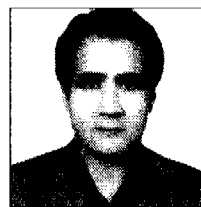


مقاله



محمود درگاهی*

شریعتی و پروتستانتیسم اسلامی

چشم‌انداز ایران: مقاله پیش‌رو اثر نویسنده‌ای است که به آثار دکتر شریعتی آشنایی دارد و تخصص ایشان در ادبیات فارسی، وی را به شریعتی نزدیکتر می‌کند. نویسنده تلاش کرده تا نشان دهد دکتر شریعتی به پروتستانتیسم مسیحی آشنایی داشته و برخلاف نظر منتقدان شریعتی، نشان می‌دهد شریعتی در علت، نتیجه و سایر پروتستانتیسم نظر آتی داده که متفکران غربی هم این باورها را داشته‌اند؛ پس نمی‌توان شریعتی را ناآشنا به تجربه پروتستانتیسم مسیحی دانست. آقاي درگاهی به ما نشان می‌دهد که شریعتی چگونه پروتستانتیسم مسیحی را از دید جامعه‌شناسان اروپایی بررسی کرده است. در دید جامعه‌شناسانه ماکس وبر و حتی متفکران متأخر مانند ریمون آرون دستاورد پروتستانتیسم مسیحی که به رنسانس یاری رسانده، مهم است، در حالی که منتقدان شریعتی، فیلسوف هستند و فیلسوفان نگاه حقیقت‌یاب دارند و با انتزاع سروکار دارند. البته آخرین دست‌نوشته‌های دکتر شریعتی در مجموعه آثار ۴، بخش دوم درباره پروتستانتیسم می‌تواند گویای شناخت شریعتی به پروتستانتیسم مسیحی باشد که مسیحیت تاریخی را فاقد توان توجه به دنیاگرایی می‌داند؛ توانی که اسلام از آن برخوردار است. شریعتی پروتستانتیسم مسیحی، رنسانس و عصر روشنگری را بهتر از فرون وسطی می‌داند، اما آژمان شریعتی در طرح پروتستانتیسم اسلامی و اصلاح دینی در اسلام خلق تجربه جدید و اخلاقی و معنوی‌تر از تجربه مدرنیته غربی بود. نگارنده مقاله تلاش می‌کند که نگاه دکتر شریعتی را درباره پروتستانتیسم اسلامی توضیح دهد و معتقد است آنچه که شریعتی می‌خواست و آنچه پس از شریعتی در جامعه رخ داده ربطی به آرای شریعتی ندارد؛ در نتیجه استناد رخدادهای مزبور به آرای شریعتی عملی‌شماره است. پروتستانتیسم اسلامی پروژه بزرگ شریعتی در کنار استخراج و بازشناسی منابع فرهنگی بود که دین‌گرایی و بویژه نوگرایی دینی را در ایران معاصر رونق بخشید. با درگذشت زودهنگام شریعتی این پروژه ناتمام ماند و با روی کار آمدن یک حکومت دینی، شیوه دیگری از دین‌گرایی جای آن را گرفت. منتقدان شریعتی این دو موضوع را به هم آمیختند و نتیجه کار را در هر دو عرصه بر کارنامه شریعتی نوشتند و در این کار به دستکاری و تحریف نیز متوسل شدند. این مقاله نگاهی است به پروتستانتیسم شریعتی، اهداف و ویژگی‌های آن و همچنین بررسی برخی از آرای منتقدان آن، بویژه آرای محمدرضا نیکبدر.

اپوزیسیون مسلماً حاضر نبود برای برانداختن روحانیون با شاه پیمان اتحاد ببندد. (مان، ۱۸۱) اما بدیهی است که شرح پروتستانتیسم شریعتی در این چند جمله کوتاه نمی‌گنجد؛ و از این روی می‌توان گفت که تفسیر بروجردی از آرای شریعتی نیز مانند طرح کلی کتاب او - به تعبیر برهانی - بسیار «ساده‌اندیشانه» بود. (هم‌بهن، ۴۰، ص ۱۲۸۶) در هر حال، پس از بروجردی نیز چند تن از روشنفکران ایرانی، متعرض مسئله پروتستانتیسم در آثار شریعتی شدند و تفسیرهای نادرستی از آن ارائه دادند. برای بررسی و ارزیابی برخی از این تفسیرها ابتدا به تعبیر شریعتی از پروتستانتیسم مسیحی و پس از آن به طرح او از پروتستانتیسم اسلامی پرداخته می‌شود و آنگاه ضمن نشان دادن تفاوت‌های کار اصلاح دینی شریعتی با آنچه که در اصلاح مسیحیت روی داد و نقد تفسیرهای یادشده، مورد نقد و بررسی قرار

انتقاد و ردیه‌نویسی بر کار شریعتی را فراهم آورد. نخستین بار مهرزاد بروجردی، به تاسی از برخی منابع مورد استفاده خود در کتاب «روشنفکران ایرانی و غرب» شریعتی را «لوتر» خواند، اما «لوتر بلندپرواز» (ص ۱۶۶) البته او هیچ توضیح قابل قبولی درباره بلندپروازی شریعتی ارائه نداد و حتی در نوشته خود به هیچ نشانه‌ای از همانندی و یا ناهمانندی شریعتی با لوتر اشاره نکرد و تنها به آوردن این دو نکته بسنده کرد که «در عصر تجدد و سکولاریسم جهانی، پروتستانتیسم اسلامی دیگر نمی‌تواند پیامدهای شورش لوتر را تکرار کند... و شریعتی در متوسل شدن به لوتر این واقعیت را نمی‌دانست یا اصلاح می‌دید فراموش کند که لوتر جنبش انقلابی خود را علیه زعمای مسیحیت در قرن شانزدهم میلادی با کمک مستقیم شهریاران انجام داد، اما شریعتی به عنوان یک شخصیت

تأثیری که اندیشه و آرای شریعتی در تحولات فکری باعتمادی ایران معاصر پدید آورد، نزدیکی و شباهت بسیار با تأثیر آراء و اندیشه‌های لوتر در اروپای پس از سده شانزدهم داشت، از سوی دیگر، شریعتی خود نیز پیوسته از پروتستانتیسم اسلامی سخن می‌گفت و در برابر مکتب‌های فکری زمانه خود، که جاذبه و رونق چشمگیری داشتند، به اصلاح دینی در اسلام و آماده کردن آن برای رویارویی با اقتضانات زمانه می‌اندیشید. او در این کار به سر مشق‌های فکری پروتستان‌ها تاسی می‌جست؛ در نتیجه هم نوع کاری که شریعتی در زمینه دین‌شناسی پیش برد، و هم تکیه و تأکید او روی الگوی اصلاح دینی اروپا، انگیزه آن شد که او از یک سو «لوتر» ایران یا اسلام معاصر خوانده شود و از سوی دیگر، اطلاق این عنوان به شریعتی و حتی طرح موضوعی به نام «پروتستانتیسم در اسلام» زمینه

پژوه و مرداد ۱۳۸۹

می گیرد.

۱- تعبیر شریعتی از پروتستانتیسم مسیحی

اندیشیدن به پروتستانتیسم در اسلام ایرانی دست کم یکصد سال قدمت دارد. پیش از شریعتی، آخوندزاده، در سال‌های منجر به انقلاب مشروطه و بعد از او جمالزاده از پروتستانتیسم اسلامی سخن گفته‌اند؛^(۱) اما روشنفکری که پیشنهاد جمالزاده و پروژه آخوندزاده را جدی گرفت و به طرح اصلاح دینی صورت واقعی بخشید، شریعتی بود که هم دغدغه و انگیزه این کار و هم مایه و توانایی آن را داشت. هر چند که پروژه اصلاح‌گری شریعتی در فرصت کوتاهی که او داشت به فرجام نرسید و با مرگ زود هنگام او به کلی ناتمام ماند، اما در هر حال شریعتی شکل دینداری یا نگاه به دین را در ایران پس از خود تغییر داد، و زمینه‌های تجدیدنظر در سنت‌های جاری و ریشه‌دار دینی را فراهم آورد. از این نظر تأثیر شریعتی در تحولات اندیشه دینی در ایران، یادآور تأثیر طلایه‌داران اصلاح دینی اروپا، یعنی «لوتر» و «کالون» است؛ اما این شباهت تنها در برخی از ابعاد پروژه اصلاح‌گرانه شریعتی و لوتر وجود دارد و نه در همه ابعاد آن، زیرا اندیشه دینی شریعتی، متأثر از اوضاع فکری سده بیستم، بسی روشمندتر و روشنفکرانه‌تر شده، در حالی که تفکر دینی لوتر و کالون در برخی از عناصر آن یادآور اندیشه بعضی از فرقه‌های سنتی اسلام مانند اشاعره و یا احیایان اسلام سنتی مانند ابن تیمیه و ابن جوزی است که کار آنها در نهایت نوعی قرائت سنتی و قشری از اسلام بوده؛ در حالی که اصلاح دینی شریعتی، در حین اعتنا به ریشه‌های اصیل دین، با ضرورت‌های امروز درمی آمیخت و رو به آینده داشت. اما آنچه که شریعتی در ایران پیش از انقلاب تعقیب می کرد، در ایران پس از انقلاب تغییر مسیر داد، و جریان تحول دینی مطابق با منویات او پیش رفت، و حتی کار او به گونه نوعی بدعت و انحراف از سوی تفکر غالب بر انقلاب، به کناری نهاده شد و تفکر دینی انقلاب به سوی آن چیزی رفت که در اصطلاح دینی-سیاسی معاصر، آن را بنیادگرایی خوانده‌اند.

شریعتی حرکت فکری- فرهنگی نوگرایانه خود را بر اصلاح اندیشه و اعتقاد دینی در ایران پایه‌گذاری کرد و در این کار به اصلاح‌گران مسیحی تأسی جست، از این رو پیوسته از سرمشق مسیحی اصلاح دینی سخن می گفت و به تأثیر ریشه‌دار اندیشه‌های پروتستانتیسم در تحولات فرهنگی و اجتماعی غرب استناد می جست. پروژه

شریعتی حرکت فکری- فرهنگی نوگرایانه خود را بر اصلاح اندیشه و اعتقاد دینی در ایران پایه‌گذاری کرد و در این کار به اصلاح‌گران مسیحی تأسی جست، از این رو پیوسته از سرمشق مسیحی اصلاح دینی سخن می گفت و به تأثیر ریشه‌دار اندیشه‌های پروتستانتیسم در تحولات فرهنگی و اجتماعی غرب استناد می جست

شریعتی در کنار مدرنیزاسیون و مارکسیسم، یکی از سه پروژه مقابله با سنت بود و شریعتی در تبلیغ آن و برای رقابت با دو پروژه یادشده به تحولات گسترده اروپای پروتستان اتکا و استناد می کرد، به ویژه که تفسیر مشهور ویراز پیشرفت صنعتی-اقتصادی اروپای پروتستان و انحطاط و عقب‌ماندگی کشورهای کاتولیک آن، پروتستانتیسم را دین پیشرفت و صنعت نشان داده بود و در نتیجه با ایجاد نوعی جاذبه برای روشنفکران کشورهای اسلامی راه سومی را در برابر گرایش به مارکسیسم یا مدرنیزاسیون گشوده بود.

هر چند که تعبیر شریعتی از پروتستانتیسم، متأثر از تفسیر وبری آن بوده و او بارها به ویر و آرای او استناد می کند، اما هم تفسیر او از پروتستانتیسم مسیحی متفاوت از تفسیر وبری آن بوده و هم طرحی که او برای اصلاح دینی در اسلام مدنظر داشت ویژگی‌های خاص خود را پیدایم کرد. شریعتی پروتستانتیسم اروپا را جریانی فکری-سیاسی ریشه‌داری می داند که داعته آن بسیار دورتر از عصر لوتر و کالون می رود و به دوران جنگ‌های صلیبی می رسد. او موافق با آن تیره از محققانی که بیداری غرب را پس از قرون وسطی، پیامد جنگ‌های صلیبی و ارتباط مسیحی‌ها با شرق اسلامی می دانند، این جنگ‌ها را القاء کننده فرهنگ شهرنشینی و تجارت و مهم‌تر از همه، شیوه دینداری از سوی مسلمانان به مسیحی‌ها می خواند، و می گوید: «پروتستانتیسم یکی از نتایج جنگ‌های صلیبی است، زیرا به اعتقاد همه مورخین-نه فقط مورخین مسلمان- یکی از اصولی که از شرق به غرب و از جامعه اسلامی به جامعه منحل اروپایی

رفت، بینشی علیه پاپیسم و پاک کردن فاصله میان انسان و خداوند بود، این مسئله در همه شئون غرب اثر گذاشت، حتی در اقتصاد و صنعت [غرب]». (مجموعه آثار ۱۳۷/۳۱)

تأثیر فرهنگ و تمدن پیشرفته شرق اسلامی روی صلیبی‌ها، موجب تحریک اقتصاد و صنعت غرب و رشد شهرنشینی و تکوین طبقه بورژوازی شد و چون بورژوازی اروپا برای پیشرفت خود با دو مانع قدرتمند یعنی فئودالیسم و تکیه‌گاه اعتقادی آن، کلیسای کاتولیک روبه‌رو بود، از این رو در مقابل فئودالیسم و برای فرو ریختن پایه‌های اعتقادی آن ناچار از مقابله با کلیسا و مسیحیت کاتولیک شد و در این کار، ارائه تفسیر تازه‌ای از مسیحیت را که مطابق با منویات این طبقه نوپا بود، تنها راه توفیق خود یافت. پس از آنکه این طبقه نوپای اجتماعی گسترش پیدا کرد، مفسران و نظریه‌پردازان خود را پدید آورد و لوتر و کالون، زاده اقتضات این برهه از تاریخ غرب مسیحی بودند: «بعد از این که نظام عوض شد و فرم عوض شد، و بعد از آن همه فداکاری‌ها و شعارهایی که کارگزارها و طبقات پایین دادند، و با آنها لوترها و کالون‌ها و امثال آنها را روی کار آوردند، کلیسارا کوبیدند.» (مجموعه آثار ۱۳۹/۱۷)

شریعتی می گوید که «پروتستانتیسم مذهبی است که از «عشق» به «قدرت» رو کرده و از مسیحیت یک ایدئولوژی و اخلاق سازگار با بورژوازی ساخته است.» (مجموعه آثار ۷۶/۲۴) پس «تبدیل کاتولیک به پروتستان یعنی تبدیل یک روح مذهبی انحطاطی به روح مذهبی اجتماعی» (مجموعه آثار ۳۳۲/۲۰)، چیزی که بورژوازی تازه‌پای غرب برای پیش بردن منویات خود سخت بدان نیازمند بوده و در نتیجه همچنان که در عرصه هنر و ادبیات رئالیسم را جایگزین رمانتیسم می کند، در حوزه اعتقاد دینی هم به جای کاتولیسیسم، پروتستانتیسم را تکیه‌گاه خود می سازد، این است که «پروتستانتیسم و رئالیسم هر دو تجلی روح مادی بورژوازی تازه به دوران رسیده است.» (مجموعه آثار ۱۴/۲۲) این تعبیر شریعتی از پروتستانتیسم با برخی از تفسیرهای معتبر و مهم آن در آثار نویسندگان غربی انطباق پیدا می کند، از این رو ناچار از نقل تعدادی از این تفسیرها هستیم. لوتر در نامه‌ای به تسلسل در اشاره به «پروتستانتیسم» و عصیان مردم ضد کلیسا، آن را به کودکی تشبیه کرده و نوشته بود که «این کودک جز من پدر دیگری داشته است.» (ویل دورانت، ۱۴۱۶/۶) انگلس، پروتستانتیسم را «بازتاب اعتقادی توسعه

پژوهش‌های علمی و معنوی در سال ۱۳۸۹

اولیه سرمایه‌داری به شمار آورده است.» (بشیریه؛ عقل در سبست، ۴۵۶) بارنز و بیکر نهضت اصلاح دینی را در کنار رنسانس «صرفاً و جوهی از انقلاب تجاری خوانده‌اند.» (تاریخ اندیشه اجتماعی، ۴۱۳) اریک فروم نیز با تأیید زمینه‌های اقتصادی پروتستانتیسم، آن را تفسیر روان‌شناختی می‌کند و می‌نویسد: «فرو ریختن اجتماع قرون وسطی طبقه متوسط را در معرض خطر قرار داد و این خطر احساسی از ناتوانی و تجرد و شک به وجود آورد و این دگرگونی روانی موجب مقبول افتادن تعلیمات لوتر و کالون شد.» (گریز از آزادی، ۲۹۸)

جمع این چند نظریه منطبق با آن چیزی است که در مجموعه آرای شریعتی و تفسیر او از پروتستانتیسم آمده، یعنی پروتستانتیسم را بسی گسترده‌تر از آن چیزی نشان می‌دهد که در تفسیرهای مشهور آن دیده می‌شود و حتی با تفسیر «وبری» آن نیز تفاوت و فاصله پیدا می‌کند. «وبر» اخلاق پروتستانی را حاوی انضباط «این جهانی» و زهد دنیوی می‌داند که از طریق کسب و کوشش هر چه بیشتر به همراه پرهیز از هر گونه لذت و برخورداری، موجب انباشت ثروت و پیشرفت اقتصاد غرب شده، در حالی که شریعتی آن را نه زهد این جهانی بلکه یک «روح دنیاگرا» و تحرک آفرینی می‌داند که بویژه علیه زهدگرایی و دنیاگریزی برخاسته است. از این روی می‌توان گفت که تعبیر وبر متوجه آموزه‌های خود لوتر است، در حالی که تفسیر شریعتی معطوف به یک جریان گسترده اصلاح‌گری است که لوتر تنها یکی از بازیگران آن بوده است: «لوتر که در قرن شانزدهم به کلیسای کاتولیک اعتراض می‌کند و مسیحیان را به شورش علیه پاپ و قتل عام اسقف‌ها و کاردینال‌ها می‌خواند، در حقیقت فریاد اعتراض بورژوازی معترض را علیه سنت پرستی و زهدگرایی مذهب عصر فتو‌دالی بلند کرده است، پروتستانتیسم همان مسیحیت است که از آخرت‌گرایی کاتولیک باز می‌گردد و روح و جهت دنیاگرایی، عشق به زندگی مادی، صنعت، کار، ثروت و بالاخره سرمایه‌داری بدان می‌دهد.»

(مجموعه آثار ۱۴/۲۳)

این تفسیر از پروتستانتیسم که آن را بیه گفته انگلس - بازتاب توسعه سرمایه‌داری و بورژوازی می‌داند، هیچ بر خطا نیست، زیرا مقصود شریعتی از پروتستان انسان بورژوازی مادی و دنیاگراست که ایده‌ها و منویات دنیایی خود را با تفسیر خاصی از مسیحیت همراه کرده، در نتیجه پروتستانتیسم مورد نظر شریعتی، صرفاً آن چیزی نیست که تنها

در اندیشه‌های دینی لوتر یا کالون وجود داشته، هر چند که لوتر و کالون نیز به دلیل توجه به کارزندگی و اهتمام برای ترقی دادن به آن، در حقیقت نوعی دنیاگرایی ویژه ارائه داده‌اند که ویر آن را «زهد این جهانی» خوانده، اما شریعتی به پروتستانتیسمی گسترده‌تر از حوزه کار کالون و لوتر می‌اندیشید: «در مسیحیت یک متفکر پروتستانتیست در قرون ۱۶، ۱۷ و ۱۸ چه کار می‌کرد؟ می‌گفت این کلیسا و این کشیش‌ها، عوامل مترقی دین مسیح را نادیده گرفته و متروک گذاشته‌اند و بیچارگی برای ما ایجاد کرده‌اند، زیرا عوامل زهد پرستی، درون‌گرایی، فرد پرستی، عبادات و اعتقادات و ماوراءالطبیعی را رواج داده‌اند. پس روشنفکر اروپایی می‌دانست که برای رفهمذهبی و ایجاد یک پروتستانتیسم مسیحی باید عوامل محرک و بیدارکننده مسیحیت را احیا کرد.» (مجموعه آثار ۲۰/۲۸۷) با این وصف، یادآوری این نکته ضروری است که شریعتی هیچ وقت فرصت ارائه یک تفسیر گسترده از پروتستانتیسم را پیدا نکرد، آنچه که در آثار او در این باب آمده، آرای است پراکنده در چند سخنرانی یا نوشته او و آشنایی با مقصود او از طرح پروتستانتیسم و مستلزم آن است که این آرای پراکنده گردآوری و طبقه‌بندی و در انطباق با مبانی اندیشه و راهبردهای فکری او تفسیر شود، زیرا

تأثیر فرهنگ و تمدن

پیشرفته شرق اسلامی روی

صلیبی‌ها، موجب تحرک

اقتصاد و صنعت غرب و

رشد شهرنشینی و تکوین

طبقه بورژوازی شد و چون

بورژوازی اروپا برای پیشرفت

خود با دو مانع قدرتمند یعنی

فتو‌دالیسم و تکیه‌گاه اعتقادی

آن، کلیسای کاتولیک روبه‌رو

بود، از این رو در مقابله

با فتو‌دالیسم و برای فرو

ریختن پایه‌های اعتقادی

آن ناچار از مقابله با کلیسا و

مسیحیت کاتولیک شد و در

این کار، ارائه تفسیر تازه‌ای

از مسیحیت را که مطابق با

منویات این طبقه نوپا بود، تنها

راه توفیق خود یافت

ممکن نیست که کسی از آغاز، پروژه اصلاح‌گرا نه خود را پروتستانتیسم بخواند و گاه و بی‌گاه از آن سخن بگوید، اما آشنایی او با این موضوع در حدی باشد که منتقدان او نشان می‌دهند.

۲- پروتستانتیسم اسلامی

شریعتی با طرح اندیشه و شیوه کاری پروتستان‌های اروپایی، به دنبال الگوگیری از آن و پدید آوردن پروتستانتیسم اسلامی در جامعه دینی عصر خود بود. همچنان که مشاهده کردیم، این کار تنها راهبردی بود که او از میان امکانات پیش روی زمانه خود برگزیده و آن را به اساسی‌ترین دغدغه فکری خود تبدیل کرده بود و در نتیجه اعتقاد داشت که «ما باید بر روی این موضوع پروتستانتیسم آتکیم کنیم، نه این که سارتر چه می‌گوید، مارکس چه می‌گوید و ژان ژاک روسو چه می‌گوید. آنها مربوط به دو قرن بعد هستند، ما باید برای جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کنیم، کار کنیم، نه برای ارضای نفس خودمان یا ارضای فکر خودمان. اکنون کار لوتر و کالون برای ما مهم است، برای این که آنها ماده‌ای را که هزار سال اروپا را در سنت‌گرایی نگه داشته بود، به یک ماده تحریک‌آمیز و سازنده و ایجادکننده تبدیل کردند.» (مجموعه آثار ۲۰/۴۹۱)

تأمل در تقریرات فوق نشان می‌دهد که شریعتی اصلاح دینی را زمینه‌ساز هر گونه اصلاح زندگی دنیایی می‌داند و این تعبیر او هیچ گونه تناقضی با تفسیری که بیشتر از آرای او ارائه دادیم، ندارد، زیرا اصلاح دینی، حتی در کار لوتر و کالون، موجبات تحول اجتماعی اروپا را پدید آورد، چنان که تفسیر ویر از اصلاح دینی، آن را پدیدآورنده تحولات صنعتی و اقتصادی و انباشت سرمایه و کالای کشورهای پروتستان می‌خواند و برخی متفکران دیگر غربی نیز بر آنند که «اصلاح دینی با درونی و باطنی ساختن مرجعیت دینی، راه را برای دگرگونی عظیم سیاسی که مآلا از طریق توسعه اقتصاد بازار و انقلاب صنعتی روی داد، هموار کرد.» (دان کیویت، در سایه ایسان، ۱۵۹) و حتی پروتستانتیسم که از نظر وبر بستر ساز پیدایی سرمایه‌داری مدرن در اروپا بود «نزد دو تو کویل زمینه‌ساز تحقق و تحکیم دموکراسی جدید در امریکا گردید.» (دو تو کویل، به نقل علی‌رضا شجاعی زند، دین، جامعه، عرفی شدن، ۱۵۲) شریعتی نیز جامعه خود را پیش از گذراندن این مرحله، آماده پذیرفتن اندیشه‌های سارتر و روسو نمی‌بیند و حتی اندیشه آنها را متناسب با دو قرن بعد از چنین تحولی می‌داند. چنین تعبیری اهمیت این نکته را نشان می‌دهد که در یک جامعه دینی، هر گونه تحولی، پیش از هر

چیز دیگر باید از فرهنگ دینی آن جامعه آغاز شود، بویژه دینی که از نظر شرعی مایه‌های یک تحول بزرگ و همه‌سویه را در خود دارد. از این رو شرعی، مطابق با تفسیری که از پروتستان‌تیسیم داده، و آن را مذهب ضد زهد گرایسی برآمده از دل مسیحیت قرون وسطایی خوانده است، اسلام را که بیش از مسیحیت مایه‌های مثبت جهان‌گرایی را در خود دارد، آماده‌ی ایفای این مسئولیت بزرگ می‌داند: «بر خلاف پروتستان‌تیسیم که چیزی در دست نداشت و مجبور بود از مسیح صلح و سازش، یک مسیح آزادپخواه و مسئول و جهان‌گرا بسازد، یک پروتستان مسلمان دارای توده انبوهی از عناصر پر حرکت و روشن‌گرای، همچنان و مسئولیت و جهان‌گرایی است.» (مجموعه آثار، ۲۰/۲۹۳) این تعبیر شرعی از اسلام با سرشت جهان‌گرا و حرکت‌بخش آن انطباق دارد، چیزی که مسیحیت پیش از پروتستان‌تیسیم فاقد آن بود و در نتیجه برخی از مصلحان دینی دیگر هم، اسلام را بیش از مسیحیت مستعد پروتستان‌تیسیم دانسته‌اند و مانند سیدجمال برخی از عناصر اصلاح دینی لو ترانوعی اقتباس از آیین مسلمانان خوانده‌اند.

(حمید عنایت، سیری در اندیشه سیاسی غرب، ۹۶)

اگر پروتستان‌تیسیم را مطابق با رای تیره‌ای از مفسران آن، نوعی زهد معطوف به زندگی مادی و این جهانی بدانیم که توانسته زمینه‌های رشد و پیشرفت صنعتی و اقتصادی غرب را فراهم آورد؛ در این صورت تعبیر شرعی از آمادگی اسلام برای یک پروتستان‌تیسیم دیگر، یک تعبیر درست و برکنار از خطاست، زیرا وقتی که مسیحیت بی‌اعتنا به زندگی دنیایی که کار قیصر را به قیصر و امی گذاشت و توصیه می‌کرد که «هرگاه بر گونه چپ تو سیلی زدند، گونه راست خود درآهم پیش آور و اگر جامه تو را زدند، شل خود را نیز تسلیم کن.» (به نقل از تاریخ تحولات اجتماعی، ۴۸۰) بتواند به دین زندگی و اقتصاد و صنعت تبدیل شود، چرا اسلام که از آغاز دخالت در کار زندگی را وجهه اهتمام خویش کرده و در این کار توده انبوهی از عناصر تحرک‌بخش، روشنگرانه و انگیزنده دارد، از عهده این کار برنیاید؟

حال چنانچه این تفسیر شرعی از اصلاح دینی و پیشرفت را با تفسیر و بری آن مقایسه کنیم بی‌تردید تفسیر شرعی را عقلانی تر خواهیم یافت. شرعی می‌گوید: اصلاح و متعاقب آن، پیشرفت، در دینی میسر و ممکن است که آن دین استعداد پیشرفت و اصلاح را درون خود داشته باشد و راهبردها و روش‌های آن بی‌هیچ دشواری،

پیر وانش را به سوی جهان‌پذیری و کسب معاش بکشاند، چنین ویژگی‌هایی در اسلام وجود دارد و نه در مسیحیت. پروتستان‌های مسیحی، مطابق با تفسیر وبر، در تلاش‌های دنیایی خود نیز به آنچه که او «زهد این جهانی» خوانده، می‌اندیشند، پس در آیین آنها، هیچ توجیه و توجیهی برای «بر خورداری این جهانی» که مقدمه تحولات اجتماعی و پیشرفت شمرده می‌شود، وجود ندارد و این رفتار، خود نوعی پارادوکس است که یک فرقه دینی در نهایت کوشش و کار، هیچ‌گونه چشمداشتی به دسترنج خود نداشته باشد و برای ثروتمند شدن جهان و جامعه خود نه تنها پیوسته بکوشد بلکه از درآمد کوشش خود نیز هیچ‌گونه بهره‌مندی و برخورداری نخواهد. وبر می‌گوید که چنین حادثه‌ای در اروپای پروتستان پیش آمده، که نوعی عقلانیت در زندگی است، اما منتقدان وبر مانند ترنر و رودنسون نیز از این بُعد، اسلام را یک «مذهب تجاری شهری» (ترنر، به نقل بشیریه، ۴۸۹) و عقلانی تر از مسیحیت خوانده‌اند. (ر. ک. رودنسون، ۱۱۷)، اما وبر ضمن اقرار به ویژگی‌های جهان‌گرایی در اسلام و دعوت آن از مسلمانان به عمل دنیوی و کسب سود و معاش در این آیین، در هیچ یک از این دعوت‌ها «مفهوم و وظیفه مذهبی برای دستیابی به رستگاری» (بشیریه، ۴۹۶) نمی‌بیند و این «مفهوم و وظیفه مذهبی» را تنها عاملی می‌داند که انگیزه‌های فعالیت اقتصادی و عقلانیت سرمایه‌داری را فراهم می‌آورد.

مفسران وبر، این برداشت او از عقلانیت را که متفاوت از عقلانیت در معنی رایج آن است

**«وبر» اخلاق پروتستانی را
حاوی انضباط «این جهانی»
و زهد دنیوی می‌داند که از
طریق کسب و کوشش هر
چه بیشتر به همراه پرهیز از
هر گونه لذت و برخوردار،
موجب انباشت ثروت و
پیشرفت اقتصاد غرب شده،
در حالی که شرعی آن را نه
زهد این جهانی بلکه
«روح دنیاگرا» و تحرک آفرینی
می‌داند که بویژه علیه
زهدگرایی و دنیاگریزی
بر خاسته است**

عقلانیت و بری خوانده‌اند (بشیریه، همان، ۴۹۵) و مقصود از آن نوعی «سازماندهی عقلانی» به شیوه زندگی دانسته‌اند، در حالی که این تعبیر وبر را به طرف که بچرخانیم و بسا هر تعریفی از عقلانیت رویه‌رو کنیم، آنچه که در آن دیده نمی‌شود، عقلانیت است؛ نه عقلانیت سنتی و نه عقلانیت مدرن، بویژه شکل لیبرالی آن. زهد این جهانی یا تلاش برای کسب سود و چشم بستن بر انتفاع و برخوردار از آن - آن هم نه برای بخشش و ایثار که در فرهنگ یک دین می‌تواند نوعی عمل دیندارانه شمرده شود، بلکه برای ثروتمند کردن جهان، بدون آن که کسی از آن ثروت انتفاع بجوید - یک عمل عقلانی نمی‌توان خواند، روی این عمل هر نامی که نهاده شود، نمی‌توان نام عقلانیت بر آن نهاد، زیرا عقلانیت - در هر دو مفهوم سنتی و مدرن آن - تنها به انطباق عمل با مقصود و پیامدهای آن می‌اندیشد و این انطباق نیز تنها با انطباق هزینه - فایده، موجه و منطقی می‌شود و عقلانیت، زهد و پرهیز برای پادشاه آن جهانی را موجه می‌شمارد. نوع دیگری از عقلانیت تنها به کسب و تلاش برای انتفاع این جهانی می‌اندیشد، چنان که هم عقل سنتی می‌گفت: «چو گل گر خرده‌ای داری خردا را صرف عشرت کن / که قارون را غلط داد سودای زراندوزی» (حافظ) و یا «این نقد بگیر و دست از آن نسبه بدار / کاواز دهل شنیدن از دور خوش است.» (خیام)

عقلانیت امروز که در فرهنگ لیبرالی سرانجام به «یوتیلیتاریسم» [فایده‌گرایی و اصالت سود] رسیده می‌گوید: «تشویق به سودجویی و افزون طلبی، از اصلی‌ترین ارکان الگوهای رایج توسعه است، چنان که بعضی از کارشناسان امور فرهنگی، نفی سودجویی را عامل اصلی رکود توسعه در فرهنگ‌های معنوی می‌دانند و می‌گویند: «اخلاقی که ریشه در برابر دارد و به صفای نیت و فضیلت ذاتی نظر دارد، مستلزم گذشت و پانهادن بر خود است که خاص خواص است، چون چالشی طاقت‌سوز را پیش می‌نهد که کمتر کسی را در آن یارای میدان‌داری است» و «جامعه به جای آن که انتباه‌ای باشد که در یک روز قحطی مورد دستبرد کسانی قرار گرفته که جز جوع‌الکلب فعلی‌شان هیچ مشکلی و جز اطفای آتش خود با هر روشی، هیچ راه‌حلی نمی‌بینند. [بهتر است] بازاری باشد که در آن با اعتبار ناشی از نظام‌مند کردن دادوستد، می‌توان سیری خود را با زحمت کمتر و مدت بیشتر تأمین کرد. کارسازی اخلاقی علم در این است که بر سودمندی چنین محاسبه‌ای صحه

می نهد» و «از زمان افلاطون گفته شده که عقل، هدایت عاطفی را بر عهده دارد، اما به غلط گمان رفته که این هدایت یعنی بازداشتن نفس از پاره‌های خودخواهی‌ها و کامجویی‌ها و مطرح کردن پاره‌ای از ارزش‌های روحانی.» (مرتضی مردیبا، دفاع از عقلانیت، صص ۱۷۵، ۱۵۹، ۵۷)

چنان که مشاهده می‌کنیم هیچ یک از تعاریف عقل، سامان یافتن نظم این جهانی را بر پایه دینی که پیروان خود را به زهد و مشقت زاهدانه دعوت می‌کنند، ممکن و مقدور نمی‌دانند و نمی‌توانند بفهمند که چگونه «عقلانیت مذهب زهد این جهانی، به معنی سازماندهی عقلانی به شیوه زندگی و هدف زاهد این جهانی، کنترل آگاهانه بر زندگی شخصی در این جهان است.» (بشیریه، مسان) این سازماندهی و کنترل زندگی نیز هر نامی که داشته باشد و در هر آیینی که وقوع یابد، با عقلانیت هیچ ارتباطی ندارد و در نتیجه تفسیر شریعتی از اسلام که آن را به دلیل وجود مایه‌های جهان‌گرایی و همیشه جویی، بیش از مسیحیت مستعد پروتستان‌تیسیم می‌داند، یک تفسیر مطابق با عقلانیت سنتی و مدرن است، زیرا که در آن توجه به زندگی و نظم و نسق بخشیدن بدان برای برخورداری از آن صورت می‌گیرد و نه به دلیل پایبندی به اخلاقی که از نظر عقلانیت مدرن «ریشه در ابرها دارد». با این وضع، توسعه و پیشرفت کشورهای صنعتی اروپایی پیامد آن چیزی است که «وبر» زهد این جهانی نامیده، و بدیهی است که مقصود ما از غیرعقلانی بودن این رویداد، ناسازگاری آن با عقلانیت در عرصه تئوری و طرح نظری است و نه ناممکن بودن وقوع آن در جهان خارج، زیرا که این حادثه در حوزه دین و اعتقاد روی داده و حوزه اعتقاد و دینداری، قاعده و نظامی متفاوت از قاعده و نظام عقل دارد. این حوزه، خود عرصه وقوع متناقض‌نماهاست و در نتیجه نمی‌توان آن را تحت حاکمیت عقل و انضباط و قوانین آن درآورد.

۳- انتقادات روشنفکران اروپروستان‌تیسیم شریعتی
منتقدان شریعتی بدون امعان‌نظر در نوع پروتستان‌تیسیمی که او طرح می‌کند، به تخطئه و انکار آن پرداخته‌اند، چنان که یک متفکر ایرانی، با روایت یک فقره از آرای شریعتی نوشته: «اصلاح دینی مارتین لوتر، جنبشی علیه جهان‌گرایی پاپ و دستگاه کلیسا بود و نه زهد و درون‌گرایی او.» (سید جواد طباطبایی، جدال قدیم و جدید، ۳۴)

در حالی که شریعتی در این فقره از سخن خود از لوتر نام برده و منظور از مبارزه با زهد، مبارزه با زهد و

**شریعتی اصلاح دینی را
زمینه‌ساز هر گونه اصلاح
زندگی دنیایی می‌داند، زیرا
اصلاح دینی، حتی در کار
لوتر و کالون، موجبات تحول
اجتماعی اروپا را پدید آورد،
چنان که تفسیر وبر از اصلاح
دینی، آن را پدیدآورنده
تحولات صنعتی و اقتصادی
و انباشت سرمایه و کالای
کشورهای پروتستان می‌خواند**

درون‌گرایی پاپ نیست (شریعتی در آثار خود، بارها به دنیا پرستی پاپ‌ها اشاره کرد). این مبارزه می‌تواند علیه دنیا‌گرایی و زهدی باشد که کلیسا آن را در جامعه مسیحی ترویج می‌کرد و از این طریق دست پاپ و کشیش‌ها را در غارت و تسلط آنچه که توده‌های مسیحی رها کرده بودند باز می‌گذاشت. افزون بر آن، مبارزه لوتر با جهان‌جویی پاپ به معنی روی گرداندن خود او از کار جهان‌نیست و در حقیقت او نیز به نوعی روی به کار جهان می‌آورد، اما میان این دو جهان‌گرایی تفاوت بسیاری هست و چنانچه شریعتی از جهان‌گرایی مارتین لوتر هم سخن بگوید، این تعبیر پیش از آن که با جهان‌جویی پاپ مشتبه گردد، با زهد این جهانی «مارتین لوتر» انطباق می‌جوید و مهم‌تر از همه این که - چنان که دیدیم - شریعتی پیدا شدن اندیشه اصلاح دینی لوتر و کالون را نتیجه زمینه‌سازی‌های جریان گسترده‌ای از روشنفکران مسیحی و طبقه بورژوازی اروپا می‌داند که قصد آنها از پیوستن به جریان اصلاح دینی، اصلاح زندگی دنیایی بود: «کسانی از مسیحیان مؤمن، از روشنفکران، از مترقی‌ها علیه کلیسا اعلان جنگ دادند و لوتر و کالون در نتیجه زمینه‌سازی آنان پیدا شدند.» (مجموعه آثار، ۱۴۷)

البته طباطبایی در این که اسلام دینی است دنیانگس و در این ویژگی با مسیحیت یک سره متفاوت است، تا حدی به تفسیر شریعتی از آمادگی اسلام برای پروتستان‌تیسیم نزدیک می‌شود. او در «جدال قدیم و جدید» می‌نویسد: «اسلام، برخلاف مسیحیت، دین دنیا هم بود. با توجه به تعبیری که در مورد مسیحیت به کار گرفته شده، می‌توان گفت که کوشش برای Secularization اسلام - که دست کم صدساله است - اگر بتوان گفت، سالبه به انتفاء موضوع است، زیرا

Secularization اسلام درون‌اوست و اسلام نیازی به آن نداشته است.» (امان، ۳۲۴)

اما یک روشنفکر دیگر ایرانی، همین دخالت اسلام در کار دنیا را پاشنه آشیل این دین در دستیابی به سکولاریسم و پروتستان‌تیسیم و توفیق در کار آن دانسته است. او می‌نویسد: «اسلام دینی است انضمامی، یعنی منضم است به تاریخ خود، ناواکاستنی [غیر قابل تقلیل] است به الهیاتی انتزاعی، جزئیتی دارد ذاتی که دخالت‌گری در جزئیات زندگی روزمره برخاسته از آن است. «این - جهان - را ضمیمه آن - جهان» و «آن - جهان - را ضمیمه این - جهان» می‌کند. این انضمامیت پدید آورنده این تصور شده که گویا اسلام دینی سکولار است و از این رو جامعه اسلامی به سکولاریزاسیون نیازی ندارد. کسانی که چنین تصویری دارند، پیشتر اسیر این پندار شده‌اند که سکولاریزاسیون در جامعه مسیحی اروپایی از آن نظر پدید آمد که مسیحیت منتزع از گیتی بود و سکولاریزاسیون باعث گیتی‌نگاری [به مفهوم سکولاریسم] آن شد. اما موضوع درست برعکس است، سکولاریزاسیون در اروپا پاسخی بوده به مسیحیت، در هر عرصه‌ای که گرایش به انضمامیت یافته بود. در جهان اسلام نیز سکولاریزاسیون همین نقش را دارد و کار آن به سختی پیش می‌رود، زیرا انضمامیت در اینجا شدتی بی‌همتا دارد و درست همین انضمامیت است که کار اصلاح‌گری را مشکل و شکل درون‌زایش را ناممکن می‌کند.» (محمد رضایکنر، فصلنامه مدرسه، شماره ۶)

در حقیقت نویسنده سطور فوق، دو مقوله دنیا‌گرایی و جهان‌گیری را در هم آمیخته و از این طریق به یک نتیجه نادرست رسیده است. کلیسا و پاپ، مسیحیت را که در آغاز یک دین انتزاعی و بی‌توجه به کار دنیا بود، به دین جهان‌گیری و جهان‌جویی برای خود تبدیل کرده بودند و ملت‌های مسیحی را گله‌های اغنامی می‌شمردند که شیر و پشم آنها باید در مالکیت کشیش‌ها باشد. نه آن مسیحیت انتزاعی نخستین می‌توانست انگیزه‌های دنیا‌گرایی و رشد و پیشرفت زندگی را فراهم آورد و نه دین جهان‌گیر پاپ و کلیسا، که راه را بر روی پیش‌رفت سیاست و اندیشه و دانش بسته بود، فرصت و مجالی برای تغییر و تحول و یا پیشرفت نیروهای اجتماعی باقی می‌گذاشت.

مسیحیت در هر دو چهره ابتدایی و کلیسایی آن، سندی بود در برابر دنیای انسان‌ها و از این رو پروتستان‌تیسیم به تعبیر طباطبایی اعتراضی در برابر

جهان‌جویی‌های پاپ بود تا با کوتاه کردن دست کلیسا از سر جامعه مسیحی، آن را در مسیر توسعه و ترقی قرار دهد، اما این رویارویی با کلیسای کاتولیک به کنار کشیدن کامل مسیحیت از انتظام دادن به کار جهان نمی‌انجامید، زیرا مسیحیت پروتستان، خود جوهر جهان‌گرایی داشت و همچنان که به وخامت وضع مسیحیت پیش از پروتستان‌تیسیم اندیشیده بود، برای دنیای مسیحی پس از آن نیز طرحی ویژه ارائه می‌داد، که تلاش برای پیشبرد کار جهان از طریق «زهد این جهانی» بود. «زهد این جهانی» آمیزه‌ای است از دین و دنیا؛ نصف آن زهد و پارسایی دیندارانه است و نصف آن توجه به کار این جهان و این نوع دین‌داری با صوفی‌گری و خلوت‌نشینی و مرنطاض پیشگی تفاوت فاحش دارد. همچنان که با مسیحیت آغازین و قهر کرده با دنیا نیز متفاوت است، پس پروتستان‌تیسیم نیز - حتی در زاهدانه‌ترین شکل آن سکولار و در اندیشه انتزاع تمام از کار دنیا بوده و اگر دست پاپ و کلیسای کاتولیک را از دنیای انسان‌ها کوتاه کرد، در برابر، خود به گونه‌های دیگر در بازسازی دنیای آنها دخالت جست.

اما اسلام سرگذشت و سرشتی متفاوت دارد. این دین از آغاز، دینی دنیانگرایه تعبیر نیکفر انضمامی بوده است. با این حال، دنیانگری اسلام به مفهوم قبضه کردن همه امور دنیایی در دست نمایندگان دین یا حکومت دینی نبوده است. حکومت دینی بر آمده از یک تفسیر از میان ده تفسیر دینی موجود در دنیای اسلام است. دنیانگری اسلام، یعنی اعتنا دادن پیروان خود به کار زندگی و رها نکردن آن به شیوه مرنطاض پیشگان است و همین اعتنا کردن به زندگی و اعتنا دادن انسان‌ها به آن، انگیزه تحرک مسلمانان و تمهید کننده زمینه‌های رشد و ترقی آنان بوده و اگر روشنفکرانی مانند شریعتی از وجود مایه‌های انبوه اسلام برای پروتستان‌تیسیم دینی سخن می‌گویند، اشاره آنها به این بعد از اندیشه‌های اسلامی است. بنائیت که پروتستان‌تیسیم در اسلام نیز به شیوه مسیحی آن پدید آید و یکسره از الگوی کار لوتر پیروی کند. این حادثه در دنیای اسلام می‌تواند شکل دیگری پیدا کند و از قضا این شکل دیگر - آن گونه که شریعتی در نظر داشت - هم معقول تر از الگوی مسیحی آن بود و هم - چنان که آوردیم - با عقلا نیست دیروز و امروز انطباق بیشتری دارد و هم متکی به یک پیشینه تاریخی در گذشته‌های دور بود؛ پیشینه‌ای که طی آن اسلام یک تمدن فرهنگی آفرید و پژوهشگران بزرگ غرب آن را «عصر زرین فرهنگ» در دنیای اسلام

در یک جامعه دینی، هر گونه تحولی، پیش از هر چیز دیگر باید از فرهنگ دینی آن جامعه آغاز شود، بویژه دینی که از نظر شریعتی مایه‌های یک تحول بزرگ و همه سویه را در خود دارد، از این رو شریعتی، مطابق با تفسیری که از پروتستان‌تیسیم داده، و آن را مذهب ضد زهدگرایی بر آمده از دل مسیحیت قرون وسطایی خوانده است، اسلام را که بیش از مسیحیت مایه‌های مثبت جهان‌گرایی را در خود دارد، آماده ایفای این مسئولیت بزرگ می‌داند

خوانده‌اند و برخی از پژوهشگران ایرانی نیز به این ویژگی آیین اسلام اشاره کرده‌اند: «دیانت اسلام به گونه‌ای که در قلمرو و حکومت‌های ملی استقرار پیدا کرد دین Secular و با نوزایش نخستین سده‌ها سازگار بود، اما در تحول تاریخی، تفسیری از اسلام عرضه شد که قوت دینی اسلام را به ضعف دنیاگریزی آن تبدیل کرد، یعنی این که تحول اندیشه دینی از تعادل میان دین و دنیا در آغاز، به عدم تعادل به نفع آخرت تمایل پیدا کرد، و دیانتی که در آغاز Secular بود، در جهت خلاف بسط آن تحول پیدا کرد. در این تحول نقش صوفیان که به متفکران قوم تبدیل شدند، اساسی بود.» (طباطبایی، همان، ۳۲۶) در حالی که مسیحیت چنین برگی را در کارنامه فرهنگی خود نداشت و در نتیجه کار لوتر باید نوعی بدعت در آیین مسیحی شمرده می‌شد، با این تعریف، وقوع پروتستان‌تیسیم در دنیای اسلام، هیچ گونه امتناعی ندارد و اسلام در این معنی، خود پیشاپیش یک دین سکولار است.

نیکفر با در آمیختن اندیشه‌های شریعتی - که از آن قوف اندکی دارد - با آنچه که در ایران بعد از انقلاب پیش آمده، گمان می‌کند که مقصود شریعتی از پروتستان‌تیسیم، قبضه کردن کار جهان از طریق یک حکومت دینی بوده، در حالی که شریعتی به تنها چیزی که نمی‌اندیشید حکومت دینی بود. (۳) او همواره به تحول فرهنگی می‌اندیشید و این دو هیچ گونه شباهتی با یکدیگر ندارند. نیکفر با استناد به تفکر قشری و سنتی لوتر و

کالون، وقوع توسعه و پیشرفت در اروپای مسیحی را، نه بر آمده از پروتستان‌تیسیم دینی این دو کشیش مسیحی، بلکه حاصل پروتستان‌تیسیم فرهنگی دانسته و در توصیف آن نوشته «از همان آغاز، جریان‌های ریشه‌دار در انسان باوری و نوزایش فرهنگی در دین پیرایی رخنه کردند و بدان جهت دادند. پروتستان‌تیسیم دینی به پروتستان‌تیسیم فرهنگی تبدیل شد و این پروتستان‌تیسیم، نه مقلد تقدیر باوری لوتر و کالون، بلکه مبلغ باور به آزادی بود.» (همان) به اعتقاد این متفکر ایرانی «بدون انسان باوری، جنبش دین پیرایی پایه نمی‌گرفت و گسترش نمی‌یافت... زیرا لوتر و همراهان او آزادی‌خواه نبودند، بر آن نبودند که زمینه‌ساز سکولاریسم شوند، بر آن نبودند مذهب را به حاشیه برانند و آن را مسئله خصوصی اعلام کنند، با هدف مقابله با پندار و رفتار و نظم قرون وسطایی یا به میدان نهناده بودند، هدف آنها آشتی با جهان و قصد اعلام شده‌شان پیشرفت علم و صنعت نبود.» (همان)

در تفسیر نیکفر، آنچه که زمینه گسترش و رشد پروتستان‌تیسیم را آماده کرده بود، استعداد های درونی خود مسیحیت بود که به اعتقاد نیکفر آیین اسلام فاقد چنین استعداد هایی است: «دگر دینی پروتستان‌تیسیم از شکل دینی آن به شکل فرهنگی در زیر نفوذ روشنگری صورت گرفته و این دگر دینی خود به سبب استعداد های درونی ممکن شده که در نظریه آمرزش دینی به عنوان قلب آموزه دینی پروتستانی جلوه می‌کند: روی آوری به ایمان درونی به جای ظاهر سازی» (همان) و از این بُعد اسلام، دینی متفاوت است یعنی «دین درون نیست و تلاش‌هایی که برای درونی کردن آن در عرفان صورت گرفته، در قالب صوفی‌گری، بر وجه نمایشی آیین افزوده است.» (همان) هر چند که نویسنده درباره درونی نبودن اسلام چندان روشنگری نکرده، اما احتمالاً مقصود او این است که اسلام دین شاعر است و به دلیل توجهی که به برخی شاعران نشان می‌دهد، استعداد آلوده شدن به ریا و دروغ را دارد، بنابراین نمی‌توان روی ایمان درونی پیروان آن تکیه کرد، اما این داوری روی وجوه منفی اسلام و ظاهر گرایی برخی از گروه‌ها و فرقه‌های اسلامی صورت گرفته و بسیاری از این ظاهر گرایی‌ها، بدعت و برساخته این فرقه‌ها و گروه‌ها بوده، در حالی که طبق موازین اصیل این دین، ارزش و اعتبار دینداری مؤمنان فقط با تقوای آنها سنجیده می‌شود که یک عنصر درونی و به دور از چشم دیگران است، از این رو اسلام توصیه می‌کند که هم عبادت فردی در خلوت صورت



دروغ و ظاهر گرایی دینداران و بویژه سران شریعت و روی آوری به ایمان درونی و خلوت خداپرستانه. تصوف در این دینداری نهان گرایانه، یکسره از کار دنیا کناره گیری کرد و آیین خود را یکسره سکولار کرد؛ آیینی که هیچ اعتنایی به زندگی زمینی نشان نمی داد و این یعنی جدا کردن کامل دین از دنیا و چنانچه بنا بود دین با کنار کشیدن از کار دنیا به پروتستانتیسیم برسد، باید جامعه اسلامی بسیار پیش تر از عصر اصلاح گران مسیحی به این مقصود دست یافته بود؛ اما حقیقت در این جا وارونه آن چیزی است که در تفسیر نیکفر دیده می شود، یعنی این نمایش گری فرقه هایی از تصوف نبود که آن را از پروتستانتیسیم محروم کرد، بلکه برعکس این داوری، آنچه که تصوف اسلامی را از رسیدن به روشنگری های یک پروتستانتیسیم فرهنگی و اعتقادی باز داشت، جهت گیری آسمانی و ماورایی آن بود که درست در مقابل جهت گیری زمینی و این جهانی زهد پروتستانی بود؛ این است که می گویم پروتستانتیسیم دینی، سراسر سکولار (۳) نبوده، در حقیقت این جا وجه این جهانی زهد مسیحی است که زمینه وقوع تحولات کشورهای پروتستان را فراهم آورده و نه خرد زهد و ایمان درونی مسیحیان پروتستان.

آن چه که جای جای داورای این روشنفکر ایرانی دیده می شود، تکیه او بر وجوه منفی و تاریخی اسلام در برابر مسیحیت و فراموش کردن وجوه مثبت و سازنده آن است، به گونه ای که او در هیچ یک از اجزا و عناصر آیین اسلام، نشانه کوچکی از سازگاری با اصلاح گری و

تغییر و پیشرفت نمی بیند، در حالی که همه عوامل پیشرفت و تحول به گمان او بدون مسیحیت گرد آمده است.

نیکفر در آیین مسیحیت، ویژگی هایی را نشان می دهد که به گمان او، توانسته اند زمینه های وقوع پروتستانتیسیم را در آن فراهم آورند. او با نشان دادن این ویژگی ها در مسیحیت، قصد آن را دارد که فقدان چنین زمینه هایی را در اسلام و در نتیجه ناممکن بودن آنچه را که متفکرانی مانند شریعتی «پروتستانتیسیم اسلامی» خوانده اند، یاد آوری کند. به تصور این نویسنده آنچه که مسیحیت را آماده پذیرش پروتستانتیسیم کرد عبارت بود از «سوخ اندیشه های اومانستی در جریان پروتستانتیسیم، ایمان مداری و نظریه آموزش به علاوه اجرمدار نبودن مسیحیت، مجموعه ای از رخدادهای سیاسی، وجه انتقادی و نفی کننده پروتستانتیسیم در رویارویی با دستگاه پاپی و بالاخره وجه برگذارنده آن که در نظریه آموزش متبلور است.» (همان) در میان این عوامل آنچه که «رخدادها یا شرایط سیاسی عصر لوتر» نام گرفته و پیش از نیکفر، مهر زاد بر وجردی بدان اشاره کرده بود - استثنایی به سود تحلیل های نیکفر محسوب می شود، زیرا این رخدادها، یک امتیاز و موقعیت ویژه برای نهضت اصلاح دینی لوتر فراهم آورد که جهان اسلام برای پیشبرد کاریک اصلاح دینی هیچ گاه به چنان شرایطی دست نخواهد یافت و در این یک موضوع، تفسیر آقای نیکفر پذیرفتنی است، اما پذیرفتن عناصر دیگر این مجموعه، باین سهولت میسر نیست، و بلکه تفسیر هر یک از آنها را می توان به پرسش و چالش کشید و در برابر آنها چون و چرا کرد و کاستی و ناراستی های آنها را نشان داد، اما از آنجا که بیشتر نکته گیری ها و چون و چراهای آقای نیکفر در زمینه «ارتباط اسلام با اصلاح دینی» معطوف به رویارویی اصلاح طلبان ایران با اسلام سنتی و فقه و فتوای آن است، این مهم را به اصلاح طلبان و مفسران اسلام سنتی وا می گذاریم، تا به سراغ تفسیر های این روشنفکر ایرانی از آرای شریعتی برویم و البته طی این کار به بعضی از این نکته گیری ها نیز روی خواهیم آورد.

نیکفر، بدون تأمل و امعان نظر در اجزا و عناصر دین شناسی شریعتی و یا حذف و سانسور همه ابعاد سازنده و مثبت آن و بویژه با در آمیختن آن با دین شناسی و دینداری سنتی و هر آنچه که در ایران بعد از انقلاب پیش آمده، اندیشه های او را به انحراف می کشاند و دستاوردهای روشنگرانه او را تباه می سازد. این سنت تحریف و تباه کردن اندیشه

نیکفر با در آمیختن اندیشه های شریعتی - که از آن وقوف اندکی دارد - با آنچه که در ایران بعد از انقلاب پیش آمده، گمان می کند که مقصود شریعتی از پروتستانتیسیم، قبضه کردن کار جهان از طریق یک حکومت دینی بوده، در حالی که شریعتی به تنها چیزی که نمی اندیشید حکومت دینی بود. او همواره به تحول فرهنگی می اندیشید و این دو هیچ گونه شباهتی با یکدیگر ندارند

گیر دو هم اینار و بخشش و نیکو کاری دور از چشم دیگران بماند و آلوده خود نمایی و شمه نگر دد. این عنصر درون گرایی و روی آوری به ایمان بدون شعائر، در آیین نحله هایی از تصوف اسلامی به اوج خود رسیده، اما نویسنده طی یک خودزنی فرهنگی، همه آن ایمان های ناب و نهانی را نادیده گرفته و حتی نوعی نمایش گری انگاشته است؛ چیزی که جریان های اصیل تصوف به شدت با آن مخالف بوده اند و حتی برای گریز از آن چاره گری ها و تدبیر های جدی نشان داده اند، هر چند که صوفی گری در آداب بعضی از فرقه های منسوب به تصوف تبدیل به نمایش گری و شعبده بازی هم شده است؛ اما تصوف در اسلام از همان مبدأ حرکت خود را آغاز کرد که اصلاح گران مسیحیت آغاز کرده بودند: رویگردانی از ریا و

نیکفر و مراد ۳۸۹

و آرای شریعتی یک سنت جاری در میان بیشتر منتقدان اوست و انگیزه آن نیز با ناآشنایی با اصول، مبانی و عناصر تفکر شریعتی است و با عناد و ورزی با او ویی اعتنائی به هر آنچه که شریعتی یا مفسران اندیشه او در میان آورده‌اند، آن هم برای کنار نهادن او به عنوان نظریه پرداز نوگرایی و اصلاح‌گری در دین.

نیکفر برای نشان دادن به گفته خود نبودش ناپذیری (۴) پروتستانتیسم در اسلام، به بر شمردن وجوه اصلاح‌ناپذیر این دین، آن هم در اشکال سنتی یا حکومتی آن، تلاش اصلاح‌گران مسلمان و از آن جمله شریعتی را برای ایجاد پروتستانتیسم اسلامی، حاکی از ناآگاهی آنان از پروتستانتیسم مسیحی و روند پیشرفت غرب می‌داند؛ پروتستانتیسم خواهان ما از آخوندزاده گرفته تا علی شریعتی و پیروان او، این وجه مشترک را دارند که بدون این که نوشته‌های لوترو کالون را خوانده و با تاریخ پروتستانتیسم آشنا شده باشند، عمیقاً معتقدند که دین اصلاح‌گری بود که راه پیشرفت غرب را هموار کرد. (همان)

این دعوی نیکفر، در واقع دعوی همه منتقدان متفرع شریعتی است: بی سواد بودن شریعتی و علامه بودن خود آنان، اما بی هیچ دشواری در اینجامی توان اندازه اعتبار این دعوی گزاف را تعیین کرد و بطلان آن را نشان داد. نیکفر سواد پروتستانتیسم خواهان ایرانی را با تفسیر شاذ و بدیع خود از این رویداد دینی و پیامدهای آن در غرب می‌سنجد و آنگاه همه آنها را بی سواد و فاقد اطلاعات لازم از زمینه‌های کار خود می‌خواند، در حالی که تفسیر نیکفر از پروتستانتیسم مسیحی مورد توافق همه مفسران این رویداد دینی نیست و برخی از پژوهندگان تاریخ مسیحیت هشدار داده‌اند که «اومانیسیم عصر اصلاح دینی را نباید با انسان‌گرایی لادری گرایانه یا خدا ناپاوری معاصر همسان پنداشت.» (تونی لین، تاریخ تفکر مسیحی، ۲۴۲) این دعوی بی‌بایه، پیش از آن که ناآشنایی پروتستانتیسم خواهان ایرانی را روشن کند، بی‌اعتنایی خود نیکفر به تفسیرهای مشهور پروتستانتیسم و یا شتاب‌زدگی او را در این داوری نشان می‌دهد، از این رو او گمان می‌کند اگر کسی ریشه‌های پیشرفت غرب را در دین اصلاح‌گری نشان دهد، هیچ‌گونه آشنایی با پروتستانتیسم ندارد و حتی نوشته‌های لوترو و کالون را نیز نخوانده، در حالی که پیش از پروتستانتیسم خواهان ایرانی، این خود روشنفکران غرب، آن هم برجسته‌ترین پروتستانتیسم‌شناسان آن هستند که اصلاح دینی را راهگشای توسعه و تحولات فکری، سیاسی،

صنعتی و اقتصادی غرب دانسته‌اند. در این زمینه تفسیر وبر مشهورتر از آن است که نیازی به اشاره داشته باشد، اما اگر دموکراسی را زمینه اصلی توسعه و پیشرفت غرب بدانیم، بسیاری از متفکران غربی، آن را پیامد اصلاح دینی و پروتستانتیسم می‌دانند که پیش از این نمونه‌های مشهور و مهم آنها را آوردیم. اما مهم‌ترین نمونه را از تحقیق گسترده و عمیق هانتینگتون در زمینه ارتباط دموکراسی و اصلاح دینی در کشورهای توسعه‌یافته می‌آوریم که کتاب «موج سوم دموکراسی» آمده است. هانتینگتون پس از بررسی فراگیر ارتباط پروتستانتیسم با دموکراسی در چند کشور مسیحی نشان می‌دهد که «پروتستانتیسم و دموکراسی، از لحاظ تاریخی با یکدیگر ارتباط نزدیک دارند» و آنگاه این ارتباط نزدیک را برآمده از سه ویژگی اساسی آیین پروتستان می‌داند: ۱- تأکید پروتستانتیسم به وجدان فردی و مراجعه هر فرد به کتاب مقدس و رابطه خصوصی او با خدا ۲- سازمان دموکراتیک کلیساهای پروتستان ۳- مداخله و قبول تعهد در امور اقتصادی، گسترش بورژوازی و تشویق سرمایه‌داری و ثروت اقتصادی. (موج سوم دموکراسی، ترجمه احمد شهاب، ص ۸۶-۸۷) چنان‌که می‌بینیم این متفکران غربی نه

هانتینگتون پس از بررسی فراگیر ارتباط پروتستانتیسم با دموکراسی در چند کشور مسیحی نشان می‌دهد که «پروتستانتیسم و دموکراسی، از لحاظ تاریخی با یکدیگر ارتباط نزدیک دارند» و آنگاه این ارتباط نزدیک را برآمده از سه ویژگی اساسی آیین پروتستان می‌داند:

- ۱- تأکید پروتستانتیسم به وجدان فردی و مراجعه هر فرد به کتاب مقدس و رابطه خصوصی او با خدا
- ۲- سازمان دموکراتیک کلیساهای پروتستان
- ۳- مداخله و قبول تعهد در امور اقتصادی، گسترش بورژوازی و تشویق سرمایه‌داری و ثروت اقتصادی

از اومانیسیم سخنی گفته‌اند و نه از پروتستانتیسم فرهنگی، حال اگر پروتستانتیسم خواهان ایرانی هم گمان کنند که این «دین اصلاح‌گری بود که راه پیشرفت غرب را هموار کرد» آیا بپیراهه رفته‌اند؟ و یا این که از پروتستانتیسم چیزی نمی‌دانند و آثار لوترو و کالون را نخوانده‌اند؟ مگر ممکن است که شریعتی از آغاز بنای کار خود را بر اصلاح دینی بگذارد و آن گاه از لوازم و مقدمات این کار آگاهی نداشته باشد و حتی آثار لوترو و کالون را هم ندیده باشد؟ تکرار و تأکید می‌کنم که او بر اصلاح دینی و پروژه پروتستانتیسم اسلامی می‌کند آن را به صورت دغدغه اصلی و استراتژی کار روشنفکرانه او در آورده بود. این بود که پیوسته بدان می‌اندیشید و در هر فرصتی به شیوه کار اصلاح‌گران دینی در غرب استناد می‌کرد، هر چند که این استنادات پراکنده و شتاب کارانه است، اما نوع تلقی او از آن و بویژه تفسیر متفاوتی که از نقش لوترو و کالون در جریان اصلاح دینی دارد، نشان می‌دهد که مدت‌ها روی آن اندیشیده و در جست‌وجوی ریشه‌های آن ابتدا به جریان گسترده بورژوازی و از آن طریق به جنگ‌های صلیبی رسیده است.

باز گردیم به تفسیر نیکفر؛ در تفسیر نیکفر یک نقص دیگر اسلام برای وقوع پروتستانتیسم و اصلاح دینی، اجر ممداری آن است. نیکفر می‌نویسد: «اخلاق شکل گرفته در این آیین نیز در برابر انتزاع می‌ایستند. در این اخلاق صواب را با ثواب می‌سنجند. بنای تربیت و جامعه‌پذیری، ستودگی نیکی به خاطر نفس نیکی و نکوهش بدی به خاطر نفس بدی نیست؛ گفته نمی‌شود: بد است، می‌گویند گناه دارد و گفته نمی‌شود: خوب است، می‌گویند ثواب دارد. خوبی را در چه بندی می‌کنند و فقیهان بر نفوذ فرهنگ‌سازی چون مجلسی متخصص آنند که بگویند به هر درجه خوبی چه تعداد خانه و حوری در بهشت اختصاص می‌یابد. بدی نیز حساب و کتاب مشابهی دارد. اخلاق اسلامی اجر ممدار است، یعنی هر عملی را با اجر دینی آن می‌سنجند.» (همان)

طرح نادرست «پروتستانتیسم اسلامی» که نتیجه ناآشنایی نیکفر با آثار شریعتی است، تبعات نادرست تری پیش می‌آورد و در نتیجه ارزش علمی داوری او را کاهش می‌دهد. نیکفر برای نشان دادن امتناع یا به تعبیر خود وی بودن ناپذیری پروتستانتیسم در اسلام، پس از بر شمردن یکایک وجوه اصلاح‌ناپذیر این دین، آن هم در اشکال سنتی یا حکومتی آن، اسلام‌نویسان دینی را نیز با آن یک کاسه می‌کند تا از این طریق تعارض آن را

نور و داد ۱۳۸۹
مجله اندیشه

با پروژه اصلاح دینی نشان دهد، از این رو پیشنهاد می‌کند که اصلاح‌گرایی در ایران باید پیش از هر چیز شرط‌هایی زیر را برآورده سازد: «پذیرش سکولاریزاسیون در معنای تفکیک دین از دولت... پذیرش رفع تبعیض از زنان؛ و اصل آزادی خرد در اندیشه و ورزی، بیان نظر و گزینش سبک زندگی.» (همان) نیکفر اگر اندکی با اندیشه‌های شریعتی‌آشنایی داشت، می‌دانست که یکایک این نکته‌ها از آموزه‌های دهه چهل دین‌شناسی اوست و امروز روشنفکران دینی چند دهه است که به لحاظ تنوریک از این حدود فراتر رفته‌اند.

چنان که مشاهده می‌کنیم، نیکفر برای اثبات دعوی‌های بزرگ خود، هر جا که لازم بداند به سنتی‌ترین دیدگاه‌های دینی استناد می‌کند تا از طریق آن بر منویات نوآندیشان دینی خط بطلان بکشد، در حالی که این اندیشه‌های مرحوم مجلسی را، پیش از نیکفر خود روشنفکران دینی - و شدیدتر از همه شریعتی - نقادی کرده‌اند و در نتیجه دست‌آویختن به آن برای تباه کردن اندیشه پروتستانتیسم خواهان ایرانی نوعی گمراه‌گری است و نیکفر اگر درست می‌گوید و صادقانه می‌اندیشد چرا به جای اسلام سنتی از اسلام علی (ع) سخن نمی‌گوید که دینداری اجرمدار را نوعی تجارت خواند و پس از او این تعبیر از دینداری، شالوده‌ایمان و اعتقاد جریان‌های اصیل تصوف شد و آنان در این کار حماسه‌های عرفانی عظیمی نشان دادند و فرهنگی متفاوت از فرهنگ علامه مجلسی آفریدند.

با این وصف، انکار نمی‌توان کرد که اجرمداری در شکل متعادل آن در اسلام وجود دارد و قرآن وعده‌های اجر و پاداش فراوان به مؤمنان می‌دهد؛ کجای این اجرمداری با اندیشه دنیایی و پیشرفت و توسعه تناقض دارد؟ این وعده‌های قرآنی را شاید بتوان با دیدگاه‌های صوفیانه و عارفانه انکار کرد، اما با دیدگاه‌های پیشرفت‌گرایانه و اقتصادمحور چرا؟ مگر نه این است که در جهان مدرن هر چیزی بر مدار سود و فایده می‌چرخد و اقتصاد لیبرالی که منطبق‌ترین مکتب اقتصادی با دنیای مدرن خوانده می‌شود، پیش از هر چیز به هزینه و سود فایده آن می‌اندیشد؟ و برای متفکران آن زهد و پارسایی چه این جهانی باشد و چه آن جهانی - خرافه‌ای متعلق به دنیای گذشته است؟ پس یک آیین غیر اجرمدار چگونه می‌تواند با این ارزش‌های مادی و دنیایی انطباق بجوید؟ آیا برای واداشتن انسان‌ها به تلاش و کوشش در زندگی، دادن وعده اجر و پاداش منطقی و معقول است، یا آنها را مشغول موهومات

در آیین اسلام، اجر و پاداش دینداری و نیکوکاری از آن عامه مردم است، اما پارسایان و پرهیزگاران بزرگ، این شیوه دینداری را تصحیح کرده و با سرمشق گرفتن از علی (ع) آن را نوعی معامله دانسته و در نتیجه چشم بر پاداش و دستمزد دینداری بسته‌اند و شریعتی در این کار سرمشق روشنفکران دینی و منتقد ایده اجرمداری بوده - البته نه به دلیل تناقض آن با پیشرفت و توسعه، بلکه برای دوری از برخی آسیب‌های اخلاقی و اعتقادی آن - پس اگر هم اجرمداری، مانع دست یافتن آیین اسلام به پروتستانتیسم و پیشرفت اندیشه و زندگی باشد، شریعتی چنین مانعی را از پیش راه آن برداشته است

کردن؟ در آیین اسلام، اجر و پاداش دینداری و نیکوکاری از آن عامه مردم است، اما پارسایان و پرهیزگاران بزرگ، این شیوه دینداری را تصحیح کرده و با سرمشق گرفتن از علی (ع) آن را نوعی معامله دانسته و در نتیجه چشم بر پاداش و دستمزد دینداری بسته‌اند و شریعتی در این کار سرمشق روشنفکران دینی و منتقد ایده اجرمداری بوده - البته نه به دلیل تناقض آن با پیشرفت و توسعه، بلکه برای دوری از برخی آسیب‌های اخلاقی و اعتقادی آن - پس اگر هم اجرمداری، مانع دست یافتن آیین اسلام به پروتستانتیسم و پیشرفت اندیشه و زندگی باشد، شریعتی چنین مانعی را از پیش راه آن برداشته است. او با تأویل اجر و پاداش بهشتی به حالات و درجات تعالی روح، تفسیری از این وعده‌های دینی عرضه می‌کند که هیچ گونه شباهتی با تفسیر فقیهانی مانند علامه مجلسی از آن ندارد. (ر.ک: مجموعه آثار ۲۳/۲۳۳ و مجموعه آثار ۱/۱۷۰)

نیکفر که در رده نویسی بر آرای شریعتی هیچ برهان علمی و اقطاع کننده ارائه نداد، این بار آثار او را قطعاً رمانتیک می‌داند که فقط در وضعیتی خاص، احساس‌های خاصی را برانگیخته‌اند و در

نتیجه سطحی هستند، چه در معرفی اسلام و چه در معرفی اندیشه‌های وام‌گرفته از غرب، و سطحی بودن کار او در اسلام‌شناسی را مرحوم مطهری تأیید کرده است.» (همان)

گویا برای نیکفر همین اندازه بسنده است که سطحی بودن کار شریعتی را در اسلام‌شناسی، مرحوم مطهری تأیید کرده باشد، چون سطحی بودن آن را در زمینه‌های دیگر نیز خود نیکفر تأیید خواهد کرد. چنان که می‌بینیم، نیکفر برای اثبات امتناع، یا «بودش ناپذیری» پروتستانتیسم و اصلاح‌گری در اسلام، روی به هر سو می‌آورد. هم از سکولاریسم و مدرنیته یاری می‌گیرد، هم به آرای مرحوم مطهری استناد می‌جوید و هم - حتی - به فضیلت‌های اسلام خنثی و خانه‌نشین توسل می‌جوید، (رجوع کنید به مقاله یادشده) یعنی هم به نعل می‌زند و هم به میخ. اما چنین تفسیری از کار شریعتی تنها به کار رده نویسی می‌آید و نه شناختن اندیشه‌ای که ایران معاصر و دین‌شناسی آن را در گونگون کرده است. این گونه سخن گفتن از اندیشه‌ای که سی سال است مسئله مبتلا به جامعه روشنفکری این سرزمین شده، تنها به کار گریز از آوردن استدلال و برهان در برابر اندیشه‌های شریعتی می‌آید و نه چیز دیگر.

تفسیری که نیکفر از پروتستانتیسم اسلامی ارائه داده بود، مدتی بعد و به بهانه‌ای دیگر در نوشته‌ای از محمد قوچانی تکرار شد. قوچانی در مقاله‌ای که به مناسبت سالروز درگذشت مهندس بازرگان در ویژه‌نامه اعتماد ملی، در تاریخ ۲۸ دی ۱۳۷۱ نوشت، به موضوع روشنفکری دینی پرداخت و با درهم آمیختن رطب و یابس و ارائه برخی توضیح و اوضحات و تکرار و تقلید آرای منتقدان شریعتی کوشید تا نشان دهد که روشنفکری دینی در ایران منشأ همه مشکلات سیاسی و اجتماعی معاصر بوده است. نوشته قوچانی البته هیچ نکته گفته نشده‌ای نداشت، اما از آنجا که از آخرین نوشته‌هایی است که به رد پروتستانتیسم در اسلام پرداخته، بررسی و نقد آن می‌تواند نکته‌های دیگری از شیوه استدلال رده نویسان شریعتی را نشان دهد. قوچانی سخنان نیکفر و بروجدی را این گونه بازنویسی و تقلید می‌کند: «بازخوانی نادرست غرب، بخصوص اروپا، ایرانیان را در سده اخیر با این توهم روبه‌رو ساخته که هر گونه اصلاح سیاسی، موکول به اصلاح دینی است... روشنفکران ایرانی با چراغ بی‌مارتین لوتر ایران و اسلام و تشیع می‌گشتند، شریعتی بیش از همه از پروتستانتیسم سخن می‌گفت و دکتر سروش از

این که لو تر اسلام خوانده شود، ناخشنود نبود... روشنفکری دینی نهضتی آرمان گراست. بر اساس این آرمان مامدرن نخواهیم شد تا دینمان مدرن نشود، از این رو باید برای نیایش دلیل علمی یافت، مبارزه مسلحانه علیه طاغوت را شروع کرد و دموکراسی را به حکومتی شرعی تبدیل ساخت. آرمان گرایی روشنفکری دینی اماد در عمل به کمیابگری تبدیل شد و از آن مؤمنان راسخ و بعضاً منکران جازم برخاستند. چنان که از نسل اول شریعت سنگلجی، از نسل دوم تقی شهرام، از نسل سوم [....] روشنفکری دینی ناگزیر راهی به انکار دارد، کارش از توجیه علمی نماز به انکار وحی رسیده است...» (همان)

قوچانی در این سطرها مانند نیکفر عمل کرده است سنگلجی، شریعتی، مجاهدین و اصلاح طلبان در هم آمیخته شده اند تا نتیجه کار بر وفق مراد نویسنده باشد. کار سنگلجی یا مجاهدین چهار تباطی با کار شریعتی دارد؟ از این گذشته حتی اگر کار این منکران جازم، نتیجه کار روشنفکری دینی، یعنی برآمده از چون و چرا کردن آنها در برابر برخی تابوهای سنتی بوده باشد، پس باید دوباره به آن تابو ها بازگردیم؟ و یا چنانچه روشنفکران در اندیشه نوگرایی در دین نبودند، دیگر آب از آب تکان نمی خورد و شهرام و مجاهدین و دیگران، مؤمنان سر به راهی می شدند؟ اگر بنسای کار به شیوه ای باشد که قوچانی در پیش گرفته، مگر در اسلام سنتی نمی توان چنین کارنامه ای را نشان داد؟ برای نمونه مگر پیش از پدید آمدن روشنفکری دینی چنین منکران جازمی از میان مسلمانان برخاسته بودند؟ پس آن همه ملحد و منکر و مرتد و زندیق و اباحی و صوفی و درویش از کجا در آمده بودند؟ پرسش و تردید و انکار اندیشمندی مانند خیام و حتی حافظ در برابر دین سنتی برای چه بود، اگر دین سنتی می توانست همه جامعه آنان را اقتناع کند؟ در تاریخ این همه جریان های فکری مخالف با شریعت رسمی، از صوفی و اسماعیلی و حروفی و نقطوی و مانند آنها از کجا سر در آوردند؟ غزالی و مولوی و دیگر مردان تصوف چرا از دنیای شریعت به دنیای دیگری گریختند؟ و آیا گریز آنها و تشکیل جریان های صوفیانه سرانجام در کاربرخی از فرقه های آن به انکار نکشید؟

کار شریعتی در اصلاح اندیشه دینی مانند کاری بود که تصوف در روزگار گذشته در دینداری کرد. عرفان و تصوف نوعی تجدید نظر طلبی یا بازاندیشی در کار شریعت بود که در زیر آواری از انجماد و ارتجاع زمین گیر شده بود و دیگر

نمی توانست بازمان حرکت کند. با ملاحظه این ناتوانی ها بود که اهل تصوف به تجدید نظر طلبی در بسیاری از اصول و فروع دین برخاستند، هر چند که کاربرخی از نحلله های آن به الحاد و اباحی گری کشید، اما در هر حال، جریان اصلی تصوف، اسلام را از انجماد و در ماندگی نجات داد و آن را با نیروی تازه ای در مسیر تاریخ پیش آورد، به گونه ای که امروز بزرگترین انگیزه دوام آوردن اسلام را در تاریخ دوره های میانی آن، باید در کوشش های عظیم و گسترده مردان تصوف سراغ گرفت. باز هر چند که این مردان در کار دین، دستکاری نیز کردند و حدیث و روایت نیز ساختند و بسیاری از آداب و اصول آیین خود را در فرهنگ و اندیشه دینی سرازیر نمودند، تا جایی که اسلام پس از تصوف، تصوف زده شد و با اسلام دوره های نخستین تفاوت بسیار یافت.

کار شریعتی در اصلاح دین سنتی، مانند کار نیما در برابر شعر سنتی بود، همچنان که شعر سنتی گرفتار رکود و در جازدن بود و نیما راه آن را گشود و شعر پس از او کارنامه خیره کننده ای از خود ارائه داد، اما کاربرخی از جریان های شعر نو

کار شریعتی در اصلاح دین سنتی، مانند کار نیما در برابر شعر سنتی بود، همچنان که گرفتار رکود و در جازدن بود و نیما راه آن را گشود و شعر پس از او کارنامه خیره کننده ای از خود ارائه داد، اما کاربرخی از جریان های شعر نوبه «جیح بنفش» و شعر حجیم و پست مدرنیسم بدلی نیز کشید؛ کار شریعتی نیز دستاوردی انبوه و انباشته از اندیشه ها و دیدگاه های نو بر کارنامه اندیشه دینی افزود، هر چند که نوگرایی دینی در جریان های متعددی راه یافت و از آن میان منکران جازمی نیز برخاستند و کار آن در برخی از جریان ها به جاهایی کشید که البته هیچ ارتباطی با شریعتی و اندیشه های او نداشت

به «جیح بنفش» و شعر حجیم و پست مدرنیسم بدلی نیز کشید؛ کار شریعتی نیز دستاوردی انبوه و انباشته از اندیشه ها و دیدگاه های نو بر کارنامه اندیشه دینی افزود، هر چند که نوگرایی دینی در جریان های متعددی راه یافت و از آن میان منکران جازمی نیز برخاستند و کار آن در برخی از جریان ها به جاهایی کشید که البته هیچ ارتباطی با شریعتی و اندیشه های او نداشت. شریعتی به هنگام در ماندگی اسلام در برابر جهان مدرن آن را تحول بخشید و با اقتضائات زمان آشنایی داد و از انحطاط و انجماد رها کرد و به گونه قوی ترین جریان فکر دینی در دنیای معاصر در آورد. دین سنتی پیش از نوگرایی از آن دنیای کهن و مرتبط با زمانه ای بود که دانش جدید هنوز ذهن ها را تکان ندهاده بود. این دین، دین دوران مدرن نبود و چنانچه روشنفکران دینی آن را به حال خود می گذاشتند، در گوشه انزوا مرق خود را از دست می داد و به مرور از میان می رفت.

از این سخن که «نواندیشی در دین به انکار وحی می کشد، چنین برمی آید که دین مانند یک بنای پوسیده و یا مانند عصای سلیمان است و در نتیجه بهتر آن است که هیچ بادی بر آن نوزد تا بر سر پابماند و گر نه آوار می شود و اثری از آن بر جا نمی ماند. باید در برابر این استدلال، این پرسش را مطرح کرد که اگر بناسات این بنای پوسیده بریزد، چه بهتر که زودتر بریزد تا تکلیف همه را تعیین کند. سرپانگه داشتن آن به زور جنبل و جادو چه توفیری برای مؤمنان دارد؟ آیا بهتر نیست که از چنین پرده پنداری، به تعبیر حافظ، هر چه زودتر بیرون آمد و خود را فریب نداد؟ و مگر با چنان پندارهایی می توان سر سنگلجی و شهرام و [....] آراشیره مالید و از تردید یا الحاد و انکار آنها جلو گیری کرد و از آنها نیز مؤمنانی سر به راه یا مقلدهایی به شکل طالبان ساخت. به فرض این که چنین کاری هم بشود کرد، آن گاه چه صرفه ای نصیب دین خواهد شد؟ مگر تبدیل اندیشه های سنگلجی و تقی شهرام و... را به شریعت طالبانی می توان افتخاری برای دین دانست؟

اما توضیح و اضمحلت قوچانی در نوشته او، به سطور نقل شده منحصر نمی شود. او در شرح ویژگی های قرون وسطی و شناساندن محسنات آن نیز به همین شیوه سخن می گوید و چون گمان می کند که روشنفکران ایرانی هیچ گونه آشنایی و اطلاعی از این گونه محسنات نداشته اند، این بار با الفاظی عالمانه تر چنین می نویسد: «اصلاح دینی در غرب مسیحی برخلاف پندار ما، جنبشی نوگرایانه نبوده و پروتستان ها و اعقاب آنها از کاتولیک ها تا

پژوه و مرداد ۱۳۸۹
شماره ۵
پژوه ایرانیان

پیورتن‌ها، اتفاقاً بنیاد گرایان آزادی‌ستیزی بودند... فرض نادرست دیگر ایرانیان درباره سیاهی و تاریکی قرون وسطی است... این جهل مشهور سبب شده به رشد معماری و شهرنشینی و فلسفه مسیحی در اروپای کاتولیک توجیه نکنیم و تنها دادگاه‌های تفتیش عقاید و انکی‌زاسیون و آموزش فروشی پاپ را به یاد آوریم... جهل سوم ماز نهضت اصلاح کاتولیک، از جنبشی است که از واکنش به پروتستان‌تسیم به وجود آمد...

لحن این بخش از سخنان قوچانی به گونه‌ای است که گویی هیچ یک از ایرانیان از این امور اطلاعی نداشته‌اند و نخستین بار این راز بزرگ را که همه قرون وسطی و تاریک و سیاه بوده، بلکه در کنار دادگاه‌های تفتیش عقاید و آموزش‌نامه فروشی‌ها، شهرسازی و فلسفه‌ای هم وجود داشته و یاد برابر پروتستان‌تسیم، نوعی اصلاح کاتولیک هم صورت گرفته؛ بشان مطرح کرده‌اند، در حالی که هر نوشته‌ای که به تفصیل، به شرح و گزارش اوضاع قرون وسطی و یا نهضت اصلاح دینی پرداخته باشد، به همه این مسائل و اتفاقات حاشیه‌ای آنها نیز پرداخته است. اما همین کتاب‌ها که غالباً به دست متفکران اروپایی هم نوشته شده‌اند، از قضا این دوره را دورهای تاریک و تیره خوانده‌اند. برای نمونه آلبر ماله در جلد چهارم کتاب تاریخ خود آن را دوره جاهلیت خوانده (صفحه ۵۰)، هر چند که خود اذعان دارد در این دوره مدنیت خاصی هم وجود داشته است. (صفحه ۳۹۹) ویل دورانت با تأیید این تاریکی و انحطاط، آن را به اروپای غیربیزانسی در فاصله سال‌های ۵۲۴ تا ۱۰۷۹ اطلاق می‌کند. (عصر ایمن، صفحه ۵۷۸) راسل در کتاب «زناشویی و اخلاق» آن را عصر سیاهی‌ها نامیده است. (ص ۷۵) اما روشن‌ترین نمونه این گونه گزارش‌های تاریخی، گزارشی است که اریک فروم، روان‌کاو مشهور اتریشی، از این دوره به دست می‌دهد. او ضمن گزارش دو تفسیر متفاوت از قرون وسطی که از سوی منتقدان و هواداران قرون وسطی ارائه شده می‌گوید: «مکتب اصالت عقلمی جدید بود که به این دوران به صورت عصری تاریک نگریست» (گریز از آزادی، صفحه ۵۹)، از این رو باید گفت که تیرگی و تاریکی قرون وسطی تعریفی است که روشنفکران دوره عقل‌گرایی و روشنگری در مقایسه با عصر خود، به آن اطلاق کرده‌اند و البته مکتب عقل‌گرایی جدید اساساً در این دوره که اروپا با همه نیروی انحطاط و عقب‌ماندگی خود وریشه‌های فرهنگی آن می‌اندیشید، فرصت تجلیل از عناصر مثبت قرون وسطایی را نداشت، و حتی آن را اساساً

حاوی چنین عناصری نمی‌دانست.

این فرض اگر هم از سر جهل یا توهم بوده باشد - که چنین نیست - از جهل یا توهم مانسبت به دوره قرون وسطی نیست، بلکه جهل و خطای متفکران اروپایی و روشنفکران دوره خردگرایی اروپاست. نباید گفت که سیاهی و انحطاط قرون وسطی را ایرانی‌ها ابداع کرده‌اند و بیرون از ایران چنین تعبیری در توصیف آن دوره به کار نرفته است. اروپا در دوره خردگرایی مطابق با مبانی فکری تازه‌ای در همه میراث فرهنگی خود می‌نگریست و از این چشم‌انداز، وجود معماری و شهرنشینی و فلسفه مسیحی، ارزش چندانی برای او نداشت و یا چنان‌چه معماری و شهرسازی آن حاوی ارزشی هم بود، این ارزش در مقایسه با لایه‌های تاریک میراث قرون وسطی، اصلاً به چشم نمی‌آمد. البته از این میان، آن‌چه که فلسفه مسیحی خوانده شده برای عصر روشنگری اساساً فلسفه نبود، ضد فلسفه و آفت خرددانشانی بود. آن‌چه که ویژگی‌های اصلی قرون وسطی شمرده می‌شد، جهان‌بینی تاریک و بسته آن بود که دست‌در دست تعصب و اختناق دینی و انحطاط و خرافه‌گرایی و دیکتاتوری سیاسی راه را برای هر گونه تحول و تغییر زندگی انسانی و آزادی و اراده‌اویسته بود و از انسان موجودی خوار و بی‌مقدار ساخته بود که تنها به کار افزودن بر تعداد گله‌های کلیسایی آمد؛ برای چنین انسانی چه تفاوتی داشت که در شهر زندگی کند یا در روستا؟ از این نشانه‌های روشنی در عصر صفویه مابهم وجود داشته: شهرنشینی، معماری و فلسفه اسلامی، اما آن‌چه که در این دوره هم وجود نداشت، خردگرایی و آزادی‌اندیشه و ارزش انسانی بود. تمدن درخشان عصر صفوی چیزی نیست جز تجسم اراده مرشد اعظم در سایه یک اختناق و خودکامگی بی‌کم و کاست که شمشیرش در خانقاه‌ها خون می‌ریخت و آدم‌خوارهایش، متهمان سیاسی را زنده زنده می‌خوردند و در کنار آن هر گونه اندیشه و تفکر از جمله اندیشه‌های ملاصدرا را ممنوع کرده بود. حال امروز درباره چنین عصری چگونه باید داوری کرد؟ اما جهل سوم ما که «عقلت از اصلاح کاتولیک است، یعنی جنبشی که در واکنش به پروتستان‌تسیم به وجود آمد» باز هم جهل مانیست، بلکه جهل خود اروپایی‌هاست. آنها در تفسیرهای متعدد خود از پروتستان‌تسیم، آن را سرآغاز رشد اندیشه اصالت فرد، دموکراسی و پیشرفت اقتصادی و... دانسته‌اند که مشهورترین آنها تفسیر وبر از سرمایه‌داری اروپای پروتستان است و تفصیل آن را در نوشته مشهور او می‌توان دید، در حالی که جنبش

کاتولیکی یاد شده، جز در اشاره‌های اندک مورد اعتنای نویسندگان و پژوهشگران غربی قرار نگرفته و تردیدی نیست که این بی‌اعتنایی برآمده از تأثیر اندک و بازتاب کم‌رنگ آن جنبش در جامعه‌های غربی و در مقایسه با پروتستان‌تسیم بوده است. با این وصف روشنفکران ایرانی چه درسی می‌توانستند از آن بگیرند؟

نوشته قوچانی یک نکته دیگر نیز دارد که هر چند در زمینه موضوع مورد بحث، یعنی پروتستان‌تسیم نیست، اما از آنجا که در نقد پروتستان‌تسیم خواهان ایرانی و بویژه شریعتی است، ناچار اندکی بر آن باید تأمل کرد؛ قوچانی، شریعتی را به نوعی عرفان‌زدگی متهم می‌کند، هر چند عرفان مدرن، اما اگر از این پرسش بگذریم که عرفان مدرن، دیگر چه صیغه‌ای است و مگر احساس عرفانی می‌تواند مدرن یا غیر مدرن باشد، به خطای اصلی نوشته او یعنی «عرفان‌زدگی» می‌رسیم. این تعبیر «زدگی» که حاصل الیناسیون یا از خود بیگانگی است و شریعتی خود منتقد جدی آن بود، به هیچ طریقی بر اندیشه شریعتی و بویژه عرفان او نمی‌چسبد، زیرا عرفان‌زدگی اقتضای آن دارد که شریعتی اندیشیدن به هر چیز دیگر، جز تأملات عرفانی را تعطیل کند و به جلسه و خلوت عارفانه بپردازد، در حالی که این ماجرا در زندگی او وارونه صورت می‌گیرد، یعنی او احساس عرفانی خود را برای پرداختن به ضرورت‌های زمانه خود خاموش می‌کند. قوچانی شاید اگر با مفهوم این پسوند آشنایی داشت، آن را به عرفان اصیل و بی‌شائبه شریعتی نسبت نمی‌داد، اما گویا او پیشاپیش قصد ردیه‌نویسی بر یکایک ابعاد اندیشه و آیین شریعتی را داشته، زیرا خود را از این گونه قید و بندهای علمی نیز آزاد ساخته است.

دکترای زبان و ادبیات فارسی

پی‌نوشت:

۱- مجله کاوه، دوره دوم، شماره ۱۰، مقاله جمالزاده با عنوان مشاهیر مردمان مشرق و مغرب، شماره ۱۱۰، تهران.

۲- برای آشنایی با دیدگاه‌های شریعتی در این زمینه رجوع کنید به شریعتی انقلاب و حکومت دینی، محمود درگاهی، آفتاب شماره ۳۵.

۳- در اینجا اسکولار را در مفهومی که نیکفر به کار می‌برد، یعنی «منتزع و جدا از دنیا» آورده‌ام.

۴- این واژه به سلیقه آقای نیکفر ساخته شده و از لحاظ دستور زبان نادرست است، زیرا در زبان فارسی «ش» مصدری به فعل امر افزوده می‌شود و فعل ماضی امانند: گویش، روش، بخشش و...