



سیاست مسیحی یا مسیحی سیاسی؟

Christian politics or political Christianity ?

مؤلف : عالیک خیراندیش

انتشارات رسانه باران فرانسه

www.mojdeh.fr

ISBN964-96579-4-7-005

Email : akhrand@gmail.com

چاپ اول 2025

کلیه حقوق برای ناشر محفوظ است

مطابق قوانین بین‌المللی تمامی حقوق مربوط به مطالب و محتویات «این کتاب» محفوظ است. درج کامل مقالات «این کتاب» در صفحات فضای مجازی و وب سایت‌ها، بدون ذکر نام کتاب و نام نویسنده، اکیداً ممنوع و غیرقانونی است.

Christian Politics or Political Christianity?

Author: Alik Khairandish

Baran Media Publications France

www.mojdeh.fr

ISBN964-96579-4-7-005

Email: akhrand@gmail.com

First edition 2025

All rights reserved to the publisher

According to international law, all rights related to the content and materials of "this book" are reserved. Posting the full articles of "this book" on cyberspace pages and websites without mentioning the name of the book and the name of the author is strictly prohibited and illegal.

منابع:

- ۱- کتاب: لائیسیتہ چیست؟ نقدی بر نظریہ پردازی‌های ایرانی درباره‌ی لائیسیتہ و سکولاریسم - شیدان واثیق نشر اختران پاریس- 1384 - چاپ دوم 1387 -
- ۲- مقاله: مداخله‌ای در جدل سکولاریزاسیون در ایران - سکولاریزاسیون: زمان‌ها و زمینه‌ها - شیدان واثیق مه 2008، خرداد 1387:
- ۳- مقاله: شرایط برآمدن لائیسیتہ در ایران - شیدان واثیق. مهر 1394 - سپتامبر 2015 با تشکر از نوشته‌های خوب شیدان واثیق

- ۱- نوشته‌های در باره سیاست و پادشاهی خدا مهرداد فاتحی
- ۲- الاهیات اجتماعی مسیحی نوشته اسماعیل علی خانی- موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران- چاپ اول.
- ۳- اشمیت، کارل، الاهیات سیاسی، ترجمه لیلا چمن خواه، تهران، نشر معاصر، ۱۳۹۰.
- ۴- تیلیخ، پل، الاهیات سیستماتیک، ترجمه حسین نوروزی، تهران، حکمت، ۱۳۸۱.
- ۵- تاوونی، ر، ه، دین و ظهور سرمایه داری، ترجمه احمد قراعی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۷.
- ۶- تامپسون، کنت، دین و ساختار اجتماعی، ترجمه علی بهرام پور و حسن محدثی، تهران، کویر، ۱۳۸۱.
- ۷- جونز، ویلیام توماس، خداوندان اندیشه سیاسی، ترجمه علی رامین، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۸.
- ۸- بوخنسکی، اینوسنتیوس، فلسفه معاصر اروپایی، ترجمه شرف الدین شرف خراسانی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۳.
- ۹- بوف، لئوناردو، «الاهیات آزادی بخش، نگاهی گذرا به پیشینه اندیشگی»، ترجمه نفیسه نمودیان، ماهنامه نامه، ش ۲۹- ص ۲۳- ۲۰.
- ۱۰- بولتمان، رودلف، مسیح و اساطیر، ترجمه مسعود علیا، تهران، مرکز، ۱۳۸۶.
- ۱۱- بی ناس، جان، تاریخ جامع ادیان، ترجمه علی اصغر حکمت، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۰.
- ۱۲- پازوکی، شهرام، «پروتستانیسیم و روفورماسیون مسیحی»، گفت و گو با ماهنامه علوم انسانی مهرنامه، شماره ۱۶، آبان ۱۳۹۰.
- ۱۳- پارسونز، تالکوت، «ساخت‌های منطقی جامعه شناسی دین ماکس وبر»، در: عقلانیت و آزادی، ترجمه یدالله موقن و احمد تدین، تهران، هومس، ۱۳۷۹.

- ۱۴ - بازوی، شهرام... [و دیگران]، الاهیات جدید (مجموعه مقالات)، تهران، سازمان چاپ و انتشارات، ۱۳۹۰.
- ۱۵ - دوتوکویل، الکسی، انقلاب فرانسه و رژیم پیش از آن، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، مروارید، ۱۳۹۱.
- ۱۶ - دوتوکویل، الکسی، دموکراسی در آمریکا، ترجمه رحمت الله مقدم، تهران، زوار، ۱۳۴۷.
- ۱۷ - دسنرد، سورن، مسیحیت و اعتراض در سده بیستم، ترجمه جعفر فلاحی، تهران، نگاه معاصر، ۱۳۹۶.
- ۱۸ - دورانت، ویلیام جیمز، تاریخ تمدن، ترجمه احمد آرام و دیگران، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۹۱.
- ۱۹ - دورانت، ویلیام، درآمدی بر تاریخ تمدن، جمعی از مترجمین، تهران، شرکت سهامی، ۱۳۶۵.
- ۲۰ - دورکیم، امیل، صور بنیانی حیات دینی، ترجمه باقر پرهام، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۳.
- ۲۱ - دیویس، چارلز، دین و ساختن جامعه، جستارهایی در الاهیات اجتماعی، ترجمه حسن محدثی، تهران، یادآوران، ۱۳۸۷.
- ۲۲ - رادز، ران، آمریکای لاتین و مسیحیت انقلابی؛ چهره در حال تحول الاهیات رهایی بخش، تهران، ویژه نامه سینمای سوم مرکز فرهنگی میثاق، ۱۳۸۴.
- ۲۳ - چارلز زینر، رابرت، دانشنامه فشرده ادیان، ترجمه نزهت صفای اصفهانی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۹.
- ۲۴ - راسل، برتراند، تاریخ فلسفه غرب، (دو مجلد) ترجمه نجف دریابندری، تهران، پرواز، ۱۳۶۵.
- ۲۵ - ریپردون، برنارد ام. جی.، «سیر مدرنیسم در مسیحیت»، ترجمه منصور نصیری، مجله ماهنامه معرفت، شماره ۴۶، بهمن ۱۳۸۹.
- ۲۶ - زیبایی نژاد، محمدرضا، مسیحیت شناسی مقایسه ای، تهران، سروش، ۱۳۸۹.
- ۲۷ - سرواپلی رادها کریشانان، مذهب در شرق و غرب، ترجمه فریدون گرگانی، تهران، سازمان کتاب های جیبی، ۱۳۴۴.
- ۲۸ - سی تی، مریل، معرفی عهد جدید، ترجمه ططاووس میکائیلیان، حیات ابدی، بی تا.
- ۲۹ - فاتحی، مهرداد، «جنبش انجیلی»، کانون فرهنگ و اندیشه مسیحی، ۴ مارس ۲۰۱۰.
- ۳۰ - سیدنتاپ، لری، توکویل، ترجمه حسن کامشاد، تهران، طرح نو، ۱۳۷۴.
- ۳۱ - فاستر، مایکل، خداوندان اندیشه سیاسی، ترجمه جواد شیخ الاسلامی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۸.
- ۳۲ - فرآل، م. و.، انگیزاسیون، ترجمه لطف علی بریمانی، گوتمبرگ، ۱۳۶۴.
- ۳۳ - فردریک، ج لاورنس، الاهیات سیاسی، ترجمه همایون همتی،
- ۳۴ - فروند، ژولین، جامعه شناسی ماکس وبر، عبدالحسین نیک گهر، تهران،

- نیکان، ۱۳۶۲.
- ۳۵ - کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ج ۲، ترجمه ابراهیم دادجو، تهران انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۷.
- ۳۶ - کاپلستون، فردریک، نیچه، فیلسوف و فرهنگ، ترجمه علیرضا بهبهانی، علی اصغر حلبی، تهران، زوار، ۱۳۸۸.
- ۳۷ - کارپنتر، همفری، عیسی، ترجمه حسن کامشاد، تهران، طرح نو، ۱۳۷۴.
- ۳۸ - کانت، ایما نوئل، فلسفه حقوق، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، تهران، نقش ونگار، ۱۳۹۲.
- ۳۹ - کرنر، ارل، سرگذشت مسیحیت در طول تاریخ، ترجمه آرمان رشدی، تهران، آموزشگاه کتاب مقدس، ۱۹۹۴.
- ۴۰ - کلووسکو، جورج، تاریخ فلسفه سیاسی، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، نشر نی، ۱۳۹۱.
- ۴۱ - کوزر، لوئیس، زندگی و اندیشه بزرگان جامعه شناسی، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، انتشارات علمی، ۱۳۸۰.
- ۴۲ - کونگ، هانس، متفکران بزرگ مسیحی، ترجمه گروه مترجمان، قم، ادیان، ۱۳۸۶.
- ۴۳ - گرنز، استنلی و اولسن، راجر، الاهیات مسیحی در قرن بیستم، ترجمه روبرت آسریان و میشل آقا مالیان، تهران، نشر ماهی، ۱۳۹۰.
- ۴۴ - گیبون، ادوارد، انحطاط و سقوط امپراطوری رم، ترجمه ابوالقاسم طاهری، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳.
- ۴۵ - گیر برانت، آلن، کلیسای انقلابی، ترجمه دکتر پرویز هوشمند راد، تهران، شباوز، ۱۳۶۷.
- ۴۶ - لاورنس، فردریک، ج.، الاهیات سیاسی، ترجمه همایون همتی، کلمه، ش ۱۱، ص ۵۵.
- ۴۷ - لگنهاوزن، محمد، درآمدی بر الاهیات اجتماعی پروتستان از آغاز نهضت اصلاح دین تا هگل، ترجمه منصور نصیری، مجله الاهیات اجتماعی، پاییز و زمستان ۱۳۸۸.
- ۴۸ - لنسکی، گرهارد، سیر جوامع بشری، ترجمه ناصر موفقیان، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۹.
- ۴۹ - لوکاکچ، گئورک، هگل جوان، ترجمه محسن حکیمی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۹۱.
- ۵۰ - لین، تونی، تاریخ تفکر مسیحی، ترجمه آسریان، روبرت، تهران، نشر و پژوهش فرزاد روز، ۱۳۸۰.
- ۵۱ - المر بارنز، هری و بکر، هوارد، تاریخ اندیشه اجتماعی از جامعه ابتدایی تا جامعه جدید، ترجمه جواد یوسفیان، علی اصغر مجیدی، تهران، کتاب های جیبی، ۱۳۵۸.
- ۵۲ - همیلتون، ملکم، جامعه شناسی دین، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، ثالث، ۱۳۸۹.
- ۵۳ - هوردن، ویلیام، راهنمای الاهیات پروتستان، ترجمه ططاووس میکائیلیان،

- تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸.
- ۵۴- هیلنز، جان. آر، فرهنگ ادیان جهان، ترجمه گروه مترجمان، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۶.
- ۵۵- الیاده، میرچا، دین پژوهی، بهاء الدین خرمشاهی، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.
- ۵۶- یاسپرس، کارل، آگوستین، ترجمه محمّد حسن لطفی، خوارزمی، تهران، ۱۳۶۳.
- ۵۷- یاسپرس، کارل، مسیح، ترجمه احمد سمیعی، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۸.
- ۵۸- وبر، ماکس، اخلاق پروتستانی و روح سرمایه داری، ترجمه عبدالکریم رشیدیان و پریسا منوچهری، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۸.
- ۵۹- ولف، کری، در باره مفهوم انجیل ها، ترجمه محمد قاضی، تهران، دادار، ۱۳۷۹.
- ۶۰- هابز، توماس، لویاتان، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نشر نی، ۱۳۸۰.
- ۶۱- هگل- گئورک ویلهلم فردریش، استقرار شریعت در مذهب مسیح، ترجمه باقر پرهام، تهران، آگاه، ۱۳۶۹.
- ۶۲- هگل- گئورک ویلهلم فردریش، عقل در تاریخ، ترجمه حمید عنایت، تهران، موسسه انتشارات علمی دانشگاه صنعتی شریف، ۱۳۹۰.
- ۶۳- همتی؛ همایون، «تاریخچه و تبیین ساختار الاهیات سیاسی و رهایی بخش»، معرفت ادیان، سال پنجم، شماره چهارم، پیاپی ۲۰، پاییز ۱۳۹۳.
- ۶۴- مصطفوی کاشانی، لیلا، کلیاتی در باره الاهیات رهایی بخش، تهران، موسسه بین المللی کتاب، ۱۳۶۷.
- ۶۵- مک کواری، جان، تفکر دینی در قرن بیستم، ترجمه عباس شیخ شعاعی و محمد محمد رضایی، قم، دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم، ۱۳۷۵.
- ۶۶- مک گراث، آلیستر، درآمدی بر الاهیات مسیحی، ترجمه عیسی دیباج، تهران، کتاب روشن، ۱۳۸۵.
- ۶۷- مک گراث، آلیستر، درسنامه الاهیات مسیحی، ترجمه بهروز حدادی، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۴.
- ۶۸- کتاب «دین و سیاست در اندیشه مدرن» میشل باربیه
- ۶۹- تاریخ خداناباوری در شوروی نوشته ویکتوریا اسمولکین انتشارات دانشگاه پرینستون
- ۷۰- سنت و سکولاریسم: عبدالکریم سروش مصطفی ملکی
- ۷۱- سکولاریسم و ضد سکولاریسم نوشته منوچهر صالحی
- ۷۲- سکولاریسم به زبان ساده آستین کلاین ترجمه امیر غلامی
- ۷۳- عوامل تاریخی پیدایش سکولاریسم مقاله منوچهر صالحی
- ۷۴- مسیحیت و اعتراض در سده بیستم از دیتریش بونهوفر تا دزوندتوتو مترجم جعفر فلاحی نشر نگاه معاصر

- ۷۵- مبارزه مسالمت‌آمیز ۵۰ نکته اساسی سردیا پوپوویچ اندره میلیوویوویچ سلوبودان دینویچ
- ۷۶- کالبد شکافی چهار انقلاب کرین برینتون ترجمه محسن ثلاثی
- ۷۷- لائیسیتته بنیادها و هدف‌های آن محمد حسین صدیق یزدچی انتشارات خاوران پاریس
- ۷۸- جمهوریت و ساختار و ساختار حکومت پرویز دستمالچی
- ۷۹- گوین از آزادی اریک فروم ترجمه داود حسینی
- ۸۰- خدا و دولت نوشته میخائیل باکونین ترجمه امید ملانی
- ۸۱- ابرمان، هیکو (۱۳۸۵). لوتر مردی میان خدا و شیطان، ترجمه فریدالدین رادمهر، تهران، چشمه.
- ۸۲- پاسمور، کوین (۱۳۹۰). فاشیسم، ترجمه علی معظمی، تهران، ماهی.
- ۸۳- فولادوند، عزت‌الله (۱۳۷۷). خرد در سیاست، تهران، طرح‌نو.
- ۸۴- گرگور، نیل (۱۳۸۹). چگونه هیتلر بخوانیم، ترجمه رحمان بوذری، تهران، پرسش. [۵] ۸۵- گلاور، جان‌اتان (۱۳۹۲). انسانیت: تاریخ اخلاقی قرن بیستم، ترجمه افشین خاکباز، تهران، آگه.
- ۸۶- لین، تونی (۱۳۸۴). تاریخ تفکر مسیحی، ترجمه روبرت آسریان، تهران، فرزانه روز.
- ۸۷- مک‌گراث، آلیستر (۱۳۸۷). مقدمه‌ای بر تفکر نهضت اصلاح دینی، ترجمه بهروز حدادیادیان و مذاهب.
- ۸۸- وایس، جان (۱۳۸۹). سنت فاشیسم، ترجمه عبدالحمید طباطبایی یزدی، تهران: هرمس.
- ۸۹- مسیحیان علیه هیتلر نوشته ئی.اچ. رابرتسن مترجم جعفر فلاحی انتشارات نگاه معاصر
- ۹۰- بررسی مواجهه بین کلیساهای پروتستان آلمان و رژیم نازی نوشته جعفر فلاحی - مجله ادیان و عرفان- سال ۴۸ شماره یک
- ۹۱- ابرمان، هیکو (۱۳۸۵). لوتر مردی میان خدا و شیطان، ترجمه فریدالدین رادمهر، تهران، چشمه.
- ۹۲- پاسمور، کوین (۱۳۹۰). فاشیسم، ترجمه علی معظمی، تهران، ماهی.
- ۹۳- فولادوند، عزت‌الله (۱۳۷۷). خرد در سیاست، تهران، طرح‌نو.
- ۹۴- گرگور، نیل (۱۳۸۹). چگونه هیتلر بخوانیم، ترجمه رحمان بوذری، تهران، پرسش.
- ۹۵ [۵]- گلاور، جان‌اتان (۱۳۹۲). انسانیت: تاریخ اخلاقی قرن بیستم، ترجمه افشین خاکباز، تهران، آگه.
- ۹۶- لین، تونی (۱۳۸۴). تاریخ تفکر مسیحی، ترجمه روبرت آسریان، تهران، فرزانه روز.

- ۹۷- مک گراث، آلیستر (۱۳۸۷). مقدمه‌های بر تفکر نهضت اصلاح دینی، ترجمه بهروز حدادی، قم، ادیان و مذاهب.
- ۹۸- وایس، جان (۱۳۸۹). سنت فاشیسم، ترجمه عبدالحمید طباطبائی یزدی، تهران: هرمس.
- ۹۹- . طرحی نو، شماره ۶۳: چهار لحظه‌ی گسست از فلسفه‌ی سیاسی کلاسیک، لحظه‌ی ماکیاولی، شیدان وثیق.
- ۱۰۰- . طرحی نو، شماره‌های ۴۹ و ۵۰ عوامل تاریخی پیدایش سکولاریسم، منوچهر صالحی
- ۱۰۱- کتاب تبعید و بازگشت از انتشارات کانون یوحنا رسول تفسیری بر کتاب‌های حزقیال حبی ذکریا، عزرا، نحمیا
- ۱۰۲- کتاب پادشاهان و انبیا از انتشارات کانون یوحنا رسول، تفسیری از کتاب‌های عاموس، هوشع، میکا و صفنیا، ناحوم ارمیا
- ۱۰۳- نقد و بررسی مدل‌های الهیات محیط زیست در مسیحیت نوین . مجله ادیان و عرفان . سال پنجاه شماره اول . سید محمد حسن صالح سید علی حسینی .
- ۱۰۴- نقد فلسفه‌ی حق هگل، مقدمه، ترجمه‌ی فارسی رضا سلحشور. ژانویه ۱۹۸۹، انتشارات نقد (هانور. آلمان).
- ۱۰۵- -- ژان کلود مونو: سکولاریز/سیون و لائیسیت، از انتشارات Puf، فرانسه، ۲۰۰۷
- ۱۰۷- الهیات سیاسی کارل اشمیت مترجم لیلا چمن خواه تهران نگاه معاصر ۱۳۹۱
- ۱۰۸- جامعه‌شناسی سیاسی چیست؟ الیزابت اس. کلمنز مترجم شیرین کریمی
- ۱۰۹- آشنایی با علوم سیاسی پیتر جویس مترجم پرویز بابایی ۱۳۹۱
- ۱۱۰- گریز از آزادی اریک فروم ترجمه داود حسینی
- ۱۱۱- روانشناسی توده‌ها گوستاو لویون مترجم کیومرث خواجه‌پناه ۱۳۶۹
- ۱۱۲- مبارزه مسالمت آمیز ۵۰ نکته اساسی سردیا پوپوویچ..... صربستان بلگراد ۲۰۰۶

1-DIEU et la politique charles colson clc

2- la justice et la puissance Frédéric de conninck édition la clairière

3-Théologie et politique la controverse Erik peterson carl schmitt

4- Dans L'ombre de Dieu - la Politique et la Bible michael Walzer

5-Le Christianisme et la Question du Théologico-Politique

Berbard Bourdin

- 6- Jean-Luc Pouthier Dieu est un Homme Politique : pour une présence chrétienne en démocratie**
- 7- Capitalisme et Christianisme , 2000 ans d'une tumultueuse Histoire Dider long**
- 8- Quand notre monde est devenu chrétien: (312-394) Paul Veyne**
- 9- Christianisme et politique François de La Noë. 1997. Beauchêne**
- 10- Anarchie et Christianisme Jacques Ellul 1988 Atelier de création libertaire**
- 11-Entre laïcisation et sécularisation, Françoise Champion, Le Débat, 1993.**
- 12-La Laïcité, Maurice Barbier, Ed. L'Harmattan.**
- 13-Esquisse d'une théorie de la laïcité, Maurice Barbier, Le Débat 1993**
- 14-Entre laïcisation et sécularisation, Françoise Champion, Le Débat 1993**
- 15-La laïcité française, Jean Boussinesq, Edition du seuil.**
- 16- Les trois âges de la laïcité, Jacqueline Costa-Lascoux, Hachette.**
- 17-La laïcité, Guy Haarscher, Que sais-je?**
- 18-La question juive, Bruno Bauer, Traduction Jean-Marie Caillé.**
- 19-La question juive, Karl Marx, Œuvres tome III (philosophie)**
- 20-Genèse et enjeux de la laïcité, Genève, Labor et Fides, 1990**
- 21-La religion dans la démocratie, Marcel Gauchet Gallimard.**
- 22-La laïcité en miroir, Guy Gauthier, Edilig.**
- 23-Histoire de la laïcité. Jean Baubérot, Centre régional de documentation pédagogique de franche-comté**
- 24- La laïcité, Henri Pena-Ruiz, Flammarion**
- 25-Dieu et Marianne, philosophie de la laïcité, Henri Pena-Ruiz, Presse universitaire de France (PUF)**
- 26-Entre laïcisation et sécularisation,Françoise Champion, le Débat 1993**
- 27-Islam et laïcité la naissance de la Turquie moderne, Bernard Lewis, Fayard**
- 28-La religion dans la démocratie, Marcel Gauchet, Gallimard**
- 29-Qu'est-ce que la citoyenneté, Dominique Schnapper, Gallimard**
- 30-Les origines de la pensée grecque, Jean-Pierre Vernant, PUF**

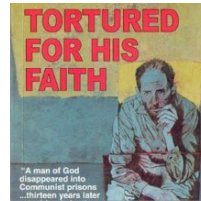
31-La théocratie, l'église et le pouvoir au Moyen Age, Marcel Pacau .

32-La bible de Jérusalem, Les éditions du GERF

33-Dictionnaire étymologique de la langue grecque, Pierre chantraine



بونهافر



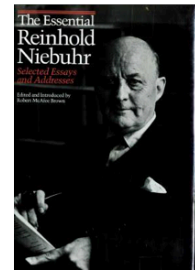
ميروس لو ولف



فاتحي



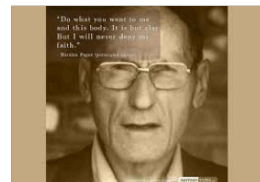
كارل بارت



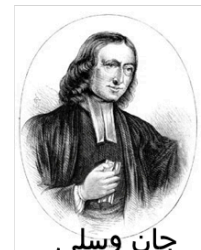
رينهولد نيبور



جان استات



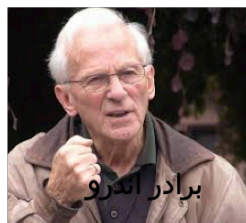
هارالان پويوف



جان وسلي



مارتين لوتر كينگ



برادر اندرو



چارلز فيبي

مقدمه

- فصل اول: چرا نباید سیاست از مسیحیت جدا شود؟
 چه نوع سیاستی باید از مسیحیت جدا شود؟
- فصل دوم: دلایل ضرورت سیاست مسیحی در جهان امروز چیست؟
- فصل سوم: دلایل مهم جدایی مسیحیت از سیاست
- فصل چهارم: اثرات کمونیسم بر بازدارندگی الاهیات اجتماعی و سیاست مسیحی
- فصل پنجم: عامل نازیسم، جنگ جهانی اول و دوم، ظهور نازیسم و رایش سوم، عامل مهم سرخوردگی مسیحیت از الاهیات اجتماعی و سیاست مسیحی
- فصل ششم: تأکید و ترویج بر پایان جهان، آموزه آخرت شناسی و پیش هزاره ی فصل هفتم: الاهیات اجتماعی
- فصل هشتم: رابطه سیاست با مسیحیت و نسبت این رابطه
- فصل نهم: مسیحیت و دموکراسی
- فصل دهم: عناصر و رکن های مهم سیاست مسیحی
- فصل یازده: نقش فرد مسیحی در رابطه با مسئولیت اجتماعی و الاهیات اجتماعی
- فصل دوازده: نبوت در کتاب مقدس و کلیسا و رابطه آن با سیاست
- فصل سیزده: الاهیات سیاسی پولس
- فصل چهارده: سکولاریسم و مسیحیت
- فصل پانزده: لائیسیته و مسیحیت و نسبت آن با سیاست مسیحی
- فصل شانزده: احزاب سیاسی مسیحی و اهداف آنها در جهان
- فصل هفده: الاهیات سیاسی
- فصل هیجده: راهکار های مسیحیت در رفع بحران محیط زیست
- فصل نوزده: نقش مؤثر مسیحیت در الغای برده داری
- فصل بیست: الهیات فمینیستی و نقد آن، مرز بندی آن با جنبش زنان در کلیسا

آزادی برای من هیچ وقت چیزی نبود که راحت به دست آمده باشد. من در ایران متولد شدم. خیلی زود در نوجوانی با کلمه آزادی آشنا شدم و برای آن هزینه زیادی پرداختم. خیلی زود فهمیدم که آزادی لایه به لایه است. بعضی لایه‌هایش را نمی‌بینیم و بعضی‌ها به شکل دردناکی آشکارند.

حکومت‌ها به ما دیکته می‌کنند چه بگوییم، چه فکر کنیم و چه چیزهایی را ندیده بگیریم. اما ما توی همان سیستم سفت و سخت، برای خودمان گوشه‌های کوچکی پیدا می‌کنیم که بتوانیم مستقل فکر کنیم.

سال‌ها بعد، وقتی در جوانی به مسیح ایمان آوردم، فهمیدم که آزادی سیاسی هم چیز شکننده‌ای است ولی باید مراقبش بود، زیر سوالش برد اما از آن، دفاع هم کرد. برای هر تصمیم دموکراتیک، باید جرات داشته باشی که نه فقط به خودت، بلکه به مردم هم اعتماد کنی.

همیشه از خودم می‌پرسیدم: با ایمان به مسیح چگونه می‌شود آزادی سیاسی را توضیح داد؟ در حالیکه مسیح خود جلوه کمال آزادی است. با بودن او آزادی بطور کامل تجلی پیدا می‌کند. اما چگونه و با چه روشی این آزادی برای ما مسیر می‌شود؟

باید فهمید که آزادی در سکوت و ترس رشد نمی‌کند. آزادی به گفت‌وگو، شک و حتی به مخالف نیز نیاز دارد. در سخت‌ترین لحظات فقدان آزادی، وقتی تصمیم‌گیری‌ها دشوار می‌شود، سعی می‌کنیم به دیکتاتور شبیه نشویم و به الگوی اصلی آزادی، یعنی به مسیح برگردیم: یعنی به اصول آزادی حقیقی، به تفکر، احترام به واقعیت‌ها و رفیق بودن با مخالف، نزدیک شویم. این تبلیغ سیاسی نیست، این برای جلب آرای توده‌ها هم نیست، بلکه برای زندگی و زنده بودن است. برای همین است که سیاست مسیحی برخلاف سیاست رایج، ملکوت و پادشاهی زمین و آسمان است.

البته این موضوع شاید برای برخی قابل لمس نباشد، چرا که سالهاست آزادیت را با حکومت دینی ربوده‌اند و سیاست زدگی و سیاست زدایی را با خدا یکی نموده‌اند تا تو، به آزادی حقیقی دسترسی پیدا نکنی.

آزادی در مسیح، هیچ حکومتی دینی را در بر نمی‌گیرد و هیچ حاکم دینی را تمکین نمی‌کند. تو می‌توانی این را باور کنی یا ردش نمایی، انتخاب در دست توست.

و این همان چیزی که به آن آزادی در مسیح می‌گوییم یعنی سیاست ما عین دیانت ماست. و به همین دلیل است که از مسیحیت سیاسی فاصله گرفتیم و سیاست مسیحی را انتخاب کرده‌ام و این تنها نظرات و نوشته‌های من نیست، بلکه نظرات و ترجمه و نوشته بیشمار افرادی است که تشنه آزادی هستند منابعشان را در ابتدای کتاب، ستون کرده‌ام.

حالا باور دارم که آزادی یعنی نبودن محدودیت‌ها نیست. آزادی یعنی داشتن هدف و معنا، در زندگی ایمانی و راه رفتن بر روی آب.

اگر چشم را از او برگیریم بدون شک، بدرون آب سقوط می کنیم و اگر به او چشم بدوزیم حتما راه
آزادی را، به آزادی، طی خواهیم کرد.
عالیک

بخشی از نوشته‌های بونهوفر از زندان:

«همه چیز بستگی به این دارد که قطعه‌های زندگی ما نقشه خدا و کل عوامل تشکیل‌دهنده آن را آشکار می‌سازند یا نه. بعضی قطعه‌ها هست که فقط به درد دور ریختن می‌خورند، و بعضی دیگر برای قرن‌ها اهمیت دارند، زیرا شکوفایی آنها تنها می‌تواند کار خدا باشد. آنها قطعه‌های ضروری هستند. اگر زندگی ما، حتی به مقدار اندک، بازتابی از چنین قطعه‌ای باشد... نباید به خاطر زندگی قطعه‌قطعه خود اندوهناک باشیم، بلکه برعکس، باید در آن شادی نماییم.»

مقدمه

یک باورمند مسیحی، در برابر رفتارهای حکومت توتالیترو اسلامی ایران، چه واکنشی باید داشته باشد؟ آیا از او انتظار داریم که با دینداری و دعا خود را متقاعد کند؟ یا با مقاومت و اعتراض، مسئولیت مدنی خویش را توجیه نماید؟ آیا او بایستی فقط به رفرم و اصلاحات ظاهری امیدوار باشد یا خود را برای واژگونی و فروپاشی حاکمیت آماده کند؟ آیا می‌شود با او از یک الاهیات سیاسی مسیحی برای مبارزه و اصلاحات، سخن گفت؟ و اگر پاسخ مثبت است، محتوای این الاهیات به چه شکلی ست؟ اصول آن از چه منابعی استخراج می‌گردند سیاست‌های آن چگونه تعریف می‌شوند؟ ماهیت این الاهیات سیاسی، بانوع نظام مند یا اروتدکس آن چه تفاوتی دارد؟ آیا محتوای آن، به مانند الاهیات آزادیبخش سالهای ۱۹۶۰ به بعد است؟ یا نظرات الاهیات سیاسی کارل اشمیت را رصد می‌کند؟ یا کپی اندیشه‌های بولتمان را دیکته می‌سازد؟ یا شجاعت بونهافر و تفنگ گوستاوگوتیرز یا سماجت جان استات؟ کدام یک؟ یا فقط یک حرکت اجتماعی مدنی و همدردی ساده اومانستی را به باورمند مسیحی توصیه می‌کند؟

بطور یقین چشم انداز سیاست مسیحی، یک کاوشی ست که بر اساس حقایق کتاب مقدس بنا شده که بایستی اولاً با ایمان، نجات و رستگاری رابطه ی تنگاتنگ داشته باشد و ثانیاً به شرایط بومی و ژئوپلیتیک وابسته بوده. و ثالثاً با آموزه های مسیحی نیز هماهنگ باشد. در این صورت می توان گفت که هویت مسیحی، به موضع گیری سیاسی ما مربوط می شود. به عبارت دیگر با این نگرش، نمی توان مسیحی بود اما سیاسی فکر نکرد و از طرفی نمی توان مواضع سیاسی داشت، ولی نسبت به مسیحیت بی تفاوت بود. این گزاره همواره خطی و دوطرفه است حتی می توان ادعا کرد که با این ابزار می توان حاکمیت دینی را متلاشی کرد زیرا پتانسیل این سیاست بر اساس کلام زنده خدا تدوین می شود.

متأسفانه امروزه نزد باورمندان مسیحی، نه تنها این سیاست شناخته شده نیست بلکه قابل درک هم نمی باشد. عدم شناخت دقیق آن، سبب شده که ایماندار به ناچار به حزب های سیاسی خدا ناباور و گروه های ملی و ناسیونالیست و اپوزیسیون های چپ و راست، پناه برد.

این نوع الاهیات برای خدا ناوران، آنارشیزست ها و اثبات گرایان قابل درک نمی باشد، زیرا آنها فکر می کنند: دوره این نوع سیاست از جنس کلام خدا، به دلیل متافیزیک بودن و به لحاظ علمی به پایان رسیده است. به اعتقاد آنها، از نظر راهبردی، این سیاست مسدود است و نمی توان به آن اعتماد نمود. ولی این تمام حقیقت نیست بلکه باید برای باورمند مسیحی، این گزاره ثابت شود که در سیاست مسیحی، انسداد وجود ندارد و مطرح کردن انسداد و بن بست از جانب هر طرف، چه باورمند، چه خدا ناباور، نشناختن پتانسیل کتاب مقدس است که در جهت نجات روح بشر و بهبود وضعیت اقتصادی، اجتماعی و سیاسی جوامع تلاش می کند.

باید اذعان داشت که الاهیات اجتماعی در حوزه مسیحیت ایرانی هنوز مورد بررسی عمیق قرار نگرفته است و نیازمند آن است که با مطالعه تیمی در کلیساها و بیرون کشیدن نظرات سیاسی از دل کلام خدا و نقد و بررسی آرای متفکرین مسیحی در این امر یعنی الاهیات اجتماعی، راهکاری نوین برای باورمند مسیحی، ایجاد شود. این بستر به معنی سیاسی کردن مسیحیت نمی باشد. چرا که این گزاره تغییر ناپذیر می باشد که مسیحیت نمی تواند بر خلاف اسلام یک دین سیاسی باشد و به سوی حاکمیت دینی حرکت کند.

آنچه بیشتر باعث دغدغه فکر می شود این است که آیا این الاهیات با معرفت شناسی خود، می تواند همان الاهیات مبارزه و اعتراض باشد؟ و اگر چنین است پس مسیحیت ایران برای پیشبرد مبارزه مدنی و اجتماعی، حتماً به یک الاهیات معطوف به پراکسیس یا عمل گرا نیاز دارد.

به هر حال در روزهای سختی به سر می بریم. فشارهای بیرحمانه حاکمیت مرتجع جمهوری اسلامی، سرگردان بودن بیشمار انسان و بی برنامه بودن کلیساها و مسیحیان در امر سیاست مسیحی از یک سو این سختی را دامن می زند. از سویی دیگر عواملی چون مدون نبودن الاهیات اجتماعی و عدم شناخت این نوع سیاست در میان انجیلی ها هم، ما را به جایی رسانیده که باید بپذیریم با یک واقعیت تلخ روبرو هستیم. مردد بودن مسیحیان ایرانی در

امر چگونگی مبارزه و دنباله روی آنها از احزاب سیاسی و همچنین سیاسیون موجه یا غیر موجه، به این واقعیت اشاره دارد.

حس خطر نسبت به تبعات این امر، سبب شده، پژوهش و بررسی چندین ساله خود را در این سمت و سو قرار دهیم، تا بتوانیم کلیساها و مسیحیان ایرانی را به سوی یک الاهیات اجتماعی بومی، یعنی سیاست مسیحی (نه مسیحی سیاسی) تشویق کنیم.

در نهایت، برای حرکت به سوی یک الاهیات اجتماعی بومی و رسیدن به شکوفایی یک اندیشه ناب مسیحی، نیاز به همفکری و نقد و نظر شما می باشد.

فرانسه ع خیراندیش

بهار ۲۰۲۳

چرا نباید سیاست از مسیحیت جدا شود؟ چه نوع سیاستی باید از مسیحیت جدا باشد؟

فئودور_داستایفسکی در کتاب بیچارگان می نویسد:
آزادی برای همه ملت‌ها، سقف دارد. سقف آزادی رابطه‌ی مستقیم با قامت فکری مردمان دارد. با همت بلند مردمان، سقف بلند می‌شود.

بیچارگان 

#فئودور_داستایفسکی 

مسیحیت علاوه بر یک دین شناخته شده، قادر است باعث پایداری، ثبات، رشد و آزادی جامعه باشد و از طریق سیاست مسیحی یا الاهیات اجتماعی، می‌توان آزادهای مشروع را، به جامعه تزریق نمود.

اما چه شد که مسیحیت از این امر مهم غافل ماند و فقط به امور روحانی بسنده نمود؟ به شیوه‌های اصیل و ناب مسیح بازگشت ننمود و خدمت را بر قدرت ترجیع نداد. در پاسخ باید گفت عصر روشنگری را باید مقصر دانست که عامل اصلی، جدایی سیاست از مسیحیت بود،

اما پرسش اساسی این است که چه نوع سیاستی باید از مسیحیت جدا شود؟

آیا بایستی آموزه های سیاسی، اجتماعی کلام خدا از سیاست کلاسیک، فاصله می گرفت یا رهبران روحانی کلیساها با پادشاهان در تقسیم قدرت سیاسی، از هم جدا می شدند و به دو نهاد مختلف تقسیم می گشتند و به اجبار، لائیسیتته پدیدار می آمد؟

بطور کلی در طول تاریخ کلیسا از آغاز قرن اول تا امروز، عملکرد نجات، بشارت و فعالیت های اجتماعی و سیاسی مسیحیان، معمولاً بطور نسبی، در کنار هم قرار داشته اند و اغلب کلیساها در عملکرد کلیسایی و ایمانی خود، آنها را از هم تفکیک نمی کردند.

دلیل این امر تاثیر انعکاس کامل کلام خدا، در الاهیات اجتماعی می باشد. اگر در الاهیات اجتماعی و سیاست مسیحی، آموزه های کتاب مقدس وجود نداشته باشد نمی تواند نجات سیاسی انسانها را تضمین کند و تاریخ مصرف آن نیز محدود است که در فصل های آینده به آن خواهیم پرداخت.

البته این به معنای تائید سیاست دینی و حکومت مذهبی نمی باشد؛ چرا که نظام حکومت دینی هرگز نمی تواند مشروعیت داشته باشند.

باید توجه داشت که روش سیاست کلاسیک، به دنبال قدرت گرفتن و افزایش مشارکت در قدرت می باشد. در حالی که محتوای سیاست مندرج در کتاب مقدس که با کهنات مسیحی، پادشاهی خدا، نبوت، دعا و محبت همراه است به دنبال تحقق مسئولیت ایمانی و اجتماعی خود می باشد.

در اینجا دو نوع نگاه متفاوت می بینیم: اولی قدرت محور است دومی مسئولیت محور. اولی قدرت را هدف می داند و دیگری انجام وظیفه و تعهد اجتماعی خود را اصل می شمارد. در واقع سیاست کلاسیک، در قدرت ماندن، ولی سیاست مسیحی، شدن در قدرت یا عبور از قدرت را تجویز می کند.

عامل مهمی که در سال های اخیر باعث شد که اسلام سیاسی رشد وحشتناکی نماید و حاکمیت خشن خود را تحت عنوان، خدا و دین، بر بعضی از کشورهای خاورمیانه، استحکام بخشد بیشتر بدلیل عدم شرکت کلیساها و مسیحیان در حرکت های سیاسی و اجتماعی بوده است. چرا که مسیحیان و کلیساهای ایرانی می توانستند بابهره گیری از کلام خدا، با استفاده از تجربه های سیاسی غرب، می توانستند به برقراری دموکراسی و حاکمیت مدنی در جامعه کمک کنند.

گرچه مسیحیت شرط اصلی و لازم را، نجات روحانی، برای انسان می داند، ولی انجام حرکت سیاسی و اجتماعی را نیز، شرط کافی می شناسد. و اگر شخص مسیحی تولد تازه داشته باشد، بهتر می تواند مسیر خود را در این رابطه پیدا کند. و این به فعالین سیاسی غیر مسیحی هم کمک خواهد کرد که مشکلات سیاسی و تشکیلاتی خود را با کمک مسیحیان تصحیح کنند. از آنجا که در گذشته و حال، مسیحیان ایرانی تجربه سیاسی و مدنی زیادی نداشته اند، و از کمبود یک الاهیات منجسم و سیستماتیک در این امر، رنج می بردند، به ناچار حوزه روحانی را بر عملکرد اجتماعی ترجیح می دهند و در نتیجه در حل بحران های سیاسی و اجتماعی، خود را ناتوان می بینند.

باید اعتراف کرد اکثر آنها در ابهام و سردرگمی خاصی بسر می برند و نمی دانند چه کاری باید انجام دهند، و چگونه باید وارد عرصه سیاست شوند، که در نهایت بین ایمان مسیحی و حرکت سیاسی تلفیق و هماهنگی ایجاد شود. تردید و ابهام آنها در این است که در چه عرصه‌ای از سیاست باید وارد شد؟ و چه نوع سیاستی را بایستی از مسیحیت جدا کرد؟ و تا کجا می توانند سیاسی باشند؟ و مرز روحانیت و سیاست برای آنها در کجا قرار گرفته است؟

البته باید اذعان نمود که در سالهای اخیر شماری از فعالین و رهبران کلیساهای ایران باورمندان مسیحی را به شرکت در فعالیت‌های سیاسی تشویق نموده و آنالیزهای عمیق و جامعی در قالب مقاله‌های کوتاه و بلند و حتی بصورت سمعی و بصری به جامعه مسیحی عرضه داشته اند. این خود تا حدی امیدوارکننده است، ولی کافی نیست و کمبودی که در این تحلیل‌ها می توان مشاهده کرد، مشخص نمی کند، چه نوع سیاستی را باید تجویز کرد؟ آیا مسیحیان ایرانی باید از مدل‌های سیاسی رایج پیروی کنند و یا پلنوم‌های سیاسی احزاب خداناباور یا خدا‌باور را اجرا نمایند؟ یا باید دنباله‌رو سیاست‌های پوپولیستی گروه‌های جمهوری خواه یا موناشری باشند؟ متأسفانه هیچ پاسخ عملی و کاربردی، که با کلام خدا ارتباط داشته باشد، در این وضعیت دیده نمی شود.

این فقدان الاهیاتی، باعث شده که باورمند مسیحی به دنبال شعارهایی برود که با معیارهای کتاب مقدس مغایر است.

زیرا سیاستی که نفی کننده کلام الهامی خدا باشد، قابل اجرا نیست و بطور یقین بایستی مسیحیت و کلیسا از انجامش خودداری نمایند.

قطعا پیروی از چنین سیاست‌هایی، ما را به اهداف پادشاهی خدا نزدیک نمی کند. این ریسک وجود دارد که کلیسا و مسیحیت مانند اسلام به سوی یک دین صرفا سیاسی سوق داده شود.

دلایل ضرورت سیاست مسیحی در جهان امروز:

«اول به سراغ یهودی‌ها رفتند

من یهودی نبودم، اعتراضی نکردم

پس از آن به لهستانی‌ها حمله بردند

من لهستانی نبودم و اعتراضی نکردم

آن‌گاه به لیبرال‌ها فشار آوردند

من لیبرال نبودم، اعتراض نکردم

سپس نوبت به کمونیست‌ها رسید

کمونیست نبودم، بنابراین اعتراضی نکردم

سرانجام به سراغ من آمدند

هر چه فریاد زدم کسی نمانده بود که اعتراضی کند»

مارتین نيمولر کشيش مبارز آلمانی

مهمترین نقش مسیحیت در جهان امروز ایجاد تعادل و همدلی در بین تمامی اقشار جامعه بویژه سیاسیون و روشنفکران می باشد.

آیا تاکنون به نقش مسیحیت در تثبیت قدرت دولت‌ها در جوامع و کارکرد آن در شکل‌گیری رابطه میان دولت و ملت اندیشیده‌اید؟ ماکس وبر یکی از جامعه‌شناسانی است که این موضوع را به دقت بررسی کرده و در آثار ارزشمندی از کارکرد مسیحیت در جوامع سخن گفته است. ماکس وبر در تحلیل‌های خود تأکید می‌کند که مسیحیت نه تنها یک نیروی معنوی است بلکه نیروی بسیار تأثیرگذار در شکل‌دهی به ساختارهای قدرت، سازمان‌های اجتماعی و فرایندهای اقتصادی و سیاسی است. در حقیقت، مسیحیت در نزد وبر ابزاری است که می‌تواند به‌عنوان یکی از عوامل کلیدی در فهم تغییرات اجتماعی و تحولات تاریخی در نظر گرفته شود.

در دنیای امروز، مذاهب خود ساخته و دین‌های سیاسی و عرفان‌های کاذب، جهان را بطرف سکولاریسم، افراط‌گرایی و عدم تعادل کشانده است. در تقابل با فهم سکولاریسم، مدرنیته و پست مدرنیسم، مسیحیت می‌تواند نقش مؤثر ایفا کند. امروز مسیحیت یک قدرتی باز دارنده در مقابل افراط‌گری، بنیادگرایی، تروریسم و دیکتاتوری می‌باشد و از آنجا که ما مسیحیان نتوانسته ایم به یک نظام معرفت‌شناسانه اجتماعی دست پیدا کرده و نیازهای الهیات اجتماعی جامعه مدرن را تأمین کنیم به ناچار خود را از حوزه اجتماعی کنار گذاشته‌ایم.

به عبارت دیگر الهیات ما نتوانسته است با جهان مدرن و مسیحیت خلاق ارتباط مناسب داشته باشد. به اجبار نخستین شکاف میان اندیشه‌های کلیسا و عالم مدرن شکل گرفت. دومین شکاف تمدنی ما، شکافی است که میان عالم مدرن و جهان پست مدرنیته ظهور پیدا کرده است.

ساده‌تر بگوییم که هنوز از سیلی مدرنیته در قرن ۱۸ گیج و منگ بودیم که سیلی دوم بر پیکر اندیشه و فرهنگ و الهیات ما نواخته شد و آن ظهور پست مدرنیته بود و جریان جهانی شدن آن نیز می‌باشد.

ما هنوز خودمان را با شرایط مدرن و دوران مدرن هماهنگ نکرده بودیم که با مسایل پسامدرن و دوران مدرنیته متأخر مواجه شدیم.

در واقع وارد دومین شکاف تمدنی خود شدیم. یعنی با فاصله افتادن میان مقولات دینی، فرهنگی و سنتی مان با واقعیت زندگی در جهان کنونی، این شکاف مضاعف شد.

البته نباید فراموش کرد که این اتفاق تنها برای جامعه ما روی نداد، بلکه مدرنیته همه جهان را با فناوری اینترنت یک کاسه کرد.

جهان تقریباً یک پارچه شد و به قول مک لوهان ما با یک دهکده جهانی روبرو شدیم. در این میان غرب فکر می کند از این بحران در امان است، در حالی که با بحران شدیدی در این حوزه دست و پنجه نرم می کند.

در واقع مدرنیته قرار بود آرمان های ما را محقق کند. یعنی فقر، خشونت و بی عدالتی اجتماعی ریشه کن شده و آزادی انسان، حقوق بشر و حقوق شهروندی را برای انسان ها به ارمغان بیاورد.

در حالی که شاهدیم مدرنیته در بسیاری از این آرمانها شکست خورد. غرب هم که تصور می کرد با اتکا به لائیسیت و سکولاریسم می تواند آزادی را تامین کند ولی نتوانست. از طرفی ما مسیحیان نیز مقولات ذهنی مناسبی نداریم که بتوانیم در مورد وضعیت عینی خودمان در جهان به درستی بیندیشیم. باید بپذیریم که اینها ریشه های بحران فکری ماست.

ما می خواهیم تفکر مسیحی را در جامعه احیا کنیم، اما جامعه از تفکر دینی گریزان است. ما می خواهیم رابطه نسل جدید را با میراث های مسیحی را قوی تر کنیم، اما می بینیم راندمان تلاش مان مطلوب نیست.

از سویی دیگر ما می خواهیم در مسیحیت وارد عالم سیاست شویم، اما در جهت درستی قرار نگرفته ایم.

به عنوان نمونه در حرکت سیاسی خود، حزب تشکیل می دهیم، اساسنامه و مرامنامه تهیه می کنیم، اما از اصول و پرانسیب سیاست مسیحی (نه مسیحی سیاسی) اطلاعی نداریم و اساساً هیچ مانیفست و هیچ تئوری سیاسی که بتواند پرانسیب های اصول سیاسی ما را مشخص کند وجود ندارد. به این ترتیب دنباله رو احزاب سیاسی شده و شعارهای سکولار ولایسیت را سر می دهیم، اما از محتوای آن در اروپا هیچ درکی نداریم و نمی دانیم که مقوله سکولاریسم و لائیسیت ریشه های مذهبی و مسیحی دارند و نه سیاسی.

در پی این شکاف های بحران زا به افرادی فوق العاده سیاست زده و سیاست زدا تبدیل شده ایم و این چالش و بحران ما را به سمت روزمرگی و خستگی سوق می دهد.

دلایل مهمی که مسیحیت از سیاست جدا شد:

عواملی که باعث شد که مسیحیت به ویژه مسیحیت در ایران از سیاست جدا شود:

عصر روشنگری

یکی از عوامل مهم جدایی مسیحیت از امور سیاسی و اجتماعی، عملکرد دوران عصر روشنگری و قرن ۱۸ و حمله به ارزش‌های کتاب مقدس بود باعث شد که اقتدار کتاب مقدس نفی شود، و ارزش‌های والای آن مورد تردید قرار گیرد. این تهاجم باعث شد که رهبران کلیسا به مسایل اجتماعی و سیاسی کاری نداشته باشند و همه تلاش خود را به دفاع از ارزش‌های مسیحی و کتاب مقدس بگذارند، به عبارت ساده تر جامعه و مشکلات اجتماعی را به حال خود رها کنند. و این دلیلی شد که در سالهای اخیر دربسیاری از کشورها، اسلام سیاسی یا دیکتاتوری مذهبی رشد کند.

انجیل کامیابی

عامل دیگری که سبب شد مسیحیت و بخصوص مسیحیت ایران از فعالیت های اجتماعی دور شود مطرح شدن انجیل کامیابی در میان طیف انجیلگرایان می باشد. انجیل کامیابی، تفکر است که مسیحیت را به طرف رفاه و زندگی کاذب می کشاند و باعث تشدید خود خواهی و زیاده طلبی در شخص باورمند مسیحی می شود و این باعث می شود که شخص مسیحی به حرکت های اجتماعی علاقمند نباشد، هدف زندگی مسیحی را در پیشرفت فردی ببیند و از هرگونه تغییر سیاسی و اجتماعی خودداری و آن را به نفع خود نداند.

الاهیات لیبرال

پارامتر سومی که کلیسا و مسیحیان را از حرکت سیاسی و اجتماعی بازمی داشت مواضع لیبرال ها و الهیات لیبرال می باشد.

لیبرال ها، با وجود اینکه به آموزه های اصیل و بنیادی کتاب مقدس حمله می کردند، در حرکت های اجتماعی و سیاسی نیز شرکت می کردند. این برای کلیسا و مسیحیت مترقی نوعی ریاکاری محسوب می شد.

در نتیجه انجلیون برای مبارزه با لیبرالیسم، خود را از فعالیت های سیاسی و اجتماعی عقب می کشیدند تا با آنها در یک صف نباشند. از طرفی مواضع انجیل گرایان این بود که رساله رومیان باب ۱۳ فصل الخطاب باشد. آنها می گویند: پادشاهی خدا تنها به دست خود خدا و از طریق عمل فیض آمیز او برقرار می شود و ما تنها می توانیم برای وارثین قدرت دعا کنیم. متأسفانه کلیسا بخصوص کلیساهای ایرانی در این طرز فکر نسبت به مبارزه لیبرالیسم طریق افراط را پیمودند و ناآگاهانه و ناخواسته با هر گونه تأکید بر مسئولیت اجتماعی، به مخالفت برخاستند تا جایی که بسیاری کلیساهای رسالت مسیحیان را در تلاش برای بهبود وضع جامعه و رفع مصائب اجتماعی، یکسره انکار نمود.

فصل چهارم

از پلیدی‌های استبداد، یکی هم این است که شریف زیستن را مدام دشوارتر می‌کند. استبداد کارش این است که هر روز آدم‌های بیشتری را مجبور به انتخاب بین " شرافت " و " آسایش " کند.

واتسلاو_هاول

اثرات کمونیسم و مارکسیسم بر باز دارندگی الاهیات اجتماعی و سیاست مسیحی

چهارمین عامل منفعل بودن مسیحیان از سیاست مسیحی، ظهور کمونیسم و مارکسیسم لنینیسم در ۱۹۱۷ در اتحاد جماهیر شوروی بود و ادامه آن در اروپای شرقی می‌باشد. مارکسیسم در ابتدا باعث انفعال مسیحیت و کلیساها در امر الاهیات سیاسی و حرکت اجتماعی شد و اگر هم در بسیاری از مناطق از جمله امریکای لاتین به حرکت اجتماعی و سیاسی توجه کرد؛ در واقع شکل مسخ شده ای بود که آن را الاهیات آزادیبخش می‌نامند که با آموزه های راست دینی مسیحیت هیچ انطباقی نداشت که در فصل‌های بعدی به این نوع الاهیات سیاسی خواهیم پرداخت.

بسیاری از تحلیل‌ها، ظهور مارکسیسم را ناشی از فعل و انفعالات سیاسی و رشد بورژوازی و خرده بورژوازی در سال‌های قبل از جنگ جهانی اول می‌دانند؛ ولی این قسمت کوچکی از

حقیقت است و تمام واقعیت نمی باشد و دلیل اصلی ظهور مارکسیسم و کمونیسم مبارزه با مسیحیت و کم رنگ کردن اثرات کتاب مقدس در جامعه بود.

رژیم مارکسیستی اتحاد جماهیر شوروی رژیمی توتالیتار یا تمامیت خواه بود. این رژیم با مسیحیت عناد داشت. بله، مارکس گفته بود که «دین افیون توده هاست» و لنین هم پشت بندش اضافه کرده بود که مسیحیت و دستگاه مذهبی بساط کسب و کار بورژوازی است، برای استثمار طبقه ی کارگر. می دانیم که این رژیم خداناباوری را هم رسماً ترویج می کرد. آخر داستان را هم که می دانیم، که ظاهراً مسیحیت ماند و رژیم تغییر کرد و بجای خود ایدئولوژی مخربی بنام حاکمیت اسلام در عصر کنونی را باقی گذارد.

اما زمامداران شوروی چه تصور و انتظاری از خداناباوری - به عنوان یک طرح سیاسی، عقیدتی و معنوی داشتند و چه تدابیری برای اشاعه ی افکار ضد مسیحی و رقابت با مسیحیت اندیشیدند؟ برخلاف تصور عمومی آثار بسیار اندکی در این زمینه منتشر شده است. بلشویک هایی که با انقلاب ۱۹۱۷ به قدرت رسیدند خیال می کردند که می توانند جهانی کمونیستی بدون مسیحیت بیافرینند. قرار بود که دانش و خرد جایگزین خرافات شود، اخلاق طبقاتی جایگزین اخلاق مسیحی، و شیوه ی زندگی مدرن جایگزین رسم قدیم. انحصار قدرت و حقیقت از دستان کاخ و کلیسا گرفته شد و هر دو نصیب حزب کمونیست شد. با این حال رژیم شوروی هیچ وقت مسیحیت را ممنوع نکرد. حزب کمونیست رسماً خداناباور بود، دولت سکولار، و جامعه هم عمیقاً مسیحی. حزب دست به کار مهندسی عظیمی شد تا همه چیز را زیر و رو کند. حزب با مسیحیت - به خصوص مسیحیت ارتودوکس به عنوان مذهب غالب - سه مشکل اساسی داشت. مشکل اول سیاسی بود، ثروت و قدرت سازمانی مسیحیت برای بسیج و هدایت توده خطری جدی برای رژیم به حساب می آمد. مشکل دوم عقیدتی یا ایدئولوژیک بود و حزب می خواست که دانش و پیشرفت را ترویج کند؛ گمان می کرد که آموزه های مسیحی خرافی است و حجابی برای درک حقایق عالیه ی کمونیستی هستند. آخرین مشکل معنوی بود، ایمان مسیحی در روح و روان روس ها تنیده بود، چطور می شود شیرهی این معنویت را از جان آدم ها کشید و جایش معنویت غیر الهی تزریق کرد. رژیم شوروی تا نفس آخر مشغول دست و پنجه نرم کردن با این سه مشکل بود و اتفاقاً چنان که اسمولکین در کتابش به تفصیل نشان می دهد؛ رابطه ی دولت و دین در دوران شوروی فراز و نشیب های فراوانی داشته است. اندکی نگذشته بود که حکومت تازه سراغ کلیساها رفت و اموال و ساختمان هایشان را تصرف کرد. بیش از هزار کشیش کشته و چندین برابر محاکمه و زندانی شدند. رژیم تازه، جمعیت های کلیسای مختلفی را سرکوب و متلاشی کرد و در نهایت به این راضی شد که زندگی مسیحی فقط در پستوی خانه و در اندک کلیساهای وابسته جریان داشته باشد. زیر نظر حزب سازمانی تازه تأسیس شد به نام جامعه ی خداناباوران مبارز که مأموریت و رسالتش این بود که با روش های ستیزه جویانه و خشن جامعه را به کیش غیر مسیحی درآورد. این اقدامات سازمان مسیحیت را به شدت ضعیف کرد - کمتر از هزار کلیسا از حدود ۵۰ هزار تایی که در آغاز انقلاب روسیه وجود داشت باقی مانده بود - اما تغییر چندانی در اعتقادات مسیحی مردم نداشت. به درخواست

مستقیم استالین سؤالی درباره‌ی مسیحیت به سرشماری سال ۱۹۳۷ افزوده شد. نتایج آن کمونیست‌ها را شگفت‌زده کرد؛ نزدیک به ۶۰ درصد مردم جامعه همچنان آشکارا مسیحی بودند.

آغاز جنگ جهانی دوم رویه را به کلی تغییر داد. دولت پساانقلابی نتوانسته بود روایت اغواکننده‌ای از خداناباوری ارایه کند که آدم‌ها را به جنبش وادارد و حالا به مسیحیت نیاز داشت تا با کمک‌اش شور میهن‌پرستی را به غلیان آورد و بسیج عمومی کند. در سال ۱۹۴۳ استالین آب پاکی را روی دست حزب ریخت و دستور آشتی مسیحیت و دولت را داد. شورایی متشکل از ۱۹ اسقف برای اداره‌ی امور کلیسای ارتدوکس روسی به راه افتاد. شانزده تن از این اسقف‌ها در زندان بودند و همان موقع آزاد شدند!

حدود دو دهه اوضاع مسیحیت آرام و بی‌تنش بود. دولت و حزب بی‌خیال ترویج اجباری خداناباوری شده بودند و در نتیجه چندان اثری از نمایش لامذهبی در زندگی عمومی دیده نمی‌شد. تا این که استالین مرد و خروشچف به قدرت رسید. خروشچف می‌خواست خاطره‌ی رعب و وحشت و کیش شخصیت‌پرستی دوران استالین را بزدايد و کمونیسم را به اصالت آغازین‌اش بازگرداند - چنان که در سخنرانی مشهور محرمانه‌اش در بیستمین کنگره‌ی حزب کمونیست اعلام کرد. ترویج خداناباوری بخشی از این برنامه‌ی بازگشت به کمونیسم راستین اولیه بود. کمیته‌ی مرکزی حزب در ژوئیه‌ی ۱۹۵۴ به یک‌باره فرمانی صادر کرد که در آن به شدت از انفعال در برابر مسیحیت و بی‌توجهی کادر به اشاعه‌ی «الحاد علمی» انتقاد شده بود. از وزارت آموزش، کومسومول (لیگ جوانان کومونیست) و نهادهای دیگر حزبی و دولتی خواسته شد تا پویشی جدی برای ترویج خداناباوری و تأدیب مسیحیت راه بیندازند. خبر صدور این فرمان اما نتیجه‌ی ناخواسته‌ای داشت. مردم ترسیدند و به گمان این که دوباره دوران سرکوب آغاز شده با عجله شروع کردند تا خشک نشده از چشمه‌ی مسیحیت به قدر کافی بنوشند. یک‌باره تعداد درخواست‌ها برای غسل تعمید افزایش یافت، مراسم کلیسا شلوغ‌تر و پررونق‌تر شد. نوامبر همان سال حزب فرمان جدیدی صادر کرد با عنوان «خطاهای ترویج و تبلیغ الحاد در جامعه». خلاصه‌ی حرف‌شان این بود که مردم نترسند؛ مذهب و کلیسا دشمن حزب کمونیست نیستند و قرار نیست سرکوب شوند. اما کتاب مقدس با تجددگرایی شوروی همخوانی ندارد و ما می‌خواهیم نهضتی نرم‌افزاری برای حرکت به سمت جامعه‌ی مسیحی سکولار، الحادی ایجاد کنیم!

یکی از مهم‌ترین دوره کمونیست روایت نهضت نرم‌افزاری خداناباوری در دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ شوروی است. دورانی که کارزارهای تبلیغاتی گسترده‌ای برای غیر مسیحی کردن مردم راه افتاد و دستگاه‌های عظیم و طولی متولی آموزش و ترویج الحادگرایی شدند، از جمله آکادمی علوم اجتماعی وابسته به شاخه‌ی مرکزی حزب و بعداً انستیتوی خداناباوری علمی. تاریخ این دوران ناگفته مانده و اسنادش به درستی بررسی نشده است. یکی از خوش‌بختی‌های اسمولکین هنگام پژوهش این بود که توانست آرشیو دست‌نخورده‌ای حاوی بیش از دوازده‌هزار صفحه از اسناد صورت‌جلسه‌ها و مکاتبات انستیتوراپیدا و بررسی کند. این اسناد به ما نشان می‌دهد که چه سردرگمی‌ها و دشواری‌هایی سر راه مروجان

خدانا باوری وجود داشته است. آنان متوجه می‌شوند که تا آن موقع الحادشان سلبی بوده: تلاشی در رد و نفی مذهب، اما حالا قرار بود که جنبه‌ای ایجابی هم داشته باشد. این نکته را ولادیمیر تندریاکف، رمان‌نویس مشهور و شاید برجسته‌ترین روشنفکر خدانا باور زمانه‌اش، با نقل یک مثل روسی قدیمی به سران کمیت‌های مرکزی حزب گوشزد کرد: «ساحت قدسانی هیچ‌وقت خالی نمی‌ماند،» اگر جهان معنوی آدمی زاد را از مذهب تهی می‌کنید، باید با چیز دیگری پرش کنید.

خدانا باوری نیاز به ایدئولوژی و جهان‌بینی داشت. مذهب ماتریالیسم الاهیات و اصول عقاید خودش را باید تدوین می‌کرد. این اصول عقاید را نمی‌شد در متون بالینی مارکس یافت. (او اتفاقاً چیز زیادی درباره‌ی مذهب ننوشته است.) بانیان انقلاب روسیه، آن بلشویک‌های اولیه، هم خیلی به مذهب به عنوان یک معضل فکر نکرده بودند. بدتر این که درباره‌ی خدانا باوری هم چندان نیندیشیده بودند، این که بی‌دینی چه شکلی است، چگونه باید ترویجش کرد، و اصلاً خدانا باوری چگونه در مناسک و آیین‌های فردی و جمعی اجرا می‌شود. خیال خام‌شان این بود که مسیحیت روبناست، عاملیتی ندارد و موجودیتش به زیربنای سیاسی و اقتصادی وابسته است. پس کمونیسم که بیاید مسیحیت خود به خود محو می‌شود و بی‌دینی جایش را می‌گیرد، به همین سادگی! متولیان الحاد چاره‌ای نداشتند جز این که آستین‌ها را بالا بزنند، از صفر شروع کنند و کورمال پیش بروند. کم‌کم فهمیدند که برای رقابت با مسیحیت باید از عملیات کلیسایی استفاده کنند: باید مبلغین الحاد به سراسر نقاط کشور اعزام شوند، باید معلم‌ها درس تربیت نادینی بدهند، باید با سلاح علم به جنگ با مسیحیت برویم و باید سخنوران قهار و چهره‌های سرشناس در مجامع عمومی و رسانه‌های جمعی حقایق عالی‌ه و مقاصد خیریه‌ی خدانا باوری را تشریح کنند. دو دسته از افراد گل سر سبد مبلغین غیر مذهبی بودند، یکی کشیش‌های از دین برگشته و دیگری دانشمندان و به خصوص فضانوردان - هر چه باشد این دوران همزمان بود با اوج پیشرفت‌های فنی و علمی شوروی، به خصوص اکتشاف فضا. یکی از این‌ها گرمان تیتوف بود، دومین کسی که دور مدار زمین چرخید. جمله‌ای که او در سال ۱۹۶۲ و در جریان بازدید از شهر سیاتل آمریکا گفت، زبانزد همه‌ی جهان شد: به فضا رفتم و آنجا نه خدای دیدم و نه فرشتگان را. یک سال بعد که تیتوف به عنوان سخنران به کنفرانس کمیت‌های مرکزی حزب درباره‌ی خدانا باوری دعوت شد، از این گلایه کرد که به عنوان فضانورد مهارت کافی برای تبلیغ خدانا باوری ندارد: «نمی‌دانیم چطور جواب مردم را بدهیم و مؤمنین را قانع کنیم که خدای نیست.» به نظر تیتوف مشکل این بود که مبلغین لامذهبی در زمینه‌ی مسایل مذهبی کاملاً بی‌سواد هستند. در همان کنفرانس تیتوف پیشنهاد کرد که به فضانوردان کتاب انجیل برای مطالعه داده شود تا آن‌ها بهتر بتوانند در بحث با معتقدین مذهبی ظاهر شوند. اما این مشکلی نبود که با خواندن انجیل حل شود. ایوگراف دولومان، یکی دیگر از مبلغین بی‌دینی، قبلاً در کلیساهای ارتودوکس‌ها درس می‌داد و بهتر از هر کسی ادبیات کلیسایی را می‌شناخت. او و بسیاری دیگر از کشیش‌های از دین برگشته هم از این که وعظ و تبلیغ‌شان جواب نمی‌دهد گیج و کلافه بودند. دولومان از مشاهدات خودش هنگامی که مهمان خانه‌ای روستایی در

اوکراین بود می گوید: «خانواده‌ی مؤمن و معتقدی بودند. چند تا تمثال به دیوار خانه آویزان بود که از قضا هر شب پایشان ورق بازی می کردند.» دولومان حیرت می کند و از اهالی خانه می پرسد «چطور زیر این تمثال‌های مقدس ورق بازی [گناه] می کنید؟» اهالی جواب می دهند «آن جا گرم و راحت تر است.» دولومان می پرسد «از مقدسین شرم نمی کنید؟» جواب می گیرد که، «آنها هم دیگر تا الان قاعدتاً به ما عادت کرده اند!» بعد دولومان می پرسد، «اما بچه‌هایتان را که غسل تعمید داده اید؟» می گویند: «این کار را که همه می کنند، ما هم می کنیم.» دولومان برایشان متنی می خواند درباره‌ی این که غسل تعمید کار وحشیانه‌ای است. صاحبخانه با دقت گوش می کند و آخرش می گوید: «خیلی جالب بود، اما همه وحشی اند و من هم.» دولومان بحث را عوض می کند: «چقدر به کشیش بابت غسل تعمید پول دادید؟» اینجا اهالی خانه شروع می کنند به بد و بیراه گفتن پشت سر کشیش، که زالوصفت است و همه‌ی پول‌ها را خودش بالا می کشد و آخرش کشیش را نفرین می کند که «الهی سکه‌ها در گلویش گیر کند و خفه شود.» دولومان دوباره بحث را عوض می کند و سعی می کند احساسات پدری را تحریک کند، «چطور دلت آمد طفل را در آب سرد فرو کنی؟» پدر جواب می دهد، «قبلش با کشیش هماهنگ کردم که آب ولرم باشد.» دولومان از آلوده و غیربهداشتی بودن آب غسل حرف می زند، اما صاحبخانه وسط حرف‌هایش می پرد و می پرسد، «شما خودت مگر غسل نشدی؟» دولومان سر تکان می دهد. صاحبخانه می گوید: «من هم غسل شدم، سراسر مام میهن روسی‌مان غسل شده اند؛ ببین چقدر همه چیز خوب از آب درآمد!» و دهان دولومان را هاج و واج مانده می بندد.

اغلب وعاظ و مبلغین لامذهبی به همان در بسته‌ای خورده بودند که دولومان حکایتش می کرد. آنها نمی توانستند آدم‌های عادی - که چندان ایمان درستی هم نداشتند - را قانع کنند تا مذهب‌شان را انکار کنند و به کیش الحادی درآیند. حزب خیلی دیر می فهمد که مسیحیت چیزی بزرگ‌تر از مجموعه‌ای از نهادها و ایدئولوژی‌هاست، اغلب‌شان حتی وقتی چندان مسیحی مومن هم نبودند باز بچه‌شان را غسل تعمید می دادند، مرده‌شان را مطابق رسوم شرعی خاک می کردند، و به وقت هیجان و اضطراب دعا بر زبان‌شان جاری می شد. حزب متوجه شد که جامعه را نمی‌شناسد و این یک فایده داشت: احیای رشته‌ی جامعه‌شناسی در شوروی و رجوع به آن. انقلابی‌های اولیه فکر می کردند که جامعه‌شناسی از علوم بی‌فایده‌ی بورژوازی است. اما در اواخر دهه‌ی ۱۹۵۰ دیدند که مبارزه با مسیحیت و ترویج بی دینی چاره‌ای نیست؛ جز این که به جمع‌آوری و تحلیل داده‌ها و مشاهدات اجتماعی بپردازند.

منادیان خداناباوری هنوز امید داشتند که روح اتباع شوروی را از زنگاره‌های مسیحی پاک کنند. برای همین به سراغ ترفندهای تازه‌ای رفتند. از جمله این که تلاش کردند تا مبارزه با مسیحیت را با رنگی از رسم و رسومات و فرهنگ‌های محلی عرضه کنند. مثلاً تندریاکف مجموعه‌ای از رمان‌های کوتاه به سبک رایج داستان‌های اندرزگونه‌ی روستایی نوشت. حتی به فکرشان رسید که مناسک و آیین‌های ضد مسیحی هم ابداع کنند. طبیعتاً نسخه‌ی آماده‌ای برای استفاده وجود نداشت. به جایش ما با انبوهی از بحث و مناظره‌های علنی و

در خفا میان اعضای کمیته‌های تخصصی حزب مواجه هستیم. درباره‌ی این که چه کسی صلاحیت ابداع مناسک و آیین‌ها را دارد، چطور می‌شود جاشان انداخت، آیا باید روند اشاعه‌شان تدریجی باشد یا دستوری و از بالا، این آیین‌ها و مناسک چه ارزش‌های کمونیستی را باید تداعی کنند؟ و ... کم کم اما آیین‌های تازه نظیر «ازدواج سرخ» معرفی شد که پسند برخی جوانان عضو کومسومول هم افتاد که همیشه حسرت مراسم ازدواج مسیحی را می‌خوردند. در شهر مسکو و بعد در ده‌ها شهر دیگر بناهایی با نام «قصر مجلل ازدواج» ساخته و تزئین شدند تا شکوه و جلوه‌ی مراسمی کلیسا را برای عروس و داماد و خانواده‌شان تداعی کنند. ازدواج دو فضانورد مشهور روسی، ولنتینا تیریشکوا و آندریان نیکولائف، همین‌گونه در سال ۱۹۶۳ برگزار شد و خبرش در افواه عموم و رسانه‌های شوروی به اندازه‌ی ازدواج سلطنتی پرنس هری و مگان مارکل سر و صدا داشت.

در نیمه‌ی دهه‌ی ۱۹۷۰ دیگر برای همه‌ی اعضای حزب، چه کادر و چه کمیته‌ی مرکزی، آشکار شده بود که کشتی مبلغان ضد مسیحی به گل نشسته است. مهم‌تر از هر چیز آن‌ها نگران نسل جوانی بودند که به کل نسبت به پروژه‌ی خداناباوری بی‌تفاوت بودند. چطور می‌شد انتظار داشت که این جوانان نسل پس از خود را با ارزش‌های کمونیستی تربیت کنند وقتی که هیچ شور و انگیزه‌ای از خود نشان نمی‌دادند. روایت‌ها و ترفندهای کهنه دیگر جواب موج زمانه را نمی‌داد. نخبگان عقیدتی و سیاسی شوروی متوجه شدند طرح بلندپروازانه‌شان برای ایجاد تمدن نوین کمونیستی سرسپرده و خریداری در جامعه ندارد. در عین حال انواع بحران‌ها گریبانگیر نظام شده بود: فساد، دزدی، مواد مخدر، اعتیاد به الکل، طلاق، استثمار جنسی و ... حزب از پس مواجهه با این همه مشکل بر نمی‌آمد و دست کمک به سوی کلیسا دراز کرد. در آوریل ۱۹۸۸ میخائیل گورباچف با اسقف اعظم کلیسای ارتدوکس دیدار کرد تا هزارمین سال ورود مسیحیت به روسیه را جشن بگیرد.

آشتی با مسیحیت قرار بود که نظام شوروی را از گزند بلایای زمانه نجات دهد، اما به تضعیفش انجامید. حزب کمونیست برای هفتاد سال مدعی بود صاحب انحصاری سیاست، حقیقت و معنویت است و خداناباوری را به عنوان اصل اول مذهبش در هر کوی و برزنی جار زده بود. اما حالا وعده می‌داد که دیگر به دنبال این نیست که به روح آدمی نقب بزند. به نظر ویکتوریا اسمولکین، «خداناباوری در شوروی نمرده»، بلکه به امان خدا رها شد، به امید این که باری از دوش نظام شوروی برداشته شود و آنها ایدیئولوژی خطرناک دیگری را بنام اسلام سیاسی بر منطقه جهان تزریق کردند تا بتوانند به حیات خود ادامه دهند. آنها فرونپاشیدند بلکه ایدیئولوژی خطرناک دیگری به جهان تزریق کردند

باید نتیجه‌گیری کرد وقوع این پدیده، سال‌ها اثر مخربی بر کلیساها و مسیحیان داشته و باعث شده که مسیحیان در حرکت‌های سیاسی و اجتماعی محتاط باشند؛ هر چند آنها برای ازین بردن مارکسیسم در کشورهای کمونیستی از اسلحه کتاب مقدس استفاده نمودند. نمونه آن برادر آندرو بنیانگذار سازمان open doors در هلند می‌باشد که با وارد کردن کتاب مقدس به کشورهای کتاب کمونیستی، در فروپاشی کمونیسم سهم به سزایی داشته است (قاچاقچی کتاب مقدس).

عامل نازیسم : عامل مهم سرخوردگی مسیحیت از الاهیات اجتماعی و سیاست مسیحی، ظهور نازیسم و رایش سوم.

ششمین عامل نازیسم و جنگ جهانی دوم بوده است. این جنگ خانمانسوز خوشبینی‌های موجود نسبت به فعالیت‌های سیاسی را از بین برد. کسانی که فکر می‌کردند یا مارکسیسم به‌زودی بهشت را بر زمین برقرار خواهند کرد، با وقوع جنگ جهانی اول و دوم، دیدن آن همه خونریزی و شرارت به این نتیجه رسیدند که وضع انسان خراب‌تر از آن است که بتوان با تغییرات اجتماعی و سیاسی، آن را عوض نمود. امید به تغییر با توسل به فعالیت‌های اجتماعی و سیاسی در جهانی که در آن انسان، چنین فجایی را سبب می‌گردد، امید واهی است. پس در میان مسیحیان به ویژه اوانجلیک نوعی بدبینی و سرخوردگی نسبت به هر گونه تغییر و اصلاح اجتماعی پدید آمد و تلاش برای تغییر وضع جامعه، تلاشی عبث تلقی

می شد. بعد از جنگ جهانی سر خوردگی عجیبی در جامعه مسیحی بخصوص در اروپا و آلمان و ایتالیا ایجاد شد که منجر به پیدایش رایش سوم یعنی نازیسم و موسولینی گردید و بخش بزرگی از این مسیحیت از قدرت نازیسم حمایت کردند که به طور مفصل ریشه های تاریخی آن تحلیل خواهد شد.

نقش واقعی مسیحیت در مبارزه با ایدئولوژی نازیسم و رایش سوم

کشور آلمان در دهه های ۱۹۲۰ تا ۱۹۴۰ میلادی شاهد شکل گیری، به قدرت رسیدن، تمامیت خواهی و افول قدرتی فریبکار، پوپولیست و خون ریز در اروپا بود. حزب سوسیالیست ملی آلمان معروف به حزب نازی به سرکردگی هیتلر در زمانهای آشفته سرآورد و با ایدئولوژی خود دست بر نقاط حساس روانی و اعتقادی یک ملت گذاشت و با شرارتها و بسیار قدرت را قبضه کرد. این رژیم بخش عظیمی از ملت و نهادهای آلمان را با خود همراه کرد و یکی از بزرگ ترین جنگهای تاریخ بشر را برافروخت. این رخداد عظیم را میتوان با روش های مختلف بررسی کرد. عملکرد مسیحیان و کلیساهای پروتستان آلمان در برابر رژیم نازی یکی از بخش های مهم این رویداد است که به طور خاص برای پژوهشگران حوزه الاهیات و کلیسای مسیحی اهمیت و جذابیت دارد.

هدف بررسی بیشتر عملکرد کلیساهای پروتستان آلمان در برابر رژیم نازی است و کلیسای کاتولیک از میدان این مطالعه بیرون نهاده شده است. کاتولیکها بیش از سی درصد جمعیت آلمان را تشکیل می دادند که با توجه به مرجعیت مرکزی و ساختار متشکل شان و نیز بافت کاتولیک کشورهای تحت اشغال و متحد با آلمان، ظرفیت زیادی در مقابله با رژیم نازی داشتند، لیکن در عمل چنین انتظاری برآورده نشد. پس از به قدرت رسیدن حزب نازی، واتیکان اولین نهاد رسمی خارجی بود که معاهده ای با این رژیم تنظیم کرد. این توافق که از همان آغاز بارها توسط هیتلر زیر پا نهاده شد، رسماً در سال ۱۹۳۷ از سوی او لغو شد. بدین ترتیب کلیسای کاتولیک در عمل عملکرد خود را در سالهای استقرار رژیم نازی سخت محدود کرد. در این دوره و پس از آن نیز هرچند شاهد واکنش های شجاعانه کشیشان کاتولیک بودیم، اقدامات دستگاه پاپ و نهادهای رسمی مانند یسوعیان سؤالهای فراوانی را برانگیخت؛ بنابراین جریان مقاومت های کلیسای کاتولیک سیری نسبتاً متفاوت از مقاومت کلیساهای پروتستان طی کرد.

سؤال مطرح این است که مسیحیان و تشکیلات کلیسایی پروتستان آلمان در زمان به قدرت رسیدن و تفوق نازیها در آلمان و اروپا چه کردند؟ کنشها و واکنش های آن ها چه بود؟ ضعفها و قوت هایشان کدام بود؟ آیا عملکرد آن ها تحت تأثیر ریشه های تاریخی شان بود یا بر اثر ضعف اراده و ایمان؟

اهمیت موضوع

به قدرت رسیدن و افول حزب نازی به سرکردگی هیتلر در خلال سالهای ۱۹۳۳ تا ۱۹۴۵ در آلمان تأثیر بسیار زیادی بر همهٔ جهانیان گذاشت. سیاستهای جنجالی این حزب در داخل و خارج از آلمان، سبب وقوع آزار، شکنجه، نسل کشی و جنگ شد و به باور برخی، تاکنون شاهد پیامدهای سیاست نازیها هستیم: سیطرهٔ شوروی بر بخش شرقی اروپا، استعمارزدایی از کشورهای آسیایی و آفریقایی از این جمله اند.

بررسی عملکرد کلیسای مسیحی و نقش آن در وقایع این دوره می‌تواند برای پژوهشگر حوزهٔ مسیحیت موضوعی درخور توجه باشد؛ زیرا این بررسی نشان می‌دهد کلیساهای پروتستان در برابر یک رژیم سیاسی هولناک، تا چه حد منطبق بر مدعیات و باورهای اخلاقی، اجتماعی و انسانی مسیحیت عمل کردند.

نگاهی به وضعیت آلمان در آستانه ظهور سوسیالیسم ملی

هر نگاهی به جنگ جهانی دوم و آلمان نازی بدون در نظر گرفتن شرایط پیشین کشور و مردم آلمان بی‌تردید نگاهی صائب نخواهد بود. آلمان در خلال سالهای ۱۹۱۴ تا ۱۹۱۸ درگیر جنگ جهانی اول بود و عملاً در این نبرد شکست خورد. امپراتوری اعلام برکناری کرد و دولت جمهوری، معروف به جمهوری وایمار روی کار آمد. در سال ۱۹۱۹ مجلس جمهوری وایمار زیر تهدید حمله به آلمان، پیمان ورسای را پذیرفت. این پیمان غرامتی سنگین و شرایطی بسیار تحقیرآمیز را بر مردم آلمان تحمیل می‌کرد. به این ترتیب، ننگ این پیمان بر دامن احزاب باقی ماند. سوسیالیستها و دموکراتها که نقش پررنگی در جمهوری وایمار داشتند، به طور دائم از سوی گروههای ملی‌گرا از جمله حزب سوسیالیست ملی به سرکردگی هیتلر، متهم به خیانت به میهن می‌شدند. گرچه دولت توانست تورم آغاز دههٔ ۲۰ را تا اندازه‌ای مهار کند، رکود اقتصادی ۱۹۲۹ آمریکا بر اقتصاد شکنندهٔ جامعهٔ آلمان تأثیر نهاد و باعث ورشکستگی سرمایه داران، بدهکاری کشاورزان و بیکاری گسترده در آن کشور شد.

محافظه کاران کاسه صبرشان از حمایت به زعم آنها تبعیض آمیز حکومت از کارگران، فمینیست ها و یهودیان لبریز شده بود. بسیاری از شش میلیون نفری که بیکار شدند، به رژیمی که آن را مسئول بدبختی های خود می‌دانستند، پشت کردند. از سال ۱۹۳۰ دولت در برابر شرایط دشوار، روشی استبدادی در پیش گرفت. ارتش هم پیوسته در سیاست دخالت می‌کرد. دموکراسی مدتها پیش از به قدرت رسیدن هیتلر متزلزل شده بود.

با آغاز دهه ۱۹۳۰، آلمان صحنهٔ بی‌پایان درگیریهای خیابانی بین راست و چپ و رقابت های انتخاباتی همراه با زدوبند شدید بین احزاب مختلف مخالف دولت بود.

دست راستی ها قدرت گرفتند و هیتلر که در سال ۱۹۲۳ کودتایی نافرجام کرده بود و در دوره کمتر از یک ساله زندان پس از آن، نبرد من را نوشته بود. اینک در ژانویه ۱۹۳۳ در دولت رئیس جمهور هیندنبورگ به صدارت اعظمی رسید. این، شروع تقلاهای هیتلر و حزب نازی برای قبضه قدرت بود. وعده های انتخاباتی هیتلر عبارت بودند از: اشتغال و رونق تازه، احیای عظمت آلمان، گرفتن انتقام عهدنامه ورسای، جنگ تا سرحد مرگ با لیبرالها، کمونیستها، سوسیالیستها و یهودیان، قانون و نظم، انضباط شدید، اخلاق اجتماعی منضبط و البته احیای مجدد یک آلمان مسیحی با توجه به شرایط و خیمی که بیش از یک دهه گریبانگیر آلمان شده بود، این شعارها برای هر آلمانی جذابیت فراوانی داشت.

برخورد هیتلر با مسیحیت پیچیده تر از حاکمان سابق آلمان و به خصوص بیسمارک بود. بیسمارک در دهه ۱۸۷۰ نبردی فرهنگی را با کلیسای کاتولیک به راه انداخت؛ با این حال هیتلر به آن ها میدان داد، اما آن گونه که خود می خواست. به علاوه، عقاید دینی نازیها کار را برای کشیشان و ایمانداران مسیحی دشوار می کرد.

رژیم نازی در برنامه ۱۹۲۰ خود اعلام کرد که از یک مسیحیت مثبت بدون محدود کردن آن به یک کلیسای خاص حمایت خواهد کرد. منظور از مسیحیت مثبت ایده آلفرد رزبر نظریه پرداز نازی که متعقد بود مسیحیت بدون ریشه های یهودی می تواند مسیحیت مقتدر و مغرور باشد و غایت و هدف آن به فعل رساندن توانمندی های مردم آلمان در تحقق ظرفیت ها و سیطره بر دیگران باشد.

کلیساهای پروتستان و رژیم نازی

تأثیری که ظهور نازیها و به قدرت رسیدنشان بر حیات و الاهیات مسیحی در آلمان وارد کرد، دارای بخش های مختلفی است؛ ظهور این رژیم در سطوح عملی و نظری، یعنی الاهیاتی، تأثیری بر جای نهاد که هر کدام شایسته بررسی است.

کلیسای پروتستان آلمان در برابر رژیم نازی متشکل ترین مخالفت و مقاومت و البته همزمان بزرگترین و متشکل ترین حمایت را رقم زد. دو جنبشی که حمایت و مقاومت مذکور از آن ها سر زد به ترتیب عبارت بودند از: جنبش مسیحیان ژرمن و کلیسای معترف. شکل گیری این دو جریان و مواجهه شان با رژیم نازی و البته با یکدیگر، مهم ترین قسمت از مواجهه کلیسای پروتستان با رژیم هیتلر است.

مسیحیان ژرمن

ریشه شکل گیری جنبش مسیحیان ژرمن به دهه ۱۹۲۰ برمی گردد، در این دوره که پیش تر وصف شد، روحیه ملی گرایی و نیاز به وحدت، آن هم براساس آموزه های خاص

مسیحیان آلمانی، در بعضی از روحانیون پروتستان رشد کرده بود. با ظهور هیتلر و طرح وعده های پرشورش، بسیاری از مردم آلمان از جمله مسیحیان در او سیمای یک ناجی را دیدند.

جنبش مسیحیان ژرمن در ماه مه ۱۹۳۲ به طور رسمی اعلام موجودیت کرد. مؤسسان اولیه این جنبش که از اعضای حزب نازی بودند، از سازوکار این حزب به خوبی مطلع بودند و میخواستند سایه ای سازمانی برای حزب تدارک ببینند. هدف آن ها تشکیل کلیسای ملی، همسو با حزب نازی بود که یک نفر در صدر آن باشد. اهداف عالی این جریان که متأثر از فلسفه رُزنبرگ نظریه پرداز حزب نازی بود، احیای به اصطلاح روحیه لوتري آلمانی در کلیسا، مبارزه با مارکسیسم، تأکید بر نژاد آریایی و تصفیه آن، پیوند نازیسم و مسیحیت و در نهایت یک خدا، یک ملت و یک کلیسا بودند. در بین مسیحیان ژرمن، «ژرمن بودن» مهم تر از «مسیحی بودن» بود. با گذشت یک سال، هیتلر لودویگ مولر را به ریاست این جنبش منسوب کرد و امیدوار بود او اسقف ملی شود و به این وسیله تسلط حزب نازی بر مسیحیان انجیلی را تأمین کند.

به رغم تردیدها درباره مدعیات الاهیاتی حزب نازی، در مارس ۱۹۳۴ با صدور بیانیه های جدید این تردیدها رفع شد. مسیح مقدمه ای برای ظهور هیتلر دانسته می شد، و هیتلر راه روح القدس برای ورود مردم آلمان به کلیسای مسیح بود. حکومت بازوی بیرونی خداوند و کلیسا بازوی درونی خداوند برای برخاستن مردم آلمان تلقی می شدند. در کنار این مدعیات، دخالت های یهودستیزانه در امور الاهیاتی نتایج دیگری نیز داشت: حذف عناصر یهودی از مسیحیت، طرد پولس، کنار نهادن عهد عتیق، تصفیه کتاب مقدس از عناصر یهودی، حذف مسیحیان یهودی الاصل و سیاهان از کلیسا که همه از ثمرات مسیحیت مثبت بود. همچنین تأکید بر اینکه مسیحیان ژرمن دیگر پیروان مهربان و فروتن مسیح مصیبت زده نیستند، بلکه هواداران پرغرور مسیح ظفرمند و پیشوا هستند.

کلیسای معترف و چگونگی شکل گیری آن

عده ای از اعضای کلیسای پروتستان در برابر مسیحیان ژرمن دست به اعتراض زدند. جذبه ندای پرشور حزب نازی، بسیاری را از تباهی دیدگاه های نژادپرستانه آن ها غافل کرد. اما آرام آرام صداهایی مخالف نیز به گوش رسید. این اعتراضات در نهایت منجر به شکل گیری جنبش کلیسای معترف شد. مخالفان در آغاز با مسیحیان ژرمن اختلاف نظر الاهیاتی داشتند و جز معدودی با رژیم نازی دارای مشکل نبودند. اما کار به مخالفت سرسختانه عده ای با رژیم نازی کشید. اولین مخالفت سازمان یافته پروتستانها در برابر مسیحیان ژرمن، شکل گیری «جنبش اصلاحات نوپا» بود که در ماه مه ۱۹۳۳ مواضع خود را اعلام کرد و در اولین انتخابات

اسقف ملی آلمان، در برابر لودویگ مولر نامزد مسیحیان ژرمن، نامزد خود رامعرفی کرد. نام کلیسای معترف برای اولین بار در این انتخابات بر زبان آورده شد: کلیسایی که باید از نو بیاموزد چگونه در برابر خداوند مصلوب مان اعتراف کند. با این حال، حزب نازی در انتخابات دست برد و نتیجه به نفع مولر برگشت.

روحانیون معترض دریافتند کار آنها نزاع در این سطح سیاسی نیست و باید از جایی دیگر آغاز کنند؛ بنابراین دو ماه بعد از آن «انجمن اضطراری شبانان» با تلاش مارتین نیمولر تشکیل شد. عمده اعتراض آن ها متوجه ستم به اقلیت و تفوق قهرآمیز بر کلیسا بود، که اوچش در «ماده آریایی» به چشم میخورد. ماده آریایی بخشی از بیانیه حکومت بود و در آن اخراج تمامی یهودی تبارها از کلیسا الزامی شمرده شد.

اعضای اصلی انجمن اضطراری حول نیمولر گرد آمدند و سنگ بنای حرکتی برای احیای کلیسا را نهادند. این جمع کوچک برخاسته از انجمن اضطراری، نام خود را «شورای برادران» نهادند، که به مدت دوازده سال از گزندها محفوظ ماند و چراغ مقاومت را روشن نگه داشت. بسیاری از اعضای این شورا در این راه جان باختند و شهید شدند.

تا پایان سال ۱۹۳۳ انجمن اضطراری بیش از یک سوم کشیشان پروتستان را در خود جای داده بود. مولر بر فعالیت های معطوف بر پیوند کلیسا و دولت ادامه داد و شاخه جوانان کلیساهای انجیلی را با شاخه جوانان حکومت یکی کرد؛ بنابراین بر شدت مقاومت افزوده شد و اولین شورای کلیسای آزاد در حالی در اوایل ۱۹۳۴ در بارمن تشکیل شد که کارل بارت در رأس آن قرار داشت. در این شورا کلیسای معترف به طور رسمی اعلام حضور کرد. کلیسای معترف در ماه مه همان سال دوباره در بارمن شورایی تشکیل داد که بیانیه معروف بارمن حاصل آن است.

بیانیه بارمن را حاصل اندیشه کارل بارت می دانند. او در دوره ای از جنگ جهانی تا جنگ ویتنام و در زمانه تلاشهای جنبشهای چپ برای عدالت، زیست. معروف است که در یک دستش کتاب مقدس بود و در دست دیگرش روزنامه. بارت بر الاهیات مکاشفه ای تأکید بسیاری داشت و به الاهیات طبیعی «نه!» محکمی گفت. مقاله ای که بارت در پاسخ به طرفداری برونر از الاهیات طبیعی نوشت. به نظر می رسد این مخالفت قاطع علاوه بر دلایل الهیاتی از مشاهداتش از تحرکات نازیها در حوزه الاهیات و کلیسا نیز متأثر بود.

بیانیه بارمن متشکل از شش بند بود؛ نخست، وجود هرگونه مکاشفه خداوند غیر از مکاشفه او در عیسی مسیح مردود است؛ دوم، قلمرو و ساحتی از زندگی وجود ندارد که تحت سیطره مسیح نباشد؛ سوم، کلیسا نمی تواند شکل پیام و تشکیلات خود را مطابق برخی اعتقادات ایدئولوژیک و سیاسی غالب تغییر دهد؛ چهارم، کلیسا در تعیین مناصب خود در رده های مختلف، از نظام حکومتی تبعیت نخواهد کرد؛ پنجم، حکومت نباید خود را یگانه نظم حاکم بر کل حیات بشری بداند و وظایف کلیسا را در دست بگیرد؛ ششم، رسالت کلیسا نمی تواند مطیع اهداف دنیوی شود.

آن ها این بیانیه را برای جلوگیری از تحریف های مسیحیان ژرمن در الاهیات و کلیسای مسیحی تنظیم کردند.

سرنوشت کلیسای معترف

پس از این بیانیه، فشارها بر کلیسای معترف آغاز شد. سال ۱۹۳۵ فشارهای پلیسی بر اعضای این گروه افزایش یافت و حدود هفتصد نفر بازداشت شدند. سومین جلسهٔ شورا در دفاع از همین افراد برگزار شد. تنگناهای مالی بر اعضا فشار میآورد. در واقع تقسیم بندی بخشهای کلیسای در آلمان با بخشهای سیاسی یکی بود.

مالیات های کلیسای توسط حکومت از افرادی که طالب خدمات کلیسای بودند دریافت می شد و در ازای خدمات کلیسای و خدمات اجتماعی به اصحاب کلیسا داده می شد. به این ترتیب، جریان اقتصادی کلیسا در دست دولت بود و رژیم نازی به راحتی از این ابزار استفاده می کرد.

از همین دوره انشقاق هایی در کلیسای معترف ایجاد شد. یکی از موارد اختلاف، تشکیل وزارت امور کلیسای در دولت نازی که جایگزین اسقف مولر شد و جایگاهی اجرایی نداشت و اختلاف نظرها در این باره بود؛ گروهی موافق همکاری با رژیم نازی بودند و گروه دیگر مخالف آن، که این امر در نهایت سبب وارد آمدن فشارهایی بر گروه دوم شد.

وضعیت داخلی کلیسای معترف از آغاز سال ۱۹۳۶ دچار بحران شد. در فوریهٔ ۱۹۳۷ چهارمین شورای کلیسای معترف تشکیل شد که موافقان رایش تصمیم به جدایی از این کلیسا گرفتند، درواقع شروع کار جنبش، اعتراض به دخالت های ناپهنجار مسیحیان ژرمن در امور کلیسای و الهیاتی بود، در حالی که در آن دوره اقدامات و دیدگاه های رژیم نازی به طور کلی از محبوبیتی عام برخوردار بود. اما به مرور ریشهٔ این تحریف های الهیاتی و ماهیت زیاده خواهی های رژیم نازی بر همگان روشن شد؛ بنابراین فعالیت ها رنگ و بوی سیاسی یافت و عده ای راه خود را جدا کردند.

از این پس کلیسای معترف متحمل فشارهای شدیدی شد. رهبران کلیسای معترف نامه ای به هیتلر نوشتند و در آن به «مسیحیت زدایی» از آلمان، سیاست های نژادپرستانه، اقدامات خودسرانهٔ گشتاپو، فشار بر مدارس دینی اعتراض کردند، اما نویسندگان نامه دستگیر و فشارها بیشتر شد. هیتلر در ماه اوت ۱۹۳۷ مدارس دینی و هیأت های آزمون کلیسای را منحل کرد. از سال ۱۹۳۸ با جدی شدن خطر جنگ، فشارها سخت تر شد و همکاری محدودی هم که بین کلیسای معترف و رژیم وجود داشت، به واسطهٔ آزارها از بین رفت. تا پایان ۱۹۳۹ چاپخانه های کلیسا تعطیل و حتی چاپ کتاب مقدس ممنوع شد و کتاب نبرد من جای آن را گرفت.

گشتاپو در سال ۱۹۴۰ خواستار ترك مناصب دینی از سوی اعضای کلیسای معترف شد. رفته رفته کلیسای معترف بدل به جنبشی زیرزمینی و پناهگاه مخالفان سیاسی شد، هرچند در آغاز چنین ادعایی نداشت. در این میان افرادی مانند بونهوفر در طرح سوءقصد به جان هیتلر و رسیدن به توافق با متفقین دست داشتند که به انجام نرسید.

بررسی عملکرد کلیساهای پروتستان

در کلیسای پروتستان شاهد طیفی از واکنشها بودیم که البته به مرور تا پایان جنگ از حجم اعتراضات کاسته شد. در یک سو، طیف مسیحیان ژرمن حضور داشتند و در سوی دیگر، کلیسای معترف. البته در میان مخالفان مسیحیان ژرمن هم اندیشه‌ها و روحیات متفاوت بود؛ برخی صرفاً ایرادهای الهیاتی به مسیحیان ژرمن داشتند. همین‌ها هم وقتی فهمیدند مخالفت با این جریان مخالفت با رژیم نازی و هیتلر است، از کلیسای معترف جدا شدند. نحوه مخالفت آن‌هایی که باقی ماندند هم یکسان نبود.

پروتستانها و روحیه تبعیت از حکومت

در کلیسای پروتستان نوعی وفاداری مطیعانه نسبت به دولت وجود داشت که بسیاری آن را از ریشه‌های ناکامی کلیسای معترف علیرغم رشادتهای برخی از اعضا می‌دانند. درواقع زمینه الهیاتی کلیسای پروتستان مساعد تبعیت بود، تا جایی که برخی گفته‌اند حتی در پایان دوره نازی با چیزی بیش از «مقاومتی همراه با دودلی» روبه‌رو نبودیم. کلیسا برای مبارزه نیازمند زمینه‌ای الهیاتی بود، حال آنکه آموزه‌های الهیاتی موجودش مانع از فعالیتهای مبارزاتی بود.

ریشه این نگرش کلیسا را می‌توان در نگاه لوتر به حکومت یافت. لوتر در برابر قدرت طلبی کلیسای کاتولیک زمانه خود، معتقد بود کلیسا باید از دخالت در امور دنیوی دست بردارد و دامن حوزه معنوی را به مسائل مادی و دنیوی نیالاید. لوتر به دو حاکمیت معنوی و دنیوی قائل بود، اولی برآمده از کلام خدا و هدایت روح القدس و دومی حاکمیت دنیوی خداوند بود که به پادشاهان و شاهزادگان محول شده بود. «امور مربوط به قیصر را باید به قیصر و امور مربوط به خدا را به خدا و انهاد.»

لوتر برای این مدعای خود به رومیان ۱۳، و اول پطرس، ارجاع می‌داد. این نگرش لوتر، این زمینه الهیاتی، هم دلیل اعتراض اولیه پروتستانها به دخالت مسیحیان ژرمن در مسائل داخلی کلیسا و هم دلیل همکاری نکردن آن‌ها با کلیسای معترف در مقاومت علیه حکومت می‌تواند باشد.

لوتر به دو اخلاق فردی و جمعی اعتقاد داشت که اولی مربوط به حوزه فردی مؤمن مسیحی، بر مبنای موعظه فراز کوه و در پاسخ به فیض خداوند است؛ و دومی بر زور و اجبار قرار دارد و شهروند از ترس پیامدهای قصور در انجام وظایف بدان گردن می‌نهد؛ بنابراین فرمانروا حق دارد که از شمشیر استفاده کند چون بشر طبیعتاً خیره‌سر و گنهکار است. لوتر با دخالت مسیحیان در کار دولت مخالف بود. موضع‌گیری او درباره شورش دهقان‌ها و سرکوبشان به دست اشراف آلمان در دهه ۱۵۲۰ نقطه روشنی در کارنامه او نیست. مک‌گراث اخلاق اجتماعی لوتر را اخلاقی نومیدانه می‌خواند که مسیحیان را به پذیرش یا لاقل مخالفت نکردن با ساختارهای ناعادلانه اجتماعی می‌خواند.

بارمن، تلاشي براي اصلاح

بیانیه بارمن را می‌توان تلاشی در جهت اصلاح این زمینه الهیاتی دانست، زیرا تأکیدش بر سروري مسیح بر کلیسا و حکومت بود. همچنین این بیانیه با زیاده خواهی حکومت در بدل شدن به یگانه قدرت دخیل در زندگی انسان مخالفت می‌کرد. تلاش صورت گرفته در این بیانیه برای اعلام تفوق مسیح بر همه عرصه های حیات آدمی را می‌توان تلاشی برای مقابله با جدا کردن خلقت و نجات دانست. درواقع این امکان وجود داشت که با تکیه بر آموزه های مسیحیت مثبت، فیض را نه ویرانگر طبیعت آریایی بلکه کمال بخش و تحقق بخش آن دانست، که برای لوتریها تأیید این دیدگاه دشوار نبود. برای کاتولیکها هم دشوار نبود، چرا که به این دیدگاه توماس تکیه می‌کردند که «فیض طبیعت را الغا نمی‌کند، بلکه آن را کمال می‌بخشد.»

اما در اعلامیه بارمن شاهد تلاشی برای پیوند بین خلقت و نجات به نحوی مسیح شناختی هستیم. برخی انشاقها در کلیسای معترف بین مخالفان و مصالحه گران به دلیل نو بودن همین دیدگاه بود.

آوردن این دیدگاه نو، کار بارت بود. او اساساً بر این باور بود که اشتغال جدی به الهیات، گرچه غیرمستقیم ارتباطی با حوزه سیاست خواهد داشت. در مبارزات کلیسایی در برابر حزب نازی برخی طرفدار اعتقادات قرن شانزدهمی کلیسا بودند، اما بارت طرفدار کلیسایی بود که از نو زنده شود و به اصول ایمان از نو اعتراف کند، نه آن که پایبند جزئیاتی کهن باشد؛ او به کلیسای معترف اعتقاد داشت نه اعترافی.

بارت در مقدمه مجموعه سیزده جلدی اصول اعتقادی کلیسا از این مسأله شکایت دارد که به دلیل فقدان آموزه های الهیاتی مناسب، بسیاری از دین داران و مبلغان خود را به آغوش ایدئولوژی های مبتنی بر نژاد و پیشوای سیاسی می‌افتند.

بارت معتقد بود اگر کلیسا اعلامیه بارمن را جدی می‌گرفت، می‌توانست از زیر فشار هرگونه الهیات طبیعی از جمله ایدئولوژی نازی ها خلاص شود. او از همکاری در کلیسای معترف ناراضی بود، چرا که درعین تأیید این بیانیه با نازیها موافق بودند. بارت که در این رفتار آن ها تناقض می‌دید، در جایی گفته است که کلیسای معترف به حکم همان بیانیه بارمن خود محکوم است. البته او برخی ایرادها را به کلیسای معترف روا و برخی را ناروا می‌داند. وی آن دسته از ایرادها را روا می‌دانست که بنابر آن ها یک کلیسای مسیحی قوی نباید صرفاً در جبهه های کوچک باقی می‌ماند و ضروری بود از موضع تدافعی بیرون آید. سرزنشهای دیگری هم بر عملکرد این کلیسا در جبهه های کوچک وارد شد که بارت آن ها را روا نمی‌دانست. او معتقد بود ممکن است کلیسا نسبت به رسالتش کم کاری کرده و از این جهت شرمسار باشد، اما در مقایسه با سایر مؤسسات و گروهها مانند دانشگاهها، اصناف، حقوقدانان، تئاترها و اهل هنر، ارتش و تجار دلیلی برای شرمندگی اش نیست،

خلاصه آنکه اعلامیه بارمن می‌توانست برخی از خلأهای الهیاتی را پر کند، اما چنانکه باید از آن استقبال نشد. با این حال، آن‌ها که بدان پایبند ماندند، شجاعانه‌ترین بخش از مقاومت کلیسا را رقم زدند. نکته مهم دیگر آن است که جایگزینی دیدگاهی بدیل در کلیسای یک منطقه، امری است نیازمند زمان و نباید انتظار داشت که با گذشت یکی دو سال، شبان‌هایی که با نگرش الهیاتی خاصی خو کرده‌اند، بتوانند به یک باره آن را کنار نهند یا اصلاح کنند.

کلیسای پروتستان و یهودستیزی

بنا بر مطالعات کلیسای جهانی پس از جنگ، کلیسای معترف هرچند کوشید در برابر ماده آریایی و فشار حزب نازی در پاکسازی کلیسا از افراد و عناصر یهودی مقاومت و از اعضای یهودی الاصل خود حمایت کند، اما در مسئله دفاع از یهودیان تحت آزار نازیها وارد نشد در سال ۱۹۴۳ و در بحبوحه کشتار یهودیان در شرق اروپا شاخه پروسی کلیسای معترف بیانیه‌ای عمومی در اعتراض به آزار یهودیان صادر کرد، اما کلیسای معترف حمایتی از آن نکرد. البته واکنش‌های فردی برخی از اعضای این کلیسا از جمله بارت و بونهوفر مثال زدنی بود. در این میان مارتین نيمولر، رهبر شجاع کلیسای معترف که از ۱۹۳۷ تا پایان جنگ در اردوگاه‌های کار اجباری رژیم نازی به سر برد و او را زندانی مخصوص هیتلر می‌خواندند، روحیاتی ضد یهودی داشت، البته نمی‌توان آن را صددرد صد تأیید کرد گرچه با تصفیه کلیسا از عناصر غیرآریایی سخت مخالفت کرد.

ریشه تاریخی باورهای ضدیهودی مسیحیان امری پوشیده نیست، که متضمن نفرت از یهودیان بود. لوتر در ابتدا چنین نگرشی را نسبت به یهودیان رد کرد. او در ابتدا در رساله عیسی مسیح، از یهودی‌ها دفاع کرد و طرفدار آن بود که باید آن‌ها را به مسیحیت درآورد. با گذر زمان و حصول این نتیجه که آن‌ها به مسیحیت نخواهند گروید، نظر او به کلی عوض شد. لوتر در دوره‌های بعدی حیاتش رساله‌هایی نوشت و توصیه‌هایی خشن درباره یهودیان به دین‌داران مسیحی کرد. او در نهایت به خواننده گوشزد می‌کند که اگر نمی‌تواند جلوی آن‌ها را بگیرد، لااقل از آن‌ها بخواهد که به سرزمین خود اورشلیم روند و در آنجا به شرارت، دروغ، رباخواری و غیره ادامه دهند. بدیهی بود که مسیحیان ژرمن خود را ادامه دهنده راه لوتر بدانند.

علاوه بر این سنت سفت و سخت لوتری، وارد نشدن غالب اعضای کلیسای معترف به مسائل سیاسی نیز از دلایل بی‌توجهی آن‌ها به مسئله یهودیان بود. آنها خود را متأله می‌دانستند نه سیاستمدار؛ بنابراین به رغم تلاش‌های بارت و نيمولر برای ورود آنها به مقاومت علیه رژیم نازی، از این کار سر باز زدند. حتی در بیانیه مهم بارمن هم نامی از یهودیان برده نشد. با این حال، برخی معتقدند با توجه به اهمیت مسیح در این اعلامیه و اشتراك همگی انسانها، اعم از مسیحی و غیر آن، در شخص او، بیانیه بارمن ظرفیتهایی داشت که به تحقق نرسید.

بارت بعداً خود اعتراف کرد که مسئله یهودیان چندان مورد توجه خود او نبود و از این جهت احساس تقصیر می‌کند. او در نامه‌ای نوشت: «من خود دیرزمانی است که از محوریت ندادن به مسئله یهودیان، لاقلاً در دو بیانیه بارمن که خود نوشتم احساس تقصیر می‌کنم. پی تردید اگر وضعیت ذهنی معترفان به ایمان در آن دوره را بررسی کنید، درخواهید یافت که هر متنی که در آن کلمه ای در این باره وجود داشت، تأییدی عام از دوشورای کلیسای بارمن نمی‌گرفت. اینکه جریان امور مرا به سویی دیگر کشاند، نمی‌تواند عذری باشد بر اینکه در این باره مبارزه‌ای چنانکه باید، نکردم.» در همان جا او اعتراف می‌کند که بونهوفر تنها کسی بود که در این باره دوراندیشی داشت.

مقامها و گروههای مختلف کلیسای پروتستان آلمان، بلافاصله پس از جنگ بیانیه های مختلفی حاکی از اعتراف به تقصیر و پشیمانی از کوتاهی در مبارزه علیه بی عدالتی های نازیها، اعم از آزار یهودیان، صادر کردند. در بیانیه اشتوتگارت که در اکتبر ۱۹۴۵ صادر شد، آمده است:

«با تأثر بسیار می‌گوییم که از طریق ما رنجی بی انتهابه بسیاری از مردم و ملتها وارد شد... سالها به نام عیسی مسیح علیه شرارتی مبارزه کردیم که بیان دهشتناک خود را در حزب نازی یافت. با این حال، خود را متهم می‌دانیم که با شجاعتی بیش از این اعتراف نکردیم، با ایمانی بیش از این دعا نکردیم، با شوقی بیشتر اعتقاد نورزیدیم و با شور و حرارتی فزون تر محبت نداشتیم. اینک باید شروعی تازه در کلیساهایمان داشته باشیم.»

مواجهه دیتریش بونهوفر با مسئله یهودیان فراتر از سایر اعضای کلیسای معترف بود. به نظر می‌رسد او یکی از معدود افرادی است که تحت تأثیر محیط، ریشه های الهیاتی و سایر عوامل بیرونی قرار نگرفت و دغدغه های اخلاقی برآمده از اهمیت فراوان مسیح در الهیاتش، راه به نبرد با بی عدالتی های رژیم نازی در هر شکلی برد. بونهوفر از ۱۹۳۳ به کلیسای انجیلی آلمان اصرار کرد که آن ها نه تنها باید نسبت به تبعیض علیه یهودیان مسیحی کلیسای آلمان، بلکه نسبت به تبعیض علیه همه یهودیان و سایرینی که این قانون باعث آزارشان می‌شد، اقدام کنند.

بونهوفر در خلال سالهای حاکمیت نازیها سخت درگیر فعالیت‌هایی در سطوح الهیاتی و غیرالهیاتی در مخالفت با آن ها بود، با این حال، نگرانی اش درباره یهودستیزی نازیها گاه مجال ظهور می‌یافت. او در مقاله ای در سال ۱۹۳۳ اعلام کرد که کلیسا نباید در برابر یهودستیزی حکومت نازی بیکار بنشیند. باید مرجعیت و مسئولیت های خود را به حکومت یادآوری کند، به قربانیان یاری رساند، و در این کار از خود مایه بگذارد. این درواقع همان کاری بود که بونهوفر خود در مواجهه با بی عدالتی های حکومت پیشه کرد و در راه آن جان باخت.

نکته بسیار مهم در مبارزات انساندوستانه بونهوفر که خود وی هم در مقاله مذکور بدان متذکر می‌شود، آن است که ورود او به این ساحت، از مدخلی الهیاتی است، نه انسانگرایانه و لیبرال. او تأکید می‌کند که هر کنش ما باید با این سؤال آغاز شود که «مسیح چه کسی بود؟» مسیح بایی گشوده در این عالم است، که برای همگان نجات به

ارمغان آورده، راه رستگاری را بر آنها گشوده و اینک دعوتی پیش رویشان است؛ بنابراین بونهوفر مناسبات موجود بین خود و سایر انسانها را تحت تأثیر این نگرش می‌بیند. از نظر او «دیگری» کسی است که همچون من بهره‌ای از مسیح برده و مورد خطاب وی است. بونهوفر در مقاله مذکور یادآوری می‌کند که همه اقدامات ما در حمایت از یهودیان باید ذیل محبت مسیحی انجام شود و نه با انساندوستی لیبرال.

بارت و بونهوفر و وظیفه‌ای دوگانه

متألهانی مانند بارت و بونهوفر وظیفه‌ای دوگانه بر دوش خود می‌دیدند: یکی ساخت و پرداخت الاهیاتی مبتنی بر مسیح که خداوند خلقت و نجات، هر دو باشد و دیگری ایجاد و بسط الاهیاتی ناظر بر مقاومت سیاسی. سیر اندیشه بونهوفر در زمینه رابطه کلیسا و حکومت آموزنده است؛ وی در مقاله‌ای منتشرشده در سال ۱۹۳۲، روایتی لوتری و سنتی از رابطه دولت و کلیسا ارائه می‌دهد که در آن سخنی از مقاومت سیاسی در میان نیست. با وخیم شدن رابطه کلیسا و دولت، او تفکیک ساحت‌ها را کنار می‌نهد و به تسلیم مطلق به مسیح در جامعه مسیحی روی می‌آورد.

سپس در کتاب اخلاق گامی فراتر می‌نهد و آموزه‌ای درباره سروری قطعی مسیح بر عالم ارائه می‌دهد بونهوفر اساساً تفسیر موجود از آموزه دو قلمرو لوتر را اشتباه می‌داند و نه خود آموزه را.

آموزه محوریت مسیح بعداً در مرکز افکار بونهوفر قرار گرفت؛ به همین دلیل بر یک کلیساشناسی مسیح محور و شاگردی او در این عالم تأکید فراوان کرد. او به این باور رسید که مرجعیت حکومت، مرجعیتی در کنار کلیسا نیست، بلکه صورتی از مرجعیت مسیح است. کلیسا باید در برابر حاکمیت مسیح، سرور مشترک هر دوی آن‌ها شهادت دهد. لوتر بر آموزه دو قلمرو و قدرت یافتن حکومت از جانب خداوند متفاوت از این اندیشه بود، زیرا پیامدش این بود که کلیسا نباید دخالتی در کار حکومت کند. حال آن که دیدگاه بونهوفر حاکی از آن بود که حکومت ذیل مرجعیت مسیح دایر است و باید پاسخگو باشد. بنابراین کلیسا و فرد مسیحی باید در برابر حکومت به مسیح شهادت دهند که این می‌تواند به معنای مقاومت در برابر خطاها و شرارت‌های حکومت باشد.

مشارکت بونهوفر در مقاومت، پیامد منطقی الهیات مسیح محور اوست. به قولی هرچه تأکید بر الوهیت عیسی مسیح بیشتر شود، گستره وسیع‌تری از امور این عالم تحت استیلای او دانسته می‌شود.

بارت نیز بر ایده دو قلمرو خط بطلان کشید و ارتباطی مسیح شناختی بین کلیسا و حکومت ایجاد کرد. در نتیجه به این باور رسید که کلیسا نباید در برابر اعمال شورانگه حکومت سکوت کند. او اعلام کرد حکومت از اساس متعلق به عیسی مسیح است. بارت که در زمان تفوق نازیها هم مقاومت در برابر حکومت را رد نکرده بود، پس از جنگ مقاله‌ای نوشت و حکومت و کلیسا را دو دایره هم مرکز اعلام کرد و نه دو دایره مجاور و این بدان معناست که کلیسا هرگز نباید در مسائل سیاسی بی تفاوت باشد.

برخی پیامدهای ضمنی این مواجهه برای کلیساهای پروتستان آلمان برآمدن رژیم نازی، تثبیت قدرت و تجاوزش به سایر کشورها توفانی سهمگین بود، خرابی های بسیار به بار آورد و تأثیرات فاجعه آمیز فراوانی بر سرنوشت میلیون ها انسان وارد کرد. از وجهی دیگر می توان آن را به چشم آزمونی دید که بسیاری از مدعیات را به میدان عمل آورد و آزمود. کلیسای آلمان، ایمان داران و متولیان امور معنوی و اخلاقی در این نهاد، از مهمترین شرکت کنندگان این آزمون بودند. یکی از پیامدهای برجسته این آزمون، تصفیۀ شکنجه و آزار کلیسا بود. با این حال، منهای نتیجه قبولی یا رد برای دین داران و کلیسا، تحولات بسیاری تحت تأثیر این دوره در کلیسا و افراد مشاهده شد.

با ظهور ایدئولوژی نازی برخی بحثهای پیشین در سراسر کلیسا از سکه افتاد و بحثهایی حیاتی تر به میان آمد. طرح این مباحث را حتی در میان مسیحیان ژرمن نیز شاهدیم. یکی از مورخان کلیسای پروتستان آلمان در مقطع رایش سوم به نام رابرتسون معتقد است موشکافی های الهیاتی فراوان درباره تفاوت های ظریف بین بیست و نه کلیسای ایالتی که غالباً با تعصب و غرض همراه بود، در قیاس با بازسازی یک آلمان مقتدر و معنوی نامربوط به نظر می رسید. در این برهه الهیات با مباحثی مثل حکومت، ملت، وحدت، مردم، اجتماع، همدلی، مبارزه و الحاد جدید پیوند خورد، هرچند گروهی رویکردی فاسد به این مباحث داشتند.

لازم بود کلیسا برای مواجهه با این مسائل اجتماعی و سیاسی، از بنیان الهیاتی مناسبی برخوردار باشد که چنین نبود و کمبودهایی داشت. اما شرایط دشوار زمانه، کلیسا را بر آن داشت که با تکیه بر مفاهیم کتاب مقدس، بنیانی برای مقابله با بدعتهای برخاسته از قدرت طلبی و دنیا طلبی ایجاد کند و بیانیه بارمن به رغم نقص هایش چنین واکنشی بود. گرچه برای عده ای، هراس از آزارها منجر به فراموشی این بیانیه شد، اما برای برخی دیگر پایبندی به بیانیه بارمن راه به مبارزه های سخت برد. بارمن نشان داد که یک بیانیه تا چه اندازه می تواند برای کلیسا دارای اهمیت باشد. چرا که اعضای آن را به هم نزدیک کرد و چکیده ای از مفاد ایمان در اختیار دینداران قرار داد تا در آن زمانه بتوانند در برابر بدعتهای و بی اعتقادی ها بایستند.

به این ترتیب، در برخی از مباحث بنیادین الهیات پروتستان تحولاتی رخ داد. آموزۀ دو قلمرو و تبعیت از حکومت نزد متألّهان تضعیف شد. تفوق حقیقت و مسیح بر همه عرصه های حیات آدمی جای آن را گرفت و به دینداران امکان و رسالتی الهیاتی داد که به خاطر تعهدی که به مسیح دارند، از خطاهای حکومت انتقاد کنند. تحولات رخ داده در دیدگاه های بارت و بونهوفر که پیش از این مورد اشاره قرار گرفتند، از این دست هستند. همچنین نگرش های ناسنجیده یهودستیزانه در کلیسا، ولو با اندکی تأخیر مورد سنجش قرار گرفت. به این ترتیب، دیدگاهی غیرانسانی در کلیسای مسیحی مورد بازنگری قرار گرفت و این امر الگویی شد برای هر قضاوت ناسنجیده دیگری، البته اگر به کار گرفته شود.

کلیسای معترف آلمان تجربه گرانبهائی دوازده سال مبارزه با بی عدالتی را در برهه های بعدی استفاده کرد. گرچه آن ها مهمترین وظیفۀ خود را پس از جنگ بازسازی اعلام کردند، با

این حال آن ها که در مقابل هیتلر سکوت نکرده بودند، اینک حق خود می دانستند به اعدام های بی رویه متفقین لب به اعتراض بکشایند. همچنین پایان جنگ جهانی دوم برای بسیاری از شبانها و کشیش های که در دوران حکومت نازیها درسهای بسیار آموخته بودند، آغاز مبارزه ای در برابر نظام کمونیستی آلمان شرقی بود.

رابرتسون توجه دوباره به کتاب مقدس در آلمان و الگوبرداری از آن در برخی کشورهای دیگر را از پیامدهای وقایع این دوره می داند. در اواخر سال ۱۹۳۳ برخی شبانها به این باور رسیدند که تبلیغات رژیم نازی فشار زیادی بر جامعه وارد می کند و باید دست به کاری زد. یکی از کارهای انجام شده آن بود که جمعی کثیر از شبانان، قسمتی از قبل تعیین شده از کتاب مقدس را برمی گرفتند و موعظه هفتگی خود را براساس آن تنظیم می کردند. گروههایی از کشیشان به صورت محلی دور هم جمع شدند و تصمیم گرفتند یک روز را در هفته به مطالعه جمعی آن قسمت از کتاب مقدس اختصاص دهند. این برنامه مطالعه مشترک به مرور به برنامه ای سه قسمتی شامل مرور تفاسیر مختلف بدل شد، بحث درباره مسائل مشترک شبانی و در نهایت درباره جهانی که در آن می زیستند؛ بنابراین در این قسمت آخر مباحث مربوط به کتاب مقدس و مباحث مربوط به جهان معاصرشان در هم می آمیخت. پیامد این برنامه، پیوند کتاب مقدس و ابعاد مختلف زندگی بود. در پایان جنگ و پس از بمباران های شدید متفقین، در زمانهای که جزویرانه ای از آلمان باقی نمانده بود و وضعیت نابسامان اقتصادی بیداد می کرد، تجربه و برنامه مذکور به کار گرفته شد. در هر کجا که امکانش بود مجامعی تشکیل شد و در آن ها جمعی از دین داران با راهنمایی یک کشیش دور هم گرد آمدند و پاسخ خود را در کتاب مقدس جستند. موضوعات آغازین این مطالعات تأثیر بازار سیاه بر کشاورزان و ستفالیها، یا گرسنگی هزاران نفر در سال ۱۹۴۷ در هامبورگ بود. همچنین جمعی از روزنامه نگاران آلمان هم با راهنمایی شبان کلیسای معترف، هانس لیلیه، جلساتی با محوریت کتاب مقدس به منظور یافتن اصول راهنمای نگارش گزارش در شرایط آزاد جدید، برگزار کردند. اینها از ثمرات دوازده سال زیستن با کتاب مقدس در دوران وقایع سخت بود.

جنگ باعث تحولات ایمانی و اخلاقی فردی در بسیاری از ایمانداران شد. در درون بسیاری از دین داران گفتگو یا نزاعی بین اصول اخلاقی و معنوی درونی و بیرونی در جریان بود. این شرور بیرونی محکی بود که باعث ایجاد جهشی در آنها شد. جاناتان گلور در بخش انتهای کتاب انسانیت به برخی از اعتراضات و مقاومت های برخاسته از اصول دینی اشاره می کند و می گوید در صورت زوال مسیحیت، زوال این مقاومت های مبتنی بر پایبندی اخلاقی، خسروانی بزرگ خواهد بود. آن گاه این اندیشه نگران کننده یونگ چنانگ که اگر خدایی نداشته باشی، قوانین اخلاقی تو همان قوانین اخلاقی جامعه هستند ممکن است تحقق یابد

بی تردید در این جا مجال سخن گفتن از موارد فردی نیست و فقط می شود از کلیت این مسأله به عنوان یک پیامد سخن گفت. با این حال، نامه هلموت جیمز گراف فن مولتکه به همسرش در آخرین مراحل دوران بازداشت و محاکمه که به اعدامش انجامید در این

میان مثال زدنی است. او در این نامه توضیح می‌دهد که خداوند چگونه در پس رخدادهاي مختلف دستگیری و محاکمه منظور دیگری داشت و درنهایت او را به سوي خود خواند؛ «تنها به این فکر کن که خداوند به چه نحو شگفتی این موجود بی‌ارزش را وسیله‌ای قرار داد»

جاناتان گلاور در کتاب انسانیت پس از بررسی رخدادهاي فاجعه آمیز قرن بیستم، نکته‌ای درباره تصمیم‌گیری فردی می‌گوید که از قضا از درسهای آموخته کلیسای آلمان و همگان از دوره تفوق نازیهاست: «وقتی رویمان را [از شرارتی که با آن مواجهیم] برمی‌گردانیم، دیگر شرّ عظیمی را که باید فوراً متوقف کنیم چندان احساس نمی‌کنیم.» نخستین گام این است که رویمان را برنگردانیم.

نتیجه‌گیری

کلیساهای آلمان در شرایطی ویژه و دشوار با رژیم نازی مواجه شدند که هم امیدهایی هم نگرانیهایی در آن‌ها ایجاد شد. در کلیسای پروتستان، مسیحیان ژرمن کوشیدند با تکیه بر مسیحیت مثبت، حمایت نظام مندی از حکومت نازیها به عمل آورند. آن‌ها با این هدف، دخالت‌هایی در کلیسای پروتستان کردند که مقاومت‌هایی را برانگیخت. مهم‌ترین این مقاومت‌ها شکل‌گیری کلیسای معترف بود.

کلیسای معترف سیری پر فراز و فرود را در مقابله با رژیم نازی پیمود. ریشه‌های تاریخی الاهیات پروتستان، اختلاف نظر درمسایل الیهاتی، فشارهای اقتصادی وامنی و بی‌میلی ورود به مسائل سیاسی و خطرات این راه در مبارزات این کلیسا مؤثر بود و بسیاری از شبان‌ها را پایبند تبعیت از حکومت کرد. با این حال، کلیسا از مبارزات خود کارنامه‌ای برجای نهاد که بیانیه‌ی بارمن یکی از بخشهای مهم آن است. این بیانیه دارای ظرفیتهایی بود و تاحدی توانست برخی خلاءها را پر کند، با این حال، کمبودهای فراوانی در مواجهه کلیسای پروتستان با رژیم نازی به چشم می‌خورد. یکی از این کمبودها، سکوت کلیسای معترف در برابر کشتار یهودیان بود.

تلاش و مبارزه اصحاب کلیسا در این دوره، پیامدهایی برای کلیسا و الاهیات مسیحی با خود داشت. متأللهانی مانند بونهوفر و بارت در این دوره هم در عرصه عمل و هم در عرصه نظر تلاشهایی کردند و کوشیدند آموزه‌های الیهاتی را سامان دهند که فرد دیندار و کلیسا را بر آن دارد تا با تکیه بر عیسی مسیح در برابر کژیهای حکومت خاموش ننشینند. تلاشها برای تعدیل تفسیرهای موجود از آموزه دو قلمرو و گشودن جا برای آموزه مسیح در عرصه‌های سیاسی و اجتماعی و تأکید بر تعهد اخلاقی از این دست است.

در این دوره بحثهایی عمیق‌تر و اساسی‌تر از قبل در کلیساها جریان یافت و مدعیات اخلاقی و اعتقادی افراد محکمی جدی خورد. در نتیجه هم نزاعهای اخلاقی و ایمانی درونی افراد در مواجهه با شرور بیرونی آشکارتر شد و کلیسا هم به بعضی از رویکردها و بی‌توجهی‌های اشتباه خود در زمینه نظر و عمل واقف شد. همچنین بهره‌گیری از کتاب مقدس در حین مبارزه به بسیاری از دین‌داران درسی آموخت که پس از جنگ از آن بهره بردند. رشادتها و ترسهای فردی و جمعی دینداران و روحانیون و کمبودها و نقصهایی که کلیسا از

خود در این دوره نشان داد، این دوره را بدل به مدرسه‌ای بزرگ و ارزشمند برای کلیساها و دین داران آلمانی کرد. پیوند بین کتاب مقدس و ابعاد مختلف زندگی از پیامدهای مهم این دوره در بین ایمانداران است.

تأکید و ترویج افراطی بر پایان جهان، آموزه آخرت گرائی به ویژه پیش هزاره ی آن

ترویج و شیوع نوع بخصوصی از پایان جهان، مخصوصاً شکل دوره گرایانه آن، تحت عنوان پیش هزاره ای شناخته می شود و با عنوان آخرت شناسی از آن یاد می شود که هفتمین عامل بوده است. منظور از آخرت شناسی در اینجا عقاید و نظریات مربوط به بازگشت مسیح است. مطابق با آخرت شناسی پیش هزاره ای، بازگشت مسیح پیش از استقرار حکومت هزارساله بر زمین به وقوع می پیوندد که طی آن او پادشاهی خدا را بر زمین برقرار می سازد. مطابق این نظریه، تا پیش از آمدن ثانوی مسیح و برقراری پادشاهی هزارساله او، وضعیت جهان روز به روز بدتر می شود تا اینکه در نقطه اوج این وضعیت اسفبار، مسیح ظهور می کند.

قبول چنین اعتقادی می تواند به این نتیجه منجر شود که برای اینکه مسیح بیاید وضع جهان باید بدتر و بدتر شود. حال می توان تصور کرد که پیروان این نوع آخرت شناسی نسبت به ایجاد تغییرات مثبت در جامعه بسیار بدبین خواهند بود، چرا که اولاً بنا بر آموزه آخرت شناسی، تلاش برای ایجاد چنین تحولاتی محکوم به شکست است و ثانیاً حتی توفیق در انجام آنها موجب به تعویق افتادن آمدن ثانوی مسیح خواهد شد، که البته نتیجه مطلوبی نخواهد داشت!

برای بهتر فهمیدن مفهوم آموزه هزاره و تاثیر آن بر روی الاهیات اجتماعی و مسیحیت سیاسی باید به یک آیه در مکاشفه باب ۲۰ آیه ۴ توجه نمود. «و تخت هایی دیدم که بر آنها کسانی نشسته بودند که حق داوری به آنان سپرده شده بود. اینان سرهاشان در راه شهادت در حق عیسی مسیح و در حق کلام خدا از تن جدا شده بود. اینان ... دوباره زنده شدند و با مسیح هزار سال زندگی کردند»

در این آیه سه آموزه متفاوت برای واژه هزار سال وجود دارد که تفسیر آنها به یک حکومت زمینی به مدت هزار سال منتهی می شود. این دوره هزار ساله ۶ بار در کتاب مکاشفه فصل ۲۰ آیات ۲ تا ۷ نوشته شده است. می توان واژه هزار سال را به صورت کلمه ای یا سمبولیک و تمثیلی در نظر گرفته اند هم چنین هزار سال می تواند قبل از بازگشت مسیح و یا بعد از آن اتفاق افتد.

برای تفسیر مکاشفه چهار مکتب آموزه تفسیری در بین متالهین وجود دارد که شامل مکتب گذشته گرا، مکتب تاریخ گرا و مکتب آرمان گرا، مکتب آینده گرا می باشد. عبارت هزار سال فقط در مکتب تاریخ گرا و آینده گرا حقیقی و واقعی تلقی می شود و دو مکتب دیگر، گذشته گرا و آرمان گرا آن را سمبولیک و تمثیلی می دانند.

به علاوه، به اعتقاد این پیروان دوره گرا، هر چند عیسی در مدت کوتاه خدمت خود شروع به برقراری پادشاهی خدا بر زمین کرد، اما چون قوم اسرائیل او را رد کردند و بر صلیب کشیدند، کار برقراری پادشاهی خدا متوقف شد و ما اکنون در دورانی موقت به سر می بریم که دوران توقف پادشاهی خدا به معنای واقعی است. وقتی عیسی رفت، پادشاهی خدا نیز با او نیز رخت بر بست و تنها با بازگشت او است که دوباره آغاز می شود. طبیعی است که در صورت چنین اعتقادی، دیگر نمی توان از پیشبرد پادشاهی خدا و تحقق ارزش های آن خصوصاً از طریق برقراری صلح و امنیت و عدالت در جامعه سخن گفت. پیروان این عقیده بر این باورند که این جهان در حال نابود شدن است و تنها کاری که می توان کرد این است که منتظر آمدن مسیح باشیم و در حکومت هزار ساله بر روی زمین، با او شراکت کنیم. این نگرش، تفکر شیرینی است ولی مسئولیت و کهنات ایماندار مسیحی را در قبال جامعه کم نمی کند.

وجود طبقات مرفه و ثروتمند در کلیسا

پارامتر دیگری را به عنوان عامل هشتم می توان اضافه کرد، وجود طبقه متوسط و مرفه در کلیسا است.

این دو طبقه در کلیسا منافع خاص خود را دارند و الاهیات مخصوص به خود را دنبال می کنند.

به همین دلیل مسیحیان در آسیا و آمریکای لاتین و آفریقا به دلایل فقر طبقاتی، انگیزه بیشتری برای فعالیت سیاسی و اجتماعی دارند. ولی در غرب به دلیل منافع طبقاتی و تفکر سرمایه داری خاص از مسایل سیاسی رویگردان هستند.

هرچند آموزه های کلام خدا تئوری طبقاتی مارکسیسم را مردود می شمارد و فرماسیون های اجتماعی از برده داری تا سرمایه داری را، به رسمیت می شناسد و آنها را از پارادایم های جامعه شناسی می داند ولی به روابط ناسالم میان آنها هم، یعنی بهره کشی انسان از انسان، اعتراض دارد و آن را محکوم می نماید.

الاهیات اجتماعی

نهمین پارامتر که عامل مهمی در جدایی سیاست از مسیحیت بوده است، فقدان و به رسمیت نشناختن الاهیاتی بنام الاهیات اجتماعی می باشد.

الاهیات اجتماعی، الاهیاتی است که به مسایل و بحران های اجتماعی توجه دارد و می کوشد برای آنها راه حل هایی مبتنی بر آموزه های کتاب مقدس و مسیحیت اتخاذ کند. این با حکومت دینی و دخالت در زندگی خصوصی دیگران فرق دارد و بیشتر به خدمات اجتماعی و بحران های جامعه مشغول است و در قدرت سیاسی شرکت نمی کند. در واقع الاهیات اجتماعی نوعی نجات اجتماعی است و بر این باور است که خداوند به زندگی روی زمین هم توجه دارد و نظام اخلاقی و عدالت اجتماعی را تحقق می بخشد.

بدون الاهیات اجتماعی نمی توان الاهیات سیاسی و بدنبال آن سیاست مسیحی را تدوین و تبیین نمود باید اذعان نمود که مسیحیت به مانند اسلام یک دین سیاسی نیست. برای حکومت کردن و تصرف قدرت نیامده، ولی برای حل تضادها و بحران های اجتماعی، سیاست هایی را اتخاذ می کند که با ماهیت سیاست کلاسیک اختلاف ماهوی دارد که می توان آن را سیاست مسیحی نام نهاد و الاهیات آن، الاهیات اجتماعی می باشد. اگر بگوییم که الاهیات اجتماعی در مسیحیت صرفاً به مسایل اجتماعی توجه دارد، این نمی تواند تفسیر واقعی آن را نشان دهد. چرا که کلیسا در پیشبرد ملکوت خدا در امر بشارت ناچار است که به حل بحران های اجتماعی کمک کند و حتی در جهت آرامش دولت و ملت قدم بردارد، بدون این که در قدرت سهمیم باشد. در واقع هدف کلیسا و سیاست مسیحی هواداری از نظام های حکومتی نیست بلکه کمک می کند که دردها و رنج های ملت ها کاهش یابد، بدون این که از اصول و پرنسپب های کتاب مقدس عدول نماید. پر واضح است که ورود به این کارزار نیازمند مجهز شدن به یک بینش الاهیاتی است که می توان نام الاهیات اجتماعی را بر آن گذاشت که زیر مجموعه آن بطور یقین الاهیات سیاسی خواهد بود. بدون شک این الاهیات سیاسی، یک سیاست مسیحی را در بر خواهد داشت.

باز باید تصریح کرد که سیاست مسیحی این معنا را نخواهد داشت که کلیسا و مسیحیت یک دین سیاسی است.

چرا که در یوحنا باب ۱۸ آیه ۳۶ - به گفته مسیح «پادشاهی من از این جهان نمی باشد.» برخی هدف از الاهیات اجتماعی را با الاهیات آزادی بخش یکی می گیرند که چنین دیدگاهی استحاله مسیحیت را به عنوان یک دین صرفاً سیاسی در برخواهد داشت، در حالی که هدف اصلی مسیحیت در جهان، نجات انسان از گناه و ایمان به عیسی مسیح است. مواجهه مسیحیت با مشکلات اجتماعی نظیر فقر، بیکاری، بی عدالتی، گسترش دموکراسی و رها شدن از دیکتاتوری و حکومت های توتالیتاری می تواند از وظایف این الاهیات باشد. به بیانی الاهیات اجتماعی نوعی نجات اجتماعی است.

«نجات در پرتو مسیحیت و کلام زنده خدا»

باور این الاهیات بر این است که خدا در اجتماع و تغییرات اجتماعی مشغول به فعالیت است و نظام اخلاقی و عدالت اجتماعی را ایجاد می کند.

نمونه زنده آنچه که در مسیحیت به ویژه در سراسر قرن نوزدهم و حتی بیستم با آن مواجه هستیم بیانگر آن است که کلیسا برای امر بشارت وارد مشکلات اجتماعی می شود و در صدد پاسخگویی به آنها است.

قرن هیجده عصر روشنگری بود. عصری که ارزشهای اصیل الهی زیر سوال می رفت. از طرفی بی عدالتی، فساد اجتماعی و سیاسی و تبعیض نژادی تمامیت انگلیس و اروپا را فرا گرفته بود. در اینجاست که عملکرد جان و چارلز ولسلی را می بینیم که با پیوند کلام خدا با اصلاحات اجتماعی، انگلیس را از ورطه سقوط نجات می بخشند.

جان ولسلی و برادرش چارلز ولسلی یکی از جنبش های اجتماعی تاثیر گذار در نهضت پروتستان و جنبش انجیلی را رقم زدند که از جمله وقایع مهم در قرن هجدهم و نوزدهم بوده است.

رابطه سیاست با مسیحیت و نسبت این رابطه

یکی از پرسش‌های مهم در باب سیاست، پیوند و نسبت آن با مسیحیت است. در دو قرن اخیر باوری انحرافی در جهان شکل گرفته، مبنی بر اینکه در جهان آزاد شکوفایی اقتصادی و دموکراسی‌های زیادی رخ داده‌است و این بیشتر بخاطر این بوده که قدرت کلیسا از نظر سیاسی و اجتماعی کم شده و باعث پیشرفت اقتصادی و علمی مغرب زمین گردیده است.

متفکران لیبرال این طور استدلال می‌کنند که در پی انقلاب فرانسه جهان غرب سکولار شد و همه بندها را از دست و پای اندیشه‌های دینی و مسیحی باز کرد و توانست با سکولاریسم و لائیسیت به آزادی نسبی دست یابد و جهان در اوج ترقی قرار گرفت. بسیاری از مردم حتی مسیحیان هم، این نواندیشی را باور کردند و به قدرت اجتماعی کتاب مقدس، شک نمودند. این گزاره‌ها گرچه حاوی پاره‌ای حقایق هستند، اما همه واقعیت را توضیح نمی‌دهند. مبنای استدلال کسانی که چنین ادعایی کرده اند نوعاً تجربه‌های تاریخی یک بعدی است و ابعاد دیگر را انکار می‌کنند و بر این نکته پای می‌فشارند که رشد اروپا از آنجا آغاز شد که کلیسا به حاشیه رانده شد.

مشکل این استدلال، بسیار بزرگ است و تنها کافی است پرسیده شود اگر کنار کشیدن مسیحیت از مسایل سیاسی و اجتماعی سبب شکوفایی و پیشرفت جامعه شده و با جدا کردن آن با سیاست، رفاه و عدالت اجتماعی حاصل شده، چگونه می‌توان این همه بحران‌های سیاسی و اجتماعی امروز را توضیح داد.

روشن است که از مجادله‌های تاریخی نمی‌توان نتیجه‌ای بدست آورد و حقایق را با بحث‌های شفاهی بدون سند و مدرک پوشاند. این نسبت در کتاب «دین و سیاست در اندیشه مدرن» نوشته موریس باربیه از منظر رابطه سیاست و مسیحیت بررسی شده است. تاریخ و مبانی اندیشه سیاسی از قرن ۱۶ میلادی تا اوایل قرن بیستم و پیوندهای فکری فیلسوفان سیاسی با انگاره‌های مسیحیت و رابطه مسیحیت و سیاست را از چهار منظر می‌توان بررسی کرد. نخست به دورانی از تاریخ معاصر جهان می‌پردازیم که مسیحیت بر سیاست تفوق دارد. این دوره مربوط به آرای متفکران مسیحی از مارتین لوتر و جان کالون دو چهره برجسته کلیسا در قرون ۱۶ و ۱۵ میلادی گرفته تا ژان بُدن و ژاک بوسوئه و ژوزف دومستر متفکران مسیحی را نشان می‌دهد. مطابق تفسیر باربیه از آرای این متفکران، لوتر قدرت و سیاست را از کلیسای رسمی جدا می‌داند و جدا می‌خواهد اما قائل به جدایی دین از سیاست نیست. لوتر اساساً سیاست را در چارچوب جامعه دینی یعنی جامعه مسیحی قابل فهم می‌داند و معتقد است همه قدرت‌ها از جمله قدرت سیاسی و دنیوی از قدرت خداوند نشأت می‌گیرد.

لوتر با تاکید بر منشاء الهی قدرت دنیوی، دو قلمرو با دو ماهیت متفاوت و کاملاً منفک را متمایز می‌کند. در واقع او مردمان را به دو دسته تقسیم می‌کند: یک دسته آنان که به قلمرو خداوند تعلق دارند، یعنی «آنان که به مسیح اعتقاد دارند و از او تبعیت می‌کنند»؛ و دسته دیگر آنها که به قلمرو دنیا تعلق دارند، یعنی «همه کسانی که مسیحی نیستند». قلمرو اول، قلمرو ایمان است که در آن شریعت ضروری نیست، و قلمرو دوم، قلمرو شریعت است که در آن ایمان غایب است.

کالون نیز همانند لوتر اصلاح‌گر دینی است. او معتقد است مردم یعنی جامعه مسیحیان، و حکومت مسیحی و یا حکومت ملهم از مسیحیت و حافظ جامعه مسیحی یکی هستند. کالون با تعبیری مشابه آنچه بعدها توماس هابز مطرح کرد، می‌گوید انسان‌ها بدون حضور قدرت سیاسی، دارای خصلت حیوانی می‌شوند و همین خصیصه انسان‌ها توجیه‌کننده وجوب قدرت سیاسی است. قدرت بیش از هر چیز با شرارت آدم‌ها توجیه می‌شود که خود معلول گناه نخستین است. قدرت به منزله علاج تباهی سرشت انسان، که مانعی برای حیات اجتماعی است، به حساب می‌آید. بدون قدرت، آدم‌ها در روابط متقابل بدتر از حیوانات وحشی‌اند، زیرا «آدمی اگر اداره نشود در وحشی‌گری از همه حیوانات وحشی بسیار جلوتر می‌رود». بنابراین قدرت مدنی ضرورتی است که بر همگان، مسیحیان و غیرمسیحیان تحمیل می‌شود. ژان بُدن و ژاک بوسوئه و ژوزف دومستر نیز با تحلیل‌هایی مشابه از پیوند دین و سیاست سخن می‌گویند. بُدن متفکری تحول‌یابنده بود و در هر مقطعی از حیات فکری‌اش به گونه‌ای متفاوت سخن می‌گفت، اما این مسلم است که با وجود عبور از دالان کاتولیسیسم و کالونیسم و یهودیت و سرانجام خداپرستی فلسفی یا دین طبیعی، هرگز در وجود خداوند شک نکرد و طبعاً انگاره‌های فلسفه سیاست او بر خداباوری استوار بود. اما نتیجه‌ای که در نهایت می‌گیرد جدایی دین و دولت است با این تذکر و تاکید که خداوند هم منشأ و هم غایت سیاست است و دین در جامعه و دولت نقش اساسی دارد. بوسوئه نیز اعتقاد داشت، اولاً بدون مسیحیت امکان تشکیل دولت وجود ندارد.

در دومین قسمت، اندیشه‌های گروهی از فیلسوفان سیاسی قرار دارد. مولف کتاب معتقد است دین را در خدمت قدرت سیاسی می‌دانند. ماکیاولی، منتسکیو، هابز، اسپینوزا و روسو متفکرانی هستند که آرای ایشان در این بخش بررسی شده است. ماکیاولی رابطه دین و سیاست را به معنای رایج در قرون وسطی، وارونه می‌کند. مسیحیت رایج در قرون وسطی سیاست را کاملاً تابع دستورات دین و اخلاق مسیحی می‌دانست. اما ماکیاولی که می‌خواهد به دولت استقلال تام بدهد و آن را فی‌نفسه هدف سازد، آن را از الزام‌های اخلاقی و دینی آزاد می‌کند. البته ماکیاولی مطلقاً خواستار حذف دین از اجتماع و عرصه سیاست نبود بلکه آن را در خدمت قدرت سیاسی می‌پسندید. او که دلبسته روم باستان بود، می‌گوید «تاریخ روم نشان می‌دهد دین برای انضباط سپاه، اتحاد مردم، تقویت نیکوکاران و شرم‌نده ساختن بدهکاران چقدر مفید بوده است». گروه سوم متفکران که اندیشه‌های ایشان در بخش سوم کتاب بررسی شده قائل به تفکیک دین و سیاست هستند. این گروه برخلاف گروه اول، سیاست را تابع و مقهور دین نمی‌دانند و باز برخلاف گروه دوم معتقد به استفاده

ابزاری از دین برای توجیه قدرت سیاسی نیستند. این متفکران یعنی جان لاک، بنجامین کنستان و لامنه معتقدند، دین گوهر شریف انسانی است که الهام بخش انسان است اما این الهام بخشی مربوط به ساحت فردی انسان است نه ساحت سیاسی او. این متفکران اساساً اندیشیدن بدون حضور دین را ناممکن می دانند و حتی برخی از آنها مانند آلکسی دو توکویل به جدایی دین و سیاست معتقدند

این تفکر طیف گوناگون سوسیالیست ها از متفکران قبل از کارل مارکس تا متفکران قرن بیستمی را دربر می گیرد. این گروه همگن نیستند و دیدگاه های متفاوت و بعضاً معارض دارند. مثلاً آگوست کنت از ضرورت کنار گذاشتن دین در همه اجزای جامعه و ایجاد دین انسانیت سخن می گوید اما چنددهه پس از او آنتونیو گرامشی، از کلیسا به عنوان روشنفکر ارگانیک یاد می کند. سوسیالیست ها سرجمع منتقد حضور دین در سیاست هستند اما هر جا که در صحنه اجتماعی چنین نیازی احساس کرده اند به دین تمسک جسته اند. عبارت سیاست مسیحی را نمی توان با عبارت مسیحی سیاسی یکسان دانست. اگر قبول کنیم که نجات در کتاب مقدس در تمام ابعاد است این ابعاد می تواند نجات روحانی، نجات سیاسی و نجات اقتصادی را شامل شود. باید تاکید کرد که نجات روحانی ریشه و شرط اصلی نجات انسان می باشد و نمی توان آن را با دو بعد دیگر نجات یعنی نجات سیاسی و اقتصادی یکی دانست ولی آنقدر مهم است که بتوان گفت خداوند به رنج مظلومان بی تفاوت نیست و ناله ستم دیدگان را می شنود و به مانند قوم بنی اسرائیل در خروج، آنها را از ستم نظام فرعون و نیز از سیستم برده داری نجات می بخشد.



مسیحیت و دموکراسی

آیا مسیحیت و کلیسا بر پایه دموکراسی بنا شده؟ خیر. ساختار کلیسا بر اصول دموکراسی ساخته نشده ولی مسیحیت در جامعه از اصول دموکراسی در نظام سیاسی و اجتماعی حمایت می‌کند و در واقع باتبیین سیاست مسیحی در دموکراسی شرکت می‌کند و با دموکراسی تضادی ندارد.

اما به چند دلیل مسیحیت و کلیسا نمی‌تواند پایه دموکراسی باشد. اول اینکه نقش مسیحیت در کلیسا ایجاد دموکراسی نیست. هیچ پیامبری در عهد عتیق وجود ندارد که رسالت خود را برای ایجاد دموکراسی یا حتی بسط آن اعلام کرده باشد. ان‌ها فقط پیام خداوند را منتقل می‌کردند و برای صلح و آرامش تلاش می‌کردند و در عهد جدید رسولان و شاگردان با چنین روشی را کلیسا را اداره نمی‌کردند. بحث جنبی مرتبط با این بحث، مسئله تضاد یا همسانی مسیحیت با دموکراسی است. این بحث هم به جایی نمی‌رسد چون نتیجه بحث موکول به مفاهیم کتاب مقدس است. و اگر

کتاب مقدس را بخوبی نگاه کنیم، از دل آن، نه دموکراسی بیرون می‌آید و نه تطابق مسیحیت با دموکراسی. البته در کتاب مقدس شاهد تضادی در این باره هم نیستیم. دوم اینکه، مسیحیت اساسش بر اعتقاد و ایمان نهاده شده و دموکراسی روی قراردادهای و مشارکت کمی انسانها قرار گرفته است. رابطه مسیحیت رابطه عمودی است، یعنی رابطه فرد است با موجودی فرا-انسانی، در حالی که رابطه دموکراتیک، رابطه‌ای است افقی، یعنی رابطه انسان با انسان. یا به عبارت دقیق‌تر، رابطه شهروند با شهروند. این تفاوت ماهوی بین روابط، از حوزه مسیحیت و یهودیت هم بالاتر می‌رود و در فلسفه به اختلاف اساسی بین افلاطون و ارسطو نیز می‌رسد.

واحد مسیحیت، مؤمن و ایماندار است و واحد دموکراسی شهروند. کلیسا شهروند نمی‌شناسند. مؤمنان قوم برگزیده خداوند هستند. اینها از حقوق خاصی برخوردارند که دیگران از آن محرومند. یکی از این حقوق‌ها، زندگی ابدی است و آنان شهروند آسمان می‌باشند.

بهترین و ساده‌ترین جلوه این اختلاف در نقاشی معروف رافائل در فلاسفه نقش بسته است. آن‌جا می‌بینیم که افلاطون کتابی را به طور عمودی در دست گرفته و دست دیگر را بالا برده و با انگشت چیزی را در آسمان نشان می‌دهد. این چیز، همان مثل معروف افلاطونی است. یعنی جامعه بشری باید خود را با اصولی که در جایی بالاتر از اوست تطبیق دهد. در اینجا است که اسلام این ادعا را مطرح می‌کند که می‌تواند دموکراسی را ایجاد کند که نمونه آن جمهوری اسلامی است. این حکومت نه تنها با دموکراسی مغایر است، بلکه ضد آن می‌باشد. باید بگوییم که هیچ یک از این ادیان نه زاینده دموکراسی هستند و نه منطبق یا متضاد با دموکراسی. زیاده‌خواهی هم نمی‌توان کرد. یهودیان و مسیحیان چنین ادعایی ندارند. جریان دموکراسی در اروپا و جریان پروتستانیسم، جدای از هم عمل کرده‌اند. در اروپا، رنسانس کردند. یعنی، دین را کنار گذاشتند و به اصل دموکراسی در یونان باستان روی آوردند. موج سکولاریسم آن‌قدر بالا گرفت که مسیحیت ناچار شد سر فرو آورد. از این گذشته، در درون مسیحیت مفاهیمی نهفته بود که به رفرماسیون یا اصلاحات کمک کرد. دو اصل: یکی تئوری معروف به «ثنویت سیاسی» یا «دو شمشیر». مسیح گفت: آنچه از آن قیصر است، به او بدهید و آنچه از آن خداست به خدا تعلق دارد.

اصل دوم: اصل تثلیث است. توانست به دموکراسی، اصلاحات و قانونگذاری کمک کند. خدایی با سه شخصیت و نه آن خدایی که در قرآن به صورت «جبار و رحیم و منتقم و مکار» از او یاد شده است. این بود که بین اصل تثلیث مسیحی و «تثلیث سیاسی» منتسکیو اصطکاک ایجاد نشد. به عکس، وحدانیت سه بعدی مسیحی با وحدانیت سه‌گانه سیاسی هماهنگ شد. قوه مقننه، مجریه و قضاییه با هم اما جدای از هم، مانند تثلیث توانستند به بهترین وجه، مستقل ولی در یک کشور بخوبی کار کنند و این از قدرت و توانایی بی‌نظیر کتاب مقدس است. این گونه همیاری‌ها مفهومی در اسلام ندارد و کار تطبیق اسلام و دموکراسی را دشوار بلکه محال می‌سازد.

در واقع، مسئله اساسی، نقطه عزیمت است. آیا کلیسا و مسیحیت در قدرت سهیم نمی‌شود و روند قدرت طلبی را برای دولت باز می‌گذارد؟ در نقاشی رافایل ارسطو به عکس افلاطون، کتابی را افقی در دست گرفته و دست دیگر را نیز افقی دراز کرده. آن‌هم بی‌آنکه با انگشت سبابه بخواهد چیزی را نشان دهد. ارسطو می‌گوید، قانونی خارج از اجتماع بشری وجود ندارد و انسان‌ها باید خودشان قانون خود را بسازند. به عبارت دیگر، انسان باید قانون دلخواه خود را وضع کند. این اساس تفاوت ماهوی مسیحیت و دموکراسی هم هست. که مسیحیت را به دین سیاسی تبدیل نمی‌کند. نتیجه منطقی این فرضیه آن است که اعتقاد و قرارداد را نمی‌توان هم عرض یکدیگر قرار داد. برای آنکه در جنبش‌های دموکراتیک می‌توان ایمان دار و مسیحی بود و فعالانه شرکت نمود چرا که دموکراسی و مسیحیت ضد هم نیستند.

مسیحیت و دموکراسی از دیدگاه دوتوکوپل

کتاب «دموکراسی در آمریکا» در اوایل دوران پس از انقلاب فرانسه در سال ۱۸۳۵ و ۱۸۴۰ میلادی در زمانی که جامعه‌ی فرانسه شاهد گذار دردناک اریستوکراسی به دموکراسی بود، توسط آلکسیس دو توکویل به رشته‌ی تحریر درآمد. توکویل همیشه خود را با این سوال مواجه می‌دید که چگونه می‌توان بین هواداران مسیحیت و مدافعان دموکراسی آشتی ایجاد کرد. توکویل در سفرش به آمریکا شاهد این واقعیت بود که هیچ گروهی در آمریکا نه به‌طور علنی و نه به‌شکل غیرعلنی در برابر کلیسا قرار نگرفته است و کلیسا را دشمن آزادی و دموکراسی تلقی نمی‌کند. او به این نتیجه رسید که گویی روح دین‌داری و آزادی در آمریکا با یک‌دیگر درآمیخته است. از نظر توکویل علاوه بر این که آمریکا شاهد هیچ انقلاب و دگرگونی اجتماعی در طول تاریخ نبوده است، عوامل متعددی در ایجاد سازگاری بین دین و دموکراسی در آمریکا موثر بوده‌اند. به ناچار در این مبحث به بررسی رابطه‌ی مسیحیت و دموکراسی از نگاه توکویل می‌پردازد و سپس سعی می‌کند به این سوال پاسخ دهد که آیا دموکراسی در آمریکا می‌تواند الگویی برای سایر کشورها باشد، یا خیر؟

الف. سازگاری مسیحیت و دموکراسی مهم‌ترین عوامل در سازگاری دین و دموکراسی در آمریکا از دیدگاه توکویل عبارتند از: ۱- سازگاری مسیحیت و دموکراسی ۲- اصل جدایی کلیسا از دولت ۳- سازگاری عقل و مسیحیت

۱- سازگاری مسیحیت و دموکراسی در نگاه توکویل بارزترین ویژگی جامعه‌ی آمریکا فرهنگ «آنگلو-امریکن» است که ریشه‌ی آن به پیوریتین‌هایی معتقد به مکتب پاک‌آئینی برمی‌گردد که توانسته‌اند باور سازگاری دین و آزادی را در اذهان مردم آمریکا شکل دهند. از نظر پیوریتین‌ها ریشه‌ی آزادی را باید در کتاب مقدس جست‌وجو کرد. از نظر آن‌ها مسیح اولین چهره‌ی تاریخی‌ای است که به انسان‌ها آموخت همه‌ی انسان‌ها از بدو تولد از حقوق برابر و یکسانی برخوردارند. توکویل معتقد است که بنیان‌گذاران دموکراسی در آمریکا

میهن پرستانی پیوریتین چون توماس جفرسون بودند. با این باور که مکتب پیوریتین پاک آئینی تنها یک آموزه و اصل دینی نیست، بلکه از بسیاری جهات با تئوری‌های دموکراسی و جمهوری خواهی سازگار است. از نظر توکویل تنها زمانی می‌توان به درک صحیحی از فرهنگ آنگلو-امریکن دست یافت که بتوان تشخیص داد که این فرهنگ زاده‌ی دو اصل دین‌داری و آزادی است و این دو اصل -بر خلاف اروپا- چنان در آمریکا با یک‌دیگر درآمیخته‌اند که آمیزه‌ی آن‌ها بهترین پشتوانه را برای دموکراسی در آمریکا فراهم آورده است. توکویل دموکراسی را «برابری موقعیت‌ها» یا «quality of conditions» می‌داند و معتقد است از آن جایی که مسیحیت به اصل برابری انسان‌ها معتقد است نمی‌تواند دشمن دموکراسی تلقی شود. از نظر توکویل، ظهور مسیح اعلام برابری همه‌ی انسان‌ها در جهان بود و این امکان دموکراسی را فراهم کرد. این اما تمام داستان نیست. گرچه برابری موقعیت‌ها بنای دموکراسی در آمریکاست، اما افزایش این برابری به تنهایی ضرورتاً به آزادی و دموکراسی نخواهد انجامید، و برعکس می‌تواند منجر به استبداد اکثریت شود. در این جا است که مسیحیت می‌تواند نقش بسزایی در جلوگیری از این استبداد داشته باشد. یعنی در جایی که قانون آزادی‌های بی‌حد و حصر را به رسمیت می‌شناسد، این مسیحیت است که برای انسان‌ها حد می‌گذارد و مانع انجام بسیاری از اعمال غیراخلاقی و نادرست می‌شود. توکویل معتقد است اگرچه مسیحیت نمی‌تواند مانع همه آفات دموکراسی از جمله فردگرایی و مادی‌گرایی شود، اما نقش مهمی در تعدیل تمایلات فردی و مادی انسان‌ها دارد. توکویل می‌نویسد: «استبداد (دسپوتیزم) می‌تواند بدون ایمان حکمرانی کند، اما آزادی نمی‌تواند بدون ایمان دوام آورد.

نیاز به کلیسا در جمهوری‌های دموکراتیک خیلی بیش‌تر محسوس است تا در حکومت‌های غیردموکراتیک. اگر اخلاقیات در جامعه‌ای فروبریزد چگونه آن جامعه می‌تواند از خطر متلاشی شدن در امان باشد؟ از مردمی که فرمان‌برداری خداوند نکنند و خودشان خدای خود باشند چه انتظاری می‌توان داشت؟ در نگاه توکویل مهم‌ترین عنصر در بازداری از «استبداد اکثریت» که آفت دموکراسی است، غلبه‌ی اندیشه‌ی مسیحیت و اطاعت از خداوند است. او می‌گوید ما باید تصمیم خود را بگیریم «یا اطاعت از خدا یا اطاعت از فرمانروای مستبد». از نظر او نمی‌توان همواره در شک و تردید بسربرد. روح باید به آرامش برسد، با سرسپردگی به خداوند یا با سرسپردگی به فرمانروای مستبد. و چنین است که در این نگاه مسیحیت پشتوانه‌ی اخلاق و اخلاق بهترین حافظ قانون و مطمئن‌ترین اصل در التزام به آزادی است. و از این رو سازگاری مسیحیت و دموکراسی امری کاملاً طبیعی خواهد بود. او بر این باور است که همان‌طور که مسیحیت قائل به برابری بین انسان‌ها در برابر خداوند است، برابری انسان‌ها در برابر قانون را هم به رسمیت می‌شناسد

۲- جدایی کلیسا از دولت

توکویل دومین دلیل موفقیت آمریکا در سازگاری مسیحیت و دموکراسی را پای‌بندی آمریکایی‌ها به اصل جدایی کلیسا و دولت می‌داند. از نظر وی، مسیحیت معتقد است کار قیصر را به قیصر و کار خدا را به خدا واگذارید. بنابراین مسیحیت کاملاً به جدایی کلیسا از

دولت فتوا می‌دهد. از نظر توکویل، گرچه مسیحیت به‌طور رسمی به‌عنوان بخشی از سیستم سیاسی آمریکا تلقی نمی‌شود، اما بیش‌ترین سهم را در حفظ دموکراسی دارد، دین اولین نهاد فرهنگی‌ای تلقی می‌شود که به‌طور غیرمستقیم بر زندگی سیاسی مردم آمریکا تأثیر می‌گذارد. به اعتقاد وی دین از طریق بارورکردن اندیشه و فضایل اخلاقی انسان‌ها جایگاه شایسته‌ی خود را پیدا کرده است. و این تأثیر غیرمستقیم اعتقادات دینی در جامعه‌ی سیاسی آمریکا بسیار مؤثرتر از تأثیر مستقیم دین بر سیاست بوده است.

۳- سازگاری عقل و مسیحیت

توکویل معتقد است که تلاش رهبران کلیسای و بنیان‌گذاران آمریکا در آشتی مسیحیت و عقل و معرفی چهره‌ای معقول از دین، یکی از عوامل مهم در سازگاری مسیحیت و دموکراسی بوده است. به نظر وی اگر تلاش این مردان بزرگ نبود، مسیحیت کاملاً در برابر دموکراسی قرار می‌گرفت و دشمن دموکراسی تلقی می‌شد. اما این اتفاق - برخلاف اروپا - در آمریکا رخ نداد چون اکثر رهبران کلیسای در آمریکا تلاش می‌کردند که قرائتی سازگار با عقل بشر از مسیحیت و احکام کتاب مقدس به‌دست دهند. توکویل نه تنها مسیحیت را ضامن آزادی و برابری و مهم‌ترین عامل بازدارنده در برابر فردگرایی و مادی‌گرایی می‌داند، بلکه آن را هم‌چنین از مهم‌ترین نهادها در تثبیت دموکراسی می‌شناسد.

مسیحیت به مثابه نهاد مدنی

توکویل می‌نویسد: «هیچ چیز در آمریکا چشم‌گیرتر از نهادهای مدنی نیست» از نظر توکویل نهادهای مدنی علاوه بر نهادهای صنعتی و تجاری شمار زیادی از نهادهای دینی و اخلاقی را نیز در بر می‌گیرد. او نهادهای مدنی را به نهادهای سیاسی و فرهنگی تقسیم می‌کند و در این تقسیم‌بندی نهادهای دینی جزء نهادهای فرهنگی محسوب می‌شوند و کاملاً از نهادهای سیاسی فاصله می‌گیرند. رمز تأثیرگذاری نهادی فرهنگی در نگاه توکویل استقلال آن‌ها از نهادهای سیاسی و تأثیرگذاری غیرمستقیم‌شان بر اندیشه و احساس مردم است. آیا شیوه‌ی دموکراسی آمریکایی در دیگر کشورها نیز قابل تقلید است؟

آیا آشتی بین مسیحیت و دموکراسی در آمریکا، در اروپا و دیگر کشورها نیز امکان تحقق دارد؟ در نگاه توکویل دین در آمریکا به دو دلیل مورد توجه باقی مانده است: اول این که مسیحیت در اذهان مردم آمریکا با ملیت و ملی‌گرایی همراه است و دوم آن که آمریکا هیچ تجربه‌ی انقلاب دموکراتیک را از سر نگذرانده و لذا از گزند دگرگونی‌های مخرب اجتماعی مصون مانده است. در فرانسه اما به‌عنوان مثال، «برابری» بعد از درگیری‌های شدید بین طبقات مردم و کلیسا تحقق یافت. در نتیجه برخلاف آمریکا، ایمان کلیسای در فرانسه نمی‌توانست تنها با جدایی کلیسا از دولت محفوظ بماند. در فرانسه کلیسا با نظام اریستوکراسی همخوان بود و طرفداران دموکراسی و آزادی‌خواهان به حق کلیسا را دشمن دموکراسی و آزادی می‌دانستند. و لذا به زعم توکویل برای آشتی دین و دموکراسی مسیحیت در فرانسه باید بازخوانی می‌شد و نشان می‌داد که ضدیتی با اصول آزادی و برابری ندارد. چراکه مردمی که به اندیشه‌ی برابری رسیده بودند دیگر نمی‌توانستند قومیت فرد یا نهادی

را به رسمیت بشناسند. آن‌ها می‌خواستند خود برای خود تصمیم بگیرند و بر پایه‌ی تجربه‌ی خود عمل کنند. و چنین است که توکویل تصریح می‌کند که نمی‌توان از دموکراسی آمریکا الگوبرداری کرد، هر جامعه‌ای متفاوت از جامعه‌ی دیگر رشد می‌کند و معیارها و هنجارها و شرایط تاریخی هر جامعه‌ای با جامعه‌ی دیگر متفاوت است.

نتیجه‌گیری

توکویل مسیحیت را عنصری مهم در تاریخ دموکراسی غربی می‌داند. براهین توکویل در آشتی مسیحیت و دموکراسی تلاشی است در تبیین این اعتقاد که دموکراسی غربی نه تنها غیر دینی نیست بلکه ریشه‌هایش را از فرهنگ دینی جامعه اخذ کرده است. این براهین دست‌کم در تثبیت بخش اول این ادعا یعنی عدم تعارض دین و دموکراسی بسیار موفق‌اند. از میان لوازم سازگاری دین و دموکراسی در نگاه توکویل، جدایی نهاد دین از دولت از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. این جدایی نه تنها باعث حفظ دموکراسی بلکه موجب حفظ دین هم خواهد شد. علی‌رغم این جدایی، دین اما هم‌چنان قادر خواهد بود که به شکلی غیرمستقیم اما بسیار عمیق بر جامعه تاثیر بگذارد. جدا از توکویل، نظریه‌ی جدایی نهاد دین از دولت هم‌چنان از رایج‌ترین نظریات در میان متفکران دین‌دار و غیردین‌دار فلسفه‌ی سیاست است. از میان مدافعان دین‌دار این نظریه شاید از همه نام‌بردارتر جان لاک [باشد. از معاصران نیز کسانی چون فلیپ کوبین و رابرت آوودی به جد حامی این نظریه‌اند. در میان متفکران سکولار حامی این رای نیز کسانی چون جان راولز شهیرتر از آنند که نیازی به معرفی داشته باشند. این متفکران عموماً برآنند که ترکیب دین و سیاست ترکیبی است خطرناک که شعله‌هایش نه تنها دموکراسی که دین را هم در بر خواهد گرفت. به جز جدایی دین از سیاست، برای هر کس که آشتی دین و دموکراسی دغدغه‌ای جدی است، اهتمام به معقول‌سازی دین از ضروری‌ترین تلاش‌هاست. چراکه در جهان جدیدی که سکولاریزم همه چیز را مورد نقد قرار داده است و هیچ خط قرمزی باقی نگذاشته است تنها قرائت عقلانی از دین می‌تواند با دموکراسی سازگار افتد. توصیف توکویل از دموکراسی در آمریکا توصیه‌ای به الگوبرداری از این مدل نیست. توکویل تنها با ارائه‌ی این مدل نشان می‌دهد که دموکراسی بدون ارزش‌های فرهنگی، اخلاقی و دینی عقیم است. هم‌چنین با مطرح کردن الگوی دموکراسی نشان می‌دهد که هرچند نظام دموکراتیک‌تر باشد، احتمال وقوع انقلاب و تغییرات نهادینه‌ی اجتماعی در آن کم‌تر است.

عناصر اصلی و رکن های مهم سیاست مسیحی

در سیاست مسیحی یک سری عوامل نقش مهم و اساسی را عهده دار هستند. این عوامل شامل موارد زیر است:

- 1- عاملیت شخص مسیحی (مسئولیت های اساسی یک فرد مسیحی در جامعه) یا به عبارت ساده تر وظایف اجتماعی و سیاسی یک ایماندار مسیحی
- 2- عامل پادشاهی خدا
- 3- رهنمود های کلام زنده و پوینده خدا برای امر سیاسی (کتاب مقدس)
- 4- عامل قدرت و اقتدار کلیسا در امر نظارت سیاسی
- 5- نقش نبوت در تبیین سیاست مسیحی
- 6- عامل دعا و شفاعت در پیشبرد سیاست مسیحی
- 7- عامل محبت و پرهیز از خشونت و دور شدن از تنفر در امر سیاست به معنای مبارزه مدنی بدون خشونت

عاملیت شخص مسیحی، مسئولیت های اصلی یک فرد مسیحی در جامعه:

۱- مبارزه و تلاش برای بین بردن رژیم های توتالیتار، ایدئولوژیک و شیطانی: مانند مارکسیسم، لیننیسم، کمونیسم، نازیسم، فاشیسم، مائوئیسم، پولپوتیسم، اسلامیسیم از نوع جمهوری اسلامی، تروریسم و آپارتاید

این می تواند از یکی طریق های زیر تحقق یابد:

الف) فروپاشی

ب) اصلاحات

ج) انقلاب

د) کودتا

ز) حمله نظامی یک کشور بیگانه

در ابتدا باید تأکید نمود که سیاست مسیحی هیچگاه انقلاب، کودتا، حمله نظامی یک کشور بیگانه را تأیید نمی نماید ولی از فرم اصلاحات و فروپاشی بدون خونریزی حمایت می کند. در فصل های بعد، تحلیل گسترده تری خواهیم داشت.

۲. تلاش در جهت مبارزه با بی عدالتی و مبارزه با هر نوع بهره‌کشی انسان از انسان و استقرار عدالت اجتماعی
- ۳ - ایجاد و گسترش کلیسا بر روی زمین به عنوان نهادی که نجات و جسم را رهبری می‌کند
- ۴ - پیشبرد پادشاهی خدا از طریق بشارت
- ۵ - مبارزه با نسل‌کشی و نژادپرستی و افشا و بررسی عوامل آنها مانند نسل‌کشی یهودی‌ها، ارامنه، جنایت‌های خمرهای سرخ، کشتار بوسنی
- ۶ - همزیستی مسالمت‌آمیز با سایر انسانها و آئین‌ها و مذاهب مختلف با حفظ اصول و پرنسپ‌های مسیحی یا کتاب مقدس
- ۷ - نگاه جدی و حقیقی به محیط زیست و سالم‌نگه داشتن و حفظ برای آیندگان (الاهیات محیط زیست)

نقش فرد مسیحی در رابطه با مسئولیت اجتماعی والاهیات اجتماعی :

اول پطرس فصل ۲ آیه ۵: شما بنا می شوید به کهنات مقدس فرد مسیحی در رابطه با مسئولیت اجتماعی، دارای شرح وظایف گسترده ای است که اساسا دامنه الاهیات آن وسیع می باشد و نام این الاهیات بیشتر به صورت ترکیبی نشان داده می شود. در همه این ترکیبها واژه الاهیات به صفتی متصل شده است. برخی از نمونه های این کاربست ها عبارتند از: الاهیات اجتماعی، الاهیات سیاسی، الاهیات شبانی، الاهیات نظام مند گاهی نیز تقسیمات از طریق عبارت حرف اضافه ملکی، انجام می پذیرد، مثلا گفته می شود الاهیات فرهنگ، الاهیات صلیب.

این اصطلاحات که در تقسیمات مختلف الاهیات به کار رفته اند معمولا فاقد مرز بندی دقیقی است و تداخل هایی نیز با هم ایجاد می کنند. اگر بگوییم که الاهیات اجتماعی در مسیحیت صرفا به مسایل اجتماعی توجه دارد این نمی تواند تعریف جامعی از آن را نشان دهد. باید شرح وظایف این نوع الاهیات را شناخت. کلیسا برای پیشبرد ملکوت خدا در امر بشارت، ناچار است که به حل بحران های اجتماعی کمک کند و حتی در جهت آرامش جامعه قدم بر دارد. بدون اینکه در قدرت سهمیم باشد. در واقع هدف کلیسا و سیاست مسیحی، هواداری بی چون و چرا از نظام های حکومتی نیست؛ بلکه کمک می کند که درد و رنج جامعه کاهش یابد. بدون اینکه از اصول و پرنسپ های خود در کتاب مقدس عدول نماید. بدیهی است که برای ورود به این کارزار، به یک نگرش الاهیاتی نیاز داریم که می توان ان را الاهیات اجتماعی نامید که زیر مجموعه آن بطور یقین الاهیات سیاسی خواهد بود و مانیفست این الاهیات سیاسی به یک سیاست مسیحی منتهی خواهد شد.

باید تاکید نمود که سیاست مسیحی، مسیحیت را به یک دین سیاسی تبدیل نمی کند و چرا که مسیحیت و کلیسا بر خلاف اسلام یک دین سیاسی نیست. گاهی اهداف الاهیات اجتماعی را با الاهیات آزادی بخش یکی می پندارند که نتیجه این وضع، باعث می شود که

مسیحیت به یک دین سیاسی تبدیل شود، در حالی که هدف اصلی مسیحیت، نجات انسان از گناه و ایمان به عیسی مسیح است و به گفته مسیح: پادشاهی من از این جهان نمی باشد. یوحنا فصل ۱۸ آیه ۳۶

الاهیات اجتماعی نوعی نجات اجتماعی است، نجات در پرتو مسیح و کلام زنده خدا. باور این الاهیات بر این است که خدا در اجتماع و تغییرات اجتماعی مشغول به فعالیت است و نظام اخلاقی مطلوب و عدالت اجتماعی ایجاد می کند و این الاهیات برای پاسخ به پرسش های زیر می باشد:

۱- آیا ما مسیحیان باید بدون هیچ قید و شرطی از هر دولت و حاکمیتی در کشورمان بر سر کار هستند حمایت کنیم؟

۲ - آیا سیاست در کتاب مقدس و مسیحیت همان تعریفی را دارد که در دنیای آزاد یا سیاست کلاسیک از آن یاد می شود؟

۳ - آیا سیاست مسیحی، اصل فروپاشی یا براندازی رژیم های توتالیتار را به رسمیت می شناسد؟

۴ - به طور کلی و جامع برای سیاست مسیحی چه تعریفی می توان ارائه کرد؟

۵ - اساسا مسیحیت با دموکراسی موافق است اگر پاسخ این پرسش مثبت است این موافقت در چه شرایطی انجام می پذیرد؟

۶ - آیا کلیسا و اقتدار آن، می تواند در قدرت سهیم شود؟

۷ - آیا کلیسا را می توان را صرفا با دموکراسی اداره کرد؟

۸ - در کتاب مقدس حکومت الهی و دینی، تئوکراسی، به رسمیت شناخته شده است و ما در دوره های مختلفی از عهد عتیق با آن روبرو بوده ایم، ولی در تاریخ تجربه تلخی از آن داشته ایم. این تضاد را چگونه می توان حل نمود؟

۹ - رابطه دولت و مسیحیت، رابطه دولت و کلیسا، رابطه یک مسیحی با دولت چگونه تنظیم می شود؟

10 - سکولاریسم و سکولاریزاسیون، لائسیته، در مسیحیت چه جایگاهی دارد؟

برای پاسخ به این پرسش ها به یک الاهیات نظام مند نیازمندیم. نظامی که با ایمان و جوهره مسیحیت همخوانی داشته باشد. یعنی بین نظام اجتماعی و کتاب مقدس پلی ایجاد نماید. الاهیات اجتماعی، شاخه ای از الاهیات است که عمده توجه و تمرکز خود را بر مسائل و معضلات اجتماعی قرار می دهد. گرچه میان مسیحیان مسایل اجتماعی بطور فردی و کلیسایی همیشه مطرح بوده است ولی از نظر الاهیاتی، این مبحث به عنوان یک نقطه نظر منسجم و یک تفکر نظام مند بهره چندانی نداشته است.

هر چند در طول تاریخ مسیحیت به خصوص در قرون ۱۶ و ۱۷ و ۱۸ و ۱۹ و ۲۰ همواره بطور پراتیک اثرگذار بوده است.

متکلمان و الهی دانان مسیحی در دو قرن اخیر تمام هم و غم خود را بر توسعه و گسترش این شاخه از الهیات که مسایل و معضلات اجتماعی را تحت پوشش قرار می دهد، بکار گرفته اند.

به طوری که در این راستا به ویژه در سالهای اخیر دریای وسیعی از آثار و ادبیات حول الهیات اجتماعی را پدید آورده اند.

در حالی که مسیحیان و کلیساها به ویژه کلیساهای ایرانی، در خلال سایر مباحث الهیاتی خود نیم نگاهی به امور اجتماعی و مسایل مربوط به جامعه داشته و ضمن تولید آثاری در این حوزه، هرگز به طور منسجم و تحت لوای الهیات اجتماعی فعالیت نکرده اند. اگر هم مواردی از این قسم را شاهد بودیم به هیچ وجه با بحران ها و نیازهای مسیحیت قابل قیاس نبوده است.

بر اساس تعریفی که لغت نامه آمریکن هریتیج از الهیات اجتماعی داده است: الهیات اجتماعی عبارت از یک مطالعه نظام مند و یک دغدغه منظم نسبت به مباحث مربوط به آسایش و خوشبختی بشر است که از منظر و نظرگاه کتاب مقدس و مکاشفه الهی مسیح بر روی زمین صورت پذیرد.

گاهی غرض از الهیات اجتماعی، معنای وسیع آن است. بدین معنا که این مفهوم اساس همه مسایل اجتماعی و امور مربوط به جمع است و به امر یا امور خاصی محدود نمی شود. بلکه این الهیات هر امری را که دارای بعد اجتماعی است در بر می گیرد.

در اینجا با معنای عمیق الهیات اجتماعی روبرو هستیم؛ یعنی برخورد مسیحیت با همه امور و این هدف اصلی نیست.

اما گاهی مقصود از الهیات اجتماعی دربرگیرنده مفاهیمی نظیر فقر، بیکاری، بی عدالتی و ... است. به این ترتیب شاهدیم که در قرون نوزدهم و بیستم که کلیسا با مشکلات اجتماعی روبرو شد، مفهومی گسترده تر از این نوع الهیات مورد توجه قرار گرفت و کلیسا درصدد برآمد که برای مشکلات یادشده راه حل هایی کتاب مقدسی دست و پا کند.

با توجه به این مطلب، یک نکته واضح می شود که هدف کلیسا و مسیحیت، نجات انسان از طریق توبه و ایمان شخصی است یا تحقق اراده خدا برای نیازهای اجتماعی نوع بشر و ایجاد جهان بهتر است. جهانی که اصول مسیحی برای حل معضلات اجتماعی آن به کار آید.

در گستره الهیات اجتماعی این نکته قابل توجه است که هر چند لازمه بررسی و پژوهش در این شاخه از الهیات، پایبندی به موضع خاصی در باره مسایل اجتماعی نیست، اما این امر مورد پذیرش نیست که در این حوزه از الهیات آزادی بخش و استفاده از خشونت و سلاح دفاع کرد.

باید مشخص کرد که الهیات اجتماعی علاوه بر مسایل سیاسی، بر مشکلات روز مانند: بی خانمانی، تروریسم، اعتیاد و فقدان کمک های پزشکی و... نیز متمرکز می شود. افزون بر

این، این شاخه از الاهیات دربرگیرنده مباحثی چون مسایل حکومتی، ارتباطات اقتصادی، خانواده، کارکرد کلیسا در جامعه و سایر موضوعات عام نیز می شود. ممکن است هر نهاد اجتماعی یا هر فعالیت اجتماعی مقصد و هدفی برای الهی دان اجتماعی باشد.

دراین باره می توان به دو شیوه مستقیم یا غیر مستقیم به مسایل اجتماعی از دیدگاه مسیحیت پرداخت.

گاه شخص الهی دان یا یک مسیحی ساده به مسایل اجتماعی می پردازد، بدون این که متوجه باشد که وارد شاخه ای به نام الاهیات اجتماعی شده است و گاه نیز شخص آگاهانه با طرح و تدوین یک الاهیات منسجم وارد این حوزه می شود. در اینجا می توان از الاهیات اجتماعی آکوئیناس سخن گفت. با این که آکوئیناس هیچگاه توجه نداشت که کار و پژوهش او در قالب رشته ای بگنجد که الاهیات اجتماعی یا نظیر آن نامیده شود.

مطابق این نگرش کلیسای مسیحی منشاء خدمت اجتماعی بسیاری بوده است و به رغم نقاط ضعف و تجارب تلخی که برای مردمان مغرب زمین به ارث مانده، شاهد خدمات چشمگیری در زمینه های مختلف بوده ایم. این خدمات در حوزه های مختلف علمی، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی تقدیم مردم شده است.

بر این اساس کلیسای کاتولیک و پروتستان، شبکه گسترده ای از ارتباطات با بیمارستان ها، مدارس و نهادهای اجتماعی خاص خود را داراست که به رغم نقص ها، کارهای خیریه بسیار و مداومی را انجام داده و می دهند. افزون براین بسیاری از روحانیون مسیحی خود را وقف خدمت به هموعان فقیر، بیمار، محروم و ... می کنند.

الاهیات اجتماعی باید ناظر به کارکردی عملی از مسیحیت باشد، این که اساسا مسیحیت دارای چه کارکردهای اجتماعی است، باید معیارهای آن را در کتاب مقدس جست و جو کرد.

البته این هم اشتباه است که مسیحیت را فقط در نقش و کارکردهای اجتماعی محدود سازیم. به عبارت دیگر در رویکرد اجتماعی مسیحیت نباید افراط کرد و آن را در رویکرد کارکردگرایی محدود نمود.

این عمل به معنای دست شستن از حقیقت و اساس مسیحیت می باشد که نجات جهان از گناه است.

این رویکرد کسانی مانند ماکس وبر، تالکوت پارسونز، مالینوفسکی و رادکلیف براون است که معتقدند «ما با سرچشمه های مسیحیت کاری نداریم، بلکه تنها به کارکردهای اجتماعی آن نظر داریم یعنی می خواهیم بدانیم که مسیحیت در شکل گیری و نگه داشت نظم اجتماعی چه نقشی دارد.»

ماکس وبر هم می گفت: شناخت جوهر مسیحیت برای ما مهم نیست، آنچه مهم است مطالعه شرایط و آثار نوع خاصی از رفتار اجتماعی است.

همچنین باید توضیح داد که الاهیات اجتماعی صرفا به معنای بازگرداندن منشاء مسیحیت به نیازهای اجتماعی نیست، بنابراین در اینجا بحث ما ناظر به رویکردی است که تاکید

دارد کلیسا در عین پرداختن به ریشه و جوهر مسیحیت یعنی نجات مسیحیان در پرتو ایمان به عیسی مسیح، باید به کارکرد فردی و اجتماعی مسیحیت نیز توجه کند. در واقع الاهیات اجتماعی بعد شریعت مسیحیت است و به بیانی دیگر، شریعت بعد جمعی مسیحیت می باشد.

شاید بسیاری میان الاهیات اجتماعی و جامعه شناسی دین تشابهی احساس کنند و آن دو را با هم یکسان بدانند؛ در صورتی که جامعه شناسی دین عبارت از اعتقادات، اعمال و اشکال سازمانی دین از طریق بکارگیری ابزار و شیوه های مطرح در رشته جامعه شناسی می باشد.

این تحقیق عینی ممکن است هم شامل روش های کمی (نظرسنجی، بررسی آماری، تحلیل های جمعیت شناختی و آماری) و هم شامل رویکردهای کیفی، نظیر مشاهدات مشارکت محور، مصاحبه و تحلیل داده های بایگانی شده تاریخی و مستند باشد.

تفاوت میان این اصطلاح یعنی جامعه شناسی دین و الاهیات اجتماعی این است که جامعه شناسی دین، تحلیل جامعه شناختی دین و مسیحیت است. الاهیات اجتماعی اما متمرکز بر آموزه کتاب مقدس با رویکرد اجتماعی آن می باشد.

جامعه شناسی دین و الاهیات اجتماعی حتی در نگرش، شیوه های مشابهی را بکار نمی برند بنابراین میان این دو تمایز ریشه ای برقرار است. درست مانند تمایز الاهیات فلسفی با فلسفه دین.

الهی دان الاهیات اجتماعی به بررسی جامعه و مشکلات آن می پردازد و تلاش می کند به فهم و برداشت دقیق و جهت گیری صحیح در این باره دست یابد که مبتنی بر تعالیم کلام خداست. با این هدف که آن را در مواجهه با این مسایل بکار گیرد.

برای مثال: الهی دان اجتماعی ممکن است با بررسی مشکل اجتماعی تبعیض نژادی درصدد باشد برای فهم و تغییر این مشکل و درمان آن به راهنمایی های درست کلیسای خود دست یابد.

الاهیات اجتماعی را نباید با الاهیات سوسیالیستی یعنی دفاع الاهیات از سوسیالیست اشتباه کرد. ممکن است یک الهی دان بدون در نظر گرفتن مسایل اجتماعی، به احتمال زیاد، دفاع بسیار انتزاعی و متافیزیکی از جامعه گرایی را تدارک ببیند.

دراین صورت ما نمونه ای از جامعه شناسی دین را خواهیم داشت که الاهیات اجتماعی نیست.

هر چند که بسیاری از آثار مربوط به الاهیات اجتماعی در اواخر قرن 19 متأثر از جامعه گرایی بودند، ولی با این حال می توان انتظار داشت الهی دانانی که وارد بحث الاهیات اجتماعی می شوند در باره مسایل مورد مناقشه اجتماعی و الهیاتی نظرات گوناگونی داشته باشند.

یعنی با رویکردهای گوناگون الاهیات مسیحی را تحقق بخشند. مثلاً با رویکرد محافظه کارانه، لیبرال و نیوآرتدوکس، رویکردهای متفاوتی میان الهی دانان مسیحی به چشم می خورد.

از طرفی بسیاری الاهیات اجتماعی را با الاهیات انتقادی اشتباه می گیرند. در صورتی که الاهیات انتقادی نوعی از الاهیات اجتماعی است که با انتقاد همراه است. مثلا در آثار هگل الاهیات انتقادی به معنای توجه به آثار اجتماعی یک عقیده و پیوند میان نظر و عمل (پراکسیس) است، این که آن آموزه ها و باورها در عمل به چه چیزی منجر می شوند. در الاهیات انتقادی عملگرا، نقد متوجه واقعیت اجتماعی است و به نوعی به نفی وضعیت اجتماعی منجر می شود.

ولی الاهیات اجتماعی تنها یک بحث الاهیاتی یا معرفتی خاص نیست، بلکه باید دارای آثار اجتماعی باشد.

الاهیات اجتماعی تنها از آموزه ها سخن نمی گوید بلکه در پی بررسی عمل و اثر آموزه ها است. در این نوع الاهیات حقیقت از دل شناخت حاصل نمی شود، بلکه موظف است خود را در جهان واقعی نشان دهد.

الاهیات اجتماعی، نظریه ای فراهم می سازد تا ایمانداران مسیحی در یک همبستگی مختارانه و عاری از اجبار، با هدف رهایی هر چه بیشتر انسان ها و برای نفی شرایط اجتماعی- سیاسی ناشایست در یک موقعیت تاریخی مشخص و معین وارد عمل سیاسی و اجتماعی شوند و به استقرار نظامی انسانی تر و عادلانه تر بیندیشند.

الاهیات انتقادی هم یک سنت الاهیات اجتماعی است که در دهه های اخیر تولیدات فکری گوناگونی داشته است. این سنت الاهیاتی مانند بسیاری از رویکردهای الاهیاتی دیگر همواره به متن کتاب مقدس پایبند است و بنابراین دغدغه اصالت دارد.

از سویی دیگر می خواهد الاهیاتی برای عصر مدرن باشد، عصری که با هر نوع جزم اندیشی ناسازگار است.

بنابراین الاهیات انتقادی همزمان دو رویکرد انتقادی، یعنی نقد الاهیاتی و معرفتی و نقد اجتماعی را دنبال می کند.

در درون این سنت الاهیاتی گرایش های مختلفی وجود دارد که در بسترهای اجتماعی، تاریخی و فکری گوناگون ضمن بهره مندی از یکدیگر، کم و بیش به نقد یکدیگر نیز نظر دارند.

مهمترین نحله های الاهیات اجتماعی عبارت اند از: الاهیات رهایی بخش آمریکای لاتین، الاهیات سیاسی، الاهیات فمینیستی، الاهیات انتقادی.

نبوت در کتاب مقدس و کلیسا و رابطه آن با سیاست

نبوت در کتاب مقدس جایگاه ویژه‌ای دارد و انبیا (پیامبران) در عهد عتیق و عهد جدید نه تنها به مسائل روحانی و اخلاقی پرداخته‌اند، بلکه در بسیاری موارد نقش اجتماعی و حتی سیاسی ایفا کرده‌اند. برخی از این پیامبران مستقیماً به پادشاهان و حکام زمان خود هشدار داده‌اند، درحالی که برخی دیگر درباره آینده حکومت‌ها و سرنوشت ملل، هشدارهایی را از پیش مطرح کرده‌اند. که بسیاری به غلط آنها را پیشگویی نامند. در حالی که انبیای کتاب مقدس سخنگوی خداوند زنده هستند نه پیشگویی مطلق به معنی رایج کلمه.

ابتدا به تعریف نبوت در کتاب مقدس پرداخته، سپس نقش پیامبران در سیاست را بررسی کرده و در نهایت، تأثیر این مفاهیم بر سیاست معاصر را تحلیل می‌کنیم. از دیدگاه کتاب مقدس، هدیه نبوت قدرتی است که روح القدس می‌دهد تا بتوان پیام‌های خداوند را بازگو کرد. (رومیان فصل ۱۲ آیات ۵ تا ۸. اول قرن‌تین فصل ۱۲ آیات ۴ تا ۸ و همچنین آیه ۲۸)

آنچه که مطرح است، این است که جنس این نبوت از چه مقوله‌ای می‌باشد؟

آیا آنها تم اجتماعی دارند یا محتوای سیاسی؟ آیا پیشگویی در باره آینده است یا محتوای توبه و بازگشت را تداعی می‌کند؟

بدیهی است که دیدگاه کتاب مقدس نسبت به نبوت چیزی به مراتب بیشتر از یک پیشگویی ساده از رویداد های آینده است. پرسش اصلی این است:

آیا انبیا کتاب مقدس در عهد عتیق و یا در کلیسا از عطای نبوت برای اهداف سیاسی استفاده می‌کردند و پیام‌های آنها به پادشاهان و دولتمندان عصر خود، جنبه سیاسی داشت؟

امروز در کلیساهای، افرادی به نام نبی وجود دارند، آنها مسح و تأیید شده‌اند که از طرف خداوند نبوت کنند. محتوای نبوت آنها چگونه است؟ آیا آنها را می‌توان پیشگو نامید و از آنجا که آینده را ترسیم می‌کنند و سرنوشت پادشاهان و سیاستمداران و حکومت‌ها را نشان می‌دهند، می‌توان آنها را سیاسی دانست؟ و از عطای نبوت برای ارزش‌های سیاسی استفاده کرد؟

پاسخ به این پرسش تا حدودی نه تنها نمی‌تواند به آری یا خیر منتهی شود. بلکه در عمق این سؤال، پاسخ خاصی نهفته است که با توجه به نقش واقعی انبیاء می‌توان آن را توضیح داد. اشعیا، هوشع، ارمیا، حزقیال، دانیال و عاموس..... در صدر نوشته‌های کلام خدا قرار دارند. آنان همچنین در میان مردم و پادشاهان زندگی می‌کردند و به سیاست نیز می‌پرداختند. این آزاد مردان در تصمیم‌گیری‌های مهم پادشاهان و مشاوران ایشان نقش بسزایی داشتند. سموئیل، ناتان یا ایلیا حتی پادشاهان را بر می‌گزیدند یا عزل می‌نمودند. اشعیا یکی از اشراف اورشلیم و شاید نبی مخصوص حزقیای پادشاه بود. اغلب با حکما، مشاوران، صاحب منصبان و سیاستمداران و گردانندگان حکومت ملاقات می‌کرد.

در عصر اشعیا حیات حکومت یهودا و همسایگانش مشروط به سیاست آنان در قبال امپراتوری بزرگ آشور بود که در آن عصر در اوج شکوه و عظمت خود به سر می‌برد. در زمان سلطنت آحاز در برابر هجوم سامره و سوریه مشاوران پادشاه، پناه بردن به حکومت آشور را پیشنهاد دادند. آحاز خود را با جگذار تغلت فلاسر اعلام کرد و هیکل را برای پذیرش و انطباق با آئین خدایان آشور تغییر شکل داد (دوم پادشاهان فصل شانزده). اشعیا علیه سیاست عدم توکل به خداوند جهت حفظ حکومت اعتراض می‌کند. حزقیای پادشاه مدتها پس از این ماجرا، سیاست استقلال ملی را در پیش گرفت و از دادن باج به آشور امتناع ورزید و با انقلابی مذهبی، هیکل را از تمام آئین شرک پاک کرد (دوم پادشاهان فصل ۱۸). اشعیا پیگیری این سیاست را ترغیب می‌کرد. حزقیای را چون پادشاه نیکی از جانب خداوند تشویق می‌کرد. اما با مرور زمان این سیاست، آنان را در جبهه مخالف هم قرارداد. آنان برای مقابله با آشور پیمانی با مصر منعقد نمودند.

اشعیا یک بار دیگر برای مقابله با سیاست سازش، که صلح و امنیت یهودا را در پناه پادشاهی دیگر و خدایانش می‌جستند و عهد خود را با خداوند تنها رهنانده اورشلیم را می‌شکستند، به پا خاست. این سیاست نیز به به شکست می‌انجامد، چرا که مصر و هم‌پیمانانش از سرگون (در سال ۷۱۱ ق م) شکست خوردند و سپس سناحریب در سال ۷۰۱ ق م اورشلیم را محاصره نمود. حزقیای باید تسلیم شود.

اشعیا احساسی جز تحقیر نسبت به حکما و مشاوران سیاسی مصر ندارد.. اشعیا باب ۱۹

براستی که صاحب منصبان 'صوغن' جملگی نادانند، و مشاوران خردمندِ فرعون مشورت ابلهانه می‌دهند.

سخنان وی در مورد حکمای اورشلیم نیز ملایم تر از این نیست. اشعیا ۳۰ آیه اول
1- خداوند می‌فرماید: «وای بر فرزندان گردنکش که تدبیرهایی را به انجام می‌رسانند

که تدبیرهای من نیست، پیمان‌هایی می‌بندند که از روح من نیست و بدین گونه
گناه بر گناه می‌افزایند.

2- اشعیا با نبوت‌های خود یک حوزه نوین و متفاوتی در حوزه سیاست باز کرد

که با نظرات حکما و مشاوران پادشاهان فرق می‌کرد.

امروز هم با گسترش مفهوم عدالت اجتماعی، حقوق بشر و دموکراسی، در کلیساها انبیای مسیحی می‌توانند نقش مؤثری در جهت دهی اخلاقی به سیاست ایفا کنند. بسیاری از رهبران کلیسایی در حمایت از مهاجران، مقابله با نژاد پرستی، عدالت اقلیمی و رفع فقر، از موضع عطای نبوت وارد عمل شده‌اند. در این چارچوب نبوت مسیحی می‌تواند نیروی اصلاح‌گر و اخلاق‌مدار در فضای سیاسی باشد. نبوت مسیحی یک ضرورت حقیقی و مطلق در امر سیاست مسیحی است. بدون آن امر سیاست در مسیحیت امکان‌پذیر نیست.

نقد بسیاری از سیاسیون سکولار ممکن است این باشد نبوت‌های مسیحی ممکن است خطراتی در بر داشته باشد، ولی باید اذعان کرد که نبوت مسیحی ذاتاً با سیاست در تعارض نیست.

آیا نبوت در کلیساها برای وقایع سیاسی یک پیشگویی سیاسی است؟

اگر پیامبران قوم اسرائیل در دوران ما زندگی می‌کردند آیا پیشگویی‌های خود را مربوط به سال آینده، به شیوه آینده‌نگران یا پیشگویان امروزی در مجلات معروف به چاپ می‌رساندند؟ به عبارت دیگر تنها تفاوتی که بین پیامبران قوم اسرائیل، آینده‌نگران و پیشگویان وجود دارد این است که پیشگویان، آینده را به موجب عطایای خارق‌العاده، ولی طبیعی خود پیشگویی می‌کنند. در صورتی که انبیای کتاب مقدس، پیش‌بینی‌ها را به موجب الهام الهی انجام می‌دهند.

بسیاری از پیامبران، مانند اشعیا و عاموس، فساد اجتماعی و بی‌عدالتی حاکمان را محکوم کردند و مردم را به عدالت دعوت کردند.

مثال:

- **عاموس ۵:۲۴** – «عدالت چون رودی جاری شود و انصاف همچون نهر بی پایان»
برخی پیامبران آینده ملت‌ها و حکومت‌های مختلف را پیش‌بینی کردند و درباره سقوط یا پیروزی آن‌ها هشدار دادند.

مثال:

- **دانیال ۲:۴۴** – دانیال خواب نبوکدنصر را تعبیر می‌کند و درباره پادشاهی‌هایی که خواهند آمد و سقوط خواهند کرد، سخن می‌گوید.
برخی نبوت‌ها مستقیماً به آمدن مسیح و تأسیس پادشاهی او اشاره دارند.

مثال:

- **اشعیا ۷-۹:۶** – «زیرا کودکی برای ما زاده شده، پسری به ما بخشیده شده است و سلطنت بر دوش او خواهد بود.»

الف) پیامبران و نقد حاکمان سیاسی

در عهد عتیق، پیامبران اغلب به عنوان وجدان اخلاقی حکومت‌ها عمل می‌کردند و پادشاهان ظالم را سرزنش می‌کردند.

نمونه‌ها:

1. **ناتان نبی و داوود پادشاه** – وقتی داوود مرتکب گناه شد (ماجرای بت‌شبع)، ناتان او را سرزنش کرد (۲ سموئیل ۱۲:۱-۱۴)
2. **الیاس نبی و اخاب پادشاه** – الیاس اخاب را به دلیل بت‌پرستی و ظلم محکوم کرد (۱ پادشاهان ۲۴-۲۱:۱۷)

ب) نبوت درباره حکومت‌ها و سرنوشت ملت‌ها

بسیاری از پیامبران درباره سقوط حکومت‌های ستمگر هشدار دادند.

نمونه‌ها:

1. **اشعیا و سقوط بابل** – اشعیا پیش‌بینی کرد که بابل سقوط خواهد کرد (اشعیا ۱۳:۱۹)

2. ارمیا و نابودی اورشلیم – ارمیا هشدار داد که اگر مردم توبه نکنند، اورشلیم ویران خواهد شد (ارمیا ۱۱-۸:۲۵)

ج) نبوت درباره حکومت مسیحایی

بسیاری از نبوت‌ها به حکومتی اشاره دارند که مسیح برپا خواهد کرد. این حکومت متفاوت از حکومت‌های زمینی است و بر عدالت، صلح و محبت تأکید دارد.

نمونه:

• دانیال ۱۴-۷:۱۳ «سلطنتی جاودانی به پسر انسان داده شد که هرگز نابود نخواهد شد.»

۳. تأثیر نبوت‌های کتاب مقدس بر سیاست معاصر

الف) الهام‌بخشی به جنبش‌های اجتماعی و سیاسی

- رهبران سیاسی و اجتماعی، مانند مارتین لوتر کینگ جونیور، از آیات نبوتی برای مبارزه با بی‌عدالتی استفاده کردند.
- جنبش‌های آزادی‌خواهانه در برابر دیکتاتوری‌ها اغلب به پیام پیامبران کتاب مقدس در مورد عدالت و آزادی استناد می‌کنند.

ب) سوءاستفاده از نبوت‌ها در سیاست

- برخی سیاستمداران، به‌ویژه در آمریکا، از نبوت‌های کتاب مقدس برای توجیه سیاست‌های خود استفاده می‌کنند.
- برخی گروه‌های مسیحی افراطی نبوت‌ها را به عنوان پیش‌بینی‌هایی برای سیاست‌های جهانی تعبیر می‌کنند.

نبی کتاب مقدس و کلیسا که حامل پیام خداوند است، باید این پیام را به روش‌های مختلف به دیگران منتقل کند. این پیام از حوادث جامعه چه سیاسی و چه اجتماعی نشأت می‌گیرد. در واقع انبیای کلیسای حاملان امید مسیحایی هستند.

دنیا از نظر مسیحیان نقش سالن انتظار برای ورود به آسمان را ایفا نمی‌کند. بلکه مکانی برای تجدید آفرینش تمام چیزها و مبارزه در راه آزادی است. پیام انبیاء کلیسایی، همیشه با عصر ما سازگار است. کلیسا به همین سبب، همواره ما را به شنیدن نبوت انبیاء تشویق می‌کند.

با این حال نباید به طور مصنوعی در پی آن باشیم که پیام نبوت را خیلی مادی و سیاسی با اوضاع کنونی منطبق کنیم، بلکه از اشتباه بعضی ها که قصد داشتند از کتاب مقدس نوعی سیاست استخراج نمایند احتراز کنیم.

همیشه باید این گزاره را در نظر داشت که مسیحیت یک دین سیاسی نیست و نبی کلیسا و کتاب مقدس نبوت نمی کند به این دلیل که فردی سیاسی و حزبی است؛ بلکه پیام روحانی خدا در خروجی خود می تواند محتوای سیاسی و اجتماعی هم داشته باشد. تشخیص و تفکیک این امر فوق العاده مهم می باشد.

نکته مهم این است که انبیا، سیاسی نیستند، بلکه پیام آور سخنان خداوند هستند. در این مورد عاموس می گوید: من نبی هستم و نه پسر نبی. بلکه رمه بان بودم و انجیرهای بر را می چیدم و خداوند مرا از عقب گوسفندان گرفت و خداوند مرا گفت: برو و بر قوم اسرائیل نبوت نما. (عاموس باب 7 آیات 14 تا 15)

عاموس که همانند موسی و داوود شبان است مرد دشت و صحرا می باشد. بدین جهت زبانی خشن و پر استعاره دارد. وی همانند موسی، داوود و الیاس نسبت به عظمت خدا دارای حسی قوی است، به علتی که بر ما نامعلوم می باشد. این مرد جنوبی در قلمرو شمال جایی که الیاس و الیشع، در سابق ماموریت خود را انجام می دادند، نبوت می کند. هنگامی که عاموس میل سودجویی مالکین ثروتمند را تشریح می کند، کارل مارکس نیست که سخن می گوید.

گرچه شرح خصوصیات عاموس نبی (باب 5 آیات 10 تا 11 و باب 8 آیات 4 تا 6) به تعاریف زیر بنایی تحلیل های مارکسیستی شباهت فراوانی دارد. بلکه این صدا، صدای خداوند است که طنین می اندازد. یا به قول عاموس «غرش می کند» **رک** (باب یک آیه دو)

عدالت مورد استهزا قرار گرفته (باب 5 آیات 7، 10 و 12 باب 6 آیه 12) و خشونت نیز بر همه چیز مسلط است. (باب 3 آیه)

امروزه هم فضا به همین روال است و چگونه خداوند می تواند در این فضای خشن سیاسی و اجتماعی سکوت کند و سخنی به میان نیاورد. بنابراین برای تحقق سیاست مسیحی ما به شنیدن پیام های خداوند نیاز داریم و این پیام ها از خروجی انبیای مسح شده کلیسا محقق می گردد.

تمام انبیا، انسان را در حضور خداوند قرار می دهند، ولی نحوه عملکرد آنها با یکدیگر فرق می کند.

به عنوان مثال برای اشعیا خداوند قدوس است. برای هوشع خداوند محبت است و برای عاموس خدا کسی است که دادگستر می باشد. بدون شک عدالت خدا با عدالت انسان ها تفاوت فاحشی دارد؛ چرا که جای رحمت را محفوظ نگاه می دارد، اما در مقابل احقاق حق انعطاف ناپذیر می ماند.

هوشع نبی قدری بعد از عاموس زندگی می کرد، اما وضع سیاسی وی کاملاً با عاموس متفاوت می باشد. عاموس نبی در زمان پربعام دوم که فرمانرواییش مدت ۴۰ سال به طول انجامید

نبوت می کرد، اما هوشع شاهد شش پادشاهی بود که پی در پی بر سرزمین اسرائیل حکمرانی می کردند.

عاموس در دوران صلح و ظاهرا در زمان کامیابی مشغول نبوت بود، اما هوشع تماشاگر غم زده دوران انقلاب ها، جنگ ها و تبعیدها بود.

نبوت اشعیا در حوزه سیاست

نبوت های اشعیا نبی طی ۴۰ سال حدودا بین سال های ۷۴۰ و ۷۰۰ ق.م گردآوری شده اند. او در طی سلطنت چهار پادشاه که یکی بعد از دیگری به سلطنت رسیدند به خدمتگزاری مشغول بود (اشعیا ۱: ۱)

(عزیا ۷۸۱-۷۴۰ ق م)

دوره سلطنت ۴۱ ساله این پادشاه برای قلمرو جنوب یک دوره کامیابی را به ارمغان آورد (دوم تواریخ ۲۶) در همان سالی که عزیا درگذشت اشعیا طی یکی از رویاهایش به نبوت کردن دعوت شد (اشعیا ۶: ۱) درست به همان ترتیبی که عاموس در حکومت شمالی در آخر پادشاهی سرشار از کامیابی پربعام دوم از سوی خداوند برای نبوت گسیل شد.

یوتام (۷۴۰-۷۳۶ ق م)

در باره این پادشاه اطلاعات چندانی وجود ندارد. (دوم تواریخ ۲۷: ۱-۷) به استثنای این که در زمان فرمانروایی وی خطر آشوریان جدی بود و اولین جنگی که اشعیا معاصر آن بود در می گیرد (دوم پادشاهان ۱۵: ۳۷)

در مورد آحاز فقط در باره سه واقعه اصلی اطلاعاتی در دست است:

۱- آحاز به منظور دفاع در مقابل حمله دمشق و سامره از آشور طلب کمک می کند (دوم پادشاهان ۱۶: ۵ تا ۹) (دوم تواریخ باب ۲۸ آیه ۱۶)

۲- آحاز خود را تحت حمایت آشوری ها اعلام می کند و تمام دارایی خزانه معبد را به آنها وامی گذارد و مهم تر از آن مذبح معبد اورشلیم را شبیه آشوریان ترتیب می دهد. (دوم پادشاهان باب ۱۶: ۱۰ تا ۱۸)

۴- سیاست آحاز در کوتاه مدت مفید واقع می شود. آشوریان برای او مزاحمتی ایجاد نمی کنند، اما انهدام سامره در سال ۷۲۱ ق م افکار عموم را منقلب می سازد چون این واقعه پایان حکومت شمال است.

حزقیا (۷۱۶-۶۸۷ ق.م)

پادشاه جدید اصلاحات جدید مذهبی را به راه می اندازد، ولی چند سال بعد به فکر برقراری اتحاد با مصر یا بابل می افتد.

سنجاریب اورشلیم را در سال ۷۰۱ ق م محاصره می کند و به خدای یهودا دشنام می دهد (اشعیا ۳۶)

اشعیا به شدت با این سیاست مخالفت می کند (۳۰: ۱-۷ و ۳۱: ۱-۳ و باب ۳۹)

در تمامی این چهار پادشاه، اشعیا با پیام‌های خداوند با مواضع سیاسی آنان موافقت یا مخالفت می‌کرد. بنابراین امروز هم خداوند پیام‌های خود را بر اساس موقعیت‌ها و حوادث سیاسی و اجتماعی برقرار می‌کند.

انبیای امروز در کلیساها برای هدایت بحران چگونه باید عمل کنند؟
به بیان دیگر انبیای مسیحی در کلیساها باید پیامی را که از خداوند دریافت می‌کند چگونه و با چه روشی مطرح نمایند؟

آیا باید از سیاست‌های مشخصی پیروی نمایند؟ به عنوان مثال از احزاب خاص و مخالف و موافق پیروی کنند یا پیام‌های خود را با تحلیل‌های سیاسی آغشته کرده و دنباله روی اکثریت باشند؟

اشعیا می‌تواند در این باره به ما کمک کند.

چنین به نظر می‌رسد که اشعیا نبی در دوره بحرانی قلمرو یهودا یعنی دوره جنگ سوریه با افرائیم در آغاز پادشاهی آحاز و دوره یورش سنجاریب در زمان سلطنت حزقیا این فرصت را به دست آورد که زیباترین تصاویر را در مورد آینده بیان کند.

مسلم است که اشعیا نبی انتظار آمدن مسیح را از خود نساخته بلکه در نور تاریخ اسرائیل نجات را می‌بیند. دوران پادشاهی داوود، علی‌رغم چند نکته تاریک و خطرات شیرین و فراموش نشدنی را در قلوب اسرائیلیان زنده می‌کرد. خداوند با پادشاهی داوود برای اولین بار وعده‌های دیرین خود را به اجرا درآورد.

اما از آن هنگام به بعد وضع بدتر شده بود. پس از تفرقه و جدایی دو حکومت شمال و جنوب، حکومت کوچک یهودا به اورشلیم محدود می‌شد و در میان دست‌های پادشاهان نالایق یا ناباب به دشواری و بدون افتخار به حیات خود ادامه می‌داد. در حالی که حکومت شمالی بیش از پیش تنها افتاده و به سرنوشت خود پشت کرده و به سوی نابودی می‌شتافت. در همین حال آحاز از سوی پادشاهان سامره و دمشق مورد تهدید قرار گرفته بود و در ایمان خود هم نااستوار بود. به طوری که در کشمکش بین جوانب مختلف یک سیاست غوطه می‌خورد. او در نهایت ناشایستگی به عنوان جانشین داوود، به فکر می‌افتد که پادشاه آشور را به کمک بطلبد. (دوم پادشاهان باب ۱۶ آیه ۷) در این هنگام اشعیا برای اولین بار به میان می‌آید و سعی دارد اعتماد به خداوند را استوار کند. او اعلام می‌کند که خطر رفع خواهد شد و خداوند ویرانی اورشلیم را مانع خواهد شد و دشمنان به نابودی کشیده خواهند شد. (اشعیا باب ۷ آیات ۳ تا ۸)

اینها به یک شرط ممکن خواهد بود که فقط به خدا اعتماد مطلق داشته باشید. (اشعیا باب ۷: ۹)

در شرایط سیاسی امروز چه کسی می‌تواند این اعتماد را ایجاد کند؟
اکثریت مسیحیان ایرانی امروز رغبت دارند که در ایجاد یک جامعه سالم سیاسی شرکت کنند. آنها حتی آترناتیوهای مشخصی را هم در نظر می‌گیرند. اما آیا تعیین آترناتیو به تنهایی کافی است؟ آیا مشخص کردن هژمونی سیاسی می‌تواند تعیین‌کننده باشد؟

به یقین خیر، زیرا برای ما مسیحیان در نهایت پیغام خداوند تعیین کننده است و این فعل انجام نمی شود به جز با نگرهبانی نبی از برج دیدبانی.

بنابراین نبوت در سیاست مسیحی نه تنها یک شرط لازم است بلکه شرط کافی نیز محسوب می شود. این موضوع یک اثبات شهودی دارد. به عنوان مثال در بررسی رشد مسیحیت و کلیساهای در عصر فعلی می توان از ایران و چین مثال آورد که بیشترین نرخ رشد را از لحاظ آماری نشان می دهد. در مورد ایران، می توان از چند کلیسا یا چند شورای کلیسای را نام برد که در افزایش این نرخ رشد سهمی دارند و اما یکی از این شوراها موفق تر عمل کرده است. عامل موفقیت آن در امر رشد مدیون عطای نبوت بنیان گذارش می باشد.

الاهیات سیاسی پولس

ابتدا مروری بر آیات فصل ۱۳ رومیان می اندازیم تا نکات مهم را دوباره شناسایی کنیم.

اطاعت از صاحبان قدرت:

۱ «هر کس باید تسلیم قدرت‌های حاکم باشد، زیرا هیچ قدرتی جز از سوی خدا نیست. قدرت‌هایی که وجود دارند، از جانب خدا مقرر شده‌اند. ۲ پس آن که بر علیه قدرتی عصیان کند، در حقیقت علیه آنچه خدا مقرر کرده، عصیان ورزیده است؛ و آنان که چنین می‌کنند، مجازات را برای خود می‌خرند. ۳ زیرا راست‌کرداران از حکمرانان هراسی ندارند، اما خلافکاران از آنها می‌ترسند. آیا می‌خواهی از صاحب قدرت هراسی نداشته باشی؟ آنچه را که درست است، انجام بده که تو را تحسین خواهد کرد. ۴ زیرا خدمتگزار خداست تا به تو نیکویی کند. اما اگر مرتکب کار خلاف شوی، بترس، زیرا شمشیر را بی‌جهت حمل نمی‌کند. او خدمتگزار خدا و مجری غضب است تا کسی را که مرتکب کار خلاف شده است، کیفر دهد. ۵ پس آدمی باید نه تنها برای پرهیز از غضب، بلکه به سبب وجدان خود نیز تسلیم قدرت‌ها باشد.

۶ به همین سبب نیز مالیات می‌پردازید، زیرا صاحبان قدرت که تمام وقت خود را وقف کار حکومت می‌کنند، خدمتگزاران خدایند. ۷ دین خود را به همگان ادا کنید: اگر مالیات است، مالیات بدهید؛ اگر خراج است، خراج بپردازید؛ اگر احترام است، احترام بگذارید؛ و اگر اکرام است، تکریم کنید.

محبت:

۸ هیچ دینی به کسی نداشته باشید جز اینکه یکدیگر را پیوسته محبت کنید. زیرا هر که به دیگری محبت کند، در واقع شریعت را به جا می آورد. ۹ زیرا احکام 'زنا مکن'، 'قتل مکن'، 'دزدی مکن'، 'طمع مورز'، و هر حکم دیگری که باشد، همه در این کلام خلاصه می شود که «همسایهات را همچون خویشتن محبت کن.» ۱۰ محبت، به همسایه خود بدی نمی کند؛ پس محبت تحقق شریعت است.

رهنمود برای روز های آخر:

۱۱ و شما با آگاهی از این که در چه زمانی به سر می برید، چنین کنید. زیرا هم اکنون ساعت آن رسیده است که از خواب بیدار شوید، چرا که اکنون در مقایسه با زمانی که ایمان آوردیم، نجات ما نزدیکتر شده است. ۱۲ شب رو به پایان است و روز نزدیک شده است. پس بیایید اعمال تاریکی را به سویی نهیم و زره نور را در بر کنیم. ۱۳ بیایید آن گونه رفتار کنیم که شایسته کسانی است که در روشنائی روز به سر می برند. پس اوقات خود را در بزمها و میگساری و هرزگی و عیاشی و جدال و حسد سپری نکنیم، ۱۴ بلکه عیسی مسیح خداوند را در بر کنید و در پی ارضای امیال نفس خود مباشید.»

برای بررسی باب ۱۳ رومیان، آیات ۱ تا ۷، ابتدا باید کل فصل را مطالعه نمود و سپس آن را به سه پارگراف تفسیم نمود:

قسمت اول- قسمت اطاعت از حاکمان

قسمت دوم -قسمت محبت

قسمت سوم - قسمت رهنمود برای ایام آخر

باید به خاطر داشت که بررسی آیات ۱ تا ۷، بدون در نظر گرفتن دو قسمت دیگر، امکان پذیر نخواهد بود.

در ضمن متن آیه ها، از نظر معنای تحت اللفظی، کاملاً واضح و روشن می باشد ولی آنچه که مورد تردید نیست، در این قسمت از کلام خدا به طور حقیقی و حقوقی، از حاکمان قدرت تمجید شده است. ولی آیا می توان از بافت این کلام، فتوای سیاسی یا نفی اعتراض مدنی برعلیه دولت ها استخراج نمود؟ لطفاً به سؤال مطرح شده توجه شود و اگر پرسش را درست متوجه نشده اید، دوباره آن را مرور کنید. ایده اصلی از آنجا آغاز می شود که سؤالاتی در این قسمت از کلام خدا در باره حمایت از قدرت حاکمان توسط پولس مطرح می شود، ولی در بیشتر مواقع برای بررسی دقیق این متن، سؤالات اساسی در این نوع تفسیرها وجود ندارد. پاسخ هایی در این رابطه می بینیم ولی پاسخ های بی شماری، بدون جواب

می‌مانند. پرسش اصلی این است که چرا این نوع سؤال‌ها، با این روش‌ها و ادبیات به ذهن می‌رسند؟ آیا نتیجه را باید همیشه از قبل مشخص کرد؟

ابتدا مسیر تفسیر را مشخص نموده و سپس ارتباط متن را با زمان رویداد بررسی می‌کنیم، باید به خاطر داشت که ما به دنبال جدا کردن تفسیر متن، از مقوله سیاست و اعتراض نیستیم بلکه می‌خواهیم این رابطه را به صورت تنگاتنگی نشان دهیم. آنچه مسلم است این متن از نظام قدرت تمجید می‌کند ولی در مورد اعتراض سیاسی و مدنی هیچ راهکاری ارائه نمی‌دهد. چرا که بین آیات ۱ تا ۷ و آیات ۸ تا ۱۰ و آیات ۱۱ تا ۱۴ وابستگی وجود دارد. به اعتقاد بسیاری از اندیشمندان، برداشت الاهیات سیاسی پولس در این قسمت، به مانند بسیاری از نظریات دیگر پولس، مثل حجاب زنان در قرن‌تین که به صورت دو وجهی هستند، شباهت دارد. دوگانگی این اندیشه از کجا نشأت می‌گیرد؟ از آغاز دوران مدرن تاکنون، پولس در آثار فیلسوفان، به عنوان الگویی برای اندیشه‌هایشان ذکر می‌شود، از جان لاک و جرمی بنتام و جان رالز لیبرال گرفته تا آلن بدیو و جورجو آگامبن و اسلاوی ژیزک چپ‌گرا.

دلایل استشهاد این متفکران به پولس متنوع است. نگاه تحول‌گرای او در امور دینی، قطعاً در این هم ذات‌پنداری مؤثر بوده است. اما این که این متفکران به چه شکلی ابتدا پولس را تصویر کرده‌اند و سپس به آن تصویر تمسک جسته‌اند، داستان جالبی دارد. زیرا اگر پولس را لیبرال بخوانند، ممکن است جنبه‌ای از محافظه‌کاری در او بیابید. اگر او را زن‌ستیز به نامید، جنبه‌هایی جالب از نگاه برابرگرایانه هم می‌توانید در آثارش پیدا کنید. اگر او برای انسان مدرن، نماد سکوت و سیاست‌زدایی باشد، نگاه انقلابی‌اش تصور ما را در هم می‌ریزد. اما خوب است درنگ کنیم، شاید اشکال از دوگانگی ذهن ما باشد و نه پولس انجیل‌گرا. این ماییم که نمی‌توانیم آشتی میان بعضی از امور مانند اطاعت و انقلابی‌گری و سیاست را بپذیریم.

ابتدا به متن نگاه می‌کنیم که مفهوم تفسیر و تأویل آن چگونه است.

آیه ۱ از فصل ۱۳ رومیان از واژه مطیع چنین استنباط می‌شود که این واژه در زبان یونانی اشاره به اطاعت مطلق سرباز از فرمانده ارشدش به کار می‌رود. کتاب مقدس در مورد این حکم، استثنایی را در نظر گرفته است و آن زمانی است که اطاعت از مقامات حکومت موجب ناطاعتی از کلام خدا می‌شود:

خروج باب ۱ آیه ۱۷: «اما قابله‌ها از خدا ترسیدند و آن چه پادشاه مصر بدیشان گفته بود، نکردند بلکه پسران را زنده گذاشتند.»

دانیال باب ۳ آیه ۱۶: شَدرک، می‌شَک و عَبدِ نِغو در پاسخ پادشاه گفتند: «ای نبوکدنصر، ما نیازی نمی‌بینیم در این باره تو را جواب دهیم.»

واژه قدرت های برتر در این جا هر مقامی از مقامات حکومت را بدون در نظر گرفتن صلاحیت آن ها شامل می شود:

تیتوس باب ۳ آیات ۱ و ۲: «ایشان را یادآور شو که تسلیم حکمرانان و صاحب منصبان باشند و فرمان برداری کنند، و برای هر کار نیک آماده باشند؛ ۲ کسی را ناسزا نگویند بلکه صلح جو و با ملاحظه باشند و با همه در کمال فروتنی رفتار کنند».

واژه باج در آیات ۱ تا ۵ در زبان یونانی به طور مستقیم به مالیات اشاره دارد که افراد، به ویژه آن هایی که سرزمینشان اشغال شده است، به دولت اشغال گر، جزیه و مبالغ خاصی را پرداخت می کردند.

پرداخت مالیات در این موقعیت، بسیار دشوار بود. مبلغ این مالیات معمولاً ترکیبی بر درآمد و مالیات بر اموال بود. اما در بافت این متن، پولس، واژه مالیات را تا حد ممکن در معنایی گسترده به کار می برد تا به همه گونه مالیات اشاره کند. عیسی به صراحت تعلیم می دهد که حتی باید به حکومت بت پرست روم نیز مالیات پرداخت نمود.

با توجه به تأکید صریح متن به تبعیت از نظام و قدرت، بایستی تمام مسیحیان کره زمین، از این نظم بی قید و شرط پیروی کنند.

ولی در اینجا با تناقضی روبرو هستیم چون می دانیم در کتاب مقدس الاهیات اعتراض نیز وجود دارد و آن به رسمیت شناخته شده وعدالت و عدالت گستری از اجزای جدایی ناپذیر آن می باشد. می توان گفت این حکم شامل مسیحیانی می شد که در قرن اول در اوج بی نظمی به سر می بردند. نامه پولس به رومیان، برای این نوع از مسیحیان شهر روم تنظیم شده تا نظم شخصی را به آن ها یادآوری کند. در واقع تفاوت الاهیات سیاسی کتاب مقدس و اسلام سیاسی در این است که اسلام هیچ نظمی را به رسمیت نمی شناسد! از طرفی باید به زمینه تاریخی متن توجه نمود. در سال های بین ۵۴ و ۵۸ به سر می بریم و زمان حکومت نرون است. نرون، امپراتور پیچیده ای است که از سویی روشن فکر و هنردوست و از سوی دیگر خون خوار می باشد. عموم مردم روم، پادشاهی نرون را اتفاقی مبارک می دانستند. در حقیقت دوران ابتدایی حکومت او را عصر طلایی نامیده اند. نرون بیش از هر چیزی علاقه داشت محبوب باشد. در سال های اولیه حکومتش، مجازات اعدام را لغو کرد، مالیات ها را کاهش داد، به برده ها توجه نشان داد و ... او همچنین کنسرت ها، مسابقات ارابه رانی و مسابقات ورزشی را رونق داد. در نظر مردم او واقعاً حاکم خوبی بود اما حقیقت این بود که او از بازیس گیری تاج و تخت توسط پسرش کلودیوس می ترسید. نرون فقط ۱۷ سال داشت که به امپراتوری رسید و تا آن زمان، جوان ترین امپراتور روم به حساب می آمد. به همین خاطر مادرش دائم در فکر نقشه ها و نیرنگ هایی بود که به او کمک برساند ولی با کسب مقام امپراتوری، نرون دیگر علاقه ای به اجرای نقشه های مادرش نداشت. با

دخالت‌های بیش از حد آگریپینا، نرون بیش از پیش به سمت مشاورانش کشیده شد و به حرف آن‌ها تکیه کرد. حرف مشترک همه آن‌ها یک چیز بود: «آگریپینا قابل اعتماد نیست.» پس از آن دیکتاتوری را شروع نمود به نوعی که خون خوارترین حاکم تاریخ گردید و مادر خود را کشت. در این دوره، او کم‌کم قدرت را از دست مجلس سنا گرفت و در حالی که فقط ۱۰ سال از قولی که به سنا برای تشکیل نظام جمهوری داده بود می‌گذشت، قدرت را تمام و کمال در دست گرفت. این کار به منزله قدرت بیشتر برای نرون بود، اگرچه سنا هم پر از مردان پر قدرت و با نفوذی بود که بعدها باعث سقوط نرون شدند. در سال 64 میلادی اتفاق بسیار ویران‌گری افتاد. آتشی بزرگ سه منطقه از رم را ویران کرد و به هفت منطقه آسیب شدید زد و هزاران نفر را بی‌خانمان کرد. گرچه آتش سوزی‌های اتفاقی در آن زمان زیاد بود اما ناگهان شایعه‌ای در بین مردم شروع شد که این آتش، کار نرون بوده است تا فضایی برای قصر رؤیایی‌اش به نام «خانه طلایی» در شهر رم ایجاد شود. اما این نکته که مردم این شایعه را باور کردند، نشان می‌دهد نرون چقدر آن زمان نزد مردم مورد نفرت و بی‌اعتمادی بوده است. به دنبال این شایعات، نرون سریعاً تقصیر را به گردن مسیحیان انداخت و این‌گونه طی سال‌ها مسیحیان را شکنجه کرد، به صلیب کشید و سوزاند. حتی بعضی منابع باستانی نوشته‌اند که از آن زمان، بدن بعضی از مسیحیان آغشته به روغن به عنوان مشعل در باغ‌های نرون می‌سوخته است. مردم در یک مورد نظرشان درست بود. نرون می‌خواست قصر عظیمش را بسازد و ناحیه پاک‌سازی شده بهترین مکان برای او بود. هر چند به دلیل مخارج بی‌رویه او، امپراتوری از نظر منابع مالی با مشکل مواجه بود و پول ساخت این قصر را نداشت، بنابراین برای پرداخت مخارج چنین پروژه‌ای، مالیات‌ها را افزایش داد و از معبد‌ها پول برداشت کرد. مخارج بی‌رویه نرون باعث شد برای اولین بار در تاریخ امپراتوری روم، ارزش پول پایین بیاید. او برای جبران این کسری بودجه، قانونی وضع کرد که می‌تواند اموال هر کسی را که مشکوک به خیانت باشد، جلب کند. در چنین شرایطی بود که رساله رومیان نوشته می‌شود.

زمینه تاریخی رومیان فصل ۱۳، مطابق آن چه در نوشته‌های مورخ نامی تاسیتوس می‌خوانیم، به مشکلی که در رابطه با همین مالیات اضافی است، مربوط می‌شود. در رساله رومیان، پولس مسیحیان را تشویق می‌کند تا این مالیات را پردازند. دلیلش این بود که مسیحیان به خودی خود در قرن اول تحت فشار و جفا بودند، و ممکن بود به دلیل ندادن این مالیات فشار بر آن‌ها تشدید شود. پولس آن‌ها را به یک واقع‌بینی سیاسی دعوت می‌کند، که بیاید مشکل را بیشتر از این بزرگ‌تر نکنید و مجوز خشونت بیشتر به حکومت حاکم ندهید. پس این متن نمی‌گوید اجازه هر نوع ظلمی به حکومت رواست، به دلیل این که از جانب خدا مقرر شده است و همچنین این متن از اعتراض سیاسی هم سخن نمی‌گوید. و این متن این تلقین را ایجاد نمی‌کند که ظلم و بی‌عدالتی از طرف خدا است چون شرارت و بی‌عدالتی در کلام خدا جایی ندارد. کلام خدا می‌فرماید: «در او هیچ ظلمتی هرگز نیست».

در نهایت شرّ پیروز نخواهد شد، چون خدا حاکم اصلی است. این باور یعنی حاکمیت نهایی خدا، مسئولیت‌های یک مسیحی را از بین نمی برد.

به مزمور ۵۸ دقت کنید:

(خدایی هست که داوری می‌کندای حاکمان، آیا به راستی به دادگری سخن می‌گویید؟ آیا در میان بنی آدم به انصاف داوری می‌کنید؟ چنین نیست! بلکه در دل خود مرتکب بی‌عدالتی می‌شوید، و دستانتان خشونت بر زمین می‌گسترند. شیران از رجم منحرفند، و از بطن مادر، گمراه و دروغگو! آنان را زهری است چون زهر مار، چون مار گبرایی که گوش‌های خود را بسته باشد، و به آواز افسونگران اعتنا نکند، هرچند ماهرانه افسون کنند! خدایا، دندان‌های ایشان را در دهانشان بشکن! خداوندا، دندان‌نیش این شیران درنده را بکن! بگذار چون آبی که ریخته می‌شود، محو شوند، و چون کمان خود را می‌کشند، تیرهایشان بی‌اثر شود. همچون حلزون باشند که در حین حرکت تحلیل می‌رود و مانند طفل سقط شده، هرگز روی آفتاب را نبینند! پیش از آن که دیگ‌هایتان آتش‌خارها را حس کند، باشد که آن‌ها را چه تر و چه خشک، بروبد. پارسا چون کشیده شدن انتقام را ببیند شادی خواهد کرد، چون پاهای خود را در خون شیران بشوید. پس آن گاه مردمان خواهند گفت به یقین پارسایان هنوز پاداش می‌گیرند، به یقین خدایی هست که در جهان داوری می‌کند!)

از طرفی جامعه روم به مسیحیان در قرن اول میلادی به عنوان یک جامعه مشکوک و مظنون و آناشریست نگاه می‌کرد. تلاش رهبران مسیحی و کلیسا این بود که هزینه کمتری پرداخت نمایند ولی همه حرکت‌های مسیحی در قرن اول بر ضد ارزش‌های امپراتور بوده است. آیا این یک حرکت سیاسی نیست؟ و اگر یک ژست سیاسی نیست، پس نام آنها را چه می‌توان گذاشت؟ اگر پولس مجری اندیشه‌های نظم برای حاکمان قدرت بود، چگونه باید زندانی سیاسی بودن او را باور کرد؟ واقعیت این است که درک مسیحیان از این حکم پولس در قرن ۲۱ درکی دوگانه می‌باشد و این به مکان جغرافیایی که زندگی می‌کنیم، بستگی دارد. بدیهی و روشن است که درک مسیحی اروپایی با فهم مسیحی ایرانی یا کره شمالی متفاوت است. از طرفی مطابق با روایات تاریخی و خود اناجیل، یهود و یهودیان در تشکیلات حکومت روم مورد حمایت قانون بوده اند تا جایی که یهودیان اجازه داشتند هر غیر یهودی را که وارد حریم معبد شود با خشونت رفتار کنند حتی آن‌ها را به قتل برسانند. آنچه جوهره این متن رانشان می‌دهد، تنفر بیش از حد یهودیان از رومی‌ها می‌باشد. تلاش پولس در آیات ۸ تا ۱۱ از بین بردن این تنفر است. می‌توان گفت که فتوای پولس در این متن، زندگی شخصی و مدنی بدون تنفر می‌باشد. هر چند در این متن نمی‌توان از آن هیچ گونه اعتراض سیاسی را استخراج کرد.

روم و مسیحیان در قرن اول:

نمی توان به ابعاد پیچیده این قسمت از کلام خدا پی برد جز این که موقعیت مسیحیان را در جامعه روم درک نمود. آن چه واضح و روشن است: مسیحیان و کلیسا ورهبران مسیحی به طور کامل از ارزش های روم پیروی نمی کردند. به عنوان نمونه به طور مشخص در آداب سلام کردن، از فرمول رومی تبعیت نمی کردند. آداب سلام کردن در امپراطوری روم چنین بود: باید جمله امپراطور خداوند است را بیان می کردند. واز آن جا که مسیحیان قادر نبودند چنین چیزی را به زبان بیاورند، در نتیجه دستگیر، زندانی و حتی اعدام می شدند.

رومیان با یهودیانی که به پذیرش آیین مسیح روی آوردند نیز به ستیز برخاستند. چرا که این یهودیان دعوت مسیح را پذیرفته و می خواستند دیگر ملت ها را نیز بدان آیین فرا خوانند. این جرم سیاسی می باشد. رساله پولس رسول خطاب به رومیان که چند سال بعد از این نوشته شد، گویای آن است که مسیحیان روم اندك نبودند و با این همه وفاداران به آیین یهود از مخالفان سرسخت عیسی بودند. در آتش سوزی سال ۶۴ که چهار سال پس از ورود پولس رسول به روم اتفاق افتاد، موجودیت مسیحیان در شهر شناخته شده بود. اتهام آنان به آشوب گری مبهم، دلیل سرکوب آن ها می باشد. به هر حال، نرون آنان را سپر بلای خود قرار داده بود که خود آن ها نیز از نقشه های او بی خبر بودند و گاهی بازپچه فریب های او می شدند.

چه چیزی این نگرش مبهم در برابر مسیحیت را پدید آورد؟ و جرم مسیحیان از چشم قانون چه بود؟ نمی دانیم و بهتر است به گفته تاسیتوس Tacitus بازگردیم [مورخ رومی که حدود 55 و 120 میلادی می زیست] که از مخالفین بود. بانی آیین جدید از این دید مجرم بود که به جرم سیاسی محکوم شده بود و به همین دلیل بود که نیایش مجرم جرم بود و با آگاهی از این قانون بود که مسیحیان در سده های آغازین میلادی از کاربرد صلیب به عنوان يك نماد آیینی اجتناب می ورزیدند و عیسی را که از روی موزاییک های منقوش و مشهور واتیکان، به هیأت يك خورشید یا چوپان نيك یا کودکی همراه مادر و يك مغان است، تصویر می کردند. آن چه دولت روم در برخورد با مسیحیان بدان توجه داشت نگرش مسیحیان به دولت بود. مسیحیان باید در نیایش های خویش قیصر را به عنوان خداوند دعا و نیایش کنند واز آن جا که مسیحیت، آنان را از این کار منع کرده بود، چنین عملی برای آنان ناممکن بود.

این اندیشه چگونه رواج یافت و چرا هر کس بر طبق قانون ناچار بود امپراتور را نیایش کند؟ خدا-شهریار آموزه کهن شرقی بود. در مصر فرعون هزاران سال خدا پنداشته می شد. زمانی که اسکندر بعد از پیروزی، جای فراغنه را گرفت، با زیارت معبد آمون در چشم بسیاری از رعایای خویش مقام خدایی یافت. در آن روزگار نیایش فرمانروا چون خدا امری عادی بود. پیش از این در مورد تصور رومیان درباره خدا سخن گفتیم. چنین اعتقادی چیزی بیش تر از اعتقاد به بقا بود. انسان را خدا پنداشتن با اعتقاد مسیحیان به خدایی که انسان شد، تفاوت داشت. برای يك ایماندار به مسیح، خدا دانستن انسان کفر بود، اما نزد رومیان

این تمایل رایج بود. ژولیوس سزار بعد از مرگ به مقام خدایی دست یافت. آگوستوس در بسیاری از کارها دقیق وانديشمنند بود وچنين بود که خود را دیوی فیلوس Divifilus، دوست دار ویسر خدا، نامید. با این همه اجازه داد نبوغ او را ستایش کنند و در واقع او را در جهت خلاف تردید سیاسی اش چون خدا ستایش می کردند، نه به شیوه شرقی بلکه به روال رومی آن.

خدایی قیصر نیز مبهم و چون خدایی فورتونا بود. جانشین آگوستوس، تیبریوس نیز هشیارانه راه سلف را پیمود و از خدا خواندن خویش دوری جست و گفت: «باید بگویم که من میرا هستم». دومینتس ادعای خدایی داشت اما خدا بودن امپراتور همه گیر نبود... و سپاسین جانشین نرون، این ایده را به شوخی می گیرد و به هنگام مرگ می گوید: «فکر می کنم به خدایی نزدیک می شوم». با این همه آن چه نخست رایج نبوده، به تدریج يك کیش شد. یوجین استرانگ در اثر خویش به نام «رهنمودی درباره تندیس های رومی» می گوید: «رسم تصویر امپراتور به عنوان نقش مرکزی در میان يك گروه یا در معبد رسمی یونانی و خاص خدایان و همانند انتقال تندیس از بازوی عرضی کلیسای وست مینستر به طاقچه بالای محراب اصلی بود. چنین فرایندی بود که کیش امپراتور فقید را پدید آورد و ژولیوس سزار خدا شد. خدایی که مراسم خاص امپراتوران و خدایان را می طلبد و هیچ مسیحی نمی توانست چنین مراسمی را بپذیرد.

اتهاماتی که از شیوه نیایش مسیحیان برمی خاست عامل مهم واکنش به مسیحیت بود. از گزارش های موجود چنین بر می آید که مسیحیان آغازین در روم برای نیایش و انجام مراسم آیینی در خانه های خاص گرد هم جمع می شدند. کهن ترین کلیساهای روم مثلاً کلیسای سنت مارتینو، سنت پودنزیانا، و جیووانی پائولو بناهایی است که جایگزین خانه ها شده اند و می توان آن ها را کلیسای خانگی نامید. در این خانه ها بود که مراسم غسل تعمید و شام خداوند برگزار می شد و با اشاره به چنین مراسمی بود که مخالفان در اشاره به مراسم شام خداوند و مراسم دیگر آنان را به فساد و زنای با محارم نیز متهم می کردند و بسیاری از مردم واز آن شمار مارکوس اورلیوس چنین اتهاماتی را باور داشتند.

خاستگاه دشمنی با مسیحیت، عواملی ترکیبی بود واز دیدگاه برخی از دولتمردان، مسیحی بودن جرم بود چرا که مسیحیان در ایده و کار سخت راسخ بودند. مارکوس اورلیوس با سلوك و رفتار مسیحیان مخالف بود و برخی از بی ایمانان رومی زندگانی خود را بر اساس اصول زنون یا اپیکور تنظیم می کردند.

با توجه به این شرایط می توان زمینه متن رومیان فصل ۱۳ را به خوبی فهمید.

آیا متن رومیان ۱۳، الاهیات سیاسی اعتراض را رد می کند؟

باید اذعان نمود که در این متن هیچ گونه الاهیات اعتراض یا سیاسی متصور نشده ولی می‌توان این اعتراض را در جاهای دیگر کتاب مقدس جستجو کرد.

در رومیان ۱۳ پولس مؤمنان را به تبعیت بی قید و شرط از حاکمان مدنی توصیه می‌کند. تفسیر این آیه وانطباق آن با زندگی روزمره مؤمنان همواره دشوار بوده، به ویژه با توجه به این که این سخن همواره مورد سوء استفاده حاکمان سیاسی قرار گرفته است. در سیر تفاسیر از گذشته تاکنون به این نتیجه می‌رسیم که مشکل اکثر مفسرین این بوده که می‌کوشیدند نگاه سیاسی را از نگاه الاهیاتی جدا کنند.

در کل تاریخ تفاسیر، فقط یاکوب تاویز فیلسوف یهودی آلمانی در دهه ۱۹۸۰ و اخیراً لارنس ولبورن به این نتیجه رسیدند که کل فصل سیزدهم رساله به رومیان به مثابه یک واحد ادبی قابل فهم است. یعنی آیات ۱-۷ (امر به تبعیت از حاکمان مدنی) در قالب قسمت دوم (آیات ۸-۱۰، توصیه به محبت به هم‌نوع) و قسمت سوم (آیات ۱۱-۱۴، سخن گفتن از آخرالزمان که به زودی واقع می‌شود، انسان مؤمن را وادار به اطاعت از حاکمان مدنی می‌کند، زیرا دنیا به زودی تمام می‌شود. مبارزه انقلابی واقعی، در اعمال صالح فردی اتفاق می‌افتد.

اما چرا تاکنون مفسرانی که تحت تأثیر فلسفه سیاسی مدرن بوده‌اند، چنین تفسیری نداشتند؟ زیرا نمی‌توانستند تصور کنند تبعیت سیاسی می‌تواند ناشی از نگاه الاهیاتی باشد. آن‌ها نمی‌توانستند جامعه‌ای را تصور کنند که در آن محبت به هم‌نوع و انسجام جامعه ایمانی، موجودیت سیاسی نیز به ارمغان آورد، جامعه‌ای که در آن، اعمال مذهبی می‌تواند نقش سیاسی هم ایفا کند و هیچ چیز جز مسئولیت اجتماعی، اهمیت نداشته باشد.

باید بپذیریم که پیوند الاهیات و سیاست به معنای حکومت دینی نیست، بلکه می‌توان نقاط کوچکی را در زندگی روزمره یافت که در آن از مقوله‌های فلسفه مدرن عمل نمی‌کند، نقاطی که می‌توان آن‌ها را تبلور «الاهیات سیاسی» نامید. تفاوت ما با پولس این است که ما شاید در نقاطی بتوانیم مقوله‌های الاهیاتی و سیاسی را به چالش بکشیم، اما او در این فضا زندگی می‌کرد و بر اساس واقعیت مشخص حکم می‌داد. با استفاده از نظریه‌های الاهیات سیاسی، فلسفه‌های اگزیستانس در فلسفه (اندیشه‌های ماکس وبر، مارتین هایدگر، میشل فوکو، گرشوم شولم، کارل اشمیت، جورجو آگامبن، ژاک دریدا، والتر بنیامین، جودیت باتلر، صبا محمود، طلال اسد، استنیسلاس برتون ولوی آل‌توسر) ملموس تر می‌شود.

بنابراین وقتی به مکاشفه باب ۱۳ می‌رسیم اتفاق جدیدی می‌افتد. رومیان ۱۳ مبارزه سیاسی را نشان نمی‌دهد ولی مکاشفه ۱۳ این مبارزه را به تصویر می‌کشد:

مکاشفه باب ۱۳

1 «و اژدها بر شن های کنار دریا ایستاد. آنگاه دیدم وحشی از دریا بیرون می آید. ده شاخ داشت و هفت سر، با ده تاج بر شاخهایش؛ و بر هر سرش نامی کفرآمیز نوشته شده بود. 2 آن وحش که من دیدم به پلنگ می مانست، اما پاهای خرس داشت و دهان شیر. و اژدها قدرت خود را و تخت خود را به وحش داد و اقتداری عظیم به او بخشید. 3 از سرهای آن وحش، یکی گوی زخمی مهلک برداشته بود، اما آن زخم مهلک بهبود یافته بود. تمام جهان در حیرت فرو شد و به پیروی از آن وحش گردن نهاد. 4 مردم اژدها را پرستش می کردند زیرا که به آن وحش اقتدار بخشیده بود. نیز آن وحش را پرستش می کردند و می پرسیدند: «کیست آن که همتای این وحش باشد؟ کیست آن که بتواند با او بجنگد؟» 5 به وحش دهانی داده شد تا سخنان نخوت بار و کفرآمیز بگوید، و اجازه یافت تا اقتدار خود را چهل و دو ماه به کار برد. 6 پس دهان خود را به کفرگویی بر خدا گشود و به نام او و به مسکن او، یعنی آنان که در آسمان می زیند، اهانت کرد. 7 به او اجازه داده شد با مقدسین بجنگد و بر آنها پیروز شود؛ و به او اقتدار بر هر طایفه و ملت و زبان و قوم داده شد. 8 همه ساکنان زمین آن وحش را خواهند پرستید - همه آن کسان که نامشان در آن دفتر حیات نیامده که از آن بره است که از بدو آفرینش جهان ذبح شده بود. 9 آن که گوش دارد بشنود: 10 اگر کسی می باید به اسارت برود، به اسارت خواهد رفت. اگر کسی می باید به شمشیر کشته شود، به شمشیر کشته خواهد شد».

نظرات کارل اشمیت و رِبی تاوِز در مورد الاهیات سیاسی پولس و متن رومیان ۱۳ هم می تواند هیجان انگیز باشد:

رساله پولس در کل بنا به الاهیات سیاسی اشمیت، اطاعت بی چون و چرا از حاکم برتر می باشد، زیرا این حاکم برتر، حاکم الهی است.

اما تفسیری که جاکوب تاوِز از این رساله می دهد، واقع بینانه تر است. کریستوفر اشمیت در مقاله باز خوانی رساله الاهیات سیاسی پولس، اثر جاکوب تاوِز می نویسد:

در تفسیر پروتستانی، الاهیات پولس، که الاهیات ایمان و تأمل درونی است، منتقد قانون به شمار می آید ولی انتقاد او وجه سیاسی ندارد. این تفسیر پروتستانی از پولس، در حقیقت لوتری است و محصول نقد لوتر بر کلیسای کاتولیک است. این مسئله برای پولس یک مسئله وجودی است، ولی اطاعت از حاکم، امری عرضی می باشد و اهمیتی ندارد اما لوتر اطاعت از حاکم مدنی را مشروط به اطاعت حاکم از اقتدار ملکوتی می کند. پس بنابر این رِبی تاوِز الاهیات سیاسی پولس را نتیجه یک استراتژی دو وجهی می داند: وجه سیاسی بیرونی و وجه یهودی درونی. باید میان این دو وجه سیاسی و یهودی رابطه برقرار کرد. چقدر به جاست که شیوه بحث را عوض کنیم و بحث را با چند تأمل روش شناسانه آغاز کنیم. باید یادآوری کنم از برای این نوشتار و بررسی های آن از کتاب ها و نقل قول ها و منابع زیادی کمک گرفته شده است.

در گذشته کتاب ها و مقالاتی با عناوینی مانند دیدگاه عهد جدید درباره حکومت یا آموزه عهد جدید درباره کلیسا و دولت منتشر می شدند و اصرار داشتند که عهد جدید درباره حکومت و سیاست نظری دارد. در حالی که این چنین عناوینی چندان دقیق نیستند. برخورد عهد جدید با حکومت و همچنین رومیان ۱۳ برخورد دو وجهی است ولی در هیچ کجای عهد جدید حتی متن رومیان ۱۳ هیچ گونه مخالفتی با مبارزه سیاسی نمی شود.

متأسفانه تأثیر تاریخی تفسیر رومیان گاهی به ظلم و ظالمان کمک زیادی کرده است. غالباً رومیان ۱۳ را دیدگاه کتاب مقدس به مسئله کلیسا و حکومت می دانند. همان گونه که جی انیل چنین متذکر شد: «این هفت آیه با مجوزی که به ظالمان داده است و با توجه به حمایتی که کلیسا بر اساس باب ۱۳ رساله رومیان برای ظالمان قائل شد، بیش از هر بخش دیگری از آیات عهد جدید موجب ناراحتی و بدبختی مسیحیان شرق و غرب شده است». بحثی در این نیست که رومیان ۱۳ آیات ۱ تا ۷ شاه بیت نگاه پولس به حکومت است. متأسفانه این آیات غالباً از باب تاریخی و متنی خود جدا شده اند و به معنای تبعیضی قطعی و غیر انتقادی از حکومت، صرف نظر از میزان ستم گری و ویران گری فهمیده شده اند. رومیان ۱۳ زمینه ای برای آموزه دو قلمرو می باشد: قلمرو حاکمیت مبتنی بر قدرت و قلمرو حاکمیت مبتنی بر فیض از طریق انجیل که در موعظه سر کوه اعلام شد. باید اشاره نمود که بین لوتر و سُنْت لوتری بعد از او تفاوت آشکاری به چشم می خورد. در بحث لوتر درباره دو قلمرو، جنبه آخرت شناسی که در آیات ۱۱ تا ۱۴ رومیان موجود است، به چشم می خورد و این مؤلفه در نسل های بعدی لوتر، جایگاه خود را از دست می دهد.

اکنون در الاهیات اعتراض بونهافر، بین حاکمیت مبتنی بر قدرت خدا در عالم و حاکمیت مبتنی بر فیض، تفاوت آشکاری قائل شمرده می شود.

هدف قدرت در کتاب مقدس، به معنای ستایش کردن بی قید و شرط آن نیست بلکه مانند سپری است که در برابر قانون حفاظت می کند و مانع آدمیان، برای تباه کردن آنان می شود. در کتاب مقدس، قدرت، تولیدکننده عدالت است. این کارکرد حکومت، کارکردی ضد-کائوسی به حساب می آید. لوتر با باوری محافظه کارانه، الاهیاتی ناظر بر نظم را بسط داده که ریشه کیهانی دارد.

توضیح anti-chaotic - آنتی کائوسی یعنی هرج و مرج و بی نظمی پیش از ایجاد کیهان و ایجاد نظم کیهانی می باشد cosmic. اشاره به انتظام پس از ایجاد کیهان می باشد.

پس می توان چنین جمع بندی کرد:

- رومیان ۱۳ تأکید نه بر خود حکومت، بلکه بر مسیحیان و رفتار آن ها دارد.

- ابراز نظر پولس، ابراز اخلاقی است نه متافیزیکی.
- او از سرشت واقعیت سیاسی یعنی قدرت سخن می گوید و نظم آرمانی را در نظر ندارد و نه اجتماع خاصی را توصیف می کند بلکه سخن او دربارهٔ مسیحیان موجود روم است که در هر کجای دنیا مانند روم قابل انطباق است.
- رومیان ۱۳ از خلق قدرت توسط خدا سخن می گوید. ولی مدیریت قدرت را به انسان ها و فرزندان خدا سپرده است.
- رومیان ۱۳ به آموزهٔ قدرت و محبت اشاره دارد که چگونه در پرتو عهد جدید می توانند باهم متحد شوند که در آیات ۸ تا ۱۱ به خوبی منعکس شده است.
- برای بررسی رومیان ۱۳، حتماً باید آن را در پرتو موعظهٔ سرکوه بررسی کرد که بدون آن، همیشه با پرسش های بی پاسخ روبرو خواهیم بود.
- ممکن است با این پرسش روبرو شویم که چرا ارجاع عبارت دربارهٔ مقاومت بدون خشونت در موعظهٔ سرکوه، تنها به حریم شخصی مربوط می شود در حالی که توصیه به تسلیم در برابر حکومت در رومیان ۱۳ یک اصل کلی برای تمام حکومت ها صادق می باشد؟
- تکیهٔ آیات ۱ تا ۷ بر روی حکومت و اطاعت نیست بلکه منظور واقعی آن مالیات می باشد.
- مسیحیان رومی و مشغله های آن ها، بیش از حد، سیاسی شده بود. هدف پولس این بود که مسیحیان رومی را از مشغله های سیاسی به اولویت های ایمانی برگرداند.
- بافت ادبی رومیان هم اهمیت بی شماری دارد رومیان ۱۳ آیات ۱ تا ۷ بخشی از قسمتی بزرگ تر از رومیان ۱۲ آیات ۱ تا ۲ می باشد.
- در آغاز باب ۱۲ به رحمت خداوند اشاره می کند. در انتهای همین قسمت پولس به حکم محبت در باب ۱۳ آیات ۸ تا ۱۰ و به زمان های آخر در آیات ۱۱ تا ۱۴ نیز اشاره می کند.
- در بافت ادبی رومیان ۱۳، سه نکتهٔ مهم را خاطر نشان می سازد که دارای اهمیت الهیاتی می باشند: اولین نکتهٔ مهم این که مسیحیان باید در پی انجام چیزی باشند که بر اساس ارادهٔ خدا، خیر است. این نکته در خواستهٔ مقدماتی در باب ۱۲ آیهٔ ۹ و همچنین در باب ۱۲ آیات ۲۱-۱۷ و نیز در وسط باب ۱۳ یعنی آیه ۳ تکرار شده: آنچه را خیر است انجام بده.
- دومین نکتهٔ مهم، ارجاع به وجدان در آیهٔ ۵ از باب ۱۳ است اطاعت باید در هماهنگی با وجدان باشد و این به معنای اطاعت کورکورانه نیست. توسل به وجدان در فصل ۱۳ آیهٔ ۵ تقریباً واژهٔ کلیدی است و آن را باید در پرتو آیهٔ نو شدن ذهن در باب ۱۲ آیهٔ ۲ نگریست. در این آیه، پولس از انسانی سخن می گوید که با نو شدن ذهن، و خرد متحول شده، این

ذهن و خرد نو شده در کنار محبت، از فسادِ قدرت جلوگیری می کند و قدرت را مدیریت می کند. نکته سوم درباره آیه ۲ از باب ۱۲ می باشد که: هم رنگ این روزگار مشوید. برای مثال در مورد این تفکر از شیوه های رایج در دنیا پیروی نکنید و نوع زندگی مسیحی را در باب ۱۳ دنبال می کند.

- راهبردهای پولس در رومیان، راهبردی کاربردی برای مسیحیت قرن اول می باشد و همچنین برای مسیحیان قرن بیست و یکم مؤثر و تعیین کننده می باشد.
 - واژه حکومت در این جا از خیریت دلالت می کند. در این متن سخنی از جدال صاحب منصبان رومی و وجدان مسیحی به میان نیامده، در صورت وقوع چنین مواردی، پولس باید موضعی انتقادی در برابر حکومت می گرفت. اعتقاد او مشابه همان چیزی است که در اعمال رسولان باب ۵ ایه ۲۹ آمده است: «خدا را باید بیش از انسان اطاعت کرد».
 - رومیان ۱۳ به هیچ وجه تنها متن مرتبط با مسأله مقامات حکومت نیست. رساله اول پطرس باب ۲ آیات ۱۷-۱۳ مشترکات زیادی با رومیان ۱۳ دارد اما جهت گیری اش متفاوت می باشد.
- حکم پولس در رومیان ۱۳ شاهکار کلام خداست و برای همین برای ما مسیحیان کتاب رومیان، به مانند توضیح المسائل یا تلمود یهودیان است که باید از واژه به واژه آن تقلید نمود، چرا که ما مسیحیان به درک خود، تنها اکتفا نمی کنیم بلکه به اجتهاد پولس که از روح القدس ریشه می گیرد، تکیه می کنیم.

سکولاریسم و مسیحیت

در سالهای اخیر در کلیساهای ایرانی شاهد تغییرات زیادی در امر مواضع سیاسی واجتماعی بوده ایم. برخی رهبران مسیحی به پیروی از فعالان سیاسی شیفته ی واژه های سکولاریسم ولائیسیته شده اند و خواستار تحقق بی شرط و قید آنها در عرضه اجتماعی هستند، بدون اینکه درک عمیقی در رابطه با این مفاهیم سیاسی داشته باشند.

این در حالی است که فهم ودانستن تضادهای الاهیاتی ومواضع انجیلی وکریزماتیک با این واژه ها، یعنی سکولاریسم وسکولاریزاسیون، مسیحیت انجیلی را به سوی یک بحران جدی هدایت می کند.

بیشتر نظریه پردازی های ایرانی در باره ی «سکولاریسم» یا «لائیسیته» با آشفتگی، اشتباه، اختلاط والتقاط همراه می باشد.

نیاز تاریخی جامعه ی ایران، حتی مسیحیان؛ به ویژه پس از قرن ها استبداد دین سالاری؛ امر «جدایی دولت ودین» را به یکی از پیش شرط های اساسی هر گونه دگردیسی اجتماعی تبدیل کرده است. واین یک نیاز مشروع ومنطقی است که حکومت دینی جای خود را به یک دولت غیر دینی بسپارد. (توجه شود دولت غیر دینی نه جامعه غیر دینی)

براین اساس، بسیاری ازاین رهبران مسیحی فکر می کنند که معادل دولت غیر دینی برابر با سکولاریسم وسکولاریزاسیون می باشد.

برای روشن شدن واقعیت بی مناسبت نیست روند نهادینه شدن «سکولاریسم» یا «لائیسیته» در غرب را از نظر بگذرانیم. شواهد امر حاکی است که خروج از (سلطه ی)

دین، در تاریخ مغرب زمین مسیحی، راه پر نشیب و فراز خود را در دو منطق یا فرآیند متمایز پیدا کرد. یکی در «سکولاریزاسیون» یا «تحول تدریجی، هماهنگ و دنیا‌گرای دین، دولت و جامعه مدنی» در کشورهای پروتستان و چند مذهبی و دیگری در «لائسیزاسیون» یا «جدایی دولت و دین» در پی روندی رادیکال و تنازعی؛ در آن جا که اکثریت قریب به اتفاق جمعیت را کاتولیک‌ها تشکیل می‌دادند و کلیسای پیرو واتیکان از قدرت بلا منازعی برخوردار بود.

با این حال، دفتر چالش دولت، دین و جامعه ی مدنی در غرب، در شکل «سکولاریسم» یا «لائسیته»، هیچگاه بسته نشده است. آیا امروزه در مغرب زمین، در حوزه های گوناگونی چون فلسفه ی سیاسی، جامعه شناسی دینی، تاریخ (مناسبات دولت و دین)، الهیات سیاسی، حقوق، فرهنگ و هنر بحث وجدل پیرامون معناهای مختلف «سکولاریزاسیون» و «لائسیته»؛ ویژگی، فرآیند و نتایج آن‌ها، هم چنان ادامه ندارد؟

و اما در جامعه ی ایران؛ آن معضلی که از سیصد سال پیش در غرب، چاره ی خود را در دو پدیدار نام برده پیدا کرد، اکنون چون مشکلی سیاسی، اجتماعی و بگرنج نظری عملی، پیش روی ما قرار دارد. پس بی دلیل نیست که در گفتمان سیاسی جاری در کشور ما، به ویژه نزد فعالان سیاسی و روشنفکران این سرزمین، واژه های «سکولار»، «سکولاریسم» و «سکولاریزاسیون» و تا حدودی اصطلاحات «لائیک»، «لائسیته» و «لائسیزاسیون» رونق و رواجی نسبی یافته اند؛ به طوری که این مفاهیم جهان روای برآمده از اروپا یا دقیق‌تر گفته باشیم، این واژه های یونانی مسیحی- لاتینی، اکنون دیگر وارد زبان سیاسی ایرانیان و کلیساهای ایرانی شده است.

در تأیید ادعای فوق، کفایت در حوزه ی اندیشه و عمل سیاسی در داخل و خارج ایران، به عنوان های زیر که تحت لوای آن‌ها فعالیت سیاسی انجام می پذیرد و یا پیرامون آن‌ها بحث نظری در می گیرد، توجه کنیم:

«جمهوری لائیک»، «جمهوری سکولار»، «جمهوری خواهان لائیک»، «جامعه سکولار»، «سکولاریسم و دموکراسی»، «معنا و مبنای سکولاریسم»، «شکست لائسیته؟»، «طرح یک نظریه بومی در باره ی سکولاریزاسیون»، «سکولاریسم، از عمل تا نظر»، «سنت و سکولاریسم»، «نکاتی پیرامون سکولاریسم»، «آهنگ شتابان سکولاریزاسیون در ایران»، «گیتی گرایی (سکولاریسم) فلسفی و فلسفه ی گیتی گرایی»، «پشت به دین، رو به سکولاریسم»، «سکولاریسم و حکومت دینی».

اما با این همه، باید اذعان کرد که بیشتر تفسیرها، تاویل‌ها و نظریه پردازی های ایرانی در باره ی «سکولاریسم» یا «لائسیته» حاوی آشفتگی، اشتباه، اختلاط و التقاط اند. آشفتگی در تعریف این مفاهیم خارجی و در مورد «سکولاریزاسیون» و «سکولاریسم»، بی توجهی به چند معنایی آن در حوزه ی سیاست، فلسفه، مذهب و جامعه شناسی.

اشتباه در ترجمه ی این اصطلاحات از جمله در برگردان غلط آن‌ها به «عرف» یا «عرفی». التقاط در توضیح این پدیده ها به مثابه روند هایی تاریخی، بگرنج و پر نشیب و فراز. اختلاط «سکولاریسم» و «لائسیته» و مترادف دانستن آن‌ها. کاربرد ناروای این مقوله ها در بحث

های سیاسی و نظری. و سرانجام، شوریدگی در آن جا که با «بسط دادن» بیش از حد «سکولاریسم» یا «لایسیته»، معنای اصلی آن ها در لابلای انبوهی از پدیده ها و مقوله های دیگر، کدر، مخدوش و حتی محو می شود.

البته چنین تلاش هایی، به ویژه در سرزمینی که تشنه ی رهایی از اسارت استبداد تاریخی در وجهه دینی یا غیر دینی، پادشاهی یا ولایتی است، گرچه موجب رواج افکار «سکولاریسم» و «لایسیته» می شوند و از این رو باید مورد ارج، تقدیر و گرامیداشت قرار گیرند؛ اما در عین حال، به دلیل همان آشفتگی های نظری و بعضاً معرفتی، سبب بدفهمی ها و سردرگمی های نیز می گردند.

از دیدگاه نظری، سکولاریسم به فلسفه هایی اطلاق می شود که اصول اخلاقی شان (ethics) بدون رجوع به باورهای مسیحی و دینی شکل گرفته اند. سکولاریسم برخلاف مسیحیت، با امور این جهانی سروکار دارد و در ارتباط با امور اجتماعی به جای رجوع به آیات و دستورهای دینی به علم و خرد و اندیشه توسل می جوید و از دست آوردهای بشری بهره می گیرد. داریوش آشوری «این جهان باوری» را معادل سکولاریسم به کار برده است. عصر روشنگری یا عصر خرد، بستر نظری سکولاریسم را گسترده تر ساخت. روشنگری جنبشی فلسفی و روشنفکری بود که در سده هیجدهم، اروپا را فرا گرفت. در این دوره با پیشرفت علم، خرد (Reason) به منبع اصلی قدرت و مشروعیت تبدیل شد و این قاره با ایده هایی همچون آزادی، پیشرفت، برابری، برادری، نظام مشروطه و بالاخره جدایی دین از دولت روبرو گردید.

از دیدگاه سیاسی، سکولاریسم جنبشی به سوی جدایی دین از دولت است که به دور شدن دین از نهادهای دولت دینی می انجامد. این فرایند سکولار شدگی (secularization) نام گرفته است که به باور کارژن نوافت باورهای دینی، و خصوصاً شدن سپهر دینی را نیز شامل می گردد که البته این الگو در تمام کشورها به انجام نرسیده است. فرایند غیر دینی شدن نهادهای همگانی به معنی دین ستیز شدن این نهادها نیست.

شیدان وثیق تفاوت سکولاریسم را با لایسیته در این می داند که در سکولاریسم (عمدتاً در کشورهای پروتستان) جدایی دین از دولت انجام نمی گیرد و «پیوند دولت و نهادهای عمومی با دین و کلیسا هرگز قطع نمی شود. وثیق در این مورد مثال انگلیس را می آورد که هنوز پادشاه رئیس کلیسای انگلیکن و «پاسدار دیانت» است، و کلیسای انگلیکن دارای نمایندگانی در مجلس اعیان است و از یارانه دولتی بهره مند می شود.

سکولاریزم یک گونه ایدئولوژی یا مرام و مکتب و طرز فکر است. اما سکولاریزاسیون یک پدیده و فرآیند است.

در واقع سکولاریزم تنها یک منش و روش سیاسی نیست، بلکه مانند کمونیسم یک ایدئولوژی است. این واژه در زبان لاتین به معنای «این جهانی»، «دنیوی» و متضاد با «دینی» و «روحانی» است.

به معنای دیگر بر باور داشتن به عدم دخالت دین و مذهب در عرصه مسایل اجتماعی و سیاسی کشور تمرکز دارد.

مبانی و اصول فلسفی سکولاریسم عبارتند از:

۱- اومانیسم (انسان محوری یا فلسفه اصالت انسان) ۲- راسیونالیسم (عقل گرایی) ۳- ساینتیسم (علم گرایی) ۴- ایندیویدالیسم (فرد گرایی یا فلسفه ی اصالت فرد) ۵- تقدس گرایی.

سکولاریزم و دشواری ترجمه

در این جا دشواری ترجمه سکولاریزم را از چند محور بررسی می کنیم :

بعد تاریخی سکولاریزم

مسیحیت و سکولاریزم

نگاه اندیشمندان به سکولاریزم

ابتدا این امر را یادآور می شویم که جدا کردن مسیحیت از دولت یک امر موجه است، ولی جدا کردن مسیحیت از سیاست منطقی نیست. این در حالی است که سکولاریزه خواهان جدایی سیاست از مسیحیت است.

ما مسیحیان به همزیستی مسالمت آمیز با همه گروه های فکری متعقد هستیم، ولی تفکرات مخالف کتاب مقدس را تمکین نمی کنیم. جهان ایده آل ما هدایت صلح جویانه مردم به سوی مسیح و خداوند است. ولی منش سکولاریزم دور کردن جامعه از خداوند و مسیح می باشد. ما مسیحیان از حقوق همه اقلیت ها از جمله ال جی بی تی ها دفاع می کنیم، ولی متعقد هستیم که با راهکارهای ایمان مسیحی به طور مسالمت آمیز، باید آنان را از انحرافشان دور کنیم. در حالی که سکولاریزم باعث رشد این انحرافات می شود. به این دلیل باید ابعاد کامل این ایدئولوژی را مشخص کرد تا در بعد جدایی دین از دولت بتوان شکوفایی جامعه را تضمین نمود.

در کل سکولاریسم می خواهد سیاست از مسیحیت جدا شود و مسیحیت به هیچ یک از ارکان بشراتی و اخلاقی کاری نداشته باشد.

بسیاری می گویند نتیجه سکولاریسم «کارکردگرایی» است. گروهی هم می گویند سکولاریزم نتیجه سرمایه داری است. در صورتی که سابقه آن به قرن اول در یونان و تفکرات آگوستین می رسد.

گروهی هم بر این امر تاکید دارند که سکولاریسم نتیجه منفعت گرایی است. در صورتی که ایدئولوژی گاهی مخالف منفعت گرایی است و شما به خاطر اعتقاد رادیکالی خودتان به آن وابسته هستید .

در مورد این که سکولاریسم نتیجه سرمایه داری باشد هم می توان دو دیدگاه برجسته را بررسی کرد. یکی دیدگاه کارل مارکس که می گوید: سرمایه داری محصول یک روند تاریخی است. دیدگاه دوم ماکس وبر است که سرمایه داری را محصول پروتستان می داند.

کارکردگرایی نیز یکی از نظرات جامعه شناسی است که تئوری پرداز برجسته آن تالکوت پارسونز است.

ولی آنچه که شبهه ایجاد می کند این است که مفهوم سکولاریسم به عنوان فلسفه ای غیر دینی مطرح می شود نه ضد دینی. ولی فرآیند سکولاریزاسیون به گونه ای است که جامعه را به سمت ضدیت با دین هدایت می کند. در واقع سکولاریسم یک ایدئولوژی است که در تقابل با مسیحیت قرار می گیرد.

این در حالی است که طبق شواهد تاریخی سکولاریسم ابتدا زمینه های دینی و مسیحی داشته است. قبل از هر چیز آموزش و پرورش را هدف قرار می دهد.

باید خاطر نشان ساخت که از تشکیلات اولیه کلیسا، می توان رد پای دو نوع الاهیات را دید. الاهیات ایمان و الاهیات معرفت.

ایمان از زمان تشکیل کلیسا در روز پنطیکاست، همواره تمام پتانسیل الاهیات مسیحی را تشکیل می داد. اما با گذر زمان برخی الاهیات دانان استدلال می کردند که قلمرو جداگانه ای از معرفت است که به عقل بشری تعلق دارد به این ترتیب ایده الاهیات طبیعی را مطرح کردند. این ایده در مقابل الاهیات مکاشفه و الهام قرار داشت. هر کدام از این ایده ها برای خود نمایندگانی داشتند. بسیاری معتقدند که سیانتیسم و علم گرایی محصول سکولاریسم است و با داشتن علم و دانش شما می توانید یک عالم سکولار باشید. ولی نمونه های واقعی این دیدگاه را ثابت نمی کنند.

ما می خواهیم در این جا این دیدگاه را با بی طرفی توضیح دهیم و کمی ژست سکولاری بگیریم. گفتیم سکولاریسم به عنوان یک فلسفه در پی تغییر زندگی بر اساس اصولی است که صرفاً از دنیای مادی و بدون توسل به دین نشأت می گیرد. این مفهوم تمرکز را از دین به سمت دغدغه های زمانی و مادی سوق می دهد، اما مفهوم سیاسی سکولاریزم هم به همین صورت است. در مدل های سیاسی انواع و اقسام سکولاریسم را تجربه می کنیم؛ به عنوان نمونه می توان از مدل های امریکایی، اروپایی، هندی یاد کرد که با مدرنیسم رابطه مستقیمی دارد.

بر این اساس لازم است اقسام سکولاریسم سیاسی را مورد بررسی قرار داد.

1- شکل بنیادین: در این شکل با دین مخالف است و آشکارا با آن مخالفت می کند.
2- شکل اومانیستی: نسبت به دین بی تفاوت است و دولت های سیاسی (پایبند به اصول ماتریالیسم، طبیعت گرایی اومانیسم) از این رویکرد پیروی می کنند.

3- شکل لیبرال: نسبت به احساسات مذهبی بطور کلی دلسوزتر است، اما نه مخالف و نه مغرضانه با احساسات خاصی برخورد می کند.

4- شبه سکولاریسم: در مواردی که دولت ادعا می کند سکولار و بی تفاوت است و نسبت به ادیان هم موضعی بی طرف دارد، اما در همین حال سیاست های یک دین خاص را بر سایرین ترجیح می دهد.

برای روشن تر شدن این اقسام سکولاریسم سیاسی لازم است ابتدا به این پرسش پاسخ بدهیم: دولت سکولار یا سکولاریسم دولتی به چه معنی است؟

دولت سکولار تا حدودی شبیه لائیسیته است، به بیانی خواستار جدایی دولت از دین است.

با این حال شاهدیم که فلسفه سکولاریسم در بحث فلسفه سیاسی و فلسفه دینی مورد توجه قرار می گیرد. به عنوان یک فلسفه، سکولاریسم با طبیعت گرایی و ماتریالیسم ارتباط تنگاتنگی دارد. به گونه ای که در نظر داشتن مواد غیر مادی و ماورائی طبیعی، مانند روح را به نفع یک جهان مادی رد می کند. این نگاه ماتریالیستی و عقل گرایی سکولار اساس بخش عمده سکولار تجربی را تشکیل می دهد. در دوران روشنگری، فیلسوفان لیبرال اروپایی مانند باروخ اسپینوزا، جان لاک، مونتهسکیو، ولتر، دیوید هیوم، آدام اسمیت و ژان ژاک روسو همگی اشکال مختلف جدایی کلیسا از دولت را پیشنهاد کردند و فیلسوفان اخلاقی معروفی مانند درک پارفیت و پیتر سینگر هم کل حوزه اخلاق زیستی معاصر را بر اساس سکولار یا دیدگاه غیر مذهبی توصیف کرده اند.

تاکنون در همه جوامعی که لائیسیته و سکولاریزاسیون برقرار شده است، در واقع حکومت و دین با هم حکومت می کردند. به بیانی چیزی به نام حکومت دینی وجود ندارد. یعنی دین نمی تواند با استفاده از اصول دین حکومت کند. در کشوری مانند ترکیه هم شاهد بوده ایم که همواره سلطان وظیفه حاکم دینی را عهده دار بوده است.

در یک نگاه کلی هم شاهدیم که همواره بزرگترین مسئله سکولاریزاسیون، آموزش و پرورش است که در آن نباید به دانش آموزان آموزش دینی داد. بنابراین لازم است که به این مقوله از دوزاویه نگاه کرد: از زاویه سیاسی و فلسفی و شناخت واقعی این واژه و از زاویه یک ایمان دار مسیحی و به یک عبارت مشخص تر به عنوان یک عضو کلیسا.

در اروپای قرون وسطی معمولاً واژه لاتین سکولاریس برای توصیف زمانه حاضر به کار می رفت و همچنین به روحانیونی که برای رهیافت سوگند یاد نمی کردند، سکولار می گفتند. این روحانیون به جای پیش گرفتن انزوای راهبانه، راه و روش دنیوی را بر می گزیدند و به آنها سکولار می گفتند.

در این دوران سکولاریسم و گناه دو خواهر ناتنی بودند و نقش یک رفتار صرف سیاسی را ایفا نمی کرد. این در حالی است که سکولاریسم یک ایدئولوژی زیر پوستی برای دینداران (به طور عام) است. اما برای ما مسیحیان به خصوص مسیحیان انجیلی یک ایدئولوژی ترسناک است.

برخی بدون این که معنا و مفهوم این واژه را بدانند، با دنباله روی از احزاب لیبرال و خدا ناباور آن را زمزمه می کنند. سکولاریزم در خوانش یعنی تمایز میان دین و دنیا. در حقیقت می توان ریشه های تمایز میان حیطه های دنیوی و معنوی را در کتاب انجیل (عهد جدید) یافت.

در آیه ای که تاکید شده است: امور سزار یا قیصر را به قیصر بدهید و امور خدا را به خدا واگذار کنید.

بعدها آگوستین قدیس که از بزرگترین الاهیات دانان قرن پنجم است، برای تفسیر این تمایز، کتابی به نام «شهر خدا» را نوشت. او در این کتاب دو شهر مجزا را با نام های شهر دنیا و شهر خدا تشریح کرد.

در بسیاری از مقالات و فضای مجازی سکولاریزم به معنای دنیا پرستی و دین گریزی است. ولی باید گفت این واژه از Saeculum مشتق شده که به معنی یک دوره 100 یا 110 ساله است معادلی که در انگلیسی برای سکولاریسم وضع شده است در برگیرنده دو واژه (Temporal) و (Worldly) به معنای این جهانی است. سکولاریسم متضاد کلمه Eternal یعنی جاودانگی است. جاودانگی بیشتر مفهوم آن جهانی یعنی جهان غیر از زیست جهان انسانی را افاده می کند. سر و کار سکولاریسم با زیست جهان آدمی است. نسبت به جهان دیگر هیچ دل مشغولی ندارد.

به بیان دیگر به دنبال رد کردن یا اثبات جهان دیگر نیست. اولین کاربرد واژه سکولار در علم نجوم است که برای بیان تغییرات دراز مدت در مورد سیارات و ستارگان به کار رفته است. اصطلاح سکولار یعنی رویدادها یا تغییرات طولانی مدت که محدوده زمانی یک صده را بیان می کند. این امر در علم نجوم رایج است و در متون جامعه شناسی، اقتصاد، جغرافیا و زمین شناسی نیز قابل ردیابی است.

اما بسیاری از سکولاریسم به معنای جدایی دین و سیاست یاد می کنند. زمانی که می خواهیم از دیدگاه مسیحیت این واژه را بررسی کنیم ابتدا باید زاویه دیدمان را نسبت به مسیحیت تعیین کنیم.

در این جا دو بحث مطرح است: یکی این که مسیحیت یک پدیده حیاتی برای نجات فرد و جامعه است. زاویه دید دوم مربوط به جامعه شناسی است که مسیحیت را یک پدیده اجتماعی محصول تجربیات بشری داند. هر یک از جامعه شناسان برای آن ریشه متفاوتی قایل هستند اما همگی مسیحیت را به عنوان یک نهاد تاثیرگذار اجتماعی پذیرفته اند.

ماکس وبر جامعه شناس آلمانی، در کتاب «اخلاق پروتستانی و روح سرمایه داری» معتقد است که سرمایه داری محصول انقلاب پروتستانیسم است. او تاکید دارد که با اختراع ماشین چاپ و شکل گرفتن طبقه کارگری، نهاد مالی کارگری هم رشد کرد، در حالی که کلیسای کاتولیک نماینده فئودالیسم بود. بنابراین نیاز بود که تغییری صورت بگیرد.

او همچنین معتقد بوده که پروتستان برای پاسخگویی به نیاز جامعه غرب مبتنی بر وجود دینی با قابلیت سازگاری اخلاقی شکل گرفت.

در حالی که ما عقیده دیگری داریم و اصلاحات را از نگاه دیگری مورد قضاوت قرار می دهیم و با تاکید بر تعبیر نجات، می گوییم که تنها و تنها کتاب مقدس، سرمایه اصلی ایمان است. به بیانی یابد بین حذف و جداسازی تفاوت قایل شد. حذف به معنای از بین بردن و نابود سازی است. در صورتی که جداسازی به معنای پذیرفتن وجود مستقل هر پدیده اسیت. وقتی می گوییم حکومت و نه سیاست از مسیحیت جداست، یعنی مجاز می دانیم که با تقسیم کار، هر کدام در حوزه مربوط به خود فعالیت کند. این تقسیم کار حوزه های اجتماعی

را در برمی گیرد؛ مشروط به این که تمامیت این تفکیک با نظام آفرینش و تفکر الهی در تضاد نباشد.

به عنوان مثال در یک جامعه سکولار پدیده ای به نام ال جی بی تی دارید. سکولاریزم این پدیده را مشروع می داند. برای آن حقوقی قایل است. مانند حق زندگی و کارکردن و انتخاب جنسی. افزون بر این ازدواج همجنس را هم مجاز و قانونی می داند. در حالی که ما این امر را مشروع نمی دانیم و معتقدیم که سکولاریسم به عنوان یک ایدئولوژی به حقوق انسان ها تجاوز می کند. چون ازدواج را یک پدیده آسمانی و مقدس می بینیم.

معضل جدایی «مذهب و سیاست»

موضوع جدایی «مذهب و دولت» با جدایی «مذهب و سیاست» متفاوت است. به گونه ای که جدایی «مذهب و سیاست» به ارتجاعی شدن افراد مذهبی منجر می شود. البته نوع رابطه مذهب و سیاست در کشورهای مختلف بسته به قانون اساسی آنها متفاوت است. به عنوان نمونه در اروپا احزاب سیاسی مذهبی قدرتمندی نظیر حزب دموکرات مسیحی در دولت آلمان را شاهدیم، در صورتی که در آمریکا چنین نیست.

موضوع سیاست و مذهب بسیار ساده است. اگر کسی حزب سیاسی بسازد و آن حزب در عین حال کمونیست، لیبرال، لامذهب، آینده نگر یا ناسیونالیست باشد چه فرقی می کند با این که مذهبی باشد؛ چون همه این ها ایدئولوژی هستند. پس چرا باید تشکیلاتی بخاطر پذیرش سیستمی جهان شمول از شرکت در سیاست محروم شود؟

اگر چنین باشد که از فعالیت سیاسی تشکیلاتی به دلیل مذهبی بودن جلوگیری شود، همین اصل را باید در باره تشکیلات ایدئولوژی های دیگر نیز به کار برد.

البته لازم است که مسئولان تشکیلات مذهبی یا هر ایدئولوژی دیگر تا زمانی که عهده دار چنین مقام هایی هستند از احراز پست های دولتی در هر سه قوه منع شوند. اما این دیگر به معنای جدایی مذهب و سیاست نیست. بلکه جدایی مذهب و دولت است. این چیزی است که در قانون اساسی نیویورک در سال ۱۷۷۷ آمده است:

«بند ۳۹، این که کشیش های انجیلی به خاطر حرفه خود، به خدمت خدا و نگهبانی روح وقف هستند و نباید از وظایف مهم خویش منحرف شوند. بنابراین هیچ کشیش انجیلی یا کشیش هر دو مینیون دیگری، نباید هیچگاه از حالا به بعد تحت هر عنوانی یا تفسیری حائز شرایط یا قادر به احراز مقام اداری یا نظامی در این ایالت قلمداد شود.»

جدایی مذهب و دولت چیست؟

این نمونه نشان می دهد که چگونه ایالات مختلف در زمان استقلال در آمریکا به موضوع جدایی مذهب و دولت برخورد کرده اند، البته قبل از آن قانون اساسی ایالات متحده آمریکا در این مورد تعیین تکلیف کرده بود.

در قانون اساسی کارولینای شمالی هم در این باره آمده است :

«بند ۳۱، هیچ کشیش مسیحی نباید قادر باشد به عضویت سنا یا مجلس عوام و یا هر شورای دولتی دیگری درآید، تا زمانی که وی مسئولیت های روحانی خود را انجام می دهد.»

اما کارولینای شمالی در همان زمان، پروتستان را به عنوان مذهب دولتی پذیرفته بود و انتخاب مقام روحانی را در پست های دولتی مجاز می دانست، با این حال در نهایت قانون اساسی آمریکا و اعلامیه جفرسون در باره آزادی احزاب بیشتر به قانون اساسی نیویورک و کارولینای شمالی نزدیک بود. در هر صورت بررسی قانون در کارولینای جنوبی نشان می دهد که بنیان گذاران آمریکا تا چه اندازه با مقاومتی از سوی مخالفان جدایی مذهب و دولت روبرو بوده اند.

متن زیر از قانون اساسی کارولینای جنوبی برگرفته شده است:

« بند ۳۸، آنکه همه افراد و جامعه های مذهبی که اعتقاد به خدای یکتا، پاداش و مجازات در آینده و عبادت عمومی دارند؛ باید تحمل شود. مذهب پروتستان تقدیس شده و به مثابه قانون رسمی ایالت اعلام گردد. افزون بر این همه شاخه های پروتستانیسیم مسیحی این ایالت که با صلح جوئی و ایمان رفتار کنند باید از امتیازات مذهبی و مدنی برخوردار شوند. برای دستیابی به این هدف، بدون صدمه به املاک این جمع های مسیحی؛ که طبق قانون هم اکنون برای عبادت ثبت قضایی شده اند و برای آن که قدرت پروتستان های مسیحی تضمین شود؛ این قانون اعلام شده است. طبق این بند جمع های کلیسای انگلیس که از هم اکنون در این ایالت شکل گرفته اند (در صورت اجابت شرایط مذکور) به مثابه یک کلیسا متشکل شده و طبق قانون به رسمیت شناخته می شوند. به گونه ای که طی درخواستی به قوه مقننه، آنها به ثبت رسیده و از حقوق مساوی برخوردار می شوند. افزون بر این هر جمع مسیحی باید پنج شرط زیر را دارا باشد تا به عنوان مذهب رسمی شناخته شود.

1 این که فقط یک خدای جاودان است و در آینده بشر پاداش و مجازات وجود دارد.

2 آنکه خدا بطور عمومی عبادت شود.

3 این که مذهب مسیحی مذهبی راستین است .

4 این که تورات و انجیل کتب مقدس الهی هستند و مقررات ایمان و عمل می باشند.

5 این که امور به ثبت رسیده مزبور قانونی است و عمل به آن وظیفه هر فردی است که در دولت باشد و این حقیقت را شهادت می دهد.»

ذکر این نکته ضروری است که علاوه بر قانون های اساسی یاد شده، قانون اساسی پنسیلوانیا تاثیر بیشتری بر قانون اساسی آمریکا داشته است. البته قوانین ایالت ها امروزه متفاوت است و متن های یاد شده مربوط به زمان استقلال آمریکاست.

قانون اساسی پنسیلوانیا در شکل اولیه خود بر ترویج فعالیت مذهبی برای ساختن فضیلت انسان ها تاکید دارد:

«قسمت ۴۵ قوانین تشویق فضیلت و جلوگیری از منکرات و ابدیت، باید تدوین شده و مدام به آنها عمل شود و شروط اجرای این قوانین نیز به این شرح رعایت گردد: همه جمع های مذهبی و گروه های مردمی که برای پیشبرد مذهب و آموزش و دیگر اهداف الهی و خیریه متحد هستند باید تشویق شوند. بهره برداری از امتیازات و مصونیت های قانونی و

املاک مورد استفاده آنها و همچنین آنچه طبق قانون سابق در اختیار داشته اند باید مورد حمایت قانون قرار گیرد.»

البته در آمریکا مردم در پی جلوگیری از آزارهای مذهبی بوده اند. این چیزی است که در اروپا تجربه شده بود. این خود آمریکا نبود که از رژیم مذهبی می برید؛ گرچه تضییقات مذهبی در نیواگلند نظیر شکار ساحران در آن ایالت وجود داشته است. اما سیستم دولتی آمریکا، حتی قبل از انقلاب استقلال، سکولار بوده است. در صورتی که در مورد ایران، حالت کشور بریدن از یک رژیم تئوکراتیک مذهبی قرون وسطایی است و در نتیجه توجه به موضوع جدایی مذهب و دولت دو چندان است.

ما وقتی به سیاست مسیحی اشاره می کنیم ابتدا باید ببینیم سیاست مسیحی به چه چیزهایی گفته نمی شود. به عبارت ساده تر ساختار آن با چه عوامل سیاسی همراه نیست. سیاست مسیحی از حکومت دینی حمایت نمی کند، ولی از سکولاریسم هم به عنوان یک ایدئولوژی سلبی پشتیبانی نمی کند؛ این در حالی است که برخی از اجرایی شدن ایدئولوژی سکولار در ایران حمایت می کنند؛ در حالی که سکولاریسم در کشور ما درست مطرح نشده بلکه سیاست زده به آن پرداخته ایم. ما با اصول تفکر و نقد عالمانه با سکولاریسم مواجه نشدیم. ما مسیحیان باید پاسخ و نقد تفصیلی از این تفکر ارائه کرده باشیم. جرج جیکوب هالی اوک بنیان گذار سکولاریسم است. او در یک خانواده انگلیسی به دنیا آمد که پدرش کارگر بود. از وضع بد کارگران و دست مزدشان رنج می برد. در آن زمان جنبشی شکل گرفت که او نیز به این جنبش می پیوندد. از طرفی ثروت زیاد کلیسای کاتولیک و بی اعتنائی آن ها به کارگران را می دید. هالی اوک برای نخستین بار واژه سکولاریسم را به کار برد. کتاب او با نام اصول سکولاریسم منبع مهمی است. همچنین دو جلد زندگی نامه خود را نیز نوشته است. کتاب سکولاریسم انگلیسی و کتاب منشأ پیدایش سکولاریسم نیز از دیگر کتب اوست. از لحاظ روش شناسی علمی به هر موضوعی که می پردازیم ابتدا باید تاریخچه پیدایش آن را بیان کنیم. سپس گسترش و تحولات آن را باید مورد توجه قرار دهیم. گروهی از متفکران وجود دارند که به نام الاهیات دانان سکولار مشهور هستند. این افراد الاهیات سکولار را بنیان گذاری کردند. هالی اوک اگرچه تا حدودی محتاط عمل می کرد و سعی می کرد گاهی جانب مسیحیت را نیز داشته باشد، اما به کشیشان می گفت خدا بازنشسته شده است و ما به دنبال این هستیم که خدای شما را بازنشسته کنیم. در نتیجه هالی اوک ۶ ماه به جرم کفر به زندان افتاد و بعد از آزادی از زندان چند نشریه راه انداخت و ۱۶۰ کتاب جزوه و مقاله نوشته است که حتی یکی از این ها هنوز به فارسی ترجمه نشده است. هالی اوک اتحادیه سکولار انگلیس را بنیان گذاری کرد و خودش اولین رئیس آن بود. او مدافع اصلاحات سیاسی و آموزشی بود. رئیس انجمن نشریات خردگرا بود و به دفاع از حقوق زنان و حق رأی برای کارگران پرداخت. هالی اوک پاراگراف مشهوری در یکی از جزواتش دارد که می گوید: «آزاد اندیشی به معنای تفکر و اندیشیدن بدون هراس از این است که مبادا به جایی بر بخورد. تفکر با مجازات های قانونی نباید محدود شود و نباید عواقب برای متفکر وجود داشته باشد تا پژوهشگر مجبور نشود مرجعیت را به حقیقت ترجیح دهد. بلکه

ترجیح باید با حقیقت باشد. خودسانسوری نیز توسط خود محقق نباید انجام شود. متفکری که آزاد است مستقل از کلیسا است و به خاطر ملاحظات گوناگون خود را محدود نمی کند. هیچ ترسی ندارد جز ترس از خطا کردن.»

هالی اوک برای اولین بار واژه سکولاریسم را به کار برد که از واژه لاتین سکولوم به معنای زمان نزدیک یا دوره ای از زمان گرفته شده است. سکولاریسم را به دنیاگرایی ترجمه می کنند، چون یکی از معانی دنیا نزدیکی است.

می گویند پیشرفت و علم و صلح و رفاه و ... از راه علم و پیشرفت مادی حاصل می شود و کار کتاب مقدس نیست. ادعا می کنند که ما نمی گوئیم خدا نیست. ولی کاری با خدا نداریم. اما این اهداف با ابزار مادی حاصل می شود. نکته اساسی که هالی اوک به آن اشاره می کند آن است که همه این اهداف را با کنار گذاشتن و به حاشیه راندن خدا باید دنبال کنیم. چون مسیحیت باعث عقب ماندگی، متوقف شدن علم، اختناق و عدم آزادی و کشتار شده و ما می خواهیم آزاد اندیشی برقرار کنیم و از این پس کسی نترسد که اندیشه خود را بیان کند. فرق اساسی سکولاریسم با اندیشه های الحادی، آتئیسم، دئیسم و دین ستیز این است که هیچ گاه با صراحت علیه مسیحیت و خدا موضع گیری نمی شود. این از طرفی مزیت است اما از طرفی نیز بسیار خطرناک است.

سکولاریسم هیچ گونه اتوریته و مرجعیت را نمی پذیرند. یعنی حرفی را بپذیرید صرفاً به این خاطر که شخص خاصی آن را گفته است. بلکه باید با تعقل و دلیل هر چیزی را پذیرفت. از طرفی سکولاریسم امور سنتی و مربوط به گذشته را نمی پذیرد و آن ها را حاصل جهل می داند و معتقد است باید با اصول علم و تفکر جدید هر چیزی را محک زد. هالی اوک ۳ اصل را برای سکولاریسم در کتاب سکولاریسم انگلیسی مطرح می کند:

- بهبود زندگی دنیوی از طریق ابزار صرفاً مادی
 - تنها چیزی که سرنوشت آدمی را تعیین می کند علوم تجربی است
 - کار خوب را برای خود آن کار باید انجام داد نه برای آخرت
- این ها تصور کردند که هیچ چیزی نیست که علم نتواند آن را حل کند. این یکی از پاشنه آشیل های اساسی سکولاریسم است. خیلی از فیلسوفان علم امروز معتقدند که علم بسیاری از امور را نمی تواند محقق کند. یکی از این امور داوری های اخلاقی و زیبایی شناختی است. پرسش از چرایی امور نیز از عهده علوم تجربی خارج است و در علم تنها از عهده چگونگی بر می آیند. علم نمی تواند درباره معنای زندگی اظهار نظر کند. پرسش های فلسفی و متافیزیکی را نمی تواند پاسخ بگوید. علوم تجربی سلباً یا ایجاباً در اثبات یا نفی وجود خدا نمی تواند دلیل بیاورد. این ها حرف هایی است که خود فیلسوفان علم غربی در نقد علوم سکولار مطرح کرده اند. دغدغه های وجود و پرسش های اگزیستانسیال از عهده علم بر نمی آید. وضعیت های پیچیده در زندگی بشر وجود دارد که علم نمی تواند در آن شرایط انسان را نگه دارد، اما دین می تواند.

جایی که علم تجربی به بن بست رسیده است، مسیحیت می تواند جایگزین علم شود. به عبارت دیگر کارکردهایی که مسیحیت دارد به هیچ عنوان علم ندارد. تمام کارکردهای علم،

حق توانایی پیش بینی آن مشروط است. به بیانی علم می تواند در شرایطی خاص پیش بینی کند. امروز ده ها مقاله پژوهشی درباره محدودیت های علم وجود دارد The Limits. اوک و سکولاریست ها بیش از حد به علم بها داده اند و دچار مغالطه تعمیم بیش از حد شده اند. اشتباه بزرگ سکولاریست ها این است که سعی می کنند اخلاق را بدون خدا تعریف کنند. در صورتی که خداوند یک پشتوانه مهم و حذف نشدنی برای اخلاق است. کانت در جایی می گوید برای اخلاق نمی توانم پیش فرض خدا را در نظر بگیرم. از طرفی کانت عقل محض را دارای گستره محدودی می داند. بنابراین مبنای عقلانی و غیر الهی اخلاق که سکولاریست ها به آن معتقدند با گفته های کانت قابل رد کردن است

بسیاری از افراد اپوزیسیون و مسیحیان و مدعیان رهبری سیاسی ایران درک درستی از سکولاریسم و سکولاریزاسیون و لائیسیته ندارند و آنها را با هم مخلوط می کنند و درکشان التقاطی می باشد؛ در حالی سکولاریسم و سکولاریزاسیون دو مقوله متفاوت می باشد و هم چنین آنها با لائیسیته هم فرق دارند.

میان لائیسیته و سکولاریزاسیون سه تفاوت عمده وجود دارد. تفاوت اول و اصلی بر سر مسأله «جدایی دولت و دین» و به طور کلی جایگاه و نقش مذهب در فضای دولتی و عمومی است. در سکولاریزاسیون و سکولاریسم، چیزی به نام اصل «جدایی دولت و دین» وجود ندارد. در حالی که این اصل، یکی از سه رکن اساسی لائیسیزاسیون یا لائیسیته را تشکیل می دهد.

تفاوت دوم در این است که خروج از سلطه دین در شکل سکولاریزاسیون، به ویژه در کشورهای پروتستان، از راه همکاری و مشارکت دو نهاد دولت و دین و همراه با رفرم دینی انجام می پذیرد. در حالی که در لائیسیته، در کشورهای کاتولیک و به ویژه در فرانسه، خروج از سلطه دین از راه یک اقدام سیاسی رادیکال علیه دین سالاری کلیسای کاتولیک صورت می گیرد.

تفاوت سوم در آن جا است که سکولاریزاسیون مقوله و پدیداری چند بعدی و فاقد معنایی واحد و یکپارچه است. بر سر تعریف و تبیین آن اختلاف و جدل وجود دارد. در حالی که در لائیسیته چنین نیست و تعریف واحدی از آن تاکنون به دست داده شده است. لائیسیته رابطه ی سه قوای اجرایی، قانون گذاری و قضایی، که دولت (Etat, State) می نامیم، و حوزه عمومی (Espace public) را با ادیان و نهادهای دینی تنظیم و تعیین می کند. این رابطه بر محور سه اصل مشخص و معین شده است: 1- اصل آزادی وجدان و عقیده، 2- اصل جدایی دولت و بخش عمومی از یکسو و دین و نهاد دین از سوی دیگر و 3- اصل برابری و عدم تبعیض دینی

بحث سکولاریسم و مسیحیت، از جمله مباحثی است که درباره آن هنوز به صورت دقیق و شفاف، سخن گفته نشده است؛ چرا که ابهامها و نکات تاریخی در آن وجود دارد که بایستی درباره آنها بحث کرد. به نظر می رسد آنچه که می توان در این مورد پرسش نمود: «الف) آیا میان سکولاریسم و مسیحیت رابطه ای هست یا نه؟ به عبارت دیگر، بین این دو خط، مرز قاطعی می توان کشید یا نه؟ آنچه به صورت سر بسته می توان گفت این که در عالم

جدید، بین ایمان مسیحی و سکولاریسم جدالی وجود دارد که نمی توان آن را نادیده گرفت و یا از اهمیت آن چشم پوشید. و از طرف دیگر، به طور کلی می توان گفت که اختلاف مسیحیت و سکولاریسم بر سر دو چیز است: یکی این که ارزشهای انسانی مطابق کلام خدا یعنی کتاب مقدس کدامند؟ دوم این که ملاک مناسب برای پیروی آن چیست؟ آیا تکیه گاه ارزشهای انسانی در جهانی که ما در آن زندگی می کنیم با معیارهای الهی یکی است؟ این به معنای تحمیل اصول مسیحی به غیر مسیحیان نیست، بلکه خود مسیحیان می خواهند بدانند که مسیحیت سکولار چقدر با روح اناجیل سازگار هست؟ «ب) امروزه باید با کمال دقت درباره مسأله سکولاریسم، که به عنوان یک مسأله علمی، اجتماعی و سیاسی مطرح شده است، تحقیق و بررسی کنیم.

از این جهت که آیا این ادعا درست است که سکولاریسم یک مسأله علمی مربوط به واقعیت است؟ ما در اینجا باید میان «سکولاریزم» بعنوان یک ایدئولوژی و مکتب فکری مبتنی بر پیش فرضهای خاص و «سکولاریزاسیون» بعنوان یک جریان و حادثه خارجی، به بیان مبانی سکولاریزم تفاوت زیادی قائل شویم.

عقل محوری، انسان محوری، نسبیت گرایی معرفتی و اخلاقی، سنت ستیزی و سنت گریزی، و آزادی مطلق، تکیه افراطی علم تجربی، از جمله ارکان سکولاریزم است. در بحث حاضر پرسش اساسی ما این است که سکولاریزم چیست و نسبت آن با مسیحیت و اندیشه کتاب مقدس چگونه است؟ آشکار است که برای پاسخ دادن به چنین پرسشی باید ابتدا معنای سکولاریزم و تعریف مسیحیت مشخص شود تا سپس بحث در بستر طبیعی و صحیح خود جریان یابد و پیش برود. نیز ضرورت دارد که علاوه بر بیان معنای لغوی، به مبانی و مقدمات و پیش فرضهای سکولاریزم نیز اشاره ای بشود تا زمینه داوری و بررسی نهایی کاملاً فراهم گردد.

برای توضیح و بیان این واقعیت از واژه «سکولاریس» استفاده می کردند. در همان ایام این واژه در کاربرد همگانی و رایج بین مردم برای اشاره به تمیز و تفکیک میان امور مقدس و دینی از امور دنیوی ناسوتی و غیرمقدس بکار می رفت. همچنین از زمانهای دورتر دستگاه کلیسا کشیشهایی را که در حوزه ها و تشکیلات غیرروحانی و غیرکلیسایی به کار اشتغال می یافتند، کشیشهای عرفی یا سکولار می خواند و از این واژه برای نامیدن آنها استفاده می کرد. بعدها دستگاه کلیسا از این واژه برای نامیدن کشیشها و روحانیانی که از خدمت کلیسایی معاف شده بودند و یا به هر دلیلی از خدمت مرخص شده و از عهد و پیمانانشان برای خدمت به کلیسا آزاد شده بودند، بهره می گرفت. این تعبیر در قرن بیستم از سوی جامعه شناسان به معنای دیگری به کار رفت و از آن برای اشاره به مجموعه جریانات و تحولاتی که ضمن آن کنترل امور و نهادهای اجتماعی از کف مقامات و مراجع رسمی دینی خارج گشته و روشهای عقلانی و غیردینی و علمی و تجربی و این جهانی جای ضوابط و آداب دینی برای اداره آنها را گرفته استفاده می شود.

اصطلاح سکولاریزاسیون برای جامعه شناسان گذشته مانند اگوست کنت (1798. 1857) شناخته شده بود و از آن برای توضیح فرآیندی بهره می جستند که در آن نهادهای گوناگون

اجتماعی به تدریج از یکدیگر تمایز (Differentiation) می‌یابند و از قید حاکمیت قالبهای دینی که پیشتر محکوم و تابع آن بودند رهاتر می‌شوند. این مسأله در آثار کسانی مانند ماکیاول و ماکس وبر نیز مطرح شده است، بخصوص دیدگاههای ماکس وبر در این زمینه شهرت و معروفیت بسیاری یافته است. برخی از معاصران ما نیز در مقالات و سخنان خود گفته‌اند که فلسفی‌شدن و عقلانی‌شدن یا علمی‌شدن دین یعنی سکولاریزه‌شدن دین و سکولاریزه‌شدن دین را مساوی و معادل با فلسفی‌شدن و عقلانی‌شدن دین گرفته‌اند. این نظر نیز خام و ناسنجیده و نادرست است و با تعمق کافی ابراز نشده است، اما سکولاریزم، چنانکه در آغاز بحث گفتیم یک ایدئولوژی و طرز فکر است که مبانی و مقدمات خاصی دارد.

یکی از مبانی نظری سکولاریزم، عقل محوری و عقل معیاری و عقل بسندگی (Rationalism) است. عقل‌گرایی ستر و خشن و افراطی، یعنی عقیده به اینکه عقل به تنهایی و مستقل از وحی و دین و آموزشهای الهی این قدرت و اقتدار را دارد که زندگی بشر را اداره و تدبیر کند. عقل‌گرایی یکی از مبانی مسلّم ایدئولوژی سکولاریزم است. البته ایدئولوژی سکولاریزم، چنانکه پیشتر نیز اشاره کردیم، میراث بر نهضت روشنگری و اندیشه فیلسوفان روشنگر است. این ادعا که عقل بی‌مدد وحی و هدایت الهی می‌تواند برای زندگی آدمی برنامه‌ریزی کند و بدان سمت و سو دهد، یکی از اصول اساسی تفکر سکولاریستی و دنیاگرایی است.

طبق این ایدئولوژی، بشر از دوران طفولیت رسته است و دیگر نیازی به نجات از گناهان خود ندارد و با تصمیم‌گیریهای عقلایی و به مدد اندیشه و خردورزی می‌تواند راه بسپرد و به قیّم و مرشد و مربی الهی نیازی ندارد.

پیش فرض دیگر سکولاریزم، اومانیزم (Homanism) یا بشرگرایی و انسان محوری است. طبق این عقیده، انسان، مدار و محور همه چیز است و خالق و آفریننده همه ارزشها، خود انسان است و جدای از انسان و عمل او هیچگونه ارزش و اخلاق و فضیلتی وجود ندارد. طبق این نظر، ارزشهای اخلاقی و بایدها و نبایدها و شیوه زندگی و فضیلتها و رذیلتها را نباید از وحی آموخت و از روحانیت فاصله گرفت، زیرا چنین عالمی وجود ندارد و اگر هم بفرض وجود داشته باشد آدمی بدان نیازی ندارد و خود می‌تواند مستقلاً ارزشها را بیافریند و وضع کند. برای تعیین حسن و قبح امور و افعال نیازی به تعالیم ادیان و مداخله وحی و عالم غیب نیست، عقل جمعی و اجماع افراد جامعه و برنامه‌ریزیهای علمی و عقلایی و محاسبه‌پذیر کردن امور و بکارگیری شیوه‌ها و تئوریهای علمی مدیریت برای سامان بخشیدن به امور جامعه و زندگی بشر کافی است. عقل خود به تنهایی می‌تواند حسن و قبح امور را تعیین کند و ارزشها و ضدارزشها را به ما بنمایاند و به ما بگوید چه چیز ستوده و چه چیز ناستوده است.

ملاحظه می‌کنید که ایدئولوژی سکولاریزم چگونه در برابر مسیحیت و آموزه‌های کتاب مقدس دم از استغنا می‌زند و چه مغرورانه و تفاخرآلود از بی‌نیازی به مسیحیت و هدایت الهی سخن می‌راند و بر آنست که همه امور عالم را با عقل تنها می‌توان به سامان آورد.

اینجاست که می‌گوییم در ایدئولوژی سکولاریزم صریحاً اعراض از دین و خدا و وحی تبلیغ می‌شود و آدمی دعوت می‌شود تا صرفاً به حکم عقل گردن نهد و از او فرمان ببرد. دین‌ستیزی و وحی‌ستیزی و غیب‌ستیزی و معنویت‌گریزی در واقع بُب و گوهر مدعیات سکولاریزم است و تقابل عمده این طرزفکر با ادیان الهی در همینجاست و این اندیشه بیشترین تهدید را برای تفکر دینی و معنوی دارد.

یکی دیگر از مبانی نظری سکولاریزم، نسبیت‌گرایی (Relativism) است، هم در عرصه ارزشهای اخلاقی و هم در قلمرو معرفت.

در توجیه این نسبیت‌گرایی اخلاقی و معرفتی استناد عمده سکولاریست‌ها به خطاپذیری بشر و محدودبودن درک و فهم آدمی است. این نظریه که به لغزش‌انگاری نیز تعبیر شده، مبتنی بر این فرض است که آدمی موجودی است قابل خطا با درکی نارسا و محدود و لغزش‌پذیر و بنابراین نباید انتظار الوهیت از او داشت. خطاکاری و محدودیت بشری در فهم و درک او نیز راه یافته و معرفت او را در تمامی زمینه‌ها خطاآمیز و نسبی و محدود و نارسا و نامقدس می‌سازد. این نظر که در برخی نوشته‌ها آمده که معرفت دینی، معرفتی بشری است و لذا انتقادپذیر، خطاآلود، نسبی، محدود و نامقدس است و همه ویژگیهای بشری بودن بدان سرایت می‌کند نیز مبتنی بر همین دیدگاه لغزش‌انگارانه در مورد انسان است، هر چند که طرفداران آن در دیگر مبانی فکری‌شان با سکولاریزها تضاد و مخالفتی داشته باشند.

البته در اینکه آیا طرفداران ایدئولوژی سکولاریزم در عمل هم توانسته‌اند تک‌تک این مبانی را بطور استدلالی اثبات نموده و از آنها حمایت منطقی کنند و یا نه و اینکه آیا این پیش‌فرضها اساساً قابل اثباتند یا سخنانی فریبا و شعارگونه و بی‌پشتوانه‌اند جای بحث فراوان است.

چکیده سخن، اینکه از دیدگاه سکولاریزم ارزشهای مطلق و ثابت و کلی و دائمی وجود ندارند و امور اخلاقی و ادراکات آدمی همه محدود و موقتی و نسبی‌اند و خوب و بد مطلق وجود ندارد و هر چه هست زاییده عقل و درک محدود آدمی است و پسند و ناپسند و حسن و قبح هم نسبی و تابع شرایط اجتماعی و زیستی است. مثلاً اگر سقط جنین را در یک جامعه‌ای آزاد می‌کنند نمی‌شود گفت خوب است یا بد و اگر همین عمل را در جامعه دیگری تحریم و ممنوع می‌سازند باز هم نمی‌توان گفت که خوب است یا بد. هیچگونه ارزش الهی و مطلق یا امور مقدس وجود ندارد. آدمی خود خالق ارزشهاست و البته ارزش و ضدارزش مفاهیمی نسبی و وضعی و قراردادی‌اند که قابل تصدیق و تکذیب منطقی نیستند. شکاکیت معرفت‌شناختی و ارزش‌شناختی از دستاوردها و پیامدهای حتمی تفکر سکولاریزم است.

در نگاه کلان، سکولاریسم دو ساحت دارد: سکولاریسم عملی و سکولاریسم نظری. سکولاریسم عملی به این معناست که فرد علی‌رغم اعتقاد به خداوند و علاقه مند بودن به حضور اجتماعی دین، جهت‌گیری عملی‌اش در زندگی، سکولار است. هم‌اصولی‌اش معطوف به دنیا است. معیار ارزش‌گذاری و قضاوتش درباره دیگران معیارهای کاملاً مادی است. این، در فرهنگ دینی، اسطوره‌ای و سکولاریسم ممکن است وجود داشته باشد.

گونه ي دوّم سکولاریسم، سکولاریسم نظري است. که در حال حاضر در محافل علمي بیشتر مورد بحث قرار مي گيرد.

سکولاریسم نظري يا به عبارتي رویکرد اين جهاني داشتن در مقام نظر، يکي از پایه ها و يا پایه ي اصلي فرهنگ معاصر غرب است. يعني فرد ضمن اینکه در عمل جهت گيري اين دنيايي دارد در نظر هم به صورت عملي و نظري نگاه اين جهاني دارد.

سکولاریسم نظري نوعي هویت استقلالي براي اين دنيا قائل است. در سکولاریسم عملي ممکن است فرد هویت استقلالي براي دنيا قائل نباشد، يعني دنيا را در مقام نظر مزرعه ي آخرت بداند، امّا در سکولاریسم نظري فرد قائل به آخرتي نیست که دنيا را مزرعه ي آن بداند. اصل را همین دنيا دانسته و لذا تمام تلاش و همّ خود را براي بهره مندي را مطامع، منافع و لذت هاي اين دنيا قرار مي دهد.

سکولاریسم نظري خود به دو گونه ي کلان تقسيم مي شود: سکولاریسم آشکار و سکولاریسم پنهان.

سکولاریسم آشکار، همان رویکرد ماده گرایی الحادي است که مطلقاً قائل به ماوراء و ابعاد معنایي نیست. در حوزه ي اندیشه اي، گروه هاي زيادي ملحد هستند. براي مثال رویکردهاي مارکسیستي رویکردهاي کاملاً الحادي هستند و اصالت را براي امور مادي قائل اند. حتي اندیشه هم در اين رویکرد، توسط جایگاه اقتصادي-افراد معین مي شود. يعني فرهنگ متعلق به صاحبان ابزار تولید، متولیان یا مالکان عرصه ي رو بناست.

گونه ي دوّم سکولاریسم نظري يعني سکولاریسم پنهان خود سه معنا را شامل مي شود. يك معني سکولاریسم پنهان، مخالفت با حضور اجتماعي دين است. يعني دين به عرصه خصوصي و شخصي و تنظيم کننده رابطه ي خالق و مخلوق محدود شده و نظام سازي در عرصه هاي مختلف سياسي، اقتصادي و اجتماعي و يا تشكيل حکومت مبتني بر آموزه هاي ديني خارج از ظرفيت دين مي باشد.

معنایي ديگر سکولاریسم پنهان، مخالفت با سازمان و نهاد متولي دين، يعني مخالفت با روحانيت در دين است. اين تفکر قائل به اين است که دين اساساً به سازمان يا نهاد متولي نياز ندارد و هرکس مي تواند در حد توان خودش فهم ديني داشته باشد و مبتني بر همین فهم بندگان کند. لذا وجود يك نهاد واسطه بين بنده و خدا مردود است.

نگاه اول و دوم، به سابقه ي حاکميت کاتولیک برمي گردد. آنگاه که کلیسا خودش را نوعي واسطه ي بنده و خالق مي دانست و از اين طريق به آمرزش گناهان و خريد و فروش بهشت مي پرداخت. اين امر در شکل گيري اين دو معنایي سکولاریسم پنهان در اروپا خيلي موثر بوده است.

معنایي سوّم سکولاریسم پنهان، تبين کارکردي مسيحيت است. تبين کارکردي دين علي رقم اينکه به ظاهر قصد دفاع از اين را دارد، نقش تخريبي اش بسيار اساسي تر از موارد گذشته است.

در جامعه شناسي دين، برخي جامعه شناسان چون «دوركي» و «وبر» به هر دليل تلاش کرده اند که حضور مسيحيت در جامعه و ضرورت آن براي رشد بشر را، تبیین کارکردي کنند.

براي مثال، «دوركي» معتقد است مسيحيت حاوي مناسكي است که عموماً به صورت جمعي برگزار مي شود و حضور افراد در مناسك جمعي انسجام اجتماعي ايجاد مي کند. لذا مسيحيت به دليل ايجاد پيوندهاي اجتماعي و همگرایی اجتماعي ضرورت پیدا مي کند. و يا «وبر» معتقد است، مسيحيت موضوع ترس از مرگ يا نیاز انسان به ابعاد معنایي را پاسخ مي دهد. فرد با پاسخ گرفتن سئوالات مربوط به مرگ يا دنيایي پس از مرگ از طريق دين، به آرامش مي رسد که مي تواند در دنيا زندگي خوبي داشته باشد.

در نگاه کارکردي شما مسيحيت را به آن میزان که به دنيایي شما خدمت مي کند و يا در دنيا کارکرد دارد مي پذيرد. در تبیین کارکردي براي مثال، چون براي جامعه ي اين جهاني بشر، انسجام اجتماعي ايجاد مي کند، امر مطلوبي است. در تبیین کارکردي، به نفس مسيحيت پرداخته نمي شود، به هدايتگري، به ابعاد ماوراء توجهي ندارد. چون مسيحيت و آموزه هاي انجيل خدمتي به نجات بشر مي رساند ضرورت دارد. لذا اين نگاه به صورت نرم و خيلي آرام ریشه مسيحيت را مي زند. بدون اینکه علناً موضوع الحادي داشته باشد. اگر موضع الحادي داشته باشد، خيلي از کسانی که ايماندار هستند در برابر آن واکنش نشان مي دهند.

مخالفت با حضور اجتماعي مسيحيت، حتي مخالفت با سازمان يا نهاد کليسا در جامعه باز ممکن است واکنش ايجاد کند، اما تبیین کارکردي از مسيحيت يك نوع همدلي در دل مسيحيان ايجاد مي کند.

در اینکه اعمال و باورهاي مسيحيت داراي آثار دنيوی هستند جاي شکی نیست، اینکه اين آثار مي توانند در جامعه اعمال شود نیز مبرهن و آشکار است. اشکال اينجاست که شما ضرورت مسيحيت را به خاطر داشتن آثار و فوايد دنيایي تبیین کنید. اين نگاه کارکردي به مسيحيت يك نگاه کاملاً سکولار است که مسيحيت را از رسالت اصلي اش که همان نجات انسان توسط كفاره و صليب مسيح است، ساقط مي کند.

لائیسیته چیست ؟ و نسبت آن با سیاست مسیحی ؟

لائیسیته واژه ای است فرانسوی، که در دهه هفتاد از قرن ۱۹ در فرانسه ابداع شد و از آن پس وارد گفتمان سیاسی شد. اما ریشه آن مسیحی است و منبع آن از انجیل می باشد. لائیسیته یک دریافت سیاسی است که دو سویه دارد. یک سو، دولت و حوزه عمومی قرار دارد که از هیچ دینی پیروی نمی کند. و سوی دیگر کلیسا و مسیحیت و دین است که با برخورداری از همه آزادی ها در جامعه مدنی، هیچ قدرت سیاسی اعمال نمی کند. توضیح: دولت می تواند دین دار باشد، ولی در حوزه دولتی و عمومی نمی تواند دین را دخالت دهد.

از طرفی کلیسا می تواند در سیاست دخالت کند، ولی قدرت و اقتدار سیاسی ندارد. جنبش برای تحقق لائیسیته و دولت لائیک (دولت غیر دینی) را لائیسیزاسیون می نامند. توجه: لائیسیزاسیون معمولا در کشورهای غربی که کلیسای کاتولیک در آنها قوی است شکل می گیرد. در حالی که در کشورهای پروتستان که فاقد کلیسای مقتدر کاتولیس هستند، سکولاریسم شکل می گیرد. لائیسیته و سکولاریسم با وجود تشابه های زیاد، دو مقوله و پدیده سیاسی - تاریخی متفاوتند.

برداشت های غلط از لائیسیته

۱- لائیسیته بر خلاف سکولاریسم ضد مسیحیت نیست. زیرا کاری با دین ندارد، بلکه تنها می خواهد امر دولت را از امر مسیحیت جدا سازد. البته این جدایی می تواند با تنش و نزاع همراه باشد، همانطور که در فرانسه نیز روی داد. اما لائیسیته در اصل و به خودی خود، ضامن آزادی کامل برای فعالیت مسیحیت در جامعه است. غیر دینی کردن دولت (فقط دولت) و تضمین آزادی ادیان، دو روی لائیسیته به شمار می روند.

۲- لائیسیته یک عمل صرفاً سیاسی است. اما پیکار بر علیه مسیحیت نیست، فقط برای حفظ خصلت غیر مسیحی دولت و ممانعت از بازگشت کلیسا و مسیحیت به قدرت سیاسی است.

۳- لائیسیته جدایی مسیحیت از سیاست نیست و نمی خواهد مسیحیت را فقط به یک امر فردی و خصوصی تبدیل کند.

در این جا همواره اشتباه بزرگی رخ می دهد. این دیدگاه موجب شده است که بسیاری حوزه عمومی (دولت و نهادهای عمومی مانند ادارات و مدارس) را با حوزه خصوصی و فردی اشتباه گرفته و چنین نتیجه بگیرند که مسیحیت یک امر خصوصی و فردی است و نباید در سیاست دخالت کند.

آشفته‌گی ذهنی در آن جاست که برخی حوزه خصوصی را با امر فردی و شخصی اشتباه می گیرند و در نتیجه از جدایی مسیحیت و سیاست (و نه از جدایی مسیحیت - دولت) سخن می رانند.

۴- معنی و مفهوم بخش خصوصی در فرهنگ سیاسی غرب عبارت از جامعه مدنی، ادیان و استقلال آنها نسبت به نهاد دولت می باشد و این بر خلاف نظر هگل است که جامعه مدنی را ناشی از دولت می پنداشت و در نتیجه به تقدیس دولت می پرداخت. و این به مسیحیت و کلیسا این حق را می دهد که منتقد و معترض دولت هم باشد.

۵- لائیسیته و سکولاریسم همسان نیستند. سکولاریسم یک ایدئولوژی است که باعث کم رنگ شدن مسیحیت در جامعه می شود، در حالی که لائیسیته یک فرآیند سیاسی است که کاری به امور دینی و عبادی مسیحیت ندارد و از استقلال آن دفاع می کند.

۶- منطق لائیسیزاسیون، بیشتر ویژگی کشورهای کاتولیک است، ولی سکولاریسم ویژگی کشورهای پروتستان است. در این مورد نقدهایی هم می توان مشاهده کرد که این تقسیم بندی را درست نمی دانند.

۷- لائیسیته بر خلاف سکولاریسم ایدئولوژی نیست. خیلی ها از لائیسیته یک ایدئولوژی بر مبنای اصول عقل، علم و ترقی ... می سازند. لائیسیته فلسفه یا دکترین جدیدی نیست که با کنار زدن مسیحیت بخواهد جای آن بنشیند. لائیسیته جهان بینی، مذهب و یا ایمان جدیدی هم نیست.

۸ - لائیسیته به معنای دولت غیر ایدئولوژیک هم نیست، اما برخی به اشتباه بعضی از دولت های لائیک را غیر ایدئولوژیک می نامند. در نتیجه موضوع جدایی دین و دولت را به همه ایدئولوژی ها بسط می دهند. در صورتی که طبق واقعیت دولت اگر لائیک باشد تا اندازه ای متأثر از ایدئولوژی است. مثلاً مگر دولت های لائیک غربی لیبرال نیستند؟ آیا لیبرالیسم یا اکونومیسم و یا ناسیونالیسم نمی تواند تحت تأثیر ایدئولوژی نباشد؟

۹- لائیسیته با دموکراسی یکسان نیست. بعضی این موضوع اشتباه را می گیرند. چون معنای مشترکی در ریشه ی لغوی دو واژه ی لائیسیته و دموکراسی وجود دارد. (لائوس در لائیسیته و دموس در دموکراسی هر دو به زبان یونانی به معنی مردم اند)

لائیسیته را با دموکراسی یکسان نباید گرفت. اگر چه میان لائیسیته و دموکراسی نزدیکی هست، لیکن رابطه مستقیم و مطلق وجود ندارد. یکی ناظر بر جدایی مسیحیت و دولت

است و دیگری بر حکومت مردم بر مردم استوار است. از یک سو دموکراسی بدون لائیسیته امکان پذیر است؛ مانند انگلیس، دانمارک و یونان. در آنها لائیسیته حاکم نیست، ولی دموکراسی وجود دارد و ازسوی دیگر در بعضی از کشورها مانند ترکیه و مکزیک و شوروی سابق که توتالیتار هستند، ادعا می شود لائیسیته اند، ولی در آنها دموکراسی وجود ندارد.

۱۰- لائیسیته با جمهوری همسان نیست. در این مورد از فرانسه مثال می آورند در حالی که فرانسه قبل از لائیسیته جمهوری بود و بلژیک در نظام پادشاهی دولتی لائیک می باشد.

۱۱- لائیسیته با عقل گرایی یکسان نیست. عده ای با تحلیل های انحرافی لائیسیته راعقل گرایی انتقادی در برابر جزم گرایی دینی می دانند. لائیسیته نزد اینان اندیشه انتقادی محسوب می شود و آن را به حقیقت مطلق و پرسشگری محض تبدیل می کنند؛ با وجود اینکه همه اینها روش های سیاسی و شیوه های اندیشه ورزی هستند ولی جزء اهداف لائیسیته نمی باشد.

۱۲- لائیسیته با حقوق بشر یکسان نیست. اشتباه دیگر این است که موضوع لائیسیته را با اصول حقوق بشر همگون می سازند. در نتیجه از نبرد لائیسیته برای حقوق بشر و تضمین حقوق بشر و یا از مبارزه لائیسیته برای برابری زن و مرد صحبت می کنند. البته این درست است که یکی از مبانی پایه ای لائیسیته، با آزادی ادیان و یا اصل ۱۸ بیانیه ی جهانی حقوق بشر (۱۰ دسامبر ۱۹۴۸) در مورد آزادی اندیشه، وجدان دین.... انطباق پیدا می کند. اما نباید برای لائیسیته رسالتی فراتر قائل شد که به وظایف آن مربوط نمی باشد.

۱۳- لائیسیته با پلورالیسم همسان نیست. نباید لائیسیته را با پلورالیسم یا رومداری یکسان گرفت. پلورالیسم و لائیسیته می توانند جدا از هم وجود داشته باشند؛ البته آزادی دین و مذهب می تواند این ذهنیت را ایجاد کند که این دو مثل هم هستند.

ریشه ی واژه لائیسیته:

تاریخ تولد لائیسیته را می توان از نظر واژه شناسی و فرهنگ نویسی چنین تعیین کرد. ابتدا لائوس (laos) بود لائیسیته از واژه لایکس (laicos_laikos-laikos) که خود انشقاقی از لائوس یونانی است سرچشمه می گیرد.

ولی ریشه اصلی آن را می توان، در انجیل متی باب اول آیه بیست و یک یافت.

او پسری به دنیا خواهد آورد و تو او را عیسی خواهی نامید، زیرا او قوم (مردم) laos خود را از گناهانشان نجات خواهد بخشید.

τέξεται δὲ υἱὸν καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν· αὐτὸς γὰρ σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν.

اصطلاح لائیک، همان طور که اشاره شد، ابتدا در دوران معروف به قرون وسطی در حوزه کلیسای مسیحی مطرح و به کار برده می شود.

معنای لائیک در آن زمان، به طور مشخص، با ساختارمندی کلیسا در مقام جامعه ای دینی در ارتباط بود.

به این ترتیب که جامعه مسیحی به دو «طبقه» یا دسته تقسیم می شدند: لائیک ها و کِریک ها.

لائیک ها آن دسته از اعضای کلیسا یا مردمان مؤمن بودند که در قبال کلیسای مسیح وظایف دیگری جز آنچه غسل تعمید از آنان می طلبید بر عهده نداشتند. آنها کشیش، اسقف یا کاردینال نبودند بلکه اعضای معمولی کلیسا بودند.

لائیک ها، در یک کلام، به مسیحیان عادی، مؤمنین یا همان «لائوس» گفته می شد. در مقابل، کِریک ها یعنی کلیساوندان یا خادمان کلیسا قرار داشتند، اینان آن دسته از مسیحیانی بودند که، برخلاف لائیک ها، در جامعه ی مسیحی و در ساختار سلسله مراتبی کلیسا دارای رتبه، شغل، منصب و مقام بودند.

آنها، از سوی کلیسا، وظایف اداری (در حکومت و نهادهای دولتی)، فرهنگی (در اداره ی انجمن ها و مؤسسات فرهنگی) و آموزشی (در کار تدریس و تعلیم) و غیره بر عهده داشتند. کِریک ها در حقیقت منصب داران و خادمان کلیسا به حساب می آمدند و از این دستگاه یا از دولت هوادار دین سالاری برای انجام وظایف اداری، فرهنگی، سیاسی و دینی شان حقوق دریافت می کردند.

به این ترتیب، در معنای اولیه و کلیسایی آن، لائیک در برابر کِریک تعریف می شود. لائیک مسیحی ای است که به «طبقه» ی کشیشان و خادمان رسمی کلیسا تعلق ندارد. مفهوم فوق از لائیک، ویژگی ی ساختار کلیسای مسیحی است و نباید ساده انگارانه و مکانیکی آن را به دیگر جوامع دینی چون یهودی یا اسلامی تعمیم داد. با این که به عنوان نمونه در جامعه ی اسلامی متأخر می توان از دو قشر متمایز، روحانیان و مردم مسلمان، سخن راند اما به گونه ای که در ادامه ی این سلسله بحث ها خواهیم دید پدیدار و ساختاری همانند و همسان دستگاه کلیسای مسیحی و یا چیزی به مفهوم «جدایی از دین»، در دنیای اسلام هرگز وجود نداشته است.

در زبان فارسی تاکنون معادلی برای لائیک و لائیسیته ساخته نشده است. واژه نامه ی آشوری آنها را «دین جدا» یا «دین جداگری» (جدایی از چی معلوم نیست؟) ترجمه کرده است. پاره ای نیز لائیک را با سکولار اشتباه می گیرند و هردو را «دنیوی»، «این جهانی» می خوانند. عده ای اما از «عرفی»، «عرفیت» و به «سوی عرفی شدن» سخن می رانند که بیش تر می توانند ترجمان سکولار و سکولاریزاسیون باشند تا لائیسیته. عموماً در تلاش های نادری که روشنفکران ایرانی در این مورد انجام داده اند ناروشنی و اغتشاش وجود دارد. نه معنای سیاسی تاریخی لائیک و سکولار و مشتقات آنها درک و تفهیم شده است و نه به طریق اولی تفاوت میان آن دو.

اما عرف به زبان عربی چیزی را گویند که معروف، مشهور و شناخته شده است. سنت، عادت، معمول، مرسوم، خصوصی (غیراداری)، رایج و متداول است. بدین سان، در این معناها نمی توان میان عرف از یک سو و لائیک یا لائیسیته از سوی دیگر قرابتی مفهومی (بر اساس ایده ی جدایی یا انفکاک که در بالا توضیح دادیم) پیدا کرد. اما در فرهنگ قضایی و حقوقی از قوانین عرفی در برابر قوانین شرعی (دینی) و هم چنین در جامعه مدنی از ازدواج

عرفی در برابر ازدواج طبق قوانین اسلامی سخن می رود. البته در این جا به راستی تشابهی میان لائیک در معنای چیزی که به دین ارجاع نمی کند (در برداشت مدرن آن) و «عرف» در معنای غیرشرعی به چشم می خورد. با این همه، عرف و عرفیت، به نظر من، قادر نیستند مضمون لائیسیت و لائیک را که در طول تاریخ سیاسی اجتماعی در غرب ساخته و پرداخته شده است، بیان کنند؛ به ویژه در عمده ترین و کلیدی ترین معنای لائیسیت که همانا دو مؤلفه ی جدایی دولت از دین و آزادی ادیان در جامعه ی مدنی باشد.

«قلمرو من به این جهان تعلق ندارد»: دوگانگی!

زمینه های انکشاف لائیسیت و سکولاریسم، و دیگر پدیده های «مدرنیته»، چون لیبرالیسم در غرب را نمی توان خارج از روابط تاریخی هم زیستانه، هم ستیزانه میان کلیسا و «سیاست» (عیسی وقیصر، پاپ و پادشاه یا امپراتور، کلیسا و شهرهای خودمختار، کلیسا و دولت)، میان امر روحانی و امر زمانی، میان امر مقدس و امر نامقدس توضیح داد. این هم زیستی و هم ستیزی محصول يك دوگانگی است که از بنیاد در ساختار مسیحیت آشکار است:

«قلمرو من به این جهان تعلق ندارد.» (انجیل یوحنا، باب هجدهم، 36).

«تو پطرس (نام سنگ یا صخره به یونانی) هستی و من بر روی این صخره کلیسایم را بنا خواهم کرد... کلید قلمرو آسمان ها را به تو خواهم داد.» (انجیل متی، باب شانزدهم، 18 و 19).

«گوسفندان مرا غذا بده... بره های مرا غذا بده» (انجیل یوحنا، باب بیست و یکم، 15 و 18).

«به قیصر آن رسد که به قیصر تعلق دارد و به خدا آن رسد که به خدا تعلق دارد.» (انجیل، باب بیست و دوم، 21).

«تو بر من هیچ قدرتی نخواهی داشت مگر آن قدرتی که خدا به تو داده است.» (یوحنا، باب نوزدهم، 11).

«اقتداری نیست جز از جانب خدا و همه ی قدرت های موجود توسط خدا نهاده شده اند.» (رومیان، باب سیزدهم، 1 و 4).

از روز نخست، سنگ بنای کلیسای مسیح بر «دوگانگی» یا «تضادی» گذارده می شود که نقش مهمی در سیر تحول سیاسی و دینی در اروپا ایفا خواهد کرد. این «تضاد» در کجاست؟ «در تعریفی که کلیسا از خود ارائه می دهد «تضادی» وجود دارد. از يك سو کلیسا نجات رامی آورد که به این جهان زمینی تعلق ندارد. دنیای «قیصر» دنیای مورد علاقه کلیسا نیست. از سوی دیگر، کلیسا، از سوی خداوندش عیسی مسیح، عهده دار هدایت انسان ها به سوی رستگاری می شود. وظیفه ای که به فیض الهی تنها نیروی پیش برنده اش خود کلیسا است. پس از این، کلیسا «حق نظارت» یا بهتر بگوییم «وظیفه ی کنترل» بر هر آن چه را دارد که این رستگاری را به خطر می اندازد. حال چون اعمال انسان ها در برابر بدیل خیر و شر قرار می گیرند... کلیسا «وظیفه ی نظارت» بر همه ی فعالیت های بشری را برای خود مشروع می شمارد. از میان آن ها، مهم ترین و سنگین ترین شان، به دلیل نتایج

حاصله، اعمالی است که حکمرانان انجام می دهند. پس کلیسا، به حکم علت وجودی اش، باید هوشیارانه مراقب باشد که حکومت کنندگان به حکومت شوندگان دستور انجام کاری بر خلاف رستگاری شان ندهند.

بدین سان، کلیسا، به طور منطقی و نه بر حسب اوضاع و شرایط، می رود تا قدرت تام و تمام را برای خود طلب کند. مطالبه ای که تمام ابعاد وسیع اش را با رفرم گرگورین در پایان سده یازدهم به دست می آورد.

در این دوره، کلیسای مسیحی به تنهایی و به طور حقیقی با Respublica («امر عمومی») یکی می شود. «تضاد» ویژه ای که در درون دکترین کلیسای کاتولیک وجود دارد عبارت از این است که کلیسا، مقارن با هم، از يك سو انسان ها را آزاد می گذارد تا در این جهان زمینی هر طور که مایلند خود را سازمان دهند و از سوی دیگر گرایش به تحمیل نظامی دین سالار بر آن ها دارد.»

عیسی در زمان حیاتش مشروعیت سزار را می پذیرد، قدرتی که حاکمیتش را باید از خدا گیرد. («تو هیچ قدرتی بر من نخواهی داشت»). او جامعه هوادارانش را به تشکیل نهادی برای انجام وظایف و تکالیف سیاسی و اعمال قدرت سیاسی دعوت نمی کند. او، برخلاف رهبران دین یهود و اسلام، قوانین یا احکامی ناظر بر اداره ی امور شهر وضع یا تجویز نمی کند. اما از سوی دیگر، عیسی تأکید می کند که مسیحیان باید از او اطاعت کنند و گوش به رسولان و کشیشان فرا دهند. با این همه، آن چه در واقع روی داد، سیر کلیسا به سوی قدرت تام و تمام این جهانی پس از فروپاشی امپراطوری روم در قرون وسطی بود: تحمیل دین سالاری و کلیسا سالاری در همه جا.

اما آن چه نباید از نظر دور داشت این است که آن دوگانگی یا تضاد بنیادی در مسیحیت امکان مساعدی برای خروج از دین سالاری مسیحی حتی در شکل دینی آن فراهم آورد. به بیان دیگر، مبارزه علیه جنبه ی تئوکراتیک مسیحیت به وسیله ی جنبه دیگر آن که «امر قیصر» را از «امر کلیسا» جدا می کرد، امکان پذیر گردید.

سرانجام در سده ی نوزدهم است که پاپ لئون سیزدهم در دکترین کلیسا تجدیدنظری به عمل می آورد. در سه سند مهم کلیسای ۱۸۸۱ و ۱۸۸۵ و ۱۸۹۰ او اعلام می کند که دو قدرت روحانی و این جهانی (کلیسا و دولت) هر کدام خود فرمان و کاملاً مستقل از یکدیگرند. هر يك طبیعت ویژه خود را داراست و هدف و غایت خاص خود را دنبال می کنند: «هر يك از این دو در نوع خود بزرگترین قدرت است.»

در سده ی بیستم، پاپ پی یازدهم و دوازدهم همین منطق را در پیش می گیرند و تصریح می کنند که حاکمیت دولت در حوزه ی متمایزی نسبت به حوزه ی کلیسا اعمال می شود و سودمند نیست که قدرت دنیوی تحت سالاری کلسیا درآید.

دو پدیدار و منطق متفاوت در اروپا:

لائسیسم و سکولاریسم

در این گفتار، مناسبات دولت و دین در کشورهای عضو اتحادیه ی اروپا، در راستای «دو منطق» لائیسزاسیون و سکولاریزاسیون بررسی می شود. دو فرآیندی که بر خلاف تصور نادرست و رایج، همسان نبوده، متفاوت، متمایز و حتی گاهی متضادند. درك صحیح و دقیق این اختلاف در پرتو شرایط گوناگون هر کشور، می تواند برای مسیحیان ایرانی در ایران آموزنده و مفید واقع گردد.

پیش از این گفته شده که لائیسیتیه از جمع دو اصل اساسی و تفکیک ناپذیر تشکیل شده است:

۱- جدایی امر دولت از امر ادیان و کلیساها

۲- تضمین آزادی های مذهبی و بطور کلی آزادی وجدان در جامعه ی مدنی توسط دولت لائیک.

گفتیم که فرانسه نزدیک ترین کشور در جهان به تعریف فوق از لائیسیتیه است. بدین معنا که «نمونه» ی فرانسوی لائیسزاسیون در اروپا را می توان «استثنا» تلقی کرد. اما در سایر کشورهای غربی، لائیسیتیه یا اساساً غایب است و یا اگر چیزی بدین مضمون وجود دارد، با کیفیت های مختلف و کمابیش کامل، ناقص و یا محدود اجرا می شود. در اروپا، مناسبات دولت و دین، به دلیل شرایط تاریخی خاص هر منطقه و کشور - از لحاظ تحولات سیاسی (تشکیل دولت- ملت ها) و دینی (رفرم دین و تحول کلیسا) - متفاوت اند. بدین ترتیب، در این زمینه ما با وضعیت همسانی رو به رو نیستیم. اما با این حال در کشورهای مختلف اروپایی جنبه های مشابه و مشترکی یافت می شوند که امکان انجام يك تقسیم بندی مشخص را به ما می دهند.

در يك تمایز گذاری اجمالی و کلی می توان کشورهای اروپایی به ویژه اعضای اتحادیه اروپا را به سه دسته ی بزرگ و اصلی تقسیم کرد.

1- کشورهایی که در آن جا لائیسیتیه (به معنای «جدایی دولت و کلیسا») وجود ندارد (چون انگلستان، دانمارك و یونان).

2- 2- کشورهای که، به همان معنا، نیمه لائیک محسوب می شوند (چون آلمان، بلژیک، هلند و لوکزامبورگ)

3- کشور هایی که در آن جا لائیسیتیه همراه با قرارداد میان دولت و کلیسا (Concordat) اجرا می شود (چون اسپانیا، ایتالیا و پرتغال).

لائیسیتیه و سکولاریسم: دو پدیدار و منطق متفاوت

منطق اولی یا لائیسیزاسیون Laïcisation به طور عمده ویژگی کشورهای است که از يك سنت نیرومند کاتولیکی برخوردارند. آن جا که نیروهای اجتماعی لائیک در برابر کلیسای مقتدر، سلسله مراتبی و محافظه کار قرار می گیرند. کلیسای که مصمم در حفظ اقتدار و سلطه ی خود بر جامعه و بویژه بر نهاد دولت است. "آن جا که کلیسا... مدعی عهده داری امور جامعه در کلیتش می باشد و خود را قدرتی رقیب دولت و رو در روی آن می نمایاند".

در منطق لائیسیزاسیون، قدرت سیاسی برای «رهایی» دولت و نهاد های عمومی از سلطه و سیطره ی کلیسا (فرآیندی که «خروج از دین» می نامند) بسیج می شود و بطور مستقیم و يك جانبه اقدام می کند. سرانجام، در پی يك سلسله تعارضات و کشمکش های گاه آرام و گاه خشن، گاه موضعی و گاه عمومی، گاه پیش رونده و گاه پس رونده، میان مخالفان و موافقان روحانیت سالاری cléricalisme، میان «دولت ملی مدرن» از يك سو و کلیسای کاتولیک وابسته به واتیکان، با خصلتی فرا ملی transnational از سوی دیگر، امر «جدایی دولت و کلیساها»، تحقق می پذیرد.

اسپانیا، پرتغال، ایتالیا و بلژیک با کم و کاستی ها و تفاوت هایی که نمونه های تیپیک منطق لائیزاسیون می باشند.

منطق دومی یا سکولاریزاسیون sécularisation، (دنیوی کردن، گیتیایی کردن) ویژگی کشورهای پروتستان است. آن جا که "دین و حوزه های مختلف فعالیت اجتماعی به تدریج و به اتفاق دگرگون می شوند... کلیسای پروتستان (در موقعیت انحصاری یا فایق) قدرتی نیست که بسان کلیسای کاتولیک در مقابل دولت قرار گیرد بلکه نهادی ست در دولت، سازنده ی انسجام و پیوند سیاسی، عهده دار مسئولیت های مشخص و در تبعیت از دولت، تبعیتی کمابیش پذیرفته شده یا مورد اعتراض".

در منطق سکولاریزاسیون، ریشه ی اختلافاتی که در کشورهای کاتولیک دولت و کلیسا را در مقابل هم قرار می دهند، وجود ندارد. از يك سو، «دولت مدرن» با «کلیسای فرا ملی» در تعارض قرار نمی گیرد و حتی برعکس، کلیساهای پروتستان بخشی از هویت دولت - ملتها می گردند. از سوی دیگر پروتستانتیسم، با این که الزاماً حامل روح دموکراتیک نیست، اما تشکیلاتی تام و تمام، مطلقاً سلسله مراتبی و يك پارچه (تك سنگی monolithique)، بسان کلیسای کاتولیک، نیست. در نتیجه، در این گونه جوامع، تضاد با روحانیت پروتستان و به طور کلی ضدیت با روحانیت سالاری anti-cléricalisme به مراتب محدود تر و خفیف تر از کشورهای کاتولیک است. در سکولاریسم، بحثی از «لائیک»، «لائیسیزاسیون» و «جدایی دولت و کلیساها» در میان نیست. «تحول» دولت، کلیسا و جامعه به سوی «خروج» از زیر سلطه ی دین (و دین سالاری)، تدریجی، توأم و با حفظ پیوندهای مختلفی میان دولت و کلیسا، انجام می پذیرد.

انگلستان، دانمارك و سوئد نمونه های تیپيك منطق سکولاریزاسیون را تشکیل می دهند. (با این که در سوئد، از سال 2000، قانون جدایی دولت و مذاهب که در 1995 تصویب گردید، به مورد اجرا گذاشته شده است).

بر تقسیمات فوق، دو نمونه ی دیگر را نیز باید اضافه کرد. کشورهای که چند مذهبی multiconfessionnels هستند یعنی در آن جا، عمدتاً دو مذهب از نیروی کم و بیش برابری برخوردارند، چون آلمان و هلند. و سرانجام کشورهای که در آن جا مساله هویت مذهبی با مساله ملی یا به طور کلی با مبارزه بر ضد قدرت خارجی گره خورده است، مانند ایرلند و یونان.

بدین ترتیب، در زمینه ی مناسبات دولت و دین، ما با چهار «تیپ» یا گونه کشور اروپایی رو به رو هستیم که هر يك را در زیر مورد بررسی قرار می دهیم.

کشور های کاتوليك - منطق لائیسزاسیون

اسپانیا

لائیسیتته در اسپانیا پس از سقوط رژیمي که مذهب رسمی کشور را کاتوليك اعلام کرده بود، فرانکیسم، برقرار می شود.

لائیسیتته در اسپانیا محصول اراده ای بود که می خواست مناسبات دولت و کلیسا را با تفاهم و به دور از درگیری های گذشته میان طرفداران و مخالفان روحانیت سالاری، حل نماید.

این تعارضات در سال ۱۹۳۰ به نقطه ی اوج خود می رسند، زمانی که جمهوری خواهان قانون اساسی سال ۱۹۱۲ را باطل اعلام می کنند. در آن جا آمده بود:

"مذهب ملت همیشه و تا ابد مذهب کاتوليك، این تنها مذهب راستین... خواهد بود. ملت حافظ مذهب کاتوليك است و هر مذهب دیگری را غیر قانونی اعلام می کند."

در آن هنگام، جمهوری خواهان راه و روش رادیکالی بر علیه کلیسا و دین در پیش می گیرند: مصادره ی اموال و دارایی های کلیسا، ممنوع کردن فِرَق مذهبی، بستن مدارس دینی و حتی قانون گذاری در باره ی «نبود خدا». بدین سان مبارزه ی جمهوری خواهان لائیک علیه طرفداران حاکمیت کلیسا تا لغو «قانونی» دین، هر چه بیشتر رادیکال می شود و این در حالی است که کلیسا بر ضد جمهوری و جمهوری خواهان «جنگ صلیبی» اعلام می کند. رژیم فرانکو که در فردای جنگ داخلی (ژوئیه ۱۹۳۶ – مارس ۱۹۳۹) و شکست جمهوری خواهان در اسپانیا برقرار می شود خود را «ناسیونال – کاتوليك» می نامد

و با واتیکان توافق نامه ای امضا می کند. در آن جا تاکید می شود که "مذهب کاتولیک منطبق بر تعالیم رسولان Apostolique و کلیسای رومی همواره تنها مذهب ملت اسپانیا خواهد بود. این مذهب، بنا بر قانون الهی و حقوق شرعی منطبق با آیین کاتولیک، از حقوق و امتیازات ویژه ای برخوردار است."

با این حال، در سال های پایانی فرانکیسم و در پی فروپاشی این رژیم (۱۹۷۵)، جامعه ی دینی و کلیسای کاتولیک اسپانیا متحول می شوند. لایه های از کلیسا، بویژه کشیشان رده های پایین و مردمی، در جنبش دموکراتیک و ضد فرانکیستی شرکت می جویند. در سال ۱۹۷۰، کلیسای کاتولیک رسماً از نقش خود در رابطه با جنگ داخلی انتقاد می کند.

امروزه، روابط میان دولت و کلیسا در اسپانیا توسط قانون اساسی ۱۹۷۸ و متون پایه ای دیگر - چون قانون سازمند 5 ژوئیه ۱۹۸۰ در باره ی آزادی های مذهبی - مشخص شده اند. در قانون اساسی، «جدایی کلیسا و دولت» بدین صورت بنیاد نهاده شده است:

"هیچ مذهبی خصلت مذهب دولتی نخواهد داشت." (ماده ۱۶ پاراگراف سوم).

با وجود تاکید فوق، این قانون «جدایی» کامل دولت و کلیسا را اعلام نمی کند، زیرا، طبق آن، دولت با ادیان مختلف و بطور مشخص با کلیسای کاتولیک روابط رسمی برقرار می سازد:

"اولیای امور (دولت) عقاید مذهبی جامعه ی اسپانیا را در نظر خواهند گرفت و در نتیجه با کلیسای کاتولیک و دیگر ادیان روابط همکاری خود را حفظ خواهند کرد."

متون اساسی مختلفی آزادی کامل مذهبی را تضمین می کنند. اما کفر و اهانت به مذهب دیگر تحت پیگرد قانونی قرار نمی گیرند. بر اساس قانون ۱۹۸۰، دولت و کلیسای کاتولیک توافق نامه هایی امضا می کنند که بنابر آن ها، مذهب فوق از امتیازاتی برخوردار می گردد. از جمله، یارانه سالیانه ای را دولت برای مخارج کلیسای کاتولیک در نظر می گیرد. در سپتامبر ۱۹۸۷، حکومت وقت سوسیالیستی قانونی می گذراند که به موجب آن، از سال ۱۹۸۸ به بعد، مالیات دهندگان می توانند، در صورت تمایل، نیم در صد از مالیات خود را در اختیار کلیسای کاتولیک قرار دهند.

توافق نامه هایی نیز با دو جامعه ی پروتستان و یهودی منعقد می شوند. این دو از برخی امتیازات در زمینه ی مالی و ایجاد مدارس خصوصی مذهبی... برخوردار می گردند. در 14 ژوئیه ۱۹۸۹، وزارت دادگستری اسپانیا اسلام را به عنوان دینی که در این کشور "کاملاً مستقر" شده و نزدیک به دویست هزار پیرو دارد، به رسمیت می شناسد. به دنبال آن، دولت و جامعه ی مسلمانان اسپانیا توافق نامه ای در زمینه ی همکاری مشترک امضا می کنند.

بطور کلی در اسپانیا، یکی از جنبه های لائسیسته یعنی آزادی های مذهبی رعایت می شود. اما در مورد برابری ادیان، وضع بدین گونه نیست. کلیسای کاتولیک، همان طور که مشاهده

می شود، به دلیل اهمیت تاریخی و اجتماعی اش، از حقوق و امتیازات بیشتری بهره مند است. با این همه، دیگر ادیان نیز می توانند برای کسب چنین امتیازاتی مبارزه کنند و در این راه از امکانات قانونی موجود استفاده نمایند.

اسپانیا، بدین سان، شکل بدیعی از لائسیسته که عبارت باشد از بی طرفی دولت، آزادی کامل ادیان و قرارداد میان دولت و کلیسا را تجربه می کند. این روابط پیمانی، به ویژه در سال های اخیر، اسپانیا را بیش از پیش از منطق لائسیزاسیون دور کرده به منطق سکولاریزاسیون نزدیک می کند. جامعه، کلیسا و حوزه ی سیاست، هر سه، توأم و هم زمان، تغییر و تحول می کنند و هر سه با تضاد ها و تعارضاتی در درون خود رو به رو می باشند. کلیسای کاتولیک در ضمن دفاع از موضع و جایگاهش در جامعه، خود را بخش تشکیل دهنده ای از «هویت» اجتماعی- سیاسی اسپانیولی می داند، «هویت» که اسپانیا می خواهد تثبیت کند، «هویت» که تحت لوای «دمکراسی اسپانیایی» بیان می شود و خود را نشان می دهد.

ایتالیا

در سال ۱۹۸۹، دولت ایتالیا و واتیکان «توافق نامه ی جدیدی» امضا می کنند. طبق آن، اصل کاتولیسیسم به مثابه مذهب رسمی ملغی می گردد و برخی روابط میان دولت و کلیسای کاتولیک قطع می شوند: از جمله تامین مخارج روحانیت *clergé* توسط دولت. اما در مجموع، انفکاک دولت و کلیسا به صورت محدود و خجولانه انجام می پذیرد. قرارداد فوق تاکید می کند که طرفین "در جهت ترفیع انسان و مصالح کشور" هم کاری خواهند کرد، که "اصول مذهب کاتولیک جزئی از میراث تاریخی مردم ایتالیا محسوب می شود"، که آموزش مذهب کاتولیک در مدارس دولتی ادامه خواهد یافت

اما نگاهی گذرا به تاریخ گذشته ی ایتالیا نشان می دهد که از ابتدای تشکیل دولت ملی در این کشور، رابطه ی آن با واتیکان همواره تعارضی بوده است. تصرف رم، در سپتامبر ۱۸۷۰، آخرین مرحله ی فرایند وحدت ایتالیا می باشد و درست پس از این تاریخ است که پاپ خود را در واتیکان زندانی محسوب می کند و تا سال ۱۹۲۹ از به رسمیت شناختن دولت جدید امتناع می ورزد. پاپ وجود دولت وحدت بخش شبهه جزیره ی ایتالیا را نافی حاکمیت خود تلقی می کرد. در حقیقت تقابل با مقاصد سلطه گرایانه ی واتیکان از مدت ها پیش با تشکیل دولت - شهرهای خودمختار شمال ایتالیا در سده های میانی آغاز شده بود.

اما مبارزه با کلیسا در سال ۱۸۷۶ با به قدرت رسیدن نیروهای لیبرالی که از اقشار بورژوازی میانه نمایندگی می کردند و مخالف روحانیت سالاری بودند، تشدید می گردد. در این زمان است که اصولی چون مدرسه ی رایگان، لائیک و اجباری برای همه ی کودکان شش تا نه ساله برقرار می شوند. در مجموع، همان طور که مشاهده می کنیم، در یک دوره ی نخستین،

شیوه های حل مناسبات دولت و دین در ایتالیا بیشتر با منطق لائیسزاسیون همانند است تا سکولاریزاسیون.

با این حال، از آن جا که جنبش ضد روحانیت سالاری در حد زیدگان جامعه که قدرت دولتی را در دست دارند، باقی می ماند و از حمایت وسیع مردمی برخوردار نمی گردد و چون جنبش اتحاد ایتالیا با مقاومت و جنگ داخلی در مناطق میانی این کشور رو به رو می شود، راه حلی که در نهایت خود را تحمیل می کند مصالحه میان دو «رُم» است: رُمی که دولت ایتالیا را نمایندگی می کند و رُمی که کلیسای کاتولیک را.

در سال ۱۹۲۹، تحت رژیم موسولینی، قرارداد لاتران بین دولت ایتالیا و واتیکان منعقد می شود. بنابر آن، از یکسو واتیکان به عنوان دولتی مستقل و حاکم بر خود اعلام موجودیت می کند و از سوی دیگر پاپ دولت ایتالیا را به رسمیت می شناسد. نکته ی مهم دیگر این قرار داد این است که کاتولیسیسم را به سطح «مذهب دولتی» ارتقا می دهد. این پیمان، پس از فروپاشی فاشیسم، زیر سوال نمی رود.

در سال ۱۹۴۸، قانون اساسی جدید ایتالیا ضمن تایید مجدد قرارداد لاتران، اعلان می کند که "دولت و کلیسای کاتولیک خودمختار و مستقل از یک دیگر اند". با این حال، در سالهای پس از جنگ است که حزب کاتولیک نیرومندی به نام دمکراسی مسیحی تشکیل می شود و طی چندین سال محور اصلی دستگاه دولتی ایتالیا می گردد.

رهایی جامعه ی ایتالیا از قیمومیت کلیسای کاتولیک با اتخاذ تصمیمات مهمی در دهه ی ۱۹۷۰ انجام می پذیرد: قانون گذاری در باره ی حق طلاق، سقط جنین و غیره. در این زمان است که مسایل مربوط به اخلاق در حوزه ی جنسی و خانوادگی از زیر قیمومیت قانونی کلیسای کاتولیک خارج می گردند.

به عنوان نتیجه گیری باید اذعان کرد که ایتالیا در میان کشور های دارای سنت کاتولیکی، نمونه ی کشوری است که بیش از دیگران (به استثنای ایرلند) از منطق لائیسزاسیون دور می باشد. روابط مبتنی بر قرارداد میان دولت و کلیسای کاتولیک، میان دولت و دیگر مذاهب، ویژگی « لائیسسته ی » ایتالیا را تشکیل می دهند. نقش اجتماعی مثبت مذهب و به طور مشخص کلیسای کاتولیک هیچ گاه در این کشور به زیر سوال نمی روند و همواره حداقل اقدامات و تدابیر در جهت جدایی دولت و دین اتخاذ می شوند. دلایل آن نیز جمع سه عامل است. نخست، ضعف دولت ایتالیا ست که جسارت لازم از جمله در زمینه ی لغو توافق نامه ی خود با واتیکان را ندارد. سپس این نکته که کلیسای کاتولیک و واتیکان هم چنان صاحب قدرت اند، زیرا اکثریت ایتالیایی ها، به رغم کاهش نفوذ مذهب، هنوز پای بند آداب و آموزش های مذهبی اند. و سرانجام، عامل سوم این است که جنبش ضد کلریکالیسم، به رغم وجود یک جریان تاریخی و نیرومند مخالف واتیکان در ایتالیا، هیچگاه نتوانسته اقشار وسیع اجتماعی را بر حول ارزش های خود متحد و بسیج نماید. در سده ی بیستم، بخش مهمی از مردم ایتالیا به احزاب کمونیست، سوسیالیست و

چپ لائیک می گرایند اما این سازمان ها در مجموع هیچ گاه مساله ی لائیسیته را در راس دل مشغولی و برنامه های خود قرار نداده اند.

پرتغال

کاتولیسیم، در سده ی نوزدهم، مذهب رسمی دولت پرتغال می شود. با استقرار جمهوری در سال ۱۹۱۰، اصل جدایی دولت و دین اعلام می گردد. سپس، هم در قانون اساسی سالاری به سال ۱۹۳۳ و هم در بازبینی آن در سال ۱۹۵۱ اصل فوق مورد تاکید قرار می گیرد. با این وصف، کاتولیسیم، در قانون اساسی، "مذهب ملت پرتغال" شناخته شده و از امتیاز خاصی برخوردار است. در سال ۱۹۴۰، توافق نامه ای concordat میان دولت و واتیکان، مناسبات این دو و موقعیت حقوقی کلیسای کاتولیک در پرتغال را مشخص می کند. در سال ۱۹۷۱، قانونی در زمینه ی آزادی های مذهبی وضع می شود که تا امروز دارای اعتبار است.

قانون اساسی ۱۹۷۶، پس از انقلاب و فروپاشی دیکتاتوری سالاری، اصول اساسی لائیسیته را مطرح می کند. از یکسو، دولت آزادی وجدان و عقاید مذهبی را تضمین می کند (ماده ۴۱ بند ۱). هیچ کس به خاطر اعتقادات و یا انجام فرایض دینی نه از امتیاز خاصی برخوردار می شود و نه مورد اذیت و آزار قرار می گیرد (ماده ۴۱ بند ۲ و ۳). حق اعتراض به دلیلی وجدانی تضمین می شود (ماده ۴۱ بند ۶). از سوی دیگر، قانون اساسی اعلام می دارد که کلیسا ها و جمعیت های مذهبی از دولت جدا هستند و می توانند آزادانه امور خود را سازمان دهند (ماده ۴۱ بند ۴). دولت در زمینه ی آموزش و پرورش و فرهنگ بی طرف است و آموزش عمومی (دولتی) غیر مذهبی است (ماده ۴۳ بند ۲ و ۳). احزاب سیاسی نباید خصلت مذهبی داشته باشند (ماده ۵۱ بند ۳). سندیکاها باید مستقل از ادیان باشند (ماده ۵۵ بند ۴). آزادی مدارس خصوصی مذهبی تضمین می شود (ماده ۴۳ بند ۱ و ۴). سرانجام این نکته مهم که هر اصلاح قانون اساسی باید اصل جدایی دولت و کلیساها و آزادی وجدان، دین و نیایش را به رسمیت شناسد.

بدین ترتیب، طبق قانون اساسی سال ۱۹۷۶، لائیسیته در پرتغال، در مجموع، برقرار می شود. از یکسو، دولت بی طرف و جدا از کلیسا اعلام می شود و از سوی دیگر، آزادی های مذهبی توسط دولت تضمین می گردد.

با این همه، قانون اساسی نام برده برخی ترتیبات توافق نامه ی ۱۹۴۰ میان دولت و واتیکان، از جمله امتیازات کلیسای کاتولیک نسبت به دیگر کلیساها را محفوظ نگه می دارد. کلیسای کاتولیک می تواند مدارس و دانشگاه خود را دایر کند و در مدارس دولتی، عملاً و بر خلاف قانون اساسی، آموزش دین و اخلاق کاتولیک تدریس می شود. دولت ازدواج مذهبی را به

رسمیت می شناسد و در عین حال بنا بر قانون اساسی حق طلاق مجاز می باشد. قانون جزای مدنی در سال ۱۹۸۲ توهین به مذهب را جرم و سزاوار مجازات می شناسد.

به طور کلی، رژیم سیاسی پرتغال، به دلیل بی طرفی و جدایی دولت از کلیسا، رژیمی تقریباً لائیک است. آزادی های مذهبی به رسمیت شناخته شده اند، لیکن برابری ادیان مختلف کامل نیست زیرا کلیسای کاتولیک موقعیت برتر و برخی امتیازات خود را حفظ کرده است.

بلژیک

بلژیک، از نظر مناسبات دولت و دین، دارای ساختاری ست که عموماً آن را رژیم «جدایی-شناسایی» *séparation-reconnaissance* می نامند. دولت، از یکسو، مستقل از کلیساها ست و توافق نامه ای با واتیکان امضا نکرده و از سوی دیگر مذاهب مختلفی را به رسمیت می شناسد. این مذاهب، با ذکر سال به رسمیت شناخته شدنشان، عبارتند از: مذهب کاتولیک و پروتستان (در قانون اساسی ۱۸۳۱ یعنی یک سال پس از استقلال بلژیک)، مذهب آنگلیکن Anglican (1835)، یهودی (1870)، اسلام (1974) و مذهب ارتودوکس orthodoxe (1985). در سال 1970، بازنگری قانون اساسی، «جمعیت های فلسفی غیر مذهبی» را به رسمیت می شناسد. پس از 1981، جریان لائیک و «خانه های لائیسیت» در شهر های بزرگ مورد شناسایی و حمایت مالی دولت قرار می گیرند.

نهادینه شدن جنبش لائیک در بلژیک در پرتو ویژگی ساختار اجتماعی این کشور قابل فهم می گردد. ساختاری که از سه «رکن» *piliers* کاتولیک، لیبرال و سوسیالیست تشکیل شده است، به طوری که از «رکن بندی» *pilarisation* جامعه صحبت می شود. «رکن»، ساختاری ست خودکفا، هم ایدئولوژیکی و هم نهادین، به منظور سازماندهی شهروندان در حوزه های مختلف جامعه ی مدنی چون مدارس، بیمارستان ها، سندیکا ها، انجمن ها، موسسات مالی، احزاب سیاسی و غیره. تنها رکنی که کامل است یعنی همه ی خدمات فوق را عرضه می دارد، رکن کاتولیک است. دو دیگر، یعنی لیبرالی و سوسیالیستی، تنها برخی خدمات را عرضه می کنند. جریان دیگری نیز به رسمیت شناخته شده است که لائیک ها می باشند، اما اینان هنوز «رکنی» را تشکیل نمی دهند.

ساختار فوق ریشه در نظام سیاسی ای دارد که پس از استقلال بلژیک با قانون اساسی 1831 مستقر می شود. استقلالی که محصول استراتژی ائتلاف و اتحاد میان دو نیروی اصلی یعنی حزب لیبرال و کاتولیک ها بود. اما خیلی زود پس از استقلال، این اتحاد، به ویژه بر سر نظام آموزش و پرورش، از هم می پاشد. تاریخ لائیسیت در بلژیک در حقیقت تاریخ رقابت، نزاع و آشتی میان این دو نیرو ست. از یک طرف، حزب رادیکال که خواهان ایجاد یک نظام آموزشی لائیک و عمومی است و از طرف دیگر کلیسای کاتولیک که تمایل به کنترل

مجموعه ی سیستم آموزشی را دارد. ساختار مبتنی بر وجود «رکن های» مختلف و رژیم مبتنی بر «جدایی - شناسایی»، در حقیقت، ترجمان کشمکش میان دو نیروی کاتولیک و لائیک در بلژیک می باشد.

رکن کاتولیک در بلژیک از امتیازات قابل توجهی برخوردار است: پرداخت حقوق مقامات اداری کلیسا توسط دولت، آزادی عمل کامل مجامع مذهبی، آزادی انتشار روزنامه، تشکیل انجمن، ایجاد مدارس و دانشگاه و غیره. سیستم آموزشی کاتولیکی اساس «رکن» کاتولیکی را تشکیل می دهد که حوزه های فراتری را در بر می گیرد: تعاونی های کارگری، بیمارستان ها، بیمه های اجتماعی، انجمن های کشاورزان، زنان، کلوپ های تفریحی، خانه های سالمندان و...

رکن لیبرال نیز از بدو تشکیل دولت مستقل بلژیک ایجاد می شود. واکنش لیبرال ها در برابر تشکیل دانشگاه کاتولیک، ایجاد دانشگاه آزاد بروکسل چون نهادی لائیک بود که از استادان خود تعهد به «آزاد اندیشی» را می طلبید. اما بر خلاف کاتولیک ها که سازمان های موازی خود را به وجود می آورند، لیبرال ها بیشتر از همه سعی در لائیسیزه کردن خدمات عمومی می کنند. در زمینه نظام آموزشی، طرح های آن ها با برنامه های ضد کلیکال در فرانسه در همان زمان (یعنی نیمه دوم سده ی نوزدهم)، تشابهات فراوانی داشتند. اما رفرم آموزش و پرورش آن ها در سال 1879، که مقارن با رفرم ژول فری Jules Ferry در فرانسه و مشابه آن است، در برابر مخالفت شدید و کارزار وسیع کلیسا با شکست مواجه می گردد. پس از این تاریخ، خانواده ی لیبرال در بلژیک نهاد های خود را به وجود می آورد اما در مجموع، «رکن» لیبرالی محدود و ناقص باقی می ماند. این رکن به طور وسیع تکیه بر نهاد های رسمی چون مدارس و بیمارستان های دولتی دارد.

رکن سوسیالیست که از رکن لیبرال نیرومند تر است، با آغاز تکوین جنبش کارگری و سوسیالیستی بر پا می شود. این رکن، در سده ی 19، در شکل انجمن های امدادی و هم یاری کارگری ایجاد می شود. سپس، با تشکیل حزب کارگری بلژیک در سال 1885 و ایجاد تعاونی ها، سندیکاها، باشگاه های تفریحی، بیمارستان ها و غیره، بخش بزرگی از طبقه ی کارگر بلژیک توسط این رکن متشکل می گردد. به طور کلی در زمینه ی لائیسیت، دو خانواده ی لیبرالی و سوسیالیستی نظرات و برنامه های متشابهی داشته و دارند و از این رو در این مبارزه با هم ائتلاف کرده و می کنند.

سرانجام، جنبش خاص لائیک در آغاز سال های 1960 به رسمیت شناخته می شود. زمانی که پیمان آموزشی ای منعقد می شود و به موجب آن، در مدارس دولتی، در کنار آموزش مذهب و به همان نسبت، اخلاق لائیک نیز تدریس می شود. اما جریان لائیک هنوز به رکن چهارم تبدیل نشده است زیرا نیروهای لائیک با تبدیل کردن لائیسیت به هفتمین «آیین» شناخته شده از سوی دولت، اتفاق نظر ندارند.

به عنوان نتیجه گیری: ساختار مبتنی بر «رکن بندی» و امتیازاتی که رکن کاتولیک در این نظام کسب کرده است، از بلژیک یک کشور نیمه لائیک می سازد.

کشورهای پروتستان - منطق سکولاریزاسیون انگلستان

انگلستان چیزی به نام لائیسیتته نمی شناسد، زیرا کلیسای آنگلیکن Anglican در این کشور «مستقر» شده است. «استقرار» Etablissement کلیسا بدین معناست که این نهاد هم حقوق به رسمیت شناخته شده ای دارد و هم ملزم به انجام وظایفی می باشد.

پادشاه (یا ملکه) در راس کلیسا قرار دارد و رسماً «پاسدار دیانت» است. در مجلس لُردها، اسقف های آنگلیکن 26 نماینده دارند. کلیسای «مستقر»، برای هزینه ی نگهداری اماکن مذهبی، یارانه ای از دولت دریافت می کند، اما کشیشان پروتستان حقوق بگیر دولت نیستند.

کلیسا، در رابطه با امور کیش و انتصاب مقامات رهبری اش، تحت کنترل پارلمان قرار دارد. اما با این همه، کلیسای آنگلیکن انگلیس يك «کلیسای دولتی» از نوع کلیسای پروتستان دانمارك نیست. در این کشور، همان طور که خواهیم دید، کلیسا یکی از دواير دولتی محسوب می شود. در رابطه با امکانات عملی، کلیسای آنگلیکن امتیازات بیشتری نسبت به دیگر ادیان مسیحی در انگلستان ندارد، از جمله در حوزه ی آموزش و پرورش.

وضعیت فوق اما، تنها شامل انگلیس می گردد. در کشور گال Galles (از 1920) و در ایرلند شمالی، کلیسای آنگلیکن مستقل از دولت می باشد. در اسکاتلند نیز، کلیسای Presbytérien (که انشقاقی از کالوینیسم calvinisme است) خودمختار است. در هر سه منطقه، نوعی «جدایی دولت از دین» وجود دارد.

اما فقدان لائیسیتته در انگلیس به هیچ رو مانع آزادی های مذهبی که برای همه به رسمیت شناخته شده اند، نگردیده است. کلیساهای غیر آنگلیکن و به ویژه کلیسای کاتولیک از آزادی کاملی، بدون دخالت دولت، برخوردارند. در زندگی عملی، اعتقادات مذهبی محترم شمرده می شوند و به دلیل اعتقادات مذهبی می توان از خدمت سربازی امتناع ورزید.

بسیاری از مدارس انگلستان وابسته به دو کلیسای آنگلیکن و کاتولیک هستند و از کمک دولتی برخوردارند. مدارس یهودی و مسلمان نیز وجود دارند که اولی ها از دولت کمک می گیرند. بنابر قانون 1944 در باره ی آموزش در مدارس، تعلیم ادیان و دعای (عموماً مسیحی) صبح گاهی در همه ی مدارس اجباری ست. اما آموزش ادیان خصلت تعلیم اصول دین را ندارد بلکه آشنا نمودن محصلین با مذاهب بزرگ مسیحی و غیر مسیحی را هدف خود قرار داده است.

آزادی های مذهبی در انگلیس، همه محصول دگرگونی های ژرف در این کشور بنا بر منطق سکولاریزاسیون می باشند. کسب این آزادی ها و برابری حقوقی همه ی ادیان و

مذاهب در انگلستان ممکن نگرديد مگر، از جمله، از طريق مبارزه ي اقليت هاى مذهبى و به ويژه مقاومت كليساهائى معروف به «آزاد» كه پروتستان بودند. تاريخ انگليس تنها در پرتو نقش غير محافظه كارانه ي اينان و به طور كلى تر در راستاى نقش پلوراليسم مذهبى و مسيحى قابل فهم مى باشد. بسط و توسعه ي برابرى همه ي مذاهب، در عين حال به معناى «تهى كردن» *évidement* (يا «تو خالى كردن»، مفهوم و اصطلاحى است كه فرانسواز شامپيون به كار مى برد) موقعيت و نقش ويژه و ممتاز كليساى انگليكن مى باشد. اين «تو خالى شدن» هم چنين محصول نقشى است كه در سده بيستم نهاد هاى عمومى و خدمات عمومى دولتى *services publics* ايفا كردند.

در زير، نقطه هاىي از فرايند سكو لاري زاسيون به سبك انگليسى را باز گو مى كنيم:

- 1689، قانونى «در باره ي تساهل» (روادارى، *tolérance*) براى شاخه هاى اصلى پروتستانتيسم در انگليس آزادى هاى محدودى را به رسميت مى شناسد.

- 1828، لغو قوانينى كه از شركت پروتستان هاى غير محافظه كار در اداره ي شهردارى ها ممانعت به عمل مى آوردند.

- 1829، كاتوليك ها از همه ي حقوق شهروندى برخوردار مى گردند.

- 1858، لغو آخرين تبعيضات عليه يهوديان.

- 1870، قانون فورستر *Forester* تسهيلاى در ايجاد مدارس دولتى ابتدايى فراهم مى كند، در عين حال كه به مدارس مذهبى نيز كمكان اجازه تاسيس مى دهد.

- 1871، لغو الزام به انگليكنيسم در رابطه با استخدام استادان دانشگاه اكسفر د و كامبريج.

امروزه، در زمينه ي مناسبات دولت و كليسا و به طور كلى در رابطه با نقش و موقعيت كليساى انگليكن در انگليس، هم در درون خودِ كليسا و هم در جامعه ي سياسى، اختلافات و تعارضات شاخصى بروز كرده است. از يك سو، «محافظه كاران» خواهان حفظ كليساى كنونى به عنوان نماينده قاطبه ي ملت هستند و از سوى ديگر «مدرنيست ها» خواهان هر چه بيشتر انطباق دادن كليسا با تحولات جامعه و استقلال آن از دولت مى باشند. برخى نيز «استقرار زدائى» *desetablissement* كليسا را توصيه مى كنند. اما با اين همه و نا امروز، مساله انگيز «كليساى ملّى» در انگلستان، نزد هيچ نيروى، چه مذهبى و چه سياسى يا لائيك، به «داو» يا چالشى مبارزاتى و واقعاً مهم تبديل نشده است.

به عنوان جمع بندى: در انگلستان، فرايند سكو لاري زاسيون به معناى تحول هم زمانى و توام با هم دولت و كليسا به سمت دنىوى شدن و خروج از «سيادت دين و كليسا»، در راستاى «تهى شدن» جا يگاه ممتاز و ويژه ي انگليكنيسم به سرانجام مى رسد. كليساى «مستقر» بيش از پيش نقش خود را به عنوان نگهبان مشروعيت سياسى و نماينده ي تمامى ملت از دست مى دهد. كليساى انگليكن بيش از پيش به يك نماد ساده و صرف تبديل شده است:

نمادِ هویت ملی که با مسیحیت پیوند می خورد و نمادِ دولت سیاسی که می خواهد گونه ای ارجاع به مسیحیت برای مشروعیت بخشی به خود را هم چنان حفظ کند.

دانمارك

دانمارك نیز پدیده ای به نام لائیسیتته نمی شناسد زیرا کلیسا و دولت آن هیچ گاه از هم جدا نبوده و نیستند.

نخستین قانون اساسی دانمارك در سال 1849، اعلام می دارد که لوتریسم "مذهب ملی خلق دانمارك" است و آزادی های کامل مذهبی تضمین می شوند. در سال 1866، جرم کفر گویی به تمام مذاهبی که قانوناً در کشور مستقر شده اند، گسترش پیدا می کند. قانون اساسی 1953 جایگاه کلیسای پروتستان در دانمارك را مشخص می کند: کلیسای انجیلی لوتری (ماده 4 قانون اساسی) که 90% مردم را در بر می گیرد و "به این عنوان، از حمایت دولت برخوردار است" (ماده 66). پادشاه دانمارك باید به این کلیسا تعلق داشته باشد (ماده 6). در داخل حکومت، وزیر امور مذهب، به نام پادشاه، اداره ی سازمان مرکزی کلیسا را بر عهده دارد. پارلمان در رابطه با امور کلیسا قانون گذاری می کند و دیوان عالی کشور در رسیدگی به امور مذهبی واجد صلاحیت است. اسقف ها و کشیشان پروتستان کارمندان و حقوق به گیران دولت هستند. کلیسا بخشی از وظایف دولت چون ثبت احوال، امور دفن و غیره را بر عهده دارد. بدین ترتیب، در دانمارك، ما با يك «کلیسای دولتی» حقیقی رو به رو هستیم که هیچ گونه سازماندهی مرکزی مستقلی ندارد و کاملاً وابسته به دولت می باشد.

با این همه، پارادگس قضیه در این جاست که تبعیت کلیسا از دولت در دانمارك، نه تنها مانع آزادی های مذهبی نگردیده بلکه حتی توسعه ی آن ها را تسهیل کرده است. آزادی های مذهبی در قانون اساسی کاملاً تضمین شده اند: آزادی انجام امور مذهبی، آزادی اعتقادات مذهبی، حق تشکیل انجمن و تجمع بدون اجازه قبلی... امروز در دانمارك، یازده «مذهب دگر اندیش» به رسمیت شناخته شده اند که موقعیت شان را قانون تعیین و مشخص کرده است. پیروان این ادیان برای فعالیت های اجتماعی شان از دولت كمك مالی دریافت می کنند.

پیوند دولت و کلیسای لوتری، همان طور که مشاهده می کنیم، از ابتدای تشکیل دولت مدرن در دانمارك برقرار است. این استمرار، در عین حال، تغییر و تحول ژرفی را سبب می شود. در حقیقت به نام آزادی مذهبی و به طور کلی آزادی فردی است که لوتریسم در شکل «مذهب ملی» نهادینه می شود. دولت، با قراردادن کلیسا تحت قیمومیت خود، نقش مهمی در تضمین پلورالیسم مذهبی، دفاع از استقلال کشیشان در برابر اسقف ها و هم چنین پاسداری از استقلال مردم متدین در مقابل کلیسا، ایفا می کند. در این جا، نقش و

تأثیر جریان های سکولاریست و اصلاح طلب درون کلیسا اهمیت فراوانی دارند. در این میان، بویژه باید از نیکولای گروندتویج (1872-1783) N.F.S. Grundtvig، کشیش پروتستان، الاهیاتدان، اصلاح گر ملی و مذهبی و پایه گذار مکتب گروندیویجیسم نام برد.

نظرات گروندتویج، بیش از همه، در سکولاریزاسیون توام با هم جامعه و کلیسا همراه با ایجاد تقسیم کاری تخصصی و نهادین نقش ایفا کرده اند. گروندتویج، از درون دین، مدافع کلیسای بود که صرفاً به امور مذهبی پردازد. در این زمینه، او سنت لوتری را تجویز می کرد که بر حمایت دولت از سوی کلیسا و انطباق کلیسا با قدرت سیاسی مبتنی بود. رفرم های لوتری در دانمارک عمیقاً بر زندگی و سازماندهی کلیسا تأثیر گذارد و به دمکراتیزاسیون نهاد دین منجر گردید. به چند مورد اشاره می کنیم:

- حق هر کشیش در انتخاب آزادانه ی کلیسای بخش خود (paroisse) (قانون 1855).
 - حق هر جمع بیست خانواری در ایجاد آزادانه ی کلیسای بخش خود (قانون 1868).

- انتخابی شدن شوراهای محلی کلیسا (قانون 1903).

- انتخابی بودن اسقف ها توسط شوراهایی که خود منتخب اند (قانون 1922).

- حق احراز مقام کشیشی توسط زنان (قانون 1946).

رفرم های فوق، البته با مخالفت بخش محافظه کار روحانیت و کلیسا مواجه گردید. اما از آن جا که دولت حامیان قدرتمندی در درون کلیسا داشت و کلیسای لوتری نیز فاقد رهبری متمرکزی بود، در نتیجه اصلاحات به طرز مسالمت آمیزی انجام پذیرفتند.

امروزه در دانمارک، گونه ای ضد کلریکالیسم (روحانیت سالاری) وجود دارد. بدین سان که سوسیال دمکرات ها، ابتدا، در برنامه ی خود، موضوع جدایی کلیسا و دولت را گنجانده بودند. آن ها بر این اعتقاد بودند که مذهب باید يك مساله کاملاً شخصی باشد. اما از ابتدای سال های 1930، آن ها تغییر عقیده دادند و نظام مبتنی بر وجود «کلیسای ملی» را پذیرفتند و به جای طرح «جدایی»، دمکراتیزه کردن کلیسا و بقیه جامعه را به عنوان وظیفه ی اصلی در پیش راه خود گذاردند.

به عنوان جمع بندی: در دانمارک، کلیسای لوتری، در مقام يك کلیسای ملی، بخشی از دولت است و بدین معنا، لائیسیتته در این کشور، مانند انگلیس، وجود ندارد. اما میان این دو کشور، تفاوتی وجود دارد: لوتریسم در دانمارک مبین يك هویت فرهنگی است و نه سیاسی، آن طور که در انگلیس وجود دارد یعنی در جایی که آنلیگنیسم به مثابه يك «دین مستقر»، همواره می خواهد ترجمان نمادین قدرت سیاسی ای باشد که گونه ای ارجاع به دین دارد.

کشور های چند مذهبی

در هلند، دو مذهب اصلی وجود دارند: کلیسای رُفرمه (یا کالوینیست) و کلیسای کاتولیک که در اقلیت است ولی کمیت بزرگی را تشکیل می دهد. از این روست که ما با وضعیت کشوری چند-مذهبی pluriconfessionnel رو به رو هستیم.

کالوینیسم، تا اواخر سده ی هجدهم، «مذهب رسمی» کشور شناخته شده بود. اما در پی انقلاب فرانسه و دخالت مستقیم این کشور در ایالات متحده (هلند کنونی)، «کلیسای رسمی» ملغی می شود و «جدایی دولت و کلیسا» در سال 1798 اعلام می گردد. با این همه، در سده ی نوزدهم، پیوند دولت با کلیسای کالوینیست هم چنان حفظ می شود. قانون اساسی سال 1848، در فصلی تحت عنوان "در باره ی مذهب"، مناسبات دولت و کلیساهای را تعیین می کند. در سال 1983، در یک بازنگری قانون اساسی، فصل مذکور تماماً حذف می گردد و تنها به ذکر آزادی های مذهبی اکتفا می شود: "هر کس حق تظاهر آزادانه ی مذهب یا عقاید خود را چه به صورت فردی و چه جمعی دارد." (ماده 6).

یک سال پیش از اصلاح قانون اساسی، کمک های مالی دولت به کلیساهای پروتستان، کاتولیک و جامعه ی یهودیان، که شامل پرداخت حقوق به روحانیون و تامین بودجه اداری کلیسا می گردید، قطع می شوند. از آن پس، کلیسا به عنوان شخصیت اخلاقی برخوردار از حقوق خصوصی به رسمیت شناخته می شود و در نتیجه استقلال اقتصادی خود را به دست می آورد. دولت هلند، برخلاف آن چه که در آلمان انجام می پذیرد، متوسل به اخذ «مالیات مذهبی» برای تامین مخارج کلیسا نمی گردد. با این همه، دولت یارانه ای برای فعالیت موسسات اجتماعی کلیساهای اختصاص می دهد. از این نقطه نظر، «جدایی دولت و کلیساهای» در هلند با این که تا اندازه ای واقعی است اما کامل نیست. به ویژه آن که دولت هلند بخشی از تکالیف اجتماعی خود را به نهادهای کلیسای محول کرده است، از جمله در زمینه ی آموزش و پرورش.

از سال 1917، نظام آموزشی هلند، بر اساس برابری بخش عمومی و بخش خصوصی که هفتاد درصد آن در دست کلیساهای (و عمدتاً کلیسای کاتولیک) است، تعیین می گردد. دولت بودجه ی مدارس ابتدایی خصوصی را کاملاً و هزینه ی مدارس خصوصی در سطح متوسطه و عالی و حتی دانشگاه های کاتولیک و پروتستان را بخشاً تامین می کند. استقرار چنین نظام دو گانه ای، در حقیقت، به معنای شکست لیبرال های لائیکی بود که در ابتدا از یک سیستم بزرگ آموزش همگانی، عمومی و لائیک و جامعه ای متشکل از «اشخاص حقیقی» صرف نظر از تعلقات مذهبی و فلسفی شان، جانبداری می کردند ولی سرانجام به نظم «دو نوع مدرسه» در سیستم آموزشی و «رکن بندی» جامعه می گرایند.

در هلند، از اوایل دهه ی 1920، هم چنان که در بلژیک نیز مشاهده کردیم، نظام مبتنی بر «ارکان» piliers نهادینه می شود. این ساختار اجتماعی ویژه، که به صورت انعطاف ناپذیری تا سال های 1960 دوام می آورد و پس از آن دچار تزلزل و بحران می شود، از سه

رکن پروتستان، کاتولیک و بشر دوست (اومانیست) که جریان های فکری اصلی هلند می باشند، تشکیل می گردد. هر یک از رکن های نام برده نهاد های مختلف سیاسی، اجتماعی و فرهنگی خود را داشتند: احزاب سیاسی، سندیکاها، بنیاد های خیریه، بیمارستان ها، مدارس، دانشگاه ها، انجمن های فرهنگی، رسانه های خبری چون روزنامه، مجله، رادیو، تلویزیون و غیره. این «رکن ها» در فعالیت های اجتماعی شان از کمک های مالی دولت نیز برخوردار بودند.

رکن کاتولیک، از ابتدا، هم کامل ترین و منسجم ترین رکن و هم دارای عایقی بیشتر از دیگر ارکان بود.

رکن پروتستان، به دلیل اختلاف های درونی بین «میانه رو ها» و «سنتی ها» که رای پروتستان ها را داشتند، از انسجام کمتری برخوردار بود.

رکن اومانیست شامل هم پروتستان هایی می گردید که خود را در رکن پروتستان باز نمی شناختند و هم بیش از پیش آزاداندیشان را در بر می گرفت. این رکن در واقع از دو بخش مجزای لیبرالی و سوسیالیستی تشکیل می شد: این دو در مقایسه با رکن های کاتولیک و پروتستان ناقص و محدود بودند و رکن لیبرال حتی از خود مدرسه ای نداشت.

«رکن بندی» جامعه ی هلندی با آن که تشابهات زیادی با ساختار جامعه ی بلژیکی داشت، اما از منطق متفاوتی ناشی می گردید. در بلژیک، نظام مبتنی بر «ارکان» در فرایند مبارزاتی که حداقل تا سال های 1960 میان لائیسسته و کلیسا ادامه دارند، تکوین و تثبیت می شود. حال آن که «رکن بندی» جامعه ی هلندی حاصل نظم صلح آمیزی بود که در سده ی نوزده میان جناح های مختلف بر مبنای پذیرش تقسیمات مذهبی و ضرورت «سازش» و «مذاکره»، برقرار می شود.

اما همان طور که اشاره کردیم، سیستم «رکن بندی» هلندی، پس از دهه ی شصت قرن بیستم، در اثر مدرنیزاسیون اقتصادی، توسعه ی دولت رفاه و دگرش mutation در ارزش ها و آداب و رسوم که جوامع غربی و از جمله و بطور ویژه جامعه ی هلندی را دگرگون می سازند، شدیداً متزلزل می شود. از این پس ما با حرکتی معکوس در جهت «رکن زدایی» یا «جدار زدایی» از جامعه رو به رو هستیم که ازدواج های «مختلط» یکی از تبلورات آن هستند. در میان تمام کشور های اروپایی، هلند بیشترین میزان افرادی را دارد که خود را «بدون مذهب» معرفی می کنند، یعنی تقریباً 50% جمعیت.

آلمان

در آلمان، پدیده ای به نام «دین دولتی» یا «کلیسای ملی» وجود ندارد. هم در قانون اساسی وایمار Weimar به سال 1919 (ماده ی 137) و هم در قانون پایه ای 1949 که پس از جنگ جهانی دوم بر مبنای قانون اساسی اولی تدوین گردید (ماده ی 140)، تصریح

شده است که در آلمان "کلیسای دولتی وجود ندارد". دولت آلمان از لحاظ مذهبی بی طرف است و بدین معنا می توان گفت که لائیک است، اما کاملاً از دین جدا نیست زیرا پیوندهایش را با کلیساهای مختلف حفظ کرده است. قانون اساسی 1919 و قانون پایه ای 1949، هر دو، در بند های مختلفی، این روابط را مشخص کرده اند.

آلمان، در عین حال، یک جمهوری فدرال است و هر منطقه ی آن (یا لاندرد Lander) بر مبنای قانون پایه ای، قانون اساسی ویژه ی خود را دارد که می تواند با قانون اساسی لاندرد دیگر تفاوت هایی داشته باشد. در زمینه ی مناسبات دولت و کلیسا ها، بعضی از قوانین لاندرد ها، چون قانون اساسی Rhénanie-Palatinat و یا Bade-Wurtemberg، فراتر از ترتیبات قانون پایه ای رفته همکاری دولت با کلیسا را تقویت می کنند. برخی دیگر، چون قانون اساسی Brême و Hesse، در حد تعیین شده توسط قانون پایه ای باقی می مانند. تنها در قانون اساسی هامبورگ تصریح شده که قانون باید حوزه های عمل دولت و کلیسا را به روشنی از هم تفکیک کند و هر گونه مداخله ی طرفین در امور یک دیگر را منع نماید. کلیسای کاتولیک آلمان قرارداد 1932 با واتیکان را هم چنان معتبر می شمارد و هفت لاندرد آلمان با واتیکان توافق نامه هایی امضا کرده اند.

کلیساهای در آلمان، طبق قانون پایه ای، از آزادی و قدرت اقتصادی - اجتماعی قابل ملاحظه ای برخوردارند. در این جا، آزادی کلیسا به معنای آزادی در سازماندهی مستقلانه ی خود بدون دخالت دولت و بدون محدودیتی است (قانون پایه ای، ماده 137). کلیسا ها به مثابه «اتحادیه های مشمول حقوق عمومی» بخشی از مالیات بر درآمد را به خود اختصاص می دهند. این مالیات به علاوه ی یارانه های منظم و استثنای دولت جهت تامین فعالیت های اجتماعی کلیساهای در زمینه ی آموزش و پرورش، بهداشت، مهد کودک و غیره... بنیاد اقتصادی نیرومندی به کلیساهای می بخشند. کلیساهای آلمان، به عنوان «نهادهای عمومی»، در زمینه های مختلف اجتماعی حضور دارند و نقش آن ها از سوی دولت به رسمیت شناخته شده است. کلیساهای در ارتش، بیمارستان ها، زندان ها و دیگر موسسات عمومی فعالیت می کنند.

یکی از زمینه های مهم دخالت کلیسا، آموزش و پرورش است. طبق قانون پایه ای (ماده هفتم، پاراگراف 3) "تعلیمات دینی یکی از مواد درسی معمول در مدارس عمومی است" و "این آموزش طبق اصول مذاهب مختلف تدریس می شود". با این حال، دولت "حق نظارت" دارد و هیچ معلمی را نمی توان علی رغم میلش ملزم به دادن درس مذهب کرد.

اما نهادینه شدن نقش کلیساهای در «بخش عمومی» مانع تحقق آزادی های مذهبی نمی شود. قانون اساسی 1949 "آزادی ایمان و وجدان" و آزادی عقیده ی "مذهبی و فلسفی" (ماده 4، بند 1) را به رسمیت می شناسد. قانون "آزادی انجام فرایض دینی" را تضمین می کند (ماده 4، بند 2). در زمان جنگ، هیچ کس را نمی توان ملزم به خدمت سربازی "بر خلاف وجدانش" به دلیل مذهبی یا غیر مذهبی کرد (ماده 4، بند 3). بدین سان، آزادی مذهبی در معنای وسیع کلمه تعبیر می شود و اصولاً هیچ محدودیتی برای آن وجود

ندارد. آزادی مذهبی نه تنها شامل عقاید و رسوم دینی می شود بلکه هر رفتار و انگیزه ی مذهبی را نیز در بر می گیرد.

در يك نگاه تاریخی می توان اذعان کرد که قانون پایه ای 1949، در زمینه ی مناسبات دولت و کلیساها در آلمان، ادامه ی منطقی اصولی است که در قانون اساسی وایمار ثبت شده اند: آزادی کامل مذهبی، اعلام بی طرفی دولت و نهادینه شدن کلیسا ها به عنوان «اتحادیه های مشمول حقوق عمومی». اما با این حال، قانون پایه ای، در ماده ی 4 خود، با بسط دادن حوزه ی فعالیت کلیساها و تضمین آزادی های کلیسایی از سوی دولت، فراتر از ترتیبات قانون اساسی 1919 رفته، قرائت نوین و متفاوتی از آن را به دست می دهد.

پس از جنگ جهانی اول (1918)، اولین اقدام سیاسی جمهوری جوان آلمان به رهبری سوسیالیست ها، صریحاً ضد کلیکال بود. رژیم جمهوری، در عین حال که آزادی های مذهبی را نهادینه می کند و «بی طرفی» دولت نسبت به کلیساها را اعلام می دارد (تا آن زمان کلیساها در آلمان، «کلیساهای دولتی» محسوب می شدند)، سیاست های ضد کلیسایی شدیدی نیز به ویژه بر علیه مدارس مذهبی و آموزش دینی اتخاذ می کند. اما این اقدامات رادیکال با چنان مخالفت و مقاومتی از سوی دو کلیسای بزرگ کاتولیک و پروتستان رو به رو می شوند که در نهایت، قانون اساسی وایمار امتیازات زیادی را برای کلیسا در جامعه ی آلمان قایل می شود. اگر کلیساهای آلمان خصلت «دولتی» (Staatkirchen) خود را از دست دادند، در عوض تبدیل به «کلیساهای خلق» (Volkskirchen) شدند که خود به خود همه ی آلمانی ها را در بر می گرفتند، به استثنای کسانی که عدم تعلق خود به کلیسا را صریحاً اعلام می کردند. قانون اساسی 1919 با به رسمیت شناختن حقوق و مزایای وسیعی برای کلیسا، مورد تایید حزب کاتولیک Zentrum قرار گرفت در حالی که کلیسا و افکار عمومی کاتولیک، در اکثریت شان، مخالف «دولت بی خدا» و «قانون اساسی فاقد اصول» بودند.

از سوی دیگر، پروتستانتیسم آلمان ویژگی های تاریخی خود را داشته است. البته در این جا نیز، بسان هلند و دیگر کشورهای پروتستان، يك جریان لیبرالی در بطن پروتستانتیسم رشد می کند که

تأثیر روشنگری Aufklärung و لوتریست های چون F. Schleiermac، E. Troeltsch و her A. von Harnack طرفدار رهایی جامعه از سلطه ی کلیسا و دین سالاری است. پروتستانتیسم آلمانی که روند غالب آن را جریان لوتری و بخشاً کالوینیستی تشکیل می دهد، در همکاری با دولت، در تکوین آن چه که "روح پروس" می نامند، کاملاً شرکت داشته است. این همان "فرهنگ" یا "ایدئولوژی آلمانی" ایست که بر مبنای بینش کلیت باورانه ای Holiste از جامعه، فداکاری در راه دولت، تبعیت از نیروهای مستقر و حتی نوعی تمایل به رژیم های مطلقه و قدرت طلب را تجویز می کند.

تحت تأثیر چنین ایدئولوژی ای، پروتستان های آلمانی نه تنها با کاتولیک ها در مبارزه با ضد کلیکالیسم متحد نمی شوند بلکه حتی بر عکس، خود، برانگیزاننده ی جنبش نیرومند ضد

کلریکالی می شوند: هم در بین لیبرال ها و هم بویژه نزد سوسیال دمکراسی ای که می رفت تا در سال های میان دو جنگ جهانی به نیروی اجتماعی و پارلمانی بزرگ آلمان تبدیل شود. در این مقطع، جنبش ضد کلریکال و لائیک آلمان که سوسیال دمکراسی در راس آن قرار دارد، ما را از يك منطق سکولاریزاسیون دور می سازد.

پس از جنگ جهانی دوم (1945)، قابل تصور بود که فرایندی مشابه روند 1918 در آلمان تکرار شود. سوسیال دمکراسی، بار دیگر، نیرومند ترین حزب این کشور است و در ضمن خود را آلوده ی رژیم نازی (بسان کلیسای کاتولیک) نکرده است و از این بابت نیز سود می جوید. اما با این حال، آلمان اشغالی، پس از پیروزی متفقین بر نازیسم، در وضعیت دیگری قرار دارد. جمهوری فدرال آلمان، که در سال 1949 در اوضاع و احوال «جنگ سرد» پدید می آید، پیش از هر چیز باید «قطب ثبات و رونق غرب» در برابر «شرق» باشد. پس با این هدف و برای مشروعیت بخشیدن به نهاد های جدید و به رغم آن که سابقه ی افتخار آمیزی در مخالفت با رژیم نازی ندارند، کلیساها را باید به خدمت گرفت. در سال 1949، مسیحیت، از نظر آلمانی ها و قدرت های اشغالی، بهترین ضامن استقرار جامعه ای مبتنی بر «حقوق بشر و شکوفایی اقتصادی» است. ده سال بعد، در کنگره ی تاریخی Bad Godesberg (1959)، سوسیال دمکراسی آلمان نیز «وضعیت جدید» را در برنامه ی خود منعکس می کند: رها کردن هر گونه ارجاع به مارکسیسم، ترك ضد کلریکالیسم و در عوض و به جای آن تاکید بر نقش مهم کلیساها در تکوین اخلاقی جامعه. ارجاع به نقش کلیسا و دین در اوضاع جدید را می توان در قانون پایه ای 1949 مشاهده کرد. در مقدمه ی آن آمده است: "خلق آلمان... با آگاهی به مسئولیت اش در برابر خدا و در برابر انسان ها...".

اما از دهه ی 1960 به بعد و به ویژه پس از فروپاشی دیوار برلین در سال 1991 و اتحاد دو آلمان، ما با وضعیت باز هم متحولی رو به رو می شویم. از یکسو، بسان کشورهای دیگر اروپای غربی، دگرگونی در ذهنیت ها و در رفتار های اخلاقی افراد به چیرگی نهادهای مذهبی بر جامعه ی آلمان پایان می بخشد. از سوی دیگر رویداد تاریخی مهمی که منجر به الحاق مناطق شرقی آلمان به جمهوری فدرال در سال 1991 می گردد، تناسب قوای نیروهای مذهبی در آلمان را به نفع پروتستان ها که بار دیگر اکثریت می شوند، تغییر می دهد و این در حالی است که اکثریت مردم آلمان شرقی سابق، بر خلاف بخش غربی، خود را «بی دین» معرفی می کنند، به طوری که اکنون 25% از جمعیت کل آلمان مالیات به کلیسا نمی پردازند.

کشورهایی که با مساله ی ملی رو به رو بوده اند

ایرلند و یونان

مناسبات دولت و کلیسا در دو کشور ایرلند و یونان در شرایط خاصی تبیین می شوند که در آن مساله ی ملی و استقلال از یکسو و مذهب به عنوان سنگ بنای احساسات و هویت ملی از سوی دیگر، نقش اصلی را ایفا کرده اند.

ایرلند

در ایرلند، که 94% جمعیت آن کاتولیک هستند، وضعیت مناسبات دولت و دین نسبتاً پیچیده است، زیرا در مواردی این کشور از لائیسیت به بسیار دور است و در زمینه هایی به آن نزدیک. در بیست سال گذشته در ایرلند، تحولاتی در زمینه ی لائیسیزاسیون پدید آمده اند که هنوز محدود می باشند.

قانون اساسی جمهوری ایرلند که در سال 1937 تصویب می شود، رسماً ارجاع به مسیحیت می کند. این قانون به نام "تثلیث پاك و مقدس" اعلام می دارد که: "هر قدرتی از او ناشی می گردد و اعمال چه انسان ها و چه دولت ها در آخر زمان در معرض او قرار می گیرند". در اصل ششم همان قانون آمده است که "همه ی قوای حکومت، قانون گذاری، اجرایی و قضایی، تحت خدا، ناشی از مردم است". مقدمه ی قانون اظهار می دارد که دولت وظایفی در قبال مذهب دارد، از جمله "محترم شمردن و گرمی داشت" آن. قانون اساسی فهرست کلیساهای به رسمیت شناخته شده از جانب دولت را تعیین می کند. در میان آن ها، کلیسای کاتولیک "چون پاسدار مذهب اکثریت بزرگ شهروندان" از "جایگاه ویژه ای" برخوردار است (اصل 44، بند 1). این ترتیبات در رفراندوم سال 1971 از قانون اساسی حذف می شوند.

با این همه در ایرلند، مذهب دولتی وجود ندارد. جدایی دولت و کلیسا در قانون اساسی ذکر شده است. دولت به هیچ کلیسای یارانه نمی دهد (اصل 44، بند 2). در نتیجه کلیسای کاتولیک از دولت هیچ کمک مالی دریافت نمی کند و هزینه های خود را با امکانات خود تامین می کند. بین جمهوری ایرلند و واتیکان قراردادی بسته نشده است.

از سوی دیگر، قانون اساسی "آزادی وجدان و مذهب و انجام آزادانه ی فرایض دینی"، در صورت رعایت نظم عمومی و اصول اخلاقی را تضمین می کند (اصل 44، بند 2). قانون اساسی دولت را از تبعیض قایل شدن به دلایل مذهبی، منع می کند. مذاهب مختلف حق اداره ی امور و دارایی های خود را دارند. همه ی ترتیبات فوق نشان دهنده ی آن است که میان امر دولت و امر کلیسا در ایرلند گونه ای «جدایی» وجود دارد.

اما با این همه، مذهب و بویژه مذهب کاتولیک، در جامعه ی ایرلند، در رابطه ی مستقیم با مساله ی هویت ملی و استقلال ملی، نقش تاریخی مهم و حتی تعیین کننده ای ایفا کرده و می کند. از سده ی نوزدهم به بعد، در پی سیاسی شدن توده های مردم کاتولیک، کاتولیسیسم با مساله ملی در ایرلند عجین می شود. تا این زمان، خواست استقلال تنها از

سوی نخبگان جامعه یعنی منحصراً پروتستان ها ابراز می گردید. اما از سال 1823 به بعد، با تشکیل انجمن کاتولیک توسط Daniel O' Connell، ناسیونالیسم کاتولیک نوینی با هدف تشکیل یک ملت صرفاً کاتولیک، ظهور می کند. با این حال تا اوایل سده ی 20، در کنار ناسیونالیسم جدید، جریان های ناسیونالیستی مذهبی قدیمی نیز به حیات خود ادامه می دهند. به صورتی که در نیمه ی دوم قرن 19، مردم پسندترین رهبر ملی ایرلند، پروتستانی به نام Charles Parnell است. پیش از این، ایرلندی های جوان، در قیام 1848، پرچم سه رنگی را به عنوان مظهر جنبش خود انتخاب می کنند. رنگ هایی که آرزوهای وحدت طلبانه ی آن ها را منعکس می کرد. رنگ سبز معرف کاتولیک ها، رنگ نارنجی نشانه ی پروتستان ها و رنگ سفید مظهر ترك مخاصمه و صلح میان آن دو جامعه بود. این پرچم نشان شورشیان 1916، سپس سمبول دولت آزاد ایرلند و سرانجام بیرق جمهوری ایرلند می گردد. از سال 1921 تا 1937 مبارزه سیاسی برای استقلال کامل ایرلند تحت رهبری کاتولیکی به نام De Valera، با قدرت گرفتن هر چه بیشتر نهاد کلیسای کاتولیک در جامعه همراه می گردد. به عنوان نمونه، در سال 1929، تحت فشار کلیسا، مطبوعات در ایرلند تحت سانسور قرار می گیرند و بسیاری از ناموران ادبیات جهانی و از میان آن ها تعداد زیادی از نویسندگان شهیر ایرلندی چون جرج برنارد شاو، جرج مور... ممنوع الانتشار می گردند.

بدین ترتیب، کاتولیسیسم، با این که تبدیل به مذهب دولتی ایرلند نمی شود و قانون اساسی 1937 نیز اصل جدایی دولت و کلیسا را باطل نمی سازد، اما از یک موقعیت نهادی و ایدئولوژیکی ممتازی برخوردار می گردد. چند نمونه از آن امتیازات را ذکر می کنیم.

در قانون اساسی، خانواده، آموزش و مالکیت خصوصی بر مبنای برداشت کاتولیکی از «قانون طبیعی»، مورد حمایت قرار می گیرند. دولت بسیاری از وظایف بخش عمومی را تفویض کرده است و کلیسای کاتولیک بخش مهمی از آن وظایف به ویژه در زمینه ی آموزش و پرورش را بر عهده دارد. چون در ایرلند مدارس عمومی (دولتی) تقریباً وجود ندارند، مدارس ابتدایی و متوسطه معمولاً تحت کنترل کلیساهای کاتولیک و پروتستان می باشند و از کمک مالی دولت برخوردارند. بنابراین مدارس عموماً خصوصاً و خصلت مذهبی دارند و تعلیمات دینی، با این که اجباری نیست (اصل 44، بند 2 قانون اساسی) اما جزو مواد درسی می باشند. قانون اساسی حق طلاق را به رسمیت نمی شناسد و حتی اصل قانونگذاری در این باره را ممنوع کرده است. در نتیجه به منظور لغو این ترتیب در قانون اساسی، رفراندومی در سال 1986 برگزار می شود اما اکثریت مردم بر علیه حق طلاق رای می دهند و در نتیجه در ایرلند، طلاق گرفتن همواره ممنوع است. هم چنین سقط جنین نیز هم در قانون اساسی ممنوع اعلام شده (اصل 40، بند 3) و هم در رفراندوم سال 1983 مورد مخالفت اکثریت مردم ایرلند قرار می گیرد.

به عنوان نتیجه گیری: کلیسای کاتولیک ایرلند، به رغم جدایی حقوقی اش از دولت، ولی به سبب نقش تاریخی ای که در کسب استقلال و شکل دادن به هویت ملی ایرلندی ها ایفا کرده و می کند، از موقعیت برتر و ممتازی برخوردار است، بویژه در زمینه ی اخلاقیات و

آموزش و تربیت. از بیست سال پیش، يك جنبش لائیسزاسیون در ایرلند بر پا شده است که ثمرات آن هنوز بارز نشده اند. در عمل، میان دولت و کلیسای ایرلند پیوند های ویژه ای برقرار است که «جدایی» آن ها را محدود می کند.

یونان

طبق قانون اساسی که در سال 1975 به "نام تثلیث مقدس هم گوهر و تجزیه ناپذیر" تصویب می شود، در یونان يك "کلیسای مسلط" (اصل 3) وجود دارد که کلیسای اُرتُدُکس است و اکثریت عظیم مردم کشور را در بر می گیرد (96%).

در این جا، «کلیسای دولتی» به معنایی که مثلاً در دانمارك عمل می کند، وجود ندارد. اما در عوض، «کلیسای ملی» غالب است که روابط حقوقی فشرده ای با دولت برقرار کرده است. از این رو، نمی توان از لائیسیتته در یونان سخنی به میان آورد.

موقعیت کلیسا را قانون اساسی 1975 و قانون 27-31 مه 1977 در باره ی "منشور اساسی کلیسای یونان" تعیین می کنند. بنا بر آن ها، مناسبات دولت و کلیسا بر دو اصل نهاده شده اند: تمایز دولت و کلیسا به مثابه دو نهاد مستقل از یکسو و همبستگی کارآمدی این دو، که در همکاری مشترکشان تبلور می یابد، از سوی دیگر. کلیسا مشمول حقوق عمومی می شود. پرسنل کلیسا کارمندان دولتی به حساب می آیند و تحت این عنوان از دولت حقوق می گیرند. دولت اداره ی امور مالی کلیسا را تحت نظارت دارد. بدین ترتیب، کلیسای یونان وابسته به دولت است ولی این وابستگی يك جنبه نیست زیرا کلیسا نیز بر دولت اعمال نفوذ می کند. کلیسا و دولت در زمینه های مختلفی چون آموزش و پرورش، امور جوانان، خدمات مذهبی در ارتش... همکاری می کنند. برخی خدمات اجتماعی چون عقد ازدواج... را کلیسا تضمین می کند. در مدارس دولتی تعلیمات دینی تدریس می شود.

اما حضور کلیسای اُرتُدُکس مسلط، در پیوندی فشرده با دولت، چندان تعارضی با آزادی های مذهبی پیدا نکرده است. قانون اساسی 1975 "آزادی وجدان و مذهب" را تضمین می کند (اصل 13، بند 1)، اعلام می دارد که "هر مذهب شناخته شده ای آزاد است" (اصل 14) و فرایض دینی "بدون مانع و تحت حمایت قانون" انجام می پذیرند (اصل 13، بند 2). با این همه، آزادی های مذهبی در یونان به طرق مختلف با محدودیت هایی رو به رو می شوند. طبق قانون اساسی "نو آئینی ممنوع است" (اصل 13، بند 2). ذکر مذهب در شناسنامه ها اجباری است. به حکم اعتقادات مذهبی، کسی نمی تواند وظایفش را در قبال دولت انجام ندهد و یا در منطبق با قانون عمل نکند (اصل 13، بند 4). در عمل، آزادی مذهبی همیشه به خوبی رعایت نمی شود و حتی گاهی در این زمینه تبعیضاتی به چشم می خورند.

البته، ناسازگاری میان دولت و کلیسا وجود دارد و عده ای، و نه فقط چپ ها، مساله ی «جدایی دولت و کلیسا» را طرح می کنند. اما این فکر، تا زمانی که این همانی مذهب اُرتُدُکس با هِلنِیسم بنیاد وجدان ملی یونانیان در همه ی طیف های شان را تشکیل می دهد، توهمی بیش نیست. درست در زمانی که حزب سوسیالیست یونان Pasok "جدایی اداری کلیسا و دولت" را در برنامه ی انتخاباتی خود می گنجاند (وعده ای که هرگز در زمان حکومتش از 1981 تا 1989 اجرا نکرد)، همین حزب اعلام می دارد که "پیوند های کلیسا با ملت یونان باید حفظ شوند". در بین کشور های مختلف اتحادیه اروپا، اتحاد کلیسا و دولت در یونان از همه جا مستحکم تر است.

این وضعیت را می توان در راستای جایگاه مرکزی ای که مساله هویت ملی و هِلنِیسم در زندگی سیاسی یونان احراز کرده است، توضیح داد. مذهب اُرتُدُکس همواره در طول تاریخ معاصر این کشور اساس و تکیه گاهی نه تنها در مقابل ترك ها بلکه در برابر غرب بوده است. خصومتی که از قرن 11 با انشقاق میان رُم و قسطنطنیه آغاز می شود و عوامل دیگری چون گرایش های سلطه طلبانه ی کلیسای رُم، اشغال تقریباً تمامی یونان توسط ونیز و سلطه ی امپراطوری عثمانی، این خصومت را استمرار می بخشد.

البته روندهایی در یونان تحت تاثیر روشنگری، انقلاب های اروپایی، لیبرالیسم سیاسی غربی، سوسیالیسم، کمونیسم و جنبش های ضد کلریکال در اروپای غربی، قرار گرفته اند. اما این جریان ها یا نفوذ چندانی در جامعه ی یونانی نکردند و یا رنگ ملی به خود گرفتند یعنی کمابیش ایده ی اُرتُدُکسی و یا حداقل هویت هِلنی - مسیحی یونانی را تبلیغ کردند. بی دلیل نیست که هیچ يك از قوانین اساسی یونان، چه لیبرالی و چه جمهوری خواه، در طول تاریخ معاصر و پر التهاب این کشور، ایده ی «برتری» کلیسای اُرتُدُکس را به زیر سوال نبرده است. در سده ی نوزدهم است که اصطلاح «هِلنی - مسیحی» به منظور تاکید بر تداوم هِلنِیسم از یونان باستان تا امروز، ساخته و پرداخته می شود. هم زمان با آن دکترینی تبلیغ می گردد که به موجب آن یونان مدرن باید در جغرافیای هِلنِیسم که قبل از اشغال عثمانی وجود داشت، یعنی در زمان امپراطوری بیزانس، مجدداً بر پا شود. با این که امروز ایده ی «یونان بزرگ هِلنی» کنار گذاشته شده است، اما، همواره، فکر «هِلنی - مسیحی» در مرکز احساسات هویت جویانه ی یونانی باقی مانده است.

پس از فروپاشی یوگوسلاوی و بروز مجدد اختلافات و درگیری های قومی و مذهبی در بالکان، همبستگی اُرتُدُکسی در منطقه نیز رشد می کند. همه ی احزاب سیاسی یونانی بدون استثنا به این احساسات دامن می زنند، تا آن جا که عده ای حتی صحبت از تشکیل "قوس اُرتُدُکس" در برابر "قوس مسلمان" می کنند.

به عنوان جمع بندی: در یونان، پدیده ای به نام لائیسیتیه به عنوان جدایی دولت و کلیسا وجود ندارد. دولت در این کشور بی طرف نبوده پیوند فشرده ای را با کلیسای اُرتُدُکس، به مثابه کلیسای ملی، حفظ کرده است.

احزاب سیاسی مسیحی و اهداف آنها در جهان

احزاب مسیحی در سراسر جهان به عنوان گروه‌های سیاسی با الهام از آموزه‌های مسیحیت فعالیت می‌کنند. این احزاب معمولاً اصول اخلاقی، اجتماعی و اقتصادی خود را بر اساس ارزش‌های مسیحی تعریف می‌کنند. در ادامه، توضیحاتی جامع در مورد احزاب مسیحی، اهداف و تأثیر آنها در مناطق مختلف ارائه می‌شود.

۱. تعریف احزاب مسیحی

احزاب مسیحی گروه‌های سیاسی‌ای هستند که سیاست‌های خود را بر اساس اصول مسیحیت، معمولاً با تأکید بر عدالت اجتماعی، اخلاق خانوادگی و ارزش‌های معنوی، تدوین می‌کنند. این احزاب در کشورهای مختلف، از اروپا تا آمریکای لاتین و آفریقا، حضور دارند.

۲. انواع احزاب مسیحی

احزاب مسیحی بسته به زمینه فرهنگی و سیاسی خود، می‌توانند گرایش‌های مختلفی داشته باشند:

۱. احزاب دموکرات مسیحی (Christian Democratic Parties)

- این احزاب معمولاً رویکردی میانه‌رو یا محافظه‌کار دارند.
- ترکیبی از ارزش‌های سنتی مسیحی و اصول دموکراسی را دنبال می‌کنند.
- بر عدالت اجتماعی، خانواده و حقوق بشر تأکید دارند.
- نمونه‌ها:

◦ اتحادیه دموکرات مسیحی آلمان (CDU)

◦ حزب مردم اتریش (ÖVP)

◦ حزب دموکرات مسیحی هلند (CDA)

۲. احزاب محافظه‌کار مسیحی (Christian Conservative Parties)

- گرایش شدیدتری به سمت ارزش‌های سنتی دارند.
- اغلب با لیبرالیسم اجتماعی مخالف‌اند.
- از مفاهیمی مانند نقش سنتی خانواده، ممنوعیت سقط جنین، و تأکید بر اخلاق مذهبی حمایت می‌کنند.
- نمونه‌ها:
 - حزب جمهوری‌خواه ایالات متحده (که شاخه‌های مذهبی محافظه‌کار دارد)
 - احزاب کوچک‌تر در اروپا و آمریکای لاتین

۳. احزاب سوسیال مسیحی (Christian Social Parties)

- تأکید بیشتری بر عدالت اقتصادی و حمایت از قشر ضعیف دارند.
- تلاش می‌کنند اقتصاد بازار را با اصول همبستگی اجتماعی ترکیب کنند.
- نمونه‌ها:

- حزب سوسیال مسیحی بلژیک (CDH)
- اتحادیه سوسیال مسیحی آلمان (CSU)

۴. احزاب مسیحی بنیادگرا

- معمولاً رویکردی تندرو و سنت‌گرایانه دارند.
- از اجرای دقیق قوانین مذهبی در سیاست حمایت می‌کنند.
- نفوذ بیشتری در کشورهای آمریکای لاتین و ایالات متحده دارند.

۳. اهداف و اصول کلی احزاب مسیحی

هرچند که احزاب مسیحی بسته به کشور و منطقه، سیاست‌های متفاوتی دارند، اما برخی اصول کلی بین آنها مشترک است:

۱. حمایت از ارزش‌های خانوادگی

- تأکید بر ازدواج سنتی و نقش خانواده به عنوان پایه جامعه.
- مخالفت با تغییرات گسترده در نهاد خانواده (مثلاً ازدواج همجنس‌گرایان در برخی کشورها)

۲. عدالت اجتماعی و حمایت از فقرا

- ترویج سیاست‌های حمایت از مستضعفان و گروه‌های کم‌درآمد.

- افزایش عدالت در توزیع ثروت با استفاده از سیاست‌های اقتصادی مناسب.

۳. دفاع از آزادی‌های دینی

- حمایت از آزادی مذهب و حق مردم برای پیروی از آموزه‌های دینی خود.
- مبارزه با سیاست‌هایی که محدودیت‌هایی برای فعالیت‌های مذهبی ایجاد می‌کنند.

۴. آموزش و فرهنگ بر پایه مسیحیت

- حمایت از نظام‌های آموزشی که بر ارزش‌های مسیحی تأکید دارند.
- ترویج اخلاقیات و ارزش‌های سنتی در جامعه.

۵. سیاست‌های اقتصادی انسانی

- حمایت از ترکیبی از اقتصاد آزاد و مداخله دولتی برای تأمین عدالت اجتماعی.
- حمایت از شرکت‌های کوچک و متوسط و ایجاد اشتغال برای مردم.

۶. سیاست‌های خارجی بر اساس صلح و عدالت

- تأکید بر حقوق بشر و همکاری‌های بین‌المللی.
- حمایت از راهکارهای دیپلماتیک در حل منازعات بین‌المللی.

۴. تأثیر احزاب مسیحی در نقاط مختلف جهان

۱. اروپا

- احزاب دموکرات مسیحی در آلمان، هلند، بلژیک و اتریش نفوذ زیادی دارند.
- این احزاب اغلب در دولت‌های ائتلافی شرکت می‌کنند و سیاست‌هایی متعادل را دنبال می‌کنند.

۲. ایالات متحده

- جمهوری خواهان به ویژه جناح محافظه‌کار این حزب، حمایت قابل توجهی از مسیحیان انجیلی دارند.
- گروه‌های محافظه‌کار مسیحی در موضوعاتی مانند سقط جنین، آموزش مذهبی در مدارس و ازدواج سنتی فعال هستند.

۳. آمریکای لاتین

- احزاب مسیحی در برزیل، شیلی و کلمبیا تأثیر زیادی دارند.
- این احزاب معمولاً محافظه کار هستند و از ارزش های مذهبی در سیاست حمایت می کنند.

۴. آفریقا

- احزاب مسیحی در کشورهای آفریقایی مانند زامبیا و کنیا وجود دارند.
- تأکید زیادی بر مسائل اخلاقی و اجتماعی دارند.

۵. آسیا

- در برخی کشورهای آسیایی، احزاب مسیحی نفوذ کمتری دارند، اما گروه های کوچک تر در فیلیپین و کره جنوبی فعال هستند.

۵. چالش ها و انتقادات

با وجود نفوذ زیاد احزاب مسیحی، این گروه ها با برخی چالش ها و انتقادات مواجه هستند:

۱. تضاد بین دین و سیاست

- برخی مخالفان معتقدند که ادغام دین و سیاست می تواند منجر به تبعیض مذهبی شود.

۲. محدودیت در برخی آزادی های اجتماعی

- سیاست های محافظه کارانه این احزاب در زمینه حقوق زنان و اقلیت های جنسی مورد انتقاد قرار می گیرد.

۳. تأثیر گروه های لابی گری مذهبی

- برخی احزاب مسیحی تحت نفوذ کلیساها و گروه های مذهبی خاص قرار دارند که ممکن است بر سیاست های عمومی تأثیر بگذارد.

نتیجه گیری

احزاب مسیحی نقش مهمی در سیاست جهان ایفا می کنند و بسته به موقعیت جغرافیایی و فرهنگی، رویکردهای متفاوتی دارند. برخی به عنوان احزاب دموکرات مسیحی با سیاست های متعادل شناخته می شوند، در حالی که برخی دیگر سیاست های محافظه کارانه تری دنبال

می‌کنند. تأثیر این احزاب در مسائلی مانند عدالت اجتماعی، خانواده، اقتصاد و سیاست‌های خارجی به وضوح قابل مشاهده است.

نقد و انتقاد از احزاب مسیحی به دلایل مختلفی صورت می‌گیرد که می‌توان آنها را از جنبه‌های مختلف سیاسی، اجتماعی، تاریخی و حتی دینی بررسی کرد. در ادامه، به برخی از مهم‌ترین انتقادات وارد شده به این احزاب پرداخته می‌شود:

1. سیاست و دین: جدایی یا ترکیب؟

یکی از مهم‌ترین انتقادات به احزاب مسیحی این است که آنها اغلب سیاست را با دین در هم می‌آمیزند. منتقدان بر این باورند که چنین ترکیبی می‌تواند به موارد زیر منجر شود:

- **تبعیض دینی:** سیاست‌هایی که مبتنی بر ارزش‌های مسیحی هستند، ممکن است حقوق پیروان ادیان دیگر یا بی‌دین‌ها را نادیده بگیرند.
- **کاهش سکولاریسم:** برخی کشورها به اصول سکولار پایبند هستند، اما احزاب مسیحی ممکن است با تأکید بر اصول دینی، این اصل را تضعیف کنند.

2. مواضع محافظه کارانه اجتماعی

احزاب مسیحی معمولاً دیدگاه‌های محافظه کارانه‌ای در موضوعات اجتماعی دارند که شامل موارد زیر است:

- **مخالفت با حقوق همجنس‌گرایان:** بسیاری از احزاب مسیحی مخالف ازدواج همجنس‌گرایان و حقوق برابر برای اقلیت‌های جنسی هستند.
- **محدودیت بر سقط جنین:** برخی از این احزاب به شدت مخالف سقط جنین هستند و برای ممنوعیت یا محدودسازی آن تلاش می‌کنند.
- **نقش سنتی زنان:** برخی از احزاب مسیحی همچنان بر نقش‌های سنتی زنان و مردان در جامعه تأکید دارند که می‌تواند مانعی برای پیشرفت حقوق زنان باشد.

3. روابط با کلیسا و فساد احتمالی

- برخی از احزاب مسیحی به دلیل ارتباط نزدیک با کلیسا و نهادهای مذهبی، متهم به فساد یا سوءاستفاده از منابع دولتی برای منافع دینی شده‌اند.
- همچنین، در برخی موارد، رسوایی‌های کلیسا (مانند سوءاستفاده‌های جنسی) باعث کاهش اعتبار این احزاب در میان مردم شده است.

4. ملی‌گرایی و نژادپرستی مذهبی

- برخی احزاب مسیحی به نوعی ملی‌گرایی دینی گرایش دارند و سیاست‌های مهاجرتی سخت‌گیرانه‌ای را بر اساس هویت مسیحی کشور خود پیشنهاد می‌کنند.
- این موضوع می‌تواند منجر به تبعیض علیه مسلمانان، یهودیان و دیگر اقلیت‌های مذهبی شود.

5. نقد از درون جامعه مسیحی

- برخی مسیحیان لیبرال یا مترقی معتقدند که احزاب مسیحی تصویر غلطی از پیام‌های مسیحیت ارائه می‌دهند و بیش از حد بر قدرت سیاسی متمرکز شده‌اند.
- پاپ فرانسیس نیز بارها از سیاستمدارانی که از دین برای اهداف سیاسی استفاده می‌کنند، انتقاد کرده است.

نتیجه‌گیری

نقد احزاب مسیحی بیشتر بر سر تداخل دین و سیاست، مواضع محافظه‌کارانه اجتماعی، فساد احتمالی و ملی‌گرایی مذهبی متمرکز است. البته این انتقادات در مورد همه احزاب مسیحی صدق نمی‌کند، زیرا برخی احزاب مسیحی رویکردهای مترقی و معتدل‌تری دارند.

نقد احزاب مسیحی در اروپا و آمریکا

احزاب مسیحی در اروپا و آمریکا به دلایل مختلفی مورد انتقاد قرار گرفته‌اند. این انتقادات بر اساس تفاوت‌های فرهنگی، سیاسی و اجتماعی در این دو منطقه متفاوت است. در ادامه، نقدها را به‌طور جداگانه بررسی می‌کنیم:

۱. نقد احزاب مسیحی در اروپا

الف) جدایی دین و سیاست (سکولاریسم در خطر؟)

در اروپا، بسیاری از کشورها بر اساس اصول سکولاریسم اداره می‌شوند. منتقدان احزاب مسیحی اروپایی معتقدند که این احزاب:

- ممکن است با تلاش برای وضع قوانین مبتنی بر ارزش‌های مسیحی، جدایی دین از سیاست را تضعیف کنند.

- نقش کلیسا را در تصمیمات دولتی افزایش داده و سیاست‌گذاری‌ها را تحت تأثیر آموزه‌های مذهبی قرار دهند.

(ب) سیاست‌های محافظه‌کارانه اجتماعی

احزاب مسیحی در برخی کشورها، از جمله آلمان، ایتالیا و لهستان، به اتخاذ مواضع محافظه‌کارانه در موضوعات اجتماعی متهم شده‌اند، مانند:

- **مخالفت با سقط جنین:** در کشورهایی مانند لهستان، احزاب مسیحی قوانین بسیار سخت‌گیرانه‌ای برای ممنوعیت سقط جنین وضع کرده‌اند که اعتراضات گسترده‌ای را به همراه داشته است.
- **محدودیت بر ازدواج همجنس‌گرایان:** بسیاری از احزاب مسیحی در اروپا همچنان با ازدواج همجنس‌گرایان مخالفت کرده و برای حفظ "ارزش‌های سنتی خانواده" تلاش می‌کنند.

(ج) فساد و سوءاستفاده از مذهب

برخی از احزاب مسیحی اروپایی به فساد مالی و سوءاستفاده از منابع دولتی برای ترویج اهداف دینی متهم شده‌اند. برای مثال:

- در ایتالیا، کلیسا و احزاب کاتولیک بارها به استفاده ناعادلانه از منابع دولتی متهم شده‌اند.
- در آلمان، حزب دموکرات مسیحی (CDU) در برخی پرونده‌های فساد سیاسی و مالی قرار داشته است.

(د) مهاجرت و اسلام‌هراسی

برخی از احزاب مسیحی اروپایی، به‌ویژه در کشورهای شرق و مرکز اروپا، به دلیل مخالفت شدید با مهاجرت، به نژادپرستی و اسلام‌هراسی متهم شده‌اند. به‌عنوان مثال:

- **لهستان و مجارستان:** احزاب مسیحی در این کشورها به سیاست‌های ضد‌مهاجرتی شهرت دارند و ورود پناجویان مسلمان را تهدیدی برای هویت مسیحی اروپا می‌دانند.

۲. نقد احزاب مسیحی در آمریکا

الف) استفاده ابزاری از دین در سیاست

- در آمریکا، احزاب مسیحی، به‌ویژه جمهوری‌خواهان محافظه‌کار، به استفاده ابزاری از مذهب برای جذب رأی متهم شده‌اند.
- رهبران این احزاب گاهی از نمادهای مذهبی برای توجیه سیاست‌های خود استفاده می‌کنند، درحالی‌که برخی معتقدند این اقدامات بیشتر با اهداف سیاسی انجام می‌شود تا دینی.

ب) مواضع تندروی اجتماعی

احزاب مسیحی در آمریکا به دلیل مواضع سخت‌گیرانه در موضوعات اجتماعی مورد انتقاد قرار گرفته‌اند:

- **محدودیت بر سقط جنین:** در ایالت‌هایی که جمهوری‌خواهان مسیحی قدرت دارند، قوانین سخت‌گیرانه‌ای علیه سقط جنین وضع شده است، مانند قانون تگزاس که تقریباً سقط جنین را غیرممکن کرده است.
- **مخالفت با حقوق همجنس‌گرایان:** برخی احزاب مسیحی همچنان با ازدواج همجنس‌گرایان و حقوق افراد LGBTQ مخالفت می‌کنند.

ج) ارتباط با گروه‌های افراطی و ملی‌گرایی سفیدپوستان

- برخی از گروه‌های افراطی مذهبی در آمریکا با احزاب مسیحی همسو شده‌اند. به‌عنوان مثال، جنبش‌های ناسیونالیستی سفیدپوستان اغلب از احزاب مسیحی محافظه‌کار حمایت می‌کنند.
- در جریان حمله به کنگره آمریکا (۶ ژانویه ۲۰۲۱)، برخی از شورشیان شعارهای مذهبی سر می‌دادند که نشان‌دهنده ارتباط میان مسیحیت افراطی و سیاست‌های جناح راست بود.

د) سیاست خارجی بر مبنای مذهب

- احزاب مسیحی در آمریکا، به‌ویژه جمهوری‌خواهان، گاهی سیاست خارجی را بر اساس اعتقادات مذهبی خود تنظیم می‌کنند.
- حمایت بی‌قیدوشرط از اسرائیل توسط برخی گروه‌های مسیحی صهیونیست نمونه‌ای از این سیاست‌گذاری‌ها است که به دلایل دینی و نه سیاسی انجام می‌شود.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

شباهت‌ها:

- احزاب مسیحی در اروپا و آمریکا هر دو به دلیل ادغام دین در سیاست، مواضع محافظه‌کارانه اجتماعی و مخالفت با مهاجرت مورد انتقاد قرار دارند.
- مخالفت با حقوق زنان و جامعه LGBTQ در هر دو منطقه دیده می‌شود.

تفاوت‌ها:

- در اروپا، سکولاریسم قوی‌تر است و احزاب مسیحی بیشتر در معرض انتقاد به دلیل دخالت کلیسا در سیاست قرار دارند.
- در آمریکا، احزاب مسیحی ارتباط نزدیکی با ملی‌گرایی، گروه‌های افراطی و سیاست خارجی مبتنی بر مذهب دارند.

با توجه به این موارد، احزاب مسیحی همچنان موضوعی بحث‌برانگیز در سیاست جهانی باقی خواهند ماند.

آیا ایجاد حزب مسیحی با کتاب مقدس سازگار است؟

مسئله تشکیل احزاب مسیحی از منظر کتاب مقدس محل بحث و تفسیر است. برخی معتقدند که ایجاد یک حزب سیاسی با نام و هویت مسیحی با تعالیم کتاب مقدس سازگار است، درحالی‌که برخی دیگر آن را نوعی سوءاستفاده از ایمان مسیحی می‌دانند. برای بررسی این موضوع، باید دیدگاه‌های مختلف را در نظر بگیریم.

۱. دلایل موافقان ایجاد حزب مسیحی

الف) تأثیرگذاری اخلاقی و ترویج ارزش‌های مسیحی

برخی از مسیحیان معتقدند که احزاب مسیحی می‌توانند:

- عدالت، شفقت و اصول اخلاقی کتاب مقدس را در سیاست اجرا کنند.
- با فساد، بی‌عدالتی و سیاست‌های غیراخلاقی مقابله کنند.

آیات مرتبط:

- **متی فصل 5 آیه 13 و 14** – «شما نمک زمین هستید... شما نور جهان هستید.» این آیه به نقش مسیحیان در تأثیرگذاری مثبت بر جامعه اشاره دارد.

- رومیان فصل 13 آیه یک – «هر شخص باید از مقامات حاکم اطاعت کند، زیرا هیچ مقامی جز از جانب خدا نیست.» برخی این آیه را تأییدی بر مشارکت مسیحیان در سیاست می‌دانند.

ب) دفاع از آزادی‌های دینی

- احزاب مسیحی می‌توانند از آزادی‌های مذهبی در برابر قوانین سکولار یا ضد مذهبی دفاع کنند.

۲. دلایل مخالفان ایجاد حزب مسیحی

الف) مسیحیت فراتر از سیاست است

بسیاری از منتقدان معتقدند که مسیحیت یک ایمان روحانی است و نباید آن را به یک حزب سیاسی تقلیل داد.

آیات مرتبط:

- یوحنا فصل ۱۸ آیه 36 «پادشاهی من از این جهان نیست.» این آیه نشان می‌دهد که مسیح مأموریت خود را در چارچوب سیاست‌های زمینی قرار نداده است.
- متی فصل 22 آیه 21 – «چیزهای قیصر را به قیصر بدهید و چیزهای خدا را به خدا.» این آیه به نوعی بر تفکیک دین از سیاست اشاره دارد.

ب) خطر سوءاستفاده از دین

- در طول تاریخ، برخی احزاب مسیحی به دلیل سوءاستفاده از مذهب برای کسب قدرت و منافع شخصی مورد انتقاد قرار گرفته‌اند.
- استفاده از مسیحیت برای اهداف سیاسی می‌تواند به تحریف پیام انجیل منجر شود.

ج) دعوت به محبت و عدم سلطه‌جویی

- عیسی مسیح پیروان خود را به فروتنی و محبت فراخواند، نه رقابت سیاسی و کسب قدرت.
- برخی استدلال می‌کنند که سیاست ذاتاً به درگیری و رقابت منجر می‌شود، درحالی‌که مسیحیت دعوت به صلح و آشتی است.

نتیجه‌گیری

ایجاد حزب مسیحی به نحوه تفسیر کتاب مقدس بستگی دارد. اگر هدف از ایجاد حزب، خدمت به جامعه بر اساس اصول محبت و عدالت باشد، برخی آن را توجیه‌پذیر می‌دانند. اما اگر هدف کسب قدرت یا تحمیل ارزش‌های دینی بر جامعه باشد، این امر با آموزه‌های عیسی مسیح در تضاد قرار می‌گیرد.

در نهایت، تصمیم‌گیری در این مورد به دیدگاه هر فرد و جامعه مسیحی بستگی دارد.

کتاب مقدس، احزاب مسیحی و دموکراسی

رابطه بین کتاب مقدس، احزاب مسیحی و دموکراسی موضوعی پیچیده و بحث‌برانگیز است. برخی معتقدند که کتاب مقدس اصولی را ارائه می‌دهد که با دموکراسی سازگار است، درحالی‌که برخی دیگر بر این باورند که شخص مسیحی نباید در قالب احزاب سیاسی فعالیت کند. در اینجا به بررسی دیدگاه‌های مختلف در این زمینه می‌پردازیم.

۱. آیا کتاب مقدس از دموکراسی حمایت می‌کند؟

الف) حمایت از ارزش‌های دموکراتیک

- برخی استدلال می‌کنند که کتاب مقدس اصولی مانند عدالت، آزادی، برابری و مسئولیت‌پذیری را تأیید می‌کند که با دموکراسی سازگار است.
- مفهوم "انتخاب آزاد" در کتاب مقدس دیده می‌شود، به این معنا که خداوند به انسان‌ها آزادی انتخاب داده است.

آیات مرتبط:

- **میکاه فصل ۶ آیه ۸** – «آنچه خداوند از تو می‌خواهد این است: انصاف را اجرا کن، مهربان باش و با فروتنی با خدایت رفتار کن.» این آیه بر عدالت و مسئولیت‌پذیری تأکید دارد که از اصول دموکراسی است.
- **غلاطیان فصل ۵ آیه ۱۳** «ای برادران، شما به آزادی خوانده شده‌اید...» این آیه می‌تواند به عنوان تأییدی بر ارزش آزادی در جامعه دموکراتیک تلقی شود.

ب) مشارکت مردم در حکومت

- در برخی موارد، کتاب مقدس نمونه‌هایی از تصمیم‌گیری جمعی را ارائه می‌دهد.

- در خروج فصل ۱۸ آیه 21 موسی به توصیه یترون، رهبران عادل را از میان مردم انتخاب کرد، که برخی این را به نوعی مشارکت دموکراتیک تعبیر می کنند.

۲. آیا کتاب مقدس از احزاب مسیحی حمایت می کند؟

الف) حمایت از حکومت بر اساس اصول الهی

- برخی مسیحیان معتقدند که کتاب مقدس از حکومت های حمایت می کند که مبتنی بر ارزش های الهی باشند.
- حزب های مسیحی می توانند این ارزش ها را در سیاست اجرا کنند.

آیات مرتبط:

- رومیان فصل ۱۳ آیه یک - «همه باید از مقامات حاکم اطاعت کنند، زیرا هیچ مقامی جز از جانب خدا نیست.» برخی این را به عنوان مشروعیت بخشیدن به حکومت های مسیحی تعبیر می کنند.

ب) مخالفت با احزاب مسیحی و سیاست گرایی دینی

- برخی دیگر استدلال می کنند که احزاب مسیحی می توانند به ابزاری برای سوءاستفاده سیاسی از دین تبدیل شوند.
- عیسی مسیح هیچ گاه برای تأسیس یک حکومت زمینی تلاش نکرد و حتی در برابر پیشنهادهای قدرت دنیوی مقاومت کرد.

آیات مرتبط:

- یوحنا فصل 18 آیه 36 «پادشاهی من از این جهان نیست.» این آیه نشان می دهد که مأموریت مسیح سیاسی نبود.
- متی فصل 22 آیه 21 «چیزهای قیصر را به قیصر بدهید و چیزهای خدا را به خدا.» این آیه بر جدایی دین از سیاست تأکید دارد.

۳. احزاب مسیحی و دموکراسی در عمل

در دنیای امروز، احزاب مسیحی در اروپا، آمریکا و سایر نقاط جهان فعال هستند. این احزاب معمولاً:

- در چارچوب دموکراسی فعالیت می کنند.
- برای تصویب قوانینی که با ارزش های مسیحی سازگار است، تلاش می کنند.
- گاهی به خاطر تلاش برای تحمیل قوانین مذهبی بر جامعه، مورد انتقاد قرار می گیرند.

مثال ها:

- حزب دموکرات مسیحی (CDU) در آلمان که سیاستی ترکیبی از اصول مسیحی و دموکراتیک دارد.
- جناح راست مسیحی در آمریکا که در سیاست های جمهوری خواهان تأثیرگذار است.

۴. نتیجه گیری: آیا مسیحیت، احزاب مسیحی و دموکراسی با هم سازگارند؟

- از نظر ارزش های اخلاقی و اجتماعی، کتاب مقدس اصولی را ارائه می دهد که می تواند با دموکراسی همخوانی داشته باشد.
 - اما سیاست حزبی و استفاده از مسیحیت برای اهداف سیاسی، می تواند با روح تعالیم مسیح در تضاد باشد.
 - ایجاد حزب مسیحی در یک جامعه دموکراتیک ممکن است مشروع باشد، اما نباید از دین برای تحمیل قدرت استفاده کرد.
- در نهایت، تصمیم گیری درباره نقش مسیحیت در سیاست به تفسیر شخصی از کتاب مقدس و شرایط اجتماعی و سیاسی بستگی دارد.

الاهیات سیاسی

الاهیات به معنای عام کلمه، بحث در باره خدا و انسان ها در ارتباط با خداست. واژه «سیاسی» نیز بکارگیری قدرت ساختارمند برای سازماندهی جامعه یا اجتماعی از افراد است. بنابراین الاهیات سیاسی تحلیل و نقادی طرح سیاسی نظیر جنبه فرهنگی، روانشناختی، اجتماعی و اقتصادی از منظر تفسیرهای متفاوت مواجهه خدا با جهان است. الاهیات سیاسی نوعی الاهیات اجتماعی است و به بررسی مسایل سیاسی جامعه از منظر مسیحیت می پردازد.

وظیفه الاهیات سیاسی برقراری ارتباط میان ایمان مسیحی و موضوع سیاسی جامعه و مسایل مربوط به اداره اجتماع و روابط میان مردم و حاکمان است.

الاهیات سیاسی، نتیجه تلاش های الهی دانان کاتولیک و پروتستان است که از سال 1960 بر اثر رویارویی بنیادهای مسیحیت با بحران فرهنگی و اجتماعی قرن بیستم مانند نیست انگاری، ماتریالیسم، مارکسیسم و... پدید آمده است.

باید توجه کرد به رغم بی توجهی رهبران کلیسا و مسیحیت نسبت به امور سیاسی، برخی نظریه پردازان شماری از آموزه های الهی مسیحیت را سیاسی می دانند.

به عنوان مثال: آموزه پادشاهی خدا و آخرت شناسی، هر چند الاهیاتی هستند اما می توان برای آنها نقشی سیاسی قایل شد. مهرداد فاتحی الاهیات دان ایرانی از جمله کسانی است که با نظریات خود در این امر پیشرو بوده است.

او در یکی از مقالات خود در این باره چنین می گوید:

این موضوع برای ما ایرانیان مسیحی از اهمیت دوچندان برخوردار است. در ترجمه قدیمی فارسی، کلمه «ملکوت» به عنوان واژه یونانی «باسیلیا» (پادشاهی) در اناجیل به کار برده شده است. این امر کج فهمی هایی را در مورد مفهوم پادشاهی خدا سبب گردیده است. تا جایی که شاید بتوان گفت بسیاری از مسیحیان فارسی زبان که تنها منبع تغذیه آنها همین ترجمه قدیمی است، فاقد درکی دقیق یا حتی درست از مهمترین موضوع در تعالیم و خدمات مسیح هستند.

کلمه عربی «ملکوت» هر چند در ریشه به معنی حکومت و پادشاه است، ولی در ادبیات فارسی و کاربرد امروزی معمولاً در اشاره به عوالم بهشتی، مکان حضور خدا و فرشتگان و جهان ارواح مجرد به کار رفته است.

از سوی دیگر در انجیل متی، در بسیاری آیه ها عبارت «ملکوت آسمان» را به جای «ملکوت خدا» به کار می برد. این دو بر روی هم سبب گردیده که در ذهن بسیاری «ملکوت خدا» کما بیش هم معنی با مفهوم «آسمان» در ایمان مسیحی تلقی شود. حال آن که این ها خر چند تا حدی به هم مربوطند، ولی به هیچ وجه مترادف و هم معنی نیستند. کلمه «باسیلیا» که در ترجمه یونانی سخنان عیسی در انجیل به کار رفته به معنی پادشاهی و حکومت است و هیچ ارتباط مستقیمی با عوالم ملکوتی ندارد.

معادل آرامی این کلمه که به احتمال زیاد عیسی آن را به کار می برده «ملکوته» است که آنهم به معنی حکومت و پادشاهی است. وقتی یک یهودی یا یونانی این کلمات را می شنید، آنچه در نظرش مجسم می شد، جهان معنوی یا عوالم بهشتی نبود، بلکه سپاه و لشکر کشی و حکومت بود. هرچند مقصود عیسی از «باسیلیا» نه یک حکومت سیاسی بلکه حکومت از نوعی دیگر بود، ولی به هر حال به نوعی حکومت اشاره داشت یعنی حکومت و پادشاهی خدا.

یهودیان از دیرباز به حاکمیت و پادشاهی کلی خدا بر تمام خلقت اعتقاد داشتند (مزمور 1:97 ، 1:99 و 3:95). ولی عیسی می گفت: «پادشاهی خدا نزدیک شده است». قطعاً مقصود او این حاکمیت کلی نبود. زیرا مسلم است که خدا همیشه به معنای کلی بر خلقت خود حاکم بوده است و گفتن اینکه این حاکمیت نزدیک شده معنا ندارد.

مقصود عیسی از نزدیک شدن پادشاهی خدا، نزدیک شدن آسمان یا زندگی پس از مرگ هم نمی توانست باشد. به دیگر سخن وقتی عیسی به مردم فقیری که برای شنیدن موعظه او جمع می شدند وعده می داد که پادشاهی خدا نزدیک است مقصودش قطعاً این نبود که به زودی خواهند مرد و به بهشت خواهند رفت. اصطلاح پادشاهی آسمان در انجیل متی به معنی آسمان یا بهشت نیست. بلکه متی از آن رو کلمه آسمان را به جای خدا بکار می برد که یهودیان به طور کلی از بکار بردن نام خدا پرهیز می کردند. از این رو در بسیاری از نوشته های خود به جای «خدا» کلمه های دیگری مانند آسمان یا آن متعال را بکار می بردند. برای مثال در «پسر گمشده» وقتی پسر توبه کار می گوید به آسمان گناه کرده ام (لوقا 21:15) منظور گناه نسبت به خداست. در بسیاری از آثار یهودی به جا مانده کلمه آسمان به جای خدا بکار رفته و از آنجا که متی انجیل خود را برای کسانی می نویسد که از زمینه یهودی بودند، کلمه آسمان را در خیلی آیات به جای خدا بکار می برد.

معنی اصطلاح «پادشاهی آسمان» در وهله اول نه آن پادشاهی است که در آسمان است بلکه آن پادشاهی را در بر می گیرد که از آسمان بر زمین اعمال می شود.

مقصود عیسی از نزدیک شدن پادشاهی خدا، برقراری مجدد حکومت و حاکمیت خدا بر قوم خاص او اسرائیل و از طریق مسیحای اسرائیل بر همه جهان بود. حاکمیتی که از زمان گناه آدم و حوا زیر سوال رفته و انسان در برابر آن طغیان کرده بود. خدا با ابراهیم عهد بست که از طریق نسل او حاکمیت خود را بار دیگر بر جهان برقرار کند و برکت از دست رفته را دوباره نصیب همه اقوام سازد (پیدایش 12:3-1). نجات قوم اسرائیل از اسارت مصر و تئوکراسی برقرار شده از طریق موسی مرحله مهمی از این کار بود ولی از همان آغاز این نظام با بحران روبرو شد و سرانجام در اثر گناه و عصیان پادشاهان اسرائیل و عهدشکن قوم فروپاشید و آنها به سرزمین اسارت (این بار اسارت بابل) بازگشتند. ولی خدا به وسیله انبیای مختلف وعده داد که بار دیگر به اسرائیل بازخواهد گشت و گناهان آنها را آمرزیده و ایشان عهدی تازه خواهد بست و ایشان را یک بار دیگر از دست دشمنان و از سرزمین اسارت خواهد رهانید و به سرزمین وعده باز خواهد آورد.

وعده تفقد خدا از اسرائیل اسیر و بازگرداندن آنها از سرزمین اسارت به سرزمین وعده، تا حدی به لحاظ مکانی در زمان کوروش شاه ایران تحقق یافت.

ولی این تحقق از برخی لحاظ دیگر بسیار کم رنگ و کم فروغ بود. تاریخ اسرائیل از زمان بازگشت از اسارت بابل تا ظهور مسیح کماکان تاریخ مظلومیت و حاکمیت اقوام بیگانه بر قوم خدا بود و در این فاصله زمانی جز برای مدتی کوتاه در ایام مکابی ها اسرائیل روزگار خوش به خود ندید و حکومت مکابی ها نیز از همان ابتدا کیفیتی مخلوط داشت و از آرمان های الهی فرسنگ ها دور بود. به علاوه به لحاظ روحانی هنوز از بازگشت خدا به اسرائیل و سکونت مجدد او در میان قوم با آن جلال و شکوه عظیم زمان موسی اثری نبود.

همه اینها برای یک بهودی معاصر مسیح که زیر چکمه های خون آلود حکومت روم زندگی می کرد بدین معنا بود که خدا هنوز گناه اسرائیل را در شکستن عهد نیامرزیده و به وعده های خود تحقق نبخشیده است. به دیگر سخن هر چند به لحاظ مکانی اسرائیل به سرزمین خود بازگشته بود ولی به لحاظ سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و به خصوص روحانی هنوز در اسارت بود. از همین رو بسیاری در اسرائیل هنوز در انتظار تفقد خدا و آمدن او برای نجات و احیای اسرائیل و رهانیدن آنها از دست دشمنان بودند. برخی نیز بر مبنای نوشته های انبیا اعتقاد داشتند که رهایی اسرائیل به دست پادشاه یا کاهنی برگزیده و مسح شده که «مسیحا» خوانده می شد صورت خواهد پذیرفت.

این انتظار برای پادشاهی خدا بر اسرائیل و از طریق اسرائیل بر تمام دنیا با امید به احیای تمامی خلقت همراه بود. امید به بازآفرینی آسمان و زمین به صورت آسمان و زمینی جدید که در آن عدالت امنیت و وفور نعمت و سلامتی در همه ابعاد حاکم باشد.

در همین راستا یهودیان تاریخ را به دو دوره یا عصر تقسیم می کردند: عصر شیر حاضر که بر آن گناه، بیماری، شیطان و مرگ حاکم بود و عصر آینده که زمان حاکمیت پارسایی، سلامتی، روح القدس و حیات بود. در تفکر یهود آمدن پادشاهی خدا به معنی فرارسیدن عصر آینده بود.

در چنین حال و هوایی بود که عیسی شهرها و روستاهای اسرائیل را با گروهی از شاگردانش در می نوردید، بیماران و دیوزدگان را شفا می بخشید و این خبر خوش را اعلام می کرد که پادشاهی خدا نزدیک شده است و مردم می توانند با توبه از گناهان و ایمان آوردن به او و پیامش بدان داخل گردند. در این فضا سخن گفتن از نزدیک بودن یا فرارسیدن پادشاهی خدا معنایی جز این نداشت که زمان تحقق وعده های خدا فرارسیده و او آمده است تا بار دیگر بر اسرائیل و از طریق اسرائیل بر تمام جهان پادشاه شود.

از گفته های مختلف مسیح چنین برمی آید که مقصود او از پادشاهی خدا بیشتر خود حکومت و حاکمیت خدا بود تا قلمروی حکومت او. البته اصطلاح فوق به معنی قلمرو هم به کار رفته است، خواه به معنی سرزمین و خواه به معنی مردمی که پادشاه بر آنها حکم می راند.

البته نمی توان به طور یک بعدی از نوشته های فاتحی الاهیات دان ایرانی، نتیجه صد در صد سیاسی گرفت، چرا که وی در ادامه مقاله، نظریات خود را به دو بعد حال و آینده پادشاهی خدا معطوف می کند که شما را به خواندن این مقاله ارجاع می دهم. در ادامه کنکاش در باره الاهیات سیاسی باید گفت که سیاست مسیحی را نمی توان با الاهیات سیاسی معادل دانست. چرا که در معادلات سیاست مسیحی، کهنات یک فرد مسیحی، نبوت، آموزه های کتاب مقدس، دعا، محبت مسیحی و ... وجود دارد که الاهیات سیاسی فاقد آن می باشد.

متفکران مختلف وظیفه الاهیات سیاسی را در چارچوب کلی خود به طرق مختلفی تعریف کرده اند. در نظر برخی، سیاست، خود مختار و سکولار تلقی می شود. از این رو سیاست و الاهیات دو فعالیت متمایز هستند. یکی با اقتدار عمومی و دیگری در وهله نخست با تجربه مسیحی و بعد با اجتماعات نیمه خصوصی ایمانداران مرتبط است. در نظر برخی دیگر الاهیات و سیاست از اساس، فعالیت هایی مشابه هستند.

در تاریخ تفکر در اروپا الاهیات سیاسی مفهومی مبهم بود و در کاربرد قدیمی آن به معنای هر نظریه سیاسی است که مبانی الاهیات نتیجه آن باشد.

با پذیرش مسیحیت از سوی کنستانتین و آغاز فرایند مسیحی سازی اروپا، مسیحیت اغلب در مواجهه با ملت ها نقش دین سیاسی را به عهده گرفت.

نمونه آن کتاب شهر خدای آگوستین است که جهان غرب قرون وسطی را به فلسفه سیاسی مجهز کرد و توجیهی برای این امر فراهم آورد که به کلیسا نقشی در امور اجتماعی و سیاسی، به موازات نقش حکومت مدنی داده شود.

رابرت مارکوس در کتاب «دوران» به نحو گسترده ای تلاش کرد تا از آگوستین رمز گشایی کند و او را به عنوان یک نظریه پرداز مدنی و سیاسی بشناساند. استدلال او این بود که مقصود آگوستین از ترسیم دو شهر خدا و انسان، شفاف کردن امور پیچیده بود. یک نکته این بود که داستان شهرهای زمینی را ترسیم کند. مطابق استدلال او، آگوستین تبیینی از شهر زمینی، از آشور تا روم را ارائه می دهد و بیان می کند که در آن شهرها، به هیچ وجه صلح وجود ندارد و کمال صلح دوستی در شهر آسمانی است. به باور او شهر زمینی ناشی از رویگردانی از محبت است که منشاء آن خداوند مسیح می باشد و این رویگردانی نتیجه فردیت و نوعی قدرت پست است.

الهی دان دیگری که به الاهیات سیاسی و رابطه دین و دولت پرداخت توماس آکوئیناس در قرن سیزدهم است. یکی از کارهایی که وی برای فلسفه سیاسی انجام داد دست و پا کردن قلمروی خود مختار برای امور سیاسی و توجیه نقشی مثبت برای دولت بر مبنای طبیعت بشر و قانون طبیعی است.

ما در اینجا با اندیشه سیاسی توماس آکوئیناس نیز کار داریم. وی قانون را اینگونه تعریف می‌کند. «قانون قاعده و معیاری است که بنابر آن انسان ترغیب می‌شود دست به عملی بزند یا از ارتکاب عملی منع شود.»

از نظر او چهار قانون وجود دارد: قانون ابدی، قانون الهی، قانون طبیعی و قانون وضعی یا انسانی.

1- قانون ابدی مشیت الهی است که ابدی و تغییرناپذیر است. خداوند از طریق آن به همه چیز نظم می‌بخشد. قانون ابدی فهم خود خداوند از جهان است. نمونه ای از قانون ابدی، ده فرمان در عهد عتیق است. خروج باب 20 آیات 12-17 و تثنیه باب 5 آیات 16-21

2- قانون الهی مربوط به هدف فوق طبیعی انسان است. عقل در زمینه مسائل مربوط به ماورای این جهان توان اندک و محدودی دارد. بنابراین خداوند ضعف عقل را با الهام و نبوت تکمیل کرده است.

بنابراین ضروری است که انسان غیر از قانون طبیعی و انسانی با قانونی که خداوند وضع کرده است به سمت این هدف هدایت شود. قانون الهی همواره بر قانون طبیعی مقدم تر است.

3- قانون طبیعی که مبتنی بر فطرت و عقل انسان است ناشی از طبیعت بشری باشد. یعنی آنچه که انسان بنا به تمایل طبیعی و به یاری عقل آنها را درک می‌کند.

4- قانون انسانی یا قانون وضعی منطبق با طبیعت جامعه و با هدف برقراری نظم وضع می‌شود. از نظر آکوئیناس از آنجا که انسان دارای دو سرنوشت است به دو نوع قانون نیاز دارد. او به قانون انسانی برای تامین رفاه و سعادت و قانون الهی برای مشخص کردن قانون انسانی نیازمند می‌باشد.

بنابر این الهیات سیاسی شیوه‌ها و راه‌هایی را که مفاهیم الهیاتی یا شیوه تفکر الهیاتی به سیاست، جامعه و اقتصاد مرتبط می‌شود بررسی می‌کند. اگرچه رابطه میان سیاست و مذهب بویژه مسیحیت و سیاست از سده‌ها پیش مورد بررسی قرار گرفته‌است اما الهیات سیاسی بعنوان یک رشته آکادمیک در قرن بیستم شکل گرفته‌است. اصطلاح الهیات سیاسی در معانی گسترده و متفاوتی بکار گرفته شده و نویسندگان مختلف جنبه‌های متفاوتی از آن را مدنظر داشته‌اند. برخی پیشینه این واژه را در تاریخ اندیشه سیاسی غرب به دوره رواقیون بازمی‌گردانند. الهیات سیاسی در دوره رواقی گری به هر نظریه سیاسی منتج شده از الهیات اشاره داشته‌است. این واژه برای بررسی کتاب شهر خدای آگوستین و مدخل الهیات توماس آکوئیناس بکار رفته‌است. به همین ترتیب برای توصیف آثار مارتین لوتر، اصلاح‌گر پروتستان، و ژان کالون از این واژه استفاده شده‌است. هاینریش مایر ریشه‌های این اصطلاح را به میخائیل باکونین، آنارشویست قرن نوزدهمی، بازمی‌گرداند که در سال ۱۸۷۱ در نقدی بر آرای ماتزینی با نام «الهیات سیاسی ماتزینی در انترناسیونال اول» این اصطلاح را به کار برده اما امروزه کاربرد این واژه با نام کارل اشمیت متفکر آلمانی پیوند خورده‌است و او را نخستین متفکری می‌دانند که در سال ۱۹۲۲

برای اولین بار این اصطلاح را در نوشته‌ای با عنوان «الهیات سیاسی: چهار فصل درباره حاکمیت» بکار برده است.

الهیات سیاسی که در هیاهوی شدید سیاسی و فکری سال‌های اولیه جمهوری وایمار نوشته شده است، نظریه متمایز حاکمیت را توسعه می‌دهد که کارل اشمیت را به یکی از مهم‌ترین و بحث‌برانگیزترین نظریه پردازان سیاسی قرن بیستم تبدیل کرد. اشمیت با تمرکز بر روابط بین رهبری سیاسی، هنجارهای نظم قانونی و وضعیت اضطراری سیاسی، در الهیات سیاسی استدلال می‌کند که نظم حقوقی در نهایت بر تصمیمات حاکم استوار است. به عقیده اشمیت، تنها حاکمیت می‌تواند نیازهای یک زمان «استثنایی» را برآورده کند و از نظم قانونی فراتر رود تا نظم دوباره برقرار شود. اشمیت با متقاعد شدن به اینکه دولت توسط امکان همیشگی درگیری اداره می‌شود، نظریه می‌دهد که دولت فقط برای حفظ یکپارچگی خود به منظور تضمین نظم و ثبات وجود دارد. اشمیت با پیشنهاد این که همه مفاهیم اندیشه سیاسی مدرن مفاهیم الهیاتی سکولار شده هستند، الهیات سیاسی را با نقد لیبرالیسم و تلاش آن برای سیاست زدایی اندیشه سیاسی با اجتناب از تصمیم‌گیری‌های اساسی سیاسی به پایان می‌رساند.

با این حال سرآمد الهیات سیاسی در قرن بیستم، کارل اشمیت حقوق‌دان کاتولیکی جدلی (1888-1985) است. او بود که مفهوم الهیات سیاسی را وارد بحث‌های جدید کرد. اشمیت را بیشتر یک نظریه‌پرداز سیاسی سکولار می‌دانند و خود نیز مایل نبود که او را الهی دان بدانند.

بعد مذهبی و مسیحی کارل اشمیت تا پس از مرگش در سال 1985 مورد توجه قرار نگرفت. اصطلاح الهیات سیاسی بیشتر با نام کارل اشمیت پیوند خورده است و حتی گاه وی را متفکری می‌دانند که اولین بار در سال 1922 در گفتاری تحت عنوان «الهیات سیاسی: چهار فصل درباره مفهوم حاکمیت» این اصطلاح را بکار برده است. دیدگاهی دیگر نیز الهیات سیاسی را در تداوم تلاش‌های الهی دانان کاتولیک و پروتستان تلقی کرده که از سال 1960 بر اثر رویارویی بنیادهای مسیحیت با بحران فرهنگی قرن بیستم پدید آمد. مطابق این نگرش تا زمان انتشار رساله اشمیت نویسندگان کاتولیک ضد انقلاب فرانسه آن اصطلاح را بکار می‌بردند، اما اشمیت الهیات سیاسی را در معنایی ویژه و با رویکردی جامعه‌شناسانه بکار برد و آن را به بحث تبیین دگرگونی‌های ساختار مفاهیم اطلاق کرد.

محور اصلی رساله الهیات سیاسی اشمیت شاید این جمله باشد که «تمام مفاهیم مهم نظریه مدرن دولت مفاهیمی الهیاتی هستند که عرفی شده‌اند». فرآیندی که نه فقط بر اثر تحولات تاریخی (که طی آن این مفاهیم از حوزه الهیات به نظریه دولت منتقل شده‌اند؛ به عنوان مثال، خدای قادر مطلق به قانون‌گذار قادر مطلق) تغییر یافته بلکه ساختار انتظام یافته‌شان یکی از علل عرفی شدن این مفاهیم است.

به نظر اشمیت، اقتدار کلیسا ناشی از مذهب است نه قوانین بی طرف. در واقع کلیسا خود را به مثابه نماینده کل جامعه ایمانی می داند، نه در مقام بازنمایی افراد. به نظر او فهم کلیسا از یک نظم سیاسی خوب، در زیر هجمه انتقادی عصر مدرن و به واسطه فردگرایی سیاسی و اقتصاد سرمایه داری ناشی شده که غایات اجتماعی را تابع ابزارهای حساب گرانه می کند.

کارل اشمیت، زاده ی 11 جولای 1888 و درگذشته ی 7 آپریل 1985، حقوقدان، فیلسوف، نظریه پرداز سیاسی و نویسنده ی آلمانی بود. آثار اشمیت مورد توجه فلاسفه و نظریه پردازان سیاسی متعدد و برجسته ای چون والتر بنیامین، ژاک دریدا، هانا آرنت، اسلاووی ژیزک و بسیاری دیگر قرار گرفته است. او در حوزه ی نظریات سیاسی و حقوقی قرن بیستم، چهره ای تأثیرگذار به حساب می آید و آثار زیادی درباره ی استفاده از قدرت سیاسی در کارنامه دارد. اشمیت تأثیراتی انکارناشدنی بر نظریات سیاسی و حقوقی، فلسفه ی قاره ای و الهیات سیاسی در قرن بیستم و پس از آن گذاشت.

دیدگاهی دیگر نیز الهیات سیاسی را در تداوم تلاش های متکلمان کاتولیک و پروتستان تلقی کرده که از سال 1960 بر اثر رویارویی بنیادهای مسیحیت با بحران فرهنگی قرن بیستم پدید آمده است. در این دیدگاه، پس از جنگ جهانی اول، الهیات به تعادلی تحت تأثیر کارل بارت، رولف بولتمان و پل تیلیش دست یافت؛ در حالی که کاتولیک ها در اثر حمایت های پاپ لئوی سیزدهم، با احیای فلسفه ی توماس گرایی، تحت تأثیر فلسفه ی مدرسی بودند. سید جواد طباطبایی معتقد است تا زمان انتشار رساله ی اشمیت، نویسندگان کاتولیک ضدانقلاب فرانسه، این اصطلاح را به کار می بردند؛ اما اشمیت الهیات سیاسی را در معنایی ویژه و با رویکردی جامعه شناسانه به کار برد و آن را به بحث تبیین دگرگونی های ساختار مفاهیم اطلاق کرد و بدین گونه، نامش به مثابه ی یکی از سرآمدان الهیات سیاسی ثبت گردید. محور اصلی رساله ی «الهیات سیاسی» اشمیت شاید این جمله است که «تمام مفاهیم مهم نظریه ی مدرن دولت مفاهیمی الهیاتی اند که عرفی شده اند.» فرآیندی که نه فقط بر اثر تحولات تاریخی (که طی آن این مفاهیم از حوزه ی الهیات به نظریه ی دولت منتقل شده اند؛ به عنوان مثال، خدای قادر مطلق به قانون گذار قادر مطلق) ایجاد شده، بلکه ساختار انتظام یافته شان یکی از علل عرفی شدن این مفاهیم است؛ امری که از نگاه اشمیت، «شناسایی آن برای ملاحظه ی جامعه شناسانه این مفاهیم ضرورت دارد.»

«حاکمیت» یکی از این مفاهیم عرفی شده است. در نظرگاه وی، نظریه ی اقتدار دولت جدید تنها بر حسب ظاهر آن از قدرت خدا در الهیات برگرفته نشده است، بلکه در جزئیات استدلال برای توجیه چنین قدرتی، آشکارا می توان بازمانده های شیوه ی استدلال الهیات را دید. وی سیاسی شدن مفاهیم الهیاتی، به ویژه با نظر به مفهوم حاکمیت را آن «قدر برجسته» می داند که هیچ صاحب نظری نیست که در آثارش به آن اشاره نکرده باشد.

نظریه ی الهیات سیاسی اشمیت، بر دو گزاره ی اصلی بنا شده است. نخست اینکه مفاهیم در طی زمان با بسط تاریخی مواجه می شوند. گزاره ی دوم ساختار گفتاری حاکم بر این مفاهیم را نیز به این بسط تاریخی دچار می کند. بدین ترتیب، در این رویکرد تاریخی، خدای

قادر متعال به قانون‌گذار قادر تبدیل می‌شود و وضع استثناء در نظریه‌های حقوقی نوین را بدیل و جانشین معجزه می‌نامد.

وی این همانندی‌های اساسی روش‌شناسانه و نظام‌مند را در قالب نظریه‌ی الهیات سیاسی به کار می‌گیرد و با تأکید بر جامعه‌شناسی حقوقی، سعی می‌کند تا در منازعه‌ی دین و سیاست، بر فرآیند مصالحه‌ی خویش‌نهادن دین با سیاست و خمیدن مفاهیم پروار دینی در برابر دستگاه عریض و طویل مدرنیته صحه گذارد.

مسئله‌ی دیگری که پشتوانه‌ی الهیات سیاسی وی است تعریف وی از «امر سیاسی» است. اشمیت در مفهوم امر سیاسی، این نکته را تبیین می‌کند که چگونه وجود سیاسی مردم، پیش از هر چارچوب حقوق اساسی ایجابی، زمینه‌ی دیکتاتوری فرمان‌فرما را فراهم می‌آورد. مفهوم سیاسی در چارچوب نظری وی، از پیش‌ترها، مرز قاطع و روشن سیاسی را میان دوست و دشمن درمی‌اندازد؛ مرزی که در اساس، در قلمرو عمومی و نه در عرصه‌ی خصوصی رخ می‌دهد. اما منظور از تمایز میان دوست و دشمن نزد اشمیت، بالاترین حد همکاری یا تقابل است. اشمیت ادعا می‌کند دفاع از امر سیاسی، تنها هدفی است که احتمال کشتن دیگران و ایثار را در زندگی ممکن و توجیه می‌کند. این گونه اشمیت بی‌چون‌وچرا می‌پذیرد که زندگی اجتماعی سیاسی، ارزشی برتر و بی‌نظیر دارد. اشمیت می‌پذیرد که بنیان الهیاتی سیاسی بر مبنای تصدیق یک باور انسان‌شناسانه مبتنی است و این همان چیزی است که به نظر وی، الهیات در پی تبیین آن است. همچنین او در مفهوم سیاسی ادعا می‌کند همه‌ی نظریات راستین سیاسی بر انسان‌شناسی منفی استوار شده‌اند که انسان را به طبع، شرور می‌داند و بنابراین انسان نیازمند کنترل دولتی قوی است که برای حفظ نظم اجتماعی، تمایز میان دوست و دشمن را ترسیم می‌کند؛ اگرچه اشمیت این روایت را یا قابل تحویل به دیدگاه تکامل‌پذیری انسان به طور ذاتی خطرناک، می‌داند یا دیدگاه دیگری که رفتار خطرناک انسان را نتیجه‌ی محتمل‌الوقوع شکل خطای سازمان اجتماعی ارزیابی می‌کند.

به هر حال، اشمیت همچون نیاکان اندیشگانی باور به انسان بالفطره شرور، انسان‌شناسی سیاسی منفی را در راستای برقراری اقتدار سیاسی با قرائتی الهیاتی می‌آمیزد و می‌گوید طبع خطرناک انسان پیامد تغییرناپذیر گناه اولیه است از این دریچه، سیاست‌زدایی لیبرالی باید «به منزله‌ی نشانه‌ای از غرور بشری که انسان را علیه خدا می‌شوراند به کناری نهاده شود؛ خدایی که به تنهایی و در پایان تاریخ، بشریت را از خصومت سیاسی می‌رهاند.» بدین ترتیب، امر سیاسی با رویکردی الهی خاتمه می‌یابد و الهیات سیاسی اشمیت با دعوت از متافیزیک و جامعه‌شناسی به ساخت نظری می‌پردازد.

پیش‌فرض این نوع از جامعه‌شناسی مفاهیم حقوقی، مفهوم‌پردازی بنیادین یا اندیشه‌ی یک-دستی است که به قلمرو متافیزیک و الهیات نیز رسوخ کرده است. آن تصور متافیزیکی که یک دوره‌ی زمانی معین از دنیا می‌سازد ساختاری مشابه ساختار سازمان سیاسی دارد که دنیای بلافصلش آن را مناسب می‌داند. تعیین کردن چنین هویتی، کار جامعه‌شناسی مفهوم

حاکمیت است و ثابت می‌کند که در حقیقت متافیزیک متمرکزترین و واضح‌ترین تجلی یک دوران به شمار می‌رود.

وی همانندی نظام‌مند در میان مفاهیم الهیاتی و حقوقی را مورد تأکید قرار می‌دهد. به این دلیل که جامعه‌شناسی مفاهیم حقوقی وجود یک ایدئولوژی افراطی اما منسجم را از پیش مفروض می‌گیرد. چنین باوری خطاست که فلسفه‌ی معنویت‌باور به تاریخ را با فلسفه‌ی مادی‌گرایانه‌ی آن در تخالف بدانیم؛ آنچه شاید کمی پیش‌تر، ماکس وبر نیز بدان پرداخته بود. وبر در کتاب «اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری» سعی داشت مناسبات میان حیات دینی، اجتماعی و اقتصادی را در فرهنگ معاصر تبیین کند. او نتیجه می‌گیرد که میان باورهای دینی (اخلاق پروتستان) و رشد حیات اقتصادی عقلانی بورژوازی، قرابت سببی وجود دارد. هرچند وبر فقط به یک جنبه از واقعیت، یعنی تبیین کافی ذهنی می‌پردازد، ولی تبیین عینی سرمایه‌داری جدید را نیز انکار نمی‌کند. اشمیت نیز در تبیین جامعه‌شناسانه‌ی خود، با اجتناب از توضیح و تحلیل ماتریالیستی از مفاهیم الهیات، به پیروی از وبر می‌پردازد. تأثیر اشمیت از وبر به رابطه‌ی متقابل ذهن و عین، به عنوان نقطه‌ی عزیمت رویکرد جامعه‌شناسی حقوقی وی، بازمی‌گردد. وی بر همین اساس، الهیات سیاسی دوران اصلاح و بازسازی را تصویری درخشان از این جمله‌ی ماکس وبر می‌داند؛ مبنی بر اینکه می‌توان ابطال‌ناپذیری یک فلسفه‌ی مادی‌گرایانه‌ی افراطی از تاریخ را با فلسفه‌ی معنویت‌باور در تقابل قرار داد. اشمیت با بسط نظریه‌ی ماکس وبر، مبنی بر اینکه اقتدار کلیسا نه به نحوی قانونی و از خلال قوانینی بی‌طرف، بلکه از خلال امر آئینی و مذهبی جاری می‌شود، در واقع کلیسا را به مثابه‌ی نمادی از پیکره‌ی امر ایمانی و قدسی و به صورت یک کل، نه در مقام بازنمایی افراد جزئی، ارزیابی می‌نماید. اشمیت کلیسا را در زیر میراث عصر مدرن، یعنی هجمه‌ی انتقادی و در سیلاب فردگرایی سیاسی و اقتصاد سرمایه‌داری‌ای گرفتار می‌بیند؛ آنچه در غرب، غایات اجتماعی را تابع ابزارهای حساب‌گرانه می‌کند.

در مجموع با آنکه موضوع بحث رساله‌ی «الهیات سیاسی»، به طور خاص، جامعه‌شناسی مفهوم حاکمیت است و اشمیت، در همین راستا، بحث جامعه‌شناسی مفاهیم حقوقی را مطرح می‌کند؛ اما ارتباط و انسجام منطقی بین حاکمیت و جامعه‌شناسی حقوقی برقرار نمی‌سازد. وی گویی در بزنگاهی فکری دچار بی‌نظمی فکری و تشتت شده است. همچنین رویکرد اشمیت پیرامون الهیات مسیحی تحت تأثیر تداوم سنت و تجدد در اندیشه‌ی سیاسی غرب است. از این رو، وی اعتقاد به عدم تغییر مبانی و اصول نظری سیاست سنت و تجدد دارد که در نظریه‌ی وی نیز هویدا است و این امر در تناقض با نگرش انقلابی و انتقادی وی قرار دارد.

کارل لویت

کارل لویت، از شاگردان مارتین هایدگر، بحث اشمیت درباره‌ی اندیشه‌ی سیاسی را به فلسفه‌ی تاریخ تعمیم داد. وی فلسفه‌ی تاریخی را یک سره وابسته به الهیات می‌داند؛ یعنی تفسیر الهیاتی تاریخ به عنوان تاریخ نجات و رستگاری خواهد بود. این گزاره در نهایت به چنین استنباطی می‌انجامد که فلسفه تاریخ، علم نیست، زیرا ایمان به رستگاری را نمی‌توان به صورت علمی اثبات کرد. لویت بر این باور است که خاستگاه فلسفه‌ی جدید تاریخ، باور به رستگاری است که در کتاب مقدس آمده است و با عرفی شدن اسوه‌ی معاداندیش آن به پایان می‌رسد. او نیز همانند اشمیت، که بر وجه عرفی مفاهیم الهیاتی تأکید دارد، اصل باور به پیشرفت در دوران جدید را وجه عرفی‌شده‌ی اصل مشیت در الهیات مسیحی می‌داند. بعد از اشمیت و لویت، الهیات سیاسی به محاق رفت و تنها در اواخر قرن بیستم بود که به فضای آکادمیک بازگشت. در فضایی تحت حاکمیت رویکردهای پس‌اساختارگرا و مطالعات فرهنگی، تجربه‌های نوینی پیش پای الهیات سیاسی گشوده شد.

اسلاوی ژیزک

اسلاوی ژیزک، متفکر اسلونیایی، در باب الهیات مسیحی آرایی بسیار جنجالی دارد. ژیزک در وهله‌ی نخست یک مارکسیست است؛ مارکسیستی که به مسیحیت بازگشته است. ژیزک با همین رویکرد مارکسیستی خود، به سراغ مسیحیت می‌رود و دوگانه‌ی «مسیح/لنین» را بنا می‌سازد تا مسیحیت رادیکال، در قالب گرایشی در الهیات سیاسی، به جریان بیفتد. ژیزک یک متأله دینی دارای دغدغه‌های مذهبی نیست. وی در گریزی ناگزیر، رجوعی سیاسی و کل‌نگر به الهیات دارد؛ چرا که معتقد است ماتریالیسم تاریخی اگر از خدمات الهیات بهره جوید، می‌تواند همه‌ی حریفان خود را به در کند.

ژیزک این امر را در قالب استعاره‌ی در کتاب «عروسک و کوتوله: هسته‌ی لجوجانه‌ی مسیحیت»⁸ می‌آورد. وی در این کتاب، به سراغ داعیه‌های برابری‌طلبی مسیحیت می‌رود که همواره برای رادیکال‌ها جذابیت داشته و دارد. وی قرائتی از مسیحیت به مثابه‌ی یک دین برابری‌طلب ارائه می‌دهد؛ اما این کار را نه از بُعد ایجابی، بلکه از زاویه‌ی مفاهیم روان‌کاوی لاکانی، که ابزار نظری اصلی ژیزک در قرائت سیاست و فرهنگ است، انجام می‌دهد. به عنوان مثال، وی به جامعه‌ی پائولین در عصر مسیحیت اولیه به مثابه‌ی اولین نسخه از جامعه‌ی اشتراکی انقلابی اشاره می‌کند. همچنین دگر بزرگ مسیحیت را آنتیسم می‌داند، چون طبق تعریف، لجاجت تنها در برابر نواهی دگر معنی می‌یابد.⁹

به گفته‌ی ژیزک، در عصر کنونی، تقابل با انبوه ایدئولوژی‌های زمانه‌ی نو، هنوز دو ایدئولوژی مسیحیت و مارکسیسم‌اند که حرفی برای گفتن دارند. نکته‌ی جالب، نگرش ایدئولوژیک‌وار وی به مسیحیت است. وی در قالب متفکری ماتریالیست و مدرن در انتخابی سیاسی، این گونه با لحنی مثبت از الهیات سخن می‌راند.

البته ارجاعات ژيژک به مسيحيت با عکس العمل علمای کلیسا مواجه شده است. آنها ناتوانی و ضعف مارکسیسم در زایش مفاهیم ناب و اصیل را عامل پناه جستن رادیکال‌هایی چون ژيژک به مسيحيت می‌دانند. برای مثال، در نقد قرائت ژيژک‌باید گفت: «پیوند درونی مارکسیسم و الهیات بحثی است که همواره از اردوگاه‌های مختلف طرح شده است. بر خلاف کلیشه‌ی سطحی مارکسیسم در مقام نوعی مذهب یا حتی افیون برای روشن‌فکران، می‌توان به تمثیل مهم والتر بنیامین در تزهایی درباره‌ی فلسفه‌ی تاریخ اشاره کرد که ژيژک نیز عنوان کتاب خود، عروسک و کوتوله، را از آن گرفته است...»

رجوع ژيژک به الهیات مسیحی به معنای طرد مواضع آتئیستی نیست؛ چرا که وی بر این باور است احیای یکی از بزرگ‌ترین میراث‌های اروپا (که همان آتئیسم باشد) ممکن است تنها شانس ما برای صلح باشد.

به نظر می‌رسد هدف ژيژک، همانند متفکران مکتب فرانکفورت، در مورد یهودیت، یافتن ریشه‌های سوسیالیسم مارکسیستی در الهیات مسیحی باشد. در این مورد نیز ارجاعات ژيژک به مسيحيت برای نشان دادن رابطه‌ی آتئیسم و مسيحيت، دلالت‌های نظری و سیاسی مشخصی برای نظریه‌ی لاکانی وی دارد. از آنجا که لاکان به یک دگر اندیش بزرگ در پرداخت نظری خود وفادار است؛ ژيژک نیز آتئیسم و مسيحيت را مکمل یکدیگر می‌داند. ژيژک در کتاب «مطلق شکننده» یا «چرا میراث مسيحيت ارزش جنگیدن دارد؟» (۲۰۰۰) و در «درباره‌ی باور» (۲۰۰۱)، هم‌خویشی مفهومی، بین کنش خود و الهیات مسیحی می‌یابد. او به خصوص این هم‌خویشی را با الهیات پولس و ایده‌های پولسی «رستاخیز» و «عشق الهی» پیدا می‌کند. وی با رویکردی رادیکال، عشق پولسی را در عصیان و بر هم زدن تعبیر می‌کند و می‌نویسد: «این خودِ عشق است که به ما دستور می‌دهد تا خودمان را از اجتماع ارگانیکی که در آن زاده شده‌ایم، بیرون بیاوریم.»

ژيژک ظرفیت شکستن گردش نظم نمادین رومی را در این شکل از مسيحيت و حتی بودیسم می‌یابد. الهیات مسيحيت ژيژک پیوندی مارکسیستی-مسیحی است که هم‌سنگری را به این دو هدیه می‌دهد تا در برابر رقبای دیگر پیروز میدان باشند.

الهیات سیاسی تلاشی است برای اثبات عرفی شدن به مثابه‌ی سرنوشت محتوم الهیات. گویی بداهتی در جریان تکامل تاریخ وجود دارد که هر آنچه قدسی است در گيرودار مدرنیته سخت می‌شود و به زمین می‌آید. لویت و به ویژه اشمیت در این راه، از بطن الهیات، واژگان در دسترس و زمینی ساختند و تحت جبری خودساخته، هر واژه را از آسمان به زمین کشیدند؛ خدای آن‌ها به زمین کشیده شد تا در قالب حاکم حکمرانی کند و قانون الهی نیز قانون زمینی تعبیر شد. ژيژک اما انگار در پیوندی زیرکانه از مسيحيت و مارکسیست، قصد داشت تا ایدئولوژی مارکسیستی‌اش را فربه کند تا بتواند حریف قدری برای سایر رقبا باشد. ژيژک به تفسیر مارکسیستی از مسيحيت پرداخت و آن را تجهیز کرد تا مارکسیست را تسلیح کند و راه را برای خود و دوستانش تسهیل.

آنچه که نتیجه می شود الهیات سیاسی با تمام هیاهو و جار جنجال خود در پشت سنگر پست مدرنیسم نتوانست ادغام الهیات و سیاست را توجیه کند و از بطن کتاب مقدس یک سیاستی مسیحی، استخراج نماید.

فصل هیجده

راهکارهای مسیحیت در رفع بحران محیط زیست

انتقادات زیست محیطی به مسیحیت، باعث شد تا متکلمان مسیحی بعد از یک غفلت تاریخی مجدداً به الهیات محیط زیست علاقه مند شوند. پیامدهای ویرانگر زیست محیطی، الهیات مسیحیت را به اهمیت دینی نظم طبیعت و نیاز به احیای نوعی الهیات که به خلقت و همچنین به نجات اهتمام داشته باشد، برانگیخته است. رویکردهای مختلفی برای مقابله با این چالش انتخاب شد که برخی مدافعه گرانه به اتهامها پاسخ داده و با استناد به وجود بحران های زیست محیطی در فرهنگ های دیگر این اتهامات را یکسره مردود دانسته اند، اما برخی دیگر نقادی علیه مسیحیت را پذیرفته و سعی کرده اند که از بیرون از مسیحیت (عمدتاً ادیان شرقی و گاهی ادیان بومی آمریکا)، مدل های الهیاتی را طراحی نمایند. با توجه به قائل بودن این رویکرد به ناکارآمدی الهیات رایج مسیحی در مدیریت چالش زیست محیطی، خواستار تغییرات بنیادینی در نوع نگرش به خدا و مسئله شر می باشد. رویکرد سوم صرفاً قائل به غفلت تاریخی مسیحیت از محیط

زیست است و ناکارآمدی و تجدید نظر الهیاتی در آن را برنمیتابد. این گروه درصدد یافتن راه حلهایی در درون سنت مسیحی برآمده اند تا بر این اساس به یک رویکرد نوین دینی نائل آیند که برای برآوردن نیازهای محیط زیست کارآمدتر باشد.

رویکرد دفاعی

بر اساس این رویکرد، سنت دینی تنها مؤلفه ای نیست که فرهنگ جوامع را شکل می دهد، پس نمی توان گفت که سنت دینی، ریشه تاریخی بحران های زیست محیطی است و نمی توان برای آن شواهد تاریخی یا علمی نیز ارائه داد. به عقیده مونکریف، مردمسالاری، فناوری، شهرنشینی، افزایش ثروت فردی و طرز تلقی تجاوزگرانه نسبت به محیط زیست، عواملی هستند که با بحران های زیست محیطی در جهان غرب ارتباط مستقیم دارند و سنت یهودی. مسیحی با هر یک از این عوامل مرتبط است نه اینکه خود عامل اصلی بحران های زیست محیطی باشد؛ چرا که این تعالیم در بهترین حالت، فقط تأثیری غیر مستقیم بر طرز رفتار ما نسبت به محیط زیست داشته اند. حال او این پرسش را مطرح می کند که آیا افرادی که پیرو سنت مسیحی نیستند، کمتر از مسیحیان به مصرف بی رویه، اسراف و ایجاد ضایعات گرایش دارند؟ همچنین می پرسد که اگر بحران زیست محیطی یک مشکل مسیحی است، چرا سایر بخش های جهان نیز با همین مشکل با درجات متفاوت، مواجه هستند؟

دوبلنیز معتقد است که نباید عوامل مؤثر اقتصادی، اجتماعی و سیاسی در تولید علم و اقتصاد جدید را در بروز بحران های زیست محیطی نادیده گرفت. به گفتۀ او بیشتر ریشه های اصلی بحران زیست محیطی عصر حاضر را باید در دنیای ملی گرای غیر دینی و غیر مسیحی، علم گرایی و لیبرالیسم سده های شانزدهم تا نوزدهم میلادی جستجو کرد، همچنین نویسندگانی چون آرتور پیکاک که بخش عمده ای از تحقیقات خویش را به رابطه الهیات مسیحی و علم اختصاص داده است، در مقابل منتقدان مسیحیت، وجود بحران های زیست محیطی را در جاهای دیگر خاطرنشان می شود،¹ پرواضح است که در رویکرد دفاعی صرفاً به تعمیم مشکل زیست محیطی به خارج از جغرافیای مسیحی پرداخته می شود و این رویکرد اساساً اهتمامی به ارائه یک مدل جامع الهیاتی ندارد.

رویکرد برون مسیحی

برخی از الهی دانان مسیحی با قبول انتقادات زیست محیطی از مسیحیت، ضمن اذعان همزمان به خطر افتادن منابع طبیعی و ناکارآمدی الهیات مسیحی، مدل هایی از خداباوری را ارائه داده اند که در حقیقت چیزی جز تغییر انگارۀ خداباوری مسیحی نیست. این راه حلها بیش از آنکه ریشه در ادیان ابراهیمی داشته باشد، سر در آخور سنتهای شرقی و اسطوره های دارد.

مدل طبیعت به عنوان بدن خدا (تجسم خدا در طبیعت)

جانمندانگاران^۱ معتقدند که ارواح در ابعاد خاصی از محیط زیست فعال هستند. در برخی از نظریات سرخ پوستان آمریکایی، طبیعت آفریده موجود حیوان گونه ای تصویر شده است که به عمق یک اقیانوس آغازین فرومی رود و گل آلوده سر برمی آورد و در آن موقع تبدیل به جهان می شود. در اسطوره های دیگر، خدایان دوگانه، پدر آسمانی و مادر زمینی، در یک عمل جنسی به هم می پیوندند و نتیجه این پیوند تولد عالم می شود در برخی از نظریات مسیحی هم خداوند به عنوان طبیعت و در تعبیری دقیق تر طبیعت به -عنوان بدن خدا معرفی شده است در این نظرات غلط طبیعت صورت ظاهری و تجسم خداست و هیچ جزئی از خدا در هیچ جایی، جز طبیعت، موجود نیست. نتیجه این مدل الهیاتی، آن است که درست همان طور که دیگران باید به بدن ما که صورت مادی ماست، احترام بگذارند، ما انسان ها نیز باید به زمین احترام بگذاریم، چرا که زمین صورت مادی خداوند است. در نقد و بررسی این رویکرد باید گفت که تجسم خداوند در طبیعت را به راحتی می توان در خود الهیات و سنت مسیحی یافت و نیازی به اخذ آن از دیگر سنن نیست، چه اینکه تجسم خدای پدر در عیسی والاترین مصداق به شمار می رود. به علاوه این مدل الهیاتی ممکن است نتیجه عکس داده و منجر به تخریب طبیعت شود. توضیح آنکه اگر مثلاً خدای متجسد خدایی شریر تصور شود، باید از طریق قربانی، شرارت آنها فرونشانده شود تا محصولات یا حیوانات را نابود نکند. این نگرش باعث سوء ظن به طبیعت می شود و انسان ها بیش از آنکه آن را بدن یک خدای کامل تصور کنند، آن را منبعی سرشار اما دوپهلوی خیر و فاقد ارزش ذاتی می دانند. به دیگر سخن لا زمة پرداختن به تجسد خداوند، بررسی ماهیت این خدای متجسد است که آیا این خداوند دشمن طبیعت است یا نه؟ چه بسا اگر خدای متجسم ماهیتاً موافق با طبیعت نباشد، این تجسد دقیقاً در مسیر تخریب محیط زیست خواهد بود.

مدل طبیعت به عنوان خود خدا (همه خدایی)

برخی از الهی دانان مسیحی از مسأله اعطای حقوق به طبیعت فراتر رفته و سعی کرده اند با روی آوردن به ادیان شرقی، که در آن میان فرقه ذن (بودیسم) نقش اصلی را دارد، مدل جدیدی را ارائه دهند که بر اساس آن، خدا چیزی جز طبیعت نیست. در میان مسیحیان سنتی، توماس مرتون به بازسازی رویکردهای فرق ذن و آیین دائو به طبیعت و تلفیق آنها در دیدگاه مسیحی پرداخته است. نظریات هم هویتی عموماً معتقدند که چون ما اجزای به هم پیوسته یک کل الهی هستیم، باید از طبیعت با هم پیچیدگی اش مراقبت کنیم، نه فقط به این دلیل که طبیعت زیبا و مفید به حال ماست، بلکه به این دلیل که طبیعت عین ماست یکی از طرفداران این مدل الهیاتی به نام جانسید

می نویسد: جمله «من جنگل استوایی را محافظت می کنم»، با این جمله کامل میشود که من جزئی از جنگل استوایی هستم که از خودم محافظت می کنم. من جزئی از جنگل استوایی ام که به تازگی در قالب اندیشیدن جلوه کرده است کتاب مقدس از این رویکرد دفاع نمی کند

از جمله این گرایش ها می توان به فمینیسم بوم شناختی اشاره کرد که اهتمام جدی بر ترکیب دغدغه های زیست محیطی با فمینیسم دارد. اکوفمینیسم تعلیم می دهد که خدا و طبیعت کاملاً عین هم هستند در این نگاه، زمین، ایزدبانوی یگانه و مادر زمین است و ما انسان ها بهترین ابزارهای ایزدبانوی مطلق برای دفاع از خویشتن هستیم. فمینیستهای زیست گرا استیلای بشر غربی بر زمین را با سرکوب زنان از یک سنخ دانسته و قائل به رهیافت مشترکی در برون رفت از ظلم به زنان و ظلم به طبیعت هستند. بر این اساس زن همچون زمین غذا تولید می کند و همچون گیاه می تواند با دانه بارور شود و مثل طبیعت مورد چپاول و غارت قرار گیرد و مانند طبیعت نیاز به احترام دارد اکوفمینیستها با تکیه بر نظرات سلی مک فاگ^۲ مبنی بر الهیات استعاری سعی می کنند آن را در مورد محیط زیست اجرا کنند، بر اساس این الهیات، زبان وحی به خودی خود مقدس نیست بلکه یک زبان استعاری است که الهیدانان باید آن را بر حسب شرایط متغیر، تغییر دهند. توصیف خدا در کتاب مقدس نهایتاً یک الگوست که می تواند تغییر یابد و الگوی دیگری در جایش قرار دهند. در این میان از جمله الگوهایی که مورد نقد قرار می گیرد، الگوی سلطنتی است که بر طبق آن، خدا مالک عالم است و این باور باعث می شود که خدا جدای از عالم بوده و فقط بر مبنای سلطه به انسانها اهتمام میورزد.

اکوفمینیستهای افراطی در سال های اخیر مدل (همه خدایی) را در قالب فرضیه گایا ابراز می کنند. گایا در اساطیر یونان اسم مادر زمین بوده و مظهر باروری و سمبل زنانگی و مادرانه زیستن به شمار می رود. طبق این فرضیه زمین نوعی اندام به هم پیوسته است که اجزای آن به روش های پیش بینی ناشده ای با هم مرتبط هستند؛ به گونهای که مثلاً می توان بین وضعیت جنگل های آمازون و خشک سالی های صحرای آفریقا ارتباط تنگاتنگی برقرار کرد. بر این اساس زمین یک ابرموجود زنده است که سیستم آن همانند گردش خون در جانوران است. در این تشبیه رودخانه ها در حکم رگها، جنگل در حکم ریه و اقیانوس به مثابه قلب زمین است. شبیه دانستن منظومه زیستی کره زمین با ارگانیکسی زنده، در واقع محبت مورد نیاز نسبت به محیط زیست را تأمین می کند. همچنین با توجه به روابط پیچیده این موجود زنده متقاعد می شویم که آنچه ما اینجا و اکنون انجام می دهیم، میتواند در جایی دیگر نتایج پیش بینی نشده ای را در پی داشته باشد.

در نقد این مدل الهیاتی می توان گفت که حتی در یک دین مادرسالارانه مانند آیین هندو نیز از خداوند به عنوان پادشاه و حاکم هستی یاد شده است و این تعبیر منحصرأ از آن مسیحیت نیست تا مورد حمله قرار گیرند. گو اینکه چنین افرادی باید پیش از آنکه

صراحتاً پدرسالاری را علت اصلی رویکرد های ستیزه جویانه انسان غربی به طبیعت بدانند، وقت ظهر در دهلی قدم بزنند تا متوجه شوند که بحران زیستمحیطی ربطی به پدرسالارانه یا مادرسالارانه بودن یک دین ندارد به علاوه ممکن است از یکی دانستن خدا و طبیعت در شکل افراطی خود این نتیجه اخلاقی گرفته شود که طبیعت فرایندی است که باید گذاشت تا مسیر طبیعی خویش را طی کند؛ لذا انسان ها نباید درصدد مبارزه با قحطی یا از میان بردن سرطان و دیگر بیماری ها برآیند، زیرا بیماری و بی غذایی شیوه ایزدبانوی مطلق برای حفظ هماهنگی در تعادل جمعیت است و سرطان و مرگ نه تنها به هیچ وجه شر نیستند، بلکه هر دو به نوعی شکوفایی اراده الهی طبیعت اند از سوی دیگر فرضیه گایا مقبولیت عمومی نداشته و با مخالفت بسیاری از دانشمندان علوم تجربی قرار گرفته است از لحاظ معرفت شناختی هم تشخیص اینکه کدام حالت این موجود زنده بهتر از حالت دیگر است، مشکل به نظر می رسد، یعنی ممکن است دانشمندی بگوید که گایا در طی عصر یخبندان در سالم ترین حالت بوده است؛ یعنی ما دقیقاً نمیدانیم زمین باید چگونه باشد و چگونه نباید باشد. از اینرو ممکن است دقیقاً همان

عملی که به عنوان جلوگیری از بلایای طبیعی انجام میدهیم، فرایندی برای نابودی گایا و جلوگیری از سیر طبیعی آن برای رسیدن به حالت سالمتر باشد.

رویکرد درون مسیحی

در این رویکرد، الهی دانان مسیحی ضمن قبول کم توجهی دستگاه کلیسای دربار اهمیت محیط زیست، این بحران را محصول غفلت متدینان می دانند، نه ناکارآمدی دین و آموزه های مسیحی. به همین علت تلاش می شود تا با بازخوانی منابع الهیاتی (و نه بازنگری در آنها)، نگاه ویژه و تاریخی دین به محیط زیست و اهتمام نظام مند آن به جلوگیری از تخریب طبیعت به عنوان مخلوق خدا به اثبات برسد. در این رویکرد بر دو مدل خاص تمرکز میشود:

مدل خلقت نیکو (خدا به عنوان همسر طبیعت)

در این مدل بر آموزه آفرینش و خلق از عدم تأکید می شود. تفکر هلنیستی معاصر مسیحیت نخستین با تأثیرپذیری از فلسفه افلاطونی، معتقد بود که خدا نه خالق جهان بلکه معمار آن است. به دیگر سخن ماده اولیه در عالم وجود داشت و نیاز به خلق آن نبود و تنها کاری که خدا کرد این بود که معمارگونه، این ماده نخستین را نظم داده و

به شکل این جهان درآورد. بسیاری از نویسندگان گنوسی این اندیشه را مطرح و برخی الهیدانان مسیحی مانند تئوفیلوس انطاکیهای و یوستین شهید از آن تبعیت کردند. مهمترین پیامد این نگاه به نقش خداوند در طبیعت، توجیه وجود شرور در جهان است؛ البته این شر به خدا نسبت داده نمی شد، بلکه اینگونه توجیه می شد که با توجه به کیفیت مواد نازلی که خداوند در اختیار داشته است، او گزینه های محدودی را در آفرینش جهان در اختیار داشته است و لذا وجود کاستی های این عالم منتسب به او نیست

در مقابله با جهان بینی افلاطونی چند تن از نویسندگان بر جسته مسیحی قرن دوم و سوم میلادی مانند ایرنائوس و ترتولیان، معتقد شدند که ماده، ازلی نیست و هر چیزی باید از عدم آفریده شود. تا پایان قرن چهارم بیشتر الهی دانان مسیحی رویکرد افلاطونی را رد کرده و معتقد بودند که خدا هم خالق جهان مادی است و هم جهان معنوی. اعتقادنامه نیقیه با اعلان ایمان به خدا به عنوان خالق آسمان و زمین، آغاز می شود و بدینسان آفرینش الهی علاوه بر قلمرو معنوی، در قلمرو مادی نیز تأیید شد. اگرچه در قرون وسطی یک بار دیگر گونه هایی از ثنویت به خصوص در دیدگاه کاتاری و البیگنس ها پدیدار شد که معتقد بودند که ماده شر است، اما شورای چهارم لاتران در ۱۲۱۵م و شورای فلورانس در ۱۴۴۲م در مقابل چنین دیدگاه هایی به صراحت اعلام کردند که خداوند جهان آفرینش را به نیکویی از عدم آفرید و جهان مادی دارای شر ذاتی نیست. بر اساس اولین کلمات کتاب مقدس (و در ابتدا خدا آسما نها و زمین را آفرید ۱:۱) جهان ازلی نیست و از مواد قبلی به وجود نیامده است. فعل «Bara» این قدرت را دارد که مفهوم خلق از عدم را برساند. ریشه اصلی این کلمه در عهد عتیق فقط برای خدا به کار رفته و فاعل آن هیچ گاه انسان نیست (عاموس ۴: ۱۳؛ مزمور ۵۱: ۱۰). در باب اول پیدایش هم از سه آغاز مهم سخن می گوید که هر سه به وسیله خدا شروع شده است (پیدایش ۱: ۱، ۲۱، ۲۷).

در الهیات مسیحی از مفهوم «خلق از عدم» با عنوان «خلق مستقیم» نیز یاد می شود [۱، ص ۱۱۱] در اینکه خلق مستقیم خداوند شامل چه چیزهایی است، آیات کتاب مقدس طیف وسیعی از مخلوقات را از این نوع می داند؛ به گونه ای که علاوه بر زمین تمامی آب ها و بخارهای زمین و همچنین آسمان ها و فرشتگان را مستقیماً خدا خلق کرده است (اشعیا ۴۲: ۵، ایوب ۳۸: ۷، نحمیا ۹: ۶، کولسیان ۱: ۱۶، مکاشفه ۴: ۱۱).

برخی از الهی دانان مسیحی که نظریه انفعال پذیری خ داوند و احساسات داشتن او را پذیرفته اند، از این مدل با تعبیر «خداوند به عنوان شوهر طبیعت»^۱ یاد کرده اند

[12, p 520]؛ بر اساس این تعبیر همان طور که شوهر خوب اهتمامی صمیمانه و بی واسطه به بهروزی دارد، شوهر الهی نیز به همسرش یعنی زمین مادی، عشق می ورزد. به علاوه هم چنانکه بین همسران باید کفویت و سازگاری وجود داشته باشد، همسر الهییک خدای کامل یگانه نیز باید همان گونه کامل باشد. از این رو می توان گفت که طبیعت

1. God as Husband of nature

با وجود چرخه های منظمش و با وجود محنت و مرگ برای انسان ها و حیوانات بایدبهرترین جهان ممکن تلقی شود . مهمترین خصوصیت در این مدل آن است که طبیعت وماده نه تنها شر تلقی نمی شوند، بلکه دارای ارزش زیادی هم هستند؛ چرا که طبیعتشریک کامل خداست و از هبوط بشر هیچ تأثیری پذیرفته است [22, p 216-217]. آموزه آفرینش از عدم دارای لوازم متعدد الهیاتی است که می تواند مبذای رابطۀ انسان و محیط زیست باشد . نخست آنکه بر اساس آموزه آفرینش باید میان خدا و مخلوقات تمایز نهاد . به دیگر سخن، وجود خداوند ضروری است ولی نظام آفرینش امکانی است . بر این اساس انسان هم جزء مخلوقات خدا به شمار رفته و از لحاظ امکانی هیچگونه برتری بر دیگر موجودات ندارد و انسان محوری ای که مجوز تخریب محیط زیست است، اساساً ریشه الهیاتی ندارد.

دومین اثر الهیاتی آموزه خلقت از عدم آن است که انگاره جانشینی انسان در نظام آفرینش^۱ را در پی دارد و در تقابل آشکار با مفهوم مالکیت و تسلط انسان بر جهان^۲ است. بر اساس این آموزه، جهان آفرینش از آن ما نیست، بلکه ما به نیابت از خدا در آن تصرف می کنیم. به دیگر سخن ما جانشین خدا در نظام آفرینش هستیم و به تبع نسبت به چگونگی استفاده از آن مسئول بوده و باید پاسخگو باشیم . داگلاسجانهاال، الهی دان کانادایی در پژوهش بسیار معروف خود با عنوان «تصویری از خدا، تسلط بر جهان به مثابه جانشینی»^۳ تاکید کرد که باید مفهوم «تسلط انسان بر جهان» را طبق مفهوم «جانشینی» فهمید [۵، ج ۲، ص ۴۴۵].

دیگر استفادۀ الهیاتی از آموزه خلقت از عدم، خیر بودن نظام آفرینش است . اگر خداوند را شریک زندگی طبیعت تفسیر کنیم که در نسبتی صمیمی و فیزیکی به تولید مثل و رشد گیاهان، حیوانات و انسانها اشتغال دارد، در آن صورت رنج، تباهی و مرگ را نمیتوان ویژگی هایی دانست که به خیر بودن طبیعت ضربه می زند. در این میان انسان موجودی اجتماعی آفریده شده و بناست که با دیگران از جمله جمادات و نباتات و

حیوانات ارتباط برقرار کند و تنها چیزی که خیر نیست تنها بودن انسان است. از این رودیدگاه گنوسی یا ثنوی درباره جهان به عنوان جایی که ذاتاً شر است، در الهیات مسیحی جایگاهی ندارد [همان، ص ۴۴۰]، همچنین بر اساس آموزه خلق از عدم، عالم خلقت به طور مطلق به خداوند و اصل و مبدأ هستی موجودات وابسته است و به همین دلیل است که در نیایش های مسیحی، تصور بنیادین خلق از عدم را به عنوان وسیله ای برای بیان احساس تعلق و وابستگی همه چیز به خداوند، جلوهرگر میابیم [17, p⁹].

به نظر می رسد که می توان شواهد محکمی دال بر آموزه نیکو بودن خلقت را در کتاب مقدس یافت. جهان مادی بر اساس روایت سفر پیدایش خیر و نیکوست. در سراسر نخستین گزارش کتاب مقدس از آفرینش با این عبارت مواجه می شویم که (و خدا دید که آن نیکو بود [پیدایش ۱: ۱۰، ۱۸، ۲۱، ۲۵، ۳۱]). بدی از طریق عمل و انتخاب آزاد مردم است که وارد جهان می شود و نه در جریان فرایند خلقت. در سفر لاویان که مشتمل بر احکام است، تأکید می شود که استفاده از آفرینش نیازمند اجازه از خداوند است و انسان مهمانی بیش نیست [27, p¹²⁵]; به یاد داشته باشید که زمین مال خداست و نمی توانید آن را برای همیشه بفروشید، شما مهمان خداوند هستید، می توانید فقط از محصولات زمین استفاده کنید [لاویان ۲۵: ۲۳]، همچنین ممنوعیت قطع درختان به عنوان یک حکم مورد توجه قرار گرفته و تصریح شده است که درختان دشمنان شما نیستند [تثنیه ۲۰: ۱۹]. قوانین مربوط به سبت در عهد عتیق نشان می دهد که باید با زمین به عدالت برخورد کرد و بعد از شش روز اسارت آن را رها کرد [۲۰: ۲]; هم چنانکه حکم سال سبتی یا همان سال آیش زمین به شکلی واضح آید که ارزشمندی خلقت را نشان می دهد [لاویان ۲۵: ۱-۵]، استعاره های طبیعی در زبان پیامبران و مزامیرنوی سان یا در اشعار غزل غزل ها و کتاب ایوب بازتاب زیادی داشته است. وقتی با خدا با عنوان «نشر» مواجه می شویم (تثنیه ۳۲: ۱۱)، جای درنگ وجود دارد؛ چرا که مردم خدای محافظی را می یابند که جوجه هایش را روی پشت خود حمل کرده است تا آنها پرواز کردن را بیاموزند. علاوه بر عهد عتیق، با وجود شواهد طبیعت ستیزی که در عهد جدید از سوی منتقدان ارائه شد، میتوان فرازهایی از آن را مطابق باکرامت ذاتی محیط زیست انسانی و به عنوان خلقت نیکو یافت. در میان الهی دانان محیط زیست، جریان انجیلی که تأکید خاصی بر جایگاه کتاب مقدس در زندگی مسیحی دارند، بیش از همه به دنبال یافتن و تئوریزه کردن الهیات محیط زیست بر اساس انجیل هستند و در این راه مفهوم «ایمان سبز» را مطرح نموده اند. آیات آغازین انجیل یوحنا (در آغاز کلمه بود یوحنا ۱: ۱) به یک معنا ژرف ترین فهم مسیحی از نظم طبیعت را تعریف می کند. «کلمه» در این آیه ترجمه «Logos» است که در زبان یونانی معنای هماهنگی نیز از آن استفاده می شود، بنابراین می توان گفت که در آغاز لوگوس بود که این لوگوس هماهنگی ازلی نیز بود و در نتیجه این هماهنگی، نظم و هماهنگی بر عالم حاکم بود. با توجه به عقیده مسیحی مبنی بر خلقت همه موجودات به وسیله لوگوس این امر، مستلزم هماهنگی در همه موجودات عالم است، همچنین بنا

بر الهیات انجیل یوحنا که برگرفته از تعالیم پولس است و عیسی را همان لوگوس و کلمه می داند، تجسم یافتن مسیح نشان از شر ذاتی نبودن جسم و ماده است و همان طور که ت جلی روح القدس به صورت کبوتر نیز می تواند همین معنا را برساند [یوحنا ۱: ۳۲]، نقش مسیح و فرزند خدا در خلقت در نامه به عبرانیان نیز برجسته شده است [عبرانیان ۱: ۲]. پولس در موعظه مردم آتن تأکید می کند که دنیا و هر آنچه در آن است، مخلوق خداوند است [اعمال رسولان ۱۷: ۲۴]؛ لذا به دنبال خدا نه در بتخانه بلکه در همین عالم باید گشت [همان ۱۷: ۲۷ و ۲۸].

استفاده زیست محیطی از مفهوم لوگوس منحصر در پولس نماند. قدیمی ترین شکل نظاممند از الهیات محیط زیست را می توان مربوط به اوریجن در قرن دوم دانست. او معتقد بود که لوگوس و اصل تمام موجودات در لوگوس کلی با هم جمع شده اند و این لوگوس کلی محور وحدت بخش در خلقت بوده و غایت آن ایجاد ارتباطی زنده با خداست.

به عقیده او لوگوس نه فقط در قالب جسم در مسیح، بلکه در اصول هم موجودات و نیز حروف کتاب آسمانی تجسم یافته است. از طریق این دیدگاه که بر طبق آن لوگوس در همان مثل یا صورت ها تجسم یافته است، دیدگاهی مسیحی درباره هماهنگی طبیعت عرضه شد که دارای ژرفای مابعدالطبیعی عظیمی است.

در این میان مدل خلقت نیکو با چالش هایی نیز مواجه است. اگرچه در اولین عبارات کتاب مقدس از خلقت آسمان ها و زمین سخن گفته شده است، ولی بلافاصله در دومین آیه از تهی و بایر بودن این مخلوق سخن گفته شده است که با حسن و نیکو بودن این مخلوق فاصله دارد (و زمین تهی و بایر بود و تاریکی بر روی او لجه و روح خدا سطح آبها را فراگرفت [پیدایش ۱: ۲]). نظریه بازسازی یا (تئوری فاصله) معتقد است که بعد از آفرینش اولیه، زمین سقوط کرد و خدا زمین را محکوم ساخت. بعد از آن بود که خدا آفرینش جدید را در شش روز انجام داد. بر این اساس مقصود از تهی بودن و بایر بودن در این عبارت، بیان مجازات الهی در مورد زمین است، زیرا امکان نداشت خداوند زمین را به این صورت خلق کرده باشد [اشعیا ۳۴: ۱۱، ارمیا ۴: ۲۳، اول یوحنا ۱: ۵]، با این حال بایر و تاریک بودن لزوماً مستلزم نشان دادن مجازات الهی نیست و چه بسا ممکن است در فرایند تدریجی خلقت اشاره به ناتمام بودن آن و زمینسازی برای مراحل بعدی خلقت مستقیم داشته باشد [۱، ص ۱۱۳]. اصولاً هدف از خلقت زمین به وسیله خدا سکونت انسان در آن معرفی شده است، نه چیز دیگر [اشعیا ۴۵: ۱۸].

چالش مهم تر در این مدل، ارتباط آن با گناه نخستین است. به دیگر سخن بر فرض که بپذیریم خلق جهان هستی به صورت نیکو بوده است، بعد از ات فاقاتی که در باغ عدن اتفاق افتاد عملاً از نیکو بودن اولیه، چیزی بر جای نمانده است و همین چالش

باعث شده تا مدل دیگری ارائه شود که ضمن در نظر گرفتن این واقعیات بر پایه الهیات پولسی و با تکیه بر آموزه رجعت مسیح به فرجام نیکوی هستی و بازگشت جهان به خلقت اولیه سخن می گوید که در ادامه به آن خواهیم پرداخت. با این حال باید توجه داشت که جهان حتی با وجود هبوط آدم همچنان مخلوق نیکوی خداست و دیدگاه گنوسی یا ثنوی درباره جهان به عنوان جایی که اساساً شر است، در الهیات مسیحی جایی ندارد به دیگر سخن باید بین نیکو بودن و کامل بودن تفاوت نهاد؛ نیکو بودن خلقت لزوماً به معنای کامل بودن آن نیست. آموزه مسیحی گناه به این نکته توجه می دهد که جهان از مسیری که خدا برایش تعیین کرده بود، فاصله گرفته است و گناه انسانی و مرگ، نشانه های انحراف از نقشه راه خلقت هستند. با اذعان به خیر بودن نظام آفرینش می توان از این انتقاد خلاصی یافت که خدا مسئول شرور در جهان است. تأکید مدام کتاب مقدس بر خیر بودن نظام آفرینش، یادآور این نکته است که نیروی ویرانگر گناه در طرح خدا برای آفرینش جهان جایی ندارد.

مدل فرجام نیکو (خدا به عنوان ناجی طبیعت)

از آنجا که آموزه نجات ستون فقرات ایمان کتاب مقدسی است، بعید است که بتوان الهیاتی را بدون در نظر گرفتن آن تدوین نمود. تحقق ملکوت خدا موضوعی است که عیسی مسیح بارها بر آن تأکید نمود. ملکوت الهی، نوعی بازگشت طبیعت به ارزش اولیه خود قبل از گناه ذاتی است و لذا تخریب محیط زیست در حقیقت نوعی به تأخیر انداختن وعده الهی است. برخی معتقدند که مفهوم نجات در عهد قدیم، عامتر از عهد جدید است و علاوه بر انسان شامل محیط زیست هم می شود. تاریخ نجات عبری با توجه به تجربه بیابان به وسیله بنی اسرائیل، به نجات خلق پیوند خورده است؛ در حالی که نجات عهد جدید بر انسان و رهایی او متمرکز شده است با این حال الهی دانان مسیحی در این مدل سعی می کنند تا ملکوت خدا را در تفسیر مسیحی آن، عام معرفی کنند؛ به گونه ای که در پرتو آن علاوه بر مؤمنین مسیحی، دیگر موجودات عالم نیز به آرامش و کمال خود برسند.

از حیث تاریخی در مسیحیت غربی به دلیل نگرانی نسبت به بت پرستی، شرک و افکار بدعت آمیز و در واکنش به آنها، به تدریج کلیساهای اولیه از دنیای پیرامون خود فاصله گرفتند و به طور کلی از آن بریدند. حتی کلماتی مانند باغ و بیابان هم در مقصود مثبت خویش، فقط با کلیسا و بعدها با صومعه و به عنوان مؤسساتی مجزا و متمایز پیوند داده شدند و به تدریج در کلیسای غربی ماهیت انتخابی نجات و رستگاری بیش از هر چیز دیگری مورد اصرار قرار گرفت. آگوستین با تأکید فوق العاده بر گناه نخستین و تأثیرات مخرب آن، معتقد بود که اگر چه نظم طبیعت قبل از گناه، خیر و بر طبق حکمت بوده، ولی بعد از گناه نخستین، طبیعت هم در هبوط سهیم شده است. به دیگر سخن شر فقط شر گناه در آدم بود، ولی با انتشار آن تا به روزگار ما، به صورت شر طبیعت درآمد. از آن پس، طبیعت فاسد و شریر جای طبیعت خیر را گرفت، این نظریه تأثیری ژرف

بر تفکر کاتولیک و سپس پروتستان نسبت به طبیعت داشت، به گونهای که مفاد معنوی نظم طبیعت و مبدأ الهی آن تحت الشعاع تاریک بودن طبیعت در اثر هبوط آدم قرار گرفت.

مدل زیست محیطی نجات، پیوند تنگاتنگی با آموزه پولسی گناه نخستین دارد. پولس با تفسیر دوباره اسطوره خلقت در سفر تکوین در پرتو حیات، مرگ و رستاخیز عیسی استدلال می کند که مسیح همان آدم نخستین است که در نهایت شرایط ایده آل پيشاهبوط را برای طبیعت اعاده خواهد کرد. در ابتدای نامه به کولسیان، همۀ خلقت وامدار عیسی معرفی شده است و اوست که آسمان و زمین را آفریده است [کولسیان ۱: ۲۰.۱۵]. از این نامه چنین برمی آید که مسیح نه فقط بازخريد انسان بلکه بازخريد تمام خلقت است. به دیگر سخن عیسی نه فقط برای انسان بلکه برای کل هستی به صلیب کشیده شد.

به اعتقاد پولس شرایط اولیه طبیعت و قبل از گناه نخستین نافی مرگ و همۀ فرایندهای منجر به فساد و رنج و مصیبت بود؛ اما تمام جهان اعم از جمادات و نباتات و حیوانات به واسطه وضعیت پیش آمده در باغ عدن و گناه آدم ابوالبشر ارزش اولیه خود را از دست دادند و خداوند در مقام ناجی، فرزند خویش را برای نجات فرستاد. وضعیت نخستین مجدداً در ملکوت و فرجام جهان به وسیله مسیح باز خواهد گشت. مبنایترین فراز کتاب مقدس برای پرورش این مدل الهیاتی کلام پولس در نامه به رومیان است که معتقد است در کنار انسانها، دیگر مخلوقات عالم هم منتظر نجات هستند و در فرایند نجات شرکت دارند:

تمام آفرینش نیز بی صبرانه منتظر روزی است که خدا فرزندان خود را پس از مرگ زنده کند* زیرا جهان بر خلاف خواست خود، به دستور خدا محکوم به فنا شد؛ اما این امید هست که جهان روزی از قید فنا رها شود و در آزادی پرشکوهی که متعلق به فرزندان خداست، شریک شود* چون می دانیم که حتی حیوانات و گیاهان نیز گرفتار بیماری و مرگاند، همچون زنی که در حال زاییدن است، درد می کشد و در انتظار این واقعه بزرگ، روزشماری می کند [رومیان ۸: ۲۲.۱۹]. این درد بنا بر نظر مفسران عهد جدید همان شرایط حاصل از گلایه و شکوه از فرزندان بنیادم و لعنت آنها به وسیله خداست، به دیگر سخن در مدل زیست محیطی نجات، علاوه بر انسان ها طبیعت نیز آزاد می شود و آنها بیصبرانه و دردمندانه منتظر یک زایمان و تولد دوباره هستند.

تصویر کلی این موضوع در مکاشفۀ یوحنا به تصویر کشیده شده است؛ به گونهای که هوعده نو شدن همه چیز داده شده است (و آن تخت نشین گفت: اکنون همه چیز را نومیسازم [مکاشفه یوحنا ۲۱: ۷]). این نو شدن فقط مخصوص آدمیان نیست، بلکه برای همۀ آفریده ها به تناسب ظرفیت و توانایی شان وجود دارد. به بیان دیگر، نه فقط قوم خدا بلکه اورشلیم نیز نو خواهد شد. اورشلیم می تواند نماد کل طبیعت غیر انسانی باشد که در آن روز همچون عروسی برای شوهر خود آراسته است [همان ۲۱: ۱]. در این مکاشفات، تصویری منسجم از طبیعت ارائه می شود که در آن کل خلقت اعم از

انسان و غیر انسان با هم رشد می کنند. در این بازه و فرصت، کل آفرینش حیوانی توان و چابکی اولیه خود به هنگام آفرینش را بازی یابد و شعور بهشتی آنها احیا می شود. آزادی قبلی آنها کاملاً به آنها بازگشته و در تمام حرکات قبلی شان آزاد خواهند بود. از هر اشتباهی غیر عادی، خشم و درنده خویی، سرشت و خوی اهریم نی و میل به شرارت رها گشته و دیگر غضب و درندگی در آنها دیده نخواهد شد. بهگونهای که گرگ با بره، پلنگ با بزغاله و گوساله با شیر زندگی خواهند کرد، همچنین طفل شیرخوار بر سوراخ مار بازی کرده و دست خود را بر خانۀ افعی خواهد گذاشت. در این نظام بهشتی حتی حیوانات هم طعمۀ یکدیگر نخواهند شد و شیر مانند گاو از کاه تغذیه می کند. آنها نه به هم آسیب رسانده و نه همه را از بین می برند [اشعیا ۱۱: ۶-۹]. این عبارات صراحتاً نشان از آن دارد که شرطی که از اثرات گناه اولیه به شمار می رود، رفع شده و در دوران ملکوت خبری از اذیت و آزار حیوانات وحشی یا ترس و دلهره ای از بلایای زمینی و سماوی وجود نخواهد داشت.

شرایط ایده آل زیست محیطی در ملکوت خدا، قبل از تحقق، به طور اجمالی و مختصر بهوسیله خود عیسی نیز به نمایش گذاشته شده است. مهمترین مستند در این زمینه واقعه آزمایش چهل روزه عیسی در بیابان بود. بنا بر تصریح انجیل مرقس، در این چهل روز عیسی با حیوانات وحشی همراه بود و زندگی می کرد [مرقس ۱: ۱۲ و ۱۳]. این واقعه نوعی بازسازی پیشینی ملکوت خدا و ایده آل الهی به شمار می رود که بر اساس آن هیچگونه تنشی میان انسان و طبیعت (حتی از نوع وحشی و درندۀ آن) وجود ندارد، همچنین عیسی به شاگردانش گوشزد میکند که نیروی ایمانی که مجوز ورود انسان به ملکوت است، در فضای پیشاملکوت هم به کار آمده و میتواند طبیعت را به مشارکت فراخواند؛ به گونهای که کوه زیتون درخواست شما را اجابت کرده و به دریا بیفتد.

فقط مهم آن است که به آنچه میگویید، واقعاً ایمان داشته باشید [مرقس ۱۱: ۲۲ و ۲۳]. جالب آنکه جریان نوین زیست محیطی با استفاده از مدل ملکوت الهی، برخی از اتهامات زیست محیطی به مسیح را جواب گفته و از آن استفادۀ الهیاتی نموده است.

این جریانات معتقدند که نفرین حضرت عیسی نسبت به درخت انجیر که منجر به خشک شدن آن شد [همان ۱۱: ۱۴.۱۲ و ۲۵.۲۰]، نه تحقیر محیط زیست بلکه توجه دادن به حقیقت ملکوت الهی است. از آنجا که در ملکوت الهی هر درختی در تمام ایام سال (از جمله در غیر فصل خویش) ثمر می دهد، میوه نداشتن آن درخت کنایه از آن است که قوم اسرائیل هنوز آمادگی استقرار نهایی و حاکمیت خدا را ندارد و از این رو عیسی خود را آمادۀ مرگ کرد چه اینکه در صورت آمادگی برای برپایی ملکوت، ثمر ندادن آن درخت انجیر هیچ توجیهی نداشت.

در نقد این مدل باید گفت که با وجود اینکه مدل فرجام نیکو، طبیعت سه الم و محیط زیست ایده آل در زمان تحقق ملکوت خدا را نشان می دهد؛ اما خودبه خود تفاسیر متنوع و حتی متناقضی که از ماهیت و زمان ملکوت می شود، شامل این مدل نیز می گردد و اعتقاد به تحقق ملکوت در جغرافیای این جهانی و به زیستی کره خاکی را با چالش مواجه می کند. همه مسیحیان بر این باور هستند که همان گونه که عیسی مسیح در مواعظ خویش می گفت که روزی خواهد رسید که حکومت الهی به طور کامل برقرار خواهد شد؛ اما آیا این وعده ها و بشارت ها حقیقی است یا اینکه نمادین است؟ به علاوه، این سلطنت در همین جهان اتفاق می افتد یا این که در ورای تاریخ است؟ بر اساس عهد جدید، ملکوت زمانی برقرار خواهد شد که سلطنت جهانی حاکم شود و سپس از بین برود. این ملکوت با نابودی آن سلطنت ها جایگزین آنها خواهد شد. همچنین خداوند سوگند خورده است که عهد خود را با داوود مبنی بر سلطنت ابدی او عملی سازد.

بنابراین باید سلطنت دنیوی وی که وعده پادشاهی اش را به مسیح داده است [لوقا ۱: ۳۱] دوباره برقرار سازد. با توجه به این شواهد پولس تصریح می کند که این پادشاهی دنیایی است و روحانی نخواهد بود. در مقابل، برخی از اندیشمندان مسیحی معتقدند که ملکوت امری روحانی است که در سرایی دیگر تحقق خواهد یافت، نه در زمین. آنان برای اثبات مدعای خود با استناد به قسمت هایی از کتاب مقدس معتقدند که بدن مادی اهل ملکوت، تبدیل به بدن روحانی خواهد شد؛ زیرا که این بدن میرا و فسادپذیر باید لباس بقا و بی فسادی به تن کند و گوشت و خون (یعنی بدن مادی) نمیتواند وارث ملکوت شود. افزون بر این تکامل ملکوت خدا در آسمان است و بر این اساس ملکوت امری روحانی است.

مسیحیت و مسائل زیست محیطی به طور کلی

سال های زیادی، نگرانی اصلی ایمان داران مسیحی حفظ هویت مسیحی و ایمان شخصی بوده است؛ اما از نیمه دوم قرن بیستم بشریت با یک واقعیت فرادینی مواجه شد که تاکنون آن را جدی نگرفته بود؛ واقعیت تلخی که بیان می کرد که طبیعت، دیگر پایان ناپذیر به نظر نمی رسید. برداشتهای غیر منطقی از طبیعت که برگرفته از انقلاب صنعتی و تحولات اجتماعی است، بسیاری از منابع زیست محیطی را تهی و غیر قابل استفاده کرده بود. از جمله بحران های زیست محیطی می توان به نابودی لایه اوزون، باران های اسیدی، تغییرات اقلیمی، آلودگی های رادیواکتیویته، جنگل زدایی، فرسایش خاک، تخریب زیستگاه حیوانات، انقراض گونه های مختلف حیات وحش، از دست دادن تنوع زیستی، کمبود آب، جاری شدن سیلاب، افزایش دمای کره زمین، آلودگیهای شیمیایی، از بین رفتن پوشش گیاهی و کویرزابی اشاره کرد. بحران زیست محیطی یکی از مهم ترین چالش های قرن حاضر

است که از مرزهای علمی و تکنولوژیک فراتر رفته و به قلمرو الهیات و مسیحیت نیز وارد شده است. بسیاری از متفکران بر این باورند که ادیان نقش عمده‌ای در شکل‌گیری نگرش انسان به طبیعت ایفا کرده‌اند. در این میان، مسیحیت به‌ویژه بوسیله فعالان محیط زیست متهم شده که با انسان‌محوری افراطی و نگاه منفی به طبیعت، به تخریب محیط زیست دامن زده است. مقاله حاضر با هدف بررسی مدل‌های الهیات محیط زیست در مسیحیت نوین و نقد و تحلیل آن‌ها، سه رویکرد اصلی را بررسی می‌کند: دفاع درون‌دینی، بازسازی برون‌دینی، و اصلاح نوگرایانه درون‌سنتی. سابقه الهیات محیط زیست (Ecotheology) دانشی جدید است که در پی بازاندیشی در مبانی دینی و متون مقدس با هدف پاسخ‌گویی به بحران زیست‌محیطی است. این دانش از اخلاق محیط زیست که به صورت سکولار شکل گرفته، متمایز است. منتقدان مسیحیت، این دین را به سه امر متهم می‌کنند: نخست، انسان‌محوری افراطی؛ دوم، نگرش دوگانه‌انگارانه به ماده و طبیعت؛ و سوم، تأکید بر آخرت و بی‌توجهی به زندگی زمینی. این مقاله به بررسی این انتقادات و پاسخ‌های الهیاتی در مسیحیت می‌پردازد. در دوران معاصر، نگرانی‌ها نسبت به بحران زیست‌محیطی به‌عنوان یکی از چالش‌های بنیادین تمدن بشری، ابعاد گسترده‌ای یافته است. در این میان، نقش ادیان و نظام‌های دینی در برخورد با طبیعت، یا زمینه‌ساز بحران دانسته شده یا به‌عنوان منبعی برای حل آن به‌شمار آمده است. یکی از ادیانی که بررسی آن در این زمینه اهمیت خاص دارد، دین مسیحیت است.

نقد دیدگاه‌های رایج درباره مسیحیت و طبیعت

۱. نگاه انتقادی لین وایت

در مقاله معروف «ریشه‌های تاریخی بحران بوم‌شناختی»، وایت با انتقاد از سنت مسیحی و به‌طور ضمنی از سنت یهودی، ادعا می‌کند که تأکید بر «سلطه انسان بر طبیعت» زمینه‌ساز بهره‌کشی و تخریب محیط زیست شده است. به باور او، آموزه‌های دینی در سفر پیدایش، انسان را حاکم و فرمانروا بر زمین معرفی می‌کنند، و این نگاه باعث فروکاهش طبیعت به ابزاری در خدمت بشر شده است.

۲. پاسخ به انتقادهای از منظر کتاب مقدس

با وجود چنین نقدهایی، پژوهشگران مسیحی تأکید دارند که درک صحیح از آموزه‌های دینی مسیحی، نه تنها بهره‌کشی از طبیعت را مجاز نمی‌داند بلکه بر حفظ و پاسداشت آن تأکید دارد. تفسیر درست از واژگانی چون «تسلط» و «فرمانروایی»، به معنای «نگهبانی» و «مدیریت مسئولانه» است، نه چپاول و تخریب.

مفهوم خداوند در مسیحیت و پیوند آن با محیط زیست

۱. یهوه و خالقیت

در کتاب مقدس، خداوند یکتا به عنوان خالق جهان معرفی می‌شود. طبیعت، مخلوق مستقیم اوست و از این رو واجد قداست و ارزش است.

۲. آموزه شخینا و حضور الهی

در تبعید، مفهوم «شخینا» (حضور خداوند) برای یهودیان برجسته شد. این باور که خداوند در میان آنان ساکن است، باعث شد طبیعت و مکان‌ها نیز حامل تقدس شوند.

۳. عرفان قبلا و طبیعت

در عرفان یهودی (قبلا)، جهان به مثابه پرتوی از ذات الهی دانسته می‌شود، و این نگاه سبب نزدیکی میان روحانیت و طبیعت شده است.

جایگاه انسان در کتاب مقدس و مسئولیت زیست‌محیطی

انسان به عنوان شبیه خدا

در کلام خدا آمده که انسان به «صورت خداوند» آفریده شده است. این تشبیه نه به سلطه، بلکه به شباهت در صفاتی چون خلاقیت، اخلاق و مسئولیت دلالت دارد.

انسان، شریک خدا در خلقت

در آموزه‌های کتاب مقدس، انسان نه مالک زمین بلکه شریک خدا در حفاظت از آن است. او باید فرآیند خلقت را با عمل مسئولانه ادامه دهد.

انسان به عنوان نگهبان طبیعت

بر اساس کلام خدا، انسان موظف است زمین را برای نسل‌های آینده حفظ کند. وظیفه او محدود به سودجویی نیست بلکه حفاظت از زمین به مثابه امانت الهی است.

طبیعت در نگاه کتاب مقدس

۱. طبیعت به عنوان مخلوق خدا

طبیعت در کتاب مقدس، نشانه‌ای از قدرت و حکمت خداوند است. زمین و آسمان به ستایش خدا می‌پردازند و انسان نیز باید این هارمونی را پاس دارد.

۲. مالکیت خداوند بر زمین

در مزامیر و لاویان آمده است که زمین متعلق به خداست. انسان فقط مجاز است با رعایت قوانین و حدود، از آن بهره ببرد.

۳. سال سبعتی و آیش

یکی از مهم‌ترین مصادیق حفاظت زیست‌محیطی در یهودیت، دستور استراحت دادن به زمین در سال هفتم است. این سال، زمین باید از کشت و کار بازماند تا بازسازی شود.

تطور نگاه مسیحی به طبیعت در طول تاریخ

۱. دوران انبیاء و کشاورزان

در ادوار کهن، یهودیان با طبیعت انس بیشتری داشتند. جشن‌ها و اعیاد با چرخه فصل‌ها هماهنگ بود.

۲. دوران ربانی و تلمودی

در این دوران، با وجود افزایش شهرنشینی، تأملات در مورد طبیعت و دعا‌های مربوط به آن همچنان رایج بود.

۳. قرون وسطی و فلسفه یهودی

فلاسفه یهودی چون ابن‌میمون، فلسفه ارسطویی را با آموزه‌های یهودی تلفیق کرده و بر ارتباط عقلانی انسان با طبیعت تأکید کردند.

۴. دوران مدرن و حسیدیسم

در حسیدیسم، طبیعت به عنوان جلوه‌ای از خداوند دیده می‌شود. شخصیت‌هایی چون بعل‌شم‌طوو بر نزدیکی عارفانه با طبیعت تأکید داشتند.

بخش ششم: آموزه‌های زیست‌محیطی در شریعت یهود

۱. اصل بال تشحیت (تخریب نکن)

تخریب منابع طبیعی، حتی اگر ملک فرد باشد، طبق شریعت یهود ممنوع است. این اصل به حیوانات، درختان و منابع آبی نیز تسری یافته است.

۲. اصل صعر بعلی حییم (آزار نرساندن به حیوانات)

بر اساس این اصل، آزار حیوانات ممنوع است. حتی باید پیش از غذا خوردن، به حیوانات غذا داده شود.

۳. احکام کاشروت (غذای حلال)

قوانین غذایی یهود، مانند ممنوعیت گوشت حیوانات شکاری یا روش‌های ذبح بدون درد، نشان از دغدغه زیست‌محیطی دارند.

۴. مقررات بهداشت، آلودگی و زیبای شهر

تأکید بر دفع بهداشتی زیاله، جلوگیری از آلودگی آب، بو، صدا و نیز طراحی شهر با کمربند سبز، بخشی از نظام‌مندی یهود برای حفاظت محیط زیست است.

برخلاف تصور برخی منتقدان، مسیحیت نه تنها در خدمت سلطه انسان بر طبیعت نیست، بلکه آموزه‌های آن سرشار از احترام به زمین، آب، گیاه و حیوان است. تورات، تلمود، اعیاد یهودی و سنت‌های خاخامی، همگی با تأکید بر مسئولیت‌پذیری انسان در برابر زمین، می‌توانند منبعی الهام‌بخش برای مواجهه اخلاقی و عملی با بحران زیست‌محیطی امروز باشند. بازگشت به این منابع، نه فقط برای یهودیان، بلکه برای تمامی انسان‌هایی که دغدغه زیست بوم دارند، ضرورتی حیاتی است.

اثرات مفید کتاب مقدس بر محیط زیست

تحلیل آموزه‌ها و دستورات زیست‌محیطی در سنت کتاب مقدس

طبیعت و محیط زیست همواره از ارکان حیاتی زندگی بشر بوده‌اند. در طول تاریخ، ادیان نقش مهمی در شکل‌دهی به نگاه انسان نسبت به طبیعت ایفا کرده‌اند. کتاب مقدس، که

شامل عهد عتیق (مورد پذیرش یهودیان و مسیحیان) و عهد جدید (ویژه مسیحیان) است، یکی از تأثیرگذارترین متون دینی جهان است. این متن نه تنها بنیان‌های اخلاقی و معنوی را در تمدن غربی و خاورمیانه بنیان نهاده، بلکه در حوزه محیط زیست نیز آموزه‌ها و اشاراتی قابل توجه دارد. در این مقاله، اثرات مفید کتاب مقدس بر حفظ محیط زیست با تمرکز بر آموزه‌های آن درباره زمین، انسان، حیوانات و منابع طبیعی مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۱. خداوند به عنوان خالق و مالک طبیعت

در آغاز کتاب مقدس آمده است:

«در ابتدا، خدا آسمان‌ها و زمین را آفرید.» (پیدایش ۱:۱)

این آیه بنیاد نگرشی است که تمام عالم هستی را نه یک منبع بی‌روح، بلکه مخلوق مقدسی می‌داند که متعلق به خداوند است. در مزامیر آمده است:

«زمین از آن خداوند است و همه آنچه در آن است.» (مزمور ۲۴:۱)

این نگاه باعث می‌شود که بهره‌برداری از زمین، محدود به اراده انسان نباشد، بلکه همراه با حس احترام و مسئولیت نسبت به آفریده‌های خداوند باشد.

۲. مسئولیت انسان به عنوان نگهبان زمین

در کتاب پیدایش، پس از آفرینش، خداوند انسان را در باغ عدن قرار می‌دهد تا آن را «نگهداری و حفظ» کند:

«و خداوند آدم را در باغ عدن نهاد تا آن را کار کند و نگاه دارد.» (پیدایش ۲:۱۵)

واژه‌های عبری به کار رفته برای «کار کردن» و «نگهداری» (עָבַד و שָׁמַר) نشان‌دهنده نقشی فعال اما مراقبتی برای انسان در قبال زمین است. این مسئولیت نشان می‌دهد که سلطه انسان بر طبیعت، به معنای تخریب یا بهره‌کشی نیست، بلکه نوعی سرپرستی مقدس است.

۳. شریعت مقدس و حفظ منابع طبیعی

در تورات، احکام شریعت (Halakha) دارای آموزه‌های مشخصی برای حفاظت از منابع طبیعی است. برخی از مهم‌ترین آن‌ها عبارت‌اند از:

الف. سال آیش (سبعتی)

هر هفت سال یک بار، زمین باید استراحت کند:

«شش سال زمینت را بکار، اما در سال هفتم، آن را واگذار تا استراحت کند...» (خروج ۱۰: ۲۳-۱۱)

این قانون نه تنها فرصتی برای تجدید حیات زمین فراهم می آورد، بلکه به فقرا و حیوانات وحشی نیز اجازه می دهد از آن بهره مند شوند.

ب. ممنوعیت قطع درختان میوه در جنگ

در تثنیه آمده است:

«درختان را قطع نکن، زیرا آن ها انسان نیستند که با تو بجنگند.» (تثنیه ۱۹: ۲۰)

این آیه صراحتاً از نابودی منابع طبیعی حتی در شرایط جنگی نهی می کند و نشانگر حساسیت شریعت به حفظ طبیعت است.

مهربانی با حیوانات و حیات وحش.

کتاب مقدس حیوانات را نیز بخشی از آفریده های ارزشمند خداوند می داند. در روز آفرینش آن ها، خداوند گفت که «نیکو هستند». از جمله دستورات مهم در این زمینه:

- «پیش از آنکه خودت غذا بخوری، به حیوان غذا بده.» (تلمود، براخوت ۴۰)
- «گوساله و شیر با هم خواهند آرمید...» (اشعیا ۱۱: ۶)

این دیدگاه در عهد جدید نیز بازتاب دارد، جایی که عیسی از پرندگان آسمان و گل های دشت به عنوان نمونه هایی از زیبایی و مراقبت الهی یاد می کند:

«به پرندگان آسمان بنگرید که نه می کارند و نه درو می کنند، اما پدر آسمانی شما آن ها را خوراک می دهد.» (متی ۶: ۲)

عدالت اجتماعی، فقر و محیط زیست

در کتاب مقدس، مسائل محیط زیستی با عدالت اجتماعی پیوند دارد. اگر عدالت در زمین برقرار نباشد، طبیعت نیز از تعادل خارج می‌شود. در هوشع آمده است:

«زمین ماتم می‌گیرد و هر کس که در آن است، با حیوانات و پرندگان نابود می‌شوند.»
(هوشع ۴:۳)

وقتی انسان به ظلم، فقر، و فساد اخلاقی دچار می‌شود، طبیعت نیز به خشم می‌آید. این رابطه دوسویه، ضرورت اصلاح اجتماعی برای حفاظت از محیط زیست را گوشزد می‌کند.

۶. آیین‌ها و اعیاد مرتبط با طبیعت

تقویم یهودی و بخش‌هایی از سنت مسیحی، اعیادی دارند که به طبیعت و کشاورزی مرتبط‌اند:

- **عید سوکوت (سکونت در چادر):** (نشانی از ارتباط با طبیعت و یادآوری زندگی ساده در بیابان).
- **طوبی‌شوات (سال نو درختان):** (جشنی برای بزرگداشت درختان و طبیعت، که امروزه با درختکاری و آموزش‌های زیست‌محیطی همراه است).

۷. احکام مربوط به پاکی و بهداشت

در شریعت یهود، به پاکی بدن، خانه، و محل زندگی تأکید زیادی شده است. این احکام موجب توسعه بهداشت عمومی و احترام به محیط زیست می‌شود:

- جلوگیری از آلودگی آب‌ها
- دفع بهداشتی فاضلاب
- رعایت نظافت در خانه و محله

این قوانین، اگرچه در قالب شرعی آمده‌اند، اما اثرات مستقیم بر بهداشت محیطی دارند.

کتاب مقدس، چه در قالب عهد عتیق و چه در عهد جدید، متنی است که در آن طبیعت نه صرفاً به عنوان ابزاری برای انسان، بلکه به عنوان مخلوقی مقدس و آینه‌ای از خداوند دیده می‌شود. در این متون، انسان وظیفه‌ای الهی دارد تا زمین را آباد کند، اما نه با تخریب، بلکه با عشق، مراقبت، و عدالت.

با توجه به بحران‌های زیست‌محیطی معاصر، بازگشت به این منابع و بازخوانی آموزه‌های آن، می‌تواند راهگشای نسل امروز باشد. ادیان به جای متهم بودن به تخریب طبیعت، می‌توانند به یاری آن بشتابند؛ و کتاب مقدس، یکی از غنی‌ترین منابع برای الهام‌بخشی به اخلاق محیط‌زیستی است.

الهیات محیط زیست و دیدگاه الهی‌دانان معاصر

تحلیل تطبیقی رویکردهای نوین الهیاتی در قبال بحران زیست‌محیطی

در قرن بیستم و به‌ویژه از دهه ۱۹۶۰ به بعد، بحران زیست‌محیطی به یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های جهانی تبدیل شده است. تخریب منابع طبیعی، تغییرات اقلیمی، انقراض گونه‌ها و آلودگی گسترده، نه تنها وجدان علمی، بلکه وجدان دینی بشر را نیز بیدار کرده است. در واکنش به این چالش جهانی، حوزه‌ای نو در اندیشه دینی پدید آمده که «الهیات محیط زیست» نام دارد. الهی‌دانان معاصر در این حوزه تلاش کرده‌اند با بهره‌گیری از متون مقدس، سنت‌های دینی، و بینش معنوی، پاسخی اخلاقی و معنوی به بحران محیط زیست ارائه دهند. مقاله حاضر نگاهی جامع به رویکردهای مختلف در الهیات محیط زیست و دیدگاه چهره‌های شاخص آن دارد.

چیستی الهیات محیط زیست

الهیات محیط زیست شاخه‌ای از الهیات است که به بررسی رابطه انسان با طبیعت از منظر ایمان دینی می‌پردازد. این حوزه سؤالاتی مانند موارد زیر را مطرح می‌کند:

- جایگاه طبیعت در طرح خلقت خداوند چیست؟
- آیا انسان مالک طبیعت است یا امین آن؟
- چگونه می‌توان آموزه‌های دینی را به اخلاق زیست‌محیطی پیوند داد؟

الهیات محیط زیست برخلاف نگرش‌های انسان‌محور سنتی، بر پیوستگی همه موجودات در یک نظام الهی تأکید دارد.

ریشه‌های تاریخی الهیات زیست‌محیطی

الف. نقد لین وایت (۱۹۶۷)

در مقاله معروف خود «ریشه‌های تاریخی بحران زیست‌محیطی»، لین وایت مسیحیت را متهم کرد که با تأکید بر سلطه انسان بر طبیعت، راه را برای بهره‌کشی بی‌رویه از زمین هموار کرده است. این مقاله موجب شد الهی‌دانان بسیاری در پی دفاع یا بازخوانی آموزه‌های دینی در قبال محیط زیست برآیند.

ب. واکنش‌های الهی‌دانان

الهی‌دانانی همچون توماس بری، سالی مک‌فیگ، جان هوت، لئونارد سویدلر و متیو فاکس به نقد وایت واکنش نشان داده و کوشیدند تفسیری تازه از سنت دینی ارائه دهند که در آن طبیعت نیز دارای کرامت و ارزش ذاتی باشد.

مهم‌ترین رویکردهای الهیات محیط زیست

الف. الهیات خلقت (Creation Theology)

در این رویکرد، جهان طبیعی بخشی از طرح الهی برای هستی است. همه مخلوقات، جلوه‌هایی از فیض و خرد خداوند هستند. انسان، تنها یکی از اجزای این نظام است، نه مرکز آن.

چهره‌های مهم:

- توماس بری: «زمین، نخستین مکاشفه خداوند است».
- لئونارد بوفر: تأکید بر زمین به مثابه بدن خداوند. (The Body of God)

ب. الهیات معنوی زمین (Spiritual Ecology)

در این نگاه، زمین و اجزای آن، نه فقط ماده‌ای بی‌جان، بلکه حامل معنا، روح، و پیام‌های الهی‌اند. طبیعت نوعی مکاشفه از ذات الهی است.

نمونه: متیو فاکس

با نظریه «عرفان آفرینش‌محور»، از معنویتی سخن می‌گوید که به شگفتی، شکرگزاری و مراقبت از زمین می‌انجامد.

ج. الهیات عهد (Covenantal Theology)

بر اساس این رویکرد، نه تنها انسان با خداوند عهد بسته، بلکه زمین و دیگر مخلوقات نیز در این عهد سه‌جانبه سهیم هستند. بنابراین، آسیب به زمین، نقض عهد الهی است.

نمونه: لری راسموسن، الهی‌دان لوتران

او بر مسئولیت اخلاقی جامعه انسانی در قبال زمین تأکید می‌کند.

د. الهیات فمینیستی محیط زیست (Ecofeminist Theology)

این دیدگاه با نقد سلطه‌طلبی مردانه بر زن و طبیعت، رابطه‌ای میان سرکوب زنان و تخریب محیط زیست می‌بیند و خواستار نگاهی مراقبتی، همدلانه و رابطه‌محور به طبیعت است.

نمونه: سالی مک‌فیگ

در کتاب *The Body of God*، جهان را به‌سان بدن خداوند معرفی می‌کند که باید با احترام و حساسیت با آن برخورد کرد.

آموزه‌های اخلاقی کتاب مقدس درباره محیط زیست

الهی‌دانان مسیحی و یهودی در الهیات محیط زیست، به آموزه‌هایی از کتاب مقدس استناد می‌کنند، از جمله:

- سال آیش (لاویان ۲۵): (زمین باید پس از شش سال کشت، یک سال استراحت کند.
- آیه "زمین از آن خداست" (مزمور ۲۴:۱): (مالکیت نهایی به خدا تعلق دارد، نه به انسان.
- تصویر آفرینش: همه چیز «نیکو» آفریده شده و حامل ارزش درونی است.

نقش کلیساها و جوامع دینی

در دهه‌های اخیر، کلیساهای کاتولیک، پروتستان و ارتدوکس بیانیه‌هایی درباره بحران زیست‌محیطی صادر کرده‌اند. مهم‌ترین آنها:

- دستور پاپ فرانسیس در «فراستی» و «لاوداتو سی» درباره حفاظت از زمین به‌عنوان خانه مشترک بشریت
- شورای جهانی کلیساها: ترویج عدالت زیست‌محیطی
- جنبش «الهیات سبز» در میان جوامع یهودی و مسیحی لیبرال

الهیات محیط زیست تلاش دارد پاسخی معنوی، اخلاقی و دینی به بحران زیست‌محیطی بدهد. این شاخه از الهیات، از مرزهای سنتی خارج شده و به گفت‌وگویی میان دین، علم، فلسفه و اخلاق بدل گشته است. مهم‌ترین پیام آن این است که زمین نه ابزار بهره‌کشی، بلکه معبدی است برای ستایش خداوند و خانه‌ای مشترک برای همه مخلوقات. چنانچه ادیان، به‌ویژه سنت‌های یهودی-مسیحی، از ظرفیت‌های درونی خود برای تربیت وجدان زیست‌محیطی بهره بگیرند، می‌توان به آینده‌ای اخلاقی‌تر و هماهنگ‌تر با طبیعت امیدوار بود.

بخش اول: الهیات‌دانان برجسته محیط زیست

1. توماس بری (Thomas Berry)

- راهب دومینیکن و مورخ دینی
- دیدگاه: «جهان، کتاب مقدس اولیه است»
- ایده اصلی: جهان یک جماعت زنده است، نه یک ماشین
- اثر معروف:
-  *The Dream of the Earth*

2. سالی مک‌فیگ (Sallie McFague)

- الهی‌دان فمینیست پروتستان
- دیدگاه: جهان به‌مثابه بدن خداوند (panentheistic model)
- تأکید بر استعاره‌های جدید برای خدا و طبیعت
- آثار معروف:

•  *The Body of God*

•  *Super, Natural Christians*

3. متیو فاکس (Matthew Fox)

• بنیان‌گذار عرفان آفرینش‌محور (Creation Spirituality)

• منتقد عرفان گناه‌محور سنتی

• دیدگاه: خدا در همه چیز حضور دارد

• اثر معروف:

•  *Original Blessing*

4. جان هاوت (John Haught)

• الهی‌دان کاتولیک و متخصص در پیوند دین و علم

• تأکید بر هماهنگی میان تکامل زیستی و الهیات

• اثر معروف:

•  *God After Darwin*

5. لری راسموسن (Larry Rasmussen)

• از بنیان‌گذاران «اخلاق زیست‌محیطی مسیحی»

• دیدگاه: عدالت اجتماعی و زیست‌محیطی جدایی‌ناپذیرند

• اثر معروف:

•  *Earth Community, Earth Ethics*

6. لئونارد بوهر (Leonardo Boff)

• الهی‌دان برزیلی و از پیشروان الهیات رهایی‌بخش

• دیدگاه: زمین باید به عنوان یک موجود زنده و موضوع اخلاقی تلقی شود

• اثر معروف:

•  *Cry of the Earth, Cry of the Poor*

7. رزماری رادفورد روتِر (Rosemary Radford Ruether)

- فمینیست و الهی‌دان پیشرو در الهیات محیط زیست
- نقد نظام‌های پدرسالارانه در بهره‌کشی از طبیعت و زنان
- اثر معروف:

📖 *Gaia and God: An Ecofeminist Theology of Earth Healing* •

مهم‌ترین کتاب‌ها در حوزه الهیات محیط زیست

موضوع / اهمیت	نویسنده	عنوان کتاب
استعاره بدن خدا برای زمین، بازتعریف الهیات	Sally McFague	📖 <i>The Body of God</i>
بازگشت به زمین به عنوان متنی مقدس	Thomas Berry	📖 <i>The Dream of the Earth</i>
اخلاق دینی در قبال بحران زیست‌محیطی	Larry Rasmussen	📖 <i>Earth Community, Earth Ethics</i>
عرفان زیست‌محیطی در برابر الهیات گناه‌محور	Matthew Fox	📖 <i>Original Blessing</i>
پیوند اکوفمینیسم و بازسازی معنوی	Rosemary R. Ruether	📖 <i>Gaia and God</i>
کتاب آموزشی درسی درباره الهیات محیط زیست	Steven Bouma-Prediger	📖 <i>For the Beauty of the Earth</i>
بیانیه رسمی کلیسای کاتولیک درباره زمین	پاپ فرانسیس	📖 <i>Laudato Si'</i> (دستور پاپ فرانسیس)
بازخوانی متون پولسی در عهد جدید در زمینه محیط زیست	David G. Horrell	📖 <i>Greening Paul: Rereading the Apostle in a Time of Ecological Crisis</i>
مجموعه مقالات از الهی‌دانان شمال و جنوب جهانی	Ed. David Hallman	📖 <i>Ecotheology: Voices from South and North</i>
برجسته‌سازی آیات مرتبط با طبیعت	مجموعه‌ای از کتاب مقدس با تفاسیر زیست‌محیطی	📖 <i>The Green Bible</i>

نتیجه‌گیری

الهیات محیط زیست امروزه به یک رشته میان‌رشته‌ای مهم تبدیل شده است که با اخلاق، دین، فلسفه، علم محیط زیست و علوم انسانی پیوند دارد. الهی‌دانان معاصر با بازخوانی متون مقدس و سنت‌های دینی، تلاش کرده‌اند نشان دهند که ایمان دینی می‌تواند نه تنها مشکلی برای محیط زیست نباشد، بلکه بخشی از راه‌حل باشد.

مقاله درباره توماس بری و دیدگاه او در الهیات محیط زیست

مقاله درباره سالی مک‌فیگ و استعاره "بدن خداوند" تحلیل کتاب *Laudato Si'* بیانیه زیست‌محیطی پاپ فرانسیس (بررسی دیدگاه متیو فاکس در عرفان آفرینش‌محور (Creation Spirituality) تحلیل رویکرد اکوفمینیستی رزماری روتر در کتاب *Gaia and God*

معرفی و بررسی کتاب‌های برتر الهیات محیط زیست به صورت مقایسه‌ای مقاله‌ای جامع درباره نقش کلیساها و جوامع مسیحی در حفظ محیط زیست

نقش مؤثر مسیحیت در الغای برده داری

- مقدمه و زمینه تاریخی
- تعریف بردگی در تمدن‌های باستانی
- تفاوت تمدن جدید غرب با تمدن‌های گذشته
- 2. بردگی در امپراتوری روم
 - مراحل سه‌گانه بردگی در روم
 - فتوحات و گسترش بردگی
 - شورش سپارتاکوس و پیامدهای آن
- 3. اوضاع اجتماعی و اخلاقی بردگان در روم
 - قوانین، خشونت‌ها و وضعیت انسانی بردگان

- رفتار اربابان و نمونه‌های ظلم و نفرت عمومی
- 4. نقش کلیسا در تغییر نگرش به بردگان
 - آغاز تغییرات تدریجی در قوانین
 - تأثیر اخلاق مسیحی بر روابط انسانی
- 5. تحولات قانونی به نفع بردگان
 - اقدامات قسطنطین، ژوستینین و سایر امپراتوران
 - ازدواج و حقوق اجتماعی بردگان آزادشده
- 6. نقش فعال کلیسا در آزادسازی بردگان
 - برگزاری جشن‌ها، وصایا و خرید آزادی بردگان
 - نمونه‌هایی از قدیسانی که بردگان را آزاد کردند
- 7. برده‌داری در دوره استعمار و جهان جدید
 - آغاز برده‌داری در آفریقا و انتقال به آمریکا
 - نقش پرتغال، اسپانیا و بریتانیا
- 8. نهضت ضد برده‌داری در اروپا و آمریکا
 - تلاش‌های کویکرها، جان وولمان و انجمن‌های ضد برده‌داری
- 9. نقش ویلیام ویلبرفورس در انگلستان
 - مبارزه سیاسی و تصویب قوانین ضد برده‌داری
- 10. آزادی بردگان در آمریکا و نقش آبراهام لینکلن
 - نقش جان براون، هاریت بیچر استو، جنگ داخلی
 - اعلامیه آزادی و تصویب قانونی الغای بردگی

بخش اول: مقدمه و زمینه‌ی تاریخی بردگی – آغاز بردگی در روم باستان

مقدمه: بردگی، پدیده‌ای کهن و جهانی

یکی از بزرگ‌ترین حقایقی که در مطالعه‌ی تاریخ تمدن بشر آشکار می‌شود، حضور گسترده‌ی بردگی در همه‌ی تمدن‌های باستانی است. بردگی نه تنها یک واقعیت اقتصادی و اجتماعی بوده، بلکه بخشی از فرهنگ سیاسی، دینی و ساختارهای حکومتی نیز به‌شمار می‌رفته است. تمدن‌های بزرگ چون مصر، یونان، چین، ایران، و بالاخص روم باستان، بخش اعظم شکوفایی خود را بر دوش نیروی کار بی‌مزد بردگان بنا نهادند.

اما نکته‌ی شگفت‌انگیز آن است که تمدن جدید اروپا و آمریکا—برخلاف گذشتگان—در نهایت توانستند این نظام غیرانسانی را ترک کنند. این گذار عظیم از سلطه‌ی برده‌داری به آزادی، بیش از هر چیز، مرهون تأثیرات عمیق مسیحیت، تعالیم انجیلی، و فعالیت‌های اجتماعی، حقوقی و اخلاقی کلیسا بوده است. هدف این نوشتار، بررسی ریشه‌ها، روندها و پیامدهای این تلاش‌هاست؛ تلاشی که با مبارزات فردی و جمعی و تحولات دینی همراه شد.

بردگی در روم باستان (همزیستی نیمه اخلاقی با ظلم پنهان)

در روزگار نخستین جمهوری روم، نظام بردگی وجود داشت اما به شکلی محدود و کنترل شده. اغلب مردم رومی، به ویژه خرده مالکان، تنها دو یا سه برده در اختیار داشتند که در امور کشاورزی کمک حال آن‌ها بودند. رابطه‌ی بین ارباب و برده در این مرحله هنوز انسانی‌تر و نزدیک‌تر بود. آنان در کنار هم کار می‌کردند، با هم غذا می‌خوردند، و از نظر عاطفی نیز شباهتی به رابطه‌ی پدر و فرزندی وجود داشت.

در این دوره، اگرچه بردگی همچنان شکلی از اسارت بود، اما برخی سازوکارهای فرهنگی و قانونی، تا حدی از ظلم مطلق جلوگیری می‌کردند. برای مثال:

- خدای «هرکول» — نماد کوشش و سختی — به عنوان حامی بردگان شناخته می‌شد.
- قوانین، کار اجباری بردگان در روزهای اعیاد را منع می‌کردند.
- روایت‌هایی وجود داشت از آن‌که خدایان خواب‌هایی به سنای روم می‌فرستادند تا اربابان را از ظلم بر بردگان بازدارند.

اما همه چیز به این سادگی نبود. برخی نظریه پردازان همچون «کاتو»، بردگان را صرفاً ابزار کسب ثروت می‌دانستند و توصیه می‌کردند که وقتی برده‌ای پیر یا بیمار شد، باید او را فروخت تا ضرری متوجه ارباب نشود. این نگاه ابزاری، نشان‌دهنده‌ی نطفه‌های انحطاط در نهاد اخلاقی جامعه‌ی روم بود که به زودی شکل فاجعه‌باری به خود گرفت.

بخش دوم: گسترش بردگی در امپراتوری روم — از کارگر کشاورز تا ابزار بی‌ارزش

عصر فتوحات و صنعتی‌سازی بردگی

با آغاز فتوحات نظامی گسترده‌ی روم در شرق و غرب، نظام بردگی وارد مرحله‌ای تازه و خشن‌تر شد. پیروزی‌های نظامی، هزاران اسیر جنگی را به عنوان برده وارد خاک روم کرد. این تحولات با انقراض نظام خرده مالکی و افزایش تمرکز زمین در دست اشراف، اوضاع را به گونه‌ای تغییر داد که بردگان به جای خدمت در کنار ارباب، به نیروی کار جمعی در املاک عظیم تبدیل شدند.

در این مرحله:

- تماس عاطفی و انسانی بین برده و ارباب از میان رفت.

- اشراف ثروتمند غالباً از مزارع خود دور بودند و به همین دلیل، نظارت غیرمستقیم و بی‌رحمانه از طریق مباشرها انجام می‌شد.
- بردگان دیگر نه شریک کار، بلکه دارایی بی‌احساس و مصرفی تلقی می‌شدند.

اخلاق عمومی رومیان نیز دگرگون شده بود. حس میهن‌دوستی ساده، جای خود را به طمع، خودخواهی و تجمل‌گرایی داده بود. در این شرایط، برده‌داری نه تنها یک رسم، بلکه زیرساخت بنیادین اقتصادی و اجتماعی روم شد.

شورش اسپارتاکوس: آتشی بر خرمن ظلم

در سال ۷۳ قبل از میلاد، برده‌ای به نام «اسپارتاکوس» که در مدرسه شمشیرزنی در کاپوا تعلیم می‌دید، با عده‌ای از هم‌رده‌هایش فرار کرده و پرچم شورش را برافراشت. او ابتدا با ۷۰ تن آغاز کرد، اما به زودی هزاران برده دیگر به او پیوستند. آن‌ها در کوه‌های وزو اردو زدند، آزادی را اعلام کردند و به نبرد با نیروهای دولتی پرداختند.

در چندین نبرد، سپاه اسپارتاکوس توانست لشکرهای امپراتوری را شکست دهد و نواحی جنوبی ایتالیا را تصرف کند. اما در نهایت، سپاه روم با انضباط نظامی بالاتر، شورش را سرکوب کرد:

- اسپارتاکوس کشته شد.
- هزاران برده دیگر به صلیب کشیده شدند.
- قوانین سخت‌گیرانه‌تری علیه بردگان وضع شد؛ از جمله اینکه اگر اربابی به قتل می‌رسید، همه‌ی بردگان خانه بدون توجه به سن و سال، باید اعدام می‌شدند.

مرحله سوم: سقوط اخلاقی – بی‌ارزش شدن جان بردگان

در این مرحله، برده نه تنها حق مالکیت، خانواده یا شهادت نداشت، بلکه ارباب حق حیات و مرگ او را نیز در اختیار داشت. نمونه‌هایی از جنایات رایج علیه بردگان:

- اربابی برای سرگرمی مهمانش برده‌ای را کشت تا مرگ انسان را تماشا کنند.
- دیگری گوشت برده‌اش را به ماهی‌ها داد تا آزمایش کند که آیا آن‌ها گوشت انسان می‌خورند یا نه.
- زنان رومی صورت بردگان را می‌بریدند و با سنجاق زخم می‌زدند.

بردگان علیل به جزیره‌ای در رود تیره تبعید می‌شدند تا در تنهایی بمیرند. حتی ازدواج آن‌ها رسمی نبود و شهادت‌شان در دادگاه تنها در صورت شکنجه مورد قبول واقع می‌شد.

اصلاحات تدریجی در برده‌داری – آغاز روشنائی در دل ظلمت

روشن شدن کورسوی امید: اصلاحات قانونی محدود

با گسترش امپراتوری روم و در عین حال افزایش نارضایتی عمومی، کم‌کم فشار اجتماعی و انسانی برای کاهش خشونت علیه بردگان افزایش یافت. دولت، که حالا خود با تهدیدات داخلی و خارجی مواجه بود، در تلاش برای کنترل اوضاع، برخی اصلاحات محدود را پذیرفت.

از جمله این اصلاحات:

- اگر برده‌ای علیل یا بیمار به جزیره‌ای فرستاده می‌شد و زنده می‌ماند، ارباب حق بازپس‌گیری او را نداشت.
- بردگان پیر و ناتوان دیگر کشته نمی‌شدند بلکه به تبعید فرستاده می‌شدند و در صورت بقا، آزاد می‌شدند.
- امپراتور نرون، قاضی ویژه‌ای برای رسیدگی به شکایات بردگان تعیین کرد تا از خشونت اربابان جلوگیری شود.
- امپراتور «هادرین» قانونی وضع کرد که طبق آن هیچ اربابی حق کشتن غلام خود را نداشت، و در صورت ظلم مکرر، مجبور به فروش او می‌شد.

این اصلاحات، هرچند جزئی و پراکنده بودند، اما گام‌هایی ابتدایی در جهت به رسمیت شناختن انسانیت بردگان محسوب می‌شدند.

نقش فرهنگ و اخلاق: آغاز تحول فکری درباره بردگان

یکی از عوامل مهم در این دوران، تأثیر فزاینده‌ی فلسفه و اخلاق بر دیدگاه عمومی نسبت به بردگان بود. فیلسوفانی چون سنکا، سیسرو، و اپیکتتوس بر اهمیت مهربانی، اعتدال و همدردی با زیردستان تأکید می‌کردند. برخی از بردگان—به‌ویژه بردگان یونانی—تحصیل‌کرده، باسواد و اهل هنر بودند و جایگاه خاصی نزد اربابان یافتند. در بسیاری از خانه‌های اشرافی، بردگان معلم، شاعر، فیلسوف و حتی مشاور بودند.

بعضی از بردگان به فرزندان ارباب آموزش می‌دادند و در زندگی خصوصی ارباب شریک بودند. همین نزدیکی انسانی، زمینه‌ای شد برای شناخت بیشتر ارباب از روح و شخصیت برده، که موجب احترام و در نهایت، آزادی برخی از آن‌ها می‌شد. مواردی از وصیت ارباب برای آزادی تمام غلامانش پیش از مرگ گزارش شده است.

بردگان، ابزار قدرت امپراتوران ظالم

در عین حال، برخی از امپراتوران نیز برای حفظ قدرت و جاسوسی در میان دشمنان خود، از بردگان به عنوان ابزار امنیتی استفاده می‌کردند. بردگانی که در خانه‌های رجال ثروتمند و بانفوذ کار می‌کردند، به راحتی توسط دولت تطمیع شده، و اطلاعات مهمی را منتقل می‌کردند. این موقعیت خاص سبب شد بردگان نقش امنیتی و گاه سیاسی پیدا کنند، و در برخی موارد، دولت از آن‌ها محافظت کند.

بخش چهارم: ظهور مسیحیت - مقابله بنیادین با نظام برده‌داری

پیام انقلابی مسیحیت: مساوات و برادری انسان‌ها

با پیدایش مسیحیت در دل امپراتوری روم، آموزه‌هایی وارد عرصه اجتماعی شدند که با ساختار طبقاتی، نظامی و برده‌دارانه‌ی آن کاملاً در تضاد بودند. مهم‌ترین آموزه‌ی انجیلی که در این زمینه مطرح شد، اصل مساوات انسانی بود. در نامه‌های پولس رسول آمده است:

«هیچ ممکن نیست که یهود باشد یا یونانی، و نه غلام و نه آزاد، و نه مرد و نه زن، زیرا که همه‌ی شما در مسیح عیسی یکی هستید».

این جمله به تنهایی توانست بنیان نظام برده‌داری را از نظر اخلاقی زیر سؤال ببرد. کلیسا، تنها نهاد در سراسر امپراتوری بود که در آن بردگان و آزادان به طور برابر پذیرفته می‌شدند، در کنار یکدیگر عبادت می‌کردند، در مراسم عشاء ربانی شرکت می‌جستند و تابع قوانین مشترک کلیسایی بودند.

قانون و کلیسا در کنار هم: آغاز اصلاحات مؤثر

در دوران امپراتوری قسطنطین، نخستین امپراتور رسمی مسیحی، تحولات عینی در قوانین امپراتوری رخ داد:

- فروش اعضای یک خانواده برده به خریداران مختلف ممنوع شد.
- آزادسازی بردگان در کلیسا و در روز یکشنبه جنبه‌ی عبادی و مقدس یافت.

پس از او، امپراتور ژوستینین گام‌های بلندتری برداشت:

- محدودیت‌های قبلی بر آزادسازی بردگان لغو شد و این عمل تشویق گردید.
- بردگان آزادشده حقوقی برابر با اتباع اصلی روم یافتند.
- ازدواج میان مرد آزاد و زن برده، یا برعکس، قانونی شد به شرط آن‌که برده پیش از ازدواج آزاد شود. فرزندان حاصل نیز وارث قانونی محسوب می‌شدند.

این تغییرات نه تنها قانونی، بلکه از نظر فرهنگی نیز انقلابی محسوب می‌شدند، زیرا برای نخستین بار، ساختار حقوقی امپراتوری، انسان بودن برده را به رسمیت می‌شناخت.

مسیحیت: تجلیل از بردگی در مقام فضیلت اخلاقی

برخلاف فرهنگ رومی که قدرت، نخوت و تسلط را ارزش می‌دانست، مسیحیت تواضع، فروتنی، خدمت و اطاعت را فضیلت اخلاقی معرفی کرد. این آموزه‌ها که از شخصیت خود عیسی مسیح—نجار ساده و خدمت‌گذار—الهام گرفته بودند، در دل بسیاری از بردگان نفوذ کرد و آنان را به ایمان مسیحی جذب نمود.

این اخلاق نوین، نه تنها از ظلم و انتقام پرهیز می‌داد، بلکه اربابان را نیز تشویق به مهربانی و دلسوزی با بردگان می‌کرد. کلیسا در مقام داور، اربابان ظالم را مجازات می‌کرد و حتی برخی را از عضویت کلیسا اخراج می‌نمود.

بخش پنجم: آزادسازی مقدس – کلیسا در میدان عمل

آزادی بردگان؛ عبادتی مقدس در قلب کلیسا

با گذر زمان و گسترش نفوذ کلیسا، آزادی بردگان نه تنها به اقدامی اخلاقی بلکه به عملی عبادی و معنوی بدل شد. آزادی غلامان در اعیاد بزرگ مسیحی—به ویژه عید قیام—(Easter) به صورت رسمی انجام می شد و نوعی کفاره برای گناهان گذشته به شمار می رفت. رسم شده بود که مردم:

- در اعیاد شخصی (تولد کودک، نذر، شفای بیمار) بردگان خود را آزاد می کردند.
- در مراسم وصیت، آزادی غلامان را در متن وصیت نامه می آوردند.
- برای آزادسازی بردگان دیگران، پول جمع آوری یا پرداخت می نمودند.

بردگان آزادشده در برابر قربانگاه یا صلیب، اشک می ریختند و در کنار مؤمنان، حمد و سپاس به جا می آوردند. آزادی در کلیسا از یک حرکت فردی به یک **نهضت اجتماعی و دینی** بدل شد.

قهرمانان آزادی: سان اومدیوس، سان مالاینا و دیگران

کلیسا تنها به موعظه و توصیه اکتفا نکرد. قدیسان و شخصیت های برجسته ی کلیسا خود را وقف آزادی بردگان کردند:

- **سان اومدیوس:** قدیسی که پیش از شهادتش، پنج هزار برده را آزاد کرد.
- **سان مالاینا:** موفق به آزادسازی هشت هزار برده شد.
- **اسقفان:** در هنگام حمله و اندال ها یا گاتها، اموال کلیسا را فروختند تا اسیران را آزاد سازند.
- **سان آمبروز:** سینی های طلایی کلیسا را فروخت تا رومیان اسیر شده توسط گاتها را آزاد کند.
- **آلاسیوس، اسقف آنیدا:** برای آزاد کردن ۷۰۰۰ اسیر، همه ی ظروف کلیسا را فروخت و گفت: «خدا به بشقاب و سینی نیاز ندارد».

این افراد، برخلاف سیاست های محافظه کارانه حکومتی، به اقدامات بی سابقه ای برای تحقق آرمان آزادی دست زدند.

ایثار نهایی: خودفروشی برای آزادی دیگران

اوج فداکاری در مسیر مبارزه با برده داری، جایی بود که برخی شخصیت های روحانی یا مؤمنین، خود را به صورت داوطلبانه به **بردگی می فروختند** تا بتوانند دیگران را نجات دهند.

از جمله:

- سان پطر
- سان تئوناریوس
- سان سراپیون

این افراد جان و آزادی خود را فدای دیگران کردند تا آموزه‌های مسیح را به عمل بدل سازند.

بازگشت تاریکی – برده‌داری در عصر استعمار و دنیای جدید

ظهور دوباره برده‌داری: تجارت انسان در قرن پانزدهم

با کشف دنیای جدید در قرن پانزدهم، نیاز به نیروی کار ارزان قیمت در قاره آمریکا شدت گرفت. استعمارگران اروپایی—به‌ویژه پرتغالی‌ها، اسپانیایی‌ها و بعدها انگلیسی‌ها—به برده‌داری به‌عنوان راه‌حلی اقتصادی نگاه کردند. در سال ۱۴۴۲، افسر پرتغالی برای نخستین بار ده برده سیاه از آفریقا به اسپانیا آورد و این آغاز رسمی تجارت انسان در دنیای نو شد.

- پرتغالی‌ها و اسپانیایی‌ها قلعه‌هایی در سواحل آفریقا ساختند و به خرید و انتقال بردگان مشغول شدند.
- چارلز، پادشاه اسپانیا، امتیاز ارسال سالانه چهار هزار برده به هند غربی را به یکی از دوستانش واگذار کرد.
- انگلیسی‌ها نیز در سال ۱۶۲۰ با انتقال بردگان به جیمزتاون، وارد این تجارت شدند و بردگان را به زارعین تنباکو فروختند.

به تدریج تجارت برده به یکی از سودآورترین و وحشیانه‌ترین فعالیت‌های اقتصادی تاریخ بشر بدل شد.

جنايات بازرگانان برده‌فروش در آفریقا

نقل و انتقال بردگان با خشونت، مرگ و بی‌رحمی همراه بود. رؤسای قبایل آفریقایی برای کسب سود، به روستاهای همسایه حمله کرده، مردم را به اسارت می‌بردند. آن‌ها در زنجیر، از جنگل‌های انبوه عبور داده می‌شدند تا به سواحل برسند.

- یک دهم بردگان در مسیر جنگل تا ساحل تلف می‌شدند.
- اجساد مردگان، جاده‌ها و جنگل‌ها را فرش می‌کرد.
- بردگان خسته یا بیمار درجا کشته یا رها می‌شدند.
- در کشتی‌ها، با فضایی بسیار تنگ و غیربهداشتی، بردگان به اقیانوس اطلس فرستاده می‌شدند.
- از هر هشت برده، یک نفر در دریا می‌مرد.
- پس از رسیدن به آمریکا، یک‌سوم دیگر در چند ماه اول از بین می‌رفتند.

داوید لوینگستون، کاشف و مبلغ مسیحی، از نخستین اروپایی‌هایی بود که این فجایع را به چشم دید و علیه آن نوشت.

واکنش مسیحیان آگاه و وجدان‌های بیدار

با رسیدن خبر این فجایع به انگلستان، اعتراض‌های گسترده‌ای از سوی واعظان، شعرا، سیاستمداران و فرقه‌های مذهبی صورت گرفت. فرقه‌ی **کویکرها**، با ساده‌زیستی و اخلاق محوری، در اروپا و آمریکا پرچمدار مخالفت با برده‌داری شدند.

- هر برده‌ای که به خاک انگلستان می‌رسید، آزاد اعلام می‌شد (سال ۱۷۷۲).
- کویکرها اعضای برده‌فروش را از کلیسا اخراج می‌کردند.
- انجمن‌هایی برای مبارزه با برده‌فروشی در آمریکا و انگلستان پدید آمدند.
- مسیحیان، برده‌داری را با آموزه‌های انجیل متضاد دانسته و خواستار پایان آن شدند.

جنبش آزادی در انگلستان – از دعا تا پارلمان

جان وولمان و مأموریت اخلاقی علیه برده‌داری

یکی از پیشگامان مبارزه عملی و معنوی با برده‌داری، کشیش ساده‌زیست و مؤمن «جان وولمان» از فرقه‌ی کویکرها بود. او با ایمان عمیق دینی، به ایالات جنوبی آمریکا سفر کرد، با برده‌داران رودررو به گفت‌وگو نشست و آنان را با استدلال‌ات اخلاقی و دینی، به ترک برده‌داری فراخواند.

هرچند بسیاری از برده‌داران به سخنان او اعتنا نکردند، اما تأثیر فکری و اخلاقی او در شکل‌گیری موج مخالفت‌های گسترده‌تر کاملاً محسوس بود. وولمان با نوشته‌ها، سفرها و تماس مستقیم با مردم، افکار عمومی را برانگیخت و زمینه را برای اقدام سیاسی فراهم کرد.

انجمن‌های ضد برده‌داری در انگلستان

در سال ۱۷۸۳، کویک‌های انگلیسی نخستین انجمن مبارزه با برده‌فروشی را تأسیس کردند. در سال ۱۷۸۷، کمیته‌ای فراگیرتر شکل گرفت و مبارزه را به سطح ملی رساند. آنان با جمع‌آوری اطلاعات، چاپ کتابچه‌ها و ایراد سخنرانی در کلیساها و مجامع عمومی، آگاهی مردم را بالا بردند.

همزمان، در آمریکا نیز جنبش مشابهی به ریاست **بنیامین فرانکلین**—یکی از پدران بنیان‌گذار آمریکا—تشکیل شد. این حرکت‌ها نشان می‌داد که نیروی اخلاق مسیحی، در حال تبدیل شدن به فشار اجتماعی مؤثری است.

ویلیام ویلبرفورس: نماینده‌ای از ایمان و عدالت

مهم‌ترین چهره‌ی سیاسی در این نهضت، **ویلیام ویلبرفورس**، نماینده پارلمان بریتانیا و مردی عمیقاً مؤمن بود. او دوست نزدیک مبشران مسیحی چون ویلیام کاری بود و همواره از آنان در مجلس حمایت می‌کرد.

- در سال ۱۷۸۹، ویلبرفورس چندین بار پیشنهادهایی برای منع تجارت برده ارائه داد.
- هر بار با مخالفت اکثریت مواجه شد، ولی دست از تلاش نکشید.
- نخستین پیروزی او در سال ۱۸۰۷ رقم خورد، زمانی که مجلس عوام قانونی تصویب کرد که کشتی‌های انگلیسی را از شرکت در تجارت برده منع کرد.

اگرچه این قانون تنها حمل‌ونقل بردگان را متوقف می‌کرد و شامل بردگان موجود نمی‌شد، اما گامی بزرگ بود و الگویی برای سایر کشورها شد. دانمارک پنج سال قبل، و آمریکا یک سال بعد، راه انگلستان را دنبال کردند.

پایان برده‌داری در مستعمرات انگلستان

مبارزات ویلبرفورس و دیگران ادامه یافت. در سال ۱۸۳۳، مجلس عوام بریتانیا رسماً قانون آزادی کامل بردگان را تصویب کرد. این قانون:

- آزادی همه بردگان در هند غربی را اعلام کرد.
- به مالکان برای جبران خسارت، ۲۰ میلیون پوند غرامت پرداخت شد.
- تجارت انسان را در مستعمرات بریتانیا برای همیشه ممنوع کرد.

بدین سان، امپراتوری انگلستان—که زمانی از بزرگ‌ترین عاملان تجارت برده بود—به رهبر جهانی در الغای آن بدل شد.

بخش هشتم: آمریکا در آستانه انفجار – ادیان، ادبیات و افکار عمومی علیه بردگی

دوگانگی شمال و جنوب: شکاف اقتصادی و اخلاقی

در ایالات متحده آمریکا، موضوع برده‌داری به مسئله‌ای انفجاری تبدیل شده بود. در حالی که ایالات شمالی به تدریج برده‌داری را ممنوع می‌کردند و به سوی صنعتی‌شدن پیش می‌رفتند، ایالات جنوبی همچنان به اقتصاد برده‌محور متکی بودند.

- ایالت‌هایی مانند کارولینای جنوبی و جورجیا پافشاری داشتند که حق داشتن برده بخشی از حقوق ایالتی آن‌هاست.
- در مقابل، ایالات شمالی در سال ۱۸۰۴ توافق کردند که به طور دسته‌جمعی علیه برده‌فروشی مبارزه کنند.
- کلیساهای، مدارس دینی، و اجتماعات مذهبی در شمال، آزادی بردگان را به یکی از محورهای اصلی تعلیمات خود تبدیل کرده بودند.

نقش شعر و ادبیات: سلاح نرم علیه برده‌داری

نهضت ضد برده‌داری تنها به سیاست محدود نشد. شاعران و نویسندگان نیز به این مبارزه پیوستند و ادبیات را به سلاحی قدرتمند تبدیل کردند:

- **جان گرینلیف ویتز**، شاعر کویکر، اشعاری سوزناک در محکومیت برده‌فروشی سرود.

• **لانگ فلو و والت ویتمن** نیز با آثار خود افکار عمومی را نسبت به ماهیت غیرانسانی برده‌داری بیدار کردند.

این آثار در ایالات شمالی با استقبال گسترده مواجه شد و به یکی از عوامل مؤثر در بسیج افکار عمومی بدل گشت.

جان براون: شورش مسلحانه به نام آزادی

در میان فعالان این جنبش، «جان براون» شخصیتی پرشور و مذهبی بود که معتقد بود تنها راه پایان دادن به برده‌داری، شورش مسلحانه است. او:

- در ایالت «کانزاس»، در واکنش به قتل کشاورزان ضدبرده‌داری، پنج نفر از طرفداران برده‌فروشی را به قتل رساند.
- با ۲۲ یار، از جمله ۵ سیاه‌پوست، به زرادخانه‌ای در ویرجینیا حمله کرد تا به بردگان اسلحه دهد.
- شورش شکست خورد و براون دستگیر و به جرم خیانت اعدام شد.

اعدام جان براون، هرچند از نظر قانونی مجازات بود، اما از او چهره‌ای قهرمانانه ساخت. شعر معروفی که در وصف او سروده شد—«روح جان براون در ارتش ما زنده است»—به یکی از شعارهای مهم در جنگ داخلی آمریکا بدل شد.

کلیسا و افکار عمومی: آمریکا نمی‌تواند نیمی برده و نیمی آزاد بماند

کلیساهای شمالی، انجمن‌های ضد برده‌داری، نویسندگان، واعظان و فعالان مدنی همگی در این باور مشترک بودند که:

«آمریکا نمی‌تواند نیمی برده و نیمی آزاد باقی بماند».

این باور، انگیزه‌ای قوی برای تشدید اقدامات سیاسی و اجتماعی در مسیر آزادی کامل همه انسان‌ها بود.

در بخش نهم، به تأثیر عمیق رمان «کلبه عمو تام» نوشته‌ی هاریت بیچر استو، نقش آن در شکل‌گیری وجدان عمومی ملت، و دیدار تاریخی او با لینکلن خواهیم پرداخت.

بخش نهم: ادبیات علیه ظلم – «کلبه عمو تام» و زنی که آمریکا را بیدار کرد

هاریت بیچر استو: صدای مظلومان با قلمی انجیلی

«هاریت بیچر استو» دختر یک کشیش پرهیزکار پرزبیتی، در ایالت مرزی «کنتاکی» رشد یافت؛ جایی که برده‌داری به شدت رایج بود. او که در مدرسه علوم دینی پدرش با زندگی و رنج بردگان از نزدیک آشنا شده بود، سال‌ها بعد در ایالت «مین» سکونت یافت. جرقه نگارش کلبه عمو تام زمانی در ذهنش زده شد که خواهرش به او گفت:

«اگر من قلم تو را داشتم، کتابی می‌نوشتm که آمریکا را با مفاسد برده‌داری آشنا کند».

این جمله به همراه تجربه‌ی شخصی هاریت در مراسم عشای ربانی و دعای عمیق در کلیسا، الهام‌بخش رمان معروف او شد.

«کلبه عمو تام»: طوفانی در قلب ملت

کتاب کلبه عمو تام ابتدا به صورت دنباله‌دار در یک مجله و سپس به صورت کامل منتشر شد. این اثر، شرح دقیق و دردناکی از زندگی بردگان، خشونت اربابان، جدایی خانواده‌ها، و بی‌عدالتی قانونی را به تصویر کشید. تأثیر این کتاب بی‌نظیر بود:

- به ۲۳ زبان ترجمه شد.
- میلیون‌ها نسخه در آمریکا و اروپا فروش رفت.
- خشم شدید برده‌داران جنوب را برانگیخت؛ انتشار آن در ایالات جنوبی ممنوع شد.
- اما در شمال، موج عظیم بیداری و همدردی با بردگان ایجاد کرد.

کلمات که آتش به پا کرد: از ادبیات تا انقلاب

چند سال بعد، هنگامی که جنگ داخلی آمریکا آغاز شد، هاریت با آبراهام لینکلن، رئیس‌جمهور وقت، دیدار کرد. لینکلن با لبخند به او گفت:

«این است همان خانم کوچکی که جنگ بزرگی را به راه انداخت!»

این جمله، نه تنها کنایه آمیز، بلکه اعترافی بود به قدرت بی نظیر ادبیات در تغییر سرنوشت ملت‌ها. هاریت پس از کلبه عمو تام، دو اثر دیگر نیز منتشر کرد (کلید کلبه عمو تام و درد)، اما هیچ کدام به اندازه رمان نخست تأثیرگذار نبود.

ادبیات، نطفه‌ی انقلاب اجتماعی

کلبه عمو تام بیش از آنکه فقط یک رمان باشد، فریاد اعتراض ملتی بود که دیگر نمی‌خواست شاهد فروپاشی ارزش‌های انسانی‌اش باشد. این کتاب، برده‌داری را از یک «سیاست اقتصادی» به یک «جنایت اخلاقی» در نگاه مردم تبدیل کرد و وجدان عمومی را برای نبرد نهایی آماده ساخت.

بخش دهم: پایان زنجیرها – لینکن، ایمان، و پیروزی عدالت

آبراهام لینکن: مردی با ایمان و رسالت آزادی

آبراهام لینکن، شانزدهمین رئیس‌جمهور ایالات متحده، نه تنها سیاستمداری هوشمند، بلکه انسانی دیندار و متأثر از آموزه‌های مسیحی بود. او از آغاز، با برده‌داری مخالف بود اما هدف اصلی‌اش حفظ اتحاد ایالات آمریکا بود.

با آغاز جنگ داخلی در سال ۱۸۶۱، لینکن به تدریج دریافت که تنها راه پیروزی بر ایالات جنوبی، ضربه زدن به ستون فقرات اقتصاد آنها، یعنی برده‌داری است.

- در ژانویه ۱۸۶۳، لینکن اعلامیه آزادی بردگان را صادر کرد.
- این اعلامیه بردگان ایالات شورشی جنوب را برای همیشه آزاد اعلام می‌کرد.
- لینکن در برابر مخالفت اعضای دولت، گفت:

«من به خدای خود قول داده‌ام که غلامان را آزاد کنم.»

از اعلامیه تا قانون: اصلاح سیزدهم قانون اساسی

در سال ۱۸۶۵، دو سال پس از اعلامیه، کنگره آمریکا اصلاحیه سیزدهم قانون اساسی را تصویب کرد که در آن به صراحت گفته شده بود:

«برده‌داری و بیگاری اجباری، مگر در مورد مجازات قانونی، در خاک ایالات متحده ممنوع است.»

این اصلاحیه، به‌صورت قانونی و دائمی، برای همیشه به برده‌داری پایان داد. در نتیجه، بیش از سه میلیون برده سیاه‌پوست آزاد شدند و لکه‌ی ننگینی که بر دامن ملت آمریکا بود، پاک شد.

پیروزی مسیحیت بر نظام برده‌داری

همان‌گونه که در سراسر این تاریخ مشاهده شد، مبارزه با برده‌داری نه صرفاً جنبشی سیاسی، بلکه تبلور عمیق اصول اخلاقی، ایمانی و انسانی مسیحیت بود:

- کلیسا، کانون نخستین مساوات‌طلبی بود.
- قدیسان و واعظان، فداکارانه جان و مال خود را فدای آزادی دیگران کردند.
- شعر، رمان، سخنرانی، سیاست، و ایمان، همه در هم آمیختند تا آزادی را محقق کنند.

در حقیقت، آموزه‌های عیسی مسیح که فرمان داد «هر که می‌خواهد بزرگ باشد، بنده همه باشد»، در عمل به فرهنگی تبدیل شد که بردگی را نه‌تنها از نظر سیاسی، بلکه از نظر اخلاقی و الهی غیرقابل قبول ساخت.

سخن پایانی: نور بر تاریکی چیره شد

با پایان برده‌داری، یکی از بزرگ‌ترین پیروزی‌های وجدان بشری و ایمان مسیحی رقم خورد. این مبارزه، گواهی است بر اینکه دین، اگر با عدالت و عشق همراه باشد، می‌تواند نه‌تنها دل انسان‌ها را، بلکه تاریخ را دگرگون سازد.

تأثیر مسیحیت و کلیسا در الغای بردگی

برده‌داری از جمله تاریک‌ترین پدیده‌های تاریخ بشر است که در بسیاری از تمدن‌های باستانی نهادینه شده بود. از مصر و یونان تا امپراتوری روم، نظام اجتماعی، اقتصادی و حتی دینی غالب، بر اساس بهره‌کشی از نیروی کار اجباری بردگان بنا شده بود. در چنین دنیایی، ظهور مسیحیت با پیام‌هایی چون برابری، کرامت انسان، محبت و آزادی، تحولی ریشه‌ای را موجب شد. اگرچه پایان برده‌داری فرایندی تدریجی و پیچیده بود، اما بدون شک

مسیحیت و کلیسا نقشی تعیین کننده در تغییر دیدگاه‌ها، وضع قوانین، بیدار کردن وجدان عمومی، و حمایت از نهضت‌های آزادی خواهانه ایفا کردند. در این مقاله، ابعاد مختلف این تأثیر تاریخی بررسی خواهد شد.

۱. آموزه‌های بنیادین مسیحیت در نفی بردگی

مسیحیت از همان آغاز، نظام ارزشی متفاوتی نسبت به انسان ارائه داد. پیامبر آن، عیسی مسیح، نه از طبقات اشراف، بلکه نجاری ساده و فروتن بود که آموزه‌هایش برخلاف ارزش‌های دنیای رومی و یهودی، مبتنی بر تواضع، بخشش، خدمت و مساوات بود. از دیدگاه او:

«هر که در میان شما خواهد اول باشد، غلام همه باشد.» (انجیل مرقس 10:44)

پولس رسول در نامه‌های خود تصریح می‌کرد که در مسیح هیچ تفاوتی بین غلام و آزاد، زن و مرد، یهود و یونانی نیست (غلاطیان 3:28). این نگرش، اساس ارزش گذاری دوباره انسان را بنا نهاد. کلیسا، به عنوان نخستین نهاد اجتماعی مسیحی، از ابتدا بر اصل مساوات تأکید داشت. در آیین عشاء ربانی، بردگان و آزادگان در کنار هم شرکت می‌کردند و اعضای کلیسا از هر طبقه‌ای، تابع قوانین واحدی بودند. این رفتار نه فقط از منظر دینی، بلکه از لحاظ اجتماعی و سیاسی نیز رادیکال و انقلابی بود.

۲. کلیسا، نخستین مدافعان بردگان

با گسترش امپراتوری روم و افزایش شمار بردگان، کلیسا به تدریج به پناهگاه آنان تبدیل شد. در بسیاری از موارد:

- بردگان می‌توانستند به کلیسا پناه ببرند تا از خشونت ارباب در امان بمانند.
- اگر اربابی غلام خود را شکنجه یا اعدام می‌کرد، کلیسا می‌توانست او را از عضویت محروم کند.
- بردگان نیز می‌توانستند به مراتب بالای کلیسای دست یابند و حتی کشیش یا اسقف شوند.

کلیسا از همان قرون اولیه، آزادی بردگان را به عنوان عملی مقدس و شایسته پادشاه الهی معرفی کرد. آزادسازی غلامان در اعیاد مهم مسیحی مانند عید پاک و عید میلاد مسیح رایج بود و نشانه‌ای از تطهیر روحی تلقی می‌شد.

۳. اقدامات عملی و نهادینه کلیسا در آزادسازی بردگان

کلیسا نه فقط در عرصه تعالیم، بلکه در میدان عمل نیز نقش پررنگی در مبارزه با برده‌داری ایفا کرد. اسقفان و قدیسان بسیاری دارایی کلیسا را برای خرید آزادی بردگان صرف کردند. نمونه‌هایی از این اقدامات:

- سان اومدیوس: آزادی ۵۰۰۰ برده
- سان مالاینا: آزادی ۸۰۰۰ برده
- سان آمبروز: فروش سینی‌های کلیسا برای آزادسازی اسیران گاتها
- آلاسیوس، اسقف آنیدا: فروش تمامی اموال کلیسا برای آزادی ۷۰۰۰ اسیر

در برخی موارد، مؤمنان حتی خود را داوطلبانه به بردگی می‌فروختند تا با پول آن، بردگان دیگر را آزاد کنند. این ایثار، تجسم عملی آموزه‌های مسیحی درباره فداکاری در راه عدالت بود.

۴. قانون‌گذاری مسیحی در امپراتوری روم

با رسمیت یافتن مسیحیت در دوران امپراتوری قسطنطین و جانشینانش، برخی تغییرات قانونی مهم در نظام بردگی ایجاد شد. از جمله:

- ممنوعیت فروش اعضای یک خانواده برده به افراد مختلف
- رسمیت یافتن آزادی بردگان به عنوان اقدامی مذهبی در روزهای یکشنبه در کلیسا
- ژوستینین: برابری حقوقی بردگان آزاد شده با شهروندان روم، حذف محدودیت ازدواج، و قانونی‌سازی ارث

این اقدامات، اگرچه به طور کامل بردگی را لغو نکردند، اما چارچوب حقوقی آن را تضعیف و بستر آزادی‌سازی را فراهم کردند.

۵. مسیحیان در عصر برده‌داری مدرن – نهضت جهانی علیه تجارت انسان

با آغاز استعمار و کشف قاره آمریکا، تجارت برده از آفریقا رونق گرفت. میلیون‌ها آفریقایی ربوده، فروخته و در شرایط غیرانسانی به آمریکا منتقل شدند. این دوره‌ی تیره از تاریخ، باز هم با مقاومت مسیحیان بیدار همراه شد.

- **فرقه کویکرها:** نخستین گروه منسجم مسیحی که برده‌داری را به‌طور مطلق رد کرد.
- **جان وولمان:** واعظ کویکر که شخصاً به جنوب آمریکا سفر کرد و اربابان را تشویق به آزادسازی بردگان نمود.
- **ویلیام ویلبرفورس:** نماینده پارلمان بریتانیا، که با ایمان و پایداری، قانون منع تجارت برده (۱۸۰۷) و سپس لغو کامل بردگی (۱۸۳۳) را به تصویب رساند.
- **بنیامین فرانکلین** در آمریکا و انجمن‌های مشابه، نقش مهمی در آگاهی‌بخشی و فشار به دولت‌ها ایفا کردند.

۶. ادبیات مسیحی و بیدارسازی وجدان عمومی

ادبیات نیز به ابزاری قدرتمند در دست مسیحیان ضد برده‌داری تبدیل شد. برجسته‌ترین نمونه، **هاریت بیچر استو**، نویسندهٔ رمان کلبهٔ *عموتام* بود. این کتاب، تصویری انسانی و جان‌سوز از زندگی بردگان ارائه داد و قلب میلیون‌ها نفر را لرزاند. لینکلن، رئیس‌جمهور آمریکا، هنگام دیدار با هاریت گفت:

«این همان خانم کوچکی است که جنگ بزرگی را برپا کرد».

این جمله گواهی است بر تأثیر فرهنگ و ایمان بر تغییرات بزرگ اجتماعی.

۷. اوج پیروزی: اصلاح قانون اساسی آمریکا

جنگ داخلی آمریکا که در آغاز برای حفظ اتحاد کشور آغاز شده بود، در پایان به آزادی **نهایی سه میلیون برده** انجامید. آبراهام لینکلن، که متأثر از ایمان مسیحی خود بود، اعلام کرد:

«من به خدای خود قول داده‌ام که غلامان را آزاد کنم».

با تصویب **اصلاحیه سیزدهم قانون اساسی آمریکا در ۱۸۶۵**، برده‌داری برای همیشه ممنوع شد و یکی از آخرین حلقه‌های زنجیر اسارت انسان شکست.

مسیحیت نه تنها دینی فردی، بلکه حرکتی اجتماعی، اخلاقی و تاریخی بود که ساختار فکری جهان باستان را متحول ساخت. تعالیم مسیح درباره فروتنی، خدمت، محبت، و برابری، اساس نهضت آزادی‌خواهی بردگان را شکل داد. کلیسا، با پایداری و فداکاری، از قرون اولیه

تا عصر مدرن، در کنار مظلومان ایستاد و از ابزارهای دینی، فرهنگی، سیاسی و اقتصادی برای مبارزه با نظام برده‌داری بهره گرفت.

پیروزی نهایی بر برده‌داری، نه تنها دستاورد یک سیاست یا گروه، بلکه حاصل ایمان، شجاعت و ایثار مسیحیانی بود که با تمام وجود باور داشتند: «انسان، آفریده‌ی خداست و بردگی او، نفی حق الهی است».

مسیحیت و کلیسا در نبرد با برده‌داری: روایتی تاریخی-الهیاتی از آزادی انسان

برده‌داری، به عنوان یکی از کهن‌ترین نظام‌های ستمگرانه‌ی تاریخ، نه فقط بُعد اقتصادی داشت، بلکه ساختار فکری، فرهنگی و حقوقی جوامع باستانی را نیز شکل می‌داد. در جهانی که انسان می‌توانست ملک فردی دیگری باشد، ظهور دینی با پیام آزادی، برابری و عشق، انقلابی بود. این دین، مسیحیت بود؛ و در دل آن، کلیسا همچون نهادی معنوی، اخلاقی و سیاسی ایستاد تا مفهوم «آزادگی» را به هستی بشر بازگرداند. این مقاله، نقش بی‌بدیل مسیحیت و کلیسا را در نابودی تدریجی برده‌داری از منظر تاریخی، الهیاتی و عملی بررسی می‌کند.

۱. الهیات مسیحی: انسان به مثابه صورت خداوند

در کتاب مقدس مسیحیان، انسان «به صورت و شباهت خداوند» آفریده شده است (پیدایش 1:27). این آموزه، بنیاد همه آموزه‌های اخلاقی مسیحی درباره شأن انسان است. اگر هر انسان تصویری از خالق است، پس هیچ فردی حق ندارد دیگری را به اسارت بکشد.

در تعالیم عیسی، هیچ‌گاه تفاوتی میان افراد از نظر نژاد، طبقه، یا جنسیت وجود نداشت. او با زنان، بیگانگان، فقرا، بیماران و حتی باج‌گیران تعامل محبت‌آمیز داشت. این رفتار در فرهنگی که سلسله‌مراتب و نژادپرستی شالوده آن بود، تحولی اساسی محسوب می‌شد.

۲. کلیسا در قرون اولیه: مأمن و پناهگاه ستمدیدگان

در سه قرن نخست میلادی، کلیسا نهادی غیررسمی، مردمی و گاه مخفی بود که هم بردگان و هم آزادان در آن گرد هم می‌آمدند. در جامعه‌ای که بردگان حتی حق شهادت در دادگاه نداشتند، کلیسا آن‌ها را در آیین عشای ربانی کنار اشراف می‌نشاند.

شهادت تاریخی حاکی از آن است که:

- بردگان به مقامات کلیسایی رسیدند.
- اربابان خشونت‌گر از کلیسا اخراج می‌شدند.
- آزادی بردگان به عنوان نوعی "توبه و کفاره" پذیرفته می‌شد.

این نخستین بذره‌ای اصلاح اجتماعی بود که نه با شمشیر، بلکه با محبت، برابری و اخلاق پاشیده شد.

۳. از قسطنطین تا ژوستینین: قانون‌گذاری مسیحی و تحدید برده‌داری

با رسمیت یافتن مسیحیت در امپراتوری روم (قرن چهارم میلادی)، کلیسا از حاشیه به متن آمد. امپراتور قسطنطین، نخستین امپراتور مسیحی، قوانینی را وضع کرد که برای نخستین بار از حقوق بردگان سخن گفت:

- جداسازی اعضای یک خانواده برده ممنوع شد.
- آزادی بردگان در کلیسا جنبه رسمی یافت.

امپراتور ژوستینین نیز در قرن ششم، گامی فراتر گذاشت:

- حقوق مدنی بردگان آزادشده به رسمیت شناخته شد.
- ازدواج میان برده و آزاد مجاز شد.
- بردگان می‌توانستند وارث اموال شوند.

این اقدامات، بنیاد حقوق بردگان را به گونه‌ای زیر و رو کرد که فرهنگ روم، برای اولین بار، برده را نه ابزار، بلکه انسان دانست.

۴. اخلاق مسیحی در برابر فرهنگ امپراتوری

فرهنگ رومی و یونانی، کار بدنی را پست و تحقیرآمیز می‌دانست و برده‌داری را امری طبیعی تلقی می‌کرد. در مقابل، مسیحیت آموزه‌ای جدید ارائه داد:

- خدمت به دیگران، والاترین فضیلت است.
- عیسی مسیح خود "خادم" شد تا نشان دهد عزت در تواضع است.
- کار و تلاش (حتی کار یدی) امری شریف و پسندیده است.

این تغییر در نظام ارزشی، بنیان فرهنگی برده‌داری را سست کرد؛ چراکه ارزش‌گذاری بر اساس طبقه و دارایی، جای خود را به ارزش‌های اخلاقی داد.

۵. کلیسا و رهایی بردگان: نهادهاسازی، جشن‌ها و اقدامات نمادین

در قرون وسطی، آزادسازی بندگان بخشی از مراسم کلیسایی شد. در اعیاد مهم، همچون عید پاک، رسم بود که خانواده‌های مسیحی بندگان خود را آزاد می‌کردند.

کلیسا:

- نذورات را صرف خرید آزادی بندگان می‌کرد.
- سکه‌ها و ظروف طلا را می‌فروخت تا اسرا را از اسارت دشمنان آزاد کند.
- قدیسانی داشت که هزاران برده را آزاد کرده بودند.

این اقدامات نه تنها به نجات فیزیکی بندگان کمک کرد، بلکه الگویی فرهنگی ساخت که آزادی را مقدس، و برده‌داری را ناپسند معرفی می‌کرد.

۶. عصر استعمار و تجدید برده‌داری: چالش تمدن مسیحی

با آغاز قرن پانزدهم، تجارت برده از آفریقا به اروپا و آمریکا گسترش یافت. کلیسا در برابر این پدیده ابتدا سکوت، و سپس واکنش‌های متفاوتی نشان داد. برخی روحانیون آن را مشروع دانستند اما بسیاری دیگر به شدت با آن مخالفت کردند.

مسیحیان روشنگر:

- به جنایات بازرگانان برده‌فروش اعتراض کردند.
- به آفریقا سفر کردند تا شرایط بندگان را ببینند و گزارش دهند.

• از منابر کلیساها علیه برده‌داری سخنرانی کردند.

چهره‌هایی چون جان وولمان و بارثولومه لاس کاساس، با نفوذ روحانی خود، دولت‌ها را به چالش کشیدند و پرسیدند: «چگونه ممکن است پیرو عیسی باشید و انسانی را به زنجیر بکشید؟»

۷. کویکرها و آغاز نهضت مدرن آزادی‌خواهی

فرقه‌ی کویکرها، شاخه‌ای از مسیحیان پروتستان، در قرن هفدهم یکی از نخستین گروه‌هایی بودند که برده‌داری را مطلقاً غیرمسیحی اعلام کردند.

ویژگی‌های بارز کویکرها:

- زندگی ساده و پرهیز از تجمل
- مخالفت با خشونت و نظام طبقاتی
- تأکید بر حضور خدا در هر انسان

آنان نخستین انجمن ضد برده‌داری را تشکیل دادند، برده‌داران را از جماعت خود طرد کردند و نویسندگانی چون جان وولمان را روانه سفرهای روشنگرانه کردند. این حرکت‌ها زمینه را برای تغییر قوانین ملی فراهم کرد.

۸. پارلمان، قانون، و ایمان: انگلستان به پا می‌خیزد

در قرن نوزدهم، مبارزات مسیحیان ضد برده‌داری به سطح پارلمان انگلستان کشیده شد. ویلیام ویلبرفورس، سیاستمدار مسیحی، رهبر این جریان بود. او:

- به مدت بیش از ۲۰ سال در پارلمان مبارزه کرد.
- ده‌ها لایحه برای لغو برده‌داری ارائه داد.
- در نهایت، قانون منع تجارت برده در سال ۱۸۰۷، و لغو کامل برده‌داری در سال ۱۸۳۳ را به تصویب رساند.

ویلبرفورس می‌گفت:

«ایمان بدون عمل مرده است. اگر مسیح ما را آزاد کرده، باید برای آزادی دیگران بکوشیم.»

۹. کلیسا در آمریکا و جنگ داخلی: از منبر تا میدان نبرد

در آمریکا، جدال بر سر برده‌داری به جنگ داخلی (۱۸۶۱-۱۸۶۵) انجامید. بسیاری از کلیساهای شمالی برده‌داری را محکوم کردند و آن را گناهی ملی دانستند. واعظان، نویسندگان، و فعالان مذهبی چون:

- هاریت بیچر استو (نویسنده‌ی کلبه عموتام)
- جان براون (مسیحی شورشی)
- ابراهام لینکلن (باوری عمیق به اراده خدا)

همگی با اتکا به اصول دینی، برده‌داری را نفی کردند. در نهایت، با اصلاح قانون اساسی آمریکا و تصویب متمم سیزدهم، برده‌داری برای همیشه لغو شد.

نتیجه‌گیری: ایمان به آزادی، پیروزی بر اسارت

مسیحیت، از طریق الهیات، اخلاق، نهادسازی، فرهنگ‌سازی، و قانون‌گذاری، در طول قرن‌ها بذر آزادی را کاشت. اگرچه در مقاطعی سکوت یا حتی همراهی با ظلم هم دیده شد، اما در مجموع، نیروی ایمانی و اخلاقی کلیسا یکی از مهم‌ترین عاملان پایان برده‌داری در جهان غرب بود.

این تجربه تاریخی نشان می‌دهد که دین، اگر در خدمت حقیقت باشد، می‌تواند به‌جای تحمیل، **رهایی‌بخش و تبدیل‌کننده** باشد. امروز نیز در جهانی که برده‌داری نوین و بهره‌کشی‌های پنهان رواج دارد، پیام مسیح و راه کلیسا، همچنان الهام‌بخش مبارزه برای کرامت انسان است.

الاهیات فمینیستی و نقد آن

الاهیات فمینیستی و نقد آن و مرز بندی آن با سیاست مسیحی

یکی از چالش های بزرگ سیاسی در جوامع اقتدارگرا فمینیستی کردن سیاست می باشد و این به رشد و پویایی حرکت های سیاسی هیچ کمکی نمیکند اما فمینیزه کردن سیاست چگونه و از چه راهی رخ می دهد؟ در نظامی که زن ستیزی ایدئولوژی رسمی و راهنمای آن است، زنان یکی از اصلی ترین قربانیان و همزمان از اصلی ترین چالشگران آن نظام به شمار می روند. هم از این رو سیاست اپوزیسیونالی - هم به مثابه نوعی از ارزش متفاوت و هم ابزاری برای تغییر - می بایست مسئله زنان را بیش از هر زمان و مکان دیگری به محور فعالیت های خود بدل سازد. رویکردی که گسترش مشارکت زنان در پیکارهای سیاسی را با الهام بخشی فمینیسم در سیاست در پی خواهد داشت جایگزینی سیاست مراقبت گرا، خشونت پرهیز، سازنده، هومانیتی، عدالت جو و هنجار انتقادی به جای سیاست ورزی مهلم از مردانگی اقتدارگرا (خشونت گرایی، انتقام جویی، کینه ورزی، ویرانگری) نقش مهمی در فمینیزه کردن و به تبع آن دمکراتیکزه تر کردن سیاست دارد. از آنجا که حضور سیاست فمینیستی در مسیحیت، برای تبیین نیاز به الاهیات دارد خود را به صورت الاهیات فمینیسم نشان داده است از این نظر برای مشخص تر شدن سیاست مسیحی ضرورت دارد که الاهیات فمینیسم فهمیده شود الاهیات مسیحی فمینیستی نوعی از فرقه گرایی های مذهبی است که در آن الاهیات دانان فمینیست سعی در حذف یا تغییر و تفسیر جایگاه مردان یا دانش ایشان از مسیحیت دارند. بدین ترتیب الاهیات دانان فمینیست نوعی خاص از معنویت را با محوریت زنانه پایه گذاری می کنند نقطه آغاز الاهیات فمینیستی تجربه زنانه و نفی مردسالاری است (طرد حاکمیت مردان بر زنان). ادعا می شود که با خاتمه پدرسالاری زنان به مثابه انسان های واقعی نگریسته می شوند و آنها ادعا میکنند که کتاب مقدس نیز سراسر مردمحور است. برخی الاهیات دانان فمینیست بر این باورند که متن کتاب مقدس دارای سوء تعبیری است که نیاز به بازبینی و تفاسیر مجددی در خود دارد. بسیاری از فمینیست ها، با مروری بر تاریخ کلیسا، خوانش آباء کلیسا و اصلاح طلبان را به چالش کشیدند و در پی آشکار ساختن حضور زنان در الاهیات، تلاش فراوان میکنند. در حوزه الاهیات آکادمیک هم بسیاری مدعی هستند و نیز بوده اند که این حیطه نیز پارادایمی مردانه است.

تئولوژی یا خداشناسی به معنای شناخت خدا است؛ الاهیات دانان فمینیست میگویند کلمه «تئو» در تئولوژی قالبی مردانه است. از جایگزینی تئا (Thea) به جای تئو (Theo) سخن گفتند، و بدین ترتیب تئالوژی واژه مدنظر ایشان خواهد بود. برخی از ایشان به یک خدا یا الهه باور دارند و برخی به چندین الهه باور دارند؛ برخی نیز معتقدند که خدا نامی ندارد یا نمی‌توان وی را شناخت بلکه خدا هر کس (زن یا مرد) یا هر چیزی که هست در درون ما است و ما باید به درون خود بنگریم تا او یا آن چیز را بیابیم. طیف‌های گسترده‌ای میان الاهیات دانان فمینیست وجود دارد. برخی از ایشان در سنت مسیحیت ارتدوکس فعالیت می‌کنند. ایشان ادامه‌دهندگان سنت قدیمی در فراخوانی مومنان به دین معتبر هستند (در این مورد با چشم‌پوشی از تبعیض جنسی). برخی دیگر معتقدند سنت مسیحیت دیگر پاسخ‌گوی سوالات و چالش‌های موجود نبوده و باید از این مذهب پدرسالارانه خروج کرد و به سنت الهه‌پرستی کهن در پاگانیسم پیش از مسیحیت/یهود روی آورد.

قرن نوزدهم شاهد کارهای پیشگامان متألهین فمینیست بود؛ درواقع فعالیت ایشان برآیند طبیعی جنبش فمینیستی بود. کتاب الیزابت کیدی استنتون با عنوان «کتاب مقدس زن» در ۱۸۹۵ و ۱۸۹۸ منتشر شد. همان‌طور که مطالبات زنان تحصیلات، شغل و حقوق برابر بود، همین حقوق برابر از کلیسا نیز مطالبه شد. در زمان واتیکان دوم مردم بسیاری مدعی شدند که در بسیاری از بخش‌های کلیسا، زنان لحاظ نشده‌اند، پس کلیسا مجموعه سنت‌هایی با تبعیض‌های جنسی می‌باشد که باید مورد اصلاح و بازبینی قرار گیرد. در مجموع، متألهین فمینیست کتاب مقدس معاصر که از سنت فمینیست اصلاح‌طلب لیبرال برخاسته‌اند، تفاوت میان دو جنس را تا حد ممکن تقلیل می‌دهند و مدعی فرصت‌های برابر برای دو جنس در کلیسا هستند. الاهیات دانان فمینیست مابعدکتاب مقدس احتمالاً احساس تعلق بیشتری به فمینیست‌های رمانتیست رادیکال می‌کنند، ایشان نیز معتقدند که تفاوت‌های میان دو جنس در کلیسا، تفاوت‌های به‌حق است. تفاوت‌های میان متألهین فمینیست تقریباً مشهود و واضح است. در این میان سنت‌های متعدد و متمایزی میان زنان سیاه، اسپانول و آسیایی وجود دارد. در اینجا به صورت گزینشی و ساده به نحله‌هایی از مکاتب الاهیات دانان فمینیست از محافظه‌کارترین تا رادیکال‌ترین ایشان اشاره می‌کنم.

فمینیست‌های اوانجلیست

ایشان قدرت کتاب مقدس و حقیقت عقاید تاریخی را تایید می‌کنند. بسیاری از فمینیست‌های اوانجلیست استفاده از زبان خنثی بدون لحاظ جنسیت را در ترجمه کتاب مقدس می‌پذیرند و برخی بر این عقیده‌اند که در اعتقاد به تثلیث تابعیتی دوجانبه نهفته است. ایشان هرگونه برتری را در روابط زن و مرد نفی می‌کنند. یکی از بهترین رویکردهای اخیر ایشان تفکر برابری‌طلبی در کتاب مقدس است.

الاهیات دانان فمینیست کتاب مقدس

ایشان کتاب مقدس را در جایگاه منبعی ارزشمند تلقی می‌کنند؛ اما در رد اعتبار کل یک متن و تایید «متنی درون متن» ایشان موضع سنت لیبرال را اتخاذ کردند. ایشان منتقد سنت مسیحیت هستند، اما خواستار اصلاحات آن از درون نیز هستند. از صاحب‌نظران این حوزه: رزماری ردفورد روترو الیزابت شوسلر فیورنسا هستند.

الاهیات دانان فمینیست مابعد کتاب مقدس

ایشان کلاً اعتبار کتاب مقدس را رد کردند و قسمت زیادی از آن را دارای سوءتعبیر جنسیتی و با سوگیری‌های پدرسالارانه قلمداد کردند. از صاحب‌نظران این حوزه: ماری دالی و دافنه هامسون هستند.

فمینیست‌های الهه (خدای مونث)

ایشان خدای خود و شعایر مربوط به همان خدا را تقدیس می‌کنند (که گونه‌های متعددی میان ایشان پدید آمده: یک یا چندخدایی؛ زن یا مرد و یا صرفاً یک خدای زن؛ برخی به خدایی حقیقی معتقدند و برخی به خدایی برتر باور دارند). برخی گایا را تقدیس می‌کنند؛ گایا روحی است که باعث نشئه جهان طبیعت و زندگی آن است. طی دهه ۱۹۷۰ بسیاری از افراد درون حوزه فمینیسم مذهبی، پاگانیسم را به عنوان نماد معنوی خود برگزیدند. ایشان مدعی بودند به زمانی از تاریخ برگشتند که در آن مذهب مادرسالار ظهور کرد. چنین تفکری از نظریه‌های انسان‌شناسی رمانتیک آلمانی اتخاذ شد؛ این تئوری‌ها مادرسالاری را به عنوان دولت جهانی تمدن قبل از پدرسالاری تصور می‌کردند (چنین نگاهی به گذشته بی‌اعتبار است اما فمینیست‌های الهه جسورانه به این آرزوی جعلی خود استناد می‌کنند و از این طریق اتوپایی خیالی را برای خود متصورند). کارول کریست کتاب تولد دوباره الهه]] (در قالب نوعی تئالوژی سیستماتیک) را نوشت.

فمینیست‌های ویکا

ایشان دنباله‌رو سنت جادوگری هستند. ویکا فمینیست گروهی فرعی درون گروه بزرگ فمینیست‌های الهه هستند. ویکا، زمین مذهبی اروپایی‌است که یک مرد و یک زن را خدای خود می‌داند (از این مذهب با عنوان نئوپاگان‌ها نیز یاد می‌کنند). آموزه‌های ویکاها متمایز از شیطان‌پرستان است. شیطان‌پرستی نوعی «سیاه‌نمایی» از مسیحیت «وارونه» است که در

آن شیطان پرستش می‌شود. سوزانا بوداپست (موجودی زنده می‌نگرد)؛ در واقع زمین به مثابه خود خداوند است و مورد احترام واقع می‌شود. جادوگر خودش را بخشی از وجود خداوند تصور می‌کند، خدایی که در درون فرد است نه جایی جدا و بیرون از او. «میرپام استارهوک» که یک جادوگر پگان فمینیست است، بنابر گزارش‌های وبسایتش به کشورهای مختلف سفر می‌کند تا به آموزش رسومات جادوگری، شعایر و ابزار آن و مهارت‌های فعالیت در این نحله بپردازد. کتاب وی «رقص معنوی» (۱۹۷۹) (متن اصلی نحله نئوپاگان است و تاکنون به هفت زبان اصلی ترجمه شده است).

باید اضافه کرد الاهیات فمینیستی، یکی از شاخه‌های نوین و بحث‌برانگیز در مطالعات الاهیاتی است که با هدف بازخوانی سنت‌های الاهیاتی از منظر زنان شکل گرفته است. این گرایش، به ویژه در قرن بیستم میلادی در واکنش به سلطه نگاه مردسالارانه بر متون و تفاسیر کتاب مقدس پدید آمد. الاهیات فمینیستی در ابتدا واکنش در قبال برخورد تبعیض آمیز الاهیات سنتی مسیحی نسبت به زنان بود و سپس علاوه بر عناصر انتقادی، عناصر ساختاری و ایجابی نیز به آن افزوده شد. [یعنی در سال‌های اولیه، ساختارهای موجود را نقد می‌کرد و سپس جایگزین‌هایی نیز برای این ساختارها ارائه کرد].

تاریخچه‌ای کوتاه از الاهیات فمینیستی معاصر

در سال ۱۹۶۰، والری سیوینگ^۱ مقاله‌ای با عنوان "بشر: چشم‌اندازی زنانه" را منتشر کرد که آغازگر الاهیات فمینیستی بود. این مقاله سوالاتی منتقدانه راجع به اثر رینهولد نایبر مطرح ساخت. نایبر در اثر خود "سرشت و سرنوشت انسان" تکبر را به عنوان بزرگ‌ترین گناه شناخت. سیوینگ اظهار داشت که شاید تکبر، گناهی مربوط به مردان باشد و چه بسا در تجربه‌ی زنان، کمبود و ضعف و فقدان تکبر بزرگ‌ترین گناه باشد زیرا سد راه شخصی زنان می‌شود. هشت سال بعد، مری دالی^۳ کتاب مهم "کلیسا و جنس دوم" را منتشر نمود. در حاشیه بودن زنان در الاهیات مردانه و مردسالارانه بودن ارزش‌ها، اصول الاهیات فمینیستی را در سال‌های اولیه تشکیل می‌داد. این الاهیات عمدتاً انتقادی بود و ذاتی بودن جنسیت را نقد می‌کرد.

اما الاهیات فمینیستی، با کتاب "فراسوی خدای" نوشته‌ی مری دالی، به تفکری ساختاری حرکت کرد. در اندیشه‌ی دالی، خدای سنتی به مفهوم هستی مطلق رد شد و مفهوم خدا به عنوان فعل مطرح شد. در دیدگاه او، انسانیت با اندیشه مردسالاری به انحراف کشیده شده و کمال انسانی بدون جدایی از مردسالاری ممکن نیست. دالی نخستین گناه را توان به استثمار کشیده شده‌ی زنان می‌داند. در اندیشه‌ی او، رستگاری به این وسیله حاصل می‌شود که زنان نیروی خود را بازیابند و ارزش‌های زنانه را جایگزین ارزش‌های مردانه کنند. دو الهی‌دان مهم فمینیست دیگر نیز، رزماری رادفور روتر⁴ و لتی راسل⁵ بودند. به عقیده‌ی روتر، زمین همانند زن تحت سلطه‌ی مردان در می‌آید و از آن بهره‌کشی می‌شود. در اندیشه‌ی راسل، مشارکت نقش مهمی دارد، بدان معنا که مردان و زنان می‌بایست کلیسای مردسالارانه را به جامعه‌ای برای رستگاری نوین بدل نمایند. ربکا چاپ و الیزابت جانسون از دیگر ایده‌پردازان مهم هستند. در نظر ربکا چاپ، استعاره‌ی «پدر» برای خدا، تصویر کاملی از خدا ارائه نمی‌دهد و نمی‌تواند آزادی مظلوم را تضمین کند. لازم به ذکر است که الاهیات فمینیستی از تنوع برخوردار است. و ما با الاهیات زنانه⁸، الاهیات میوجریستا⁹، الاهیات زنان آسیایی و الاهیات الهی‌ای¹⁰ رو به رو هستیم. در ادامه به عناصر ساختاری الاهیات فمینیستی می‌پردازیم. به طور خلاصه، در الاهیات فمینیستی: ۱- جسد و حلول به جای تعالی و تجرد خدا می‌نشیند. ۲- وجود ربطی، جای وجود مستقل را می‌گیرد. ۳- تغییر جایگزین ثبات می‌شود. ۴- آزادی بخشی به جای رستگاری یا نجات هدف قرار می‌گیرد. ۵- معادشناسی جای خود را به محیط شناسی می‌دهد.

- جنبه تجسد و حلول، به جای جنبه تعالی و تجرد خدا

در الاهیات سنتی مسیحی، عقیده بر هردوی این مقولات وجود دارد اما بر جنبه‌ی تعالی و تجرد خدا تاکید بیشتری می‌ورزد. در الاهیات فمینیستی، این ارزش‌گذاری برعکس می‌شود و گاهی نیز مقوله‌ی تعالی به طور کلی حذف می‌شود. برای مثال کارتر هیوارد¹¹ در کتابش با عنوان "رستگاری الهی" تنها تجسد را می‌پذیرد؛ از دیدگاه او، خدا کاملاً فطری و درونی است و به عنوان قدرت روابط بین اشخاص تعریف می‌شود. از آن طرف، مری دلی تعادل میان مفهوم تعالی و تجسد را حفظ می‌کند.

۲- ربط (وجود ربطی) به جای جوهر (وجود مستقل)

در الاهیات سنتی مسیحی، جوهر (خدا) برای موجود شدن، به جز خودش به چیز دیگری نیاز ندارد، اما در الاهیات فمینیستی مفهوم جوهر مستقل، یعنی وجودی که بدون ارتباط موحود باشد، به کلی رد می‌شود. در این دیدگاه، وجود داشتن، همان در ربط واقع شدن است.

۳- تغییر به جای ثبات

در الاهیات سنتی، ثبات را به خداوند و تغییر را به جهان نسبت می‌دهند. این الاهیات، کمال را به ثبات مربوط می‌سازد اما در الاهیات فمینیستی، کمال حالتی پویاست که برای بروز دادن خود دائماً نیازمند تغییر است.

۴- آزادی بخشی به جای رستگاری یا نجات

در الاهیات فمینیستی، از بکارگیری مفهوم رستگاری پرهیز می‌شود و به جای آن، از آزادی بخشی استفاده می‌کنند.

۵- محیط شناسی به جای معادشناسی

علائق فمینیست‌ها بر سعادت همین جهان متمرکز می‌شود. روتر در کتاب "گایا الهه زمین و خدا" دغدغه‌های زیست محیطی فمینیستی را با معادشناسی مسیحی مقایسه می‌کند. همچنین فمینیسم با اقتباس از معاد مسیحی درباره‌ی پایان جهان صحبت می‌کند، اما نه پایانی به دست خدا، بلکه پایانی به علت زوال بشر.

آنچه که باعث تأسف است مدعیان این الاهیات بخاطر حب و بغض زنانه، تمام آموزه های اصیل کتاب مقدس را وارونه کرده اند تا بتوانند بین خدا و نظریات متناقض خود پیوندی ایجاد کنند.

ماری دیلی

ماری دیلی کاتولیک بوده و تحصیلاتش را در حوزه دین و فلسفه دنبال کرد. وی در ۱۹۶۵ با پاپ واتیکان دوم ملاقات کرد که خود بابتی برای برابری بیشتر زنان در کلیسای کاتولیک شد. در آن دیدار وی کاملاً ناامید شد، و اقدام به نگارش کتاب کلیسا و جنس دوم در سال ۱۹۶۸ (نیویورک) کرد. سرخوردگی از مسیحیت سازمانی سبب شد تا وی همه جریان‌های مسیحی را رد کند. دیلی در کتاب آنسوتر از خدای پدر [لندن، ۱۹۷۳] عقیده «خدا پدر» را باطل دانست. از نظر وی نماد «پدر خدا» از تصور انسانی شکل گرفته است؛ «اگر خدا مرد است، پس مرد خدا است». وی معتقد است قایل شدن جنبه انسانی برای خدا شیطانی است و لحاظ کردن نامی برای خدا به معنای کشتن خدا و صرفاً حصار کردن خدا در قالب یک فعل، بودن، نیرو یا انرژی است. از نظر دیلی، «تبیین خدا» (این اعتقاد که خداوند هدف دارد) یا «خدای جهانی دیگر» (تاکید بر زندگی بعد از مرگ) و «خداوندی که گناهان مان را عقوبت می‌کند»، همه و همه مطرود هستند. دیلی مدعی حقی است که آن را نامیدن (یا خلق) مرگ خودش می‌خواهد؛ و هستی انسانی را خود، جهان و خدا می‌نامد.

دیلی در کتاب سومش، زایمان: فرااخلاق فمینیسم رادیکال (بوستون، ۱۹۷۸)، یکسره واژه «خدا» را رد کرد؛ استدلال وی آن بود که واژه «خداوند» هرگز نمی‌تواند از دوگانه ذهنی

مرد/مردانه تطهیر شود. کتاب بعدی او شهوت محض: فلسفه فمینیست عنصری (بوستون، ۱۹۸۴) است؛ دلیلی در این کتاب زنان را دعوت به بازگشت به نیمه وحشی و بکر وجودشان می‌کند و از آنها می‌خواهد تابوهای تحمیل شده بر خودشان را پس بزنند، دلیلی این تابوها را محصول داستان‌سازی و تحریفات دیوان‌سالاری مردانه تلقی می‌کند. از نظر وی معنویت زنانه به بهترین شکل خود در جادو/پاگانیسم جلوه یافته است. چنین رویکردی در کتاب اولین جادوی جدید بین کهکشانی وبستر در زبان انگلیسی (بوستون، ۱۹۸۷) توسط دلیلی دنبال شد و تمام جنبه‌های الاهیات محافظه‌کار، شیطانی تلقی شد. وی تجسد مسیح را به مثابه «نماد مشروع تجاوز به همه زنان و دیگر موجودات» تلقی کرد. کتاب بعدی او آمیزش از بیرون: سفری مسحورکننده با تجدید خاطره سفرنامه‌ام از یک فیلسوف فمینیست رادیکال [۹] (سانفرانسیسکو، ۱۹۹۲) به ترویج جادوی اکوفمینیستی پرداخت.

احتمالاً ماری دلیلی یکی از معروف‌ترین مابعدمسیحیان و ضدمسیحی تئالوژیست است. او استاد گروه ال در کالج یسوعیان بوستون بود؛ تا زمانی که مجبور شد به علت امتناعش از پذیرش ورود مردان به کلاس‌هایش از کرسی استادی کناره‌گیری کند.

دافنه هامپسون

دکتر دافنه هامپسون استاد بازنشسته الاهیات در دانشگاه سنت اندروز و استاد مدعو دانشگاه کلرغال در کمبریج است. وی کتاب الاهیات و فمینیسم [آکسفورد، ۱۹۹۰] را تألیف کرد. وی جزو مابعدمسیحیانی است که خصیصه‌های مسیحیت را مطرود تلقی می‌کند. وی مدعی است که مسیحیت و فمینیسم غیرقابل تطبیق هستند: «دوستی ناظر از زبان هامپسون خاطرنشان می‌کند که جایی که فمینیست‌های مسیحی می‌خواهند بازیگران نمایش را تغییر دهند، من خواهان نوع متفاوتی از نمایش هستم.» برای هامپسون مسیحیت دینی اخلاقی نیست، چرا که به گونه‌ای اجتناب‌ناپذیر مشحون از تبعیض‌های جنسی است. او دیدگاه خود را در یک سخنرانی در سال ۱۹۹۷ اینگونه خلاصه کرده است: «من یک غربی هستم، در دوره مابعدمسیحی زندگی می‌کنم و اقتباس‌هایی را از متفکران مسیحی داشته‌ام، اما اسطوره‌های مسیحی را رد می‌کنم. حتی از آن هم فراتر می‌روم و می‌گویم: اسطوره‌ها بی‌طرف نیستند، خطرناک هستند. اسطوره در مسیحیت پروژه‌ای روشن، موشکافانه و ماهرانه در تایید فرهنگ مردانه است، که به دنیای پدرسالار مشروعیت می‌بخشد و مردان را قادر می‌سازد تا راه خود را درون آن بیابند. ما نیازمند آنیم تا به فهم این مهم دست یازیم. اما از نظر خودم، من یک فرد معنوی هستم نه یک خدانا‌باور... برای من پرواضح است که آنجا در این جهان نیروی حاوی خیر، زیبایی و نظم وجود دارد؛ این نیرو قدرتمند است، ما می‌توانیم به او نزدیک شویم و به او بپیوندیم. من این نیرو را خدا می‌خوانم.»

رزماری رادفورد روتر

رزماری رادفورد روتر دکتری خود را در رشته علم آباء کلیسا از دانشکده تحصیلات تکمیلی کلارمنت کالیفرنیا گرفت. او در دوره جوانی که نقش همسری را نیز درک می‌کرد، شاهد سخت‌گیری آباء کلیسا درباره استفاده از قرص‌ها و وسایل پیشگیری از بارداری بود. بخصوص در زمانی که فقر و تنگدستی در میان مردم حاکم بود. اواسط دهه ۱۹۶۰ روتر اقدام به مبارزه علیه آموزش‌های کلیسا در مصرف قرص‌های ضدبارداری کرد. و مبارزه وی خیلی زود به سمت تبعیض جنسی ریشه‌دار در کلیسا بسط یافت. او به مجمع مدافعان حقوق مدنی سیاهان آمریکا پیوست و با الهیات لیبرال که توسط برخی متکلمان آمریکای لاتین مورد حمایت بود، شناخته شد. کتاب وی الهیات آزاد: امید بشریت در برابر تاریخ مسیحی و قدرت آمریکایی (۱۹۷۲) سنت مسیحی را به جهت تبعیضی که بر یهودیان، سیاهان، زنان و ساکنان آمریکای لاتین روا داشته به باد انتقاد می‌گیرد. برخلاف دلیلی که کلیت مسیحیت را رد کرد، روتر خواستار اصلاح مسیحیت از درون است. هرچند که روتر هم در نهایت سازمان کلیسا را رها می‌کند و از زنان می‌خواهد به ترک کلیسا و تشکیل کلیساهای زنان روی بیاورند و الهه‌ها را در عبادات خود بپرستند، همچون اشارات وی در کتاب کلیسای زنان: الهیات و کنش مجامع عبادی فمینیستی (نیویورک، ۱۹۸۵) و گایا و خدا: الهیات اکوفمینیستی برای شفای زمین [۱۶] (لندن، ۱۹۹۲). روتر از مذاهب خطی چون یهودیت و مسیحیت دوری می‌جست و الگوهای چرخه‌ای طبیعت و باروری ادیان را ترجیح می‌داد.

مهم‌ترین و پرنفوذترین کتاب روتر تا اکنون تبعیض جنسی و صحبت خداوند: به سوی الهیات فمینیستی (لندن، ۱۹۸۳/۲۰۰۲) است. این کتاب تز اصلی روتر را در خود دارد: «اصل عمده الهیات فمینیستی، ارتقا انسانیت کمال‌یافته زنان است». هر آنچه که از این انسانیت عدول می‌کند، یا آن را انکار می‌کند و یا آن را تحریف می‌کند، به رستگاری نمی‌انجامد. روتر در دانشگاه‌های یال و هاروارد تدریس داشته و اکنون عضو هیئت علمی مدرسه الهیات اقیانوسیه است؛ وی مولف و ویراستار کتاب‌های زیادی است.

الیزابت شاسلر فیورنسا

الیزابت شاسلر فیورنسا [استاد الهیات در دانشگاه هاروارد است. فیورنسا نویسنده‌ای فعال بوده، اما شناخته‌شده‌ترین کار وی کتاب بازسازی ریشه‌های مسیحی الهیات فمینیستی (لندن، ۱۹۸۳) است. این کتاب در فصلی از فصول خود به صوفیا-خدای عیسی و زنانی که از مریدان او بودند می‌پردازد. نقطه عطف تفاسیر فیورنسا تامین عدالت و آزادی برای همه است. فیورنسا در آخرین کتابش با عنوان روش‌های حکمت: مقدمه‌ای بر تفسیر فمینیستی از کتاب مقدس (۲۰۰۱، نیویورک) مدعی است: «ورود کردن به معنویت فمینیستی در کتاب مقدس ... بدین معناست که بیاموزیم چطور کتاب مقدس را از موضع تئوری فمینیستی عدالت و جنبش فمینیستی با هدف تغییر بخوانیم یا ادراک کنیم.» مهم‌تر از این، فیورنسا اشاره دارد که تفسیر کتاب مقدس ابزاری است برای آگاهی از ساخت‌های سلطه،

که پس از این آگاهی باید ملغی شود. از نظر وی، پژوهشگران فمینیست کتاب مقدس صرفاً آکادمیک نیستند، ایشان بخشی از یک جنبش اجتماعی با هدف رهایی بخشی هستند. هر خواننده باید بیاموزد که «معنا را کشف کند» و یا طوری به متون کتاب مقدس بنگرد که کارکردهای حیات یا مرگ را در بسترهای متفاوت دریابد. او مدل هرمنوتیکی دوگانه درکی/کاربردی را رد کرد. از نظر فیورنسا خوانندگان کتاب مقدس باید اعتقادات دیرینه‌ای چون «خداوند متن کتاب مقدس را نگاشته»، کنار بگذارند. درواقع، هر تفسیری باید اینگونه نگریسته شود که آیا می‌تواند زنان را در چالش برای تکامل و تحول، توانمند سازد یا نه. کتاب روش‌های حکمت به طرح این معادله می‌پردازد که: مردان = ظالمان و زنان = مظلومان ساده‌لوح. فیورنسا زبان خدامحور کتاب مقدس را نه تنها برای زنان بلکه برای مردان سیاه و فقرا هم نوعی سلطه تلقی می‌کند. وی مردان زیرسلطه را حیوان/مرد تلقی می‌کند و به آنها لقب «بندگان» می‌دهد.

فیلیس تراپیل

فیلیس تراپیل استاد مطالعات کتاب مقدس در دانشکده الهیات دانشگاه ویک فارست است. در کتاب دریاب خداوند و کلام جنس‌گرا (فیلا دلفیا، ۱۹۷۸) وی مدعی می‌شود که رویکرد زنانه درباره ایمان نادیده انگاشته شده و این به دلیل قرن‌ها حاکمیت تفسیر مردان است، نتیجتاً تفاسیر باید مورد بازبینی قرار گیرند. او استعاره «رحم/شفقت» را از تفسیر کتاب مقدس استخراج کرد و آن را به تصویر زنانه از خداوند استناد داد. او همچنین به قهرمانان زن کتاب مقدس که فرهنگ پدرسالار را به چالش کشیدند، وجهه بیشتری بخشید (مثلاً ماما‌های عبری در سفر خروج). در کتاب متون ترورر [فیلا دلفیا، ۱۹۸۴] وی به «هرمنوتیک ذهن» پرداخت و از این منظر به چهار زنی که در کتاب مقدس مورد سوءاستفاده واقع شدند توجه داد، وی از این منظر زن‌ستیزی مولف متون مقدس و خداوند را با استناد به بی‌احترامی به قربانیان زن، به چالش کشید. او معتقد بود این نوع نگاه‌ها از نظر آن خداوندی که رحم و شفقت دارد، برنمی‌آید که بخواهد به نجات زنان بیانجامد. او به داستان نخ‌نمای تجاوز و مثله‌شدن معشوقه گمنام لاوی (فرزند یعقوب) اشاره می‌کند که به دنبال داستان روت و هانا می‌آید و در هر دو داستان به «بهترین وجه اشاره‌هایی به قادر مطلق و نرینگی رفته است»؛ به طوری که قادر مطلق گویی همگام با نرینگی در جنایات اعمال شده بر معشوقه لاوی نقش دارد.

سالی مک‌فیگ

سالی مک‌فیگ متکلم برجسته دانشکده الهیات ونکوور است. وی در کتاب مدل‌های خداوند (۱۹۸۸) مدعی است که استعارات خداوند (پادشاه، حاکم، خداوند، پدر) باید دور ریخته شود، زیرا که این نوع استعارات سلسله مراتبی و مرگ‌مدارانه هستند. وی معتقد است بهترین استعاره برای زمان ما یگانه‌گرایی [و خدافراگردانی است؛ تلقی جهان به مثابه بدن خداوند. خداوند و جهان یک حقیقت واحد هستند. خالق جهان یک خدای متعالی

نیست. شناخت خداوند با بدنش (کل جهان) در ارتباط است و عشق به او جهان را استوار نگه می‌دارد. مک‌فیگ واژگان مادر، عاشق و دوست را برای خداوند پیشنهاد می‌کند. در کتاب بدن خداوند: الاهیات اکولوژیک [۲۸] (۱۹۹۳) او مدعی می‌شود که دسترسی انسان به قدرت اتم و تخریب، این اعتقاد دیرین را که خداوند پادشاه و حاکم بر جهان است، غیرقابل دفاع می‌سازد.

۱. پیش‌زمینه تاریخی و زمینه‌های شکل‌گیری الاهیات فمینیستی

الاهیات فمینیستی در بستر جنبش‌های فمینیستی قرن نوزدهم و بیستم در غرب رشد یافت. زنان بسیاری در جوامع مسیحی با تبعیض ساختاری در کلیسا و الاهیات سنتی مواجه بودند. در دهه ۱۹۶۰، با اوج‌گیری موج دوم فمینیسم، الاهیات فمینیستی به عنوان جنبشی فکری برای بازخوانی الاهیات، کتاب مقدس و سنت دینی از دیدگاه زنان شکل گرفت.

- ریشه‌ها در الاهیات لیبرال و اگزیستانسیالیستی
- تأثیر موج دوم فمینیسم بر نقد ساختارهای دینی
- نقد نقش‌های جنسیتی در الاهیات سنتی

۲. تعریف و اهداف الاهیات فمینیستی

الاهیات فمینیستی تلاش دارد تا نظام‌های الاهیاتی سنتی را که بر اساس تجربه و زبان مردان شکل گرفته‌اند، به چالش بکشد و تجربه زنان را در مرکز توجه قرار دهد.

اهداف اصلی:

- بازخوانی متون مقدس با توجه به تجربه زیسته زنان
- نقد نقش‌های کلیشه‌ای جنسیتی در سنت دینی
- تأکید بر عدالت جنسیتی و شمول الاهیات نسبت به همه جنسیت‌ها
- بازیابی نقش تاریخی و معنوی زنان در متون مقدس

۳. اصول و رویکردهای الاهیات فمینیستی

الاهیات فمینیستی طیفی از گرایش‌ها و مکاتب را در برمی‌گیرد. از جمله:

- **رویکرد بازخوانی متن مقدس:** تأکید بر تأویل زن‌محور از کتاب مقدس؛ مانند بازخوانی داستان آدم و حوا یا نقش مریم.
- **رویکرد بازسازی ساختارهای دینی:** نقد ساختارهای مردسالارانه در کلیسا و روحانیت.
- **رویکرد تجربه‌محور:** تجربه زنان به عنوان منبع شناخت الهی.
- **بازتعریف خدا:** الاهیات فمینیستی ادعا می‌کند که تصویر خدا در کتاب مقدس مردانه است، تصویر مردانه از خدا را به چالش می‌کشد و به سوی تصویرهای بی‌جنسیت یا حتی زنانه از خداوند حرکت می‌کند.

۴. چهره‌های تأثیرگذار در الاهیات فمینیستی

چند شخصیت مهم که در توسعه الاهیات فمینیستی نقش داشته‌اند:

- **ماری دالی: (Mary Daly)** الهی‌دان رادیکال فمینیست؛ نقد تند به کلیسای کاتولیک؛ بازتعریف مفاهیم دینی از منظر زنانه.
- **روزالیندا میلر: (Rosemary Radford Ruether)** از نظریه‌پردازان برجسته؛ معتقد به امکان اصلاح درون‌دینی.
- **الیزابت شوسلر فیورنتسا: (Elisabeth Schüssler Fiorenza)** تمرکز بر خوانش فمینیستی کتاب مقدس و سنت مسیحی.
- **فمینیست‌های جهان‌سومی: (Womanist Theology)** مانند دلفا اوپرت، که الاهیات را از دیدگاه زنان رنگین‌پوست مطرح کردند.

۵. دستاوردهای الاهیات فمینیستی

- ورود مسائل جنسیتی به گفتمان الاهیاتی
- ایجاد زمینه گفت‌وگو میان دین و فمینیسم
- تقویت نقش زنان در کلیساها و نهادهای دینی
- الاهیات بومی‌شده برای زنان در جوامع مختلف

۶. نقدهای وارد بر الاهیات فمینیستی

الاهیات فمینیستی با وجود نوآوری‌ها، با نقدهای متعددی از سوی جریان‌های مختلف مواجه شده است:

الف) نقدهای درون‌دینی

- **نقد الاهیات سنت‌گرا:** متهم شدن الاهیات فمینیستی به انحراف از اصول دینی؛ حذف مفاهیم بنیادینی چون گناه، نجات، تثلیث.
- **ادعای تفاسیر گزینشی:** متون مقدس را به گونه‌ای تفسیر می‌کند که با پیش‌فرض‌های فمینیستی هماهنگ باشد، نه بر مبنای معنای تاریخی-الهی آن.

ب) نقدهای برون‌دینی

- **فقدان انسجام نظری:** تنوع و پراکندگی رویکردها، مانع شکل‌گیری نظام منسجم الاهیاتی شده است.
- **غرب‌محوری:** برخی اشکال فمینیسم دینی به تجربه و فرهنگ غربی محدود است و نیازهای زنان جوامع غیرغربی را نادیده می‌گیرد.

ج) نقد از منظر فمینیسم سکولار

- برخی فمینیست‌های سکولار، الاهیات فمینیستی را ناکافی می‌دانند؛ چراکه به جای خروج از دین، در تلاش برای اصلاح آن هستند.

۷. الاهیات فمینیستی در ادیان دیگر

هرچند الاهیات فمینیستی عمدتاً در بستر مسیحیت رشد کرده است، اما در سایر ادیان مانند یهودیت، اسلام و بودیسم نیز نمودهایی دارد:

- **الاهیات فمینیستی یهودی:** نقد قانون شریعت یهودی و بازخوانی نقش زنان.
- **فمینیسم اسلامی:** چهره‌هایی مانند آمنه ودود، فاطمه مرنیسی و عایشه عبدالرحمن که در بازتفسیر قرآن از دیدگاه فمینیستی نقش داشته‌اند.

: نقد تشریحی الاهیات فمینیستی

الاهیات فمینیستی با وجود نوآوری‌ها و تاثیرگذاری گسترده، از سوی طیف‌های گوناگون فکری مورد نقد قرار گرفته است. این نقدها را می‌توان در پنج محور اصلی دسته‌بندی کرد:

۱. نقد درون‌دینی (سنت‌گرایانه)

بسیاری از متفکران سنت‌گرا، به‌ویژه در سنت‌های مسیحی، ا و یهودی، الاهیات فمینیستی را به انحراف از اصول بنیادین دین متهم می‌کنند:

- **تحریف مفاهیم اساسی:** مفاهیمی مانند گناه نخستین، فدیة، تثلیث (در مسیحیت)، یا شریعت (در اسلام و یهودیت) در الاهیات فمینیستی یا نادیده گرفته شده یا تفسیری جدید و گاه مغایر با متن مقدس یافته‌اند.
- **مرکزیت تجربه به جای وحی:** در الاهیات سنتی، وحی و سنت دینی مرجع اصلی شناخت خدا هستند. در مقابل، الاهیات فمینیستی، تجربه زیسته زنان را اساس معرفت الهی قرار می‌دهد؛ امری که به باور منتقدان، اساس دین را نسبی می‌کند.
- **تصویرسازی جدید از خداوند:** تلاش برای ارائه تصاویری زنانه یا بی‌جنسیت از خدا، از سوی منتقدان دینی، نوعی بدعت تلقی شده است. آنان استدلال می‌کنند که خدا، فراتر از جنسیت است و نباید با تعابیر ایدئولوژیک محدود شود.

۲. نقد معرفت‌شناختی و فلسفی

برخی فیلسوفان دین و الهی‌دانان غیر فمینیست، الاهیات فمینیستی را به‌لحاظ معرفت‌شناسی نیز مورد نقد قرار داده‌اند:

- **ابهام در تعریف منابع معرفت دینی:** آیا تجربه فردی زنان می‌تواند منبعی برابر با وحی تلقی شود؟ اگر چنین باشد، آیا هر تجربه فردی قابلیت الاهیاتی دارد؟ این پرسش‌ها، الاهیات فمینیستی را در وضعیت معرفت‌شناختی مبهمی قرار می‌دهند.
- **نسبی‌گرایی خطرناک:** تأکید بیش از حد بر تجربه و زمینه‌مندی، به نفع هرگونه معیار کلی برای داور دینی منجر می‌شود. در این حالت، هر گروه (یا حتی هر فرد) می‌تواند قرائتی خاص از دین ارائه دهد که هیچ سنجه‌ای برای درستی یا نادرستی آن وجود ندارد.

۳. نقد نظری: تشتت و انسجام‌ناپذیری

یکی دیگر از نقدهای رایج، عدم انسجام نظری الاهیات فمینیستی است:

- **تعدد مکاتب و تعاریف:** الاهیات فمینیستی یکپارچه نیست. طیفی از رویکردهای گاه متضاد را در برمی گیرد؛ از فمینیسم لیبرال گرفته تا فمینیسم رادیکال و سیاه، و از الاهیات زن محور تا کوپیر-الاهیات.
- **فقدان نظام الاهیاتی کامل:** برخلاف الاهیات سنتی که دارای دستگاهی منسجم شامل خداشناسی، انسان شناسی، نجات شناسی و معادشناسی است، الاهیات فمینیستی بیشتر بر موضوعات اجتماعی، جنسیتی و اخلاقی تمرکز دارد و کمتر به تدوین یک سیستم کامل الاهیاتی پرداخته است.

۴. نقد فرهنگی: تمرکز بیش از حد بر غرب

- بخش مهمی از الاهیات فمینیستی، متأثر از تجارب زنان سفیدپوست، تحصیل کرده و غربی است. این تمرکز، سبب بروز نقدهایی از سوی زنان سایر فرهنگ ها شده است:
- **غفلت از تجربه زنان جنوب جهانی:** فمینیست های آفریقایی، آسیایی و آمریکای لاتین بر این باورند که الاهیات فمینیستی رایج، اولویت ها، زبان، و دغدغه های آن ها را بازنمایی نمی کند.
 - **زن گرایی نژادی: (Womanist Theology)** این جریان که از دل فمینیسم سیاه در آمریکا برخاست، نقد خود را متوجه نژادپرستی پنهان در الاهیات فمینیستی سفیدپوست کرده و تجربه زنان سیاهپوست را محور الاهیات خود قرار می دهد.

۵. نقد از سوی فمینیست های سکولار

- برخی از چهره های فمینیست سکولار، الاهیات فمینیستی را حرکتی محافظه کارانه و ناکافی می دانند:
- **نقد بنیاد دین:** از دید بسیاری از فمینیست های رادیکال، ادیان ابراهیمی ذاتاً مردسالارند و هر تلاشی برای اصلاح آن ها از درون، شکست خورده یا محدود خواهد بود.
 - **مطالبه جدایی کامل دین و جنسیت:** از این منظر، پروژه های اصلاحی مانند الاهیات فمینیستی، صرفاً تداوم سلطه دینی بر زنان با ظاهری نو است و باید به جای اصلاح، به عبور از دین اندیشید.

جمع‌بندی نقد تشریحی

الاهیات فمینیستی با اینکه تلاش‌های مؤثری برای بازاندیشی در نقش دین در زندگی زنان انجام داده است، اما در معرض نقدهای جدی نیز قرار دارد. این نقدها نه تنها از مواضع سنت‌گرایانه، بلکه از درون جنبش فمینیسم و حتی از سوی خود زنان فمینیست دیگر نیز مطرح می‌شود. پرسش اصلی اینجاست که آیا دین را می‌توان از درون به گونه‌ای بازسازی کرد که هم وفادار به سنت باشد و هم عادلانه برای زنان؟ یا آن که این دو مسیر همواره در تعارض خواهند بود؟

نقد از نظر کلیسای پروتستان و کاتولیک و مسیحیت انجیلی

در ادامه، نقدهای وارد بر الاهیات فمینیستی از منظر سه شاخه مهم مسیحیت — کاتولیک، پروتستان و مسیحیت انجیلی — به صورت تشریحی ارائه می‌شود. این نقدها هر یک بر مبنای سنت‌های خاص الاهیاتی، کتاب مقدسی و نهادی این سه شاخه است.

نقد الاهیات فمینیستی از دیدگاه کلیسای کاتولیک، پروتستان و انجیلی

۱. نقد از دیدگاه کلیسای کاتولیک

کلیسای کاتولیک، با ساختار سلسله‌مراتبی و مرجعیت سنت و پاپ، نقدی اصولی به الاهیات فمینیستی وارد می‌کند که می‌توان در سه محور بیان کرد:

الف) وفاداری به سنت رسولی

- کلیسای کاتولیک تأکید دارد که سنت و الاهیات باید در پیوستگی با آموزه‌های رسولان و تعالیم کلیسا باشد. فمینیسم الاهیاتی که متکی بر تجربه فردی و خوانش‌های نو از کتاب مقدس است، به باور کلیسا، از این پیوستگی جدا شده و «نسبی‌گرایی تفسیری» را ترویج می‌دهد.

ب) مقام خاص مریم، نه تأیید تساوی جنسیتی در روحانیت

- الاهیات فمینیستی خواستار ورود زنان به سطوح بالای روحانیت و کشیشی است. اما کلیسای کاتولیک معتقد است که:

«عیسی مسیح، دوازده مرد را به عنوان رسول برگزید و کلیسا موظف به تبعیت از این نمونه است».

- زنان در کاتولیسیسم دارای کرامت الهی‌اند، اما نقش آن‌ها متفاوت از مردان است؛ همان‌گونه که شخصیت مریم مقدس نیز در جایگاهی منحصر به فرد قرار دارد، بدون آن‌که در کسوت کشیش باشد.

ج) نگرانی از تغییر مفاهیم کلیدی الاهیات

- تلاش الاهیات فمینیستی برای بازتعریف مفاهیمی چون «خدا»، «گناه»، «نجات» یا «قداست»، از دید کلیسای کاتولیک خطری جدی برای یکپارچگی الاهیات سنتی است.

۲. نقد از دیدگاه کلیساهای پروتستان

پروتستان‌ها تنوع بیشتری دارند و دیدگاه‌ها بین کلیساهای لیبرال (مثل متحد یا لوتران مدرن) و محافظه‌کار (مثل پرسبیتترین‌ها یا باپتیست‌ها) تفاوت دارد. اما کلیساهای پروتستان محافظه‌کار عمدتاً نقدهایی مشابه کلیسای کاتولیک دارند، با تفاوت‌هایی در تأکید.

الف) اصالت کتاب مقدس

- پروتستان‌ها همواره تأکید بر **Sola Scriptura** (تنها کتاب مقدس) دارند. آن‌ها معتقدند که الاهیات فمینیستی، کتاب مقدس را از منظر ایدئولوژیک بازخوانی می‌کند، نه از منظر تاریخی و الهی.
- برای مثال، بازتفسیر داستان آدم و حوا یا نفی اقتدار مرد در خانواده (براساس افسسیان ۵) از سوی الاهیات فمینیستی، تحریف معنای صریح متون تلقی می‌شود.

ب) مخالفت با کشیشی زنان در بسیاری از فرقه‌ها

- هرچند برخی کلیساهای لیبرال پروتستان اجازه کشیشی زنان را داده‌اند، بسیاری دیگر این موضوع را بر اساس آموزه‌های پولس رسول مردود می‌دانند (۱ تیموتائوس ۲:۱۲).

ج) نگرانی از نفوذ فمینیسم سکولار

- بسیاری از پروتستان‌های محافظه‌کار، الهیات فمینیستی را نه از دل سنت مسیحی، بلکه تحت تأثیر فمینیسم سکولار می‌دانند و آن را نوعی سازش فرهنگی با دنیای مدرن تلقی می‌کنند.

۳. نقد از دیدگاه مسیحیت انجیلی (Evangelicalism)

مسیحیت انجیلی یکی از محافظه‌کارترین شاخه‌های مسیحیت است و نقد آن به الهیات فمینیستی بسیار شدیدتر و ایدئولوژیک‌تر است.

الف) اطلاق کامل به اقتدار کتاب مقدس

- انجیلی‌ها باور دارند که کتاب مقدس «بی‌خطا و الهام‌شده» است. از این‌رو، هرگونه تفسیری که بر مبنای تجربه، جنسیت یا ایدئولوژی باشد، انحراف از حقیقت تلقی می‌شود.

ب) نقش‌های جنسیتی در خلقت و خانواده

- آموزه‌های انجیلی تأکید می‌کنند که خداوند، نقش‌های متفاوتی برای مرد و زن در خانواده و کلیسا تعیین کرده است (رجوع به اول قرن‌تین ۱۱:۳ و افسسیان ۵). الهیات فمینیستی که این تفاوت را تبعیض می‌داند، از نظر انجیلی‌ها با تعالیم الهی در تعارض است.

ج) خطر تهی شدن الهیات از معنای مسیحی

- انجیلی‌ها بر نجات از طریق ایمان به مسیح، صلیب و فدیة تأکید دارند. الهیات فمینیستی که گاه بر نجات اجتماعی و رهایی جنسیتی تمرکز دارد، از نظر انجیلی‌ها از قلب پیام انجیل فاصله می‌گیرد.

جمع‌بندی: موضع کلی‌کلیساها نسبت به الهیات فمینیستی

نقدهای اصلی	موضع نسبت به الهیات فمینیستی	شاخه
تحریف سنت، نفی کشیشی زنان، خطر نسبی‌گرایی	مخالفت رسمی اما گفت‌وگو با برخی ابعاد	کاتولیک

نقدهای اصلی	موضوع نسبت به الاهیات فمینیستی	شاخه
وفاداری به متن کتاب مقدس، نقش‌های جنسیتی	نقد جدی، محدود کشیشی زنان	پروتستان (محافظه‌کار)
نفی اقتدار کتاب مقدس، تهی شدن انجیل از محتوای نجات‌بخش	مخالفت شدید، ایدئولوژیک	انجیلی

نقد از نظر کتاب مقدس

نقد الاهیات فمینیستی از منظر کتاب مقدس (عهد عتیق و عهد جدید) یکی از بنیادی‌ترین محورهای انتقاد به این جریان است. بسیاری از الهی‌دانان سنت‌گرا بر این باورند که الاهیات فمینیستی با برداشت‌های گزینشی یا تحریف‌آمیز، تفسیری ایدئولوژیک از متن مقدس ارائه می‌دهد. در این بخش، به صورت تشریحی و مستند به آیات، به نقدهای وارد بر الاهیات فمینیستی از منظر کتاب مقدس می‌پردازیم:

نقد الاهیات فمینیستی از منظر کتاب مقدس

۱. آفرینش و تفاوت نقش‌های جنسیتی (پیدایش ۱ و ۲)

ادعای الاهیات فمینیستی:

فمینیست‌های مسیحی ادعا می‌کنند که زن و مرد در خلقت، برابر آفریده شده‌اند:

«و خدا انسان را به صورت خود آفرید؛ او را مذکر و مؤنث آفرید» (پیدایش ۱:۲۷).

نقد کتاب مقدسی:

- اگرچه آیه ۱:۲۷ از تساوی در ارزش ذاتی سخن می‌گوید، اما فصل دوم کتاب پیدایش نشان می‌دهد که نقش‌ها متفاوت‌اند:
 - حوا از آدم گرفته می‌شود (پیدایش ۲:۲۲).
 - او به عنوان «یاری‌رسان» برای مرد خلق می‌شود (۲:۱۸)، که نشان از مکمل بودن دارد، نه تساوی کامل نقش‌ها.

- نتیجه: کتاب مقدس تساوی در کرامت را می‌پذیرد، اما تفاوت در نقش‌ها را نیز مشروع می‌داند.

۲. گناه نخستین و نقش زن (پیدایش ۳)

ادعای الاهیات فمینیستی:

زن را نباید مسئول گناه نخستین دانست؛ این خوانش، مردسالار و ضدزنانه است.

نقد کتاب مقدسی:

- در پیدایش ۳، اگرچه حوا ابتدا وسوسه شد، اما مسئولیت نهایی بر عهده هر دو است:
 - «زن خورد و به شوهر خود داد، و او نیز خورد» (۳:۶).
- با این حال، در احکام الهی، به صراحت گفته می‌شود: «و میل تو به شوهر تو خواهد بود و او بر تو حکومت خواهد کرد» (۳:۱۶).
- نتیجه: پیامد گناه، تغییر در رابطه زن و مرد است، نه تنها مجازات زن؛ اما نقش رهبری مرد در خانواده پس از گناه نیز تأیید می‌شود.

۳. مقام زنان در خدمت کلیسا

ادعای الاهیات فمینیستی:

زنان نیز باید اجازه کشیش شدن و رهبری کلیسا را داشته باشند، زیرا در عهد جدید زنانی مانند فویبه، پرسیلا، و مریم مجدلیه نقش فعال داشتند.

نقد کتاب مقدسی:

- پولس رسول با صراحت در نامه‌های خود تأکید می‌کند:
 - «زن را اجازه نمی‌دهم که تعلیم دهد یا بر مرد سلطه داشته باشد» (اول تیموتائوس ۲:۱۲).
 - «مرد سر زن است، چنان‌که مسیح سر کلیسا است» (افسیان ۵:۲۳).

- با وجود ذکر زنان مؤمن و فعال، هیچ‌گاه عنوان کشیش، اسقف یا شبان به آنها داده نشده است.
- نتیجه: حضور زنان در کلیسا پذیرفته شده، اما نقش رهبری، آموزه‌ای است که برای مردان محفوظ بوده است.

۴. تصویر خدا به عنوان پدر و مردانه بودن زبان خداشناسی

ادعای الاهیات فمینیستی:

نباید خدا را فقط با صفات مردانه (پدر، شاه، خداوند) توصیف کرد؛ باید صفات زنانه یا خنثی هم لحاظ شود.

نقد کتاب مقدسی:

- کتاب مقدس، بارها خدا را «پدر» می‌نامد (مثلاً در دعای ربانی: «ای پدر ما که در آسمانی» - متی ۶: ۹).
- عیسی مسیح به‌طور پیوسته از خدا به عنوان «پدر» یاد می‌کند و این تصویر محوری در انجیل است.
- البته صفاتی چون شفقت، رحم، و پرورش نیز در توصیف خدا آمده‌اند (اشعیا ۶۶: ۱۳ - مانند مادری که فرزندش را دل‌داری می‌دهد)، اما هیچ‌گاه به‌صراحت از خدا با ضمیر مؤنث یاد نشده است.
- نتیجه: تصویر خدا در کتاب مقدس مردانه نیست، اما زبان الاهیاتی مردمحور است و تلاش برای تغییر آن بدون پشتوانه کتاب مقدسی است.

۵. تفاوت نقش در خانواده و کلیسا

ادعای الاهیات فمینیستی:

نقش زن و مرد در خانواده و کلیسا باید بر مبنای برابری و گفت‌وگو تنظیم شود، نه اطاعت و رهبری.

نقد کتاب مقدسی:

- در نامه افسسیان ۵، نقش زن و مرد در خانواده مشخص شده است:

«ای زنان، مطیع شوهران خود باشید چنان که کلیسا مطیع مسیح است... و ای شوهران، زنان خود را محبت نمایید چنان که مسیح کلیسا را محبت کرد».

• پولس در اول قرن‌تین ۱۱:۳ نیز ترتیب سروری را چنین بیان می‌کند:

«سر هر مرد، مسیح است؛ سر زن، مرد؛ و سر مسیح، خداست».

• این آیات نشان می‌دهد که ساختار رابطه زن و مرد در کتاب مقدس بر مبنای محبت و رهبری توأمان است، نه تساوی مطلق نقش‌ها.

جمع‌بندی نهایی:

پاسخ کتاب مقدس	رویکرد الاهیات فمینیستی	موضوع
تساوی در کرامت، تفاوت در نقش	تساوی کامل زن و مرد	آفرینش
مسئولیت مشترک با اشاره به پیامد خاص زن	نفی نقش ویژه زن	گناه نخستین
نهی صریح از تعلیم زنان بر مردان	حق زنان برای رهبری	کشیشی زنان
«پدر» به عنوان عنوان اصلی الهی	ضرورت زبان بی‌جنسیت	تصویر خدا
رهبری مرد همراه با محبت و خدمت	تساوی و مشارکت کامل	نقش خانوادگی

تاریخچه الاهیات فمینیسم به طور کامل

در این بخش، تاریخچه الاهیات فمینیستی را به طور کامل، گام به گام و با تحلیل زمینه‌های تاریخی، اجتماعی و دینی آن شرح می‌دهیم. این تاریخچه شامل ریشه‌های اولیه، تحولات قرن بیستم، موج‌های اصلی فمینیسم دینی، چهره‌های کلیدی، و گسترش جهانی آن است.

خلاصه تاریخچه الهیات فمینیستی (Feminist Theology)

۱. ریشه‌های اولیه: پیش‌زمینه فکری و اجتماعی

الف) زمینه اجتماعی:

- در قرن ۱۸ و ۱۹، جنبش‌های عدالت‌طلبانه، لغو برده‌داری، و حق رأی زنان در غرب آغاز شد.
- زنان مؤمن مانند سوژورنر تروث (Sojourner Truth) در آمریکا از هر دو جریان سیاه‌پوستان و زنان حمایت می‌کردند.
- کلیسا، به‌ویژه در سنت پروتستانی، نقش دوگانه‌ای داشت: هم عامل سرکوب زنان و هم بستری برای فعالیت اجتماعی آنان.

ب) نخستین صداها در مسیحیت:

- در دهه‌های پایانی قرن ۱۹، زنان مسیحی، به‌ویژه در آمریکا و بریتانیا، شروع به نقد ساختار مردسالارانه کلیسا کردند.
- کتاب‌هایی مانند "The Woman's Bible" (1895) نوشته الیزابت کدی استنتون (Elizabeth Cady Stanton)، از نخستین متون منتقدانه نسبت به خوانش مردانه کتاب مقدس بود.

۲. دهه ۱۹۶۰ و تولد رسمی الهیات فمینیستی

الهیات فمینیستی در شکل دانشگاهی و رسمی، در دهه ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ متولد شد. زمینه آن شامل موارد زیر بود:

الف) موج دوم فمینیسم:

- موج دوم فمینیسم در غرب، خواهان تساوی زنان در عرصه‌های اقتصادی، سیاسی و فرهنگی بود.
- این موج به سرعت وارد عرصه دین شد؛ به‌ویژه در ایالات متحده و اروپا.

ب) اولین چهره‌های الهیات فمینیستی:

- **مری دلی – (Mary Daly)** فیلسوف و الهی‌دان کاتولیک آمریکایی، با کتاب جنجالی خود **(1968) "The Church and the Second Sex"**، کلیسا را نهادی پدرسالار معرفی کرد.
- **روزماری رادفورد روتر – (Rosemary Radford Ruether)** الهی‌دان کاتولیک آمریکایی که در دهه ۷۰ کتاب **"Sexism and God-Talk"** را نوشت؛ او از تفسیر فمینیستی از کتاب مقدس دفاع کرد.

۳. دهه ۱۹۸۰-۱۹۹۰: گسترش طیف‌ها و شکل‌گیری شاخه‌های مختلف

الاهیات فمینیستی در این دوره از یک جریان واحد به مجموعه‌ای از گرایش‌های متنوع بدل شد:

الف) شاخه‌های اصلی الهیات فمینیستی:

- **الاهیات لیبرال فمینیستی:** تمرکز بر اصلاحات تدریجی در کلیسا و آموزش الهیات (مانند Ruether).
- **الاهیات رادیکال فمینیستی:** نقد کل ساختار دین به‌عنوان ذاتاً مردسالار (مانند Mary Daly).
- **الاهیات زن‌محور: (Womanist Theology)** تمرکز بر تجربه زنان سیاه‌پوست (مثلاً دلورز ویلیامز).
- **الاهیات موخریستا: (Mujerista Theology)** الهیات زنان آمریکای لاتین تبار در آمریکا (مثل Ada María Isasi-Díaz).
- **الاهیات کی-فمینیستی: (Asian Feminist Theology)** تأکید بر تجربه زنان در آسیا، با زمینه‌های استعمار و فقر.

ب) ورود به الهیات آکادمیک:

- دانشگاه‌ها در آمریکا، اروپا، و برخی نقاط آسیا و آفریقا دوره‌های رسمی «الاهیات فمینیستی» ایجاد کردند.
- کلیساهای لیبرال‌تر شروع به پذیرش زنان در رهبری دینی کردند (مثلاً کلیسای انگلستان و لوتران آمریکا).

۴. قرن ۲۱: الهیات فمینیستی در عصر جهانی شدن

الاهیات فمینیستی در قرن بیست و یکم به مسیری بین‌المللی، بین‌فرهنگی و میان‌دینی گسترش یافته است:

الف) جهانی شدن تجربه‌های فمینیستی:

- زنان از فرهنگ‌های غیرغربی به الاهیات فمینیستی پیوستند.
- تجربه‌های زنان در خاورمیانه، آفریقا، هند، آمریکای لاتین و آسیای شرقی وارد روایت الاهیاتی شد.

ب) تمرکز بر تقاطع‌ها: (Intersectionality)

- زنان الهی‌دان از هم‌پوشانی جنسیت، نژاد، طبقه، مذهب و استعمار سخن گفتند.
- الاهیات فمینیستی دیگر تنها بر جنسیت تمرکز ندارد، بلکه با دیگر اشکال ستم هم‌زمان می‌جنگد.

ج) نقد از درون:

- برخی الهی‌دانان زن خود الاهیات فمینیستی غربی را به‌دلیل نادیده گرفتن زنان غیربومی یا غیرسفیدپوست نقد کردند.

۵. چهره‌های برجسته در تاریخ الاهیات فمینیستی

نام	گرایش	اثر مهم
Mary Daly	رادیکال	<i>Beyond God the Father</i>
Rosemary R. Ruether	لیبرال	<i>Sexism and God-Talk</i>
Letty Russell	پروتستان فمینیست	<i>Church in the Round</i>
Delores Williams	زن‌محور (Womanist)	<i>Sisters in the Wilderness</i>
Elizabeth Schüssler Fiorenza	کاتولیک فمینیست	<i>In Memory of Her</i>
Ada María Isasi-Díaz	موخریستا	<i>En La Lucha</i>

۶. نتیجه‌گیری: روند تاریخی به چه سمتی می‌رود؟

الاهیات فمینیستی از یک واکنش انتقادی به پدرسالاری مذهبی آغاز شد و اکنون به گفتمانی جهان‌وطن، چندوجهی و میان‌فرهنگی بدل شده است. این گفتمان نه تنها در الهیات مسیحی بلکه در الهیات یهودی، و سایر ادیان نیز تأثیر گذاشته است. امروزه حتی این تفکر زنان را در داخل کلیساها تحت تأثیر قرارداده باید اذهان نمود که یک تفکر فمینیستی در کلیساها تحت عنوان فعالیت‌های سیاسی و اجتماعی نفوذ نموده که الهیات فمینیستی را ترویج میکند سیاست مسیحی از حضور زنان در حرکت‌های اجتماعی و سیاسی استقبال میکند ولی چارچوب و دیسپلین مشخصی دارد که با حرکت‌ها و شعارهای فمینیستی مرز بندی دارد.

سردمداران و رهبران الهیات فمینیست در گذشته و امروز

در این بخش، به صورت تشریحی، تحلیلی و دسته‌بندی‌شده، به معرفی سردمداران و رهبران الهیات فمینیستی از گذشته تا امروز می‌پردازیم. این افراد تأثیرات مهمی در توسعه، نقد و جهت‌دهی به الهیات فمینیستی در زمینه‌های مختلف (پروتستان، کاتولیک، زن‌محور، سیاه‌پوست، لاتین‌تبار و آسیایی) داشته‌اند.

◆ سردمداران و رهبران الهیات فمینیستی: گذشته تا امروز

۱. نسل بنیان‌گذاران (دهه ۱۹۶۰-۱۹۸۰)

Mary Daly ✨ ۱۹۲۸-۲۰۱۰ – (الهی‌دان کاتولیک رادیکال)

- ملیت: آمریکایی
- اثر مهم *Beyond God the Father* :
- نقش: بنیان‌گذار الهیات فمینیستی رادیکال؛ معتقد بود دین سنتی و زبان خداشناسی مردسالار است.
- موضع: ترک کلیسای کاتولیک و دعوت به بازسازی کامل زبان و ساختار دین.

Rosemary Radford Ruether ✨ ۱۹۳۶-۲۰۲۲ – (الهی‌دان کاتولیک اصلاح‌گرا)

- اثر مهم *Sexism and God-Talk* :
- نقش: یکی از نظریه پردازان اصلی اصلاحات درون کلیسا.
- ویژگی خاص: تلاش برای سازگاری فمینیسم با سنت مسیحی و نگه داشتن پیوند با کلیسا.
- دیدگاه: می‌توان از درون سنت مسیحی، خوانشی برابرطلبانه استخراج کرد.

(Elizabeth Schüssler Fiorenza ✨ متولد ۱۹۳۸) - فمینیست کاتولیک و کتاب مقدسی

- ملیت: آلمانی تبار
- اثر مهم *In Memory of Her* :
- ویژگی: از معدود کسانی که خوانش تاریخی-فمینیستی از عهد جدید ارائه داد.
- دیدگاه: تاریخ کلیسا و کتاب مقدس زنان را حذف کرده است؛ باید بازنویسی شود.

(Letty M. Russell ✨ ۱۹۲۹-۲۰۰۷) - (الهی دان پروتستان

- اثر مهم *Church in the Round* :
- دیدگاه: کلیسا باید دایره‌ای، مشارکتی و نه سلسله‌مراتبی باشد.
- نقش: پلی میان فمینیسم، الهیات آزادی‌بخش و عدالت اجتماعی.

۲. نسل دوم و گسترش جهانی (دهه ۱۹۹۰ تا کنون)

(Delores Williams ✨ ۱۹۳۷-۲۰۲۲) - (الاهیات زن محور سیاه‌پوست (Womanist Theology)

- اثر مهم *Sisters in the Wilderness* :
- نقش: ایجاد الهیات ویژه زنان آفریقایی تبار؛ با تکیه بر روایت هاجر در کتاب مقدس.
- دیدگاه: فمینیسم سفیدپوست نماینده تجربه همه زنان نیست.

(Ada María Isasi-Díaz ✨ ۱۹۴۳-۲۰۱۲) - (الهی دان موخریستا (زنان لاتین تبار)

- اثر مهم *En La Lucha* :
- ویژگی: وارد کردن تجربه زنان مهاجر، فقر، و عدالت نژادی در الهیات فمینیستی.
- نقش: الهیات را به زبان زندگی روزمره و مقاومت زنان آمریکای لاتین پیوند داد.

Kwok Pui-lan ✨ (متولد ۱۹۵۸) – فمینیسم آسیایی-پاسیفیکی

- ملیت: هنگ کنگی
- اثر مهم *Postcolonial Imagination and Feminist Theology* :
- نقش: ایجاد گفت‌وگو میان الهیات فمینیستی و استعمارزدایی
- دیدگاه: فمینیسم غربی باید از تجربه‌های استعمارزده بیاموزد.

۳. رهبران معاصر و نسل سوم (۲۰۰۰ تا امروز)

M. Shawn Copeland ✨ الهی‌دان زن سیاه‌پوست کاتولیک –

- زمینه: عدالت نژادی، جنسیتی و عرفانی
- دیدگاه: رنج جسم و تجربه زیسته زنان سیاه‌پوست جایگاه اصلی در الهیات دارد.

Emily Townes ✨ پروتستان، زن‌محور، متخصص اخلاق –

- موضع: پیوند میان فمینیسم، سیاست عمومی، و عدالت اجتماعی
- فعالیت: رییس مدرسه الهیات دانشگاه وندربیل (Vanderbilt Divinity School)

Serene Jones ✨ رئیس مدرسه الهیات اتحادیه نیویورک (Union Theological Seminary) –

- زمینه: فمینیسم اصلاحی در سنت پروتستان
- ویژگی: گفت‌وگوی میان فمینیسم، روان‌کاوی و الهیات سیاسی

Ivone Gebara – ✨ الهی‌دان زن کاتولیک از برزیل

- زمینه: الهیات فمینیستی و آزادی‌بخش در آمریکای لاتین
- ویژگی: انتقاد از کلیسای کاتولیک برای نادیده‌گرفتن صدای فقرا و زنان

جدول خلاصه رهبران الهیات فمینیستی

نام	ملیت	دوره	گرایش	اثر مهم
Mary Daly	آمریکایی	نسل اول	رادیكال	<i>Beyond God the Father</i>
Ruether	آمریکایی	نسل اول	اصلاح طلب	<i>Sexism and God-Talk</i>
Fiorenza	آلمانی	نسل اول	کتاب مقدسی	<i>In Memory of Her</i>
Letty Russell	آمریکایی	نسل اول	مشارکتی/پروتستان	<i>Church in the Round</i>
D. Williams	آمریکایی	نسل دوم	زن محور سیاه	<i>Sisters in the Wilderness</i>
Isasi-Díaz	کوبایی-آمریکایی	نسل دوم	مؤخریستا	<i>En La Lucha</i>
Kwok Pui-lan	آسیایی	نسل دوم	پسا سرمایه‌داری/استعمار	<i>Postcolonial Imagination</i>
Copeland	آمریکایی	نسل سوم	زن محور، کاتولیک	---

نام	ملیت	دوره	گرایش	اثر مهم
Serene Jones	آمریکایی	نسل سوم	اصلاحی/روان کاوانه	---
Gebara	برزیلی	نسل سوم	آزادی بخش، فمینیستی	---

کلیه کتاب های الهیات فمینیسم به طور کامل

فهرست کامل همه کتاب های الهیات فمینیستی ممکن نیست (زیرا صدها اثر در جهان منتشر شده)، اما در این پاسخ، مهم ترین، پرارجاع ترین و تأثیرگذارترین کتاب های الهیات فمینیستی را بر اساس دوره تاریخی، موضوع، و گرایش فکری به صورت دسته بندی شده و تشریحی ارائه می دهیم. این کتاب ها بنیان نظری، نقدهای اجتماعی، الهیات تطبیقی، خوانش کتاب مقدسی، و فمینیسم جهان گستر را دربرمی گیرند.

 کتاب های اصلی و کلیدی در الهیات فمینیستی (با دسته بندی موضوعی)

◆ ۱. کتاب های کلاسیک و بنیادین (نسل اول - دهه ۱۹۶۰ تا ۱۹۸۰)

توضیح	سال	نویسنده	عنوان کتاب
نقد کلیسای کاتولیک از منظر فمینیستی؛ الهیات رادیکال زنانه.	1968	Mary Daly	The Church and the Second Sex
الهیات فمینیستی رادیکال؛ نقد تصور مردانه از خدا.	1973	Mary Daly	Beyond God the Father
نظریه ای منسجم برای الهیات فمینیستی؛ یکی از پرارجاع ترین آثار.	1983	Rosemary Radford Ruether	Sexism and God-Talk
بازخوانی عهد جدید با تمرکز بر زنان حذف شده از تاریخ مسیحیت.	1983	Elizabeth Schüssler Fiorenza	In Memory of Her

توضیح	سال	نویسنده	عنوان کتاب
پیش‌گام نقد فمینیستی کتاب مقدس در قرن ۱۹؛ بسیار رادیکال برای زمان خود.	1895	Elizabeth Cady Stanton	The Woman's Bible
الگوی فمینیستی برای ساختار کلیسا؛ نقد ساختار سلسله‌مراتبی.	1993	Letty M. Russell	Church in the Round

۲. الهیات زن‌محور سیاه‌پوستان (Womanist Theology)

توضیح	سال	نویسنده	عنوان کتاب
الاهیات زن‌محور سیاه‌پوست با تمرکز بر داستان هاجر.	1993	Delores S. Williams	Sisters in the Wilderness
خوانشی سیاه‌پوستی و زنانه از داستان‌های کتاب مقدس.	1988	Renita J. Weems	Just A Sister Away
تبیین نظری زن‌محوری با کاربرد در دین و جامعه.	2012	Layli Maparyan	The Womanist Idea

۳. الهیات فمینیستی لاتین‌تبار (Mujerista Theology) ♦

توضیح	سال	نویسنده	عنوان کتاب
نخستین چارچوب منسجم برای الهیات فمینیستی زنان لاتین‌تبار.	1996	Ada María Isasi-Díaz	Mujerista Theology: A Theology for the Twenty-First Century

توضیح	سال	نویسنده	عنوان کتاب
مجموعه مقالات درباره عدالت جنسیتی، اقتصادی و نژادی.	1993	Isasi-Díaz	En La Lucha / In the Struggle

◆ ۴. الاهیات فمینیستی آسیایی و استعمارزدایانه

توضیح	سال	نویسنده	عنوان کتاب
الاهیات فمینیستی در بافت پساکریمایه‌داری و استعمارزده.	2005	Kwok Pui-lan	Postcolonial Imagination and Feminist Theology
معرفی جامع الاهیات زنان در آسیا، با تمرکز بر بودیسم، کنفوسیانیسم و مسیحیت.	2000	Kwok Pui-lan	Introducing Asian Feminist Theology

◆ ۵. الاهیات فمینیستی در بستر بین‌المللی

توضیح	سال	نویسنده/ویراستار	عنوان کتاب
مجموعه مقالات زنان الهی‌دان از سنت‌های مختلف مسیحی.	1994	Rebecca S. Chopp (ed.)	Reconstructing Christian Theology
گردآوری متون کلیدی فمینیستی در حوزه الاهیات.	1990	Ann Loades (ed.)	Feminist Theology: A Reader
مرور تجربیات زنان مؤمن از سراسر جهان.	1994	Ursula King (ed.)	Global Feminist Theology

◆ ۶. کتاب‌های جدید و معاصر (۲۰۰۰ تا امروز)

توضیح	سال	نویسنده	عنوان کتاب
روش‌شناسی ساخت الاهیات فمینیستی با تحلیل فلسفی.	1996	Susan Parsons	Constructing Feminist Theology
الاهیات خداشناسی فمینیستی در سنت کاتولیکی.	1992	Elizabeth A. Johnson	She Who Is
الاهیات فمینیستی سیاه‌پوست در چارچوب تجربه و روان‌شناسی.	2008	Monica Coleman	Making a Way Out of No Way
تلفیق اخلاق مسیحی و رویکرد فمینیستی.	1994	Lois K. Daly (ed.)	Feminist Theological Ethics

۷. کتاب‌های مرجع و دانشنامه‌ای

توضیح	ناشر/ویراستار	عنوان
مدخل‌های تعریفی برای مفاهیم و چهره‌ها.	Letty Russell & Shannon Clarkson (eds.)	Dictionary of Feminist Theologies
تاریخ‌نگاری زنان در دین.	سوزان هیل	The Westminster Handbook to Women in American Religious History
مرجع جامع درباره نظریه، اخلاق، سنت‌ها	Sheila Briggs & Mary McClintock Fulkerson (eds.)	The Oxford Handbook of Feminist Theology

توضیح	ناشر/ویراستار	عنوان
و سیاست فمینیستی دینی.		

📖 نکته تکمیلی:

بسیاری از این آثار در رشته‌های الهیات، مطالعات دینی، مطالعات جنسیت، و تاریخ کلیسا به عنوان منابع درسی تدریس می‌شوند. اگر مایل باشید، می‌توانم:

- خلاصه محتوای هریک از این کتاب‌ها را آماده کنم.
- ترجمه بخش‌هایی از آن‌ها به فارسی انجام دهم.
- یا فایل PDF یا فهرست کتاب‌ها را برای دانلود فهرست‌وار تنظیم کنم.

در ادامه، خلاصه‌ای از محتوای مهم‌ترین کتاب‌های الهیات فمینیستی ارائه می‌دهم. برای هر کتاب، محتوای کلی، ایده‌های مرکزی و پیام اصلی آن بیان شده است:

📖 خلاصه محتوای کتاب‌های بنیادین و کلاسیک

1. Beyond God the Father – Mary Daly (1973)

- ایده اصلی: زبان و تصور سنتی از خدا (به‌ویژه مردانه بودن خدا) ابزاری برای سرکوب زنان است.
- پیشنهاد: باید از سنت‌های دینی مردسالار گسست و الهیاتی زنانه خلق کرد.
- نکته: این کتاب آغازگر الهیات فمینیستی رادیکال است.

2. Sexism and God-Talk – Rosemary Radford Ruether (1983)

- ایده اصلی: زن‌ستیزی ریشه در تفاسیر دینی دارد، نه در خود پیام ایمان.
- پیشنهاد: بازسازی الهیات مسیحی با تفسیری فمینیستی و وفادار به سنت.
- ساختار: معرفی چارچوبی برای فهم خدا، نجات، گناه و کلیسا از منظر فمینیستی.

3. In Memory of Her – *Elizabeth Schüssler Fiorenza (1983)*

- ایده اصلی: تاریخ‌نگاری کتاب مقدس و کلیسا زنان را حذف کرده است.
- پیشنهاد: باید تاریخ مسیحیت را از دید زنان بازنویسی کرد.
- ویژه: تحلیل داستان زنانی چون مریم مجدلیه، فیلی و غیره.

4. Church in the Round – *Letty M. Russell (1993)*

- ایده اصلی: کلیسا باید از شکل سلسله‌مراتبی خارج و به صورت مشارکتی اداره شود.
- الهیات: مبتنی بر رابطه، گفت‌وگو و همزیستی برابر میان همه مؤمنان.
- پیشنهاد: الگویی فمینیستی برای ساختار و روابط درون کلیسا.

📖 خلاصه محتوای الهیات زن‌محور سیاه‌پوستان

5. Sisters in the Wilderness – *Delores Williams (1993)*

- ایده اصلی: داستان هاجر (در عهد عتیق) الگویی برای تجربه زنان سیاه‌پوست است.
- تمرکز: نجات، بقا و مقاومت در متن نژاد، فقر و ستم جنسی.
- نقد: الهیات سنتی نجات (Atonement) برای زنان سیاه‌پوست ناکافی است.

📖 خلاصه محتوای الهیات فمینیستی لاتین‌تبار

6. Mujerista Theology – *Ada María Isasi-Díaz (1996)*

- ایده اصلی: تجربه زنان لاتین‌تبار (مادران، مهاجران، فقرا) باید منبع الهیات باشد.
- مفهوم کلیدی = «lo cotidiano»: زندگی روزمره به عنوان بستر الهیات.
- هدف: عدالت اجتماعی، برابری نژادی و دینی در بستر فرهنگ لاتین.

📖 خلاصه محتوای الهیات آسیایی و پساکریمایی

7. Postcolonial Imagination and Feminist Theology – *Kwok Pui-lan* (2005)

- ایده اصلی: الهیات فمینیستی باید از سلطه‌گری غربی و استعمار فرهنگی فاصله بگیرد.
- تمرکز: تجربه زنان آسیایی در استعمار، سنت، و مسیحیت غربی‌شده.
- نوآوری: تلفیق فمینیسم با پسااستعماری، و تأکید بر تجربه محلی زنان آسیایی.

📖 خلاصه کتاب‌های جدیدتر و معاصر

8. *She Who Is* – Elizabeth A. Johnson (1992)

- ایده اصلی: خدا را می‌توان زنانه نیز تصور کرد؛ خدا صرفاً مذکر نیست.
- بنیاد: سنت کاتولیکی، فلسفه توماسی، و تجربه زنانه.
- هدف: غنی‌سازی زبان خداشناسی با استعاره‌های زنانه.

9. *Making a Way Out of No Way* – Monica Coleman (2008)

- ایده: تجربه سیاه‌پوستان به‌ویژه زنان در الهیات، با زبان روان‌شناسی، تبیین می‌شود.
- تأکید: تاب‌آوری، امید، و معنابخشی در بستر رنج نژادی و جنسی.
- نوآوری: پیوند روان‌شناسی و الهیات زن‌محور.

10. *Feminist Theological Ethics* – Lois K. Daly (ed.) (1994)

- نوع اثر: مجموعه مقالات درباره اخلاق فمینیستی در دین.
- موضوعات: سقط جنین، عدالت، خانواده، حقوق بشر، و قدرت از دید الهیات فمینیستی

یکی از اشعار دیتریش بونهوفر در زندان

من که هستم؟
 من که هستم؟
 آرام، با لبخند، استوار
 همچون اربابی که از خانه ییلاقی خود بیرون می آید،
 از سلول خود خارج شدم.
 من که هستم؟ اغلب مرا می گویند
 با زندانبانانم سخن می گفتم
 آزادانه، دوستانه، روشن
 گویی من بودم که می بایست دستور بدهم.
 من که هستم؟ همچنین مرا می گویند
 روزهای شوربختی را تحمل می کردم
 خونسرد، با لبخند، با غرور،
 همچون کسی که به برنده شدن عادت دارد.
 آیا آن زمان به راستی همانی هستم که دیگران می گویند؟
 یا فقط کسی هستم که خود می دانم هستم؟
 ناآرام، مضطرب و بیمار، همچون پرنده ای در قفس،
 در تلاش برای نفس زدن، گویی دست های گلویم را می فشرد،
 در آرزوی رنگ ها، گل ها و آوای پرندگان،
 تشنه سخنی مهرآمیز، برای هم صحبتی،
 بی قرار در انتظار رویدادهای بزرگ،
 عاجزانه لرزان برای دوستانی در دوردست ها،
 خسته و تهی در دعا، در اندیشه، در ساختن،
 درمانده و آماده برای وداع با همه چیز.
 من که هستم؟ این یا آن دیگری؟
 آیا امروز این هستم و آن دیگری؟
 یا اینکه همزمان هر دو هستم؟ ریاکاری در مقابل دیگران،
 و در مقابل خود شخصی درمانده و پژمرده و قابل سرزنش؟
 یا اینکه در اندرونم هنوز چیزی چون لشکر شکست خورده هست
 که از پیروزی ای که قبلاً به دست آمده، با بی نظمی می گریزد؟
 من که هستم؟ مرا به باد تمسخر می گیرند این پرسش های تنهای درونم.
 هر که باشم، تو می دانی ای خدا، از آن تو هستم!

سیاست مسیحی یا مسیحی سیاسی؟

ع خیر اندیش



انتشارات باران

www.mojdeh.fr

