

از مسیح شبان تا پاپ حاکم و از پاپ حاکم تا پاپ معلم اخلاق

Ismailalikhani@gmail.com

اسماعیل علی‌خانی / استادیار مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

دریافت: ۱۳۹۶/۰۲/۲۸ - پذیرش: ۱۳۹۶/۰۸/۲۳

چکیده

مسیحیت، هرچند تا قرن چهارم امکان حضور نظری و عملی در سیاست و اجتماع را نداشت، اما بر اثر عواملی وارد عرصه اجتماع و حاکمیت شد و این حاکمیت تجربه ناخوشایندی برای جوامع مسیحی به بار آورد. در نهایت، موجب طرد کلیسا از اجتماع شد. این نوشتار، به بررسی علل و عوامل حضور ناگهانی و این طرد ناخوشایند می‌پردازد. به نظر می‌رسد، علت اصلی این امر ناشی از عدم برخورداری مسیحیت از بنیان‌های نظری سیاسی - اجتماعی است. هرچند همه پیامبران، در صورت وجود زمینه، برای حکومت گام برمی‌داشتند، اما چنین زمینه‌ای برای حضرت عیسی علیه السلام به وجود نیامد. نظام دوگانه دنیوی و اخروی موجود در الهیات مسیحیت، نظیر آنچه در کتاب شهر خدای آگوستین شاهدیم و این رویکرد آکوئیناس، که باید میان دو حوزه تدبیر امور سیاسی و رستگاری و سعادت اخروی تمایز نهاد، شاهی بر این مدعاست. بنابراین، هرچند مسیحیان، علاوه بر ورود به اجتماع و سیاست، به نظریه‌پردازی سیاسی نیز پرداختند، اما از آنجا که این ورود، به صورت عارضی و ناگهانی رخ داد و نیز از آن سوءاستفاده کردند، به همان اصل خود، یعنی کنج کلیسا و معلم صرف اخلاق بودن بازگشتند.

کلیدواژه‌ها: مسیح، مسیح شبان، مسیحیت، پاپ، سیاست، اجتماع.

این نوشتار به رویکرد سیاسی مسیحیت، از زمان رسمی شدن آن به عنوان یک دین حکومتی، از قرن چهارم تا قرن چهاردهم و در نهایت، بازگشت به کنج کلیسا می‌پردازد. از موضوعات مهم در هر جامعه انسانی، امور مربوط به اجتماع، سیاست و حکومت است. در هیچ جامعه‌ای گریزی از داشتن قوانین اجتماعی و حکومتی نیست. هیچ مکتب و فرقه‌ای نمی‌تواند بدون پشتوانه نظری بر اجتماع و حکومت مسلط شود. ادیان نیز از این امر مستثنا نیستند. اگر دینی بخواهد بر جامعه حاکمیت سیاسی داشته و اداره امور اجتماع را به دست گیرد، لازمه آن برخورداری از یک مجموعه قواعد و قوانین حاکمیتی و اجتماعی است. مسیحیت از جمله ادیانی است که از پیروان زیادی برخوردار است و در برهه‌ای از زمان، وارد اجتماع و سیاست شد و برای چند قرن به صورت مستقیم و غیرمستقیم، در رأس حکومت قرار گرفت، اما بر اثر عواملی، مورد طرد و انکار جامعه قرار گرفت. این ورود به سیاست و حضور تمام‌قد در اجتماع و در ادامه، خروج از آن و بازگشت به جایگاه اولیه خویش، ناشی از عواملی است که این پژوهش درصدد بررسی آن است.

هدف این پژوهش، توجه به علل و عواملی است که مسیحیت را وارد اجتماع و سیاست کرد و سپس آن را از اجتماع و حاکمیت جامعه طرد نمود.

درباره بخشی از این موضوع، یعنی ایده ناسازگاری رویکرد بعدی مسیحیت، یعنی ورود به سیاست با رویکرد اولیه‌اش، به صورت مشخص در مقاله «آنک مسیح... اینک انسان» (شجاعی‌زند، ۱۳۷۹) و کتاب **دین، جامعه و عرفی شدن** بدان پرداخته شده است (ر.ک: شجاعی‌زند، ۱۳۷۹؛ همو، ۱۳۸۰). **جهان جدید و قدیم** بحث «نظریه پردازی سیاسی از جانب الهی‌دانان مسیحی»، را در مطرح کرده است (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۸۷).

در باب سوءاستفاده از قدرت و کاهش قدرت کلیسا در دوران اصلاح دینی و رنسانس، در کتاب **آشنایی با ادیان بزرگ** اشاراتی بدان داشته‌اند (توفیقی، ۱۳۸۴). اما نوشتاری با این رویکرد و به صورت یک‌جا، که به همه علل و عوامل ورود به سیاست و خروج از آن در مسیحیت پرداخته باشد، وجود ندارد.

اصلی‌ترین آموزه‌ها و تعالیم مسیح

در کتب مقدس مسیحی، اناجیل و رساله‌های رسولان، مطالب چندانی در زمینه مسائل اجتماعی و حکومتی، به عنوان یک برنامه کلان اجتماعی و سیاسی وجود ندارد. از این رو، مسیحیان سعی کردند اصول کلی اخلاق اجتماعی را از آن استنباط کنند و بعد آنها را برای موقعیت‌های خاص تفسیر و تحلیل کنند. دغدغه اصلی رهبران و عالمان مسیحی، اجتماعیات نبوده است.

عیسی علیه السلام در حیات زمینی خویش، نه انتظار یهودیان برای قبول «پادشاهی یهود» (مرقس، ۱۱: ۹-۱۱) پاسخ مثبت داد و نه تصور مسیحیان درباره فرارسیدن پیش از موعد «ملکوت خداوند» (متی، ۴: ۱۷) را محقق ساخت. آنچه از اناجیل و رساله‌های کتاب مقدس به دست می‌آید، این است که مجموع اوامر و نواهی عیسی، از چند دستور اخلاقی، که در غالب ادیان پیش و پس از او نیز بدان توصیه شده است، فراتر نمی‌رود: آدم نکش، زنا نکن، دزدی

نکن، دروغ نگو، به پدر و مادرت احترام بگذار، دیگران را مثل خودت دوست بدار(متی، ۱۹: ۱۸-۱۹)، از مالت به فقرا انفاق کن(متی، ۱۹: ۲۱-۲۰)، و از گردن‌فرازی و ریاکاری پرهیز نما(متی، ۲۳: ۱۲-۵).

تروئلیج در کتاب *آموزه‌های اجتماعی کلیساهای مسیحی*، می‌نویسد: «آیین وحدانی مسیحی، دین را از حوزه‌ی اوضاع موجود و نظام موجود بیرون می‌برد و آن را به صورت دینی اخلاقی، که صرفاً به رستگاری نظر دارد، درمی‌آورد»(الم بارنز و بکر، ۱۳۵۸، ص ۲۸۳).

مسیح ﷺ هیچ‌گاه شریعتی همچون شریعت موسی ﷺ که بر هر جزئی از حیات فردی و اجتماعی تکلیفی معین می‌کرد، با خود نیاورد. عیسی ﷺ، به دلیل مهیا نبودن شرایط و زمینه اجتماعی و عدم همراهی عده‌ای جان‌برکف و پرشمار با ایشان برای مبارزه سیاسی، در طول نبوت کوتاه سه‌ساله خود، بجز آموزه پرستش خدای یگانه و بشارت رستخیز مردگان، توصیه به توبه از گناهان، رعایت تقوا، بذل محبت و دستگیری از ضعیفان، هیچ حکمی صادر نکرد و هیچ حکومتی برپا نکرد و جز در موارد اندکی، آن هم با واسطه و نه مستقیم(لوقا، ۱۳: ۳۳-۳۱)، با هیچ حاکم و قدرتی در نیویخت و جز برپایی ملکوت آسمان هیچ وعده دیگری برای نجات در زمین به موالیان خویش نداد(میلر، ۱۹۳۱، ص ۴۰-۲۷). البته باید به این نکته اذعان داشت که انتقاد او به معبد و معبدنشینان، عملاً او را وارد نزاع با نظام سیاسی کرد(کونگ، ۱۳۸۴، ص ۴۸).

با این حال، یهودیان و رومیان از ترس اینکه عیسی، همان مسیح موعود است و بر اساس بشارت یحیی، مأمور تحقق وعده خداوند در برپایی سلطنت مقدس، او را به صلیب کشیدند(همان، ص ۳۲ و ۳۴).

حواریون، حتی در آخرین لحظات اقامت عیسی ﷺ بر روی زمین، هنوز این امید یهودیت را، با همه ابعاد آن در دل می‌پروراندند که عیسی ﷺ احیاکننده دولت اسرائیل باشد(اعمال، ۱، ۴، ۶). اما عیسی که زمینه اصلاحات و نجات اجتماعی را فراهم نمی‌دید، امید آنان به ظهور مسیح موعود را بیشتر به سمت اخلاقیات سوق داد و دوران عظمت شخص خویش را به بعد از بازگشت مجدد خود، موکول ساخت(هگل، ۱۳۶۹، ص ۳۹).

عیسی ﷺ خود می‌دانست که شرایط برای انقلاب ایشان فراهم نیست، از این رو، با عتاب فراوان، شهر قدس را مخاطب خود قرار داد و گفت: «ای اورشلیم، اورشلیم، قاتل انبیاء و سنگسارکننده مرسلان خود. چند مرتبه خواستم فرزندان تو را جمع کنم، ... نخواستید. اینک خانه شما برای شما ویران گدارده می‌شود...»(متی، ۲۳: ۳۹-۴۷؛ لوقا، ۱۳: ۳۵-۳۴). انجیل، به هیچ نحو به صورت مستقیم، هیچ‌یک از این نظام‌ها را مورد چالش قرار نمی‌دهد. پیام مسیح برنامه اصلاح اجتماعی نیست(تروئلیج، ۱۹۹۲، ص ۶۰-۶۱). هرچند باید به این نکته تأکید داشت که، این مطالب بدین معنا نیست که مسیحیت یا کلیسا از حق حکومت برخوردار نیست. همه پیامبران الهی، در صورت وجود زمینه اجتماعی برای مبارزه، با حاکمان طاغوت و ایجاد حکومت الهی، بدان اقدام می‌کردند.

سیاسی شدن مسیحیت و گرایش به قدرت و اجتماع

مسیحیان، که در آغاز یکی از شاخه‌های اقلیت یهودی به شمار می‌آمدند، علاوه بر تعصب و انحصارگرایی یهودیان، یک دین مبلغ، مروج و مهاجم برای امپراطوری روم به شمار می‌آمدند. به همین دلیل، این آیین ممنوع اعلام شد و

پیروان آن مورد تعقیب و آزار و شکنجه قرار گرفتند. اما با تلاش و سخت کوشی آنان، سرانجام با فرامین آزادی مذهبی میلان در ۳۱۱ و ۳۱۳ م، به آزادی دینی دست یافتند. این آیین، پس از اینکه به تدریج به دین حکومتی تبدیل شد، رویهٔ تساهل دینی را کنار نهاد و با گذاردن قوانین شدید و سخت گیرانه، وارد عرصهٔ اجتماع و حکومت شد. این سرآغاز دورهای بود که تا قرن ۱۵ تداوم یافت.

سنت آخرت گرایانه و متجری گرای مسیحی، با وارد شدن در دستگاه قدرت و فزونی گرفتن اقتدار کلیسایی، در موقعیت پیش بینی نشده‌ای قرار گرفت که تا آن زمان، هیچ تدبیری برای آن لحاظ نکرده بود. بنابراین، به دلیل فقدان و یا خلأ آموزه‌های اجتماعی - سیاسی، در اختیار کسانی قرار گرفت که برای حفظ سیادت خویش، آن را به یک عقیدهٔ متعصبانه و سخت گیر و در قالب یک سازمان کلیسایی مقتدر بدل کردند (شجاعی زند، ۱۳۸۰، ص ۱۰۵-۱۰۶).

الگوی مسیحی جامعهٔ دینی، به دلیل فقدان یا کمبود تعالیم اجتماعی در این آیین و در اختیار نداشتن الگوی قابل اتکا در سیرهٔ بنیان گذاران آن، به سرعت تبدیل به حاکمیت کلیسا و همه کاره بودن کشیشان شد. در این دوران، تشخیص پاپ و فتاوی صادره از سوی شورای اسقفی، حکم امضا شدهٔ مسیح ع و اعتبار فرمان الهی را داشت (همان، ص ۳۳۱).

به رغم برداشت برخی یهودیان از مسیح قوم خود، که مطابق آن، عیسی ع را نجات بخش خود و احیا کنندهٔ پادشاهی مقدس داوود می دانستند و به رغم اینکه بشارت فرارسیدن ملکوت آسمان را بسیاری از یهودیان، به معنای پیروزی قوم اسرائیل تعبیر می کردند و به رغم متهم ساختن عیسی ع به هوای پادشاهی یهودیان بر سر داشتن، او هیچ گاه طالب اقتدار دنیوی و در پی کسب سلطهٔ سیاسی بر پیروان خویش بر نیامد. محتوای اناجیل و رساله‌ها نیز جای شکی باقی نمی گذارند که وی، چنین رسالتی برای خود قائل نبوده است (کارپتو، ۱۳۷۴، ص ۱۰۲-۱۰۳). اما به دنبال نهادینه شدن مسیحیت در قالب ساختار کلیسایی و نیز ورود اجتناب ناپذیر به اجتماع و سیاست، مسیحیت در مسیر سرنوشت دیگری قرار گرفت.

این آیین، به رغم آموزه‌های آخرت گرایانه و قدرت گریز، به واسطهٔ افزایش نفوذ در میان مردم، به قدرت قابل اعتنایی در امپراطوری روم بدل شد. نخست به صورت یک جریان معارض و تهدید کنندهٔ قدرت و در نهایت، با راه یافتن به درون دستگاه قدرت و استفادهٔ حداکثری از فرصت به دست آمده، به قدرتی بلامنازع دینی، سیاسی و اجتماعی تبدیل شد. این فرایند منجر به دستیابی مسیحیت به قدرت سیاسی و سیطرهٔ کامل بر اجتماع، با وقوع سه اتفاق مهم و مرتبط، در طی کمتر از نیم قرن، رخ داد:

۱. رسمیت یافتن مسیحیت با فرمان میلان در ۳۱۳ م؛
۲. مسیحی شدن کنستانتین (رک: میلر، ۱۹۳۱، ص ۲۴۸)، امپراطور روم در ۳۲۳ م؛
۳. از میان رفتن مدارا و همزیستی دینی میان پیروان مختلف و تحت تعقیب قرار گرفتن بت پرستان و غیرمسیحیان، متعاقب قوانین سخت تئودوسیوس (رک: راسل، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۴۷۱-۴۷۳) اول در اواخر قرن چهارم (جی، بی، ۱۳۳۹، ص ۳۳-۳۱).

متشکل شدن و سازمان یافتن مسیحیان در قالب کلیسا، آنها را با مقوله‌ای به نام «قدرت» که تا پیش از این در چشم آنان بی ارزش و مطرود می نمود و از نزدیک شدن و تمسک جستن به آن احتراز داشتند، آشنا کرد و مربوط

ساخت. نمایان شدن «قدرت این جهانی»، اجتماع مؤمنان و آگاهی یافتن از قابلیت‌های بالقوه این ابزار کارآمد در پیشبرد اهداف ایمانی، مسیحیان را متوجه منابع دیگر قدرت کرد، که بعضاً در نقش رقابلی مزاحم عرض اندام می‌کردند. «حکومت»، «ثروت» و «معرفت» سه منبع دیگر تولید قدرت بودند که مسیحیت کلیسایی را به‌رغم تمامی آموزه‌های استنکاری و استطرادی اولیه‌اش وسوسه می‌کرد و اجازه نمی‌داد تا در موقعیت جدید نیز همچون گذشته، از کنار آنها بی‌تفاوت بگذرد. بی‌اعتنایی و بی‌رغبتی توصیه‌شده به مسیحیان، که پس از پشت‌سرگذاشتن سه قرن توأم با سختی و مرارت، اینک به یک نیروی اجتماعی مؤثر بدل گردیده بودند، نمی‌توانست بیش از این تداوم یابد (شجاعی‌زند، ۱۳۷۹، ص ۱۱۱).

یکی از نقاط عطف مهم در تاریخ مسیحیت، حوادث قرن چهارم است که موجب شد کلیسای ستم‌دیده مسیحی، به کلیسای حاکم مسیحی تبدیل شود. بسیاری از عقاید مسیحیت در همین قرن رسمیت یافت.

کنستانتین، حاکم رومی در سال ۳۱۳م، فرمان آزادی مذهبی را صادر کرد و به مسیحیان آزادی مذهبی بخشید. وی میل تیادس (Mil Tiades) اسقف شهر رم را در کاخ باشکوه سلطنتی، بر بالای شهر لاتران سکونت داد. هرچند خود کنستانتین، تا پایان عمر از تعمد و مسیحی شدن سر باز زد. همین امر و نکات دیگر، سبب شده تا محققان این احتمال را تقویت کنند که گرایش او به مسیحیت، مانوری سیاسی و برای پیشبرد اهداف امپراتوری بوده است. به نوشته جوان گریدی، هدف او از این کار، چشم‌داشتی مهم بود: او امید داشت که بدین وسیله کلیسا را به شکل ابزاری برای استحکام قدرت مطلق امپراطور درآورد (گریدی، ۱۳۷۷، ص ۱۳۱).

به هر حال، از آن پس رفته رفته اسقف‌ها به جای کاهنان بت‌پرست، ندیمان پادشاه شدند و به تدریج، امپراتور، که قبلاً رئیس ادیان بت‌پرست بود، به ریاست دین مسیحیت رسید (میلر، ۱۹۳۱، ص ۲۲۵).

کنستانتین؟، که خواهان سلطنت مطلقه بود، از پشیمانی مذهبی سود جست و به تدریج، حمایت وی از مسیحیان آشکارتر شد. از سال ۳۱۷م، همه تصاویر مربوط به آئین مشرکان را از مسکوکات حذف کرد، پرستش تصاویر را در پایتخت ممنوع کرد. دستور داد تا انجمن مذهبی فرقه‌های مرتد را خراب کنند. به اسقف‌ها قدرت قضایی داد. املاک کلیسا را از مالیات معاف کرد و چندین کلیسا در قسطنطنیه و جاهای دیگر ساخت (دورانت، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۷۶۶). همچنین، در سال ۳۸۲ امپراتور تئودوسیوس، عمل به دین قدیم رومیان را غیرقانونی اعلام کرد. این فرمان، یکی از سلسله قوانین منع آئین بت‌پرستی است. این قوانین، ضربه محکمی بر دین قدیم و تأثیر بسیاری در تحکیم مسیحیت داشت (آیر، ۱۹۱۳، ص ۳۴۶-۳۴۸).

نظریه پردازی سیاسی

از موضوعات قابل توجه در این مرحله از شکل‌گیری مسیحیت و نیز در قرون وسطا، نظریه‌پردازی سیاسی است. مسیحیت از قرن چهارم، وارد سیاست و حکومت شد و به تدریج، به آئینی حکومتی تبدیل شد. تا هنگامی که کلیسا خارج از حوزه جامعه سیاسی بود، نیازی به نظریه‌ای ساخته و پرداخته درباره دولت نداشت (کلوسکو، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۵۷). اما با رسمیت یافتن دین مسیحی در امپراطوری روم و نزدیک شدن کلیسا و دولت، بی‌اعتنایی پیشین کلیسا به امور

سیاسی رنگ باخت و شرح تازه‌ای از دولت و کارکردهایش لازم آمد. حال، دیگر این ضرورت پیش آمده بود که نظریاتی ساخته و پرداخته از تکالیف افراد مسیحی، برای انجام امور حکومتی و سیاسی را مهیا می‌کرد. جایگاه آگوستین، تا حد زیادی در تاریخ فلسفه سیاسی، مبتنی بر پیش آمدن این ضرورت است (همان، ص ۶۰).

نکته قابل توجه در نظریه‌پردازی سیاسی مسیحی، اینکه الهیات مسیحی چون میان جنبه معنوی و دنیوی فرق می‌نهد، فلسفه سیاسی را جدای از فلسفه و الهیات می‌انگارد. از این رو، اکثر مباحث سیاسی فیلسوفان میانه، به صورت رساله‌های مستقل منتشر شده‌اند. همچنین از آنجاکه بحث‌های سیاسی در کتاب مقدس نبود، آنان به دلیل علاقه شخصی و یا موقعیت زمانه خویش، رساله‌های مجزایی درباره سیاست نگاشتند (رضوانی، ۱۳۸۵، ص ۱۱۷؛ اشتراوس، ۱۹۵۲، ص ۹۸؛ پنگل، ۱۹۸۹، ص ۲۲۳).

مسیحیان به این دلیل کتاب *سیاست ارسطو* را ترجمه کردند که متن ارسطویی با الهیات مسیحی تناسب داشت. *ارسطو* در کتاب *سیاست*، قلمرو سیاسی را مختص عالم سیاسی می‌داند، نه فیلسوف سیاسی. از این رو، به جدایی مباحث سیاسی از مباحث متافیزیکی تمایل نشان می‌دهد. علت جذابیت آن برای اندیشه مسیحی میانه، این است که مسیحیان نیز به جدایی حوزه معنوی از حوزه دنیوی گرایش داشتند. آنان معتقد بودند: مدینه کامل خدایی در این جهان امکان پذیر نیست. مطابق نظر آگوستین در *شهر خدا*، اندیشه سیاسی مسیحی، توجهی به امکان عملی تحقق جامعه ایده‌آل در این جهان ندارد، بلکه این موضوع را برای جهان دیگر مطرح می‌کند. مسیحیت به بیش از تحقق جامعه سیاسی، که دست‌یافتنی است، نمی‌اندیشد و این اندیشه در کتاب *ارسطو* مطرح شده است (همان، ص ۱۱۹؛ ملامد، ۱۹۹۷، ص ۴۲۰-۴۲۱).

دو نظریه پرداز برجسته الهیات سیاسی مسیحی، در آغاز مسیحیت رسمی تا قرون وسطا، آگوستین و آکوئیناس هستند. با رسمیت یافتن دین مسیحیت، به عنوان آیین امپراطوری روم و آزادی عمل کلیسا، به تدریج مناسبات میان اقتدار و مرجعیت روحانی و اقتدار سیاسی و حاکمیت، در کانون توجه اندیشه سیاسی قرار گرفت. این روند، در قرن پنجم توسط آگوستین دنبال شد (طباطبائی، ۱۳۸۷، ص ۲۶۰).

آگوستین، با نظریه دو شهر آسمانی و زمینی، نخستین گام مهم را برای تدوین اندیشه سیاسی مسیحی برداشت. او برای دفاع از مسیحیت، که متهم به رویگردانی امپراتوری روم از دین سنتی رومی شده بود، در اثر خود، *شهر خدا* (حدود ۴۲۷-۴۱۳) دیدگاهی مسیحی درباره تاریخ و جاودانگی ارائه داد که دو تعبیر *شهر خدا* و *شهر انسان* نماد آنها بود (وان وورست، ۱۳۸۵، ص ۱۹۹).

کتاب *شهر خدا*، که نخست هدف نسبتاً محدود مواجهه با حرکتی را داشت که با غلبه آلاریک‌ها بر روم در سال ۴۱۰، به وجود آمد و توضیح داد که چگونه مصیبت ناقص مشیت الهی نیست، در طی سالیان متمادی به بیست و دو کتاب رسید و شامل اثری مهم در فلسفه سیاسی شد. موضوع اصلی کتاب، تقابل بین دو «شهر»، یا ملکوت دنیوی، (که امپراتوری روم در آن زمان نماد آن بود)، و «شهر خدا»، متعلق به انسان‌های عادل هر عصر،

است. این دو شهر در این جهان به هم آمیخته‌اند. اما علی‌الاصول تفکیک‌پذیرند و در روز داوری نهایی از هم متمایز خواهند شد (استید، ۱۳۸۰، ص ۳۴۲).

طبق بیان خود آگوستین، نظریه «شهر خدا» از وحی انجیل و اندیشه‌ها و نظریات فیلسوفان یونانی و سیسرون اخذ شده و توسعه یافته است. اما تفاوتی که وجود دارد این است که در جامعه‌ای که سیسرون ترسیم می‌کند، کلیه افراد بشر به حکم طبیعت عضو جامعه‌ای هستند که مقر آن در زمین است، حال آنکه مقر شهر خدای آگوستین در آسمان است (فاستر، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۴۰۰).

یکی از مضامین اصلی کتاب *شهر خدا*، ارتباط میان دو شهر است: «شهر خدا» و «شهر دنیا» (Secular city) یا «شهر دنیوی» (The city of the world). پیچیدگی‌های زندگی مسیحی، به‌ویژه به لحاظ جنبه‌های سیاسی آن، ناشی از کشمکش میان این دو شهر است. کمال نهایی در آخرت محقق می‌شود؛ کلیسا از گنه‌کارانی تشکیل می‌شود که کمالشان در این دنیا تضمین شده نیست. مؤمنان در دوران میانی (Intermediate period) زندگی می‌کنند که در فاصله زمانی میان تجسد مسیح و بازگشت نهایی او در جلال، واقع شده است. کلیسا در شهر دنیا در تبعید به‌سر می‌برد. کلیسا در دنیاست، اما از دنیا نیست. در اینجا کشمکش آخرت‌شناسانه عمیقی وجود دارد (مک‌گراث، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۸۶۳-۸۶۱). «یکی از این دو شهر به کسانی تعلق دارد که می‌خواهند برحسب جسم زندگی کنند و دیگری به کسانی تعلق دارد که می‌خواهند برحسب روح زندگی کنند» (آگوستین، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۱۴).

کاپلستون در *تاریخ فلسفه* می‌نویسد:

حاصل رویکرد آگوستین در باب شهر آسمانی و شهر زمینی این است که انسان تحریک می‌شود تصور کند که در نظر او شهر خدا می‌تواند با کلیسا به عنوان جامعه‌ای مرئی و محسوس و شهر بابل، با دولت به معنای دقیق آن یکسان باشد (کاپلستون، ۱۳۸۷، ج ۲).

به نظر آگوستین، کامل‌ترین تجسم شهر بابل را می‌توان در امپراتوری شرک‌آمیز آشور و روم دید، همان‌گونه که او به یقین بر این باور بود که کلیسا مظهر اورشلیم، شهر خدا است. با این وجود، شهر زمین و شهر آسمانی دو مفهوم اخلاقی و معنوی‌اند و محتوای آنها دقیقاً مرادف با هیچ تشکیلات واقعی نیست؛ یعنی حتی یک مسیحی متعلق به کلیسا، نیز می‌تواند به لحاظ اخلاقی و معنوی حب جاه و حب نفس داشته باشد و نه حب خداوند. در این صورت او به لحاظ اخلاقی و معنوی متعلق به شهر بابل است. همچنان‌که یکی از مقامات دولتی بابل اگر خدا را در رفتار خود محور قرار دهد، از نظر اخلاقی و معنوی متعلق به شهر آسمانی اورشلیم است (کاپلستون، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۱۱۱-۱۱۲).

درحالی‌که در اندیشه سیاسی آگوستین، ضرورت وجود حکومت ناشی از سرشت گناه‌آلود انسان و گناه اولیه است، آکوئیناس، به پیروی از ارسطو و با توجه به الهیات مسیحی، مبنی بر اینکه «فیض نظام طبیعت را نسخ نمی‌کند، بلکه آن را کامل می‌کند» (آکوئیناس، ۲۰۰۰، ج ۱، ص ۸)، معتقد است: حکومت و اجتماع امری طبیعی و از لوازم سرشت انسان است. این باور گامی مهم در جهت نظریه عرفی حاکمیت بود.

آکوئیناس، هرچند غایت سیاست را همچون پیشینیان خود، وابسته به غایت الهیات و تابع آن می‌داند، اما بر تمایز میان دو حوزه تدبیر امور سیاسی و رستگاری و سعادت اخروی تأکید می‌کند (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۲۸۱). آکوئیناس اندیشه سیاسی خود را هم به صورت مختصر در رساله «درباره پادشاهی» مطرح کرد و هم به تفصیل در کتاب جامع الهیات آکوئیناس با تقسیم حاکمیت به دو نوع خوب و بد، ضابطه تفاوت میان آن دو را رعایت یا عدم رعایت خیر عمومی می‌داند و هریک را به سه شیوه حاکمیت جمهوری، آریستوکراسی و پادشاهی می‌داند (همان، ص ۲۸۳-۲۸۲، به نقل از: آکوئیناس، ۱۹۴۶، ص ۳۲-۳۳).

به نظر آکوئیناس، تدبیر امور دنیا، هدایت امور به غایت خاص آنها، برابر مشیت خداوند است. بنابراین، باید عالم را مطابق نظم ناشی از مشیت الهی اداره کرد (آکوئیناس، ۲۰۰۰، ج ۲، ص ۱۰۳، ۱۰۵).

یکی از موضوعات دیگر سیاسی، که آکوئیناس به آن پرداخته است و هنوز مورد توجه اندیشمندان سیاسی و فلسفه سیاست است، قانون است. او قانون را این‌گونه تعریف می‌کند: «قانون قاعده و معیاری است که بنا بر آن انسان ترغیب می‌شود دست به عملی بزند یا از دست زدن به عملی منع می‌شود» (همان، ج ۱، ص ۹۰). از نظر آکوئیناس چهار گونه قانون وجود دارد:

۱. قانون ابدی؛ ۲. قانون الهی؛ ۳. قانون طبیعی؛ ۴. قانون وضعی یا انسانی.

به باور او، تنها، قانون الهی است که در نهایت، می‌تواند انسان را به سعادت ابدی برساند؛ چراکه از هر عیب و نقصی منزّه است (فاستر، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۴۳۸).

اندیشه سیاسی قرون وسطا، بر همین مبنا ترسیم شد. به موجب این اندیشه، حاکم سیاسی مسئول قانون انسانی و کلیسا متولی قانون الهی بود و از آنجاکه این دو قانون، هدف و مقصدشان متفاوت بود، لازم بود که مراجع برتر این دو قانون نیز هریک حوزه عمل مخصوص به خود داشته باشند. از آنجاکه کلیسا بر این باور بود که هدف مافوق طبیعی انسان، برتر از هدف طبیعی اوست، پس قدرت اولیای دین باید به نحوی برتر از قدرت زمامداران سیاسی باشد (همان، ص ۵۲۲).

نکته متمایز دیگر در الهیات سیاسی آکوئیناس این است که وی برخلاف آگوستین، دین را تاجی بر فرق سازمان اجتماعی می‌داند که نه تنها رقیب تشکیلات دنیوی نیست، بلکه مکمل آن به‌شمار می‌رود. مسیحیان پیش از آکوئیناس، وظیفه دولت را حفظ نظم و آرامش می‌دانستند که دین در سایه آن می‌تواند از عهده وظایفش، که نجات روح انسان‌ها باشد، برآید. اما آکوئیناس، با پیروی از رویکرد ارسطو، وظیفه‌ای آموزشی برای دولت قائل شد (فاستر، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۴۷۹-۴۷۸؛ کلاسکو، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۱۵۷؛ آکوئیناس، ۲۰۰۰، ج ۱، ص ۹۶ و ۹۷).

سیطره مسیحیت بر همه شئون اجتماع

حاکمیت کلیسا و پیوند آن با نظام حکومتی، تغییرات مؤثری را به همراه داشت. بین سال‌های ۳۱۳ تا ۵۹۰ کلیسای کاتولیک، که در آن تمام اسقف‌ها برابر بودند، به کلیسای کاتولیک رومی، با برتری اسقف رم بر سایر اسقف‌ها تبدیل

شد(کرزن، بی‌تا، ص ۱۲۸). با حاکمیت یافتن کلیسا، دنیاگرایی بیش از پیش به آن راه یافت و روحانیت به منصبی پردرآمد تبدیل شد.

با وارد شدن مسیحیت در دستگاه قدرت و فزونی یافتن اقتدار کلیسایی، سنت آخرت‌گرایانهٔ مسیحی، با موقعیت نامنتظرهای مواجه شد که تا آن زمان، هیچ‌گونه تدبیر دکترینی برای آن اندیشه نشده بود. از این‌رو، در تماس با کیمیا قدرت، به سرعت از یک ایمان روحانی فردی، به یک مسلک اجتماعی و سیاسی قلب ماهیت داد و به دلیل فقدان و خلاًآموزه‌های اجتماعی - سیاسی، در دست اختیار کسانی قرار گرفت که برای حفظ سیادت خویش، آن را به یک عقیدهٔ متعصب و سخت‌گیرانه و در قالب یک سازمان کلیسایی مقتدر تبدیل نمودند(شجاعی‌زند، ۱۳۸۰، ص ۲۷۰-۲۶۹).

تجربه تاریخی کلیسا در مداخله‌جویی در امر حکومت و مقابله‌جویی با علم و عالم، به سبب همان نقصان‌های موجود در یک دین ناتمام و عدم بضاعت و ظرفیت‌های آموزه‌های کافی و بسیاری از عوامل بیرونی دیگر، تجربه خوشایند و قابل دفاعی از کار در نیامد و هیچ فخر و مباهاتی برای مؤمن مسیحی و توفیق و شأنتی برای ایمان مسیحی به همراه نیاورد، بلکه پرده‌هایی از آن موجب وهن متدینان و سرافکنندگی ایمان‌داران تا زمان حاضر شده است(شجاعی‌زند، ۱۳۷۹، ص ۱۱۱).

آنچه بت‌پرستان از آن می‌ترسیدند، واقع شد. مسیحیان محجوب و مظلوم، طرز صحبت خود را عوض کردند و به‌زودی این سلطنت، که اخروی خوانده می‌شد، تحت فرامین یک رئیس مادی و ظاهری، به صورت شدیدترین سلطنت استبدادی دنیوی درآمد(روسو، ۱۳۹۰، ص ۱۸۹) و در طی کمتر از یک قرن، کلیسای آزاردیده، به کلیسای آزاردهنده تبدیل شد(کونگ، ۱۳۸۴، ص ۸۵).
هگل می‌گوید:

نظر بسیاری از مورخان هوشمند درست است که می‌گویند: شگفتی اینجاست که هر کلیسایی به محض تسلط، رنج‌هایی را که خود در طول زمان کشیده است و خاطرهٔ آن علی‌الاصول می‌بایست وی را به بردباری بیشتری وادارد، به سرعت فراموش می‌کند و خود در قبال پیروان مذاهب دیگر نابردبار می‌شود(هگل، ۱۳۶۹، ص ۸۸).

هگل در باب رقابت کلیسا و دولت می‌نویسد:
در مواردی که حقوق کلیسا و دولت با هم تعارض داشته‌اند، بیشتر دولت‌ها در مقابل کلیسا، اعم از کاتولیک و پروتستان، تسلیم شده و از حقوق خود چشم پوشیده‌اند(همان، ص ۸۳).

لحظهٔ تاریخی‌ای که دارای اهمیت نجات‌شناسانه است، لحظه‌ای است که عبارت رایج «خارج از کلیسا رستگاری نخواهد بود» (extra ecclesiam nulla salus) توسط سنت سبیریان قاعده‌مند شد. *آرنولد تی‌ارهارت*، آن لحظه را با عنوان «انقلاب مسیحی» (The Christian revolution) در جلد دوم کتاب سه‌جلدی *متافیزیک سیاسی از سولون تا آگوستین* (ارهارت، ۱۹۵۹، ج ۲، ص ۱۲۴) به بحث می‌گذارد. این نظریهٔ حقوقی را *ترتولیان* ارائه داد، اما سبیریان، نخستین کسی بود که آن نظریه را برای تکمیل یک سازمان حقوقی قاعده‌مند کرد(همان، ص ۱۳۴). همچنین، پنجمین شورای لاتران اعلام داشت که «بیرون از آغوش مسیحیت دانش و رستگاری وجود ندارد» (بی‌یارد، ۱۸۸۹، ص ۴۲).

ارهارت در *متافیزیک سیاسی* بر این باور است که از زمان *سپریان* واژه *کلروس* (clerus) متضمن معنای «فنی» تمایز میان بخش حاکم طبقه روحانی و مردم - لائوس (laos) - غیرروحانی است. به نظر او این تحول زبان‌شناختی که از کاربرد کلمه کلروس در آیه اول باب هفده اعمال رسولان ناشی شده، بیانگر پذیرش آموزه جانشینی پاپی در دقیق‌ترین معنای خود از سوی مسیحیان غیرروحانی است که بدین‌سان سازمان‌یابی حقوقی کامل کلسیا در غرب امپراتوری را محقق کرد (ارهارت، ۱۹۵۹، ج ۲، ص ۱۶۵).

مسیحیتی که اینک بر کرسی قدرت فراز آمده و فضای گسترده‌ای از امور اجتماعی و سیاسی به روی او گشوده شد، به سبب ماهیت خود با دو معضل درونی مواجه شد: ۱. فقدان آموزه‌های مدون و متفن در عرصه‌های اجتماعی - سیاسی؛ ۲. فقدان نگرش مثبت و باز نسبت به دنیا (شجاعی‌زند، ۱۳۸۰، ص ۲۸۳).

سوءاستفاده از قدرت

یکی از نکات قابل تأمل در جریان تحولات مسیحیت، سوءاستفاده سران این آئین، از قدرت است. هنگامی که مسیحیت رسمیت یافت و از پشتوانه حکومتی برخوردار شد، در پیشبرد اهداف خود از قدرت به دست آمده، به بدترین نحو استفاده کرد. این سوءاستفاده، خود را در تفتیش عقاید مردمان (کونگ، ۲۰۰۱، ص ۳۸؛ همیتون، ۱۹۸۱، ص ۴۵، ۶۹، ۸۳؛ بارمن، ۱۹۸۴، ص ۲۳، ۹۸، ۱۶۸؛ تستا، ۱۳۶۸، ص ۱۲)، شکنجه و آزار مخالفان (کونگ، ۲۰۰۱، ص ۱۴۶؛ تستا، ۱۳۶۸، ص ۹۳-۹۰). فساد مالی و اخلاقی و... نشان داد. در اینجا، به‌عنوان نمونه تنها به فساد مالی و اخلاقی اشاره می‌کنیم:

به اعتراف اندیشمندان مسیحی، از قرن نهم به بعد، فساد شدید در تشکیلات کلیسا وارد شد. بسیاری از پاپ‌ها در این دوره، افرادی فاسد و نالایق بودند (کرن، بی‌تا، ص ۱۶۵؛ کونگ، ۱۳۸۴، ص ۱۱۳-۱۱۲ و ۱۳۳). از موضوعات مهم بیانگر فساد گسترده در دربار پاپ و کلیسا، آلت دست شدن دستگاه پاپی از سوی حاکمان و سیاستمداران هرزه بود. فیلیپ چهارم، پادشاه فرانسه زمینه‌ای ایجاد کرد تا یک فرانسوی به مقام پاپی برگزیده شد. آن‌گاه او را بر آن داشت تا مقر پاپی را به آوینیون فرانسه منتقل سازد. پاپ‌ها مدت شصت و هشت سال، آشکارا وسیله مطامع و زندانی شاهان فرانسه شدند؛ دوره‌ای که به کنایه از آن به دوران «تبعید بابلی» یاد می‌شود.

همچنین مسند پاپی چندین سال بازیچه دست افراد هرزه و جنایت‌کار و زنان اشرافی و بی‌بندوبار بود. به مدت نیم قرن خانواده توفیلاکت، از مأموران عالی‌رتبه کاخ پاپی، به میل خویش مشغول عزل و نصب پاپ‌ها بودند. *ماروزیا*، دختر توفیلاکت و سالیلی برانگیخت تا معشوقش سرگیوس سوم را به مقام پاپی (۹۱۱-۹۰۴) برگزیند (بوری، ۱۹۱۱-۱۹۳۶، ج ۶ ص ۶۵۷). *تئودورا* همسر توفیلاکت، موجبات انتخاب پاپ یوآنس دهم (۹۲۸-۹۱۴) را فراهم ساخت (مک‌کاب، ۲۰۰۳، ص ۱۲۸). در سال ۹۳۱ مجدداً *ماروزیا*، یوآنس یازدهم (۹۳۵-۹۳۱) را، که به گمان عامه مردم پسر حرامزاده وی از سرگیوس سوم بود، به مقام پاپی رسانید (همان، ص ۱۳۱).

انحطاط و فساد اخلاقی کلیسا به حدی بود که مردگان را از قبر بیرون کشیده، محاکمه و مثله کردند. در سال ۸۹۷، پاپ استفانوس ششم دستور داد تا جسد پاپ فورموسوس (۸۹۶-۸۹۱) را از تابوتش درآوردند و با پوشاندن

لباس‌های ارغوانی بر تن او، در حضور شورایی از روحانیان او را به اتهام نقض پاره‌ای از قوانین کلیسایی، محاکمه و محکوم کردند و جسد عریان او را قطعه قطعه، در رود تیبر انداختند (پوری، ۱۹۱۱-۱۹۳۶، ج ۶ ص ۶۲۲).

از جلوه‌های دیگر فساد در کلیسا، آلودگی به دنیا و فساد مالی بود. کلیسا در سراسر قرن چهاردهم، گرفتار شکست و انحطاط سیاسی و اخلاقی بود. کلیسا، کار خود را با صمیمیت و اخلاص حواریون آغاز کرد، به یک نظام اخلاقی، خانوادگی، علمی و بین‌المللی ارتقا یافت و اینک در وضعیتی قرار داشت که به صورت دلبستگی شدید و مستمر به شهرت‌طلبی و مال‌اندوزی تنزل یافت.

آلوار ویلایو، اسقف اسپانیایی فریاد برداشت که «گروگان در حمایت کلیسا به سر می‌برند و از خون رمله‌های مسیح تغذیه می‌کنند» (دورانت، ۱۳۹۱، ج ۶ ص ۱۵). *دوارد سوم*، پادشاه انگلستان، که خود در وضع مالیات دستی توانا داشت، به پاپ کلمنس ششم یادآور شد که «وظیفه جانشینان حواریون آن بود که رمه خدانورد را به چراگاه رهبری کنند، نه آنکه آنها را سلاخی کنند» (همان).

پاپ پیوس دوم، در اواخر دوران حکومت خود برای اصلاح کلیسا، دست به دامن کاردینال‌ها شد و خطاب به آنان چنین گفت:

مردم می‌گویند که ما زندگی را به لِهو لعب می‌گذرانیم، ثروت می‌اندوزیم، با تکبر و نخوت حرکت می‌کنیم و بر استرهای فربه و اسبان برازنده سوار می‌شویم... و مبالغه‌نگفتی صرف بازیگران و طفیلی‌ها می‌کنیم و کاری برای دین انجام نمی‌دهیم. باید گفت که سخنان آنان تا حدی حقیقت دارد... به نظر شما در چنین وضع شرم‌انگیزی چه باید کرد؟ (همان).

چند سال پیش از اعلام ایرادات *لوتر* علیه کلیسا، *ماکیاولی* چنین پیش‌گویی کرد:

اگر دین مسیحیت را مطابق احکام باطنی آن حفظ می‌کردند، جهان مسیحیت از نظر حکومت و اشتراک منافع متحدتر و سعادت‌مندتر از این می‌بود. دلیلی بزرگ‌تر از این حقیقت برای فساد کلیسای رم نمی‌توان یافت که آنان که بدان نزدیک‌ترند، فاسدترند و هر کس اصولی را که مبنای این مذهب است بررسی می‌کند و اختلاف عظیم آنها را با شعائر و آداب و اعمال فعلی می‌بیند، معتقد می‌شود که نابودی یا تنبیه آن نزدیک است» (همان، ص ۲۰).

رهبران کلیسا - دربار پاپ و روحانیان از هر طبقه - به تمایلات شخصی خود تأکید می‌کردند. در نتیجه در موارد بسیار زیادی خودپرستی، تجمل‌پرستی، فامیل‌بازی، خریدوفروش مناصب کلیسایی و هرزگی مشخصه کلیسا شده بود. نزاع طولانی بین کلیسا و قدرت‌های سیاسی برای سلطه بر مردم موجب دسیسه، خیانت و جنگ شده بود. نهادی که مدعی بود همه مردم را در مسیح متحد می‌کند، نه تنها مردم را از همدیگر جدا کرده بود، بلکه در مرکز خود نیز دچار شقاق شده بود. این وضعیت هولناک، اندیشمندان سراسر اروپا را نگران کرده بود. برای تغییر این وضعیت، شورا‌های کلیسایی (کنستانس، ۱۴۱۰؛ باسل، ۱۴۳۱؛ پیزا، ۱۴۵۹) تشکیل شد، اما اثر چندانی، به‌ویژه در بخش سلطه و سیطره بر مردم نداشت. آگاهی مردم نسبت به وضعیت کلیسا دوچندان شده بود، حال آنکه آنان ناتوان از هرگونه اصلاحی بودند (جی لسل، ۱۳۸۱، ص ۵۸-۵۹).

قدیسه کاترین سینیایی، در وصف انحطاط اخلاقی کلیسا و متولیان مسیحیت می‌نویسد:

به هر سو بنگرید، چه بر روحانیان دنیوی، یعنی کشیشان و اسقف‌ها، چه بر راهبان و فرقه‌های مختلف، چه بر روحانیان عالی‌مقام، اعم از کوچک و بزرگ و پیر و جوان، ... هیچ چیز جز گناه نمی‌بینید؛ و گند تمام این شرور، عفونت گناهی کبیر، مشام را می‌آزارد. چنان کوتاه‌نظر، طماع و لئیم هستند ... که از مراقبت روح دست شسته‌اند... از شکم خود خدایی ساخته‌اند، در بزم‌های بی‌نظم می‌خورند و می‌آشامند و آنگاه فوراً به پلبیدی می‌افتند و در شهوت غوطه می‌خورند. ... کودکان خود را با مال بینوایان تغذیه می‌کنند. ... از مراسم دعا چنان می‌گریزند که گویی از زهر(دورانت، ۱۳۹۱، ج ۵، ص ۶۰۵).

کاهش قدرت کلیسا در دوران اصلاح دینی و رنسانس

در نهایت، مسیحیت پس از دوران اقتدار و سالار بودن، به انزوا کشیده شد. نه تنها حکومت ظاهری و معنوی خویش را از دست داد، بلکه مورد تنفر حکومت‌ها و مردم واقع شد. مسیحیت هر چه از قرون وسطا دور شد و به رنسانس و عصر جدید نزدیک شد، بیشتر به اصل خود، که دوری از حکومت، سیاست و اجتماع بود نزدیک‌تر شد(توفیقی، ۱۳۸۴، ص ۱۶۱، ۲۵۸؛ دوتوکویل، ۱۳۹۱، ص ۲۷۷).

قرون وسطای مسیحی، با به بار نشستن ثمرات دو جریان رنسانس و اصلاح‌طلبی دینی، به انتهای خویش رسید و با خاتمه آن، عصر ایمان، که در آن طی هزار سال تلاش شد تا شهر خدا در زمین بناگردد، به سرآمد. مسیحیان گذر کرده از دروازه‌های رنسانس و اصلاح‌طلبی دینی، با خاطرات ناخوشایندی، که از اصرار کشیشان بر دینی کردن جامعه به هر طریق ممکن و تلاش کلیسا در کسب قدرت فائقه از هر راه را داشتند، به این نتیجه رسیدند: با ترک دعاوی اجتماعی و واگذار کردن امور دنیا به متولیان عرف، تنها به حفظ و ترویج دین‌داری فردی، پالایش و صفای باطنی و نمایاندن راه نجات و رستگاری اخروی اکتفا کنند. از این رو، آرمان برپایی جامعه مقدس مسیحی، از این پس به اندیشه سامان بخشی به اجتماع مؤمنان تقلیل یافت و اجتماع مؤمنان نیز به تدریج، در حیطه کلیسای محلی و مراسم صبح یکشنبه محصور ماند(مک‌کننایر، ۱۹۶۸، ص ۱۰۶).

این تلقی جدید از ایمان مسیحی، به زودی مؤیداتی از متون مقدس یافت و به اساس خود، یعنی جوهر راستین مسیحی، آنچنان‌که در پیام عیسی ﷺ تجلی داشت و در تعالیم رسولان و تفسیر آباء کلیسا ظهور یافته بود، مجدداً دست یافت(شجاعی‌زند، ۱۳۸۰، ص ۳۳۹).

قیام مصلحان دینی در مناطق تحت قلمرو پاپ‌ها، ضربه محکمی به اقتدار آنان وارد ساخت. معروف‌ترین آنها لوتر بود که در سال ۱۵۱۷ توانست به کمک فرمانروایان آلمانی، موفقیتی کسب کند. او یکی از آرمان‌های مهم خود را رهایی کشور آلمان از حاکمیت پاپ دانست.

هابز نیز در کتاب *لویاتان* نوشت: «منصب پاپی چیزی نیست جز شبح امپراتوری مردم روم، که تاج بر سر، روی گور آن نشسته است(هابز، ۱۳۸۷، ص ۴۷).

به هر حال، به دلیل دخالت‌های ناروای کلیسا در امور سیاسی و اجتماعی، اندیشمندان به این نتیجه رسیدند که

دخالت دین در سیاست، تنها به نفع پدران روحانی است و توده مردم از آن زیان می‌بینند. مردم نیز که از بیدادگری کلیسا به ستوه آمده بودند، این اندیشه را پسندیدند. آنان پس از سال‌ها مبارزه فکری و نظامی، توانستند خود را از چنگال کلیسا رها کنند (توفیقی، ۱۳۸۴، ص ۱۵۷-۱۵۶).

رئیس‌انسان نیز، که تغییر تمام جنبه‌های زندگی انسان را در برداشت، بین سال‌های ۱۳۵۰ تا ۱۶۵۰ در کشورهای مهم اروپایی به وقوع پیوست و دوره انتقال از قرون وسطا به دوران جدید شد (براون، ۱۳۹۲، ص ۲۹؛ بوری، ۱۳۲۹، ص ۳۹؛ کرنر، بی تا، ص ۲۲).

پایان قدرت سیاسی کلیسا و طرد از اجتماع

مسیحیت از زمان انتشار پیام محبت مسیح، تا دوعای پاپ - قیصری کلیسا در قرون وسطا و گام نهادن همه‌جانبه به اجتماع و تا بدل شدن به یک تعلق خاطر فردی در عصر اومانیزم، یک روند رفت و برگشت را پیموده است. مخالفت سیاسی با کلیسا موجب کنار زدن کلیسا از اجتماع و سیاست و به حاشیه راندن آن از اجتماع شد. برای نمونه، مجلس فرانسه در ۱۷۸۹، با ۵۶۸ رأی موافق در برابر ۳۶۸ رأی مخالف قانونی را به تصویب رساند که بر اساس آن، کلیه املاک متعلق به کلیسا در اختیار ملت قرار می‌گرفت (سدی یو، ۱۳۶۳، ص ۳۱۵). در فرانسه، بین سال‌های ۱۷۹۵ و ۱۸۰۱، روحانیت قانوناً از دولت تفکیک شد. جمهوری نوین در ایتالیا، با مذهب کاتولیک به نزاع پرداخت. در این دوران، تظاهرات مذهبی در خیابان‌ها و گرداندن تصویر مجالس مذهبی در کوچه‌ها ممنوع شد. ممیزی کتاب و مطبوعات از روحانیت سلب شد. این برخوردها، عموماً در همه کشورهای اعم از کاتولیک‌نشین یا پروتستان مذهب وجود داشت. یکی از علل عمده برخورد جمهوری خواهان با کلیسا، همبستگی روحانیت مسیحی با تشکیلات دولتی و طبقات اجتماعی بود؛ به گونه‌ای که بسیاری از مردم آن دو دستگاه را یکی می‌دانستند (روزول پالم، ۱۳۵۲، ج ۲، ص ۴۴۰).

به هر حال، قدرت سیاسی پاپ‌ها در دو مرحله، نخست در پی اصلاحات قرن شانزدهم و بار دیگر در اواخر قرن هیجدهم، رو به کاهش نهاد. رهبران ایتالیا و فرانسه، از طریق نظامی و مراجعه به آراء عمومی، کاخ‌ها و املاک پاپ را گرفتند و به فرمان‌روایی سیاسی او پایان دادند (توفیقی، ۱۳۸۴، ص ۱۶۱) و تنها نقش معلم اخلاق برای او باقی ماند.

نتیجه‌گیری

رهاورد این نوشتار این است که هرچند ما بر این باوریم که همه پیامبران الهی، حق حکومت و حاکمیت داشته‌اند و در صورت فراهم بودن زمینه، رهبری جامعه خویش را به دست می‌گرفتند، اما این موقعیت برای حضرت عیسی علیه السلام پیش نیامد. بنابراین، ایشان بدین سمت حرکت نکرد و برای این امر تلاشی نکرد. این پیروان ایشان بودند که آن هم پس از اقبال اجتماع و سیاست به آنان، به سمت حکومت پیش رفتند.

به عبارت دیگر، به‌رغم اینکه کتاب مقدس مطالب چندانی در خصوص مسائل اجتماعی و سیاسی مطرح

نمی‌کند و رویکرد خود حضرت عیسی علیه السلام نیز بیشتر و بلکه عمدتاً اخلاقی و معنوی است تا اجتماعی و سیاسی و وعده برپایی ملکوت آن حضرت نیز نه در زمان خود و نه در دوران حواریون، در قالب یک حکومت سیاسی محقق نشد، اما تلاش، پشتکار و مقاومت مسیحیان در برابر ناملایمات و سختی‌ها، سرانجام آئین آنها را به دینی رسمی و بلکه حکومتی تبدیل کرد. بدین ترتیب، موجب گسترش حیطة و نفوذ آن شد. اما از آنجا که این توسعه بر پایه نظریات انحرافی و برساخته سران مسیحیت بود، موجب انحراف بیشتر مسیحیت از اصول اولیه مسیح، یعنی صلح‌دوستی، برادری، تواضع، مهرورزی، زهد و ترک دنیا شد و مسیحیان را ناخواسته در رأس حکومتی قرار داد که هیچ آمادگی نظری و عملی برای تشکیل آن نداشتند.

بنابراین، مسیحیان که با امر پیش‌بینی نشده‌ای مواجه شدند و در دین آنها دستورالعمل و نظریه‌ای در باب سیاست و اجتماع نبود، شروع به نظریه‌پردازی سیاسی کردند و از هر آئین و مکتبی، نظیر فلسفه سیاسی ارسطو، آئین رومیان و... نظریه‌ای را برگرفتند و با آئین مسیحیت منطبق ساختند. از سوی دیگر، این گشودگی جامعه به روی مسیحیت، آنان را وارد مقوله قدرت کرد که به دلیل عوامل فوق، این قدرت در دست سازمان کلیسایی برای اهداف دینی و دنیوی قرار گرفت.

این دو عامل، یعنی عدم بضاعت آموزه‌ای و قدرت حکومتی، ضربه مهلکی بر این آئین وارد کرد و خاطره تلخی از آن در مواجهه با مردم، به‌ویژه علم و عالم بر جای نهاد. این قدرت ناخواسته موجب شد که آنان برای پیشبرد اهداف خود، از آن به بدترین وجه استفاده کنند. فسادهای مالی و اخلاقی، تفتیش عقاید و شکنجه مخالفان، ثمره قدرتی بود که زمینه‌های مکتبی آن در مسیحیت موجود نبود.

از این رو، در نهایت، اصلاح‌طلبان دینی و نهضت‌رنسانس، حاکمیت کلیسا را به چالش کشیدند و به کمک مردم، سران کلیسا را به جایگاه اصلی خویش، یعنی کنج کلیسا و تبدیل شدن به یک معلم اخلاق بازگرداندند. بنابراین، این نظریات برساخته و انحرافی سران کلیسا و انتساب آنها به آئین توحیدی عیسی علیه السلام بود که موجب این فراز و فرود و این تجربه ناخوشایند شد و اعتبار و بلکه هویت این دین الهی را مخدوش ساخت و حضور آنها در اجتماع و سیاست را با چالش مواجه کرد.

از این رو، از آنجا که مسیحیت در ذات خود دینی اجتماعی نبود و به صورت قسری و انحرافی اجتماعی شد، دوباره به اصل خود، یعنی آخرت‌گرایی و تجزی‌گرایی بازگشت. بسیاری از اندیشمندان متأله و سکولار، بر این باورند که آنچه در دوره دوم، به‌عنوان فرایند دست کشیدن از اجتماع و بازگشت به فردیت رخ داد، انطباق بیشتری با گوهر مسیحیت دارد تا فرایندی که در دوره نخست مسیحیت را از مسیر اصلی خویش دور ساخت.

این یک واقعیت غیرقابل انکار است که اگر آئین مسیحیت در دل خود قوانین و نظریات اجتماعی و سیاسی داشت و از آغاز، به صورت نظام‌مند به سراغ اجتماع و حکومت می‌رفت و پشتوانه‌اش الگوی حکومتی رومیان و مشرکان نبود، می‌توانست همچون یک حکومت مردم‌سالار دینی، به حیات سیاسی و اجتماعی خود ادامه دهد.

منابع

کتاب مقدس، ۱۹۹۶، انجمن کتاب مقدس ایران، ایلام.

استید، کریستوفر، ۱۳۸۰، *فلسفه در مسیحیت باستان*، ترجمه عبدالرحیم سلیمانی، قم، مرکز ادیان و مذاهب.

آگوستین، ۱۳۹۱، *شهر خدا*، حسین توفیقی، قم، ادیان و مذاهب.

براون، کالین، ۱۳۹۲، *فلسفه و ایمان مسیحی*، ترجمه طاووس میکائیلیان، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.

تستا، گی و تستا، ژان، ۱۳۶۸، *دباجه‌ای بر تقبیش عقاید در اروپا و آمریکا*، ترجمه غلامرضا افشارنادری، تهران، زرین.

توفیقی، حسین، ۱۳۸۴، *آشنایی با ادیان بزرگ*، تهران، سمت.

جی لسلی، دانستن، ۱۳۸۱، *آیین پروتستان*، ترجمه عبدالرحیم سلیمانی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

بوری، جی، بی، ۱۳۳۹، *تاریخ آزادی فکر*، ترجمه حمید نیرنوری، تهران، کتابخانه دانش.

دوتوکویل، الکسی، ۱۳۹۱، *انقلاب فرانسه و رژیم پیش از آن*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، مروارید.

دورانت، ویلیام جیمز، ۱۳۹۱، *تاریخ تمدن*، ترجمه احمد آرام، تهران، علمی و فرهنگی.

راسل، برتراند، ۱۳۶۵، *تاریخ فلسفه غرب*، نجف دریابندری، تهران، پرواز.

رضوانی، محسن، ۱۳۸۵، *لئو اشتراوس و فلسفه سیاسی اسلامی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

روزول پالم، رابرت، ۱۳۵۲، *عصر انقلاب دموکراتیک*، تهران، امیرکبیر.

روسو، ژان ژاک، ۱۳۹۰، *قرارداد اجتماعی*، ترجمه سعید حبیبی، تهران، ابر سفید.

سدی یو، رنه، ۱۳۶۳، *تاریخ سوسیالیسم*، ترجمه عبدالرضا هوشنگ مهدوی، تهران، فرهنگ نشر نو.

شجاعی زند، علیرضا، ۱۳۷۹، «آنک مسیح... اینک انسان!»، *هفت آسمان*، ش ۸، ص ۱۱۱-۱۶۴.

_____، ۱۳۸۰، *دین، جامعه و عرفی شدن*، تهران، مرکز.

طباطبایی، سیدجواد، ۱۳۸۷، *جدال قدیم و جدید از نوزایش تا انقلاب فرانسه*، تهران، ثالث.

فاستر، مایکل برسفورد، ۱۳۸۸، *خداوندان اندیشه سیاسی*، ترجمه جواد شیخ‌الاسلامی، تهران، علمی و فرهنگی.

کاپلستون، فردریک، ۱۳۸۷، *تاریخ فلسفه*، ترجمه ابراهیم دادجو، تهران، علمی و فرهنگی.

کارپنتر، همفری، ۱۳۷۴، *عیسی*، ترجمه حسن کامشاد، تهران، طرح نو.

کرز، اول، بی‌تا، *سرگذشت مسیحیت در طول تاریخ*، بی‌جا، بی‌نا.

کلوسکو، جورج، ۱۳۹۱، *تاریخ فلسفه سیاسی*، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، نشر نی.

کونگ، هانس، ۱۳۸۴، *تاریخ کلیسای کاتولیک*، ترجمه حسن قنبری، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان.

گریدی، جوان، ۱۳۷۷، *مسیحیت و بدعت‌ها*، ترجمه عبدالرحیم سلیمانی اردستانی، قم، مؤسسه فرهنگی طه.

لین، تونی، ۱۳۸۰، *تاریخ تفکر مسیحی*، آسریان، روبرت، تهران، نشر و پژوهش فرزانه روز.

المربارنزه، هری و بکر، هوارد، ۱۳۵۸، *تاریخ اندیشه اجتماعی از جامعه ابتدائی تا جامعه جدید*، ترجمه جواد یوسفیان و علی‌اصغر

مجیدی، تهران، کتاب‌های جیبی.

مک گراث، آلیستر، ۱۳۹۲، *درسنامه الهیات مسیحی*، ترجمه بهروز حدادی، محمدرضا بیات و وحید صفری، قم، مرکز مطالعات و

تحقیقات ادیان و مذاهب.

میلر، ویلیام م، ۱۹۳۱، *تاریخ کلیسای قدیم در امپراطوری ایران و روم*، ترجمه علی نخستین، لیبسیگ.

وان وورست، رابرت ای، ۱۳۸۷، *مسیحیت از لابلای متون*، ترجمه جواد باغبانی و عباس رسول‌زاده، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی

امام خمینی.

هابز، توماس، ۱۳۸۷، *لویاتان*، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نشر نی.

هگل، گئورگ ویلهلم فریدریش، ۱۳۶۹، *استقرار شریعت در مذهب مسیح*، ترجمه باقر پرهام، تهران، آگاه.

Aquinas, Thomas, 1946, *Du royaume*, Paris: Egloff : Diffusion Librairie philosophique J. Vrin.

Aquinas, Thomas, 2006, *Summa Theologia*, New York, Cambridge university press.

Ayer, Joseph Cullen, 1913, *A Source Book for Ancient Church History*, New York, Scribners.

Beard, Charles; Smith, John Frederick, 1889, *Martin Luther and the Reformation in Germany until the close of the Diet of Worms*, London, K. Paul. Trench, 1889.

Burman, Edward, 1984, *The Inquisition: The Hammer of Heresy*, London, Aquarian Press.

Bury, John Bagnell, 1911 -1936, *The Cambridge Medieval History*, Cambridge University Press and Macmillan.

Ehrhart, Arnold, 1959, *Political Metaphysics from Solon to Augustine*, Tobingen.

Hamilton, Bernard, 1981, *The Medieval Inquisition*, New York, Holmes & Meier.

Kung, Hans, 2001, *The Catholic Church, New York*, Modern Library.

Mac Intyre, Alasdair, 1968, *Marxism and Christianity*, Harmonds Worth: PENGUIN.

Machiavelli, Niccolò, 1948, *The Discourses*, Penguin Classics.

McCabe, Joseph, 2003, *Crisis in the History of the Papacy*, Kessinger Publishing.

Melamed, Abraham, 1997, "Medieval and renaissance jewish political philosophy", *History of jewish philosophy*, Edited by Daniel H. Frank and Oliver Leaman, Routledge.

Pangle, Thomas L. , 1989, How to Begin to study medieval philosophy" *The Rebirth of Classical Political Rationalism: An Introduction to the Thought of Leo Strauss*, University of Chicago Press.

Strauss, Leo, 1952, *Persecution and the art of writing*, Free Press.

Troeltsch, Ernst, 1992, *The Social Teaching of the Christian Churches*, West Minster/John Knox Press.

بررسی و تحلیل «شریعت اخلاقی» در مسیحیت کاتولیک

hasandinpanah@gmail.com

حسن دین پناه / دانش پژوه دکتری ادیان مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۱۳۹۵/۱۰/۰۵ - پذیرش: ۱۳۹۶/۰۴/۰۱

چکیده

از جمله موضوعات مبهم در عهد جدید، ترابط اخلاق و شریعت است و بررسی آن در مسیحیت کاتولیک مهم است. کاتولیک‌ها برای رفع این ابهام و چالش از عهد جدید، به تبیین دیدگاه خود پرداختند. این مقاله به بررسی، تحلیل و مقایسه رابطه اخلاق و شریعت در آیین کاتولیک در مسیحیت می‌پردازد. آنان اخلاق را شاخه‌ای از الهیات می‌دانند و به‌گونه‌ای تبیین و تفسیر می‌کنند که شریعت انجیل در درون آن قرار می‌گیرد. کاتولیک، تفسیری جدید از شریعت ارائه می‌کند که بر فیض استوار است، و فرد مسیحی را از رعایت اعمال و مناسک شریعت قدیم می‌رهاند. حاصل تحقیق بیانگر آن است که در تعالیم کاتولیک، از لحاظ مبانی، منابع و جایگاه، نمی‌توان شریعت را از اخلاق جدا کرد، بلکه میان آن دو، اتحاد کامل برقرار است. به همین دلیل، عنوان «شریعت اخلاقی» برای شریعت کاتولیکی درست به نظر می‌رسد.

کلیدواژه‌ها: اخلاق، الهیات اخلاقی، شریعت، قانون طبیعی، شریعت اخلاقی، مسیحیت کاتولیک.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی