

تحولات اصلاحی در جهان اسلام: مقایسه دوران جدید اسلامی و مسیحیت قرن شانزدهم

سید ابوالحسن نواب*

بهروز حدادی**

چکیده

نهضت اصلاح دینی در قرن شانزدهم (فرماسیون) به رغم همه تشابهات و همسانی‌ها، تفاوت‌های جدی و اساسی با نهضت‌های اصلاحی معاصر در جهان اسلام دارد که البته در یک نگاه مقایسه‌ای این نقاط افتراق، گاه نقطه قوت یک جریان محسوب می‌شوند و گاه نقطه ضعف آن. از مهم‌ترین وجوه افتراق می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: وجود پشتوانه‌های فلسفی و الهیاتی قوی در نهضت اصلاح دینی و فقدان یا ضعف آن در جهان اسلام؛ بهره‌مندی جهان اسلام از نگرشی الهیاتی که از برخی نقاط ضعف در الهیات مسیحی مصون بود؛ بها دادن به تفکر تجربی در مغرب‌زمین و بی‌توجهی به آن در جهان اسلام؛ تفاوت اساسی در جهان‌بینی و انسان‌شناسی در جهان اسلام و غرب؛ فراگیری اصلاحات دینی و توده‌ای شدن آن در غرب بر خلاف جهان اسلام؛ توجه به ابعاد اجتماعی و مؤلفه‌های مربوط به آن مانند قانون، مشروطیت، آزادی، تفکیک قوا، عدالت، و توجه به دنیا به عنوان مقدمه‌ای برای آخرت در جهان اسلام، در برابر آخرت‌گرایی صرف پروتستانی؛ وجود کانون‌های قدرت مدنی و اجتماعی در مغرب‌زمین، به عنوان عاملی مؤثر در مهار حکومت‌های اقتدارگرا. در این مقاله این وجوه افتراق را می‌کاویم.

کلیدواژه‌ها: اصلاحات دینی، اروپا، جهان اسلام، مسیحیت.

* عضو هیئت علمی دانشگاه ادیان و مذاهب.

** استادیار دانشگاه ادیان و مذاهب (پژوهشکده ادیان).

مقدمه

روابط و مناسبات مختلف میان جهان اسلام با غرب مسیحی سابقه‌ای به قدمت خود اسلام دارد. اسلام از همان آغاز با پدیده یهودیت و مسیحیت به طور هم‌زمان روبه‌رو بود و البته مناسبات جهان اسلام با جهان مسیحی، صمیمانه‌تر از روابط با جهان یهودیت بوده است.^۱ اشتراک در بسیاری از مسایل اعتقادی و تعلق به آیین ابراهیم (ع)، روابط تجاری و امثال آن از جمله اموری است که هواداران این دو آیین را به هم نزدیک کرده، و البته مسایل کلامی و سیاسی گاه موجب تنش میان این دو شده است. با ملاحظه همه این جهات بوده است که این دو بخش، در مسایل سرنوشت‌ساز به هم‌دیگر توجه داشته‌اند. غرب از تجربه تمدنی اسلام نکات مثبت زیادی آموخت و در تحولات اخیرش از آن بهره جست. در شرق اسلامی نیز، در دوره معاصر، سعی شده است تا از تجربیات موفق مغرب‌زمین استفاده شود، اما اینکه این تجربه تا چه اندازه مفید و کارساز بوده و تا چه اندازه شکلی اصولی و منطقی داشته، باید به دقت بررسی شود.

تحولات اصلاحی در مناطق مختلف گاه با نگرش‌های دینی متفاوت، از منطق واحدی پیروی می‌کند و همین نیز موجب نوعی هم‌سانی میان آنها می‌شود. اشتراک در بسیاری از اعتقادات دینی، نیازها و خواسته‌های مشترک که ناشی از فطرت واحد و همسان است، و نیز رفتار فرصت‌طلبانه کسانی که از امتیازات دین و دینی بودن بهره می‌برند، همه از جمله اموری است که در محور شباهت‌ها و همسانی‌ها قرار می‌گیرد. با این حال نمی‌توان گفت که همه تحولات اصلاح‌طلبانه دینی، روند یکسانی داشته است.

البته پیش‌شرط اساسی این مقاله پذیرش و اثبات چیزی به نام اصلاحات دینی در جهان اسلام به گونه‌ای مشابه چیزی است که در مسیحیت قرن شانزدهم رخ داد که این مطلب را در مقاله دیگری بررسی کرده‌ایم.^۲ به هر تقدیر، در غرب و جهان اسلام در دو مقطع زمانی تحولات مهمی رخ داد که از مبانی دینی متأثر بود و توانست ساخت‌های دیگر زندگی را تحت تأثیر قرار دهد.

۱. مهم‌ترین جریان‌های اصلاح مذهبی در مسیحیت و جهان اسلام

تحولات مذهبی در اروپا در سده شانزدهم میلادی و به هنگامی آغاز شد که مارتین لوتر غلم مخالفت با پاپ و کلیسای کاتولیک رم را برافراشت و با تأکید بر اهمیت کتاب مقدس کوشید سنت شکل‌گرفته در این کلیسا را با چالش حجیت روبه‌رو کند. البته کسان دیگری نیز در این جریان سهمیم بودند که از مهم‌ترینشان می‌توان به تسوینگی و کالون اشاره کرد که در سوییس و فرانسه اقدامات اصلاحی خود را دنبال می‌کردند؛ همچنان که کسانی پیش از این دوره طی سه قرن، اندیشه‌های اصلاحی را مطرح کرده بودند و بر سر آن جان باختند. نکته‌ای که در اینجا باید بدان توجه داشت، این است که جریان اصلاحی در غرب مسیحی رخ داد نه در شرق آن. در مجموع، اصلاحات دینی در غرب مسیحی چهار شاخه دارد: جریان لوتری، جریان کالونی، که به آن کلیسای اصلاح‌شده اطلاق می‌شود و جریان افراطی شامل آناپتیست‌ها و سرانجام جریانی در خود کلیسای کاتولیک که نام‌های مختلفی دارد و گاه آن را ضداصلاحات (counter-reformation) یا اصلاحات کاتولیکی می‌نامند. نقطه آغاز این تحولات در آغاز قرن شانزدهم بود که فروش آموزش‌نامه‌ها، خشم کسانی چون لوتر را برانگیخت و او را به نوشتن پیشنهادها نود و پنج‌گانه معروف ترغیب کرد و همین جرعه کوچک انفجار عظیمی در حوزه اندیشه و اجتماع موجب شد که جهان مسیحی را دچار دومین انشقاق بزرگش (بعد از جدایی کلیسای ارتدوکس شرق از کلیسای کاتولیک غرب در ۱۰۵۴) کرد و اروپا را وارد مرحله پرکشمکشی کرد که وقوع جنگ‌های دینی از نتایج آن بود و حتی امروزه نیز جغرافیای سیاسی اروپا حاصل همان اختلافات و توافقاتی است که تا یکصد و پنجاه سال پس از آن به وقوع پیوست.

البته در شرق مسیحی تحول دینی و فکری چندانی در این دوره مشاهده نمی‌شود که تا حد زیادی، نظیر سایر نهادها در جوامع شرقی این دوره است. جریان پروتستانی نیز یک جریان پیوسته و دارای نقشه واحد نبوده و نیست و در درون خود، هم جریان‌های گوناگونی دارد و هم تطورات شدیدی داشته است. برای مثال، عده‌ای از تقسیم‌بندی پروتستان‌تیسیم متأخر یا مدرن سخن به میان رانده‌اند که به لحاظ مبادی فکری و شیوه‌های عملی متفاوت از پروتستان‌تیسیم متقدم است و یا تفاوتی که میان نسل اول و دوم پروتستان‌تیسیم وجود داشته، یا تفاوت میان کالون و کالونیسیم، که دومی، که تحت

عنوان کلیسای اصلاح‌شده شناخته می‌شود، بسیار متأثر از کالون و تفکرات او، اما متفاوت با آن است.

اما در جهان اسلام به طور کلی جریان‌های اصلاحی در چند نقطه مهم جغرافیایی رخ داد:

- مصر و کشورهای هم‌جوار که جامع الازهر مقتدای فکری و دینی‌شان بود؛
- ترکیه با توجه به میراث دینی و فرهنگی کهن و نقش مؤثر آن در تحولات منطقه به خصوص از زمان تأسیس قسطنطنیه به عنوان پایتخت امپراتوری عثمانی؛
- عراق و مناطق هم‌جوار که قرابت‌هایی قومی با مصری‌ها و سایر اعراب داشتند، اما به لحاظ دینی رویه جدایی داشتند و به تفکر شیعی و ایرانی تعلق خاطر بیشتری نشان می‌دادند؛
- ایران، به عنوان کشوری مهم و تاریخی، که بنا به علایق ملی و مذهبی، پیوندهای عمیقی با همسایگانش داشت و در عین حال از کشورهای عربی بنا به ملاحظات قومی و ملی جدا بود؛
- شبه قاره هند و کشورهایی مانند هندوستان و پاکستان که در موقعیت جغرافیایی مهمی قرار داشته و دارند و انبوهی از جمعیت را در خود جای داده‌اند و در یکصد سال اخیر، پذیرای تحولات مهمی بودند و پیش از آن نیز به مدت طولانی با پدیده استعمار و تبشیر سروکار داشته‌اند.

البته جهان اسلام دورانی طلایی را پشت سر گذاشت، اما این دوران سازنده و سرنوشت‌ساز در تاریخ بشر ادامه نیافت. یکی از علل آن، هجوم اقوام خارجی بود که خسارات و تلفات جبران‌ناپذیری بر جای گذاشت و بدتر از همه، امید به زندگی و توسعه و ترقی را به گونه‌ای اسفبار از مردم این دیار به مدت قرن‌ها، که شاید هنوز هم ادامه دارد، سلب کرد و دیگر هیچ یک از عوامل محرک در تاریخ کشورهای اسلامی، نتوانست موجب جنبش و پویایی در جهان اسلام شود.

به رغم همه شباهت‌ها میان این دو جریان اصلاحی، نباید تصور کرد که نوعی این-همانی و شباهت کامل و یا اقتباس میان آنها وجود دارد، بلکه این موضوع معلول علل

دینی و سیاسی و جغرافیایی حاکم بر این دو نهضت است. به این نکته نیز باید کاملاً توجه داشت که در هر دو سوی این مقایسه نقاط قوت و ضعف دیده می‌شود.

۲. وجوه افتراق جریان‌های اصلاح دینی در جهان اسلام و مسیحیت

مهم‌ترین این تفاوت‌ها عبارت است از:

۱. **نگاهی متفاوت به خدا، جهان و انسان؛** اسلام و مسیحیت در موضوع خداشناسی، جهان‌شناسی و انسان‌شناسی نگاه کاملاً متفاوتی دارند که در مبانی الاهیاتی و کلامی آنها ریشه دارد. این موضوع، تأثیر خود را نه تنها در تحولات کلامی و الاهیاتی، بلکه در سایر حوزه‌ها چون اصلاحات دینی و اجتماعی نشان می‌دهد. برخلاف خدای پروتستانی که به اراده‌اش عمل می‌کند و کارش جای بحث ندارد و با ملاک‌های بشری نمی‌توان آن را سنجید و ارزیابی کرد، خدای کاتولیکی خدایی است عقلانی که انسان با عمل می‌تواند در داوری او اثرگذار باشد. این خدا در تعامل مستقیم با بشر است. (Oberien, "God," in: Gale, 2003) اما خدای نقطه مقابل، که خدای نام‌گرایان و فرقه‌هایی چون فرانسیسی‌هاست، خدایی است که از دخالت‌ها و رندی‌های بشر خشمناک است و نمی‌خواهد کسی از کارش سر درآورد. این خدا کاری به امر زمین ندارد و پنهان از آن است (که لازمه این کار، نوعی به خود وابسته شدن و مسئولیت‌پذیری بیشتر است). خدای دانز اسکوت، اکام و فرانسیسی‌ها خدایی است که ملاک‌های خاص خود را دارد و از این جهت، نگرش این گروه شبیه نگرش اشاعره است که ملاک خیر و شر را خود خدا می‌دانند. همه چیز مقدر خداست. البته در نگرش فیلسوفانِ هوادار این نظریه، گرچه تقدیر الاهی هست، اما بشر نیز، به خواست و تقدیر خداوند، آزاد است. انسان به خاطر همین اراده است که قدرت انتخاب میان خیر و شر و توبه یا خلاف آن را دارد. این مضمون در الاهیات «راه نو» وجود دارد که مقابل الاهیات «راه قدیم» است که به توماس آکوئیناس نسبت داده می‌شود. لوتر به این نحله فکری تعلق داشت و همین اعتقادش درباره خداوند موجب می‌شد که دیگر جایی برای اراده آزاد قائل نباشد و در نقطه مقابل اومانیزم‌هایی مانند اراسموس قرار گیرد. (نک: نیکفر، ۱۳۸۵، ص ۳۵)

اما در خصوص انسان، در مسیحیت به طور کلی، انسان موجودی ضعیف و گرفتار در زندان گناه است که حتی نمی‌تواند بند اسارت را از پای خود برکند و لازم است نیرویی فوق طبیعی این مشکل او را حل کند. به رغم همه اختلافات فکری، کلیسای کاتولیک و پروتستان در موضوع مقام انسان و عقیده به فساد و انحطاط او و غضب خداوند و کیفر ابدی، احتیاج شدید انسان به نجات که به وسیله فداکاری مسیح انجام شد و نظریه قدیمی درباره عمل مسیح به عنوان نجات‌دهنده، مشترک بودند و با انسان‌محوری در موضوع مقام و ارزش انسان کاملاً مخالف بودند. (رنдал، ۱۳۷۶، ص ۱۶۳؛ Dillenberger, 1962, p. 167) البته در مسیحیت مفهوم تجسد نوعی خداگونگی به بشر می‌دهد و راه را برای گونه‌ای از انسان‌محوری باز می‌کند و به انسان جایگاهی خدایی می‌دهد (Gillespie, 2008, P. 292) که این خود نقطه مثبتی محسوب می‌شود. این نوع نگاه در کاتولیسیم نیز وجود داشت و رابطه‌ای خاص میان خدا و انسان به خصوص در نگرش منظم و موزون توماسی شکل گرفته بود. تفکر نام‌گرایانه صرف نظر از جنبه تخریبی، جنبه‌های اثباتی نیز داشت که ضمن برهم زدن چشم‌انداز ترسیم‌شده، علاوه بر تغییر نوع نگاه به خداوند، دیدگاه جدیدی در باب انسان مطرح کرد که بر اراده او تأکید فراوانی دارد. تا پیش از این، بنا به تفکرات مدرسی، اراده خدایی یا باید قادر به همه چیز می‌بود یا هیچ چیز که آکوئیناس دومی را برگزید، اما جان اسکات با بهره‌گیری از این دیدگاه بناوتوره، که معتقد به استقلال خدا از خلقت عرضی بود، و نیز اکام ضمن تأکید بر اصل بودن اراده خداوند و اینکه هیچ حد و مرزی برای اراده او نیست، برای اراده انسانی اعتبار تازه‌ای قائل شدند؛ زیرا انسان به صورت خدا آفریده شده است و همانند خدا بیشتر دارای اراده است تا عقلانی. (Ibid., pp. 28-44) اگر انسان‌ها حقیقتاً آزاد باشند، می‌توانند کرداری را برگزینند که احتمال نجات آنها را افزایش دهد. این نگرش نسبتاً به نظریه پلاگیوس نزدیک بود که برای انسان تا حدی اختیار قائل بود، ولی نام‌گرایان بسیار از این برچسب گریزان بودند و لذا تأکید داشتند که افعال الهی هیچ‌گاه تحت تأثیر اراده انسانی قرار نمی‌گیرد. با این حال، این پرسش مطرح بود که اگر کسی هر آنچه داشته در طبق اخلاص نهاده و با تمام توانش سعی کرده باشد، دیگر خداوند نمی‌تواند او را از سعادت محروم کند. در اینجا اصلی شکل گرفت که به اصل *facientibus* معروف است و بر پایه آن، اگر هر کس هر آنچه را در

توانش هست انجام دهد، از فیض محروم نخواهد شد. این نگاه تازه بدان معنا بود که برای نجات و سعادت آدمی علاوه بر معیارهای عام، معیارهایی خاص نیز هست که متناسب با وضعیت و شرایط و توان خاص هر کسی است. در این صورت، تعیین اینکه کدام کس نجات یافته و قدیس است و کدام نیست و شقی است، از دست کلیسا خارج است و از آنجا که خداوند با قدرت مطلق خود می‌تواند کسی را نجات دهد و عمل کم‌ارزش یا بی‌ارزشی را بهانه نجات و سعادت کند و بر پایه آن شخصی را نجات دهد، لذا به صدقه دادن به کلیسا یا هر گونه واسطه‌گری نیازی نیست. این اصل مرجعیت معنوی کلیسا را سلب می‌کرد. البته با همه این احوال، و به رغم تأکید بر اهمیت اراده انسانی و اینکه انسان می‌تواند سعادت را برای خود به ارمغان آورد، این اعتقاد راسخ وجود داشت که همه حوادث و انتخاب‌ها از قبل صورت گرفته و به وسیله خدا تعیین شده است و نتیجه اجتناب‌ناپذیر آن این بود که خدا اخلاقاً مسئول اعمال بشر و نیز همه شرور است و کسانی نیز تصریح کردند که خداوند خود علت گناه است. به هر حال، نام‌گرایان با کنار زدن حجاب عقلانیت از چهره خداوند، کوشیدند مسیحیت راستین را تأسیس کنند، اما نتیجه کار آنها خدایی بود دمدمی مزاج (Cf.: Barth, 1995, p. 55) و فاقد ثبات و پر از هراس و پیش‌بینی‌ناپذیر. این تفکر، نظم منطقی ترسیم‌شده را به هرج و مرج موجودات منفرد تبدیل کرد و البته حوادث اجتماعی نیز پذیرش این نگرش در مورد خدا را توجیه می‌کرد؛ حوادثی مانند قحطی شدید، طاعون سیاه و شقاق بزرگ و جنگ‌های مذهبی طولانی و پر از کشتار. (Gillespie, 2008, P. 301; Graimm, 1969, p. 507) شاید هراس لوثر از خداوند نیز ریشه در همین نگرش‌ها داشت، هراسی که سرانجام با الهام از کتاب مقدس به شکل دیگری به امید تبدیل شد.

اما در خصوص جهان، در مابعدالطبیعه مدرسی، جهان‌شناسی خاصی وجود داشت که بر پایه آن، خداوند عالی‌ترین وجود است و جهان آفرینش را نظم عقلانی است که دامنه‌اش در نهایت به خدا می‌رسد. در این جهان‌شناسی ترکیبی ارسطویی و الهیات مسیحی، عالم ملکوت عالم مستقل و برتر است و هر چیزی جایگاهی دارد که مخصوص خودش است و سراسر جهان را قانونمندی فرا گرفته است. اما قوانین این جهان بیشتر اخلاقی است. علم جدید با این تصور به مخالفت برخاست. البته تحولات

دینی اصلاحی در اینجا سهم کمتری دارد و شاید وارد این حوزه نشده باشد. جهان آفریده شده و کامل است و همه انواع موجودات طبیعی آفریده شده و هیچ تازگی و تنوع اساسی به جز صنع و مشیت الهی در آن راه ندارد. (باربور، ۱۳۷۴، فصل اول) بر پایه نگاه نام‌گرایانه، هر موجودی در اصل منفرد است و ثانیاً خود خداوند وجودش از دیگر موجودات متفاوت است و این نگاهی بود که بیش از هر کس اکام، پترارک و اکهارت بدان پرداختند.

در مجموع، طی دو قرن شانزدهم و هفدهم، تحولاتی اساسی در نگرش به مفهوم خدا و انسان و طبیعت، از جمله شیوه شناخت آن، پدید آمد و در موضوعاتی مانند روش‌های علم و روش‌های الاهیات و رابطه خدا و انسان و رابطه انسان با طبیعت تغییرات مهمی صورت گرفت. جالب اینجاست که علم جدید، مانند فیزیک، تأثیرات مهمی بر استنباط‌های متافیزیکی و معرفت‌شناسانه گذاشت و بر همین اساس بود که خدای نیوتن به عنوان ساعت‌ساز جهان آفرینش، با تصویرش از جهان به مثابه ساعتی منظم هماهنگ است. (همان، فصل اول) در جهان‌بینی اسلامی، گرچه بعضی از این مشکلات وجود نداشت و به جای آن دیدگاه‌های سازنده و مثبت و حرکت‌آفرینی وجود داشت، اما تفکر دینی مسلمانان خود را با این میراث غنی چندان نزدیک نکرد و از آن سرچشمه، چنان که باید، بهره نگرفت.

۲. بهره‌گیری از پشتوانه‌های فلسفی و الیهاتی قوی در نهضت اصلاح دینی و عدم بهره‌گیری از آن در جهان اسلام؛ واقعیت آن است که زیربنای فکری هر نوع تحولی فلسفه است (مجتهدی، ۱۳۷۹، مقدمه کتاب) و دلیل و شاهد بر این مطلب آن است که در مغرب‌زمین، تحولات مهم در همه عرصه‌ها، با تحولاتی در ناحیه فلسفه رخ داد. در جریان اصلاحی غرب، لوتر با آن قلم و بیان نیرومند و آتشین، از فلسفه و الیهات به خوبی آگاهی داشت و اصلاً با همین دو ابزار به میدان جنگ با اندیشه‌های مخالف رفت. افزون بر این، جریان‌های فلسفی نیرومندی در غرب شکل گرفته بود که بر کل روند فکری و فلسفی و اجتماعی در مغرب‌زمین حکم می‌راند و جریان اندیشه دینی نمی‌توانست بیگانه با آن پیش رود. در غرب در این دوره اندیشه‌های گوناگون فلسفی و غیرفلسفی همه چیز را به تلاطم انداخته بود. کارل بارت در اثر تحقیقی‌اش به نام //الیهات ژان کالون، به هنگام بحث از قرون وسطا و نهضت اصلاح دینی،

معتقد است که شش جریان مهم فکری در سنت غرب در اواخر قرون وسطا وجود داشت که نهضت اصلاح دینی در دل آن پرورده شد و آنها بودند که راه را برای نهضت مذکور فراهم کردند. این خطوط و جریان‌ها عبارت‌اند از: جریان رهبانی، جریان آگوستینی، الاهیات ضدتومیستی ویلیام اکام یا نام‌گرایی، که همگام با آنها، در قرون وسطا وجود داشت، ولی از جریان قبلی هم فراتر رفت که از جمله، نظرگاه‌هایش درباره خدا بود که او را خدایی دمدمی مزاج می‌دانست نه خدایی که در چارچوب علی خاصی که توماس می‌گفت، عمل می‌کند. جریان چهارم، عرفان بود که بارها لوتر به آن اشاره کرد. پنجمین چیزی که راه را برای نهضت آماده کرد، رنسانس قرن ۱۵ و ۱۶ بود. ششم نهضت الاهی‌دانان کاتولیک اصلاح طلب قرن ۱۴ و ۱۵ که عبارت‌اند از برادوردین (Bradwardine)، ویکلیف (Wycliffe)، هوس، گرسن (Gerson) و دیگران. این مردان برای چیزی مبارزه می‌کردند که هنوز زمانش فرا نرسیده بود. آنها با تلاششان ناآرامی‌هایی را موجب شدند که در عصر اصلاحات، به یک جنبش تبدیل شد. همه آنها با اختلاف در توان و بینش خود، در نقطه‌ای ایستاده بودند که سخن از آن به میان آمد و دورنمای نهضت اصلاحات را ممکن ساخت؛ برای مثال، برادوردین، به مثابه فردی نوآگوستینی، گرسن، به مثابه قهرمان نوعی عرفان اصلاح‌شده و متعالی، ساونارولا (Savonarola) به مثابه هوادار آرمان‌های عرفانی دوره باستان و ویکلیف به مثابه قهرمان و پیش‌قراول رنسانس مسیحی. با این حال، این پیش‌اصلاحگران (pre-reformers) در مقایسه با اکام یا اکهارت توجه کمتری را در تفسیر نهضت اصلاحات دینی به خود جلب کرده‌اند. زیرا هیچ یک از این افراد را نمی‌توان هوادار کلاسیک یکی از احتمالات مربوط به آینده تلقی کرد. قرون وسطا با احتمالاتش به لحاظ درونی تهی شده بود. نهضت اصلاحات هنوز وقتش نرسیده بود. چرا برادورین یا گرسن نتوانست لوتر شود و ساونارولا نتوانست تسوینگلی شود یا ویکلیف کالون؟ چرا اصلاً نهضت اصلاحات صد سال قبلش رخ نداد؟ عناصر نهضت در عصر پیش از اصلاحات نیز وجود داشت. اما وجود آنها صرفاً کافی نبود. آنها کودکان عصر انتقال بودند، همان چیزی که شاید بر خودمان نیز صدق کند. مصلحان می‌توانند از پیش‌مصلحان به احترام و بزرگی یاد کنند، اما دین‌چندانی به آنها ندارند. (Barth, 1995, pp. 55-64) به نظر بارت، قرون وسطا از روزنه نهضت اصلاحات، به دنبال یافتن پاسخی به مشکل خاص خودش بود که عبارت بود از مشکل اخلاق یا سبک زندگی. به هر حال، اصلاحات دینی

در غرب در بستر تفکری فلسفی و نیرومند شکل گرفت که با عناصر دینی نیز امتزاج کافی داشت.

در جهان اسلام، متأسفانه این عقبه و همراه فکری نیرومند به اندازه کافی وجود نداشت. البته این سخن نه به معنای انکار کلی هر گونه پشتوانه فکری و فلسفی است که امری خلاف وجدان است؛ اما همان تفکرات موجود با همه قوت و ضعفش نتوانست در خدمت تحولات دینی- اجتماعی قرار گیرد و البته مهم‌ترین قرینه و شاهد آن وضعیت جهان اسلام در جهان معاصر و میزان تأثیرگذاری امروز آن در مقایسه با دیروز آن است. بحران نداشتن یا ضعف بنیاد و عقبه فکری نه در ساحت دین، بلکه در ساحت‌های دیگر نیز مضر بوده است. برای مثال، ایران نخستین کشور یا جزء نخستین کشورهایی بود که خیزش اجتماعی با هدف نوسازی و تجدد در آن شکل گرفت و کشور ژاپن تقریباً هم‌زمان یا با تأخیر به این کاروان پیوست. در جهان اسلام، فقر نگرش فلسفی بزرگ‌ترین مشکل ماست؛ فلسفه اساس و شرط پدید آمدن وضعی بوده است که به آن نام مدرنیته داده‌اند. اصلاً مدرنیته تحقق فلسفه و عقل جدید است. اگر بی‌فلسفه مدرنیته حاصل نمی‌شود و فلسفه‌ای که برای مقصودی بیرون از آن خوانده شود، سود ندارد، از چه راه و چگونه می‌توان به تجدد راه پیدا کرد؟ مشکل این است که صدر تاریخ تجدد یا تجددزدگی ما ذیل تاریخ غرب بوده است؛ یعنی ما وقتی قدم در راه تجدد گذاشتیم که غرب به پایان راه خود رسیده بود. (داوری اردکانی، ۱۳۷۹، ص ۴۴)

این اصلاحات با آن عقبه و همراه فکری فلسفی و خواست نیرومند عمومی توانست اخلاق و روحیه‌ای را در میان عامه مردم ایجاد کند که منشأ تحولات مهمی بود و این همان چیزی است که وبر تحت عنوان «اخلاق پروتستانی» بر آن تأکید دارد. چنین نگاه و اخلاقی تبعات گوناگونی داشت. از جمله، کالون مانند لوتر این تصور را که پیشه‌های دینی از مشاغل دنیوی برترند، رد کرده بود. هر دو معتقد بودند که انسان نه با پناه بردن به زندگی راهبان، بلکه با در پیش گرفتن هر شغل شرافتمندانه و مفیدی که از دل و جان در آن بکوشد، به خداوند خدمت کرده است. (در خصوص تأثیر متفاوت جریان لوتری و کالونی در موضوع سرمایه‌داری، نک: تاوونی، ۱۳۷۷؛ بومر، ۱۳۸۰، ص ۲۲۹) این اعتلای شأن عامه مردم و حرمت و شأن کار از نتایج یکی از آموزه‌های نهضت اصلاح دینی

بود که می‌گفت انسان به دست‌گیری عنایت الاهی آمرزیده می‌شود، نه با اتکا به عمل خویش. با وجود این، آدمی می‌تواند با تلاش در جهت تأمین معاش خویش در این جهان به ندای الاهی پاسخ دهد. مذهب کالونی بیش از مذهب لوتری در تشویق فعالیت‌های این‌جهانی‌کوشا بود، چه معتقد بود هرگاه کار به شیوه‌ای منظم و معقول پیش برده شود، هم مرضی خداوند است و هم بر رفاه همگانی می‌افزاید. هر مؤمن مسیحی باید با کار کردن توأم با صحت عمل و متانت و فایده، در تعظیم امر و شأن خداوند بکوشد. به طور کلی، اخلاق پروتستانی با اعتقاد جازم به مسئله تقدیر و برگزیدگی و ایجاد احساس رسالت دینی برای باورمندان به آن، نوعی احساس برتری و شوق به کار و انضباط اجتماعی و سخت‌کوشی و ریاضت‌طلبی و سرمایه‌داری را ایجاد کرد.

بازنگری و تحول در فهم اندیشه‌های دینی موجب تفاوت‌هایی در برداشت مفاهیمی چون کار و تلاش دینی شد و از جمله مفاهیمی که در نهضت اصلاح دینی و کلاً در تفکر غرب متحول شد و منشأ تحولات دیگر شد، همین مسئله بود. در تفکر رسمی در قرون وسطا کار کردن امری مکروه و نوعی اشتغال به امر دنیا محسوب می‌شد که البته در شرایطی برای کسانی تجویز و توصیه می‌شد، از این باب که مبدا به فساد بزرگ‌تر تمایل پیدا کنند. نکته دیگر در باب منشأ مالکیت است که در فرهنگ عمومی تلقی این بود که منشأ ثروت، طبیعت است، اما رفته رفته این تفکر شکل گرفت که کار است که منشأ ثروت‌های مادی و مالکیت است. در نوشته‌های متجددان، به ویژه آثار مهم کلاسیک، کار عنصر آغازین و سازنده دنیای اقتصادی تلقی می‌شود. در اندیشه مدرن، از کار نه تنها به عنوان فعالیت با شأن و منزلت اجتماعی ستایش می‌شود، بلکه آن را پایه و اساس جامعه مدرن و متمدن می‌دانند، به گونه‌ای که انسان را نه حیوان ناطق و فکرکننده، که حیوان کارکننده معرفی می‌کنند. کار در دنیای قدیم، خاصه بردگان و حیوانات بود، اما در عصر جدید مهم‌ترین ویژگی ممتاز انسان متمدن تلقی شد. در قدیم نبود فعالیت و بیکاری را منشأ فساد می‌دانستند و تأکید کلیسای کاتولیک بر کار از همین منظر بود، یعنی انتخاب میان بد و بدتر. اما کار در اندیشه مدرن یک فضیلت تلقی شد. هیرشمن تأکید دارد که ادبیات قرن هفدهم پر است از آثاری که در مورد

هواهای نفسانی بحث می‌کند و در میان آنها، مال‌دوستی ننگین‌ترین میل و هوس است، اما زمانی که نام نفع بر آن می‌نهند وضع عوض می‌شود و کمتر سرزنش می‌شود. تأیید مال‌دوستی و نفع شخصی نزد اندیشمندان جدید به معنای کنار نهادن اصول اخلاقی سستی نبود، بلکه به منظور مهار کردن هواهای نفسانی ویرانگر و جامعه‌ستیز بود. آدام اسمیت در کتاب معروفش نشان داده است که ثروتمند شدن جامعه تنها در سایه ثروتمند شدن افراد و جست‌وجوی نفع شخصی امکان‌پذیر است. در نظام اقتصادی اسمیت، جست‌وجوی نفع شخصی به خیر عمومی می‌انجامد و در نتیجه، رفتار سودجویانه و مبتنی بر نفع شخصی از لحاظ اقتصادی توجیه اخلاقی پیدا می‌کند. هدف شدن اقتصاد تنها هدف اقتصادی ندارد. (غنی‌نژاد، ۱۳۷۶)

در اندیشه فلسفی و سیاسی نیز به کار نگاه دیگری شده است. جان لاک معتقد است کار انسان منشأ اصلی ثروت مادی است. مالکیت از کار ناشی می‌شود و بدین لحاظ مشروعیت متعالی دارد. قدیمی‌ها طبیعت را منشأ ثروت می‌دانستند و چون ثروت‌های طبیعی معین و تغییرناپذیر است، تملک آنها به منزله محروم کردن دیگران دانسته می‌شد. آلبرت هیرشمن نشان داده است که از پایان قرون وسطا خاصه در قرن ۱۷ و ۱۸ با شیوع جنگ‌های داخلی و خارجی پایان‌ناپذیر، این اندیشه نزد متفکران بروز کرد که با اتکا به موعظه‌های اخلاقی و مذهبی، باید قواعد رفتاری تازه‌ای برای تنظیم روابط اجتماعی و سیاسی انسان‌ها پیدا کرد. بدین‌وسیله توسعه تجارت و منفعت که موجب صلح‌آمیز شدن روابط انسان‌هاست، به عنوان درمانی برای نابسامانی‌های سیاسی و جایگزینی واقع‌گرایانه برای اصول اخلاقی غیرکارآمد مورد استقبال قرار گرفت. (همان، ص ۶۵) برای جلوگیری از هواهای نفسانی ویرانگر باید تدابیری جدید ابداع کرد. تحلیل‌های فلاسفه قرن هفدهم به این راه‌حل انجامید که باید بین هواهای نفسانی تمایز ایجاد کرد و مبارزه یکی را علیه دیگری برانگیخت. به بیان دیگر، برای تضعیف و رام کردن هواهای نفسانی، بین آنها باید مبارزه درونی ایجاد کرد. بیکن در کتاب معروف خود به نام پیشرفت علوم، اخلاقیون گذشته را به باد انتقاد می‌گیرد که همیشه بر اصول اخلاقی خود تأکید کرده‌اند، اما هیچ‌گاه روش دست یافتن و تحقق آنها را بیان نکرده‌اند. بیکن در ارائه این اندیشه که هواهای نفسانی را باید با دسته دیگری از هواها

کنترل کرد، از منتقدان اسپینوزا و دیوید هیوم است. اسپینوزا در کتاب/اخلاق نظریه هواهای نفسانی جبران کننده را مطرح می کند.

چنان که گذشت، برخی مانند ماکس وبر میان اخلاق پروتستانی و پیدایی و رشد نوعی تازه از سرمایه داری پیوندی وثیق دیده اند. وی معتقد بود در گذشته و در بسیاری از جاها، شرایط مادی برای سرمایه داری وجود داشته، اما در عصر جدید و در نظام غرب است که روحی جدید به وجود آمد که به گسترش سرمایه داری انجامید و مفهوم رسالت در تفکر لوتر و پارسامنشی دنیوی کالون و پیرایشگران بود که زمینه را برای اخلاق اقتصادی عقلانی فراهم کرد. البته بعضی از محققان مانند تاوونی بر تفکر کالون و به خصوص پیرایشگران در این موضوع تأکید دارند و سهم چندانی برای تفکر لوتری قائل نیستند. (برونوفسکی، ۱۳۸۳، ص ۱۴۷-۱۵۲)

البته در فهم مراد وبر بدفهمی هایی نیز روی داده است، به گونه ای که تصور شده منظورش وامدار بودن کل جریان سرمایه داری به آیین پروتستان است. اخلاق پروتستانی که ممیزه اساسی اش سخت کوشی و فایده رسانی است، برای کوشش های سوداگرانه جدید لازم بود. مؤمنان مسیحی اگر کار و بارشان رونق می گرفت، می توانستند آن را لطف خدا بدانند؛ این مفهوم که در آن واحد می توان هم به خدا خدمت کرد و هم به خلق و هم به خود؛ حس امانتداری یعنی مسئولیت در قبال خداوند در مورد زندگی و مایملک خویش. (باربور، ۱۳۷۴، ص ۶۰؛ مک گراث، ۱۳۸۲، ص ۵۰۰-۵۰۴؛ بومر، ۱۳۸۰، ص ۳۰۲) سرمایه داری جدید در اندیشه باروری کار انسانی، با نیرویی سرسخت به نام سنت گرایی مواجه بود. در نظام کهنه سرمایه داری و کار، هدف فرد این بود که چگونه می تواند با کمترین تلاش و راحت ترین شکل، بیشترین دست مزد را به دست آورد، اما در سرمایه داری جدید به نیروی کاری احتیاج است که کار را تکلیف خود بدانند. با این حساب تنها باورهای دینی است که می تواند روحیه سرمایه داری را به وجود آورد.

البته در اینجا نباید تصور کرد که همه جریان های پروتستانی به یک اندازه در این امر سهیم بوده اند. لوتر با اعتقادی مشابه با آنچه در نگرش سنتی در مورد تقدیر وجود داشت، معتقد بود که شغل چیزی است که انسان باید مانند فرمان خدا آن را بپذیرد و

خود را با آن سازگار کند و در نتیجه فرد باید در همان شغل و وضعیت مقدر از سوی خدا باقی بماند و در همان وضعیت تعیین شده خدایی تکاپو کند. این نگرش البته پیامدهای منفی برای روح سرمایه‌داری جدید دارد. این در حالی است که نگرش کالونیستی - که کاتولیک‌ها و لوتری‌ها از آن بیزارند - بر پیوند میان حیات دینی و کسب و کار دنیوی تأکید دارد و عرق ریختن مؤمن را مانند جهاد در راه خدا می‌داند. تفکر کالونی تفکری است کاملاً تقدیرگرا که سرنوشت بشر را محتوم و از قبل تعیین شده می‌داند، اما کلیسای لوتری می‌پذیرد که می‌توان با توکل و خضوع در برابر خدا، آمرزیده شد. البته در هر دو فرض این فرد است که مسیر سعادت خود را طی می‌کند و شعار دینی و واسطه‌ای چون کشیش در این راه فایده‌ای ندارند. فرد است که خود تصمیم می‌گیرد و می‌کوشد که خود را در صف نیکوکاران جای دهد یا نشان دهد که در این صف قرار دارد و همین سخت‌کوشی است که فرد می‌تواند آن را نشانه‌ای بداند بر اینکه یقین کند که از برگزیدگان است.

تفاوت زهد لوتری و کالون در اینجا آن است که اولی بر مبنای دست‌یابی به وحدت عرفانی با خدا، زندگی دینی و مذهبی را به سوی عرفان و احساس‌گرایی می‌کشاند و به فرد این احساس را می‌دهد که او ظرف روح‌القدس است. اما تفکر کالونی می‌گوید که فرد باید وسیله اراده الهی باشد تا یقین به رستگاری خود کند. (وبر، ۱۳۷۳، ص ۶۰، ۷۵، ۸۴، ۱۲۲) در نتیجه، در تفکر کالونی با نوعی ریاضت‌کشی عقلانی روبه‌رو هستیم که از ریاضت‌کشی قرون وسطا در «این‌جهانی بودن» متفاوت است. این نوع سلوک اخلاقی بر پایه ایده اثبات ایمان در زندگی دنیوی قرار گرفت و به گروه‌های وسیع‌تری از مردم که تمایلات مذهبی داشتند، انگیزه‌ای مثبت برای ریاضت‌کشی داد و شأنی برای ثروت قائل شد که مذموم بودنش در صورتی است که در جهت لذت‌دنیایی و تن‌آسایی باشد، اما اگر در جهت اثبات عظمت خدا باشد، نه تنها مطلوب که مانع اتلاف وقت است و در این صورت، به دست آوردن ثروت که لازمه شغل است، نه فقط توجیه اخلاقی دارد، بلکه نشانه آمرزیدگی فرد است. در این ریاضت‌کشی، افراط در مصرف ثروت و لذت‌گرایی محکوم است که همین خود موجب انباشت ثروت است. (همان، ص ۱۳۰ و ۱۸۴؛ مهدی‌زادگان، ۱۳۷۷، ص ۳۷)

نقطه مثبت دیگر در اخلاق پروتستانی آن بود که کار علمی را مثل کار بدنی و عادی تأیید می‌کرد. در این تفکر، مطالعه طبیعت از چند جهت مورد تحسین بود، زیرا هم پرده از دقایق خلقت برمی‌داشت و هم نمونه کار معقول و منظم بود. این جمله را برتن خیلی پخته است که آیین پروتستان با تدوین و تقنین ارزش‌های اخلاقی تا حد زیادی نادانسته به پیش‌برد علم جدید کمک کرد. (باربور، ۱۳۷۴، ص ۶۰ با اندکی تغییر؛ و نیز نک: همان، ص ۶۱)

محور قرار گرفتن انجیل در تفکر پروتستانی بدان معنا بود که همه به سوی خواندن و فهم آن بروند و همین موجب تشویق و ترغیب به ایجاد مدارس و سوادآموزی شد. از سوی دیگر، تغییر نگرش اخلاقی به صنعت و اقتصاد نیز مزید بر علت شده بود. این مفهوم جدید درباره اهمیت انسان که می‌گفت همه روش‌های زندگی در اساس و مایه، درست است و صنعت و اقتصاد و کار تولیدی از فضایل عالی است، گرچه در گفته‌های لوتر به روشنی بیان شده، اما بسیار کم و فقط از لحاظ منفی به پروتستانیسم مدیون است. مردم به رفاه و موفقیت دلبستگی پیدا کردند و گوشه‌گیری را خودپسندی، تفکر را تنبلی و فقر را کیفر زندگی خانوادگی و کار و کوشش را خدایی می‌شمردند. اصلاحات پروتستانی به دست لوتر و پیروانش هرگز یک نهضت اخلاقی نبود که برای بهبود اخلاق جامعه انجام گرفته باشد، بلکه از نخستین نتایج اخلاقی آن سقوط و فرومایگی بود و کار بدین گونه بود تا اینکه در نسل بعد تلاش صمیمانه کالون در راه تقدس، پاک‌روشی و دل‌بستگی به نصرانیت را تجدید کرد. (رنдал، ۱۳۷۶، ص ۱۵۱) این خود یکی از وجوه افتراق اصلاحات در جهان اسلام و جهان غرب است. به عبارت دیگر، در غرب نگاهی جدید به جهان و انسان و عملش ایجاد شد، اما آیا جریان اصلاحات دینی در جهان اسلام توانست نقشه تازه‌ای برای جهان جدید ترسیم کرده و راهی را برای وصول به آن تسهیل کند؟ در غرب جهان جدیدی ظهور یافت که متفاوت از قبل بود. آرمان‌ها، ارزش‌ها و اهداف، گرچه بر سرمایه‌های قبل اصرار داشت، اما راه تازه‌ای را طی می‌کرد. (حلبی، ۱۳۷۱، ص ۱۵۶) داشتن نگاه و فکر فلسفی بسیار مهم است و این چیزی است که دغدغه چند قرن غرب بود. البته مهم، فلسفه‌ورزی ثمربخش و هدفمند است؛ فلسفه‌ای که زاینده و بالنده باشد. فلسفه عقیم هرچند عمیق باشد، ناکارآمد است

و ضعیف اگر درست باشد، سازنده است و به مرور زمان ضعف‌های خود را جبران خواهد کرد. ثانیاً این نگاه باید نگاهی سالم و سازنده باشد و به رگه‌های جوشنده اندیشه متصل باشد و البته اندکی از این هم می‌تواند منشأ حرکات مهمی باشد. برای نمونه، پیامبر (ص) فرمود: «اطلبوا العلم و لو بالصین» یا «اطلبوا العلم من المهد الى اللحد»؛ همچنین در برخورد با قشرهایی همچون زنان، کودکان، مخالفان، دشمنان و ناهمدینان رفتار خاصی را ترویج کرد، که تحولی اساسی در نگاه به زن در جهان به وجود آورد. درباره کار و ارزش آبادانی^۳ و حرمت نهادن به کارگر و تشویق به تلاش و پرهیز از انزوا، در قرآن کریم و سیره معصومان (ع) مطالب ارزشمند و متعددی هست که البته از این بابت ضعفی نداریم و درخشندگی تمدن اسلامی در دوره نخست نیز مدیون همین میراث و اصلاح نگاه مؤمنان بود، اما تغییر نگاه و به حاشیه رفتن این میراث ارزشمند همان چیزی است که بیشترین ضربه را به توسعه فکری و اجتماعی و تحول در جهان اسلام زده است. (نک: مطهری، ۱۳۶۸، ج ۲۴، ص ۲۸۰-۲۸۱)

۳. نوع نگاه به دین و مسئله تجربه‌گرایی؛ یکی از تفاوت‌های مهم میان شرق، که خاستگاه نهضت‌های اصلاحی در جهان اسلام است، با غرب مسیحی، که خاستگاه نهضت پروتستانی است، همین نوع نگاه به همه چیز از جمله دین است. روح تفکر غربی در مجموع نظریه‌پردازی بعد از تجربه است. این بدان معناست که غربی چه مطلبی را بپذیرد یا نپذیرد، چه از اصول دینی بداند یا نداند، به بررسی‌های تجربی بها می‌دهد. نوع نگاه غربی به دین از این جهت مهم است. از نگاه غربی، فلسفه وجودی دین کل زندگی نیست، بلکه دین به کار آخرت می‌پردازد و در نتیجه، وارد حوزه زندگی عادی نمی‌شود. بر این پایه، دین اگر نکته‌ای بیان کند، بر اساس تجربه سخن به میان می‌آورد و البته اگر خطایی در این وادی باشد، ربطی به دین ندارد که این خود نکته‌ای مثبت برای آن است. در این صورت، نگاه الاهیاتی و ایدئولوژیک در مرحله متأخر قرار دارد. البته در غرب نیز همیشه تجربه‌گرایی وضعیت یکسانی نداشته است، چنان‌که در قرون وسطا بدان بهایی داده نمی‌شد. نگرش الاهیاتی بر نگرش تجربی مقدم بود. مهم‌ترین ممیزه روح تجربه‌گرایی، تردید در همه چیز حتی در حوزه الاهیات است. مثلاً دلیل اشرف بودن انسان، تأثیر حجاب بر مسئله عفاف، با بررسی موردی قبایل آفریقایی که عادت به زندگی برهنگی داشتند، تأثیر یاد خدا در آرامش درون که مفاد آیه شریفه: «لا بذکر الله

تطمئن القلوب» (رعد: ۲۸) است یا آنچه در موضوع کشاورزی و نخل کاری یا مسواک و بهداشت در روایاتی آمده است که به جزم نمی‌توان به صدور همه آنها از معصومان (ع) قائل شد. با این نگاه در مسایل یادشده هم نیازمند بررسی سندی و هم بررسی تأثیر خارجی و واقعی این مسایل هستیم و در این صورت باید بررسی کنیم که اگر از مسواک با چوب اراک سخن به میان آمده، باید همچنان تا قیامت آن را به عنوان اصل و قاعده‌ای فراگیر و عام پذیرفت و در این صورت دیگر نمی‌توان گفت که امروزه مسواک‌هایی با کیفیت‌تر، ارزان‌تر و بهتر عرضه شده است و اصلاً نباید به دنبال ابتکار و تولید این ابزار متفاوت رفت، چون بر اساس منقولات دینی تکلیف مسواک یک بار برای همیشه حل شده است. یا در خصوص رؤیت ماه آیا چشم موضوعیت دارد یا طریقی است که اگر ابزاری بهتر از آن یافت شود، به همان اندازه معتبر باشد.

البته در جهان اسلام نیز بزرگانی چون ابوریحان بیرونی، هوادار تجربه‌گرایی بودند و مسایل را با سنجۀ تجربه می‌سنجیدند که آیا واقعاً واقعیت‌های خارجی نیز مانند منقولات است یا نه. این مطلب را بعضی از محققان تاریخ علم پذیرفته‌اند که بذر دانش به روش تجربی و ریاضیات و غیر آن، از مشرق به مغرب آمده و در قرون وسطا علم به وسیله شرقیان بسط یافته است. پس علم تجربی فقط فرزند مغرب‌زمین نیست، بلکه باید شرق را پدر و غرب را مادر آن دانست، (سارتون، ۱۳۵۵، ص ۲۱۸) ولی این جریان با جریان مقابلی در تعارض بوده که از پیش‌گامان آن، بزرگانی چون شیخ صدوق است که هم‌زمان با شیخ مفید است، ولی مسیر متفاوتی را طی می‌کرد. در هر حال، به نگاه تجربه‌گرایانه به امور از جمله دین، چندان بهایی در جهان اسلام داده نشده و بخش مهمی از رکود فکری و علمی و نیز تعصب و جمود ناشی از آن، معلول چنین نگرشی است. موضوع دیگری که در این خصوص در غرب رخ داد، این است که تحول و تردید در درستی اندیشه‌های رایج در زمینه نجوم، جغرافیا و ده‌ها موضوع علمی دیگر، درستی یافته‌ها و نظریات مختلف در حوزه‌های گوناگون علوم را دچار تردید کرد. لیکن شکل افراطی این شک و تردید موجب واکنشی متقابل بود که در برابر دستاوردهای علمی واکنشی تند و منفی نشان می‌داد. یکی از انتقادات شدید ضدروشنفکری، که در ۱۵۲۶ منتشر شد، در این کار تا آنجا پیش رفت که اعلام کرد دانش، بیماری بسیار همه‌گیری

است که تمام افراد بشر را به نابودی می کشاند و باعث شده گناهان گوناگون مرتکب شویم و این گونه توصیه شد که بهتر است احمق بمانیم و هیچ ندانیم تا آنکه مغزمان را از اندیشه های زیان بار پر کنیم. (گاتلیب، ۱۳۸۴، ص ۵۲۷) شاید بحث و اختلاف لوتر و اراسموس در موضوع اراده آدمی را بحثی در شک و یقین بدانیم. اراسموس در عصر تردید می گفت که امور مربوط به آدمی به قدری پیچیده است که هیچ گونه معرفت یقینی درباره آنها نمی توان به دست آورد و ذهن بشر به گونه ای است که برای پذیرش سخن کاذب آمادگی بیشتری دارد تا سخن صادق. (اراسموس، ۱۳۷۶، ص ۴۵؛ گاتلیب، ۱۳۸۴، ص ۵۶۰) لوتر اصرار داشت که مسیحیان باید از شک رها شده و به گونه ای از یقین برسند، ولی طرفه اینکه لوتر و اصلاح طلبان پروتستان بودند که بیش از هر کس دیگری بیماری و خوره شک را منتشر کردند، زیرا آنها با خشم اعتبار مقامات دین را مورد تردید قرار دادند و بر این اساس، پرسش «از کجا می دانید؟» را به مهم ترین پرسش آن عرصه تبدیل کردند. لوتر نمی پذیرفت که حق همیشه با دستگاه کلیساست؛ وی می گفت من هیچ اعتمادی به مرجعیت بی پایه پاپ یا شوراهای کلیسایی ندارم، زیرا روشن است که آنها اغلب اشتباه کرده و بارها حرف های خودشان را نقض کرده اند. در مقابل، وی در زمینه مسایل دینی، وجدان فردی را داور حقیقت می دانست. هر مسیحی خوب باید کتاب مقدس را در نظر داشته باشد، آن را در پرتو وجدان خویش و تجربه مذهبی شخصی اش تفسیر کند تا دریابد که به چه چیز باید اعتقاد داشته باشد. این جوهر آیین پروتستان بود. پس از آنکه لوتر اساس معرفت دینی را مورد تردید قرار داد، هیچ پاسخ ساده ای برای این معما وجود نداشت که برای پشتیبانی از دیدگاه خویش باید به کجا رو آوریم. (همان)

۴. نبود پاره ای از معضلات الاهیاتی در نگرش اسلامی؛ در نگرش اسلامی در باب انسان و نجات دیدگاه هایی وجود دارد که اتفاقاً مشکل مصلحان و نواندیشان و تجدیدنظرطلبان در همان بود. برای مثال، کافی است میان نگاه مسیحیت به انسان با نگاه اسلام به خصوص با توجه به آیاتی چون «لقد کرّمنا بنی آدم و حملناهم فی البر و البحر» (اسراء: ۷۰) یا آیه «و علم آدم الاسماء کلها ثم عرضهم علی الملائکه فقال انبؤنی باسماء هؤلاء ان کنتم صادقین» (بقره: ۳۱) مقایسه کنیم که این خود نوعی انسان محوری است، اما نه از قسم مسیحی^۴ که به نوعی

شورش علیه خداست. (Gillespie, 2008, p. 292) البته جهان اسلام به رغم داشتن این مزیت فکری، به خوبی نتوانست از آن استفاده کند و دلیل آن همان وضعیت اسفناک اندیشه در جهان اسلام است. مطلب دیگر، وجود عناصر اثباتی و سازنده مثل توکل، تقوا و اجتهاد است که در هر نظام و سیستم سالم و فعال می‌تواند منشأ آثار خوب و ارزشمندی شود. این در حالی است که باور به گناه ازلی و اولیه و نیز موضوعاتی مانند تقدیر، مشکلات زیادی را می‌تواند فراروی هر نظام فکری و عقیدتی قرار دهد. نمونه دیگر، مسئله تقدیرگرایی در الاهیات مسیحی است که در جهان‌بینی اسلامی دیگر نیازی به آن آموزه تا شکل خاصی از آن نداریم، زیرا سعادت و رستگاری در اسلام چیزی است که باید به دست آورد و البته این، رهین ایمان و عمل هر دوست. در اینجا هم با تفکر کاتولیکی فاصله وجود دارد و هم با تفکر پروتستانی اعم از کالونی و لوتری. مستند ما هم آیاتی از قرآن از این دست است: «الا من اتی الله بقلب سلیم» (شعراء: ۸۹) یا «ان لیس للانسان الا ما سعی». (نجم: ۳۹) لذا انسان لوح سپیدی است که آلوده نشده است (کل مولود یولد علی الفطره) و ثانیاً نباید نگرانی و خوفی از آینده خود داشته باشد و صرفاً با توکل و رجا باید به ساختن آینده خود مشغول باشد. این سخن را که برای آخرت چنان کن که فردا در آن هستی و برای دنیایت چنان عمل کن که همیشه در این جهانی، در همین سیاق باید فهمید و تفسیر کرد. در تفسیر مفاهیم نیز این مزیت در اندیشه اسلامی وجود دارد که بسیاری از مفاهیم، شکل توسعه‌یافته و اجتماعی‌تری دارد که از باب نمونه، می‌توان به توسعه در مفهوم رهبانیت یا زهد اشاره کرد؛ چنانکه پیامبر (ص) فرمودند «انما رهبانیه امتی الجهاد». امام علی در مورد زهد می‌فرماید: «الزهد بین کلمتین من القرآن؛ قال الله سبحانه لکیلا تاسوا علی ما فاتکم و لا تفرحوا بما آتیکم و من لم یأس علی الماضي و لم یفرح بالآتی، فقد اخذ الزهد بطرفیه». (نهج‌البلاغه، حکمت ۴۹۳)

۵. نوع نگاه به علم؛ در قرون وسطا علم عمدتاً قیاسی بود نه استقرایی، بدین معنا که از اصول و قضایای کلی به موارد جزئی استدلال می‌شد نه اینکه از جزئیات و مشاهدات شروع شود و سپس تعمیم داده شود. این تصور در فیلسوفان دوره باستان، از همه مهم‌تر افلاطون، نیز وجود داشت. به علاوه، توجه به علت غایی در مقابل علت فاعلی بیشتر بود. برای مثال، در تبیین این که چرا باران می‌بارد و دانه به گیاه و درخت تبدیل می‌شود، به جای آنکه به فعل و انفعالات داخلی توجه شود، تمرکز بر این بود که بارش باران برای سیراب کردن گیاهان است و رشد

دانه نیز برای تبدیل شدن به گیاه و درخت. پس مهم علت صوری و علت غایی بود که از طبیعت شیئی ناشی شده و بر طبق نقش و فایده‌اش معلوم می‌شود. اما در نگرش جدید، تکیه بر علت فاعلی و علت مادی است و بیشترین توجه به حوادث قبلی و فعل و انفعالات بعدی است که شاید آگاهانه نیز نباشد و ناشی از طبیعت اشیاء است. (باربور، ۱۳۷۴، فصل اول) اما در دوره جدید نگاهی ابزاری، عملگرایانه و کلیت‌گرای به علم شد. از پیشتازان این رویکرد به علم ویلیام اکام بود. اکام معتقد بود «در تحقیق علمی بهتر است کمتر به ذهنیات و عالم تصور متوسل شویم و به کشف و شهود بپردازیم. علم صحیح آن است که به تجربه و مشاهده متوسل شویم. وی حکمت الهی را یکسره از فلسفه جدا می‌کند». (فروغی، ۱۳۸۳، ص ۹۶) با همین نگاه بود که فلسفه نیز ابزاری در دست علم شد تا جایی که به باور بعضی از محققان، کار علم پس از گالیله و نیوتون، روشن کردن و آسان ساختن مراحل مختلف و به پیش بردن خود علم و بسط مسائلی بوده است که علم بتواند آنها را حل کند و اگر آنان به پژوهش‌های فلسفی پرداختند به این سبب بود که حل بعضی از مسائل تنها از طریق اصلاحاتی در اصول بنیادی امکان داشت. اما فلاسفه طبیعی قرون وسطا بیش از آنکه به مسایل عینی جهان تجربه توجه داشته باشند، به این می‌پرداختند که علم طبیعی از چه نوع شناختی است و چگونه در ساختار متافیزیک آنان قرار می‌گیرد و اگر گسترش یابد، چه تأثیری در الاهیات خواهد داشت. (کرومبی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۱۳۳-۱۳۷)

نکته مهم دیگر آن بود که تا پیش از این دوره، علم تنها به معنای سنت و انتقال آن دانسته می‌شد. اما دکارت نیز مانند بیکن معتقد بود که باید از علم برای بهبود زندگانی نوع بشر استفاده کرد. این نوع نگاه به علم و نیز تحول در روش‌شناسی دو تحول مهمی بود که در غرب رخ داد. تشکیک در همه معلومات گذشتگان از جمله اموری است که در این فرآیند تأثیر زیادی داشت. بیکن با نقادی بت‌ها به عنوان موانع شناخت درست، برخی از پیراهه‌های تعالیم قدما را برشمرد. دانش موانعی دارد که بیکن آنها را بیماری‌های شناخت می‌داند و نخستین آن بیماری‌ها، علاقه مفرط به مطالعه زبان‌های باستانی و لغت‌بازی برخی از نمایندگان جنبش نوزایی بود و دومینش، پرداختن به موضوعات پوک و بی‌حاصل و مجادلاتی که برای تحسین ذهن مفید می‌تواند باشد، اما در قلمرو واقعیت امر سالمی نیست. ذهن وقاد، مجال فراوان و نوشته‌های کم برای

خواندن. آنان در حجره‌های تنگ و تاریک چند نویسنده، به ویژه ارسطو که مستبدانه بر آنها فرمان می‌راند، زندانی بودند، همچنان که خود در حجره‌های حوزه‌های علمیه و صومعه‌ها محبوس بودند. دانش آنها درباره تاریخ بسیار اندک بود، اما ذهن آنها بی‌نهایت فعال بود. (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۹۵)

در خصوص تحول ایجادشده در نوع نگاه به علم، فروغی معتقد است که «دکارت همچنان که در روش کسب علم، جاده کوبیده پیشینیان را رها کرد و راه تازه‌ای در پیش گرفت، نسبت به خود علم نیز همین شیوه را اختیار کرد. آنچه را از پدر و مادر خود آموخته بود، نیست انگاشت. بساط کهنه برچیده، بساط نو درانداخت؛ به این نیت که به قوه تعقل و تفحص شخصی خویش، اساسی در علم به دست آورد و به عبارتی شک را راه وصول به حقیقت قرار داد. دکارت همه گفته‌های پیشینیان را سلب اعتماد کرد و جمیع معلومات خویش را محل شک قرار داد و بر آن شد که پایه‌ای برای علم و یقین به دست آورد. نخستین اصل ثابت، وجود خویشتن بود و دومین اصل، وجود ذات باری، آنگاه در پی آن شد که حقیقت عالم خلقت را معلوم سازد». (فروغی، ۱۳۸۳، ص ۱۲۰) اما اینکه خاستگاه علم جدید کجاست باید گفت که از دل نام‌گرایی و بازنگری در معنای هستی‌شناسی نام‌گرایی درآمد. از منظر نام‌گرایی، نظم ترسیم‌شده در تفکر قرون وسطا بی‌معنا و بی‌هدف است؛ زیرا اولاً هر موجودی در اصل منفرد است و ثانیاً خود خداوند وجودش متفاوت از سایر موجودات است. اکهارت نیز مانند اکام فاصله‌ای بی‌نهایت میان خدا و جهان قائل بود. نام‌گرایی بر این دیدگاه خط بطلان کشید و اعلام کرد که خداوند خود نه تنها در معرض تغییر است، بلکه شاید خویشتن را نیز تغییر دهد. فرانسیس بیکن، پدر علم جدید که تفاوتی اساسی با دانش در قرون وسطا داشت، به دنبال فهم چیستی و جهت حرکت آن (علت صوری و غایی) نبود، بلکه درصدد شناختن ویژگی و حرکت‌های خاص ماده بود. او نه در پی فهم چیستی طبیعت، بلکه درصدد درک چگونگی کارکرد آن بود. (همان، ص ۱۷۰-۱۸۹)

به هر حال، بیکن بود که نخستین خشت‌های بنای علم جدید را بر اصولی نام‌گرایانه بنا کرد، اما گالیله و دکارت و هابز دیوارهای آن را برافراشتند. یکی از جریان‌های مهم در

اندیشه مدرن با دکارت آغاز می‌شود و در ادامه راه به لایب‌نیتز، مالبرانش، اسپینوزا، فیخته، هگل و شوپنهاور منتهی می‌شود. جریان دیگر نیز با هابز، لاک، هیوم و میل آغاز می‌شود که بسیاری از دانشمندان انگلوسامریکن در آن جای گرفته‌اند. از محورهای اختلافات این جریان‌ها می‌توان به اختلافشان درباره طبیعت و رابطه انسان و خداوند اشاره کرد. از نظر بیکن، انسان بخشی از طبیعت است و فراتر از آن را نه می‌شناسد و نه می‌تواند در خصوص آن کاری انجام دهد. انسان در گیر و دار طبیعت قرار دارد و با آنکه می‌تواند تا حدی آن را به فرمان خود درآورد، بخشی از طبیعت است نه خالق آن. دکارت راه دیگری برگزید. ابتدا کوشید بر پایه ریاضیات، علمی یقینی و شک‌ناپذیر تأسیس کند. اما بعدها دریافت که خداوند قادر مطلق ممکن است ریاضیات را از مرتبه یقین‌آور خود ساقط کند. این امر او را به جست‌وجویی درونی کشاند و سرانجام وی به این اصل مشهورش باورمند شد که من می‌اندیشم پس هستم. بر این پایه، وی اساس علم مدرن را بر روی سوژه خودمختاری بنا کرد که نه تنها از طبیعت برتر است، بلکه می‌تواند در برابر خود خداوند طبیعت مقاومت کند و حتی به جای او بنشیند و صاحب ارباب طبیعت شود.

این برداشت از علم جدید ناشی از برداشت جدید از انسان به عنوان موجودی صاحب اراده و برگرفته از الگوی قادر مطلق نام‌گرایان است و انسان را قادر می‌سازد تا همانند خداوند با اعمال اراده نامحدود خود، بر طبیعت حکم براند. دکارت در اینجا نه فقط بر نام‌گرایی، بلکه بر آرمان انسان‌محورانه فرد خودآفریده و خودبسنده و نیز اندیشه‌لوتر درباره پیوستگی اراده انسان و خداوند تکیه کرده است. دکارت انسان را به عنوان جسمی متحرک در طبیعت رها می‌کند و هم او را برتر از آن می‌داند و او را به جایگاه قادر متعال اعتلا می‌بخشد. هابز نیز انسان را قطعه‌ای از طبیعت یا جسمی متحرک می‌داند و همانند نام‌گرایان معتقد بود جهت این حرکت از پیش مشخص نشده است. اما برخلاف آنها، آن را بی‌قاعده نمی‌داند، بلکه تابع اصول مکانیکی تلقی می‌کرد.

در اینجا به این نکته باید توجه داشت که پروتستان‌ها به طور مستقیم رابطه خوبی با پیشرفت‌های علمی نداشتند و پیوسته نگران پیامدهای آن بر باور ایمانداران بودند و از این جهت سابقه‌ای بهتر از کاتولیک‌ها ندارند، (Cf.: Blaire, Ann, "Science and Religion,"

Hsia, R. Po-Chia, (ed.), *the Cambridge History of Christianity; Reform and Expansion 1500-1660*, p. 444.) به خصوص که کلیسای کاتولیک در قرون وسطا بهترین حامی هنرمندان و معماران به دلایل خاص خودش بود و تا حدی نیز دانشمندان بنام و معروف مانند گالیله از حمایت‌های کلیسا برخوردار بودند.

نتیجه سخن آنکه تحولات عمیقی از این دست بود که نوع نگاه به آدمیان را تغییر داد، اما نگاه ما به دانش و کارکرد آن چندان تغییری نکرد. به بیان دیگر، در حالی که در میراث دینی ما نگاهی فایده‌گرایانه به علم شده و از علم غیرنافع به خدا پناه برده شده است، در مدارس علمی رفته رفته شاخه‌های علوم خشک شد و علم رسمی به قیل و قال‌های ادبی و شبه آن منحصر شد و دیگر علم ابزاری برای بهتر زیستن و خدمت به خلق خدا در نظر گرفته نمی‌شد، بلکه برای عده‌ای ابزاری برای سرگرمی و داشتن شأن و مباحثات و برای عده‌ای دیگر ابزاری برای تفاخر و برتری بر دیگران شد و دیگر توجهی به نیازهای مختلف اجتماعی نداشتند و به حاشیه‌نویسی بر کلمات گذشتگان یا نگرش یک‌بعدی و کاریکاتوری، که موجب تورم در بعضی از حوزه‌های فکری مثل دانش اصول در میان شیعه شد، اکتفا می‌کردند.

۶. تفاوت ابعاد و صبغه اصلاحات در جهان اسلام و جهان غرب؛ اصلاحات در جهان اسلام اولاً بیشتر صبغه اجتماعی و کمتر جنبه الاهیاتی داشت و ثانیاً حرکتی از بالا بود که توده مردم، در این ماجرا چندان دستی نداشتند. در غرب البته جریان‌های اصلاحی روش‌های گوناگونی را در پیش گرفتند. در جهان مسیحی، رهبران اصلاحی بیشتر اصلاحات دینی را مد نظر داشتند و شاید توجه به مسایل و مشکلات اجتماعی در مرحله دوم قرار داشت و شاید گاهی اصلاً جایگاهی نداشت. برای مثال، لوتر به عنوان پدر اصلاحات دین در غرب، در موضوعی الاهیاتی مناقشه کرد و آن را نیز در فضایی علمی مطرح کرد و هیچ‌گاه در ذهن و ضمیرش این مطلب خطور نکرد که قهرمان ملی شود.

البته باید دید که کجای دین باید اصلاح شود. در اینجا سه فرض قابل پیش‌بینی است. نخست اینکه اصلاح در نصوص اولیه دین مراد باشد. تقریباً به قطع می‌توان گفت که هیچ یک از مصلحان در سه دین بزرگ ابراهیمی معتقد به چنین اصلاحی نبودند، زیرا

نوعی عصمت و قدسیت برای آن قائل بودند که امکان هر نوع تغییر و اصلاح در آن را منتفی می‌کرد. دوم میراثی که حول این نصوص پدید آمده بود که شامل تفاسیر و شروح عالمان بزرگ دین می‌شود و سوم سیره عملی متولیان دین و سردمداران آن، در خصوص قسمت دوم باید گفت که موضوع تلقی و برداشت شارحان و مفسران چیزی است که مورد انتقاد همه مصلحان در سه دین بوده است. در یهودیت، کسانی مانند اسپینوزا سردمدار این گونه انتقاداتاند و در مسیحیت و اسلام هم، در میان طیفی از مصلحان، نقدهایی بر برداشتهای دینی وجود دارد. در اسلام منتقدانی بوده‌اند که با برداشتهای رایج از مفاهیمی چون تقوا و توکل و قضا و تقدیر سر مخالفت داشته‌اند. برای نمونه، در تفسیر متون و نصوص مقدس این مناقشات بوده است که الفاظ و عبارات حمل به معانی ظاهری شود یا معانی تأویلی، یا این بحث که الفاظ عین کلام الهی است یا صرفاً محتوای آن این‌گونه است. محور بعدی این است که پیش‌فرض‌های مفسران تا چه اندازه درست است و آنها تا چه اندازه در شرح مشکلات و توضیح الفاظ کلیدی موفق بوده‌اند و تا چه اندازه توانسته‌اند مرز میان خرافات و مطالب نادرست را از مطالب اصیل و درست برجسته کنند. موضوع بعدی در اصلاحات این است که چقدر در نگرش به انسان و اصلاح انگاره‌ها موفق عمل کرده‌اند. احساس پوچی و ناچیزی و محدود ساختن خود در زندگی اجتماعی یا خودشیفتگی و دیگران را ناچیز دانستن و نیز پیش‌داوری درباره دیگران و عدم تساهل و تسامح از محورهای است که باید بدان توجه داشت. البته در دوره‌های مختلف و در نحله‌های مختلف، موضوع متفاوت است. مثلاً در میان جناح روشنفکر دینی، نقد آموزه‌های دینی به شکل جدی‌تری دیده می‌شود، گرچه نقدها عمدتاً سطحی است و کسانی به نقد پرداخته‌اند که آگاهی چندانی از مبانی دینی نداشته‌اند، اما محل مناقشه و نزاع آنها جدی و اساسی است، در حالی که منتقدان و مصلحان دینی کمتر به نقد مبانی رسمی و پذیرفته‌شده دینی پرداخته‌اند و بیشتر از منظر اجتماعی به موضوع نگرسته‌اند. به بیان دیگر، در مغرب‌زمین، اصلاحات بیشتر اصلاح در مفهوم کلیسایی بود تا در مفهوم اجتماعی و اخلاقی، و به همین علت بود که جریان خواهان اصلاحات، که برخاسته از متن دین بود، با خواسته‌ها و تمایلات انسان‌گرایان و روشنگران اجتماعی و پرچمداران اصلاحات اجتماعی چندان همراهی نکردند. اگر مارتین لوتر در اعلامیه نود و پنج ماده‌ای خود به

موضوع سوءاستفاده از آموزش نامه‌ها پرداخت، از این باب بود که از جهت نظری با تعلیم انجیل در این خصوص مغایرت دارد و نه به دلیل قدرت‌طلبی و خالی کردن کیسه داشته‌های مردم. (زرین کوب، ۱۳۶۹، ص ۲۱۵) در مجموع، به نظر می‌رسد که یکی از تفاوت‌های دو جریان اصلاحی، وجود نگاه عام‌تر و عمیق‌تر به مبانی فکری و الاهیاتی در غرب، در برابر نگاه صرفاً اجتماعی مصلحان اسلامی بود که همه مشکل را در مسلمانی ما می‌دانستند. نکته‌ای که در مغرب‌زمین اتفاق افتاد، آن بود که مبانی فلسفی بیشتر مؤثر بود. توجه دکارث به سوژه با شخص محوری لوتری به گونه‌ای جمع شده بود. در نتیجه، روح جدیدی حاکم شد که فردمحوری، و نفی اتوریته از هر چیز از جمله دین و کتاب مقدس را می‌طلبید. این تفکر در اقتصاد نیز اثر خود را گذاشت. در ریشه-یابی علل پیشرفت در غرب، عده‌ای معتقدند که این تحولات در الاهیات ریشه داشت و عده‌ای نیز آن را کاملاً بیگانه از الاهیات فرض می‌کنند. در میان متأخران، از کارل اشمیت می‌توان نام برد که معتقد است دستگاه مفاهیم اندیشه جدید به ویژه مفهوم حاکمیت، از مبانی الاهیات استنساخ شده است. به باور او، همه مفاهیم معنادار نظریه دولت جدید، وجه عرفی‌شده مفاهیم الاهیات است، چنان‌که برای مثال، خدای قادر به قانون‌گذار قادر تبدیل شده است.

۷. توجه تازه به زندگانی طبیعی انسان و محیط و دنیای تازه و حیرت‌انگیزی که مکتشفان مردم را به آن رهبری می‌کردند؛ این مسئله بر دستگاه دینی که نفوذی تام بر همه مراحل زندگی داشت و مدعی بود که همه کارهای شخصی را سامان می‌دهد، اثری فوق‌العاده داشت. علت اصلی انقلاب دینی نه خود کلیسای قرون وسطا، بلکه عوامل بسیاری بود که مهم‌تر از همه، رشد اقتصادی بزرگ اروپا و پیدایش طبقه متوسط شهری بود که به استقلال و سرمایه‌داری و تمایلات ملی انجامید. مردم هنوز آماده نبودند که دنیای قدیشان را رها کنند و از راه‌های مختلف می‌کوشیدند راه‌حل میانه‌ای بیابند. جنبش اصلاح دینی این راه‌حل میانه بود. جنبش اصلاح دینی از لحاظ اعتقادات، وابسته به قرون وسطا بود، ولی اهداف والا و روش‌های عملی آن به عصر جدید وابسته بود. (رنال، ۱۳۷۶، ص ۱۶۱) مصلحان بزرگ کلیسا فرزندان عصر جدید نبودند و تمام همتشان این بود که مشکلاتی را که در اطرافشان بود، از راه تازه حل کنند. رکود اندیشه و عقب‌ماندگی عمومی در جهان اسلام مانع از چنین امری بود.

۸. **سنخ‌شناسی مخالفان روندهای موجود؛** در جهان اسلام و در ایران بودند اندک کسانی که عقب‌ماندگی را ناشی از عنصر اسلام می‌دانستند، اما در جهان غرب این روند بسیار عام‌تر و تندتر است. تمامی دعوای علم و دین و نیز مخالفت‌های دانشمندان بر سر همین موضوع بود. یکی از مهم‌ترین حلقه‌های علمی و مؤثر در اروپای قرن هیجدهم، جریان فیلسوفانی بود که به تدوین *دایره‌المعارف* به سرپرستی دنیس دیدرو در ۲۸ جلد مشغول بودند. این نوشته عظیم، محلی بود برای بیان آزادانه مطالب ۱۴۰ فیلسوف فرانسوی که به رغم همه اختلافات فکری بر اهمیت عقل در برابر سنت و گفتار دینی در رشد و پیشرفت انسان تأکید داشتند و معتقد بودند «همه چیز را باید بررسی و غربال کرد. باید روی تمامی اعتقاداتمان بی‌رحمانه پای گذاریم و موانعی را که عقل اصلاً نمی‌پذیرد، فروریزیم». (برلین، ۱۳۴۵، ص ۴۳) به عقیده آنها، مهم‌ترین چیز اصلاح دینی است. آنها کلیسا را مانع اصلی بر سر راه حل مسایل اجتماعی می‌دانستند. به باور آنها، مسیحیت یک بیماری مسری مقدس و یک عفونت و رؤیای انسان بیمار و میکروبی است که گاهی غیرفعال، اما همیشه خطرناک است. آنها معتقد بودند عقل و علم به تنهایی به کشف حقیقت راه می‌برد و کلیسا از طریق بسیاری از آموزه‌های خود به جامعه آسیب فراوانی رسانده است. به عقیده فیلسوفان، راه و روش سردمداران کلیسا هم غیرطبیعی و هم فتنه‌انگیز است. اما غیرطبیعی است، زیرا عقاید گمراه‌کننده‌ای را به افراد تلقین می‌کردند و از سوی دیگر، فتنه‌انگیز است؛ زیرا آنها بی‌رحمی را ترویج می‌کردند و خرافات را زنده نگه می‌داشتند.

نظریه گناه اولیه از جمله عقایدی بود که آنها به شدت با آن مخالفت می‌کردند. نیز آموزه سلسله‌مراتب هستی که اشکال هستی را بر اساس سلسله‌مراتب نزولی بزرگی تقسیم می‌کردند که خدا در رأس نردبان هستی قرار داشت و سپس فرشتگان، پادشاهان و اشراف تا اینکه نوبت به طبقات پایین اجتماع می‌رسید و در نهایت حیوانات و بهایم قرار داشتند. انتقاد دیگر فیلسوفان آن بود که ایمان مذهبی نباید بر اطاعت بی‌چون و چرای کلیسا - حتی در صورت ناسازگاری با تجربه روزمره - استوار باشد؛ اما اکثر فیلسوفان از جمله نیوتن و لاک خواستار آن بودند که همه دعوای مذهبی بر مبنای عقل و تجربه بررسی شود. توماس جفرسون، سیاستمدار آمریکایی، در نامه به برادرش در ۱۷۸۵ به همین نکته اشاره کرده، می‌گوید که عقل را محکم سر جایش

قرار ده و برای هر نکته و هر نظری او را به داوری فرا بخوان. با جسارت وجود خدا را مورد سؤال قرار بده؛ چراکه اگر خدایی باشد، باید از بزرگداشت عقل بیش از تکیه بر ایمان کورکورانه راضی باشد. (همان، ص ۴۹) در همین فضا بود که شکاکان این پرسش‌ها را مطرح می‌کردند که آیا موسی به راستی دریای سرخ را شکافت؟ آیا مسیح حقیقتاً برخاست؟ آیا کتاب مقدس کلمه خداست؟ فیلسوفان در این انتقادات حامیان و هم‌فکران خوبی هم داشتند. بعضی از مورخان خواسته‌اند انتقادات این دسته از دانشمندان، به خصوص دانشمندان فرانسوی از مسیحیت را، صرفاً از سر لجبازی با کلیسای کاتولیک و استفاده ابزاری از اسلام علیه مسیحیت بدانند. اما این اتهام چه درست باشد یا نباشد، نمی‌تواند اصل مشکل اعتقادی و رفتاری - یعنی رفتار اشرافی کشیشان - کلیسای کاتولیک روم را حل کند.

جریان دئیسم (خدا باوری طبیعی) نیز در همین فضا شکل گرفت که بر اساس آن انسان‌ها برای شناخت حقیقت دین نمی‌توانند به کتاب مقدس اتکا کنند و به جای آن به چند عقیده اساسی باید باور داشته باشند که در همه ادیان هست: ایمان به یک وجود متعالی، نیاز به پرستش مذهبی، زندگی شرافتمندانه، ندامت از خلافتکاری و وجود یک نظام پاداش و جزا. (همان، ص ۵۵) البته دئیسم جریان‌ی بود که کمتر توجه توده مردم را به خود جلب کرد و بیشتر خاص نخبگان و اصحاب دانش روز بود، ولی این جریان بر تفکر دینی بسیار تأثیر گذاشت. نحوه مواجهه این گروه از دئیست‌ها با اعتقادات دینی با رنجش متدینانی روبه‌رو بود که نه از رفتار کلیسای کاتولیک خشنود بودند، و نه منش دئیست‌ها در تمسخر اعتقادات دینی را می‌پذیرفتند. این گروه از مؤمنان که از تهی‌شدن مراسم دینی از روح و معنویت ناراضی بودند، از شرکت در شعایر دینی چشم پوشیدند و چندین جنبش دینی را تأسیس کردند که متدیسیم یکی از آنها بود. آنها به سرعت در روستاها نیز به تبلیغ اعتقاداتشان پرداختند.

جنبش دیگر جنبش زهدگرایی در آلمان قرن هجدهم بود که دغدغه مشترکی با فرقه قبل داشت و بر توبه، ایمان و ارتباط مستقیم با خدا بدون کمک گرفتن از کشیشان و نیز بر مذهب دل به جای مذهب عقل تأکید می‌کرد. اما شبیه این جریان در میان

روشنفکران جهان اسلام به شکل بسیار ضعیف و ناقصی وجود داشته است. به بیان دیگر، همان گونه که اصل تفکر در جهان اسلام رو به ضعف بوده، در میان روشنفکران نیز وضعیت بهتر از این نبود. ضعف اندیشه و اندیشیدن بالای عام و خوره فراگیری بود که به بخش یا جریان خاصی تعلق نداشت. به عبارتی، در حالی که مصلحان پروتستان در مجموع، با همه افت و خیزهایی که در اندیشه‌هایشان بود، پایه‌گذار فکری بودند که می‌توانست در صحنه اجتماع مؤثر باشد، چنین تمایل و گرایشی در جهان اسلام وجود نداشت. اصلاً در غرب، داعیه‌دار اصلاحات، چه دینی و چه اجتماعی، روحانیون برجسته و الاهی‌دانان درجه یک بودند و در یک جامعه دینی، بدیهی است هر تحولی که می‌خواهد صورت گیرد، باید به نوعی هماهنگ و همراه با دین باشد. در جهان اسلام، بسیاری از پرچمداران اصلاحات اجتماعی کسانی بودند که اولاً از دین و جامعه و سنت خود گریزان بودند و لذا سخن آنها در میان توده مردم معتقد و دیندار خریدار نداشت؛ ثانیاً از سنت دینی بریده بودند و جایگاه علمی چندانی نداشتند. می‌گفتند که از فرق سر تا نوک پا باید غربی شد، ولی حداکثر تلاش علمی‌شان نه ایجاد دارالحکمه، بلکه صرف نظامی‌گری یا نوشتن امثال رمان سه تفنگدار بود. در مغرب‌زمین، لوتر و کالون روحانیانی بودند که نظریانی خاص در باب تقدیر خدا، انسان، ضرورت کار و امثال آن داشتند. افزون بر این، مصلحان مذهبی ما بعضاً به جای رفتن در میان توده‌ها و تهییج آنان، درصدد اصلاح رویه سلاطین برآمدند و عده‌ای هم کنج عزلت گزیدند و حرف‌های خود را با عده‌ای محرم سر در میان می‌گذاشتند. حال بیاییم این را مقایسه کنیم با قلم تیز و کوبنده لوتر که شلاق کلماتش چنان سنگین و کوبنده است که خواننده را به واکنش و اقدام وامی‌دارد؛ (در این خصوص نک: دورانت، ۱۳۶۵، مجلد اصلاحات و توضیحات مربوط به لوتر). البته آنها با نگاهی انحصاری و شمول‌گرایانه تفکر دینی خود را عالی و برتر و فاقد هر گونه عیب و نقصی می‌دانستند. مصلحان مغرب‌زمین بیشتر اختلاف و مشکلشان هم‌ردیف‌های خودشان بود و بیشترین اعتراض، اعتراض به الاهیات رایج بود. اما در جهان اسلام، مصلحان دینی الاهیات را فاقد هر گونه نیازی به تغییر و تحول می‌دیدند، در حالی که در نهضت اصلاح دینی قضیه تا حدی برعکس بود و آنها از طریق کنار آمدن با قدرت سیاسی و حتی حمایت از آن کوشیدند اندیشه‌های خود را، که علیه گفتمان غالب دینی بود، به میان مردم ببرند. نتیجه آنکه تعمیق جریان

اصلاحی در میان توده مردم در قرن شانزدهم، در برابر این نگاه مصلحان اسلامی قرار داشت که یا به سراغ سلاطین و فرمانروایان می‌رفتند و اصلاحات را از آنجا شروع می‌کردند یا حتی سراغ آنها هم نمی‌رفتند و اصلاحات در حد محافل محدود جمعی از خواص بود. برای مثال، سید جمال‌الدین اسدآبادی - که شاید بتوان او را پدر اصلاحات دینی در جهان اسلام و هم‌سنگ لوتر در غرب دانست - گرچه با انتشار مجله عروه الوثقی افکار اصلاحی خود را در سطحی وسیع منتشر کرد، اما مشکلات انتشار مجله از یک سو، که سرانجام به تعطیلی آن انجامید، و نیز محدودیت مخاطبانش، که نخبان علمی بودند، از وسعت تأثیرگذاری اندیشه‌هایش کاست و البته شاید وی راه دیگری نداشت، ولی بیشتر کوشید تا دوباره ایران و عثمانی و مصر را به سوی هدف مورد نظرش ترغیب کند. البته باز هم به نحوی حق با او بود، زیرا توده مردم چندان ناآگاه و بی‌خبر بودند که نمی‌توانستند این بار را به عهده گیرند و زمان برای آنها زود بود. یکی از تفاوت‌های مهم جریان اصلاحی در غرب با جهان اسلام آن است که در غرب مسیحی، اولاً تحولات خاستگاهی الهیاتی و اعتقادی داشت و ثانیاً به سرعت در میان توده مردم گسترش یافت و نوعی انقلاب فراگیر و مردمی در سراسر اروپا پدید آمد که به ساحت دین نیز اختصاص نداشت، اما قلمرو دین نیز مورد بازنگری قرار گرفت؛ در جهان اسلام چیزی به نام خیزش و بیداری فراگیر و مردمی جز در برهه‌های خاصی آن هم در برخی مناطق مشاهده نمی‌شود.

۹. تفاوت محتوایی مطالب مطرح‌شده در میان مصلحان دینی در غرب و جهان اسلام؛ با

مروری بر اندیشه‌های مصلحان مسلمان در می‌یابیم که عناصر مهمی در اندیشه‌های آنها وجود داشته است؛ مانند اجتهاد و انتظار، و نیز مسایلی همچون ملی‌گرایی، قانون، مشروطیت، آزادی، تفکیک قوا، عدالت و انتقاد از روند امور، تا جایی که فقیه و اصولی بزرگی همچون نایینی رساله مهمی درباره دموکراسی پارلمانی نوشت. البته موضوع ملی‌گرایی در هر دو سو وجود داشته است. هم مصلحان غرب از این فایده جستند و هم شرق. در غرب یکی از نارضایتی‌های مردم و فرمانروایان این بود که چرا باید خراج و مالیات از شمال اروپا برای ایتالیا و رم فرستاده شود. همین بدبینی به مقام پاپی و نارضایتی از آنها موجب شد هنگامی که مخالفت‌های دینی با حکومت پاپی در گرفت، هم از ناحیه توده مردم و هم از ناحیه فرمانروایان تا حد زیادی مورد

حمایت قرار گیرد و این موضوع به پیشبرد اهداف مصلحان به خصوص در جاهایی مثل آلمان بسیار کمک کرد.

اما در جهان اسلام معمولاً نگاه مثبتی به موضوع ملی‌گرایی نشد. در جهان شیعی برداشت و داوری غالب این بود که ملی‌گرایی ترفندی استعماری است برای جدا کردن امت اسلامی از یکدیگر؛ به خصوص که در این امپراتوری بزرگ اقوام عرب، فارس، ترک و غیره وجود داشتند و هر یک به منافع خود می‌نگریستند، به ویژه منافعی که به وسیله اقوام دیگر از دست رفته بود. ولی در جهان سنی‌مذهب مخالفت‌ها به این شدت نبوده است. برای مثال، الازهر تا مدت‌ها علیه ملی‌گرایی تبلیغ می‌کرد و فتوا می‌داد، اما با قدرت گرفتن افسران آزاد، آنها مصلحت را در حمایت از قدرت حاکم دیدند و قدرت حاکم نیز نفوذش در میان قشر مذهبی را منوط به حمایت الازهر دانست. موضوع تا آنجا پیش رفت که نوعی همسان‌انگاری و عدم ناسازگاری میان ملی‌گرایی و عرب‌به‌^۵ مقبول افتاد و این هنگامی بود که نفوذ ناصر در مصر، گرایش‌های ایدئولوژیک را تحت‌الشعاع قرار داد. (نک: عنایت، ۱۳۸۵) البته ملی‌گرایی در جهان عرب می‌توانست با اسلام سازگار دانسته شود، چه اینکه بسیاری از طرفداران ملی‌گرایی، اسلام را بخشی از هویت قومی اعراب می‌دانستند. یکی از علل فروپاشی امپراتوری عثمانی همین بود که این امپراتوری مسلمان، تحت سلطه ترکانی بود که نه به شایستگی به تدبیر امور می‌پرداختند و نه برای دیگران در اداره این نظام بزرگ سهمی قائل بودند. ملی‌گرایی در جهان اسلام به رویارویی اقوام و همسایگان مسلمان انجامید (برای مثال، ملی‌گرایی اعراب در مصر علیه ترکان عثمانی) اما ملی‌گرایی در ترکیه در غرب به رویارویی با نظام پاپی مستقر در رم انجامید و این البته تا حدی به دلیل استقلال نسبی نقاط مختلف و مواجه بودن با دشمن مشترکی به نام نظام کاتولیکی بود.

از نکاتی که در تفاوت میان نوع مصلحان ما و آنها باید بدان توجه داشت آن است که مصلحان در جهان اسلام، دنیا را نه امری منفور، که در امتداد آخرت می‌دیدند، ولی اصل برای آنها «آخرت» بود، اما مصلحان قرن شانزدهم اصلاً توجهی به امر دنیا نداشتند و در مقام نظر، آخرت‌گرایی محض بودند و لذا اشتباه است که آنها را کسانی بدانیم که دغدغه صرفاً دنیایی داشتند و در اندیشه ترقی و توسعه و سعادت این‌جهانی

بودند. در جهان‌بینی اسلامی توجه به دنیا به شکل مقدمه آخرت وجود داشته است، اما مشکل یکی در فهم متدینان و دیگری در وجود ابزارها و ساز و کارهای لازم برای نیل به این هدف بوده است. به عبارت دیگر، مفاهیم بلندی چون «الدنيا مزرعه الآخرة» وجود داشت، ولی در جهان اسلام حرکتی در جهت عمارت دنیا برای آبادانی آخرت صورت نگرفت، در حالی که مصلحان پروتستان نگاهی آخرت‌محور به زندگی داشتند و بنابراین، دنیا برای آنها ارزش و جایگاهی نداشت، ولی اندیشه‌های آنها لوازم ناخواسته یا خواسته‌ای داشت که به آبادانی دنیا کمک کرد. به بیان دیگر، جنبشی که خواسته اولیه‌اش برگرداندن کلیسا به سادگی و خلوص اولیه بود، به راهی رفت که خود گمان نمی‌کرد و به تعبیر نویسنده کتاب سنت روشنفکری در غرب (برونوفسکی، ۱۳۸۳، ص ۱۵۷)، کریستف کلمب که قصد یافتن راه کوتاه به هند را داشت، اتفاقاً دنیای جدید را کشف کرد. (Craig, 2008, p. 4)

و به همین شکل، مارتین لوتر و پیروانش که قصد بازگشت به دنیای قدیم را داشتند، به پدید آمدن دنیایی جدید کمک کردند؛ دنیایی جدید بود، نه به مفهوم جغرافیایی، بلکه دنیایی جدید از نظر زمانی.

۱۰. تفاوت شرق و غرب به لحاظ جامعه‌شناختی؛ در شرق معمولاً نوعی اقتدارگرایی خشن حاکم بوده است که در برابرش هیچ قدرت مدنی و غیرمدنی وجود نداشته، اما در مغرب‌زمین علاوه بر محدود بودن وسعت جغرافیایی، - و به تبع، نزدیک بودن اقوام و امکان مراودات فکری و غیره - شوراهای محلی و صنفی وجود داشته که تا حدی می‌توانست در مواقعی، خلأ قدرت را پر کند و از سوی دیگر در شرایط بحرانی خودش تا حدی آن را رهبری کند. نمونه این تشکل‌ها، یونیورسیتی‌ها (دانشگاه‌ها) است که در اصل اتحادیه‌های صنفی معلمان در قرن ۱۱ بوده است. نمونه دیگر شوراهای محلی در شهرها و روستاهاست. حذف یک قدرت مرکزی به نام کلیسای کاتولیک و پاپ می‌توانست از این جهت مورد استقبال امیران و یا دهقانان باشد که آنها مجال بیشتری برای نفس کشیدن داشته باشند و ناگزیر نباشند از مقامی در رم تبعیت کنند. حتی گفته می‌شود قیام دهقانان در آلمان از آن رو بود که اشراف و زمینداران با مقررات تازه خودمختاری روستاها را از بین برده بودند.

۱۱. مخالفت با رهبانیت و بهره‌گیری از توان بالقوه و بالفعل دیرها در پیشبرد اهداف دین و اجتماع؛ در جهان مسیحی به دلایلی رهبانیت شکل گرفت که نوعی اعتزال و کناره‌گیری از شرایطی بود که آنها نامطلوب می‌پنداشتند و می‌کوشیدند با دوری جستن از آن جریان موجود، به سلامت و پاکی دینی خود کمک کنند و زنگارهای جریان رایج بر آنها کمتر اثر بگذارد. از زمان تشکیل نخستین صومعه‌ها و دیرها از قرن سوم میلادی در مصر و سوریه بود که گروهی از مسیحیان شرقی تصمیم گرفتند به دور از مردم به ذکر و فکر مشغول باشند و به این جهت که در بیابان زندگی می‌کردند، ارمیت (Ermits)، و از آن جهت که منزوی بودند، موآن (Moines) نامیده می‌شدند. (ماله، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۳۵۶) در قرن چهارم تعداد راهبان رو به فزونی گذاشت و صومعه تشکیل شد و همه از یک قانون و یک رییس اطاعت می‌کردند که نخستین آنها در سال ۳۵۰ در یکی از جزایر کوچک رود نیل بود و از آنجا به سوریه و آسیای صغیر منتشر شد. دیرها و صومعه‌ها علاوه بر این، کارکردهای مثبت دیگری داشتند که به نوعی کانون علمی به شمار می‌آمدند و بسیاری از عالمان در فنون مختلف با استفاده از خلوت و سکوت و مختصر امکانات آن به تأملات مختلف علمی و معنوی می‌پرداختند. در قرون وسطا، بیشتر خادمان دین، راهبان و راهبه‌هایی بودند که در صومعه‌ها با فقر و قناعت می‌زیستند و به نیایش یا کار کردن مشغول بودند. در میان این گروه متفکرانی بودند که در صومعه‌ها می‌نشستند و بی‌آنکه در اندیشه ثروت یا ملاحظه و پروای از دربار باشند، به علم‌آموزی مشغول بودند. برخی معتقدند نیروی گستاخی در امثال اکام، از ریاضت و تحقیر مال و جاه است و اروپا پرکاری و منش مرتاضانه در دانشوری را از صومعه‌ها آموخت. از نکته‌های مهم در این خصوص، کاردوستی در صومعه‌ها و خودکفا بودن آنها بود. ساکنان این مراکز فرصت آزمایش داشتند و لذا بسیاری از ابزارها و فنون تازه مثل آسیاب بادی و آبی را اختراع کردند. انقلاب صنعتی قرن ۱۹ بدون کاردوستی و کارآموزی و هنرآموزی صومعه‌ها ممکن نمی‌شد.

با این حال، چنین نبود که جریان مذکور کاملاً مثبت باشد. برای مثال، اکمپیس در کتاب *قند* به مسیح معتقد است اصولاً دنیا بالای جان انسان‌هاست، زیرا راهبان را از پرداختن به تأملات آن‌جهانی باز می‌دارد. اگر راهب در پی آن است که حظ و تجربه‌ای از جهان به دست آورد، کافی است تنها به گوشه حجره خود بنگرد. در این سرزمین، ما مسافرانی هستیم که در حال سفر به ملکوتیم. هر گونه تعهد یا دل‌بستگی در این دنیا

پژوهشی
دانشگاه قم

باری، از مهم‌ترین تحولات در دوره اصلاحات دینی در غرب، مسئله الغای رهبانیت بود. یکی از اختلاف‌های آیین پروتستان با آیین کاتولیک این است که در حالی که آیین کاتولیک به رهبانیت علاقه جدی داشت و بر دوام و استمرارش تأکید می‌کرد، آیین پروتستان رهبانیت و مجرد کشیشان را لغو کرد. یکی از مشهورترین اختلافات در اعتراف‌نامه‌های این دوره نیز بر سر همین مسئله است. از جمله اقدامات مهم لوتر این بود که با تعطیل کردن راهبه‌خانه‌ها در آلمان، برای ازدواج آنها وساطت کرد و با آخرینشان نیز ازدواج کرد که پیش‌تر توضیح داده شد. تعطیلی این مراکز و تشویق امر ازدواج موجب شد خانه‌های کشیشی پروتستانی (protestant ministerial home) شکل گیرد و مردان زیادی به خدمت در کلیسا، دولت و شاخه‌های هنر و دانش به کار گرفته شوند (Bainton, 1956, P. 348) و نیروی اجتماعی مهمی که منزوی و متراکم شده بود، در خدمت اهداف اجتماعی قرار گیرد.

البته این به معنای خاموش شدن روح عرفان و زهد نبود. آیین کاتولیک از رهبانیت همچنان پاسداری کرد، ولی با اصلاحاتی. ناظر بیرونی، رهبانیت را در این دوره فعال‌تر می‌بیند. البته نباید در باب تفاوت‌ها مبالغه کرد، زیرا دیرهای قرون وسطا نقش اجتماعی مهمی داشتند و هم‌اکنون نیز شکل‌های کامل و حساب‌شده آن، به خصوص در آمریکا پس از جنگ جهانی دوم در حال ظهور مجدد است؛ ولی تا حد زیادی از سوی فرقه‌های کاتولیکی جدید برای تأمین نیازهای خاص ایجاد شده است، مانند میسیونری خارجی، تدریس در مدارس و مراقبت در بیمارستان‌ها.

۱۲. تفاوت زمان شروع اصلاحات در جهان اسلام و مسیحیت؛ اصلاحات دینی در

جهان مسیحیت به طور پراکنده و سرکوب‌شده از قرن سیزدهم شروع شد ولی نتوانست به یک جریان فراگیر تبدیل شود، اما در قرن شانزده به بعد بود که جریان‌های اصلاحی در اروپا در نقاط مختلفی به شکلی سر بر آورد که عملاً قابل سرکوب نبود و برخلاف گذشته، این جریان مقابل اصلاحات بود که متحمل شکستی بزرگ، که همان بروز شکاف بزرگ در کلیسای غرب بود، شد. روشن است که این جریان به رغم گستردگی در قلمرو جغرافیایی، چندان در شرق مسیحی جایگاهی نداشت و به نظر می‌رسد تحولات دینی در این مناطق از شرق، از شرایط فکری و اجتماعی عمومی متأثر بود. در جهان اسلام با سیصد سال تأخیر یعنی در قرن نوزدهم

بود که این تحولات کم کم جدی شد و دامنه و ابعاد آن ایران، ترکیه، مصر، سوریه، لبنان، شمال آفریقا، شبه قاره هند و پاکستان را فرا گرفت. دلیل این رخوت و تأخیر را باید در موضوع انحطاط اجتماعی جهان اسلام دید که اگر فشارهای خارجی و جبر بیرونی مانند حملات و زیاده‌خواهی‌های دولت‌های استعماری نبود، شاید امروز نیز در جهان اسلام تحول و نگرشی اصلاحی وجود نداشت. اما مهم‌تر از زمان شروع، کیفیت این جریان و تأثیرگذاری‌اش بر جریان‌های فکری و اجتماعی - سیاسی است.

پی‌نوشت‌ها:

۱. به این مطلب هم در قرآن کریم اشاره شده است و هم در سیره و تاریخ اسلام، واقعیات عینی شاهدهی بر آن است. البته به لحاظ مسایل الاهیاتی، اسلام به یهودیت نزدیک‌تر است. گرچه یهودیت در دوره نخست خود با اسلام، دوران پرستیزی داشت و قرآن کریم نیز آنها را از این جهت سرزنش کرده است. این در حالی است که جهان مسیحی، به جز دوران جنگ‌های صلیبی، تقریباً مناسبات مسالمت‌آمیزی با جهان اسلام داشته است.
۲. «تحولات دینی در اروپای سده شانزدهم و مشابه آن در اسلام معاصر»، پژوهش‌نامه / دیان، ش ۱۰، پاییز و زمستان ۱۳۹۰.
۳. برای مثال، این حدیث نبوی (ص) که ما من مسلم یزرع زرعاً او یغرس غرساً فیاکل منه طیر او انسان او بهیمه الا کان له به صدقه (فیض/التقدیر، ح ۵، ۴۹۶).
۴. در خصوص رابطه انسان‌محوری و نهضت اصلاح دینی نک: (Graimm, 1969, pp. 39-60).
۵. واژه‌ای است که بر ویژگی‌های نژاد عرب دلالت می‌کند.

فهرست منابع

۱. قرآن.
۲. نهج‌البلاغه.
۳. اراسموس، دسیدریوس، ۱۳۷۶، در ستایش دیوانگی، ترجمه، مقدمه و حواشی از حسن صفاری، تهران، نشر و پژوهش فرزاد روز.
۴. برلین، ایزایا، ۱۳۴۵، عصر روشنگری، ترجمه: پرویز داریوش، تهران، امیرکبیر.
۵. برونوفسکی، ج؛ مازلیش، ب، ۱۳۸۳، سنت روشنفکری در غرب از لئوناردو تا هگل، ترجمه: لی‌لا سازگار، تهران، نشر آگاه.
۶. بومر، فرانکلین لوفان، ۱۳۸۰، جریان‌های بزرگ در تاریخ اندیشه، ترجمه: حسین بشیریه، تهران، مرکز بازشناسی اسلام و ایران.

۷. تاونی، ر.ه.، ۱۳۷۷، *دین و ظهور سرمایه‌داری*، ترجمه: احمد خزاعی، تهران، نشر مرکز.
۸. حلبی، علی اصغر، ۱۳۷۱، *تاریخ نهضت‌های دینی - سیاسی معاصر*، تهران، بهبهانی.
۹. دان، راس ئی. (ویراستار)، ۱۳۸۴، *تاریخ تمدن و فرهنگ جهان*، ترجمه: عبدالحسین آذرنگ، تهران، طرح نو.
۱۰. داوری اردکانی، رضا، ۱۳۷۹، *درباره غرب*، تهران، هرمس.
۱۱. دورانت، ویل، ۱۳۶۵، *تاریخ تمدن*، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
۱۲. رندال، هرمن، ۱۳۷۶، *سیر تکامل عقل نوین*، ترجمه: ابوالقاسم پاینده، تهران، شرکت انتشارات علمی فرهنگی.
۱۳. زرین کوب، عبدالحسین، ۱۳۶۹، *در قلمرو وجدان: سیری در عقاید، ادیان و اساطیر*، تهران، علمی.
۱۴. -----، ۱۳۶۲، *کارنامه اسلام*، تهران، مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
۱۵. سارتون، جورج، ۱۳۵۵، *مقدمه بر تاریخ علم*، ترجمه: غلامحسین صدری افشار، تهران، دفتر انتشارات علمی.
۱۶. طباطبایی، سید جواد، ۱۳۸۷، *جدال قدیم و جدید*، تهران، نشر ثالث.
۱۷. عنایت، حمید، ۱۳۸۵، *سیری در اندیشه سیاسی عرب از حمله ناپلئون به مصر تا جنگ جهانی دوم*، تهران، امیرکبیر.
۱۸. غنی‌نژاد، موسی، ۱۳۷۶، *مقدمه‌ای بر معرفت‌شناسی علم اقتصاد*، تهران، مؤسسه عالی پژوهش در برنامه‌ریزی و توسعه.
۱۹. فروغی، محمدعلی، ۱۳۸۳، *سیر حکمت در اروپا*، تصحیح: امیرجلال‌الدین اعلم، تهران، انتشارات البرز.
۲۰. کرومبی، آ. سی.، ۱۳۷۱-۱۳۷۳، *از اوگوستن تا گالیله*، ترجمه احمد آرام، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).
۲۱. گاتلیب، آنتونی، ۱۳۸۴، *رؤیای خرد، تاریخ فلسفه غرب از یونان باستان تا رنسانس*، ترجمه: لی‌لا سازگار، تهران، انتشارات ققنوس.
۲۲. ماله، آلبر، ۱۳۸۳، *تاریخ آلبر ماله*، ترجمه: عبدالحسین هژیر، تهران، نشر سمین.
۲۳. -----، ۱۳۷۹، *آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غرب*، تهران.
۲۴. مطهری، مرتضی، ۱۳۶۶، *نهضت‌های اسلامی در صد سال اخیر*، تهران، انتشارات صدرا.
۲۵. -----، ۱۳۶۸، *مجموعه آثار*، تهران، انتشارات صدرا، ج ۲۴.
۲۶. مگ‌گراث، آلیستر، ۱۳۸۲، *مقدمه‌ای بر تفکر نهضت / اصلاح دینی*، ترجمه: بهروز حدادی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
۲۷. مهدی‌زادگان، داوود، ۱۳۷۷، *اسلام و سنت وبری*، قم، انتشارات طه.
۲۸. -----، ۱۳۸۵، «لوتر و دین‌پیرایی مسیحی»، در: *مجله مدرسه*، ش ۴.
۲۹. وبر، ماکس، ۱۳۷۳، *اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری*، ترجمه: عبدالکریم رشیدیان و پریسا منوچهری کاشانی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۳۰. باربور، ایان، ۱۳۷۴، *علم و دین*، ترجمه: بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
31. Bainton, H. Roland, 1956, *the Age of the Reformation*, Canada: Van Nostradam Company.

32. Barth, Karl, 1995, *the Theology of John Calvin*, translated by Geoffrey W. Braamiley, Eerdmans Co.
33. Craig, Albert M. [et al] (ed.), 2008, *The Heritage of World Civilizations*, New Jersey: Pearson Education.
34. Dillenberger, John (ed.), 1962, *Martin Luther, Selections from His Writings*, New York: Anchor Book.
35. Gillesspie, Michael Allen, 2008, *the Theological Origins of Modernity*, Chicago: The University of Chicago Press.
36. Graimm, Harold j., 1969, *the Reformation Era 1500-1650*, New York: Macmillan Company.
37. Hsia, R. Po-Chia, (ed.), 2007, *the Cambridge History of Christianity; Reform and Expansion 1500-1660*, New York: Cambridge University Press.
38. Gale, Thomson, 2003, *New Catholic Encyclopedia, Second Edition*.

