

عصر

روشننگری



مسلم نجفی

در جهان غرب، پاره‌ای از قرن‌ها، با نشانی روشن نامگذاری و شناخته می‌شوند؛ مانند، قرن هفدهم، با نام، «عصر خرد» (The Age of Reason) و قرن نوزدهم، با نام: «عصر ایدئولوژی»

(The Age of Ideology) و قرن هیجدهم، با نام: «عصر روشننگری» (The Age of Enlightenment) گرچه ممکن است شهرت نامگذاری‌های یاد شده یکسان نبوده و نیز درباره آنها اتفاق نظر نباشد، اما درباره قرن هیجدهم، این نامگذاری از شهرت و اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. شماری عصر روشننگری را «عصر خرد» نیز نامیده‌اند و این دو، تا اندازه‌ای هم معنی و هم مفهومند. با این حال، شماری از مورخان غربی «عصر خرد» را به هر دو قرن هفدهم و هیجدهم اطلاق می‌کنند، اما عصر روشننگری را به دلیل ویژگی‌هایی که دارد، تنها به قرن هیجدهم اختصاص می‌دهند.

برای واژه انگلیسی «Enlightenment» و واژه آلمانی «Aufklärung» مترجمان فارسی زبان، برابری‌های گوناگونی پیشنهاد کرده‌اند که در حال حاضر مشهورترین آنها «روشننگری»

است. دیگر برابره‌های پیشنهادی عبارتند از: روشنفکری، روشن‌رأیی، روشن‌نگری، روشن‌بینی، روشن‌اندیشی، نهضت فکری، نهضت تجدد افکار، بیداری افکار و...
ما در این مقال، از مشهورترین برابر و معادل آن؛ یعنی «روشنگری» بهره خواهیم گرفت.^۱
درباره زمان و مکان جنبش روشنگری که نهضت فکری ژرف و گسترده است، اتفاق نظر نیست، گرچه انبوهی این جنبش را بیش‌تر به قرن هیجدهم و به فرهنگ فرانسوی نسبت می‌دهند، اما درباره شروع و پایان و نیز قلمرو جغرافیایی آن، دیدگاه‌های دیگری نیز وجود دارد.

شماری این نهضت را در سال ۱۶۸۸، همزمان با انقلاب شکوه‌مند و انتشار آثار جان لاک انگلیسی می‌دانند و پایان آن را سال ۱۷۷۶، یعنی سال استقلال امریکا یا سال شکست فرانسه در یکی از جنگها و مقارن با جنبش رومانتیک می‌دانند.
این نهضت، افزون بر فرانسه در آلمان، انگلستان و کم و بیش در سایر مناطق اروپا نیز پدیدار شد.

«روشنگری»، مجموعه‌ای از جریانهای تجربی و عقلی گوناگون است که سرچشمه آن به وضعیت اروپا در قرون وسطی و رنسانس در قرون پانزده، شانزده و هفده می‌رسد و فراوان در قرنهای بعدی اثر داشته است.

بیش‌تر فلسفه‌ها و جهان‌بینی‌های معاصر نیز ریشه در عصر روشنگری دارند؛ همانند: پوزیتویسم، ماتریالیسم، مارکسیسم، عقل‌گرایی، انسان‌گرایی، اخلاق‌گرایی، پست‌مدرنیسم، و همین مسأله، پژوهش در عصر روشنگری را اهمیت بیش‌تری می‌بخشد. اگر بخواهیم از میان چهره‌های فراوان سازندگان عصر روشنگری، معروف‌ترین آنان را در فرانسه بشناسیم باید از کسانی مانند: ولتر، روسو، دالامبر، دیدرو، تورگو، بل، فونتنل، مونتسکیو، موپرتویی، وودناگ، کندیاک، لامتری، دلباک (هولباخ)، کابانیس و هلوسیرس نام ببریم. چهار نفر اخیر جزء ملحدان و مادی مسلکان به شمار آمده، اما دیگران به خلاف مبارزه‌ای که با ادیان و حیانی داشته‌اند،

جایی برای اعتقاد به خدا باقی گذاشته بودند. از میان دانشوران روشنگری در آلمان می‌توان از کریستیان تومازیوس، کریستیان ولف، مندلسزون و لسینگ یاد کرد. اینان را به طور کلی با عنوان «فیلسوفان» (=Laphilosophie) - در فرانسه «فیلوزوف» - می‌خوانند. اینان، «فیلسوف» به معنای معروف آن نبودند که تنها به مسائل نظری کلی بپردازند، بلکه با این که مهم‌ترین اصول و مفاهیم ذهنی شان را از پیشینیان خود، مانند فرانسیس بیکن، رنه دکارت و جان لاک گرفته بودند، فلسفه را از صورت‌های ثابت و ساخته و پرداخته بیرون آورده و به نیروهای پرتکاپو بدل ساخته، از نتیجه‌های صرف به امور تکلیفی دگر ساخته‌اند. به دیگر سخن، فلسفه را کاربردی کرده و با بیان ساده و روشن در اختیار مردم قرار داده‌اند. فلسفه روشنگری نقش اندیشه را تنها به نقش و ترسیم کردن زندگی محدود نمی‌کند، بلکه قدرت و وظیفه شکل دادن به زندگی هم برای آن قائل می‌شود. با این که فلسفه، همواره در برابر دین نیست، اما فیلسوفان قرن هیجدهم، به دلیل دشمنی با مسیحیت و ادیان و حیاتی، معنای ضد دین و ضد مسیحیت را با خود همراه کردند. تفاوت فیلسوفان فرانسه با فیلسوفان قبلی این بود که اینها خود را از قید و بندهای دینی و سنتی آزاد کرده، با نوشته‌های ساده، کوتاه، سرگرم‌کننده، طنزآمیز، تمسخرآمیز و... به گمان خود، به روشنگری مردم پرداختند. از این رو فلسفه یک قدرت اجتماعی شد و از مدرسه به اجتماع و حکومت راه یافت. در همین زمانها، صنعت چاپ اختراع گوتنبرگ آلمانی، خدمات شایانی را برای نشر اندیشه‌های این نهضت انجام داد. بسیاری از فیلسوفان از فلسفه چیز زیادی نمی‌دانستند، بلکه استادی و زبردستی آنان در زمینه‌های دیگری بود و در امور فلسفی، پیرو فیلسوفان پیش از خود، همانند فیلسوفان تجربی مسلک انگلیسی بودند.

از بزرگ‌ترین آثار این فیلسوفان «دائرة المعارف یا فرهنگ مستدل صنایع و حرف»^۲ بود. اینان را به دلیل انبازیه‌ها و همکاریها در کار دائرةالمعارف، «اصحاب دائرةالمعارف» نیز خوانده‌اند. نقش آفرینان اصلی در این اثر، دنی دیدرو (۱۷۱۳ - ۱۷۸۳) و پس از او ژان لورون دالامبر (۱۷۱۷ - ۱۷۸۳) هستند. دیدرو را سومین شخصیت روشنگری، یعنی پس از ولتر و روسو، به شمار می‌آورند. جلد اول اثر یاد شده در سال ۱۷۵۱ منتشر شد و



۲۳

عصر روشنگری

نگارش و چاپ دیگر جلد‌ها، تا سال ۱۷۷۲ به درازا کشید. چاپ اول آن، به ۳۵ جلد رسید. و گاهی نیز در مجموعه ۲۸ جلدی چاپ شده است. این مجموعه در طول ۲۵ سال، ۴۳ نوبت به چاپ رسید که برای مجموعه‌ای با این حجم و قیمت، در آن زمان بی سابقه بود. این اثر، به خلاف کاستیهای فراوان، نقش مهمی در هدایت افکار عمومی اروپا به سمت آموزه‌های روشنگری داشت و از آن جا که مخالف رژیم سیاسی موجود و کلیسا بود، مخالفت‌های بسیاری برانگیخت. این کتاب بیانیه‌جامعی بود شامل افکار آزاداندیشان و عقلی‌مذهبان و بیش‌تر اهمیت آن، جنبه اعتقادی آن بود. نویسندگان آن در حمله به دین و حیانی و کلیسا، همگی هماهنگ بودند و یکسان می‌اندیشیدند، اما در مسائل دیگر، ناسانیهای فراوانی داشتند. افزون بر دائرةالمعارف، آثار فراوان دیگری از سوی فیلسوفان در زمینه‌های گوناگون علمی و فلسفی و پاره‌ای از آنها، با شمارگان بسیار بالا و چندین بار چاپ، انتشار یافت که آثار ولتر و روسو از این جهت در صدر قرار دارند. دالامبر در «مبادی فلسفه» خود، درباره دیگرگونی که در قرن هیجدهم در حال پدیدار شدن بود، می‌نویسد:

«... از برخی جهات در اندیشه‌های ما تغییر بسیار مهمی در جریان است و

تغییر بزرگ‌تری هم در پیش داریم. قرن ما را قرن «فلسفه بر نمط اعلی»

نامیده‌اند. فلسفه در میان ما پیش رفته است؛ علم طبیعی غنی‌تر می‌شود،

هندسه گسترش یافته و نظام حقیقی جهان شناخته شده... خلاصه از زمین

نازحل، از تاریخ افلاک تا حشرات، فلسفه طبیعی منقلب شده و کمابیش

در همه رشته‌های دیگر دانش نیز تغییر تازه‌ای صورت گرفته... از اصول

علوم دنیوی گرفته تا مبانی وحی دینی، از متافیزیک تا مطالب ذوقی، از

موسیقی تا اخلاق، از مجادلات مدرسی حکمای الهی تا مسائل

بازرگانی، از حقوق فرمانروایان تا مردمان... همه چیز مورد بحث قرار

گرفته، یا لااقل، ذکری از آن شده است... در نتیجه پرتو تازه‌ای بر پاره‌ای

مطالب تاییده و بر پاره‌ای از آنها سایه تازه‌ای افتاده است.^۲

این سخن یکی از مهم ترین محققان و سخن گویان اندیشوران آن عصر است .
در این جا مناسب است به عناصر اساسی اندیشه های روشنگران یا فیلسوفان ،
نظری انداخته و به گونه خلاصه و فشرده ، با آرمانهای آنان آشنا شویم . مهم ترین
مقوله های مورد نظر آنان عبارتند از : عقل ، طبیعت و پیشرفت .

درباره عقل : روشنگری ، با اثر پذیری از فیلسوفان تجربی مسلک قرن هفدهم انگلستان ،
مانند : لاک و بیکن ، بر این باور بود که عقل واقعیت پیشین ثابتی نیست ، بلکه استعدادی
دگرگون شونده و ناشی از تجربه است . انسان در رویارویی با طبیعت ، آن را کم کم
می شناسد و با قانونها و آیینهای آن آشنا می شود و چون در طبیعت ، قانونهای معینی جریان
دارد ، انسان با شناخت پیوند و بستگی پدیده های آن می تواند مسائل و دشواریهای آن را
بشناسد و حل کند و به پیش بینی رخدادهای آینده آن دست یازد . عقل از دید یک روشنگر ،
نوعی عقل متعارف بود که با آموختن منطق و فلسفه طبیعی (علوم) دقیق تر و پرتلاش تر
می شد . از این روی ، آنچه روشنگری ، به سخن اصالت تجربی ها افزود ، این بود که عقل
را کلید همه دشواریها و گرفتاریهای فردی و اجتماعی زندگی انسانها قلمداد کرد ؛ زیرا
طبیعت ، یک واقعیت است و عقل هم که توانا به شناخت همین واقعیت است ، یک حالت
بیش تر ندارد ؛ یعنی عقل همه انسانها ، یکی است ؛ تنها درجه پرورش آنها ناسان است .
این دولت و کلیسایند که مسؤول پرورش نایافتگی عقل در مردم هستند . از نظر ارباب کلیسا
و مسیحیت ، گناه فطری انسانها که ریشه در گناه نخستین آدم و حوا دارد ، گناه و شرارت را
در این جهان برای انسانها پرهیز ناپذیر کرده است . اما روشنگری با نادرست دانستن این
آموزه مسیحی ، عقل را توانا در اصلاح همه نارساییها و شرارتهای فرد و اجتماع می داند .

درباره طبیعت : روشنگری با تکیه به علم نیوتن و فلسفه لاک می توانست طبیعت را
بسیار روشن بشناسد و به وابستگی علی و معلولی پدیده های آن دست یابد . بخشی از
طبیعت ، طبیعت انسانی بود که از نظر روشنگری ، کاربرد روش علوم طبیعی در طبیعت



انسانی می توانست کشف قانونهای طبیعی وجود او را سبب شود. به این ترتیب، طبیعت به معنای فراگیر، در برگیرنده واقعیت عینی و زندگی ذهنی انسان است که با عقل، پیوند تنگاتنگ دارد؛ اما از نظر روشنگری، دو چیز مانع شناخت طبیعت بود؛ یکی احکام ماوراء الطبیعه و دیگری احکام غیرطبیعی. احکام غیر طبیعی. احکام ماوراء الطبیعه را دستاورد مدعیان پیوند با غیب؛ یعنی پیامبران می دانست و گاهی آن را از ساخته های روحانیون مسیحی برای چیرگی بر افکار و نفوس مردم می شمرد و درخوش بینانه ترین حالت، تفسیر نادرست کلیسا از متون دینی یهودی - مسیحی می دانست.

امور غیر طبیعی پاره ای امور، واقعی است؛ از گونه عاداتها و سنتهای نابخردانه، زشت و زیانبار که در طول تاریخ پدید آمده اند؛ مانند: قربانی کردن انسان، اعتقاد به ناپاکی پاره ای از طبقه های اجتماعی انسانها و پست شماری پاره ای از شغلها. البته اینها نیز ناشی از اعتقاد به ماوراء الطبیعه و انجام آنها برای به دست آوردن خرسندی و خشنودی خدایان و رستگاری در جهان دیگر است. روشنگری با قدرت تمام، این بازدارنده ها را کنار زد تا راه پیشرفت را در برابر خویش بگشاید.

درباره پیشرفت: روشنگری، بر این باور بود که ما اگر با ابزار عقل به طبیعت پردازیم، به طور طبیعی به سمت بالا حرکت می کنیم؛ یعنی به پیشرفت دست خواهیم یافت، در حالی که در آموزه های دینی مسیحی و یهودی، اموری همانند: هبوط آدم و محروم بودن او از بهشت؛ و از این سوی، برپایی جامعه آرمانی با ظهور دوباره مسیح، با گسترش ستم و فساد و فروپاشی و زوال همراه است و برابر باورهای حکمای یونان باستان، دگرگونیهای جهان، برابر انگاره «دور و کور» انجام می پذیرد. برابر این باورها، بشر همیشه در حال پیشرفت و ترقی نیست، بلکه گاهی موجب انهدام است. اما متفکران عصر خرد؛ یعنی قرنهای هفده و هیجده، انسان را همواره به گونه طبیعی در حال پیشرفت و به دنبال آن، در حال بهبود زندگی اجتماعی و فردی او می دانستند. پس از آنان دیدگاه های هگل و مارکس در فلسفه تاریخ و دیدگاه های تکامل زیستی داروین

آموزه های ضد عقل و خردستیز از نظر متکلمان نمی توانند و نباید در دین

وجود داشته باشند و اگر هم دیده شوند، ساحت دین را از وجود آن

منزّه می دانند و باید بررسی کرد که چگونه وارد دین شده اند. از

این روی، احکام یا معجزه هایی را می توان از ساحت دین کنار زد،

که خردستیز بودن آنها روشن و یقینی باشد.



در قرن نوزدهم، تئوری پیشرفت را تقویت کرد. اما در قرن بیستم شکها و تردیدهای

فراوانی در مسأله پیشرفت انسان صورت گرفته است.

روشنگری، افزون بر دگرگونی و ناپایداری، به دگرگونی رو به بالا و به دست

آمدن بهبود بیشتر و روزافزون باور داشت؛ اما اکنون بحث در این است که آیا هر

دگرگونی همراه با تکامل و بهبود است؟ بویژه با توجه به این که عناصر دخیل در

پیشرفت، تنها امور ظاهری از گونه دگرگونی مثبت در تکنولوژی و فن آوری،

بهداشت، مسکن و امنیت نیست، بلکه باید عناصر مهمی همچون آرمانهای اخلاقی را

نیز مد نظر قرار داد. به همین جهت است که امروزه، بسیاری بر این باورند که بشر به

خلاف پیشرفت در جهت فن آوری، از اخلاق انسانی و عدالت دورتر شده و به سوی

بربریت و وحشی گری نوین گام برداشته است. به هر حال، به خلاف ایراد یاد شده،

روشنگری با پاسکال هم صدا بود که می گفت:

«طبیعت تباه گشته بود. انسان به قوه خرد که سازنده وجود اوست،

عمل نمی کرد. تباهی عقل با چیره شدن عادات و رسوم نامعقول و

بی نظم، مشهود شده بود. ضرورت داشت که باد حقیقت بوزد و

امواج آن آلودگیها را بر هم زند تا آن که انسان دیگر فاسد نباشد و در

خود ساکن نماند.»^۴

لوسین گلدمن^۵ که خود نمونه درخشانی از روشنگری در عصر حاضر و از اندیشه و ران نکته گیر و سره از ناسره شناس انسان گراست، اندیشه یا ارزشهای اساسی عصر روشنگری و به عبارتی، نقطه های کم و بیش مشترک فلاسفه روشنگری را نام می برد که عبارتند از:

۱. فردگرایی یا خود مبختاری فرد^۶ (فراهم ساختن زمینه های نابودی هر نوع حاکمیت غیر فردی)

۲. پیمان^۷ یا قرارداد و به عبارتی شکل دادن به بنیاد تمامی مناسبتهای انسانی.

۳. برابری تمام انسانها.

۴. عمومیت (کلیت).^۸

۵. مدارا^۹ (تساهل).

۶. آزادی.^{۱۰}

۷. مالکیت^{۱۱}. خصوصی^{۱۲}.

روشنگری پرسشهای مطرح درباره مسائل فردی و اجتماعی، دینی و سیاسی و اخلاقی را با ارزشهای یاد شده محک می زد و بدانها پاسخ می داد. در این جا، بیش از این قصد به دراز کشاندن سخن را نداریم، جز این که می توان گفت: عصر روشنگری، حلقه ای از زنجیره رشد و پویایی انسان غربی است که دارای نقطه های ضعف و قوت بسیار است و این ضعفها و قوتها در دو قرن اخیر، همواره مورد بحث اندیشه و ران و تاریخ نگاران فلسفه بوده است. شماری آن را بیش از اندازه سرزنش کرده و شماری بیش از اندازه به ستایش پرداخته و شماری هم تلاش کرده اند داور عادلانه ای از آن به عمل آورند. در نکوهش آن، شعار مغروران «من بهتر می دانم» یا شعار «روشن اندیشی سطحی» یا «عقلی مذهبی بی حاصل» را به عصر روشنگری نسبت می دهند. ایمانوئل کانت نیز، در ستایش روشنگری، شعار «جرأت دانستن را داشته باش» را هدف این عصر دانست.

◆ گفتار اول:

زمینه های پدیداری اندیشه روشنگری

قرون وسطای اروپا را از تاریک ترین ادوار زندگی بشر به شمار می آورند. قدرت دینی و سیاسی در میان دو گروه: پادشاهان و اشراف از یک سو؛ و روحانیون کلیسا از سوی دیگر تقسیم شده بود. شاه و استبداد سیاسی با حمایت متولیان دینی خود را مظهر حق حاکمیت، عقل و عدالت می دانستند و قدرت شاه تناوری و کالبد پذیری اراده الهی انگاشته می شد. جامعه همبسته و سازمان گیرنده از سه طبقه: روحانیان، اشراف و عوام، یا بورژوازی بود و شاه در رأس آنان قرار داشت.

در پایان قرون وسطی دو جریان مهم و قدرت مند رنسانس (Renaissance) و رفرم (Reformation)، یا اصلاح دینی، پدید آمدند که هر دو علیه وضعیت موجود به پا خاستند؛ اما با این ناسانی و فرق، که رنسانس با سرخوردگی از وضع موجود، در پی رد و انکار جاه و دولت کلیسا و شاه و احیای دوران طلایی کلاسیک مربوط به عهد یونان و روم باستان و توجه فراوان به انسان محوری، رد آموزشهای دینی و توجه به علوم طبیعی بود. اما رفرم در دفاع از دین، کلیسای کاتولیک را متهم کرد که تفسیر نادرستی از کتاب مقدس ارائه کرده است و وارد شدن او در امور سیاسی و کشورداری را محکوم و نازوا دانست. اصلاح دینی در قرن شانزدهم برای اصلاح آیین کاتولیک آغاز شد. در این دوره فساد در بین روحانیان مسیحی و پاپها اوج گرفته بود و به دست آوری ثروت و قدرت دنیوی هم و غم اصلی آنان را تشکیل می داد و برای گردآوری دارایی و ثروت بیش تر، به مردم آمرزش الهی می فروختند و برای واگذاری مقامهای روحانی به افراد، رشوه گرفتن، امری شایع بود.

نهضت اصلاح دینی که مارتین لوتر (۱۴۸۳ - ۱۵۴۶) آلمانی آن را هدایت می کرد،

با خرده گیری شدید به فروش آموزش الهی آغاز شد و نیز تمام احکام و آیینهای مقدس را، غیر از تعمید و عشای ربانی که از نصوص کتاب مقدس بودند، غیر معتبر اعلام کرد. لوتر، همچنین کلیسا را به پیروی از دولت در امور سیاسی فراخواند. پس از او ژان کالون (۱۵۰۹ - ۱۵۶۴) متاله پروتستان فرانسوی نهضت رفرم دینی را ادامه داد، با این فرق که او جدایی دین از سیاست را رد می کرد و نظر به حکومت و حاکمیت دینی داشت و همه آیینها و مناسک کاتولیکها را مردود اعلام کرد.

به خلاف رشد دو نهضت یاد شده؛ یعنی رنسانس و اصلاح دینی، حاکمیت کلیسای کاتولیک همچنین تا اواخر قرن هفده و نیز در قرن هیجده کم و بیش ادامه یافت. کلیسا، افزون بر نقش آفرینی در امور دینی و سیاسی، خود را سرپرست و عهده دار همه دانشها می دانست و دانشمندان را از اظهار نظر رشته های گوناگون دانشهای انسانی، طبیعی و تجربی در زمینه های تخصصی، باز می داشت. مدعی بود کسی حق اظهار نظر در مسائلی که کلیسا آنها را آموزه های دینی می انگارد، ندارد. از جمله دیدگاه های چیره در قرن شانزده، نظریه زمین مرکزی و حاکمیت هیئت پطلمیوس بود که به ستاره شناسی و کیهان شناسی اجازه رشد نمی داد و طرح دیدگاه های جدید در این زمینه، از سوی کسانی همچون کپرنیک، کپلر و گالیله، ناسازگار با دین و کلیسای کاتولیک انگاشته می شد. خلاصه این که: کلیسا، کتاب مقدس را بهترین مرجع همه دانشها و روشهای زندگی اجتماعی معرفی می کرد و به کسی اجازه طرح نظر ناسازگار نمی داد.

شهید مرتضی مطهری در این باره می نویسد:

«کلیسا، علاوه بر عقاید خاص مذهبی، یک سلسله اصول علمی مربوط به جهان و انسان را، که غالباً ریشه های فلسفی یونانی و غیر یونانی داشت و تدریجاً مورد قبول علمای بزرگ مذهب مسیح قرار گرفته بود، در ردیف اصول عقاید مذهبی قرار داد و مخالفت با آن «علوم رسمی» را جایز نمی شمرد، بلکه به شدت با مخالفان آن عقاید مبارزه می کرد.»^{۱۳}

خطای دیگر کلیسا از این قرار بود:

«کلیسا حاضر نبود که صرفاً به ظهور ارتداد اکتفا کند و هر کس که ثابت و محقق شد مرتد است، آن را از جامعه مسیحیت طرد کند، بلکه با نوعی رژیم پلیسی خشن در جست و جوی عقاید و مافی الضمیر افراد بود، با لطایف الحیل کوشش می کرد کوچک ترین نشانه ای از مخالفت با عقاید مذهبی در فردی یا جمعی پیدا کند و با خشونتی و صفت ناشدنی آن فرد یا جمع را مورد آزار قرار دهد.»^{۱۴}

تشکیل دادگاه‌هایی با نام: «انگیزاسیون» یا تفتیش عقاید از سوی کلیسا، برای رسیدگی و مجازات کسانی گذارده شد که علیه کلیسا و آموزه‌های آن حرکت و تلاش می کردند. اختناق و سرکوب‌های یاد شده از قرن دوازده تا نوزده در اروپا ادامه یافت و شاید در عصر رنسانس به اوج خود رسید.

ویل دورانت در این باره می نویسد:

«محکمه تفتیش عقاید، قوانین و آیین دادرسی ای خاص به خود داشت، پیش از آن که دیوان محاکمات آن در شهری تشکیل شود، از فراز منابر و کلیساها فرمان ایمان را به گوش می رسانیدند و از مردم می خواستند که هر کدام از ملحد و بی دین و بدعتگذاری سراغ دارند به سمع اعضای محکمه تفتیش برسانند. آنها را به خیرچینی، متهم ساختن همسایگان، دوستان و خویشاوندان تشویق می کردند. به خیرچینان قول رازپوشی کامل و حمایت داده می شد و آن کس که ملحدی را می شناخت و رسوا نمی ساخت و او را در خانه خویش پنهان می داشت، به لعن و تکفیر و نفرین گرفتار می شد... طرق شکنجه در جاها و زمانهای مختلف، متفاوت بود. گاه بود که دستهای متهم را به پشتش می بستند و سپس او را به آنها می آویختند. ممکن بود که طنابی چند بر اطراف بازوان و ساقهایش ببندند و چندان محکم کنند که در گوشتهای تنش فرو رود و به استخوانها برسد.»^{۱۵}

همو می نویسد:

«تعداد قربانیان از سال ۱۴۸۰ تا ۱۴۸۸؛ یعنی در مدت ۸ سال، بالغ بر ۸۸۰۰ تن سوخته و ۹۶۴۹۴ تن محکوم به مجازاتهای سنگین دیگر بوده است. و از سال ۱۴۸۰ تا ۱۸۰۸ بالغ بر ۳۱۹۱۲ تن سوخته و ۲۹۱۴۵۰ تن محکوم به مجازاتهای سنگین تخمین زده شده است. ۱۶»

«کلیسای کشتار سن بارتلمی ۱۷ صحنه نهاده بود؛ به جنگهای دینی ای که فرانسه را به ویرانی کشیده بود، دامن زده بود و با همه جنایتها ادعا می کرد که آن دستگاه برتر از خرد آدمی است: جانشین لغزش ناپذیر خداست؛ تکیه گاه وحی و الهام الهی است و تبهکاریهایش مثل نیکوکاریهایش منطبق با خواست خدا هستند. این تبهکاریهها هزاران تن را به خشم و دشمنی علیه کلیسا کشاند. ۱۸»

افزون بر مفسد فراوان مالی و اخلاقی که در میان روحانیان و مبلغان مسیحیت پدید آمده بود، عامل دیگری برای بیزاری و نفرت مردم از دین و مذهب به طور کلی و از مسیحیت به طور خاص گردید.

همو می نویسد:

«چرا این همه فیلسوف، بویژه در فرانسه از مسیحیت برگشته ... کلیسای فرانسه، سازمان نیرومندی بود که ثروت ملی هنگفت و اراضی پهناور را از آن خود ساخته بود و در متنها و وفاداری به یک نیروی خارجی وابستگی داشت. کلیسای فرانسه، هنوز توانگران را بر آن می داشت که هنگام مرگ، دارایی خود را به کلیسا ببخشند و از این راه ثروتش را افزون تر می ساخت. کلیسا مالیاتی به دولت نمی داد ... هزاران دهقان فرانسوی را در زمینهایش عملاً به بردگی کشیده و راهبان را به بیکاری و تن پروری عادت داده بود. کلیسا بارها با اسناد ساختگی و معجزات دروغین، دارایی مردم را غارت کرده بود. ۱۹»

این چگونگی، کم و بیش، در سرتاسر قرون وسطی ادامه داشت. اما در آغاز و در بین

عصر روشنگری نیز، رخدادهایی از این دست، رخ داد و به عبارتی، دانشوران و فیلسوفان این عصر نیز، مزه تلخ استبداد دینی را چشیدند. به عنوان نمونه، دنی دیدرو سرپرست اصلی «دائرة المعارف» به دلیل نوشتن نامه‌هایی درباره کوران، به مدت شش ماه زندانی شد. در سال ۱۷۵۱ «بوفون» را وادار کردند تا از نظرش درباره قدمت زمین دست بردارد. غرره، به خاطر نوشتن تحقیق درباره منشأ قدرت و سلطنت در فرانسه به یاستیل فرستاده شد.

تا سال ۱۷۸۸، یعنی کمی پیش از پیروزی انقلاب فرانسه (۱۷۸۹) کتابهای ممنوع، از سوی دولت و کلیسا سوزانده شد. این کار، پس از افزوده شدن به مدت سلطنت در سال ۱۸۱۶ از سر گرفته شد. در سال ۱۷۵۷ فرمانی صادر شد که برابرن آن حمله به مذهب را به مرگ محکوم می‌کرد.

روشنگری فرانسه، تا اندازه زیادی روشنی اندیشه‌اش را وامدار فیلسوفان تجربی مسلک و جامعه لیبرالی انگلستان بود؛ زیرا انگلیسیها دهها سال در این زمینه از دیگر سرزمینها و کشورهای اروپا جلوتر بودند. ولتر که سالها در انگلیس ساکن بود، با اثرپذیری از جامعه آزاد انگلیسی «نامه‌هایی درباره مردم انگلیس» را نوشت که در آن به ستایش از علم و ادب انگلیسی و نکوهش استبداد سیاسی و دینی در فرانسه پرداخته بود. ناشری بدون آگاهی ولتر آن را منتشر کرد؛ در نتیجه پارلمان فرانسه دستور داد تا کتاب یاد شده در آتش سوزانده شود؛ زیرا آن را ننگ آور، ضد مذهب و اخلاق و برخلاف احترام به قوه مجریه دانسته بود. ولتر خود نیز ناچار به فرار شد.

لامتری، که در ارتش به کار پزشکی مشغول بود، به دلیل نوشتن کتاب «تاریخ طبیعی روح» از کار برکنار شد و کتاب «انسان-ماشین»، سبب تبعید او گردید و او هم به دربار فردریک، پادشاه دوسستدار و یاری کننده روشنفکران پناه برد. کلیسا از انتشار جلد های نخستین «دائرة المعارف» جلوگیری کرد.

اگر وضع عادی می‌بود، شاید ولتر هرگز از شک از روی ادب و آرامش فلسفی خود به برخورداردهای شدید پایان عمر خویش گام نمی‌گذاشت. اما رخدادهایی او را از این بحث

از روی ادب به جنگ آشتی ناپذیر با کلیسا کشانید. وقتی او در «فرنه» (مرز فرانسه و سوئیس) ساکن بود، در شهر «تولوز»، نزدیک به فرنه، کلیسای کاتولیک حکومت مطلقه داشت. ژان کالاس شخصی پروتستان بود که دخترش کاتولیک شد و پسرش خودکشی کرد. چون از نظر کلیسا جسد شخص خودکشی کرده باید در خیابانها گردانده و سپس به دار آویخته شود، پدرش شایع کرد که او به مرگ طبیعی مرده است؛ اما کلیسا او را متهم کرد که پسرش را به دلیل این که می خواسته کاتولیک شود، کشته است. از این روی، ژان کالاس بازداشت و شکنجه شد و پس از مدتی مرد (۱۷۶۱) بستگانش به ولتر در فرنه پناه بردند. خشم، سرتاسر وجود ولتر را از این سنگدلی و ستمگری کلیسا فرا گرفت. در موردی دیگر، جوانی شانزده ساله به اتهام پاره کردن تصویر عیسی بر صلیب، زندانی و شکنجه شد. او به گناهِش اعتراف کرد؛ از این روی، سرش را بریدند و جسدش را در میان کف زدن مردم در آتش سوزاندند. نسخه ای از «قاموس فلسفی» ولتر در خانه اش پیدا شد که آن را هم سوزاندند (۱۷۶۵) این، نخستین بار بود که ولتر در زندگی اش برای مبارزه با این بیدادگریها جدی شد.^{۲۰} مارکی دو آرژانسون گفت (۱۷۵۳):

«عامل نابودی دین را نه در نفوذ فلسفه انگلستان که جز صد «فیلسوف» پاریس کسی با آن آشنایی ندارد. بلکه باید در خشم و نفرت مردم از کشیشان جست و جوی کرد که به اوج خود رسیده است.»^{۲۱}

دلیل دیگر بریدگی فیلسوفان از کلیسا و سنتهای آن، عوامل فرهنگی و نفوذ اندیشه های جدید در میان اروپاییان و بویژه فرانسویان بود. علوم تجربی انسانی و طبیعی روز به روز پیشرفت می کرد و این پیشرفت، چه بسا مرهون آشنایی اروپاییان با اندیشه های نو مسلمانان و ترجمه آثار فارسی و عربی به زبانهای اروپایی از سال ۱۴۵۳ (سال فروپاشی قسطنطنیه به دست سلطان محمد عثمانی) بود. گسترش بازرگانی و جهانگردی که به مدد اختراع قطب نما و افزایش سفرهای دریایی استعماری به سرزمینهای جدید برای دستیابی به ثروتها و منابع بکر آنان، حاصل می شد، آنان را با

فرهنگها و تمدنهای شرق آشنا کرد. این کشورگشاییها، همچنین باعث سرازیر شدن ثروت‌های فراوانی در میان مردم اروپا و به دنبال آن افزایش رفاه در زندگی روزمره آنان گردیده و خوشگذرانی و لذت هر چه بیش‌تر از موهبت‌های زندگی مادی، قید و بندهای اخلاقی و مذهبی را در میان مردم سست گردانید. حتی پستی‌گرایی اخلاقی مردم را زاییده آموزش‌های کلیسا می‌شمردند و می‌گفتند: چرا کلیسا پس از هزار و هفتصد سال، نتوانسته اخلاق مسیحیان را بهتر از وحشیان امریکا و بت پرستان چین بگرداند؟

چنانکه یاد شد، فیلسوفان فرانسوی، با اثرپذیری فراوان از فیلسوفان تجربی مسلک قرن هفدهم انگلستان و دانشمندان بزرگی، همچون نیوتن انگلیسی قرار گرفتند. اندیشه بیکن درباره دانش استقرایی از روش قیاسی و عقلی دکارت برای آنان جذاب‌تر و یقین‌آورتر بود. ماده‌گرایی جسورانه هابز در اندیشه دیدرو، اثر فراوانی داشت. نیوتن برای آنان بسیار درخور ستایش بود. همو که می‌گفت: جهان بسان ساعتی است که خدا آن را یک بار برای همیشه کواک کرده است.

جان لاک که با نسبت دادن همه دانش آدمی به احساس، تمام بنای دین را فرو ریخته بود، مبنای خوبی برای روشنگران به شمار می‌آمد. براین اساس گفتند: اگر احساس زاییده نیروهای خارجی است، ذهن باید دستاورد تجربه باشد، نه موهبت فناپذیر خدای نادیدنی و اگر سیرت آدمی دستاورد تجربه است، نمی‌توان با اصلاح جامعه و شیوه‌های آموزشی و پرورشی، رفتار و زندگی مردم را دگرگون کرد. گسترش روزافزون علوم طبیعی و کشف پیوندها و بستگی‌های علی و معلولی میان پدیده‌های جهان، روز به روز اعتقاد جامعه را نسبت به امور ماوراءالطبیعه سست‌تر کرد.

* * *

از دیدگاه دالامبر آشکار شد که اندیشه روشنگری دگرگونی مهمی را در عرصه‌های گوناگون زندگی بشر، از امور سیاسی اجتماعی گرفته، تا مسائل دینی، فلسفی و رشته‌های گوناگون علوم تجربی، پدید آورد. از این روی، در این مقال، به مهم‌ترین این محورها که با موضوع مورد نظر، سازواری دارند، پرداخته می‌شود.

◆ گفتار دوم:

روشنگری و دین

دانستیم که روشنگری فرانسه، بیش تر، اثرپذیرفته از دیگر گونیهایی بود که چند دهه قبل در انگلستان رخ داده بود. در قلمرو مسائل دین، دئیستهای انگلیسی نیم قرن زودتر از آن که ولتر در فرانسه به مسیحیت حمله کند، مسیحیت را مورد هجوم خود قرار دادند و ماده گرایی توماس هابز، یک قرن زودتر از ماده گرایی لامتری در فرانسه پدیدار شد. رساله «درباره طبیعت انسان» هیوم (۱۷۳۹) و مقاله «درباره معجزات» او (۱۷۴۸) زودتر از دائرةالمعارف فرانسه (۱۷۵۱) علیه مسیحیت و دین به نگارش درآمد. ولتر، در مدت سه سالی که در انگلیس ساکن بود (۱۷۲۶-۱۷۲۸) از رواج بی دینی در آن جا به شدت سرگردان و شگفت زده شد و در حقیقت، اثرپذیرفت. مسیحیت و کاتولیک در آن جا خوار گشته و پروتستانها نیز با شعبه شعبه شدن به فرقه های گوناگون، سست تر شدند. دئیستهای انگلیسی همه باورهای مسیحی غیر از اعتقاد به اصل وجود خدا را انکار کردند. این پیکار همان بود که ولتر سپسها در فرانسه آن را دنبال کرد. او می گفت:

«در فرانسه می گویند که من، کم و بیش بی دینم، ولی در انگلستان

می گویند که بسیار دیندارم.»

مونتسکیو نیز، وقتی از انگلستان دیدن کرد (۱۷۳۱) اعتراف کرد که در انگلستان

اثری از دین به چشم نمی خورد. ولتردهاروی گفته بود:

«این افسانه مسیحیت، اکنون (۱۷۲۸) در انگلستان چنان بی اعتبار شده

که مردمی که دارای نام و مقام هستند از مسیحی بودن به همان اندازه شرمندۀ اند که در گذشته از مسیحی نبودن شرم داشتند. ^{۲۱}

رویارویی دین و روشنگری

شاید بتوان ستیز با ادیان و حیانی را بزرگ‌ترین ویژگی روشنگری دانست. فیلسوفان، با ارج بسیاری که نسبت به عقل انسانی قائل شدند، با بسیاری از آموزه‌های ادیان و حیانی و به طور روشن و نمایان با کلیسای کاتولیک به رویارویی و ناسازگاری برخاستند. کانت، آن‌جا که «خروج آدمی را از نابالغی به تقصیر خویشتن خود» معنای روشنگری دانسته و از آن به دفاع برخاسته، به ناسازگاری با مسائل دینی تاکید ورزیده و گفته است:

«من در روشنگری بیش از هر جای دیگر بر «خروج آدمی از نابالغی به تقصیر خویشتن خود» در قلمرو مسائل مذهبی پای فشرده‌ام؛ زیرا که حکمفرمایان ما در دیگر عرصه‌ها همچون علوم و هنرها میلی ندارند که نقش قیم رعایانشان را بازی کنند و دیگر این که نابالغی در امور دینی از هر نوع دیگر اهانت بارتر و زیان‌بخش‌تر است.» ^{۲۲}

دین‌ستیزی روشنگری در صورتها و درجه‌های گوناگونی بروز کرده است که شماری آن را عبارت دانسته‌اند از:

۱. دنیسم (Deism) یا دین طبیعی.

۲. الحادی یا مادی‌گری.

۳. شکاکیت.

به گمان فیلسوفان، دنیسم و الحاد، نتیجه خردورزی و تکیه به عقل و دانش بشری است؛ اما شک کردن و شکاکیت بیش‌تر نتیجه نقد و به شک افکندن و شک آوردن فراوان درباره توان عقل انسانی در باب مسائل ماوراء الطبیعه است.

گاهی از این مرام به «دین عقلانی» یا «شریعت عقل» (Rational religion) یا الهیات و خداپرستی طبیعی تعبیر می‌شود. مهم‌ترین ویژگیها و انبازیهای دئیستها را می‌توان این چنین برشمرد:

۱. پذیرفتن اصل وجود خدا، به عنوان «مهندس فلکی» (Divine mechanic) خدا، طبیعت را مانند دستگاه و ماشین به سامانی آفرید و آن را یک بار برای همیشه به کار انداخت و دیگر دخالتی در گردش امور آن ندارد.

۲. انکار وحی و نبوت. پیامبران گاهی به عنوان فریبکاران جاه طلب و دست بالا، به عنان انسانهای حکیم و دل سوخته برای اصلاح جامعه انگاشته می‌شدند. در همین راستا مقوله‌هایی همچون فرشته، وحی، معجزه‌ها و کتاب آسمانی، انکار می‌شد. از این روی، دیگر جایی برای آموزه‌ها و احکام مسیحیت و یهودیت یا هر دین دیگری باقی نمی‌ماند.

۳. پذیرش بسندگی و شایستگی عقل انسانی برای رفع نیازهای فکری و عملی بشر در زندگی. دئیستها مرجعیت عقل را در حل مسائل نظری مربوط به انسان، جهان و خدا و نیز در حل مسائل مربوط به حوزه‌های علم، حقوق، سیاست، اقتصاد و اجتماع پذیرفتند و در این صورت جایی برای راه‌حل‌های کلیسا و روحانیت دینی باقی نمی‌ماند.

الحاد یا ماتریالیسم (Materialism) شعبه دیگری از نهضت روشنگری است که برخلاف دئیسم، وجود خداوند را انکار می‌کرد. اما در انکار وحی و نبوت و پذیرش بسنده بودن عقل و علم انسانی، به جای وحی، با دئیسم هم‌نوا بود. شکاکیت با این که از نظر زمانی معاصر با روشنگری است، اما به دلیل شک کردن در نهم بشری برای پابرجا ساختن یا منکر شدن امور ماوراء الطبیعه و نیز راهیابی به حقیقت چیزها و پدیده‌ها، گاه جریان مخالف با گرایش غالب در روشنگری انگاشته می‌شود؛ از این

روی، ما این جریان را به عنوان مخالف روشنگری در پایان این نوشتار ذکر خواهیم کرد. در ضمن سرفصلهای آینده، با دیدگاه‌های جریان دئیستی و الحادی روشنگری آشنا خواهیم شد.

خدا و طبیعت

میان دیدگاه‌های حاکم در قرون وسطی و دیدگاه‌های حاکم در عصر رنسانس و سپس دیدگاه‌هایی که در روشنگری پدید آمد، فرقه‌ها و ناسانیهای آشکاری وجود دارد. در اندیشه قرون وسطایی حدود دانش طبیعی با وجود فیزیکی و جسمانی یکی نیست، بلکه از دانش طبیعی درباره قانون و دولت و حتی دین و حقایق اساسی آن هم سخن می‌رود. و دانش، به طور کلی، تا جایی طبیعی است که تنها از عقل انسانی سرچشمه گرفته باشد و فرقی ندارد که درونمایه آن چه باشد. لازم نیست میان وحی و عقل رویارویی باشد. سیستم‌های بزرگ مکتب مدرسی (اسکولاستیک؛ Scholastic) وظیفه‌شان این است که این دورا با هم سازش دهند. فیض الهی، طبیعت را نابود نمی‌کند، بلکه آن را کامل می‌کند. اما کمال واقعی طبیعت در ورای طبیعت یافت می‌شود، نه در خود طبیعت. علم، اخلاق، قانون و سیاست نیازمند وحی است و عقل انسانی قادر به درک صحیح آنها نیست. قانون طبیعی، همان سرآغاز قانون الهی است و با قانون الهی است که آن معرفت از دست رفته در هیوط آدم، دوباره به دست می‌آید. در این مرام، عقل خادم وحی است.

اما در عصر رنسانس، یعنی قرنهای شانزده و هفده و دوگانگی میان خدا و طبیعت کنار گذاشته شده بود. خدا موجودی نیست که از بیرون در طبیعت نقش آفرینی کند، بلکه مستقیم وارد روندهای طبیعت می‌شود.

ژیردانو برونو می‌گوید:

«خدا نوعی هوش خارجی نیست که در طبیعت به گردش و رهبری پردازد و برازنده او بیش تر این است که اصل درونی جنبش باشد که

همان ماهیت او و ظاهر او، روح اوست، تا همه موجوداتی که در
آغوش او زندگی می کنند هر کدام برای خود دارای جنبش باشند. ^{۲۳}
در این سخن، طبیعت به مرتبه الهی بالا می رود. قانون حاکم بر پدیدگان نه از
سوی یک قانونگذار ابلاغ می شود و نه به زور بر آنها بار می گردد. این قانون در ماهیت
خود پدیدگان پی ریزی شده؛ از این روی در خور شناسایی اند.
برونو همچنین می گوید:

«طبیعت چیزی نیست جز نیرویی که در امور نهاده شده و قانونی که
همه موجودات بر حسب آن به راههایی خاص خود می روند. ^{۲۴}
این نظریه که مبنای کارهای کپلر و گالیله بوده است، گرایش دینی نیرومندی نیز
دارد و هدف ثابت آن، یافتن نشانه های الوهیت طبیعت در قانون طبیعی است و همین
مبنی ناسازگاری کلیسا را برانگیخت. در واقع، ناسازگاری شدید کلیسا با
جهان شناسی جدید گالیله و کپرنیک نبود، بلکه با مفهوم تازه ای بود که آنان اعلام
می کردند، بدین سان که در کنار وحی، حقیقت طبیعی اصیل و مستقل مطرح شده
بود و این حقیقت را کتاب مقدس یا سخن پیامبران معین نمی کرد، بلکه مشاهدات
خود انسان ^{۲۵} است که با عبارات ریاضی و اشکال و اعداد - که ویژگی آنها شفافیت
است - در خور بیان بود.

گالیله و کپلر، نظریه قانون طبیعی را فهمیده بودند، اما کاربردش را نه در کل
طبیعت، بلکه تنها در موردهای ویژه، یعنی سقوط آزاد اجسام و حرکت سیاره ها نشان
دادند. این نیوتن بود که دلیل کافی برای این که نشان دهد قانون دقیقی در کل طبیعت نیز
جاری است و با مفاهیم دقیق ریاضی به خود طبیعت نیز می توان راه یافت و آن را تا حد
کافی فهمید، ارائه کرد. متافیزیک کنش مستقل طبیعت و صورت مستقل ذهن را فدای
قدرت مطلق، یعنی خداوند می کند؛ اما روشنگری بر ضد این بازگشت به امور
ماوراء الطبیعی، اصل درون مانی محض را هم برای طبیعت و هم برای علم، اعلام
می کند. با این که دالامبر، قرن هیجده را قرن فلسفی می نامید، اما این نام «علم طبیعی»

را نیز بر خود می گذارد. گرچه سامان بخشی به علم طبیعی در قرن هفده آغاز شده بود و در لندن انجمن سلطنتی (۱۶۶۰) به عنوان مرکزی برای این کار بنا شده بود، اما گسترش آن در قرن هیجده کامل شد.

انجمن یاد شده اعلام کرده بود: هیچ مفهومی در فیزیک پذیرفتنی نیست، مگر آن که ابتدا امتحان تجربی خود را گذرانده و خود را با آزمایش به اثبات رسانده باشد. اما در قرن هیجده، نه تنها فیزیکدانها و ریاضی دانها و دانشمندان تجربی، بلکه دیگر اندیشورانی که می خواهند جهت تازه ای به علوم عقلی بدهند، همین رویه را پیش می گیرند.

در قرن هیجده، هنوز بودند کسانی که مرجعیت کتاب مقدس را در امور طبیعی مطرح و از آن دفاع کنند و حتی شماری دانشمندان فیزیک و زیست شناسی و زمین شناسی و ... می کوشند یافته های جدید علم را به درونمایه های کتاب مقدس یاری نمایند. برای نمونه از در هم انگلیسی «حکمت الهی فیزیک» و «حکمت الهی ستاره شناسی» در سال ۱۷۲۷ به فرانسوی ترجمه شد. و نیز از فایریسیوس «حکمت الهی آب» و از لیسبر «حکمت الهی حشرات» منتشر شد. در برابر، ولتر بارها چنین آثاری را به سخره گرفت و «فیزیک توراتی» این عالمان را ثمره پیوند نامشروع ایمان و علم می دانست.

ولتر و مانند او، چنگ زدن به چنین برداشتهایی از طبیعت را برای اعتقاد و ایمان مردود می دانستند. در همان راستا توماس برنت در کتابهای «نظریه مقدس درباره زمین» و «باستان شناسی فلسفی» می خواهد نشان دهد که سخن تورات درباره آفرینش صحیح است، ولی به جای روزهای آفرینش در تورات که شش روز آمده، دورانهای شش گانه زمین شناسی را قرار می دهد که هر دوره آن شایستگی دارد، هر مقدار سالی را که علوم تجربی نشان دهد، در خود جای دهد.

اما در برابر او، بوفون در «دورانهای طبیعت» یک بحث علمی ارائه می دهد و هیچ اشاره ای به آموزه های کتاب مقدس در این باره نمی کند. و بدین سان روشنگری به کار جداسازی روش شناختی الهیات و علم که رنسانس آن را آغاز کرده بود، کمال

بخشید و این نخستین پیروزی مهم فلسفه روشنگری بود. روشنگری اعلام کرد که دیگر نباید در راه علم هیچ حد و مرز و اجباری در کار باشد.

هدف کسی مثل دالامبر این است که در قلمرو پدیده‌ها باقی بماند و تنها نظام پدیده‌ها یعنی نظم ثابت و فراگیر آنها را آشکار کند.

اما پرسش این بود که این پیش‌انگاره که در طبیعت، نظم ثابت یکدستی و فراگیری وجود دارد، چگونه درخور ثابت کردن است؟ دالامبر، این یکدستی را فرض می‌گیرد و هیچ‌گاه برای آن توجیه و شرحی ارائه نمی‌دهد. در قرن هفده می‌گفتند طبیعت کار خداست و خدا ضامن صدق و حقیقت عمیق طبیعت است. یکدستی طبیعت از وحدت ذات الهی ناشی می‌شود، اما این سخن دور باطل آشکاری است؛ زیرا ابتدا از یکدستی و نظم طبیعت به ثبات مطلق و وحدت خدا می‌رسیم و بعد وحدت و ثبات خدا را دلیل برای یکدستی و نظم کامل در طبیعت می‌شماریم. نظم و یکدستی کامل طبیعت یا همگنی مطلق تجربه، با تجربه، ثابت کردنی نیست. از این روی، در این جا یک فرض و انگاره منطقی پیشینی نهفته است. فیزیکدانهای قرن هیجده برای برداشتن این بازدارنده و دشواری از سر راه، دیدگاه نیوتن را فراراه خود قرار دادند. در دیدگاه نیوتن هیچ عنصر و وضعیتی دیگر داخل نشده، مگر آن که با کمک تجربه ثابت شده باشد.

سگراوسند^{۲۶} در دفاع از نظریه نیوتن گفت (۱۷۱۷) وقتی ما با چند دیدن، در انتظار موردهای همانندی در آینده هستیم، پیش‌بینی ما بر اصل بدیهی یکدستی طبیعت استوار است؛ اما این اصل تنها منطقی نیست بلکه عملی (پراگماتیک) است و اعتبار آن یک بایسته منطقی نیست، بلکه بایسته عملی است؛ زیرا هیچ عملی و هیچ پیوند عملی با امور ممکن نیست، مگر آن که بینگاریم در سهای تجربه گذشته، در آینده معتبر است. و این پیش‌بینی نتیجه‌ای است معتبر و لازم بر پایه همانندی ما باید به این امر خرسند باشیم؛ زیرا انکار آن، نفی تمام وجود تجربی و زندگی اجتماعی انسان را به دنبال دارد.

سگراوسند باز هم به گونه ای تعبیر متافیزیکی را دستاویز قرار می دهد و می گوید مؤلف طبیعت بر ما لازم کرده که بر پایه همانندی (تمثیل) استدلال کنیم و لذا همانندی می تواند برای استدلال پایه مشروع باشد. از این روی در این جا به خوبی و خیر خدا متوسل شد؛ یعنی اگر خوبی خدا را در نظر بگیریم، می توان بر دستاوردهای استوار بر دیدن اعتماد کرد. قبل از او دکارت به راستگویی خدا متوسل شده بود.

این مشکل کار را به شکاکیت هیوم رساند. او یک نواختی طبیعت را پذیرفت؛ اما جامعه متافیزیکی را از تن آن خارج کرد و عناصر ماورایی آن را به کنار افکند و آن را بر مبانی روان شناسی سره، استوار ساخت و آن را ناشی از بایستگی درونی طبیعت انسان دانست.

هیوم گفت: نه علم و نه دین، هیچ کدام نمی توانند خود را به گونه خردورزانه و به طور کامل خارج از ذهن، توجیه کنند، بلکه باید خرسند باشیم که هر دو را از سرچشمه های ذهنی شان بگیریم و اگر از توجیه آنها ناتوان ماندیم، آنها را به عنوان جلوه های برخی غرایز اصیل و اساسی طبیعت بشری بشناسیم.

قانونهای حرکت و گرانش نیوتن، همه چیز را، از کوچک ترین ذره در آزمایشگاه گرفته، تا دورترین سیاره، در بر می گرفت. این تصویر هم هنوز حاکی از نظم و نظامی هماهنگ در طبیعت بود، ولی این بار بیش تر ترکیبی از نیروها و جرمها بود تا سلسله مراتبی از غایبات در مجموع جهان را به صورت ماشین پیچیده ای ترسیم می کرد که از قانونهای ثابتی پیروی می کند که همه اجزای آن، در خور پیش بینی است.

جبرانگاری (Determinism) و اصالت ماده (Materialism) که از گرایشهای روشنگری در قرن هیجدهم است، از همین مبنی سرچشمه گرفت. البته خود نیوتن بر این باور بود که ماشین جهان یا جهان ماشین وار (World-machine) آفریده یک آفریدگار حکیم است و نمایانگر قصد و غایت اوست.

اما از دیدگاه شماری از صاحب نظران، این نیروهای کور و نابخرد، قائم به ذات یا خود استوار می نمود که در این صورت جایی برای انگگر وجود خدا نمی ماند.

نیوتن بر آن بود که عالم هستی از وجود یک آفریدگار مطلق حکایت دارد. برهان اتقان صنع برهان نظم از رایج ترین استدلالهای مورد استفاده نیوتن و سپس فیلسوفان دئیست روشنگری بود.

نیوتن در «نور شناخت» می نویسد:

«از کجا معلوم می شود که طبیعت فعل عبث نمی کند و از کجا این همه نظم و زیبایی که ما در جهان مشاهده می کنیم، بر می آید؟ چگونه است که بدن جانوران با چنین مهارت و هنری ابداع شده است و از چه روی هر عضوی به جای خویش نیکوست؟ آیا چشم بدون اطلاع و احاطه بر علم مناظر و مرایا (= نورشناسی + Optics) آفریده شده است؟ آیا از آثار و آیات طبیعت بر نمی آید که موجودی غیر جسمانی، حی و حکیم وجود دارد؟ ...»^{۲۷}

کسانی همچون: بویل^{۲۸}، درباره پیوند خدا و طبیعت، از داستان مثالی «ساعت ساز لاهوتی» (Divine Clockmaker) بهره می برند. وجود ساعت، گویای آن است که به خلاف پیوند و پیوستگی به سامان اجزای آن با هم، کار پیایی، پیوسته و دقیق آن، سازنده ای آن را چنین استوار و پرتلاش گردانیده است، نه این که ساخته و پرداخته بخت و اتفاق باشد. طبیعت نیز مجموعه و کلی است که اجزای آن در هماهنگی کامل و با اثرگذاری و اثرپذیری به سامان، به تلاش و حرکت پیوسته خود ادامه می دهند. با این حال، وجود صانع برای آن قابل انکار نیست. این صانع حکیم، یک بار برای همیشه این ساعت جهان را کوک کرده و به راه انداخته و این همان بقیه قوانین طبیعی در جهان است که خدا از راه آنها بر جهان حکومت می کند و کم آنها را باطل می کند. داستان مثالی ساعت ساز لاهوتی بویل، چنین برداشتی را می آموزاند. با این همه مانند دکارت بر این باور بود اگر نازی کند از هم فرو ریزند قالبها؛ یعنی حفظ این نظم به کمک و یاری گری پیوسته خداوند نیازمند است. نیوتن نیز به نقش پیوسته خدا در حفظ تعادل منظومه شمسی اعتقاد داشت. هم به این دلیل که شاید نمی خواست نقش خداوند را به

علت اولی محدود کند و هم به دلیل این که آگاهیهای علمی اش در کشف پاره ای پیوندهای منظومه شمسی ناقص بود.

به نظر او، نخست آن که، هیچ بیان روشن علمی برای مسیر گردش سیارات در کار نیست؛ زیرا مدارهای هم صفحه، با توجه به سرعت و جهت واحد سیارات با علت‌های طبیعی توجیه ناپذیر است.

دو دیگر، بی سامانی، بی ترتیبی پیوسته در حرکت آنها هست که اگر نقش آفرینی و هدایت خدا نبود، روی هم انباشته می شد.

سه دیگر، خدا نمی گذارد ستارگان بر اثر جاذبه گرانشی به هم بخورند و روی هم بیفتند؛ از این رو خداوند افزون بر صنع نخستین، خدای رخنه پوش (gaps God of the) نیز بود.

ایرادهای گوناگونی به نیوتن وارد شد؛ در مثل لایب نیتز گفت: انگاره نیوتنی لازم می آورد که خدا دستگامی ناقص آفریده که گاه به اصلاح آن می پردازد. دیگر این که خدا رخنه پوش، بسان کیهان است که رخنه های آفریده اش را بازسازی می کند. و نیز لازم می آید خدا محافظه کار مفرطی باشد که تنها به فکر وضع موجود است.

لاپلاس^{۲۹} نیز در نقد و خرده گیری از نیوتن، دلایل و پیوندهای منطقی و طبیعی ناشناخته های نیوتن را روشن کرد و نتیجه گرفت که خداوند نقش مورد نظر بویل و نیوتن را در طبیعت ندارد و در اصل، برای شرح قانونهای طبیعی، نیازی به انگاره وجود خدا نیست. او کتابی در وصف طبیعت و بیان ترتیبهای منطقی و علمی آن نوشت، اما هیچ نامی از آفریدگار آن نبرد، تا آن جا که وقتی ناپلئون به او نوشت:

«موسیو لاپلاس! این طور که می گویند شما این کتاب را راجع به نظام

عالم نوشته اید و حتی اسمی از آفریدگار عالم نبرده اید.»

لاپلاس در جواب وی نوشت: «نیازی به آن فرضیه نداشتم»^{۳۰}

زیرا وقتی پیوندها و بستگیهای رخدادهای جهان، با بیان علت‌های طبیعی آنها در خور روشن گری و بیان باشد، نیازی به نام بردن از یک علت غیبی و متافیزیکی نیست.

به نظر لاپلاس، طبیعت، بسان یک دستگاه بی جان و نابخرد بود که نظام جبری علی و معلولی، با قانونهای دقیق بر آن حاکمیت مطلق داشت و این قانونهای فیزیکی به مدد علم جدید، درخور شرح، روشن گری و بیانند. شاید او و بسیاری دیگر هنوز به خدا باور داشتند، اما طرح آن را در نوشته های مربوط به علوم پدیده های طبیعی شایسته نمی دانستند. از این روی، با پیشرفت روز افزون دانشهای طبیعی، خدا به عنوان «معمار بازنشسته» (Retired architect) یا خدای بی عمل در دنیسم درآمد.

از دیگر فیلسوفان دئیست فرانسوی، پی یرلویی مورو دومپرتویی^{۳۱} (۱۶۹۸ - ۱۷۵۹) است که از پاره ای جهتها، اصالت تجربی و حتی اصالت تحقیقی بود. از نظر او، نظام غایت گرایانه طبیعت، نشانه این است که این نظام کارآفریدگاری همه دان است و نیاز طبیعت به قدرت خداوند، پیوسته و همیشگی است. او فرق و جدایی را که دکارت میان فکر و بُعد قائل بود، رد می کرد و بر این باور بود اکراهی که انسان از نسبت دادن فهم به ماده دارد، تنها ناشی از این امر است که این فهم به گمان او همواره باید مانند فهم ما باشد؛ در حالی که درجه های بی نهایتی از فهم و شعور، از احساس مبهم تا فرآیند عقلی روشن وجود دارد. بنابراین، پست ترین شیء مادی نیز درجه ای از حیات و حساسیت را دارد و این به معنای هیلوژوئیسم (Hylo zoism) یعنی ذو حیات بودن ماده است. شاید مویرتویی در این جهت، از اندیشه نیوتن الهام گرفته باشد.

ولتر در «فلسفه نیوتن» می نویسد که نیوتن به لاک گفته بود:

«شناخت ما از طبیعت آن اندازه نیست که با تکیه بر آن بگوییم برای خدا افزودن تفکر بر شیء معتد غیر ممکن است.»

ولتر این نظریه را که به موجب آن نفس، جوهری غیر مادی است، فرض غیر لازم می دانست.^{۳۲}

دیدرو نظریه او را به سود ماتریالیسم و در جهت رد هرگونه استدلال به سود وجود خدا می داند؛ اما مویرتویی چنین برداشتی را از دیدگاهش، نادرست می داند و بر برداشت کنندگان، خرده می گیرد. مویرتویی به وجود خداوند، باور دارد و به آن اقرار

کرده، ولی با این حال، دیدگاه وی به سود ماتریالیسم تمام شد. شماری از صاحب نظران به خاطر برگزیدن دیدگاه دوگانه، او را در ردیف ماتریالیستها به شمار نمی آورند. ولتر (Voltaire ۱۶۹۴ - ۱۷۷۸) معروفترین و به طور قطع، از اثرگذارترین نظریه پردازان روشنگری است. نام اصلی وی، فرانسوا ماری آروئه^{۳۳} و اهل فرانسه است. وی، فیلسوف، نمایشنامه نویس، شاعر، مورخ و داستان نویس بود. به خلاف اثرپذیری از اصالت تجربه لاک انگلیسی، به وجود خداوند اقرار داشت. و در همان حال، با ادیان و حیانی و آموزه های کتاب مقدس، مبارزه می کرد. او ادیب هوشمند و بذله گویی است که کلیسا را به عنوان دشمن عقل و یاری گر تعصب، بسیار سرزنش می کرد. مجموعه آثار وی، هفتاد جلد است.

ولتر در یکی از آثار خود، به نام: «درباره متافیزیک» دو دلیل به وجود خدا آورده است. دلیل اول بر علیت استوار است؛ با این بیان که جهان همانند ساعت است؛ ساعت وقت را نشان می دهد و معلوم می شود کسی آن را برای بیان وقت ساخته است. از دیدن طبیعت، پی به صانعی خردمند برای آن می بریم.

دلیل دوم او، بر امکان استوار است. او، با این دلیل می خواهد بگوید طبیعتی که سرتاپای آن نیاز و دارای حد را نشان می دهد، نمی تواند نتیجه بخت و اتفاق، یا متکی به خود باشد، بلکه باید آفریده موجودی حکیم و دانا و بی نیاز باشد.

او همچنین در مقاله ای درباره طبیعت می گوید: هرگز گردآمدن چیزها، نمی تواند هماهنگی و نظام عالم هستی را توجیه کند و لابد نتیجه می گیرد که این هماهنگی و نظم در طبیعت، حکایت از ناظم و خداوند دارد. او در همین باره می گوید:

«آنها (ملحدان) را طبیعت می نامند، ولی من سراپا صنعتم.»

ولتر در قاموس فلسفی در ماده «موحد» اعتقادش به خدا را آشکارا بیان کرده است:

«موحد کسی است که ایمان محکمی به هستی موجودی مافوق

موجودات که هم قادر و هم خیر محض و هم پدیدآورنده اشیاء است،

دارد. این موجود مافوق همه بدیها را کیفر می دهد، بدون آن که مستحق

روا دارد و همه نیکیها و فضایل را پاداش می دهد. موحد با این عقیده خورش، با همه جهان متحد است، ولی جزء هیچ یک از ادیانی که مخالف هم هستند، نیست. دین او قدیمی ترین و وسیع ترین ادیان است، زیرا عبادت ساده به خدا بر تمام مذاهب و ادیان عالم، مقدم است. او با زیبایی سخن می گوید که تمام مردم جهان آن را می فهمند، در صورتی که خود زبان همدیگر را نمی فهمند. او (در سرتاسر جهان) برادران زیادی دارد. تمام عقلاء و خردمندان دوستان او هستند. عقیده او این است که مذهب از عقاید و آرای نامفهوم فلسفی و تظاهرات پوچ به دور است، بلکه مذهب، عبادت خدا و درستکاری است. عبادت او نیکی به خلق است و ایمان او تسلیم به خداست. مسلمان به او فریاد می زند «وای بر تو اگر به مکه نروی»؛ کشیش به او می گوید «لعنت بر تو اگر به کلیسای نوتر دام دو لورت مشرف نشوی»؛ ولی او از همه فارغ و آزاد است و به همه می خندد. کار او کمک به مستمندان و حمایت از ستمدیدگان است. ۳۴

او در روزهای آخر عمرش نوشت:

«من در حالی می میرم که خدا را می پرستم؛ دوستان خود را دوست دارم و به دشمنان خود کینه ای ندارم و از خرافات بیزار و متنفرم. ۳۵»

ولتر در این نوشته ها، بیان به طور کامل دئیستی اش را نشان داده است و با نسبت دادن تساهل به شخص «موحد» از پلورالیسم دینی دفاع می کند و احکام دینی و باورهای یک متدین به دین خاص، حتی مسیحیت را رد می کند. او بسیاری از احکام دینی ادیان گوناگون را خرافات می شمارد. عیسی (ع) را نه پیامبر، بلکه یک حکیم می داند ۳۶ که در پی اصلاح امور مردم بوده است؛ اما از جنایاتی که کلیسا به نام او انجام می دهد، به شدت ناراحت است. ولتر پس از دیدن موردهایی از خشونت و استبداد از سوی کلیسا، نسبت به مردم و آزادیخواهان به مبارزه بی امان خود علیه مسیحیت

کتابخانه
سال نهم و صد و نهم و نهم

پرداخت و رفتار طنزآمیز و مسالمت جویانه اش به تندی و خشم کشیده شد. از دهه ۱۷۶۰ به این سو شعار معروفش این شد: «این رسوایی را بکوید»^{۳۷} و منظورش از «این رسوایی» بیش تر آموزشهای ادیان و حیانی همچون یهودیت و مسیحیت بود که از سوی متولیان امور دینی در کلیساها و کنیسه ها عرضه می شد. او دوستانش را برای مبارزه علیه این ادیان که آنها را «خرافات» می نامید، دعوت کرد:

«ای دیدروی شجاع! ای دلامبر دلیرا بیاید و متحد شوید... این کهنه پرستان و دغلبازان را از میان بردارید. این ادعاهای خنک و بی مزه؛ این مغالطه های بی معنی و این قصه های دروغ... و این باطیل بی شمار را نابود کنید. مگذارید که هنرمندان اسیر بی هنران شوند؛ نسل آینده عقل و آزادی را مدیون ما خواهد بود.»^{۳۸}

در «رساله درباره تسامح» نوشت:

«کهنه پرستی، که جهل و خرافات درهم آمیخته است، مایه بیماری تمام قرون و اعصار گردیده است.»^{۳۹}

او در جای دیگر نوشته است:

«نخستین روحانی، نخستین حقه بازی بود که با نخستین ابله ملاقات کرد.»^{۴۰}

به نظر او، روحانیان، نه تنها دین و مذهب را ساختند، بلکه علم کلام را نیز ایجاد کردند و میان این مباحثات کلامی با جنگهای مذهبی فرق چندانی نیست و انگیزه آنان نه برای تربیت مردم و ترساندن آنان از خدا، بلکه برای به دست آوردن سود و ترساندن مردم از خودشان بوده است. با همه این حرفها، ولتر اعتقادش را به خدای یگانه حفظ کرد تا آن جا که اصحاب دائرة المعارف، او را آدم خشک مقدس می دانستند؛ زیرا به خدا ایمان دارد. ولتر را «روح و جوهر زمان خویش» دانسته اند و شدت و تاثیر مبارزاتش با آنچه روشنگری آنها را خرافات و فساد می انگاشت، بیش از هم روزگاراناش بود. به قول مارتین:

«ولتر بدون منازع بزرگ‌ترین نویسنده اروپا در قرون جدید است. قضا عمر او را هشتاد و سه سال تعیین کرد... او برای مبارزه با زمان خویش وقت کافی در اختیار داشت و هنگامی از پا در آمد که فاتح شده بود.»^{۲۱}

کتابهای او جزء کتابهای گمراه‌کننده و ممنوع شمرده شد. پاپها و شاهان تسلیم‌رأی او شدند. او شیفتگان بسیار داشت و گویا نیمی از مردم جهان، همیشه در کمین بودند که هر کلمه‌ای را که از ذهن و قلم او خارج می‌شد، بربایند. به گفته نیچه (فیلسوف آلمانی):

«لازم بود که بشرهای خندانی قدم به میدان نهند؛ بنابراین ولتر آمد و با خنده همه چیز را نابود کرد.»^{۲۲}

بعد از انقلاب کبیر فرانسه، هنگامی که لویی شانزدهم در «تمپل» زندانی بود و آثار ولتر و روسو را مطالعه می‌کرد، گفت: «این دو نفر فرانسه را بر باد دادند؛ یعنی سلطنت و تاج و تخت او را.»

آنچه در این جا در نقد اندیشه و کارکرد ولتر و مانند او می‌توان گفت، این است که: ولتر هیچ‌گاه اندیشه ور و نظریه پرداز برجسته نبوده است، بلکه مبانی فلسفی اش را وامدار فیلسوفان تجربی مسلک انگلیسی است. برجستگی او در پرکاری، روشنی بیان، به کارگیری بیان ساده و روشن در نقد مسائل اجتماعی و سیاسی، پرداختن داستانها و نمایشنامه‌ها، شرح مسائل، بیان اهانت آمیز و دید سطحی نگرانه در مسائل است. با این که او خود را باورمند به تساهل و تسامح و ارائه آزاد اندیشه‌ها می‌داند، اما پیش‌تر با بیان خشونت‌بار و لبالب از اهانت و فحاشی خود، در صدد حذف مخالفان و ترور شخصیت آنان برآمده است. در همین راستا چه بسا از دایره اخلاق، انصاف و عدالت در قضاوت خارج شده و با آمیختن حق و باطل به گمراه‌سازی بسیار، پیشی ورزیده است. رفتار خشم‌آلود او، بیش‌تر در برابر حرکت‌های ناخوشایند و اهانت آمیز شماری از دفاع‌گران دین، همچون روحانیان جزم‌اندیش مسیحی و گاه یهودی بوده است.

به یقین، کارکرد کلیسا و روحانیان و پادشاهان دفاع کننده از کلیسا و مسیحیت در طول قرون وسطی و پس از آن، پُر است از نادرس ها و تلاشهای غیر در خور دفاع و جنایتهای فراوان.

همچنین تفسیر و برداشتهای مفسران از متون دینی مسیحی و یهودی چه بسا آلوده به اشتباه های فراوانی بوده است.

بالتر از همه، متنهای مقدس مسیحی و یهودی؛ یعنی انجیل و تورات به اعتراف خود اندیشه و ران مسیحی و یهودی و هر شخص صاحب اندک بصیرت، آمیخته به اشتباه و باژگونیهای فراوان است. بسیاری از جستارهای آنها اصلاً در دایره وحی نمی گنجید؛ بلکه سخنان تاریخی است که پس از موسی و عیسی (ع) به آن اضافه شده است. فراوانی نسخه های انجیل تا بیش از یک صد نسخه، که از قرن چهارم میلادی به بعد به چهار انجیل: محدود شد، گواه دیگری است بر راه یافتن دست باژگونه سازان در انجیل. بنابراین، بخش مهم خرده گیری روشنگری به مسیحیت و یهودیت، صحیح و پرهیز ناپذیر بوده است و به قول ولتر جز «رسوایی» نام دیگری نمی توان به آن داد. اما نه همه احکام و باورهای مسیحیت و یهودیت پیهوده و باطل است و نه کارکرد همه دفاع کنندگان از این ادیان، افزون بر این، هیچ یک از این کاستیها، نمی تواند دلیلی بر انکار وحی و نبوت به طور کلی باشد.

چه اشکالی دارد که خداوند - که دئیستها نیز او را قبول دارند - افزون بر آفریدن جهان و ربوبیت، برای هدایت انسانها، پیامبرانی را برانگیخته باشد. آن جا که ولتر، عیسی (ع) را «حکیم» می داند نه پیامبر، هیچ دلیل در خور پذیرشی ارائه نمی دهد، بلکه سخن او تنها مدعایی بدون دلیل است. استدالهای ولتر و مانند او، در نفی احکام دینی و معارف کلامی و فلسفی به طور کلی، بسیار سست و غیر در خور دفاع است و بارها از سوی دیگران به نقد کشیده شده است که در آینده با پاره ای از آنها آشنا خواهیم شد.

از دیگر دئیستهای فرانسه می توان از «فونتئل» (Fontenelle / ۱۶۵۷ - ۱۷۵۷) نام برد. او هم به رواج اندیشه های علمی پرداخت و هم شک افکنی درباره حقایق مذهبی را

پیشه ساخت و در این راه به تلاش برخاست. او، بر آن بود که انسانها همواره در بیان و روشن گری پدیده های ناشناخته کوشیده اند؛ با این فرق که در گذشته به خاطر چنگ زدن به روشن گریهای اساطیری، شناخت درست بهره آنان نمی شد، اما امروز انسانها با دستاویز قرار دادن تجزیه و تحلیلهای علمی، به شناخت واقعی نزدیک ترند. به دیگر سخن، او چنگ زدن به استدلالهای کلامی سستی را در دفاع از مسیحیت رد می کند. او ملحد نبود، بلکه خدا را در نظام طبیعت جلوه گر می دانست؛ طبیعتی که قانون خاص در آن حکمفرماست. خدای او، خدای هیچ یک از ادیان تاریخی که نظامهای جزمی از قبیل مسیحیت و یهودیت را می سازد، نیست، بلکه خدای طبیعت است که در ادراک علمی جهان جلوه گری می کند.

دنی دیدرو (Denis Diderot / ۱۷۱۳ - ۱۷۸۴) که او را سومین شخصیت روشنگری و رهبر اصحاب دائرةالمعارف معرفی می کنند، قبل از گرایشهای الحادی اش، دئیست بود. «رساله درباره کفایت دین طبیعی» را نوشت (۱۷۴۷). او در این برهه، ادیان تاریخی، مانند: یهودیت و مسیحیت را ناسازگار، به دور از تساهل و زاینده خرافه دانسته است و به پندار او، چون این دو دین، در برهه ای از تاریخ تولد یافته اند، در برهه ای دیگر نابود خواهند شد. اما مرام دئیسم یک دین طبیعی است که همواره بوده و خواهد بود و با دیده تساهل، پیوند و پیوستگی مردم را استوار می سازد و مبنای آن فرمان است که خدا در فطرت بشر نهاده است.

از نظر او، تنها حق بودن دین طبیعی را می توان ثابت کرد و استوار ساخت؛ زیرا نسبت حق بودن دین طبیعی با ادیان و حیانی، مثل نسبت شهادتی است که خود من بدهم با شهادتی که از زبان دیگری بشنوم؛ مانند نسبت چیزی که من بی میانجی در درون خود احساس کنم، با چیزی که به من آموخته باشند:

«آن شهادت اول را در درون خود می بینم که به دست خدا نوشته شده.

شهادت دوم به دست مردم خودبین و خرافاتی و دروغ گو روی پوست

و مرمر نوشته شده است. و آن یکی را من در درون خود دارم و همیشه

همان است که بود؛ این یکی بیرون از من است و در هر کشوری و اقلیمی فرق می‌کند... آن یک انسان متمدن و وحشی، مسیحی و مشرک، فیلسوف و عامی، فاضل و اُمّی، سالخورده و خردسال را به هم می‌رساند و با هم متحد می‌کند. این یکی پدر را از پسر می‌برد؛ انسان را بر ضد انسان مسلح می‌کند و خردمندان را در معرض کینه و آثار مردم نادان و متعصب قرار می‌دهد. «۴۳»

به نظر او، این ایراد که چون دین طبیعی کهنه‌تر است، ناقص‌تر است، درست نیست؛ زیرا هر آنچه کهن‌تر باشد، حقیقی‌تر هم هست؛ یعنی مقدمه پیشین همه ادیان است. حتی اگر اندیشه دگرگونی و کمال‌پذیری را بپذیریم باز به سود هیچ دین و حیانی نیست؛ زیرا از کجا بدانیم اکنون در پایان مسیر این دگرگونی هستیم... اگر شریعت موسی بتواند جای قانون طبیعی را بگیرد و این هم به نوبت، جایش را به شریعت عیسی بدهد، چرا نباید به شریعت دیگر پردازد که خدا هنوز وحی آن را بر انسان نازل نکرده است؟ دیدرو در این جا نسبت به دین اسلام، خود را به نادانی زده و گویا مسیحیت را آخرین دینی دانسته که تاکنون ظاهر شده است.

دیدرو دریافته‌های روشن عقلی و فطری هر انسان را به دین طبیعی یا دئیسم، تعبیر کرده است. پذیرش این مطلب، تا این جا درست است و مشکلی پدید نمی‌آورد؛ اما چه ایرادی به این مطلب وارد است که به دینی و حیانی باور داشته باشیم که آشکارها و روشنائیهای عقلی و وجدانی بشر را یاری کند، توانا و استوار سازد و افزون بر آنها معارف و احکام فقهی و اخلاقی دیگری را عرضه بدارد که ناسازگاری با آن آشکارها و روشنائیهای عقلی نداشته باشد و دست بالا، آن است که: عقل، استدلالی برای درستی آنها ندارد، همان طور که دلیلی علیه آنها ندارد و تنها از آن جا که با دلیل عقلی دیگری، ابتدا خدا، بعثت و عصمت پیامبران را ثابت کرده است، درستی آنها را می‌پذیرد و تسلیم آنها می‌شود. آنچه در ظاهر، بیش از هر چیز دیدرو را به ناسازگاری با ادیان و حیانی کشانیده، خشونت و دشمنی است که میان پیروان ادیان می‌بیند. این ایراد او

گریزهای بسیاری که در قرنهای اخیر نسبت به دین و دینداری

در غرب پدید آمده است، بیش تر زاینده کارکرد بد، جاه

طلبی و خشونت‌های مبلغان ادیان، تحریفها و واژگونیهای

متون مقدس دینی و تفسیرهای ناروا و دفاعهای ناشیانه و

نابخردانه از دین بوده است، به گونه ای که روشنفکری در غرب، دینداری را

ناسازگار با پیشرفتهای علمی می دانستند.

بجاست. اما باید ریشه این دشمنیها را یافت. سرچشمه این نزاعها، هیچ گاه پیامبران و متون مقدس آنان نیست؛ زیرا پیامبران همگی برانگیخته از سوی خدای یگانه و عادل هستند و همگی راه روشن و یگانه ای را در پیش روی بشر نهاده اند. آغاز همه دشمنیها را باید دوستیها و دشمنیها و سودهای شخصی و گروهی که گریبان گیر پیروان ادیان بوده است، دانست. صلح و صفا و مهربانی از اساسی ترین پیامهای رسولان الهی بوده است. پای بندان به یک دین و حیانی نه تنها نسبت به هم کیش خود، بلکه نسبت به پیروان دیگر ادیان و مذاهب و هر انسان دیگری باید اهل سازگاری، مدارا و مهربانی باشد و در امور خیر مددکار او باشد؛ مگر آن جا که او از در درشتی و دسیسه و شرارت درآید و برای دفع شر او راهی جز درشتی و مقابله به مثل نماند. این جاست که باید گفت خشونت شری است پرهیزناپذیر که برای رد مفاسد مهم تر به کار می رود. این مطلبی است که نه تنها هیچ دین و حیانی، بلکه هیچ انسان عاقل و متعادلی آن را انکار نمی کند و این خود مرحله ای از نصیح و خیرخواهی و مهربانی نسبت به هم کیشان یا هم نوعان است.

نکته دیگری که درباره سخن دیدرو می توان گفت آن است که حق و باطل کهنه و نوندارد و قدیمی تر بودن دلیلی بر حقیقی تر بودن نیست؛ همان طور که جدیدتر بودن دلیل بر کم تر حقیقی بودن نیست؛ بلکه حقیقی و غیر حقیقی بودن معیارهای خاص خود را دارد و کهنگی و تازگی جزء آن معیارها نیست. به طور کلی می توان گفت: انسانها در زندگی اجتماعی خویش، روبه سوی دگرگونی و کمال پذیری حرکت کرده اند و وحی نیز سازوار با نیازهای انسانها در برهه های گوناگون تاریخی نازل گشته است و بُعدی ندارد که صاحب وحی؛ یعنی خداوند، در برهه ای از تاریخ، دین و پیامبری را به عنوان آخرین دین و پیامبر بشناساند و با تمهیدات گوناگون شایستگی بر آوردن نیازهای انسان را در آن دین و پیامبر، پدید آورد. به زودی در این باره بیش تر سخن خواهیم گفت.

در میان اندیشمندان روشنگری فرانسه، ژان ژاک روسو (Jean Jacques Rousseau / ۱۷۱۲ - ۱۷۷۸) ناسانی مهمی با فیلسوفان در زمینه روش درك خدا دارد. او بیزاری خود را از اصالت عقلی که کم و بیش در قرن هیجده رواج یافته بود، اعلام می کرد. او، در این زمینه بر درك وجدانی و شهودی تأکید می کرد. از زبان کشیش ساوایی می گوید:

«آنچه من احساس می کنم که درست است، درست است و آنچه احساس می کنم نادرست است، نادرست است... ما فقط وقتی به دقایق استدلال متوسل می شویم که به جدال با وجدان می پردازیم.»

کلمه «احساس» در این جا به معنای ادراك وجدانی یا شهودی است. وجدان هر انسانی در می یابد که جهان منظومه آراسته ای از وجودهای پیوسته با هم است و این نشانه وجود خدا و علم اوست. او می نویسد:

«به ندای احساس درونی گوش کنیم؛ کدام ذهن سالمی می تواند بداهت آن را انکار کند؟»

بنابراین، من عقیده دارم که جهان را اراده توانا و عاقلی اداره می کند. من این را می بینم و یا بهتر بگویم آن را حس می کنم... من خدا را همه

جا در آثار صنعتش می بینم؛ من او را در درون خود حس می کنم.

بیهوده بر سر این موضوع با من جدال می کنید؛ من این را حس می کنم

و این احساس که با من سخن می گوید، قوی تر از عقلی است که با آن

جدال می کند. ۴۴

این بیان نشان می دهد که روسو استدلالهای عقلی را برای اقامه برهان به نفع خدا و

ماوراء الطبیعه ناتمام می دانست، چنانکه استدلال عقلی ماتریالیستها را در رد و انکار

خدا و تفسیر طبیعت نارسا و غلط می شمرد. در نهایت، می توان گفت خداشناسی

استوار بر احساس باطنی او، بیش تر به سود مسیحیت تمام شد تا به زیان آن.

دئیسم انگلیسی

دئیسم در انگلستان گونه گون است. گرایش اصلی اش این است که یک نظام عقلی

پدید آورد و در نتیجه، راز و مسائل ماوراء الطبیعی را از فضای این دین عقلانی بیرون

می برد و این را با نور دانش ممکن می داند. از این روی، شخصی مانند: تولند در

«مسیحیت بدون راز» (۱۶۹۷) بر این باور است که امر غیر عقلانی که از حد فهم انسان

بالا تر است، مورد آگاهی ما قرار نمی گیرد و چون از چستی امر غیر عقلانی چیزی

نمی دانیم، سخن گفتن از هستی اش نیز ممکن نیست. وقتی هیچ یک از گزاره های

چیزی را نمی توان شناخت، از وجود آن هم نمی توان خاطر جمع بود. چیزی که از هر

جهت مرموز و بیرون از گنجایی فهم باشد، برای دین نیز به اندازه دانش بیگانه است.

او، نتیجه می گیرد که اسرار تنها به معنای نسبی وجود دارند، نه به معنای مطلق و

منظورش این است که فهم اسرار محال نیست، بلکه از فهم خاص بیرونند. این اسرار،

ناسازگار با عقل نیستند، بلکه به دلیلهایی، بر شماری از مردم پوشیده نگه داشته شده

است. بنابراین، وحی یا کشف، در برابر دین طبیعی نیست، بلکه صورت خاصی از

نقل همان حقیقتی است که با عقل در دین طبیعی دریافته می شود. به نظر می رسد که

تولند، با این بیان، تندی و درشتی دئیستهای فرانسوی را ندارد که وحی را یکسره انکار

کند، بلکه در صدد آشتی میان عقل و وحی است. اما کانت در «نقد عقل نقاد» او را «تیندال» از دیگر دئیستهای انگلیسی است. او در «مسیحیت به قدمت آفرینش» (۱۷۳۰) می گوید: دین طبیعی؛ یعنی جلوه گری درونی ذات حکمت و خیر بی پایان. دین و حیانی نیز، جلوه بیرونی همان ذات است. از آن جا که خدا و انسان دو امر ثابت و دگرگونی ناپذیرند، نزول وحی هم بر قومیها و ملتها نباید ناسان باشد.

«همچنین وحی نباید بر بعضی ملتها نازل شود و بعضی از آن محروم بمانند. چرا باید خداوند وحی خود را به قوم کوچکی مثل یهودیان داده باشد و روا دارد که این وحی را چهار هزار سال در انحصار خود نگه دارد؟ چرا باید فرزند خویش (عیسی مسیح ع) را با وحی دیگری نزد همان قوم فرستاده باشد و با این وحی پس از ۱۷۰۰ سال همچنان در انحصار اقلیت کوچکی از مردم جهان مانده باشد؟ در نتیجه وحی حقیقی و رای همه زمانها و مکانهاست. بنابراین، حقیقت مسیحیت به این است که محدود به مکان و زمان خاصی نباشد، بلکه سابقه اش به قدمت این جهان باشد. محتوای قانون طبیعی و مسیحی یکی است؛ زیرا قانون مسیحی ادعا می کند چیزی نیست جز بیان آنچه در قانون طبیعی مقرر شده و بر ما معلوم است که ابلاغ مجدد قانون طبیعت از طریق دانش اخلاقی انسان صورت می گیرد. این است کشف و وحی حقیقی و خطاناپذیر و دین؛ یعنی ما وظایف مان را به عنوان فرمان الهی، بشناسیم و کمال اخلاقی بشر عبارت است از هماهنگی عقل او با طبیعت. هر کس تمایلات طبیعی اش را چنان منظم کند که هر چه بیش تر در جهت کار برد عقل، تندرستی و لذتهای حواس (که کلاً خوشبختی او را تشکیل می دهند) گام بردارد، می تواند اطمینان یابد که از خواست آفریننده خویش سرپیچی نکرده است؛ زیرا آفریدگاری که بر همه موجودات مطابق با طبیعت آنها فرمان می راند، از موجودات دارای شعور خویش،

انتظاری جز این ندارد که به مقتضای طبیعتش رفتار کند. ۲۵۴

در نقد سخنان تیندال می توان به گونه سربسته به نکته های زیر اشاره کرد:

نکته اول: در ثابت بودن خداوند سخن نیست، اما این که انسان هم مانند خدا ثابت باشد، جای سخن فراوان دارد. هم امور ظاهری و جسمی انسان دگرگون پذیر است و هم بسیاری از امور باطنی و روحی او. از این روی، نیازهای او نیز دگرگون می شوند. آری پاره ای از نیازها، امور ثابت روحی و جسمانی او می شوند که نیازهای همیشگی انسانها در طول تاریخ بوده است. در مثل، نیاز به خوراک، پوشاک، مسکن، ازدواج، زیبایی، دانش، عشق به عدالت، بیزاری از ظلم، دوستی ذات و... از نیازهای ثابت انسان هستند، اما با پیشرفت تمدنهای جدید فراوانی به وجود آمده و می آید که راه حل ها و قانونهای خاص خود را می طلبد. بنابراین، با فرض امکان وحی لازم می شود در شرایط مختلف زمانی و مکانی، محتوای آن، سازوار با همان زمان و مکان؛ یعنی نیازهای دگرگون شونده ویژه همان مردم باشد.

نکته دوم: اگر چه شماری بر این باورند خداوند برای هر قوم و ملتی، پیامبری فرستاده است، اما ثابت کردن این مطلب از نظر تاریخی، ممکن نیست و اگر در این مورد به بعضی آیات از قرآن استناد می شود، معلوم نیست منظور آن آیات پیامبر ظاهری باشد؛ بلکه بهتر آن است که بگوییم: خداوند ابزار هدایت و راهنمایی هر قوم و ملتی را فراهم کرده است؛ خواهی از این که پیامبر ظاهری باشید یا پیامبر باطنی؛ یعنی عقل و وجدان. یا در مَثَلْ به جای پیامبر ظاهری، کسانی را که به دلیل توانایی ویژه، عقلی و اخلاقی خود می توانند راهنمای مردم باشند، بدون این که حامل وحی و برانگیخته به رسالت باشند، بین پاره ای از ملتها قرار داده است. روشن است که خداوند از هر قوم و ملتی، همان قدر انتظار دارد که حجت بر آنها تمام شده باشد.

نکته سوم: این که چرا وحی و پیامبر بر پاره ای از ملتها فرو فرستاده و برانگیخته شده و بر پاره ای نشده، مطلبی است که نمی توان سخن چندانی درباره آن گفت، جز این که خداوند هر گاه شرایط زمانی و مکانی را مناسب دانسته، این کار را انجام داده است.

نکته چهارم: گرچه ممکن است پیامبری در میان قوم ویژه ای، مانند یهودیان برانگیخته شود، اما به این معنی نیست که آن پیامبر و محتوای دعوت او، تنها برای هدایت همان مردم باشد، بلکه چه بسا برای همه مردم بوده، اما یا آن قوم، بی جهت آن را ویژه به خود دانسته اند، یا زمینه برای انتشار آن در میان دیگر قومها مناسب نبوده است.

گفته می شود یهودیان دین موسی (ع) را ویژه خود می دانند و برای رواج و نشر دین خود تبلیغ نمی کنند و کسی را به جرگه یهودیان راه نمی دهند؛ بلکه در پی آن هستند که قوم یهود را از آمیختگی با دیگر قومها، به دور نگه دارند، تا برتری نژاد آنان حفظ شود. اما مسیحیان ادعا نمی کنند که دینشان مخصوص خودشان است، بلکه همواره در پی انتشار دین خود و مسیحی کردن ملت‌های دیگر بوده اند. اسلام نیز به عنوان آخرین دین، ویژه به زمان، سرزمین و ملتی نیست، بلکه پیامی است برای همه انسانهایی که صدای آن را بشنوند. مسلمانان ادعا می کنند که در اسلام - دینی که روشن نیست چرا تیندال، دست کم، نامی از آن در کنار یهودیت و مسیحیت نبرده است - زمینه سازیهایی شده که می تواند پاسخ گوی نیازهای دگرگون شونده انسانها در زمینه مسائل فردی و اجتماعی در همه زمانها و مکانها باشد. به دیگر سخن، کشسانی در احکام که اجتهاد مدخل آن است، زمینه برابری احکام آن را با نیازهای دگرگون شونده بشر فراهم می آورد.

نکته پنجم: تیندال و مانند او، می خواهند بگویند انسانها برابر طبیعت و سرشت یگانه ای که دارند، به طور کلی، حقیقت‌های یکسانی را درک کرده و به آن عمل می کنند و وحی حقیقی؛ یعنی همین درک عقلانی و وجدانی. پیروان ادیان و حیانی نیز این طبیعت و سرشت یکسان را قبول دارند؛ اما آن را بخشی از هدایت خداوند برای انسان می دانند و بخش دیگر را وحی می دانند که به برداشتن کاستیهای دریافته‌ها و درک شده‌های انسان در رهیابی صحیح می پردازد؛ به گوناگونی، پراکندگی و ناسازگاری و دریافته‌های انسانها یکسانی بخشیده و در آنها آرامش و امید پدید می آورد. در حالی که کارکرد انسانها در خارج از دایره دین شناخته شده و نمایان و به قول تیندال «عمل به مقتضای طبیعت» هیچ گاه به اختلافها و ناسازگاریهای انسانها پایان نمی دهد؛ زیرا بسیاری از

مسائل زندگی با بازگشت به عقل و وجدان بشری حل نمی شود، یا راه حل یکسانی ارائه نمی شود و نتیجه ای جز پراکتدگی و سردرگمی، بهره انسانها نمی کند.
 «بل» نیز در دفاع از دئیسم می گوید:

«دیانت خرابیهای فراوان در جهان به بار می آورد و زوال فضائل اخلاقی، نتیجه ناگزیر این است که دین به خاطر ثروت دنیوی خود هر جنایتی را که در تصور انسان بگنجد، مجاز می دارد: قتل، دزدی، تبعید، ربودن اشخاص و غیره و اینها هم به نوبه خود باعث پدید آمدن بلاهای دیگر می شوند؛ ریاکاری، اهانت به شعائر مقدس و غیره.»^{۲۶}

این داوری «بل» که گویا آن را به طور کلی، برای هر دینی ابراز کرده است، ناشی از برداشتی شتاب زده است. برخوردها و درگیریها و جنگهایی که به نام دین در تاریخ بشر و بویژه جنگهای صلیبی که در اروپا با دیگر ملتهای جهان صورت گرفته است، سردمداران کلیسا آتش آن را برافروخته اند و نیز کارکرد شماری از روحانیون مسیحی و یهودی و یا هر دین دیگری در زمینه مسائل شخصی و اجتماعی، به چنین برداشت کلی بدبینانه از دین و آموزه های دینی در نزد مردم مغرب زمین، بویژه اهل فرهنگ و دانش انجامیده و به برداشتهای دئیستی از خدا و طبیعت دامن زده است.

همان گونه که پیش از این گفتیم، باید میان متون مقدس دینی و کارکرد پیامبران الهی با تفسیرها و برداشتهای ناهماهنگ و ناهمسویی که شماری از روحانیان، برخلاف معیارها و ترازهای دین و مذهب، از متون مقدس دارند و کارکرد آنان و پیروان آن دین و مذهب جدایی انداخت و پس از آن برای داوری میان یک دین و مذهب با دین و مذهب دیگر به بررسی پیامبران و متون دینی آنها پرداخت.

دئیسم و روشنگری در آلمان

گاهی روشنگری آلمان را به دو مرحله تقسیم می کنند که در مرحله اول آن کریستیان تومازیوس و در مرحله دوم آن کریستیان ولف بیش از همه می درخشند.

کریستیان تومازیوس (christian Thomasius / ۱۶۵۵ - ۱۷۲۵) با اثر پذیردگی از اصالت تجربه انگلیسی بر آن بود که مابعدالطبیعه نه معرفت حقیقی به دست می دهد، نه خیر عمومی را افزایش می دهد و نه شادی فردی را فراهم می سازد. او ذهن را خالی از احکام و انگاره های قبلی می دانست و می گفت: بسته ها و پیوسته های حواس پیرو یک علت اولی هستند، ولی دست کم از راه فلسفه نمی توان ماهیت آن علت را یافت. ذهن ما به دلیل وابستگی به حواس، دامنه شناخت محدودی دارد و در نتیجه بحثهای نظری مابعدالطبیعی برای آن بیهوده است.

او با این حال، از شکاکیت پرهیز داشت و توجه به علوم تجربی را از حیث فایده های عملی آن توجیه می کرد. به نظر او، خدا پرستی واقعی را باید در زندگی اجتماعی یافت، نه در تفکر در حقایق ابدی یا در کناره گیری از دنیا و ریاضت. و فلسفه بیش تر باید به امور اجتماعی پردازد. تا الهیات و مابعدالطبیعه و مهم ترین هدفهای خود را انسان و پیشبرد امور دنیایی او قرار دهد. یا همه این حرفها تومازیوس روشنگری آلمان، هیچ گاه دشمنی روشنگری فرانسه و حتی انگلیس را نسبت به دین پیدا نکرد. تومازیوس از بی دینی فاصله بسیاری داشت. او یک پیتست (pietist) یعنی پارسا مذهب بود. پیتسم جنبشی بود که در اواخر قرن هفده در کلیسای لوتری پدید آمد. این مرام دین را به احساس صرف محدود نکرده، بلکه با مابعدالطبیعه و الهیات مدرسی، سرناسازگاری داشت و بر ایمان شخصی و زندگی و درونی تاکید داشت. این نهضت، فلسفه را از مابعدالطبیعه و خداشناسی طبیعی، بسیار دورتر کرد. او در «آموزه عقل»، مابعدالطبیعه را بی فایده دانسته، بلکه بر آن بود که باید عقل را در راه بالا بردن خیر انسان به کار برد. دین را به قلمرو ایمان، احساس و اخلاص، وابسته می دانست و آن را از قلمرو فلسفه جدا می شمرد.

کریستیان ولف (christian Wolf / ۱۶۷۹ - ۱۷۵۴) به فلسفه و مابعدالطبیعه رسمی و اصالت عقلی که ناسازگاری با دین ندارد، باز می گردد. به توان عقل انسان در معرفت مابعدالطبیعی نسبت به خدا خاطر جمع بود. او دشمنی تومازیوس را با مابعدالطبیعه ندارد. نظام عقلی او، مابعدالطبیعه و الهیات طبیعی را در بر می گرفت. در پی افزایش

تقوا و معرفت مردم بود. او جدایی پارسا مذهبانه قلمرو عقل و قلمرو ایمان و حذف مابعدالطبیعه را، که مورد قبول تومازیوس بود، نمی پذیرفت. کانت قبل از نظریه فلسفه انتقادی اش در مسائل مابعدالطبیعه، بیش تر پیرو ولف بود.

در آلمان، جریانی به نام «نئولوژی» نیز وجود داشت که کسانی همانند سمبلر، ساک، اسپالدینگ، پروسالم و... جزء این جریان فکری هستند. اینان عقل را در راه یاری دین و کاستن از گستره احکام و معارف دین و حیانی به کار گرفته و در پی کاهش درونمایه آن بودند؛ اما کشف را رد نمی کردند.

ماده گرایی و الحاد

گفتیم که شاخه مهم دیگر فیلسوفان روشنگری، ماتریالیست و ملحد بودند. دیدرو، که پیش از این، اندیشه دئیستی او را نقل و نقد کردیم به الحاد کشیده شد. او همراه بسیاری از اصحاب دائرةالمعارف، به گونه ای متافیزیک ماتریالیسم، باور داشتند و شاید فرایافته های مکانیک را توانا به تحلیل کاملی از بستگی و پیوند پدیده های طبیعی می دانستند.

دیدرو در گرایش الحادی خود بر این باور شد که ایمان به خدا، با پیروی از اولی الامر و پادشاهان، به هم پیوسته است و پیشرفت و فروپاشی هر دو با هم صورت می گیرد:

«مردم هرگز آزاد نخواهند شد، مگر آن که سلاطین و کشیشان هر دو به دار آویخته شوند» و «زمین وقتی حقش را به دست می آورد که آلمان نابود شود.»^{۴۷}

او همچنین از زبان طبیعت به مردم می گوید:

«ای برده خرافات! بیهوده در آن سوی مرزهای این جهان که من تو را در آن قرار داده ام، در پی خوشبختی می گردی. شهامت داشته باش. از یوغ دین، رقیب متفرعن من که حقوق مرا به رسمیت نمی شناسد، خود را آزاد کن. خدایان را که غاصب قدرت من اند، به دور انداز و به قوانین من برگرد؛ به همان طبیعتی که از آن می گریختی. طبیعت تو را

تسلای خاطر خواهد داد... تابینی که سراسر راه زندگیت گل ریزان

خواهد شد. ۴۸

با توجه به این سخنان، دیگر نمی توان دیدرو را در جرگه ملحدان روشنگری به شمار نیاورد؛ بویژه به خاطر رد روشن دئیسم که آن را آمیخته ای ناسازگار و عقیده ای سازشکارانه به حساب می آورد و می گوید دئیسم، دوازده تا از سرهای «هیدرای»^۹ دین را بریده، اما از همان یک سر که باقی گذاشته، همه سرهای دیگر خواهد روید. دیدرو، در این جا مانند همه ماتریالیستها، بدبینی شدید خود را نسبت به ایمان به خدا و حق بودن دین، به طور کلی ابراز داشته است. به طور یقین، بخش مهمی از بدبینی او مربوط به آموزه های نادرستی است که به نام دین و مذهب از سوی روحانیان درباری در طول تاریخ برای خدمت به حاکمان و پادشاهان مستبد عرضه گردیده است. بخش دیگر بدبینی او ناشی از واژگونه سازیها و تحریفهایی است که در معارف و احکام ادیان پیش آمده و هنوز نیز به نام دین و کتاب آسمانی قلمداد می شود. بخشی نیز برخاسته از جهل و غروری است که نسبت به آموزه های وحیانی ادیان برای همه منکران جهان غیب و ماوراءالطبیعه مطرح می شود. در دو بخش نخست، هر دیندار واقعی با دیدرو هم آواز است و به هیچ روی نمی تواند و نیاید از آموزه های مزورانه به سود ظالمان و نیز تحریفهای به عمل آمده در ادیان دفاع کند. اما بخش سوم خرده گیری دیدرو نسبت به ادیان و ایمان به خدا، مردود است و در آینده به آن اشاره خواهیم داشت. دیدرو غافل از آن است که پیامبران و دینداران حقیقی، هیچ گاه نمی توانند اهل سازش با ستمکاران و مستبدان باشند، بلکه وظیفه دینی آنان مبارزه با ستم و استبداد برای رهایی انسان است و ایمان به خدا نقطه اتکای درخور اطمینان آنان در این مبارزه است؛ چنانکه تاریخ همواره شاهد مبارزه های خستگی ناپذیر آنان با همه جلوه های فساد و جهل و فقر بوده است.

از دیگر ماتریالیستهای عصر روشنگری پل هنری هولباخ Paul Henri Holbech (۱۷۲۳-۱۷۸۹) فیلسوف آلمانی ساکن فرانسه است. او منکر خدا، اختیار انسان و ماندگاری روح بود. و ماده را قائم به ذات، یعنی قدیم می شمرد و تنها طبیعت را

شایسته پرستش می دانست و می گفت :

ای طبیعت، ای فرمانروای همه هستی و شما ای فضیلت و عقل و حقیقت

که گرامی ترین پروردگان دامن او هستید؛ تا ابد خدایان ما باشید. ۵۰

او بر آن بود که هر کس در این دنیا به امور درخور دیدن خرسند نباشد و در جست و

جوی علتها و انگیزه های نادیدنی آثار آشکار و دیدنی برآید، عقل وی به اندازه آن

روستایی است که چون ساختکار (ساختمان) ساعت را نمی بیند، حرکت عقربه ها را به

روحي نسبت می دهد که درون ساعت پنهان شده است.

ماتریالیسم جزمی عصر روشنگری که هولباخ و لامتری فرانسوی (La Mettrie

۱۷۰۹/۹ - ۱۷۵۱) از سردمداران آن هستند، بر آن است که تجزیه پدیده های جسمی و

روانی از همدیگر چیزی نیست جز نوعی تجزیه صرف که دلیلی یا شاهدهی در تجربه ندارد.

درباره بستگی جسم و روان مشاهده تجربی ممکن است. اگر به آنچه از تجربه می آموزیم،

خرسند باشیم و به ورای تجربه توجه نکنیم، تجربه همان پیوندی را میان روندهای

جسمانی و روانی نشان می دهد که میان ویژگیهای مادی گوناگون و ناسان می بینیم. دلیلی

ندارد که ماده را دارای قوه احساس، حافظه و اندیشه بدانیم. در این صورت برای شرح

احساسها، اندیشه ها، شهوتها، داوربها و کنشهای اخلاقی به یک اصل فراتری یا غیر مادی

یا یک جوهر بسیط نیازی نداریم؛ زیرا چنین موجودی جز لفظ خالی چیزی نیست. از نظر

هولباخ انسان باید خود را از قید همه بتها و اوهام مربوط به علت اولی رها کند. اعتقاد به

روح، تا به حال آزادی انسان را در سامان دمی دستگاه سیاسی و اجتماعی سلب کرده

است. این اعتقاد ازدهایی است که راه را بر پیشرفت علوم می بندد. از نظر هولباخ، علم

تلام، به عنوان علم امور ماورای طبیعت به دلیل در آمیختن به خرافه ها، بازدارنده پیشرفت

علوم طبیعی بوده است و مفاهیم خدا، آزادی (اختیار) و جاودانگی باید برای همیشه

یشه کن گردد. نظام طبیعت استوار بر اصل جبر است که در آن حرکت عنصر بیرونی

است، بلکه ویژگی اساسی پدیده هاست. از این روی، هر گونه نیاز به مبدء بودن خدا یا

ر پدیده یا پدیده های فوق جهانی را بر نمی تابد. نظم یا نظام جهان نتیجه خواست و

صلاح‌دید خدایی نیست، بلکه نتیجه طبیعت پدیده‌ها و قانونهای ذاتی آنهاست. او دین را دشمن خوشبختی و ترقی آدمی می‌داند و می‌گوید:

نادانی و ترس، خدایان را آفریده‌اند و پندار و شیفتگی و فریب تصور زیبا یا زشتی از آنها کشیده‌اند؛ ضعف آنها را می‌پرستند؛ ساده لوحی آنها را استمرار می‌بخشد و استبداد ایمان به آنها را در جهت منافع خود تقویت می‌کند. ایمان به خدا نه تنها آدمیان را خوشبخت نمی‌کند، بلکه بر اضطراب و بیم آنها می‌افزاید.^{۵۱}

لامتری نیز در کتاب «انسان - ماشین» خود می‌گوید:

«جهان روز خوش نخواهد دید، مگر وقتی که از خداپرستی دست بردارد. وقتی که اعتقاد به خدا از میان برود، همه مشاجرات کلامی و جنگهای مذهبی به پایان می‌رسد.»^{۵۲}

دیدگاه‌های ماتریالیستی هولباخ و لامتری، ناسازگاریهای بسیاری را در میان خود اندیشمندان روشنگری همچون: ولتر، دالامبر و دیگران برانگیخت. ولتر حاضر نشد الحاد آنها را بپذیرد و همه آثار هولباخ را «ملال‌آور» دانست. خشکی و جزمی بودن آثار هولباخ (آثاری همچون: نظام طبیعت، نظام اجتماعی، اخلاق کلی) هم عنصرها و گوهرهای دینی و هم عنصرها، بنیادها و گوهرهای هنری را از میان می‌برد. جزمی بودن آنها بیش از همه خرده‌گیری و ایراد رمانیتها را برانگیخت.

گوته، که از برجسته‌ترین چهره‌های نهضت رومانتیک است، در این باره می‌گوید:

«با دوستانم کنجکاوانه کتاب «نظام طبیعت» هولباخ را دیدم. ما نتوانستیم دریابیم که چگونه ممکن است چنین کتابی خطرناک باشد. به نظر ما این کتاب به قدری عبوس، تاریک و نفرت‌آور آمد که تحمل حضورش برایمان دشوار بود و در برابر آن برخود چنان لرزیدیم که گویی با شبحی رو به رو هستیم.»^{۵۳}

به نظر او کتاب هولباخ، گویی طبیعت را از همه چیزهای گرانبهاتهی می‌کند.

دالامبر برداشت ساختکاری ماتریالیستی آنها را به عنوان اصل نهایی در شرح امور و راه حل ظاهر معمّای جهان هستی، به شدّت رد می کند، بلکه بر روش نیوتن اصرار دارد و همه مسائل مربوط به ماهیت مطلق امور و منشأ فیزیکی آنها را مردود می داند.

از دیگر نمونه های جزمی بودن ماتریالیستی، کشیش فرانسوی به نام ژان ملیه (Meslier/۱۶۷۸-۱۷۳۳) است که با سادگی و ریاضت زندگی کرد و به ینوایان، توجه بسیار داشت و پس از سی سال خدمت در کلیسای شامپانی فرانسه در گذشت. او رساله ای به نام «وصیت من» دارد که آن را یک بار و لتر در سال ۱۷۶۲ و بار دیگر هولباخ در سال ۱۷۷۲، نشر دادند.

او، در این وصیت، به روشنی به الحاد خود اعتراف کرد و از مردم به خاطر سی سال، خدمت به دروغ و تعصّب، پرزش خوراست. علت مهم الحاد او را مطالعه کتاب مقدس می دانند که آن را بسیار خلاف عقل و ناسازگار یافت. او با انکار ماندگاری روح و زندگی پس از مرگ و بهشت و جهنم و به عذاب جهنم، به خداوند خرده می گرفته است:

«ای خداشناسان بدانید که خدای شما به اعتقاد خودتان بی اندازه شریرتر و ناپاکتر از ناپاکترین مردم است. کشیشان چنان خدا را موجود کینه جو و سنگدلی ساخته اند که پیش تر مردم می گویند کاش این خدا وجود نمی داشت.»^{۵۴}

ولتر، با این که کوشید دیدگاه های ملیه را توجیه کند و از الحاد به توحید برگرداند، ما روشن گویی ملیه در الحاد، جایی برای توجیه و دفاع از ملحد نبودن او باقی نگذاشت. او بابر شمردن مواردی از شر در طبیعت می گوید:

«با این وجود آیا خدایی شیادتر و درغ گوتر از او می توان یافت. خیال می کنند او نیکو است؛ اما چون جانور درنده انسان را کیفر می دهد و می گویند دادگر است؛ اما ناپاکان را کامیاب و پاکان را گرفتار رنج و بدبختی می کند. کسار او ساختن و ویران کردن است. او درباره مسیح (ع) نیز می گوید: می بینیم که وی ... مردی بوده متعصّب و بیزار

از انسان که تهیدستان را موعظه می کرد و از آنان می خواست تا در فقر و بینوایی زیست کنند؛ با طبیعت معارضه کنند و آنان را از بیخ برکنند؛ از خوشی پرهیزند؛ جویای درد و اندوه باشند؛ از پدر و مادر و همه علایق چشم پوشند... این دستور شاید برای خرد خدا خوب بود؛ اما برای انسان عملی نیست.

او معتقد است لازم نیست انسان به ماورای ماده بنگرد و از آفریننده آن پرسد. این پرسش ما را به یاد کودکی می اندازد که می پرسد پس خدا را چه کسی ساخته است. من به شما می گویم: ماده به خودی خود عمل می کند... علت علتها را به عالمان الهی واگذارید. طبیعت نیازی به علت علتها ندارد... کشیشان و قانونگذاران با پر ساختن ادیان و جعل اسرار آنها را برای خدمت به هدفهای خود به کار گرفته اند و از این رهگذار متعصبان، زنان و بیسوادان را به سوی خود کشانده اند. او در تأیید اخلاق بدون اعتقاد به خدا می گوید:

«آیا اخلاق و رفتار ملت‌هایی که این افسانه (اعتقاد به خدا و بهشت و جهنم) را پذیرفته اند، بهتر از اخلاق دیگران است... مردم برای آشنایی به اصول اخلاق درست به الهیات، مکاشفه و خدایان نیازی ندارند، بلکه محتاج عقل سلیم اند.»

ملیه، این اندیشه‌ها را تا هنگام مرگ پنهان کرد و مدت‌ها پس از مرگش آشکار شد. به گفته ویل دورانت:

«بیانیه او کامل‌ترین و تندترین بیانیه ضد دینی در جهان بود.»^{۵۵}

گویا روح روشنفکری و الحاد ملینه در بسیاری از دیگر روحانیان مسیحی، راه یافت، آنان را به گرداب همگامی با روشنگران دئیست و ماتریالیست کشانید.

ویل دورانت نمونه‌های دیگری را، البته نه به رسایی و شدت ملیه بر می شمارد.^{۵۶} بدون شک، بخشی از کژراهه روی و کژاندیشی ملیه، هولباخ، لامتری و مانند آنان، به کارکرد و کارنامه بد روحانیان مسیحی و نیز متنهای واژگون و تحریف شده دینی

یهودی و مسیحی بر می گردد و بخشی نیز زاییده و نتیجه کژاندیشیها، دشمنی و چه بسا ناخرسندی از حد و مرزهایی است که دین در کارکردهای آنان پدید می آورد. او از قیامت تنها به عذابهای سخت آن توجه کرده و از پاداشهای بیکران و بهشت و رحمت و مهربانی خداوند غفلت ورزیده است.

افزون بر این، کیفرهای سخت خداوند برای بدکاران در جهنم نتیجه و زاییده و نتیجه وضعی و طبیعی کارکرد انسان در دنیا است و نباید آن را با اموری دنیوی، که بر اساس وضع و قرارداد است، سنجید.

در مثل ممکن است کسی با یک آن، سستی، بی تدبیری و فراموشی، برای همیشه از بینایی چشمانش بی بهره شود؛ نمی توان گفت چرا باید نتیجه یک آن، سستی و بی تدبیری، بی بهرگی و عذاب همیشگی در دنیا فراهم کند. این نتیجه طبیعی آن عمل است.^{۵۷}

گاهی این اشکال در تبلیغات دینی به چشم می خورد که مبلغان بر منبرها، یا در نوشته های خود از عذابهای الهی، بیش تر سخن به میان می آورند و از طرح رحمت، مهربانی و زیباییهای خداوند و بهشت او برای مردم و بویژه نسل جوان دریغ می ورزند. این در حالی است که خداوند شاید بیش از عذاب، از رحمت و مهربانی و مهرورزی خود سخن گفته باشد. از جمله می توان گفت: یکصد و سیزده بار سوره های قرآن کریم با آیه شریفه «بسم الله الرحمن الرحیم» آغاز گشته است و بسیار بیش از اینها در متن قرآن کریم از صفتها و ویژگیهای جمال الهی سخن به میان آمده است. طرح چهره خشن از ادیان، همواره مورد خرد گیری انسان در عصر جدید از جمله روشنگری بوده است.

بهتر آن است که همواره ترس و امید نسبت به خداوند با هم و به گونه هم وزن و برابر مورد بحث و توجه قرار گیرد؛ زیرا همان گونه که ترس پیش از اندازه انسان را به گرداب ناامیدی و در نتیجه کفر می کشاند، امید بیش از اندازه به رحمت و لطف الهی نیز انسان را مست و مغرور می کند و از انجام کار ناشایست باز نمی دارد.

ملیه، پنداشته است مسیح(ع) یا ادیان الهی، انسان را به زندگی فقیرانه خواهان کرده و از شادی و سرور بازداشته اند. از بازگونه کردن آنها که درباره عیسی(ع) و متون

دینی دیگر که بگذریم، آنچه هر پیامبر و دین الهی آن را باز داشته اند، ثروت اندوزی از راه حرام است و دیگر آن که دل مشغولی به ثروت اندوزی نباید از پرداختن به اخلاق انسانی و وظیفه های مهم تر باز دارد. در غیر این صورت، رفاه و راحتی و آسایش در زندگی نه تنها باز داشته نشده، بلکه با بازگشت به متون مقدس ادیان الهی، مانند اسلام می توان ادعا کرد که سفارش نیز شده است و در برابر از فقر به شدت نکوهش شده؛ زیرا مفسد فراوانی را می تواند به همراه آورد و حتی انسان را به وادی کفر و بی دینی بکشاند. همچنین پیامبران، سرناسازگاری با شادی نداشته؛ بلکه با آن بخش از اموری که تباهی اخلاقی و زیان به خویش و دیگران را به همراه دارد، به ناسازگاری برخاسته اند.

ازدواج، داشتن فرزند، خوردن، خوابیدن، گردش و دلگشایی در طبیعت، کار، پرداختن به امور هنری، موسیقی، نقاشی و بسیاری امور دیگر، همگی اموری شادی بخش و شادی آفرین هستند که در ادیان الهی، هیچ بازداری بر آنها نیست. تنها از زیاده روی در آنها، اگر به حرام بینجامد، باز داشته شده است. خودداریهای بیش از اندازه، بسان آنچه شماری از صوفیان و مرتاضان به آن دچار شده اند، بستگی به آموزشهای متون دینی ندارد. دیگر سخنان ملیه، مانند ردّ علت علتها، و بی فایده بودن اعتقاد به خدا، آنچنان مست و کودکانه است که باطل بودن آنها روشن است و نیازی به پاسخ گویی در این جا ندارد و در جواب این حرف، سخنان روشنگرانی همچون ولتر برای آنان کافی است.

تشکیک در کتاب مقدس و وحی

در قرن هفدهم، جنبش رفرم که گرایشهای پروتستان و ارتدوکس آن را هدایت می کردند، بر درستی فرو فرستاده شدن وحی لفظی تاکید می کرد و مدعی بود که در کتاب مقدس، ناسازگاری و چندگانگی وجود ندارد. بدین وسیله در پی از میدان بیرون راندن کاتولیکها بودند که تفسیر کتابها و متنهای مقدس را با تفسیر کلیسای کاتولیک می پذیرفتند. رفرمیستها در جهت ردّ این ادعای کاتولیکها: کافی و درخور فهم بودن کتابهای مقدس، پافشاری داشتند.

دکارت نیز، پیروی خود را از کتاب مقدس و کلیسا اعلام کرده بود. اما پیروان او، همانند: مالبرانش، اسپینوزا و لایب نیتس، احتیاط او را کنار گذاشتند. ریشار سیمون از دوستان مالبرانش و از واعظان کلیسای کاتولیک بود که برای مسست کردن ارتدکس و پروتستان به نقد از کتاب مقدس پرداخت و تفسیر کلیسای کاتولیک را برای فهم آن لازم دانست. البته این نقد از انجمنها و محفلهای درونی کلیسا بیرون نرفت. اسپینوزا در همان قرن در «رساله تاریخی و کلامی» بر این باور بود:

«روش تفسیر متون مقدس، با روش تعبیر طبیعت چندان فرقی

ندارد... تفسیر متن یعنی بررسی متون و استنباط نیت نویسندگان آن.»

هستی یا ماهیت امور را به کتاب مقدس نمی توان شناخت، بلکه خود کتاب مقدس جزئی از طبیعت است و باید همان گونه که با روش تجربی امور طبیعی را می سنجد، حق بودن کتاب مقدس را نیز بررسی کرد. به نظر او، وقتی آیات کتاب مقدس را حقیقت سرمدی نگیریم، بلکه آن را برابر زمینه های ویژه پدیداری و آفرینش آن و فرد بودن نویسنده اش شرح دهیم؛ ناسازگاریها و دشواریهای انکارناپذیرش حل می شود. دیگران نیز روش اسپینوزا را پذیرفتند. اراسموس نیز در نقد کتاب مقدس بر آن بود که اگر ما این متن را از افزوده ها و نادرستکاریهای آن پاک کنیم، چهره اخلاقی مسیحیت روشن خواهد شد.

شاگرد او، هوخوگروتیوس، یادداشتهای انتقادی بر عهدین نوشت. مجموع این حرکتها در قرن هیفده راه را برای کنارزدن کتاب مقدس توسط روشنگری قرن هیجده باز کرد.

دنی ریدر و در دائرةالمعارف می گوید: درونمایه اسفار کتاب مقدس باید به گونه دقیق بررسی شود، چگونگیها، زمینه ها و زمان نگارش آن روشن گردد. به این ترتیب نزد روشنگری اصل الهام لفظی، یا وحی قوت خود را از دست می دهد و باراه یافتن برداشت تاریخی از متون مقدس به الهیات، آسیب بزرگی به الهیات وارد آمد. به نظر اسپینوزا، کتاب مقدس بسته به زمینه های ناپایدار است و هر پیامبری در اوضاع و احوال

خاصی و با ویژگیهای شخصی خود، دریافتهایی را احساس کرده که با پیامبر دیگر فرق داشته است. شدت مهرورزی، قوت تحلیل، افسردگی و خشونت او، در کشفها و یافته های او اثر داشته و این نشان می دهد که دریافتهای آنان، حقیقت عینی نیستند، بلکه همگی اموری ذهنی و احوال درونی خود آنان هستند که آنها را سخن خدا می پندارند. از این روست که هر پیامبری خدا را به گونه ای و با ویژگیهای خود بیان کرده است. در مثل، اگر پیامبر آدم ملایمی بود، خدای او هم ملایم و اگر خشمگین یا افسرده یا شاد است، خدای او نیز همان طور است.

از نظر اسپینوزا انگاره ها و پنداشتهای پیامبران نمی تواند نماینده جوهر، یعنی ماهیت و هستی خدا باشد، بلکه تنها نماینده نوعی حالت است. این انگاره ها، هستی و معنای ذات الهی را ظاهر نمی کنند، بلکه تباه می سازند. ویژگی ذات الهی در کلیت اوست که ناسازگار با هر گونه محدود بودن به فرد است. جستارهای کتاب مقدس و نیز معجزه های آن، شکننده این بی گمانی و یقین فلسفی است؛ زیرا این جستارها خدا را در امور جزئی و عارضی سراغ می دهند، نه در امور کلی و ضروری.

لسینگ از شخصیتهای روشنگری فرانسه نکته های اساسی فلسفه اسپینوزا را می پذیرد، اما خود وی، با اثرپذیری از لایب نیتس، نوآوریهای نیز دارد. به نظر لسینگ امر جزئی و مفرد، منفی محض نیست، بلکه بار مثبت دارد و از این روی، مثل لایب نیتس می گفت: ذهن، جزئی از ذات الهی نیست، بلکه تصویری از اوست؛ بازنمایی گیتی است. او همچنین می گوید:

حقایق ممکن تاریخی، هرگز نمی توانند دلیل حقایق واجب عقلی باشند.

اگر من هیچ دلیل تاریخی نداشته باشم که به استنادش در این حرف که مسیح مرده ای رازنده کرد، اشکال کنم، آیا باید به این دلیل بپذیرم که خدا پسری هم ذات خود دارد؟ ... از آن حقیقت تاریخی به حقایقی از نوع کاملاً متفاوت چگونه می توان رسید ... این خندق زشت و پهنی

است که نمی توانم از روی آن بجهم. اگر کسی می تواند کمک کند،
تمنا دارم مضایقه نکند؛ خداوند به او عوض خواهد داد. ۵۸

سخن لسینگ سخن درستی به نظر می رسد و این که چگونه می توان از رد نکردن
احیای مردگان به دست عیسی (ع) به نبوت و فرزندگی او نسبت به خدا رسید، اشکالی
است که باید از ادعاکنندگان آن، که ناگزیر متکلمان و روحانیان مسیحی هستند، پرسید.
بخش مهمی از نقدها و خردگیریهای اسپینوزا، دیدرو و دیگران، که به متون مقدس
دینی شده است، زائیده واژگونیها و تحریفهایی است که در تورات و انجیل راه یافته
است و این انتقادهای تا حد زیادی به این متون وارد است، اما روشن نیست که چگونه
توانسته اند این برداشتهای خویش را بگسترانند و به آن لباس کلی بپوشانند و به همه متون
دینی سریان دهند.

آیا آنها به همه متنهای دینی و کتابهای مقدس ادیان از جمله قرآن کریم دسترسی
داشته و آن را بررسی کرده اند؟ به اعتراف بسیاری از بزرگان مغرب زمین، برتری قرآن از
نظر محتوا و معارف و احکام نسبت به دیگر کتابهای آسمانی موجود جای گمان و دودلی
ندارد. پرداختن به این مهم در این مقال، ممکن نیست.

انکار معجزات

در عصر رنسانس و روشنگری، بسیاری از نواندیشان نمی توانستند انجام و
پدیداری معجزه را از پیامبران بپذیرند. هم با دلیلهای عقلی و هم با تردید در درستی
جستارهای کتاب مقدس، آن را امری نادرست می انگاشتند.

اسپینوزا در قرن هفده بر این باور بود که معجزه حکم دست اندازی در نظم طبیعت
و قانونهای کلی آن را دارد و این با خداپرستی ناسازگار است؛ زیرا حقیقت هستی خدا
در همین قانونها جلوه گری می کند. در روشنگری لسینگ نیز معجزه ها انکار می شوند
و به گفته وی «معجزات عقل» دلیل واقعی بر وجود ذات الهی است. او خدا را بیرون از
جهان نمی داند؛ بلکه درون جهان می داند و او در جهان تجربه دخالت نمی کند.

تامس وولستون (۱۶۶۹ - ۱۷۳۳) در انگلستان در کتاب «شش گفتار پیرامون معجزات منجی ما» (۱۷۳۰) به روشنی تمام معجزه های نسبت داده شده به مسیح را رد می کند و نمی پذیرد. ولتر درباره او گفت: «هیچ مسیحی ای به بی باکی او به مسیحیت نتاخته است.»

وولستون می گفت: پاره ای معجزه های نسبت به مسیح، باور نکردنی و پاره ای بیهوده اند. در مثل، او باور نمی کرد که عیسی در ایام فصیح «آغاز بهار» درخت انجیری را برای بار نیاوردن نفرین کرده باشد.^{۵۹}

او همچنین با اشاره به مطلبی در انجیل متی، خرده گرفته و می گوید: عیسی در سرزمین جرجسیان دو دیوانه را در میان گله گرازان انداخت و با این عمل، سبب شد که همه گرازان از بلندی به دریا بجهند و هلاک شوند.

و می گفت داستان قیام پس از مرگ مسیح را حواریون برای فریب مردم با نیرنگ زیرکانه ای ساخته بودند. اما وولستون با همه این حرفها ادعا می کرد ایمان و اعتقاد به مسیح همچون صخره پایدار است. او کتاب «گفتارها» را در نقد و خرده گیری کارکرد روحانیون نوشت که خوانندگان بسیاری داشت.

کونیرز میدلتون انگلیسی در سال ۱۷۲۹ در «نامه هایی از روم» برای همکاران روحانی انگلیسی اش بسیاری از احکام و آداب مسیحی مانند سوزاندن کندر، آب مقدس، باور معجزات، نذر کردن و افروختن شمع در زیارتگاهها و... را میراث عصر شرک برای مسیحیان دانست.

او بر این باور بود پیشرفت دانش بشری دیر یا زود این افسانه ها را بی اعتبار خواهد کرد و هواداران و دفاع کنندگان مسیحیت ناگزیر می شوند شرمگینانه به سنگر پایین تری عقب نشینی کنند.

ولتر نیز، اعجاز و اثرگذاری غیر طبیعی دعاها را نمی پذیرد:

«دم در صومعه ایستاده بودم که شنیدم خواهر دینی «فسو» به خواهر دینی «کونفیت» می گوید: مشیت الهی در حق من عنایت خاصی

مبذول داشت؛ شما می دانید که من چقدر گنجشک خود را دوست می دارم. این گنجشک نزدیک بود بمیرد. برای شفای او نه مرتبه «سلام بر مریم» خواندم و از مرگ نجات یافت.

حکیمی به او گفت: خواهر شکی نیست که چیزی از دعای سلام بر مریم بهتر نیست و مخصوصاً اگر آن را دختری به زبان لاتین در حومه پاریس بخواند. اما نمی توانم باور کنم که خداوند، این قدر به گنجشک شما توجه دارد؛ هر چند این گنجشک زیبا و قشنگ باشد. از شما خواهش می کنم که قدری فکر کنید تا بدانید که خداوند کارهای دیگری هم دارد.

خواهر فسو گفت: آقا این گفتار شما کفرآمیز است... کشیش من از این سخنان شما استنباط خواهد کرد که شما به مشیت الهی معتقد نیستید.

حکیم گفت: خواهر عزیز! من به یک مشیت کلی معتقدم که از ابدیت قوانینی آورده است که بر تمام اشیاء حکومت می کند؛ مانند نوری که از آفتاب می تابد، ولی من معتقد نیستم که یک مشیت جزئی رشته امور جهان را به خاطر گنجشک شما از هم بگسلد.

ولتر اضافه می کند که دعا نباید بر پایه شکستن قانونهای طبیعت باشد، بلکه باید بر اساس پذیرش قانونهای طبیعی که به منزله اراده دگرگون ناپذیر خداوند است، صورت گیرد.^{۶۰}

دیوید هیوم در «پژوهش در فاهمه انسانی» (۱۷۴۸) نوشت:

«هیچ شهادتی برای اثبات معجزه کافی نیست، مگر آن که کذب آن شهادت معجزه آساز از خود معجزه باشد. هرگاه کسی بگوید مرده ای را دیده که زنده شده، بی درنگ از خود می پرسم کدام ممکن است درست باشد: یا راوی فریب خورده است یا فریبکار است و یا واقعه ای

که او نقل می کند، به راستی روی داده است. هر دو معجزه را با هم می سنجم و آن را که بزرگ تر است رد می کنم. در سراسر تاریخ معجزه ای را نمی شناسم که شماره کافی راویان آن، آنچنان با شعر و دانشمند بوده باشند که بدانیم فریب نخورده اند، آنچنان راست گفتار بوده باشند که بدانیم قصد فریب دادن دیگران را نداشته اند، در چشم مردم چنان با اعتبار و آبرو مند بوده باشند که بدانیم در صورت ثبوت کذب سخنانشان، زیان بسیار متحمل می شده اند. وقایعی که آنان نقل می کنند، در جایی روی داده باشند که دیگر مردم نیز دیده باشند... این که وقایع اعجاز آسا و فوق طبیعی بیش تر در میان ملت های نادان و وحشی روی داده اند، خود گواه بر نادرستی آنهاست... شگفت آور است که این وقایع در روزگار ما روی نمی دهند، ولی شگفت آور نیست... که بشر در همه اعصار دروغ بگوید.^{۶۱}

در نقد سخنان یاد شده بالا، به گونه خلاصه و سر بسته می توان گفت: پدیدار شدن معجزه بنا به تعریف مشهور متکلمان، نخست آن که تنها از پیامبران صادر می شود و اعجاز گونه های دیگری که توسط دیگر قدیسان و موحدان برجسته ممکن است صورت بگیرد «کرامت» نام دارد.

دو دیگر، پدیدار شدن معجزه، گرچه امری خلاف قانونهای جاری طبیعت است، اما امری است ممکن نه محال و شگفتی ندارد که گاهی خداوند، که دئیست ها نیز وجودش را می پذیرد، برای ثابت کردن حق بودن خود و رسالت پیامبران، امری غیر طبیعی را به دست آنان صادر کند.

سه دیگر، امروزه برای پژوهشگران و دانشمندان تجربی مسلک نیز امری مسلم است که کارهای خارق عادت در جهان امروز فراوان صورت می گیرد.

کسانی که امروزه اندکی با دانشهای فرا روان شناسی، مانند: احضار روح (اسپیریتیزم)، هیپنوتیزم، تله پاتی و نهان بینی آشنایی داشته باشند تصدیق خواهند کرد



که کارهایی که خلاف قانونهای جاری در طبیعت صورت می گیرد، بی شمار است. مرتاضان در هندوستان مشهورترین افراد در زمینه انجام کار خارق عادت هستند. معجزه و کرامت، گرچه امری فراتر از مقوله های فرا روان شناسی هستند، دست کم از نظر خارق عادت بودن، با امور فرا روان شناسی وجه اشتراکی دارند. این روی صرف خارق عادت بودن امری، دلیل بر ممکن نبودن پیدایش آن نیست.

چهار دیگر، شاید یک علت برای رد معجزه ها و نپذیرفتن آنها، وجود نمونه هایی از آن در عهدین باشد که به نظر اموری نابخردانه و ناپذیرفتنی می نمایند؛ مانند نفرین موسی درباره درخت انجیر، یا افکندن موسی (ع) دیوانگان را در میان گله گرازان که به سختی می توان دستاویز درستی برای عقلانی و پذیرفتنی بودن آنها یافت. اما در همان حال، این امر دلیلی برای رد و نادرست انگاری خارق عادت، که زیانی را به کسی یا چیزی وارد نمی سازند، نیست؛ همانند زنده کردن مردگان یا شفای بیماران که نمایانگر رحمت و حیات بخشی به بندگان خداست.

متکلمان ادیان نیز، بر این باورند: روایاتی که درباره پدیداری معجزه ها در تاریخ پیامبران ذکر شده اند، باید دارای راویان ثقه و درخور اعتماد باشند و گرنه، جای دارد که پذیرفته نشوند.

در فرهنگ مسلمانان، علم رجال و علم درایه، برای بررسی اسناد و راویان احادیث و فهم درست معنای احادیث که از جمله آنها احادیث درباره معجزه ها و کرامتهاست، پدید آمده اند.

هیوم یا هر کس دیگری که ادعای نفی یا تردید درباره سند معجزه ها در کتاب مقدس و روایات تاریخی مربوط به آنها را دارد، باید بتواند ثقه نبودن آن کتاب مقدس یا روایات را نشان دهد و گرنه کلی گویی در این باره، ادعای وی و دیگران را ثابت نمی کند. البته تا کنون بسیاری از پژوهشگران بی طرف و اهل انصاف، حتی مسیحیان و یهودیان دین باور و بی تعصب اعلام کرده اند: بسیاری از جستارهایی که در کتابهای عهدین درباره معجزه ها و دیگر گزاره ها و مقوله ها آمده، نمی تواند از نظر تاریخی و یا عقلانی،

درست باشند و نادرستی آنها را ثابت کرده اند.

در یک تقسیم بندی، آموزه های دینی را به سه بخش عقلانی یا خردپد (Raitional) فوق عقلانی یا خردگریز (nan-vational) و ضد عقل یا خردستیز (Rational) تقسیم کرده اند.

آموزه های عقلانی آنهایی هستند که عقل انسانی قدرت دفاع از آنها و اقامه استدلال به سود آنها را دارد. آموزه های فوق عقل آنها ایند که عقل ما نه توان دفاع عقلانی از آنها را دارد و نه توان انکار آنها را؛ بلکه درباره آنها ناچار به سکوت است، اما با پیش انکاره های عقلی دیگری تسلیم آنها می شود. می توان ادعا کرد که بیش تر آموزه های دینی جزء همین دسته اند. آموزه های ضد عقل و خردستیز از نظر متکلمان نمی توانند و نباید در دین وجود داشته باشند و اگر هم دیده شوند، ساخت دین را از وجود آن منزّه می دانند و باید بررسی کرد که چگونه وارد دین شده اند. از این روی، احکام یا معجزه هایی را می توان از ساخت دین کنار زد، که خردستیز بودن آنها روشن و یقینی باشد.

با مطالعه عهدین (تورات و انجیل) به عنوان اصیل ترین اسناد دینی مسیحیت و یهودیت، به راحتی می توان در درستی بسیاری از جُستارهای آنها تردید و یا در نادرستی آنها یقین کرد. گریزهای بسیاری که در فرنهای اخیر نسبت به دین و دینداری در غرب پدید آمده است، بیش تر زائیده کارکرد بد، جاه طلبی و خشونت های مبلغان ادیان، تحریفها و واژگونیهای متون مقدس دینی و تفسیرهای ناروا و دفاعهای ناشیانه و نابخردانه از دین بوده است، به گونه ای که روشنفکری در غرب، دینداری را ناسازگار با پیشرفتهای علمی می دانستند.

دست اندازی و وارد شدن نابجای عالمان دینی کلیسا در گزاره هایی که پیوند و بستگی با دین و آموزه های دینی ندارد، همچون اظهار نظر در گزاره های علمی و دستاوردهای علوم تجربی، از دیگر دستاوردها و انگیزه های پندار ناسازگاری و ناهمخوانی علم و دین گردید و بویژه روشنگری قرن هیجده و وظیفه مهم خویش را دین زدایی انگاشت.

دفاعیات کلیسا

در برابر بروز اندیشه های ضد دینی فیلسوفان، روحانیان مسیحی با روشهای گوناگون به مبارزه با آنان پرداختند. شماری با روی آوردن به درشتیها و خشونت‌های پیشین، هر کژراهه روی نسبت به آموزه های کلیسا را سزاواری کیفر از سوی دولت می دانستند و شماری با رد آن خشونت‌ها، با سلاح مبارزه فرهنگی، یعنی قلم و بیان به رویارویی با روشنگری و دفاع عقلانی از دین پرداختند؛ در مثل در فرانسه از سال ۱۷۱۵ تا ۱۷۸۹ نزدیک به نهمصد اثر در دفاع از مسیحیت منتشر شد که نمود اثر آن، تنها در سال ۱۷۷۰ نشر یافته است. دینداران فرانسه در برابر هر یک کتاب مخالف مسیحیت و به دفاع از روشنگری، ده کتاب در رد آن منتشر کردند. کتاب «اثبات دین مسیحی با حقایق» (۱۷۲۲) از اوتویل و «نمایش طبیعت» (۴۶-۱۷۳۹) از پلوش در هیجده جلد، «نامه های انتقادی» (۶۳-۱۷۵۵) از گوشا در پانزده جلد و «فرهنگ ضد فلسفی» از میول شاندون که در سال ۱۷۶۷، هفت بار به چاپ رسید. نمونه هایی از این تلاش است.

روحانی مسیحی دیگری به نام نونوت، کتابی به نام «اشتباهات ولتر» چاپ کرده که در سال اول چهار بار و در هشت سال بعد، شش بار چاپ شد. انتشار روزنامه و مجله نیز از کارهای گسترده این روحانیون بود. برای نمونه می توان از مجله «ژورنال دوتروو» نام برد که توسط «برتیه» در ۱۷۴۵ شروع به انتشار کرد و به زودی از پیشروترین نشریه های فرانسه شد. برتیه در یکی از شماره های آن علیه ولتر چنین نوشت:

«دوزخ آفتی مرگ آورتر از او قی نکرده است. شهوت پرستی با بیشرمی کامل در او تجسم یافته و وقاحت زبان مردم کوچه و بازار را به عاریت گرفته است... پست ترین لودگی و مسخرگی چاشنی بی دینی اوست... به عفونتی که از سخنان او بر می خیزد، می تواند هر عصر و جامعه ای را به خود بیالاید و تباہ کند.»^{۶۲}

او به خاطر تندرویهایی که داشت، ناچار شده به مدت ۱۲ سال از فرانسه به آلمان

برود. از دیگر مخالفان قدرت مند روشنگری، الی کاترین فررون، است که نوشته‌های فراوانی علیه روشنگری دارد. او در جایی نوشت:

«هیچ عصر این همه نویسنده فتنه‌جو پرورش نداده است؛ نویسندگانی که با همه نیرو و توانایی خویش به خدا می‌تازند. اینان خود را حواریون انسان دوستی می‌دانند، اما مترجه نیستند که ضربه‌های مهلکی به بشریت می‌زنند و یگانه امید بشریت [یعنی دین] را که پناهگاه آنان در روزگار دردمندی و درماندگی است، از آنان می‌گیرند...»

او، بر این باور بود که حمله‌ها و یورشهای فیلسوفان روشنگری به دین، همه شالوده‌های کشور و یک پارچگی و یگانگی ملت را به خطر می‌افکند و در سرآشوبی فروپاشی قرار می‌دهد.

او فیلسوفان را فرومایگان... و مردان رذل، خواند:

ولتر در رویارویی با او در طنزی نوشت:

«روزی در عمق دره‌ای افعی، فررون را گزید. می‌دانید چه شد؟ افعی

مرد...»^{۶۳}

ژاکوب نیکولا مورو، از دیگر دفاع‌کنندگان مسیحیت در برابر روشنگری بود. او کسانی مانند: ولتر، دالامبر و روسو را متهم کرد که به خاطر لذت از گناه، بی‌بند و باری و بی‌دینی را پیشه خود ساخته‌اند. او آنان را ملحد، آناشویست، هرزه و کاکروثاک (یعنی قات قات اردک، یاوه‌گو و عفونت...) می‌خواند.

نمایشنامه نویسانی مانند: مارکی دوپومپینیان نیز، علیه روشنگری به دفاع از دینداری پرداختند. او به سال ۱۷۷۲ نوشت که ماده‌گرایی شوق‌انگیز اخلاق‌پسندیده نیست و اگر خدا نباشد، انسان مجاز است به هر کاری دست بزند.

اما سیل بنیان‌کنی که فیلسوفان به راه انداختند، به زودی پایداری دفاع‌کنندگان از مسیحیت و دینداری سنتی را در هم شکست و این بار نیز تجدّد و روشنگری سنگرهای گوناگون را فتح کرد.

◆ گفتار ۳:

روشنگری و انسان

نقش عقل و علم در طبیعت و زندگی انسان

کانت به خلاف پاره‌ای از انتقادهایش به ستایش فراوان از روشنگری پرداخته است. او در تعریف روشنگری گفته است:

«روشن‌نگری (روشنگری) خروج آدمی است از نابالگی به تقصیر خویشتن خود و نابالگی، ناتوانی در به کار گرفتن فهم خویشتن است، بدون هدایت دیگری. به تقصیر خویشتن است این نابالگی وقتی که علت آن نه کمبود فهم بلکه کمبود اراده و دلیری در به کار گرفتن آن باشد بدون هدایت دیگری. «دلیر باش در به کار گرفتن فهم خویش»، این است شعار روشن‌نگری. تن‌آسایی و ترسوئی است که سبب می‌شود بخش بزرگی از آدمیان با آن که طبیعت را دیرگاهی است، به بلوغ رسانیده و از هدایت غیررهای بخشیده، با رغبت همه عمر نابالغ بمانند و دیگران بتوانند چنین ساده و آسان خود را به مقام قیم ایشان برکشانند. نابالگی آسودگی است. برای هر فرد به تنهایی سخت و دشوار است خود را از نابالگی‌ای که سرشت دومین او شده است، بیرون کشد؛ او دیگر آن را دوست دارد و به راستی از به کار گرفتن فهم خود ناتوان است؛ زیرا هرگز به او چنین فرصتی نداده‌اند... برای

دستیابی به این روشن نگری به هیچ چیز نیاز نیست، مگر آزادی، تازه آن هم به کم زیان ترین نوع آن، یعنی آزادی کاربرد عقل خویش در امور همگانی به تمام و کمال. اما از همه سو می شنوم که فریاد برمی آرند که عقل نورزید! - این چیزها همه یکسر محدود کننده آزادی است. ۶۴

بنابراین، روشننگری به معنای پایان بخشیدن به تاریکی است که در اثر به کار بستن عقل در حل مسائل نظری و عملی، گریبان گیر انسانها شده است. کریستف مارتین ویلاند (Wieland / ۱۷۳۳ - ۱۸۱۳) می گوید:

«روشننگری یعنی اندازه ای از شناخت که برای تمیز دادن راستی از ناراستی و حقیقت از غیر حقیقت لازم است و می باید تا جایی که می شده همه چیز را بدون استثنا در بر بگیرد... هیچ کس نباید از این که کله آدمها روشنی بیش تر پیدا کند، ترسی به دل راه دهد، مگر کسانی که منافع شان چنین اقتضا می کند که درون کله ها تا ابد تاریک باقی بماند. ۶۵»

از نظر دکارت و دیگر راسیونالیستها (= عقل گرایان) همچون مالبرانش، اسپینوزا و لایب نیتس، عقل قوه ای پیشینی است؛ یعنی چیزی است که قبل از تجربه عینی در نهاد انسانها وجود دارد و از آن برای شناخت جهان تجربی بهره می گیرد. در نتیجه علوم طبیعی هم از نظر ماهیت پیشین است؛ یعنی از خردورزی به دست می آید، نه از تجربه. بر این اساس آنان در قرن هفده با قیاسهای عقلی، در مثل می گفتند: جسمی که وزنش دو برابر جسم دیگر است در سقوط آزاد، سرعت آن دو برابر است؛ اما گالیله (۱۵۶۲ - ۱۶۴۲) نه از راه عقل، بلکه از راه علمی و تجربی ثابت کرده که این اصل نادرست است. یا تا آن موقع عقل می گفت هر جسمی که اثرپذیر از نیرویی نباشد، از حرکت باز می ایستد؛ اما نیوتن (۱۶۴۲ - ۱۷۲۷) با قانون حرکت و از راه تجربه ثابت کرد که حرکت جسم تا وقتی که بازدارنده ای جلوی حرکت آن را نگرفته، ادامه می یابد. از این روی، عقل تجربی با چهره های درخشانی همچون نیوتن راه جدیدی را بر انسان اروپایی

گشود و در عصر روشنگری، توجه زیادی به علوم تجربی در عرصه طبیعت و قانونهای آن و نیز به عقل بشری در عرصه اجتماع و علوم انسانی گردید.
دیدرو می گفت:

«من چیزی وقیح تر از مخالفت اولیای دین با عقل نمی دانم. اگر به سخن آنها گوش دهیم، باید قبول کنیم که مردم موقعی از ته دل مسیحی می شوند که مانند چهارپایان به طویله بروند.»^{۶۶}

فیلسوفان، بر این باور بودند که عقل بالاترین میزانی است که بشر برای درک تمام حقیقتها و خیرها در دست دارد؛ و اگر عقل آزاد گذاشته شود، بعد از چند نسل، مدینه فاضله، پدیدار خواهد شد.

به گفته پین، این قرن، قرن عقل بود؛ یعنی عقل به صورت مرکز وحدت بخش این قرن درآمد و اعتقاد به تغییرناپذیری عقل بر این قرن چیرگی یافت. برای همه فرهنگها و ملتها، عقل همان است که بود. از دگرگونی ناپذیری ادیان و باورهای اخلاقی، عقاید و احکام فطری یک عنصر محکم و پایدار می شود بیرون کشید که جاودانی است و یا این جاودانگی، ذات واقعی عقل را بیان می کند.

روشنگری تفکر قیاسی عقلی قرن هیفده را دور افکند و روش تفکر را از روی طرح و نمونه علم طبیعی معاصرش گرفت و در این کار، قواعد تفکر فلسفی نیوتن را دستاویز قرار داد.

روش نیوتن نتیجه گیری و استنتاج صرف نیست، بلکه روش تحلیل است. او با باورمند شدن به چند اصل روشن و نمایان و چند مفهوم فراگیر روشن آغاز نمی کند، تا با نتیجه گیری جدای از واقعیت و جزء از کل به امور جزئی و واقعی برسد؛ بلکه کارش بر عکس است. پدیده های او دستاورد تجربه اند و اصول او هدف پژوهشهای وی هستند. در اصل، روش فیزیک این نیست که فرض را بر یک امر پیش خودسرانه و بر نوعی انگاره بگذارد؛ زیرا این انگاره ها را می شود به هر صورتی در آورد و اعتبار منطقی شان با هم برابرند. پیش انگاره پژوهش نیوتن عبارت است از: نظم و قانون کلی در

جهان مادی و روش تحقیق او این نیست که از مفاهیم و اصول به سوی پدیده‌ها حرکت کنیم، بلکه دیدن است که قانونهای علمی را به دست می‌دهد و قاعده و قانون، هدف تحقیق است.

«روشنگری به طور کلی با مذهب اصالت تجربه (Empricism) لاك همداستان بودند. به کار گرفتن عقل در نظر آنان به معنای ساختن نظامهای بزرگ مستخرج از مفاهیم لدنی یا اصول اولیه بدیهی نبود. و از این جهت آنها به مابعدالطبیعه نظری قرن پیش پشت کردند. البته نه این که هیچ کاری با «ترکیب» نداشتند و صرفاً تحلیل گر بودند که توجه خود را به مسائل جزئی مختلف معطوف می‌داشتند و هیچ کوششی در ترکیب نتایج گوناگون حاصل به کار نمی‌بردند، بلکه اعتقاد راسخ داشتند که طریق درست تحقیق مراجعه به خود پدیده‌ها و توسل به مشاهده به منظور پی بردن به قوانین و علل آنهاست. آن گاه می‌توان به کار ترتیب پرداخت اصول کلی ساخت و امور جزئی را در پرتو حقایق کلی دریافت.»^{۶۷}

از نظر لاپلاس، نیوتن بزرگ‌ترین و خوشبخت‌ترین نابغه است؛ زیرا او قانونهای جهان را بیان کرد. مکانیک نیوتن، نمونه‌اعلای کار علمی و سرمشق طرح سؤال و سامان دهی و به نظم و نسق درآوردن دریافته‌ها شد. مهم‌تر از همه این که نشان داد، در علم و با گسترش و بسط دادن زمینه‌های دیگر، روشنگری قانع‌کننده یعنی چه؟ از نظر نیوتن باید از روش دیدن مستقیم آغاز کرد و کوشید با بالا رفتن پله پله ای، به علت‌های نخستین و عنصرهای ساده‌روندهای طبیعی بازگردیم. در این جاست که آرمان تحلیلی در برابر آرمان استتاج قرار می‌گیرد. تحلیل هم، در ماهیت، پایان‌ناپذیر است، بلکه تنها به ایستگاه‌های ناپایدار و گذرا می‌رسد. نیوتن مهم‌ترین کشف خود یعنی نظریه جاذبه عمومی را تنها ایستگاه ناپایدار و گذرا می‌دانست. او نظریه مکانیکی جاذبه را، به روشنی رد کرد؛ زیرا تجربه، شواهد کافی برایش نشان نداد؛ اما برای جاذبه مدعی مبنای

متافیزیکی هم نشد؛ زیرا این هم برای فیزیک یک تجاوز ناپسندیده است؛ زیرا حد نظریه فیزیکی، وصف کردن ناب و سره پدیده های طبیعی است و نه بیش تر از آن. بنابراین، نیوتن پافشاری داشت که جاذبه، اکنون آخرین عنصر طبیعت است و نمی شود شرح کافی مکانیستی درباره آن داد. اما ممکن است در آینده با دیدن، این چگونگی هم به پدیده های ساده تر تاویل شود. بنابراین، انگاره کیفیتهای مرموز که فیزیک مدرسی (Scholastic) قرون وسطی ادعای کرد، علمی خودسرانه و بی معناست. روش نیوتن به هیچ روی، در فیزیک ویژه نشد، بلکه روشنگری آن رادر تمام زمینه های دانش، به طور کلی، معتبر دانست. البته گالیله و کپرنیک قبل از نیوتن قانون طبیعی را دریافته بودند، ولی کاربردش را تنها در جاهای ویژه ای توانسته بودند نشان دهند؛ یعنی در پدیده های فروافتادن آزاد جسمها و حرکت سیاره ها. ولی هنوز معلوم نبود که قانون دقیقی در کل طبیعت نیز اعتبار دارد. کار نیوتن، این را نیز ثابت کرد. نیوتن یک قانون کیهانی، یا تنها قانون کیهانی؛ یعنی قوه جاذبه را ثابت کرد.

روشنگری اعلام کرد: نیوتن، نه تنها برای طبیعت، بلکه برای فلسفه نیز اصول سختی گذارده است. کار نیوتن، کشف واقعیتهای ناشناخته و گردآوری مواد تازه نبود؛ بلکه بیش تر عبارت بود از دستکاری عقلی مواد تجربی. غیر از نظاره ساختار گیتی، در آن نفوذ می کنیم و این وقتی میسر است که موضوع را به روش ریاضی تحلیل کنیم. این جا اولین بار معلوم می شود که طبیعت، به طور کامل در خور فهم است. فلسفه روشنگری طرح روش شناختی فیزیک نیوتن را مد نظر قرار داد، اما، خیلی زود آن را گسترش داد؛ یعنی تحلیل را نه تنها ابزار عقلی بزرگ ریاضی و فیزیک، بلکه ابزار ضروری تفکر دانست. این نکته، هماهنگ با دیدگاه کانت، ولتر و دالامبر است. آنان بر این باورند در امور متافیزیک نیز، باید همین روش علوم طبیعی را به کار برد تا به دستاوردهای مفید رسید. به نظر روشنگری، عقل، باید آنچه بوده و هست و واقعیت را تجزیه کند؛ یعنی همه داده های تجربه و دانسته ها و باورهای وحیانی و سنتی توسط عقل به ساده ترین عناصرشان تجزیه می شوند و بعد کار ترکیب یک ساختار تازه و کل حقیقی

آغاز می‌گردد و با این روش، دانش کامل برای عقل به دست می‌آید. نقش نیوتن به عنوان سرمشق برای تفکر روشنگری غیر درخور انکار است. تا یکی دو نسل پس از نیوتن، او را در حد پرستش می‌ستودند. الکساندر پوپ در شعر معروفش در این باره گفت:

«طبیعت با قوانینش نهان در ظلمت ابهام، نیوتن را خدا فرموده پیدا
شوا همه آفاق روشن شد. ۶۸۴»

ولتر آثار نیوتن را به دقت خواند و بعدها بزرگ‌ترین مبلغ دیدگاه‌های او در فرانسه شد. او نوشت:

«باید حرف را کنار بگذاریم؛ اصول جدیدی بنا کنیم که بتواند همه چیز را روشن کند. و به عبارت بهتر، باید ماده را دقیقاً تجزیه کنیم و بعد با سوءظن ببینیم که آیا این با اصول سازگار هست یا نه... صدراعظم بیکن راهی را که علم باید پیماید نشان داده است، ولی همین که دکارت ظاهر شد، درست عکس آنچه باید بکند، رفتار کرد؛ یعنی به جای تحقیق در طبیعت، خداشناسی را با آن مخلوط کرد. این ریاضیدان بزرگ در فلسفه فقط به قصه‌گویی پرداخت. ما باید حساب کنیم، بسنجیم، اندازه بگیریم، مشاهده کنیم، این است ماهیت فلسفه و بقیه خیالبافی است. ۶۹۱»

ناسانی و فرق در تفکر قرن هیفده با قرن هیجده، تنها به معنای انتقال محل تأکید است. این تأکید همیشه و همه‌گانه از کلی به سوی جزئی و از اصول به سوی پدیده‌ها حرکت می‌کند؛ اما اعتماد به نفس عقل در این دو دوره، در هیچ مورد به هم نمی‌خورد. در قرن هیفده زمینه‌های وجود و پیدایش علم جدید فراهم شد. دست کم شش ابزار مهم علمی در این قرن اختراع شدند: ریزبین (میکروسکوپ)، دماسنج (ترمومتر)، فشارسنج (بارومتر)، زمان‌سنج یا ساعت آونگ‌دار و تلمبه تخلیه هوا. این ابزارها در پیشرفت سریع علم و مهار نیروی طبیعت در قرن هیجده کمک فراوانی کردند

و دیگر گونیهای مهمی در زندگی انسان اروپایی، پدید آوردند، مانند: تولید انبوه بازده های کشاورزی، برطرف شدن قحطیها و بیماریهای هلاک کننده و اگیردار، بنیان گذاری کارخانه ها و افزایش فراوریهای صنعتی، پدید آوردن راه ها و کانالها و بندرهای بازرگانی، پیشرفت در ساخت سلاحهای جنگی و دریانوردی و کشورگشاییها در سرزمینهای شرق و قاره امریکا و ...

امور بازرگانی و صنعت را طبقه میانی جدید، یعنی بورژوازی بر عهده گرفت که با سنتهای قبلی موافق نبود و از این روی با دولت که اجراکننده این سنتها بود، در افتاد و این ناسازگاری از پیشنهادهای اصلاحی خیرخواهان گرفته تا شورشهای خشنی که اوجش انقلاب فرانسه بود، ادامه یافت.

از این روی، روشنگری قرن هیجده می گفت: دست کم باید از خرافه ها و تعصبات بی پایه و قدیمی درباره طبیعت و انسان که ریشه در فلسفه مدرسی قرون وسطی داشت، دست کشید و از دستاوردهای دانشهای طبیعی که دستاورد عقل و علم است، بهره گرفت و اصول ساده و کلی آنها را در مسائل زندگی فردی و اجتماعی پیاده کرد. تصور روشنگری این بود که یافته های مکانیک با پیشینه درخشانش، می تواند تحلیل کاملی از همه رویدادها به دست دهد. اما به قول دمپیر، این تصور ناشی از گزافه گویی درباره توانایی دانش جدید و علم تجربی بود که گستره گسترده آن، ذهنهای بسیاری را پیش از آن که کرانه ها و مرزهای ناگزیر و حتمی آن را دریابند، به شدت تحت تأثیر قرار داده است.

روش تحلیلی و ترکیبی روشنگری در اندیشه های سیاسی و جامعه شناسی و روان شناسی نیز به کار گرفته شد؛ در مثل هدف مونتسکیو در روح القوانین، تنها وصف کردن گونه، شکل و ساختار حکومت نیست، بلکه افزون بر آن می خواهد این ساختار حکومت را با نیروهای شکل دهنده آنها بسازد. به نظر او آزادی وقتی ممکن است که نیرویی به واسطه نیروی ضد و رویاروی، محدود و مهار شود. نظر معروفش درباره جداسازی قوای سه گانه در حکومت بر همین مبناست. پس این جا هم روش عقل،

همان روش علم طبیعی و روان‌شناسی است؛ یعنی از واقعیت‌های استوار بنا شده بر دیدن، شروع می‌شود، ولی در کرانه و مرز واقعیت‌های ناب و سره نمی‌ماند.

با توجه به همه سونگریها و ویژه‌نگریهای یاد شده، به نظر می‌رسد که غرور علمی و عقلی بر روشنگری غلبه یافت. انسان روشنگری گمان می‌کرد که دیگر ابزار شناخت همه ناشناخته‌های خویش را به چنگ آورده است. اما با این حال بودند دانشمندانی که در همان دوره و پس از آن، این ادعا را خودخواهانه و غرورآمیز دانستند و روش روشنگری را در شناخت امور ناتمام می‌دانستند. شکاکیت هیوم و فلسفه انتقادی کانت از ویرانگرترین انتقادهای هم نسبت به فلسفه مدرسی قرون وسطی و هم فلسفه روشنگری بود. درباره دیدگاه این دو پس از این، سخن خواهیم گفت.

ادموند برگ (۱۷۲۹ - ۱۷۹۷) که هم روزگار روشنگری است، برخلاف جریان روشنگری فکر می‌کرد. به نظر او، انسان مانند جهان دارای چگونگی و چونانی پیچیده است. این جهان شبکه گسترده از رویدادهای درهم تنیده و به هم پیوسته است. ممکن است همه جا رویدادهای به سامانی روی دهد، ولی این به سامانی از دید و نگرش هدف علمی بیش از آن که ناشی از دانش باشد، از اعتقاد و ایمان برمی‌خیزد. از این روی دانشها، بویژه آنها که به سرنوشت و رفتار آدمی، پیوند می‌یابند، تنها مجموعه‌ای از حدسها و گمانها هستند و با رشته‌های دقیق ریاضی که هابز، به گونه ژرف، به آنها ایمان داشت، تفاوت دارند. قطعی نبودن در علوم انسانی، برآیند نارسایی در شعور انسانی است. انسان بدون شک موجودی عاقل است، ولی نه به آن اندازه که خود می‌پندارد. سرشت انسان، تنها، و یا حتی به هیچ روی، از عقل پدید نیامده است. بلکه شهوت و تعصب و عادت نیز در آن راه دارد. آنچه آدمی انجام می‌دهد، نتیجه طرحی منطقی و دقیق نیست، بلکه ناشی از عاداتی جامع‌ای است که وی عضو آن است و در آن زاده شده است.

او بر آن بود دانستن آنچه باید انجام دهیم کار ساده‌ای نیست. سخنان برگ، خصیلت امروزی دارند. پژوهشهای روان‌شناختی، جامعه‌شناختی و انسان‌شناختی

جدید نشان داده که نه جهان و نه انگیزه های انسان، آن گونه که پیش از این تصور می شد، آن اندازه منطقی نیستند.^{۷۰}

البته آنچه درباره اهمیت عقل در روشنگری یاد شد، آن چیزی است که پیش تر اندیشه ویران و تاریخ نویسان فلسفه به آن باور دارند. اما شماری نیز با چنین برداشت و تفسیری درباره روشنگری هماهنگی و هم رأی ندارند و با آوردن نمونه هایی از دیدگاه های اندیشه ویران این عصر، برآنند تا نشان دهند که روشنگری عقل را نیروی اصلی و حاکم بر انسان نمی دانسته، بلکه مهرورزیها و شهوتها در انسان غلبه دارند و عهده دار خط دهی به عقل انسانند.

ارنست کاسیرر، اندیشه ویران روزگار آلمانی، از این دست محققان است که می نویسد:

«رسم این است که روان شناسی قرن هیجده را متهم کنند که علمی است تماماً عقلی، که تحلیلهای خود را اصولاً به قلمرو دانش نظری منحصر می کند و از نیرو و کیفیت خاص زندگی عاطفی غافل می ماند. اما این برداشت از بررسی تاریخی سالم بیرون نمی آید... قرن هیجده می کوشد نشان دهد که عواطف و دانشهای اصلی و ضروری هم اعمال ذهن را تشکیل می دهند.»^{۷۱}

او سپس شکاکیت هیوم، را نمونه ای بر این مدعای خود قلمداد می کند؛ زیرا هیوم بر این باور است که عقل در تمام روندهای ذهنی، نقش فرعی دارد. بدون همکاری حواس و قوه تخیل، عقل یک گام هم نمی تواند بردارد؛ زیرا هر نوع دانش عقلانی بر اصل علیت در خور تاویل است، در حالی که خود این اصل قابل دفاع نیست، بلکه منشأ روان شناختی دارد، نه مبنای معتبر و ضروری عقلی.

این نظریه از هیوم معروف است. اما به نظر می رسد نظریه هیوم، چیزی برخلاف روحیه غالب در عصر روشنگری بوده است. به دیگر سخن، او را نمی توان از اندیشه ویران وابسته به جهان فکری روشنگری شمرد؛ بلکه دیدگاه های او، در راستای

نقد روشنگری معروف تر است. کاسیرر نمونه های دیگری نیز می آورد. در مثل می گوید و دونارگ بر این باور است (۱۷۴۶) که ماهیت حقیقی انسان در عقل نیست، بلکه در کام خواهیها و شهوتهای اوست و این حکم رواقیون که عقل باید کام خواهیها و شهوتها را مهار کند، رؤیایی بیش نیست و نخواهد بود. عقل در انسان نیروی چیره نیست، بلکه نیروی از درون او را پیش می برد.

ولتر هم در ارساله درباره متافیزیک^{۷۲} نوشته است: بدون این شهوتها، بدون هوای شهرت، بدون بزرگ طلبی و خودفروشی، نه پیشرفتی برای نوع بشر در خور انگار است و نه تلطیف ذوقی و نه بهبودی در علوم و هنرها. با همین نیروی انگیزاننده، خدا طبیعت را حیات بخشید.

شهوتها و کام خواهیها چرخهایی هستند که همه این ماشینها را به کار می اندازند. هلو سیوس و دیدرو هم این روش را پیش می گیرند.^{۷۲} به نظر دیدرو، رویارویی و در افتادن با شهوتها، کار بیهوده و مسخره ای است؛ زیرا با این کار شالوده های سترگ عقل را خراب می کنیم. همه جنبه های عالی شعر، نقاشی، موسیقی، و همه جنبه های والای هنر و اخلاق از همین سرچشمه آب می خورند. لذا مهرورزیها را نباید سست کرد، بلکه باید آنها را توانا ساخت؛ زیرا قدرت حقیقی روح، از هماهنگی و هم ترازوی شهوتها و کام خواهیها ناشی می شود، نه از نابودی آنها.^{۷۳}

با این حال، به خلاف این سخنان، روحیه چیره در روشنگری و حتی رویه افراد یاد شده، غیر از موارد اندکی است که کاسیرر آنها را شمرده است.

نفس و خلود آن؛ حشر بر قیامت

بحث درباره نفس یا روح انسان و چگونگی و چونتانی و نیز جاودانگی و یا ناجاودانگی آن، از گزاره ها و پُرسمانهایی است که فیلسوفان روشنگری کم و بیش به آن

توجه کرده اند.

ولتر، در کتاب فلسفه نیوتن خود می نویسد: نیوتن به لاک گفته بود: شناخت ما از طبیعت آن اندازه نیست که با تکیه بر آن بگوییم برای خدا افزودن تفکر بر شیء ممتد غیر ممکن است. گویا مراد ولتر این است که: از زبان نیوتن بگوید ممکن است اجسام نیز اندیشه ورز باشند و اگر انسانها اندیشه ورزند، لازم نیست که به طور حتم، دارای روح مجرد باشند. به نظر ولتر، واژگانی مانند: «نفس روحانی» تنها واژگانی هستند برای پوشاندن جهل ما. او چیزی به نام «نفس حسی» قائل بود و آن را همان حرکتهای اندامهای انسان می دانست. البته او در این جا به روشنی وجود نفس روحانی و جاویدان را انکار نمی کند، اما در جای دیگر اگر نگوییم آن را انکار می کند، دست کم در این باره مردد است.

او می گوید:

«چهار هزار کتاب فلسفی نمی تواند به ما بگوید که روح چیست؟»

در دوران پیری مایل بود به بقا و خلود روح باور داشته باشد، اما پذیرش آن را مشکل می دانست و می گفت:

«هیچ کس نمی خواهد به بقای روح یک کیک معتقد باشد؛ پس چرا به بقای روح فیل یا میمون یا پیشخدمت او معتقد باشیم؟ ... بچه ای در رحم مادر در حالی که روح می خواست به بدنش وارد شود، می میرد. آیا حشر او به صورت جنین یا کودک یا مرد خواهد بود؟ در حشر برای آن که شما همان شخص اولی باشید، لازم است حافظه شما کاملاً تازه و آماده باشد؛ زیرا فقط حافظه است که وحدت شما را حفظ می کند. اگر هنگام حشر حافظه خود را از دست داده باشید، چگونه می توانید همان شخص نخستین باشید؟ ... چرا بشر خود را موجودی می داند که از مرهبت روح و بقا و خلود آن برخوردار است؟ ... شاید نتیجه خودخواهی غیر عادی اوست. من مطمئنم که اگر طاووسی

می توانست سخن بگوید ادعای روح می کرد و تأکید می کرد که این

روح در دم زیبای با شکوه او مستقر است. ۷۴

ولتر، با این بیان نشان می دهد که هم ماهیت روح از نظر جسمانی و یا غیرجسمانی بودن برایش مبهم است و هم ماندگاری و جاودانگی خلود آن. از این روی، حشر در جهان دیگر را زیر سؤال برد.

متکلمان ادیان گوناگون برهانهای بسیاری به وجود روح غیرجسمانی و خلود آن اقامه کرده اند.

افزون بر این، علومی که امروزه آن را علوم فراروان شناسی می نامند، مانند اسپریتیزم، یا احضار روح و پدیده احیاء، که هر دو به طور گسترده ای هر روز در جهان انجام می شود، یاری کننده وجود و خلود روح بوده و هستند.

ولتر در جوانی بر این باور بود که عقیده به ماندگاری روح برای حفظ اخلاق لازم نیست و در این باره به قومها و کسانی که بدون چنین عقیده ای پای بند به اخلاق نیکو بوده اند، استناد می کرد. اما سپسها گفت:

اگر اعتقاد به خدا و پاداش اخروی در کار نباشد، حفظ اخلاق، دست کم، برای توده ها، دشوار است و می گفت شاید برای توده ها پاداش و جزای اخروی لازم باشد. درباره هیوم نوشته اند:

«در آستانه مرگ او، کسی از او پرسید: آیا اکنون به زندگی پس از مرگ معتقد است؟»

او جواب داد: اندیشه ای نابخردانه تر از اعتقاد به ابدیت انسان نمی شناسم.

سائل گفت: آیا اعتقاد به زندگی دیگر دلخوش کننده نیست؟

هیوم گفت: ابدآ بسیار اندوهبار است.

زنان نزد او آمدند و به خواهش گفتند به آینده معتقد شود. او همه را به شوخی از سر باز کرد.

پس از مرگش در تشییع جنازه اش مردم زیادی آمدند.

کسی آن جا گفت: او مُلحد بود. دیگری جواب داد: مهم نیست؛ او

مردی درستکار بود. ۷۵

از میان روشنفکران فرانسوی پیربل می گفت: هیچ برهان بی چون و چرا و بی گمانی درباره جاودانگی روح اقامه نشده است. البته او خلود روح را انکار نمی کرد، بلکه استدلالهای موجود در این باره را در خور نقد می دانست. و به طور کلی مبنای وی، این بود که باید ایمان را در جایی بیرون از حوزه عقل انسانی بنهیم؛ زیرا درونمایه چنین حقیقت‌هایی، بیش از آن است که ناسازگار با عقل باشد. از این روی، بیش تر می گفت بهترین کارها این است که آموزه های وحی را بپذیریم و در هر حال، اگر حقایق مذهبی را بسته به حوزه غیر عقلانی بدانیم، جای آن نیست که وقت خود را بر سر استدلالهای کلامی صرف کنیم. این سخن بل، کمی به حرف ژان ژاک روسو، همانندی دارد که از قول کشیش ساوایی می گفت: اعتقاد به خدا و جاودانگی بیش تر با احساس در خور دریافت است، تا خردورزی.

مساله شر

این مساله در عصر روشنگری نیز، بارها مورد بحث بوده است. مشکل این است که چگونه می توان از یک سو به خدای توانا و عالم و رحیم باور داشت و از سوی دیگر، او را آفریننده و پروردگار همه رویدادها و پدیده های طبیعت و از جمله شرها دانست. رویدادهایی، همچون: سیل، زلزله، طوفان، بیماریها، مرگ، نقص عضوهای مادرزادی و... چگونه با عدالت و حکمت و رحمت خداوندی سازگار است؟ چه بسیار عوام یا خاصی که با ناسازگار انگاشتن میان شرها و صفتهای جمال الهی، به گرداب الحاد یا شکاکیت لغزیده اند.

پیربل فرانسوی بر آن است که هیچ کس تا به حال، پیچیدگی و دشواری شر را حل نکرده است و این شگفتی ندارد؛ زیرا نمی توان هیچ سازش خردورزانه ای در جهان میان

شر و باور به خدای دانا و توانا برقرار کرد. البته او با این سخن به انکار و الحاد نمی‌رسد، بلکه دلایل و دفاعهای متکلمان و فیلسوفان را در توجیه مسأله شر درخور نقد شمرده است. در اصل ایمان را در جایی بیرون از حوزه عقل می‌داند. ولتر، با این که تا آخر عمر خداپرست باقی ماند، اما درباره نظام طبیعت و مشکل شر تغییر عقیده داد. او ابتدا می‌گفت:

«آنچه برای شما بد است، در کل نظام جهان خوب است. به علاوه مگر ما باید وجود خدا را که با دلایل به آن رسیده ایم رها کنیم، به این دلیل که گرگ گوسفند می‌درد و عنکبوت مگس می‌گیرد؟ آیا به عکس نمی‌بینید که همین توالی نسلهایی که دائم دریده می‌شوند و دائم از نو به وجود می‌آیند، خود جزئی از نظام جهان هستی است؟»^{۷۶، ۷۷}

این عقیده او باقی بود تا سال ۱۷۵۵ که زلزله یسبوع (در پرتغال) رخ داد. این زلزله ساعت ۹/۴۰ بامداد روز اول نوامبر، که روز یادبود قدیسان بود در پرتغال و افریقای شمالی رخ داد و سی هزار خانه ویران و پانزده هزار کشته بر جای گذاشت.^{۷۷} دینداران گفتند: چرا خدا چنین شهر کاتولیکی را در سالگرد روزی مقدس و در چنین ساعتی که همه دینداران برای مراسم عبادی گردآمده بودند، برگزید؟ برخی روحانیون پروتستان آن را عذاب الهی برای گناه و جنایتها و بزه کاریهای کاتولیکها

وارد شدن نابجای عالمان دینی کلیسا در گزاره‌هایی که پیوند و بستگی با دین و آموزه‌های دینی ندارد، همچون اظهار نظر در گزاره‌های علمی و دستاوردهای علوم تجربی، از دیگر دستاویزها و انگیزه‌های پندار ناسازگاری و ناهمخوانی علم و دین گردید و

بویژه روشنگری قرن هیجده وظیفه مهم خویش را دین‌زدایی انگاشت.

دانستند. این سخنان، ولتر را به خشم آورد و گفت: این کودکانی که با «تن‌های خون‌آلود و در هم شکسته در آغوش مادران به خواب ابدی فرو رفته اند، کدام گناه را انجام دادند؟ آیا گناه مردم پاریس و لندن کم‌تر از گناه مردم لیسبون است؟ آیا خدای عالم نمی‌توانست جهان را بدون این دردها و بدبختیهای بی‌معنی بیافریند؟ ... بیایید بگویم جهان جولانگاه شرّ و بدی است.

روسو در نامه‌ای به ولتر جواب داد که همه بدبختیهای بشر زائیده اشتباه‌های خودش هستند و این زلزله کيفری شایسته برای مردمی است که زندگی در طبیعت را رها کرده و به شهرها پناه برده‌اند. اگر مردم در دهکده‌های پراکنده و خانه‌های ساده می‌زیستند، زلزله کم‌تر قربانی می‌گرفت. او همچنین نوشت ایمان به نیکی خدا یگانه چاره بدبینی‌کشنده است. باید مانند لایب‌نیس، بر این باور باشیم که چون جهان آفریده خداست، همه چیز آن درست و نیکوست.

دینداران از جواب روسو خوشحال شدند، اما به زودی ولتر اثر معروف خود «کاندید» را در جواب او نوشت و در آن به همه مقدسات بی‌احترامی کرد. این کتاب خوانندگان بسیار یافت. ^{۷۸} از نظر ولتر، کسانی که می‌گویند: جهان هیچ عیبی ندارد، شارلاتانهای بیش‌نیستند. باید اعتراف کنیم که شرّ هست و تعصب انکار وحشت‌های زندگی را بر این وحشتها نيفزاییم. خودفریبی و ابله‌ی است که از امور و پدیده‌های روشن که همه جا با آن روبه‌رو هستیم، چشم‌پوشیم. روزی همه چیز خواب خواهد بود، امید ماست؛ امروز همه چیز خوب است، توهم ماست. اگر کاستیها و سستیهای ما نبود، زندگی از حرکت باز می‌ایستاد زیرا نیرومندترین انگیزاننده‌های زندگی، از هوسها و شهوتها؛ یعنی از کاستیهای ما برمی‌خیزند. سعادت از تلاش با جهان به دست می‌آید.

در این جا ولتر بار دیگر به سازش نظری و اخلاقی تن می‌دهد. ^{۷۹}

ولتر در شعرش درباره زلزله، به ظاهر بر اختیار الهی تاکید کرد، ولی بعد آفرینش را جبری دانست. با این بیان، جهان ممکن است؛ یعنی وجودش قائم به خداست و شرّ

چون جزئی از جهان است پس آن هم وجودش قائم به خداست؛ اما خدا آن را به اختیار نمی آفریند و ما تنها در صورتی می توانیم خدا را پدیدآورنده شر بدانیم که آن را به اختیار می آفرید.

هیوم نیز، در «دیالوگهایی درباره دین طبیعی» (۱۷۵۱) به گمان خود، به بیان نابسامانیها و شرها در طبیعت و آفرینش پرداخته و مقدسات دینداران را زیر سؤال برده است.

او با بدبینی تمام، نظام زندگی موجودات از جمله انسان را به نقد می کشد:

«... طبیعت را بنگرید که با چه تردستی زندگی را به کام زندگان تلخ

کرده است. حشرات بی شماری را به یاد آورید که بر تن جانداران

زیست می کنند و یا به گرد آنها در پروازند و نیش خود را در تن آنها فرو

می برند. انسان بزرگ ترین دشمن انسان است. با ظلم و بی عدالتی،

تحقیر، بهتان، زورگویی، فتنه، جنگ، تهمت، خیانت، تقلب و

فریبکاری انسانها یکدیگر را می آزارند. ... جهان را با موجودات زنده

و حساس و فعال بسیار بنگرید. این تنوع و باروری را خواهیم سترد،

ولی اندکی بیش تر به این موجودات زنده دقت کنید... همگی دشمن

یکدیگرند... این همه گواه بر کوری طبیعت جان بخش و باروری است

که بدون بصیرت و مهر مادری، فرزندان نارس و ناتوان خود را از

دامان خویش فرو می افکند.»^{۸۰}

البته این سخن هیوم و بعضی سخنان ولتر را نباید سخن غالب و مورد قبول

روشنگری دانست، بلکه نظر آنها خلاف دئیستهای عصر روشنگری بود. دئیستها، در

این قضیه با مسیحیان بر سر مهر بودند. یک دلیل عوام پسند که برای درخور پذیرش

ساختن آفرینش جانوران و حشره های آزاردهنده ارائه می دادند، این بود که خدا نخواسته

بهره وجود را از هر موجود ممکن دریغ بدارد. این عصر می گفت: «این جهان بهترین

جهان ممکن است.»^{۸۱}

یا به گفته پوپ، «هر چه هست همین گونه خوب است».^{۸۲} جهان کامل و به کمال است، زیرا مراد خدا همین وضع موجود بوده است. اعتقاد به سستی را که در پیوند با عقیده به هبوط (Fall) بوده و عیب و نقص اساسی در کل عالم آفرینش می دیده، رد می کرده است. برخلاف پاسکال که ریشه شر را همانند مسیحیت در مسأله هبوط و گناه فطری می داند و بر آن است که این مطلبی است مرموز و اسرارآمیز که باید به آن ایمان داشت و طبیعت دو گانه انسان، ترجیحی بهتر از مسأله هبوط ندارد. روسو در «امیل» گفت: نخستین امیال طبیعت انسانی همیشه خوب و خالی و برهنه از گناه هستند:

«همه چیز وقتی از زیر دست آفریدگار بیرون می آید خوب است. همه چیز وقتی به دست انسان می رسد، خراب می شود».^{۸۳} بنابراین، خدا بی گناه شناخته می شود و گناه بدیها به گردن انسان می افتد. اما لازمه سخن روسو این است که انسانهای اوکیه که در طبیعت بکر و دست ناخورده زندگی می کرده اند، از همه شرها و بدیها در امان بوده باشند، در حالی که بی گمان این گونه نبوده است، یا دست کم دلیلی نداریم که آنها دچار میل، زلزله، نقص در خلقت و از این گونه نبوده اند.

در پاسخ به مسأله شرها و بدیها، چه بسا می توان گفت: نخست آن که بهره و بخشش الهی؛ یعنی بهره و بخشش هستی بخشی خدا که سراسر جهان را فرا گرفته است، نظام ویژه دارد؛ یعنی تقدم و تاخر، سببیت و مسببیت و معلولیت میان پدیده ها برقرار است و این نظامی است برگشت ناپذیر. دو دیگر، صنع خدا کلی است نه جزئی. ساخته های انسان است که جزئی و اتفاقی است؛ در مثل در زمان و مکان ویژه ای، آهنگ به انجام عملی و یا ساختن چیزی می گیرد و در آن برهه ای که برایش مفید است، از آن استفاده می کند و برهه و آئی که برایش مفید نیست، استفاده نمی کند. در حالی که خداوند آفریننده امور است با همه ویژگیها و اثرهای آن.

ویژگی آتش، سوزاندن است و باید این ویژگی را در کلیت آن در نظر گرفت، نه این ویژگی که باعث گرمی خانه ای شد و خانه دیگری را خاکستر کرد. سه دیگر، جهان، یک واحد تجزیه ناپذیر است. حذف، پاره ای از اجزای جهان و ماندگاری پاره ای، پندار است و بازیگری خیال؛ از این روی نباید پدیده ها را به گونه جدای از کل در نظر گرفت، بلکه باید آنها را به عنوان جزئی از یک پیکر در نگریست، تا اصل پیوستگی در نظر آید. چهار دیگر، در کنار شر و زشتی است که خیر و زیبایی معنی می یابد. پنج دیگر، شرها به طور کلی، سرچشمه خیرها و مصیبتها مادر خوشبختیها و زاینده کمالهاند. اینها سبب می شوند تا یک سونگریها و بدبینیها از میان برود و تحمل و مدارا با شرها، وسیله ای برای رسیدن به کمالهای مادی و معنوی برای انسانها بشود.^{۸۴}

مسأله گناه فطری و آزادی (اختیار) انسان

از آموزه های دین یهودی و دین مسیحی این بود که آدم و حوا در بهشت برخلاف بازدارندگی الهی، با اثرپذیری از وسوسه های شیطانی به شجره ممنوعه نزدیک شدند، و از آن خوردند. در اثر این گناه، از بهشت رانده شدند و به زمین هبوط کردند. این گناه به طور موروثی به فرزندان آنان؛ یعنی نوع بشر، راه یافت، بنابراین، انسانها را از انجام گناه گزیری نیست و شر و بدکاری در نهاد انسان وجود دارد؛ همان گونه که انسان به خیر گرایش دارد، به شر و گناه نیز گرایش دارد. از نتیجه هایی که از مسأله گناه فطری گرفته شد، این بود که در این صورت، انسان صاحب اراده گزینش گر نیست و شرارت های او امری طبیعی است و از این روی، غیرقابل سرزنش. این مسأله از دیرباز در فرهنگ مغرب زمین مورد بحث بوده است. پلاجیوس راهب انگلیسی قرن چهارم میلادی می گفت: جریان گناه فطری حقیقت ندارد و انسان در کارها حق گزینش دارد. اراسموس از اختیار انسان دفاع می کرد و مسأله هبوط را ناسازگار با اختیار

نمی دانست. اما لوتر این سخن او را بیان بی پرده شکاکیت دینی می انگاشت.

- تیندل دئیست انگلیسی در «مسیحیت به قدمت آفرینش» (۱۷۰۳) نوشت:

«این چه خدای ستمگری بود که آدم و حواریا را برای پژوهش و دانش

کیفر داد و سپس همه اعقاب آنها را به گناه زاده شدن، مجازات

کرد؟»^{۸۵}

از مسأله گناه فطری در قرن هیفده در میان فرانسویان پاسکال سخن به میان آورد. او

نیز، از مسأله هبوط، دفاع کرده است؛ اما روش و دفاعیه او، با روش و آگوستینی فرق

دارد؛ زیرا عقل به نظر او قدرتی ندارد و به یقین نمی رسد، بلکه باید با تسلیم بدون شرط

به ایمان، به حقیقت دست یافت. او به مخالفان هبوط و ماهیت دوگانه طبیعت انسان

می گوید: اگر شما راه حل دینی مسأله را نپذیرید، باید شرح بهتری بدهید و به جای

دوگانگی، بساطت و سادگی و به جای کشمکش، هماهنگی ارائه کنید. اما تجربه

بشری با این هماهنگی و یگانگی ناسازگاری دارد. انسان همواره درگیر ناسازگاریهاست

و این ناسازگاریها، داغی بر طبیعت بشری است. هم والا و هم قوی است؛ هم پست و

ضعیف و سرچشمه آنها هبوط است. گرچه خود این انگاره، یک راز مطلق است؛ اما

یگانگی کلید ژرف ترین مرتبه هستی است:

«ای انسان که با عقل طبیعی ات می کوشی وضع حقیقی خود را

دریابی. پس ای موجود مغرور بدان که برای خود چه معمایی هستی.

ای عقل ناتوان! فروتن باش. ای طبیعت ابله! خاموش! ... وضع

حقیقی ات را که از آن بی خبری از خدایت بیاموز. صدای خدا را

بشنو.»^{۸۶}

ولتر، به پاسکال، خرده می گرفت؛ اما توانایی برهانی و ژرفای عرفانی او را

نداشت. ناسازگاریهای طبیعی انسان را دلیل بر سرشاری و توانایی انسان می داند.

او در این جا از «فهم متعارف» (Common sense) می گیرد و تصور مرموز گناه فطری

را مردود می شناسد. البته نباید فراموش کرد که پاسکال، این سخن را در

روسو مانند پاسکال، در زرق و برق خیره‌کننده تمدن، تنها پندارها، خرافه‌ها و یاوه‌ها را می‌بیند و بر این باور است که انسان اینها را برای پوشاندن فقر درونی‌اش فراهم کرده است.

اما روسو در برداشتهای عرفانی و متافیزیک دینی؛ یعنی اندیشه هبوط آدم با پاسکال به سختی مخالف است و دست‌آخر تندرویهایی او به بریدن او از آموزه‌های کلیسا انجامید. پاسکال تضادهای انسان را برخاسته از طبیعت دوگانه متافیزیکی او می‌دانست، اما روسو آنها را ناشی از گیر و دار زندگی تجربی و دگرگونی انسان می‌دید. پس به طور کلی اندیشه ویران‌کننده قرن هیجده اندیشه گناه فطری را اندیشه‌ای مست و توهین‌آمیز به ابتدایی‌ترین قوانین منطق و اخلاق می‌شناسند و این که انسان به خاطر هبوط، تمام توانایی‌اش را بر دستیابی به خیر و حقیقت، بدون نظر الهی از دست داده باشد، به شدت رد می‌کنند.

ریماروس در دفاع خود در رد گناه فطری می‌گوید:

ممکن نیست گناه به شکل جسمانی محض به ارث برسد، یا از یک ضمیر به ضمیر دیگر راه یابد.

اختیار انسان

ولتر، عقیده یکسانی درباره آزادی و اختیار انسان ندارد. او در رساله درباره مابعدالطبیعه، از واقعیت آزادی با چنگ زدن به وجدان و علم حضوری دفاع می‌کند، اما در «فلسفه نیوتن» خود به تفصیل باور دارد. به نظر او، ما در کارهای بدون انگیزه آزادی مطلق یا «اراده جزافی» (Liberty of indifference) داریم. در مثل اگر با انتخاب خود به چپ یا راست بچرخیم و شوق و گرایش و یا انزجاری به یک طرف نداشته باشیم، این‌جا انتخاب و آزادی داریم.

نوع دیگر آزادی ما، آزادی خودبه‌خودی (Spontaneity) است و این وقتی است که برای انجام کاری انگیزه داریم. این انگیزه‌ها اراده ما را تعیین می‌کند. از این روی،

انسان نمی تواند جز بر اثر آخرین اندیشه ای که به دست آورده، اراده کند. به نظر او، جان لاک هم در قرن هفده به همین دلیل مخالف آزادی انسان و اراده آزاد بود و آن را پنداری بیش نمی دانست. او جوابهایی را که در مقام خرده گیری به آزادی ارائه می شود، سخن پردازیهای مبهم می داند. انسانها اراده جزافی یا آزاد ندارند؛ زیرا اراده آزاد؛ یعنی اراده بدون انگیزه و چنین اراده ای، بیرون از جریان طبیعت است. دلیلی ندارد که انسان بتواند خارج از قانونهای حاکم بر طبیعت عمل کند. اما این که انسان، از روی وجدان و با علم حضوری، احساس آزادی می کند، این احساس، به طور کامل با حاکمیت «اصل موجبت» یا جبر (Determinism) سازگار است. چنین احساسی، تنها حکایت می کند که انسان، هرگاه توانایی انجام کار مورد نظرش را داشته باشد، می تواند، به دلخواه عمل کند؛ همین و بس. سرانجام می توان گفت ولتر، در باب آزادی انسان، موجبت یا جبر را برتری داد. اما جالب این جا است که او از آزادی بیان و آزادیهای سیاسی به شدت دفاع می کرد. آیا این رد موجبت و دلیل عملی بر انتخاب و آزادی انسان نیست؟

دنی دیدرو نیز سخنانی ناسازگار درباره اختیار انسان دارد. او به ماده اصالت می دهد و بر ماده جز قانونهای جبری حاکم نیست و از این روی، آزادی معنایی ندارد. او بر این اساس، پشیمانی را که خود نشانه ای از اختیار و آزادی در انسان است، بی فایده می خواند؛ اما از طرف دیگر پشیمانی خود را به خاطر نوشتن رمان عشقی «جوهر افشارگر» اعلام می کند و از آرمانهای فداکاری و خیرخواهی، به پشتیبانی بر می خیزد و تلاشهای آزادانه و آفرینش گرانه هنرمندان را می ستاید. اگر چه خود ناسازگاری میان ماتریالیسم و دیدگاه های اخلاقی اش نمی دید، اما به همین خاطر مورد خرده گیری دیگران قرار گرفت.

هولباخ دیگر ماتریالیست عصر روشنگری نیز، به اصل موجبت و جبر، باور داشت به نظر او، انسانها مانند دیگر آفریده ها، از آزادی و اختیار، بی بهره اند. این در حالی است که او به شدت از کارکرد کشیشان و نظام حکومتی، خرده می گیرد و خواهان برقراری نظام اجتماعی جدید است؛ اما غافل از آن که نکوهش از شمار دیگر،

آن گاه صحیح و معتدل است که افراد در کارهای خویش آزاد باشند. او در جای دیگر گفته است: مفاهیم: خدا، آزادی (اختیار) و جاودانگی باید یک بار برای همیشه از بن برکنده شوند. او در «نظام طبیعت» خود نیز که برای اندیشه و ایمان انسان ملاک بیان می کند، به ناسازگارگویی سختی گرفتار می آید؛ زیرا برابر دیدگاه او، هر «بایستی» گونه ای پندار و بیهودگی است. فردریک در نقد این اثر نوشت:

«نویسنده بعد از اقامه شواهد در تأیید جبر انسان نتیجه می گیرد: ما نوعی ماشین هستیم در دست یک قدرت کور. اما خودش بر کشیشان و دولتها و دستگاه آموزشی ما خشم می گیرد و در واقع معتقد است: کسانی که این وظایف را به عهده دارند آزاد و مختارند، حتی وقتی که خودش به آنها ثابت می کند که بردگانی بیش نیستند. چه بلاهتی و چه مهملاستی! اگر همه چیز بر اثر علت‌های جبری به حرکت در می آید، پس هر اندرز و هر دستوری و هر پاداش و کیفری بیهوده است؛ زیرا مانند این است که برای درخت بلوط موعظه کنیم و بکوشیم او را وادار کنیم به نارنج مبدل شود.»^{۸۷}

مبنای هولباخ این است که انسان را ساختار اتمها شکل می دهد و حرکت اتمها او را به پیش می راند و شرایطی که وابسته به او نیستند، طبیعت او را معین می کنند و سرنوشت او را رقم می زنند. از این روی، همه پدیده ها و از جمله انسان ضروری اند. در طبیعت شر و گناه و بی نظمی نیست و انسان هم اگر خود را آزاد و مختار می داند، تنها نشانه گونه ای پندار خطرناک و گونه ای ضعف فکری است.

افزون بر جوابهای نقضی که در لابه لای جستارها گفته شد، در این جا برای رد اندیشه جبرگرایی نقل سخنان شهید مطهری کافی به نظر می رسد:

«اعمال و افعال بشر، از آن سلسله حوادث است که سرنوشت حتمی و تخلف ناپذیر دارد، زیرا بستگی دارد به هزاران علل و اسباب و از آن جمله انواع اراده ها و انتخابها و اختیارها که از خود بشر ظهور می کند.

تمام امکاناتی که در مورد جمادات و نباتات و افعال غریزی حیوان وجود دارد و تمام «اگرها»...، در افعال و اعمال انسان هم هست. به علاوه این که در انسان عقل و شعور و اراده اخلاقی و قوه انتخاب و ترجیح آفریده شده است. انسان قادر است عملی را که صددرصد باغریزه حیوانی و طبیعی او موافق است و هیچ رادع و مانع خارجی وجود ندارد، به حکم تشخیص و مصلحت اندیشی، ترک کند و قادر است کاری را که صددرصد مخالف طبیعت او است و هیچ گونه عامل اجبار کننده خارجی هم وجود ندارد، به حکم مصلحت اندیشی و نیروی خرد، آن را انجام دهد. انسان مانند حیوان تحت تأثیر محرکات نفسانی و رغبت‌های درونی واقع می‌شود، اما در مقابل آنها، دست بسته و مسخر نیست؛ از یک نوع حریتی برخوردار است. این جاست که تأثیر انسان در سرنوشت خود به عنوان یک عامل مختار؛ یعنی عاملی که پس از آن که همه شرایط طبیعی فراهم است از انتخاب فعل و ترک آزاد است، معلوم می‌شود. معنی آزادی انسان این نیست که از قانون علیت آزاد است؛ زیرا گذشته از این که آزادی از قانون علیت فی حد ذاته محال است، با اختیار ارتباط ندارد، بلکه این گونه آزادی با اجبار یکسان است. چه فرق می‌کند که انسان از ناحیه عامل خاصی مجبور و مکره باشد که برخلاف خواست خود عمل کند، یا این که خود عمل از قانون علیت آزاد باشد و با هیچ علتی و از آن جمله خود بشر بستگی نداشته باشد و خود به خود واقع شود؟ این که می‌گوییم بشر مختار و آزاد است، به این معنی است که عمل او از خواست و رضایت کامل و تصویب قوه تمیز او سرچشمه می‌گیرد و هیچ عاملی او را برخلاف میل و رغبت و رضا و تشخیص او وادار نمی‌کند... ۸۸

◆ گفتار چهارم:

روشنگری و اخلاق

دین و اخلاق

در عصر روشنگری نیز، این سؤال مطرح بود که چه پیوندی میان دین و اخلاق وجود دارد؟ آیا جامعه‌ای بدون اعتقاد دینی؛ یعنی بدون اعتقاد به مراقبت خداوند و کارگزاران مابعدالطبیعی او و بدون اعتقاد به کیفر و پاداش اخروی کارکردها می‌تواند با امنیت و سلامت به حیات خود ادامه دهد؟ بیش‌تر فیلسوفان بر آن بودند که برای حفظ اخلاق، نیازی به اعتقاد دینی نیست. از این روی، تلاش می‌کردند تا اخلاق را از مابعدالطبیعه و علم کلام جدا کنند. کسانی همچون: بل، دیدرو، هلوسیوس، هولباخ، مابلی، تورگو، دالامبرو... نخستین گروه هستند؛ اما ولتر با همه اینها مخالف بود. ابتدا او در دوران جوانی می‌گفت: عقیده به ماندگاری روح برای حفظ اخلاق لازم نیست، چنانکه عبریان قدیم بدون اعتقاد به ماندگاری روح، چنان پای‌بند اخلاق بودند که قوم برگزیده خدا شده بودند و اسپنوزا خود نمونه و مثل کامل اخلاق بود. اما ولتر در اواخر عمرش، تغییر عقیده داد و گفت اخلاق بدون اعتقاد به معاد چندان سامانی نخواهد داشت و بویژه آن را برای عوام لازم می‌دانست.

زمانی بل از او پرسیده بود: آیا ادامه حیات شهری پر از ملحدان ممکن است؟ ولتر در جواب او نوشت:

«بله، اگر این اشخاص، همه، فیلسوف باشند ممکن است، ولی مردم به ندرت فیلسوف اند. اگر مردم ده‌گوره‌ای بخواهند خوب باشند، لازم است که به دینی معتقد باشند.» ۸۹

او همچنین گفته است:

«من می خواهم وکیل من، خیاط من، و زن من به خدا معتقد باشند.
تصور می کنم که در این صورت کم تر مرا فریب خواهند داد و کم تر از
من خواهند دزدید.»^{۹۰}

اگر خدایی هم وجود نمی داشت، لازم بود آن را بسازند. او در «قاموس فلسفی»
اش (خطاب به هولباخ) می نویسد:

«شما خودتان می گوید که عقیده به خدا... عده ای را از ارتکاب جنایت
بازداشته است؛ تنها همین برای من کافی است. اگر این اعتقاد، تنها از
ارتکاب ده جنایت و ده تهمت مانع می شد، باز تأکید می کردم که همه
مردم باید آن را بپذیرند. شما می گوید که مذهب موجب جنایات
بی شماری گشته است؛ ولی بهتر است که به جای مذهب، خرافات
بگوئید؛ زیرا فقط خرافات است که بر این گره تیره بخت حکومت
می کند. خرافات بدترین دشمن عبادت حقیقی خداوند متعال است.
بگذار تا این غولی را که سینه مادر خود را می شکافد، از بین ببریم.
کسانی که با این غول مبارزه می کنند، خدمتگزار بشریت اند، خرافات
مانند افعی به دور مذهب پیچیده است. ما باید سر این افعی را بکوبیم،
بی آن که صدمه ای به مذهب برسانیم.»^{۹۱}

چنین عقیده ای از سوی ولتر، سبب شد که دیگران او را نکوهش کردند که اخلاق
را تسلیم دین کرده است.

کریستیان تومازیوس آلمانی، می گوید: مابعدالطبیعه بی فایده است و باید عقل را
در راه خیر انسان به کار برد. اما نظریه اخلاقی اش در «آموزه اخلاقی» و «کاربرد آموزه
اخلاق» دگرگونی شگفتی می یابد. ابتدا می گوید: والاترین خیر آدمی آرامش نفس
است که عقل ما را به آن راهنمایی می کند؛ ولی اراده، قوه ای است که ما را از خیر باز
می دارد. این آرمان فردگرایانه است. اما او سپس می گوید: انسان به طور طبیعی،

موجودی اجتماعی است. پس او فقط با پسوند اجتماعی و فداکاری در راه خیر عمومی به آرامش دست می یابد.

او می گوید: اراده آدمی چون از انگیزاننده های بنیادی، مانند گرایش به ثروت و لذت و مقام، اثر می پذیرد، بد است و وابستگی با تکاپو، به دست نمی آید، بلکه تنها توجه خداوند است که می تواند انسان را از ناتوانی اخلاقی اش نجات دهد. او خود را سرزنش می کند که چرا گفته است: انسان می تواند به قوه خرد اخلاق طبیعی را در خود پرورش دهد و سرانجام پارسا مذهبی، آخرین سخن او در باب امور اخلاقی است.

پیربل، نه تنها مذهب و عقل، بلکه مذهب و اخلاق را از هم جدا می کرد و بایستگی باورهای دینی را برای زندگی اخلاقی، اشتباهی بزرگ می دانست.

او بر آن بود که ممکن است جامعه ای اخلاقی بدون اعتقاد به خدا و جاودانگی روح داشته باشیم.

به پندار او، تجربه ثابت نمی کند که پیوند ضروری میان ایمان و عمل هست و صدوقیان را به عنوان فرقه ای از یهودیان صلح مسیحیت که منکر حشر پس از مرگ بودند، بهتر از فریسیان - فرقه یهودی دیگری که به حشر باور داشتند - می داند. از این روی، انگیزه های غیر مذهبی ممکن است حتی از نوع مذهبی آن هم قوی تر باشد.

کایانیس (۱۷۵۷ - ۱۸۰۸) فرانسوی نیز می گفت: اخلاق باید از پیش انگاره های مابعدالطبیعی و خداشناسی جدا شود و در مطالعه علمی انسان به آن معنای استواری داده شود.

به دیگر سخن، عقل و علم از نظر او می توانند اخلاق نیکو را در ما پدید آورند. دالامبر نیز، بر جدایی الهیات و اخلاق اصرار داشت. به نظر او، انسان در صورت آگاهی از وظیفه خود در برابر هم نوعان خود، به اخلاق نیکو دست می یابد. از این روی، باید مقام آدمیزاد و تکلیف افراد را در برابر جامعه برای تک تک مردم شرح داد و روشن کرد، تا به خوشبختی و نیکی اخلاقی بینجامد.

او مانند دیدرو می گفت: روشنی اندیشه، سبب پیشرفت اجتماعی و اخلاقی می شود.

لامتری، از ملحدان روشنگری، در این باره، بالاتر از بل سخن گفت؛ زیرا بل می گفت: کشوری از ملحدان ممکن است، اما لامتری گفت: نه تنها ممکن، که خوشایند است؛ یعنی دین، نه تنها از اخلاق جداست، بلکه همچنین ناسازگار با اخلاق است.

هلوسوس، می گفت: اخلاق نباید بر پایه الهیات بنا شود، بلکه باید بر پایه جامعه شناسی قرار گیرد. خیر و نیکی باید بر مبنای نیازهای اجتماع باشد، نه بر پایه اصول و عقاید دگرگونی ناپذیر.

ژان ملیه - ملحدی که به ظاهر کشیش بود - نوشت:

«آیا رواست که این اعتقاد جزمی (بهشت و جهنم) مردم را فضیلت بیش تری می بخشد؟ آیا اخلاق ملتهایی که این افسانه را پذیرفته اند، بهتر از اخلاق دیگران است؟ مردم برای آشنایی با اصول اخلاقی درست، به الهیات، مکاشفه و خدایان نیازمند نیستند؛ بلکه محتاج عقل سلیم اند.» ۹۲

منشا اخلاق

بیش تر فیلسوفان، اخلاق طبیعی را برای انسان کافی می دانستند؛ یعنی اخلاقی جدا از کلام و الهیات که به طور طبیعی در نهاد انسانها وجود دارد و افراد با پرورش خرد انسانی و آموزش، توانا به نگهداشت آن هستند.

بل می گفت: اخلاق، یعنی عادت پیروی از خرد و انسان جانوری خردمند است. اف. وی تومن در دفاع از اخلاق طبیعی می گوید: فضیلت؛ یعنی راستی و درستی در انجام کارهایی که خرد آنها را بازگو می کند. بیش تر فیلسوفان خودخواهی و حب ذات را بنیاد همه رفتارهایی می دانستند که آگاهانه از انسان سر می زند و با آموزش و قانونگذاری و یاری عقل می توان به این خودخواهی جهت داد و آن را وسیله ای برای همکاری و در رو و استواری نظام اجتماعی ساخت.

کریستیان تومازیوس، سجایای انسانی را دارای ریشه های روانی می داند، نه مابعدطبیعی. او در انسان سه انگیزاننده اساسی می یابد:

۱. گرایش به زندگی درازتر و شادمانه تر.

۲. گریز از مرگ و آلم.

۳. گرایش به مالکیت و سعادت.

انسان تا این انگیزاننده ها را مهار نکند و در اختیار خود نگیرد، بیش تر درگیر جنگ و ستیز است. اما راهش به کارگیری خرد و اندیشه در راه سعادت است و سعادت را در سه چیز می داند:

۱. زندگی عادلانه و عدالت؛ یعنی رفتاری را که بر خود نمی پسندی بر دیگران نیز می پسند.

۲. زندگی سعادت مندانه که ویژگی مهم آن، رفتار شایسته با دیگران است. به دیگر سخن، رفتاری را که بر خود می پسندی بر دیگران نیز پسند.

۳. زندگی سعادت مندانه مقتضی تقوا و احترام به خویشان است؛ یعنی به گونه ای رفتار کنیم که می خواهیم دیگران به اندازه توان خود، با ما رفتار کنند و اخلاق که متوجه رسیدن به صلح و صفای درونی است، بر همین اصل استوار است. در این جا، او قصد دارد بگوید: قانون طبیعی برخاسته از عقل آدمی است و عقل در روشنگری، اصلی است که درمان زخمهای بشر در زندگی اجتماعی و فردی است. البته تومازیوس در این جا نمی خواهد از دین دست بردارد، تا دین را که به گمان خود به قلمرو ایمان و احساس و اخلاص بستگی دارد، از قلمرو تفکر فلسفی جدا نگه دارد.

هیوم می گفت: عقل بنده مهرورزیها، یا واکنشهای نفسانی است و باید هم باشد. او مبنای حیات اخلاقی را در احساسها می یافت.

ولتر نیز می گفت: بدون واکنشهای نفسانی، پیشرفت آدمی ممکن نمی شود؛ زیرا اینها انگیزاننده های انسانی اند.

وونارگ بر آن بود که طبیعت واقعی انسان، در واکنشها و اثرپذیرها نهفته اند نه در

عقل . و واکنشها بر لذت و الم استوارند . و لذت و الم به ترتیب از رسایی و نارسایی ، کمال و کاستی سرچشمه می گیرند .

دالامبر ، بر این باور بود اخلاق طبیعی استوار بر واقعیت گزیر ناپذیر ، نیاز مردم به یکدیگر و وظیفه ها و کارهای رودر رو و متقابل ناشی از آن نیاز است . همه اصول و قانونهای اخلاقی به شیوه ای سامان مند از این واقعیت ریشه می گیرند . پاسخ همه پرسشهای اخلاقی در دل ماست . شهوتهای ما ، گاهی این پاسخها را واژگون می کنند ، اما از میان نمی برند و پاسخ هر پرسش معین به ریشه اصلی آن ؛ یعنی خودخواهی می رسد که اساس پای بندی اخلاقی ماست .

از نظر کنديك ، واقعیت روانی به طور کلی یعنی دگرگونی و دگر دیسی ادراك حتی ساده . هلو سیوس در ادامه راه او ، سخن دیگر فیلسوفان را تکرار کرد که خودخواهی و زیاده طلبی و خودپسندی انگیزاننده اصلی اراده انسانی است . در نتیجه به نظر او قوه های داور و شناخت تخیل ، حافظه و فهم و عقل قدرتهای اصلی روانی انسان نیستند ؛ اینها توهم اند . هم ارزشهای اخلاقی و هم گزاره های نظری به دریافتهای حتی تأویل می شوند . در این جا بنای ارزشهای اخلاقی و ساختار مدارج منطقی و دانش ویران می شوند ؛ زیرا انگاره این است که یگانه مبنای محکم دانش عبارت است از احساس . البته این دیدگاه هلو سیوس مورد نقد و خرده گیری روشنگری قرار گرفت . هلو سیوس حتی انگیزه فداکاری جانبازان و قهرمانان را خودخواهی و لذت طلبی دانست . به نظر او انسان خیر خواه کسی است که از دیدن بدبختی دیگران احساس دردناکی در او پدید می آید و برای برطرف کردن و از بین بردن آن دردناکی در خود ، در پی ریشه کن کردن ، یا کاستن بدبختی دیگران بر می آید . البته او با این که سود شخصی را انگیزاننده اساسی و گسترده می داند ، اما معیار اخلاق را سود ، یا مصلحت عمومی می شمارد .

هلو سیوس را به خاطر این دیدگاه ها از مهم ترین پیشگامان و مروجان نظریه اخلاقی بنا شده بر اصالت فایده دانسته اند . در مجموع روش او در تأویل همه کنشهای نفسانی به احساس ، نپخته است و تحلیل و دفاع او در اخلاق نیز ، ناتمام است .

دید و نظریه او را که همه رفتارهای اخلاقی را ناشی از خودخواهی پنهان می‌داند، رد می‌کند.

شماری از فیلسوفان پذیرفته‌اند که احترام به مصالح جامعه، لازمه اش چیرگی کلی خورد در میان همه مردم است. اما در این میان ولتر به هوش و خورد خودپرستی اعتمادی نداشت. به نظر او اندیشیدن، یک کار استثنایی بود. او بهتر می‌دید که شالوده فلسفه اخلاقی اش را بر واقعیت نوع دوستی مستقل از خودخواهی بنهد و این نوع دوستی را از حس عدالتجویی که خداوند در آدمی سرشته، گرفته بود. او به خاطر تسلیم اخلاق در برابر دین، مورد سرزنش قرار گرفت.

به طور کلی فیلسوفان، پس از آن که خودخواهی را واقعیت کلی و گزیر ناپذیر گرفتند، همگی پذیرفتند که درك لذت برترین ارزش است و هر لذتی تا زمانی که زیانی برای جامعه و آن فرد نداشته باشد، رواست.

در نقد اخلاق طبیعی مورد نظر روشنگری، می‌توان گفت اغلب مردم، نمی‌توانند و یا گرایشی ندارند که عقل خویش را راهنمای خود قرار دهند. سطح برخورداری مردم از عقل گوناگون است. افزون بر این، چه بسا انسانی که با وجود بهره‌مندی از عقل و اندیشه کافی، انگیزه‌ای برای حرف شنوی از آن ندارد. بر مبنای روشنگری، همه دریافته‌های انسان، تجربی و از راه حواس است، نه ماقبل تجربی. بنابراین، شخصیت انسان، ساخته، پرداخته و دستاورد خود اوست، در حالی که امروزه نمی‌توان انکار کرد که بخشی از شخصیت انسان را امور ماقبل تجربی تشکیل می‌دهند که به طور طبیعی و فطری در بشر نهاده شده است. عوامل ژنتیکی نیز سرایت‌دهنده بسیاری از ویژگیهای روحی و جسمی در انسان به شمار می‌آیند. همچنین بسیاری از وقتها، عقل آدمی، از انگیزه‌های قوی‌تر، همچون لذتهای جسمانی و شهوانی، اثر می‌پذیرد. بنابراین، یا عقل به عنوان ابزاری در خدمت کام‌جوییها و شهوتهای او در می‌آید و یا از روی عمد، به تعطیلی کشانده می‌شود. کسانی مثل دالامبر که می‌گویند پاسخ همه پرسشهای اخلاقی در دل ماست، در واقع اعتراف به این است که بخشی از شخصیت ما، پیش از

دستاوردهای تجربی شکل گرفته است و ناتمامی مبنای تجربه گرایی است که ماتریالیستهای روشنگری بر آن پامی فشارند.

افزون بر این، آیا پاسخ درست هر پرسش را می توان از دل و یا خرد انسان پرسید؟ کدام دل و خرد می تواند ادعا کند که پاسخ هر پرسشی را درست ارائه می کند؟ و زمانی که پاسخهای افراد گوناگون از کار در می آید چه معیار و میزانی برای داوری درباره آنها وجود دارد؟ به دیگر سخن، چه پایندانی برای درستی آنها وجود دارد؟ روشنگری می گوید لذت جویی برترین ارزش است و هر لذتی، آن گاه مجاز است که زیانی برای فرد و جامعه نداشته باشد؛ اما با چه میزانی می توان زیان یا نبود زیان یک لذت را برای آن فرد یا جامعه بر آورد کرد؟

در این زمینه روسو، جایگاه برجسته ای از دیگران دارد. او انگیزاننده اساسی انسان را دوستی ذات می داند و آن را غیر از خودخواهی می شمارد؛ زیرا خودخواهی احساسی است که تنها در جامعه پدید می آید و شخص را به برتری خود بر دیگران بر می انگیزاند همچنین انسان، به طور طبیعی رحم و شفقت دارد و این نخستین احساس نسبت به هم نوع است. البته باید رحم و شفقت را جزئی از حب ذات دانست. به نظر روسو اخلاقیات بر همین احساسهای طبیعی استوارند. او انسان را موجودی مرکب از احساس و عقل می داند. احساس شهوی متوجه خیر بدن است، اما جنبه عقلانی، یعنی میل یا عشق به نظم متوجه خیر نفس است. این عشق به نظم، وقتی پرورش یافته و فعال می شود، نام شعور یا وجدان به خود می گیرد. تکامل حقیقی، یعنی هدایت درست و گسترش واکنش نفسانی حب ذات. حب ذات وقتی به دیگران گسترش یابد، تبدیل به تقوا می شود و تقوا در هر دلی ریشه دارد. از این رو فساد در طبیعت انسان نیست، بلکه به خاطر ظهور تمدن و افزایش نیازها و حرص است. به همین جهت ساده دلان که به طبیعت نزدیک ترند، بیش تر پیرو وجدان هستند. پس در ژرفای دل ما اصل نظری عدالت و تقوایی هست که ما به باری آن خوب و بد رفتارهای خود و دیگران را باز می شناسیم و روسو این اصل را «وجدان» می نامد. او می نویسد:

«وجود داشتن، یعنی احساس کردن؛ احساس ما، بی گمان مقدم بر عقل ماست و قبل از تصورات، احساساتی داشته ایم. شناخت خیر دوست داشتن آن نیست؛ شناخت آن (خیر) فطری انسان نیست. ولی همین که عقل انسان او را بشناسد، وجدانش او را به دوست داشتن آن سوق می دهد. این احساس است که فطری است.»^{۹۳}

بنابراین، او تأیید می کند که عقل و تفکر در گسترش اخلاقیات نقش دارند، ولی تأکید او بر احساس است. او از زبان کشیش ساوایی می نویسد:

«آنچه من احساس می کنم که درست است، درست است و آنچه که احساس می کنم نادرست است، نادرست. فقط وقتی به استدلال متوسل می شویم که به جدال با وجدان می پردازیم. او می گفت برای داشتن کشور خوب، باید شهروندان با تقوا داشته باشیم، اما اگر قانون و حکومت صالح نباشد، شهروندان هم خوب نخواهند بود. در این جا سخن او دو پهلو است؛ یعنی اگر از او پرسیم انسان همیشه خیرخواه است، اما ممکن است در تشخیص خیر اشتباه کند پس چه کسی او را می تواند از اشتباه برهاند. او گاهی می گوید وجدان و گاهی می گوید قانونگذار. اما قانونگذار گاهی، مثلاً به خاطر اغراض شخصی و گروهی خطا می کند؛ در نتیجه سخنش بیانگر اراده کلی نیست. از این جا وجدان تکلیف را مشخص می کند. اما وجدان نیز حکمش نباید با اراده کلی تضادی داشته باشد. و این ابهام و بلکه تناقض است که در سخن او دیده می شود. به هر حال، با این که روسو بعضی از تندروییهای بیهوده سایر «فیلسوفان» را ندارد، اما مانند آنان اخلاق مبتنی بر الهیات را رد می کند و بعد از وجدان بیشترین تکیه را بر عقل انسانی دارد. در برابر روسو کسی همچون هلمسیوس قرار می گیرد که بر آن است وجدان ندای ربانی نیست، بلکه وحشت از مقامات انتظامی است، یا حداکثر

می گوید: وجدان رسوب طوفان اوامر و نواهی پدر و مادر و معلمان
ماست که از کردگی ما را گرفته است. ۹۴

نسبیت اخلاقی

این که اخلاق منهای الهیات و بناشده بر عقل یا وجدان، رفته رفته به نسبیت اخلاقی
انجامیده، چندان بعدی ندارد، همان گونه که درباره عصر روشنگری نیز چنین مسأله ای
در نظر و عمل رخ داد. سخنان هلو سیوس که پیش از این نقل کردیم، بیانگر
نسبیت گرایی او در این زمینه است؛ آن جا که می گوید: اخلاق نباید بر الهیات و اصول
و عقاید دگرگون ناپذیر بنا شود، بلکه باید بر پایه جامعه شناسی؛ یعنی نیازهای
دگرگونی پذیر جامعه ها قرار گیرد.

ولتر، با این که موافق اندیشه قانون اخلاقی بود و بالاک که می گفت: هیچ اصل
اخلاقی نظری وجود ندارد، مخالفت می کرد، بر این باور بود که برتریها و فرومایگیها،
مانند زبانها و آداب و رسوم، گوناگون و بسیارند. آنچه در منطقه ای برتری و ارزش است
در جای دیگر پستی و فرومایگی است. اما او به نسبیت مطلق نیفتاد، بلکه همچنین گفت:
«قوانین طبیعی هست که به موجب آن آدمیان در چهار گوشه جهان با آن
موافق اند.» ۹۵

خدا انسان را از مهرورزیها و احساسهای پایداری برخوردار کرده که سبب
پیوندهای همیشگی می شوند و قانونهای بنیادی جامعه ها را به وجود می آورند.
اما ولتر این قانونهای بنیادی را بسیار محدود می داند؛ یعنی آزار نرساندن به دیگران
و انجام کارهای لذت بخش به شرط ضرر نرساندن به دیگری.

زمانی که بنا باشد بنیاد اخلاق را بر اصالت فایده یا وجدان و یا بازشناسی عقلانی
بنهیم، به ناچار منافع شخص یا احکام وجدانی و عقلانی افراد چندان یکسان و با ثبات
نخواهد بود؛ بویژه آن جا که اعتقادی به کیفر و پاداش و زندگی اخروی در کار نباشد.
به قول لوسین گلدمن:

«نمی توان هیچ نوع نظام ارزشی بنیان نهاد که ضرورتاً معتبر باشد... امروزه در غرب، بیش از همیشه، دانش علمی رشد کرده، اما آشکار می شود که این دانش خردمنشانه از نظر اخلاقی بی طرف است و نمی تواند به برقراری هیچ نهاد اخلاقی یا معیارهای ارزشی کمک کند... چون در تحلیل نهایی فردگرایی از نظر اخلاقی منشی بی طرف دارد. همواره این نظر هست که در بحرانهای جدی ارزشهای مخالف جایش را بگیرد. نامیونال سوسیالیسم در آلمان، عمده ترین و ترسناک ترین نمونه این پدیده بود. افسوس که یگانه مورد نیست.»^{۹۶}

پای بندی یا ناپای بندی به اخلاق، در روشنگری

وقتی ارزشهای اخلاقی سنتی و دینی در رنسانس و روشنگری زیر سؤال رفت و پیدا کردن ملاک و میزان ارزشها در اختیار انسان سرخورده از دین و سنت قرار گرفت و او با تکیه بر عقل و وجدان و سودها و بهره های فردی در صدد ارزش گذاری امور بر آمد و به دیگر سخن، خود را به جای خدا نشانید، فصل جدیدی به روی انسان غربی گشوده شد و به خلاف همه دستاوردهای خوب علمی و رشد شگفت انگیز در مسیر فن آوری، فروافتادن در گرداب ستم، خودپرستی، تجمل، بی بندوباریهای جنسی و... بحران اخلاقی و معنوی را به همراه آورد. حال و روز کنونی جامعه بشری ادامه همان حرکتی است که از رنسانس آغاز گشته و در روشنگری مثناب گرفته و شاید به پایان مرگبار خود نزدیک شده است.

در این جا بد نیست، به گونه گذرا، نگاهی به رفتار اخلاقی شماری از بزرگان روشنگری بیفکنیم.

از ولتر می آغازیم که به قول ویکتور هوگو «مبین تمام قرن هیجده است» و به قول ویکتور کورن «شاه واقعی قرن هیجده ولتر بود». ولتر متولد ۱۶۹۴ در پاریس است.

سنت بود درباره اش می گفت «شیطان در کالبد او رفته بود» و دومستر می گفت:

«ولتر کسی است که تمام نیروهای جهنمی در اختیارش بود.»

او قیافه جالبی نداشت. زشت، خودخواه، سبک، وقیح، بی اعتنا و حتی بی ادب بود. با این همه، او را بی اندازه مهربان و خوش محضر دانسته اند.

او، به قولی، هوشی سرشار و بی پایان داشت که آن را برای نابودی کلیسا، ادیان و حیانی و استبداد سیاسی به کار گرفت و در این راه به یک بیان، ۹۹ اثر از خود به جای گذاشت. غیر از اخلاق تند، ترش رویی و قلم زهرآگین علیه باورهای مسیحی و هجو و به سخره گرفتن مقدسات دینی، بی بندوباریهای جنسی او نیز چندان پنهان نبود.

درباره وی نوشته اند: او جوان ساکت و اهل مطالعه نبود، بلکه تا نیمه شب در خانه دیگران به سر می برد. شبها در بیرون با عیاشان به سر می برد، از دستورها و قانونها سرپیچی می کرد. ناگهان دچار عشق دختر جوانی به نام پمپت گردید و در پنهانی با او دیدار می کرد.

در حدود سال ۱۷۳۰ (۳۶ سالگی) با زنی به نام مارکیز دوشاتله ۲۸ ساله، که شوهردار بود آشنا شد و همراه او از پاریس گریخت. این رابطه ۱۵ سال ادامه یافت. سپس مارکیز عاشق پسر جوانی به نام مارکی دوسن لانبر شد. ولتر به خاطر این رابطه علیه او برآشفتم، اما با عذرخواهی آن جوان آرام گرفت و رقیبش را ستود و با لحن حکیمانه می گفت:

«زنها اینطورند؛ من جای ریشلیو (شوهر دوشاتله) را گرفتم و سن لانبر مرا بیرون می کند؛ کار دنیا به همین منوال است؛ هر مسیحی مسیح دیگر را بیرون می راند.»

وقتی آن زن به سال ۱۷۴۹ بر اثر زایمان در بستر مرگ قرار گرفت، شوهر او، ولتر و سن لانبر، هر سه، بر بسترش حاضر شده و همدیگر را ملاقات کردند؛ بدون آن که کوچک ترین برخورد و خرده گیری پیش آید، بلکه برعکس این فقدان و غم مشترك مایه دوستی آنها شد.

آنچه شاید از موردهای قبلی شرم آورتر به نظر می آید، پیوند نامشروع او با دختر خواهرش بود. او ازدواج نکرد، ولی در عوض با این دختر، که از محارم او بود و او را سالها سرپرستی کرده بود، همچون همسر رفتار می کرد و شاید آن را عملی خداپسندانه

و انسانی می دانست . نشان‌ها بر روی او که با هر یک از اینها یکی یکی گویا می‌شد

ولتر پس از مرگ خواهرش کاترین (۱۷۲۶) سرپرستی فرزندان او، از جمله ماری لویز مینیون را به عهده گرفت . این دختر هیجده سال از ولتر جوان تر بود . ولتر خودش ماری را شوهر داد، ولی ۳۲ ساله بود که شوهرش مرد و او سپس در کاخ ولتر در پاریس سکنی گرفت و مهر و مهرورزی دایی اش به او، به زودی به علاقه و پیوند نامشروع دگر شد .

ولتر، وقتی در پاریس به او پیوست ، ۵۵ سال داشت . نامه های عاشقانه او به خواهرزاده اش ، فرازها و جمله هایی دارد که این قلم از ذکر آنها در این مقال ، شرم دارد .

به گفته ویل دورانت :

«عمر مردان نیز چون زنان مرحله های خطرناک دارد؛ با این تفاوت که این مرحله در مردان طولانی تر است و ابله‌ی های باورنکردنی پیش می‌آورد . او اکنون پس از سالها هم‌آغوشی با زنان خود را در اختیار خواهرزاده‌ای گذاشته بود . . . ۹۷»

در حال حاضر نیز، پیوند و بستگیهای جنسی با محرمان در مغرب زمین فراوان گزارش شده و روز به روز، رو به گسترش است .

البته درباره دیگر ویژگیهای ولتر می‌توان از کمکهای مالی و میانجی‌گرانه او برای برطرف کردن گرفتاریهای مردم، یاد کرد و خود می‌گفت : «بهترین کار من همین نیکوکاریهای کوچک است .»

ژان ژاک روسوی فرانسوی نیز حیاتی سرشار از صحنه‌های همانند زندگی ولتر دارد . او اثری به نام «اعترافات» را به جای گذاشت که در آن شرح زندگی خود را قلم زده است . در این کتاب ، موردهای بسیاری از بستگیها و پیوندهای جنسی خود را با زنان و دختران بیان کرده است .

دنی دیدرو از اصحاب دائرةالمعارف نیز پیوندهایی از این گونه فراوان داشته است که مؤلف «تاریخ تمدن» پاره‌ای از آنها را نقل کرده است . ما برای پرهیز از به درازا کشیده شدن سخن ، از نقل زشتیها و ناهنجاریهای زندگی روسو و دیدرو در این جا چشم می‌پوشیم .

◆ گفتار پنجم:

تساهل

نظریه تساهل یا تسامح (Tolerance) از دیگر دستاوردهای روشنگری بود. تساهل به طور خلاصه به معنای روحیه و رفتاری است که صاحب آن در باورها و اندیشه‌های دیگران، گرچه ناسازگار با باورها و اندیشه‌های خودش باشند، با چشم‌پوشی و مدارا می‌نگرد و از محکوم کردن او و سخت‌گیری و خشونت علیه او خودداری می‌ورزد و دست بالا، با او در زمینه اندیشه‌ها و باورهایش، به بحث آزادانه می‌پردازد، نه این که افراد را به پذیرش عقاید دینی و عمل به احکام آن وادارد.

تساهل در غرب، واکنشی بود علیه رفتارهای خشن و اندیشه‌های جزمی کلیسا در مسائل دینی، اجتماعی، سیاسی و علمی؛ کلیسایی که خود را تنها مفسر کتاب مقدس می‌دانست، آن هم کتابی که هیچ‌گاه نمی‌توان آن را از کژی و باژگونگی به دور دانست... و بر اساس آن، هر نغمه ناسازگار با آن را بدعت می‌انگاشت و حتی اظهار نظر دانشمندان در زمینه علوم جدید را حرکتی علیه آموزه‌های کتاب مقدس دانست و آنان را چه بسا به جرم کفرگویی، محکوم به مرگ می‌کرد. کلیسایی که خود را پخش‌کننده بهشت و میانجی میان خدا و بندگان می‌پنداشت، حتی آن‌جا که قدرت، در عمل، از دست اربابان کلیسا خارج گردید و از کلیسا کاری جز نوشتن و گفتن برنمی‌آمد، به بدگویی و محکوم کردن آراء و اندیشه‌های غیرکلیسایی و در یک کلمه به احکام جزمی، پای می‌فشرده‌اند. البته بودند آزاداندیشانی که با دینداری، جانب عدالت و اخلاق را در نوشته‌ها و گفته‌های خود نگه می‌داشتند و برخوردی جزمی را رها کرده بودند.

سال نوزدهم، مسلمانان و غیره

روشنگری شعار تساهل را فریاد کرد تا هر کس به هر اندیشه و دینی که گرایش و باور دارد، بتواند آزادانه به آن عمل کند و آن را ابراز نماید. پیش از روشنگری هم زمزمه‌هایی برای آزادی دینی بلند شده بود؛ مانند باتیستها^{۹۸} (Paptists) که جانبدار و هوادار «نظام آزادی کلیساهای محلی» بودند و می‌گفتند: ایمان و انجام شعائر باید به طیب خاطر باشد نه زور و اجبار. و مانند کویکرها^{۹۹} (Quakers) که پاکی وجدان را اصل قرار می‌دادند و می‌گفتند هر کس خودش می‌تواند با خدا پیوند و بستگی شخصی و مستقیم برقرار کند. اینک روشنگری در حوزه‌ای بس گسترده‌تر به دفاع از آزادی بیان و عقیده و ناسازگاری با هر گونه جزمی‌گری و جموداندیشی قیام کرده بود. به گمان فیلسوفان، پیشرفت و دانش که از اساسی‌ترین هدفهای روشنگری بود، جز با تساهل و میدان یافتن اندیشه‌های گوناگون در همه زمینه‌ها حاصل نمی‌آید؛ زیرا بدترین دشمن دانش و پیشرفت، حکم جزمی است نه شک. در همین زمینه ولتر رساله در باب تساهل^{۱۰۰} (۱۷۵۹) را نوشت و به شدت از آن دفاع کرد. او گفت:

«کسی چه حقی دارد یک نفر مثل خود را که آزاد آفریده شده، وادار کند

که مانند او فکر کند؟ آن صلح و صفای همیشگی که بطرس همواره

تبلیغ می‌کرد، به حقیقت نمی‌پیوندد، مگر آن که مردم به اندیشه‌ها و

باورهای یکدیگر در سیاست، فلسفه و مذهب، با چشم‌پوشی و

آسان‌گیری بنگرند. گام حقیقی به سوی بهبود اجتماع ممکن نخواهد

شد، مگر آن گاه که بنای قدرت کلیسا در هم ریزد؛ بنایی که بر پایه

سخت‌گیری در اندیشه‌ها و باورها، پی‌ریزی شده است.»

به نظر او، مدارا، که دین‌مداران سخت‌گیر، به خود جرأت می‌دهند و آن را

اشتباهی خطرناک و خواسته‌ای زشت می‌دانند، در پیوسته و به همراه عقل است. مدارا

یک اصل است نه انگاره ویژه فلسفی و خویشاوندی دین و فلسفه را نشان می‌دهد.

ولتر به دنبال این کتاب، نامه‌ها، اشعار، داستانها و حکایت‌هایی در این باره نوشت

که پاره‌ای از این آثار تا سیصد هزار نسخه چاپ شد.

پیربل، صاحب اثر معروف در فرهنگ تاریخی و انتقادی^۱ نیز که ابتدا پروتستان بود و سپس کاتولیک شد و دوباره به پروتستان بازگشت، به خلاف وفاداری به کلیسای اصلاح شده، از هواداران سرسخت تساهل بود و پروتستانهای دیگر را به تساهل فرامی خواند. او بر آن بود که شاید بازدارنده درک صحیح قضایا، خالی بودن ذهن از دانش نیست، بلکه پر بودن ذهن از پیشداوری است؛ و این اعتقاد در چشم انداز او در تمام آثارش بود. به نظر بل، به معنای اخلاقی، اجبار، کاری است بی معنی و درخور سرزنش. از این روی، اجبار به خاطر دین، هیچ گاه درخور توجیه نیست. میان دین و اخلاق نمی تواند و نباید هیچ ناسازگاری پیش آید و اگر بین گواهی کتاب مقدس با گواهی وجدان، ناسازگاری پیش آید، گواهی وجدان اخلاقی برتری دارد؛ زیرا در غیر این صورت معیاری برای بازشناسی وحی راستین از دروغین نمی ماند.

کاسیرر در لحنی جانبدارانه از تساهل در روشنگری می نویسد:

«از نظر روشن اندیشی مدارا (یا تساهل) اصلاً به معنای سهل گیری و بی اعتنائی به مسائل اساسی دینی نیست. فقط در برخی متفکران بی اهمیت این طور معنی شده است. اصل آزادی ایمان و عقیده، تجلی نیروی دینی تازه و مثبتی است که روشن اندیشی را مشخص و ممتاز می کند... این اصل تجسم صورت تازه ای از آگاهی دینی است. دیانت دیگر به معنای پذیرش صرف نیست، بلکه از کنش ناشی می شود. آنچه اعتقاد دینی را موجب می شود، نیروی ماورای طبیعی یا فیض الهی نیست؛ خود انسان است که باید به این اعتقاد برسد و آن را رانگه دارد.^۲»

به گونه خلاصه و سربسته می توان انگیزه های گسترش تساهل را در چند مورد زیر دانست:

۱. پیشرفت دانش، چه دانش فلسفی و چه دیگر دانشها و رشته های علوم. این عامل سبب شد تا تفتیش عقاید و محکوم کردن دانشمندان به خاطر اظهار نظرهای علمی از بین برود.

۲. آشنایی دینداران با دینها و تمدنهای بیگانه، اعتقاد آنان را به این که خداوندان، تنها در اختیار و ویژه آنان است، سست و لرزان کرد.
۳. جنبش اصلاح دینی، با آن که بر سخت گیری دینی و عقیدتی صحه نهاده بود، با پدید آوردن فرقه های دینی بسیار، سخت گیری دینی را در عمل، به مناقشه قلمی محدود ساخت.
۴. خاطره جنگهای دینی در فرانسه و انگلیس و آلمان و زیانهای اقتصادی ناشی از آنها، بسیاری از رهبران سیاسی و اقتصادی را به پذیرش تساهل کشانید.
۵. مراکز بازرگانی مثل هامبورگ، آمستردام و لندن ناگزیر شدند برای جلب مشتریان و فروش بیش تر، به باورهای دینی و آداب و رسوم دیگران احترام بگذارند. فیلسوفان برای رسیدن به این هدف تلاش بسیار کردند. ولتر این پیروزی را از آن فلسفه می دانست. او به دالامبر نوشت (۱۷۶۴):
«به گمان من، تنها فیلسوفانند که توانسته اند رفتار و آداب و رسوم مردم را تا اندازه ای ملایم سازند. بدون آنان کشتار سن بارتلمی در هر قرن دو سه بار تکرار می شد.»
البته اینان که خود را جانبدار و اهل تساهل می دانستند، گاه خود در عمل دچار جمود و سخت گیری می شدند. وقتی ولتر شنید که حکومت ضد مسیحی در لیسبون، سه تن از کشیشان را در آتش سوزانید، آشکارا ابراز خشنودی کرد (۱۷۶۱).
دالامبر خواستار زیر فشار قرار دادن فررون روحانی و مبلغ برجسته مسیحی گردید (۱۷۵۷).
دالامبر، حتی خواستار پی گیری خرده گیران و انتقادگران دائرة المعارف شد (۱۷۵۸).
همسر هلوسیسوس تقاضای تعطیلی نشریه ای را کرد که از «رساله درباره ذهن» همسرش خرده گرفته بود (۱۷۵۸).
همچنین ولتر از مقامات فرانسه خواست که جلوی انتقادهای خرده گیرها از «فیلسوفان» گرفته شود.

این رفتار دوگانه و ناسازگار فیلسوفان از سوی کسانی چون فرانسوا برتیه، روحانی برجسته مسیحی و مخالف روشنگری، به نقد کشیده شد و آنان را به تعصب و سخت گیری متهم کرد و نوشت (۱۵۹):

«ای بی دینان! شما ما را به تعصبی متهم می سازید که در ما نیست و دشمنی شما با دین، تعصبی در شما پدید آورده است که آثار آشکارا افراط آن، شگفت آور است.»^{۱۰۳}

به طور کلی باید دانست که آسان گیری و مدارا تا آن جا در خور تحمل است که فضای آزاد جامعه، آلوده به افترا، دروغ و اهانت نسبت به کسان و مقدسات جامعه، زیان به غیر و ترویج بی بندوباری نگردد و گرنه تساهل سرمایه ای که دینداران نیز باید برای ژرفا بخشیدن به اندیشه های دینی، اصلاح خود و دور کردن کاستیها از خود و جذب دیگران آن را به کار گیرند. آزادی عقیده و بیان کلیتی دارد که کم تر کسی را یارای آن است که درست آن را انکار کند. اما همیشه بر سر تعریف و گزین نمونه های آن است که اختلافها اوج می گیرد. هیچ دولت و ملتی توانا به پیشرفت نیست، مگر آن گاه که فضای آزاد بحث و گفت و گو و ابراز اندیشه ها را در اختیار صاحبان اندیشه بگذارد. اما هیچ دولت و ملتی نمی تواند و نباید آزادی بی حد و حصر را بپذیرند. همان گونه که هر دولتی وظیفه دارد برای حفظ سلامت مردم از عرضه خوراکیها و داروهای فاسد در جامعه جلوگیری به عمل آورد، باید از عرضه کالاهای مطبوعاتی و تبلیغاتی فاسد، که برای نابودی سلامت مغزی و اخلاقی و فکری مردم عرضه می شود، مانع شود. البته همان گونه که یاد شد، همواره در گزین نمونه ها، کم و بیش، زیاده رویها و کندیهایی صورت می گیرد؛ در مثل بخشی از آنچه در عصر روشنگری به نام تساهل و آزادی بیان اتفاق افتاد و در نقد اندیشه های مسیحی و کارکرد کلیسای رخ داد، در خور دفاع بود؛ اما آن جا که ولتر، یا دیگران به استهزاء، تحریف و اهانت به افکار دینی و اشخاص می پردازند، هیچ گاه پذیرفته نیست؛ حتی اگر آن اندیشه ها و کسان، در حقیقت هم محکوم باشند؛ چه آن که چنین شیوه ای خود، نوعی بی تساهلی است.

◆ گفتار ششم:

پلورالیسم دینی

رواج روحیه تساهل و مدارا، پیوند مستقیم با پلورالیسم دینی دارد و به دیگر سخن یکی از دستاوردهای تساهل، پلورالیسم دینی است. روشنگری، تساهل را تنها به خاطر نفی خشونت و احکام جزمی و فراهم شدن فضای آزاد برای اندیشه‌ها ترویج نکرد؛ بلکه در نظر و عمل، بر این باور بود که هیچ دینی حقیقت مطلق را در اختیار ندارد و هر دینی آکنده از احکام حقیقی و احکام جزمی و باطل است؛ این کوتاه فکران بوده‌اند که برای دین خود، احکام و آداب ویژه‌ای گزین و آن را حقیقت دانسته‌اند و قدرت‌مندان برای حفظ مال و مقام خود از آن حمایت کرده و آن را دامن زده‌اند و مردم نیز از سر احساس و برای تاراندن ترس و پوشاندن کاستیهای خود به آن دین خاص گرویده‌اند. از این رو فیلسوفان غیر ماتریالیست روشنگری، از دئیسم یا دین طبیعی دفاع کردند و آن را حقیقت همه ادیان دانستند و جنگ و نزاع لفظی و فیزیکی دینداران دیگر، همانند مسیحیان، یهودیان، مسلمانان و صاحبان مذاهب یک دین را امری بیهوده و نابخردانه شمردند. بنابراین، پیروان هیچ دین و هیچ مذهبی حق ندارند پیروان ادیان و مذاهبهای دیگر را کژراهه رونده و بر باطل قلمداد کنند. از این روی، معنی ندارد کسی تلاش کند دیگری را به دین و مذهب خود در آورد.

به نظر، روشنگری الهیات جزمی، نکته اصلی ابقان دینی را نفهمیده است؛ زیرا ایمان را به معنای پذیرش صرف بعضی گزاره‌ها و مقوله‌های نظری گرفته و خواسته است به زور آن را به همین مقوله‌ها و گزاره‌ها ویژه سازد؛ در حالی که این ویژه‌سازی،

نه ممکن است و نه خوشایند؛ زیرا دین را به عقیده محض دگر می سازد و نیروی اخلاقی و عملی واقعی آن را نابود می کند. هر جا این نیروی اخلاقی و عملی پرکار و پرتکاپو شود، اختلافهای فکری و معنوی بر طرف می شود. این اندیشه ها و یافته ها لایه بیرونی دین هستند و در نتیجه بسیار گوناگون. از این روی، روشنگری دئیسم را ابتکار کرد تا این گونه گونگی را به یگانگی دینی دگر سازد.

نیکلاس کوسایی نیز، در «درباره صلح ایمان» سه قرن قبل از روشنگری، در نخستین رنسانس در پی یگانگی دینی بود، اما اکنون روشنگری گسترده تر عمل می کرد؛ زیرا بر آن بود که نه تنها مسیحیان، یهودیان و مسلمانان، بلکه مشرکان (پاگانها)، تاتارها و سیتاییها که ادعای برتری در برداشت خود نسبت به خدا دارند و خود را دین حقیقی می دانند، حق حیات و موجودیت دارند.

کریستیان ولف آلمان، حکیم معروف چینی، یعنی کنفوسیوس را به عنوان پیامبر اخلاقی محض و در ردیف مسیح می داند و ولتر هم هسته اصلی دین و اخلاق را چندان مربوط به جزئیات اعتقادی نمی داند.

ولتر در «رساله درباره تساهل» بر آن است که اگر امروز جنگهای مذهبی پایان گرفته و یهودی و مسیحی و مذهبهای گوناگون مسیحی برادروار در کنار هم زندگی می کنند، این بزرگ ترین پیروزی فلسفه است. این فلسفه؛ یعنی خواهر دین بود که سلاح را از دست خون آلود خرافه پرستی گرفت. فلسفه، ملایم و مهربان است و اختلافها، را از میان بر می دارد و بردباری و ارزش مداری را می آموزد و می پرورد.

ولتر پس از سکنی گزینی سه ساله اش در انگلیس (۱۷۲۶-۱۷۲۸) که اثرهای فراوانی در او به جای گذاشت، روحیه تساهل و پلورالیسم دینی انگلیسیها را چنین شرح می دهد:

«بورس شاهی لندن را بنگرید. یهودی و مسلمان و مسیحی چنان با هم دادوستد می کنند که گویی همگی یک دین دارند و کسی را جز

ورشکستگان، بی دین نمی خوانند. در این جا پرسبیری به آناباتیست

اعتماد می کند و اهل کلیسا به کویکر. در پایان، این اجتماع آزاد

برخی از آنان به کلیسا می روند و برخی راه می‌کده را در پیش

می گیرند... هر گاه تنها یک دین در انگلستان از آزادی برخوردار

می شد، دولت به گمان بسیار به استبداد می گرایید. هر گاه دو دین

وجود داشت، مردم گلوی یکدیگر را می دریدند، ولی از برکت

آزادی و کثرت اینان، مردم به خوشی و آرامش در کنار هم به سر

می بردند. ۱۰۴

در نقد پلورالیسم دینی می توان گفت: باید میان راستی، درستی و حقیقت بودن

یک دین و آرامش بخشی، که یکی از آثار مهم دیانت است، امتیاز قائل شویم.

حقیقت نمی تواند به طور کامل در اختیار همه ادیان باشد که در بسیاری از زمینه ها،

چه در حوزه باورها و چه احکام اختلاف دارند؛ در مثل نمی توان گفت: هم توحید

حقیقت دارد، هم دو گانه پرستی، هم سه گانه پرستی و هم بت پرستی. زیرا باور به

حق بودن همه آنها در واقع پذیرش ناسازگاری است. در مثل نمی توان گفت: شرب

خمر که در پاره ای از ادیان ممنوع و در پاره ای دیگر روا، هر دو صحیح است و

حقیقت دارد؛ زیرا قبول درستی و حق بودن هر دو، پذیرش ناسازگاری است. همین

بحث درباره دو یا چند مذهب مربوط به یک دین مطرح می شود. نمی توان گفت: دو

فرقه یهودی، مانند یسوعیان و صدوقیان که یکی باور به جهان آخرت و دیگری منکر

آن بوده اند، هر دو حقیقت را می گفته اند. یا دو فرقه پروتستان و کاتولیک، که گاه به

دو حکم ناسازگار و ضد یکدیگر باور داشته اند، هر دو حقیقت را در اختیار

داشته اند. و همین طور است درباره دو مذهب شیعه و سنی که اولی می گوید پیامبر

اسلام (ص) فرد شناخته ای را با نام و نشان به عنوان رهبر مسلمانان پس از خود

برگزیده و دیگری ضد آن را می گوید. باور به حق بودن هر دو، باور به جمع ضدها و

ناسازگارهاست .

نکته دیگر آن است که مسأله نسخ در ادیان و حیانی برای مسلمانان امری ثابت و بی چون و چراست . هر یک از پیامبران از آمدن پیامبر پس از خود و اعتبار شریعت او خبر داده است و برای پیروان آن پیامبر ، راهی جز پیروی از پیامبر بعدی نمی ماند و شک و گمانی نمی توان داشت که موسی (ع) پیامبر بعد از خود را عیسی بن مریم (ع) و دین او اعلام کرد و حضرت مسیح (ع) نیز به نبوت رسول گرامی اسلام (ص) و شریعت او در آینده پس از خود گواهی داده است . مسلمانان در این امر شک و گمان ندارند و در این باره نص قرآن کریم بالاترین دلیل برای آنان است .

راه دیگر ثابت کردن بر حقی یک دین بر دین دیگر ، مطالعه در معارف و احکام آنهاست . می توان با عقل سلیم به مقایسه ادیان با یکدیگر پرداخت و به طور نسبی از حق بودن یکی بر دیگری آگاه شد .

بررسی تاریخی و اسناد مربوط به گذشته متون مقدس هر یک از ادیان نیز ، راه دیگری برای بررسی حق بودن یک دین بر دین دیگر است و همچنین است حق بودن مذهبی از یک دین بر مذهب دیگری از همان دین .

مسأله دیگری که فیلسوفان در دفاع از پلورالیسم عنوان کرده اند این است که دفاع از حق بودن یک دین ، از سوی پیروان آن ، همواره عاملی برای جنگ افروزی ، کشتارهای گسترده ، نزاعها و ناآرامیهای فراوان در میان پیروان ادیان و مذاهب بوده است . این وجه مثبتی است که روشنگری به دنبال آن بوده و ایرادی است که به پیروان ادیان و مذاهب پرهیاهو و پر جنجال و درگیر وارد است . در کشمکشهای دینی و مذهبی ، همواره دست کم ، یک سوی درگیری با هدفهای نفسانی و زیاده خواهانه علیه دیگری وارد شده است و بی گمان این کشمکشها و دشمنیها ، محکوم است . اما از این مطلب نمی توان نتیجه گرفت که هیچ کدام از ادیان و حیانی ، حق نیستند و همه دینداران ، باید دین و مذهب خود را رها کرده و به دین یگانه و فراگیری ، مانند دئیسم ، که مورد نظر



۱۳۳

سال نوزدهم ، صدونهم و دهم

روشنگری است، رو کنند، که این نه خوشایند است و نه ممکن، بلکه این پیروان ادیان و مذاهب هستند که باید همزیستی مسالمت آمیز را پیشه سازند و دست از حرکت‌های انگیزاننده و فتنه انگیز و نابخردانه علیه یکدیگر بردارند و با این حال، می‌توانند برای ثابت کردن بر حقی خود و جذب طرف مقابل، به مذاکره و گفت و گو، روی آورند و نه راه‌های ویران گر و جدایی افکنانه. در دنیای امروز، دیگر حتی دینداران نباید با روش‌های خشونت آمیز، ملحدان و غیر دینداران را به سوی دین بکشانند؛ زیرا به زور نمی‌توان ایمان را در قلب کسی وارد کرد، چه رسد به این که شماری از پیروان یک دین یا مذهب، بخواهند پیروان یک دین و مذهب را به دین و مذهب خود در آورند که این هم از انگاره چشم انداز عقل پذیرفته نیست و هم از نگاه و چشم انداز نقل. در قرآن نیز آمده است: «لا اکراه فی الدین» و «الکم دینکم ولی دین». شماری از دفاع کنندگان از پلورالیسم، حتی آیات یاد شده را تأییدی بر پلورالیسم دینی می‌دانند، در حالی که باطل بودن چنین برداشتی، با توجه به دیگر آیات قرآن، روشن است. این آیات تنها بیانگر این نکته اند که: در پذیرش دین اسلام هیچ زور و اجباری در کار نیست، نه این که همه دینها و مذاهبها بر حق هستند و پذیرش هر یک از آنها از سوی کسان، فرقی در پیشگاه خداوند ندارد.

نکته دیگر این که دینها و مذاهبها، به خلاف این که نمی‌توانند همگی از راستی و حق بودن برخوردار باشند، ممکن است پاره‌ای از ویژگیهای دین حقیقی را دارا باشند؛ در مثل، آرامش بخشی که از راه پرستش و وعده پاداش و کیفر اخروی و زندگی پس از مرگ برای دینداران فرا چنگ می‌آید، شاید مورد نظر همه باشد.

این ویژگی، به خاطر آن است که اعتقاد یاد شده، بخشی از حقیقت است، ولی ممکن است، دیگر کارکردهایی را که از دین انتظار می‌رود، در همه ادیان و مذاهب نباشد یا به یک مقدار نباشد.

◆ گفتار هفتم:

اندیشه های سیاسی در روشنگری

اصول سیاسی جنبش روشنگری را عبارت می دانند از: آزادی، برابری، قانون، پذیرفتن و راندن حکومت خودسرانه، مدارا یا تساهل و توجه به خیر عمومی.

فیلسوفان، در همه مقوله های یاد شده نظر یکسان نداشتند. در مثل تندرورها، از برابری اقتصادی و سیاسی، جانبداری می کردند و کسانی مثل مورله و مابلی، در پی لغو مالکیت خصوصی بودند، در حالی که روسو از محدود بودن این مالکیت پشتیبانی می کرد و از دیگر سوی، اعتدالیها، تنها از برابری در برابر قانون جانبداری می کردند.

فیلسوفان فرانسه، تلاش می ورزیدند تا زندگی سیاسی اجتماعی انسان را دریابند. مهم ترین اثر را در این باره، کتاب روح القوانین متسکیو^{۱۰۵} (۱۶۸۹ - ۱۷۵۵) دانسته اند. او، به وجود خدا، باور داشت و شیفته آزادی و دشمن استبداد شاهی و کلیسایی بود.

او نیز مانند ولتر، به خاطر مدتی سکنی گزینی در انگلستان، نظام سیاسی انگلستان را بسیار پسندید. روح القوانین که ثمره ۱۷ سال کار او بود، به سال ۱۷۴۸ منتشر شد. در این اثر که درباره قانون است، به مطالعه تطبیقی جامعه و قانون و حکومت پرداخته شده است. او می خواست در زمینه سیاست و قانون، همان نگرش تجربی استقرایی را که فیلسوفان دیگر در زمینه های گوناگون به کار بسته بودند، به کار برد. او به طور کلی می گوید: نظامهای ناسان قانون بشری در جامعه های گوناگون، پیرو خلق و خوی مردم، ماهیت و اصول صور حکومت، زمینه های اقلیمی و اقتصادی و ... است. مجموعه این بستگیها و پیوندها، روح قوانین را تشکیل می دهد و بررسی این روح وجهه

در برابر بروز اندیشه های ضد دینی فیلسوفان، روحانیان مسیحی یا روشهای گوناگون به مبارزه با آنان پرداختند. شماری با روی آوردن به درشتیها و خشونت‌های پیشین، هرگز راه روی نسبت به آموزه های کلیسا را سزاواری کیفر از سوی دولت می دانستند و شماری با رد آن

خشونت‌ها، با سلاح مبارزه فرهنگی، یعنی قلم و بیان به رویارویی با روشنگری

و دفاع عقلانی از دین پرداختند؛ در مثل در فرانسه از سال ۱۷۱۵ تا ۱۷۸۹

نزدیک به نهمصد اثر در دفاع از مسیحیت منتشر شد که نمود اثر آن، تنها

در سال ۱۷۷۰ نشر یافته است. دیداروان فرانسه در برابر هر یک کتاب

مخالف مسیحیت و به دفاع از روشنگری، ده کتاب در رد آن منتشر کردند.

همت متسکیو است. او، حکومت را به سه نوع: جمهوری، استبدادی و پادشاهی تقسیم می کند. اصل نظام دموکراسی را تقوای مدنی، اصل حکومت سلطنتی را شرف و اصل استبدادی را ترس می داند. قانون اساسی لیبرال را بهترین می شمارد و منظورش از آزادی، آزادی لجام گسیخته نیست، بلکه آزادی در چهارچوب قانون است. او پای می فشرد که لازمه و پیامد آزادی سیاسی، جدایی قواست.

متسکیو چندان همراهی و همگامی با انقلاب نداشت و پیش تر به دنبال اصلاح مسالمت جویانه در نظام سیاسی فرانسه از راه دگرگونی درپاره ای از مواد قانون اساسی بود.

ولتر نیز، سرسختانه از آزادی جانبداری می کرد. اما پیش تر، پشتیبان آزادی اندیشه و بیان مورد نظر خودش بود؛ یعنی آزادی برای فیلسوفان و آن هم فیلسوفان همراه و همگام با خودش. پیش از این هم دانستیم که وی به خلاف جانبداری از تساهل، از سوزاندن چند کشیش مخالف روشنگری در لیسیون ابراز شادی کرد.

او، با جمهوری و دموکراسی، میانه ای نداشت؛ زیرا می گفت: کم تر اتفاق می افتد که مردم خود بتوانند حکومت کنند. جمهوری را مانع وحدت ملی می دانست. وی در واقع، پشتیبان حکومت سلطنتی بود که ناشی از اندیشه فیلسوفان باشد و کلیسا

در آن قدرتی نداشته باشد.

برعکس روسو که جانبداری از برابری می کرد، ولتر، مخالف برابری بود. به نظر او، طبقات پست، همیشه، پست خواهند ماند و او مردم را از طبقات پست می شمرد. از جدایی قوای منتسکیو پشتیبانی نمی کرد و حتی خواستار افزایش قدرت شاه بود؛ اما شاهی روشن بین که بتواند عوامل پیشرفت علمی و ادبی و زمینه تاب آوردن اندیشه ها را پیش تر فراهم کند.

او از جنگ بسیار رمنده و بیزار بود و هیچ گاه جانبدار انقلاب نبود؛ گرچه نوشته هایش به ظهور انقلاب کمک بسیاری کرد. او در ده سال آخر عمرش، از مبارزه با فساد سیاسی، کم و بیش، دست کشیده و می گفت سیاست، پشه من نیست، بلکه به دنبال افزایش شرافت و درستکاری پیش تر در مردم هستم. از این روی، انقلاب را به عنوان داروی دردهای اجتماعی و سیاسی قبول نداشت و از ورود مردم به میدان سیاست و قدرت، به شدت انتقاد می کرد؛ زیرا به نظر او، وقتی توده مردم شروع به استبدلال می کنند همه چیز از میان می رود. پیش تر مردم سرگرم کار خویش اند و سرکاری با حقیقت ندارند.^{۱۱۶}

گفتیم که او جانبدار برابری و مساوات مردم نبود؛ زیرا از چشم انداز وی، مردم، همه گاه برای سودهای بیش تر با هم در کشمکش هستند؛ از این روی، از بین بردن نابرابری بسیار دشوار است. بلی، مردم در برخورداری از آزادی و دست یازیدن به مالهای خود و پشتیبانی قانون از آنان، باید برابر باشند و این حق طبیعی آنان است، اما برابری در قدرت و ثروت امری است غیر طبیعی و خیالی. مردم یک مملکت نمی توانند از نظر قدرت با هم برابر باشند، اما می توانند مثل هم آزاد باشند. چنین معنایی از آزادی، مورد پشتیبانی و پذیرش کسانی مانند: تورگو، کدرسه، میرابو و همه هواداران ولتر بود.

بیش تر فیلسوفان، به دنبال انقلاب بدون خونریزی بودند، نه تنها به دلیل بورژوا بودن آنان، بلکه به دلیل این که نظریه انقلاب، در بردارنده مفهوم تاریخی می شد که با اندیشه آنان سازگاری نداشت، در حالی که چنین انقلاب و عصیان بود که مردمی را که به دنبال برابری نیز بودند، خشنود می کرد.

به هر حال، ولتر دل‌نگرانی برای پیشرفت دموکراسی نداشت و چون خودش توانگر بود، از محافظه‌کاری طرفداری می‌کرد. از نظر او، توسعه مالکیت دوی هر دزدی بود؛ زیرا دارایی و مالک بودن، شخصیت انسان را بالا می‌برد.

او به ملیت‌نیز بی‌اعتنا بود؛ به دیگر سخن، وطن پرستی را نمی‌پسندید، اما وطن دوستی را چرا. تعادل را در وطن دوستی خردمندان و نیز جهان وطنی می‌دانست. راضی به بدبختی ملت‌های دیگر نبود. با این‌که ولتر و دیگر فیلسوفان، ناخواسته زمینه‌ساز انقلاب فرانسه می‌شدند، به پشتیبانی از فرمانروایان مستبد اروپای شرقی و مرکزی برخاستند و به فردریک دوم، کاترین کبیر و حتی ماریا ترزا، امید بسیار داشتند. پیوند و دوستی ولتر و فردریک و پیوند دیدرو با ملکه کاترین معروف است؛ گرچه بعدها پذیرفتند که سیاست‌های این پادشاهان، به سختی با خواسته‌ها و چشمداشت‌ها و اصول آنها سازگار است و ولتر پیوندش را با فردریک قطع کرد. آنان پیوند خود با آنان را ابزاری برای پیشبرد هدف‌های روشنگری می‌دانستند. شماری از صاحب‌نظران، این پیوند را به عنوان اتحاد نامیمون فیلسوفان روشنگری با استبداد و در نتیجه، یک ابتدال تاریخی قلمداد کرده‌اند.^{۱۰۷}

یوهان بنیامین ارهارد (۱۷۶۶ - ۱۸۲۷) آلمانی و از هواداران انقلاب فرانسه است. اما انقلاب را وقتی پسندیده می‌داند که به برقراری حقوق انسان‌هایاری رساند. با این حال، انقلاب را تنها راه حل نمی‌داند، بلکه به دگرگونی آرام و گام‌به‌گام باور دارد و معیار نهایی را عدالت می‌داند نه سعادت. او می‌گوید: تا وقتی که حاکمان و خواص مانع روشنگری مردم نیستند و برتری خود را فقط از طریق روشنگری بیش‌تر خود حفظ می‌کنند، انقلاب مردمی رخ نخواهد داد؛ اما چنین حالتی دوام ندارد و بالاخره حکومت جهل‌پایان می‌یابد. خوشا حکومتی که حاکمان و ویژه‌گان آن، با روشنگری مردم، که ایشان خود انگیزاننده‌اند، پیوسته همگام می‌مانند. در این حالت، انقلاب لزومی ندارد، بلکه دگرگونی لازم، به صورت آرام و برخاسته از خرد و دانایی رخ خواهد داد. در نظامی که مردم به روشنگری دست‌بایند، پادشاه، براساس تکلیف حکم می‌راند و چیزی از کف نمی‌دهد، جز این‌که فرمانروایی پیشین او، به حساب نیکدلی و مهربانی و مهرورزی

گذاشته می شد، اکنون به عنوان انجام وظیفه و تکلیف در مقابل مردم است. و این، با شادمانی به دست آمده از برابری و همرنگی با مردم جبران می شود. ارهارد، مانند ولتر اعتقادی به برابری ندارد، بلکه عدالت را هدف روشنگری می داند، نه سعادت، و عدالت یعنی هر کس به اندازه توان و استعداد و تلاش خود از تواناییها برخوردار شود. او، جانبداران مساوات را، انسانهای حسود و انتقام جو می شمرد.^{۱۰۸}

هولباخ، روشنگر ماتریالیست فرانسوی، علیه رژیم استبداد به روشنی سخن می گفت، اما انقلاب را به عنوان راه حل مسائل سیاسی، قبول نداشت و بر آن بود که انقلاب، خودش از بیماری ای که مدعی درمان آن است، بدتر است.

هلوسوس فرانسوی، خیر عمومی را بالاترین قانون می دانست و اصلاحات مهم اخلاقی را لازمه اصلاح در قانونها و ساختار حکومت می دانست. او استبداد سیاسی را به شدت رد می کرد؛ زیرا آن را از بین برنده گونه گونی، برتری و بازدارنده پخش عادلانه ثروت می پنداشت.

روسو، در زمینه مسائل سیاسی - اجتماعی نیز از برجستگی و شهرت ویژه خود برخوردار است.

روسو، برخلاف دیگر هم روزگاران خود، بر این باور بود که انسان به خاطر رشد تمدن غیر حقیقی و گرایش به اصالت عقل، فاسد شده است. به نظر او، انسان، در طبیعت خود، خوب است و هیچ فساد یا گناه نخستینی ندارد. طبیعت وی معصیت و سادگی بود، اما طبیعت بعدی، حاصل فاسد شدگی بود.

شارل بونه (۱۷۹۳ - ۱۷۲۰) در مقام خرده گیری به روسو گفت: اگر شایستگی و پذیرایی تکامل، صفت طبیعی انسان است، پس جامعه متمدن نیز طبیعی است.

ولتر هم وقتی «گفتار درباره اصل عدم مساوات» روسو به دستش رسید، علیه او برآشفته.

روسو در این اثر، علیه تمدن و علوم و ادبیات سخن گفته و بازگشت به وضع حیوانات و قبایل وحشی را توجیه کرده بود.

ولتر برای او نوشت :

«آقای من! کتاب شما را که بر ضد نوع بشر نوشته بودید، دریافت کردم.

از این بابت متشکرم. هیچ کس مثل شما این همه هوش و نکته سنجی

برای چهارپا ساختن انسان به کار نبرده است. با خواندن کتاب شما انسان

دوست دارد چهارپا راه برود، ولی من شخصت سال است عادت به دو پا

راه رفتن کرده ام و متأسفانه چهارپا راه رفتن برایم امکان ندارد.»

وقتی روسو در کتاب بعدی اش این حرفها را ادامه داد، ولتر بار دیگر نوشت :

«آقای من! شما می بینید که شباهت روسو به یک فیلسوف مثل شباهت

میمون به انسان است.

روسو، سگ دیوجانی است که هار شده است.»

با این همه ولتر سوزاندن کتابهای او را از سوی مقامهای سوئسی نکوهید و به روسو

نوشت :

«من یک کلمه از آنچه تو می گویی قبول ندارم، ولی تا دم مرگ برای این که

تو حق گفتن سخنان خود را داشته باشی، مبارزه خواهم کرد.»^{۱۰۹}

شاید بر اثر همین فشارها بود که روسو اعلام کرد: در پی براندازی جامعه و

بازگشت به میان خرسها و جنگل ها نیست، بلکه با حفظ انزجار و رمیدگی سالم از بنای

تمدن، در فکر اصلاح جامعه است.

بنابراین، به این جا رسید که جامعه نیازمند نظم اجتماعی است و او چون زور را به

عنوان مبنای آن نظم رد می کرد، قرارداد اجتماعی را به عنوان یک مبنای مشروع و

مردمی، برای تشکیل یک جامعه سیاسی مطرح کرد؛ جامعه ای که اکنون به یک شرگزیب

ناپذیر بدل شده است. این موافقت متقابل، وجود اخلاق تازه ای پدید می آورد که هر

کس در آن بهتر می تواند کمال خود را به حقیقت پیوندداند، تا در حال طبیعت.

خلاصه سخن روسو در نظریه قرارداد اجتماعی این است که: ما هر یک نفر و همه

نیروهای خود را به طور مشترک، تحت هدایت عالیه اراده کلی می گذاریم. این عمل تشکیل

اجتماع، یک هیأت اجتماعیه پدید می‌آورد که آن کشور و اعضای آن را، با هم، علت می‌نامیم. این کشور صاحب یک اراده کلی است. این اراده کلی، همیشه متوجه حفظ سعادت جمع و تک‌تک افراد ملت و سرچشمه قانونها و مقیاس عدالت و بی‌عدالتی است. در مثل نمی‌توان گفت: فرزندان اسپارت، چون برای سیر کردن شکم، دزدی می‌کردند، از نظر اخلاقی گنهکار بودند؛ زیرا آنان موافق اراده کلی کشور اسپارت عمل می‌کردند.

از نظر روسو «کلی‌ترین» اراده، همراه درست‌ترین نیز هست و رأی مردم در حقیقت رأی خداست. پس نخستین و مهم‌ترین قانون حکومت مشروع و مردمی این است که در همه چیز پیرو اراده کلی باشد.

او، حق حاکمیت را از آن مردم و حکومت را معجری قانون مورد نظر مردم می‌داند و آن که در مقام قانونگذاری است، باید قانون را برابر اراده کلی تهیه کند.

در خور انکار نیست که نظریه اراده کلی روسو، در هاله‌ای از ابهام و حتی ناسازگاری قرار دارد. گاهی اراده کلی را به دور از اشتباه و «درست»، و گاهی «درست‌ترین» و کامل‌ترین دانسته است؛ اما نه این که به ناچار، بیان‌گر آن، نمایندگان مردم در مجلس باشند، زیرا به نظر او در یک کشور پهناور تشکیل چنین مجلسی که نماینده مردم باشد، عملی نیست و اگر هم عملی باشد، رأی آن، معلوم نیست بیان اراده کلی باشد؛ شاید سودها و بهره‌های فردی شماری از نمایندگان، آن را خلاف اراده کلی بیان کرده باشد. در جای دیگر، اجتماع ادواری همه مردم در یک محل را بیانگر اراده کلی می‌داند، ولی از دیگر سوی، می‌گوید: این آراء خالی از اشتباه و نقد نیستند، گرچه به صورت قانون در می‌آیند؛ اما قانون در خور نقد را نمی‌توان بیان‌گر حقیقی اراده کلی دانست.

به نظر می‌رسد، اجتماع ادواری در یک کشور ممکن نیست، حتی اگر مانند عصر جدید به رأی‌گیری مستقیم و کتبی از مردم پرداخته شود؛ زیرا:

نخست آن که: همواره، درصدی از مردم، به هر دلیل، در همه پرسش‌های شرکت نمی‌کنند.

دو دیگر، همان شماری که شرکت می‌کنند، آرای گوناگونی دارند که اگر به

بیشترین آنها نیز پای بند شویم، به نظر روسو، به دور از اشتباه نیست و حتی اگر به فرض، همه نیز، نظریکسانی در یک گزاره ارائه دهند، ممکن است اشتباه در آن راه یافته باشد، در حالی که خود روسو آن را معیار عدالت و بی عدالتی دانسته است.

سخن دیگر این است که: چگونه می توان آن را در خور نقد دانست و از طرف دیگر گفت تقوا این است که اراده های جزئی همواره باید با اراده کلی هماهنگ باشند. کاپلستون، با توجه به ابهام در نظریه کلی روسو، احتمال دیگری نیز مطرح می کند و آن این که:

«در ته فکر روسو یک مفهوم سنتی اخلاقی طبیعی حک شده در دل مردمان، وجود دارد که اطاعت از آن به خشنودی و خوشبختی آدمی می انجامد...»^{۱۱}

این مردم، در کل کشورهای جهان پراکنده اند و اراده کلی، اراده آنهاست و کشورها در برابر جهان اراده جزئی به شمار می آیند و شهروندان وظیفه دارند، اراده جزئی خود را با اراده کلی هماهنگ کنند. این بیان، بار دیگر اهمیت فطرت و وجدان را نزد روسو نشان می دهد، اما پوشیدگی و نا روشنی نظریه روسو را بیش تر می کند. روسو، در جای دیگر، بین اراده کلی و اراده همگان فرق می گذارد. اراده کلی، تنها سود و بهره عمومی را کافی می داند و خطاناپذیر است، اما دومی به بهره فردی نظر دارد و خطاپذیر است و چیزی جز برآیند جمع اراده های جزئی نیست و اراده کلی را نمی توان به آسانی با برآیند اراده های جزئی، که به صورت بیشترین آراء یا حتی همه آراء ابراز می شود، یکی دانست. از این روی، او وجود قانون گذار را ضروری می داند؛ چه این که بیش تر مردم همیشه نمی دانند خیر حقیقی شان در چیست و نیاز به روشنگری دارند، تا اراده کلی به طور کامل جلوه کند. به خلاف فرق و ناسانی که روسو در این جا میان اراده کلی و اراده همگان می گذارد، این ناسازگاری باقی است که قانون گذار به دلیل در آمان نبودن از اشتباه، چگونه می تواند با همه روشنگریهایی که برای اراده همگان ارائه می کند، اراده کلی اشتباه ناپذیر را بیان کرده، تصویب برساند. به گفته کاپلستون:

۵۲
فصل دوم

«روسو ماهیت دقیق اراده کلی و رابطه دقیق آن را با اراده های جزئی، در پرده ای از ابهام رها کرده است. کم تر قرینه ای است که نشان دهد او در این مسائل آن تفکر ممتدی را که لازمه آنهاست، به خرج داده است.»^{۱۱۱}

روسو، حاکمیت را از آن مردم می داند و به باور او، این مردم هستند که صاحب اراده کلی اند. مردم نمی توانند نماینده برگزینند، بلکه وکیل یا فرستاده بر می گزینند و آن وکیلان، هیچ آهنگ و عزم قطعی نمی توانند داشته باشند، بلکه هر قانون باید پذیرش خود مردم باشد. آن که قانون را می نویسد، کارش مشورتی و توضیحی است؛ یعنی مردم صاحب حاکمیت را باید روشن کنند، تا بتوانند با تصویری روشن درباره این که همه چیز، در واقع، موافق خیر و صلاح عمومی است، عمل کنند.

روسو، مخالف تشکیل احزاب و گروه ها در کشور است:

«برای این که اراده کلی بتواند خود را بیان کند، باید هیچ جمعیت و حزبی در درون کشور نباشد و هر شهروند فقط اندیشه های خود را بیندیشد.»^{۱۱۲}

او، به همین جهت از کلیسای مسیحی، ناراضی است، زیرا به باور او، سلطه آن، بازدارنده به حقیقت پیوستن اراده کلی حاکم حقیقی، یعنی مردم است.

او می گوید: قرارداد اجتماعی؛ یعنی هر قانونی که دستاورد اراده کلی است، از سوی خود مردم، در خور شکستن است. اگر همه شهروندان جمع شوند و با هماهنگی این قرارداد را بشکنند، بدون شک به گونه مشروع شکسته می شود. در مثل مردم می توانند شکل حکومت و قوه مجریه را به دلخواه خود محدود کنند، تغییر دهند، یا پس بگیرند. به نظر او، مردم در مجلسهای ادواری درباره دو پرسش می توانند نظر بدهند و تعیین تکلیف کنند:

«[یکی این که] آیا مردم صاحب حاکمیت میل دارند که شکل کنونی

حکومت حفظ شود؟ دیگر این که آیا مردم میل دارند که اراده حکومت

در دست افراد فعلی بماند؟»

منظور روسو، گویا، گردهمایی مردم در کشورهای کوچکی مانند: «کانتون»

(Canton) های سوئیسی است که کاری ممکن است. اما این را که حکومت، مأمور و

ابزار دست مردم است، در همه جا صادق می‌داند.

به نظر او زمامداران خدمت گزاران مردم هستند، نه ارباب آنها. این اندیشه، دگرگونی مهمی است که دستاورد بینش روشنگری است. در حالی که تا آن روز حکومت گران به عنوان خدایان یا اربابانی انگاشته می‌شدند که مردم بندگان و رعایای آنان هستند و هیچ حقی در بر کناری، بر گماری و زیر نظر داشتن و نظر دادن ندارند. روسو درباره شکل و نظام حکومتی، نظر روشنی ندارد، بلکه آن را بسته به چگونگی و حال و روز آن کشور و ملت می‌داند. در همان حال برای کشورهای کوچک، نظام دموکراسی و برای کشورهای میانه نظامهای اشرافی (اریتوکراسی) و برای کشورهای بزرگ، نظام سلطتی را مناسب دانسته، می‌گوید همه ساختارها و دستگاه‌های حکومتی، آمادگی و زمینه برای فساد دارند.

وی مهم‌ترین ویژگی حاکم را برتری عقل دانسته که آن را به سود مردم به کار گیرد. به نظر او، راه حفظ سلامت حکومت و دولتمردان، زیر نظر گرفتن اجرای قانون از سوی مردم، جدایی قوه مجریه از قضائیه و به کارگیری تدبیرهای گوناگون قانونی است؛ اما در هر حال، هر نظام حکومتی عمر محدودی دارد.

روسو در مقوله آزادی، سخنان درخور توجهی دارد. او قرارداد اجتماعی را وسیله‌ای برای به چهارچوب در آوردن آزادی انسان و قانون مند شدن آن در جامعه مدنی می‌داند. چون اراده کلی را اراده حقیقی هر انسان می‌داند، حتی آن جا که شخصی بخواهد از اراده کلی و به تعبیری، از قانون مورد قبول مردم سربرتابد، باید او را وادار به پیروی کرد و این وادار کردن به پیروی را «اجبار به آزاد بودن» می‌انگارد. بعضی این را ناسازگارگویی دیگری در سخنان روسو دانسته و گفته‌اند: چگونه می‌توان در یک کار «اجباری»، «آزادی» داشت. اما این سخن او، از این رو درست است که در زندگی اجتماعی، نمی‌توان آزادی بی‌حد و مرز برای افراد باور داشت، بلکه آزادی تا آن جا شایسته است که سبب سلب آزادی دیگران و زیان به غیر نگردد. اما بازشناسی محدود بودن آن، به نظر او، در اختیار اراده کلی است.

◆ گفتار هشتم:

اندیشه های اقتصادی

اقتصاددانان عصر روشنگری فرانسه را «فیزیوکراتها» (Physiocrats) یا «طبیعیون» می نامند. این نامگذاری از این روست که الگوهای اقتصادی خود را از قوانین طبیعی می گرفتند.

اصطلاح «فیزیوکرات» را درباره آنان نخستین بار دوپون دو نمور (Dupont de Nemours/1739-1817) که خود یکی از آنان بود، به کار برد. از نظر آنان، پیشرفت اقتصاد، آن گاه به دست می آید که قانونهای اقتصادی، بدون این که دارای حد باشند، گذارده شوند. تا جایی که ممکن است، دولت کم تر در تکاپوهای اقتصادی نقش آفرینی کند. دولت در این زمینه، سبب محدود شدن همآوردی و کوشش برای برتری صاحبان ثروتها و کنار رفتن آنان از صحنه می شود. گویا همین نظریه است که به نظام کاپیتالیستی، که در قرون بعدی بر اقتصاد جهان سلطه یافت، انجامید. این سلطه، همچنان ادامه دارد؛ سلطه ای که جهان را به دو بخش: کمینه (اقلیت) ثروت مند، و مهینه (اکثریت) فقیر تقسیم کرده است.

از معروف ترین چهره های فیزیوکرات فرانسوی می توان از فرانسواکنه (1694-1774) و وآن روبرژاک تورگو (1727-1781) نام برد.

اندیشه های اقتصادی دائرةالمعارف، کم و بیش، همان اندیشه های اقتصادی طبقه میانی اند که بیش تر فیلسوفان در همان طبقه بوده اند.

اصحاب دائرةالمعارف در مقاله های خود سرمایه گذاری را برای انسان بایسته و حیاتی شمرده و گروه ها و اتحادیه ها را که بازدارنده همآوردی آزادند، محکوم ساخته اند. آنها از تکنولوژی صنعتی که سیمای اقتصادی انگلستان و فرانسه را دگرگون می ساخت، با شور و علاقه بسیار بحث کرده اند.

دیدرو، شخص اول دائرةالمعارف، بر آن بود که دائرةالمعارف را گنجینه تکنولوژی سازد.

پیروزی روشنگری

سرانجام درگیری میان سنت و تجدد (روشنگری) به پیروزی روشنگری انجامید. فشارهای روانی فراوان فیلسوفان علیه روحانیان و سنت‌گرایان سبب شد تا پارلمان پاریس به سال ۱۷۶۲ فرمان خارج شدن یسوعیان را از فرانسه در مدت هشت روز صادر کرد و دارایی آنان را به سود شاه مصادره کرد. شاه فرانسه (لویی) نیز، سرانجام با این حرکت و عزم، هماهنگی کرد. خارج شدن به سال ۱۷۶۷ به طور کامل اجرا شد. وقتی ولتر پیروزمندانه از فرنه رهسپار پاریس شد (۱۷۷۸) جنبشی که او یکی از رهبران آن بود، به شهر رسیده و بر اندیشه اروپاییان چیره شده بود. سیمای جامعه فرانسه نیز به کل دگرگون شد و اندیشه‌های فیلسوفان بر اندیشه‌ی پیش‌تر نویسندگان و فرهیختگان، چیرگی یافته بود. دادستانی کل فرانسه گزارش داد (۱۷۷۰):

«فیلسوفان کوشیده‌اند، با یک دست تخت شاهی را براندازند و با دست دیگر محرابها را زیر و رو کنند. منظور آنها دگرگون کردن اعتقاد مردم به نهادهای مدنی و دینی بوده است. این انقلاب، هرگاه بشیران آن را انقلاب خواند، به تحقق پیوسته است. زهر شکاکیت، تاریخها، شعرها، داستانها و حتی فرهنگها را آلوده کرده است. این بیماری همه گیر تا کارگاه‌ها و کلبه‌ها نیز راه یافته است.»^{۱۱۳}

از نظر ویل دورانت، این گزارش میبایست آمیز است؛ زیرا توده‌های مردم فرانسه هنوز ایمان دینی قرون وسطایی را داروی دردهای بسیار خود می‌دانستند. دین اگر توان خویش را در مسائل سیاسی - اجتماعی از کف داده بود، اما همچنان در زمینه‌های فردی و اخلاقی می‌توانست نقش اساسی خود، یعنی آرامش بخشی را ایفا کند. از این روی، دئیسم یا دین طبیعی مورد نظر «فیلسوفان» بعد از مدتی هیاهو رونق موقتی اش را از دست داد، زیرا برابر این مرام، خدا ماشین جهان را به راه انداخته و به امان خودرها کرده بود؛ این خدا توجیهی به انسان نداشت، شنونده دعا و قبله نیایش او نبود. شگفت نیست که مرام، چنین خدای بی‌عملی را، که تنها به فرضیه، یا لقلقه زبانی بدل شده، رها کنند.

دئیسم بیش از اندازه انتزاعی و اصالت عقلی بود که بتواند پذیرفته سرشت و نهاد مردم عادی واقع شود. در این میان، روشنگری در فرانسه، پیوسته با جنبشهای

◆ گفتار نهم:

مخالفان روشنگری

افزون بر ناسازگاریهایی که پادشاهان، ارباب کلیسا و شماری از داعیه داران اصلاح دینی در برابر روشنگری داشتند و پیش از این، کم و بیش، به آنها پرداختیم، اندیشه ویران نواندیش بزرگی که هم روزگار با روشنگری بودند و نیز نسل پس از روشنگری، به ناسازگاری با کاستیهای فکری فیلسوفان و تاراندن و دورانگدن زیاده رویها و گنذنیهای آنان برخاستند.

دیوید هیوم (۱۷۱۱ - ۱۷۷۶) از نوادر در فلسفه انگلستان به شمار می آید، با این که معاصر روشنگری بود و گاهی او را از نقد گران این جنبش دانسته اند، اما مبانی فلسفی او ناسانیهای بسیاری با فیلسوفان دارد و در واقع به ردّ پاره ای از باورها و عقیده های آنان پرداخته است.

او طرفدار اصالت تجربی علمی (Scientific Empricism) و لادری گری دینی (religious agnosticism) است. مانند لاک می گفت: تنها معرفت اطمینان آور و آرام بخش بشری آن است که بر اثر پذیرهای حسی استوار باشد. انگاره ها، همان به یاد سپرده شده های این دریافتهای حسی اند و اعتبارش را می شود با گرفتن رد آنها، یا یافته های حسی، که سرچشمه آنهاست، به دست آورد؛ از این روی هر انگاره مفهومی که ناشی از حواس نباشد، بی معناست.

از نظر هیوم، نظریه یا قانون علمی، تنها خلاصه جمع و جوری از دیدنیهای مفرد و مجزاست؛ از جمله مفهوم علیّت. مشهور است که علیّت، همراه ضروری علت و معلول است. در حالی که به نظر هیوم، ما تنها پیاپی بودن زمانی بارها بار را بین دو پدیده

می بینیم، نه این که یک همراهی ضروری را ببینیم. این پیوستگی تنها نفسانی یا درونی است. مفهوم علت یا معلول در خارج، در خور برابر سازی بر چیزی نیست. در این جا است که برهان امکان و وجوب (علت اولی) و برهان اتقان صنعی، که شماری از فیلسوفان نیز، از آنها برای ثابت کردن وجود خدا بهره می گرفتند، با مبانی هیوم دچار شبهه می شود. ما از معلولهای همانن، دپی به علتهای همانند می بریم، ولی مانند و همسانی برای کل جهان در کار نیست، تا بگوییم علت آن خداست. علم، تنها، با تواناییهای محدود سر و کار دارد، نه با سیر آغاز و انجام و سرچشمه نظم و نظام طبیعت و ماهیت حوادث. به فرض، برهان وجود علت اولی را بپذیریم، آن علت چگونه علتی است؟ اگر به فرض، در جهان نظم هم باشد، شاید آن نظم از درون طبیعت باشد، نه از بیرون آن. تازه این نظم و خیر نسبی، دست بالا، گویای ویژگیهای مثبت نسبی در علت آن است، نه این که علت اولی را صاحب ویژگیهای مطلق و بی کران و انجام بدانیم. او با این بیان، قدرت عقل انسانی را که روشنگری به شدت از آن دفاع می کند، به خطا نسبت می دهد و نیز نتیجه می گیرد که با استقراء، یعنی دیدنیهای جزئی، هیچ قانون کلی طبیعی به دست نمی آید و ضرورت را ویژه پیوند نسبتهای منطقی می داند، اما قضایای وجودی، امکانی اند؛ زیرا آنچه هست به دلیل امکان آن، می تواند نباشد. به این ترتیب است که هیوم به شکاکیت و لادری گری می رسد. در همان حال، در عمل، شک را کنار گذاشت و به عقل سلیم (Common Sense) و پسندیدها و پذیرفته های طبیعی چنگ زد؛ زیرا پای بند به شکاکیت در عمل، غیر ممکن است و خودش می گوید: من با همه این حرفها، هم اکنون برمی خیزم و پنجره اتاق را باز می کنم؛ زیرا آن را علتی برای خنک شدن هوا می دانم. به عبارت دیگر، عقل عرف و احساس اخلاقی برای گذران زندگی به اندازه کافی قابل اعتماد است؛ گرچه معرفت موجه عقلانی را افاده نمی کند.

شکاکیت هیوم، گرچه در شکستن جزمیت نوین روشنگری در اعتماد فراوان به عقل و علم مفید واقع شد، اما در جای خود مورد نقد دیگران قرار گرفت که در این جا مجال پرداختن به آنها نیست. ۱۱۴

ایمانوئل کانت (۱۷۲۴ - ۱۸۰۴) به قولی قدرت مند ترین فیلسوف آلمان است که در نقد روشنگری گفت: علم و عقل حد و مرزها، فراوانی دارند؛ اما این حد و مرزها جا را برای عقاید دینی باز می کنند.

او مانند هیوم می گفت: معرفت ما تنها از تجربه به دست می آید؛ اما ذهن، تنها گیرنده آنچه حس می شود و آشکار است، نیست، بلکه در آنها دخل و تصرف می کند. مقوله های دوازده گانه اندیشه انسان بر مواد خام حواس، بار و برابری می شوند. اما این مقوله ها از گونه یافته های فطری و پیشینی و چیزهای مستقل، که اصالت عقلی ها می گویند، نیستند، بلکه قالبهای ذهنی انسان هستند که به تجربه نظم می بخشند. در مثل، زمان و مکان از جمله این مقوله هاند که ذهن چیزها را بدون آنها نمی تواند در لوح خود نگهدارد و بینگارد و علیت مقوله دیگری است. این که «هر حادثه علتی دارد» گرچه دستاورد تجربه نیست، اما از یقینها و بی گمانها و پیش انگاره های ضروری اندیشه ماست و همین طور یافته هایی مانند کل و جزء، جوهر و عرض و... پس معرفت علمی محدود به تجربه درخور فهم و دریافت حسی است که کانت آن را قلمرو پدیدار، یا نمودها می نامد؛ زیرا انسان، تنها از راه عینک ذهن خود آنها را می یابد و از این روی به نفس الامر چیزها دست نمی یابد و جستارهای متافیزیک و برهانهای عقلی مربوط به اثبات وجود خدا نیز بی فایده اند و ما را به جایی نمی رسانند و مفهوم علت، تنها برای چیزهایی که در یک پیوستگی و پیوستاری زمانی واقع هستند، معنی دارد، نه برای کل آن سلسله؛ از این روی، راه های عادی، یعنی عقل و تجربه از ثابت کردن وجود خدا ناتوانند، همان گونه که از انکار آن نیز ناتوانند. هیوم، سرانجام به عقل عملی یا احساس الزام اخلاقی به گفته خودش، راهی برای دین و باور به ماوراءالطبیعه باز کرد. او می گفت: احساس درونی ما می گویند: کارهای ویژه ای و وظیفه توست، آنها را انجام بده. این حاکی از آن است که جهان یک نظام اخلاقی است. چنین جهانی با قانونهای اخلاقی اش، باید ناشی از قانون گذاری باشد که سرچشمه و خاستگاه آن قانونهاست که نام آن را خدا می گذاریم. ما به آنچه وظیفه ماست و بر عهده داریم، عمل می کنیم؛ زیرا سرانجام نیکی را در آن می بینیم

و سرانجام نیک در آن است که خدایی باشد و آن خدا پاداش و کیفر انسانها را در حیات دیگری بدهد و این لازمه عدالت اوست. همچنین گردن نهادن به دستورهای اخلاقی و عملی و یا عمل نکردن شماری به آنها، بیان گر وجود اختیار و آزادی در انسان است.

کانت، مانند هیوم و دیگر اصالت تجربی ها، به منافیزیک بدگمان است و وظیفه عقل نظری را در محدوده تفسیر پدیده های آشکار می داند و عقل عملی را مبنای دین قرار می دهد. در حالی که روشنگری، عقل نظری را در همه قلمروهای طبیعت و ماوراء آن به کار می گرفت و تنها روسو بود که در اعتقاد به خدا با کانت همانندیهایی داشت. بنابراین، کانت حوزه علم و دین را جدا کرد و درگیری و کشمکش پر دامنه علم و دین را در عصر روشنگری، به آشتی و آرامش کشانید. دیگر لازم نبود دین برای دفاع از خود به رخنه های رو به کاهش توسط علم، یا موارد نقض در نظم طبیعت پردازد. نقش دین روشنگریهای علمی نیست، بلکه روشنگری و ژرفابخشی حیات اخلاقی انسان و برآوردن آرامش برای اوست. از آن طرف، علم حق ورود به جُستارهای متافیزیک را ندارد، اما آزادی کامل دارد در کشف بستگیهای پدیده های طبیعی و به کار گرفتن آن در خدمت خود. البته کانت در جای خود از روشنگری با روشنی تمام دفاع کرده است و شعار «جرأت دانستن داشته باش» را مهم ترین هدف روشنگری می داند. به نظر او در جنبش روشنگری، آنچه حیاتی است این نیست که انسانها فکر خود را از هر نوع قیدی رها سازند، بلکه این نیز هست که بتوانند عقل خویش را آزادانه و به گونه آشکار به کار اندازند و از حقوق بی قید و شرط خود در گزارش دستاورد اندیشه های خود، با گفتار و نوشتار، برخوردار باشند.

نهضت رومانتیک (Romantic Movement) که آن را فرزند سرکش و نافرمان روشنگری دانسته اند، از دیگر مخالفان روشنگری است. پس از انقلاب فرانسه (۱۷۸۹) قدرت کلیسا و سلطنت درهم شکست و فاصله میان شعارهای آزادی و برابری و حقوق بشر روشنگری با واقعیتهای بیرونی روشن شد. حکومت وحشت پس از انقلاب و خونریزیها مسؤولیت را متوجه دانشمندان روشنگری کرد و وقتی که ناپلئون مهار انقلاب را به دست گرفت (۱۸۰۴) و تجاوز امپریالیسم فرانسه به نام صدور آزادی

شروع شد، زمینه واکنش گسترده ای علیه روشنگری در سراسر اروپا آغاز شد که مشهورترین برخوردها و خرده گیریها را رومانتیکها انجام دادند. نهضت رومانتیک، جنبشی فراگیر در ادبیات، هنر، فلسفه، تاریخ و علم سیاست بود که در میانه های قرن هیجده و آغازین سالهای قرن نوزده در انگلستان، فرانسه و پیش تر از همه در آلمان پدید آمد. این نهضت، واکنشی در برابر اصالت عقل و اصالت تجربه روشنگری بود و تا حدودی مهم تر از انقلاب فرانسه. مهم ترین نمایندگان شعر بودند؛ مانند وردزورث، کلریج، بایرون، شلی، کیتس، هوگو، شیلر و مشهورتر از همه گوته. رومانتیکها می گفتند: طبیعت آفرینش گر خودجوش، بالنده و آکنده از جمال و برخوردار از حقیقت روحانی نهانی است و خداوند در طبیعت و دل انسانی حضور دارد.

رومانتیسم ادبی بر محدود بودن علم تأکید می کرد و حیات مهرورزانه و خیال اندیشی (Imagination) و شهود (Intuition) را به اندازه عقل دارای اهمیت می دانست. رومانتیکسم ادبی در رویارویی و ناسازگاری با جبرانگاری روشنگری، بر آزادی و آفرینش گری انسان تأکید کرد.

در ناسازگاری با انتزاعی بودن اصول عقلی، بر ملموس بودن تجربه انسان، آن چنان که زیست می شود و در متن زندگی جریان می یابد، پای فشرد. در ناسازگاری با اصالت تجربه و اصالت تحویل دهه های قبل گفت: هر کل پیوسته و زنده وار بیش از مجموع اجزای جداگانه آن است و باید در عین همین یگانگی دگرگون شوندگی اش، دریافته شود.

در ناسازگاری با این انگاره، که تکنولوژی و عقل خوشبختی می آورد، فلاکت بشری پس از انقلاب صنعتی را دلیل بر ناتوانی علم و مهندسی اجتماعی اش دانست. کولریج گفت: ایمان، دستاورد دلیل آوری عقل نیست، بلکه از حق شناسی و تعهد و اراده او بر می خیزد. انسان، افزون بر عقل، یا ذهن، مهر و دل بستگی، دل و جان دارد و در برابر رویدادهای احساسی و هیجانی، واکنش نشان می دهد. رومانتیکسم، مانند روشنگری به طبیعت توجه داشت، اما آن را زنده، سرشار از دوستی و حیات بخش

انگاشت و شهود شاعرانه را یابنده جمال طبیعت دانست .

گوته شاعر بزرگ آلمان، در نمایشنامه «فاوست» که آن را در دو جلد به نظم کشید، به برداشتهای سطحی و خشک و زیاده روی در اعتماد به عقل و علم روشنگری، خرده گرفت .

او، «فاوست» (Faust) را این گونه به نگارش در می آورد که شخصی است برخوردار از گونه گون معارف علمی، اما آنها را پوچ می یابد و شادی حیات را در فرورفتن در نشاط و سرزندگی تجربی می جوید .

درونمایه این نمایش، سیر معنوی فاوست از آدمی با اطمینان، آرام، دانش پژوه و نقدگیر، به انسانی است که در پی کشف معنای واقعی زندگی است .

این معنی را گوته بدون آن که مسیحی باشد، به عنوان راهی به سوی خدا رسم کرده است .

فلسفه روشنگری انتقادی و ضد کلیسایی است . این فلسفه ایمان را خرافه انگاشت و گنجایش دریافت محتوای دین و نیز دین مسیحیت را از دست داده بود .

فاوست، با این که مسیحی نبود، با نقد روشنگری در پی به دست آوردن گنجایش فهم درونمایه دین و معنای آن برای انسان بود . او، نیازمند پاسخ گویی به مسائل دینی بود، در حالی که روشنگری نسبت به آن، خود را به بی خبری می زد .

از این روی، تنها ناقوسهای عید پاک توانایی دارند، تا او را به زندگی باز گردانند .

گوته، کشمکش میان اعتقاد و بی اعتقادی را مهم ترین و بلکه یگانه گزاره تاریخ جهان و انسان می داند و بر این باور است که همه دورانهایی که اعتقاد بر آنها غلبه دارد، درخشان و اعتلاگر روحیه انسان هستند و ثمره ها و دستاوردهای آنها هم بیش تر است و حال آن که دورانهای اسیر بی اعتقادی به زودی از یاد می روند؛ زیرا کسی حاضر نیست توش و توان خود را در راه دانش بی ثمر به کار گیرد .

از نظر روشنگری، تنها یک تمدن کلی و جهانی وجود دارد؛ گرچه در هر زمان، گروه ویژه ای نماینده و سرآمد آن است و پرچم روشنگری و تمدن کنونی نیز، فیلسوفان فرانسه هستند که هدایت گر دیگر ملت‌هایند .

اما رومانیستها گفتند: تمدنها گونه گونه شوند و ناسان و یکی جایگزین دیگری

نمی‌شود؛ از این روی، هر کسی خود را در میان قوم و تمدن دیگر بیگانه می‌یابد. زبان، حافظه تاریخی، آداب و رسوم چگونگی احساس مشترک، نیاز ویژه انسانی است که مانند خوراک و پوشاک مورد نیاز طبیعی و اساسی است و از این روست که هر کسی باید بسته به قوم و فرهنگی باشد و گرنه شکوفا نمی‌شود.

آلمانی تنها در آلمان و یهودی تنها در ارض موعود به راحتی و آرامش دست می‌یابد. شاید هدف و مراد رومانتیسها، قوم پرستی تندروانه و گزاف کارانه نبود، نسلهای بعد، این آرمان را به جاده و مسیر گزاف کارانه و تندروانه کشاندند و از این روی، این جهان بینی را مسؤول بروز جنبشهای نژادپرستانه در قرن بیستم می‌دانند.

یوهان گئورگ هامن (Hamman / ۱۷۳۰ - ۱۷۸۸) نیز از برجسته ترین سخن پردازان علیه روشنگری بود. او از شخصتیهای اصلی و الهام بخش نهضت ادبی «سرگیجش و شور»^{۱۱۵} به شمار می‌رود. این نهضت بین سالهای ۱۷۸۵ - ۱۷۶۵ در آلمان پدید آمد و واکنش علیه خردمداری روشنگری بود و در برابر، بر احساس طبیعی و حس آزادی شور و شوق انسانها تاکید می‌کرد.

هامن، که از رهبران این حرکت است، می‌گوید:

«روشنگری قرن ما، تمامی اش، یاوه سرایی و فضل فروشی نابالغانی است که می‌کوشند در عین نابالغی به خود مقام قیم دیگران را ببخشند، اما قیمهایی که خنجر صید نیز در کف پنهان دارند؛ ماهتاب یخ زده سترونی است که هیچ پرتوی از روشنایی بر فهمهای تن آسانمی افکند و هیچ گرمایی به اراده‌های جیون نمی‌بخشد.»^{۱۱۶}

او، سپس به اشاره، به کانت که از دوستانش بود، خرده می‌گیرد که چرایی جهت این همه از روشنگری ستایش می‌کند.

روسو، که خود از ناموران روشنگری است، در واقع دیدگاه‌های نوری ارائه کرد که در برابر برداشتهای چیره در روشنگری بود؛ همچون: سرناسازگاری داشتن با تمدن و شهرنشینی؛ ستایش از طبیعت اولیه و جامعه‌های بدوی و ناکام دانستن عقل و علم و تاکید بر دریافتهای

وجدانی و اخلاقی. به همین خاطر است که شماری او را از مقتدایان جنبش رومانتیک می‌دانند. فررون، که پیش از این، با او آشنا شدیم، از مسیحیان سرسختی بود که روشنگری را «بیماری و دیوانگی قرن» نام داده بود و با تمام توان علیه آن مبارزه کرد. به طور کلی، اگر هیوم و کانت را از نقدگران روشنگری به شمار آوریم، این عصر چهره قدرت مند و شاخص را در میان خود سراغ ندارد. اصحاب دائرةالمعارف از معروف‌ترین‌های روشنگری‌اند. دنی دیدرو، کارگردان اصلی دائرةالمعارف است که خود صدها مقاله از این اثر ۲۸ جلدی را نوشته و دیگر مقاله‌ها را اصلاح کرده و سامان داده است. با این حال، سطحی‌نگری در مقوله و گزاره‌ها و اشتباه‌های فراوان و رونویسی‌ها و واژه‌ها و جمله‌های بیجا از کاستی‌های مهم این اثر بزرگ است.

ویل دورانت در این باره می‌نویسد:

«اشتباهات بسیار شگرفی از نویسندگان دائرةالمعارف سر زده است. آنها نظر بسیار ساده‌ای درباره طبیعت آدمی داشتند. ارزیابی آنها از درستی خرد، ساده‌اندیشانه و خوش‌باورانه و فهمشان از ضعف آن بسیار مبهم بود... «فیلسوفان» عموماً و دیدرو خصوصاً فاقد شعور تاریخی بودند و به خویشتن رنج تحقیق نمی‌دادند تا دریابند معتقداتی که با آنها به پیکار برخاسته‌اند، چگونه پدید آمده‌اند و گذشته از ساخته‌های کاهنان و کشیشان، کدام احتیاجات بشری به این معتقدات هستی و دوام بخشیده است. آنان ناتوان‌تر از آن بودند که خدمات دین را به نظم اجتماع، سیرت انسان، موسیقی و هنر و تلاش‌های پرثمر دین را در راه تخفیف آلام و مصائب انسان دریابند و ارج نهند. دشمنی آنها با دین، بیش از آن بود که بتوانند هنگام نوشتن از آن که مستلزم بی‌طرفی است، از کینه و غرض‌دوری جویند...» ۱۱۷

به قول اسپینوزا، فیلسوف بزرگ هلندی قرن هیفده:

«لبخند مزین، فغان مکن، لعنت هم مکن بلکه بفهم.»

به دیگر سخن، در بررسی هر اندیشه و اندیشه‌وری، باید افزون بر دریافت

کاستیها، تواناییها و شایستگیهای آن را نیز از نظر دور نداشت و تلاش ورزید از مدار عدالت خارج نشد و در یک کلام، نقد و گزینش را پیشه کرد.

روشنگری، مانند هر اندیشه و دستاورد بشری، کاستیها و تواناییهای ویژه خود را داشته است. در جمع بندی می توان تواناییهای آن را به ترتیب زیر یاد کرد:

۱. نهادینه کردن آزادی اندیشه، گفتار و دین. روشنگری به جنبشی که در عصر رنسانس و قرن هفده در این راستا آغاز شده بود، شتاب بخشید و آن را به ثمر رسانید.

۲. رهایی باورهای دینی از بند خرافه های قرون وسطایی که کلیسای کاتولیک گسترش دهنده آنها بود. این نعمت از توجه به عقل و علم بشری و کشفها و فرامیهای فراوان جنبش روشنگری به دست آمد. این جنبش سبب شد دینداران در همه اروپا و امروز در همه جهان، ندای روشنگری را شنیده و از وارد شدن اندیشه های نابخردانه و خرافی به حوزه امور دینی جلوگیری کنند.

۳. افزایش آموزشگاهها، کتابخانهها، دانشگاهها و اصلاحات انسانی فراوانی که در زمینه های قانون گذاری، حکومت، اقتصاد و ... صورت گرفته است. و اما کاستیها:

۱. خوش بینی بیش از اندازه فیلسوفان به عقل و علم تا آن جا که تنها راه خوشبختی را در گسترش آنها می دانستند و ناچیز پنداشتن قدرت مهرها، دلبستگیها، مهرورزیها و ... در انسان.

۲. توجه نکردن به نیازهای احساسی و انسان دوستانه و مهرورزانه.

۳. درک درست نداشتن از پیدایش ادیان. و فهم درست نداشتن از اندیشه های دینی و نسبت دادن کژیها و خرافهها و سخنان نابخردانه، به همه ادیان به گونه مساوی.

۴. مبارزه شدید با ادیان و حیانی و توجه نکردن به نیازهای اساسی بشر که تنها دین قادر به برآوردن آنهاست.

سخن پایانی

اکنون ما در ایران اسلامی، از نظر فرهنگی در حالت و چگونگی ویژه ای قرار داریم

و با رویدادهای کم‌پیشینه‌ای روبه‌رویم.

آنچه بیش از هر چیز، توجه همگان را به خود جلب کرده، گسترش کم‌مانند و کم‌پیشینه‌اندیشه‌های غربیان در نسل کنونی ماست. در دهه اخیر شاهد گرایشهای فرهنگی گوناگونی چون: مورالیسم (اخلاق‌گرایی)، مدرنیسم، پست‌مدرنیسم، نمینیسم، هندونیسم، عرفان‌امریکایی و ... هستیم که هر روزه قربانیان فراوانی، بویژه از میان جوانان گرفته و می‌گیرد. بسیاری از جُستارهای فرهنگی کشور ما در سالهای پسین، مانند ناسازگاری علم و دین، پلورالیسم دینی، آزادی، خشنونت، تساهل و تسامح، خودی و غیر خودی، غم و شادی و ناکارایی دین در عرصه اجتماع و سیاست و اخلاقی کردن دین و ... دستاورد آشنایی اندیشه‌وران کشور ما با اندیشه‌های غربی و گاه شرقی است. در این میان، بویژه عصر روشنگری اروپا، همان گونه که تا کنون بررسی کردیم، خاستگاه همه این جُستارها بوده است. آنچه در این جا، بیش از همه اهمیت دارد، این است که در این میدان گسترده، باید با سلاح کارآمد استدلال و منطق به پژوهش در زمینه‌های یاد شده نشست و برای این کار، گام نخستین آشنایی با فرهنگ غرب است. حتی آنان که برآند با غرب به مبارزه رویارو و جدی پردازند، چاره‌ای جز شناخت آن در ابتدای کار ندارند. افزون بر این، لازمه دینداری، مبارزه با غرب نیست، بلکه اخلاق دینی حکم می‌کند که باید در جایگاه «نقد و گزینش» نشست و از روی داد و انصاف، به داوری پرداخت.

فرهنگ غربی، مانند هر فرهنگی کاستیها و تواناییهای خود را دارد و نیک آن است که کاستیهای آن را شناخته و کنار بگذاریم و تواناییهای آن را برای کامل کردن خود به کار گیریم. با این که نباید «توطئه» را «توهم» بدانیم، اما غرب سیاسی را باید از غرب فرهنگی جدا کنیم و به دور از سیاست زدگی، با اندیشه‌ها روبه‌رو شویم.

به دیگر سخن، باید با غرب سیاسی که به طور یقین در پی نابودی بنیادهای دین و حکومت دینی ماست، بدبینانه روبه‌رو شویم، اما در برابر غرب فرهنگی، بیش از هر چیز از فن اندیشه و گفت و گو مدد بگیریم.

در یک کلام دینداران باید از بسته‌ذهنی و خشک‌اندیشی دوری گزینند و روشنفکران نیز از کژراهه روی، دگردیسی و حل شدن در فرهنگ بیگانه پرهیزند و راه‌هایی را در اندیشه‌های ناب و پویای اسلامی بجویند.

پی نوشتها:

۱. این معادل توسط مترجمانی همچون بهاءالدین خرمشاهی (علم و دین)، اسماعیل سعادت (تاریخ فلسفه، پلستون، ج ۶)، شیوا کاویانی (فلسفه روشنگری...)، سهیل آذری (تاریخ تمدن، ج ۹) و شیروانلو (ضرورت هنر) به کار رفته است.

2. Encyclopedie, ou Dictionnaire raisonne des arts et des metiers.

۳. فلسفه روشن اندیش، ارسنت کاسیرو، ترجمه نجف دریابندری/۲۳، خوارزمی، تهران ۱۳۷۲.

۴. فلسفه روشنگری؛ بورژوازی مسیحی و روشنفکری، لوسین گلدمن، ترجمه شیوا کاویانی/۱۳، فکر روز، ۱۳۷۵.

۵. Lucien Goldman متوفای ۱۹۷۰ فیلسوف فرانسوی و از مهم ترین اندیشه وران معاصر است. وی استاد دانشگاه سوربن در فرانسه و نمونه کاملی از یک فیلسوف روشنگری است.

6. The Autonomy of the Individual.

7. Contract.

8. Universality.

9. Toleration.

10. Freedom.

11. Property.

۱۲. فلسفه روشنگری؛ بورژوازی مسیحی و روشنگری / ۶۱.

۱۳. علل گرایش به مادیگری (مجموعه آثار) شهید مرتضی مطهری ج ۱ / ۴۸۷، صدرا.

۱۴. همان ۴۸۷ - ۴۸۸.

۱۵. تاریخ تمدن، ج ۱۸ / ۳۵۰، به نقل از: علل گرایش به مادیگری / ۷۹.

۱۶. تاریخ تمدن، ج ۱۸ / ۳۶۰، به نقل از همان / ۷۹.

۱۷. در سال ۱۵۷۲ در فرانسه در ضمن مراسم عروسی شاه نوار با خواهر شاه فرانسه (شارل

نهم)، بین میهمانان و دعوت شدگان؛ پروتستانها و کاتولیکها درگیری شد. شاه به تحریک

مادرش دستور کشتار پروتستانها را صادر کرد. کاتولیکها حدود سی هزار پروتستان را در

- پاریس و دیگر شهرها به قتل رساندند. به این ترتیب فاجعه ای رخداد که کلیسا آن را تایید کرد. این رخداد، به دلیل همزمانی با روز عید «سن بارتلمی» به این نام معروف شده است (رویدادهای مهم تاریخ، حسام الدین امامی / ۱۴۱).
۱۸. تاریخ تمدن، آریل و ویل دورانت، ترجمه سهیل آذری، ج ۹/۶۷۸، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۹.
۱۹. همان.
۲۰. تاریخ فلسفه، ویل دورانت، ترجمه عباس زریاب خویی، / ۱۸۹ - ۲۱۵، علمی فرهنگی، ۱۳۷۴.
۲۱. تاریخ تمدن، ج ۹/۶۷۹.
- ۲۲.
۲۳. فلسفه روشن اندیشی / ۸۳.
۲۴. همان / ۸۷.
۲۵. همان / ۸۷.
۲۶. S' Gravesande استاد دانشگاه لیدن در رشته ریاضی و ستاره شناسی.
۲۷. علم و دین، باربور، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی / ۴۷، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۴.
۲۸. Robert Boyle (۱۶۲۷ - ۱۶۹۱) شیمیدان انگلیسی و از بنیانگذاران «انجمن سلطنتی بریتانیا».
۲۹. Pierre simon de la Place پیرسیمون لاپلاس (۱۷۴۹ - ۱۸۲۷) دانشمند تجربی فرانسوی (ریاضیدان، منجم و فیزیکدان).
۳۰. علم و دین / ۷۲.
31. Pierre lois moreau de Maupertuis.
۳۲. تاریخ فلسفه، کاپلستون، ج ۶/۳۵.
33. Francois Marie Arouet.
۳۴. تاریخ فلسفه، ویل دورانت / ۲۲۰.
۳۵. همان / ۲۲۷.
۳۶. همان / ۲۱۹.

عصر روز سنجری

رتال جامع علوم انسانی

۳۷. متأسفانه ولتر هتاکي نسبت به ادیان و حیانی پیامبران را تا جایی ادامه داد که در نمایشنامه ای به نام «محمد» به ساحت مقدس پیامبر اسلام (ص) اهانت کرد و دروغهای آشکار تاریخی را به آن حضرت نسبت داد تا آن جا که ویل دورانت نیز آن را خلاف واقعیت تاریخی دانسته است. این نمایشنامه در سالهای ۲- ۱۷۴۱ در صحنه تئاتر پاریس اجرا شد و برای اجرای آن از روحانی بداندیش مسیحی، کاردینال فلوری، اجازه گرفت. این اثر برجسته ترین اثر ادبی سال ۱۷۴۲ در پاریس شناخته شد. البته شماری از روحانیان مسیحی آن را اهانت به مسیحیت نیز دانستند، زیرا در آن تعصب و جزم اندیشی نکوهش شده بود؛ از این روی، با آن مخالفت کردند و اجرای نمایش آن پس از چهار شب، متوقف شد.

او در این نمایشنامه پیامبر اکرم (ص) را مردی هوشمند معرفی کرده که آیین تازه اش را بر مردمی ساده لوح، بار می کند و با انگیزاندن احساسها و هیجانهای دینی شان، آنان را به جنگ می فرستد و با دستور قتل «زبیر» (شیخ مدافع مکه) به دست پیرو متعصب خود «سعید» این شهر را فتح می کند.

مراد ولتر در این جا انتقاد از بهره برداری از دین برای رواسازی آدم کشی و انگیزاندن مردم به جنگ بوده است. (تاریخ تمدن، ج ۹/ ۲۲۸-۲۳۰).

۳۸. تاریخ فلسفه، ویل دورانت/ ۲۱۴.

۳۹. همان/ ۲۱۵.

۴۰. همان/ ۲۱۶.

۴۱. تاریخ تمدن، ج ۹/ ۱۸۲.

۴۲. همان/ ۱۸۲.

۴۳. فلسفه روشن اندیشی ارنست کاسیرر/ ۲۲۶.

۴۴. تاریخ فلسفه کاپلستون، ج ۶/ ۹۱-۹۲.

۴۵. تاریخ تمدن، ج ۹/ ۱۳۸.

۴۶. فلسفه روشن اندیشی/ ۲۳۲.

۴۷. تاریخ فلسفه، ویل دورانت/ ۲۱۰. همانند این سخنان را ابوالعلاء معری در فرهنگ ما دارد؛ آن جا که می گوید:

- افيقروا افيقروا يا غواة فانما دباناتكم مكر من القدماء
- ارادو بها جمع الحطام وادرکوا و ماتوا و دامت سنة اللثماء
- در سال ۱۷۱۸ ولتر نیز نمایشنامه ای به نام «اودیپ» را به صحنه آورد که به خاطر استقبال فراوان مردم از آن، ۴۵ روز پیاپی نمایش داده شد.
- این بیت در این نمایشنامه اش آمده: حسن ظن عامه در حق کشیشان بیخود است / علم اینها بر اساس جهل و نادانی ماست / جز به خود و جز به آنچه دیده‌ای باور مکن / منبر و معبود و الهامی جز این در کار نیست.
۴۸. فلسفه روشن اندیشی / ۱۸۷.
۴۹. «Hyda» در افسانه‌های یونان نام ماری است با هفت سر (در انگلیس نه سر) که وقتی هرکول (قهرمان افسانه‌ای) با آن می‌جنگیده، با قطع هر سری از آن، دو سر تازه می‌روید و سرانجام هرکول با قطع یک جای همه سرها، به کشتن آن توفیق می‌یابد.
۵۰. علم و دین / ۷۷.
۵۱. تاریخ فلسفه کاپلستون / ۶۳.
۵۲. فلسفه روشن اندیشی / ۱۱۵.
۵۳. کاپلستون، تاریخ فلسفه، کاپلستون / ۶۴.
۵۴. تاریخ تمدن، ج ۹ / ۶۸۲.
۵۵. همان / ۶۸۴-۶۸۶.
۵۶. همان / ۸۶۶-۸۶۷.
۵۷. در این باره ر. ک: عدل الهی، شهید مطهری، صدرا.
۵۸. فلسفه روشن اندیشی / ۲۵۱.
۵۹. در انجیل مرقس آمده که عیسی پس از خارج شدن از بیت گرمته شد، آن گاه درخت انجیری دید، چون به آن نزدیک شد و جز برگ بر آن چیزی نیافت (هنوز موسم انجیر نبود) درخت را نفرین کرد و درخت خشک شد. ر. ک: تاریخ تمدن، ج ۹ / ۱۳۶.
۶۰. تاریخ فلسفه، ویل دورانت / ۲۱۷-۲۱۸.
۶۱. تاریخ تمدن، ج ۹ / ۱۶۷.

عصر روشنگری



۱۷۴

سال نوزدهم، صد و نهم و دهم

۶۲. همان/ ۸۴۱.
۶۳. همان/ ۸۴۶.
۶۴. روشن نگری چیست. ارهاردبار / ۱۷- ۱۹ (از مقاله ای از کانت که به سال ۱۷۸۴ در یک مجله آلمانی منتشر شد).
۶۵. همان/ ۴۱- ۴۴.
۶۶. تاریخ فلسفه، ویل دورانت/ ۲۱۰.
۶۷. تاریخ فلسفه کاپلستون، ج ۶/ ۱۷- ۱۸.
۶۸. این ترجمه از آقای خرمشاهی در کتاب «علم و دین» است. اما ترجمه آقای دریابندری از این شعر پوپ چنین است:
- «طبیعت با قوانین طبیعت / درون ظلمت شب داشت مسکن / خدا گفتا نیوتن باشد آنگاه / جهان از پای تا سرگشت روشن.»
- فلسفه روشن اندیشی/ ۸۷.
- وقتی نیوتن از دنیا رفت و ولتر در تشییع جنازه اش شرکت کرد، دید مردم شکوه مندانه او را بزرگ می دارند و به او احترام می گذارند و حق او را پاس می دارند، از این روی نوشت:
- چندی پیش، عده ای از مردم برجسته درباره این مسأله مبتذل بحث می کردند که آیا بزرگ ترین مردمان کیست؟ قبصر است، یا اسکندر یا تیمور لنگ یا کرامول؟ یکی گفت:
- بزرگ ترین مردم بدون تردید ایزاک نیوتن است و حق هم با او بود؛ زیرا او به قدرت و نیروهای حقیقت بر افکار ما مسلط شد و احترام ما را به خود جلب کرد؛ نه مثل دیگران که به زور مردم را مطیع و بنده خود ساختند.»
۶۹. تاریخ فلسفه، ویل دورانت/ ۲۱۲.
۷۰. خداوندان اندیشه سیاسی، و. ت. جرونز ترجمه علی رامی، ج ۴/ ۴۳۱- ۴۷۸، امیرکبیر، ادموند برک دانشمند و نظریه پرداز انگلیسی است که پیشتر دیدگاه هایش در زمینه اندیشه های سیاسی است. او متولد ایرلند و تحصیل کرده دوبلین است. سال ۱۷۵۰ به لندن رفت و به کار حقوق پرداخت و بعد به ادبیات و نوشتن روی آورد. وارد پارلمان انگلیس شد (۱۷۶۵)، امانه مال و منالی داشت و نه خانواده ای که بتواند توسط آنها مقامی به دست

آورد. او بیش از حد درستکار بود که بتواند درجات ترقی را بپیماید. او یک عضو مخالف،
نه تنها در پارلمان انگلستان، بلکه برای روزگار خود بود.

۷۱. فلسفه روشن اندیشی، ۱۵۳/.

۷۲. همان/ ۱۵۶.

۷۳. همان/ ۱۵۶.

۷۴. تاریخ فلسفه، ویل دورانت/ ۲۱۸.

۷۵. تاریخ تمدن، ج ۹/ ۱۸۱.

۷۶. تاریخ فلسفه، کاپلستون، ج ۶/ ۳۳.

۷۷. ویل دورانت در تاریخ فلسفه / ۲۰۴، شمار کشته ها را سی هزار نفر دانسته است.

۷۸. تاریخ تمدن، ج ۹/ ۷۹۹-۸۰۲.

۷۹. فلسفه روشن اندیشی/ ۲۰۰.

۸۰. تاریخ تمدن، ج ۹/ ۱۶۹.

۸۱. علم و دین/ ۷۵.

۸۲. همان.

۸۳. فلسفه روشن اندیشی/ ۲۱۲.

۸۴. درباره راه حل مسأله شرور برای نمونه، بنگرید به: کتاب «عدل الهی» از شهید مرتضی مطهری.

۸۵. تاریخ تمدن، ج ۹/ ۱۳۸.

۸۶. فلسفه روشن اندیشی/ ۱۹۸.

۸۷. همان/ ۱۱۶.

۸۸. عدل الهی، شهید مطهری، چاپ شده در مجموعه آثار، ج ۱/ ۳۹۴-۳۹۵، صدرا.

۸۹. همان/ ۲۱۹.

۹۰. همان/ ۲۱۹.

۹۱. همان/ ۲۱۹.

۹۲. تاریخ تمدن، ج ۹/ ۶۸۶.

۹۳. تاریخ فلسفه، کاپلستون، ج ۶/ ۹۱.

- ۹۴. تاریخ فلسفه، ویل دورانت/۲۰۹.
- ۹۵. تاریخ فلسفه، کاپلستون، ج ۶/۳۶.
- ۹۶. فلسفه روشنگری گلدمن/۶۷-۶۹.
- ۹۷. تاریخ تمدن، ج ۹/۴۴۱-۴۴۲.
- ۹۸. فرقه ای از پروتستانها که می گویند غسل تعمید باید پس از بلوغ انجام شود.
- ۹۹. گروهی بودند به رهبری جرج فاکس انگلیسی. اینها هنگام عبادت، از هیجان می لرزیدند.

100. Treatise on Tolerance.

- ۱۰۱. فلسفه روشن اندیشی/۲۲۰.
- ۱۰۲. تاریخ تمدن/۸۶۷.
- ۱۰۳. همان/۸۳۹.
- ۱۰۴. همان/۱۳۵.

105. Charles de Secondat, Baron de la Brede et de Montesquieu.

- ۱۰۶. تاریخ فلسفه، ویل دورانت/۲۲۲.
- ۱۰۷. فلسفه روشنگری گلدمن/۷۸.
- ۱۰۸. روشن نگری چیست؟ ارهاد بار/۷۸-۸۷.
- ۱۰۹. تاریخ فلسفه، ویل دورانت/۲۲۴.
- ۱۱۰. تاریخ فلسفه، کاپلستون، ج ۶/۹۲.
- ۱۱۱. همان/۱۰۳.
- ۱۱۲. همان.
- ۱۱۳. تاریخ تمدن، ج ۹/۸۶۴.
- ۱۱۴. در این باره بنگرید به نقدهایی که در کلیات فلسفه از ریچارد پاپکین، علل گرایش به مادینگری از شهید مرتضی مطهری و علم و دین از ایان باربور مطرح شده است.
- ۱۱۵. Sturm und Drang. این عبارت گاهی به «غوغا و تلاش» و «طوفان و فشار» نیز ترجمه شده است.
- ۱۱۶. روشن نگری چیست/۳۰.
- ۱۱۷. تاریخ تمدن، ج ۹/۷۲۲.