

تأثیر اومانیسیم بر نهضت اصلاح دینی (پروتستان)

سیدعلی حسینی*

چکیده

این مقاله در صدد بررسی تأثیر اومانیسیم بر شکل‌گیری نهضت اصلاح دینی (پروتستان) با روش توصیفی - تحلیلی است. در این راستا نخست به تعریف اومانیسیم اشاره، و پس از بیان مراحل سه‌گانه اومانیسیم از رنسانس به بعد، ویژگی اومانیسیم در هر یک از این مراحل بیان شده است. در ادامه با روش شدن ویژگی‌های اومانیسیم در دوره نهضت اصلاح دینی و با واکاوی زندگی و اندیشه‌های بعضی از بزرگان اصلی و اولیه نهضت اصلاح دین، نشان داده شده که اگرچه زندگی و اندیشه این بزرگان متأثر از اومانیسیم بوده است، تأثیرپذیری همه آنها به یک اندازه نبوده و همچنین بعضی از آنها، در دوران‌هایی حتی از اصول اومانیسیم عدول کرده‌اند.

کلیدواژگان: اومانیسیم، نهضت اصلاح دینی، لوتر، تسوینگلی، کالون.

مقدمه

بی‌شک یکی از بنیان‌های اصلی فرهنگ و تمدن غربی، اومانیسم (انسان‌مداری) است، چنان‌که در بسیاری از نوشته‌ها و گفتارها به این مطلب اشاره شده و می‌شود؛ اما کمتر نوشته‌تحلیلی‌ای وجود دارد که به این مسئله پرداخته و نشان داده باشد که چگونه اومانیسم بر شکل‌گیری فرهنگ و تمدن غربی تأثیرگذار بوده است. یکی از رویدادهای بسیار مهم پس از رنسانس در مغرب‌زمین، نهضت اصلاح دینی یا همان نهضت پروتستان است. تأثیرات ژرف و گسترده این نهضت در فرهنگ دینی و تمدن مادی مغرب‌زمین بر آشنایان با این تمدن پوشیده نیست. براین‌اساس تحلیل تأثیر اومانیسم بر شکل‌گیری این نهضت و اندیشه‌های مطرح در آن، برای فهم این نهضت و فهم جریان‌های فرهنگی و دینی و حتی سیاسی غرب بسیار روشنگر خواهد بود.

مسئله اصلی این پژوهش، بررسی تأثیر اومانیسم بر نهضت اصلاح دینی در مغرب‌زمین است. در همین راستا تأثیر اومانیسم را بر زندگی شخصی و علمی بزرگان نهضت اصلاح دینی (لوتر، تسوینگلی و کالون) و اندیشه‌های ایشان بررسی می‌کنیم و سرانجام به تأثیر اومانیسم بر فراهم کردن مقدمات نهضت اصلاح دینی می‌پردازیم. گفتنی است که در این زمینه تاکنون پژوهش مستقلی انجام نشده است.

تعریف اومانیسم

تعریف‌های گوناگونی از اومانیسم در آثار نویسندگان یافت می‌شود که مجالی برای پرداختن به آنها در این نوشتار نیست. اگر بخواهیم خلاصه‌ای از معانی را که از قرن چهاردهم تا پایان قرن نوزدهم برای اومانیسم به کار گرفته شده‌اند، مرور کنیم به این تعاریف برمی‌خوریم:

۱. برنامه‌ای آموزشی که برآمده از آثار نویسندگان کلاسیک است و بر مطالعه گرامر، معانی بیان، تاریخ، شعر و فلسفه اخلاق تأکید می‌ورزد؛
۲. التزام به مرکزیت، منافع و دیدگاه‌های انسان؛
۳. اعتقاد به اینکه عقل، شکاکیت و روش علمی، تنها وسایل مناسب برای کشف حقیقت جامعه انسانی و ساختن آن هستند؛

۴. اعتقاد به اینکه بنیادهای اخلاق و جامعه، در استقلال و تساوی اخلاقی یافت می‌شوند.

از پایان قرن بیستم نیز جنبه‌های ویژه‌ای از اعتقادات اومانیست‌ها چون بی‌همتایی انسان، روش علمی و عقل و استدلال، در نظام‌های فلسفی‌ای همانند آگزیستانسیالیسم، مارکسیسم و

پراگماتیسم به کار گرفته شده‌اند.^۱ به صورت بسیار کلی برای اومانیسیم از رنسانس تا به امروز سه دوره می‌توان در نظر گرفت: ۱. اومانیسیم رنسانسی، ۲. اومانیسیم روشنگری و ۳. اومانیسیم مدرن. اومانیسیم مورد نظر در این مقاله، اومانیسیم رنسانسی است. در اومانیسیم رنسانسی، وجهه‌ی همت اومانیسیت‌ها (Humanism, huamista, studia humanitatis) ارائه‌ی برنامه‌های فرهنگی و آموزشی بود تا به وسیله‌ی آن، هنر نوشتن و صحبت کردن را گسترش دهند و این امر را در مطالعه‌ی آثار متقدمان (یونان و روم باستان) می‌جستند.^۲ این نوع اومانیسیم از قرن چهاردهم آغاز شده و تا عصر روشنگری ادامه یافته است.

نهضت اصلاح دینی

در قرن شانزدهم، دوره‌ی بزرگ و تازه‌ای در الهیات مسیحی غرب آغاز شد. الگوهای الهیات مسیحی که به قرون وسطا منسوب بودند، جای خود را به نمونه‌های تازه‌ای دادند. مهم‌ترین تحول عبارت بود از نهضت اصلاح دینی.^۳ این جنبش در صدد بود تا نظام اعتقادی، اخلاق و ساختارهای کلیسای غرب را با اصولی که بیشتر مبتنی بر کتاب مقدس‌اند، سازگار کند. این نهضت در آغاز موجبات تأسیس طیفی از کلیساها را فراهم آورد که بعدها مجموعه‌ی آنها به کلیسای پروتستان معروف شد.

مسیحیت پروتستان یکی از سه شاخه‌ی اصلی کلیسای عام مسیحی است که همراه با کلیسای کاتولیک رومی و کلیساهای ارتدوکس، یکی از ادیان جهان را تشکیل می‌دهد. این واپسین تحول گسترده در مسیحیت است و تاریخی نسبتاً کوتاه، یعنی اندکی بیش از چهار قرن دارد. عوامل گوناگونی در شکل‌گیری این نهضت نقش داشته‌اند که یکی از آنها می‌تواند اومانیسیم باشد.

درباره‌ی تأثیر اومانیسیم بر نهضت اصلاح دینی، نظرات گوناگون و متناقضی ابراز شده است. گروهی بر این باورند که رابطه‌ی بین آن دو نیست و حتی اصلاح دینی را واکنشی از اذهان واپس‌گرایانه علیه رنسانس ایتالیا، که اومانیسیم از عناصر اصلی آن است، می‌دانند.^۴ در مقابل، برخی معتقدند که مهم‌ترین عامل مؤثر بر نهضت اصلاح دینی، اومانیسیم بوده است.^۵ جالب‌تر از همه اینکه گاه طرف‌داران هر یک از این نظریات، به اموری برای اثبات دیدگاه خود تمسک می‌جویند که مخالفان آنها نیز برای اثبات دیدگاه خود به همان امور تمسک می‌کنند. برای نمونه بعضی اومانیسیم را ذاتاً قرون وسطایی و ذاتاً مسیحی می‌دانند^۶ و در مقابل، چنان‌که گذشت گروهی اصلاح دینی را بازگشت به قرون وسطا و حرکتی علیه رنسانس، که از عناصر اصلی آن اومانیسیم است، برمی‌شمرند.^۷

در این مقاله برای روشن شدن تأثیر اومانیسیم بر نهضت اصلاح دینی، نخست تأثیر اومانیسیم را بر بزرگان اصلاح دینی و آموزه‌هایی که بیان کرده‌اند، پیگیری می‌کنیم و در ادامه تأثیری را که اومانیسیم در جهت فراهم کردن مقدمات نهضت اصلاح دینی داشته است، بررسی می‌کنیم.

تأثیر اومانیسیم بر رهبران نهضت اصلاح دینی

بی‌تردید لوتر، تسوینگلی و کالون از رهبران و پیش‌گامان اصلی نهضت اصلاح دینی (پروتستان) هستند. براین‌اساس به اندیشه‌ها و ارتباط آنها با اومانیسیم می‌پردازیم.

۱. مارتین لوتر

لوتر در دهم نوامبر سال ۱۴۸۳ در یکی از شهرهای آلمان به نام آیسلبن^۸ دیده به جهان گشود. شاید نخستین آشنایی لوتر با اومانیسیت‌ها در دانشگاه ارفوت^۹ بود. او در سن هفده سالگی وارد دانشگاه ارفوت شد. این دانشگاه پررونق‌ترین دانشگاه آلمان و کانون برخورد بین مدرسی‌ها و اومانیسیت‌ها در آن زمان به‌شمار می‌رفت. در این زمان ارفوت تحت تأثیر اومانیسیت‌ها در پی‌اعاده متون نخستین نویسندگان ارسطویی بوده است. بر همین‌اساس دانشجویان به جای اینکه با واسطه و غیرمستقیم با آن متون در ارتباط باشند، مستقیم با آنها آشنا می‌شدند.^{۱۰}

منابع ادبی کلاسیک همچنان‌که مورد علاقه اومانیسیت‌های رنسانس بودند، برای لوتر نیز دوست‌داشتنی بودند. او آثار افرادی چون سیسرون،^{۱۱} وریگل^{۱۲} و دیگر نویسندگان ادبی کلاسیک را مطالعه کرد.^{۱۳} این علاقه و مطالعه آثار ادبی کلاسیک در شرایطی بود که حتی کتاب مقدس در اختیار مردم نبود و کلیسا تنها بخش‌هایی از آن را برای مردم قرائت می‌کرد. آنچه راهبان و کشیشان می‌آموختند نیز نه متن کتاب مقدس، بلکه نوشته‌های بزرگان کلیسا مانند کتاب‌های آگوستین بود. لوتر وقتی برای نخستین‌بار بر حسب تصادف در کتابخانه ارفوت به نسخه کاملی از کتاب مقدس دست یافت^{۱۴} بسیار خوشحال شد و آن‌را مسئله مهمی تلقی کرد. وی زمانه خود را چنین توصیف می‌کند: «ما در زمانی خطرناک زندگی می‌کنیم. کسی که یونانی و عبری بداند آدمی خوب و مسیحی باشعور به حساب نمی‌آید».^{۱۵} امکان مطالعه و پرداختن به آثار کلاسیک در چنین دورانی، مدیون تلاش‌ها و فضایی است که اومانیسیت‌ها فراهم کرده‌اند.

تأثیر مطالعه این منابع ماقبل مسیحی بر لوتر جوان را می‌توان سال‌ها بعد در سخنرانی‌ها و آثار او یافت. برای نمونه لوتر از سال ۱۵۱۳ خطابه‌هایی دربارهٔ مزامیر ارائه می‌کرد و خواهان کمک گرفتن از اشعار رزمی و ریگل به منظور استخراج معانی کتاب مقدس بود. در همین حال او از دیگر کارهای و ریگل در مشخص کردن بعضی از مناطق جغرافیایی عهد عتیق کمک گرفته است. او همچنین از دیگر نویسندگان عهد باستان چون پلینی و اسکپیو در جهت حمایت از حقیقت مسیحی و کتاب مقدسی استفاده کرده است. لوتر همانند اراسموس اومانیسیت که از افسانه‌های کلاسیک برای تقویت اعتقاد به مسیحیت کمک می‌گرفت، تناقضی بین منابع غیرمسیحی و منابع یهودی - مسیحی نمی‌دید.^{۱۶} وی در ارفورت به محفل آزاداندیشانی که پیرامون متیانوس رفیوز^{۱۷} انسان‌گرا گرد آمده بودند، پیوست. می‌گویند متیانوس بر او تأثیر فراوان داشته است. همچنین لوتر در ایام تحصیل در دانشکده تأثیر غیرنظام‌مندی از انسان‌گراها به‌ویژه از دوست بسیار محبوبش کرتوس ربونوس^{۱۸} پذیرفته است.^{۱۹}

لوتر در ادامه به دانشگاه ویتنبرگ^{۲۰} منتقل شد. ویتنبرگ دانشگاهی است که در سال ۱۵۰۲ به ریاست اشتاوپیتس (استوپتیز) و توسط فردریک ساکسونی عضو شورای سلطنتی تأسیس شد.^{۲۱} در این دانشگاه علاوه بر طرح تفکرات مکاتب قرون وسطایی، نقد اومانیسیت‌ها بر الهیات مدرسی نیز ارائه می‌شد. مارتین لوتر به هیئت علمی این دانشگاه پیوست. او با حمایت فیلیپ ملانثتون اومانیسیت،^{۲۲} مطالعاتش را در ویتنبرگ ادامه داد.^{۲۳}

اشتاوپیتس لوتر را برگزید تا جانشین وی در آموزش فلسفه شود و لوتر در ستیز بر سر اینکه ویتنبرگ به جای آنکه مرکز فلسفهٔ مدرسی شود، باید مرکز اومانیسیم باشد، نقش رهبری را بر عهده گرفت.^{۲۴} در این زمان لوتر با هم‌قطاران اومانیسیت خود در پی تمرکز بر کتاب مقدس و پدران کلیسا به جای مطالعهٔ ارسطو و الهیات مدرسی بود^{۲۵} و مبنای درس‌هایش را بر بررسی فقه اللغوی و انتقادی کسانی چون والا قرار داد. برای نمونه او در سال ۱۵۳۷ بررسی والا دربارهٔ عطیهٔ کنستانتین را به آلمانی ترجمه کرد.^{۲۶} در همین زمان او به به نقد الهیات مدرسی را آغاز کرد.^{۲۷}

در ادامه لوتر استاد کتاب مقدس در دانشگاه ویتنبرگ شد. او در این دانشگاه به یادگیری یونانی و عبری همت گماشت.^{۲۸} دربارهٔ کتاب مقدس به تحقیق و تفسیر پرداخت که همین رویکردش در نهایت موضع بسیار مهم و تأثیرگذار او را، یعنی شعار «فقط کتاب مقدس»^{۲۹} در پی آورد. این شعار لوتر هستهٔ اصلی دیدگاه اصلاحی اوست.

ارتباط اومانیسیم با شعارهای اصلی لوتر

نهضت اصلاح‌گرایی لوتری در آغاز نهضتی علمی و آکادمیک بود و بیشتر به اصلاح آموزش الهیات در دانشگاه ویتنبرگ توجه داشت.^{۳۰} لوتر معتقد بود که آموزه‌ها و اعمال کلیسای کاتولیک رومی موانعی در اطراف دین قرار داده‌اند؛ یعنی کلیسا به مثابه نهادی قدرتمند که راه‌های تجربه دینی را کنترل می‌کند، عمل می‌کرد. از نظر او کلیسا با تأکید بر اینکه تنها باید کتاب مقدس لاتینی را خواند و ترجمه آن به زبان‌های محلی جایز نیست و کلیسا تنها مرجع کتاب مقدس است، کتاب مقدس را نیز کنترل می‌کند. همچنین عقاید را با پیچیدگی‌های الهیاتی و آداب و رسوم روحانی، و فیض الهی را با مقید کردن آن به پذیرش آیین‌های مقدس و انجام دادن اعمالی که شایستگی فراهم می‌آورد، در کنترل خود می‌گیرد. همه این امور با قدرت مقام کشیشی در ارتباط بودند؛ قدرتی که دارای سلسله‌مراتبی از بالا به پایین از پاپ تا اسقف‌ها و از اسقف‌ها تا کشیشان بود.^{۳۱} لوتر با طرح شعار «فقط کتاب مقدس» پیام بشارت را از کنترل کلیسای روحانی خارج ساخت. او در این راستا کتاب مقدس را به زبان آلمانی ترجمه کرد و آن را در دسترس عموم قرار داد. از نظر لوتر، گوش سپردن به کتاب مقدس، نوعی آیین مقدس بود. او معتقد بود اگر مردم بتوانند کلام خدا را در کتاب مقدس به زبانی که برای آنها فهم‌پذیر است، بشنوند، تأثیری بسیار قوی خواهند پذیرفت. او استدلال می‌کرد که کتاب مقدس وحدت ویژه خود را پدید می‌آورد و مردم نیازی ندارند که مقید به تفاسیر رسمی کلیسا باشند و لازم نیست تفاسیر خود مردم از پیام بشارت به نحوی کنترل و تنظیم شود.

او در این راستا تأکید می‌کرد که کلیسا یک نهاد دارای سلسله‌مراتب کلیسایی نیست؛ بلکه عبارت از «کشیشی همه مؤمنان» است.^{۳۲} همان‌گونه که ملاحظه می‌شود اساس انتقاد لوتر به کلیسای کاتولیک روم، درباره قدرت کشیشان است و هسته اصلاحی آن، کتاب مقدس است. او با طرح شعار «فقط کتاب مقدس» توانست همه عناصری را که قدرت کشیش‌ها و اسقفان بر آنها استوار بود، متزلزل کند. به تعبیر دیگر آیین لوتر به فروپاشی مرجعیت کلیسا و اسقفان انجامید.

شعار معروف دیگر لوتر که «نجات فقط توسط ایمان» است، نیز پیامد همین مسئله است. وقتی قرار شد سلسله‌مراتب کشیشان و اسقفان و مرجعیت آنها حذف شود و «کشیشی همه مؤمنان» مطرح باشد، دیگر معنا ندارد نجات بر آموزه‌های پیچیده یا نظامی از آیین‌های مقدس و عفونامه‌هایی که کشیشان آنها را توزیع می‌کنند، متکی باشد؛ بلکه تنها ایمان است

که موجب نجات انسان می‌شود. به تعبیر دیگر شعار «نجات فقط توسط ایمان» به تنهایی بیشتر نظام شعائر دینی را به صورت تشکیلاتی غیرضرور درآورد و سلطه کلیسا بر فرد را درهم شکست.^{۳۳}

براین اساس می‌توان هسته اصلی تفکر لوتر را شعار «فقط کتاب مقدس» او دانست. از سویی دیگر او استاد کتاب مقدس در دانشگاه ویتنبرگ بود و تحقیقات او درباره کتاب مقدس تحت تأثیر اومانیسیت‌های آلمان و دانشگاه‌های آلمان از جمله ویتنبرگ قرار داشت.^{۳۴} اومانیسیت‌های آلمان علاقه فراوانی به احیای سنت لاتینی و یونانی داشتند، ولی تعلقات اولیه آنها دینی بود.^{۳۵} محققان دوره رنسانس آلمان، برخلاف امثال خود در ایتالیا که آثار اولیه‌شان ماهیتاً دینی نبود، علاقه خود به قدمت سنتی را صرف مطالعه کتاب مقدس می‌کردند و به موضوعات دینی توجه داشتند. این توانایی در ترکیب علایق الهیاتی با دانش و تحقیق انسان‌گرایانه موجب ایجاد علاقه به اصلاح، و به‌ویژه اصلاح کلیسا و جامعه شد.^{۳۶} نمونه بارز این محققان لوتر است. او با رهاورد پژوهش‌های اومانیسیت‌ها درباره عهد جدید که از هنگام تحصیل در دانشگاه ارفورت و در ادامه در دانشگاه ویتنبرگ با آن آشنا شده بود و خود نیز تحقیقاتی درباره کتاب مقدس انجام داده بود، در نهایت به طرح دیدگاه «فقط کتاب مقدس» رسید.

فعالیت‌های دیگر لوتر همانند ترجمه کتاب مقدس به آلمانی و مراجعه به اصل عبری کتاب مقدس و معتبر ندانستن ترجمه جروم از کتاب مقدس را می‌توان در راستای علایق اومانیسیتی و شعار اومانیسیت‌ها مبنی بر بازگشت به سرچشمه‌ها ارزیابی کرد.

اختلاف لوتر با اومانیسیت‌ها

آنچه بیان شد بدین معنا نیست که همه دیدگاه‌های لوتر همخوان با اندیشه‌های اومانیسیت‌هاست، بلکه تفاوت‌ها و حتی تعارض‌هایی نیز درکار است. مراد از آنچه بیان شد این است که زمینه‌های شکل‌گیری افکار لوتر تحت تأثیر اومانیسیم بوده است و همچنین اهداف او تا حدی اهداف اومانیسیت‌ها همخوانی داشته است. به همین دلیل است که در آغاز کار لوتر، اومانیسیت‌هایی چون اراسموس از او حمایت می‌کردند، ولی بعدها با او دچار مشکل شدند.^{۳۷} از جمله این اختلافات، اختلاف بر سر فیض الهی بود. یکی از مسائل بسیار مهم و حیاتی در ایمان مسیحی مسئله «آمرزیدگی» است؛ یعنی اینکه چگونه انسان نزد خداوند عادل شمرده می‌شود. این مسئله در مسیحیت موجب اختلافاتی از قرون نخستین تا

به امروز شده است. اوج این اختلافات با مطرح شدن نظرات پلاگیوس بوده است که البته کلیسا دیدگاه آگوستین را بر دیدگاه پلاگیوس ترجیح داد. پلاگیوس تأکید فراوانی بر نقش خود انسان در مسئلهٔ آمرزیدگی داشت، اما در مقابل آگوستین با تأکید بر فیض الهی، نقشی برای انسان در مسئلهٔ آمرزیدگی قایل نبود و آمرزیدگی را تابع لطف و عنایتی می‌دانست که از سوی خداوند به بشر عنایت می‌شود؛ بدون اینکه بشر شایسته و سزاوار آن باشد.

این مسئله در مراحل گوناگونی از تاریخ مسیحیت و به جهات گوناگون کانون توجه قرار گرفت که از آن جمله، توسط اومانیسته‌هاست. اومانیسته‌ها با تأکید بر آگاهی فردی و توجه نو به هویت بشری، دوباره آموزهٔ آمرزیدگی را با این پرسش که «من به منزلهٔ یک فرد، چه باید بکنم تا رستگار شوم؟» در کانون توجه قرار دادند.^{۳۸}

لوتر با مطرح کردن «رستگاری تنها از راه فیض»^{۳۹} و اینکه آمرزیدگی تنها به وسیلهٔ ایمان به دست می‌آید، تأکیدی دوباره بر دیدگاه آگوستینی داشت و دیدگاه قرون وسطایی را مبنی بر اینکه فیض جوهری فوق طبیعی است که خداوند آن را در روح بشر جای داده تا رهایی آسان شود،^{۴۰} رد کرد. لوتر احساس می‌کرد این دیدگاه گویی می‌خواهد بر این عقیده صحه بگذارد که فرد، خود (اگرچه به وسیلهٔ کمک خداوند) می‌تواند به رستگاری دست یابد؛ به همین دلیل با آن مخالفت کرد.

این نظر لوتر که یکی از دیدگاه‌های مهم اوست، با رویکرد اصلی اومانیسته‌ها دربارهٔ شأن و نقش انسان‌ها اختلاف دارد. بر اساس دیدگاه اومانستی انسان می‌بایست در فرایند نجات نقش مهمی داشته باشد؛ اما بر اساس دیدگاهی که لوتر مطرح می‌کرد، انسان‌ها در فرایند نجات نقشی ندارند و نجات فیضی است که از جانب خدا به انسان‌ها عطا می‌شود. به تعبیر دیگر خداوند هر آنچه را برای آمرزیدگی لازم است، فراهم می‌آورد و گناهکار، تنها باید آن را دریافت کند.^{۴۱} نجات‌یافتگان نیز از پیش مشخص‌اند. این دیدگاه لوتر برآمده از نوع نگاه او به آموزهٔ «گناه نخستین» است که جدایی و نقص جبران‌ناپذیری برای همهٔ انسان‌ها به دنبال داشته است که از آن جمله عدم امکان دسترس انسان‌ها به نجات است.^{۴۲} البته این تنها یک روی سکه است و روی دیگر آن مخالفتی با روحیه اومانستی و انسان‌محوری ندارد. طرح دیدگاه «آمرزیدگی تنها به وسیلهٔ فیض» توسط لوتر نخست متوجه مطلبی رمزی از تفسیر کتاب مقدس نبود، بلکه با سوءاستفاده از نظام قدیمی مربوط به نجات و دین‌داری ارتباط داشت. اعتراض مستقیم لوتر به یوهان تنزل^{۴۳} (۱۴۷۰-۱۵۱۹م) بود که قدرت بسیاری در «عفونامه‌فروشی» کلیسایی در شهر نزدیک وتینبرگ داشت. لوتر با تأکید بر ارتباط

شخصی افراد با خدا و نوعی شادی و سرور باطنی، به مخالفت با این شیوه رفتار کلیسا کاتولیک پرداخت^{۴۴} و اعلام کرد «آنها که تعلیم می دهند کسانی که قصد تصفیۀ روحشان را خارج از برزخ یا قصد خرید امتیاز موعظه اعترافی دارند، ضروری نیست، نظریه‌ای غیر مسیحی است».^{۴۵}

لوتر با طرح این آموزه در صدد بود بیان کند که انسان تنها به واسطه ایمان به نجات می‌رسد. به نظر او کارهای نیک از جمله اساس الهیاتی^{۴۶} نظریه عفونامه‌فروشی، مطلقاً برای نجات آدمی بی‌فایده است. او خدا را پدری مهربان می‌دانست که به‌رایگان عفو می‌کند. براین اساس او نجات را رابطه‌ای می‌دانست که در آن گناهکاران «ایمان» دارند (مطلقاً بر فیض تکیه دارند) و خدا آنان را تبرئه می‌کند. ایمان کاری نیست که کسی آن را انجام دهد؛ بلکه عطیه‌ای از جانب خداست.^{۴۷} در این صورت آموزه «آمرزیدگی تنها به وسیله فیض»، تأکید فراوان بر ایمان شخصی تک‌تک افراد و اعتماد آنها به خدا دارد و این خود گونه‌ای فردگرایی است؛ اما فردگرایی دینی.^{۴۸} این امر، کاملاً با فردگرایی و محوریت انسان که مد نظر اومانیسیت‌هاست، همخوانی دارد.

یکی دیگر از اختلاف‌های لوتر با اومانیسیت‌ها در تأکید بر مسئله اخلاق و زندگی کلیساست. به تعبیر دیگر اومانیسیت‌ها به اصلاح زندگی و امور اخلاقی کلیسا می‌اندیشیدند؛ ولی لوتر معتقد بود چاره‌ای جز بررسی و تحقیق درباره آموزه‌های کلیسا نیست و باید این آموزه‌ها را بر اساس کتاب مقدس اصلاح کرد.^{۴۹}

از دیگر نشانه‌های اختلاف لوتر با اومانیسیت‌ها، هجمه او به اراسموس، اومانیسیت معروف است. لوتر به اندیشه «آزادی اراده» اراسموس خرده گرفت و با انتشار کتاب «اسارت اراده» به مخالفت با او برخاست.^{۵۰}

اختلاف لوتر با اراسموس اومانیسیت

با توجه به مطرح شدن اختلاف لوتر با اراسموس بایسته است کمی درباره این اختلاف توضیح دهیم. درباره رابطه اراسموس و لوتر، دو استاد برجسته اصلاح دینی در آلمان، باید گفت میان آن دو یک نسل فاصله بود و لوتر تقریباً پسر اراسموس به‌شمار می‌آمد. او مانند بسیاری دیگر، کم‌وبیش شاگرد اراسموس بود و برای فهم عهد جدید به آثار او روی آورده بود. بنابراین چاپ اراسموس از آثار جروم، امثال و حکم، در ستایش دیوانگی و نیز آثار ایمانی او را مطالعه کرد. لوتر و اراسموس درباره کلیسا علایق مشترکی داشتند، اما درباره

جایگاه آثار کهن در آموزش با یکدیگر موافق نبودند. هر دو با برتری ارسطو و نظام اصحاب مدرسه مخالفت می‌ورزیدند و کتاب مقدس را در کانون زندگی مسیحی جای می‌دادند؛ مخاطرات صورت‌گرایی مذهبی را مهم می‌شمردند؛ سوءاستفاده از اعطای آمرزش در کلیسا را محکوم می‌کردند و از شهریاران می‌خواستند اصلاح کلیسا را خود به دست گیرند؛ اما آن سوی این توافق ظاهری، شخصیت و منش‌هایی بس متفاوت نهفته بود.

لوتر از سال ۱۵۱۶ اعلام کرده بود «در شرح کتاب مقدس من به همان اندازه که اراسموس جروم را بر اگوستین مقدم می‌دارد، اگوستین را بر جروم مقدم می‌شمارم». او کم‌کم از اراسموس فاصله گرفت و این مسئله در نامه‌ای که یک سال بعد نگاشت به‌خوبی پیداست:

این روزها دارم اراسموس خودمان را می‌خوانم، اما فکر هر بار بیشتر از او دور می‌شود... متأسفم که او چنان‌که بایست فیض خدا و مسیح را در خارج شناسانده است... او به انسان بیشتر می‌پردازد تا به خدا.^{۵۱}

لوتر در جایی دیگر درباره‌ی او می‌نویسد: «امور انسانی برای او مهم‌تر از امور الهی بود»؛ برخلاف خود لوتر که برای او در جهان، امور مذهبی بالاترین و مهم‌ترین مسئله بودند.^{۵۲} این فاصله‌گیری تنها از جانب لوتر نبود؛ بلکه اراسموس نیز به‌شدت نسبت به لوتر و کارهای لوتر نگران بود. اگرچه اراسموس پشتیبان ۹۵ اصلی بود که لوتر منتشر کرد و نسخه‌هایی از این بیانیه را به همراه تأییدیه‌ای برای تامس مور و کولت به انگلستان فرستاد؛ ولی او کسی نبود که انتقاد از کلیسا را به آنجا برساند که هر دو طرف درگیری خود را در موقعیتی بیابند که اجازه هیچ حرکتی به آنها داده نشود.^{۵۳} اراسموس می‌نویسد: «لوتر پیش من به چیزی نمی‌ارزد؛ آنچه در دل دارم، جلال مسیح است».^{۵۴}

دلیل این مخالفت‌ها علاوه بر بعضی نظرات الهیاتی لوتر، روش و منش او در ایجاد اصلاحات و تغییرات بود که وی به‌صورت بی‌پرده و متهورانه آنها را دنبال می‌کرد و در صدد بود که در این مسیر از همه مردم استفاده کند و به همین دلیل مباحث و انتقادات خود را به سطح عام جامعه کشاند. اراسموس، اگرچه خواهان تغییرات بود، این روش و منش لوتر را نمی‌پسندید. وی در نامه‌ای که در اکتبر ۱۵۱۸ (که یک‌سال از نگارش اصل‌های نودوپنج‌گانه می‌گذشت) به یکی از هواداران لوتر به نام جان لانگ می‌نویسد، عدم رضایتش را از رفتار لوتر چنین بیان می‌کند:

من می‌فهمم که حکومت مطلقه پاپ در روم، به شکل کنونی‌اش بلای عالم مسیحیت است، ولی نمی‌دانم آیا صلاح هست که این زخم چرکین را علناً بشکافیم؟ این از وظایف

شهریاران است: ولی از آن می‌هراسم که اینان برای بهره‌برداری از غنایم با پاپ همدست شوند.^{۵۵} ... آه! ای کاش که این مرد یا خود را کنار می‌کشید، یا با احتیاط بیشتر به کار برمی‌خاست... زیرا می‌بینم که برخی از مردم تدارک معرکه‌ای را می‌بینند که اگر برنده شوند، دیگر کاری نمی‌ماند جز آنکه سوگنامه ختم آموزش انجیل را بنویسم. ... در آنجا که خزانه‌دار دوران‌دیش در عرصه حقیقت صرفه‌جویی می‌کند... لوتر با سیلی از جزوه‌های خود تمامی آن را به یک دم بیرون ریخته است. هر چیز را به کوی و برزن کشانده و حتی پنبه‌دوزان را در مسائلی شراکت داده که اهل علم آنها را همچون اسراری ویژه خواص به شمار می‌آرند، اغلب شور و هیجانی خارج از اعتدال او را، دست‌کم به گمان من، به آن سوی مرزهای انصاف و عدالت کشانده است.»

اراسموس این روش لوتر را مخالف روش عیسی مسیح و بزرگان مسیحیت چون پطرس و پولس می‌دانست.^{۵۶}

وی برخلاف لوتر، تأکید می‌کرد که مسیحیان تک‌تک از سروری مسیح فیض نمی‌برند، بلکه همگان بر سر یک سفره از آن بهره می‌جویند و روح القدس ایشان را با هم یگانه کرده است. او به رغم اعتقاد راسخ به شایستگی تقرب غیرروحانیان، با فردگرایی افراطی آنان که مدعی صلاحیت اجتهاد همه مؤمنان بودند، مخالفت می‌کرد. اراسموس همواره بر هویت و مسئولیت واحد اجتماع کلیسا تأکید می‌ورزید. مشیت پنهان خدا برای رستگاری، تنها در وفاق استوار آبای مقدس نهفته است. صلاحیت تعلیم با آن سلسله‌مراتب مقدری پیوند دارد که باید از آنچه در فکر مؤمن می‌گذرد نیز آگاهی کامل داشته باشد.^{۵۷}

در نتیجه بر اساس آنچه تاکنون بیان شد، می‌توان درباره ارتباط لوتر و اومانیسیت‌ها و تأثیرات ایشان بر او، گفت که لوتر در فضای اومانیسیتی رشد کرد و بالیدن گرفت و بعضی از دیدگاه‌های او کاملاً منطبق با دیدگاه‌های اومانیسیت‌هاست؛ اگرچه در بعضی از دیدگاه‌ها و در به‌کارگیری بعضی از روش‌ها با آنها مخالف است.

۲. اولریش تسوینگلی^{۵۸}

تسوینگلی در روز سال نو در سال ۱۴۸۴ در توگنبرگ کانتون سنت گالن، در بخش شرقی سوئیس امروزی، دیده به جهان گشود.^{۵۹} عموی تسوینگلی که ریاست کلیسایی را در قریه مجاور روستای تسوینگلی بر عهده داشت، در تربیت او با پدر و مادرش همکاری کرد و وی را با اومانیسیم آشنا ساخت. این نخستین گام آشنایی و رویارویی او با اومانیسیم بود. چون تسوینگلی به سن ده سالگی رسید، وی را به یک مدرسه لاتینی‌زبان در بال فرستادند. در ۱۴

سالگی در برن به کالچی راه یافت که دانشمندی متبحر در ادبیات کهن یونان و روم آن را اداره می‌کرد.^{۶۰} او پس از پشت‌سر گذاشتن دوره آموزشی ابتدایی در برن، وارد دانشگاه وین (۱۴۹۸-۱۵۰۲) شد. در آن روزگار، وین یکی از پرشورترین دانشگاه‌های نزدیک سوئیس بود. این دانشگاه با هدایت اومانیست‌های برجسته‌ای چون کنراد سلتیس^{۶۱} پذیرای اصلاحات اومانیستی شد. تسوینگی سپس در سال‌های ۱۵۰۲-۱۵۰۶ در دانشگاه بال رحل اقامت افکند و در آنجا به تقویت موضع اومانیستی خود پرداخت.^{۶۲} وی در این سال‌های به گروه اومانیستی معروف به «انجمن‌های خیریه پیوست».^{۶۳}

تسوینگی در ۲۲ سالگی، پس از دریافت دانشنامه فوق لیسانس، به مقام کشیشی منصوب شد. او همراه با انجام وظایف کشیشی به تحصیل و مطالعات خود ادامه داد. برای اینکه متن اصلی عهد جدید را بخواند، زبان یونانی را فرا گرفت؛^{۶۴} با علاقه وافر آثار هومر، پینداروس، ذیمقراطیس، پلوتارک، سیسرون، قیصر، لیویوس، سنکا، پلینی کهن، و تاسیت را مطالعه کرد و بر آثار لوکیانوس، هجانویس شکاک تفسیری نوشت. تسوینگی با پیکو دلامیراندولا و اراسموس مکاتبه داشت. وی اراسموس را «برجسته‌ترین فیلسوف و عالم الهی» می‌خواند، و با احترام در سال ۱۵۱۵ میلادی با او دیدار کرد. او هرشب پیش از آنکه سر بر بالین نهد، قطعه‌ای از آثار وی را می‌خواند. او همچون اراسموس با تکفیر فیلسوفان و شاعران هواخواه فرهنگ یونان و روم باستان، با ایشان به مبارزه برخاست. می‌گفت که برایش «پیوستن به سقراط و سنکا، در جهان ابدی، گواراتر از آن است که در مقدرات پاپ‌ها شریک شود».^{۶۵} از این‌رو اراسموس تأثیر عمیقی بر او داشته است.^{۶۶} برای نمونه شعر اراسموس با عنوان «سوگواری عیسی برای انسان» که در آن عیسی ﷺ اعلام می‌کند که حامل نجات است و تنها تسلادهنده است، تسوینگی را واداشت که اعتقاداتش را درباره شفاعت اولیا و بزرگان دین و میانجی‌گری آنها کنار گذارد.^{۶۷}

بر اساس آنچه بیان شد به دست می‌آید که رشد عقلانی تسوینگی بر اساس دانش و نظم و تربیت اومانیستی صورت گرفته است^{۶۸} و او مدیون آن تعلیمات است؛ تعلیماتی که او را آماده کرد تا با بزرگان اصلاح در سوئیس و جنوب آلمان و انگلیس ارتباط برقرار کند.^{۶۹}

اصلاحات تسوینگی همگام با اومانیست‌ها

از وقتی تسوینگی به این نتیجه رسید که کلیسا نیازمند اصلاح است (سال ۱۵۱۶)، معتقد بود که این اصلاحات باید در چارچوبی باشد که اومانیست‌های معتقد به کتاب مقدس، مانند

اراسموس، پیشنهاد می‌کنند. او نسخهٔ اراسموس از کتاب عهد جدید به زبان یونانی را خرید و همهٔ نامه‌های پولس را به زبان اصلی حفظ کرد^{۷۰} و به مطالعهٔ آثار نویسندگان دورهٔ آبا به زبان یونانی و لاتین پرداخت.^{۷۱}

تأثیر و نفوذ اراسموس بر تسوینگی را می‌توان در این موارد خلاصه کرد:

۱. دین باید موضوعی معنوی و درونی تلقی شود. مسائل بیرونی را نمی‌توان دارای اهمیت حیاتی دانست؛ بنابراین هدف اصلی دین این است که رشته ای از رفتارها و بینش‌های درونی همانند تواضع و اطاعت مشتاقانه و اختیاری از خداوند را به مؤمنان القا کند؛
 ۲. تجدید حیات و اصلاح اخلاقی و معنوی دارای اهمیت فراوانی است. به عقیدهٔ بسیاری از محققان، اصلاً نهضت اصلاح دینی سوئیس در آغاز نهضت اصلاح اخلاقی بوده و بر ضرورت تجدید حیات فرد و جامعه، هر دو، تأکید می‌ورزیده است؛
 ۳. ارتباط عیسی مسیح با مسیحیت در اصل بدان جهت است که او الگوی اخلاق بود. اراسموس اندیشهٔ ایمان مسیحی را چنین معرفی می‌کرد: «اقتدا به مسیح» تسوینگی نیز نظر او را پذیرفت؛
 ۴. بعضی از آبای اولیهٔ کلیسا، شاخص‌تر از دیگران و دارای اهمیتی ویژه‌اند. اراسموس و تسوینگی هر دو برای جروم و اورینگن ارزش خاصی قایل بودند؛ هرچند تسوینگی پس از آن به اهمیت آگوستین پی برد؛
 ۵. توجه اصلی نهضت اصلاح دینی به زندگی و امور اخلاقی کلیسا بود، نه تعالیم و آموزه‌های آن. اراسموس در فلسفهٔ مسیح به همین قانون زندگی می‌پردازد. تسوینگی نیز در آغاز کارش، اصلاح امور را به آموزه‌های کلیسا تسری نمی‌داد. از این رو اقدامات اصلاحی اولیهٔ او بیشتر متوجه آیین‌ها و اعمال کلیسای زوریخ بود؛ مانند اینکه آیین‌های مذهبی چگونه ترتیب داده شوند یا کلیسا چگونه تزیین شود.^{۷۲}
- تصمیم تسوینگی در اطاعت از کتاب مقدس، به بازنگری او در مقررات و آیین‌هایی انجامید که از کتاب مقدس نشئت نمی‌گرفتند؛ اموری چون روزه‌هایی که کلیسا توصیه می‌کرد یا موسیقی که در مراسم کلیسایی به کار می‌رفت و نیز تمثال‌ها و نقاشی‌هایی که در کلیسا از بزرگان و اولیای دین وجود داشت. همهٔ این امور آماج نقد و حملهٔ تسوینگی بودند.^{۷۳} اولریش با زهد، رهبانیت و تجرد کشیشان مخالف بود.^{۷۴} این امر برآمده از همان نگاه مثبتی است که همهٔ اومانیس‌ها به جهان داشتند و از رهبانیت و زهد بیزار بودند. در ۱۱ اکتبر سال ۱۵۳۱ میلادی جنگ میان کانتون‌های پروتستان و کاتولیک‌مذہبان سوئیس درگرفت. قوای زوریخ به هزیمت افتاد و تسوینگی در میدان جنگ به قتل رسید.^{۷۵}

تسوینگلی در سال ۱۵۱۹ میلادی در زوریخ برنامه اصلاحی خود را آغاز کرد که در اصل برنامه‌ای اومانستی بود. او از کتاب مقدس به شیوه اراسموس و اومانست‌ها استفاده می‌کرد؛ چنان‌که شیوه و عظ و خطابه او نیز چنین بود. برای نمونه او در موعظه‌ها و سخنرانی‌هایش از انجیل متی بهره می‌جست و بر اساس آن مواعظ و مطالبی را بیان می‌کرد؛ البته نه بدین صورت که تنها بخش‌هایی از آن را برگزیند و آنها را بیان و تفسیر کند، بلکه از اول انجیل متی آغاز می‌کرد و در تبیین و تفسیر، کل متن را در نظر می‌گرفت و بر اساس آن مجموع، مطالبی را توضیح می‌داد.^{۷۶} این‌گونه فهمیدن متن، روش اومانست‌ها بود که تأکید می‌ورزیدند نمی‌توان یک متن را جدا از بخش‌های دیگر همان متن و حوادث پیرامونی آن فهمید. اراسموس کل عهد جدید و عهد قدیم را چنین فهم می‌کرد.

تسوینگلی اصلاحات را روندی تربیتی می‌دانست و از این‌رو بازتاباننده آرای اراسموس و انجمن‌های اومانستی سوئیس بود.^{۷۷} از دیگر نشانه‌های تأثیر اومانسم بر اندیشه‌های تسوینگلی را می‌توان در مسئله حضور واقعی مسیح در عشاء ربانی مشاهده کرد. تسوینگلی معتقد به حضور واقعی مسیح در عشاء ربانی و یا تبدیل واقعی نان و شراب به گوشت و خون مسیح نبود، بلکه آنها را تداعی‌کننده رخداد اساسی ایمان مسیحی می‌دانست. تسوینگلی در این اندیشه از کورنلیوس هوثن^{۷۸} متأثر بود که او نیز این اندیشه را از وسل گنسفرت^{۷۹} (۱۴۰۲-۱۴۸۹) اومانسم معروف با کمی تعدیلات و تغییرات پذیرفته بود.^{۸۰}

یکی دیگر از نشانه‌های تأثیرپذیری تسوینگلی از اومانسم در مسئله تعمید کودکان است. تسوینگلی به پیروی از اراسموس در پذیرش مفهوم گناه اولیه با مشکلاتی روبه‌رو بود و به این دیدگاه تمایل داشت که کودکان به هیچ‌گناه اولی و ذاتی‌ای که نیازمند آمرزش باشد، آلوده نیستند. از این‌رو تعمید کودکان، امر بیهوده‌ای است، مگر آنکه این آیین را بتوان از جنبه نظری توجیه کرد. البته تسوینگلی سرانجام تعمید کودکان را می‌پذیرد، ولی نه به‌منزله مراسمی برای پاک شدن از گناه اولیه، بلکه به مثابه معادل مسیحی ختنه کردن، که در سنت یهودیان مطرح بود. ختنه در سنت یهودی نشان‌دهنده تعلق و عضویت فرد به جامعه‌ای است که با خدا پیمان بسته است. در نظر تسوینگلی غسل تعمید کودکان مسیحی، نشان از تعلق شخص به کلیسای مسیحی است.^{۸۱}

اولریش در جوانی انسان‌گرا بود و عقیده داشت که انسان از لحاظ اخلاقی اساساً می‌تواند با آموزش پیشرفت کند.^{۸۲} گفتنی است که تسوینگلی در ادامه اصلاحاتش از اومانسم روی‌گردان شد. او به این نتیجه رسید که برای موفقیت اصلاح دینی، شیوه تربیتی اومانستی،

ابزاری ناقص و ناتوان برای حل ریشه‌ای این معضل است.^{۸۳} مشیت الهی است که سرنوشت بشر را به‌طور عام و سرنوشت نهضت اصلاح دینی را به‌طور خاص تعیین می‌کند. این دور شدن او از اومانسیم، به معنای این است که او از آموزه‌های اومانستی فاصله می‌گیرد و نه به این معنا که از روش‌های اومانستی دست کشیده باشد؛ بلکه او تا آخر عمرش از روش‌های اومانستی استفاده می‌کرد و به این معنا کاملاً اومانست باقی ماند.^{۸۴} در حقیقت باید گفت که تصویر یک اومانست در قرن شانزدهم با تصویر اومانستی در قرن حاضر تفاوت دارد. در قرن شانزدهم هیچ شبهه‌ای در اومانسیت بودن انسانی که به فلسفه تقدیرگرایانه اعتقاد داشته ولی از شیوه‌های اومانستی بهره می‌برده، نبوده است؛ برخلاف آنچه در زمان ما جریان دارد. بدین صورت هیچ شکی در اومانست بودن تسوینگلی در آن روزگار نبوده است. با توجه به مطالب مزبور به‌دست می‌آید که تسوینگلی نیز کاملاً متأثر از اومانست‌ها بوده است.

۳. ژان کالون (۱۵۰۹-۱۵۶۴)

از دیگر رهبران اصلی نهضت اصلاح دینی، کالون است. او در رأس جریان اصلاح دینی در سوئیس بود. نخستین آشنایی و ارتباط کالون با اومانست‌ها به سال ۱۵۲۳ م بازمی‌گردد که برای ادامه تحصیلات به پاریس رفت و به کالج مشهور لامارش^{۸۵} وارد شد. او در این دوران با محفل اومانست‌های فرانسوی ارتباط گرفت و وارد آن گروه شد.

یکی از بسترهای تأثیرپذیری کالون از اومانسیم، تحصیل او در دانشگاه اورلئانز (۱۵۲۸-۱۵۲۹) و بورگس (۱۵۲۹-۱۵۳۱) فرانسه بود. او در دوران شکوفایی اومانسیم حقوقی فرانسه، در این دانشگاه‌ها که از مراکز اومانست‌های حقوقی بودند، تحصیل کرد.^{۸۶} او در حین تحصیل در رشته حقوق مدنی در اورلئانز و بورگس، با استادان بزرگی ارتباط گرفت^{۸۷} و همین موضوع او را به حقوق‌دانی باکفایت تبدیل کرد. او بعدها توانستن از قدرت به‌دست‌آمده در این مراکز در تدوین مجموعه قوانین مدنی شهر ژنو استفاده کامل را ببرد.^{۸۸} براین‌اساس آشنایی کالون با اومانسیم، با مطالعه حقوقی آغاز شد.^{۸۹}

از این رو شاید بتوان گفت شیوه‌های کالون به‌ویژه در تفسیر کتاب مقدس، در مطالعات حقوقی او در فضای علمی و پیشرفته اورلئانز و بورگس ریشه داشته باشد. امروزه شواهدی وجود دارد که کالون از «گیوم بود»^{۹۰} آموخته بود که برای دسترس مستقیم به متون اساسی، باید واژه‌شناسی شایسته باشد تا بتواند متن را بر اساس موازین زبان‌شناختی و تاریخی آن تفسیر کند و آن را بر اوضاع و احوال روزگار خود منطبق سازد. دقیقاً با همین نگرش

می‌توان از عهدۀ تبیین این مطلب برآمد که چرا کالون به شرح کتاب مقدس، به‌ویژه در خطابه‌هایش پرداخت و کوشید تا افق‌های فکری کتاب مقدس و شرایط لازم مخاطبان خود را به هم نزدیک کند. اومانیس‌م حقوقی فرانسه، انگیزه و ابزار لازم را برای کالون فراهم کرد تا اجازه دهد که اسناد دوران گذشته و شرایط شهر ژنو در دهه ۱۵۵۰ بر یکدیگر تأثیر گذارند.^{۹۱} از این رو می‌توان گفت که محرک اولیه کالون، آثار اومانیس‌ت‌ها بود، و شاهد آن نخستین کتابی است که او به رشته تحریر درآورده است. این کتاب تفسیری است بر دی کلمنتیا اثر سنکا در باب احسان، که وی در آن به تفسیر لفظی متن پرداخته است^{۹۲} و بیشتر به احیای فرهنگ یونان و روم باستان مربوط می‌شود.^{۹۳} شاید تأکید کالون بر ویژگی‌های اخلاق خشک و عبوس، از همین بررسی فلسفه رواقیان رومی سرچشمه می‌گرفت.^{۹۴}

ارتباط اصلاحات کالونی با اومانیس‌م

کالون در رأس جریان اصلاح دینی اومانیس‌ت‌ها در سوئیس بود. از این رو به نظر می‌رسد که بیشترین پیروان کالون از اومانیس‌ت‌ها بوده‌اند.^{۹۵} از دیگر نشان‌های همسویی کالون با اومانیس‌ت‌ها، همسویی هدف اصلاح‌گرایی او با اهداف اومانیس‌ت‌های سوئیس است که ژنو از شهرهای آن به‌شمار می‌آید، اگرچه در آن زمان به‌صورت مستقل اداره می‌شد. کالون همانند اومانیس‌ت‌های سوئیس در صدد اصلاح امور اخلاقی (نه لزوماً عقاید مسیحیت) بر اساس الگویی که بیشتر از کتاب مقدس مایه می‌گرفت، بود.^{۹۶} اومانیس‌م سوئیس ویژگی اخلاقی داشت و در آن کتاب مقدس تعیین‌کننده رفتار صحیح و اخلاقی مسیحیان به‌شمار می‌آمد. بر همین اساس کالون کتاب مقدس را منبعی برای هدایت اخلاق جامعه می‌دانست.^{۹۷} کالون از دل انسان‌گرایی رنسانس برخاسته بود و متعلق به نسلی بود که علاقه فراوانی به فلسفه و فرهنگ یونانی و لاتینی داشتند.^{۹۸} البته او معتقد بود که انسان‌گرایی به‌تنهایی کافی نیست.^{۹۹} وی همانند دیگر رهبران نهضت اصلاح دینی، بر کتاب مقدس و میزان و مرجعیت آن تأکید می‌ورزید. در حکومت راستین مسیحی، کلام خدا یگانه سنجه اخلاق، اندیشه، ایمان، قانون و زندگانی به‌شمار می‌آید؛ زیرا کتاب مقدس کتاب برترین خرده‌ها، والاترین دادگری‌ها و شریف‌ترین حقیقت‌هاست. کتاب مقدس، مقدم بر کلیساست و بر فراز آن جای دارد و فراسوی آن، حقیقتی نیست.^{۱۰۰}

آنچه بیان شد، دیدگاه و نظرات کالون در میدان نظر بود؛ اما کالون در میدان عمل به‌گونه‌ای عمل کرد که یادآور رفتار دیکتاتورها شد. پس از اینکه او برای بار دوم در سال

۱۱۱۵۴۱ به ژنو آمد و به قدرت کلیسایی دست یافت، آن شهر گونه‌ای استبداد دین‌سالارانه را تجربه کرد. کالون سه ماه پس از به اختیار گرفتن امور کلیسای شهر ژنو، رساله‌ای نگاشت و آنرا برای اعضای شورای شهر فرستاد که در آن آموزه‌های پروتستانی، در ۲۱ بند به صورت کوتاه و گویا تدوین شده بودند. اعضای شورا مفاد این رساله را پذیرفتند. او در ادامه خواستار اطاعت بی‌چون و چرا از آن آموزه‌ها شد. او بر نمی‌تافت که مردم در پایبندی به این آموزه‌ها تا حدی آزادی و اختیار داشته باشند.

کالون در امور معنوی و فکری کمترین جایی برای باور وجدانی فرد نمی‌شناخت. به عقیده وی نه تنها حق، بلکه وظیفه کلیساست که همه آدمیان را به قهر وادار به اطاعت محض کند و حتی ذره‌ای تردید را به سختی کیفر دهد. «بگذار دیگران طور دیگر بیندیشند؛ من بر این باور نیستم که چارچوبه تکلیف‌مان چندان تنگ باشد که بتوان از پس هر موعظه‌ای دست بر زانو نهاد و نشست، آن سان که گویا تکلیف‌مان را به جای آوردیم».

او در ادامه از شورای شهر خواست که شهروندان ژنو را یک‌به‌یک وادار کند تا به صورت رسمی این ایمان‌نامه (رساله او) را بپذیرند و به آن سوگند یاد کنند. معنای این سخن و رفتار کالون این بود که اگر شهروندی سر مویی از جهان‌نگری و خواسته‌های کالون در امور معنوی کژ برود، در ژنو جایی نخواهد داشت. البته چنین نیز شد. این روش کالون ادامه یافت و همه جنبه‌های زندگی را دربرگرفت. همه جنبه‌های اجتماعی و اخلاقی جامعه می‌بایست بنابر خواست و راه خداوند که کالون آن را بیان می‌کرد، شکل می‌گرفتند و این چنین نیز شد. قانون و انضباطی سخت بر ژنو حاکم شد و هیچ کس حق تخطی از آن را نداشت؛ وگرنه به مجازات‌های سخت گرفتار می‌آمد. کالون در کتاب مبادی دین مسیحی، چنین تحلیل می‌کند:

اگر در انسان و توانایی‌های طبیعی او نیک بنگرند، در سر تا پایش کمترین نشانی از نیکی یافت نمی‌شود. آنچه هنوز در او خرده‌ای ستودنی است، از مرحمت خداوندی می‌آید... همه دادگری‌های ما عین بیدادگری است. دستاوردهای آلودگی و شوکت‌هامان شرم‌آور است و نیکوترین چیزها که از ما سر می‌زند همواره آلوده و رذیلانه است و آمیخته به کثافت و ناپاکی‌های کالبد آدمی... باید برای ابد، این گمان باطل آدمیزاد شکسته شود که انسان برای تنظیم رابطه خویش با ذات باری و با جهان خاکی آن گونه که خود می‌پسندد، صاحب حق و اختیاری است و هر چه این خودخواهی سخت‌تر درهم شکسته شود، هر چه انسان بیشتر به اطاعت واداشته شود و به مهار درآید، سود او بیشتر است. به او آزادی نمی‌باید داد؛ زیرا همواره به نادرستی از آن بهره خواهد برد. باید او را در پیشگاه عظمت خداوندی به قهر کوچک و خوار کرد. باید او را از کبر، به خود باز آورد و تا آنجا هراسانید

که بی هیچ مخالفتی به گله فرمان‌بر مؤمنان پیوندند؛ تا آنجا که همه ویژگی‌ها و نایک‌سانی‌ها در نظامی همگانی، نشان بیازد و مستحیل شود و فردیت جای به همگانیت واگذارد.^{۱۰۲}

کالون در این راستا بایدها و نبایدهایی (معروف به فرمان‌ها) وضع می‌کند و هم‌زمان مرکزی ویژه برپا می‌دارد تا کار اصلاح اخلاقی جامعه را بر عهده گیرد. هیچ چیز نمی‌بایست از نظر این مرکز به دور می‌ماند. افراد این مرکز موظف بود نه تنها سخنانی را که بر زبان می‌آیند، که اندیشه‌ها و اعتقادات را نیز کنترل کنند.^{۱۰۳} این رفتار و گفتار کالون مخالف با اندیشه‌های اومانیستی و آزادی انسان مسیحی بود که لوتر پیشرو و خواستار آن بود. البته نباید نادیده گرفت که تمام این رفتار سخت‌گیرانه کالون برای اصلاح اخلاقی و عبادات در کلیسا و جامعه بود که خواست اومانیست‌ها نیز به‌شمار می‌آمد. از این دیدگاه رفتار کالون با دیدگاه‌های اومانیست‌ها همخوانی داشت، ولی نحوه عملکرد او در تحقق این اهداف چنان خشن و مستبدانه بود که هرگونه آزادی و اختیار را که مورد تأکید اومانیست‌ها و اصلاح‌طلبان بود، نادیده می‌انگاشت.

با این توضیحات نباید پنداشت که کالون از دایره اومانیست‌ها بیرون رفته است. به همان بیانی که درباره تسوینگلی بیان شد، کالون نیز اومانیست بود؛ یعنی او هرگز از آموزه‌های اومانیست‌ها دست نکشید، بلکه از روش‌های ایشان عدول کرد و این در قرن شانزدهم به اومانیست بودن او ضرری نمی‌رساند.

از آنچه تاکنون درباره بزرگان نهضت اصلاح دینی و اندیشه‌های آنها بیان کردیم، به‌دست می‌آید که اومانیسم بدون شک بر نهضت اصلاح دینی تأثیر داشته است. ولی این تأثیر بر بزرگان و رهبران جنبش اصلاح دینی به یک اندازه نبوده است؛ بر شماری از آنها تأثیر فراوان، و بر لوتر و امثال او تأثیر کمتر داشته است.

تأثیر اومانیسم در فراهم کردن مقدمات شکل‌گیری نهضت اصلاح دینی

آنچه تاکنون بیان شد، درباره تأثیر اومانیسم بر شعارها و باورهای مصلحان و بزرگان اومانیسم بود؛ اما اومانیسم در فراهم کردن مقدمات شکل‌گیری نهضت اصلاح دینی بصورت کلی نیز تأثیراتی داشته است که می‌توان آنها را بدین صورت خلاصه کرد:

الف) احیا و گسترش تعلیم ادبیات قدیم

شور و شوق به ادبیات قدیم، نخست در ایتالیا و با نبوغ فرانسیسکو پترارک (۱۳۰۴-۱۳۷۴م.)^{۱۰۴} شکوفا شد. عشق او به دوره قدیم لاتینی به تحقیر روش‌ها و گرایش‌های قرون

وسطایی انجامید. او بیشتر به راه‌هایی که انسان‌ها برای زندگی دنیوی پذیرفته بودند، علاقه داشت تا به راه‌هایی که انسان را دل‌واپس بهشت و جهنم می‌کردند. جیووانی بوکاسیو (۱۳۱۳-۱۳۷۵م.)^{۱۰۵} دوست پترارک، همین شور و شوقی را که پترارک نسبت به دوره قدیم لاتینی داشت، نسبت به اصالت‌های یونانی پدید آورد. سرانجام لورنزو والا (۱۴۰۷-۱۴۵۷م.)^{۱۰۶} پیرو مشتاق فرهنگ یونانی، علاقه به ادبیات مسیحی یونان باستان را احیا کرد. او از نخستین محققانی بود که متون عهد جدید را با روش‌های تاریخی و انتقادی مطالعه کرد.^{۱۰۷}

احیا و گسترش ادبیات قدیم تأثیرات پرشماری بر شکل‌گیری نهضت اصلاح دینی داشته است. از جمله دستاوردهای توجه به ادبیات قدیم، بررسی انتقادی و تاریخی اسناد و متون معتبر دینی و ادبی بوده است. نتیجه به‌کارگیری این شیوه سرانجام موجب از میان رفتن احترام کلیسای قرون وسطا شد. لورنتسو والا با به‌کارگیری این شیوه، ثابت کرد که عطیه قسطنطنین که سند قدرت دنیوی و حکومتی کلیسا و پاپ‌ها بود، جعلی است. منتقدان دیگری تاریخچه مجعول دیگر متون مسیحی را برملا کردند. این شیوه درباره کتاب مقدس نیز به کار گرفته شد و نتایج غیرمنتظره‌ای به دست آمد و مشخص شد که ترجمه رسمی و مورد پذیرش کلیسا از کتاب مقدس یعنی ترجمه جرروم (ولگات) دارای اشتباهات پرشماری است. بر اساس این اشتباهات، در قرون وسطا آیین‌ها و مراسم ویژه کلیسایی شکل گرفته بود. با این‌گونه مطالعات بی‌مایگی این امور مشخص شد. همین امر به فراگیری شک و تردید نسبت به صحت مقدسات کلیسا انجامید. در نتیجه مرجعیت کلیسا در دیگر زمینه‌ها نیز در بوتۀ تردید قرا گرفت.

(ب) بازگشت به سرچشمه‌ها

بازگشت به سرچشمه‌ها شعار معروف اومانیسیم است که در شکل‌گیری نهضت اصلاح دینی تأثیر درخور توجهی داشته است. دامنه این بازگشت به سرچشمه (که منظور از آن، بازگشت به یونان و روم قدیم بود)، منحصر به ادبیات و اموری از این دست نشد، بلکه به‌مرور امور دینی و کلیسایی را دربرگرفت. انسان‌گرایان آلمان علاقه بسیاری به احیای سنت‌های لاتینی و یونانی داشتند، اما تعلقات اولیه آنان دینی بود. محققان دوره رنسانس در آلمان، برعکس امثال خود در ایتالیا که آثار اولیه آنان ماهیتاً دینی نبود، علاقه خود به فرهنگ سنتی را صرف مطالعه کتاب مقدس می‌کردند و به موضوعات دینی توجه نشان می‌دادند. این توانایی در ترکیب علایق الهیاتی با دانش و تحقیق انسان‌گرایانه موجب علاقه به اصلاح شد.^{۱۰۸}

عقیده اساسی اصلاحگران این بود که مسیحیت آن امکان و توانایی را دارد که با بازگشت به عقاید و شعایر کلیسای اولیه، به بهترین شکل اصلاح شود و تجدید حیات کند. شعار لاتینی بسیاری از اصلاحگران قرن شانزدهم مبنی بر «تولد مجدد مسیحیت» (Christianismus Renascens)^{۱۰۹} نشئت گرفته از همان شعار معروف اومانیستهاست که در قالب دینی بیان شده است. برای اصلاحگران پنج قرن نخست مسیحیت که معمولاً از آن با عنوان «دوره آبا» یاد می‌کنند، دوران طلایی مسیحیت به‌شمار می‌آید که باید به آن بازگشت و بر اساس آن مسیحیت را اصلاح کرد.

از نتایج دیگر بازگشت به سرچشمه‌ها آن بود که برخلاف تعلیمات کلیسا مبنی بر بی‌توجهی به بدن، در نگرش باستانی از تن انسان تجلیل می‌شد. براساس سرمشق مسیحی که کلیسای قرون وسطا تعیین کرده بود، طبیعت انسانی دامی فریبنده است و تن او شیطان، و فضیلت تنها با اعراض راهبانه از دنیا به دست می‌آید. از این‌رو کلیسا ارزش‌های مرتاضانه و راهبانه را آرمان برمی‌شمرد و لذت جسمانی را تنها بدین دلیل برای انسان مجاز می‌دانست که انسان طبیعتاً ضعیف است؛ اما در نگرش باستانی از تن انسان تجلیل می‌شد. به تعبیر دیگر باستانیان روح و جسم را یکی می‌دانستند و اعمال جسم را متناسب با انسانیت روح به‌شمار می‌آوردند. از این‌رو در اسناد قدیم یونانی و رومی زندگی به‌گونه‌ای اراده می‌شد که لذت بردن در آن معمول و ارزشمند بود.

بر همین اساس اومانیسته‌ها به فضیلت‌های راهبانه حمله کردند و آنها را آموزه‌های کاذبی دانستند که بر ساختار راستین مسیحیت عارض شده است. بدین‌صورت اومانیسیم اعتقاد به سنت و کردارهای قرون وسطایی را متزلزل کرد و زمینه را برای حمله اصلاحگرانی چون لوتر به این‌گونه فضیلت‌ها آماده ساخت.

ج) گسترش تعلیم و تربیت

یکی از تأثیرات عمومی بر فراهم کردن مقدمات نهضت اصلاح دینی، گسترش تعلیم و تربیت بوده است؛ همان چیزی که اومانیسته‌ها بر آن بسیار تأکید می‌ورزیدند. اومانیسته‌ها معتقد بودند که نباید آموزش و پرورش را به فرزندان طبقه معینی محدود کرد. آنها آموزش و پرورش را برای دختران همانند پسران خواستار بودند.^{۱۱۰} بر این اساس و با توجه به تلاش‌هایی که ایشان در این زمینه کردند، توانستند سطح سواد جامعه را بالا ببرند و این، زمینه بسیار نیکویی را برای دسترس عموم جامعه به منابع اصلی مسیحیت و نوشته‌های اومانیسته‌ها و اصلاحگرانی چون اراسموس، لوتر، تسوینگلی و کالون فراهم کرد.

نتیجه گیری

با توجه به مطالب پیش گفته به دست می آید که اومانیسیم تأثیرات مستقیم و غیرمستقیم نسبتاً فراوانی بر شکل گیری نهضت اصلاح دینی داشته است. چنان که اومانیسیم را یکی از ارکان رنسانس به شمار می آورند، شاید بتوان گفت که اومانیسیم یکی از عوامل زمینه ساز نهضت اصلاح دینی نیز هست.

1. John Luik, " *Humanism* " in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, vol 4, P. 528.
2. Ibid, P. 529 & Paul Oskar Kristeller, *Renaissance Thought and Its Sources*, p. 25 & James Hitchcock, *What is Secular Humanism?*, p.25.
3. Reformation.
4. Franklin Le Van Baumer, *Main Currents of Western Thought*, p. 165.
5. Alister E. McGrath, *Reformation Thought, An Introduction*, p. 40
و. اشنیپل فوگل، تمدن مغرب زمین، ترجمه محمد حسین آریا، ج ۱، ص ۵۷۵-۵۷۶.
6. Nicola Abbagnano, *Renaissance Humanism, in Dictionary of the History of Ideas*, vol 4, p.129-130.
7. Franklin Le Van Baumer, op.Cit, p. 165-166.
8. Eisleben.
9. Erfurt.
10. Michael A. Mullett, *Martin Luther*, p 32-33.
11. Cicero.
12. Virgil.
13. Erik H Erikson, *Young Man Luther*, p.198.
۱۴. هری امرسون فاسدیک، مارتین لوتر اصلاحگر کلیسا، ترجمه فریدون بدره ای، ص ۴۹.
15. J.H. Merle D' Aubigne, *History of the Reformation*, p. 54 - 77.
16. Michael A. Mullett, op.Cit, p. 34.
17. Mutianus Rufus.
18. Crotus Rubeanus.
19. Erik H Erikson, op.Cit, p. 84.
20. Wittenberg.
۲۱. الکتور فردریک، اهل ساکسونی، دانشگاه ویتنبرگ را تاسیس کرد. او برای این کار از سرمایه ای استفاده کرد که کلیسا برای جنگ با ترک‌ها از مردم گرفته بود. این جنگ رخ نداده بود و فردریک از تحویل پول‌های جمع آوری شده به پاپ امتناع کرد و در عوض از آن در ساختن دانشگاهی استفاده کرد. او تصمیم گرفت که این دانشگاه را به مرکزی برای مطالعات آزاد در مخالفت با مکتب مدرسی کلیسا تبدیل کند. (جی. لسلی دانستن، آیین پروتستان، ترجمه عبدالرحیم سلیمانی، ص ۷۶-۷۷)
۲۲. Philip Melanchthon با اینکه او در تمام زندگی‌اش مرید اراسموس بود ولی از لوتر حمایت می‌کرد و یکی از نزدیک‌ترین همکاران لوتر در ویتنبرگ بود.
23. R. Po-Chia Hsia, *Christianity "Reform and Expansion 1500-1660"*, p. 5 &8.
۲۴. ج برونوسکی، و بروس مازلیش، سنت روشنفکری در غرب، ترجمه لیلا سازگار، ص ۱۰۲.
25. R. Po-Chia Hsia, op.Cit, p 5 & Erik H Erikson, op.Cit, p.198.
۲۶. ج برونوسکی، و بروس مازلیش، همان، ص ۱۰۲.
27. R. Po-Chia Hsia, op.Cit, p 5
28. J.H. Merle D' Aubigne, op.Cit, p 5.

29. Sola Scriptura.

۳۰. آلیستر مک گراث، درسنامه الاهیات مسیحی، ترجمه بهروز حدادی، ص ۱۳۰ و

R. Po-Chia Hsia, op.Cit, p. 4.

۳۱. دیدگاه‌های لوتر در این زمینه‌ها را بیشتر می‌توان در دو کتاب او به نام‌های *اسارت بابلی کلیسا* و *آزادی فرد مسیحی* یافت.

۳۲. مری جو ویور، *درآمدی به مسیحیت*، ترجمه حسن قنبری، ص ۱۷۹-۱۸۰.

۳۳. ج برونوسکی، و بروس مازلیش، همان، ص ۱۱۱.

۳۴. مری جو ویور، همان، ۱۷۷.

۳۵. اشپیل فوگل، همان، ص ۵۷۶.

۳۶. مری جو ویور، همان، ص ۱۷۴.

۳۷. ج برونوسکی، و بروس مازلیش، همان، ص ۱۰۵-۱۰۶.

38. Alister E. McGrath, op.Cit, p 90-91.

39. Salvatio Sola Gratia.

40. Alister E. McGrath, op.Cit, p.89.

41. Ibid, p. 100.

42. Ibid, p. 94.

43. Johann Tetzel

۴۴. ویور، مری جو، همان، ص ۱۷۷-۱۷۸.

45. R. Po-Chia Hsia, op.Cit, p. 5.

۴۶. تبیین الاهیاتی عفونامه فروشی این چنین بود که: در مدت طولانی و به دلایل مختلف، کلیسای کاتولیک رومی آموزه ای تحت عنوان «برزخ» به وجود آورده بود که در آن گناهکاران پس از مرگ مجازات می‌شوند. استدلال آنان این بود که عدالت خدا اقتضا دارد که گناهکاران در این دنیا یا در دنیایی دیگر مجازات شوند، در حای که لطف خدا اجازه نمی‌دهد گناهکار تائبی که کاملاً مجازات نشده است تا ابد در جهنم باشد. بنابراین، تصور می‌شد که باید جایی در مسیر بهشت وجود داشته باشد که گناهکاران برای مدتی در آن جا توقف کنند و کفاره گناهان خود را به طور کامل بپردازند. هنگامی که این اندیشه با اندیشه‌هایی درباره قدرت کلیسا هماهنگ شد، دلیل منطقی برای عفونامه فروشی‌ها به وجود آمد.

کلیسا معتقد بود که مرگ تبدی و قربانی وار عیسی و اعمال نیک مریم و قدیسان، خزانه ای از شایستگی را عرضه داشته است که نظیر یک حساب بانکی، کلیسا می‌تواند دیون گناهکاران را از آن بپردازد. عفونامه فروشی‌ها حواله این حساب بودند. گناهکاران می‌توانستند با انجام دادن آنچه که کلیسا پیشنهاد می‌کرد، از جمله خرید عفونامه، آمرزیده شوند. مری جو ویور، همان، ص ۱۷۷-۱۷۸.

۴۷. مری جو ویور، همان، ص ۱۷۹ - ۱۸۰.

48. Roland H. Bainton, *The Age of the Reformation*, p 25.

49. Alister E. McGrath, op.cit, p. 61.

50. Ibid, p. 65.
51. James McConica, *Erasmus (Past Masters)*, p. 67.
۵۲. اشتفان تسوایک، وجدان بیدار (کاستیلو و کالون)، ترجمه سیروس آراین‌پور، ص ۱۰۶.
۵۳. ج برونوسکی، و بروس مازلیش، همان، ص ۹۱.
54. James McConica, op.Cit, p 70.
۵۵. ج برونوسکی، و بروس مازلیش، همان، ص ۱۱۲.
56. James McConica, op.Cit, p. 70-72.
57. Ibid, p.77 .
58. Ulrich Zwingli
۵۹. آلیستر مک گراث، مقدمه‌ای بر تفکر نهضت اصلاح دینی، ترجمه بهروز حدادی، ص ۲۰۳ و رک: اشپیل فوگل، همان، ج ۱، ص ۵۹۳.
۶۰. ویل دورانت، تاریخ تمدن (اصلاح دینی)، ترجمه محمود مصاحب، ج ۶، ص ۴۸۰.
61. Conrad Celtis.
۶۲. آلیستر مک گراث، مقدمه‌ای بر تفکر نهضت اصلاح دینی، ص ۲۰۳ و اشپیل فوگل، همان، ج ۱، ص ۵۹۳ و ویل دورانت، همان، پیشین، ج ۶، ص ۴۸۰.
63. Alister E. McGrath, Op.Cit, p.59.
64. A. G Dickens, *The Age of Humanism and Reformation*, p. 153.
۶۵. ویل دورانت، همان، ج ۶، ص ۴۸۰ و
- Roland H Bainton, Op.Cit, p.39.
66. Timothy George, *Theology of the Reformers*, p. 112.
67. Ibid.
68. Ibid.
69. G. R. Elton, *Renaissance and Reformation (1300- 1648)*, p.200.
70. Roland H Bainton, Op.Cit, p 39 & Timothy George, Op.Cit, p 112.
۷۱. آلیستر مک گراث، مقدمه‌ای بر تفکر نهضت اصلاح دینی، ص ۲۰۴.
72. Alister E. McGrath, Op.Cit, p.60.
73. Roland H Bainton, Op.Cit, p. 40
۷۴. اشپیل فوگل، همان، ج ۱، ص ۵۹۴.
۷۵. آلیستر مک گراث، مقدمه‌ای بر تفکر نهضت اصلاح دینی، ص ۲۰۵ و اشپیل فوگل، همان، ج ۱، ص ۵۹۵ و ویل دورانت، همان، ج ۶، ص ۴۹۰.
76. Roland H Bainton, Op.Cit, p.39-40 & Timothy George, Op.Cit, p 113.
77. Alister E McGrath, Op.Cit, p. 122.
78. Cornelius Hoen.
79. Wessel Gansfort.
80. Alister E McGrath, Op.Cit, p 173.

81. Ibid, p 177.

۸۲. هنری لوکاس، *تاریخ تمدن*، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، ج ۲، ص ۸۴۵.

83. Alister E. McGrath, Op.Cit, p 123.

84. Ibid, p 122.

85. Timothy George, Op.Cit, p169-170.

۸۶. در اوایل قرن شانزدهم، مطالعات حقوقی در فرانسه دستخوش بازنگری و اصلاحات اساسی شد. حکومت پادشاهی مطلقه فرانسه به رهبری فرانسیس اول، انجام اصلاحات به شکلی قانونی و رسمی را برای نوسازی فرانسه ضروری می‌دانست. برای تسریع در روند اصلاحات رسمی و قانونی، حکومت فرانسه گروهی از محققان و دانشمندان دانشگاه‌های برگس و اورلئانز را به بررسی و تحقیق درباره جنبه‌های نظری قانون نامه‌های عمومی حقوقی گمارد. در راس این گروه شخصی به نام گیوم بود قرار داشت که معتقد به بازگشت بی چون و چرا به حقوق روم بود. فرانسویان به فرایند مراجعه مستقیم به منابع حقوقی و کلاسیک به زبان‌های اصلی معتقد بودند. این برنامه نتایج مهمی به همراه داشته است (Alister E McGrath, Op.Cit, p.50)

87. Bernard Cottret, *Calvin*, p 21.

88. Alister E. McGrath, Op.Cit, p 50 - 51.

89. Bernard Cottret, Op.Cit, p 21.

90. Guillaume Bude.

91. Alister E. McGrath, Op.Cit, p 51.

92. George Timothy, Op.Cit, p 171.

۹۳. تونی لین، *تاریخ تفکر مسیحی*، ترجمه روبرا آسریان، ص ۲۸۶.

۹۴. ج برونوسکی و بروس مازلیش، همان، ص ۱۱۲.

۹۵. ج برونوسکی و بروس مازلیش، همان، ص ۱۱۲.

۹۶. آلیستر مک گراث، *در سنامه الاهیات مسیحی*، ص ۱۳۳.

97. Alister E. McGrath, Op.Cit, p 49.

98. Bernard Cottret, Op.Cit, p 33.

۹۹. کالین براون، *فلسفه و ایمان مسیحی*، ترجمه طاهوس میکائیلیان، ص ۳۵.

۱۰۰. اشتفان تسوایک، همان، ۱۳۷۶، ص ۴۲.

۱۰۱. کالون در سال ۱۵۳۶ میلادی به علت بروز جنگی از مشکلات تصمیم گرفت که از شهر نویان به استراسبورگ برود ولی به علت بروز جنگ میان فرانسیس اول، پادشاه فرانسه و امپراتور چارلز پنجم، راه مستقیم نویان با استراسبورگ بسته شد و کالون ناگزیر بود از بیراه طولانی که از شهر ژنو می‌گذشت، به استراسبورگ برود. ژنو در آن زمان به خاطر بیرون راندن اسقف خود نا آرام بود و برنامه اصلاحی اختلاف برانگیزی را به رهبری دو فرانسوی به نام گیوم فارل و پیر وایرت آغاز کرده بود. آنها با ورود کالون به شهر، از او تقاضا کردند که در شهر بماند و به آرمان نهضت اصلاح دینی کمک کند. کالون با بی میلی پذیرفت. اما تلاشهای او و عقاید او بعد از دو سال تلاش با مخالفت‌های زیادی قرار مواجه شد و در نهایت در سال ۱۵۲۸ پس از بروز رشته ای از مشاجرات، با اخراج کالون از شهر

و پناهنده شدن او به استراسبورگ به اوج خود رسید. برای آگاهی بیشتر از این مرحله از زندگی کالون به کتاب (Karl Barth, *The Theology Of John Calvin*, translated by Geoffrey W., p 243-383) مراجعه شود.

۱۰۲. اشتفان تسوایک، همان، ص ۵۴.

۱۰۳. همان، ص ۵۵.

104. Francesco Petrarck.

105. Giovanni Boccaccio.

106. Lorenzo Valla.

۱۰۷. مری جو ویور، همان، ص ۱۷۳.

۱۰۸. همان، ص ۱۷۴.

109. Alister E. McGrath, Op.Cit, p 21-22.

۱۱۰. هنری لوکاس، همان، ج ۲، ص ۷۷۸.

منابع

امرسون فاسدیک، هری، *مارتین لوتر اصلاحگر کلیسا*، ترجمه فریدون بدره‌ای، چ دوم، تهران، سازمان انتشارات و آموزش کتاب مقدس، ۱۳۳۸.

براون، کالین، *فلسفه و ایمان مسیحی*، ترجمه طایفه وس میکائیلیان، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
برونوسکی، ج و بروس مازلیش، *سنت روشنفکری در غرب*، ترجمه لیلا سازگار، تهران، آگاه، ۱۳۷۹.
تسویک، اشتفان، *وجدان بیدار (کاستیلو و کالون)*، ترجمه سیروس آریز پور، تهران، فروزان، ۱۳۷۶.
جو ویور، مری، *درآمدی به مسیحیت*، ترجمه حسن قنبری، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۱.
دانستن، جی. لسلی، *آیین پروتستان*، ترجمه عبدالرحیم سلیمانی، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۱.

دورانت، ویل، *تاریخ تمدن (اصلاح دینی)*، ترجمه محمود مصاحب، چ دوم، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۳۸.

فونگل، اشیپیل، *تمدن مغرب زمین*، ترجمه محمد حسین آریا، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۰.
لوکاس، هنری، *تاریخ تمدن*، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، تهران، سخن، ۱۳۸۲.
لین، تونی، *تاریخ تفکر مسیحی*، ترجمه روبرا آسریان، تهران، فرزانه، ۱۳۸۰.
مک گراث، آلیستر، *درسنامه الاهیات مسیحی*، ترجمه بهروز حدادی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۴.

—، *مقدمه‌ای بر تفکر نهضت اصلاح دینی*، ترجمه بهروز حدادی، چ دوم، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۸۷.

- Abbagnano, Nicola, *Renaissance Humanism, in Dictionary of the History of Ideas*, New York, 1973.
Bainton, Roland H, *The Age of the Reformation*, D. Van Nostrand Company, Inc. New Jersey, 1957.
Barth, Karl, *The Theology Of John Calvin*, translated by Geoffrey W. Bromiley, Erdmans, 1992.
Baumer, Franklin Le Van, *Main Currents of Western Thought*, Yale University press New Haven and London, 1978.
Dickens, A. G, *The Age of Humanism and Reformation*, Prentice-Hall, Inc. , Englewood Cliffs, New Jersey, 1972.
Elton, G. R., *Renaissance and Reformation (1300- 1648)*, Macmillan, 1976.
Eriksson, Erik H. *Yong Man Luther (A Study in Psychoanalysis and History)*, W.W. Norton & Company. INC. New York, 1962.
Hitchcock, Jame, s , *What is Secular Humanism?*, Servant Book Ann Arbor, Michigan, 1982.
Hsia, R. Po-Chia, *Christianity "Reform and Expansion 1500-1660"*, Ed, Cambridge, 2007.
Kurtz, Paul, *Toward A New Enlightenment: The Philosophy of Paul Kurtz*, Transaction Publishers New Brunswick(U.k), 1994
Luik, John, *"Humanism" in Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London and New York, 1998.
McConica, James, *Erasmus (Past Masters)*, Oxford University Press, 1991.
McGrath, Alister E. *Reformation Thought, An Introduction*, Blackwell, Oxford, U K & Cambridge USA, 1998.
Merle D' Aubigne, J.H., *History of the Reformation*, Baker, 1976.
Mullett, Michael A, *Martin Luther*, Rutledge, 2004.
Timothy, George, *Theology of the Reformers*, Broadman Press, 1988.
Kristeller, Paul Oskar, *Renaissance Thought and Its Sources*, New York, Columbia University Press, 1979
Cottret, Bernard, *Calvin: a biography*, T&T Clark., Edinburgh, 2000.