

تحولات دینی در اروپای سده شانزدهم و مشابه آنها در اسلام معاصر^۱

بهروز حدادی^۲

عضو هیأت علمی دانشگاه ادیان و مذاهب

چکیده

تحولات دینی در جوامع مختلف به دلیل اشتراک در پاره‌ای مبانی و اصول، شباهت‌ها و همسانی‌های متعددی دارد، گر چه نمی‌توان آنها را در همه وجوه با یکدیگر مشابه دانست. در این مقاله، تحولات دینی در اروپای قرن شانزدهم با تحولات مشابه در جهان معاصر اسلام، که از قضا هر دو در دوره زمانی یکصد و پنجاه ساله‌ای رخ داده است، مقایسه می‌شود که از مهمترین آنها می‌توان توجه به گوهر و روح دین، نزاع بر سر موضوع مرجعیت دینی و جایگاه سنت، ناب‌گرایی و مخالفت نسبی با اندیشه‌های فلسفی و متجددانه، و محور بودن آخرت و رستگاری آن جهانی اشاره کرد.

کلید واژه‌ها

اسلام، اروپا، تحولات دینی، مرجعیت دینی، سنت و تجددگرایی.

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۴/۱۴ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۶/۲۹

۲. پست الکترونیک: behrooz.haddadi@gmail.com

تحولات دینی در جوامع مختلف گاه از منطق مشابهی پیروی می‌کند و این به‌ویژه در مورد ادیانی مصداق دارد که اصول، آرمان‌ها و اهداف مشترکی دارند. در سده شانزدهم میلادی، غرب اروپا شاهد تحولات مهم و سرنوشت‌سازی بود که تأثیری عمیق و گسترده بر مسیحیت غرب گذاشت و در نتیجه آن، مسیحیت پس از انشقاق به ارتدوکس شرق و کاتولیک غرب در سال ۱۰۵۴م، دومین انشقاق بزرگ خود را تجربه کرد و به دو شاخه کاتولیک و پروتستان تبدیل شد. جغرافیای سیاسی و دینی اروپا نیز از آن زمان تاکنون به‌شدت تحت تأثیر پیامدهای آن بوده است. این تحولات نخست در آلمان، در هنگامی روی داد که کلیسای کاتولیک به نمایندگان خود اجازه داده بود تا برگه‌های آمرزش‌نامه را به وفور در ازای دریافت مبالغی به ایمانداران نگران از آینده خود در عالم برزخ بفروشند تا صرف امور خیریه، و از جمله ساختن کلیسای بزرگ سن پیترو در رم شود. اولین مخالفت‌های جدی از ناحیه یک استاد الاهیات کمترشناخته‌شده در دانشگاهی نه چندان مشهور در ویتنبرگ به نام مارتین لوتر (۱۴۸۳-۱۵۴۶م) آغاز شد که اصول و پیشنهادهای را در ۹۵ بند^۱ معروف در معرض داوری قرار داد. این بیانیه به سرعت ترجمه شد و در میان مردم مناطق مختلف توزیع گردید. به‌ویژه آن که در این ایام صنعت چاپ نیز در اروپا تحولی اساسی یافته بود و چاپ و توزیع متن‌هایی از این دست می‌توانست بازار گرمی برای چاپخانه‌ها داشته باشد. رفته‌رفته، دامنه اعتراض‌ها به مناطق دیگر اروپا کشیده شد و کسانی چون تسوینگلی (۱۴۸۴-۱۵۳۱م) نیز در سوئیس علم مخالفت برداشتند. این نهضت به انقلابی دینی تبدیل شد و به دنبال آن جنگ‌های طولانی دینی میان مسیحیان فرقه‌های مختلف درگرفت و عده بسیاری کشته شدند. تلفات و خسارت‌های سنگین سرانجام موجب امضای معاهده‌های صلحی شد که به جنگ و خونریزی خاتمه داد. این داستان بیش از یکصد و پنجاه سال طول کشید و البته پیامدهای دینی، سیاسی، علمی و فرهنگی متعددی به دنبال آورد.

۱. هر چند این روز آغاز نهضت اصلاحات دینی در غرب شناخته شده است، ولی محققان در مورد این که مواد مذکور چگونه و برای چه کسانی و به چه زبانی تهیه شد، هم‌داستان نیستند. در این زمینه نک: حدادی، بهروز، «اعلامیه نود و پنج ماده‌ای لوتر»، هفت آسمان، شماره ۲۸، زمستان ۱۳۸۴ش؛ نیز: برونوفسکی، سنت روشنفکری در غرب از لئوناردو تا هگل، ترجمه لیلیا سازگار، تهران، آگاه، ۱۳۸۳ش، ص ۱۲۷.

جهان اسلام نیز به دنبال یک دوره طولانی با تمدنی درخشان و سرشار از موفقیت‌ها و دستاوردهای گوناگون، متأسفانه دست‌خوش افول و رکودی طولانی شد و همه دستاوردهای گذشته را از دست داد و در مجموع، جهان مترقی اسلام به یکی از عقب‌مانده‌ترین و راکدترین بخش‌های عالم از نظر توسعه علمی و فرهنگی و اجتماعی تبدیل شد.^۱ اما این وضعیت پایدار نماند و غرب به دنبال پیشرفت‌های علمی و در جستجوی مناطقی در سایر نقاط عالم که بتواند کاستی‌های خود، به ویژه در زمینه معادن و سوخت‌های فسیلی را از طریق آنها جبران کند، بخش‌هایی از جهان اسلام را مورد حمله و هجوم خود قرار داد. نخستین تهاجم، حمله ارتش فرانسه به رهبری ناپلئون بناپارت (۱۷۶۹-۱۸۲۲م)^۲ به مصر و اشغال سریع و آسان آن بود و پس از آن حمله انگلیسی‌ها به کشور پهناور هندوستان که تحت تأثیر فرهنگ و تمدن اسلامی-ایرانی بود و نیز هجوم ویرانگر ارتش روس به ایران که ضایعات و تلفات سنگینی را به بار آورد و به قراردادهای ننگین گلستان و ترکمانچای منتهی شد. شاید همه این حملات و هجوم‌ها با نگاهی منفی نگریسته شود. اما از منظری

۱. برای مثال، در حالی که میزان بی‌سوادی در اروپا از هر هزار نفر، ده نفر بود، در ایران به عکس، از هر هزار نفر تنها ده نفر باسواد بودند (آجودانی، ماشاءالله، مشروطه/ایرانی، تهران، اختران، ۱۳۸۳ش، ص ۲۶۰؛ نصری، عبدالله، رویارویی با تجدد، تهران، نشر علم، ۱۳۸۶ش، ص ۲۴۲).

۲. جالب این که ناپلئون هنگامی که در سال ۱۷۹۸م به مصر یورش برد، بیشتر در این فکر بود که به اسلام بگردد و با فتح آسیا، تبدیل به اسکندر دیگری شود. اما وقتی که دید این تصمیم نیازمند ترک شراب است، طبق معمول فرانسویان از آن صرف نظر کرد (رک: ارنست، کارل، *اقتدا به محمد*، ترجمه قاسم کاکایی، تهران، هرمس، ۱۳۸۹ش، ص ۳۶). شاید رفتار ناپلئون نوعی فرصت‌طلبی موقت و سیاسی بود، اما این توجیهی پذیرفتنی نیست. در حقیقت، وی از روندی فکری پیروی می‌کرد که محققان فرانسوی سده ۱۸م آغاز کرده بودند و در آن، حمایت از اندیشه اسلام و حیات پیامبر(ص) را به قول بدبینان، به سان ابزاری برای تحقیر مسیحیت یا به تعبیر دیگران، اعتراف به واقعیتی انکارناپذیر به کار می‌بردند. به هر روی، ناپلئون در اعلامیه‌ای که در سال ۱۷۹۸م بعد از ورود به مصر به زبان عربی منتشر کرد، اظهار داشت: «الفرنسیین یعدون الله اکثر مما یفعله الممالیک بکتیر و تحترمون القرآن الکریم. ان الفرنسیین مسلمون صالحون» (حورانی، آلبرت، *الاسلام فی الفکر الاوروبی*، بیروت، مؤسسه نوفل، ۱۹۹۴م، ص ۲۵). هر مقدار هم که به این اظهارات بدبینانه بنگریم، نمی‌توانیم آن را عاری از واقعیت بدانیم. در اروپای قرن نوزدهم هم دو گرایش در میان صاحب‌نظران اروپا در مورد اسلام وجود داشت. دیدگاه اول که اسلام را رقیب مسیحیت می‌دانست و دیدگاه دیگر که آن را یکی از شکل‌هایی می‌دانست که عقل و احساس بشری در تلاش برای ادراک طبیعت خدا و عالم از آن پیروی می‌کرد.

دیگر، واقعیت این است که این حوادث تلخ به رغم همهٔ ناگواری‌ها، نقشی مهم در بیداری جهان اسلام داشت و از همان زمان به بعد بود که در جهان اسلام مصلحانی همچون سید جمال (۱۲۵۴-۱۳۱۴ق) در جستجوی علل عقب‌ماندگی برآمدند و نهضت‌های مهم دینی و اجتماعی نیرومندی چون مشروطیت ایران شکل گرفت.

مقایسه میان این دو جریان با این پیش‌فرض صورت می‌گیرد که نوعی همسانی میان جریانها و تحولات دینی در این دو سوی عالم وجود دارد. البته شاید کسانی نیز بر این باور باشند که اصل این مقایسه نادرست است و تحولات این دو اقلیم ناشی از عواملی است که تفاوت محتوایی مهمی دارد. با این همه، واقعیت این است که بعضی از اهل نظر بر این باورند که اصلاحات پروتستانی نمونه و الگوی خوبی برای تحولات دینی در جهان اسلام بوده است.^۱

بررسی دقیق تحولات دینی در غرب و شناخت اصولی از جهان اسلام نشان می‌دهد که تحولات پروتستانی یکی از علل تأثیرگذار در تحولات تمدنی در دورهٔ مدرن بود و

۱. معتقدان به چنین باوری از دو طیف مصلحان دینی و نیز روشنفکران سکولار هستند. از افراد شاخص دسته اول می‌توان از سیدجمال نام برد که در *العروة الوثقی*، ش ۱، صص ۸۹ و ۱۶۱ و نیز رسالهٔ «حقیقت مذهب نیچریه و بیان حال نیجریان»، ص ۶ می‌گوید: «پیشرفت‌های جهان مسیحی به دینش ربطی ندارد، هم چنانکه عقب‌ماندگی کشورهای اسلامی نیز ربطی به اسلام ندارد. مسیحیان قوی‌اند از آن جهت که در حقیقت مسیحی نیستند و مسلمانان نیز ضعیف‌اند، زیرا به حقیقت مسلمان نیستند»، یا اینکه «گفتند قبول ایمان در نزد خداوند متعال موقوف بر قبول قسیس است... و تا زمانیکه 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 بر خلاف انجیل رفع نموده است، به مسلمانان اقتدا کرده است.»^۱ سید در پایان همین رساله می‌گوید که آن مدینهٔ فاضله که حکما به آرزوی آن جان سپردند، تنها به «دیانت اسلامی» دستیاب خواهد شد و این سؤال را مطرح می‌کند که در این صورت «چرا مسلمانان بدین حالت محزنه می‌باشند؟» 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 یتغیروا ما بانفسهم" (رعد: ۱۰)، همچنین می‌توان به علی شریعتی و عبدالکریم سروش اشاره کرد. از طیف دوم نیز می‌توان از کسانی چون طالبوف، تقی‌زاده، میرزا ملکم‌خان، میرزاآقاخان نام برد (که به قولی، «هر گاه به دنبال گمانه‌زنی برای یافتن رگه‌های نفوذ اندیشه‌های غربی در ایران باشیم، باید به سراغ آخوندزاده، میرزا آقاخان و میرزا ملکم خان برویم. نک: اسفندیاری، *ماجرای در ماجرا*، ص ۶۶۵).

انکار کلی آن امری نادرست است، اما قائل شدن به چنین شانی برای این تحولات نیز نوعی اغراق و بزرگ‌نمایی است. جریان پروتستانی هم از جهت اثباتی و هم از جهت سلبی آثار مثبتی به همراه داشت، ولی همه این مزایا برای نیل به مقصودی که در روند تجددگرایی صورت گرفت، کافی نبود و علل دیگری نیز وجود داشت که غرب را به وضعیت فعلی رساند. با این توضیح، اصل مقایسه نیز مخدوش می‌شود، زیرا بر توهم و تصویری خلاف واقع بنا نهاده شده است. در اینجا برای روشن شدن بیشتر موضوع، وجوه شباهت و همسانی محتمل میان تحولات دینی را بررسی می‌کنیم و آنگاه به شکل خاص‌تر به اصل مبحث می‌پردازیم:

۱. بازگشت به سرچشمه‌ها و آموزه‌های واقعی دین و زدودن پیرایه‌های بسته‌شده بر قامت آن: این موضوع یکی از مشترکات اصلی میان همه جریان‌های اصلاحی در اسلام، مسیحیت و سایر ادیان است. در جریان اصلاحی در مسیحیت غرب بر دو موضوع، یکی بازگشت به سرچشمه‌ها، و دیگری کنار زدن اضافاتی که در طول زمان ایجاد شده بود و به سان حجاب‌های تو در تو مانع از بهره‌گیری از اصل و اصول آیین بود، تأکید می‌شد. به طور کلی، هر دین از سرچشمه‌ای صاف و زلال مسیر خود را آغاز می‌کند و به تدریج در مسیر حرکت تاریخی خود تحت تأثیر شرایط پیرامونی قرار می‌گیرد. شرایط پیرامونی، هم اندیشه‌های گذشته ولی مغایر اصول اولیه است که آرام آرام سر از دین جدید درمی‌آورد و هم شرح و تفسیرهایی است که به نام دین نوشته می‌شوند ولی لزوماً برگرفته از آن و منطبق با اصول تفسیر نیستند. افزوده‌هایی که صرفاً برخاسته از خواسته‌ها و هوس‌های متولیان امر دین است نیز در این مسیر بنا به مصالحی و با علم به خارج‌بودن‌شان از دایره دین بدان اضافه می‌شوند. تلاش برای بازگشت به متن مقدس و طرح شعار «تنها کتاب مقدس»^۱، زدودن غبارها و دیواره‌های حائل با انتقاد از دور ماندن از اصل اندیشه دینی، از

1. Scripture alone, see: Edwards, Mark, "Luther Political Controversies", *Martin Luther, Selections from His Writings*, John Dillenberger(ed.), New York, Anchor Books, 1962, p.195.

محورهای مشترک مصلحان در ادیان مختلف یهودیت، مسیحیت و اسلام است.^۱ برای نمونه، هنگامی که لوثر سخت تحت فشار بود تا از مواضعش دست بکشد، اعلام داشت که حاضر است چنین کند، مشروط بر اینکه منتقدان ثابت کنند که دیدگاه‌های او خلاف کتاب مقدس است. شعار اصلی نهضت پروتستانی بازگشت به انجیل یا کتاب مقدس بود. در این نگاه الهیاتی، ایمان موجب آمرزیدگی و نجات است، نه آئین‌ها و شعائر کلیسایی. یکی از مشکلات در ناحیه دین، آلوده شدن سرچشمه‌ها توسط کسانی است که رنگ و قالب دین را مستمسکی برای تغییر و تحریف باطن و حقیقت دین می‌کنند، تا جایی که گاه اصل دین قابل شناخت می‌ماند. از این رو، بدترین آفت و بلای دین، دورماندن از درونمایه‌ها و بن-مایه‌ها، و نشانیدن چیزهای دیگری به جای آن است. مسیحیت قرن ۱۴-۱۵ م مصداق کامل این امر بود، چندان که ماکیاولی تنها به فاصله چهار سال پیش از انتشار مواد ۹۵ گانه لوثر به صراحت گفت: «هر کس که اصول اساسی آن مذهب را واری کند و ببیند که تا چه اندازه عملکرد و کاربرد آن با آن اصول متفاوت است، خواهد گفت که ویرانی یا کیفر سخت آن مذهب قریب‌الوقوع است.»^۲

۲. کارآمد ساختن دین در عرصه اجتماع: نقش دین در اجتماع نقشی تزئینی و تجملی نیست و اگر دینداران بدان دل داده‌اند و شیفته آن شده‌اند، نه از آن رو است که متاع و کالایی را یافته‌اند تا بی‌جهت بدان دل خوش کنند. هر پدیده‌ای که در اجتماع مورد توجه مردم قرار می‌گیرد، قطعاً به دلیل کارکردهای مثبت آن است. از دین نیز انتظار می‌رود که هم عقل را مجاب کند و هم دل و احساسات و ضمیر باطن را سیراب سازد. حال اگر دین به این امر وافی باشد، دینداران با جان، هستی، حیثیت اجتماعی و توان اقتصادی خود در راه ترویج و پیشرفت آن می‌کوشند و در غیر این صورت، رفته‌رفته از آن دلزده می‌شوند. واقعیت آن است که آنگاه که دستاورد علمی اهل مدرسه و حوزه صرفاً قیل و قال‌های

۱. برای نمونه نک: انتقادات عیسی مسیح از روحانیت یهودی در کتاب مقدس، از جمله متی، ۲۳:۱۲-۱۳ و

۱۳-۳۳، مرقس، ۱۲: ۳۸-۴۰؛ لوقا، ۲۰: ۴۵-۴۷.

۲. بومر، فرانکلین لوفان، جریان‌های بزرگ در تاریخ اندیشه غربی، ترجمه حسین بشیریه، تهران، مرکز بازشناسی اسلام و ایران، ۱۳۸۰ش، ص ۲۲۱.

مدرسی باشد و دردی از عامهٔ دینداران دوا نکند، دین آرام‌آرام از صحنه حذف، و به فراموشی سپرده می‌شود و چیز دیگری جای آن را می‌گیرد.^۱

البته این بدان معنا نیست که همهٔ جریان‌های اصلاحی یا مدعی اصلاح لزوماً به کارآمد ساختن دین در عرصهٔ اجتماع معتقد باشند، چنانکه شواهد و مواردی برخلاف این مطلب وجود دارد. برای نمونه می‌توان از جریان‌های سلفی یاد کرد که آرمان آنها صرفاً بازگشت به گذشته است و کارآمدی دین در منظومهٔ فکری ایشان جایی ندارد. ولی در مجموع، جریان غالب خلاف این بوده است. اکنون وجوه تشابه میان دو جریان اصلاح دینی در مسیحیت و اسلام را مورد بررسی قرار می‌دهیم:

محورهای کلی تشابه‌ها:

۱. نگاه به روح و گوهر دین، در برابر نگاه سطحی (با ملاحظهٔ نگاه‌های تقریب‌گرایانه یا نگاه اومانیستی که تا حدی این گونه می‌نگریست) و پرهیز از شعائرزدگی. یکی از عوامل و زمینه‌های ظهور نهضت اصلاح دینی همین مسئلهٔ شعائرزدگی و توجه به معنا، باطن و لب در برابر صورت، ظاهر و قشر است. در نتیجهٔ همین نگاه است که هم سنت و هم مفهوم کلیسا دستخوش تحول شد. در این زمینه، یکی از شعارها این بود که هر جا که مسیح هست، آنجا کلیسا است. کلیسا جایی است که کلام خدا در آن موعظه شود. این موضوع چندان مهم است که گفته می‌شود که نهضت اصلاح دینی، پیروزی نهایی آموزهٔ آگوستینی در باب فیض بر آموزهٔ دیگر او در باب کلیساست.^۲

به طور کلی در زمینهٔ کلیسا سه نظریه وجود دارد: نظریهٔ اول که نظریهٔ کلیسای کاتولیک است و بر پایهٔ آن، کلیسا نهادی مشهود و تاریخی است که با کلیسای رسولان پیوند تاریخی دارد. نظریهٔ دیگر نظریهٔ افراطی است مبنی بر آنکه کلیسای حقیقی در آسمان

۱. نک: ملکیان، مصطفی، «یادداشتی بر اعلامیهٔ نود و پنج ماده‌ای لوتر»، هفت آسمان، شماره ۳۰، ۱۳۸۵ش، ص ۱۶.

2. McGrath, *Reformation Thought*, UK, Blackwell, 1999, p.197; Warfield, Benjamin B. & Samuel G. Craig, *Calvin and Augustine*, Philadelphia, Presbyterian and Reformed Pub. Co., 1974, p.322.

نک: مک‌گراث، آلیستر، مقدمه‌ای بر تفکر نهضت اصلاح دینی، ترجمهٔ بهروز حدادی، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب، ص ۳۹۵.

است و هیچ نهاد زمینی شایسته نام کلیسای خدا نیست. در برابر این نظریه، که در جناح تندرو اصلاح دینی مطرح بود، جریان غالب بر این باور بود که اصل بر ایمان است و نجات و سعادت به وسیله آن حاصل می‌شود و قوام و دوام کلیسا به آن بستگی دارد.^۱ نسل دوم اصلاح‌گران در توجیه کلیسای جدید به تقریری دیگر دست یافت و آن این نظریه بود که میان کلیسای کارکردی و کلیسای تاریخی فرق است، یعنی آن که نخست باید روشن شود که آیا پیوستگی الهیاتی مهم است یا پیوستگی تاریخی. این دسته از اصلاح‌گران بر این باور بودند که هر جا کلمه خدا موعظه شود، آنجا کلیساست. کالون معتقد بود که کلیسا دو نشانه دارد: اول آنکه کلام خدا در آن موعظه شود و دیگر آنکه آیین‌های دینی به درستی در آن برگزار گردد.

در نهضت اصلاح دینی در غرب موضوع شریعت و جایگاه پررنگ آن یکی از موضوعات مورد اعتراض مصلحان بود. جالب اینجاست که یکی از دعوای مسیحیت پولسی با یهودیت نیز بر سر نقش و جایگاه پررنگ شریعت بود که جای اخلاق را می‌گرفت. شریعت در این جا در مقابل ایمان و آزادی قرار داشت و این همان چیزی بود که در نامه پولس به غلاطیان ۳ تا ۵ آمده است. به نظر می‌رسد که معنای آزادی در عبارت‌هایی همچون «شما به آزادی فراخوانده شده‌اید، ولی نگذارید که این آزادی به بی بندوباری برای ارضای امیال جسمانی شما تبدیل شود، بلکه با محبت یکدیگر را خدمت کنید، زیرا تمام شریعت در یک حکم خلاصه می‌شود: "همسایه‌ات (هم‌نوعت) را مانند خودت دوست مدار"^۲، به نوعی آزادی از شعائر بی‌اثر یا کم‌اثر باشد. بر همین اساس، موضوع کاستن شعائر هفت گانه به دو مورد تعمیم و عشای ربانی در دستور کار همه مصلحان قرن شانزدهم قرار داشت، گر چه بر سر چند و چون آن اختلافاتی به چشم می‌خورد.

از سوی دیگر، نگاه افراطی کسانی در جناح افراطی نهضت اصلاحات دینی، این

۱. رک به مک‌گراث، مقدمه‌ای بر تفکر نهضت اصلاح دینی، ص ۳۹۲، درباره لوتر و کلیسا.

۲. «شنبه‌اید که گفته شده است همسایه خود را محبت نما و با دشمن خود عداوت کن، اما من به شما می‌گویم که دشمنان خود را محبت نمایید و برای لعن‌کنندگان خود برکت بطلبید» (متی، ۵: ۴۳) و البته این غیر از قاعده طلایی ادیان است که برای دیگران چیزی را بپسند که برای خود می‌پسندی.

تصور را ایجاد کرد که کلیسا و کشیش نمادهای دوره بندگی هستند و مؤمن مسیحی از آنها آزاد است. لوتر با این تصور از آزادی مسیحی که به حذف کلیسا و کشیش به طور کلی می‌انجامید، مخالف بود. اما نگاه کاتولیکی به صومعه‌ها و زیارتگاه‌ها را نمی‌پذیرفت و حتی بر تخریب آنها اصرار می‌ورزید. از این جهت نهضت پروتستانی قربت زیادی با نهضت سلفی در جهان اسلام دارد که سخت مخالف مسئله شفاعت و زیارت است و محرک تخریب بسیاری از اماکن و قبور اولیا، از جمله حرم ائمه معصومین (ع) در مدینه و عراق بوده است. وهابیان چنان در این امر افراط ورزیدند که با توجیه ممانعت از بت‌پرستی خواستار تخریب مزار نبی اکرم (ص) شدند، ولی سرانجام تحت فشارهای همه جانبه، با این توجیه که این بنای عظیم بخشی از مسجد است نه مقبره، کوتاه آمدند.

۲. **بحران مرجعیت:** (تو را که فرستاده؟ اعتبارنامه‌ات کو؟) شاید بتوان گفت که بزرگترین مناقشه و محور همه جدل‌ها و بحث‌ها همین بود که چه چیزی را باید مبنا و ملاک قرار داد. تا این زمان، کلیسای کاتولیک این حق را برای خود قائل بود و به شدت بر آن اصرار داشت که بنا بر مبانی الهیاتی، کلیسای کاتولیک و سنت دیرینه‌ای که کلیسا از آن پاسداری کرده، ملاک حجیت و مرجعیت دینی، و مبنای اثبات و رد است و حتی کتاب مقدس عملاً در مرحله بعد قرار دارد. نهضت اصلاح دینی این جسارت را از خود نشان داد که بر این اصل بسیار مهم و سرنوشت‌ساز خدشه وارد کند و زمینه را برای انتقادات بعدی آماده سازد. در این زمینه برخی محققان چنین اظهار داشته‌اند:

«دکارت در دوره‌ای است که انسان مجبور است خود را از مرجعیت و حجیت دین و کلیسا و تعالیم آن رها کند و لذا حجیت دینی و یقین دینی دچار شک شد. او عزم آن داشت که یقین کاذبی را که در این دوره ادعا می‌شد با شک می‌توان به آن رسید، به یقین جدیدی تبدیل کند. این یقین جدید بر معنای جدید عقل استوار است. دکارت عصر "رنسانس" را به عصر جدید تبدیل کرد، نه "قرون وسطی" را. معنای یقین جدید آن است که انسان مستقل از یقین ایمانی و با سعی خویش کوشید تا موجودیت انسانی خویش را در میان سایر موجودات مطمئن شود. یقین به رستگاری در قرون وسطی پذیرفته شد، ولی نه این رستگاری ابدی و نه این رحمت و سعادت اخروی، یقینی به دست‌آورد که خود انسان

یافته باشد. پرسش اصلی فلسفه که موجود چیست، به این تبدیل شد که چگونه انسان می-تواند به حقیقتی اولی و تزلزل‌ناپذیر دست یابد و این حقیقت چیست. انسان جدید دیگر متقاد یک اعتقاد دینی نمی‌شود و در یک مسیر خاص خود به دنبال معرفت عالم نمی‌گردد، بلکه خود را به نحوی مطلق موجودی می‌شناسد که وجودش از هر چیز دیگری یقینی‌تر است.^۱

۳. بحران سنت: مسئله سنت و مرجعیت را باید بزنگاه همه‌جمله‌ها و بحث‌ها در هر دو جریان اصلاحی دانست. جریان اصلاحات در مغرب‌زمین، سنت شکل‌گرفته در طول قرون و اعصار، و کلیسا به عنوان مهمترین پشتیبان آن را بزرگترین مشکل بر سر راه خود می‌دید. سایر صاحبان اندیشه و فکر در جهان غرب نیز به گونه‌ای مشابه به این موضوع نگریده‌اند. در جهان اسلام نیز تا حدی مشابهت وجود دارد، اما یکسانی کاملی دیده نمی‌شود و دلیل آن به تعریفی برمی‌گردد که غرب و شرق از سنت داشته‌اند.

واقعیت این است که در هر دو جامعه مورد بحث (اسلامی و غرب مسیحی) دین جایگاه رفیعی داشته و دارد و هرگونه تغییر و تحول در هر یک از ساحت‌های مختلف، بدون تغییری اساسی در نگرش دینی، سطحی و ناموفق است. در مغرب‌زمین، توده عظیم مردم نگاهی به مسیح دارند که با هیچ نگاه دیگری قابل مقایسه نیست، حتی در میان آنان که تعلق ظاهریشان به دین، البته به ملاک‌های ظاهری، چندان مشهود و قوی نیست. از سوی دیگر، در مغرب‌زمین الهیات و فلسفه بسیار در هم تنیده‌اند و فهم و درک هر یک بدون دیگری تقریباً ناشدنی است، زیرا فلسفه در بستر اندیشه‌های الهیاتی و آموزه‌های مسیحی، و چه بسا در واکنش به آن شکل گرفته است و اندیشه‌های فلسفی نیز به نوبه خود سخت بر تفکر مسیحی و الهیات آن تأثیر گذاشته است. مسیحیت از همان ابتدای ظهور و بروز خود با نگاه فلسفی آشنا شد و کوشید تا آن را به خدمت بگیرد و از آن به سان ابزاری در مواجهه با مشرکان و پاسخگویی به نقدها و پرسش‌های آنان بهره‌گیرد.

۱. پازوکی، شهرام، «دکارت و مدرنیته»، مجله فلسفه دانشگاه تهران، ش ۱، ۱۳۷۹ش.

۲. Tradition، این به معنای امری است که دست به دست یا سینه به سینه یا نسل بعد نسل به دیگران رسیده و تلقی به قبول شده، ولی منشا و مأخذ آن معلوم نیست.

پس سنت را باید با توجه به این ویژگی‌ها تعریف کرد، زیرا این اصطلاح مشترکی لفظی است که مدلول و محتوای آن در ساحت‌های مختلف باید به روشنی تبیین شود و آنگاه بررسی شود که چه تحولی در مفهوم و جایگاه سنت صورت گرفته است. سنت در مفهوم مسیحی در مقایسه با مفهوم اسلامی معنای عام‌تری دارد. هنگامی که به طور مطلق از سنت در اسلام سخن می‌گوییم، مراد گفتار و کردار و سیره پیامبر(ص) و در نگاه شیعی، جانشینان خاص آن حضرت، یعنی سیزده تن دیگری که واجد مقام عصمت‌اند، و در نگاه سنی، یا گفتار و رفتار پیامبر و صحابه آن حضرت است. اما سنت در مسیحیت کمتر بهره‌ای از خود مسیح دارد و شاید آن را در حد هیچ بدانیم. آنچه در قالب سنت معرفی می‌شود، میراث فکری و عملی حواریون و پس از آن آباء کلیسا و نیز عالمان برجسته‌ای است که به بسط تفکر و اندیشه مسیحی در دوره زمانی طولانی پرداختند. این سنت تقریباً سیال است و البته اعتباری فوق‌العاده دارد. کلیسای مسیحی پاسدار این سنت مستمر است. اگر در اسلام شیعی ادله چهارگانه‌ای به نام کتاب، عقل، سنت و اجماع مورد پذیرش است، در اینجا تنها یک معیار وجود دارد و آن سنت است. اگر سنت بر چیزی حکم کرد، در این صورت بر کتاب و عقل هم فرمان می‌راند. مصلحان مسیحی در نگاه اصلاح‌طلبانه‌شان کوشیدند تا این مفهوم را بقبولانند که تا تحولی اساسی در مفهوم سنت شکل نگیرد و انبوه اضافات دور ریخته نشود، نباید منتظر تحول چندانی باشند. این نگاه را همان متفکرانی هم داشتند که با هر گونه اظهار نظر در هر حوزه‌ای از اندیشه و فکر، خود را رویاروی دستگاه نیرومندی می‌دیدند که برای هر فکری حدود و ثغوری قائل بود و شکستن خطوط را به هیچ وجه بر نمی‌تایید و البته دستگاه تفتیش عقاید یا انکیزیسیون را برای همین راه انداخته بود که اگر مشکل به مسالمت حل نشد، راه حل داغ کردن را از قلم نیدانند.^۱ نهضت

۱. در این دوره با توجه به ظهور اندیشه‌های تازه‌ای که کلیسا آنها را خوش نداشت، دستگاه تفتیش عقاید یا انکیزیسیون به راه افتاد. از جریان‌های معارض دینی در این دوره می‌توان از نهضت لولاردی به رهبری جان ویکلیف، الاهدان آکسفوردی نام برد که بیزاری او از کشیشان و مخالفت او با اقتدار معنوی کلیسا و دستگاه پرجلال و شکوه پاپ از میزیت او بود. وی بر این باور بود که مسیحیان تنها باید به انجیل استناد کنند و کتاب مقدس باید به زبان مادری ترجمه شود. وی شعایر نامذکور در کتاب مقدس، مثل زیارت و حرمت قدیسان و امثال آن را مردود می‌دانست. برای آگاهی بیشتر نک:

اصلاح دینی اولین تلاش مستمر و نظام‌مند برای نقادی بنیادین سنت بود.^۱ به هر حال آیین کاتولیک با تعریفی که از سنت ارائه می‌داد، از یک سو راه را بر بسیاری از اندیشه‌های نو بسته بود و از سوی دیگر، در حوزه سیاست و اجتماع این نظریه لوازمی داشت که کلیسا سخت از آن پاسبانی می‌کرد. از همین رو، مخالفت با سنت هم در میان مصلحان دینی و هم در میان سایر متفکران طرفداران بسیاری پیدا کرد. متفکری همچون هابز، متفکر قرن هفدهم و نویسنده کتاب *لویاتان*، نقد سنت را از آن جهت مورد توجه قرار داد که در تحول اندیشه سیاسی‌اش نقش مهمی داشت. او در تأسیس نظام عرفی از این نکته بهره جست که برقراری ملکوت و پادشاهی خداوند که در مسیحیت بدان وعده داده شده، در آخر الزمان صورت می‌گیرد و لذا ادعای پاپ مبنی بر جانشینی مسیح، و نیز این تصور که کلیسای موجود همان پادشاهی الهی مسیح است، ناصواب است.^۲

البته این سخنان و دیدگاه‌ها در قرن هفدهم ابراز شد، ولی خود مارتین لوتر و بعضی دیگر از مصلحان، با طرح نظریه دوپادشاهی، ملکوت زمینی و آسمانی، و تفکیک میان قدرت معنوی و قدرت جسمانی راه را برای تحولاتی این گونه آماده ساخته بودند. این نوع مواجهه سلبی با سنت حتی در کانون توجه ویلیام اکام (ح ۱۲۶۵-۱۳۰۸) نیز بود که قائل به نظریه استره بود. به هر تقدیر، هابز مانند همه هواداران نهضت اصلاح دینی، در امر ایمان مرجعی جز کلام الهی نمی‌شناخت و نوری را که از بشارت عیسی مسیح می‌درخشید، برای راهنمایی مؤمنان در حیات دنیا تا بازگشت خداوندگار که پادشاهی الهی را برقرار می‌کند، کافی می‌دانست. این تأکید بر کلام الهی و نور بشارت را باید در مخالفت با آن ظلمت معنوی فهمید که با تکیه بر نظریه فراگیر سنت خود را ادامه تشریح می‌داند. هابز ضمن برشمردن علل اصلی ظلمات روحانی (تفسیر به رأی کتاب مقدس به دلیل عدم شناخت آن و ارتکاب به اشتباه، استناد حکما به افسانه‌های جاهلی، آمیختن کتاب مقدس با ترکیبی از

Scase, Wendy, "Lollardy", *The Cambridge Companion to Reformation Theology*. Bagchi & D.C. Steinmtz(ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p.15.

۱. در این زمینه نک: طباطبایی، سیدجواد، *جدال قدیم و جدید، (از نوزایش تا انقلاب فرانسه)*، تهران، نشر

ثالث، ۱۳۸۷ش، صص ۵۳-۲۵۳.

۲. هابز، توماس، *لویاتان*، ترجمه حسین بشریه، تهران، نشر نی، ۱۳۸۱ش، ص ۴۹۶.

فلسفه بیهوده یونانیان) عامل اول را برای ادامه سلطه دشمن مبنی بر این که پادشاهی الهی همین کلیسای جامع کاتولیک است، می‌داند. او در تأسیس نظام حکومت عرفی از این مسأله بهره می‌برد و می‌گوید پادشاهی الهی تا ظهور عیسی مسیح در آخرالزمان بر روی زمین برقرار نخواهد بود و لذا ادعای پاپ مبنی بر خلافت مسیح فاقد وجه شرعی است.^۱

به عقیده هابز، دریافتی نو از مفاهیم عمده الهیات مسیحی، موجبات تأسیس حکومت‌های عرفی را فراهم آورد. به بیان دیگر، کلیسا با استناد به مبادی و مبانی الهیاتی ادعا می‌کرد که در امر دین و دنیا تقدم دارد و حکومت آن تحقق پادشاهی الهی بر روی زمین است. سنت به گونه‌ای که هابز نقد آن را چون دیباچه‌ای بر دریافت نوآیین خود از فلسفه مطرح می‌کند، صرف مائورات کلیسا نیست، بلکه مجموعه‌ای از جریان‌های فلسفی و دینی قدیمی است که ضابطه‌ای جز مرجعیت قدما ندارد. جریان‌های فلسفی یونانیان به ویژه ارسطو که هابز فلسفه او را خاستگاه بسیاری از خطاهایی می‌داند که سنت کلیسایی بر آنها تکیه داشت، مدرسه‌های یهودیان که روح و نص قانون شرع را با تفسیرهای نادرست و سنت‌های بی‌حاصل تحریف کردند، و دانشگاه‌های جهان مسیحیت که در آنها فلسفه، خدمتگذار دیانت مسیحیت بود و مرجعی جز ارسطو وجود نداشت، همگی بخشی از سنت است. خاستگاه سلطه کلیسای رم جز سنت نیست و آنکه به درستی به دستگاه خلافت پاپ نظر کند، خواهد دید که مقام پاپی جز شیخ امپراتوری رم مرحوم نیست که مزین به تاج، بر سر گور آن امپراتوری نشسته است. این سخن بلومبرگ جالب است که در حالی که امت عیسوی صدر مسیحیت برای ظهور خداوندگار استغاثه می‌کردند، کلیسا برای تاخیر قیامت دعا می‌کرد.^۲ به دنبال هابز، جان لاک، فیلسوف انگلیسی در «رساله در باب فاهمه بشری» بحث سنت را از منظر راه‌های شناخت قانون طبیعی از طریق حس ادامه داد. به باور او، انسان قوایی دارد که به مدد آن می‌تواند به حقیقت قانون طبیعی برسد و راه شناخت، سنت نیست.

در پایان، به این نکته باید توجه داشت که در کنار مرجعیت کتاب مقدس، که در

۱. طباطبایی، سیدجواد، ص ۴۱۹.

۲. نک: هابز، توماس، بخش چهارم با عنوان «مملکت ظلمت»، صص ۴۹۳-۵۶۳؛ نیز طباطبایی، سیدجواد، ص

مسیحیت به طور کلی پذیرفته است، بحث‌هایی در چند و چون آن وجود دارد. سنت می‌تواند همهٔ تفاوت‌های ظریفی را که در معتقدات مذهبی وجود دارد و در کتاب مقدس بدانها پرداخته نشده، بیان کند، به خصوص آن که ویژگی پویایی از ممیزات آن است. شعار تنها کتاب مقدس بدان معنا بود که برای سنت جایگاهی در نظر گرفته نشود، زیرا گواهی‌های مبتنی بر کتاب مقدس را تحریف کرده است. کلیسای کاتولیک گرچه به شکلی صوری برای کتاب مقدس مرجعیت قائل شده بود، ولی عملاً این کلیسا بود که کتاب مقدس را بر اساس سنت مستمر تفسیر می‌کرد. به عبارت دیگر، کتاب مقدس مرجعیت داشت، اما تعیین مفهوم آن با کلیسا بود که به دلیل عصمت راس کلیسا یا پاپ در مقام اظهار نظر در باب ایمان و اخلاق، معصوم و بری از خطاست.^۱

در جهان اسلام از ابتدا مخالفت‌هایی با سنت صورت گرفت که شاخص‌ترین آن شعار «حسبنا کتاب الله» بود که همان سنت نوپا^۲ را بر نمی‌تافت. اما مخالفت بیشتر، انگیزه‌های سیاسی داشت. سنت و مخالفت با آن در ادوار بعد به انگیزه‌های دیگری نیز صورت گرفت که گاه سیاسی و گاه غیر آن بود، ولی در مجموع، سنت در دین اسلام نیز به دیدهٔ اعتبار نگریسته می‌شد، هر چند که گروه‌های شیعی و سنی در این موضوع تا حدی متفاوت بوده‌اند.

البته در اینجا و در بحث از کتاب و سنت به طور مقایسه‌ای، نباید از موضوع و عنصر بسیار مهم اجتهاد غافل شد که در بخش‌هایی از اسلام مقبولیت دارد. اجتهاد اصلی است که از یک سو بر پابندی بر اصول تکیه می‌کند و از سوی دیگر بر حذف اضافات و مطالب ناستوار و نیز بر این نکته که حتی با داشتن خود اصول و بنیادها، چگونه می‌توان ضمن محافظت بر آنها، از مقتضیات زمان و مکان غافل نبود.^۳ اما اجتهاد گاه ممکن است بدون

۱. دانستن، لسی، آیین پروتستان، ترجمهٔ عبدالرحیم سلیمانی، قم، ۱۳۸۱ش، ص ۳۱۰.

۲. منظور از این سنت، هم سنت عملی و هم سنت قولی است. امیرالمومنین (ع) در جنگ جمل به ابن عباس توصیه کرد که با خوارج با قرآن مجاحه نکند، زیرا کلام خدا تأویل‌بردار است، و به سنت استناد کند که ذو وجوه نیست. اما گروه‌های مخالف از هر دو شکل سنت گریزان بودند و به ظواهر کتاب استناد می‌کردند.

۳. اقبال می‌گوید که اجتهاد قوهٔ محرکه اسلام است. بوعلی در شفا می‌گوید که حوایج زندگی بشر بی‌نهایت، و اصول اسلام ثابت و لایتغیر است و در هر عصر و زمانی باید افرادی متخصص و کارشناس واقعی باشند که اصول اسلامی را با مسائل متغیری که در زمان پیش می‌آید تطبیق کنند و این همان اجتهاد است. البته امروزه

رعایت ضوابط علمی باشد که به آن اجتهاد ممنوع می‌گویند و غرض از آن، تقنین و تشریح قانون است، یعنی حکمی را که در کتاب و سنت نیست، با فکر و رأی خود وضع کردن که گاه به آن اجتهاد رأی نیز می‌گویند.^۱ با آن که نمی‌توان به طور کلی اجتهاد به معنای واقعی کلمه را در مسیحیت و یهودیت انکار کرد، اما به نظر می‌رسد که جایگاه ویژه‌ای که در اسلام، به‌ویژه در شاخه شیعی آن دارد، در سایر ادیان دیده نمی‌شود.

۴. **ضدیت با عقل فلسفی و تمایل به بنیادگرایی:** جریان اصلاحات در مغرب‌زمین در دور اول خود با فلسفه میانه‌ای نداشت. لوتر که گاه از او به عنوان پدر اصلاحات دینی در غرب یاد می‌شود، به شدت مخالف فلسفه بود و به نوعی الهیات عرفانی علاقه داشت. وی اساساً میان عقل و ایمان نسبتی نمی‌دید و بهتر آن می‌دانست که عقل به سود ایمان کنار رود. لوتر می‌گفت که هنگامی که خدا سخن می‌گوید، عقل باید ساکت باشد.^۲ یکی از انتقادات وی، از جمله در «رساله به اشراف ملت آلمان» در سال ۱۵۲۰م آن است که چرا در دانشگاه‌ها یونانی‌مابی رایج، و ارسطو با آن آثار بی‌فایده و طاقت‌فرسا و فرصت‌سوز مورد توجه قرار گرفته است. وی خواهان آن بود که کتاب‌های فیلسوفان کافر کنار گذاشته شود و به جای آن کتاب مقدس مورد توجه قرار گیرد. توصیه وی آن بود که از کتاب‌های ارسطو تنها بخش منطق، شعر و سخنوری، آن هم بدون تفاسیر و شروح آن خوانده شود.^۳ این در حالی بود که پاپ در همان زمان حامی و پشتیبان هنرمندان بزرگی مانند میکل آنژ و رافائل، و نیز

اجتهاد روح خود را از دست داده است. اجتهاد برای صدور حکم در مورد مسائلی که حکمی در همه زمان‌ها دارد نیست، بلکه برای مسائلی است که به تازگی پیدا می‌شود. بوعلی لزوم اجتهاد را با همین اصل توجیه می‌کند و معتقد است که در همه اعصار باید وجود داشته باشد. نک: مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، تهران، نشر صدرا، ج ۲۱، ص ۱۵۷.

۱. مطهری، مرتضی، «اجتهاد در اسلام»، *مجموعه آثار*، تهران، نشر صدرا، ج ۲۰، ص ۱۶۳. آخوند خراسانی در تعریف اجتهاد می‌گوید: «الاجتهاد لغة تحمل المشقة و اصطلاحاً كما عن الحاجبي و العلامة، استفراغ الوسع فی تحصیل الظن بالحکم الشرعی... و ینقسم الاجتهاد الی المطلق و تجزی». نک: آخوند خراسانی، محمد کاظم، *کفایه الاصول*، تهران، انتشارات اسلامی، ج ۲، ص ۴۲۰، چاپ اسلامی.

2. Bainton, H.R., *The Age of Reformation*, Canada, 1956, p.32.

3. Luther, M., *Martin Luther, Selections from His Writings*, John Dillenberger (ed.), pp.471-1, 235-270, 100.

مدافع فلسفه در قالبی خاص بود که آن را کنیز ایمان و خادم آن می‌دانست. کالون، دیگر متفکر بزرگ نهضت اصلاحات در مغرب‌زمین نیز به همین شدت با عقل و منطق و فلسفه مخالف بود و آن را دکانی در برابر کتاب مقدس می‌دانست. البته این مسأله مربوط به تأثیر مستقیم نهضت بر تفکر فلسفی است و گر نه همان گونه که در معرفی اندیشه‌های لوتر بیان کردیم، جریان پروتستانی از جمله لوتر تأثیر مهم و مثبتی بر تفکر فلسفی گذاشت.

در جهان اسلام نیز بسیاری از مصلحان مانند سید قطب، اقبال و شریعتی - بر خلاف کسانی چون سید جمال، امام خمینی و عبده - توجه چندانی به فلسفه و فلسفه‌ورزی نداشتند. شاید یکی از علل اصلی این گونه مشکلات در جهان اسلام آن بود که در دنیای اسلام بر خلاف جهان غرب، که در آن جریان فلسفی نیرومندی در خارج از جریان اصلاحات دینی وجود داشت که حتی جریان تفکر دینی را تحت تأثیر خود قرار داده بود، چنین وضعیتی وجود نداشت و ناب‌گرایی مصلحان، توجه به فلسفه را منحل کار خود می‌دید. از جمله این افراد شریعتی بود که روح حاکم بر افکار او اساساً غیرفلسفی بود و برخی اظهار نظرهای ضدفلسفی او نیز مؤید همین نظر است، همان‌گونه که خاستگاه او خراسان هم به ضدیت با فلسفه از دیرزمان معروف بوده است. وی میان اسلام به عنوان یک ایدئولوژی، عقیده و ایمان، و اسلام به عنوان یک فرهنگ و تمدن تاریخی که دربردارنده علوم، معارف و فلسفه است، فرق می‌گذاشت. وی معتقد بود که دین گاه در نقش نهضت و گاه در نقش نهاد ظاهر می‌شود، و اسلام نوع اول را که خواهان تغییر بود و ابودر را نماد آن می‌دانست، بر اسلام دومی ترجیح می‌داد. وی این اسلام را اسلام تفسیر مینامید، و نمونه برتر آن را ابن‌سینا می‌دانست و او را به بی‌عملی و تماشاگری متهم می‌کرد. شبیه این رویکرد را در میان برخی مصلحان دینی در مصر از جمله سید قطب می‌بینیم.

اما دربارهٔ وجود نوعی نگاه بنیادگرایانه باید گفت که هم در اسلام و هم در غرب مسیحی نوعی بنیادگرایی افراطی و بی‌اعتنا به تحولات زمانه وجود داشته است.^۲ کمتر مصلحی در دو سوی این جریان می‌بینیم که نگاهی نوگرایانه و فلسفی داشته باشد. به طور

۱. شریعتی، علی، *مجموعه آثار*، ج ۱۵، ص ۸ و ج ۲۳، ص ۲۰۷ ب.

۲. برای مثال، نیچه گفته است نهضت اصلاح دینی واکنش ذهن‌های کهنه‌پرست به رنسانس ایتالیاست. نک:

برونوفسکی، ج. و ب. مازلیش، ص ۱۳۲.

کلی، اصلاح چه در جهان غرب و چه در جهان اسلام در درون اردوگاه خود با دو جریان دگراندیش مواجه بود. یکی از این دو جریانی است که با تعبیری چون بنیادگرا، افراطی و تندور شناخته می‌شود و دیگری جریانی که با تعبیری مانند میانه‌رو، معتدل، لیبرال، سکولار و مدرن از آن یاد می‌شود. در جریان پروتستانی و در جناح چپ آن جریان‌هایی شکل گرفت که گرچه در اقلیت بودند، ولی گاه اهداف و آرمان‌ها و اندیشه‌های مترقی‌تری نسبت به جریان اصلی اصلاحات داشتند.

یکی از نکاتی که در اینجا باید بدان توجه داشت این است که در همین موضوع، همسانی‌ها و شباهت‌هایی میان اندیشه‌های مصلحان دینی مانند لوتر و غزالی دیده می‌شود. هر دو متفکر نامگرا بودند، به قدرت مطلق خدا باور داشتند و لوتر به سستی در الهیات مسیحی تعلق داشت که با تفکرات پلاگیوسی به سختی مخالف بود. به بیان دیگر، ولی طرفدار وابستگی مطلق انسان به خداوند و نداشتن هرگونه قدرت مستقل و ابتکار برای انسان بود. از این رو، می‌توان لوتر و حتی کالون را با توجه به اعتقاد به نظریه تقدیر ازلی که در کانون الهیات او قرار داشت، اشعری مسلک دانست. این همسانی‌ها در اصلاحات دینی در مغرب زمین به دلیل برداشت متفاوتی که از آن شد، منشأ حرکت و اقدام مثبت بود، حال آنکه در جهان اسلام نگرش قضا و قدری خود مزید بر علت و موجب توجیه و استمرار افول علمی و اجتماعی گشت.

این مخالفت با فلسفه در باطن خود نه ویرانگر و نه لزوماً مفید است. در مغرب‌زمین اگر فلسفه اسکولاستیک مورد نقد جدی قرار نمی‌گرفت، هیچ یک از تحولات مهم در ساخت اندیشه که در دوره مدرن خود را نشان داد، مجالی برای ظهور نمی‌یافت. مبارزه با فلسفه خاص، لزوماً به معنای مخالفت کلی و از نوع تفکیکی با فلسفه نبود. برای مثال هابز در نقد فلسفه ارسطویی می‌گفت: «آنچه امروز دانشگاه جامع خوانده می‌شود، از ترکیب و ادغام بسیاری مدارس عمومی تحت نظام اداری واحد و در شهر واحدی فراهم می‌آید. در این دانشگاه‌ها سه مدرسه اصلی برای سه دانش اصلی یعنی مذهب و الهیات رومی، حقوق رومی و فن پزشکی مقرر شده است و برای مطالعه فلسفه هیچ مدرسه جداگانه‌ای وجود ندارد، جز اینکه فلسفه کلفت الهیات در کلیسای روم محسوب می‌شود و چون تنها اقتدار ارسطو در حوزه فلسفه ساری و جاری است، پس آنچه مطالعه می‌شود، فلسفه نیست، بلکه

ارسطوفه است... حال به اصول فلسفه بیهوده و بی معنایی می‌رسیم که گاه از عقاید ارسطو و گاه از کوردلی و کژفهمی ریشه گرفته و به دانشگاه‌ها و از آنجا به کلیسا راه یافته است.^۱ وی در جای دیگری از همین کتاب می‌گوید: «در اینجا تنها این مطلب را می‌افزایم که آثار و مکتوبات متالهین مدرسی عمدتاً چیزی جز بقایای بی‌معنای کلمات عجیب و غریب زبان لاتین و یا کلماتی نیستند که در آن زمان به معنای دیگری در آن زبان به کار می‌رفت... و همین زبان بی‌معنای لاتین که گرچه از بیان معانی مربوط به فلسفه بیهوده و کاذب قاصر نیست، اما مشخصه اصلی آن این است که نه تنها حقیقت را پنهان و پوشیده نگه می‌دارد، بلکه آدمیان را گول می‌زند که به حقیقت رسیده‌اند و در نتیجه ایشان از جستجوی بیشتر خودداری می‌کنند. سرانجام به خطاهایی می‌پردازیم که از کتب تاریخی مشکوک و کاذب گرفته شده‌اند و باید پرسید که آیا افسانه‌های مربوط به معجزات خیالی و موهوم در زندگی قدیسان و نیز تواریخ مربوط به اشباح و ارواحی که علمای کلیسای مسیح برای اثبات عقاید خود در مورد جهنم و عالم برزخ و تطهیر ارواح و قدرت احضار و اخراج اشباح و دیگر عقاید بی‌پایه‌ای می‌آورند که پشتوانه و مبنایی در عقل یا کتاب مقدس ندارند و نیز آن همه سنت‌هایی که قانون نامکتوب خداوند شمرده می‌شوند، چیزی جز قصه‌های پیرزنان هستند؟ گر چه بسیاری از این سنت‌ها و افسانه‌ها در آثار و نوشته‌های آباء اولیه کلیسا پراکنده بودند، لیکن همین آباء اولیه آدمیانی بودند که به سهولت به گزارش‌های نادرست ایمان می‌آوردند...»^۲.

۵. ظهور جریان‌های افراطی: این گونه جریان‌ها که خواستار بازگشت افراطی به گذشته‌اند و آینده و حال را هیچ می‌پندارند و هم در جهان غرب و هم در جهان اسلام به صورت‌های مختلف شکل گرفتند. جریان پروتستانی در مجموع جریانی صرفاً خواهان بازگشت به گذشته بود و شعار «تنها کتاب مقدس» را سرلوحه حرکت خود قرار داد. از دل این جریان، جریان‌های افراطی دیگری پدید آمد که تحمل آنها در داخل خود این جریان هم دشوار بود و از آن میان می‌توان به آناپتیسم و نیز در دوره اخیر به بنیادگرایی در امریکا اشاره کرد.

۱. هابز، توماس، ص ۵۴۲.

۲. همو، ص ۵۵۳.

نتیجه آن که در هر دو سو، جریان‌هایی شکل گرفت که با جریان رسمی اصلاحات سرناسازگاری داشت. در جهان اسلام در گذشته و حال جریان‌های سلفی‌گری شکل گرفت و در قسمت شیعی آن جریان اخباری‌گری، که به گونه‌ای با جریان تفکر عقلانی و فلسفی سرناسازگاری داشت.^۱ این دو جریان تا حدی شبیه بنیادگرایی مسیحی است که آن هم به گونه‌ای افراطی خواهان بازگشت به گذشته بود.

۶. اعتقاد به نوعی بازگشت: در هر دو جریان و نیز در جریان‌ها و سنت‌های دینی دیگر، اصلاحات مرادف با نوعی رجعت و بازگشت و احیای دوره طلایی گذشته است. در این نگرش، دیگر به جای آنکه همچون جریان تجددگرایی نگاه به آینده باشد، معطوف به گذشته است. البته نگاه به گذشته لزوماً نگاهی متحجرانه نیست، به ویژه اگر گذشته‌ای درخشان و طلایی باشد. در این نگاه، فرض بر این است که همه امور در گذشته به سامان بوده و باگذشت زمان و بر اثر حوادث مختلف نوعی آلودگی و تحریف رخ داده که موجب انحراف شده است. بر همین اساس، دوره گذشته، دوره مرجع شناخته می‌شود و این از آن روست که دوره مذکور، دوره تکوین، یا دوره قدرت و شکوه شمرده می‌شود. معمولاً در یهودیت دوران‌های قدرت را دوران مرجع در نظر می‌گیرند و در مسیحیت و اسلام دوره

۱. در این باره نک: مطهری، مرتضی، *اسلام و مقتضیات زمان*، تهران، نشر صدرا، ۱۳۷۳ش، ج ۱، صص ۱۵۰-۱۵۱. نکته قابل تأملی که وی در این مبحث مطرح می‌کند، شنیده مستقیم ایشان از مرحوم آیت الله بروجردی است مبنی بر آنکه اخباری‌گری در مشرق‌زمین، بنا به حدس ایشان، ناشی از فکر مادی‌گری در مغرب زمین بوده است، زیرا مقارن با پیدایش این جریان، در مغرب‌زمین نیز فلسفه حسی ابداع شد و گفتند ما جز آنچه به چشم بینیم، یا به وسایل دیگر، به وجود آن پی ببریم، هیچ چیز دیگر، حتی عقل را قبول نداریم و این در همان زمانی بود که روابط میان ایران صفوی و دول اروپا بیش از پیش برقرار بود و اتفاقاً مقارن همین قرن‌ها در اینجا هم نهضت ضدعقلی پیدا شد، ولی در قالب طرفداری از اخبار آنان. گفتند که اصلاً عقل در کار دین حق دخالت ندارد و این متأسفانه آثار زیادی در فکر ما گذاشت. البته خود استاد مطهری در جای دیگر در کتاب ده گفتار در صحت این حدس تردید کرده است: «الان نمی‌دانم که این فقط حدسی بود که ایشان ابراز می‌داشتند یا مدرکی داشتند. من خودم تاکنون به مدرکی برنخورده‌ام و بسیار بعید می‌دانم که این فکر حسی در آن وقت از غرب به شرق آمده باشد، ولی از طرف دیگر ایشان هم بی‌مدرک سخن نمی‌گفتند.» مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، ج ۲۰، ص ۱۶۸؛ نیز نک: بهشتی، ابراهیم، *اخباری‌گری، تاریخ و عقاید*، قم، نشر دارالحدیث، ۱۳۹۰ش.

تکوین را دوران مرجع می‌دانند. دوران تکوین در مسیحیت با سادگی کلیسا، همبستگی گروهی مؤمنان، و یکسانی آنان از نظر ثروت و قدرت مشخص می‌شود. بازگشت به این سادگی و اخوت مفروض آغازین، مفهوم مشخص اصلاح‌گری مسیحی است.^۱ البته در همین جا می‌توان آخرت‌اندیشی را نیز ذکر کرد. در هر دو نظام فکری، هدف آخرت است و کمترین بها به دنیا و جهان حاضر داده می‌شود.

منابع

- آجودانی، ماشاء الله، مشروطهٔ ایرانی، تهران، نشر اختران، ۱۳۸۳ش.
- آخوند خراسانی، محمد کاظم، کفایهٔ الاصول، تهران، انتشارات اسلامی.
- ارنست، کارل، اقتدا به محمد(ص)، ترجمهٔ قاسم کاکایی، تهران، نشر هرمس، ۱۳۸۹ش.
- اسدآبادی، سیدجمال‌الدین، «حقیقت مذهب نیچریه و بیان حال نیچریان»، سید جمال‌الدین اسدآبادی و بیداری مشرق زمین، به کوشش سید هادی خسروشاهی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی، ۱۳۷۹ش.
- اسفندیاری، محمد، خمود و جمود، تحقیقی دربارهٔ تحجر فکری و تحجر عملی، تهران، نشر باز، ۱۳۷۶ش.
- برونوفسکی، ج. و ب. مازلیش، سنت روشنفکری در غرب از لئوناردو تا هگل، ترجمهٔ لیلا سازگار، تهران، نشر آگاه، ۱۳۸۳ش.
- بهشتی، ابراهیم، اخباریگری (تاریخ و عقاید)، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۹۰ش.
- بومر، فرانکلین لوفان، جریان‌های بزرگ در تاریخ اندیشه، ترجمهٔ حسین بشیریه، تهران، مرکز بازشناسی اسلام و ایران، ۱۳۸۰ش.
- پازوکی، شهرام، «دکارت و مدرنیته»، مجلهٔ فلسفه دانشگاه تهران، ش ۱، سال ۱۳۷۹ش.
- حدادی، بهروز، «اعلامیهٔ نود و پنج ماده‌ای لوتر»، هفت آسمان، شماره ۲۸، زمستان ۱۳۸۴ش.
- حورانی، آلبرت، الاسلام فی الفكر الاروی، بیروت، مؤسسه نوفل، ۱۹۹۴م.
- ذکاوتی قراگزلو، علیرضا، ماجرا در ماجرا، تهران، انتشارات حقیقت، ۱۳۸۱ش.
- شریعتی، علی، مجموعه آثار.
- طباطبایی، سیدجواد، جمال قدیم و جدید، از نوزایش تا انقلاب فرانسه، تهران، نشر ثالث، ۱۳۸۷ش.
- دانستن، لسی، آیین پروتستان، ترجمهٔ عبدالرحیم سلیمانی، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۸۱ش.
- کتاب مقدس.
- مطهری، مرتضی، اسلام و مقتضیات زمان، تهران، نشر صدرا، ۱۳۷۳ش.
- همو، مجموعه آثار، تهران، انتشارات صدرا.
- مک‌گراث، آلیستر، مقدمه‌ای بر تفکر اصلاح دینی، ترجمهٔ بهروز حدادی، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب،

۱. نیکفر، محمدرضا، «لوتر و دین‌پیرایی مسیحی»، مدرسه، شماره ۴، مهر ۱۳۸۵ش، ص ۳۱.

۱۳ش.

- ملکیان، مصطفی، «یادداشتی بر اعلامیه نود و پنج ماده‌ای لوتر»، هفت آسمان، ش ۳۰، ۱۳۸۵ش.
- نصری، عبدالله، رویارویی با تجدد، تهران، نشر علم، ۱۳۸۶ش.
- نیکفر، محمدرضا، «لوتر و دین پیرایی مسیحی»، مدرسه، ش ۴، مهر ۱۳۸۵ش.
- هابز، توماس، لویاتان، ترجمه حسین بشریه، تهران، نشر نی، ۱۳۸۱ش.
- Bainton, H. R., *The Age of the Reformation*, Canada, Van Nostradam Company, 1956.
- Edwards, Mark, "Luther's Political Controversies", *Martin Luther, Selections From His Writings*, John Dillenberger(ed.), New York, Anchor Books, 1962.
- Luther, M., *Martin Luther, Selections from His Writings*, John Dillenberger(ed.), New York, Anchor Books, 1962.
- McGrath, Alister, *Reformation Thought, An Introduction*, UK, Blackwell, 1999.
- Scase, Wendy, "Lollardy", *The Cambridge Companion to Reformation Theology*, Bagchi & D.C. Steinmtz(eds), Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- Warfield, Benjamin B. & Samuel G. Craig, *Calvin and Augustine*, Philadelphia, Presbyterian and Reformed Pub. Co., 1974.