

پروتستانتیزم و روح روشنفکری

بازخوانی انتقادی مفهوم پروتستانتیزم اسلامی در آرای شریعتی و آخوندزاده

امین البرزی*

دانشجوی کارشناسی ارشد اندیشه سیاسی دانشگاه تربیت مدرس

چکیده

«میرزا فتحعلی آخوندزاده» و «علی شریعتی» به‌رغم زمینه، نگرش و اهداف فکری عمیقاً متفاوت شان هر دو از روشنفکرانی بودند که در منظومه فکریشان جایگاه رفیعی برای «پروتستانتیزم اسلامی» قائل بودند. هر دو به جنبش دین‌پیرایی عصر رنسانس و تاثیر آن بر دین و جامعه اروپا دیدی مثبت داشتند و به‌دنبال احیای آن در چارچوب دین اسلام بودند. در این پژوهش با بازتعریف جنبش پروتستانی با تکیه به آرای ماکس وبر، هربرت باترفیلد و سی‌رایت میلز و خوانش آنها از ماهیت، ساختار و اهداف جنبش پروتستانی و مقایسه نظریات این سه تن با خوانش دریافت و خوانش آخوندزاده و شریعتی - به‌عنوان مهم‌ترین روشنفکران پرداخته به جنبش پروتستانی در حوزه ذهن ایرانی - موشکافی کنیم، اینکه دریافت این دو چقدر بر واقعیت‌های تاریخی جنبش پروتستانی منطبق بوده و به چه میزان بر اسطوره‌های رایج و خوانش‌های معوج رایج آن عصر از ماهیت این جنبش؟ از سوی دیگر اینکه این انطباق با ساختارهای اجتماعی دین اسلام را این دو چگونه و به چه هدفی می‌خواستند انجام دهند؟ و سومین و مهم‌ترین پرسش اینکه پروژه پروتستانتیزم اسلامی آخوندزاده و شریعتی چقدر موفقیت‌آمیز بود و تا چه میزان توانست بر جامعه و اندیشه مردم ایران در عصر خویش و امروزه تاثیر گذارد؟!

کلید واژه‌ها

آخوندزاده، پروتستانتیزم اسلامی، شریعتی، روشنفکری.

* Email: aramin50@yahoo.com.

مقدمه

«پروتستانتیسم» یکی از ده‌ها واژه‌ای است از جهان مدرن که در نوزدهم میلادی در برخورد اندیشمندان مسلمان با جهان غرب وارد ذهنیت متفکران مسلمان شد، آشنایی با نظام فکری غرب مدرن و الاهیات مسیحی پشتوانه آن همیشه برای متفکران مسلمان بغرنج‌ترین و پیچیده‌ترین سویه تمدن غرب بود که با آن رویاروی می‌شدند. در قرن نوزدهم تفسیر رایج در جهان غرب بالاخص جهان انگلوساکسون (انگلستان و آمریکا) در باب رابطه پروتستانتیسم و جهان مدرن همان تفسیری بود که به تعبیر هربرت باترفیلد مورخ انگلیسی آن را تفسیر موردپسند «لیبرال-پروتستان‌های سلطنت انگلستان» می‌خواند. تفسیری که جنبش پروتستانی را در عصر رنسانس از بنیانگذاران جهان مدرن معرفی می‌کرد. سوای درست یا باطل بودن این گزاره از نظر تاریخی، در ذهنیت متفکران مسلمان در آن دوران نیز چنین برداشتی در رابطه همسته میان مدرنیسم و پروتستانتیسم حاکم بود و بسیاری سودای دوباره‌سازی این جریان در جهان اسلام را در سر داشتند. اندیشمندان مسلمانی که به دنبال جایگاهی برای «پروتستانتیسم اسلامی» در نظام فکری خود بودند به‌رغم تمام تفاوت‌هایشان به دو جریان متفاوت تقسیم می‌شوند: جریان اول همانند میرزا ملکم خان، احمد کسروی و میرزا فتحعلی آخوندزاده کسانی بودند که خود شخصا دغدغه دین و دینداری نداشتند و پروتستانتیسم را به‌عنوان راهی برای دور زدن نظام اجتماعی و فکری مسلمانان آن عصر در نظر می‌گرفتند، نیت این گروه از پروتستانتیسم اسلامی نه یک هدف، بلکه به‌عنوان یک استراتژی مطرح بود تا در مواجهه با نظام فکری توده‌های مسلمان با مفاهیم جهان مدرن تنش و پس زدن کمتری را شاهد باشند. گروه دوم که جریان موسوم به روشنفکری دینی مشهور شدند و شریعت سنگلجی، علی اکبر حکمی و بالاخص علی شریعتی قرار داشتند و برایشان پروتستانتیسم اسلامی نه یک استراتژی کوتاه‌مدت، بلکه یک پروژه فکری بلندمدت بود و هدفشان تغییر بنیادین در ساختارهای اجتماعی مذهب به‌عنوان مهم‌ترین نهاد اجتماعی در میان مسلمانان بود. هر دو جریان با تمام تفاوت و تضاد فکری که با یکدیگر داشتند در «یکی بودن غرب مدرن و جنبش پروتستانی» و اینکه «راه مدرن‌سازی جوامع مسلمان از اصلاح دینی می‌گذرد» سخت با یکدیگر هم داستان بودند.

هدف این تحقیق بر این است که با مقایسه آرا و نظریات دو روشنفکر برجسته جامعه ایران که در هر دو مفهوم پروتستانتیسم اسلامی بخش مهمی از منظومه فکریشان را در بر می‌گرفت و نماینده دو جریان یاد شده بودند، پرداخته شود. میرزا فتحعلی آخوندزاده به‌عنوان مهم‌ترین نماینده جریان اول و علی شریعتی به‌عنوان شاخص‌ترین نماینده جریان دوم.

بیان مسئله

ظاهراً اولین بار در ایران لفظ پروتستانتیسم در اسلام توسط میرزا ملکم خان مورد استفاده قرار گرفته، «طرحی ریختم که سیاست مغرب را با خرد دیانت شرق به‌هم آمیزد، چنین دانستم که تغییر ایران به‌صورت اروپا، کوشش بی‌فایده‌ای است. از این‌رو فکر ترقی مادی را در لفافه دین عرضه داشتم تا هم‌وطنانم، آن معانی را نیک دریابند. دوستان و مردم معتبری را دعوت کردم، در محافل خصوصی از لزوم پیرایشگری اسلام سخن راندم و به شرافت معنی و جوهر ذاتی آدمی توسل جستیم» (الگار، 1369: 14) آشکارا مشخص است که هدف ملکم خان نه آشنایی با بنیادهای الاهیاتی پروتستانتیسم یا تلاش برای انطباق آن به جوامع مسلمان بوده است، دقیقاً همان هدفی که رفیق دیرینه‌اش آخوندزاده به‌صورتی جدی‌تر و گسترده‌تر مدنظر داشت.

ایران دهه 1320 دوران ظهور و بروز و توده‌ایی شدن جنبش‌هایی بود که به‌نوعی پروژه «اصلاح دینی» را پیش می‌بردند، دو جریان درون حوزه (شریعت سنگلجی و حکمی‌زاده) و یک جریان در خارج از چارچوب دینی (پاک‌دینی کسروی). احمد

کسروی (1269-1324 شمسی) بنیان‌گذار جنبشی بود که با نام «پاک‌دینان» شناخته می‌شدند، کسروی خود هدف از جنبشش را این‌گونه بیان می‌کرد: «آنان دین را به معنای دیگری می‌دانند در نزد آنان دین یک ساختمان اندیشه است: شناختن خدا و یک پیامبر در زیر دست او پیشوایانی، در مرتبه پائین‌تر از او و پاره‌ای از کارها از نماز، روزه، زیارت رفتن، گریه کردن و مانند اینها... ولی ما دین را عبارت از آئین زندگی مطابق دانش و خرد می‌دانیم که جهانیان را در زندگی رستگار گرداند» (کسروی، 1319: 155) جنبش کسروی جنبشی سکولار، مدرنیست بود که البته توفیق چندانی در دین‌پیرایی مدنظر وی نداشت و با مرگش به پایان رسید.

دو جریان درون حوزه و نهاد روحانیت یعنی علی‌اکبر حکمی‌زاده (وفات 1366 شمسی) نویسنده کتاب «اسرار هزار ساله» و «محمدحسن شریعت سنگلجی (1271-1322 شمسی)» تلاشی برای دین‌پیرایی درون نهاد روحانیت انجام دادند که صد البته جریان‌های ضعیف و حاشیه‌ای بودند و کمتر از یک دهه نتوانستند به عمر خود ادامه دهند و سریعاً محو شدند. علی شریعتی (1312-1356) بدون شک مهم‌ترین وجدی‌ترین روشنفکر منسوب به جریان درون دینی است که توانسته به صورت عمیق و جدی درگیر پروژه‌سازی مفاهیم غربی و «پروتستانتیسم اسلامی» شود.

در این پژوهش برآنیم که با بازتعریف ماهیت واقعی جنبش پروتستانی با تکیه به آرای ماکس وبر، هربرت باترفیلد و سی‌ایت میلز و خوانش آنها از ماهیت، ساختار و اهداف جنبش پروتستانی و مقایسه نظریان این سه تن با خوانش دریافت و خوانش آخوندزاده و شریعتی - به‌عنوان مهم‌ترین روشنفکران - پرداخته به جنبش پروتستانی در حوزه ذهن ایرانی موشکافی کنیم، اینکه دریافت این دو چقدر بر واقعیت‌های تاریخی جنبش پروتستانی منطبق بوده و به چه میزان بر اسطوره‌های رایج و خوانش‌های معوج رایج آن عصر از ماهیت این جنبش؟ از سوی دیگر اینکه این انطباق با ساختارهای اجتماعی دین اسلام را این‌دو چگونه و به چه هدفی می‌خواستند انجام دهند؟ و سومین و مهم‌ترین پرسش اینکه پروژه پروتستانتیسم اسلامی آخوندزاده و شریعتی چقدر موفقیت‌آمیز بود و تا چه میزان توانست بر جامعه و اندیشه مردم ایران در عصر خویش و امروزه تاثیر گذارد؟!

چارچوب نظری

وبر و پروتستانتیسم

مشهورترین کتابی که به رابطه میان پروتستانتیسم و جهان مدرن پرداخته بی‌شک اثر گرانسک ماکس وبر اندیشمند آلمانی با نام «پروتستانتیسم و روح سرمایه‌داری» است. کتاب وبر در خلاقیت جسورانه‌ی در صورت‌بندی فرضیه‌ی اصلی و دقت و پرسشگری او در رجوع به ماخذ بی‌نظیر است. اهمیت این کتاب تا به امروز به دلیل طرح دو سوال است. سوال نخست، تاریخی است، «نظام فکری برخی از فرقه‌های پروتستانی تا چه حد بر تشکیل سرمایه‌داری تاثیر گذاشته‌اند؟» و سوال دوم، نظری یا جامعه‌شناختی است: «درک رفتارهای اقتصادی به چه جهت مستلزم استناد به اعتقادات مذهبی و جهان‌بینی‌های عاملان رفتار است؟» (تانی، 1374: 19).

ادعای کلی وبر در کتاب اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری این است که نظام اقتصادی سرمایه‌داری عقلانی که در غرب ظهور کرده بود و بر بخش اعظم جهان چیرگی داشته و رشد چشمگیری را در تکنولوژی به بار آورده بود، تا اندازه‌ای ریشه در تحولات مذهبی اصلاح مسیحیت، یعنی آیین پروتستان دارد. ادعای جسورانه‌ی وبر تاکید بر تاثیر عاملی مذهبی در تحولات تاریخی.

در واقع نوعی مقابله با مفهوم مادیگرانه‌ی مارکس بود که مذهب را چیزی جز بخشی از روبنا و برآمده از شرایط اقتصادی نمی‌دانست. البته وبر قصد مخالفت با مارکس را نداشت و تاثیر تحولات اقتصادی، در سرنوشت اعتقادات مذهبی را نیز انکار نمی‌کرد. وبر به هیچ‌وجه قصد نداشت که علت ظهور سرمایه‌داری را به آیین پروتستان تقلیل دهد. او با صراحت می‌گفت: ما ابدأ قصد نداریم مدعی این تز جزمی باشیم که معتقد است «روح سرمایه‌داری» فقط می‌توانست، محصول برخی آثار نهضت اصلاح باشد، یا این که سرمایه‌داری به‌عنوان یک نظام مخلوق نهضت اصلاح کلیسا است. این واقعیت که برخی تصور مهم سازمانی شغلی سرمایه‌داری بسیار کهن‌تر از نهضت اصلاح می‌باشند، به‌خودی خود، دلیلی کافی در رد این مدعاست. بالعکس ما فقط می‌خواهیم معین کنیم که نیروهای مذهبی تا چه حد از نظر کیفی در شکل‌گیری این «روحیه» و از نظر کمی، در گسترش آن در جهان سهم داشته‌اند و کدام وجوه مشخص تمدن سرمایه‌داری، از آن ناشی شده‌اند (لویت، 1385: 94)

به‌نظر وبر، مهم‌ترین نیرویی که از پیدایش روحیه‌ی سرمایه‌داری مدرن جلوگیری می‌کند «سنت‌گرایی» است. ویژگی این رویکرد، این گرایش است که انسان تنها باید آن‌قدر کار و کسب درآمد کند که برای برآوردن تقاضاهای نیازها یا چشم‌داشت‌های مرسوم ضرورت داشته باشد. وبر می‌گوید که هیچ انسانی به‌گونه‌ی طبیعی نمی‌خواهد که به‌خاطر نفس افزایش درآمد بیش‌تر کار کند. بیشتر انسان‌ها تنها می‌خواهند برابر با معیار متعارف زندگی کنند. این درست همان رویکرد رایج در پیش از عصر سرمایه‌داری و بخش‌هایی از کشورهای جهان سوم امروزی است که در آنها، اگر انسان‌ها احساس کنند سه روز کار در هفته برای برآوردن نیازهای متعارف کافی باشد، به‌همین مقدار کار، اکتفا خواهند کرد. بنابراین کار بیش‌تر و درآمد بیش‌تر، مبتنی بر یک وظیفه و تکلیف است که در آیین‌های مذهبی می‌تواند وجود داشته باشد و این چیزی است که در کالونیسیم (از فرقه‌های پروتستان) وجود داشت یعنی: «در کار به‌مثابه تکلیف» (وبر، 1393: 55). در حقیقت می‌توان گفت اخلاق کالونی طالب کار مبتنی بر روش و نظم این جهان بود. البته نه به این معنی که «کالون» (یا پیروان او) دنیاطلب شده بود(ند)، بلکه کاملاً برعکس، می‌توان گفت که کالون همه‌ی دنیای مسیحی را به صومعه مبدل کرد، منتهی صومعه‌ای که در آن، کار عبادت محسوب می‌شد. اخلاق کالونی از آن جهت غیرسنتی یا حتی ضدسنتی بود که مخاطب آن فرد بود، نه امت مسیحی (وبر، 1393: 142).

به‌گمان وبر، ریشه‌های ایده‌آلیستی فرهنگ مدرن پس از دوران رفرماسیون مسیحی به‌وجود آمده که در فرقه‌های متفاوت پرهیزگار پروتستانی به‌صورت تداوم خردگرایی، تمامی فعالیت اجتماعی و اقتصادی و روابط حقوقی را منطقی ساخته است. وی حاملان تاریخی پروتستانیسیم پرهیزگار را فرقه‌ی کالونیسیم - در ساختاری که در اروپای غربی به‌خصوص در سیر قرن هفده میلادی حاکمیت یافت - فرقه‌ی پیتیسیم، فرقه‌ی متدیسیم و فرقه‌های جنبش غسل تعمیدی معرفی می‌کند (شیخاوندی، 1383: 263).

به گفته‌ی وبر چهارگونه‌ی اصلی پروتستانیسیم ریاضت‌کشانه (یعنی، مبتنی بر انکار نفس) وجود دارد: کالونیسیم، پیتیسیم، متدیسیم و فرقه باپتیست. این گروه‌ها در همه نوع منازعه‌ای با یکدیگر و با کلیساهای رسمی درگیر بودند، ولی وبر کم‌تر به جزئیات اصول اعتقادی آنها علاقمند بود تا به آن چه او «مانع‌های روان‌شناختی» می‌نامید که کنش‌های مردم را جهت می‌دهد (تانی، 1374: 28).

اخلاق پروتستانی سرچشمه‌ی «روح» یا فرهنگ سرمایه‌داری را می‌کاود. به اعتقاد وبر، سرمایه‌داری مدرن بدون ایستارها¹ روان‌شناختی خاص شکل نگرفته است. برای آن‌که افراد خطر سرمایه‌گذاری لازم برای راه‌اندازی کسب‌وکاری را بپذیرند و برای آن‌که کارکنان به انضباط تن دهند، باید این رفتارها معنادار و ارزشمند می‌شد. کالوینیسیم از نظر وبر نوع خالص ریاضت‌کشی پروتستانی بود و دیگر فرقه‌های پاکدینی با آن متفاوت بودند. پیتیسیم تأکید بسیار زیادی بر تجارب عاطفی داشت که جهت‌گیری عقلانی زندگی روزمره را تضعیف می‌کرد. متدیسیم نیز گونه‌ای ریاضت‌کشانه از مذهب پروتستان بود ولی مبنای عاطفی شدیدی داشت و بسیاری از عقاید کالوینیسیم را رد می‌کرد. متدیسیم بر این باور بود که اطمینان عاطفی از آموزش تنها علامت قطعی رستگاری است، ولی هیچ چیز جدیدی به مفهوم تکلیف نیفزود. پاتیسیت‌ها نیز بر عاطفی بودن تأکید می‌کردند. به هر حال، نکته‌ی تعیین‌کننده برای تمام این شکل‌های مذهب پروتستان اعتقاد به بهره‌مندی از رحمت الهی است که صاحب آن‌را از خفت و تباهی این جهان جدا می‌کند و همین است که ما را به رابطه‌ی میان مذهب پروتستان و سرمایه‌داری هدایت می‌کند. در تحول مدرن اخلاق پروتستانی، ثروت تا آن‌جا که انگیزه‌ای برای بیکاری و لذت باشد طرد می‌گردد «ولی به‌عنوان ادای وظیفه در حرفه نه‌تنها از نظر اخلاقی مجاز است، بلکه عملاً به آن امر می‌شود (تانی، 1374: 95-97).

نظر ماکس وبر این است که روح سرمایه‌داری و روح مذهبی پروتستان تناسبی معنادار با هم دارند. خلاصه‌ی این نظر بدون توجه به حشو و زوائد آن، این است که: روحیه‌ی موجود در نوع معینی از مذهب پروتستان چنان است که در قبال فعالیت اقتصادی همان حالتی را که سرمایه‌داری از خود نشان می‌دهد داراست. یعنی یک جهان‌بینی معین از یکسو و سبک خاصی از فعالیت اقتصادی از سوی دیگر باهم پیوندی معنوی دارند از این‌رو وبر در جستجوی پیوند درونی میان «اخلاق» پروتستانی و «روح» سرمایه‌داری است. «قرابت‌گزینشی» درونی میان این دو قرابت ایدئولوژی ایمان مذهبی و کنش اقتصادی است. هر دو مبتنی بر «روح» یا خلقیات عامی است که حامل مشخص و متمایز آن به‌لحاظ اجتماعی، بورژوازی غربی است (سیدمن، 1386: 211).

از منظر وبر، پرهیزگاری پروتستان‌نیزم منجر به خردگرایی در تکامل و انتخاب فن‌آوری، خردگرایی در ارتباط با قوانین (قانون‌مندی دولت و قانون‌مداری شهروندان)، خردگرایی در حساب‌داری و سازمان‌دهی حوزه‌ی تولید و حوزه‌ی توزیع می‌شود. بنابراین وبر از پرهیزگاری یک تئوری برای شناخت کنش اجتماعی می‌سازد و همان‌گونه که در این زمینه ادامه می‌دهد، «پرهیز سخت جهان درونی پروتستانی با تمامی قوت در برابر لذت بیپهوده از مالکیت اثر می‌گذارد و مصرف و به‌خصوص مصرف کالاهای ناب را محدود می‌کند. در برابر وجه روانی کسب اموال را از موانع اخلاق سنتی رها می‌سازد. آن دستبند جهت سودآوری را می‌ترکاند، به این‌صورت که نه‌تنها آن را مقبول می‌کند، بلکه آن‌را مستقیماً به‌صورت اراده‌ی الهی می‌بیند. مقاومت در برابر شهوات جنسی و وابستگی به اموال دنیوی نه مبارزه بر علیه تصاحب منطقی مالکیت، بلکه فقط در برابر مصرف غیر منطقی آن می‌باشد، آن‌چنان‌که به احساس فتودالی بسیار نزدیک است (وبر، 1393: 214).

به این ترتیب، محرک کنش اجتماعی جهت سودآوری، انباشت ثروت و تشکیل مالکیت خصوصی و استفاده‌ی منطقی از آن جنبه‌ای ایده‌آلیستی به‌خود می‌گیرد که در برابر نظام آنتیک فتودالی و فرهنگ پوسیده‌ی قدیمی به‌عنوان نظمی‌نویین و فرهنگ منطقی مستقر می‌شود. در این زمینه، ماکس وبر مدام بر نقش فرقه‌های متفاوت پروتستان انگشت می‌گذارد که

به گمان وی مبلغ و مروج پرهیزگاری و عوامل تشکیل این نظم نوین که فرهنگ غربی نشانه‌ی آن است، بوده‌اند (وبر، 1393: 285).

ماکس وبر از پرهیزگاری پروتستانی به عنوان یک «میوه‌ی اولیه» نیز یاد می‌کند که به صورت یک نیروی مقاوم در برابر شهوات جنسی و مصرف غیر منطقی اموال فعال شده و شرایط مساعدی را برای گزینش خرد جهت تنظیم منطقی روابط اجتماعی و فعالیت اقتصادی به وجود آورده است. در این زمینه وبر همواره رابطه‌ی «جهان درونی» با «جهان بیرونی» را مدنظر دارد و تحولات اجتماعی را به سوی تشکیل سرمایه‌داری مدرن به صورت تغییراتی توجیه می‌کند که جنبه‌های روانی پرهیزگاری پروتستانی بوده‌اند و در «جهان درونی» مؤمنان به وقوع پیوسته‌اند. بنابراین ماکس وبر از بطن یک جامعه‌ی سنتی عوامل سوژکتیو تشکیل یک جامعه‌ی مدرن با یک زیربنای منطقی سرمایه‌داری صنعتی را استخراج می‌کند. در این زمینه وبر بررسی ناب ایده‌آلیستی ندارد، زیرا قادر نیست که علت تحولات اجتماعی و اقتصادی را در عوامل ذهنی خلاصه کند. لیکن وبر برای ایده‌های معنوی نسبت به انگیزه‌های مادی اولویت قائل می‌شود و عوامل مسلط توسعه‌ی اقتصادی را محدود به سوژه می‌کند. فقط از این منظر است که وبر موفق می‌شود که عوامل مسلط تشکیل سرمایه‌داری مدرن صنعتی را در یک «تیپ ایده‌آل» گرد آورد (کرایب، 1385: 157).

باترفیلد و پروتستانتیسم

هربرت باترفیلد مورخ انگلیسی تفسیر مدرنیستی از لوثر و جنبش پروتستانی را محصول تاریخ نویسی‌های مورخان پروتستان دولتی بریتانیا در قرن هیجدهم و نوزدهم می‌داند. وی این مورخان را مورخان «ویگ»¹ی نام می‌نهد و تفسیر آنها در جهت مدرن نشان دادن جنبش لوثری را تلاشی برای لیبرال نشان دادن مذهب پروتستانی نسبت به کاتولیک می‌داند.

جنگ پروتستان‌ها و کاتولیک‌ها در گذشته به مثابه جنگ آزادی و تحجر در روزگار ما تصور می‌شود. این تصور به جهت مشابهت افکار لوثر با عقاید رایج در جهان کنونی به وجود آمده است. پروتستان‌ها قهرمانانی به نظر می‌رسند که برای دنیای مدرن می‌جنگیدند و کاتولیک‌ها برای قرون وسطای تاریک. این اشتباه بزرگی است که نزاع پروتستان‌ها و کاتولیک‌ها در قرن شانزدهم را مسئله دنیای امروز بدانیم. نمی‌توان گفت لیبرال دمکراسی امروز غرب هدفی بود که لوثر برای آن تلاش می‌کرد. لوثر خود از بانیان مبارزه با سکولاریسم در کلیسا و جامعه بود (Butterfield, 2002: 36).

کسانی که امروزه در کشورهای مسلمان، از اصطلاح پروتستانتیسم اسلامی دفاع می‌کنند از شباهت نداشتن خود با شخصیتی مانند لوثر غفلت می‌ورزند، لوثر به یک روشنفکر مذهبی دوران مدرن شباهتی نداشت، روشنفکران مذهبی امروز عناصر سکولار بسیاری در دستگاه فکری خود راه دادند، در حالی که لوثر بسیار مذهبی و معتقد بود. باترفیلد ضمن رد کردن دریافت سطحی و اسطوره‌گونه از جنبش پروتستانتیسم در کانتکس اروپای قرن شانزدهم، تفسیر قهرمان‌وار و خیر و شری از پروتستانتیسم را که وی تفسیر «ویگیسم» از تاریخ نام می‌دهد را کناری گذاشته و می‌افزاید: «فرآیندهای تاریخی از یک نقطه با رشته‌ای از علل آغاز نمی‌شود و در نقطه‌ای معین توقف نمی‌کنند. پل‌های زیادی در کار بوده و تاریخ مطالعه سرچشمه‌ها نیست؛ بلکه تحلیل تمامی فرآیندهایی است که گذشته را به امروز تبدیل کرده‌اند. این واسطه‌ها بودند که دنیای قرون وسطی را به دنیای سکولار امروزمین تبدیل کرده‌اند» (Butterfield, 2002: 64).

میلز - گرث و پروتستانیزم

سی رایت میلز جامعه‌شناس چپ‌گرای آمریکایی وهانس گرث از شاگردان وبر مهاجر به ایالات متحده نیز خوانش پارسونز از وبر در باب فروکاستن نگاه پیچیده و چند علتی وبر به رابطه پیچیده سرمایه‌داری و پروتستانی را به‌علت انگیزشی و در نظر نگرفتن ساختارهای مهم اجتماعی آن عصر هم‌چون نظام حقوقی رومی وجود شهرهای تجاری دریایی¹ و اهمیت آنها در گسترش سرمایه‌داری که وبر بسیار بر آنها تاکید می‌کرد، اما پارسونز این موارد را سهواً یا تعمداً نادیده گرفت و تفسیر پارسونز را محصول «تلاش برای تطبیق آن با جامعه به‌شدت محافظه‌کار جامعه آمریکای قبل از جنگ جهانی دوم» (mills & greth, 1964: 18) ارزیابی می‌کنند، نقد می‌کنند.

نکات مهم خوانش گرث-میلز از رابطه پروتستانیزم و سرمایه‌داری ماکس وبر شامل نکات زیر است:

1. پروتستانیزم «به‌وجود آورنده» سرمایه‌داری نبود؛ بلکه فقط «تعمیق» بخش آن بود، این رابطه نه لزوماً یک رابطه مطلق علت و معلولی بلکه یک رابطه براساس اصل تضاد² بود.
2. وبر تمام فرق پروتستانی را حامل انگیزش‌هایی در جهت گسترش سرمایه‌داری نمی‌دانست؛ وی دو جریان کالونیستی در سوئیس و کواکرها در انگلستان را حامل انگیزش‌های سرمایه‌دارانه در نظام معرفتی خودشان می‌دانست و جریان اصلی پروتستانی لوتری را چندان در روند گسترش سرمایه‌داری دخیل نمی‌دانست.
3. وبر نقش بسیار مهم نهاد و ساختارهای اجتماعی آن عصر که تأثیرشان در نظام فکری چند علتی وبر کمتر از پروتستانیزم نیست، به‌خصوص دو نهاد قانون رومی و شهرهای آزاد را کم می‌شمارد. (mills & greth, 1946: 111-112)

در مجموع براساس خوانش وبر، میلز و باترفیلد از جنبش پروتستانی اساساً لوتر و جنبش وی را نه طلیعه عقلانیت در جهان مدرن، بلکه اساساً حرکتی ضد عقل بود و چون با عقلانیت معاش رابطه‌ای نداشت، جا را برای بسط نظام فکری عقلانی در سویه‌های غیر مذهبی جامعه باز کرد و اینکه نظام الاهیاتی لوتر فاقد فلسفه سیاسی نوینی بود؛ بلکه چون اصولاً حرف نوینی نداشت و اتوریته کلیسا را در نظم سیاسی رد می‌کرد جا را برای دولت مطلقه مدرن که در آن‌زمان در همان بورگ‌ها در حال تشکیل بود، آماده می‌ساخت، اساساً نقش لوتر و جنبشش در جهان مدرن بیش از آنکه نقشی فعال و سازنده باشد؛ نقشی غیر فعال و پسپو بود که نه برای ارزش‌های جهان مدرن بلکه با اقتدار کلیسا در ساختار سیاسی می‌جنگید.

آخوندزاده و پروتستانیزم اسلامی

میرزا فتحعلی آخوندزاده (1812-1878 میلادی) که تقریباً تمام عمر فکری خود را خارج از ایران در قفقاز و در شهر تفلیس و در خدمت به بروکراسی ارتش روسیه به‌سر برد. تفلیس آن روزگار در اواسط قرن نوزدهم که میرزا آخوندزاده در آن می‌زیست، پایتخت فرهنگی و ادبی قفقاز بود، نه‌تنها مرکز فرمانروایی روس‌ها در خطه قفقاز بود؛ بلکه محل تلاقی قومیت‌ها و فرهنگ‌ها در آن روزگار به‌شمار می‌رفت از روس، ارمنی و گرجی تا آذری و چرکس و از مسیحیان تا مسلمانان در آن شهر زندگی می‌کردند. تفلیس هم مرکز حکومت روسیه در قفقاز بود هم پایتخت ناسیونالیسم گرجی، هم

1- Burgs.
2- The happen.

تبعیدگاه شاعران و نویسندگان ناراضی روس بود؛ هم مامن قیام «شیخ شامل داغستانی»¹ علیه کفار روس، در چنین محیطی بود که افکار آخوندزاده جوان نشو و نما پیدا کرد.

در تقلید بود که با تنی چند از «دسامبريست»² های تبعیدی به قفقاز چون الکساندر بستاژونوف³ - که میرزا به وی زبان ترکی را یاد داد ولادمیر اودفسکی⁴، یاکوف پولانسکی⁵ شاعر و نویسندگان پیشرو ارمنی آن سامان مانند خاچاتور آبویان⁶ و گابریل سوندکیان⁷ دوستی یافت. حضور در محفل روشنفکران قفقازی و تئاترهای گرجستان وی را با ادبیات غرب به خصوص نمایش نامه نویسی آشنا کرد. (parsinejad, 2003: 44) وی از طریق آشنایی با همین نویسندگان تبعیدی دسامبريست روس و ارمنی با تاریخ اروپا و جنبش پروتستانی آشنا شد.

پروتستانانیزم اسلامی یا به تلفظ خود آخوندزاده که از روسی منسح می‌شد «پراستانانیزم» از آن جمله ترم‌های به‌شدت استفاده شده توسط میرزا فتحعلی آخوندزاده روشنفکر قفقازی تاریخ اندیشه مدرن ایران است که بعدها در دوره‌های بعد توسط روشنفکران دیگری نیز به کار گرفته شد. در باب نیت و خوانش آخوندزاده از پروتستانانیزم وی آشکارا تحت تاثیر دو نویسنده اروپایی، ارنست رنان⁸ یا به تلفظ آخوندزاده «رینان» فرانسوی و مورخ انگلیسی «هانری توماس باکل»⁹ یا به لفظ آخوندزاده «باقل» قرار دارد و در روسیه اواخر قرن نوزدهم دو کتاب «مطالعاتی در باب تاریخ ادیان» ارنست رنان و «تاریخ تمدن در انگلستان» توماس باکل طرفداران زیادی داشت و آخوندزاده از آن طریق با این دو نویسنده آشنا گشت. هر دو نویسنده دشمن آشتی‌ناپذیر دیانت بودند و اعتقاد راسخ به علم و ترقی داشتند. آخوندزاده که به‌شدت تحت تاثیر جهان‌بینی و نقد دین این دو نویسنده قرار داشت و از نقدهای آنان بر مذهب که «فن کرتیقا» می‌نامید سخت به‌وجود آمده بود تصمیم گرفت بر پایه همین فن «کرتیقا» رساله‌ایی در باب نقد مذهب به تقلید از رنان و باکل بنویسد که ماحصل آن «رساله کمال الدوله» یا «نامه‌های کمال الدوله به جمال الدوله» شد، کمال الدوله شخصیت اصلی کتاب در واقع خود آخوندزاده است، شخصیتی لیبرال و سکولار که به دنبال ترقی و سیولزاسیون است و جمال الدوله شخصیت مخالف وی، ادیب و روشنفکری که هنوز دل در گرو باورها و آداب و رسوم سنتی و مذهبی جامعه خود دارد. درون‌مایه اصلی کتاب نیز در اصل بر پایه نامه‌نگاری‌هایی بود که فتحعلی خان با شاهزاده جمال الدوله قاجار از دوستان فکری‌اش در ایران داشته بود. جلال الدوله قاجار که فرانسوی و روسی نیک می‌دانست و ضمن علاقه به غرب و تجدد نیز سخت سنت‌ها و باورهای مذهبی جامعه ایران را پاس می‌داشت.

1- رهبر سیاسی و مذهبی قیام مسلمانان قفقاز علیه روسیه طی بیست سال 1839-1859 که پس از دستگیری باقیمانده عمرش را در تبعید در کیف گذراند (1797-1871)

2- «اتحاد رستگاری فرزندان واقعی سرزمین پدری» اتحادیه‌ای از جوانان ناسیونالیست و لیبرال روس بود که تلاش داشتند با فشار بر تزار، وی به اصلاحات سیاسی - اجتماعی تن در بدهد. این گروه 1816 تاسیس شد و در 25 دسامبر 1825 تلاششان برای کودتا شکست خورد و بخش اعظم اعضای گروه دستگیر و به اعدام، زندان و تبعید به قفقاز محکوم شدند، به‌همین خاطر به دسامبريست‌ها در تاریخ روسیه شهرت یافتند.

3- Alexander Bestuzhev (1837-1797).

4- Veladimir odoyevski (1802-1839).

5- Yakov Polonsky (1819-1898).

6- Khachator abovyan (1810-1846) نویسنده شهیر ارمنی و بنیان‌گذار ادبیات رئالیست ارمنستان

7- Gabriel Sundukian (1825-1912)

8- Ernest renan (1823-1892).

9- Henry Thomas Buckle (1821-1862).

فتحعلی آخوندزاده در نامه‌ی به مسیو نیکلا کنسول فرانسه در رشت می‌نویسد: «اگر رساله کمال الدوله به زبان فرانسه ترجمه گردد همانند تصنیف رینان (رنان) مقبول طبع خوانندگان اروپا خواهد شد» (نامه‌ها 307) وی می‌خواهد به نقد جوهر دیانت بپردازد و به تغییر و ملایم کردن متن رساله‌اش تن در نمی‌دهد و در جواب مستشارالدوله که آن‌را تند خوانده بود جواب می‌دهد: «ملایمت و پرده کشی مخالف شروط کرتیکاست، مثلا بوقل و رینان تصنیفات خویش را چطور بنویسد که ملایم و با پرده و بی‌تعرض و واعظانه باشد» (نامه‌ها، 214) سپس مرام و مسلک و دلیل اصل نوشتن کمال الدوله را این چنین شرح می‌دهد: «منصف کمال الدوله نیز در عقیده حکمای فرنگستان است، یعنی لیبرال و از سالکان مسلک پروقره¹ و طالب سیویلیزاسیون است... می‌خواهد ذلت و فقر از میان ماتش رفع شده و ثروت مکتب برای او به روی آورد... و این منظور تحقق نیابد مگر به هدم² اساس اعتقادات دینی که پرده بصیرت مردم شده و ایشان را از ترقیات در امور دنیویه مانع می‌آید؛ لهذا به اقتضای عقیده خود معلومات خود را به قلم آورده و سبب تصنیف کمال الدوله همین و بس، والا منظور دیگر اصلا متصور نیست» (ملحقات، 1985: 153-154).

آخوندزاده با تکیه بر نگرش علمی مدرنیته لایه‌های مختلف معرفتی، ارزشی و باورهای دینی را به محقق سنجش و بازخوانی انتقادی می‌برد؛ مفاهیم و مقولات دینی که وی در مکتوبات مورد انتقاد قرار می‌دهد، به واسطه‌ی تغییر ذهنیتی است که آخوندزاده را از سرای ایده‌های سنتی به دانش‌های مدرن کشانده و او را در سرآغاز روشنفکری ایرانی مقام داده است. آخوندزاده مفاهیم دینی را در بستر تاریخ می‌نشانند و بر تاریخی بودن معرفت دینی تاکید می‌ورزید؛ «دین اسلام بنابر تقاضای عصر و اوضاع زمانه بر پرستانتیسم محتاج است، پرستانتیسم کامل، موافق مشروطه پرومره و سیویلیزاسیون متضمن هر دو نوع آزادی، مساوات و حقوق بشریه مخفف دیسپونیزم سلاطین است» (مکتوبات کمال الدوله، 57).

از نظر آخوندزاده تاریخ ظرفی است که اندیشه‌های دینی در آن به محک تجربه و آزمون زده می‌شوند و هر افق معرفتی و دوره‌ی تاریخی، نشان خود را بر آموزه‌های دینی حک می‌کند؛ همین نگرش آخوندزاده را به اصلاح دینی راهبر می‌شود و وی با نگاهی تاریخی - علمی به مقوله‌ی پروتستانتیسم می‌رسد.

در جایی دیگر آخوندزاده خوانش و هدف خویش را از بسط مفهوم پروتستانتیسم چنین عنوان می‌کند: «نویسنده نمی‌خواهد که آنتیست³ شوند و دین و ایمان نداشته باشند؛ بلکه حرف منصف این است که دین اسلام بنابر تقاضای و اوضاع زمانه بر پروتستانتیسم محتاج است، پروتستانتیسم کامل موافق شروط پروقره سیویلیزاسیون، متضمن آزادی و مساوات حقوقیه هر دو نوع بشر (زن و مرد)، مخفف دیسپونیزم⁴ سلاطین شرقیه در ضمن تنظیمات حکیمانه و مقرر و جوب سواد در کل افراد اسلام ذکورا و اناثا⁵» (ملحقات 181) و در ادامه پروتستانتیسم را ضامن مولد ثروت و هنر می‌داند «کسب‌وکاری و پیشه‌وری و هنروری در میان ملت اسلام به غایت کم است و ثروت و مکتب نسبت به سایر ملل به غایت اندک، از این جهت سبب‌های بی‌حصر پروتستانتیسم در دین اسلام محض و به‌خاطر حب بشریت از واجبات اسلامی است» (ملحقات، 1985: 498)

1- پروگرس، لفظی است روسی به معنای پیشرفت

2- ویران کردن، خراب کردن

3- بی‌دین Atheist

4- استبداد

5- منظور این است که سوادآموزی برای تمام افراد اعم از مرد و زن باید اجباری گردد.

درک آخوندزاده از پروتستانتیسم، اما فرقی با درک او از الحاد و نفاق نداشت: «پروتستانتیسم در دین اسلام محض به خاطر حب بشریت از واجبات است طوایف انگلیس و ینگه دنیا و پاره‌ای از سایر طوایف فرنگستان پروتستان هستند؛ یعنی ظاهراً مسیحی مذهب هستند، باطناً تابع عقل» (آدمیت، 1349: 222) یا در جای می‌گوید: «از مذهب آبا و اجداد نیز کناره‌جویی لزوم ندارد، در ظاهر باید با هم مذهبیان خودمان برادرانه راه برویم و در باطن، سالک راه حق بشویم» (آدمیت، 1349: 22).

در جایی دیگر پروتستانتیسم را مصادف با لغو تکالیف مذهبی می‌داند و آن‌را با حقوق مدرن اشتباه می‌گیرد و می‌نویسد: «پروتستانتیسم عبارت است از مذهبی که حقوق الله و تکالیف عبادالله جمیعاً در آن ساقط بوده، فقط حقوق الناس باقی بماند» (آخوندزاده، 1357 «الف»: 112).

وی در پرورش اندیشه پروتستانتیسم اسلامی نیز حتی توجیه تاریخی در تاریخ اسماعلیه می‌آورد و در واقع «حسن بن محمد بزرگ امید» مشهور به «علی ذکرت السلام» را بنیان‌گذار اصلی پروتستانتیسم در جهان می‌شمارد، «نخستین کسی که آن فکر را آورد امام اسماعیلی علی ذکرت السلام بود که مذهب پروتستانتیسم را در اسلام ایجاد کرد... که چون به امامت فرقه اسماعیلی رسید پیروانش را گرد آورد و روز هفدهم رمضان 559 قمری خطبه خواند: به اقتضای عقل شریف مکلف هستیم که خیر و شر و سعادت و ضلالت شما را بنمایم. بدانید و آگاه باشید که عالم، قدیم است و زمان نامتناهی، بهشت و دوزخ یک امر خیالی و موهومی است. قیامت هرکس مرگ اوست. به‌هر عاقلی لازم است که در باطن به اقتضای بشریت و عقل شریف، سلیم النفس و نیکوکار باشد. به این چنین مرد راه حق خطاب می‌شود و در ظاهر هرگونه روش که به جهت امور معاش و امور دنیوی خود مفید بیند همان روش را به‌خود شعار سازد. الان تکالیف شرعیه را در خصوص حقوق الله بالمره من کلا از شما ساقط کردم پس از این آزاد هستید و از اوامر و نواهی در خصوص حقوق الله بالمره فارغ بایید. علم تحصیل کنید و نیکوکار شوید و از نعمات دنیوی بهره یابید، ثروت و مکت حاصل کنید، به خیالات فاسدانه و عقاید ابلهانه خود را مقید نکنید وسی و تلاش نماید که با علوم و صنایع و اعمال حسنه و صالحه و فضل و هنر در میان عالم برگزیده و مرجع شوید (آدمیت، 1349: 222-223).

فردای آنکه مذهب پروتستانتیسم در ایران اعلام شده بود؛ پیشوای اسماعیلی دست زن خود بانوی بزرگ درت التاج که از دودمان دیلمیان بود گرفت و روگشاده در الموت به گردش پرداخت و آئین روگشادگی زنان در قلمرو وی جاری شد (ملحقات، 1985: 488). آخوندزاده سعی می‌کرد برای نظریه‌ی خود تبار تاریخی هم بجوید و آن تبار در مذهب اسماعیلیه بود و کار را تا جایی پیش برد که اسماعیلیان را بنیان‌گذاران پروتستانتیسم در دین سال‌ها قبل از مسیحیان دانست و فریاد فغان سر می‌دهد که اگر تحریک سلجوقیان و دیلمیان و عباسیان در کشتن امام اسماعیلی نبود و چراغ ملت ایران خاموش نمی‌شد (مکتوبات، 1357 «الف»: 147) و با لحن محزون و اندوهگینی شکوه سر می‌دهد که کار اسماعیلیان و پروتستانتیسم آنان دوام نیافت «و اگر ملت تو را فهمیده بود حال طوایف انگلیسی و ینگه دنیا خوشه‌چین تو حساب می‌شدند» (مکتوبات، 1357 «الف»: 146) و اضافه می‌کند «تودر عصر مذهب پورتستانتیسم را ایجاد کردی که ایشان هنوز در آتشکده‌های دیوان اینتویزاسیون (تفتیش عقاید) بریان می‌شدند» (ملحقات، 1985: 489).

وی دست آخر مراد و هدف خود از پروتستانتیسم را چنین بیان می‌کند: «کسانی که بعد از این از اخلاف ما در دین اسلام بانی مذهب پروتستانتیسم خواهند شد، در جمیع مسائل فقیهه ما تغییر و تزئید معمول خواهند داشت و آیه حجاب را منسوخ خواهند کرد، آیه تجویز کثرت زوجات را نیز فی‌مابین ملت اسلام باید منسوخ داشته و تزویج را منحصر به وحدت زوجه بکنند و نیز آگاه باشند که خردمندان جهان زنان را در جمیع حقوق بشر و آزادیت با مردان شریک شمرده‌اند و بدانند که

امروز در بعضی دول زنان را به اداره امور مملکت نیز داخل می‌کنند؛ علاوه بر آن درجه تاجداری را نیز در برخی احیاناً¹ برایشان مسلم می‌دارند چنان که این رسم قبل از غلبه عرب‌ها بر ایران جائر بود» (آدمیت، 1349: 224-225).

دوستدار، در نقد مفهوم پروتستانتیسم اسلامی آخوندزاده آن را سخت تناقض‌آمیز می‌خواند: آخوندزاده نخستین منتقد اجتماعی و فرهنگی ماست که با محدودیت امکانات زمان‌هاش به جد کوشید مشکلات ما را بشناساند و نخستین گام‌ها را در راه رفع آن بردارد... هم ثبات فکر کلا واقع بین او را در اساس می‌توان شناخت و هم صداقت و جرات ذهنی او را در خودنگری نسبی فرهنگی‌اش.. مشکل ناآگاهانه‌ی آخوندزاده در زمینه‌ی انتقاد اجتماعی و اصلاح دینی یکی این است که از یکسو عرب را نگون‌بخت‌ترین قوم و دینش را موجب نگونبختی تاریخی شده‌ی آن اعلام می‌کند و از سوی دیگر همین اسلام را بر دیگر ادیان ترجیح می‌دهد، آنگاه همه‌ی ادیان را از اساس باطل می‌خواند و دیگر آنکه برای اصلاح دین اسلام یا بااصلاح خود او پروتستانتیسم اسلامی، پیشینه‌ی این فرم دینی مسیحی را در شاخه‌ای از تشیع کشف می‌نماید: در بینش و جنبش باطنی...! خلط امور اصولاً شیوه عمومی فرهنگ ماست، به این صد سال اخیر و به او اختصاص ندارد... وظیفه‌ی روشنفکری او به‌عنوان منتقد فرهنگی و اجتماعی در واقع نمی‌بایست اصلاح دین بوده باشد... آیا می‌شود کسی به اصلاح چیزی پردازد که از اساس آن را باطل می‌داند؟ (دوستدار، 1377: 110).

آشکارا مشخص است که میرزا فتحعلی آخوندزاده در باب تاریخ جنبش پروتستانتیسم در اروپا، نظام فکری و چارچوب‌های عملشان و خواسته‌ها و ارزش‌هایشان دانش درست و کاملی نداشته و هرچه از پروتستانتیسم تاریخی می‌دانسته درکی ناقص از همان منابع رنان و باکلی بوده نه چیزی بیشتر، البته در جو فکری و فرهنگی آن روزگار که شناخت از غرب محدود به چند کتاب بوده، نباید چندان بر آخوندزاده خرده گرفت وی در ذهنیت خود پروتستانتیسم تخیلی ساخته که فرسنگ‌ها با پروتستانتیسم رخ داده در اروپا فاصله دارد. مراد وی بیشتر از پروتستانتیسم و اصلاح دین، «سکولاریسم» مدنظر بوده زیرا هیچ‌یک از مواردی از قبیل حقوق زنان، آزادی‌های فردی، برتری بی‌چون چرای عقل و علم بر دین، هیچ‌یک در جنبش پروتستانی نه ارزش بوده و نه به‌وقوع پیوسته؛ بلکه همگی ماحصل جنبش‌های سکولار اجتماعی هم عصر وی در اروپای آن زمان بوده‌اند.

شریعتی و پروتستانتیسم اسلامی

علی شریعتی (1312-1356 شمسی) مهم‌ترین نظریه‌پرداز بومی‌سازی مدرنیته و تطبیق دادن جریان دین پیرایی غرب با ساختارهای اجتماعی اسلام است که پروژه‌اش در باب «پروتستانتیسم اسلامی» جدی‌ترین و عمیق‌ترین درگیری یک روشنفکر ایرانی با مفهوم پروتستانتیسم و تلاش برای زایش و انطباق آن با اسلام بود. شریعتی در ابتدا، روشنفکران را به دو گروه درون دینی و برون دینی تقسیم می‌کند و در آثار خود از کسانی چون فریدون آدمیت، تقی‌زاده و داریوش آشوری را به‌عنوان روشنفکرانی غیردینی مورد نقد قرار می‌دهد (شریعتی، 1379: 284 ج 35) سپس خود را روشنفکر درون دینی و در آتش خود را یک پروتستان می‌داند (شریعتی، 1380: 293 ج 20).

برداشت شریعتی از جنبش پروتستانی کاملاً بر همان برداشت رایج آن دوران استوار بود و از نظر وی «پروتستان‌ها به‌دنبال دنیایی کردن دین» (شریعتی، 1380: 20) می‌باشند، به‌نحوی که دین را درخور زندگی دنیا درآوردند. به‌تعبیر وبر پروتستانتیسم مسیحی به‌دنبال عقلانی کردن دین و اخلاق بود؛ روشنفکری شریعتی برای ایجاد هماهنگی دوباره بین

مذهب و جامعه صورت می‌گیرد. مدرنیسم اسلامی وی «تلاشی برای آزادسازی دین اسلام از قیدوندهای سنت و انجم اصلاحاتی است که با نیازهای پیچیده زندگی مدرن تطبیق نماید».

شریعتی معتقد بود روشنفکر مسلمان نباید مذهبی را نفی نماید، بلکه از جهت آخر گرایی باید آن را دنیایی کرده و از توجه به روح و نفس و اخلاق و ریاضت به کار، سازندگی، کوشش و فعالیت کشاند و از جهت صوف گری آن را به اعتراض تبدیل نماید (شریعتی، 1380: 490ج20) وی در برداشت خویش سوبه‌ای انقلابی جنبش دین لوتر را بسیار پرداخته و آن را برای پروژه فکریش مناسب می‌داند؛ در حالی که جنبش لوتر در میان جنبش‌های دین پیرایگی هم عصرش مانند «ژان هوس» و «توماس مونتسر» بسیار جنبشی محافظه‌کار و میانه‌روی بود و اصلا سوبه‌های انقلابی موردنظر شریعتی را نداشت. لوتر در نامه‌ای برای دهقانان شورشی در قیام آنا‌بابتیست‌ها (1542 میلادی) می‌نویسد: «هر آنکه شمشیر بگیرد؛ با شمشیر کشته خواهد شد».

«تذ اسلام منه‌ای روحانیت و جایگزینی روشنفکران به‌جای روحانیت» (شریعتی، 1379). یکی از بزرگ‌ترین خطاهای استراتژیک شریعتی در مبحث پروتستانتیسم اسلامی وی است وی در تلاش برای جنبش‌سازی از نهاد دین به‌سان جنبش پروتستانی خواستار «تفسیر متن» بدون در نظر گرفتن واسطه «روحانیت» شد.

وی به‌دنبال این است که از روحانیت سنتی سلب مسئولیت نموده و روشنفکران را به‌جای آنها قرار دهد (شریعتی 1380: 473ج20) به اعتقاد او «بلند کردن نسلی که در برابر نظام حاکم بر جهان و ارزش‌های تحمیلی بر یک جامعه اسلامی یا سنت‌های موروثی و ضداسلامی تمکین کرده و تسلیم شده است، کار روشنفکر است». درست است وی قویا می‌خواهد تفسیر دین را از نهاد سنتی متولی آن خارج کند. شریعتی در یک تقابل ساختاری دو تعریف از تشیع ارائه می‌دهد، «تشیع علوی» و «تشیع صفوی» آموزه‌های سنت را طرد می‌کند، او بسیاری از سنت‌ها را یا طرد می‌نماید یا دنبال خوانشی جدید از آن است. به‌عنوان نمونه، عزاداری، گریستن، تقیه، غلو ولایت عصمت، غیبت، شفاعت، اجتهاد، دعا و را از مصادیق تشیع راستین نمی‌داند (شریعتی، 1382: 22ج9) این تقسیم‌بندی عمیقاً غیر تاریخی وی نمایانگر تلاش وی به تبعیت از دین‌پیرایان رنسانس برای جداسازی انحرافات از مسیحیت راستین است، البته تقسیم‌بندی اسطوره‌گرانه شریعتی از تشیع به دو صورت علوی و صفوی بیش از آنکه ناظر به نگاه تاریخی وی باشد؛ موید نگاه اسطوره‌ای وی به تاریخ در جهت به خدمت درآوردن کنش‌ها و فاعلین تاریخ در خدمت ذهنیت ایدئولوژیک -انقلابی خویش است.

شریعتی آگاهانه یا نا آگاهانه آن‌چنان در جنبه‌های کارکرد اجتماعی دین غرق است که اصولاً جنبش پروتستانی را که جنبشی الاهیاتی در مسیحیت بود را جنبشی اجتماعی مفروض می‌گیرد و کلیت پیچیده آن‌را به تنها کارکرد اجتماعی ساده آن فرو می‌کاهد. نگاه وی به مفهوم دین نیز به‌همین سان است و اساساً سوبه‌های فقهاتی، فلسفی، عرفانی و اخلاقی دین را به کناری می‌نهد و در نزد او دین یک ابزار اجتماعی است که باید عملکرد خاص خود را داشته باشد و لذا مطالعه تاریخ را برای پی بردن به سرچشمه احکام لازم می‌داند و از سوی دیگر می‌خواهد تمام تاریخ و شخصیت‌های تاریخ اسلام را با کارکردهای اجتماعی‌شان بفهمد و در نظر او تنها اسلام خالص دارای کارکردهای اجتماعی است نه اسلام عرفانی و فلسفی، او در یک مقایسه بین ابن‌سینا، حلاج و ابودر جانب ابودر را می‌گیرد و آموزه‌های فلسفی و عرفانی را فاقد کارکردهای اجتماعی می‌داند (شریعتی، 1381: 27ج27)

فرو کاستن جنبه‌های مختلف حیات دین به یک انگاره اجتماعی از نقاط ضعف بزرگ دستگاه فکری غیر منسجم و معشوش شریعتی بود و از سوی دیگر وی به‌همان قدر که از پروتستانتیسم خیالی خود غرق بود؛ به‌همان میزان نیز به آن جنبه سوسیالیستی می‌بخشید، «نقطه عزیمت وی نیز اصل توحید است، از آن‌جا که وی از اسلام شناسی تعبیر به

«برداشت‌های ما» می‌نماید در تبیین اصل توحید نیز به برداشت خود رجوع کرده و جامعه توحیدی را جامعه بی‌طبقه توصیف می‌نماید» (شریعتی، 1383: 43-30).

آشکار مشخص است که تلاش شریعتی برای پیوند بین پروتستان‌تیزم و سوسیالیسم متأثر از آشنایی سطحی و غیر دقیق وی با سویه تاریخی تلاش لوتر است، اگر شریعتی آشنایی عمیق‌تری با سایر جنبش‌های دین پیرایه عصر خود داشت، یقیناً برای پروژه فکری وی در پیوند دین‌پیرایی و سوسیالیسم او می‌توانست جنبش «توماس مونتسر» که هم عصر لوتر و اتفاقی جنبشی دهقانی و با سویه‌های قوی سوسیالیستی بود و به مراتب از حرکت لوتر انقلابی‌تر بود، اصولاً جنبش توماس مونتسر که با آنا‌بابتیست‌ها مشهور شدند در اروپا سرمنشاء جنبش‌ها و افکار سوسیال-پروتستانی بود نه لوتر و همفکرانش.

نتیجه‌گیری

پروتستان‌تیزم اسلامی، آخوندزاده و شریعتی تفاوت‌ها و شباهت‌های بسیاری با یکدیگر دارند، هر دو به تفسیر رایج زمانه پروتستان‌تیزم را بر سازنده جهان مدرن یا محرک ارزش‌های آن می‌دانند و آن‌را بخشی جدایی‌ناپذیر از جهان مدرن فرض می‌گیرند، هر دو از نقش عمیق و گسترده مذهب در جامعه غافل‌اند و با برنامه پروتستان‌تیزم خودشان به دنبال ایجاد نوعی دگرگونی عمیق مذهبی در جامعه هستند با این تفاوت که آخوندزاده همانند یار همفکرش با طرح پروتستان‌تیزم اسلامی به دنبال کوچک‌تر کردن ساحت مذهب در زندگی اجتماعی و فزاینده‌تر کردن سویه‌های سکولار زندگی بشری است؛ اما شریعتی برداشتی کاملاً چپ‌گرایانه و انقلابی‌گری از جنبش پروتستانی مدنظر داشت و هدفش تبدیل کردن نهاد دین به یک جنبش اجتماعی بود. هر دو نسبت به نهاد روحانیت بدبین بودند و هم‌چون لوتر که در تلاش برای حذف واسطه‌های میان انسان و خدا بود و با کلیسای کاتولیک و نهاد روحانیت کاتولیکی سر ستیزه برداشت، اما هر دو آنها به تفاوت عمیق و بنیادین نهاد روحانیت در اسلام و مسیحیت ناآگاه بودند، اساساً در نظام الاهیاتی مسیحی بین «مسیح» و «کتاب مقدس» تفاوت عمیقی وجود دارد و «مسیح به‌عنوان تجسد روح خدا» معجزه مسیحیت است و نه کتاب مقدس، کتاب مقدس مجموعه‌ای ناهمگون از روایت‌های تاریخ و تفسیر به قلم افراد با جهان‌بینی گوناگون است و مرجع اصلی ایمان مسیحی نیست، به‌همین خاطر خیزش لوتر برای بازگشت به تفسیر کتاب مقدس بدون ارجاع به نهاد روحانیت با کلیسای کاتولیک در تضاد بود؛ اما با مسیحیت در تضاد نبود. اما در ساختار اجتماعی اسلام موضوع کاملاً متفاوت بود؛ اسلام برخلاف مسیحیت بیش از آنکه یک نوع جهان‌بینی توحیدی باشد نوعی ساختار منظم اجتماعی و سیاسی بود و باز هم برخلاف مسیحیت معجزه آن نه شخص پیامبر (ص) بلکه کتاب و متن مقدس قرآن بود. از سوی دیگر نهاد روحانیت در اسلام نهادی بورکراتیک و برگرفته از همان ساختارهای اجتماعی و سیاسی برگرفته از نص بود، اگر لوتر می‌توانست با تکیه بر نص کتاب مقدس اتوریته کلیسا را به چالش بکشد و دوگانه سکولاریسم موجود در ذات مسیحیت (قانون قیصر-قانون خدا) توانست سکولاریسم را گسترش دهد؛ این نسخه اصولاً برای به‌کار بردن در اسلام بی‌معناست، زیر به‌تعبیر طباطبایی، اسلام خود دینی بود برای دنیا و نه فقط برای آخرت و در ذات دینی بود سکولار (طباطبایی، 1394: 286)، در نتیجه تلاش‌های آخوندزاده برای تفسیر سکولار مذهب تحت عنوان پروتستان‌تیزم همان قدر عبث بود که تلاش‌های شریعتی برای تبدیل کردن آن به جنبشی مدرن و انقلابی.

پروتستان‌تیزم اسلامی شریعتی یک پروژه طولانی مدت، عمیق، گسترده و همه‌جانبه بود که وی با تلاش داشت با حذف واسطه‌ها (روحانیون) نه سکولاریسم بلکه نوعی الاهیات انقلابی شیعی را که مبتنی بر ایمان فردی پرشور انقلابی بود گسترش دهد، این قسم تلاش‌های وی به‌شدت شبیه به شورش دهقانی 1524 میلادی جنوب آلمان به‌رهبری کشیشی

بنام توماس مونتر شهابت دارد، اگرچه مونتر رقیب سرسخت لوتر بود و یک سال بعد از قیامش دستگیر و اعدام شد؛ اما عقایدش بعدها بنیان‌گذار گروه‌های سوسیالیست - مسیحی (آنا‌بابتیست‌ها) در آلمان و انگلستان (جامعه فابیان) شد و احتمالاً شریعتی در دوران تحصیلش در فرانسه با افکار وی و گروه‌های سوسیالیست مذهبی آشنا شده باشد. هدف آخوندزاده از پروتستانتیسم اسلامی صرفاً یک استراتژی کوتاه‌مدت بود، برای کاهش نفوذ روحانیت در مردم به‌طوری‌که تنش کمتری ایجاد کند تا سرشاخ شدن با اصول بنیادین جامعه مذهبی ایران آن عصر.

اشتباه شریعتی و سایر بنیادگرایان دینی در بازگشت به نص مقدس به تبعیت از جنبش دین‌پیرایی در دوران رنسانس از آن‌جا سرچشمه می‌گیرد که تفاوت بنیادین نص مقدس در سیستم الاهیاتی مسیحیت و اسلام و کارکرد جداگانه نهاد روحانیت در دو دین را درک نکرده بودند، سه تفاوت نظام الاهیاتی و ساختار اجتماعی اسلام و مسیحیت که ظهور دین پیرایی در بطن مسیحیت را امکان‌پذیر کرد، اما در اسلام غیر ممکن به‌شرح زیراند:

1. نص مقدس: تفاوت تاریخی نص در مسیحیت و اسلام در نظر گرفته نشده، متن کتاب مقدس در مسیحیت لزوماً متن مقدس نیست و قداست بنیادین در نظام الاهیاتی مسیحی کاراکتر «عیسی (ع)» است، به‌وجود آمدن نهادهای دینی چون کلیسای کاتولیک محصول تکامل تاریخی دین مسیحیت بودند نه مراجعه به متن متاب مقدس، در حالی‌که در اسلام اصولاً مراجعه به متن همیشه در میان فقیهان، عرفا، متکلمین همیشه به یکسان مورد ارجاع گروه‌های مختلف اجتماعی بوده و هیچ‌گاه در انحصار نهاد خاص اجتماعی نبوده؛ هم‌چون روحانیون کاتولیک در مسیحیت که انحصار تفسیر متن مقدس را در دست داشته‌اند.

2. بازگشت به کتاب و دوران طلایی در مسیحیت مابه ازای تاریخی نداشت، اصولاً مسیحیت هیچ‌گاه برخلاف اسلام از ابتدای تشکیلش در قدرت سیاسی نبوده و بازگشت به کتاب در جنبش پروتستانی هم توانست نهاد کلیسا کاتولیک را به‌نفع گسترش دولت مطلقه مدرن دور بزند، هم در بطن مسیحیت باقی بماند اما در اسلام از همان آغاز قدرت سیاسی در اختیار مذهب بود و ساختار سیاسی با تکیه بر همین نص ساخته و پرداخته شد، چطور می‌تواند تمدنی را که تاکنون بر اساس همان متن مقدس ساخته شده، باز هم بر تکیه بر همان متن مقدس جنبشی چون پروتستانتیسم در آن به‌راه انداخت؟

1. آخوندزاده، میرزا فتحعلی (1357 «الف»)، **الفبای جدید و مکتوبات**، گردآورنده حمید محمدزاده، تبریز: نشر احیا.
2. آخوندزاده، میرزا فتحعلی (1357 «ب»)، **مقالات فلسفی**، ویراست صدیق، تبریز: کتاب ساوالان.
3. آخوندزاده، میرزا فتحعلی (1985)، **مکتوبات: نامه‌های کمال الدوله به شاهزاده جمال الدوله و ملحقات**، گردآورنده صحبدم، گوتنبرگ: مرد امروز.
4. آدمیت، فریدون (1349)، **اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده**، تهران: نشر خوارزمی.
5. آدمیت، فریدون (1351)، **اندیشه ترقی و حکومت قانون عصر سپهسالار**، تهران: خوارزمی.
6. الگار، حامد (1369)، **میرزا ملکم خان**، ترجمه جهانگیر عظیماء، شرکت سهامی انتشار.
7. تانی، آر. اچ (1374)، **مقدمه‌ای بر اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری**، ترجمه دکتر عبدالعبود انصاری، تهران: سمت.
8. دوستدار، آرامش (1377)، **درخشش‌های تیره**، پاریس: نشر خاوران.
9. سیدمن، استیون (1386)، **کشاکش آرا در جامعه‌شناسی**، ترجمه هادی جلیلی، نشر نی.
10. شریعتی، علی (1379)، **مجموعه آثار جلد 35 (آثار گونه‌گون)**، تهران: بنیاد شریعتی.
11. شریعتی، علی (1380)، **مجموعه آثار جلد 20 (چه باید کرد؟)**، تهران: بنیاد شریعتی.
12. شریعتی، علی (1381)، **مجموعه آثار جلد 27 (بازشناسی هویت ایرانی - اسلامی)**، تهران: بنیاد شریعتی.
13. شریعتی، علی (1382)، **مجموعه آثار جلد 9 (تشیع علوی تشیع صفوی)**، تهران: بنیاد شریعتی.
14. شریعتی، علی (1383)، **مجموعه آثار جلد 30 (اسلام شناسی جلد)**، تهران: بنیاد شریعتی.
15. شیخوندی، داور (1383)، **جامعه‌شناسی تجدد ماکس وبر**، نشر قطره.
16. طباطبایی، سید جواد (1394)، **درباره‌ی ایران، جلد نخست، دیپاپه‌ای بر نظریه انحطاط ایران**، تهران: مینوی خرد.
17. کرایب، یان (1386)، **نظریه اجتماعی کلاسیک**، ترجمه شهناز مسمی پرست، نشر آگه، چاپ سوم.
18. کسروی، احمد (1319)، **ما چه می‌خواهیم**، تهران: پیمان، چاپ ششم.
19. لوویت کارل (1385)، **ماکس وبر و کارل مارکس**، ترجمه شهناز مسمی پرست، نشر ققنوس.
20. وبر، ماکس (1374)، **اقتصاد و جامعه**، ترجمه عباس منوچهری، مهرداد ترابی‌نژاد و مصطفی عمادزاده، تهران: انتشارات مولی.
21. وبر، ماکس (1393)، **پروتستان‌تیزم و روح سرمایه‌داری**، ترجمه مرتضی ثاقب‌فر، تهران: ققنوس.

ب) لاتین

1. Butterfield, Herbert (2002), **the whig interpretation of history**, harper& colins, London.

2. Gerth, Hans Heinrich & Mills, C. Wright (1946), **From Max Weber: Essays in sociology**, New York, Oxford university press.

