرسش الهیاتی است، به ما ارائه می‌دهد. وی ما را وادار می‌کند خود پاسخ دهیم آیا خداوند کتاب مقدس واقعی است یا فقط روشی ارزش‌مند و ابتکاری است بشر برای سخن درباره‌ی خود ابداع کرده است (Cox, 2013: 286 - 87).

اول: دلیل اینکه سخن از خداوند در شهر سکولار تا اندازه‌ای مشکل‌ناخته‌شده است، این است که همه‌ی واژگان، از جمله واژه خداوند از محیط اجتماعی - فرهنگی خاصی ظهور می‌یابند و هیچ‌زبانی هرگز از آسمان ارزانی نشده است. هنگامی که واژه‌ها معانی خود را تغییر می‌دهند و مشکل‌ساز می‌گردند، همیشه اندکی بی‌نظمی اجتماعی یا اختلال فرهنگی وجود دارد که زیر این ناپسامانی نهفته است. اساساً دو نوع از چنین ابهامی وجود دارد؛ یکی از تحولات تاریخی و دیگری از تمایز اجتماعی ناشی می‌گردد. ابهام از طریق تحولات تاریخی بدین معناست که یک واژه در دوره‌های مختلف تاریخی یک زبان مشخص، دلالت‌های ضمنی متفاوتی را دربر می‌گیرد. ابهام از طریق تمایز اجتماعی بدین معناست که در یک جامعه پیچیده، یک واژه به معنای چیزهای متفاوتی در محیط‌های مختلفی است. هلموت گولویترز در کتاب مهمی درباره‌ی مسئله وجود خداوند در الهیات معاصر مبهم‌گیج‌کننده این اصطلاح را مورد بحث قرار می‌دهد (Cox, 2013: 288 - 290). نخست: گاهی ما آن را برای اشاره به دسته‌ای از موجودات به کار می‌بریم؛ مانند هنگامی که درباره‌ی «یونانیان و خدایان آنها» سخن می‌گوییم. دوم: ما آن را برای وجود متعالی متمایز یک به کار می‌بریم. سوم: ما آن را برای نام‌گذاری کسی که خود را از طریق شهادت

کتاب مقدسی آشکار می‌کند، به کار می‌بریم (Gollwitzer, 1963: 11). برای انسان سکولار شهری، کاربردهای قبیله‌ای و شهری هیچ معنایی ندارند، فقط کاربرد سوم باقی مانده است و این امر مشکل‌آفرین است؛ زیرا دو کاربرد دیگر هنوز هم رواج دارند و روند را مخدوش می‌کنند؛ به همین دلیل اگر قرار است انسان سکولار شهری با وی روبرو شود، خداوند کتاب مقدس باید دقیقاً از مسیرهای فرهنگی ادراکی که از طریق آن انسان پیش سکولار با وی مواجه شد، متمایز گردد (Cox, 2013: 290).

دوم: درباره سخن از خداوند در جایگاه یک موضوع سیاسی، برخی از الهی‌دانان اظهار می‌دارند سخن از خداوند باید به «زبان تاریخی» باشد. ون پورسن می‌اندیشد (Cox, 2013: 293 - 94) «واژه "خداوند" دیگر نمی‌تواند در جایگاه یک وجود متافیزیکی عمل نماید. این واژه دیگر نمی‌تواند برای پُر کردن شکافتگی‌ها در دانش ما به کار رود ... پیام کتاب مقدس چیزی کاملاً متفاوت از ... آموزه والاترین وجود است» (Van Peursen, 20 - 19: 1963). کارل میکالسون الهی‌دان آمریکایی نیز اظهار می‌دارد معانی ارائه می‌گردند (Cox, 2013: 294) «در تاریخ به عنوان تاریخ و نه در افق تاریخ به عنوان وجود» (Michalson, 1963: 147)؛ اما ما معتقدیم اصطلاحی که باید جایگزین متافیزیک شود، تاریخی نیست، بلکه سیاسی است که حوزه معنایی آن در زمانه ما در حال گسترش است؛ به این دلیل که متافیزیک آنچه پیش از این انجام می‌داد، سیاست در جامعه سکولار انجام می‌دهد. در زمانه ما سیاست به معنای آنچه برای ارسطو معنا می‌یافت، ظهور کرده است؛ یعنی همه فعالیت‌هایی که به ساخت شهری که اکنون هست، منجر می‌شوند. این امر یکپارچگی و معنا را برای زندگی و اندیشه انسان به ارمغان می‌آورد (Cox, 2013: 295 - 300). از نظری سیاست «علم شهر» بود؛ فعالیتی که همه علوم دیگر را برای تأمین نه تنها خیر برای انسان، بلکه خیر برای کل شهر - کشور به کار می‌گرفت؛ زیرا این امر برتر از خیر برای هر انسانی است (Lehmann, 1963: 167).

از سوی دیگر، گیبسون وینتر سبک اندیشه الهیاتی که بدین منظور ما نیازمندیم، توصیف کرده است. وی آن را «تأمل الهیاتی» می‌نامد (Winter, 1963: 71). تأمل عملی است که از طریق آن کلیسا موضوعاتی را به دقت ژرف‌نگری می‌کند که جامعه در پرتو آن رویدادهای سرنوشت‌ساز گذشته، خروج و عید پاک، با قصد خداوند که توسط انسان با ایمان درک گردیده است مواجه می‌گردد؛ اما به روشنی نقطه کانونی چنین تأملی، موضوعاتی که باید بر روی آنها تمرکز نمود، هیچ چیز دیگری جز موضوعات مرگ و زندگی کلان‌شهر سکولار نیستند. این امر باید تأمل درباره چگونگی دست‌یابی به شرایط سیاسی سازگار با واقعیت فناورانه نوظهوری باشد که ما را فرا می‌گیرد. همچنین گرهارد ابلینگ الهی‌دان سوئیسی هنگامی که درباره «غیر دینی» سخن می‌گوید، با وجود به‌کار نبردن اصطلاح سیاسی، به معنای چیزی مشابه است. وی اصرار می‌ورزد سخن سکولار درباره خداوند همیشه باید عینی، روشن و مولد یا سازنده باشد؛ یعنی این امر نباید دربرگیرنده کلیات باشد، بلکه باید هنگام مواجهه با مردم آنها احساس کنند مخاطب هستند. این امر بدین معناست که (Cox, 2013: 300 - 02) «... سخن دنیوی از خداوند سخن الهی از جهان است» (Ebeling, 1963: 360). به عبارت دیگر بشارت و سخن درباره خداوند سیاسی است. بنابراین فیلیپ موری درست می‌گوید هنگامی که اظهار می‌دارد (Cox, 2013: 302) «سیاست زبان بشارت است» (Maury, 1959: 28). بشارت مسیحی مانند اصول اخلاق مسیحی باید بی‌قید و شرط وابسته به متن باشد. از این رو سخن درباره خداوند به روش سکولار پیش از هر چیزی مستلزم آن است که ما خود را در آن نقاطی قرار دهیم که نوسازی، فعالیت مصالحه خداوند روی می‌دهد، جایی که رابطه مناسب میان انسان و انسان آشکار می‌شود. این امر هنگامی که در آن اقدام سیاسی که از طریق آن خداوند انسان‌ها را به نگرانی و مسئولیت‌پذیری متقابل در برابر یکدیگر باز می‌گرداند سهیم هستیم، روی می‌دهد. این امر باید واژه‌ای باشد که صلح را در یک جهان هسته‌ای برقرار می‌کند، به عدالت در عصری که در آن گرسنگی

گسترش یافته یاری می‌رساند، روز آزادی را در جامعه‌ای که از طریق تبعیض نژادی سرکوب گردیده تسریع می‌بخشد. اگر این واژه، واژه‌ای نباشد که از درگیری عینی گوینده در این واقعیت‌ها ناشی می‌گردد؛ پس به هیچ‌وجه کلام خداوند نیست، بلکه یک سخن بی‌معنای بی‌محتواست (Cox, 2013: 302 - 03).

سوم: درباره‌ی این پرسش الهیاتی که آیا خداوند کتاب مقدس واقعی و پنهان است، باید اظهار کرد آری. خداوند کتاب مقدسی خود را در آن مکان‌ها و برحسب شیوه‌هایی که برمی‌گزیند، آشکار می‌کند، نه آن‌گونه که انسان می‌خواهد. خداوند همیشه خود را در جایگاه کسی آشکار می‌کند که هم‌زمان با انسان متفاوت، بی‌قید و شرط برای انسان و کاملاً غیر قابل دسترس برای اجبار و سوءاستفاده توسط انسان است. این امر به معنای پنهان بودن کامل خداوند است که وی را از خدایان قبیله‌ای که انسان برای آنها چاپلوسی کرده و کفاره می‌دهد و از خداوند متافیزیکی که انسان شکوهمندانه در یک نظام فرهیخته فکری در نظر می‌گیرد، متمایز می‌کند. خداوند در عیسی آشکار نمی‌گردد؛ وی خود را در انبار تاریخ بشر پنهان می‌کند. پنهان بودن خداوند در عیسی متوقف نمی‌شود، بلکه وی با انسان در جایگاه «دیگری» غیر قابل دسترس مواجه می‌شود. او «آشکار» نمی‌شود، بلکه به انسان نشان می‌دهد در پنهان بودن خود، در تاریخ بشر [رویدادهای تاریخی] عمل می‌کند (Cox, 2013: 305).

همچنین بر اساس کتاب مقدس مسئولیت‌پذیری در برابر تاریخ به انسان واگذار شده است. خداوند انسان نیست و انسان فقط هنگامی می‌تواند پاسخ دهد که واقعاً «قادر به پاسخ‌گویی» باشد. انسان باید در برابر امری نزد کسی مسئولیت‌پذیر باشد؛ همان‌گونه که رونالد گرگور اسمیت اظهار می‌دارد الهیات برای اینکه الهیات باشد، باید (Cox, 2013: 306) «به چیزی که آنها نمی‌توانند و هرگز نمی‌توانند به هیچ‌وجه به عنوان بخشی از استعدادهاى خود یا به عنوان اصولی برای تسلط بر خود در اختیار داشته باشند، بلکه به آنچه در همه

زمان‌ها از ماورای خودشان برای آنها به وقوع می‌پیوندد، مربوط گردد» (Smith, 1960: 15). از این رو انسان سکولار شهری، امر متعالی را به شیوه‌ای اساساً متفاوت از پیشینیان قبیله‌ای و شهری خود تجربه می‌کند. این تجربه وی از امر متعالی است که انسان را انسان می‌کند. آموس وایلدردر این باره اظهار می‌دارد (Cox, 2013: 308): «اگر امروزه بخواهیم هر امر متعالی حتی مسیحی داشته باشیم، باید در و از طریق سکولار باشد ... اگر بخواهیم فیض را بیابیم، آن در جهان یافت می‌گردد، نه در آسمان» (Wilder, 1964: 407). خداوند امروزه برای ما در رویدادهای تحول اجتماعی ظهور می‌یابد؛ اما رویدادهای تحول اجتماعی نیازی به انجام تغییرات آشکار و انقلاب‌ها ندارند. رویدادهای روزانه زندگی نیز رویدادهای تحول اجتماعی هستند که خداوند آنجا نیز با ما ملاقات می‌کند؛ نیز وی نه تنها در انقلاب آزادی در آمریکا، بلکه در یک ارباب رجوع، مشتری، بیمار و همکار نیز با ما ملاقات می‌کند (Cox, 2013: 309).

در نهایت سخن از خداوند اشاره و نام‌گذاری بوده که بیان‌کننده یادآوری و امیدواری است. این امر اقدامی اجتماعی و تحت تأثیر تحولات در ساختار اجتماعی است. در نام‌گذاری خداوند و انتساب نقشی به وی که او را به تجربه انسانی مرتبط می‌کند، همه فرهنگ‌ها نمادهایی را به کار می‌گیرند که برگرفته از جنبه‌ای از زندگی اجتماعی هستند. رابطه قبیله‌ای از نوع پیش از من - توست. فردسازی ناکافی انسان قبیله‌ای از تجربه وی از خداوند به عنوان کاملاً «دیگری» جلوگیری می‌نماید. او نه تنها خداوند را به گونه‌ای عرضی نمی‌یابد، بلکه وی همیشه بخشی از خداوند و برعکس است. انسان با خداوند مشارکت دارد؛ اما در جامعه‌ای که از طریق مرجعیت طولی، دوره‌ای از فرهنگ شهری و فردگرایی متمایز می‌گردد، انسان تمایل دارد خداوند را در مواجهه من - تو باستانی تجربه کند. خداوند در جایگاه شخص دیگری درک می‌شود که بر من مرجعیت دارد؛ این رابطه یک مواجهه است. به نظر می‌رسد نوع جدیدی از رابطه بین انسانی در جامعه شهری در حال

ظهور است؛ رابطه‌ای که کاملاً به میزان من - تو انسانی، اما به لحاظ کیفیت متفاوت است. این رابطه به جای مشارکت یا مواجهه، رابطه‌ای هم‌زیستی است. موضوع مهم درباره این رابطه ظهور یافته من - شما برای اهداف ما این است که ملزم به تأثیرگذاری بر نمادسازی ما از خداوند به هر طریقی است (Cox, 2013: 310 - 12).

مفهوم میثاق در عهد عتیق نشان می‌دهد این امر بدین معناست که یهوه مایل بود به اندازه‌ای تنزل یابد که هم‌زمان با انسان کار کند؛ بنابراین مهم نبود که چقدر شریک انسانی ضعیف کار می‌کرد. خداوند در عیسی ناصری نشان داد وی مایل بود طرف میثاق نافرجام انسان را بگیرد، شریک فرعی در این رابطه نامتوازن گردد. رابطه انسان با خداوند، مانند رابطه وی با شریک کاری خود از کاری که آنها با هم انجام می‌دهند، سرچشمه می‌گیرد که این امر پیامدهای گسترده‌ای دارد. خداوند می‌خواهد انسان نه به وی، بلکه به هم‌نوع خود علاقه‌مند گردد. بنابراین بر اساس اظهار نظر برنهارد اندرسون (Cox, 2013: 312 - 13, 317) «پرسش "خداوند چه کسی است؟" از طریق رویدادهایی که در آینده روی خواهند داد، پاسخ داده خواهد شد» (Anderson, 1956: 34). معنای واژه خداوند هنگامی که ما با آن روبرو می‌شویم، تغییر می‌کند یا نام جدیدی ظهور خواهد کرد: حضور در رویدادهایی که آنها را در تاریخی که ما بخشی از آن هستیم، آشکار می‌کنند، تاریخ‌رهای انسان توسط خداوند است؛ از این رو سخن سکولار از خداوند اشاره و نام‌گذاری است. این امر هنگامی که مسائل تمدن شهری در مرور گذشته، تأمل در حال و مسئولیت‌پذیری برای آینده که تاریخ است، درگیر می‌گردند، پدیدار خواهد شد (Cox, 2013: 314 - 15).

نتیجه و بررسی تحلیلی

هاروی کاکس از الهی‌دانان پروتستان در دوران معاصر تلاش کرده است با ارائه آراء و افکار خود در کتاب شهر سکولار به‌ویژه در سه بخش منابع کتاب مقدسی سکولاریزاسیون، کلیسا

در شهر سکولار و سخن از خداوند به روش سکولار به موضوع فرایند سکولاریزاسیون پردازد. به اعتقاد وی سه عنصر بنیادین افسون‌زدایی از طبیعت با آغاز آفرینش، تقدس‌زدایی از سیاست با خروج و تقدس‌زدایی از ارزش‌ها با میثاق سینا، به‌ویژه با منع بت‌ها منابع کتاب مقدسی سکولاریزاسیون هستند. اما دربارهٔ عنصر نخست، توصیف جهان‌بینی عبری در جایگاه اساساً تاریخی بدون نشانه‌ای روشن از چیستی معنای «تاریخ»، مبهم است. جهان‌بینی عبری به‌یقین تاریخی به معنایی نبود که انسان سکولار این اصطلاح را به کار می‌برد. دیدگاه عبری اساساً آشکار کردن تفکیک ابدی از طریق و تجلی خود در تاریخ بود. به مفهومی وسیع‌تر، این یک جهان‌بینی مبتنی بر میثاقی با خداوندی نامرئی بود که هیچ تصویری از وی مجاز نبود. خداوند [مبتنی بر] ایمان کتاب مقدس هم "در زمان" هم "فرا تر از تاریخ" است. دربارهٔ عنصر دوم، حضور جریان‌های تقدس‌زدایی از ایمان کتاب مقدس و جنبش‌های ناشی از آن نشان از این است که در دنیای شهرنشینی فناوری فردا هیچ بازگشت قابل توجهی در گرایش به سوی سکولاریزاسیون نمی‌توان انتظار داشت. دربارهٔ عنصر سوم نیز ارزش‌های انسانی که جامعه سکولار شهری را شکل می‌دهند، با ایمان کتاب مقدس سازگار نیستند؛ زیرا آزادی انسان رافلج و فاسد می‌کنند. همچنین باید ارزش‌های شریب فرهنگی خودساخته انسانی در شهر سکولار را به شرایط مدرن صنعتی شهری مرتبط دانست.

کاکس در رابطه با کلیسا معتقد است کلیسا باید پیوسته به عمل خداوند از طریق آنچه الهی‌دانان گاهی «رویدادهای تاریخی» نامیده‌اند، رخ می‌دهد، پاسخ دهد؛ اما آن بهتر است «تحول اجتماعی» نامیده گردد. کلیسا نیازمند یک الهیات و اخلاقی است که آن را قادر خواهند کرد تا دنیای کاملاً جدیدی را درک نماید. وی همچنین دربارهٔ سخن از خداوند به روش سکولار اظهار می‌دارد انسان معاصر می‌تواند خداوند را به عنوان یک «شما» ملاقات کند. یک شیوه جدیدی از مفهوم‌سازی «دیگری» در تنش میان تاریخی که پیش از ما روی داده و رویدادهای که در پیش‌رو واقع شده است، ظهور خواهد نمود. بر اساس

کتاب مقدس این امر به معنای مشارکت بزرگسالی و مسئولیت‌پذیری میان یک انسان بالغ و پدر وی است. این امر نشان از آن است که انسان مجذوب خود خداوند نمی‌گردد، بلکه خداوند می‌خواهد انسان نه به وی، بلکه به هم‌نوع خود علاقمند شود. اما باید توجه کرد ما بدون درک کافی از رابطه میان سکولار و امر متعالی که کاکس در فرازی آن را در جایگاه «کاملاً دیگری» توصیف می‌نماید و در فرازی دیگر اظهار می‌دارد امر متعالی در و از طریق رویدادهای سکولار، یعنی رویدادهای تحول اجتماعی شناخته می‌گردد، واقع شده‌ایم. در نتیجه امر متعالی یا کاملاً دیگری است یا از طریق سکولار شناخته می‌گردد و این تناقض هم‌چنان بدون پاسخ باقی می‌ماند. بنابراین همان‌گونه که ملاحظه می‌شود کاکس با هدف ابقای مسیحیت نه تنها نگاهی هم‌دلانه با فرایند سکولاریزاسیون و اندیشه‌های دانشمندان علوم انسانی و نتایج حاصل از یافته‌های علوم تجربی در این زمینه دارد، بلکه به نظر می‌رسد ادعایی فراتر از این دارد و معتقد است ریشه و مبانی فرایند سکولاریزاسیون در کتاب مقدس وجود دارند؛ در نتیجه عیسی مسیح، کلیسا و حتی خداوند در این فرایند مشارکت دارند، به گونه‌ای که می‌توان اظهار کرد کاکس به الهیاتی معتقد است که می‌توان آن را ناظر بر پدیده سکولار نامید.

کتاب‌نامه

کتاب مقدس، ترجمه قدیم.

- Anderson, Bernhard Word (1956). *Understanding the Old Testament*, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice-Hall publisher.
- Berdyaev, Nicholas (1936). *The Meaning of History*, London, Geoffrey Bles publisher.
- Berger, Peter (1969). *The Social Reality of Religion*, Harmondsworth, Penguin Books publisher.
- Bonhoeffer, Dietrich (1959). *Prisoner for God*, New York, Macmillan Publishers.

- Christiano, Kevin J. (1987). *Religious Diversity and Social Change: American Cities 1890-1906*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Coles, Robert (1999). *The Secular Mind*, Princeton, Princeton University Press.
- Cox, Harvey (2013). *The Secular City*, Princeton, Princeton University Press.
- Ebeling, Gerhard (1962). *Theologie und Verkündigung*, Tübingen, JCB Mohr–Paul Siebeck Verlag.
- Idem (1963). *Word and Faith*, Philadelphia, Fortress Press; London, SCM Press.
- Gogarten, Friedrich (1956). *Der Mensch zwischen Gott und Welt*, Stuttgart, Friedrich Vorwerk Verlag.
- Idem (1953). *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit*, Stuttgart, Friedrich Vorwerk Verlag.
- Gollwitzer, Helmut (1963). *Die Existenz Gottes im Bekenntnis des Glaubens*, Munich, Christian Kaiser Verlag.
- Kent, John (1995). “The Character and Possibility of Christian Theology Today”, *Companion Encyclopedia of Theology*, Edited by Peter Byrne and Leslie Houlden, London and New York, Routledge publisher.
- Kierkegaard, Soren (1994). *Fear and Trembling*, Translated by Walter Lowrie, New York , Alfred A. Knopf publisher.
- Lehmann, Paul Louis (1963). *Ethics in a Christian Context*, New York, Harper publisher; London, SCM Press.
- Maury, Phillippe (1959). *Evangelism and Politics*, Garden City, Doubleday publisher; London, Lutterworth publisher.
- Michalson, Carl Donald (1963). “Theology as Ontology and as History,” James McConkey Robinson and John Cobb, eds., *The Late Heidegger and Theology*, New York, Harper publisher.
- Robinson, James McConkey (1954 – 55). *The Problem of History in Mark*, Naperville, Illinois, Alec R. Allenson Inc. Publisher; London, SCM Press.
- Smith, Ronald Gregor (March 1960). “A Theological Perspective on the Secular,” *The Christian Scholar*, 51 (3), Pennsylvania, Penn State University Press.
- Vahanian, Gabriel (1964). *Wait Without Idols*, New York, George Braziller publisher.
- Van Peursen, Cornelis Anthonie (1963). “Man and Reality, the History of Human Thought,” *Student World*, No. 1, World Student Christian Federation, Inventive Research Organization.

- Weber, Hans-Reudi (1963). *The Militant Ministry People and Pastors of the Early Church and Today*, Philadelphia, Fortress Press.
- Wilder, Amos Niven (1964). "Art and Theological Meaning," *The New Orpheus: Essays toward a Christian Poetic*, New York, Sheed and Ward Publisher.
- Winter, Gibson (1963). *The New Creation as Metropolis*, New York, Macmillan Publishers.

References

The Bible.

Anderson, Bernhard Word. 1956. *Understanding the Old Testament*. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall publisher.

Berdyaev, Nicholas. 1936. *The Meaning of History*. London: Geoffrey Bles.

Berger, Peter. 1969. *The Social Reality of Religion*. Harmondsworth: Penguin Books.

Bonhoeffer, Dietrich. 1959. *Prisoner for God*. New York: Macmillan Publishers.

Christiano, Kevin J. 1987. *Religious Diversity and Social Change: American Cities 1890-1906*. Cambridge: Cambridge University Press.

Coles, Robert. 1999. *The Secular Mind*. Princeton: Princeton University Press.

Cox, Harvey. 2013. *The Secular City*. Princeton: Princeton University Press.

Ebeling, Gerhard. 1962. *Theologie und Verkündigung*. Tübingen: JCB Mohr–Paul Siebeck Verlag.

Ebeling, Gerhard. 1963. *Word and Faith*. Philadelphia: Fortress Press.

Gogarten, Friedrich. 1956. *Der Mensch zwischen Gott und Welt*. Stuttgart: Friedrich Vorwerk Verlag.

Gogarten, Friedrich. 1953. *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit*. Stuttgart: Friedrich Vorwerk Verlag.

Gollwitzer, Helmut. 1963. *Die Existenz Gottes im Bekenntnis des Glaubens*. Munich: Christian Kaiser Verlag.

Kent, John. 1995. "The Character and Possibility of Christian Theology Today." *Companion Encyclopedia of Theology*, edited by Peter Byrne and Leslie Houlden. London and New York: Routledge.

- Kierkegaard, Soren. 1994. *Fear and Trembling*. Translated by Walter Lowrie. New York: Alfred A. Knopf.
- Lehmann, Paul Louis. 1963. *Ethics in a Christian Context*. New York: Harper.
- Maury, Phillippe. 1959. *Evangelism and Politics*. Garden City: Doubleday.
- Michalson, Carl Donald. 1963. "Theology as Ontology and as History." In *The Late Heidegger and Theology*, edited by James McConkey Robinson and John Cobb. New York: Harper.
- Robinson, James McConkey. (1954-55). *The Problem of History in Mark*. Naperville, Illinois: Alec R. Allenson Inc.
- Smith, Ronald Gregor. 1960. "A Theological Perspective on the Secular." *The Christian Scholar* 51, no. 3: 11-24.
- Vahanian, Gabriel. 1964. *Wait Without Idols*. New York: George Braziller.
- Van Peursen, Cornelis Anthonie. 1963. "Man and Reality, the History of Human Thought." *Student World* 56, no. 1: 13-21.
- Weber, Hans-Reudi. 1963. *The Militant Ministry People and Pastors of the Early Church and Today*. Philadelphia: Fortress Press.
- Wilder, Amos Niven. 1964. "Art and Theological Meaning." *The New Orpheus: Essays toward a Christian Poetic*. New York: Sheed and Ward.
- Winter, Gibson. 1963. *The New Creation as Metropolis*. New York: Macmillan Publishers.