

## «از پروتستانتیسم مسیحی تا پروتستانتیسم اسلامی» تأملی نقادانه بر برداشت‌های روشنفکرانه

سید مهدی ساداتی نژاد<sup>۱</sup>

استادیار علوم سیاسی دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران

نگین نوریان دهکردی

دانش‌آموخته دکتری علوم سیاسی دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۶/۲۲ - تاریخ تصویب: ۱۳۹۹/۱/۲۳)

### چکیده

هنگامی که روشنفکران ایران برای نخستین بار در دوره مشروطه مفهوم پروتستانتیسم را از بازی زبانی الهیات مسیحی وارد بازی زبانی ایرانیان کردند، چون مهره‌ای عجیب به نظر می‌رسید که نه کسی قواعد بازی با آن را می‌دانست و نه آگاه بود که بناست بر صفحه شطرنج اصلاح دینی در کجا قرار گیرد. به دیگر سخن، جنبش دین‌پیرایی در زادگاه خود در متن اروپا و در کاربرد خود در زندگی روزمره انسان مسیحی واجد معنا می‌شد. حال آنکه در بستر تاریخی ایران همچون مفهومی انتزاعی و جعبه‌ای رمزآلود وارد شد که هر کس می‌توانست هر موجودی را درون آن تصور کند. جنبشی که لوتر و کالون سردمداران پروتستانتیسم آغاز کردند، در بستر تحولات اروپای قرون پانزدهم و شانزدهم ریشه دارد، حال آنکه به‌درستی روشن نیست، لوتریانیسم و کالوینیسم آلمان و سوئیس چه نسبتی با اصلاح دینی در ایران دارد. پژوهش حاضر با رویکردی ویتگنشتاینی و با روشی توصیفی-تاریخی در پی ایضاح زبانی مفهوم پروتستانتیسم است تا بر اغتشاش معنای آن در رابطه با اندیشه اصلاح دینی در ایران پرتوی بیفکند. بدین‌منظور در گام نخست، معنای پروتستانتیسم در بازی زبانی غرب و در الهیات مسیحی در بستری تاریخی بررسی خواهد شد. در این زمینه به‌ویژه تأکید بر نسبت میان پروتستانتیسم با عقل‌گرایی، اومانیسم و آزادی خواهد بود. در گام بعدی، تلاش خواهد شد با نگاهی تطبیقی، برداشت‌های برخی روشنفکران ایرانی از معنای پروتستانتیسم اسلامی مطرح و به نمونه‌هایی از لغزش‌های زبانی و سوء فهم‌ها در این باره اشاره شود.

### واژه‌های کلیدی

اصلاح دینی، ایضاح زبانی، بازی زبانی، پروتستانتیسم، جان کالون، مارتین لوتر، ویتگنشتاین.

## ۱. مقدمه

در آستانه ورود تجدد به ایران، به دلیل خلأ اندیشه و تصلب سنت، که زایش و جوشش مفاهیم نو را از درون بافت تمدن ایرانی دشوار کرده بود، اندیشمندان ایرانی به ناگزیر مفاهیمی را از تمدن غرب عاریه گرفته‌اند، و گاه این وام‌گیری‌ها فاقد ژرفای کافی بوده و به دلیل گسستگی از زیست-جهان ایرانی به دشواری‌هایی در فهم و سوءبرداشت‌هایی انجامیده است. بسیاری از مفاهیم جدید که امروز بر زبان ایرانی جاری است، از درون متن تاریخی ایران برنیامده و مهره‌هایی هستند که از صفحه بازی زبانی دیگر بر این زمینه قرار داده شده‌اند؛ بدین معنا که روشنفکرانی در خلأ اندیشه قدمایی در ایران، مفاهیمی را که زادگاهشان در غرب بود، از متن خود منتزع کرده و تقلا کرده‌اند تا آنها را در بازی دیگری به کار گیرند. در این میان، «گاه مفاهیم اندک‌اندک به جعبه‌هایی معماوار بدل شده‌اند که هر برجسی را می‌توان بر روی آنها چسباند» (ویتگنشتاین، ۱۳۸۰: ۱۸۷، گزاره ۲۹۳)، چراکه در این انتزاع واژگان از بستر زایش آنها معنای آنها نیز از دست رفته است. حال آنکه زبان، خود زندگی است و اگر بناست که واژگان معنایی داشته باشند، باید آنها را در جریان سیال ارتباط کنشگران در زندگی‌هایشان فهمید.

هنگامی که روشنفکران ایرانی از آخوندزاده و میرزا آقاخان کرمانی و سید جمال‌الدین اسدآبادی تا کسروی و شریعتی و سروش، اصطلاح پروتستانتیسم اسلامی را برای اصلاح دینی در اسلام به کار گرفتند، این عبارت با معانی متنوعی گره خورد که نسبت چندانی با آنچه در غرب روی داد، نداشت. حتی امروز، پس از گذشت صد و اندی سال زمانی که روشنفکران معاصر درباره پروتستانتیسم اسلامی سخن می‌گویند، این آشفتگی در معنا رخ نشان می‌دهد. نوشتار حاضر در مواجهه با چنین شرایطی، تلاشی است در تنقیح مفاهیم و ایضاح زبانی پروتستانتیسم اسلامی. تلاشی است در ارائه توصیفی از معنای پروتستانتیسم در زادگاه خود، معنایی که پروتستانتیسم در نسبت با آن سبک زندگی و بازی زبانی که در غرب در گرفت پیدا کرد و در مقابل، اغتشاش معنایی که در بی‌نسبیتی این مفهوم با بازی زبانی و سبک زندگی ایران در آستانه تجدد رخ داد. به دیگر سخن، در این پژوهش کوتاه، با الهام از نظریه زبان‌شناختی ویتگنشتاین در مفاهیم نظر می‌کنیم تا لغزش‌های زبانی را بیابیم که به اغتشاش در معنا منجر شده‌اند.

پروتستانتیسم، به مثابه مفهومی متأثر از تحولات مسیحیت و اصلاح دینی در غرب، به ایران وارد و به اسلام الصاق شد. لیک این مفهوم در زادگاه خود و در زیست-جهان خود معنایی داشت. پروتستانتیسم با تاریخ و حیات اروپای سده‌های پانزدهم و شانزدهم، با جهانی که در آن بادهای تغییر از همه سو وزیدن گرفته بود و می‌رفت تا عالم را برآشوبد، در پیوند بود. نه تنها با تاریخ دراز الهیات مسیحی، از آگوستین تا آکوئیناس، نه تنها با مغفرت‌فروشی و اتیکان،

و با وجدان معذب لوتر و انضباط خدشه‌ناپذیر کالون، که با کشف قاره‌های نو، کهکشانی‌های نو، با تابلوهای داوینچی و تندیس‌های میکل‌آنژ. اما هنگامی که برای نخستین بار روشنفکران نسل نخست ایران در آستانه مشروطیت آن را به کار گرفتند، برداشتی از آن در ذهن داشتند که نمی‌توانست معنای روشنی داشته باشد، چراکه پروتستانتیسم در غرب تنها مفهومی انتزاعی و توخالی نبود؛ نه آنها لوتر بودند و نه ایران آستانه مشروطه، آلمان و سوئیس سده پانزدهم و شانزدهم، و نه اسلام، مسیحیت. هدف این پژوهش آن است که نشان دهد، در این جدا کردن و بریدن مفهوم پروتستانتیسم از بازی زبانی غرب و به کار گرفتن آن در زمینه بازی زبانی ایران در آستانه مشروطیت و در نسبت با اسلام چه بدفهمی‌هایی رخ داد، و چگونه این سوء برداشت‌ها تا به امروز ادامه یافته است. بدین منظور، روش ما توصیفی، تاریخی و تطبیقی است. در گام نخست، همان‌گونه که ویتگنشتاین در فهم مفاهیم تأکید می‌کند، ما ناگزیریم به تاریخ بازگردیم تا شاید معنای دین‌پیرایی را با تمرکز بر آرای لوتر و در مواردی کالون، دو چهره سرشناس نهضت دین‌پیرایی، دریابیم. در این بخش تلاش خواهد شد تا روشن شود پروتستانتیسم چه نسبتی با عقل‌گرایی، انسان‌گرایی و آزادی هم به لحاظ فردی و هم اجتماعی - سیاسی دارد. در گام بعدی، در ایران و تجربه تاریخی ایران نظر خواهیم کرد، تا شاید پرتوی بر آشفتگی معنایی پروتستانتیسم اسلامی بیفکند. سپس با رویکردی مقایسه‌ای به تفاوت‌های میان این دو در وجوه ذکر شده اشاره خواهد شد. لیک پیش از آن، توضیحی کوتاه درباره چارچوب نظری و روش لازم به نظر می‌رسد.

## ۲. تأملات نظری

ویتگنشتاین از فیلسوفان نادری است که در دو دوره زندگی خود دو فلسفه متفاوت را ارائه کرده است که هر دو نقشی کلیدی در درک ما از فلسفه و زبان در جهان امروز دارند؛ هرچند در هر دو رویکرد ویتگنشتاین دغدغه‌هایی مشترک درباره معنا و محوریت زبان به روشنی دیده می‌شود. او که شاگرد برتراند راسل و از پیروان فلسفه تحلیلی بود، در آرای اولیه خود، در اثر *تراکتاتوس نظریه آینه‌ای زبان* را مطرح کرد. اما در تحول فکری بعدی خود، تئوری بازی‌های زبانی را ارائه داد که در آن به نقد نظرهای قبلی خود پرداخت. تفاوت میان این دو نظر از دید برخی مفسران آثار او به اندازه‌ای است که اغلب از دو ویتگنشتاین متقدم و متأخر سخن گفته می‌شود. با این همه، همچنان که آمد، یک نکته، حلقه پیوند قدرتمند این دو ویتگنشتاین است: تلاش برای یافتن معنا و روشن‌سازی آن به مثابه وظیفه اصلی فلسفه. به عبارت دیگر، ویتگنشتاین از آغازگران راهی است که به چرخش زبانی در فلسفه می‌انجامد و کار فلسفه را ایضاح معنایی می‌داند و نه یافتن حقیقت. بخش اعظم دیدگاه‌های ویتگنشتاین متأخر درباره

فلسفه و زبان را می‌توان در کتاب پژوهش‌های فلسفی یافت که در آن زبان را سبک و صورتی از زندگی می‌داند، میان زبان و زندگی روزمره پیوندی تنگاتنگ برقرار می‌کند، و جست‌وجوی معنا را بیرون از زندگی روزمره و کنش‌های انسانی تلاشی بی‌ثمر می‌خواند. رویکرد تئوریک این پژوهش نیز متأثر از همین ویتگنشتاین متأخر و نظریه بازی‌های زبانی اوست. برای ویتگنشتاین متأخر، بیشتر لغزش‌های زبانی هنگامی آغاز می‌شود که در پی زبانی انتزاعی و بریده از کاربرد آن در زندگی روزمره هستیم. او در پژوهش‌های فلسفی و به‌ویژه بخش نخست این اثر نشان می‌دهد که زبان پدیده‌ای اجتماعی و چیزی از جنس بازی است و تنها کسانی که با قواعد آن آشنا باشند و در مورد آن به توافق رسیده باشند، قادر به شرکت در این بازی هستند. او مثال معروف بازی شطرنج را به‌کار می‌برد و نشان می‌دهد که مهره‌ها، و به‌عبارتی واژگان در این بازی، بدون قاعده و توافق، اهمیت چندانی ندارند و در حقیقت آنچه مهره پیاده را به پیاده و وزیر را به وزیر بدل می‌کند، نه شکل ظاهری آن، بلکه نقشی است که در بازی بر عهده دارد. البته بازی‌های زبانی بسیاری وجود دارد که شباهت چندانی با هم ندارند و هر بازی نیز قواعد و سبک و صورت خود را دارد و برای درک معنای واژگان باید آن را در درون آن بازی زبانی خاص قرار داد و فرم زندگی و جهان کنشگران را در نظر گرفت.

ویتگنشتاین، از این منظر، به سوءبرداشت‌های ما اشاره می‌کند و بر آن است که گاه بدفهمی‌های ما «مربوط به کاربرد واژه‌هاست که... ناشی از برخی مشابهت‌ها بین شکل‌های بیان در مناطق متفاوت زبان است» (ویتگنشتاین، ۱۳۸۰: ۹۴، گزاره ۹۰)، اما در قبال این بدفهمی‌ها و سوءبرداشت‌ها چه می‌توان کرد؟ به باور ویتگنشتاین «کاری که ما می‌کنیم آن است که واژه‌ها را از کاربرد مابعدالطبیعی‌شان به کاربرد روزمره‌شان برگردانیم». به‌عبارت دیگر، اگر فلسفیدن وظیفه‌ای داشته باشد، جز این نیست که واژه را به بازی زبانی‌ای که خانه اصلی آن است، بازگرداند تا روشن شود که آیا در آنجا نیز مفهوم یا واژه مزبور عملاً همین‌گونه به‌کار می‌رود؟ (ویتگنشتاین، ۱۳۸۰: ۱۰۳، گزاره ۱۱۶). متأثر از رویکرد ویتگنشتاین، کار ما در این پژوهش نیز، کاری فلسفی است. فلسفه، به معنای آشکار کردن بدفهمی‌ها و توهم‌هایی که روشنفکران ما با لغزش از دو بازی زبانی اصلاح دینی در دو دین اسلام و مسیحیت بدان دچار شده‌اند. بر اساس چنین نگاهی، روش پژوهش حاضر، توصیفی-تاریخی و تطبیقی خواهد بود. بدین ترتیب که به تجربه تاریخی اصلاح دینی و پروتستانتیسم در غرب رجوع خواهیم کرد تا تصویری از آن ارائه دهیم. سپس با توجه به تجربه تاریخی اصلاح دینی در ایران به مقایسه میان معنای پروتستانتیسم در غرب و پروتستانتیسم اسلامی خواهیم پرداخت، شاید بتوانیم بر بدفهمی‌ها و اغتشاشات در خصوص این مفهوم، پرتو بیفکنیم.

### ۳. آغاز نهضت اصلاح دینی در بستر تاریخ اروپا

اغلب، اصلاح دینی در غرب، با چهار جریان لوتریانیسم، کالوینیسم، آنابپتیسم و اصلاحات کاتولیکی گره خورده است، اما در اینجا آن را در معنایی محدودتر و معادل اصلاح‌گرایی پروتستانی در نظر گرفته‌ایم (مک‌گراث، ۱۳۸۲: ۵۶ و ۵۷). تمرکز این نوشتار به‌ویژه بر اقدامات و آموزه‌های لوتر و کالون و دو جریان لوتریانیسم و کالوینیسم خواهد بود. لوتر را می‌توان به یک معنا پزشک ایمان و وجدان مسیحی و کالون را معمار شهر- کلیسا نامید. کانون لوتریانیسم یا اصلاح‌گرایی لوتر در آلمان قرار داشت، که با طرح مواد ۹۵ گانه او در ۱۵۱۷ و مناقشات لایپزیک در ۱۵۱۹ آغاز شد و در سال ۱۵۲۲ به اوج خود رسید. این هنگامی بود که لوتر کاملاً پیوند خود را از کلیسای کاتولیک گسست و پاپ او را تکفیر کرد. لوتریانیسم در بدو ظهور خود علمی و آکادمیک بود و با تلاش‌های لوتر در اصلاح آموزش الهیات در دانشگاه ویتنبرگ نطفه آن بسته شد، اما در ادامه به خیزش جنبشی اصلاحی در سپهر سیاسی و اجتماعی انجامید. جریان دوم، کالوینیسم یا کلیسای اصلاح‌شده<sup>۱</sup> بود که در تحولات کنفدراسیون سوئیس نمود یافت و برخلاف الهیات لوتری که سرچشمه‌های آن را می‌توان در اصلاح عقاید و در سپهری علمی و دانشگاهی جست، تلاش کرد تا اخلاقیات و عبادات کلیسا را اصلاح کند. برنامه‌های اصلاحی این جریان، اجتماعی و اخلاقی بود و با اصلاح‌طلبی اومانستی سازگاری بیشتری داشت. با مرگ زوینگلی در سال ۱۵۳۱ اصلاحات دینی در زوریخ تثبیت شد و در دهه ۱۵۵۰، ژنو پایگاه این نهضت و ژان کالون به سخنگوی اصلی آن بدل شد (مک‌گراث، ۱۳۸۲: ۶۱)، اما لوتر و کالون چه می‌گفتند و رؤس آموزه پروتستانی چه بود؟

### ۴. پروتستان‌تیسیم در بازی زبانی غرب مسیحی

جنبش دین‌پیرایی جریانی کاملاً همگون و یکدست نبود و به مرور انشعاباتی در آن پدید آمد. حتی در مواردی مانند مراسم عشای ربانی میان لوتر و کالون نیز تمایزهایی وجود داشت. با این همه پروتستان‌تیسیم حول محورهایی شکل گرفت که می‌توان آنها را رؤس این آموزه دانست. از مهم‌ترین آنها، اندیشه «فقط کتاب مقدس» بود، که به یکی از شعارهای اصلی دین‌پیرایان بدل شد. در کاتولیسیم مرجعیت با سه چیز بود؛ کتاب مقدس، سنت رسولان مسیحی و کلیسا که به معنای همایش مسیحیان و روحانیان تراز اول بود. پاپ، جانشین پولس قدیس و مصون از خطا شمرده می‌شد که گردن نهادن به دستورهای او بر مؤمنان واجب بود. جنبش دین‌پیرایی انجیل را به‌جای پاپ نشانده و آن را تنها مرجع مسیحیان اعلام کرد (مک‌گراث، ۱۳۸۲: ۳۲۹-۲۹۳). به نظر لوتر «کلام الهی به زبانی مبین نازل شده... و در تفسیر آن نیازی به

الهیات رسمی [نبود]... بلکه هر آیه را با توجه به مدلول صریح آن و به قرینه مدلول محکمت آیه‌های مقدس کتاب [می‌شد] فهمید... تفسیر کتاب مقدس با توجه به صرف مدلول آن اگرچه به ظاهر خالی از اشکال می‌نمود اما با تلقی کلیسا از سنت... سازگار نبود و با بی‌اعتبار شمردن سنت با کلیسا و الهیات رسمی آن به پیکار برمی‌خاست... [لوتر] در نخستین گام، متن عبری [پولس قدیس] حواری را جانشین ترجمه رسمی لاتینی آن کرد... زیرا بر این باور بود که ترجمه لاتینی با تفسیر باطنی سازگارتر است، درحالی‌که در متن عبری، ظاهر نص آیه‌ها مدلول خود را آشکار می‌کنند و برای فهمیدن آنها ارجاع به سنت کلیسایی ضرورت ندارد... [البته در این اقدام لوتر] تأثیرهایی از الهیات ویلیام آکامی و نظریه اصالت تسمیه او به چشم می‌خورد» (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۱۷۰ و ۱۷۱).

اصل محوری دیگر، آموزیدگی تنها از طریق ایمان بود که با ایده «رهایی از طریق مسیح» پیوند داشت. خداوند، با مرگ عیسی مسیح بر صلیب، بشر ذاتاً گناهکار را از عذاب رهایی بخشید. پس آدمیان با ایمان به او می‌توانند رستگار شوند. بدان‌معنا که فعل بشر، پیش‌شرط آموزیدگی نیست. لوتر راهبی آگوستینی بود و دیدگاهی بدبینانه به سرشت بشر داشت. در دیدگاه آگوستینی، انسان همواره آلوده به گناه نخستین و هبوط‌یافته است، پس اگر هم بناست آدمی آموزیده شود، نتیجه فیض الهی است. بدان‌معنا که «عدالت خداوند» عدالتی است پدران و توأم با شفقت، چراکه اگر چنین نمی‌بود و اگر عدالت خداوندی عدالتی «مجازات‌گر» بود، انسان آلوده به گناه نخستین، هرگز شایستگی عفو و آمرزش نمی‌داشت و هرگز عمل نیک او و به‌جا آوردن فرایض سبب رستگاری‌اش نمی‌شد. به نظر لوتر، این تفرعن و خودبزرگ‌بینی آدمی است که گمان می‌کند با عمل به شریعت می‌تواند رها شود، حال آنکه رهایی و رستگاری او تنها از طریق ایمان میسر خواهد شد. پس نجات، ناشی از «تقدیر الهی» است و این فیض و رحمت خداوندی است که برگزیده‌ناشدگان هرگز بدان دست نخواهند یافت، نه با نیایش و ریاضت و روزه، نه با توسل به قدیسان و شب‌زنده‌داری. با چنین نگاهی بود که پروتستانتیسم به مغفرت‌فروشی واتیکان و شفاعت پاپ در حق مؤمنان تاخت. با این همه، آموزه «تنها ایمان» هرگز به معنای شریعت‌ستیزی یا عدم انجام فرایض و تکالیف دینی نیست، بلکه از نظر دین‌پرایان عمل به شریعت نتیجه ایمان است. لوتر و سایر چهره‌های برجسته این جنبش مانند کالون هر دو روحانیان بسیار سختگیری بودند و بر آن بودند که مؤمن با آگاهی از گناهکاری خود و با امید به فیض الهی، تکالیف دینی را به‌جا می‌آورد و حاصل کار را به خدا می‌سپارد (مک‌گراث، ۱۳۸۲: ۲۶۵-۲۱۷).

از سوی دیگر، تأکید جنبش دین‌پیرایی بر ایمان و نفی مرجعیت کلیسا، سبب شد که کشیشان جایگاه انحصاری خود را در تفسیر کتاب مقدس از دست بدهند و هر باورمند

مسیحی بتواند کتاب مقدس را بخواند، بفهمد و تفسیر کند. اقدام به ترجمه متون مقدس به زبان‌های ملی و محلی نیز در راستای همین باور صورت گرفت. کشیشان پروتستان برای خود جایگاه ویژه‌ای قائل نبودند و با آموزه‌های خود اقتدار کلیسای کاتولیک را به چالش کشیدند. اما آنها این کار را نه با گسست از قدما که با بازخوانی و تأمل دوباره در سنت مسیحی انجام دادند. بدین ترتیب، نمی‌توان لوتر و کالون را بنیادستیز خواند. لوتر اگرچه کلیسا را به شکل نهادی رسمی نمی‌پذیرفت، آن را حتی در صورتی که تحت تسلط متعصبان باشد، مقدس می‌دانست (مک‌گراث، ۱۳۸۲: ۳۹۹). البته، کلیسا برای پروتستان‌ها نه نهادی رسمی که «انجمن برادری کسانی است که با مسیح بیعت می‌کنند... [از این رو]... پایبندی مؤمن به کلیسا باید با میزان پایبندی کلیسا به انجیل سنجیده شود» (براون، ۱۳۸۱: ۶۱). پروتستان‌ها همچنین بسیاری از مناسک و آیین‌های کاتولیکی را نمی‌پذیرند و از میان آیین‌های هفتگانه تقدس‌بخشی تنها به غسل تعمید و عشاء ربانی معتقدند (استوفر، ۱۳۸۳: ۱۴). نکته مهم دیگری که در الهیات پروتستان باید مورد توجه قرار گیرد، آن است که با توجه به جدایی دو ملکوت آسمان و زمین در دیدگاه آگوستینی، و از آنجا که لوتر و کالون هر دو از آگوستین متأثر بودند، هم لوتریانیسم و هم کالوینیسم را جریان‌هایی اقتدارگرا دانسته‌اند که از استقلال قدرت عرفی در برابر تسلط پاپ دفاع کرده‌اند و بدین ترتیب، راه را بر سکولاریسم در غرب گشوده‌اند (استوفر، ۱۳۸۳: ۲۰-۷). در یک کلام می‌توان گفت که رئوس آموزه پروتستانی را «پنج تنها» تشکیل می‌دهد: ۱. تنها انجیل، ۲. تنها ایمان، ۳. تنها مسیح، ۴. تنها فیض و ۵. شکوه و جلال تنها از آن خداوند. با این توضیحات مقدماتی، اکنون می‌توان به شکل دقیق‌تری در بستری تاریخی به تشریح برخی وجوه آموزه پروتستانی پرداخت که سوء برداشت‌ها در این وجوه مشهودتر است. جایگاه عقل و ایمان در پروتستانتیسم، نگاه این جنبش به انسان و نسبت آن با اومانیسیم، برداشت پروتستانتیسم درباره آزادی آدمی، هم در بُعد فردی هم در بُعد اجتماعی-سیاسی سه‌وجهی‌اند که به‌ویژه در پروتستانتیسم اسلامی محل نزاع می‌باشند. از این رو در ادامه به نسبت میان پروتستانتیسم با عقل‌گرایی، اومانیسیم و آزادی خواهیم پرداخت.

#### ۴.۱. پروتستانتیسم و عقل‌گرایی

از مهم‌ترین وجوهی که در آموزه پروتستانتیسم باید بدان توجه کرد و هنگام نقد پروتستانتیسم اسلامی رخ نشان می‌دهد، نسبت پروتستانتیسم و عقل است. به دیگر سخن، آموزه پروتستانی در دین و باورهای دینی چه جایگاهی برای عقل بشری قائل بود؟

برای پاسخ به این پرسش‌ها از منظر ویتگنشتاین متأخر باید به شرایط زندگی و بستر تاریخی که لوتر در آن پرورده شد، توجه نشان داد. در گام نخست، باید به‌خاطر داشت که لوتر که در خانواده‌ای فقیر و پرجمعیت کاتولیک‌زاده شد، متأثر از شرایط زندگی و متنی که در آن می‌زیست، باورهایی داشت که شاید سبب حیرت امروزیان شود. جهان لوتر، به‌خصوص تحت تأثیر مادرش، مارگارت، جهان خوفناک و شگفت‌انگیز ارواح، شیاطین و جادوگری است که تفکر مدرن آنها را خرافه می‌پندارد. گاه مادر لوتر در کارهای روزمره می‌پنداشت که اجنه تخم‌مرغ، شیر یا کره را دزدیده‌اند. پدر لوتر، هانس، معدنچی بود و کار سخت در غارهای تاریک به او هام و افکار خرافی در او دامن می‌زد (ایرمان، ۱۳۸۴: ۱۹۰ و ۱۹۱). لوتر نیز تا پایان عمر باورهایی مشابه داشت. «می‌گفت: دیوان در بسیاری از جاها مسکن دارند. پروس پر از جن و لاپلاند پر از جادوست. حتی تعریف می‌کرد که دریاچه‌ای نزدیک زادگاه اوست که دیوان بسیار در آن زندانی‌اند و چون سنگی در آن افکنند، توفانی بر خواهد خاست که سراسر زمین‌های اطراف را فرا خواهد گرفت» (فاسدیک، ۱۳۷۱: ۱۱). لوتر گاه طبابت می‌کرد، با وجود این «آدمی از اینکه وی چنین با اطمینان وجود جادوگران و ساحران و امر سحر و جادو را می‌پذیرد... حیرت می‌کند» (ایرمان، ۱۳۸۴: ۱۹۰).

لوتر همچون بسیاری از هم‌نسلان بزرگ خود، از کشفیات بزرگ جغرافیایی و علمی زمانه نیز چندان مطلع نبود. آمریکا مقارن با کودکی لوتر کشف شد، ولی او تا دیرگاهی از این اکتشاف آگاه نشد. در حوزه نجوم، لوتر همچون بیشتر مردم زمانه‌اش می‌اندیشید که زمین ثابت است و خورشید گرد آن می‌چرخد. هم‌زمان با لوتر «جوان پژوهنده دیگری به نام کپرنیک در دانشگاه کراکوی لهستان مشغول تحصیل بود. تقدیر آن بود که لوتر و کپرنیک، یکی در الهیات و دیگری در کائنات انقلابی ایجاد کنند». با این همه، هنگامی که چند سال بعد کتاب کپرنیک که از چرخش زمین به گرد خورشید بحث می‌کرد منتشر شد، لوتر هم مانند بیشتر مردم زمان خود، کلمه‌ای از آن را باور نکرد و کپرنیک را ابله خواند (فاسدیک، ۱۳۷۱: ۱۲ و ۱۳).

به‌نظر می‌رسد، گام بزرگی که آموزه پروتستانی و پیش‌قراول آن لوتر درباره عقل انجام داد، نه نسبت چندان با عقل مدرن در معنایی داشت که ما امروز می‌شناسیم، و نه با رویکرد عقلی به شریعت مرتبط بود، بلکه مهم‌ترین ویژگی آموزه پروتستانی، جداسازی حوزه عقل از حوزه ایمان بود. لوتر معتقد بود که در قلمرو ایمان و شریعت، اندیشه تعقلی ناتوان و ناقص است و خرد نباید به سپهر ایمان داخل شود. نمودهای بارز این نگاه لوتر در آموزه آزادی مسیحی و برداشت او از عدالت خداوند منعکس می‌شود. اساس اعتقاد لوتر و کالون در «آزادی مسیحی»، اعتقاد به این امر است که رستگاری و رای شریعت و تنها با ایمان ممکن است. رستگاری مستلزم دوری از اندیشه تعقلی درباره شریعت، عزل نظر از اعمال، و اعتقاد به تنها رحمت



خداوندی و از خود بازآمدن و به تنها عیسی مسیح پیوستن است» (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۱۹۷). پس می‌توان گفت، کشفی که لوتر بدان نائل شد، به عالم اندیشه و خرد تعلق ندارد، بلکه به نظر او عقلانیت فلسفی هرگز نمی‌تواند طبیعت و سرشت واقعی آدمی را دریابد. از این زاویه بود که او به اسکولاستیسیسم تاخت و الهیات خود را علیه کل اسکولاستیسیسم تدوین کرد. او به خردگرایی متألهان مدرسی حمله می‌کرد و اگرچه «احتجاج عقلانی را بسیار گرمی می‌داشت... این شرط مهم را هم قائل بود که خرد به دنبال حرکت در خارج از حوزه و مرزهایش نباشد و پا به حیطة ایمان نگذارد» (گرین، ۱۳۷۷: ۵۸). اگر اومانیسست‌ها برای نشان دادن بلاهت و حماقت فضلالی اسکولاستیک این پرسش را که چند فرشته می‌توانند در نوک سنجاقی برقصند، به سخره می‌گرفتند، لوتر از زاویه دیگری به فلسفه مدرسی که تلاش می‌کرد پاسخی برای این سؤال بگوید حمله می‌کرد، چراکه معتقد بود «ایمان در قلمرویی از آن خود قرار دارد... و همه آنچه ما درباره ملائکه می‌دانیم، همان است که در متن کتاب مقدس نازل گشته است، [و نه بیشتر]» (ایرمان، ۱۳۸۴: ۲۹۱).

از این زاویه، لوتر نه یک روشنفکر عقل‌گرا که راهبی است در باورهای خود سخت‌گیر و محقق تمام‌عیار کتاب مقدس. پروتستانتیسم نیز بیش از آنکه حاصل عقل‌گرایی لوتر باشد، حاصل ایمان‌گرایی او و جدا کردن دو حوزه عقل و ایمان بود. در آثار متعددی از سرگشتگی لوتر و وجدان معذب او سخن رفته است. پیش از آنکه او به کشف بزرگ خود درباره ایمان نائل آید، از مسیح وحشت داشت، چراکه حس می‌کرد سزاوار محبت و بخشایش او نیست (سامرویل، ۱۳۸۹: ۳۰؛ فاسدیک، ۱۳۷۱: ۱۰). اما با بازخوانی نامه پُلَس قدیس دریافت که این احساس عذاب و گناه نتیجه بینوایی معنوی و نقصان او در ایمان بود. مسیح، پسر خدا، با نثار جان خود، خونبهای گناهان بشر را پرداخته بود، و گرنه هیچ انسانی شایسته رستگاری نمی‌شد. پیش از آن، او با عقل بشری و ناقص خود گمان می‌کرد در ازای عمل به شریعت چیزی از خداوند طلبکار است. به عبارتی، عدالت خداوندی را همچون سوداگر آزمندی می‌فهمید که می‌خواهند با انجام فرایض و عمل به ظواهر شریعت، بهشت را برای خود معامله کنند (استوفر، ۱۳۸۳: ۳۶). اما پس از آن دریافت که ایمان قلبی بر انجام فرایض مقدم است و عدالت خداوند نه عدالتی تنبیه‌گر که عدالتی است پدران. او با همین استدلال، مغفرت‌فروشی واتیکان را به پرسش گرفت. حتی امروز هم، زمانی که کشیش آگوستینی را در نظر می‌آوریم که در آوریل ۱۵۲۱ در ردای بلند و سیاه خود در برابر نمایندگان واتیکان و شاهزادگان آلمانی در مجلس ورمس به بازجویانش پاسخ می‌دهد، گویی هنوز این ایمان و وجدان لوتر است که با ما سخن می‌گوید: «وجدان من در تسخیر کلمه‌الله است. نه می‌توانم و نه می‌خواهم تبری جویم؛ زیرا عمل کردن

علیه وجدان خود را نه فضیلت می‌شمارم و نه بختیار خود می‌بینم. کاری دیگر از من ساخته نیست، اینجا در محضر دادگاه ایستاده‌ام، باشد که خداوند مرا یاری کند. آمین» (استوفر، ۱۳۸۳: ۵۳).

#### ۲. ۴. پروتستانتیسم و اومانیسیم

شاید با اندکی تأمل در آنچه در خصوص نسبت پروتستانتیسم و عقل‌گرایی گفته شد، بتوان تا حدی دریافت که آموزه لوتر را نمی‌توان اومانستی در معنای دقیق آن دانست. همچنان‌که آمد، گام نخست حرکت لوتر بازگشت به آگوستین و پولس قدیس بود. در باور آگوستینی آدمی به دلیل فطرت گناهکار خود سزاوار بخشایش نیست، این انسان نیست که عادل است، بلکه عدالت از آن عیسی (ع) است. «تأکید آگوستین بر انحطاط انسان [است]... بر عجز لاعلاج او و رحمت بیکران خداوند... به عبارت دیگر، فقط چون مسیح بار گناهان ما را به دوش می‌کشد و عدالتش به حساب ما گذاشته می‌شود امکان رستگاری ما فراهم می‌آید، و الا ما خودمان با هیچ تلاش و کوششی نمی‌توانیم به رستگاری نائل شویم» (گرین، ۱۳۷۷: ۱۷؛ ابرمان، ۱۳۸۴: ۲۷۹). به یک معنا، جان کلام لوتر، «کویدن، کنار گذاشتن و ویران کردن حکمت و حقانیت از آن‌گونه‌ای [است] که بشر آنها را می‌فهمد» (گرین، ۱۳۷۷: ۱۶).

اما نباید پنداشت که پیوندی میان لوتر و انسان‌گرایی وجود ندارد، چراکه «نگرش او به متون مقدس، علاقه او به ترجمه دقیق این متون با استناد به متون اصلی یونانی و عبری، فقط با پذیرش شیوه‌های تثبیت‌شده اومانستی، که پیشتر اراسموس، جان کالت و دیگر دانشوران به‌کار گرفته بودند مقدور می‌شد» (گرین، ۱۳۷۷: ۵۷). از آنجا که اصلاحگری لوتر مقارن با جنبش اومانستی بود، در آغاز روابط خوبی میان اراسموس روتردامی و مارتین لوتر وجود داشت. سه عامل اساسی در این میان همچون حلقه واسطی این دو را به یکدیگر پیوند می‌زد: «[۱] برتری نص کتاب مقدس نسبت به سنت الهیات کلیسایی، [۲] گسست از حکمت مدرسی و [۳] میل به دیانتی پالوده از ظواهر مناسک و تشریفات» اما همچنان‌که قابل پیش‌بینی بود، «دوستی لوتر که به‌طور اساسی اهل شریعت بود و اراسموس که دیدگاه‌های انسان‌مدارانه و لغت‌شناسانه داشت دیری نپایید و به‌ویژه با جدالی که میان آن دو درباره آزادی اراده انسان درگرفت، اختلاف شدت پیدا کرد و به دشمنی منجر شد» (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۱۹۵).

لوتر در نامه اول مارس ۱۵۱۷ به یوهانس لانگ نوشت: «خوف آن دارم که او [اراسموس] به ارزش مسیحی و لطف الهی بهایی ندهد... در نزد او امور انسانی از امور الهی اعتبار بیشتری دارد... ما در دوره پرمخاطره‌ای به‌سر می‌بریم و به نظر من کسی را که اراده آزاد انسانی را ملاک اعتبار می‌داند و آنکه برای هیچ امری بیرون از ساحت لطف ارزشی قائل نیست، یکی نمی‌توان شمرد». لوتر در نامه مورخ ۲۸ مه ۱۵۲۹ بار دیگر و این‌بار با لحن تندتری درباره اراسموس نوشت: «من او را تحقیر می‌کنم و از این پس نیز این افتخار را به او نخواهم داد که

بحث با او را دنبال کنم... زیرا او را سطحی‌ترین مردمان می‌دانم؛ او همهٔ دیانت‌ها را به مسخره می‌گیرد... و هیچ مطلبی جز برای انتقام گرفتن و تخریب کردن نمی‌نویسد» (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۱۹۵ و ۱۹۶).

کشمکش میان اومانیسیم و پروتستانتیسم حتی در شاخه‌های انسان‌گرایانه‌تر جنبش دین‌پیرایی مشهود بود، به‌گونه‌ای که کالون و زوینگلی نیز در نهایت با انسان‌گرایان اصطکاک پیدا کردند. این کشمکش در سال ۱۵۲۵ به اوج خود رسید. «در این سال، هم زوینگلی و هم لوتر هجوم همه‌جانبه‌ای را به اراسموس آغاز کردند و توجه هر دو معطوف به اندیشهٔ آزادی اراده بود. از دید هر دو، آموزهٔ اراسموس دربارهٔ آزادی کلی ارادهٔ بشر، به‌وضوح، به مفهومی کاملاً خوش‌بینانه از ماهیت بشر منجر خواهد شد. با انتشار کتاب زوینگلی با عنوان شرحی دربارهٔ دین حق و دین باطل و کتاب لوتر به نام اسارت اراده، همگان از وجود کشمکش همیشگی میان اومانیسیم و نهضت اصلاح دینی آگاه شدند» (مک‌گراث، ۱۳۸۲: ۱۵۴).

### ۴.۳. پروتستانتیسم و آزادی

در مبحث پروتستانتیسم و آزادی از سه منظر می‌توان موضوع را پیگیری کرد که به‌اجمال بررسی می‌شود:

۱. آزادی‌های فردی
۲. آزادی‌های سیاسی - اجتماعی
۳. موضع‌گیری در قبال حکومت‌های اقتدارگرا

#### ۴.۳.۱. پروتستانتیسم و آزادی فردی

شاید نقطهٔ مناسب برای ورود به بحث از نسبت پروتستانتیسم و آزادی فردی، اصل «آزادی مسیحی» باشد. «آزادی مسیحی» بدین معناست که مؤمن مسیحی، تنها با ایمان خود رستگاری را می‌جوید. اعتقاد به ولایت پاپ شرط رستگاری نیست، بلکه مؤمن مسیحی با تعمیم رهایی می‌یابد و به سعادت آزادی مسیحی می‌رسد. «مؤمن محجور و مولی‌علیه نیست، بلکه با توجه به تفسیر اصالت ایمان، مؤمن، آزاده‌مردی است که کسی بر او ولایت ندارد... مسیحیت [نیز] دیانت آزادی است... اگر مؤمن مسیحی رضایت نداشته باشد، هیچ انسان و حتی فرشته‌ای را نمی‌رسد که به‌طور مشروع، قانونی وضع و به مسیحیان تحمیل کند» (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۱۸۲ و ۱۹۰). الهیات لوتر در پی رهایی مؤمن مسیحی از استعباد پاپ و حرکت به ورای شریعت و دوری از اندیشهٔ تعقلی است. به‌عبارت دیگر، اطاعت و تبعیت مؤمنان از ارادهٔ خداوندی و پیروی از شریعت نتیجهٔ ایمان آزادانه است.

اما آیا آزادی مسیحی لوتر و کالون، به معنای آزادی دین و آزادی باور، یا به معنای شریعت‌ستیزی و آزادی مؤمنان از کلیسا و از اعمال دینی است؟ شاید جملهٔ ماکس وبر کامل‌ترین پاسخ برای این پرسش باشد. او در *آیین پروتستان و روح سرمایه‌داری* می‌نویسد: «شکوه و شکایت اصلاح‌گران این نبود که سلطهٔ مذهبی بر فرد زیاده‌نیرومند است، بلکه به عکس آن را زیاده از حد ضعیف می‌دانستند» (وبر، ۱۳۸۸: ۳۲). پس نباید پنداشت که نقادی کالون و لوتر بر اقتدار کلیسا و مرجعیت روحانیان به معنای نفی وجود کلیسا و یا تضعیف اقتدار روحانیت است. کاملاً به خلاف، کلیسا باید وجود داشته باشد، اما کلیسایی که ایمان را در جان مؤمن بپرورد، کلیسایی که «نهادی است برای وصل کردن، نه فصل کردن... نهادی برای اعلای کلام الهی» (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۲۰۰)، کلیسای عیسی مسیح که روح انجیل بر آن حاکم است و نسبت آن با کلیسای واتیکان مانند اورشلیم مقدس است به بابل منحط و پاپ دجالی که در کلام خدا دست برده و خود را متولی دروغین دین می‌خواند (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۲۰۲). از این رو می‌توان از زبان وبر گفت که «اصلاح دینی البته معنایش حذف سلطهٔ کلیسا از زندگی روزانه نبود، بلکه معنای استقرار شکل جدید سلطه به‌جای شکل قدیم را داشت. معنای این اصلاح آن بود که مرجعیت تازه‌ای که در تمامی زمینه‌های زندگی عمومی یا خصوصی رخنه می‌کرد و قواعد رفتاری بی‌نهایت سنگین و سخت‌گیرانه‌ای را تحمیل می‌نمود، جانشین مرجعیت فوق‌العاده بی‌حاصل و عملاً ناموجه آن زمان شده بود» (وبر، ۱۳۸۸: ۳۲).

سرانجام لوتر در اثر خود *بندگی اراده*، در پاسخ به جزوهٔ اراسموس دربارهٔ *آزادی اراده* در نکته‌های اساسی مانند نیکی و بدی، آزادی و بندگی و خدا و انسان یکسره در برابر او موضع گرفت. برای لوتر «ارادهٔ انسان که میان خدا و شیطان جای گرفته است همانند جانوری بارکش می‌نمود... که هنگامی که خدا بر آن سوار شود به آنجایی می‌رود که خدا می‌خواهد... هنگامی که شیطان بر آن سوار شود به آنجایی می‌رود که شیطان می‌خواهد. سپس چنین نتیجه [می‌گرفت که آزادی فرد مسیحی مبتنی است بر شناخت و پذیرش ناتوانی کامل ارادهٔ خود» (استوفر، ۱۳۸۳: ۶۱ و ۶۲). با توجه به دیدگاه لوتر اکنون به شکل عمیق‌تری می‌توان دریافت که دین‌پیرایی، بیشتر با آزادی وجدان و ایمان مسیحی در پیوند و تحولی درونی است. این دیدگاه با آزادی انسان به‌مثابهٔ فردی صاحب اراده و اختیار که قادر است سرنوشت فردی و اجتماعی خود را به‌دست گیرد، نسبت چندانی ندارد.

#### ۲.۳.۴. پروتستان‌تیسیم و آزادی اجتماعی - سیاسی

در حوزهٔ اجتماعی، دین‌پیرایان چندان اهل تساهل و مدارای دینی نبودند. پیشتر گفتیم که تأکید لوتر بر ایمان، هرگز به معنای سهل‌گیری در شریعت نبود. لوتر روزبه‌روز بیشتر مخالفانش را

کارگزار شیطان می‌دانست و به همین سبب به همه آنها برچسب دشمنان انجیل می‌زد. در مباحث گوناگونی که از او بر جای مانده است، در انتقاد از دیگری نرمش و انعطاف چندانی از خود نشان نمی‌دهد. «برخی رساله‌های لوتر اهمیت گذرا و آنی داشتند و لحنشان خشن، تند، و حتی مستهجن بود. از این جهت، جزوه لوتر علیه دستگاه پاپی، ساخته دست شیطان، که در ۱۵۴۵، یک سال پیش از مرگ لوتر نوشته شده و با سلسله‌ای از کاریکاتورهای زنده مصورشده مثال روشنی است» (گرین، ۱۳۷۷: ۵۶ و ۵۷). کالون نیز که در ابتدا از سوی شورای شهر ژنو به سیمت واعظ کتاب مقدس و خواننده انجیل منصوب شده بود، به‌زودی نشان داد که در اعمال اراده خود برای سازمان‌دهی کلیسا اهل مسامحه نیست. در اینجاست که با اقدامات کالون مرحله‌ای از انضباط و سختگیری در سرنوشت پروتستان‌تیسیم آغاز می‌شود که به باور بسیاری از تاریخ‌نویسان به شکل‌گیری یکی از بسته‌ترین و اقتدارگراترین حکومت‌ها می‌انجامد که در نوع خود بی‌سابقه است. او که قصد داشت گناهکاران را از کلیسا و سپس از شهر انجیلی خود طرد کند، بیانیه‌ای ایمانی نوشت و تنها شهروندانی که آن را امضا کرده بودند حق شرکت در مراسم عشاء ربانی را داشتند. اما شهروندان بسیاری از امضای بیانیه سر باز زدند. اختلاف میان کالون و شورای شهر که جانب مردم را گرفته بود، به اوج رسید و کالون و چند تن از یارانش از ژنو اخراج شدند. اما پس از اخراج او، کلیسای ژنو به دلیل اختلافات بسیار دچار آشفتگی شد و مقامات شهر کالون را بازگرداندند. بدین ترتیب، در سپتامبر ۱۵۴۱، کالون به ژنو بازگشت و ۲۳ سال در این شهر ماند و نظام مذهبی به‌غایت خشک و منضبطی را در آن به اجرا درآورد که گاه آن را دیکتاتوری واقعی نامیده‌اند. او تلاش بسیار کرد تا شهروندان ژنو زندگی سازگار با انجیل در پیش گیرند، سست‌ایمانان را از حیات اجتماعی محروم ساخت و با مقامات سیاسی که اقتدار او را برنمی‌تابیدند، درگیر شد. اوج سختگیری‌های کالون و عدم انعطاف او در باورهایش در رویارویی او با کاستلیون اومانیسست و فاجعه زنده سوزاندن میشل سروه پزشک اسپانیایی به دلیل نفی اصل ایمانی تثلیث نمایان می‌شود (استوفر، ۱۳۸۳: ۱۲۵).

### ۳.۳.۴. پروتستان‌تیسیم و حکومت‌های اقتدارگرا

درباره موضع پروتستان‌تیسیم نسبت به حکومت‌های اقتدارگرا و آزادی‌خواهی در حوزه سیاسی نیز شواهد نشان می‌دهد که نه لوتر و نه کالون در پی نظام دموکراتیک نبودند و عقاید آزادی‌خواهانه نداشتند. در اینجا البته تأکید بر جریان‌هایی است که از آنها تحت عنوان «اصلاح‌گرایی اصلی» یا «اصلاح‌گرایی اقتدارگرا» یاد می‌شود که در برابر اصلاح‌گران بنیادستیز یا آناباپتیست‌ها قرار داشتند (مک‌گراث، ۱۳۸۲: ۵۷). چهره‌های برجسته جریان اقتدارگرا، مارتین لوتر، ژان کالون و مارتین بوسر پشتیبان اقتدار عرفی در برابر قدرت پاپ بودند، که البته به

معنای آزادی‌خواهی سیاسی آنها نیست. لوتر متأثر از آباء نخستین کلیسا و آگوستین و نظریه دوگانه‌گرایی او درباره جدایی شهر زمینی و شهر آسمانی، در حوزه سیاسی از اقتدار عرفی در برابر دستگاه پاپ دفاع می‌کرد. او «به کلام عیسی مسیح استناد می‌کرد که پادشاهی من در این جهان نیست. مسیحیت دین دنیا و اقتدار دنیوی نبود و از این رو پاپ نمی‌توانست مدعی خلافت باشد... [این] پاپ [است که] باید تابع اقتدار عرفی باشد و نه برعکس» (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۱۸۴). لوتر از قدرت شهریار دفاع می‌کرد و آن را مقدس، دارای منشأ الهی و تعمیدیافته می‌دانست. او به پاپ می‌تاخت که تاج سه‌گانه قدیس، پدر روحانی و خلافت دنیوی را بر سر گذاشته است (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۱۸۷ و ۱۸۹). با اینکه لوتر از آزادی مسیحی سخن می‌گفت و باور داشت پاپ باید تاج سه‌گانه از سر بردارد، هرگز بر آن نبود که مردم می‌توانند در برابر اقتدار شهریاران شورش کنند. زمانی که گروهی از دهقانان به پیروی از او سر به شورش و اعتراض برداشتند، نخست آنها را به صلح فراخواند، اما سپس به شدت بر ضد آنان موضع گرفت. این زمانی بود که کار شورش دهقانان به سرکردگی مونتسر، هوادار پرشور او، بالا گرفته بود. لوتر رساله کوتاهی «علیه دار و دسته قاتل و آدم‌کش و غارتگر روستایی» نوشت و هر قدرتی حتی کافر را مکلف به مجازات آنان دانست، که «شورش را باید چونان سگ‌ها کشت؛ اگر تو او را نکشی، او تو را و همه اهل کشور را خواهد کشت» (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۳۵۲). در مورد کالون نیز این جانبداری از اقتدار عرفی دیده می‌شود. او بنیانگذار سامانی سیاسی در ژنو است که حکومت کتاب مقدس<sup>۱</sup> نامیده شده است. از دید کالون، ولی امر «خلیفه خداوند» است و نخستین وظیفه مردم نیز احترام به بزرگان کشور و رعایت مقام آنها «به‌عنوان عطیه‌ای الهی» است (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۳۷۱).

هم در اندیشه لوتر و هم کالون، اطاعت رعیت از شهریار منوط به این نیست که فرمانروا عادل باشد یا حقوق مردم را رعایت کند. مردم در برابر سلطان جائر حق پایداری و شورش ندارند و تنها کاری که از آنها ساخته است، تسلیم و پناه بردن به خداوند و استدعای یاری از اوست؛ البته تلاش کالون برای تبدیل ژنو به «شهر-کلیسا» (استوفر، ۱۳۸۳: ۱۲۴) نشان داد که ترکیب الهیات پروتستانی و اقتدار عرفی، از استعدادی درخشان برای بدل شدن به نظام سیاسی رعب‌انگیز برخوردار خواهد بود. به بیان وبر، «مرجعیت کالونی، با آسیبی که در سده شانزدهم در ژنو و اسکاتلند دید، و آنچه در پایان سده شانزدهم و آغاز سده هفدهم در بخش اعظم هلند و در قرن هفدهم در نیوانگلند (آمریکا) و برای مدتی در انگلستان تحمل کرد... مطلق‌ترین شکل تحمل‌ناپذیر نظارت کلیسا بر فرد است» (وبر، ۱۳۸۸: ۳۲).

### ۵. عاریه گرفتن مفهوم پروتستانتیسم و الصاق آن به اسلام

برخلاف پروتستانتیسم در غرب که در بازی زبانی الهیات مسیحی به کار گرفته شد و اعتراضی نسبت به انحطاط واتیکان، تباهی اخلاق مسیحی و تلاشی برای احیای ایمان و وجدان انسان مسیحی بود، پروتستانتیسم اسلامی، مفهومی انتزاعی بود که از درون سنت اسلامی سر برنیامورد. پروتستانتیسم مفهومی بود که روشنفکران ایرانی در بیرون سنت، آن را از زیست-جهان و از بازی زبانی دیگری وام گرفتند. سپس در غیبت بازی زبانی‌ای که باید در آن به کار می‌رفت تا معنایی پیدا کند، صفت اسلامی را به این موصوف الصاق کردند. هرچند ذهن این روشنفکران را دغدغه عقب‌ماندگی و توسعه‌نیافتگی می‌آزرد، اما درک آنها از سنت اسلامی و وضعیت متقدمان بسیار اندک بود. برخلاف لوتر و کالون که خود روحانیانی بسیار چیره‌دست و آگاه به الهیات و سنت مسیحی بودند و تلاش کردند تا از مجرای بازگشت به آباء نخستین و بازخوانی دوباره سنت، معنای نوی از آن ارائه دهند، روشنفکران ایرانی، نه روحانی بودند و نه با وضعیت سنت اسلامی آشنایی داشتند. روشنفکران ایرانی در اصلاح دینی، از سنت اسلامی روی‌گردان شدند، که بزرگ‌ترین شاهد این اعراض از سنت، به‌کارگیری همین اصطلاح پروتستانتیسم است که ریشه در تحولات عالم مسیحیت دارد. این در حالی بود که «لوتر و کالون قصد شوریدن علیه کلیسا را نداشتند، آنها انجیل جدیدی ابداع نکردند، [کتاب مقدس آنها] همان انجیل قدیم [بود]... که در عهد عتیق و عهد جدید از نو کشف کرده بودند» (براون، ۱۳۸۱: ۶۲).

اما پروتستانتیسم اسلامی، از نگاه علمی آخوندزاده تا قرآن‌گرایی شریعت سنگلجی ارتباطی با جهان مسیحیت نداشت، چراکه وضعیت سنت اندیشه اسلامی در ایران با غرب بی‌شباهت بود. در آستانه ورود تجدد به ایران، در درون تمدن ایرانی، نسبت میان دیانت و عقل از «شریعت عقلانی» به «عقل شرعی» تغییر کرده بود و شریعت از نظریه عقلانیت دوره نوزایش اسلامی پیوند خود را گسسته بود. با زوال اندیشه تاریخی عصر زرین فرهنگ ایران که می‌توانست افقی زمانی در برابر اندیشه دینی باز کند، اندیشه دینی به اندیشه‌ای ورای زمان بدل شده بود و با روح زمانه سازگاری نداشت (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۱۵۳). به عبارتی، «تصلبی در سنت» رخ داده و تنها بخشی از سنت که نسبتی با حیات روزمره داشت فقه بود. بنابراین، اصلاح اسلامی نمی‌توانست نسبت چندانی با اصلاح مسیحی داشته باشد و اگر هم بنا بود که اصلاحگران واقعی در متن و بازی زبانی سنت اسلامی پدیدار می‌شدند، باید آشنایان به فقه می‌بودند، کسانی که با این بازی زبانی و قواعد حاکم بر آن آشنا باشند و نه روشنفکرانی که کوچک‌ترین آگاهی از این سنت نداشتند. از دید بسیاری از متفکران، هم سرشت دو دین اسلام و مسیحیت با هم متفاوت بود که یکی دین دنیا بود و دیگری دین آخرت، و هم بستر و متنی که بنا بود

اصلاح دینی در درون آن رخ دهد، شباهتی به یکدیگر نداشت (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۵۵۳). به دیگر سخن، قواعدی متفاوت بر این دو بازی حاکم و نوع بازی متفاوت بود. در تفاوت میان دیانت اسلام و مسیحیت، از منظر تاریخ تحول فهم دو دیانت، «[در] دوره مسیحی علم اشرف الهیات بر پایه مفهوم بنیادین ایمان تدوین شد... [حال آن‌که] در اسلام، به‌عنوان دیانت مبتنی بر شریعت، علم حقوق شرع، اگر بتوان به مسامحه گفت، به اشرف علوم تبدیل شد... بدین‌سان، اسلام، با توجه به طبیعت آن، به‌عنوان دیانت مبتنی بر شرع، در تمایز با مسیحیت، علم حقوق شرع باقی ماند... الهیات مسیحی و علم حقوق شرع در اسلام، از نظر معرفت‌شناسی، در تحول خود، دو نظام علمی متفاوت با مفاهیم و مقولات ویژه خود را تدوین کردند» (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۱۵۴). اما روشنفکران ایرانی، به ماهیت متفاوت این دو بازی بی‌توجه ماندند و با «قیاس این از آن و اطلاق مفاهیم آن بر این» سبب خلط مبحث و آشفتگی در فهم معنا شدند (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۱۵۴).

از نخستین روشنفکرانی که اصطلاح پروتستان‌تیسیم اسلامی را مطرح کرد، میرزا فتحعلی‌خان آخوندزاده بود. جالب است که او ابتدا می‌خواست با تغییر الفبا درمانی برای انحطاط ایران بجوید. اما همچنان‌که تب‌وتاب اصلاح‌گری در او فزونی گرفت، ذهنش متوجه پروتستان‌تیسیم اسلامی شد. مهم‌ترین اثر آخوندزاده کتاب مکتوبات است. نسخه پاریسی این کتاب در ایران در سال ۱۹۷۱ (۱۳۵۰) توسط باقر مؤمنی منتشر شد. آخوندزاده در این کتاب دو شاهزاده خیالی به نام‌های «کمال‌الدوله» و «جلال‌الدوله» را برگزیده و کتابش را به شیوه مکاتبه‌ای نوشته است. کمال‌الدوله، شاهزاده هندوستان و فرزند «اورنگ زیب» که مدافع اندیشه‌های لیبرال و مدرن است، به ایران می‌آید و در سه نامه (یا سه مکتوب) - که از تبریز «می‌نویسد» - شرایط و اوضاع پریشان ایران را برای شاهزاده ایران، به نام جلال‌الدوله که محافظه‌کار و مذهبی و ساکن مصر است، تشریح می‌کند و جلال‌الدوله در پایان کتاب طی نامه‌ای (یا مکتوبی) به رد ادعاهای کمال‌الدوله می‌پردازد. این کتاب در آغاز دارای چهار فصل (یا چهار مکتوب/ نامه) بوده است. اما آخوندزاده تا آخر عمر در راستای غنا بخشیدن به کتاب، «قید»های (پانویس‌های) فراوانی به آن افزود و سه نامه کوتاه دیگر نیز به آن اضافه کرد؛ نامه‌هایی که بیشتر با عنوان «ملحقات» شناخته می‌شوند. در آغاز نامه دوم، آخوندزاده از بی‌سوادی مردمان ایران می‌نالد: «اهل ایران غالباً بی‌سوادند بلکه از عدم توجه و اهتمام دیسپوت و از بی‌انصافی علما و از قصور حروف زمان بربریت [خط عربی] یکی از هزار ایشان بخواندن قادر نیست» (آخوندزاده، ۱۳۵۰: ۶۱) و تلاش می‌کند که مخاطب کتابش را از لزوم تغییر خط، که به‌زعم او می‌تواند به رسیدن «دولت ایران» به «قدرت و قوت و عظمت قدیمه خود» منجر بشود، آگاه سازد. سپس به موضوع خداشناسی و نقد بنیادی دین می‌پردازد و در رد وجود خدا، رد ماوراءالطبیعه، رد امکان نبوت، رد وجود



روح پس از مرگ و... استدلالاتی می‌آورد و همزمان، به ضرورت «پروتستانتیسم اسلامی» نیز می‌پردازد (آخوندزاده، ۱۳۵۰: ۶۳). وی در مکتوبات خود در مورد فلسفه نگاشتن کتابش با انگیزه پروتستانتیسم چنین می‌نویسد: «پس از چندی به خیال اینکه سد راه الفبای جدید و سد راه سیویلیزاسیون در ملت اسلام، دین اسلام و فئاتیسم آن است- برای... رفع فئاتیسم و برای بیدار کردن طوایف آسیا از خواب غفلت و نادانی و برای اثبات پراتستانتیسم در اسلام به تصنیف کمال‌الدوله شروع کردم» (آخوندوف، ۱۹۶۳: ۳۵۴). آخوندزاده در خصوص شناسایی اصطلاح «پروتستانتیسم» می‌نویسد: «پروتستانتیسم عبارت از مذهبی است که حقوق‌الله و تکالیف عبادت‌الله جمیعاً ساقط بوده و فقط حقوق‌الناس باقی بماند. ابتدا ایجاد این نوع مذهب در میان ملت اسلام به اهتمام «علی ذکره السلام اسماعیلی» وقوع یافت. برداشت غلّ شرع به تأیید ایزدی مخدوم روزگار، علی ذکره السلام و در اواخر ایام از اهالی فرنگستان نیز فرقی چند پیرو این مذهب شدند» (آخوندزاده، ۱۳۶۴: ۹)، البته باید توجه داشت معنایی که آخوندزاده از این واژه ارائه می‌دهد، با آنچه در غرب از آن یاد می‌شد، ناسازگاری آشکاری داشت. او می‌پنداشت که پروتستانتیسم به معنای نابودی عقاید دینی است و در همین زمینه به تفسیر آن پرداخت و به‌شدت به باورها و عقاید دینی تاخت. در بخش دیگری از مکتوبات آخوندزاده می‌نویسد: «ظلمت روحانی بر افتد و اصلاح دین از راه پروتستانتیسم اسلامی تحقق یابد، سیاست و دین به‌کلی از هم تفکیک گردند و دین، تصرفی در امور دنیایی نداشته باشد و بالاخره، پرده اوهام را برداریم و به روشن‌سرای خرد گام نهیم» (آدمیت، ۱۳۴۹: ۱۰۹). وی در جای دیگری، با اینکه مردم را به ترک مذهب و ارزش‌های مذهبی فرامی‌خواند، رضایت می‌دهد که دین و عالمان دین تنها در امور جزئی دخالت کنند و از دخالت در امور سیاسی و اجتماعی بازداشته شوند. «امر مرافعه را در هر صفحه‌ای از صفحات ایران بالکلیه، باید از دست علمای روحانیه باز گرفته، جمیع محکمه‌های امور مرافعه را وابسته به وزارت عدلیه نموده باشید که بعد از این، علمای روحانیه، هرگز به امور مرافعه مداخله نکنند. تنها امور دینیه از قبیل نماز، روزه، وعظ، پیش‌نمازی، نکاح و طلاق و دفن اموات و امثال ذلک در دست علمای روحانی بماند، مثل علمای دول یورپا» (آخوندزاده، ۱۳۵۰: ۱۰۵).

از مجموع نوشته‌های آخوندزاده می‌توان به این جمع‌بندی رسید که وی برای رویارویی با چالش‌های دنیای جدید و در راستای اصلاح دینی در ایران در پی راه چاره بود، اما این چاره چه بود؟ از نظر وی «استبداد سیاسی و ظلمت روحانی» دو مانع بر سر راه پیشرفت ایران بود. درمان درد نخست، مشروطیت و حکومت قانون بود و علاج درد دوم، «اصلاح دین از راه پروتستانتیسم اسلامی... و تفکیک سیاست از دین و عدم تصرف دین در امور دنیایی» (آدمیت، ۱۳۴۹: ۱۰۹). با این همه، کتاب «مکتوبات» آخوندزاده با این جمله پایان یافته است: نویسنده

نمی‌خواهد مردم بی‌دین شوند و ایمان خود را از دست بدهند بلکه حرف مؤلف این است که دین اسلام بنابر تقاضای عصر و اوضاع زمانه به پروتستانتیسم نیاز دارد پروتستانتیسمی کامل که با ترقی و سیویلیزاسیون موافقت یابد آزادی و مساوات حقوقی بشر از مرد وزن را تضمین نماید بی‌جهت دیسپوتیسم پادشاهان شرقی را تخفیف ندهد و موجبات با سواد عمومی طوایف اسلام از مرد وزن را فراهم آورد (آخوندزاده، ۱۳۶۴: ۳۹).

اما پرسش آن است که آیا در ایران می‌توان همان مفهوم پروتستانتیسم غربی را جاری دانست؟ آیا واقعاً در آستانه مشروطه روحانیان بر اقتدار عرفی مانند آنچه کلیسا در اروپا برخوردار بود سیطره داشتند؟ آیا اقتداری همچون پاپ در واتیکان، قدرت دنیوی شاه را سلب کرده بود؟ آیا روحانیان مغفرت‌فروشی می‌کردند؟

آدمیت بر آن است که آخوندزاده با به‌کارگیری رویکرد علمی مدرن به نقد باورهای دینی پرداخته و آن را به محک نقد و سنجش عقلی زده است. به نظر او، فتحعلی‌خان با تأکید بر تاریخی بودن معرفت دینی و با نگاهی تاریخی-علمی به مقوله پروتستانتیسم رسیده است و با این شیوه تفکر علمی بنیاد دیانت را به بحث گذاشته و منادی اصلاح دین شده است (حقدار، ۱۳۸۲: ۵۲). اما آیا پروتستانتیسم در غرب و حرکت لوتر در اصلاح دین، مبتنی بر عقل‌گرایی بود و براساس رویکرد تاریخی-علمی شکل گرفته بود؟ آیا نهضت پروتستانتیسم محصول پروژه روشنفکری مدرن بود؟ پاسخ با توجه به بخش‌های پیشین این نوشتار مثبت به نظر نمی‌رسد. نه لوتر و نه کالون، روشنفکران مدرن عقل‌گرا نبودند، بلکه روحانیان برجسته و الهی‌دانانی بزرگ و آگاه از سنت آباء کلیسا بودند. بدین ترتیب، نقد معرفت دینی با نگاه علمی و تاریخی آن‌گونه که آخوندزاده بدان اقدام کرده است، نسبتی با پروتستانتیسم در غرب ندارد. به دیگر سخن، وام‌گیری پروتستانتیسم از بازی زبانی الهیات مسیحی بدون توجه به کاربرد و معنای آن در غرب صورت گرفته و در عین حال، با کاربرد فتحعلی‌خان از این واژه در بازی زبانی اسلامی نیز پیوندی ندارد. جالب آنکه، دیگر روشنفکران مشروطه نیز به پیروی از آخوندزاده، همین توهم معنا در خصوص پروتستانتیسم اسلامی را ادامه داده‌اند. آنچه میرزا آقاخان کرمانی، ملکم‌خان، سید جمال‌الدین اسدآبادی و دیگران از کسروی تا سروش و احسان طبری تا به امروز در این باره تکرار کرده‌اند، عمیق‌تر از آرای آخوندزاده در این خصوص نیست.

حتی روشنفکرانی که از «بازگشت به خویشتن» سخن گفته‌اند نیز تنها بر سردرگمی در این باره افزوده‌اند، به‌گونه‌ای که آنها از این خویشتن اسلامی بیگانه‌اند. هنگامی که دکتر علی شریعتی به «اسلام رفورم‌شده و تجدیدنظرشده، آگاهانه و معینی که بر [پایه] یک نهضت رنسانس اسلامی است» تکیه می‌کند (شریعتی، ۱۳۵۶: ۱۳). به‌صراحت می‌گوید که «این بینش مذهبی برای من از این طریق به‌دست نیامده که بنشینم و فرقه‌های مختلف و ادیان گوناگون را

جلوی خودم بگذارم و بعد یکی یکی آنها را مطالعه کنم... [بلکه متأثر از اوژن یونسکو معتقدم که روشنفکر... با تکیه بر تاریخ و فرهنگ و زبان عموم نقش روشنفکری و رسالت خودش را بازی [می] کند] (شریعی، ۱۳۵۶: ۱۳ و ۱۴). بدان معنی که او دغدغه معنای پروتستانتیسم اسلامی را ندارد، بلکه به بیان خود او «اتکای [شریعی] به مذهب... به عنوان یک ایمان و یک مسئولیت اجتماعی است... [یعنی می‌خواهد]... نقش اجتماعی‌ای که روشنفکران و تحصیل کرده‌ها و انتلکتوئل‌های جامعه آسیایی، یا اسلامی، بر عهده دارند را معین کند» (شریعی، ۱۳۵۶: ۱۵). بدین ترتیب، رنسانس اسلامی و پروتستانتیسم اسلامی در تئوری «بازگشت به خویش» در حقیقت، در جست‌وجوی معنای خویش‌نیتند، بلکه موتور محرکه سیاسی‌اند و مراد دکتر شریعی از پروتستانتیسم و رفورم در اسلام همچنان که خود توضیح می‌دهد، «تبدیل اسلام از صورت سنتی اجتماعی، به صورت یک ایدئولوژی؛ و از صورت مجموعه‌ای از معارف علمی که تدریس می‌شود، به صورت یک ایمان خودآگاهانه؛ و از صورت مجموعه‌ای از شعائر و علائم و اعمالی که فقط برای ثواب اخروی انجام می‌شود، به صورت بزرگ‌ترین نیروی [است] که به انسان پیش از مرگ مسئولیت و حرکت و میل به فداکاری می‌بخشد» (شریعی، ۱۳۵۶: ۴۱). بعید به نظر می‌رسد که اصلاحات لوتر و کالون و پروتستانتیسم آنها ارتباطی با تکاپوی رفورمیستی دکتر شریعی در «استخراج ماده عظیم» از درون دین و کشف «معجزه پرومته‌ای» (شریعی، ۱۳۵۶: ۴۰ و ۴۱) داشته باشد. جالب است که عبدالکریم سروش به نقد پروتستانتیسم اسلامی دکتر شریعی می‌پردازد و رفورم دینی او را سکولار می‌خواند، اما با وجود اشاره‌های سروش به تاریخ پروتستانتیسم در غرب، بحث او نه تنها از این آشفتگی مفهومی نمی‌کاهد، بلکه به آن دامن می‌زند (سروش، ۱۳۸۴: ۱۳۶-۷۱).

بدان معنا که روشنفکران ایرانی بی‌آنکه پرسند، چه نسبتی میان مفهوم «پروتستانتیسم» در غرب و زیست-جهان و زندگی روزمره انسان مسلمان ایرانی وجود دارد، از آن سخن می‌گفتند. هنگامی که نسبت میان زندگی و کاربرد واژگان با مفاهیم می‌گسلد، هر کسی می‌تواند معنایی متفاوت را به مفاهیم انتزاعی نسبت دهد. روشنفکران ایران نیز در این غیبت معنا یا به زبان ویتگنشتاین بگوییم «توهم معنا»، مشترک بوده‌اند، این در حالی بود که همه به نوعی از ضرورت اصلاح دینی سخن می‌گفتند. بدین ترتیب، اگر پروتستانتیسم اسلامی برای آخوندزاده «سکولاریسم فلسفی و راهی برای عبور از دین» بود، جمال‌زاده گمان می‌کرد که لوتر در سپهر دینی اهل تساهل و مدارا بوده است و معتقد بود که گام نخست «پروتستانتیسم در جهان اسلام، عمومی شدن ترجمه و تفسیر قرآن» است. شریعی، پروتستانتیسم را «انقلاب دینی و حرکتی در جهت توسعه و ترقی غرب» می‌دانست. سروش آن را همچون «سکولاریسم

سیاسی» می‌فهمید. کسروی خود را پاک‌دین می‌خواند، و شریعت سنگلجی، پروتستان‌های اسلامی را به تقلید از انجیل باوران، پروتستان‌تیسیم فرقانی می‌نامید (قوچانی، ۱۳۹۳: ۳۳-۲۲). حتی در میان روشنفکران معاصر هم هنگامی که بحث بر سر پروتستان‌تیسیم اسلامی در می‌گیرد، اغتشاش در معنای آن به عیان دیده می‌شود. هنگامی که هاشم آغاچری از پروتستان‌تیسیم اسلامی سخن می‌گوید، معنای موردنظر ذهنی و انتزاعی خود را از آن مراد می‌کند که نسبت چندانی با پروتستان‌تیسیم غربی ندارد. هرچند، موضع‌گیری مخالفان او هم جالب توجه است که هریک به ظن خود ایرادی بر نظریات آغاچری وارد می‌کنند که به همان اندازه مغشوش است و نسبت شفاف و روشنی نه با تاریخ کاربرد این مفهوم در غرب دارد و نه با اسلام و سنت اسلامی. بنا بر ادعای آنان «در مسیحیت سنتی دین و دنیا از هم جدا بود. عالم ملک از عالم ملکوت از هم جدا بود. شهر زمینی از شهر آسمانی جدا بود. نگاه مسیحیت سنتی، نگاهی طبیعت‌گریز، ضد دنیا، ضد کار،... مخالف با طبیعت انسانی بود... [مسیحیت سنتی] عقل و علم را هم تحقیر می‌کرد و آن را در تضاد با کتاب مقدس می‌دید... نبین و نفهم تا ایمان بیاوری... بر سردر خانه ایمان نوشته شده است که ابتدا عقلت را کنار بگذار، بعد وارد خانه ایمان شو... سردر دین سنتی کاتولیکی نوشته شده بود: هر کس عقل دارد وارد نشود. اینجا جای عاقل‌ها نیست، جای مؤمنین است، جای عاشقان است، جای دیوانه‌هاست. می‌خواهی وارد خانه ایمان بشوی، اول عقلت را اجازه بده و بعد وارد شو» (رسایی و حجازی، ۱۳۸۱: ۳۸۷ و ۳۸۸).

در واقع، از این منظر، جنبش پروتستان‌تیسیم در برابر این وضعیت «مسیحیت سنتی» است که آغاز می‌شود. اما با توجه به آنچه درباره جنبش دین‌پیرایی در غرب آمد، در عبارات گوینده ابهامات و لغزش‌های زبانی بسیاری وجود دارد. از قضا، نهضت پروتستان‌تیسیم در غرب، برخلاف این نظر با تکیه بر آباء نخستین و به‌ویژه آگوستین آغاز شد. نظریه جدایی ملکوت آسمان و زمین در کانون اندیشه آگوستین و به تبع او لوتر و کالون قرار داشت. این به معنای جدایی حوزه ایمان از عقل بود و اتفاقاً لوتر و کالون دوباره همین ایده را مطرح کردند که در سپهر باور و ایمان، عقل انسانی ناتوان است. آنان از این زاویه به فلسفه مدرسی تاختمند و دخالت عقل ارسطویی را در حوزه دین بیهوده اعلام کردند.

بدفهمی درباره جنبش دین‌پیرایی مسیحی از سوی روشنفکران به این تصور نادرست دامن زده است که سردمداران این جنبش، در تخالف با آباء نخستین کلیسا، برداشتی کمابیش مشابه با اومانیت‌ها درباره ماهیت انسان داشته‌اند و بدان خوش‌بینانه نگریده‌اند (رسایی و حجازی، ۱۳۸۱: ۳۸۹). حال آنکه لوتر و کالون بر هبوط انسان و آلودگی او به گناه نخستین تأکید می‌کردند و به همین دلیل بود که در آموزه پروتستانی، تنها به دلیل فیض و لطف الهی و از

طریق ایمان به مسیح بود که انسان آلوده و ملوث به گناه شایستگی بخشش می‌یافت و به همین دلیل هم بود که مؤمن نمی‌توانست با به‌جای آورد تکالیفِ ظاهریِ شریعت رستگار شود. همچنان‌که پیشتر آمد، این دقیقاً جایی است که راه پروتستانتیسم از اومانیسیم جدا می‌شود و اتفاقاً نقطهٔ افتراق و اختلاف نهضت دین‌پیرایی و اومانیسیم در همین جا نهفته است که لوتر و کالون نمی‌اندیشیدند که انسان، به ما هو انسان، اصیل و ارزشمند است.

بدین ترتیب، از دید دین‌پیرایان، «تمام آموزه‌های دینی که دستگاه رسمی و سنتی مذهب ارائه می‌کرد، آموزه‌هایی گردگرفته، سیاه، تاریک و عتیقه [نبود] که باید نقادی می‌شد و به دور ریخته می‌شد» (رسایی و حجازی، ۱۳۸۱: ۳۹۰). بلکه برخلاف چنین برداشتی لوتر، راهب آگوستینی و استاد الهیات دانشگاه گوتنبرگ، به آباء نخستین بازگشت و از مجرای تفسیر جدیدی از آنها نقد واتیکان را آغاز کرد. درست به‌همین سبب است که پروتستانتیسم اسلامی روشنفکران ایرانی دست‌کم بنا بر ادعای آنان «در قالب اسلام عقلی، علمی و انسانی... یک اسلام متفکرانه و روشنفکرانه... و یک اسلام نوگراست» (رسایی و حجازی، ۱۳۸۱: ۴۰۱)، اما پروتستانتیسم در غرب با عقل‌گرایی، انسان‌گرایی و رویکرد علمی تناقض‌هایی کلیدی داشت. همچنین، پروتستانتیسم در غرب، برخلاف چنین دیدگاهی، به هیچ روی دموکراتیک و آزادی‌خواهانه نبود (رسایی و حجازی، ۱۳۸۱: ۴۰۱). پروتستانتیسم در سپهر سیاسی اقتدارگرا بود و مؤمن مسیحی وظیفه‌ای جز اطاعت از اقتدار دنیوی و حتی سلطان جائر نداشت. همچنان‌که شاهدی روشن بر این مدعا، واکنش لوتر در حمایت از شه‌یاران و فتوای کشتار کشاورزان شورشی بود. از آن روشن‌تر نیز حکومت انجیلی کالون در ژنو بود که حکم زنده سوزاندن میشل سروه پزشک اسپانیایی را به هولناک‌ترین شکل ممکن به اجرا درآورد.

اکنون شاید در یک رویکرد مقایسه‌ای بتوان تفاوت میان پروتستانتیسم در زادگاه خود را با پروتستانتیسم اسلامی بدین ترتیب نشان داد:

پروتستانتیسم در زادگاه خود	پروتستانتیسم اسلامی
درون سنت مسیحی با پیشگامی روحانیان یک مکاشفه در حوزهٔ زندگی از درون جدال قدام و متأخران جدایی حوزهٔ عقل و ایمان در کشمکش با اومانیسیم اقتدارگرا	بیرون سنت اسلامی [امتناع از سنت اسلامی] با پیشگامی روشنفکران یک برنامه یا agenda در حوزهٔ نظر در اعراض از متقدمان عقل‌گرا اومانستی آزادی‌خواه

## ۶. نتیجه‌گیری

هنگامی که ماکس وبر «اصطلاح کمی بلندپروازانه روح سرمایه‌داری» را به کار ببرد، در توضیح منظور خود از آن نوشت که «اگر این اصطلاح مصداق بامعنایی داشته باشد، همانا یک رویداد منحصربه‌فرد تاریخی است، یعنی [مجموعه‌ای] از مناسبات پیچیده موجود در واقعیت تاریخی که ما آنها را، در پرتو معنای فرهنگی‌شان در یک کل مفهومی گرد می‌آوریم» (وبر، ۱۳۸۸: ۴۱). برای وبر، مفهوم پروتستانتیسم که آن را به مثابه روح سرمایه‌داری می‌دید، «بیانگر پدیده معنادار» و تکرارناپذیری بود که «خصلت فردی خاص» داشت (وبر، ۱۳۸۸: ۴۱). شاید از دید ویتگنشتاین این تلاش وبر مانند دست‌وپا زدن حشره‌ای در بطری به نظر می‌رسید (ویتگنشتاین، ۱۳۸۰: ۱۹۲، گزاره ۳۰۹) و نشانه‌ای بود از توهم و بدفهمی که گریبانگیر او شده و وبر را واداشته بود تا بیهوده مفهوم انتزاعی «روح» سرمایه‌داری را در تاریخ مسیحیت جست‌وجو کند. شاید هم اگر ویتگنشتاین فهم وبر را از پروتستانتیسم با پروتستانتیسم اسلامی در اندیشه آخوندزاده مقایسه می‌کرد، درمی‌یافت که مخمصه‌ای که میرزا فتحعلی‌خان در آن گرفتار شده بسیار تنگ‌تر و مهلک‌تر است. دست‌کم وبر نمی‌خواست مفهوم قطعی و نهایی این روحی را که کشف کرده بود در همان ابتدا بیابد، بلکه در پی آن بود تا مفهوم مزبور را «به تدریج و براساس عناصر سازنده‌اش که یک‌به‌یک از واقعیت تاریخی» برگرفته بود برسازد (وبر، ۱۳۸۸: ۴۱ و ۴۲). اما پروتستانتیسم اسلامی مفهومی خلق‌الساعه و عاریتی بود بیگانه با تجربه تاریخی ایرانیان و سنت اسلامی که هر کسی می‌توانست معنای موردنظر خود را از آن مراد کند.

مقایسه‌ای اجمالی میان برداشتی که روشنفکران ایرانی از پروتستانتیسم اسلامی داشته‌اند با آنچه در دنیای مسیحیت گذشت، که به گوشه‌هایی از آن اشاره شد، نشان می‌دهد که از یک سو، در ایران و در جریان اصلاحگری اسلامی، بازی زبانی‌ای که قرار است این مفهوم در آن به کار گرفته شده و واجد معنا شود، وجود ندارد و از آخوندزاده تا شریعتی، کسروی، تا سروش، هریک برداشتی بسیار متفاوت و حتی متضاد با یکدیگر از پروتستانتیسم اسلامی دارند. به دیگر سخن، کاربرد مفهوم پروتستانتیسم براساس قاعده و توافقی که مبنای یک بازی زبانی خاص است، صورت نگرفته است. از سوی دیگر، مفهوم پروتستانتیسم در گفتمان روشنفکران ایرانی از مشروطه تاکنون، پیوند چندانی نیز با آنچه در جریان اصلاح دینی در غرب روی داده ندارد. پروتستانتیسم در غرب را روحانیان و نه روشنفکران، و از درون سنت الهیات مسیحی و نه بیرون از آن، آغاز کردند. افزون‌بر این، دین‌پیرایی برخلاف ادعای روشنفکران ایرانی با عقل‌گرایی، با انسان‌گرایی و با آزادی‌های فردی و اجتماعی و سیاسی، تضادها و برخوردهای بسیاری داشته است و نمی‌توان لوتر و کالون را به سادگی عقل‌گرا، آزادی‌خواه و اومانیت و یا عدالت‌خواه نامید (استوفر، ۱۳۸۳: ۶۲).

تلاش ما در این نوشتار جست‌وجوی معنای پروتستانتیسم در زادگاه آن و مقایسه‌ای هرچند اجمالی با این معنا در ایران پس از مشروطه بوده است. درست به دلیل درهم‌تنیدگی زبان و زندگی است که «دستگاه مفاهیم تاریخ و تاریخ اندیشه غربی را نمی‌توان بدون تنقیح آن مفاهیم در مورد مواد تاریخ و تاریخ اندیشه در ایران به‌کار گرفت، و... بسیاری از مفاهیمی که از اندیشه سیاسی، فلسفه‌های دین و... برگرفته شده‌اند، برای تبیین گذشته و توضیح وضع کنونی ما سودمند نیستند» (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۶۵۸). که به نظر می‌رسد پروتستانتیسم یکی از این مفاهیم است. اگر روشنفکران ایرانی که به تقلید از آنچه در غرب گذشت از پروتستانتیسم اسلامی سخن گفتند، استغاثه دردناک سروه را در میان شعله‌های آتش که از مسیح و از خداوند می‌خواست به او رحم کند شنیده بودند (تسویگ، ۱۳۷۶: ۱۴۲). اگر جملات کاستلیون را خطاب به کالون که «آدمکشی هرگز دفاع از مکتبی نیست، آدم کشتن است و بس» خوانده بودند (تسویگ، ۱۳۷۶: ۱۹۳)، ساده‌انگارانه از آزادی و اومانیسیم و مدارا و عقل‌گرایی در پروتستانتیسم ابداعی خود سخن نمی‌گفتند. شاید ناکامی پروتستانتیسم اسلامی از زمان طرح آن تا به امروز نشانه‌ای باشد از اینکه مفاهیم را در نسبتی با تجربه زیسته‌ای که در آن به‌کار رفته‌اند و در شکلی از زندگی که در آن حیات داشته‌اند، ادراک نکرده‌ایم و از آن‌روست که پیوسته سرهامان به سنگ مرزهای زبان کوفته می‌شود.

## منابع و مأخذ

۱. آخوندزاده، میرزا فتحعلی (۱۳۶۴). مکتوبات، نامه‌های کمال‌الدوله به شاهزاده جلال‌الدوله، بی‌جا: مرد امروز.
۲. ----- (۱۳۵۰). مکتوبات، به کوشش باقر مؤمنی، تبریز: احیاء.
۳. آخوندوف، میرزا فتحعلی (۱۹۶۳). الفبای جدید و مکتوبات، گردآورنده حمید محمدزاده، رداکتر [ویراستار] حمید آراسلی، باکو، نشریات فرهنگستان علوم جمهوری شوروی سوسیالیستی آذربایجان.
۴. آدمیت، فریدون (۱۳۴۹). اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده. تهران: خوارزمی.
۵. ابرمان، هیکو (۱۳۸۴). لوتر مردی میان خدا و شیطان، ترجمه فریدالدین رادمهر و ابوتراب سهراب، تهران: چشمه.
۶. استوفر، ریشار (۱۳۸۳). دین‌پیرایی: رفرم پروتستانی (۱۵۶۴-۱۵۱۷). ترجمه عبدالوهاب احمدی، تهران: نشر آگاه.
۷. براون، رابرت مک‌آفی (۱۳۸۱). روح آیین پروتستان، ترجمه فریبرز مجیدی، تهران: نگاه معاصر.
۸. تسویگ، اشتفان (۱۳۷۶). وجدان بیدار، ترجمه سیروس آربین‌پور، تهران: فرزانه روز.
۹. حقدار، علی‌اصغر (۱۳۸۲). فریدون آدمیت و تاریخ مدرنیته در عصر مشروطیت، تهران: کویر.
۱۰. رسایی، حمید؛ حجازی، کریم (۱۳۸۱). ناقوس انحطاط، قم: پرتو ولایت.
۱۱. سامرویل، باربارا ای. (۱۳۸۹). مارتین لوتر پدر جنبش اصلاح دینی، ترجمه رضا علیزاده، تهران: ققنوس.
۱۲. سروش، عبدالکریم (۱۳۸۴). از شریعتی، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
۱۳. شریعتی، علی (۱۳۵۶). بازگشت به خویشتن و نیازهای انسان امروز، بی‌جا: چاپخانه پرتو.
۱۴. طباطبایی، جواد (۱۳۸۲). جدال قدیم و جدید، تاریخ اندیشه سیاسی جدید در اروپا: از نوزایش تا انقلاب فرانسه، ج ۱، تهران: نگاه معاصر.
۱۵. ----- (۱۳۸۶). نظریه حکومت قانون در ایران، تبریز: ستوده.

۱۶. فاسدیک، هری امرسون (۱۳۷۱). *مارتین لوتر اصلاحگر کلیسا*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
۱۷. گرین، وی. ایچ. ایچ. (۱۳۷۷). *مارتین لوتر*. ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: کهکشان.
۱۸. قوچانی، محمد (۱۳۹۳). «تراژدی پروتستان‌تیسیم اسلامی». *مهرنامه*، ش ۳۶، ص ۳۳-۲۲.
۱۹. لوگوف، ژاک (۱۳۸۷). *اروپا مولود قرون وسطی*، ترجمه بهاء‌الدین بازرگانی گیلانی، تهران: کویر.
۲۰. ----- (۱۳۷۶). *روشنفکران در قرون وسطی*، ترجمه حسن افشار، تهران: نشر مرکز.
۲۱. مک‌گراث، آلیستر (۱۳۸۲). *مقدمه‌ای بر تفکر نهضت اصلاح دینی*، ترجمه بهروز حدادی، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
۲۲. وبر، ماکس (۱۳۸۸). *اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری*، ترجمه مرتضی ثاقب‌فر تهران: جامی.
۲۳. ویتگنشتاین، لودویک (۱۳۸۰). *پژوهش‌های فلسفی*، ترجمه فریدون فاطمی، تهران: نشر مرکز.