

جهان اسلام و آیین پروتستان

بررسی رویکرد بعضی از اندیشوران ایرانی به تحولات پروتستانی قرن شانزدهم

بهروز حدادی*

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۹/۶؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۱۲/۱۴]

چکیده

نهیضت اصلاحات پروتستانی، جنبشی عظیم بود که تأثیر فراوانی بر همه ساحت‌های نظری و عملی مغرب‌زمین گذاشت. لذا بعضی از متفکران جهان اسلام با ملاحظه مشکلات عدیده جهان اسلام، چاره کار را نوعی اصلاح از سنخ اصلاحات پروتستانی دانستند. در نتیجه نگاهی همدلانه و گاه توأم با شیفتگی به آن داشتند؛ اما با بررسی دقیق‌تر این تحول بزرگ در جهان مسیحی می‌توان گفت این‌گرته‌برداری، نوعی ساده‌اندیشی و سطحی‌نگری در این موضوع است. چون اصلاحات پروتستانی، اولاً، آنچنان مترقی، آزادمنشانه و یکسره برخوردار از عناصر مثبت و سازنده نبوده، و ثانیاً این نسخه نمی‌تواند عیناً درباره جهان اسلام صدق کند که تا حدی به دلیل تفاوت در مبانی کلامی و الاهیاتی خاص اسلام است. در قسمت انتهایی مقاله، رویکرد منفی‌نگرانه به اصلاحات دینی، که آن را عامل استبداد دینی معرفی کرده، نقد شده است.

کلیدواژه‌ها: آیین پروتستان، جهان اسلام، اصلاحات، متفکران ایران.

مقدمه

دوگانه اسلام و پروتستان‌تیزم دیری است که در میان گروهی از متفکران و مصلحان جهان اسلام و حتی روشنفکران غیردینی محل توجه خاصی بوده است. این موضوع بر پایه فهمی از تحولات مغرب‌زمین و نقش بنیادها و باورهای دینی بر تحولات اجتماعی و مفاهیم و آموزه‌های الاهیاتی استوار بوده، که البته میزان درستی و نادرستی آن باید بیشتر بررسی شود. ابتدا چنین به نظر می‌رسد که میان این دو، نوعی شباهت و همسانی در نگاه و نگرش وجود دارد که یکی وصف عام گروه‌ها و فرقه‌های دینی مختلفی است که تحت نام اسلام شناخته می‌شود و دیگری نام فرقه‌ای خاص با سابقه‌ای پانصدساله که با سر برآوردنش، کلیسای غرب مسیحی دچار بزرگ‌ترین انشقاق و افتراق تاریخی و اجتماعی شد و پس‌لرزه‌های آن بر ساحت دین و اجتماع و سیاست هنوز نیز به قوت خود باقی است و اصلاً بسیاری از مرزبندی‌های سیاسی و جغرافیایی موجود، مربوط به آن دوران است. به بیان دیگر، بزرگ‌ترین بحران سیاسی اروپا بعد از فروپاشی امپراتوری رم که آغاز سده‌های تاریک است، در این زمان رخ داد (تاوونی، ۱۳۷۷: ۹۸).

شاید بتوان جنگ‌های صلیبی را حد واسطی میان این دو دانست. از این عصر، به عنوان عصر هیجان‌ات سیاسی اقتصادی یا آخرین خیزش دینداران در قرون وسطا نام برده‌اند. مهم‌ترین بحران‌های آن عبارت است از: بحران در کلیسا از لحاظ رفتاری و اجتماعی (Bianton, 1956: 152-4); بحران در الهیات و طرح موضوعاتی چون آموزش‌نامه‌فروشی، مرجعیت و محوریت مقام پاپی و شوراهای دینی و سنت‌های شکل‌گرفته در طول زمان؛ و نیز بحران‌های اجتماعی و کشمکش‌های سیاسی و ظهور دولت‌های ملی در برابر قدرت امپراتوری و مقام پاپی؛ وقوع تحولات مهم دیگری چون کشف قاره آمریکا، اختراع صنعت چاپ؛ جنگ‌های مختلف به بهانه‌های دینی؛ شروع تحولات علمی با نوآوری کسانی چون کپرنیک در کتاب انقلاب/افلاک/اجتماعی و تأسیس نهاد مخوف تفتیش عقاید. جالب اینکه این جریان و فرقه دینی بزرگ حتی در خاستگاه خود، نه از لحاظ مفاد اثباتی آموزه‌هایش، بلکه از منظر درون‌مایه‌های سلبی‌اش محل توجه قرار گرفت و نام‌گذاری آن به پروتستان‌تیزم یا مکتب اعتراض گواه آن است.

شاید این پرسش مطرح شود که: مصلحان دینی در مغرب‌زمین، با توجه به نگاه متفاوت به آموزه‌های دینی خود، چه نگاهی به آموزه‌های دینی سایر ادیان، به‌ویژه اسلام و رهبران‌شان، داشتند؟ با توجه به اینکه در همین زمان سپاه اسلام به سرداری عثمانی‌ها، قلمروهای جغرافیایی اروپا را درنوردیده بود، توقع جوابی چندان دلنشین‌انتهایی دور از واقع است؛ تا جایی که یکی از نکات جالبی که می‌تواند در ارزیابی کلی مصلحانی چون لوتر و کالون مؤثر باشد، نوع نگاه آنان به سایر ادیان و پیروان آنها است.^۱ اگر آزاداندیشی را ملاک مهمی در مصلح‌بودن افراد بدانیم، باید بگوییم متأسفانه لوتر و کالون از این جهت نمره خوبی نگرفته‌اند.^۲ ولی از سوی دیگر، در جهان اسلام کسانی بوده‌اند که ضمن اصرار بر مبانی دینی و اعتقادی خود، نوعی سنخیت و وجه اشتراک با آیین پروتستان یافته‌اند.

نکته اساسی این است که کسانی «تحول در مبانی و نگاه‌های دینی» را شرط تحولات اصلاحی در حوزه‌های مختلف فکری، سیاسی و اجتماعی دیدند. شاید کسانی اصلاً سهمی برای دین در این بخش قائل نباشند یا کارکردی منفی برای آن قائل باشند، اما برخلاف این رویکرد، دو گروه هستند که توجه به مبانی کلامی و الاهیاتی را در تحولات جهان اسلام لازم می‌دانند. دسته نخست کسانی هستند که تعلقات دینی قوی‌ای دارند و معتقدند باید با انجام‌دادن اصلاحات در تفکر دینی (و البته نه در خود دین) هم دین را توانمندتر و تأثیرگذارتر کرد و هم جامعه را متدین‌تر و معتقدتر؛ و دوری از این اصلاحات، چه بسا هم به دین آسیب برساند و هم به متدینان. دسته دوم کسانی هستند که گرایش‌های غیردینی و سکولار داشته، چندان تعلق‌ی به اصل دین ندارند، ولی با نگاهی عمل‌گرایانه، نقطه آغاز در تحولات جامعه به هر دلیل دینی را تحول در تعالیم و ارزش‌های دینی، به‌خصوص کلامی و الاهیاتی، می‌دانند و از این‌رو، موضوع پروتستان‌تیزم اسلامی در کلمات هر دو گروه به شکل‌های صریح و غیرصریح آمده است.

البته بسیاری از متفکران جهان اسلام تمایلی به شبیه‌سازی در این خصوص نداشته و نیازی هم بدان احساس نمی‌کرده‌اند و جهان اسلام را نیازمند اصلاحاتی می‌دانسته‌اند که کاملاً متفاوت با مغرب‌زمین است و به تعبیری مدلی کاملاً بومی را می‌پسندیده‌اند. از این‌رو کلیدواژه‌هایی که به آن علاقه دارند بیشتر «احیا»، «احیاءگری»، «بازگشت» و گاهی «انحطاط» بوده است. برای نمونه اقبال لاهوری کتاب خود را «احیای تفکر دینی نامید؛

همچنان که کسان دیگری نیز معتقد بوده‌اند اصلاً مقایسه این دو جریان دینی با این هدف کاملاً خطا است. البته اصطلاحات مشترکی در دو سوی این ماجرا دیده می‌شود که شباهت‌های جالبی نیز از لحاظ محتوا و حتی زمان طرحش وجود دارد؛ از قبیل بنیادگرایی در جهان مسیحی و سلفی‌گری و اخباری‌گری در جهان اسلام.

دو پیش‌فرض در الگوگیری از نهضت اصلاحات پروتستانی

به هر تقدیر، در میان کسانی که تجربیات بیرونی را پیش روی نهاده‌اند و معتقدند باید از آن بهره گرفت، عده‌ای تصور کرده‌اند توفیقات تمدن مغرب‌زمین از آن زمان رخ داد که غرب در اندیشه دینی خود تجدید نظر کرد و الاهیات خاصی را جانشین الاهیاتی دیگر کرد. در هر جامعه‌ای که جامعه دینی تلقی شود و دین در جامعه، فرهنگ و سیاست تأثیرگذار باشد، نگاه الاهیاتی بر همه چیز تأثیرگذار خواهد بود و هر گونه پیشرفت یا پسرفت تحت تأثیر آن قرار می‌گیرد. با این نگاه تصور شده است که غرب تا زمانی که نگاه دینی کاتولیکی و اسکولاستیکی بر آن فرمانروایی می‌کرد، به دستاوردی بیش از استبداد دینی، عقب‌ماندگی اجتماعی و اقتصادی دست نیافت و همین که از این نگرش خسته و سرخورده شد، و نگاهی اصلاح‌طلبانه و پروتستانی با مبانی محکم الاهیاتی را پذیرفت، به ناگاه افق‌های امید و پیشرفت را در برابر خود دید. حال در جهان اسلام و در کشور ایران اگر خواهان تحولی اساسی در ساحت فرهنگ، اجتماع، سیاست و اقتصاد هستیم عین همین داستان باید تکرار شود. زیرا به قول حکیمان، «حکم الامثال فیما یجوز و فیما لایجوز واحد». از همین رو است که این گروه معتقدند یگانه راه حل مشکل ما روی آوردن به «اسلام پروتستانی» است. کسانی که تجربه اصلاحات پروتستانی را تنها نسخه مفید برای تحولات فکری در جهان اسلام در دوره معاصر می‌بینند، دو پیش‌فرض در کلامشان هست که اثبات نشده و شاید اصلاً به مرحله اثبات نرسد یا خلافش صدق کند:

۱. آنچه غرب را متحول کرد نوع نگاه دینی (پروتستانی) اش بود و تا زمانی که این نگاه پدید نیامد، حتی با گذشت صدها سال و تحولات فراوان اجتماعی، سیاسی و دینی، اتفاقی نیفتاد.

۲. ما نیز برای دست‌یافتن به آنچه غرب به دست آورد، باید راه آنان را طی کنیم و جز آن راهی فرارویمان نیست.

در اینجا بررسی چند مطلب اهمیت فراوان دارد؛ نخست آنکه، آیا شکوفایی کنونی تمدن غرب (و در نقطه مقابل، عقب‌ماندگی‌اش در قبل از دوره مدرن) صرفاً معلول نوع نگاه دینی و الاهیاتی‌اش بود؟ آیا نمی‌توان گفت جریانی فکری و نیرومند در غرب شکل گرفت که در گذشته دیرینه‌اش در دو امپراتوری روم و یونان ریشه داشت و همین جریان بر تفکر دینی هم تأثیر گذاشت و آن را دگرگون کرد؟ البته چون همه تحولات در ساحت اجتماع بر یکدیگر تأثیر گذارند، تفکر دینی هم در عین تأثیرپذیری، بر تفکر فلسفی‌اش تأثیر گذاشت و بدین‌سان، رابطه‌ای دوسویه میان فلسفه و الاهیات برقرار شد و هر دو در نیرومندشدن همدیگر سهیم شدند. رابطه میان این دو بخش چنان قوی است که امروزه نیز نمی‌توان فلسفه غربی را بدون الاهیات مسیحی به‌خوبی درک کرد. زیرا این فلسفه در خاستگاهی الاهیاتی نشو و نما یافته است و از سوی دیگر، الاهیات نیز در بستری کاملاً فلسفی رشد کرد تا جایی که اولین سخن در یکی از منابع بسیار مهم تفکر مسیحی، انجیل یوحنا، سخنی است که از ساحت فلسفه به عاریت گرفته شده است.^۳

دوم آنکه، آیا همان نگاه بعینه برای ما کافی و ضروری است و نسخه‌ای که برای آن بیمار نوشته شده است، عیناً برای بیمار دیگر هم باید استفاده شود؟ در این صورت، هر دو جامعه، به رغم تفاوت‌ها در باورها، نگرش‌ها، و منش و اخلاق در وضعیت یکسانی هستند یا آنکه شاید آن نسخه شفابخش، سم مهلکی برای دیگری یا دارویی فاقد تأثیر باشد؟ البته تمایل جریان‌های فکری به جریان پروتستانی در ایران شاید بیشتر باشد تا جریان‌های مشابه در شاخه عربی و غیرعربی، و این تأکید بر تحولات پروتستانی و نقش سازنده احتمالی آن بیشتر در میان متفکران ایرانی شیعی دیده می‌شود که خودش جای بررسی دارد.

به هر حال، اصلاحات دینی در مغرب‌زمین در قرن شانزدهم قوت‌های فراوانی داشت، از جمله: فراگیربودن به گونه‌ای که بخش اعظم اروپا به‌زودی به شکلی با آن همراه شد؛ وجود انگیزه‌های سیاسی و قومی و ملی‌گرایانه که جانبداری از این نهضت دینی در برابر تمامیت‌خواهی امپراتوری و مقام پاپی را به سود خود می‌دید؛ شکل‌گرفتن زیرساخت‌های محکم و عمیق فکری و فلسفی و پیدایش جریان‌های فکری و فلسفی که مستقیم یا غیرمستقیم این جریان را تقویت می‌کرد، به‌خصوص که تحولات علمی و اجتماعی مهمی مانند صنعت چاپ و کشف قاره امریکا نیز در همین دوره زمانی رخ

داد. این در حالی است که در جهان اسلام، این کشورها به رغم برخورداری از تفکر غنی دینی، که خود به‌تنهایی می‌توانست منشأ جنبش و کوشش شود، نوعی رخوت و رکود حاکم شده بود و اندیشه‌پروری به محاق گراییده بود و در مراکز علمی مهمی چون نجف، الأزهر و قم، تکاپوهای علمی تقریباً در حوزه علوم نقلی و ادبی و امثال آن بود تا جایی که شخصیت بزرگی چون میرزای قمی، نویسنده کتاب مهم *قوانین الاصول* و بسیاری دیگر، طلاب را از فراگیری سایر علوم باز می‌داشت و آنان را به تمحّض در فقه و اصول تشویق می‌کرد.

پیشینه توجه به اصلاحات پروتستانی در نویسندگان ایرانی

شاید به‌جرئت بتوان گفت اولین شخص در این حوزه، سید جمال‌الدین اسدآبادی است. البته درون‌مایه اساسی حاکم بر فکر و اندیشه وی را یکی مسئله استعمار باید دانست و دیگری استبداد. به نظر وی، راه‌حل مشکلات جهان اسلام در بازگشت به اسلام نخستین و کنارگذاشتن پیرایه‌ها، مبارزه با خودکامگی حاکمان مستبد، آشنایی با علوم و فنون جدید، مبارزه با استعمار خارجی و دمیدن روح تازه و ایجاد نشاطی جدید و جهادگونه، از قسمی است که در صدر اسلام وجود داشت. با این حساب نباید تحول در مبادی فکری و دینی را از نگاه وی چندان ضروری دانست. با این حال، وی در کتاب *نیچریه* بر اهمیت تحولات دینی در اندیشه مغرب‌زمین تأکید می‌کند و در بخش انتهایی کتابش می‌گوید در مسیحیت:

صنف قسیس‌ها را آن‌قدر شرافت دادند که موجب حسرت سایر نفوس گردید. زیرا قبول ایمان و غفران ذنوب را در تحت قدرت آنها قرار دادند، و گفتند نفوس دیگران را اگرچه به‌اعلی درجه کمال رسیده باشد، آن قدرت نیست که عرض ذنوب خود را به درگاه الاهی کرده، طلب مغفرت نماید بلکه باید این امر به واسطه قسیس‌ها صورت پذیرد و همچنین گفتند قبول ایمان در نزد خداوند متعال موقوف بر قبول قسیس است ... و تا زمانی این عقیده خست‌بخش نفوس در امت نصرانیه بلاد فرنگ متمکن و پایدار بود، هیچ‌گونه ترقیات از برای آن امت حاصل نشده بود. لوتر رئیس پرطستان که این حکم را برخلاف انجیل رفع نموده است، به مسلمانان اقتدا کرده است (خسروشاهی، ۱۳۷۹: ۶۱).

اسدآبادی در پایان همین رساله می‌گوید آن مدینه فاضله که حکما به آرزوی آن جان سپردند، فقط به «دیانت اسلامیه» دست‌یاب خواهد شد و این پرسش را مطرح می‌کند که: در این صورت، چرا مسلمانان بدین حالت محزنه هستند؟ وی پاسخ می‌دهد که «چون مسلمان بودند، بودند چنان‌که بودند و عالم به فضل آنها شهادت می‌دهد و اما الان به این قول شریف اکتفا می‌کنیم که: ان الله لا یغیر ما بقوم حتی یغیروا ما بانفسهم» (رعد: ۱۰). اما در اندیشه وی، چندان نیازی به تحول در اندیشه دینی ملاحظه نمی‌شود.

در میان طیف غیردینی متقدم، از نخستین کسانی که بر این گمان بود که کشورهای اسلامی از جمله ایران، برای جبران عقب‌ماندگی‌هایش باید مسیری پروتستانی را طی کند، میرزا فتح‌علی آخوندزاده (۱۲۲۸-۱۲۹۵) بود. وی در زندگی‌نامه خودنوشتش، به سوابق علمی و مطالعاتی‌اش اشاره کرده و توضیح داده است که چرا و چگونه از سلک طلبگی به درآمد و در پایان این نوشته ضمن بیان اینکه نمی‌خواهد مردم آتئیست (ملحد) شوند و دین و ایمان نداشته باشند، موضوع پروتستانتیسم اسلامی را مطرح می‌کند. اما در خصوص پروتستانتیسم اسلامی، وی معتقد است: «دین اسلام بنا بر تقاضای عصر و اوضاع زمانه بر پراتستانتیسم محتاج است. پراتستانتیسم کامل موافق شروط پروقره و سیویلیزاسیون متضمن آزادی و مساوات حقوقیه هر دو نوع بشر (زن و مرد)، مخالف دیسپوتیسم (اقتدار حداکثری) سلاطین شرقیه، در ضمن تنظیمات حکیمانه و مقرر وجوب سواد در کل افراد اسلام ذکوراً و اناثاً؛ و در پایان می‌گوید «خلاصه مطلب آنکه بعد از چندی به خیال اینکه سد راه الفبای جدید و سد راه سیویلیزاسیون در ملت اسلام، دین اسلام و فئاتیسم آن است، برای هدم اساس این دین و رفع فئاتیسم و برای بیدارکردن طوایف آسیا از خواب غفلت و نادانی و برای اثبات وجوب پراتستانتیسم در اسلام به تصنیف کمال‌الدوله شروع کردم» (ص ۱۳۲ از ملحقات، ۱۸۱ و ۴۹۸). وی در توضیح این اصطلاح، که به نظر برای اولین بار در کلمات وی دیده شده است، می‌گوید: «پروتستانتیسم عبارت از مذهبی است که حقوق الله و تکالیف عبادالله جمعاً در آن ساقط بوده، فقط حقوق الناس باقی بمانند» (آدمیت، ۱۳۸۸: ۱۸۶، به نقل از: مکتوبات، برگ ۱۴۲).

میرزا ملک‌خان (۱۲۴۹-۱۳۲۶ ه.ق.)، که او را پدر روشنفکری ایران نیز خوانده‌اند، در تحلیل علت پیشرفت غرب و عقب‌ماندگی ایران توجه خاصی به موضوع دین و همراه‌ساختن آن با تحولات زمان و نه ستیز با آن داشت و معتقد بود:

نصرانیت یکی از صدها دینی است که آسیا به وجود آورده است و چون به اروپا رفت و با فرهنگ یونانی بیامیخت، شکل منطقی و رنگ مادی گرفت. هر آینه آیین نصرانی دست‌نخورده می‌ماند، مانند صدها کیش آسیایی که پیش از آن و پس از آن آمدند، از میان می‌رفت. من خود ارمنی‌زاده هستم ولی میان مسلمانان پرورش یافتم و وجهه نظرم اسلامی است. جوان بودم که به فساد مملکت پی بردم و انحطاط مادی آن را شناختم. پس شعله اصلاح‌طلبی در من فروزان گشت. در اروپا که بودم، سیستم‌های اجتماعی و سیاسی و مذهبی مغرب را مطالعه کردم، با اصول مذاهب گوناگون دنیای نصرانی و همچنین تشکیلات جمعیت‌های سرّی و فراماسونری آشنا گردیدم. طرحی ریختم که تغییر ایران به صورت اروپا کوشش بی‌فایده‌ای است. از این‌رو، فکر ترقی مادی را در **لفاف دین** عرضه داشتم تا هموطنانم آن معانی را نیک دریابند. دوستان و مردم معتبری را دعوت کردم، در محفل خصوصی از لزوم پیرایشگری اسلام سخن راندم (آدمیت، ۱۳۹۲: ۶۴).

وی نیز مانند میرزا فتحعلی، پایه همه اصلاحات را در تغییر سیستم سیاسی مملکت و نشر معارف می‌دانست و در نامه‌اش به میرزا نوشت:

مشیرالدوله در تهران وزیر عدلیه شده‌اند. ایشان نیز همان را خواهند کرد که دیگران تا به حال کرده‌اند. مطلب در تغییر وضع است. تا وضع معیوب است، جمیع اشخاص هم معیوب خواهند بود و وضع تغییر نخواهد کرد مگر به نشر معارف. در ملکی که عامه خلق سواد ندارند، در آن ملک هیچ نخواهد بود مگر حماقت و ظلم. این حقیقت بزرگ را اهل وطن ما و حکما خواهند فهمید، اما حیف که خیلی دیر. ... نصف اهل اسلام در دست خارجه اسیر است. تا آن نصف دیگر هم اسیر و به کلی ذلیل نشود، بیدار نخواهد شد. اگر ملایی این حرف را بشنود، به اطمینان قلب خواهد گفت همین‌طور باید باشد، چنان‌که موافق حدیث تا کفر عالم را فرا نگیرد، صاحب‌الامر ظهور نخواهد کرد. بعد از آنکه امید یک ملت منحصر به آرزوی تسخیر کفر باشد، دیگر چه توقع ترقی دارید؟ (نامه میرزا ملکم‌خان به میرزا فتحعلی: ۴۱۰).^۴

میرزا یوسف خان مستشارالدوله (۱۲۳۹-۱۳۱۳ ه.ق.) نیز بر این نکته تأکید می‌کند که «مسلمانان باید حالت دینشان را ترقی دهند و مذهب اسلام را از جمیع اختراعات جدیده علمی بهره‌ور کنند و قرانتین (قرنطینه) شدیدی به جهت مخالف سرایت فیزیکی غیرطبیعی یونانی که جمیع مردم‌داری جدید را خراب و ویران می‌سازد، برقرار نمایند». البته عده‌ای به او خرده گرفته‌اند که به نظر ما مستشارالدوله در این مواجهه که قصد ایجاد هماهنگی میان قواعد اسلامی و ارزش‌های اروپایی را داشته، جدی نبوده، و خود می‌دانسته است که این دو مطلب، یعنی اسلام و اصول مشروطه غربی، با هم تفاوت دارند؛ ولی از سوی دیگر، او آگاه بود که مردم میهن او برای دریافت و هضم مطالبی که رنگ اسلامی داشته باشد، بیشتر آمادگی داشته‌اند. بنابراین، کوشید اندیشه‌های نو را با آیات قرآن و حدیث بیاراید تا همان‌طور که در نامه مورخ ۱۲۸۶/۱۸۶۹ خود به آخوندزاده اشاره می‌کند، کسی نگوید که فلان چیز بر ضد اسلام است یا اسلام مخالف ترقی و تمدن است.

میرزا عبدالرحیم طالبوف (۱۲۵۰-۱۳۲۸ ه.ق.)، نویسنده و از پیش‌گامان تجدد در سده چهاردهم هجری، از دیگر کسانی است که در این وادی سخن گفته است. نوشته‌های او تأثیر مستقیمی بر نهضت مشروطیت داشت. وی نیز مانند آخوندزاده معتقد به کزیتیکا بود و ابتدای اثر مهم و سه‌جلدی‌اش با این سخنان آغاز می‌شود: «انسان در آن روز انسان شد که لفظ چون و چرا گفتن و ماهیت هر چیزی را جستن ... گرفت» (طالبوف، ۱۹۷۲: ۲). مطالب محوری در اندیشه او عبارت‌اند از: مسئله قانون و تمییز میان قانونی که استبداد را منتظم می‌کند (شبهه آنچه در روسیه تزاری است) با قانونی که برخاسته از خواست و اراده مردم است (آدمیت، ۱۳۸۸: ۳۹). وی با آنکه قانون را ناشی از حاکمیت مردم می‌داند، شریعت را شالوده قانون در ایران معرفی می‌کند و آن را نقطه کمال قانون الاهی می‌داند (طالبوف، ۱۳۸۵: ۸۴). اگر ما برای خودمان قانون وضع کنیم، اساس او شریعت پاک اسلام و نصوص مقدس قرآن است (همو، ۱۳۷۳: ۱۱). در جای دیگری ظاهراً بر مواد تغییرپذیر و تغییرناپذیر تأکید می‌کند و می‌گوید مشکل آنها این است که قانون نمی‌تواند مقتضیات شرع را ایفا کند (همان: ۹۱). وی بر حفظ هویت ایرانی و پرهیز از تقلید از غرب تأکید می‌کند. در *مسالک المحسنین* (ص ۲۶) نیز گفته است احکام شرعی ما برای هزار سال قبل خوب و بجا درست شده، ولی در عصر ما باید سی هزار مسئله جدید بر آن بیفزاییم.

از دیگر کسانی که در اصلاحات اجتماعی بر اصلاحات در ناحیه دین تأکید و اصرار داشت، احمد کسروی (۱۲۶۹-۱۳۲۴ ه.ق.) بود. وی به دلیل برخی از دیدگاه‌هایش، که تا حدی به دیدگاه‌های وهابیان نزدیک است، با طرد و نفرت محافل دینی مواجه شد. شاید این تحلیل تا حدی درست باشد که پاره‌ای رفتارهای افراطی در محافل دینی شیعی، که مقبول بزرگان آن نیز نبود، عامل شکل‌گیری رفتار تندروانه کسانی چون ابن تیمیه در گذشته و کسروی در زمان حال بود. در هر حال، وی از معدود کسانی است که راه‌حل مشکل را تجدیدنظر در اندیشه دینی می‌داند و البته اینکه او تا چه اندازه درست می‌اندیشید و تا چه اندازه نادرست فکر می‌کرد، مسئله دیگری است.

کسروی در کتاب *در پیرامون اسلام* ضمن فرق‌گذاشتن میان دو نوع اسلام، و اهمیت آنچه آن را پاک‌دینی می‌نامد، می‌گوید:

نخست باید دانست که اسلام دو تا است: یکی اسلامی که پاک‌مرد عرب هزار و سیصد و پنجاه سال پیش بنیان نهاد و تا قرن‌ها برپا بود و دیگری اسلامی که امروزه هست و به رنگ‌های گوناگونی از سنی و شیعی و اسماعیلی و علی‌اللهی و شیخی و کریم‌خانی و مانند اینها نمودار گردیده و این دو را اسلام می‌نامند ولی یکی نیستند و یکباره از هم جدایند و بلکه آخشیج (ضد) یکدیگرند، به دو دلیل: ۱. دلیل جست‌وجو؛ ما از آن اسلام آگاهی داشته، نیک می‌دانیم که جز این می‌بوده. آن یک دین پاک بت‌شکن می‌بوده و این یک رشته کیش‌های سراپا بت‌پرستی و آلودگی است؛ ۲. دلیل نتیجه، آن اسلام مردم پراکنده و زبون عرب را یک توده گردانیده و به فرمانروایی نیمی از جهان رسانید. این اسلام توده‌ها را از هم می‌پراکند و زبون و زیردست می‌گرداند. امروزه مسلمانان از خوارترین و زبون‌ترین مردمان جهان‌اند و در زیردست بیگانگان زیسته (کسروی، ۱۳۴۲: ۱-۲ با تلخیص).

وی تأکید می‌کند که دین والاترین اندیشه‌ها است و دینداران، چه در زمینه زندگانی و برخورداری از جهان و چه درباره دانش و بینش و چه از روی خوی و خیم، اگر بر بی‌دینان برتری داشته باشند، ولی امروزه از هر باره پست‌اند و باورهای امروزی مسلمانی نه‌تنها مسلمانان را پیش نمی‌برد، از پیشرفت باز می‌دارد (همان). وی سپس به نظریه خود اشاره می‌کند که همان پاک‌دینی است:

پاک‌دینی با اسلام بنیادشان یکی است. کوشش‌هایی که ما به نام پاک‌دینی می‌کنیم، راستی آن است که به خواست‌های اسلام پیشرفت می‌دهیم و خود بنیاد آن را زنده می‌گردانیم ... پاک‌دینی دنباله اسلام است و پایه‌هایش جز بنیاد آن دین نمی‌باشد. پاک‌دینی در زمان دیگری پدید آمده و از این باره با اسلام جدا است و ... جدایی میان اسلام و پاک‌دینی به همان اندازه است که جدایی میان اسلام و تحنف را بوده است (همان: ۸۵).

البته در بحثی تفصیلی‌تر باید از کسان دیگری چون میرزا صالح شیرازی، حاج زین‌العابدین مراغه‌ای، حاج سیاح، میرزا حبیب اصفهانی، مستشارالدوله تبریزی، شیخ احمد روحی و میرزا آقاخان کرمانی نیز یاد کرد، اما فعلاً به همین قدر بسنده می‌کنیم (کرمانی، ۱۳۶۲: ۱۱/۱-۱۶).

در میان نویسندگان نسبتاً متأخر می‌توان از محمدعلی جمالزاده (۱۲۷۴-۱۳۷۶)، نویسنده و داستان‌نویس معروف نام برد که با توجه به سوابق خانوادگی و اقامت طولانی‌اش در غرب، بررسی دیدگاهش مهم است. وی ضمن بیان و توصیفی کامل از مارتین لوتر و دستاوردهای مثبت جریان اصلاحی در غرب، او را الگوی مصلحی دینی می‌بیند که می‌تواند برای مردم مشرق‌زمین مناسب باشد. به باور وی:

تمام علمای فرنگ اجماع دارند بر اینکه اگر لوتر طلسم تعصب مذهبی و سد تاریک استیلا و استبداد را نشکسته بود، هنوز اروپا به این درجه تمدن و نورانیت نرسیده بود و شاید اصلاً تخم تمدن نمی‌توانست نمو کند ... لوتر خواست عقل را نه از راه عصیان به دین بلکه به دست خود دین از محبس بیرون بیاورد و با دین متحد نماید ... در سایه سلطنت عقل بود که علم و حکمت رو به نمو گذاشت و بار آورد و دین مسیح در اروپا ترقی کرد و پایدار شد و لهذا هم علم و تمدن و هم دین مسیحی تا ابد مدیون خدمات لوتر خواهد بود و اگر چنانچه در ممالک کاتولیکی هم آزادی و ترقی و تمدن پیدا شده، باز از انعکاس تأثیر قدرت پروتستان در سایر ممالک است (مجله کاوه).

از دیگر کسانی که در این خصوص دیدگاه‌های مهمی دارد، میرزا حسین‌خان سپهسالار است که متهم بود قصد دارد برای پیشبرد پروژه تجدد در ایران، مردم آن را

مسیحی کند. از همین‌رو بعضی از علمای تهران او را تفکیر کردند (کرمانی، ۱۳۶۲: ۱۳۴/۱-۱۴۳). الگار معتقد است وی امتیازات علما را نفی می‌کرد و از لحاظ نظری آنها را به رسمیت نمی‌شناخت (الگار، ۱۳۵۹: ۱۳۲). وی هوادار نظریه تفکیک دین از سیاست بود و اعتقاد داشت کارهایی که به امور معاش و زندگی تعلق دارد، باید از کارهایی که به امور معاد و آخرت متعلق است تفکیک شود و امور دنیوی به زبان فارسی، فقره به فقره نوشته شود (آدمیت، ۱۳۹۴: ۱۹۷).

کازم‌زاده ایران‌شهر، گرداننده نشریه *تئوریک/ایران‌شهر* در مقاله «دین و ملیت» (۱۲۹۳ ه.ش.) معتقد است دین محصول ایمان است و ایمان امری وجدانی و رابطه‌ای قلبی است که میان فرد بشر و آفریدگار او حاصل می‌شود و هیچ فرد دیگری حق مداخله در آن را ندارد. وی هدفش را نه ایجاد دینی نو بلکه تطبیق دین موجود با تمدن جدید می‌داند که برای نیل به این هدف، سه چیز باید رخ دهد: تمییزدادن احکام و قوانین دینی از اوهام و خرافات؛ جداکردن شئون دینی از شئون جسمانی و امور شرعی از امور عرفی و مدنی؛ موافقت‌دادن احکام دینی با مقتضیات و احتیاجات تمدن و ترقی (مجله *ایران‌شهر*، ش ۱ و ۲، دیماه ۱۲۹۳، ص ۴).

علی شریعتی از دیگر مصلحان دینی است که با شور و حرارت خاصی از این نگرش دفاع کرده است که پروتستانتیزم در غرب مشکل‌گشا بود و ما نیز باید نگرشی پروتستانی را بپذیریم تا بتوانیم بر مشکلاتمان غلبه کنیم. وی به صراحت تمام از اصطلاح «پروتستانتیزم اسلامی» سخن به میان آورده است:

روشنفکر قرن چهاردهم نیامد مذهب را نفی کند، بلکه مذهبی را که در اروپا آن همه نیرو و قدرت داشت و به همان میزانی که قدرت داشت، باعث انحطاط و جمود اروپا شده بود، نگه داشت ولی آن را از جهت آخرت‌گرایی به جهت دنیاگرایی تبدیل کرد. از جهت توجه به روح و نفس و اخلاق و ریاضت، به کار و سازندگی و کوشش و فعالیت و از جهت صوفی‌گری به جهت اعتراض و از جهت من‌گرایی به طرف جامعه‌گرایی هدایت کرد؛ یعنی تبدیلش کرد به پروتستان ... الان کار لوتر و کالون برای ما مهم است؛ یعنی اینکه آنها ماده‌ای را که هزار سال اروپا را در سنت‌گرایی نگه داشته بود، به یک ماده تحریک‌آمیز و سازنده و ایجادکننده تبدیل کردند (شریعتی، بی‌تا: ۴۹۱/۲۰).

روشنفکر در این جامعه برای آزادکردن مردم و هدایت آنها و آگاه‌کردن مردم از

عوامل جهل، خرافه، ستم و انحطاط در جوامع اسلامی باید از مذهب آغاز کند. روشنفکر باید به ایجاد یک پروتستانتیزم اسلامی بپردازد تا همچنان که پروتستانتیزم مسیحی، اروپای قرون وسطا را منفجر کرد و همه عوامل انحطاطی را که به نام مذهب، اندیشه و سرنوشت جامعه را متوقف و منجمد کرده بود، سرکوب نمود، بتواند فورانی از اندیشه تازه و حرکت تازه به جامعه ببخشد. برخلاف پروتستانتیزم اروپایی که در دستش چیزی نداشت و مجبور بود از مسیح صلح و سازش، یک مسیح آزادی‌خواه و مسئول و جهان‌گرا بسازد، یک پروتستانتیزم مسلمان دارای توده انبوهی از عناصر پرحرکت، روشن‌گرایی، هیجان، مسئولیت‌سازی و جهان‌گرایی است و اساسی‌ترین سنت فرهنگش، سنت شهادت و کوشش و تلاش انسانی است (همان: ۲۹۴).

وی سپس هدف روشنفکر در احیا و نجات جامعه و حرکت بخشیدن به آن را ایجاد نوعی پروتستانتیزم اسلامی می‌داند که اهدافش استخراج ذخایر عظیم فرهنگی جامعه، و گرفتن سلاح مذهب از دست عواملی است که به دروغ با این سلاح مسلح شده‌اند تا قدرت خویش را اعمال کنند، فلج کردن عوامل ارتجاع با ایجاد رنسانس اسلامی و نجات دادن مردم از آنچه موجب تخدیر و توقف و انحراف و اغفال می‌شد، و سرانجام تبدیل روح تخدیری و تقلیدی و تمکینی مذهب به روح اجتهادی تهاجمی اعتراضی و انتقادی (شریعتی، بی‌تا: ۲۹۴/۲-۲۹۶). شریعتی در تبیین علل به وجودآورنده تمدن جدید به دو عامل اقتصادی (تبدیل فئودالیت به بورژوازی به دنبال ارتباط با شرق، جنگ‌های صلیبی، کشف آبراه‌های بین‌المللی، کشف آمریکا و استرالیا) (نهر، ۱۳۶۱: ۴۷۵-۴۸۴) و فکری (یعنی تبدیل آیین کاتولیک به پروتستانتیزم نه نفی مذهب ولی تبدیل آن از جهت آخرت‌گرایی به دنیاگرایی) اشاره می‌کند.

وی ضمن اشاره به دیدگاه ماکس وبر درباره جغرافیای فکری اروپا نتیجه می‌گیرد که در بررسی این کشورها از نظر سرمایه‌داری و صنعت و تمدن جدید، پیشرفت صنعتی و تمدن جدید با اکثریت پروتستان رابطه مستقیم دارد. برای نمونه، در آمریکا و آلمان که اکثریت مطلقشان پروتستان است، از لحاظ صنعت و تمدن جدید از همه بالاترند و فرانسه که اکثریت کاتولیک و اقلیت پروتستان‌اند، در حد متوسط و در اسپانیا و ایتالیا که اکثریت مطلقشان کاتولیک است از لحاظ تمدن و پیشرفت صنعتی از همه کمترند (همان: ۴۹۳-۴۹۶).

همان‌گونه که از نقل قول‌ها به‌خوبی فهمیده می‌شود، شریعتی نگاهی کاملاً همدلانه و اثباتی به جریان پروتستانی داشته و پرچمدار آن، لوتر را بسان قدیسی روشن‌ضمیر می‌ستاید که بسیار دلمشغول تعالی فکر و اندیشه مغرب‌زمین است.

عبدالکریم سروش نیز در دو سخنرانی، در بزرگداشت شریعتی، همین نگاه وی را توضیح می‌دهد و بر آن تأکید می‌کند. به باور سروش، چون تجربه‌های بشری وحدت و همسانی دارند، هم در عالم کلام و هم در عالم فلسفه و هم در عالم علم و هنر این تجربه دینی فوق‌العاده مهم مسیحی برای ما مسلمانان درس‌های بسیار عظیمی دارد. از این‌رو، شریعتی نیز در این واقعه مهم کلامی اجتماعی، حرکت خود را با ایدئال پروتستانتیزم تنظیم و تقریب می‌کرد و چنین می‌انگاشت و می‌آموخت که در عالم اسلام هم باید چنان تحول عظیم کلامی اجتماعی رخ دهد. به اعتقاد وی، ماهیت پروتستانتیزم در مسیحیت عبارت بود از به‌کارگرفتن دین برای دنیا یا آن را در خور معیشت دنیوی کردن، یا دینداری را در عین دنیاداری تعبیرکردن. البته سروش اشارات کوتاهی نیز به این نکته دارد که بعضی نتایج ناخواسته بود: «کسانی چون لوتر و کالون چه خدمت ناخواسته عظیمی به سیر تاریخ اروپا کرده‌اند و چیزی که به‌ظاهر یک نزاع دینی کلامی محض بود، آثاری را پدید آورد که اولاً بسیار فراتر از دین رفت و ثانیاً در پاره‌ای از موارد عکس نظر دین آنها را نتیجه داد، یعنی شاید به بی‌دینی، سکولاریسم و امثال آنها منتهی شد» (سروش، ۱۳۸۴: ۷۵).

از دیگر کسانی که به موضوع پروتستانتیزم، به‌خصوص با ملاحظه مبانی آن پرداخته‌اند، جلال آل‌احمد (۱۳۰۲-۱۳۴۸) است. وی از جمله نویسندگانی است که در بررسی این موضوع، جوانب مختلفی چون روحانیت، جریان روشنفکری دینی و غیردینی و تقابل‌های این دو قشر در اجتماع و اهمیت مباحث فکری و مبادی الاهیاتی را در نظر داشته است. به اعتقاد وی، متفکران اصلاح‌طلب مسلمان در قرن نوزدهم به نوعی ارتباط، میان جنبش اصلاح دینی و پیشرفت تمدن اروپایی عقیده پیدا کرده بودند. از این‌رو به‌طور صریح یا ضمنی اندیشه‌های مؤسسان مذهب پروتستان را می‌ستودند که نمونه آن، جمال‌الدین اسدآبادی است.

وی می‌افزاید شاید بتوان اسدآبادی را در این زمینه صاحب بینش و شعوری بیشتر از دیگران^۵ دید، اما حتی او به جای اینکه بنشیند و طرح نوعی تجدیدنظر در جزء و کل مسائل دینی بریزد، (به فرض که چنین اصلاحی به تقلید از لوتر در حوزه تشیع

لازم و عملی باشد)، بیشتر عمرش به عنوان محرکی سیاسی و مذهبی عمل کرد نه به عنوان بنیان‌گذار چنان اصلاحی که رفتار شخصی او ادعایش را حکایت می‌کرد و چنین است که ما شاهد روی گرداندن طبقه کارگر از اسلامیم. زیرا فقها نتوانستند اصلاحات لازم را بر جهان کار تطبیق کنند و به همین علت برگزیدگان نیز از اسلام روی برگرداندند، چراکه سلفی‌ها به جای اندیشیدن درباره جریان‌های بزرگ فکری جهان معاصر به این قناعت کردند که مدام در توجیه اسلام سخن بگویند (آل‌احمد، ۱۳۵۷: ۱۶۸/۱-۱۸۸). وی در همین جا بحث مبسوطی درباره تفاوت میان روشنفکری در غرب و جهان اسلام و ایران کرده و این مطلب را در ضمن پنج نکته مهم بررسی و نقد کرده است.

از دیگر صاحب‌نظران در این حوزه باید از سید جواد طباطبایی نام برد که در آثار مختلفش به این موضوع پرداخته است. وی جایگاه خاصی برای مبانی الاهیاتی در جریان مدرنیته در غرب قائل است و معتقد است تاریخ نوزایی و رنسانس در مغرب‌زمین بر اساس بارورشدن سنت الاهیات مسیحی است و راه برون‌رفت از انحطاط برای ما، پرداختن به هسته سنت، به‌ویژه مبانی اصولی و فقهی به عنوان اصل اساسی الاهیات اسلامی است، و تا تحولی در ناحیه الاهیات، یعنی تلقی رسمی از دین، صورت نگیرد، چندان نباید امیدی به تحول در سایر حوزه‌ها داشت. وی می‌گوید در کشورهای اروپایی، دستگاه اندیشه مشروطه‌خواهی در کوره الاهیات مسیحی و کلیساشناسی آب داده شد (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۰).

نقد و ارزیابی

اما آیا واقعیت نهضت پروتستانی همین است که در اظهارنظرهای مذکور آمده است؟ متأسفانه پاسخ تا حد زیادی منفی است و در بررسی دقیق معلوم خواهد شد که بسیاری از این داورها و تصورات، با واقعیات عینی سازگار نیست و در یک کلام باید گفت ما در شرق، شیفته و دلداده نوعی پروتستان‌تیزم و لوتریسم خیالی و رؤیایی و خودساخته شده‌ایم که با واقعیت خارجی چندان تطابقی ندارد. برای بسیاری از محققان تاریخ و تحلیلگران مسائل فکری و اجتماعی روشن است که نهضت پروتستانی و داعیه‌داران آن، به رغم نقاط مثبت و ارزشمند در زندگی و منش اجتماعی‌شان، با اتهامات سنگینی نیز روبرویند که به هیچ وجه تبرئه یا تفصی از آن امکان‌پذیر نیست. با

تأمل در برخی سخنان درمی‌یابیم که پاره‌ای از اظهارنظرها، سطحی است. مثلاً در این سخن آخوندزاده در اول نوشته که «پروتستانتیزم عبارت از مذهبی است که حقوق الله و تکالیف عبادالله جمیعاً در آن ساقط بوده، فقط حقوق الناس باقی بمانند»، هیچ بهره‌ای از صواب یافت نمی‌شود؛ زیرا اصلاً جریان پروتستانی جریانی کاملاً مذهبی و آخرت‌گرا بود و به چیزی که در وهله اول توجه نداشت، دنیا بود.

نظیر این داوری در ناپختگی و نادرستی، سخن جمالزاده است که «اگر لوتر طلسم تعصب مذهبی و سد تاریک استیلا و استبداد را نشکسته بود، هنوز اروپا به این درجه تمدن و نورانیت نرسیده بود» و بدتر از آن، این نتیجه‌گیری که «هم علم و تمدن و هم دین مسیحی تا ابد مدیون خدمات لوتر خواهد بود و اگر چنانچه در ممالک کاتولیکی هم آزادی و ترقی و تمدن پیدا شده، باز از انعکاس تأثیر قدرت پروتستانت در سایر ممالک است». این داوری‌ها و نتیجه‌گیری‌ها کاملاً ناشی از شناخت نابجای آیین پروتستان و نقش و جایگاه تاریخی آن است که چندان نیاز به توضیح ندارد. با همین تصور نادرست است که وی نتیجه گرفته است به علت نبود روحیه تساهل و مدارا در جهان اسلام، برای اصلاح لوتر در این جهان نظیری نمی‌توانیم پیدا کنیم.

اما راجع به دیدگاه اسدآبادی درباره عقب‌ماندگی مسلمانان، وی دو چیز را مشکل جهان اسلام می‌داند که یکی استبداد داخلی حکام و فقدان روحیه و انگیزه لازم در مردم و دیگری استعمار خارجی است که شاخص آن انگلیس است. اسدآبادی حتی به فرانسه نسبتاً خوش‌بین است و به رغم همه انتقاداتش از انگلیس و به رغم هجوم فرانسوی‌ها به کشور مصر و اطراف آن، انتقادی را در نوشته‌هایش متوجه فرانسویان نکرد. توجه به این نکات به خصوص با توجه به اینکه کمتر کسی به این امور در آن زمان می‌اندیشید، حاکی از نبوغ فکری و سیاسی وی بود، اما چیزی که در نگاه و نگرش اسدآبادی مغفول است، این است که وی در مجموع، نگرش و بینش جهان اسلام را عاری از اشکال و اشتباه می‌داند و اتفاقاً همین جای بحث است که آیا مشکل جهان اسلام، فقط استبداد حاکمان و استعمار خارجیان بوده و در این صورت، اگر در جهان اسلام استعمار و استبداد وجود نداشت، همه امور بدون اشکال بود و رفته‌رفته جهان مذکور به آرمانش نائل می‌شد؟

شکی نیست که اینها از اشکالات جهان اسلام است، ولی آیا مشکل جهان اسلام صرفاً همان است؟ واقعیت این است که هم استبداد داخلی و هم استعمار خارجی،

پدیده‌ای نیست که ابتدا به ساکن و بنا به جبر تاریخ و طبیعت روی داده باشد، بلکه در اصل به عیب و نقصانی در خود مردمان این مناطق برمی‌گردد. تعبیری که از آل‌احمد قبلاً نقل شد و وی را به عنوان محرکی اجتماعی مطرح کرد، مؤید این مطلب است. شبیه این نگرش را مطهری هم دارد. به نظر وی، فکر دینی در ما به صورت نیمه‌مرده یا مرده درآمده و باید اصلاح شود. تفکر ما درباره دین غلط است. ما باید قبل از اینکه بخواهیم درباره دیگران فکر کنیم که مسلمان شوند، درباره خودمان فکر کنیم. سیاست حاکم بر جهان می‌خواهد که اسلام نه بمیرد و نه زنده بماند. البته نه اینکه استعمار و استثمار ما را به این حالت درآورده باشد. چون ما قبلاً به این حالت درآمدم. آنها امروز ما را به این حالت نگه می‌دارند و علت مبقیه ما هستند و الا ما قبل از اینکه استعمار و استثماری بیاید، افکارمان به تدریج این‌گونه شده بود (مطهری، بی‌تا: ۵۰۲/۲۵).

اما درباره دیدگاه شریعتی، پیش‌فرض حاکم بر اندیشه وی در این باب آن است که اولاً نهضت پروتستانی کارکرد کاملاً مثبتی در جهان غرب داشته، و ثانیاً، جهان اسلام نیز چون گرفتار مشکل مشابهی است، چاره راهش همان طی کردن مسیر آیین پروتستان است تا با توجه‌کردن به دنیا، به آبادانی و رفاه دست یابیم. عنصر دینی، نقش سرنوشت‌ساز و در عین حال بی‌بدیلی در تحولات مغرب‌زمین داشته است. لازمه سخن او این است که هر گونه تحولی در جهان اسلام نیازمند تحولی در نگرش دینی است و بدون آن، اصلاً حرف از تحول دینی زدن بیهوده است. به نظر وی، مسیحیتی که در هزار سال قرون وسطا موجب رکود بود، بعد تبدیل به عامل تحرک و سازندگی و حرکت اروپایی شد. دورکردن و نفی مذهب در رنسانس نبود که تمدن جدید را به وجود آورد، بلکه علتش تبدیل مذهب منحط و انفعالی زاهدانه، به مذهب مسیحیت معترض و انتقادی و کوشنده و متکی به زندگی این‌جهانی بود. رهبران و بزرگان رنسانس همه مذهبی بودند (شریعتی، بی‌تا: ۳۲۵/۲۰).

به نظر شریعتی، رنسانس کنار گذاشتن مسیحیت نبود، بازگشت به منابع فرهنگی یونانی بود که در قرون وسطا ناشناخته بود. آنها کوشیدند به جای اینکه از طریق عرب‌ها یونان را بشناسند، از طریق خودشان ارسطو و افلاطون و هنر یونانی و فرهنگ رومی را بشناسند (همان: ۳۲۶). نیز درباره عوامل پدیدآورنده تمدن غرب به دو عامل نظر دارد: الف. عامل اقتصادی و تبدیل فئودالیت به بورژوازی؛ ب. تبدیل آیین کاتولیک به آیین پروتستان و مذهب از آخرت‌گرایی به دنیاگرایی. خلاصه اینکه آخرت‌گرایی جای

خود را به دنیاگرایی داد و ریاضت‌کشی و اخلاق جای خود را به تلاش و سازندگی، و صوفی‌گری به اعتراض، و من‌گرایی به جامعه‌گرایی (در اینجا تکلیف فردگرایی چه می‌شود؟ خدا داند و بس). به باور وی، در اندیشه پروتستان‌تیزم، این مطلب مطرح و مقبول شد که این دنیا نه تنها مقدمه زمانی جهان دیگر بلکه مقدمه منطقی و اخلاقی جهان دیگر است. در اصلاحگری باید نسبت دین و دنیا تشخیص داده شود و الا حرکت اصلاح‌طلبی، پریشان و بی‌هدف خواهد بود. آبادکردن دنیا و آخرت در کنار هم نشدنی است. باید آن دو را در طول هم بدانیم. اگر دنیا آباد شود، آخرت خودش آباد خواهد شد.

اما در تمام این مقدمات باید تأمل کرد و به نقد و جرح آن پرداخت. نخستین اشکال نگاه یکسره خوش‌بینانه به آیین پروتستان، این است که از واقعیات خارجی و عینی چشم فرو بسته است. نگاه متحجرانه و منش مستبدانه کسانی چون لوتر و کالون آب پاکی بر همه این رؤیاها می‌ریزد. برای اطمینان از این مطلب، کافی است مروری بر گفته‌ها و نوشته‌ها و نیز رویه افراد مذکور بیندازیم. همین که آنها را روشنفکر بدانیم، نشان می‌دهد که در تحلیل قضایا چقدر به بیراهه رفته‌ایم.

پس روشنفکر قرن چهاردهم مذهب را نفی نکرد. لوتر و کالون ماده‌ای را که هزار سال اروپا را در سنت‌گرایی نگه داشته بود، به ماده‌ای تحریک‌آمیز و سازنده و ایجادکننده تبدیل کردند (مطهری، بی‌تا: ۴۹۱/۲۰). اشکال این نگرش آن است که هرچند آنچه غرب را غرب کرد، نحوه نگرستن به موضوعاتی مهم مانند دنیا و زندگی بود، ولی این تصورات با آنچه رهبران اولیه پروتستان مطرح کردند، بیگانه است. البته اگر موج دوم اندیشه‌های پروتستانی یا پروتستان‌تیزم متأخر یا مدرن را، که بعضی از محققان بدان تصریح کرده‌اند و تا حد چشمگیری با اندیشه‌های پیش‌گامان پروتستان ناسازگار است، در نظر بگیریم، به‌ویژه آنگاه که لوازم و پیامدهای ناخواسته آن را نیز اضافه کنیم، شاید مطالب مذکور تا حدی پذیرفتنی باشد و گرنه پروتستان‌تیزم اصیل و اولیه اصلاً چنین مقصدی نداشت و شاید بتوان گفت خلاف اهدافش است.

یکی از نکات مذکور در کلام شریعتی، تقابل میان فردگرایی و جامعه‌گرایی است که به تفسیر وی، در جریان پروتستانی دومی رخ داد. اما این اظهارنظر کاملاً برخلاف فردگرایی و سکولاریسم است که در جهان غرب در دوره مدرن رخ داد و نهضت اصلاحات پروتستانی نیز، هم متأثر از آن بود و هم در آن دخیل و سهیم. واقعیت این

است که نهضت پروتستانی مسیر را به شدت به سوی نوعی فردگرایی و، به دنبال آن، سکولاریسم هموار کرد و این هنگامی بود که به شدت با محوریت و مرجعیت پاپ و کلیسا و سنت دیرپای آن مخالفت کرد و مرجعیت دینی را از آن کتاب مقدس دانست و برای یکایک مؤمنان حق تفسیر و فهم قائل شد و هر کس را کشیش خود دانست. این نوع فردگرایی متأثر از فردگرایی در فلسفه نام‌انگاران اقام در شکل دیگری بود.

نکته مهمی که در سخن شریعتی باید مد نظر داشت، توجه به بعضی از نقاط مثبت در اندیشه اصلاحی در جهان اسلام است که جای آن در اندیشه اصلاحی در جهان غرب خالی است: «یک پروتستان‌نیزم مسلمان دارای توده انبوهی از عناصر پرحرکت، روشنگرایی، هیجان، مسئولیت‌سازی و جهان‌گرایی است و اساسی‌ترین سنت فرهنگش، سنت شهادت و کوشش و تلاش انسانی است» (مطهری، بی‌تا: ۲۹۴)، اما جای آن بود که توضیح می‌داد چرا با داشتن این عناصر بسیار سازنده، ما در چنین وضعیتی گرفتار آمده‌ایم و شاید به‌زودی آنچه منتظرش هستیم، رخ ندهد. البته وی به‌درستی متوجه شده است که چه چیزی سلسله‌جنبان تحولات مثبت در جهان غرب بود، ولی آن را به جایی نسبت داده است که تا حد زیادی نادرست است. واقعیت این است که جریان پویای اندیشه در جهان غرب تا حدی از آب‌شخور دینی بهره‌مند شد، اما بدان قناعت و بسنده نکرد و با اضافه کردن اموری دیگر توانست قوه محرکه لازم را ایجاد کند و همو بود که منشأ تحولات اساسی شد.

با این حال، به نظر می‌رسد برداشت سروش، هم از شریعتی و هم از جریان پروتستانی، هر دو، جای اشکال جدی دارد. به باور وی، «ماهیت پروتستان‌نیزم در مسیحیت عبارت بود از به‌کارگرفتن دین برای دنیا یا آن را در خور معیشت دنیوی کردن و یا دینداری را در عین دنیاداری تعبیر کردن»؛ «وی چنین می‌انگاشت و می‌آموخت که در عالم اسلام هم لاجرم باید چنین حرکتی اتفاق افتد. پروتستان‌نیزم، دین مسیحیت را دنیوی کرد و با دنیوی کردن مسیحیت به نحو ناخواسته و طراحی‌نشده، خدمتی به تمدن اروپایی کرد که شاید هیچ اتفاق دیگری آن خدمت را نکرد و نتوانست بکند». مشکل اینجا است که هیچ پروتستانی از جمله لوتر و کالون چنین تصویری و جایگاهی را برای آیین پروتستان در ذهن نداشتند. البته اینکه تحولی عظیم در الاهیات رخ داد، نکته درست و مهمی است که سروش بدان اشاره می‌کند، اما جای این پرسش باقی است که این تحول عظیم چگونه حاصل شد و علل و معداش کدام بود، و ثانیاً

آیا این تحول به‌تنهایی توانست از عهده‌کاری به این اندازه سنگین برآید؟ اینها مطالبی است که مبهم و بی‌پاسخ باقی مانده است.

در مجموع، هم شریعتی و هم سروش، دنیاگرایی را از شاخصه‌های مدرنیته و اصلاحات دینی برشمرده‌اند. شریعتی بدین مضمون تصریح می‌کند که دینی که به درد حیات پیش از مرگ نخورد، به درد بعد از آن هم نمی‌خورد و ضمناً ارزش و اهمیت پروتستان را در این می‌بیند. سروش از حرف حداقلی شریعتی، نتیجه‌ای گرفته است که باید اثبات شود. شاید سروش باید نتیجه می‌گرفت که دینی که به درد آن جهان می‌خورد، حداقلش آن است که در همین جا مفید باشد و امتحانش را در همین جا پس داده باشد، و در این دایره باید دین‌های خوب را جست‌وجو کرد نه در خارج آن؛ ولی وی به‌عکس این نتیجه را گرفته است که هر دینی که در دایره دنیوی مفید است، دینی خوب است. پس سروش در اینجا کلام شریعتی را تفسیر نکرده، بلکه ادعای جدیدی کرده و آن را بر عهده شریعتی نهاده است. سخن بند آخر او نیز کاملاً برخلاف تعالیم انبیا است. اگر ما مدل مثلاً دنیامحور پروتستان را شفاف‌بخش می‌دانیم، آنان مدلی خلاف آن می‌گفتند و به دنیا به چشم مسافرخانه و مزرعه می‌نگریستند. این یعنی از یک جهت، خودت را محدود و اسیر دنیا نکن، ولی ارزش موقت آن را توجه داشته باش که در این صورت با سعی و تلاش در دنیا با انگیزه‌های اخروی برای خود و دیگران منافاتی ندارد.

نکته دیگر اینکه سروش معتقد است یکی از تحولات مهمی که در رنسانس اتفاق افتاد، دنیوی‌شدن اخلاق بود و سرّ انحطاط ما، تلقی خاص از قناعت و ترک دنیا است (همان: ۱۲۶). نهضت اصلاح دینی که در یکصد سال اخیر در کشورهای اسلامی پدید آمد، جنبه بسیار بارزی داشت و آن دنیاگرایی دینی بود. در جای دیگری می‌گوید:

پروتستانیتیم ... مکتبی بود که دین را در خدمت دنیا نهاد. لوتر و کالون خواسته یا ناخواسته این کار را کردند و دین در خدمت دنیا قرار گرفت. بهترین تفسیر مال وبر است که جامعه‌شناسان بعدی هم آن را پذیرفته‌اند که اخلاقی که پروتستانیتیم تعلیم داد، خدایی که شناساند، معنایی که از سعادت و شقاوت آموخت، به کار آبادکردن دنیا می‌خورد و نهایتاً نتیجه گرفت که کاپیتالیسم اروپا محصول مستقیم اندیشه پروتستانیتیم ... درون‌مایه پروتستانیتیم اسلامی او این بود که اسلام را به حل مشکلات اجتماعی بگمارد (سروش، ۱۳۸۴: ۲۳۷).

یکی از پیش فرض‌های اثبات‌نشده سرورش در این کتاب آن است که اولاً حرکت پروتستانی «علت» و نقطه آغاز تحولات بود نه معلول. دیگر آنکه وی معتقد است پروتستان‌تیزم، مسیحیت را دنیوی و این جهانی کرد و همین خدمت بزرگی به تمدن اروپا کرد که در نبود آن، شاید هیچ یک از این اتفاقات روی نمی‌داد. نکته دیگر آنکه، در این سخن، نگاهی تک‌عاملی هست که گمان می‌کند در این تحول مانند بسیاری دیگر از تحولات، یک عامل موجب ظهور و بروز آن بوده است؛ در حالی که تحولات اجتماعی معمولاً علل و عوامل و معادلات و مقدمات فراوانی دارد و لذا نگاه تک‌عنصری و تک‌عاملی از این جهت خطا است. به همین دلیل است که می‌بینیم نظیر سخنان لوتر را کسانی قبل از او در دهه‌های قبل زده بودند، اما به راحتی سرکوب شدند و هیچ اتفاقی نیفتاد و شاید کلیسای کاتولیک و پاپ وقت هم اصلاً تصور نمی‌کرد که مخالفت‌های لوتر به جاهای باریکی کشیده شود که نتواند آن را مهار کند یا حتی برای خود لوتر و سایر اصلاح‌گران نیز تصور اینکه نهضت پروتستانی چنین عواقب عمیق و گسترده‌ای داشته باشد، دور از انتظار بود.

نکته دیگر آن است که شاید روند تحولات به سوی دنیاگرایی بود، ولی چنین نبود که عامل انحصاری و واحد آن، نهضت پروتستانی بود؛ زیرا این نهضت و رهبران آن اولاً متعصب‌تر از سیمای رؤیایگونه‌ای است که ما از آن ترسیم کرده‌ایم و برخلاف این تصور، اتفاقاً پروتستان‌هایی مانند لوتر اصلاً نگاهی به این جهان نداشتند و تنها هم و غمشان حل مشکل معنوی و اخروی انسان با نگرشی مسیحی و پولسی بود که در زندان گناه گرفتار شده و راهی برای نجات در جهانی دیگر نمی‌یابد و بر اساس مبانی الاهیاتی، مشمول لعن و نفرین ابدی شده است. مروری بر عناوین آثار و فهرست مطالب و محتوای آثار وی و نیز کسانی چون کالون و ... بر این مدعا گواهی می‌دهد. از این گذشته، نویسنده توضیح نداده است که با چه معیاری دین، دنیوی شد. البته از انصاف نگذریم، در این نهضت مطالبی مطرح شد که به فردگرایی و اقبال به دنیا کمک کرد. به هر حال پروتستان‌تیزم از این جهت محل توجه متفکران اسلام قرار گرفته که شعار بازگشت به کتاب مقدس می‌داد و نفی سازمان‌ها و تشریفات ایجادشده در طول قرون و اعصار را. البته در جهان اسلام نیز شبیه آن وجود داشته است. نهضت‌های سلفی در نقاط مختلف جهان اسلام شاهدی بر

آن است. تفکر کسانی چون احمد ابن حنبل و ابن تیمیه و محمد بن عبدالوهاب در جهان سنی‌مذهب و کسانی چون اخباریان و تفکر شیخی و نیز تفکرات تفکیکی در این چارچوب مشابهت‌هایی با این جریان دارد.

نگاه و تحلیل منفی‌نگرانه در خصوص تحولات پروتستانی

نگاه‌ها و رویکردهایی که تا کنون بدان اشاره شد، نگاه‌هایی است که به گونه‌ای مثبت به آیین پروتستان نگریسته است. اما از سوی دیگر، این نگاه منفی نیز میان بعضی از اهل نظر هست که اصلاح دینی در بخش مسیحی و اسلامی، به نتایج منفی اجتماعی منتهی شده و این پرسش را مطرح می‌کند که: «چگونه از اصلاح دینی استبداد دینی سر بر آورد؟» و اینکه «کالون، دومین قهرمان اصلاح دینی، پایه استبداد دینی در جهان مسیحی را استوار کرد» (قوچانی، ۱۳۹۳: ۲۲).

صرف نظر از اینکه این ادعاها و انتساب‌ها چقدر واقعیت دارد، باید دید که آیین پروتستان در اصل به دنبال چه چیز بود و در چه وضعیتی ظهور کرد و چه پیامدهایی به دنبال داشت. در اینجا توجه به این نکات ضرورت دارد:

۱. مهم‌ترین هدف نهضت پروتستانی، اصلاح در بخش‌هایی از الاهیات مسیحی در حوزه نجات اخروی بود که منشأ بعضی مفاسد مثل اعتراف و فروش آمرزش‌نامه بود؛ و اگر این هدف، در ابتدای حرکت رخ می‌داد و کلیسای کاتولیک تعصب و سرسختی نشان نمی‌داد، امروزه در مسیحیت، شاخه‌ای به نام کلیساهای پروتستانی نداشتیم. لذا این مصلحان اولیه پروتستان، مصلح در الاهیات بودند، نه مصلح اجتماعی؛ و صرف نظر از بعضی اختلافات ناچیز با الاهیات کاتولیکی، در بقیه الاهیات چون کاتولیک‌ها و حتی متعصبانه‌تر از آنها می‌اندیشیدند. با این توضیح، این فرض که کالون پایه استبداد دینی را استوار کرد، کاملاً نادرست است. چون اصلاً او دغدغه آزادی سیاسی و اجتماعی نداشت، و غلط است که بگوییم دستاورد خواسته و ناخواسته آنان، به توضیحی که خواهد آمد، نیز استبداد سیاسی بود.
۲. آرمان اصلی نسل اول پروتستان‌ها، ناب‌گرایی و خلوص بود؛ و اینکه با استره‌اکام، بتوانند در ساحت الاهیات مثل فلسفه، به حذف زوائد و اضافات بپردازند که دقیقاً شبیه کاری است که سلفی‌ها در جست‌وجوی آنند. نوع نگاه آنان نیز در آغاز دوره رنسانس، به جای توجه به آینده، نگاه به گذشته بود و از همین جهت کاتولیک‌ها

بیشتر از آنان امروزی بودند. زیرا از یک طرف به سنت سیال و منعطف شکل گرفته در طول زمان در کلیسا معتقد بودند و آن را از کتاب مقدس هم مهم تر می دانستند؛ و از طرف دیگر، در نگاه فرهنگی و اجتماعی خود، بسیار امروزی بودند و شاهدش اینکه بهترین هنرمندان آن زمان با سرمایه کلیسای کاتولیک، شاهکارهای هنری جهان را ایجاد کردند و خود را متهم به اشرافی گری، چسبیدن به زرق و برق دنیا و بی توجهی به آخرت کردند.

۳. تعصب و جمود پروتستان‌ها و نگاه آخرت طلبانه آنان موجب شد کمترین توجه و نگاه مثبتی به آزادی‌های فردی و اجتماعی داشته باشند. مثلاً در موضوع تفتیش عقاید و سوزاندن زنان بسیاری، از جمله ژاندارک، به اتهام سحر و جادو، شکار جادوگران در کشورهای پروتستان با بی‌رحمی کمتری صورت نگرفت. هم لوتر و هم کالون با همان قاطعیت مأموران تفتیش عقاید قرن پانزدهم، به سبت و پروازهای شبانه باور داشتند (بکراش، ۱۳۸۳: ۱۱۶، به نقل از: Burman, *The Inquisition*).

۴. نهضت پروتستانی حلقه‌ای از حلقات فکری و اجتماعی بود و نه همه آن. خود این نهضت معلول عوامل محیطی است. وضعیت به گونه‌ای بود که اگر بر حسب اتفاق لوتر و کالون به دنیا نمی‌آمدند، مادر زمانه کسانی دیگر چون آنان را به دنیا می‌آورد. از اصل این زایش گریزی نبود. نگاه تک‌عاملی به حوادث در عالم اندیشه و جامعه، مشکل بسیاری از تحلیل‌ها است. به قول بعضی از محققان، «پروتستانتیزم یک از هفت بود.» (فراست‌خواه، ۱۳۹۰).

۵. نهضت اصلاحات دینی و آیین پروتستانی، علاوه بر پاره‌ای از دستاوردها که خواسته از پیش تعیین شده بود، پیامدهایی را به دنبال داشت که ناخواسته و حتی شاید برخلاف میلش بود. به جرئت می‌توان گفت بهترین تأثیر نهضت پروتستانی، از جنبه سلبی آن بود که بزرگ‌ترین مانع و دیوار ستر را که همان هیمنه چندلایه کلیسای کاتولیک بود،^۶ از میان برداشت. پروتستانتیزم اگر هیچ کاری هم نکرد، همین برای اعتبار و افتخارش کافی بود و از همان زمان به بعد بود که تحولات علمی شتاب بیشتری گرفت، با آنکه خود پروتستان‌ها با یافته‌های علوم در آن زمان چندی همراهی نکردند، مخصوصاً که بعضی مثل نظریه خورشیدمرکزی کوپرنیک و گالیله با ظواهر کتاب مقدس ناسازگار بود، ولی شکستن هیمنه و ابهت کلیسا و پاپ، در شکستن فضا و یخبندان فکری و سیاسی بسیار مهم بود. پروتستان‌ها اگر

معماران و بنیانی برای تمدن جدید نبودند، دست‌کم بولدوزرها و مواد منفجره و چاشنی‌های قوی و خوبی بودند. شکی نیست که برای ساختن بنایی باشکوه بر مخروطه‌های کهن، دینامیت و بلدوزر و کلنگ نقش مهمی دارند.

به رغم همه انتقادات به جنبش و تفکر پروتستانی، این ادعا که دومین قهرمان اصلاح دینی پایه‌گذار استبداد دینی در جهان مسیحی شد، کاملاً نادرست است. انحصار نهضت اصلاحات به کالون نیز خطا است. این نهضت ستاره‌های فراوانی دارد که کالون یکی از آنها است. هیچ یک از کالون‌شناسان کالون را به این وصف نشناخته‌اند. اگر بخواهیم منصفانه و کمی همدلانه کارنامه کالون را مرور کنیم، او را کسی می‌دانیم که اندیشه‌های الاهیات پروتستانی را برای اولین بار در کتاب مبادی^۷ سازمان داد و برای سامان‌دادن به وضعیت نابسامان جامعه سوئیس آن زمان، نظم دینی و اجتماعی دقیقی برقرار کرد و تفسیر تازه‌ای از رباخواری به دست داد و سودگرفتن از سرمایه‌داران و تاجران را مصداق ربای ممنوع در کتاب مقدس ندانست (بومر، ۱۳۸۰: ۳۰۲؛ برنوفسکی و مزلیش، ۱۳۸۳: ۱۴۷) و با تأسیس نهادهایی چون شورای کلیسایی، که متشکل از مشایخ کلیسا و برگزیدگان حاکمیت مدنی و عرفی بود، حاکمیت گروهی و انتخابی را به جای حاکمیت فردی نشاناد و به کار دنیوی شرافت و شأن دینی داد و همین میراث ارزشمند بود که بعدها در عالم انگلیسی‌زبان به آن توجه شد و پیوریتن‌های انگلیسی مشتاق آن شدند و همان را بسان سوغاتی ارزشمند به امریکا بردند.

کالون سخت‌گیر بود و همین، یک بار از ژنو به استراسبورگ فراری‌اش داد ولی همان مردم و شورای شهر دوباره دست به دامنش شدند. اینکه نظام نوپای دینی و سیاسی به فکر بقا و آینده‌اش باشد، در همه جای عالم طبیعی است و اینکه پاسداری از آن گاهی به احتیاطات و افراط‌ها می‌انجامد و حوادثی به‌اشتباه و سخت‌گیرانه رخ می‌دهد، نظایر فراوانی در عالم دارد، ولی اشتباه است که میراث ماندگار و ارزشمند کالون را به امر موهومی چون استبداد منحصر کنیم و عناصر زنده و سازنده فراوان دیگری در اندیشه و عمل وی را از یاد ببریم. بی‌جهت نیست که با مرگ یا فرار دیکتاتور مستبد، مردم جشن می‌گیرند، اما در روز مرگ کالون، بنا به روایت تئودور بز، جانشین کالون، صدای شیون و گریه از هر جای ژنو در مرگ مرد بزرگی که او را در قامت پیامبر خدا می‌نگریستند، بلند بود (Pettergree, 2004, vol. 3: 1).

علاوه بر همه اینها، در بطن جریان پروتستانی نیز کالون دائماً در حال بازسازی و قرائت جدید بوده است و کالونیسم فاصله بسیاری با خود کالون و اندیشه‌های اولیه‌اش دارد. علاوه بر آن، جریان‌های نیرومندی مثل آرمینانیسم صد سال بعد از کالون شکل گرفت که ضمن پای‌بندی به بعضی از اندیشه‌های کالون، با بعضی از اندیشه‌های اختیاریستیزانه او به شدت مخالف بود. به گفته بعضی از محققان، حکومت دینی کالون در ژنو رشد دموکراسی را در بسیاری از نقاط اروپا تسریع کرد. آیین کالونی مردان بی‌باک و سرسختی پدید آورد که به تعمیم آموزش و تحکیم مبانی حکومت دینی مردم بر مردم همت گماشتند. و بر معتقد است کالون نقش مهمی در پیدایش جهان مدرن داشت. به گفته وی، انتخاب پیشین، فرهنگی پدید آورد که بر اساس آن انسان‌ها پیشرفت دنیوی و اقتصادی را دلیل و نشانه انتخاب و گزینش نزد خدا می‌دانستند. لذا کشورهایی که بیشتر متأثر از کالون بودند پیش‌گامان صنعت و بانک‌داری و اقتصاد شدند.

فاصله میان اندیشه و عمل از موضوعات مهمی است که باید در تحلیل تحولات پروتستانی بدان توجه داشت. واقعیت تاریخی که شواهد فراوانی در تأیید آن هست، آنکه لوتر و کالون مانند همه متفکران، نوسانات بسیاری در طول عمر خود داشتند و از این گذشته، گاهی نگرش آنها با منش و سلوک عملی‌شان تطابق کامل نداشت. برای مثال لوتر برای دولت سکولار اختیارات فراوانی قائل بود ولی وقتی همان حکومت مانع ترجمه آلمانی او شد، از محدودیت‌های آن سخن به میان آورد. از این گذشته، نسل‌های بعدی هوادار لوتر و کالون این‌گونه نبودند که به همه اندیشه‌های این دو وفادار بمانند. لوتریسم و کالونیسیم (و از آن بالاتر، نئوکالونیسیم) نگرش‌های کاملاً متفاوتی با کلیت اندیشه لوتر و کالون داشتند. جان کلام این است که این دو حرف اول را زدند نه حرف آخر و فصل‌الخطاب را. میراث‌بران نیز بر میراث آنان جمود نورزیدند و عصمتی در آنان ندیدند و نقادانه بر سفره اندیشه آنان نشستند. لذا خطا است که نهضت اصلاحات را در کالون خلاصه کنیم، آن هم کالونی بدفهمیده شده و منجمد. در این سیلاب پرتطور اندیشه اصلاحی تا قرن بیست‌ویکم، کالون قطره‌ای بیش نیست.

پی‌نوشت‌ها

۱. در این باره نک.: دورانت، ویل، *تاریخ تمدن، عصر اصلاحات*، و نیز: Francisco, 2007; Luther,

۲. درباره تفکر و منش سیاسی لوتر و کالون و دیدگاه آنان در این خصوص نک: حدادی، ۱۳۹۵ الف؛ همو، ۱۳۹۵ ب.
۳. در ابتدا کلمه بود و کلمه نزد خدا بود و کلمه خدا بود. همان در ابتدا نزد خدا بود (انجیل یوحنا).
۴. درباره افکار و اندیشه‌های میرزا ملکم‌خان و اینکه او به‌راستی متفکری آزادی‌خواه بود یا شارلاتان ریاکار و دورو، میان محققان اختلاف است که منشأ تصور اول کتاب *فکر آزادی* فریدون آدمیت است و دومی کتاب *میرزا ملکم‌خان* (۱۳۶۹) (نک: الگار، ۱۳۶۹؛ آجودانی، ۱۳۸۳: ۲۸۴).
۵. برای مثال ملاحظه دیدگاه‌های میرزا آقاخان در سه مکتوب جالب است. وی در این اثر با نثری مسجع و خواندنی، شکوه از این دارد که ایرانیان پیش از اسلام در عرش بودند و با آمدن اسلام به خفت و خواری تن دادند و البته از خود نمی‌پرسد چگونه ملتی، صرف نظر از اینکه مهاجمان که بودند و چه داشتند و چه کردند، با تعریفی که وی از آنها عرضه کرده، به این سادگی تن به حقارت داده‌اند؛ نک: سه مکتوب، نقل با تلخیص از: آل احمد، ۱۳۵۷: ۸۰/۲-۸۳).
۶. منظور، آتوریته و هیمنه دینی، علمی و سیاسی است که به تفصیل در کتاب *روح آیین پروتستان* از آن بحث شده است.

7. *Institutes of the Christian Religion*

منابع

- آجودانی، ماشاء‌الله (۱۳۸۳). *مشروطه ایرانی*، تهران: نشر اختران.
- آدمیت، فریدون (۱۳۸۸). *فکر دموکراسی اجتماعی در نهضت مشروطیت ایران*، تهران: نشر گستره.
- آدمیت، فریدون (۱۳۹۲). *اندیشه ترقی و حکومت قانون عصر سپهسالار*، تهران: خوارزمی.
- آدمیت، فریدون (۱۳۹۴). *فکر آزادی و مقدمه نهضت مشروطیت*، تهران: نشر گستره.
- آل‌احمد، جلال (۱۳۵۷). *در خدمت و خیانت روشنفکران*، تهران: خوارزمی.
- الگار، حامد (۱۳۵۹). *نقش روحانیت پیشرو در جنبش مشروطیت؛ دین و دولت در ایران (نقش علما در دروه قاجاریه)*، ترجمه: ابوالقاسم سری، تهران: نشر توس.
- الگار، حامد (۱۳۶۹). *دین و دولت*، ترجمه: ابوالقاسم متری، تهران: انتشارات توس.
- براون، مک آفی (۱۳۸۲). *روح آیین پروتستان*، ترجمه: فریبرز مجیدی، تهران: مؤسسه نگاه معاصر.
- برونوفسکی، جیکوب؛ مزلیش، بروس (۱۳۸۳). *سنت روشنفکری در غرب از لئوناردو تا هگل*، ترجمه: لیلا سازگار، تهران: آگاه.
- بکراش، دبور (۱۳۸۳). *تفتیش عقاید*، ترجمه: مهدی حقیقت‌خواه، تهران: نشر ققنوس.
- بومر، فرانکلین لوفان (۱۳۸۰). *جریان‌های بزرگ در تاریخ اندیشه غربی*، ترجمه: حسین بشیریه، تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران.

تاوینی، ر.ه. (۱۳۷۷). *دین و ظهور سرمایه‌داری*، ترجمه: احمد خزاعی، تهران: نشر مرکز.
حدادی، بهروز (۱۳۹۵ الف). «دین و دولت در اندیشه ژان کالون»، در: *معرفت‌ادیان*، ش ۲۹، ص ۸۷-۱۰۴.

حدادی، بهروز (۱۳۹۵ ب). «دین و دولت در اندیشه مارتین لوتر»، در: *پژوهش‌نامه‌ادیان*، ش ۱۹، ص ۳۷-۶۵.

خسروشاهی، سید هادی (۱۴۲۱). *مجموعه رسائل و مقالات جمال‌الدین حسینی (اسدآبادی)*، تهران: کلبه شروق؛ قم: مرکز بررسی‌های اسلامی.

دیتل، ویلهلم جهاد (۱۳۷۶). *در راه خدا: بررسی روند خیزش‌های اسلامی معاصر*، ترجمه: جواد کرمانی، سکینه کرمانی، مقدمه، تصحیح و تعلیقات: علی‌رضا ذاکر اصفهانی، اصفهان: دانشگاه اصفهان.

سروش، عبدالکریم (۱۳۸۴). *از شریعتی، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط*.
شریعتی، علی (بی‌تا). *چه باید کرد؟*، در: *مجموعه آثار*، ج ۲۰، تهران: بی‌نا.
طباطبایی، سید جواد (۱۳۸۷). *جدال قدیم و جدید*، تهران: نشر ثالث.
فراست‌خواه، مقصود (۱۳۹۰). «پروتستان‌تیزم یک از هفت بود»، در: *مهرنامه*، ش ۱۶، ص ۱۷۳-۱۷۵.

قوچانی، محمد (۱۳۹۳). «تراژدی پروتستان‌تیزم اسلامی»، در: *مهرنامه*، ش ۳۶، ص ۲۲-۳۳.

کرمانی، ناظم‌الاسلام (۱۳۶۲). *تاریخ بیداری ایرانیان*، تهران: انتشارات آگاه.

کسروی، احمد (۱۳۴۲). *در پیرامون اسلام*، تهران: کتاب‌فروشی پایدار.

مطهری، مرتضی (بی‌تا). *احیای فکر دینی*، در: *مجموعه آثار*، تهران: صدرا، ج ۲۵.

نهر، جواهر لعل (۱۳۶۱). *نگاهی به تاریخ جهان*، ترجمه: محمود تفضلی، تهران: امیرکبیر.

Bianton, Rolan H. (1956). *The Age of the Reformation*, Princeton, N. J.: Van Nostrand.

Francisco, Adam (2007). *Martin Luther and Islam: a Study in Sixteenth-century Polemics and Apologetics*, Leiden, Boston: Brill.

Luther, Martin (1543). *On the Jews and Their Lies*, Wittenberg.

Pettegree, Andrew (ed.) (2004). *The Reformation: Critical Concepts in Historical Studies*, London & New York: Routledge.