

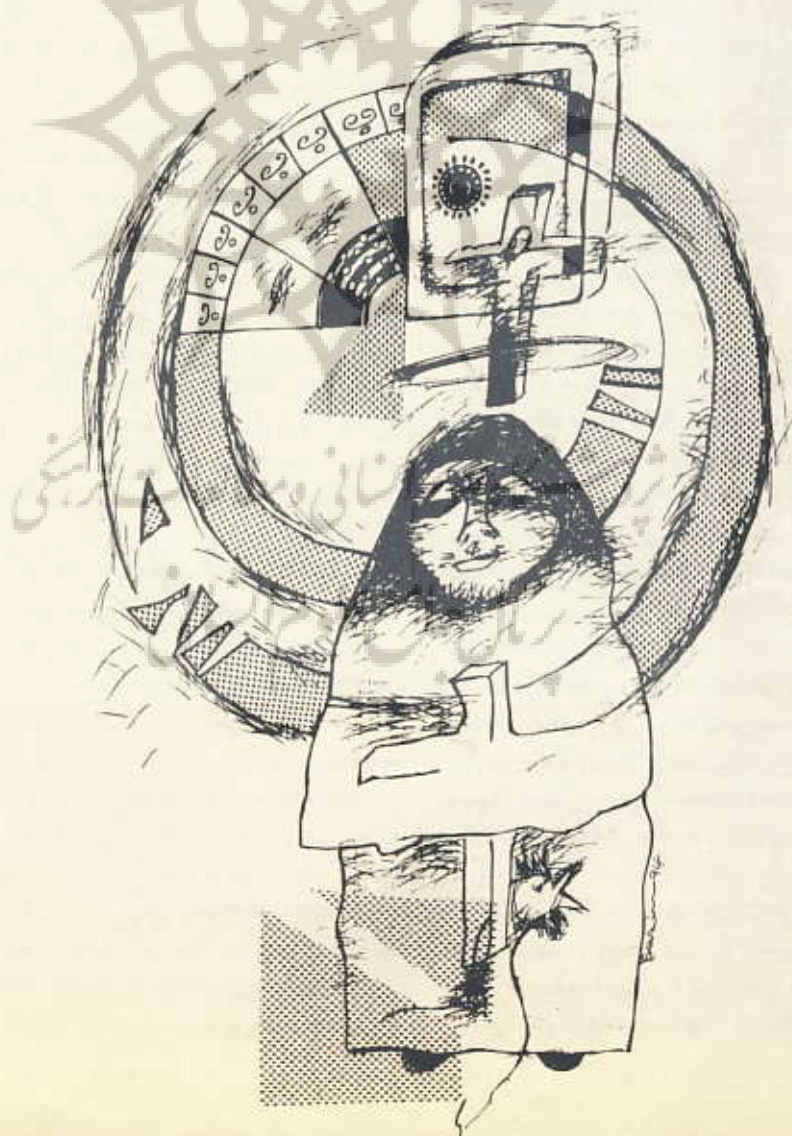
فرآیند عرفی شدن شریعت مسیح^ع

جهانگیر صالح پور

می دانسته، است و طی آن، تلاش می شود تلازم منطقی میان این فرآیند و تحولاتی که در حوزه کلام مسیحی و بخصوص دو رکن مهم این حوزه، یعنی فرجام شناسی و رستگاری شناسی آن رخ داده است، برقرار گردد.

منظور از فرجام شناسی (علم العواقب، معادشناسی، eschatology)، عرصه ای از الهیات و کلام است که به عواقب امور مانند مرگ، خلود، داوری نهایی، پایان جهان، بهشت، دوزخ، ثواب و عقاب، ناظر است و مقصود از رستگاری شناسی (علم الاستخلاص، سعادت شناسی، soteriology) علم به طرقی است که انسان را از سخط و غضب الهی رهایی بخشیده، گوشه آهنی در سایه رضوان خدا را به وی می نمایاند.

جمع میان مصالح دنیوی و اخروی، درون دستگاه حقوقی و اخلاقی واحد، عامل مهمی در جهت عرفی شدن دسته مهمی از ادیان بوده است که از آن جمله ادیان ابراهیمی (یهودیت، مسیحیت و اسلام) را باید نام برد. اگر این گفته دورکیم را بپذیریم که: «چیزی سرمدی در دین وجود دارد» و قبول کنیم که پاره ای از ادیان، این امر سرمدی و لایتغیر را به احکام دستگاه حقوقی و فقهی خود تسری داده اند، آنگاه روشن می شود که چگونه تعارض میان احکام متصلب و لایتغیر با مقتضیات گذران و روزمره زندگی جاری به فرسایش این دستگاههای حقوقی انجامیده و آنها را عرفی تر کرده است، چرا که همواره گذار از حوزه قدسی، به حوزه عرفی با فرسایش و استهلاک توأم است. مقاله حاضر درصدد نشان دادن فرآیند عرفی شدن دستگاه فقهی و اخلاقی مسیحیت، از آن حیث که خود را متکفل جمع خیر دنیا و آخرت



از هنگامی که شریعت یهود، در مسیحیت استقرار یافت و بخشی از کلام یهود با انتقال محتوای کتابهایی مثل کتاب دانیال، کتاب اختوخ، کتاب اشعیاء، کتاب ارمیا، مزامیر، هوشع به درون متون مقدس مسیحی (بخصوص کتاب مکاشفه یوحنا یا تلموسی) راه یافت، دیالکتیک میان فقه و کلام عهد عتیق در هیأتی نوین برقرار گردید.

تاریخ، تاریکتر از آن است که در سه چهارم قرن اولیه کیش نصاری، واقعه مهمی را در عرصه نظر و اندیشه ثبت کرده باشد. طی این قرون که با زجر و شکنجه و تعقیب مؤمنین به آئین جدید همراه است، تلاشی در جهت نظام دادن به آموزه‌های دینی به چشم نمی‌خورد. اما از هنگامی که مسیحیت در سراسر حوزه امپراطوری روم به عنوان دین رسمی پذیرفته می‌شود (عصر Gerero-Roman) و با دستگاههای اندیشه مهمی چون زروانی‌گری، عرفان خفی، مانویت، غنوسی‌گری و سایر نحله‌های نوافلاطونی، مواجه می‌شود به ناچار دست به تجدید ساختار زده و تبدیل به دکترینی سیستماتیک می‌شود.

در این میان، نقش اگوستین قدیس (۴۳۰-۳۵۴) برجسته است. گفته می‌شود که وی ابتدا کیش مانوی داشت و سپس به مسیحیت گروید و عناصری از مانویگری و بخصوص تثویت را وارد مسیحیت کرد که در کتاب معروف وی (شهر خدا) این عناصر به چشم می‌خورد. تا آنجا که به بحث ما مربوط می‌شود، تلاش اگوستین در جهت ایجاد نوعی وفاق و همسویی میان مصالح اخروی و دنیوی مؤمنین را می‌توان این‌گونه فورموله کرد که: خداوند عالم، دو شهر آفریده است؛ شهر خدا و شهر زمینی، شهر خدا همان مدینه فاضله‌ای است که عیسی مسیح بر آن حکمفرمایی می‌کند و قدیسین و شهدا سکنه آن هستند و در آن هیچ تراحم و تشاجری وجود ندارد. کلیسا باب این جهانی شهر خدا و نماینده جامعه آسمانی است و هیچ رستگاری بیرون از کلیسا متصور نیست. اما شهر زمینی و جماعات بشری برای آن خلق شده‌اند که راهی برای جبران گناه اولیه و هبوط آدم باز باشد و الا این جهان هیچ شایستگی اعتنا و دلچسپی ندارد و اساساً چون دار کثرت و تراحم است، سعادت و رستگاری در آن ممکن نیست. نظامات و جوامع زمینی بر بنیاد شر و نپاهی، بنا شده‌اند و در دنیای مادی جز سرانگشتان شیطان دیده نمی‌شود. دولت نماینده جامعه زمینی است و وظیفه مؤمنان است که از شهر زمینی و دولت آن فاصله بگیرند و با تهذیب نفس و انزعال، مهیای رفتن به ماوای اصلی خود باشند، چرا که سعادت دنیا و آخرت مانع‌الجمع‌اند (بگذریم آن که سعادت دنیوی اصولاً امری مجازی و موهوم است).

ملاحظه می‌شود که در سیستم اندیشه دینی اگوستین، مانع‌الجمع بودن سعادت دنیا و آخرت منجر به انکار یک طرف (سعادت دنیوی) و قربانی کردن آن به پای سعادت پایدار اخروی می‌گردد.

بعد از اگوستین، تا قرن‌ها، سیطره اندیشه وی به عنوان دکترین رسمی مسیحیت، امکان هر نوع نواندیشی را سلب می‌کند. از حدود قرن دهم است که باب علل الشرایع نویسی در شریعت نصاری مفتوح می‌گردد که آن را باید از اولین علایم عقلانی شدن مسیحیت دانست. کتابهای علل الشرایع که در صدد تبیین فلسفه و مصلحت وضع احکام شرعی است، تعبد بی چون و چرا را با دعوت به نوعی تعقل موجب کننده، درهم می‌آمیزد و از این طریق اولین رخنه‌ها را در این کلمه اگوستینی که: «خرد ما ایمان ماست» می‌اندازند. اولین نمونه‌های علل الشرایع، فلسفه وجود احکام را به پادشاهی اخروی تحویل می‌کنند. اما نمونه‌های بعدی به آثار وضعی و این جهانی شرایع

پرداخته و دست به توجیه عقلانی (rationalization) آنها می‌زنند و بدین وسیله مؤمنین را اقناع می‌کنند که حتی اگر با تکیه بر خرد حسابگر (که برای ترک یا اتیان فعلی به محاسبه هزینه و فایده آن می‌پردازد) متعهد به شرایع باشند مغفون نخواهند شد.

باز شدن پای چون و چرا عقل مصلحت‌بین، موجب می‌شود در آن دسته از احکام فیزیکی شده که با روح تحولات زمانه ناسازگارند تجدیدنظر صورت گیرد. منتهی این بازنگری خصلتی نقادانه ندارد، زیرا مؤمن، نص (Text) را نقد نمی‌کند، بلکه آن را تأویل می‌نماید.

تأویل‌گرایی، خود نقطه عطف مهمی است که از شریعت شروع شده و سایر ارکان دین، منجمله کلام و الهیات را در بر می‌گیرد. از قرن دوازدهم و سیزدهم است که تحول عمیقی در فرجام‌شناسی مسیحیت رخ می‌دهد و نوعی تکامل مونیستی تاریخ، جای نگره‌شوی اگوستینی را می‌گیرد.

فی الواقع همه آموزه‌های معادی بالقوه این استعداد را دارند که بدل به دکترینهای اتوپییایی شوند و بهشت و دوزخ آنها زمانمند (temporal) و تاریخی شود و این استعداد توسط متکلمین قرون مذکور و بخصوص یواخیم فیوره‌ای (۱۲۰۲-۱۱۳۵) به فعلیت در می‌آید و آگاهی معادی تبدیل به آگاهی تاریخی می‌شود. آنان با تأویلی که از اقاویم ثلاثه کرده و آنها را منطبق بر ادوار تکاملی تاریخ بشریت می‌کنند، به این نتیجه می‌رسند که بشر در دوران صباوت خود به عسراب تعلق داشته و لازم بوده که مصالح وی توسط انبیای الهی که پدران صلاح اندیش بشر هستند تعیین شود. با آشکار شدن عهد جدید و طلوع کوبکبه روح‌اللهی، به عصر این قدم می‌گذاریم که دورانی انتقالی است و طی آن حلول (Incarnation) کامل شده و امر مجرد به امر مشخص پیوند می‌خورد.

آنگاه با گذشت یک‌هزار سال (Millennium)، شعشه عصر روح‌القدس که عصر عقلانیت بشر است، چشمها را خیره کرده و انسان می‌تواند با اتکا به خرد خویش، مصالح و مفاسد را تشخیص داده و با تأییدات روح‌القدس، مطمئن باشد که رستگاری دنیوی وی به رستگاری اخروی (که اینک به صورت اتوپییای فردوس زمینی و سلطنت شکوهمند هزاره مسیح درآمده) پیوند خواهد خورد.

ملاحظه می‌شود که با حذف دو وجهی این جهان/آن جهان، چگونگی این دو مقوله در امتداد یکدیگر قرار گرفته و قُرب وقوع آخرالزمان، بنده مؤمن را وادار می‌کند برای تعجیل در استخلاص، خود نیز دست به کاری بزند کارستان و از همین جاست که زمینه تشریف یافتن کار مشخص (concrete) در فرهنگ مسیحیت پایه گذاری می‌شود.

* * *

نهضت اصلاح دینی (Reformation) مرحله انتقال دیگری است که راه را برای عرفی کردن کامل دستگاه حقوقی مسیحیت هموار می‌کند. به قول شلینگ، مسیحیت یک نمایشنامه تریلوژیک است که در سه پرده تاریخی به روی صحنه آمده است: کاتولیسیسم، پروتستانتیسم و اومانیسم و نیز به قول چادویک: «رفورماسیون در یک کلام یعنی تعمیم عرفا»

می‌دانیم که اولین جرقه‌های اعتراض پروتستانی، علیه فروش قبض غرفه‌های بهشت توسط کلیسا (که سخت به پول احتیاج پیدا کرده بود) شروع شد. شورش لوثر علیه کلیسا که از امری مماس با حاجات معیشتی آغاز می‌شد، به بنیادهای الهیات و کلام کاتولیسیسم هم کشیده

تشخیص این نوع مصالح بشمار می‌رود. پاره‌ای از رفتارها معطوف به مصالح دنیوی و رستگاری بیرونی و اجتماعی است (امرئیلی الخلقی) و «دولت» مرجع نهایی تشخیص این نوع مصلحت است. به این ترتیب نهضت اصلاح دینی دست به تقسیم دستگاه واحد شریعت به دو حوزه شاعر و مناسک (که تنظیم کننده رابطه انسان و خدا هستند و مهمترین وجوه مشخصه آن: تکرار، نمادینگی و تصلب شکلی می‌باشد) و حوزه حقوق عرفی (که تنظیم کننده روابط و مناسبات اجتماعی است و اساساً خصصتی قراردادی و هنجاری و نه ارزشی دارد) زد. تفکیک دین از سیاست (و یا اگر بخواهیم دقیقتر بگوئیم افتراق - differentiation - میان نهاد دین و نهاد سیاست) و پیدایش دو حوزه مصلحت، راه را برای پیدایش دولت مدرن باز کرد و «لوئیاتان» یا خدای میرا و عرفی از درون گردوغبار نهضت رفورم سر بیرون آورد. دولتی که دائرمدار مصالح عامه است و به قول هابز همه شئون خدا را در پهنه گیتی دارد.

شاخه‌های دیگر پروتستانیزم یعنی کالوینیسم و پیوریتانیسم نیز هر یک ابداعاتی در این امر به خرج داده و از زوایای نسبتاً متفاوتی به حلّ مسأله پرداخته‌اند.

تئولوژی پیوریتانی کماکان ثنوی و به دو حوزه لطف و حوزه طبیعت قائل است. اولی حوزه فیض (grace) است، یعنی حوزه‌ای که مؤمنین پاکدین (Puritan) در کنف لطف الهی قرار می‌گیرند و به دلیل عشقشان به عیسی مسیح به قوم برگزیده (امت مرحومه) بدل می‌گردند و دومی حوزه آلودگی، بی‌ایمانی و گناه باز خرید نشده (unredeemed) است. اما اراده پاکدینی باید حوزه طبیعت را هم تدریجاً نطفی کند. لذا مؤمن پوریتان، احساس رسالت می‌کند و خود را ابزار تحقق اراده الهی می‌داند.

البته برگزیدگی (election) و قرار گرفتن در حوزه لطف الهی بر هیچ کس معلوم نیست و آموزه تقدیر (Predestination) به هر مؤمن پاکدین نهیب می‌زند که سعید و شقی پیشاپیش در لوح محفوظ، فهرست شده‌اند.

به قول کالون: «ارتکاب گناه اولیه از سوی آدم و هبوط وی، نقشه و تدبیر خدا بود و از همان آغاز گروهی از ذریه وی نامزد رستگاری شدید و خدا آنها را برگزید. پس رستگاری ربطی به عمل این جهانی انسان ندارد و انسانها با عمل نمی‌توانند لیاقت ورود به حوزه لطف را پیدا کنند. اینکه در این قبیل امور چون و چرا کنیم، فضولی در کار خدای لطیف و عادل است. اما مؤمنین می‌توانند با قرائن و اشاراتی حدس بزنند که در حوزه لطف قرار گرفته‌اند یا نه. کسی که در زندگی تلاش و کار می‌کند و در عمل خیر موفق است قرینه‌ای بر آن است که جزو مرحمت شدگان است پس اعمال نیک دنیوی شرطی برای رستگاری اخروی نیست، اما نشانه آن به شمار می‌رود. لذا باید به کار و تلاش اهیت و تشرف داد تا بتوان بر دغدغه رستگاری اخروی غلبه کرد. تبلی مذموم است و فعالیت اقتصادی نوعی فریضه مذهبی محسوب می‌شود. تولید و کار و انباشت سرمایه فضیلت دارد، اما مصرف سرفرانه رذیلت است و باید عقلانیت بر مصرف حکمفرما باشد.»

ملاحظه می‌شود رستگاری شناسی عمیقاً نامطمئن پوریتانی به همراه آموزه تقدیر، باعث برانگیختن نوعی شوق غیورانه (passionality) در مؤمن پاکدین برای تعقیب اهداف پیش‌شازانه و کنار آفرین (enterperenurial) شده و وی را به ابزار اراده خدا برای برپایی



شد و این اصل مسلم را به چالش فراخواند که آیا واقعاً راه رستگاری اخروی از معبر کلیسا (که مهمترین کارکرد آن تأسیس و تبویب - codification - دستگاه فقه است) می‌گذرد؟ و آیا می‌توان مصالح دنیوی و اخروی را درون یک دستگاه حقوقی واحد آشتی داد؟ لوتر با در انداختن این سؤالات، خود به پاسخ می‌نشیند و چنین جواب می‌دهد: «وجدان هر مؤمن به عنوان حجتی درونی بر وی حکومت می‌کند و او می‌تواند مستقیماً از کتاب مقدس راه رستگاری خود را استنباط کند و احتیاج به مرجع واسطی میان لاهوت و ناسوت ندارد.» به این ترتیب با حذف عالم مثال روحانی که دروازه رستگاری اخروی شمرده می‌شد و اعلام استغنا از روحانیون به عنوان وسائط فیض، خدا در قلب هر بنده مؤمن می‌نشیند و اصل «همه کشیشی» جانشین کلیسا و دستگاه شریعت می‌گردد. لوتر با استناد به این آیه انجیل که «امر خدا را به خدا وا بگذار و امر قیصر را به قیصر» به تفکیک میان مناسک از حقوق عرفی می‌پردازد. از نظر وی، بشر دو نوع مصلحت دارد و لذا افعال معطوف به رعایت این دو نوع مصلحت با یکدیگر تفاوت ماهوی دارند. پاره‌ای از رفتارهای بشری، ناظر به رستگاری و مصلحت اخروی و فردی است (امرئیلی الرّبی) و وجدان و فطرت، مرجع نهایی

مدینهالقدس (Holy city) این جهانی می‌نماید.

تا آنجا که به بحث ما مربوط می‌شود، ایدئولوژی پوریتانی موجب دو تحول عمده دیگر نیز در امر رستگاری شناسی کیش نصاری شده است. اول آنکه نوعی تفارق میان نجات (salvation) و فوز (gain) در آموزه رستگاری شناسی پوریتانی به چشم می‌خورد، به این معنا که فلاح را گاه می‌توان به عدم الضرر، رستن از سخط و عذاب الهی، نجات از آتش دوزخ تحویل کرد و گاه می‌توان آن را معادل کسب و انتفاع، نیل به رضوان الهی، تحصیل فوز و فیض دانست. سعادت به معنای اول در پرتو عشق به مسیح حاصل می‌شود و خداوند، محبت آن حضرت را به جهنم نمی‌برد، اما سعادت به معنای دوم نامطمئن است و توفیقات این جهانی را باید قرینه‌ای برای فوز اخروی دانست. بدیهی است پذیرش چنین تفکیکی در حوزه کلام و الهیات طبعاً آثار خود را بر شریعت نیز گذاشته و به هر چه عرفی‌تر شدن آن می‌انجامد، زیرا با پذیرش این تفکیک می‌توان قواعد و قوانینی عرفی برای کسب موفقیت در این جهان وضع کرد، بدون آنکه دغدغه خرابی آخرت را به خود راه داد. تنها کافی است رفتار عقلانی و قانونی ما تعارضی با حدود و موانع شرعی نداشته باشد (که موجب سخط الهی شود) نه آنکه الزاماً قوانین و مقررات جاری خود را از شرع استخراج کنیم. تحول دیگر در مفهوم رستگاری شناسی، به پذیرش مفهوم میثاق (covenant) مربوط می‌شود، به این معنا که گویی نوعی رابطه قراردادی میان مؤمن پاکدین و خدا به صورت «دو فاکتو» منعقد می‌شود؛ قراردادی که سابقاً تنها نجیگان کلیسا از آن منتفع می‌شدند و اکنون جنبه توده‌ای پیدا کرده و هر بنده مؤمنی می‌تواند آن را در اعماق ضمیر خود دریابد که هر گامی را که در جهت آبادی این دنیا بر می‌دارد، صورت نازله‌ای از آبادی آخرتش است.

مارکس می‌گوید: می‌توان میان مفهوم میثاق و عهد بین انسان و خدا در تئولوژی پوریتانی از یکسو و مفهوم قرارداد (contract) که خصلتی کاملاً سرمایه‌دارانه دارد از سوی دیگر رابطه‌ای مشاهده کرده به این معنا که در هر دو مورد، عنصر اختیار و اراده، جوهر ارتباط و تشکیل می‌دهد و این با ارتباطات سستی که جبری بوده، تفاوت سرشتی دارد.

البته به جز مارکس، ویرنیز که بخشی از تلاش علمی خود را صرف ایجاد رابطه میان اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری کرده در این زمینه حق مطلب را ادا کرده است، وی در یک گونه‌شناسی چهارگانه پروتستانیزم را جزو ادیان می‌داند که اهداف آن معطوف به آبادی این جهانی و سعادت دنیوی است و ابزاری را که برای وصول به هدف انتخاب می‌کند، جنبه واقعی و ریاضت‌گشایه دارد. منظور وی از ریاضت، نوعی زهد دنیوی و تلاش نظام‌مند است که در جهت خود کنترلی و یا کنترل بر محیط صورت می‌گیرد. (بقول کالون: خدمت به خدا یعنی تلاش در این دنیا و کنترل بر خود و بر طبیعت) و همین خود کنترلی پایه‌های روابط قراردادی و غیرشخصی را تحکیم می‌کند.

و بر معتقد است پروتستانیزم نوعی عقلانیت و زهد دنیوی را به وجود آورد که از لوازم پیدایش روئین‌های اقتصاد سرمایه‌داری است. پوریتان‌ها در نفس دیسپلین کار، احساسی از دعوت الهی (Vocation) هم به معنای پیشه و کار است و هم به معنای دعوت الهی) می‌کردند که آنها را از عواقب گناه و ترس از بی‌نظمی (کاثوس) می‌رهاند. تسلیم، رضایت و زهد سیستماتیک لازم بود تا بر اضطرابات ناشی از آموزه تقدیر فائق آید و به کاهش تنشهای روانی منبعت از

دغدغه رستگاری منتهی گردد. جست و جوی موفقیت به عنوان علامتی برای رستگاری اخروی، اشتیاقی محض را برای نفوذ در دل خدایی رسوخ ناپذیر موجب می‌گردید که از طریق تعقیب اهداف کار آفرین میسر بود. پروتستانیزم به مردم آموخت که مستمراً تلاش کنند، به صورتی سیستماتیک تفکر کنند، به جزئیات دقت بیشتری مبذول کنند، ساعت را بنگرند، دیسپلین را رعایت کنند و... اینها همه لوازم رفتار عقلانی - قانونی است، اما یک چیز غیر عقلانی در پروتستانیزم وجود دارد که عبارتست از حرص به تملک و تحصیل سود حداکثر (acquisition) و همین امر منتهی به ظهور اقتصاد سرمایه‌داری شده است. فی الواقع یک دگم متافیزیک پشت خرد ابزار گرایانه وجود دارد و آن عبارتست از استخدام و سوار شدن بر گردۀ طبیعت که به حوزه روابط انسانی و اجتماعی نیز تسری پیدا کرده و استحصال حداکثر، برای انباشت را موجب می‌شود. فرآیند عقلانی شدن برای انباشت (Rationalization) و کسب سود بی‌منتها (endless gain) از یک آبخور سیراب می‌شوند و آن اضطراب روزافزون ناشی از پذیرش آموزه تقدیر است. در تئولوژی پروتستانی، رستگاری از امری مرتبط با مرگ و آن جهان بیرون آمده و به جدالی دائمی و درونی در تلاش بی‌امان انسان در کار سازنده و خلاق تبدیل می‌شود که بر آن را فرآیند افسون زدایی (disenchantment) می‌نامند. لذا الگوی رفتار پوریتانی، عمل عقلانی معطوف به ارزش است، یعنی دل بستگی به ارزشهایی والا که با محاسبه عقلانی انتخاب نشده‌اند (و در ذات خود حاوی یک دگم متافیزیک هستند) همراه با تلاشی عقلانی و حسابگرانه برای نیل به این اهداف.

نهضت اصلاح دینی، تحولاتی را در الهیات مسیحی به وجود آورد که راه را برای قدس‌زدایی از احکام لایتغیر آن تهید کرد. یکی از آموزه‌های مهم پس از عصر رنورم در خصوص جمع مصالح دنیوی و اخروی، توسط متالهایی مثل سنت‌آنسلم، گروتیوس و راجربیکن با شعار «ایمان ما خرد ماست» تأسیس شد. فرض اصلی این دسته از متالهایی این بود که کلیه قواعد و مقررات شرعی دادرمدار مصلحت بشریت هستند و از لطف خدا به دور است که حکمی برخلاف مصالح بنی نوع بشر تنفیذ نماید. لذا می‌توان نوعی تئولوژی عقلانی (یا طبیعی) تأسیس کرد که احکام از طریق توسل به نصوص، استنتاج و استخراج نشوند، بلکه با تکیه بر فلسفه اصلی احکام که همانا مصالح و ارزشهای عموم بشری هستند، پایه حقوق گذاشته شود. به این ترتیب «قانون طبیعی» جای «قانون الهی» را می‌گیرد. مثلاً برای اجتناب از هرج و مرج و جنگ همه علیه همه (که یک خواسته طبیعی بشر است) یک قرارداد صلح برای جامعه مدنی لازم می‌آید که چنین قراردادی خود



می‌تواند منشاء وضع قوانین و مقررات خردتر باشد.

کرد.

لازم به ذکر است که جرومی بنتام که از فایده‌گرایان سکولار است بر این استدلالات پبلی خرده گرفته و معتقد است: اولاً به فرض که جزمیت معادلی، قادر باشد رفتار فداکارانه فرد را موجه (rationalize) کند چه دلیلی داریم که این امر بتواند در سطح جمعی به موجه کردن منافع جمع (که گاه لازم است به کلی فدا شود، مثل مواقع دفاع در مقابل هجوم بیگانگان) پردازد؟ ثانیاً در همان سطح فردی، بی‌ایمانان به معاد در جامعه مدنی چه باید بکنند. آیا موج سواری آنان را باید نادیده گرفت؟ به این دلایل باید به جای دین و شرع، قوانین عرفی را نشان داد تا به این تنگناها دچار نشویم.

آنچه گذشت بیان شمه‌ای از تلاشهایی بود که در شریعت و کلام مسیحیت برای جمع میان خیر دنیا و خیر آخرت صورت گرفته است. همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، یک دستگاه فقهی که خود را متکفل تلفیق این دو نوع مصلحت می‌داند، در ذات خود، عناصر عرفی شدن را می‌پروراند و این فرآیند، تنها در سطح حقوق و اخلاق که بیرونی‌ترین لایه‌های دین است و با جهان متحول معاصر است (و لذا بیشتر در معرض فرسایش قرارداد) باقی نمانده و سایر سطوح را نیز در می‌نوردد. پارسونز طی بحثی که در خصوص نظام یافتن رفتار اجتماعی می‌کند یکی از پنج فرآیند اصلی حاکم بر جوامع بشری را (که نام متغیرهای الگو pattern variables به آنها می‌دهد) خصوصی شدن (privitization) امر دین تلقی می‌کند، به این معنا که شریعت در مسیر مواجهه با نیازهای متغیر و جدیدالولاده به دوباره اصلی افتراق می‌یابد پاره‌ای از آن بدل به مناسک (rituals) تنظیم کننده رابطه انسان و خدا شده و پاره دیگر آن که خصلتی اجتماعی دارد به قوانین عرفی تحول می‌یابد. بسیاری از قوانین مدرن و معاصر، اشکال تکامل یافته همان قواعد شرعی گذشته‌اند که تا حد ممکن با حفظ محتوای ارزشهای عام آنها، با نیازهای زمانه متلائم و منطبق شده‌اند. هر قدر یک قاعده حقوقی، وظیفه تلفیق مصالح گروههای ذینفع بیشتری را به عهده داشته باشد شتابانتر، عرفی می‌شود و بالعکس کاهش اطراف یک قرارداد، احتمال قدسی ماندن آن قرارداد را بیشتر می‌کند. لذا است که ما هیچ قاعده حقوق بین‌الملل شرعی نداریم و قوانین مربوط به حقوق و نهادهای عمومی (و در رأس آنها دولت) که با مصالح عامه سروکار بیشتر دارد در معرض عرفی شدن قرار می‌گیرد، اما رابطه انسان و خدا که توسط احکام عبادی تنظیم می‌شود، می‌تواند همواره قدسی باقی بماند.

منابع

- Martin David the secularization issue: prospect & Retrospect, British Journal of Sociology, vol no.42 Issue no.3 september 1991.
- Walzer Michael, Puritanism As A Revolutionnry Ideology, studies in the Philosophy of History, vol III, No.1, 1963.
- Crimmins James E, Religion, utility & politics: Bentham versus puley in Crimmins (ed), Religion, Secularization & Political Thought: Thomas Hobbes to J.S.Mill, Routledge, N.Y. 1990.
- Reeves Marjorie E, jochim of Fiore, in Eliade (ed), the Encyclopedia of Religion, vol 8, Macmillan, New York.

حتی می‌توان منشاء این قبیل ارزشهای عموم بشری و «طبیعی» را از درون نص با توسل به چند مرحله تفسیح مناظ به دست آورد و به این ترتیب از درون شرع نیز به این هدف، نقب زد. مثلاً جان لاک در اثری که در باره معقول بودن انجیل (Reasonableness of Scripture) نگاشته است بنیادهای اصلی قواعد شرعی را مبتنی بر عقلانیتی می‌داند که به مصالح عمومی ناظر است. هابز نیز بالصراحه از «نقش خرد در استنطاق انجیل صامت» یاد می‌کند.
باز شدن پای عنصر «مصلحت» به درون دستگاه فقه، همچون کاتالیزوری شتاب دهنده، به سرعت آن را به سوی تبدیل شدن به نظام حقوقی عرفی، پیش راند و این امری است که در قرن هجدهم در همه شئون الهیات پروتستانی تأثیر گذاشت.

می‌دانیم که حرکت از موضع اصالةالمصلحه (Utilitarianism) و تکیه بر منفعت و فایده (Utility) متعلق به دسته‌ای از فایده‌گرایان قرن هجدهم و نوزدهم اروپا مثل بنتام و جان استوارت میل است، اما قبل از آنان از درون خود دین، فایده‌گرایی ظهور کرده‌اند که می‌توان اندیشه آنان را گونه دینی اندیشه اصالةالمصلحه دانست. در رأس آنان باید از ویلیام پبلی (William Paley 1743-1805) نام برد که درصدد تأسیس دکترین فایده‌گرایی دینی است.

اگر فایده‌گرایی دینی را امری ممکن بدانیم، قادر خواهیم بود به نحوی، سنتزی میان مصالح دنیوی و اخروی و خیر دنیا و آخرت به وجود آوریم. اما ببینیم پبلی چگونه و از چه زاویه‌ای به جمع میان دو امر ظاهراً متناقض یعنی اصالت فایده و دین می‌پردازد. وی ابتدا به تعریف فضیلت و تقوی (virtue) پرداخته و آن را معادل «انجام امر خیر برای نوع بشر در جهت اطاعت از خواست خداوند برای نیل به سعادت ابدی» می‌شمارد. به این ترتیب، دین راه حل این معما را در اختیار انسان می‌گذارد که چگونه فرد می‌تواند دست به عملی در جهت خیر و نفع دیگران بزند که آشکارا با منافع شخصی وی در تضاد باشد. فروض و ایمانیاتی که چنین عملی را موجه و عقلایی می‌کند به قرار زیر است:

۱. مشیت خدا بر آن تعلق دارد که همه انسانها سعادتمند شوند.
 ۲. همه انسانها در همه اوقات باید نهایت سعی خود را بکار برند تا این خواست الهی (جلب خیر عمومی) محقق شود.
 ۳. انسانها دارای ابزار شناخت افزایش خوشبختی دیگران هستند.
 ۴. همه انسانها دارای روحی هستند که پس از مرگ به حیات جاودانه خود ادامه می‌دهد.
 ۵. روز قیامتی داریم که در آن به اعمال خیر پاداش داده شده و اعمال شر مورد عقاب واقع خواهند شد.
- با پذیرش این فروض است که هماهنگی میان منافع خصوصی و منافع جمع محقق می‌شود و یک عنصر معادلی و اخلاقی، وارد دستگاه معادلات «هزینه- فایده» فرد شده و قربانی شدن منافع فردی به پای مصالح جمعی را عقلایی می‌کند. تنها امید به آبادی آخرت است که منهای این عنصر، آحاد اجتماع هر یک گلیم خویش را از موج، به در خواهند برد و جملگی، موج سوار (free riders) خواهند شد و به این ترتیب بنیانهای زندگی اجتماعی (که احتیاج به از خودگذشتگی دارد) برآب خواهد بود. بدون پذیرش یک عنصر فوق عقلانی و منافذی‌یکی، هرگز نمی‌توان به روی شکاف میان منافع شخصی و مصالح اجتماعی پل زد و از «وضع طبیعی» به «وضع اجتماعی» گذر

۳۹
کتاب شماره ۲۱