"رفُرم" و "ضدِ رفُرم"

سارا شریعتی

www.shandel.org

Sco

کانون آرمان شریعتی

Sco1385@Gmail.com

شماره مقاله : ۱۰۰۲

تعداد صفحه : ۲۴

آخرین بررسی : ۸۷/۰۵

تاریخ تحریر : ۰۰۰۰

موضوع : ضرورتِ پیش‌بردِ دو پروژهٔ ناتمام

"رِفُرم" و "ضد رِفُرم"[1]

در ضرورتِ اجتماعیِ پیش‌برد دو پروژهٔ ناتمام

دکترهاشم آغاجری، استاد تاریخ، به جرم توهین به "مقدسات"، یعنی مشخصاً زیر سوال بردنِ سازمانِ رسمیِ "روحانیت" در اسلام، مورد اتهام و پیگرد قضایی قرارگرفت. در جامعه‌ای که هم دین و هم نظامِ سیاسی، عمدتاً توسط روحانیون کنترل و اداره می‌شود، پرسش از مشروعیتِ مذهبیِ این سازمان، توهین به مقدسات و انکارِ مشروعیتِ قدرتِ سیاسیِ روحانیت را تداعی کرده و درنتیجه برای این پرسش، چنین عاقبتی کاملاً قابلِ پیش‌بینی بود.

در چرایی و چگونگی‌های سیاسیِ جنجالی که سخنرانی ایشان برانگیخت ـ سخنرانی‌ای که مُلهم از آرای شریعتی بود که امروز با توجه به شرایطِ سیاسیِ ایران، مناسبت و معنای دیگری یافته است ـ مقالاتِ متنوعِ بسیاری نوشته شد. در این هیاهو امّا، یک تجربه همچنان مسکوت ماند وآن موضوعِ بحثِ ایشان، یا تجربهٔ اصلاحِ پروتستان بود و یک تجربه همچنان مکرر شد و آن سرکوبِ هرگونه پرسشِ انتقادی در زمینهٔ "واقعاً موجود" اسلامی است.

در جوامعی که به دلیلِ شرایطِ خاصِ سیاسی، هر بحثِ نظری، هر تأملِ انتقادی، هر مناقشهٔ فکری، بیدرنگ تبدیل به یک مُعضلِ سیاسی می‌شود که با منافع و مصالحِ سیاسیِ بی‌شمار پیوند خورده است، تفکر، از ترسِ تعقیب، پرسش، از خطرِ پلیس و نقد، از بیمِ پیگرد، در امان نیست و در فقدانِ امنیتِ لازم، به تعطیل کشیده می‌شود و یا به گریز. نتیجه‌اش اینکه در این غارِ دموسْتِنسِ بیان، روشنفکرِ ما، یا گُنگ می‌شود و یا ناگزیرِ از فرار.

در این نوشته، می‌کوشیم تا با نگاهی اِجمالی به تجربهٔ "رِفُرم" و "ضدِ رِفُرم" در مسیحیت و مقایسهٔ آن با کنشِ اصلاحگرِ دینی و واکنشِ اصلاحی، که اولی در پروژهٔ "پروتِستانتیزمِ اسلامی" و دومی در پروژهٔ "اصلاح در درونِ سازمانِ روحانیت"، تبلور یافت، نشان دهیم که پروژهٔ اصلاح، درخارج از نهاد دین (توسط روشنفکران) و واکنشِ اصلاحی در درونِ این نهاد (توسط روحانیون)، ناتمام و متوقف ماند و در شرایطِ ادغامِ نهاد دین و نهاد سیاست و سلطهٔ آن پس از انقلاب، با منافع و مصالحِ سیاسی پیوند خورد و به بن‌بست رسید.

در این نوشته، هدف نه سنجشِ ارزشیِ هر یک از این پروژه های اصلاحی، بلکه تنها توجه دادن به ضرورتِ حمایت از پیش‌برد این کنش و واکنشِ اصلاحی، مستقل از هرگونه اعتقاداتِ فردی است و تاکید بر اینکه، امروز اگر که بخواهیم از امتیازاتِ رفرم بهره‌مند شویم بی‌آنکه تجربهٔ تاریخیِ مسیحیت را مکرر کنیم، اگر که بخواهیم از اِنشعابات، شَقه شَقه شدن‌ها و جنگ‌های مذهبیِ پی‌درپی که تاریخِ اروپا شاهد آن بود بپرهیزیم، تاریخی که هنوز زخم‌های آن درخاطرهٔ غرب مَرهم نشده است، می‌بایست بر ضرورتِ پیش‌بُرد این پروژه‌های ناتمام، تاکید کرد، از تجربهٔ تاریخیِ رفرم، درس‌آموزی کرد، و این درسِ تاریخ، نه برای تکرارِ "یک بُرشِ تاریخِ غربِ در ایران" بلکه تنها برای فراهم کردنِ شرایطی که در آن، تفکرِ انتقادی، مَجال بروز و بیانِ خود را بیابد.

تجربهٔ "رفرم" و "ضدِ رفرم" در مسیحیت و مقایسهٔ آن با فکرِ اصلاح در اسلام

تحقیق درخصوصِ وضعیتِ جوامعِ اسلامی، جوامعی که امروزه عمدتاً با استبداد سیاسی، فقرِ اقتصادی و عقب‌افتادگیِ فرهنگی شاخص می‌شوند، همواره ما را به پرسش درخصوصِ سهمِ اسلام در بوجود آوردنِ چنین شرایطی می‌خواند. آیا نَفْسِ اعتقاد به اسلام، عاملِ چنین وضعیتی است؟ بازگشت به تاریخ و یادآوریِ نخستین قرن‌های پیدایشِ اسلام، یعنی دوره‌ای که مورخین "عصرِ طلائیِ تمدنِ اسلامی" می‌خوانند، چنین فرضی را باطل می‌سازد. از این دوره به بعد امّا، انحطاطِ این تمدن آغاز می‌شود. انحطاطی که به روایتی، ناشی از قدرت گرفتنِ اَشعری‌گری، مبارزه با عقل‌گرایی و آغازِ بابِ تَقلید و تَعبّد در اسلام بود و به روایتی در نتیجهٔ حملهٔ مغول.

از منظرِ فکرِ مذهبی اگر بنگریم و تجربهٔ تاریخیِ پروتستانتیزمی که موضوعِ این مُناقشهٔ جدید است را دنبال کنیم، آنچه که تاریخِ اسلام را در مقایسه با تاریخِ مسیحیت، صَرف نظراز شرایطِ خاصِ سیاسی و اجتماعیِ جوامعِ اسلامی، متمایز می‌سازد، به گفتهٔ برخی از مورخین و اسلام شناسان، غیبتِ یک نهضتِ اصلاحِ دینی در اسلام است. به روایتی، اسلام، اومانیزم خود را نداشت. اصلاحِ پروتستانِ خود را نداشت. جریانِ "ضد اصلاح" و "واتیکانِ دومِ" خود را نداشت. اسلام، اراسم و لوترِ خود را نداشت.

مسیحیت، قرونِ وسطای خود را با "اومانیزم" از سرگذراند. با اراسم، کشیشِ کاتولیکی که علی‌رغم مقامِ علمی‌اش برای امرارِ معاشِ خویش، تعلیم خصوصی را بر پذیرشِ یک مَنصبِ کلیسایی ترجیح می‌داد و با مبارزه علیه خرافات، انحرافات و سوء استفاده‌های کلیسا و متولیانِ دین، به بازگشت به مسیحیتِ اولیه، به کتابِ مقدس و شناختِ منابعِ اصلیِ یونانی و عِبْری فراخواند. کتاب مقدس را ترجمه کرد و اقتدارِ ارزش‌های جهانشمولِ انسانی را اعلام نمود و از این رو "شاهزادهٔ رنسانس" لقب گرفت.

مسیحیت، قرونِ وسطای خود را با "رفرمِ پروتستان" از سرگذراند. با لوتر، راهبِ اگوستینی، که ایمان را بی‌واسطه می‌خواست و رحمتِ خدا را بی‌قیدو شرط می‌دانست و با سه شعارِ "تنها خدا، تنها ایمان، تنها متن" در برابرِ نهادِ رسمیِ کلیسا برشورید و "آزادیِ مسیحی" را از قیدِ قرائتِ مجاز، اعلام کرد. کلیسایی که به عنوان نمایندهٔ خدا در زمین، دین را دکان خود کرده بود و از آن سود بسیاری برمی‌گرفت، تفسیرِ خود را تنها تفسیرِ مجاز و منطبق با آئین قلمداد می‌کرد و مومن را از مراجعهٔ مستقیم به کتاب برحذر می‌داشت.

مسیحیت، قرونِ وسطای خود را با "ضد اصلاح" از سرگذراند. توفیقی که جنبشِ اومانیزم و بالاخص رفرمِ پروتستان بدست آورد، کلیسای کاتولیک را ناگزیر به واکنش در برابر آن خواند و به ظهورِ جریانی انجامید که در تاریخِ مسیحیت به جنبشی ضداصلاح (Contre Réforme) معروف است، جنبشی که درعین حال که در واکنش و در برابرِ اصلاحِ پروتستان به وجود آمده بود اما در واقع خود عبارت بود از اصلاح در درونِ کلیسای کاتولیک و در درونِ نهادِ روحانیت.

این واکنشِ اصلاحی، در اَشکالِ رسمی و غیر مستقیمی ظهور کرد : نخست در اولین اصلاحاتی که توسط "شورا"ی[۲] (concile) شهرِ ترانت به تصویب رسید (از جمله : طرد و محکومیتِ اوراقِ آمرزشِ گناهان در قبالِ اخذِ پول[۳] که در این دوره متداول شده بود و کلیسا از این سودا، سرمایهٔ بسیاری اندوخته بود و کنار گذاشتنِ دگمِ تبدیلِ جوهریِ نان و شراب به جسم و خونِ مسیح)[۴] و سپس در پذیرشِ دیگر فِرَق مسیحی[۵] و همچنین در گشایشِ زیستِ راهبانه و مجاز کردنِ مشارکتِ مسیحی در دنیا.

آنچه که در حوزهٔ کاتولیسیسم با ارجاع به جنبشِ اصلاحِ پروتستان، به نام "ضداصلاح" شناخته شده است در واقع، آغازِ یک جنبشِ اصلاحی در بطنِ کاتولیسیم و در نهاد کلیسا بود. جنبشی که تنها سه قرن بعد، به دنبالِ انشعاباتِ بسیار، قتلِ عام‌ها و جنگهای پی در پیِ مذهبی، در شورای واتیکانِ دوم (۱۹۶۲) به ثمر رسید. در این شورا، کلیسا درعین حال که همچنان بر معصومیتِ پاپ[۶] تاکید می‌کرد اما به ناگزیر در بسیاری از مسائل از جمله مسئلهٔ مشارکتِ زنان، مداخلهٔ مومنین در انتخابِ مقاماتِ مذهبیِ خویش، خروج از انزوای زیستِ رهبانانه، به رسمیت شناختنِ دیگر ادیان و ضرورتِ گفتگوی درون دینی،... تجدید نظر نمود و مواضعِ کلیسا را متناسب با نیازهای انسانِ عصرِ جدید، تنظیم کرد.چرا که مسیحیتِ قرون وسطایی، در واکنش به اصلاحِ دینیِ پروتستان و توفیقی که این جریان در سایرِ کشورهای اروپائی بدست آورد، در برابرِ این دو راهی قرار گرفته بود که یا اصلاح شود و یا حذف! راهِ سومی وجود نداشت.

تا قبل از ظهورِ جنبشِ پروتستان، چهره‌ها و جریاناتِ اصلاحگرِ بسیاری در کاتولیسیم بوجود آمده بود که با سودجوئیِ پاپ‌های منحرف مبارزه می‌کردند، انشعابِ بزرگ[۷] در بطنِ کلیسای کاتولیک (میان آوینیون و روم) انجام شده بود (تا آنجا که دو پاپ همزمان به وجود آمد)، گرایشاتِ ضد روحانیت در جامعه رو به رشد بود، فرقه‌های مذهبیِ بسیاری شکل گرفته بود، "طریقتِ مدرن"[۸] در برابرِ قدرتِ مطلقهٔ پاپ، ظهور یافت و بازگشت به ایدهٔ اولیهٔ "کلیسا" (یعنی تجمعِ مسیحیون) را تبلیغ کرد، کلیسایی که تنها "شورا"یی[۹] متشکل از همهٔ مومنین، روحانیون و غیر روحانیون را مبنای مشروعیت و اقتدارِ خود قرار می‌داد و پاپ را نیز تابعِ این شورا می‌دانست.

امّا این تحولات، سازمانِ رسمیِ روحانیتِ کاتولیک را ناگزیر از انجامِ اصلاحاتِ درونی‌ای که نیازِ زمانِ خود بود، نکرد. بی‌توجهی به این نیازِ حیاتی، به ظهورِ پروتستانتیزم و به‌وجود آمدنِ انقطاعِ مذهبی و دوپارگیِ مسیحیت انجامید، منجر به جنگ‌های مذهبی و قتل‌عام‌های بسیار شد، زمینه را برای انشعاباتِ مذهبیِ بعدی نیز (همچون، انشعابِ کلیسای انگلیکن درانگلیس، که آمیزه‌ای از کاتولیسیسم و کالوینیسم بود) فراهم کرد و به فرار و مهاجرت‌های وسیعِ اصلاح‌گران از کشورهایی که در آن از آزادی و امنیتِ ابتدایی برخوردار نبودند، منجر شد. تنها از فرانسه، که "دختر بزرگ کلیسای کاتولیک" خوانده

می‌شد، بیش از هشتصد هزار پروتستان گریختند. این مهاجرت‌ها که به‌دلیلِ استبداد و سرکوبِ مذهبی به‌وجود آمد، عملاً به عقب افتادگی فرهنگی و اقتصادیِ کشورهای مُتعصبِ مسیحیِ اروپا انجامید و بالعکس موتورِ توسعه و سرمایهٔ پیشرفتِ اقتصادیِ کشورهای مهاجرپذیر و خصوصاً آمریکا شد.

قرن‌ها گذشت تا کشورهای مسیحی، بتوانند با پذیرشِ اصلِ "تساهل"،[۱۰] زمینهٔ پویائی فکری و توسعهٔ اقتصادیِ خود را فراهم کنند. به عصرِ روشنگری گام بگذارند. مدرنیته را به‌وجود بیاورند. الگوی مدرنیتهٔ خود را تبلیغ و صادر کنند و در این تجربه، هم به کاستی‌ها و هم انحرافات‌اش پی ببرند و نقد و بازاندیشیِ آن را آغاز کنند و این یک تجربهٔ تاریخی است.

در اسلام امّا، به روایتی، چنین تحولاتی رخ نداد. چرا که اسلام، اراسم و لوترِ خود را نداشت. امّا مطالعهٔ تاریخِ یک قرن پروژهٔ اصلاحِ دینی در اسلام، از سید جمال تا به امروز، سراسر استثنائاتی متعدد و مکرر، بر رد چنین حکمی است. پروژه‌ای که از هم آغاز با موانعِ اجتماعی، سیاسی و فرهنگیِ بسیاری روبرو گشت. مهمترین آن امّا، ـ همچنانکه در مسیحیتِ قرونِ وسطی ـ مرگِ بینشِ انتقادی و حیاتِ روحیهٔ تَعبّد و تقلید در سنتِ فکری و مذهبیِ ما بود.

تحقیق و تأمل در چرایی‌ها و ریشه‌های تاریخیِ این توقفِ فکری، که مورخین، اولین نشانه‌های آن را در قرن دهم (اَشعری‌گری) و یا قرن سیزدهم میلادی (حملهٔ مغول)، ثبت کرده اند، موضوعِ این مقاله نیست امّا، مسلم این است که در تداوم و تثبیتِ این حیات و مَمات، علی‌رغم چهره‌ها و جریاناتِ اصلاحیِ بسیاری که در مبارزهٔ با آن به‌وجود آمد، بی‌شک هم منافعِ سیاسیِ دولت‌مندان نقشّ تعیین‌کننده‌ای داشته است و هم عوضی‌گرفتن‌های روشنفکران. منافعِ قدرت‌های سیاسی، که سر بر زدنِ سوژه، به معنای تحدید اقتدار و سلطهٔ بی‌رقیب‌شان بود و عوضی‌گرفتنِ روشنفکر، که فکر می‌کرد با نفیِ اعتقادیِ اسلام، از پرداختِ عوارضِ تعلق به جامعهٔ اسلامی نیز معاف می‌شود.

قضاوت در مطاویِ آرا اصلاح گرانِ دینی، سنجش و ارزیابیِ این پروژه‌ها، چنانچه در مقدمه اشاره شد، موضوع این نوشته نیست اما پدیدهٔ جامعه‌شناسانه‌ای که رشتهٔ درازِ این محاکمات است، مستقل از بحق و نا بحق بودنِ این آراست و حاکی از این وقایع که :

سیّد جمال اَسدآبادی که در دورهٔ تهاجمِ استعمار به حضورِ مبارز اسلام خواند، تنها، متهم و زندانی درگذشت. ندای محمداقبال که دین را نه دگم می‌دانست، نه رُهبانیّت و نه آئین، پژواکی نیافت. عبدالرازق مصری که از تفکیک نهادها سخن گفت، تکفیر و از الاَزهر اخراج شد. محمود طاهای سودانی که حُکم بر اصالتِ آیاتِ مکی داد، به پای دار رفت. ابوزید مصری که به تفسیرِ جدید از قرآن خواند، تکفیر شد و زنش بر او حرام اعلام گردید. اشموی که شریعت را راه می‌دانست و احکام را متغیر، از قضاوت برکنار شد. شریعتِ سَنگلجی که به بازگشت به قرآن خواند، کنار گذاشته شد و فراموش. شریعتی که مذهب را خودآگاهی می‌دانست و به ضرورتِ اجتماعیِ اصلاحِ سنتِ مذهبی از افزوده‌های تاریخ دعوت کرد، از جانبِ متولیانِ رسمیِ دین تکفیر شد و در میانِ متولیانِ رسمیِ روشنفکری، تنها ماند و در جوامعِ اسلامی، هر بار و هر کجا که پرسشی پیش کشیده شد و پاسخی پیشنهاد شد، به حُکمِ ناهمخوانی با قرائتِ رسمی، و به یُمنِ در دست داشتنِ ابزارِ مذهبی و هم سیاسیِ سرکوب، با آن مقابله شد. نه همچون در مسیحیت، تنها از جانبِ سازمانِ رسمیِ کلیسا و قدرتِ مرکزیِ پاپ، (که درتَسنّن، سازمانِ رسمیِ روحانی وجود نداشت و در تَشّیع، مَرجَعیّتِ متمرکزِ فردی نبود) بلکه همواره به تحریک قدرتِ سیاسی که منافعِ خود را با سر بلند کردنِ بینشِ انتقادی و تفکیک و خودمختاریِ نهادهای اجتماعی در تضاد می‌دانست. در نتیجه اصلاحِ دینی در اسلام به شکلِ یک جنبشِ اجتماعی و سراسری، ظهور نکرد و چهره‌های اصلاح، زندانیِ مرزهای ملی، تَعلّقاتِ مذهبی و مصالحِ سیاسیِ جامعهٔ خویش، باقی ماندند.[۱۱]

اینست که بر خلافِ حُکمِ معمول، جوامعِ اسلامی، اراسم و لوترهای خود را داشته اند اما عدمِ همبستگی با جریاناتِ روشنفکریِ دیگر کشورهای اسلامی که مسائلِ مشترکی با ما داشتند، بی توجهی به ضرورتِ تقویتِ پروژه‌های اصلاحِ فکرِ دینی از جانبِ روشنفکران،[۱۲] عمده کردنِ تفرقه‌های مذهبی (سنی و شیعی) از جانبِ روحانیون، و بالاخص منافعِ سیاسی‌ای که حرکتِ اصلاحی به خطر می‌انداخت، موانعِ جدی در گسترشِ این جریان شدند.

چهره‌های اصلاحِ مذهبی در حوزهٔ اسلامی، نتوانستند همچون جنبشی که اراسم و یا لوتر آفریدند، از محدوده مرزهای ملی و مذهبیِ خویش فراتر روند و در سطح جهانی شناخته شوند و نهاد رسمیِ دین را، همچون در تجربهٔ تاریخیِ مسیحیت، ناگزیر از انجامِ اصلاحاتِ اساسی در اصول و هم ساختارهای اجتماعیِ خود سازند. در نتیجه گوئی قرار است، همان روندی را که در تاریخِ مسیحیت شاهد بودیم، تکرار کنیم و نهاد رسمیِ دین، تنها بعد از ازسرگذراندنِ

چندین قرن خشونت و انشقاق، ناگزیر از پذیرشِ اصلاحاتی در درونِ خود گردد. در حالیکه زمینهٔ اسلامی، بدلیل فقدانِ سازمانِ روحانیت در تسنن و تَعدد مَراجِع مذهبی در تَشیّع، در قیاس با کلیسای مسیحیت که متمرکز و یکپارچه بود، جهتِ پذیرشِ چنین اصلاحاتی مستعدتر بود. نگاهی به دو تجربهٔ اصلاحِ مذهبی در ایران، که اولی در درونِ نهاد روحانیت، با طرحِ "مسائل و مشکلاتِ اساسیِ سازمانِ روحانیت" و دومی در خارج از آن، با پروژهٔ "پروتستانتیزمِ اسلامی" آغاز شد، شاهد این مدعاست.

دو کنشِ اصلاح‌گر و واکنشِ اصلاحی در ایران :

پروژه "پروتستانتیزم اسلامی" و پروژه "اصلاح سازمانِ روحانیت"

در تاریخِ معاصرِ اسلام، از آغاز قرن تاکنون، تجربهٔ تاریخیِ رفرمِ پروتستان، همواره یکی از مهمترین مراجعِ فکرِ اصلاحِ دینی بوده است و ارجاع به این تجربه را می‌توان در آثار اغلب چهره‌های شاخصِ اصلاح در جوامعِ اسلامی مشاهده نمود. در ایران، در سه دورهٔ متفاوت و از سه منظرِ مختلف، به پروتستانتیزم به عنوانِ یک تجربهٔ تاریخی، یک الگو و یک پروژه، توجه شده است.[۱۳]

دورهٔ نخست : میرزا فتح علی‌آخوندزاده، واضعِ ترکیبِ "پروتستانتیزمِ اسلامی" در "مکتوبات" خود بود و مرادش از پروتستانتیزم، لغوِ اعتقادات و عبادات و تعریفِ دین تنها در محدودهٔ اخلاق بود. وی، پیشینهٔ "پروتستانتیزمِ اسلامی" را در دعوتِ سومین داعی اسماعیلی، حسن بن محمدبن‌بزرگ امید یافت که در روایتِ آخوندزاده از ماجرای اَلموت، به لغوِ اعتقادات و عبادات انجامید و به اعلامِ "مذهبِ پروتستانتیزم در ایران". پس از آخوندزاده، از این ترکیب (پروتستانتیزم اسلامی)، در آثار سیدجمال، ملکم خان، طالبوف، میرزا آقاخان کرمانی،... به کرات استفاده شد. دراین ارجاعِ تاریخی امّا، هر یک از این نویسندگان، به نسبتِ آشنایی و درک‌شان از رفرمِ مسیحی، که غیر مستقیم و عمدتاً از طریقِ مطالعهٔ کتبِ تاریخِ اجتماعیِ اروپا بود، و هم چنین تَعلقاتِ

اعتقادیِ خود، اهدافِ متفاوتی را دنبال می‌کردند. در این دوره، توسل به پروتستانتیزم به دلیلِ وجههٔ اعتراضیِ موجود در این جنبش (protester به معنای اعتراض کردن) ، نقد دینِ رسمی، جهتِ فراهم کردنِ زمینه‌های یک اصلاحِ اجتماعی بود و پروتستانتیزم، نه به عنوان یک جریانِ اصلاحِ درون‌دینی، بلکه تنها در پیامدهای اجتماعی و تاریخیِ خود مورد توجه قرار داشت.

دورهٔ دوم : از طرف دیگر، تجربهٔ رفرمِ پروتستان، زمینه‌های پی‌ریزیِ یک پروژهٔ اصلاحی را فراهم آورد. پروژه‌ای که با شریعتی در ایران، طرح شد، شکل گرفت و حدود و مرزهای آن با پروتستانتیزمِ تاریخی ترسیم شد. دراین دوره، با وجود آنکه، پروتستانتیزم به عنوان یک جریانِ اصلاحِ درون دینی نیز مورد توجه قرار گرفت اما، تکیهٔ اصلی همچنان بر نقشِ اجتماعی‌ای بود که این جنبش در تحولِ تاریخیِ غرب ایفا کرده بود، و از این رو مَراجعِ شناختِ پروتستانتیزم، نه آثارِ بنیانگذارانِ آن و الهیاتِ پروتستان، بلکه مشخصاً تفسیرِ جامعه‌شناسانهٔ ماکس وبر از "اخلاق پروتستان و روحیهٔ سرمایه داری" بود.

این پروژه را شریعتی عمدتاً با "اعتراض به مذهبِ رسمی"، پی‌ریزیِ یک نهضتِ "اصلاحِ دینی" تعریف نمود و ارکانِ مشترک این پروژه با پروتستانتیزمِ تاریخی را بر این اصول استوار کرد : شکل دادن به یک گفتارِ دینیِ خارج از نهاد رسمیِ دین، طرحِ روشنفکر به عنوانِ تیپِ جدید اجتماعیِ این پروژه، جهتِ اجتماعی و دنیوی دادن به بینشِ مذهبی، آزادیِ ایمان از قید نهادِ واسط در رابطه‌اش با خدا، تاکید بر کتاب به عنوانِ تنها منبعِ مشروعیتِ مذهبی و تنها واسطهٔ میانِ انسان و خدا و مجاز نمودن و تبلیغِ مراجعه مستقیم و فردیِ وی به متن.

ارجاع دادن به این تجربهٔ تاریخی اما، نه به قصد الگوسازی و سرمشق قرار دادنِ رفرم، بلکه مشخصاً به قصد دفاع از پویائی و تکثّری بود که آزادسازی ایمان از قید قرائت و نهاد رسمیِ دین، به وجود می‌آورد. درعین‌حال، درآثارِ شریعتی، پروتستانتیزم غالباً به عنوانِ اصلاح دینی‌ای مورد توجه قرار می‌گرفت که به تحولِ اجتماعی می‌انجامد و از اینروست که در بحث از آن، تکیهٔ وی عمدتاً بر ثمراتِ اجتماعی و تاریخیِ رفرم است و نه مباحثِ کلامیِ پروتستان.

دورهٔ سوم : از دههٔ هفتاد به بعد، با به صحنه آمدنِ مجدد آنچه که شریعتی روشنفکرِمذهبی[۱۴] توصیف کرده بود (ترکیبِ توصیفی‌ای که در این دوره،حُکمِ یک نظریه را یافت)،ارجاع به الگوی پروتستان، دوباره مورد توجه قرار گرفت و با توجه به شرایطِ سیاسیِ روز (حاکمیتِ سیاسیِ نهاد مذهبی)،

و شرایطِ اجتماعیِ جامعه (اُفتِ دینداریِ نهادینهٔ رسمی)، این‌بار، عمدتاً از منظرِ درون‌دینی آغاز شد. در این دوره منابعِ جدیدی در شناختِ پروتستانتیزم ترجمه شد و الهیات و مقولاتِ کلامیِ پروتستان (ایمان، هِرمنوتیک، قرائتِ تاریخی انتقادیِ متن، رحمت، ...) در حوزهٔ روشنفکریِ ایران، اقبالِ بسیاری یافت و به همین نسبت، در مقایسه با دو دورهٔ قبل، توجه به تبعاتِ سیاسی و اجتماعیِ رفرم، کاهش یافت.

در معرفیِ اجمالی و نگاهی مقایسه‌ای به این سه دوره، توجه به چند نکته و پاسخ به چند سوال، ضروری به نظر می‌رسد :

۱ ـ اولین پرسش از چراییِ ارجاع به پروتستانتیزمِ مسیحی است. چرا اندیشهٔ اصلاح در اسلام و خصوصاً در ایران، همواره به پروتستانتیزمِ تاریخی استناد می‌کرد؟ جذابیت‌های پروتستانتیزم برای مسلمانان و وجوهِ مشترک این رفرم با اسلام چه بود؟ در پاسخ به این سوال دو نظریه وجود داشت : نخست دیدگاهی که به‌دلیلِ ارزیابیِ مثبت از نقشِ اجتماعیِ پروتستانتیزم در تحولِ تاریخیِ غرب، به وام‌گیری از این نهضت فرامی‌خواند. (این گرایش را در دورهٔ نخست به وضوح می‌توان مشاهده کرد). نظریهٔ دیگری اما با رد ایدهٔ وام‌گیری، به هم‌خوانیِ میانِ اسلام و پروتستانتیزم اعتقاد داشت. هم‌خوانی‌ای که بنابر این نظریه، محصولِ تقابلِ تاریخیِ مسیحیت با اسلام در طیِ جنگ‌های صلیبی بوده و از پروتستانتیزم نوعی "مسیحیت اسلامیزه" ساخته بود.[۱۵]

در هرحال، به گفتهٔ متخصصینِ این دو حوزه، وجوهِ مشترک بسیاری، الهیاتِ پروتستان را با تفکرِ اسلامی پیوند می‌داد. در اسلام هم همواره دنیا مزرعهٔ آخرت بود. عقل و اختیارِ انسانی، یکی از پایه‌های اجتهاد بود. کلیسا و طبقهٔ روحانیِ واسطی، میانِ انسان و خدا وجود نداشت. مرجعیتِ متمرکز و واحدی نبود... و این‌همه از جملهٔ حلقه‌هایی بود که این دو را به هم پیوند می‌داد. ولی در تاریخ ما، در فرهنگِ شیعیِ ما از صفویه به بعد، که وام بسیاری از کاتولیسیسم گرفته بود (زنجیر میانگین، حلقهٔ تسلسل، شفاعت، روحانیت، هالهٔ روحانی بر سرِ امامان، عِصْمت)،[۱۶] رفرمِ پروتستان و اندیشهٔ تصفیهٔ دین از پیرایه و افزوده‌های تاریخی، جذابیتِ بیشتری یافت : اندیشهٔ بازگشت به سرچشمه‌ها، مبارزه با رسمیتِ نهاد دینی، نفیِ روحانیت همچون یک ذاتِ قُدسی و تقسیمِ عالم و آدم به قُدسی و غیر قُدسی، روحانی و غیر روحانی، ایدهٔ مبارزه با قائل شدن به حریم‌های ممنوعه، به الوهیتِ کلامی که جز متخصصین، عموم از مراجعه به آن ممنوع می‌شدند، کلامی که در آن به چند و چون نباید نشست، ائمه‌ای که در برابرشان جز به پرستش نباید رفت، اماکنِ مقدسی

که جز نیایش، کارکرد دیگری ندارند، اندیشهٔ مبارزه با خرید رستگاریِ خود با پرداختِ خمس و زکات و وجوه شرعییه، با بازخرید نماز و روزه و حج... و این همه برای متناسب دانستنِ الگوی اصلاحِ پروتستان و تلاش جهتِ پیاده نمودنِ آن، خصوصاً در زمینهٔ شیعی کافی بود.

۲ ـ دومین پرسش از وجهِ نام گذاریِ جریانِ اصلاحِ دینی بود. چرا اصلاحِ دینی در زمینهٔ اسلامی، پروتستانتیزمِ اسلامی نام‌گذاری شده است؟ در حالیکه به گفتهٔ شریعتی که خود مبتکرِ این پروژهٔ اصلاحی بود، "پروتستانتیزم یک نهضتِ اصلاحی در چهارچوبِ مسیحیت بود (...) نمی‌تواند یک نهضتِ فکریِ جهانی باشد(...) و فلسفهٔ وجودی‌اش را به عنوان یک حرکت و دعوتِ جدید در جامعهٔ شکل گرفتهٔ غرب، از دست داده است."[۱۷]

برای پاسخ به دلایلِ نام‌گذاریِ اصلاحِ دینی تحت عنوان پروتستانتیزمِ اسلامی، از خِلالِ کنکاش در آثارِ نظریه‌پردازانِ این پروژه، ما با سه نوع استدلال آشنا می‌شویم :

۱. نخستین استدلال جنبهٔ تاریخی دارد و عبارتست از توجه دادن به نتایجِ رهائی‌بخشِ اصلاحِ پروتستان، در بوجود آوردن یک دینامیزمِ اجتماعی و تاریخی. در این استدلال، آغاز عصرِجدید، پیشرفتِ اقتصادی و توسعهٔ سیاسی در غرب، همچون تبعاتِ اصلاحِ دینی در نظر گرفته می‌شد و به این نتیجه می‌رسید که اروپا نه با تَرک مذهب، که با اصلاحِ آن بود که به چنین تحولِ تاریخی دست یافت و بنابر این فرض، در زمینهٔ اسلامی نیز بایستی اصلاحی همچون رفرمِ پروتستان به وجود آورد.

۲. دومین استدلال، فکری است و چنانچه پیش‌تر بدان اشاره شد، تاکید بر مشابهت‌های میانِ اسلام اولیه و شاخص‌های فکریِ رفرمِ پروتستان بود.

۳. سومین استدلال جنبهٔ کاملاً اجتماعی دارد. بر اساسِ این استدلال، نام‌گذاریِ جنبشِ اصلاحِ مذهبی، تحت عنوانِ "پروتستانتیزم اسلامی" عمدتاً از آن رو صورت گرفت که اولاً میانِ محتویِ جدید فکریِ این جنبش و نام آن، تناسبی ایجاد کنند و از این جهت، استفاده از فرهنگِ لغاتِ قدیمیِ مذهبی، از جذابیت و تازگیِ آن می‌کاست و در ثانی، در نام‌گذاریِ این جنبشِ اصلاحِ دینی، با استفاده از عنوانی بیگانه، به نوعی از آن آشنایی‌زدایی کنند.[۱۸] چرا که

اصلاحِ دینی، برای متمایز نمودنِ خود، هم از گرایشِ سنتی و هم تمامیت‌خواهِ مذهبی، ناگزیر از ساختنِ مَراجعِ فکری، پیشینهٔ تاریخی و خصوصاً فرهنگِ لغاتی خاصِ خود بود. از این رو بازسازیِ "زبان"ی نو، همواره یکی از مهمترین مسائلِ جریانِ اصلاحِ مذهبی بوده است و تحقیقی در تحولِ زبان‌شناسانهٔ دهه‌های گذشته در ادبیاتِ روشنفکریِ جامعهٔ ما، نشان خواهد داد که بخشِ عظیمِ دینامیزمی که در این حوزه به‌وجود آمده است (از ابداعِ ترکیباتِ جدید گرفته تا ترکیباتِ چندزبانی) به این گرایشِ فکری منسوب است. یک مارکسیست، به عنوان نمونه، نه تنها نیازی به کاربرد زبانی نو نداشت، بلکه بالعکس می‌کوشید تا برای تبلیغِ آراءِ خود، به سراغِ زبانی بومی رود و در این استفاده از زبان و فرهنگِ مردمی، هرگز شُبههٔ تکرارِ همان حرف‌های قدیمی را در ذهن ایجاد نمی‌کرد، چرا که مکتبی که وی بدان تعلق داشت، تازگی داشت. در حالیکه روشنفکرانِ مذهبی، به دلیل قدیمی بودنِ مَراجعِ مورد استناد خود و عامی شدن فرهنگِ مذهبی، به هر حال با همان فرهنگ، همان مفاهیم و همان چهره‌های شاخصِ سنتِ مذهبی سر و کار داشتند و همواره ناگزیر از بازتعریفِ خود و ساختارشکنیِ تصورِ عامه از یکسری مفاهیمِ متداول بودند و از این‌روست که کاربرد زبانی نو، به عنوانِ ابزارِ این بازتعریف و بازسازی، در حوزهٔ روشنفکریِ مذهبی، اهمیت ویژه‌ای می‌یافت. درنتیجه، به نسبتِ دیگر جریاناتِ روشنفکری، در این طیف، گرایش بیشتری به اگزوتیسمِ زبان‌شناسانه واستفاده از فرهنگِ لغاتِ جدید، مشاهده می‌کنیم.[۱۹]

۳ ـ سومین مسئله، بر سر درک روشنفکرانِ ما از پروتستانتیزم بود. در تعمیقِ این بحث، توجه به سه نکته، در ارائهٔ تصویری دقیق‌تر از رفرمِ پروتستان اهمیت ویژه‌ای داشت. نکاتی که کم‌توجهی بدان، بدفهمی و ساده‌سازی‌های بسیاری را موجب شد. این نکات را می‌توان در سه سوال خلاصه نمود :

۱. آیا تمامیتی به نام پروتستانتیزم وجود دارد؟

۲. کدام پروتستانتیزم عاملِ مدرنیته بود؟

۳. چه نظریه‌ای در پروتستانتیزم مستعد به‌وجود آوردنِ مدرنیته شد؟

با نگاهی به سه دورهٔ ارجاع به پروتستانتیزم، چه آن زمان که استناد به رفرم تنها از منظرِ اصلاحِ اجتماعی، انجام می‌شد و چه دورانی که به این تجربه به عنوان رفرمی مذهبی نیز توجه شد، در عین حال که ما شاهد تعمیق و هم تعدد منابعِ شناختِ پروتستانتیزم هستیم اما، پروتستانتیزم همواره به عنوان یک کلِ مُفرد مورد استفاده قرار می‌گرفت، به عنوان تمامیتی که به‌دلیلِ عمومی و گاه عامی شدنِ قرائتِ "وبر"ی، با مدرنیته، سکولاریزاسیون و سرمایه‌داری این همانی می‌شد و در مراجعه و تفسیرِ این کل، آراءِ بنیانگذاران، مسیرِ تاریخی، تجربه‌های اجتماعی و خصوصاً گرایشاتِ مختلفی که بعدها، جریاناتِ ترکیب دهندهٔ پروتستانتیزم را در بر می‌گرفت، در نظر گرفته نمی‌شد.[۲۰] به بیان دیگر، در ارجاع به پروتستانتیزم، به تفاوت‌های گاه فاحشی که میانِ تجربهٔ آغازینِ این جنبش و تبعاتِ متأخرِ آن، وجود داشت توجه نمی‌شد. درنتیجه، از آنجا که کلِ پروتستانتیزم با مدرنیته یکی گرفته می‌شد، سهمِ هریک از گرایشاتِ ترکیب دهندهٔ آن در به‌وجود آوردنِ عصرِ مدرن، شناخته شده نبود.

در حالی‌که به گفتهٔ یکی از متخصصینِ این حوزه،[۲۱]"برای تعریفِ پروتستانتیزم باید به پروتستان‌ها مراجعه کرد." شعارِ اولیهٔ پروتستانتیزم "تنها خدا، تنها ایمان، تنها متن" بود و مهمترین شاخصهٔ آن، تقسیمِ دین به تعداد دینداران. چرا که کلیسا و شعائر، به عنوان تنها طرقِ نیلِ به رستگاری نفی می‌شدند و در فقدانِ یک مرجعیتِ دینیِ رستگاری بخش، فهم و تفسیرِ دینی به مومن واگذار می‌شد. درحالی‌که کلیتی به نام کاتولیسیسم موجود است و برای شناخت آن، کافیست به قرائتِ رسمیِ کلیسا و مواضعِ پاپ مراجعه کرد، چنین حکمی در بارهٔ پروتستانتیزم صادق نیست و درنتیجه برای اثباتِ این فرض که پروتستانتیزم مَدخلِ ورود به عصرِجدید است، نخست باید، به این سوال پاسخ داد که : کدام پروتستانتیزم؟ پروتستانتیزمِ اشرافیِ لوتری؟ (که با اصلِ "آزادیِ داوریِ"[۲۲] اراسم، مخالفت می‌کند، دستورِ سرکوبِ دهقانان را صادر می‌کند و به تبعیت از شاهزادگان و اُمرای اَمر می‌خواند؟) یا پروتستانتیزمِ خشنِ کالون؟(که حکمِ سرکوبِ مخالفان و دستور به آتش کشیدنِ میشل سروه،[۲۳] پزشک مسیحی‌ای که تنها اصلِ تثلیث را مورد سوال قرار داده بود، را می‌دهد؟) یا پروتستانتیزمِ اوانژلیک؟ (که با اعتقاد به اینکه متن، همان کلام خداست، با سنجشِ آزاد و قرائتِ تاریخی انتقادی از کتاب مخالفت می‌ورزد؟) آیا نَفْسِ تعلق به کلیتی به نامِ پروتستانتیزم، به وجود آورندهٔ روحیهٔ مدرن و عامل اِعتلای اقتصادی است؟

در پاسخ به این سوال و جهتِ تَعدیل و تَدقیقِ فرضیهٔ ماکس وبر، ارنست ترولتچ، جامعه شناس و متکلم پروتستان آلمانی، دوست و همکار وبر، با تمایز قائل شدن میانِ سه نوع تیپِ متفاوتِ دینداری، نشان می‌دهد که نمی‌توان تحتِ عنوانِ جامعِ پروتستانتیزم، کلیهٔ جریاناتی که به این مجموعه متعلق‌اند را عاملِ بوجود آورندهٔ عصرمدرن دانست، بلکه می‌بایست نه به اصولِ اعتقادی، بلکه به تحلیلِ نسبتی پرداخت که یک دینداری با دنیا برقرار می‌کند. از نظر وی، سه نوع تیپِ اجتماعیِ دینداری موجود است :

نخست : تیپِ کلیسا (نمایانگرِ تیپِ نهادینهٔ دینداری)؛ دوم : تیپِ عارفانه (نمایانگرِ تیپِ دنیاگریز و فردگرا)؛ و سپس تیپِ فرقه‌گرا.[۲۴]

تیپ اول، یعنی دینداریِ نهادینه، شاخصه‌اش پذیرشِ محافظه‌کارانهٔ نهادهای عرفیِ اجتماع است و کاتولیسیسم، لوترانیسم و همچنین کالوینیسم، علی رغم تفاوت‌های روشنفکری، هر سه در پذیرش و قبولِ محافظه‌کارانهٔ واقعیتِ دنیوی شریک و سهیم‌اند و درنتیجه سهمِ اندکی در بوجود آوردنِ عصرِجدید، ایفا کرده‌اند. تیپِ عارفانه به‌دلیلِ خصلتِ دنیاگریز و فردگرایانه‌اش، نقشِ موثرِ اجتماعی نداشته و فاقد به‌کار انداختنِ دینامیزمِ اجتماعی است. بالعکس، تیپ فرقه‌گرا، (که در جریاناتِ نئوکالوینیستِ زاهدانه شاخص می‌شود) به‌دلیلِ رویکرد انتقادی‌اش با واقعیتِ دنیوی،عدمِ پذیرشِ نهادهای موجود، مداخله و مشارکت در دنیا و میل به تغییرِ این واقعیت، دارای عناصری است که با شرایطِ سیاسیِ مُستعد مدرنیته هم‌خوانی دارد و در به‌وجود آوردنِ آن سهیم است.

اشاره به این تیپولوژی، بی‌آنکه بخواهیم به دقایقِ بحثِ ترولتچ بپردازیم، تنها از این نظر اهمیت دارد که حوزهٔ مورد مطالعهٔ ما (پروتستانتیزم) را از یکپارچگی‌ای که در ذهنیتِ ما از آن برخوردار است، درآورده و نشان می‌دهد که بر خلافِ تصورِ موجود، این نه نَفْسِ رفرمِ پروتستان بلکه تنها نسبتی که یک رفرم با دنیا برقرار می‌کند است که می‌تواند در آزادسازیِ دینامیزمِ اجتماعی موثر واقع گردد.[۲۵]

و در نهایت، آخرین سوال : چه چیز در این پروتستانتیزم عاملِ مدرنیته است؟ آیا به گفتهٔ ماکس وبر، نظریهٔ "سرنوشت"،[۲۶] نگرانی کالوینیست نسبت به سرنوشت و رستگاریِ خود و این که موفقیتِ اقتصادی را نشانهٔ برگزیدگی و رستگاری می‌دانست، در پیشرفتِ اقتصادی، تقویتِ سرمایه‌داری و پیدایشِ

عصرِ جدید موثر بود؟ یا "فلسفهٔ انسانِ گناهکار" در پروتستانتیزم، بینشِ بدبینانه نسبت به انسان و این فکر که تنها از طریقِ یکسری قراردادهای اجتماعی است که می‌توان صلح و آشتیِ میانِ انسانها را تضمین کرد؟ (سهمِ خوشبینیِ اومانیسم و بدبینیِ پروتستان در بوجود آوردنِ مدرنیتهٔ سیاسی چه بود؟) یا "فلسفهٔ ناامیدی" پروتستان به دلیلِ اعتقادش به عَبث بودنِ هرگونه تلاشِ فردی برای رستگاری، که به "اخلاقِ کار" و "اخلاقِ مسئولیت" دامن زد؟ یا نظریهٔ "نفیِ مَرجَعیّت واحد"، و تقسیمِ دین میانِ دینداران؟ یا "تفکیک میانِ مَلکوتِ خدا و مَلکوتِ این‌جهانی"؟

نپرداختن به این مسائل، در حالی‌که از عنوان پروتستانتیزمِ اسلامی برای نام‌گذاریِ اصلاحِ دینی استفاده می‌شد، به ابهامات و مسائلی دامن زد که مهمترین آن ایجاد این تصور بود که گوئی این گرایشِ فکری، به تکرارِ تجربهٔ پروتستانتیزمِ تاریخی دعوت می‌کند. در حالیکه شریعتی، به عنوان شاخص‌ترین نظریه‌پردازِ این پروژه، برتفاوت‌های عمیقی که از جمله، در فلسفهٔ انسان، در جهتِ طبقاتی، در نظریهٔ ایمان و خصوصاً در غیر نهادی بودنِ خصلتِ پروژهٔ اصلاحیِ خویش، به نسبتِ پروتستانتیزمِ اولیه موجود است، اشاراتی دارد اما، تاکید بسیار بر قرائتِ جامعه‌شناسانه و عمده کردنِ خطوطِ اصلیِ نظریهٔ وبر، که ضرورتِ اجتماعیِ پروژهٔ اصلاحیِ وی بود، و تکرارِ آن پس از وی، بدون بازسازی و امروزی کردنش به نسبتِ شرایطِ جدید، به این ابهامات دامن زد.

امروزه، پروژهٔ پروتستانتیزمِ اسلامی، همچنان با ابهامات و مسائلِ جدی‌ای روبروست. در پیش‌بُرد این پروژه، دخیل کردنِ شرایطِ جدید اجتماعی، درس‌آموزی از نقاطِ قوت و هم کاستی‌های رفرمِ پروتستان، و هم‌چنین توجه کردن به تحولاتِ درونیِ نهاد دینی، برای روشنفکرانِ ما ضروریست،همچنان‌که نهاد رسمیِ دین نیز از مراجعه به این تجربه بی‌نیاز نیست. این تجربه نشان می‌دهد که اصلاحِ فکرِ دینی در جوامعِ مذهبی، پیش‌شرطِ هرگونه تحولی اجتماعی،تاریخی است. نشان می‌دهد که جریانِ اصلاحِ دینی اگر بخواهد در جامعهٔ خود نقشی ایفا کند، می‌بایست در درجهٔ نخست چشم اندازِ کارِ خود را تحول در بینشِ مردم قرار دهد و نه در دینداریِ روشنفکر. نشان می‌دهد که گذرِ زمان و داده‌های علم را بایستی در فهم و شناختِ منابعِ دینی دخیل کرد. نشان می‌دهد که در پاسخ به این ضرورت‌های تاریخی، اگر مصالح و منافعِ سیاسی ارجحیت یابد، جوامعِ اسلامی همچنان در حاشیهٔ تاریخ "عقب" خواهند ماند و در پرداختِ مالیاتِ این عقب‌افتادگی، همهٔ ساکنین این کشورها سهیم خواهند بود. تجربهٔ فکرِ اصلاح در درونِ سازمانِ روحانیت، نمونهٔ

اَعلای چنین سرنوشتی‌ست.

در حالی‌که ما درتاریخ ایران، چهره‌های اصلاحیِ بسیاری در درونِ نهاد روحانیت داشته‌ایم و داریم، چهره‌هایی که از آغازِ دهۀ چهل، با طرحِ مشکلاتِ اساسیِ سازمانِ روحانیت[۲۷] به نقد "ارتزاقِ نهاد دینیِ مَراجع ازعوام"، "ارتزاقِ مَراجع تقلید از مُتقَلدینِ خویش"، "عوام‌زدگی و عقب‌ماندگیِ سیستمِ آموزشیِ نهاد روحانیت" به نسبتِ تحولاتِ فکریِ عصرجدید پرداختند و با طرح پروژه‌هایی چون فقۀ پویا، یا طرحِ شورایِیِ مَرجَعیّت، به اصلاح این کاستی‌ها می‌خواندند، اما ظهور و گسترش پدیدۀ روشنفکردینی که این عرصه را از انحصارِ نهادِ رسمی‌اش خارج می‌کرد، آمیخته شدنِ نهاد دینی و نهاد سیاسی پس از انقلاب، در نظر گرفتن منافعِ صنفی و مصالح سیاسیِ قدرت، همگی باعث شد که ضرورتِ اصلاحِ درونیِ سازمانِ روحانیت، به یک مسئله سیاسی و به داو رهبری عرصۀ دینی ونسل جوان تبدیل شود. نتیجه‌اش اینکه پروژۀ اصلاحِ درونیِ این نهاد نیز، علی‌رغم ضرورتی که شاخص‌ترین چهره‌های حوزه، خود بر آن واقف بودند، متوقف ماند و کاستی‌ها و ضعف‌های آن تعمیق شد و امروز در پرداختِ عوارضِ توقفِ این پروژۀ اصلاحی، همگی سهیم‌اند.

امروز ما، اگر مقایسه با تاریخِ مسیحیت را دنبال کنیم، با دو پروژۀ ناتمامِ "اصلاح و ضد اصلاح" روبه روییم. اصلاحِ فکرِ مذهبی که با دعوت به رابطۀ مستقیم و بی‌واسطه با خدا، به آزادیِ مومن از قید نهاد و قرائتِ رسمی انجامید و زمینۀ خودمختاریِ سوژۀ مدرن را فراهم کرد (در پروتستانتیزم) و همچنین در واکنش به این اصلاح، جریانِ موسوم به "ضد اصلاح"، که با تجدید نظر در سازمانِ اجتماعی و اصولِ اعتقادیِ نهاد دین (سیستم آموزشی و معشیتی، پذیرشِ گرایشات و فِرَقِ دیگر، گفتگویِ درون‌دینی، مشارکتِ زنان (در کاتولیسیم)، به نیازهای دنیای جدید پاسخ داد و از این‌رو حذف نشد و باقی ماند. این دو پروژه، در تاریخِ ما، هر دو آغاز شد و هر دو ناتمام ماند. اصلاحِ خارج از نهاد دینی، با ظهورِ روشنفکرانِ دینی، آغاز شد، در آن وقفه افتاد و امروز پویائی مجددی یافته است و اصلاح در درونِ نهاد دینی که پیش از انقلاب طرح و پیشنهاد شد، از بیمِ ظهورِ رقیب (روشنفکرِ مذهبی) و خصوصاً با ادغامِ میانِ نهادِ دین (روحانیت) و نهاد سیاست (حکومت) به بن‌بست خورد.

امکانِ توسعۀ غرب را دو پیش‌شرط فراهم کرد : روحیۀ انتقادی و تفکیک نهادها. اولی با اصلاحِ دینی و نقد مذهبِ رسمی آغاز شد و دومی با

عصرِروشنگری. اما در حوزهٔ اسلامی، روحیهٔ انتقادی مجالِ رشد نیافت (که هم شمشیرِ دموکلِسِ تکفیرِ مذهبی بر بالای سرش آویخته بود و هم حُکمِ قضاییِ پیگرد سیاسی) و تفکیک نهادها تحقق پیدا نکرد، چرا که قدرتِ مطلقهٔ سیاسیِ شاه، یا حزب، یا ارتش، یا روحانیت، به تمامی، همهٔ قوا را تسخیر کرده بود. درنتیجه، امروز ما ساکنینِ کشورهایِ اسلامی، در شرایطی قرار گرفته ایم که جز فقر، فقرِ اقتصادی، فرهنگی و سیاسی، توشه‌ای نداریم تا در گفتگو با دیگر تمدن‌ها، تقسیم کنیم؟ و مگر نه آنکه "وقتی فقر از دری وارد می‌شود، دین از آن در بیرون می‌رود؟"

آگاهی به فقر امّا، نخستین گامِ مبارزه با فقر است. در تلاش برای آگاهی نسبت به فقری که دچارش هستیم، رجوع به تاریخ و درس‌گرفتن از آن ضروری است. درسی که روشنفکران، روشنفکرانِ مذهبی و هم روحانیت از فراگیریِ آن بی نیاز نیستند.

تجربهٔ تاریخیِ مسیحیت به ما می‌آموزد که "نقد دین، پیش‌شرطِ هر نقد دیگری‌ست".[۲۸] تحولِ در سنتِ مذهبی، پیش‌شرطِ هر تحولِ دیگریست. این نقد و این تحول، نخست می‌بایست در بطنِ تفکرِ دینی شکل بگیرد، تا هم به پروژهٔ اصلاحی در این حوزه، امکانِ ظهور و رشد خود را دهد و هم نهاد رسمیِ دین را ناگزیر از واکنش و پذیرشِ اصلاحات در درونِ دستگاهِ اعتقادی و سازمانیِ خویش کند. تنها بدین طریق است که می‌توان امکانِ آزادسازیِ تفکر و شرایطِ امکانِ بیان آن را فراهم آورد. درنتیجه، جدا از اعتقاداتِ فردی و اتفاقاً برای فراهم کردنِ شرایطِ ابرازِ اجتماعی آن، می‌بایست از اصلاحِ فکرِ دینی، حمایت کرد. چرا که در یک کلام، نمی‌توان بی‌گذار از مرحلهٔ اصلاحِ دینی، پرشِ تاریخی به عصرِجدید را تبلیغ کرد. و این درسِ تاریخ، به روشنفکرانِ متعلق به جوامعِ اسلامی است.

تجربهٔ تاریخیِ مسیحیت به ما می‌آموزد که اگر بخواهیم از چهار قرن خشونت، انشعابات و انقطاعاتِ مذهبی، از جنگ‌های مذهبی، از کشتارهای مکرر و از مهاجرت‌های وسیع جلوگیری کنیم، بایستی مجالِ پرسش و فضایِ تأمل و تفکرِ انتقادی را در حوزهٔ مذهبی و هم در درونِ دستگاهِ دینی فراهم کنیم. حوزهٔ اندیشه، اعتقاد و "نهاد دینی" را می بایست از منفعت، مصلحت و "نهاد سیاست" (حکومت) جدا کرد تا در این "منطقهٔ فراغ"، عالِم دین و روشنفکرانِ جامعه بتوانند همچنان‌که در آن "عصرِ طلائیِ تفکر"، به مبادله و مجادله بپردازند و از این طریق زمینه‌های نوزائی و روشنگریِ جوامعِ اسلامی را به‌وجود

آورند، و این درسِ تاریخ به روحانیت است.

و تجربهٔ امروزِ مسیحیت، اکومونیسم[۲۹] جدید، گرایشِ پروتستانتیزم به سوی تمرکز و نهادینه شدن و بالعکس، سمت‌گیریِ کاتولیسیسم به سوی آزادسازی، به ما می‌آموزد که پروژهٔ اصلاحی را نه با ایجاد نهادی دیگر در برابرِ کلیسای رسمی، تشکیلاتی دیگر در برابرِ سازمانِ روحانی از سویی، و جداشدن از کلیتِ جنبشِ روشنفکری از سوی دیگر، بلکه تنها با تغییرِ بینشِ مذهبی، تحول در درک اجتماعی از دین و آزادسازیِ جوهرِ "خودآگاهی" از پوستهٔ اجتماعیِ آئین و نهاد و احکام است که می‌توان پی‌گرفت، و این درسِ تاریخ به روشنفکرانِ مذهبی ماست.

غرض دریک کلام، نه فراخوان به تکرارِ تاریخِ اصلاحِ دینی در مسیحیتِ غربی‌ست بلکه بالعکس، توجه دادن به پرهیز از کاستی‌های این تجربهٔ تاریخی است. پرهیز از چهار قرن خشونتِ مذهبی که تَعلّلِ کلیسا در پذیرشِ اصلاحات به‌بار آورد (واتیکان دوم در ۱۹۶۲، چهار قرن پس از رفُرم بوجود آمد) و چهار قرن انشعاباتِ پی در پی که، نهادینه کردنِ رفرمیسمِ مذهبی (پاستورِ پروتستان در برابر کشیشِ کاتولیک) بدان منجر شد. نهادینه کردنی که در عین حال که از کلیسا متمایزش ساخت اما، در برابرِ اومانیست‌ها نیز قرارش داد.

دو پروژهٔ ناتمام در برابرِ ماست و پیش‌بُرد آن، هم ضرورتِ تاریخیِ اسلام است و هم ضرورتِ اجتماعیِ جوامعِ اسلامی. در پاسخ گوئی به این ضرورتِ اجتماعی، همهٔ روشنفکرانِ متعلقِ به این جوامع (صَرف‌نظر از اعتقادات‌شان) و همهٔ دینداران (صَرف‌نظر از تعلقاتِ صنفی‌شان) مسئول‌اند. چرا که بدونِ گشایشِ سَد جُمود، ثُبوت و تَحجّر، نمی‌توان به فورانِ اندیشه و پیشرفتِ اقتصادی و توسعهٔ سیاسی در زمینهٔ اسلامی امیدوار بود. تنها با به‌وجود آوردنِ فضایی که در آن، اومانیزمِ اراسم و رحمتِ[۳۰] لوتر، رفرم و ضد رفرم، کنشِ اصلاحگر و واکنشِ اصلاحی، امکانِ بیانِ خود را یابند، است که جوامعِ اسلامی می‌توانند امروزه، جز خشونت و فقر، الگوی دیگری را به نمایش بگذارند. تنها با این گشایش است که به گفتهٔ ژاک برک، تاریخ درجوامعِ اسلامی می‌تواند حرکتِ خویش را دیگر بار از سر بگیرد.

تحقیق درخصوصِ وضعیتِ جوامعِ اسلامی، جوامعی که امروزه عمدتاً با استبداد سیاسی، فقرِ اقتصادی و عقب‌افتادگیِ فرهنگی شاخص می‌شوند، همواره ما را به پرسش درخصوصِ سهمِ اسلام در بوجود آوردنِ چنین شرایطی می‌خواند. آیا نفْسِ اعتقاد به اسلام، عاملِ چنین وضعیتی‌ست؟ بازگشت به تاریخ و یادآوریِ نخستین قرن‌های پیدایشِ اسلام، یعنی دوره‌ای که مورخین "عصرِ طلائیِ تمدنِ اسلامی" می‌خوانند، چنین فرضی را باطل می‌سازد. از این دوره به بعد امّا، انحطاطِ این تمدن آغاز می‌شود. انحطاطی که به روایتی، ناشی از قدرت گرفتنِ اَشعری‌گری، مبارزه با عقل‌گرایی و آغازِ بابِ تَقلید و تَعبّد در اسلام بود.

بر خلافِ حُکمِ معمول، جوامعِ اسلامی، اراسم و لوترهای خود را داشته اند امّا، عدمِ همبستگی با جریاناتِ روشنفکریِ دیگر کشورهای اسلامی که مسائلِ مشترکی با ما داشتند، بی توجهی به ضرورتِ تقویتِ پروژه‌های اصلاحِ فکرِ دینی از جانبِ روشنفکران، عمده کردنِ تفرقه‌های مذهبی (سنی و شیعی) از جانبِ روحانیون، و بالاخص منافعِ سیاسی‌ای که حرکتِ اصلاحی به خطر می‌انداخت، موانعِ جدی در گسترشِ این جریان شدند.

در اسلام، هیچ‌گاه یک مَرجَعیّتِ یگانه، یک تفسیرِ رسمی و یک قرائتِ مجاز وجود نداشت و در نتیجه همواره بر سر یک مسئله، آرای گوناگونی رقابت می‌کردند. مِلاک قراردادنِ کتاب، مجاز شمردنِ تکثرِ آراء که در مسیحیت از دستاوردهای رفرمِ پروتستان بود، در سنتِ اولیهٔ اسلام موجود بوده است و اگر امروز، به حُکمِ قدمتِ تاریخی، برخی از افزوده‌ها و سننِ مذهبی در حکمِ "مقدسات" جلوه پیدا می‌کنند، مقدساتی که پرسش از آن، مجازات و پیگردِ قانونی دارد، نه به‌دلیلِ جایگاهِ اصولیِ این سنت‌ها در کتاب، بلکه عمدتاً به‌دلیلِ منافع و مصالحِ سیاسی است.

ارنست ترولتچ، جامعه شناس و متکلمِ پروتستانِ آلمانی، دوست و همکار وبر، با تمایز قائل شدن میانِ سه نوع تیپِ متفاوتِ دینداری، نشان می‌دهد که نمی‌توان تحتِ عنوانِ جامعِ پروتستانتیزم، کلیهٔ جریاناتی که به این مجموعه متعلق‌اند را عاملِ بوجود آورندهٔ عصرمدرن دانست، بلکه می‌بایست نه به اصولِ اعتقادی، بلکه به تحلیلِ نسبتی پرداخت که یک دینداری با دنیا برقرار می‌کند. از نظر وی، سه نوع تیپِ اجتماعیِ دینداری موجود است: نخست: تیپِ کلیسا (نمایانگرِ تیپِ نهادینهٔ دینداری)؛ دوم: تیپِ عارفانه (نمایانگرِ تیپِ دنیاگریز و فردگرا)؛ و سوم: تیپِ فرقه‌گرا.

امروزه، پروژهٔ پروتستانتیزمِ اسلامی، همچنان با ابهامات و مسائلِ جدی‌ای روبروست. در پیش‌بُرد این پروژه، دخیل کردنِ شرایطِ جدید اجتماعی، درس‌آموزی از نقاطِ قوت و هم کاستی‌های رفرمِ پروتستان، و هم‌چنین توجه کردن به تحولاتِ درونیِ نهاد دینی، برای روشنفکرانِ ما ضروریست،همچنان‌که نهاد رسمیِ دین نیز از مراجعه به این تجربه بی‌نیاز نیست. این تجربه نشان می‌دهد که اصلاحِ فکرِ دینی در جوامعِ مذهبی، پیش‌شرطِ هرگونه تحولی اجتماعی،تاریخی است.

غرض دریک کلام، نه فراخوان به تکرارِ تاریخِ اصلاحِ دینی در مسیحیتِ غربی‌ست بلکه بالعکس، توجه دادن به پرهیز از کاستی‌های این تجربهٔ تاریخی است. پرهیز از چهار قرن خشونتِ مذهبی که تَعلّلِ کلیسا در پذیرشِ اصلاحات به‌بار آورد (واتیکان دوم در ۱۹۶۲، چهار قرن پس از رفُرم بوجود آمد) و چهار قرن انشعاباتِ پی در پی که، نهادینه کردنِ رفرمیسمِ مذهبی (پاستورِ پروتستان در برابر کشیشِ کاتولیک) بدان منجر شد. نهادینه کردنی که در عین حال که از کلیسا متمایزش ساخت اما، در برابرِ اومانیست‌ها نیز قرارش داد.

امکانِ توسعهٔ غرب را دو پیش‌شرط فراهم کرد: روحیهٔ انتقادی و تفکیک نهادها. اولی با اصلاحِ دینی و نقد مذهبِ رسمی آغاز شد و دومی با عصرِروشنگری. اما در حوزهٔ اسلامی، روحیهٔ انتقادی مجالِ رشد نیافت (که هم شمشیرِ دموکلِسِ تکفیرِ مذهبی بر بالای سرش آویخته بود و هم حُکمِ قضاییِ پیگرد سیاسی) و تفکیک نهادها تحقق پیدا نکرد، چرا که قدرتِ مطلقهٔ سیاسیِ شاه، یا حزب، یا ارتش، یا روحانیت، به تمامی، همهٔ قوا را تسخیر کرده بود. درنتیجه، امروز ما ساکنینِ کشورهایِ اسلامی، در شرایطی قرار گرفته ایم که جز فقر، فقرِ اقتصادی، فرهنگی و سیاسی، توشه‌ای نداریم.

تجربهٔ امروزِ مسیحیت، اکومونیسمِ جدید، گرایشِ پروتستانتیزم به سوی تمرکز و نهادینه شدن و بالعکس، سمت‌گیریِ کاتولیسیسم به سوی آزادسازی، به ما می‌آموزد که پروژهٔ اصلاحی را نه با ایجاد نهادی دیگر در برابرِ کلیسای رسمی، تشکیلاتی دیگر در برابرِ سازمانِ روحانی از سویی ، و جداشدن از کلیتِ جنبشِ روشنفکری از سوی دیگر، بلکه تنها با تغییرِ بینشِ مذهبی، تحول در درک اجتماعی از دین و آزادسازیِ جوهرِ "خودآگاهی" از پوستهٔ اجتماعیِ آئین و نهاد و احکام است که می‌توان پی‌گرفت، و این درسِ تاریخ به روشنفکرانِ مذهبی ماست.

تجربهٔ تاریخیِ مسیحیت به ما می‌آموزد که "نقد دین، پیش‌شرطِ هر نقد دیگری است".تحولِ در سنتِ مذهبی، پیش‌شرطِ هر تحول دیگریست. این نقد و این تحول، نخست می‌بایست در بطنِ تفکرِ دینی شکل بگیرد، تا هم به پروژهٔ اصلاحی در این حوزه، امکانِ ظهور و رشد خود را دهد و هم نهاد رسمیِ دین را ناگزیر از واکنش و پذیرشِ اصلاحات در درونِ دستگاهِ اعتقادی و سازمانیِ خویش کند. تنها بدین طریق است که می‌توان امکانِ آزادسازیِ تفکر و شرایطِ امکانِ بیان آن را فراهم آورد. درنتیجه، جدا از اعتقاداتِ فردی و اتفاقاً برای فراهم کردنِ شرایطِ ابرازِ اجتماعیِ آن، می‌بایست از اصلاحِ فکرِ دینی، حمایت کرد. چرا که در یک کلام، نمی‌توان بی‌گذار از مرحلهٔ اصلاحِ دینی، پرشِ تاریخی به عصرِجدید را تبلیغ کرد. و این درسِ تاریخ، به روشنفکرانِ متعلق به جوامعِ اسلامی است.

تجربهٔ تاریخیِ مسیحیت به ما می‌آموزد که اگر بخواهیم از چهار قرن خشونت، انشعابات و انقطاعاتِ مذهبی، از جنگ‌های مذهبی، از کشتارهای مکرر و از مهاجرت‌های وسیع جلوگیری کنیم، بایستی مجالِ پرسش و فضایِ تأمل و تفکرِ انتقادی را در حوزهٔ مذهبی و هم در درونِ دستگاهِ دینی فراهم کنیم.

دو پروژهٔ ناتمام در برابرِ ماست و پیش‌بُرد آن، هم ضرورتِ تاریخیِ اسلام است و هم ضرورتِ اجتماعیِ جوامعِ اسلامی. در پاسخ گوئی به این ضرورتِ اجتماعی، همهٔ روشنفکرانِ متعلقِ به این جوامع (صَرف‌نظر از اعتقادات‌شان) و همهٔ دینداران (صَرف‌نظر از تعلقاتِ صنفی‌شان) مسئول‌اند. چرا که بدونِ گشایشِ سَد جُمود، ثُبوت و تَحجّر، نمی‌توان به فورانِ اندیشه و پیشرفتِ اقتصادی و توسعهٔ سیاسی در زمینهٔ اسلامی امیدوار بود. تنها با به‌وجود آوردنِ فضایی که در آن، اومانیزمِ اراسم و رحمتِ لوتر، رفرم و ضد رفرم، کنشِ اصلاحگر و واکنشِ اصلاحی، امکانِ بیانِ خود را یابند، است که جوامعِ اسلامی می‌توانند امروزه، جز خشونت و فقر، الگوی دیگری را به نمایش بگذارند. تنها با این گشایش است که به گفتهٔ ژاک برک، تاریخ درجوامعِ اسلامی می‌تواند حرکتِ خویش را دیگر بار از سر بگیرد.

1. Réforme / contre réforme.

۲. مجمع عالی روحانیون کلیسای کاتولیک، که در شهر ترانت واقع در ایتالیا، تشکیل شد **(Concile de trente)**

3. Les indulgences.

4. Transsubstantiation.

۵. مشخصاً ژزوئیت‌ها که اطاعتِ بی‌قید و شرط از سلسله مراتبِ کلیسائی و پاپ را تبلیغ می‌کردند و آموزش و تعلیم و تربیت را عرصهٔ فعالیت‌های خود قرار داده بودند.

6. Infaillibilité.

7. Grand schisme.

8. Dévatia modernez.

9. Concile.

10. Tolérance.

۱۱. سید جمال، هم به دلیلِ ابهامی که در خصوصِ ملیت و مذهبش موجود بود و هم به این دلیل که بر ضرورتِ تعمیمِ اصلاحِ دینی در سطح همهٔ کشورهای اسلامی واقف بود، تنها استثنا بر چنین حکمی است.

۱۲. در متنِ جنبشِ اصلاحِ دینی در جوامع اسلامی، برخلافِ مسیحیت، نه تنها رابطه و گفت و گویی بر قرار نبود، که اساساً اطلاعی هم موجود نبود. درحالی‌که مثلاً در نمونهٔ اراسم و لوتر، ما با گفتگو، مبادله، درگیری و انکار و اصرارِ میانِ این دو چهرهٔ اصلاحِ دینی روبروئیم، اصلاحگرانِ مسلمان عمدتاً نه از یکدیگر بلکه از مدلِ مسیحی و غرب الگو می‌گرفتند و تأملاتِ خویش را با مطالعه و شناختِ حوزه‌های دیگری غنا می‌بخشیدند. اینست که مثلاً "اسلام و مبانیِ قدرت" عبدالرازق که نقطهٔ عطفی در بحثِ قدرتِ سیاسی در اسلام است، کتابی که به اخراج، خلعِ لباس و تکفیرِ نویسنده‌اش انجامید، بیش از هفتاد سال بعد در ایران ترجمه می‌شود. و این درحالی است که آخرین نمایشنامه، مکاتبات و مقالات نویسندگانِ سرشناسِ غربی سال‌هاست که در اختیار خوانندگان ایرانی قرار دارد.

۱۳. در اینجا هدفِ ما تنها اشاره‌ای اجمالی به این سه دوره، از جهتِ باز شدن بحثِ اصلی در خصوصِ کنشِ اصلاحگرایانهٔ دینی، خارج از نهاد رسمیِ آن و واکنشِ اصلاحی در درونِ این نهاد و ضرورتِ پیش‌بُرد این جریاناتِ اصلاحی است. طبیعی است که ارزیابیِ فکری و اجتماعیِ این دو پروژه در یک قرنِ اخیر، بحث مشروح و مستقل دیگری را می طلبد که هدف این نوشته نیست. درنتیجه در اینجا ما تنها به خطوطِ اصلی این بحث اشاره داریم و تدقیقِ آن را به نوشته دیگری موکول می‌کنیم.

back

۱۴. شریعتی از ترکیبِ روشنفکرِ مذهبی، در شرایطی که یا روشنفکر بودی و یا مذهبی، مرادش توجه دادن به ظهورِ تیپِ اجتماعیِ جدیدی بود که هم روشنفکر بود و هم مذهبی؛ و این اشاره عمدتاً جنبهٔ توصیفی داشت و غرض نظریه‌پردازی جهتِ ایجاد تیپِ اجتماعیِ جدیدی که در برابرِ روحانیت از طرفی و در برابرِ روشنفکران، از سوی دیگر، قرار می‌گیرد، نبود. از اینرو، از نظر این نوشته، نهادینه کردنِ این جریان، با مجموعهٔ فکریِ وی، ناهمخوان است.

۱۵. شریعتی، مجموعه آثار ۳۱، صفحه ۱۰۶

۱۶. رجوع کنید به مطالعهٔ جامعه‌شناسانه و تاریخیِ شریعتی در بحث تشیعِ صفوی.

۱۷. شریعتی، مجموعه آثار ۲۴، ص ۷۷

۱۸. این تَعمّد را بیش از دیگران در آثار شریعتی می‌توان باز یافت.

۱۹. شریعتی به این نکته در بسیاری از آثار خود اشاره دارد.به گفتهٔ وی، وقتی که من مثلاً می‌خواهم از تشیع و از تاریخِ تشیع حرف بزنم، مخاطبانم اصل را بر این می‌گذارند که با موضوعِ بحث آشنایند و حرفِ تازه‌ای درکار نیست. درنتیجه من اول باید ثابت کنم که تصور و برداشتِ من با آنچه که شما در حافظهٔ فرهنگیِ خود دارید، کاملاً متفاوت است و سپس به طرحِ بحثِ خود بپردازم.

۲۰. و این همان آفتی بود که اسلام در غرب دچارش شد. به این معنا که همانطور که تصور از پروتستانتیزم در جامعهٔ ما مفرد بود و نه جمع، تصورِ جوامعِ غربی از اسلام نیز مفرد است. اگر پروتستانتیزم برای ما با مدرنیته مترادف است، بالعکس در غرب اسلام با ارتجاع یکی گرفته می‌شود.

21. Jean Baubérot.

22. Libre Arbitre.

23. Michel Servet 1511-1553.

24. Type église, type mystique, type secte.

۲۵. فرضیه‌ای که درزمینهٔ اسلامی نیز صادق است و با نشاندنِ یک فکر در متنِ جامعه، به کارکرد آن توجه نشان می‌دهد و نه به ذاتِ یک تفکر.

26. Prédestination.

۲۷. مشکلاتِ اساسیِ سازمانِ روحانیت، رهبریِ نسلِ جوان... از آیه‌الله مطهری.

۲۸. مارکس.

back

۲۹. جریانِ مذهبی که به وحدتِ همهٔ کلیساهای مسیحی می‌خواند**oecumenise**

30. Grâce