

تاریخچه‌ی

کشمکش عقل و دین

توفیق الطویل

برگردان و بازنگارش:

علی قتی لقمان



تاریخچه‌ی

کشمکش عقل و دین

توفیق الطویل

برگردان و بازنگارش:

علی فتحی لقمان

انتشارات نوید شیراز



Tawil, Tafiq

طویل، توفیق
تاریخچه‌ی کشمکش عقل و دین: توفیق الطویل / [نویسنده توفیق طویل]؛ برگردان و
بازنگارش علی فتحی لقمان. - شیراز: نوید شیراز، ۱۳۸۳.
۳۳۶ ص.

ISBN : 964-358-129-2

فهرست‌نویسی براساس اطلاعات فیبا.

کتابنامه: ص. ۳۳۵-۳۳۶.

۱. فلسفه و دین. ۲. علم و دین. الف. فتحی لقمان، علی، ۱۳۵۳- ب. عنوان.

۲۹۱/۱۷۵

ت ۲۹/ط ۵۶/۵

۴۷۶۸۴-۸۱م

کتابخانه ملی ایران



تاریخچه‌ی کشمکش عقل و دین

برگردان و بازنگارش: علی فتحی لقمان

□ حروف نگار: اکرمی □ گرافیک: واصف □ چاپ: قلم □ تیراژ: ۳۰۰۰ جلد

□ چاپ اول: ۱۳۸۳ □ حق چاپ محفوظ

ناشر: انتشارات نوید شیراز

دفتر شیراز - تلفن/نمابر ۲۲۲۶۶۶۲ - ۰۷۱۱ □ ص.پ.: ۶۶۶/۷۱۳۶۵

دفتر تهران - تلفن/نمابر ۵۹۲۵-۸۹-۲۱

پست الکترونیکی: E-Mail: navid_publication@yahoo.com

ISBN : 964-358-129-2

شابک: ۹۶۴-۳۵۸-۱۲۹-۲

فهرست

صفحه	عنوان
۷	دیباجه
۷	می‌توان هم فیلسوف بود و هم دیندار
۹	تکامل عقل بدون آزادی اندیشه ممکن نیست
۹	تفکیک دین و دیندار لازم است
۱۱	کشمکش عقل و دین از کجا آغاز شد؟
۱۶	مخالفت با فلسفه در اسلام
۱۸	چه‌گونه‌ی روند بحث
۱۹	فصل اول: آزادی عقیده و دشمنان آن
۱۹	آزادی عقیده و قلمرو آن
۲۱	سرشت عقل بشری
۲۳	سرشت اعتقاد دینی
۲۴	انجیل و مخالفت در برابر آزادی عقیده
۲۶	مناظره‌ی شیخ محمد عبده و فرح انطون
۳۴	نادانی برخی از ارباب کلیسا
۳۷	ارتجاع دانشگاه‌ها
۳۸	محاکم تفتیش عقاید
۴۴	ارتجاع مصلحین دینی
۵۱	اصلاح‌طلبان آزاداندیش
۵۳	فصل دوم: عقل و دین در فلسفه‌ی یونان و روم
۵۳	مقدمه
۵۳	اصالت فلسفه‌ی یونان از نظر سن اوپلر
۵۵	علل آزاداندیشی یونانیان از نظر لیوینگستون
۶۱	دین یونان باستان

۶۲	پیشگامان تفکر آزاد در یونان باستان
۶۸	مرگ سقراط و علت آن
۷۳	اپیکوریان و رواقیان
۷۴	آزادی تفکر و رومی‌ها
۷۸	نتیجه

فصل سوم: عقل و دین در قرون وسطا

۷۹	مقدمه
۸۰	آغاز کشمکش میان عقل و دین
۸۶	مصالحه‌ی عقل و کلیسا در سده‌های تاریک
۸۹	آغاز کشمکش میان عقل و قدرت
۹۲	اروپا بین فلسفه‌ی افلاطون و ارسطو
۹۵	فلسفه‌ی ارسطو و روحانیون یهودی
۹۶	فلسفه‌ی ارسطو و روحانیون مسیحی

فصل چهارم: موضع اسلام و فقهای مسلمان در برابر فلسفه

۱۰۵	مقدمه
۱۰۶	فیلسوفان مسلمان و دین اسلام
۱۰۶	روحانیون اسلام و فیلسوفان مسلمان
۱۱۲	ثمرات دشمنی غزالی با فلسفه
۱۱۶	ابن رشد در برابر منتقدان فلسفه
۱۱۷	مشقت‌هایی که ابن رشد متحمل شد
۱۲۳	تحریم فلسفه و منطوق توسط ابن‌الصلاح
۱۲۵	عواقب فتوای ابن‌الصلاح
۱۲۷	دشمنی ابن تیمیه و ابن قیم الجوزیه با فلسفه
۱۲۸	بقای فلسفه در جهان اسلام برغم وجود دشمنان سرسخت
۱۳۰	قرآن کریم و آزادی عقیده
۱۳۵	علل آزار فلاسفه در جهان اسلام
۱۳۹	مقایسه‌ی آزار فلاسفه در اسلام و مسیحیت

فصل پنجم: کشمکش عقل و دین در عصر نوزایی

۱۴۱	تفاوت بین روحیه‌ی نوزایی و روحیه‌ی قرون وسطایی
۱۴۳	پیشرفت‌های علمی در عصر نوزایی
۱۴۵	عقل جدید در برابر مسیحیت
۱۴۷	علل کشمکش عقل و دین در عصر نوزایی

۱۴۹	مخالفت کاتولیک‌ها با روحیه‌ی علمی نوظهور.....
۱۵۵	مخالفت پروتستان‌ها با روحیه‌ی علمی جدید.....
۱۵۸	مخالفت کلیسا با نظریه‌ی گردش زمین کوپرنیک.....
۱۶۲	عقیده‌ی کلیسا در مورد حیات روی زمین.....
۱۶۶	فهرست کتاب‌های ممنوعه.....

فصل ششم: رشد عقل در جهان کاتولیک در سده‌های هفدهم و هجدهم میلادی..... ۱۶۹

۱۶۹	می‌توان هم فیلسوف بود و هم دیندار.....
۱۷۱	جایگاه عقل در فلسفه‌ی دکارت.....
۱۷۳	جایگاه دین در فلسفه‌ی دکارت.....
۱۷۵	غلبه‌ی دین و بر عقل در فلسفه‌ی دکارت.....
۱۷۷	روابط دکارت با ارباب کلیسا.....
۱۷۸	رفتار ارباب کلیسا با دکارت.....
۱۸۲	تأثیر فلسفه‌ی دکارت در ادوار بعدی.....
۱۸۲	انتقاد پنهان بایل از مسیحیت.....
۱۸۵	تطور فلسفه در قرن هجدهم میلادی.....
۱۸۶	انتقاد آشکار ولتر از مسیحیت.....
۱۸۸	جامعه‌ی آرمانی روسو.....
۱۹۱	مبارزه‌ی مادی‌گرایان و اصحاب دایرة‌المعارف با مسیحیت.....
۱۹۴	جایگاه عقل و دین در فلسفه‌ی اسپینوزا.....
۱۹۷	مخالفت ارباب کلیسا با اسپینوزا.....
۱۹۹	گالیله و نظریه‌ی گردش زمین.....
۲۰۱	آزار گالیله و بر کناری او از استادی دانشگاه.....
۲۰۵	تعقیب و آزار پیروان گالیله پس از مرگ او.....
۲۰۶	عقب‌نشینی روحانیون پس از مقبولیت نظریه‌ی جدید.....

فصل هفتم: کشمکش عقل و دین در انگلستان پروتستان در سده‌های هفدهم و هجدهم میلادی..... ۲۰۹

۲۰۹	کشمکش در عصر جدید.....
۲۱۱	مبارزه‌ی فرانسیس بیکن با انواع مرجعیت.....
۲۱۳	عقل و دین در فلسفه‌ی جان لاک.....
۲۱۴	آزادی عقیده از نظر هابز و لاک.....
۲۱۶	تکفیر نیوتون.....
۲۱۷	دین طبیعی در برابر دین تقلیدی.....
۲۱۹	موارد اختلاف میان خداشناسان طبیعی و ارباب کلیسا.....
۲۲۱	اختلاف نظر پیرامون معجزات.....

۲۲۳	انتقاد تیندال از وحی
۲۲۵	عقیده‌ی ددویل مبنی بر خطرناک بودن عقل
۲۲۶	انتقاد شافتزبری از کتاب مقدس
۲۲۷	طرفداری عقل از مسیحیت
۲۲۸	عقیده‌ی دیوید هیوم در مورد خدا و معجزه
۲۳۰	انتقاد گیبون از مسیحیت
۲۳۱	طرفداری ویلیام پالی از مسیحیت
۲۳۲	انتقاد توماس پین از مسیحیت
۲۳۵	سخن آخر

فصل هشتم کشمکش عقل و دین در قرن گذشته

۲۳۷	علم به جای فلسفه
۲۳۹	علت آغاز کشمکش
۲۳۹	غلبه‌ی علم بر دین در موضوع آفرینش جهان
۲۴۱	غلبه‌ی علم بر دین در موضوع آفرینش
۲۴۳	نقد نظریه‌ی کلیسایی ثبات انواع
۲۴۴	تکامل از نگاه والاس و داروین
۲۴۶	انتقاد روحانیون مسیحی از داروین
۲۵۰	رسوخ نظریه‌ی تکامل در اردوی دینداران
۲۵۲	موضع‌گیری جهان مسیحیت در قبال نظریه‌ی داروین، پس از مرگ او
۲۵۴	رسمیت یافتن آزادی بیان از سوی روحانیون
۲۵۶	هراس مقامات دینی

پیوست «الف»

۲۵۹	خاستگاه فلسفه؛ یونان یا خاور؟
-----	-------------------------------

پیوست «ب»

۲۶۵	تفتیش عقاید
۲۶۶	اصول محاکمات تفتیش عقاید

پیوست «ج»

۲۷۹	چند زندگی‌نامه
-----	----------------

منابع

دیباچه

می توان هم فیلسوف بود و هم دیندار

در عصری که فلسفه‌ی فرتوت یونان رو به سستی نهاده بود، نظامی عقیدتی به نام مسیحیت سر برآورد. فلسفه‌ی یونان قرن‌ها به خواب رفت و در طی این قرون، دین تازه‌نفس و نوپای مسیحیت، بر قلب مردم چیره گشت و ذهن‌ها را به خود مشغول داشت. اما با فرارسیدن عصر نوزایی عقل زمزمه‌ی بیداری سر داد و آن چنان تکان شدیدی بود که می‌رفت تا کاخ حکومت دینی را به همراه دستاوردهای آن فرو ریخته و به حکومت مدعیان دین پایان دهد. با شروع قرن هفدهم میلادی، عقل جدید فلسفه‌ی جدیدی برای خود تدارک دید، اما این فلسفه بیش‌تر متمایل به آشتی دادن عقل و دین بود و به همین دلیل عده‌ای گمان بردند که اروپا در پایه‌ریزی فلسفه‌ی جدیدی که بتواند عقل را از سیطره‌ی قدرت‌های دینی رهایی بخشد، توفیق نیافته است.

بدین ترتیب کسانی با استناد به دلایل تاریخی - استقرایی، نتیجه گرفتند که دین و فلسفه، اصولاً دو مقوله‌ی متعارض‌اند و از این رو دینداری و ملزومات آن، مانع از استنتاج عقلانی درست خواهد شد، بدین معنا که «الحاد» لازمه‌ی «تفلسف» است و ایمان دینی برابر و معادل با نفی اندیشه‌ی عقلانی است.

با عنایت به این عقیده، برخی از محققین، مانند لیوینگستون و سن‌اویلر، نومایگی و اصالت فلسفه‌ی یونان را به استقلال آن از ادیان مختلف مربوط دانسته و کمال آن را نتیجه‌ی جدایی دین از سیاست عنوان نموده‌اند. عقاید و دلایل این دو محقق و اندیشه‌مند را در فصل دوم، تحت عنوان «عقل و دین در فلسفه‌ی یونان و روم» با تفصیل بررسی خواهیم کرد، اما و پیش از آن که جلوتر برویم، خاطر نشان می‌کنیم که تصدیق نظر این دو محقق درباره‌ی ریشه‌ی اصالت فلسفه‌ی یونان، منافاتی با ردّ این عقیده که الحاد لازمه‌ی تفلسف است، ندارد. در بخشی از کتاب که به ردّ عقیده‌ی اخیر پرداخته‌ایم، همچنین نشان خواهیم داد که برغم قیام آشکار برای رهایی عقل از استیلای دین در عصر نوزایی کسی در پی ایجاد فلسفه‌ی جدیدی نبود؛ در آن زمان کار متفکران فیلسوف منحصر به ساماندهی علوم طبیعی و احیای نحله‌های فلسفی کهن بود، و فلسفه‌ی نوین به معنای واقعی آن، در اوایل قرن هفدهم میلادی به وجود آمد.

در قرن هفدهم، با حفظ تقدیس دین، دلبستگی شدیدی به عقل ظاهر گشت. در آن زمان، فرانسه بهترین نمونه‌ی رواج این دلبستگی بود، روحیه‌ی انقلابی جدید با روحیه‌ای که فرانسه در قرون وسطا به هم زده بود، بکلی متفاوت بود. انقلاب فرانسه صدای عقل را که در طی سده‌های گذشته خاموش و تابع دین شده بود، بلند ساخت؛ فیلسوفان فرانسوی در تلاشی که برای حفظ توأمان عقل و دین داشتند، عزم ایجاد توازنی بین عقل و وحی مسیحی نمودند. خواهیم دید که فرانسوی‌ها، عقل و دین را در کنار هم جمع آوردند و به طور کلی عقیده‌ی فلاسفه‌ی آن دوران متمال به امکان همین تجمع بود و تلاش فراوانی برای آشتی دادن فلسفه و دین به عمل آمد. در فرانسه مالبرانث، در هلند اسپینوزا، و در انگلستان جان لاک طرفدار و ترویج‌کننده‌ی یک چنین عقیده‌ای بودند. تنش میان عقل و دین در این دوره، بی‌فایده نبود و سرانجام از این کشمکش، فلسفه‌ی نیکو و سودمندی برخاست.

لازم به ذکر است که اگرچه قصد اثبات نادرستی این عقید را داریم که «الحاد لازمه‌ی فلسفیدن است» اما این بدان معنا نیست که الحاد مانع فلسفیدن است. به عبارت روشن‌تر، عقیده‌ی مورد دفاع ما این است که می‌توان به روش‌های عقلانی پایبند و وفادار بود و در عین حال ایمان راسخ و محکمی به وحی دینی داشت و در کنار هم، هر دو را عزیز داشت.

به نظر ما انسان می‌تواند هم فیلسوف باشد و هم دیندار و معتقد به وحی. پا را فراتر می‌نهم: شاید برخلاف عقیده‌ی دکارت، این همایش حتماً با الحادی که لازمه‌ی فلسفیدن است، ممکن باشد.

تکامل عقل بدون آزادی اندیشه ممکن نیست

برای اثبات این مدعا بایستی به این نکته اشاره کنیم که بنابر آن چه که از تاریخ فلسفه و دین بیرون می‌آید، تفکر فلسفی در یونان باستان به اوج کمال رسید. در عصری که آزادی عقیده و اندیشه برای هر معتقد و اندیشه‌مندی محفوظ بود، اهل یونان فلسفه بزرگی خلق کرده و پایه‌های آن را استوار ساختند. اما با گذشت زمان، عظمت این فلسفه‌ی مستقل از دین، به همراه انسجام آن فرو ریخت و بویژه در قرون وسطا که قدرت دینی و نفوذ مدعیان دین، عقل را از حرکت باز داشت، بازار فلسفه عملاً از رونق افتاد. هنگامی که عقل پس از قرن‌ها رکود و سکوت، در اواخر قرون وسطا به خود آمد، عزم خروج از رکاب دین کرد و مستقل از دین و ایمان به راه افتاد. این بیداری مقارن با عصری بود که مردم برای رهایی از سلطه‌ی دینی می‌کوشیدند. با رهایی هرچه بیشتر عقل از استیلای قدرت‌های دینی، قلمرو آزادی اندیشه گسترش یافت و عقل رو به کمال نهاد. خواهیم دید که استیلای مدعیان دین بر عقول متفکرین و کنترل شدید نحوه‌ی تفکر توسط داعیه‌داران دین، حرکت عقل را فلج کرده، یا این که قدرت استنتاج و استدلال عقل را به حداقل رسانده بود. از تاریخ علم و دین این گونه برمی‌آید که مدعیان ستمگر دین مسیحیت و نیز متعصبین مسلمان که گویی قصدی جز حکومت بر تفکر و اندیشه‌ی دیگران نداشته‌اند و خود را متصرف مایشای عقل مردم می‌پنداشته‌اند، هم در حق دین و تعالیم ساده و آسان آن، و هم در حق فلسفه و علم، ستم‌های بسیاری کرده‌اند.

تفکیک دین و دیندار لازم است

پس از طرح و تثبیت دو ادعای فوق، به تفصیل این موضوع خواهیم پرداخت که جان ویلیام دراپر در کتابی که تحت عنوان «تاریخ کشمکش میان علم و دین» نگاشته است، آن جا

که از رجال دیندار صحبت می‌کند و آنها را با دین مسیحیت برابر می‌گیرد، سخت در اشتباه است. دراپر، کشمکش میان علم و دین را به ویژگی‌ها و طبیعت آن دو نسبت می‌دهد و بر این عقیده است که اختلاف بین علم و دین از این امر ناشی می‌شود که دین طبیعتی ساکن و راکد دارد و دستورالعمل‌های آن تغییرناپذیر هستند، در حالی که علم پیوسته در حال تغییر، دگرگونی و تجدید است.

به نظر ما، راه دراپر و همفکران او به بی‌راهه می‌ماند، چرا که ثبات دین و تغییر و تجدد علم، به تنهایی به جنگ میان آنها نمی‌انجامد و نمی‌تواند به شکنجه‌های فجیعی که اندیشه‌مندان متحمل شده‌اند، منتهی شود، مگر این که ذهن و قلب داعیه‌داران دین نه تنها دچار تعصب و بی‌رحمی گردد، بلکه علاوه بر این قدرت دنیوی نیز در دست آنها باشد تا بدان وسیله به تعقیب و شکنجه‌ی فیلسوفان قادر باشند.

خواهیم گفت که بوری در کتابی به نام «تاریخ آزادی اندیشه» بدرستی، بخش مهمی از این نوع شکنجه‌ی ظالمانه را به قدرت دنیایی روحانیون مسیحی نسبت داده و مدعی شده است که ارباب کلیسا قدرتی را که در دست داشتند برای از میان بردن مخالفان و دشمنان خود و نابودی طرفداران آنها به کار گرفته‌اند.

وایت نیز در کتاب قطور خود، «تاریخ جنگ علم و کلام در مسیحیت»، که در دو جلد نوشته شده است، مسؤولیت جدال بین عقل و دین را بدرستی برگردن متکلمین و متألّهین متعصب و کوردل می‌اندازد و دین را از دینداران متعصب و جنایات آنها جدا می‌سازد.

به نظر ما اعمال و رفتار ناپسندیده‌ای که دراپر به دین مسیحیت نسبت داده است، اصولاً بایستی به روحانیون کج‌اندیش و نادان غرب نسبت داده شوند. مسیحیان شرقی ساکن در سرزمین‌های بین اورشلیم و بین‌النهرین هم از این جمود فکری و تعصب ناروا بدور بوده‌اند؛ عدم شرکت این مسیحی‌ها در جنگ‌های صلیبی مسیحیان غرب علیه مسلمانان، گواه این ادعاست. به هر صورت محدودیت‌هایی که متعصبین دیندار بر آزادی تفکر ایجاد کردند، مانع از تکامل و بالندگی عقل شد و آن را در طی قرن‌های متمادی تحت سیطره و سلطه‌ی خود از حرکت بازداشت.

بحث در مورد دین و شکنجه‌ی فلسفه به جای دیگری موکول می‌شود؛ در فصل‌های اول و چهارم به طور تفصیلی به نظریه‌هایی که در این باره مطرح شده‌اند، خواهیم پرداخت.

کشمکش عقل و دین از کجا آغاز شد؟

طرح این مطلب لزوم بحث دیگری را پیش می‌کشد: بایستی به سابقه‌ی تاریخی عقل و دین نیز رجوع شود. پیشینه‌ی تاریخی عقل و دین نشان می‌دهد که هیچ جدالی بین عقل و دین که به طرد عقل و سرکوب اندیشه‌مندان منجر شده باشد، رخ نداده است مگر این که دو اتفاق با هم افتاده باشد: اول این که داعیه‌داران دین به قدرتی دست یافته باشند که به وسیله‌ی آن قادر به اعمال فشار بر عقل و تعقیب و شکنجه‌ی عقلا باشند. اگر قدرت در دست متصدیان دین قرار نگیرد، در میدان مخالفت با عقل، تنها به انتقاد از آن و تبلیغ علیه آن قناعت خواهند نمود و با دشمنان خود به تساهل و تسامح رفتار کرده و همانند آنها به عقل و قوانین عقلی متوسل خواهند شد. انگلستان قرن هفدهم و هجدهم، مصداقی برای این ادعا است. اما خواهیم دید که در یک چنین مواقعی دیندارانی که به قوانین عقلانی پناه می‌برند، برای مخالفت با عقلا از روش‌های عقلانی استفاده می‌کنند و همین امر به نفاق می‌انجامد. دوم این که عقل نیرومندی ظهور کند که توانایی تاختن بر حریم دین و عبور از مرزهای ممنوعه را داشته باشد و بدین ترتیب بدعتی بیاورد یا سنتی را بشکند. یک چنین عقلی است که می‌تواند مخالفان خود را در تنگنا قرار دهد. اگر چنین عقلی در صحنه حاضر نباشد اصولاً طرف دعوایی وجود نخواهد داشت.

بدون حضور همزمان این دو عامل، هیچ‌گونه جدالی بین عقل و دین بروز نخواهد کرد و این گزاره‌ای است که از بدو تاریخ تفکر تا کنون، صادق بوده است. به عنوان مثال هنگامی که در قرن ششم پیش از میلاد، خورشید فلسفه طلوع کرد، عقل فلسفی یونان، نوپا و جوان و البته جسور بود. در آن زمان عقل تحت سلطه‌ی ادیان آسمانی نبود و با کشیش‌هایی که آهنگ مخالفت و مبارزه با آزادی اندیشه کرده باشند - آن‌گونه که در قرون وسطا بود - درگیر نبود. از این رو یونان باستان نزاع بین عقل و دین را به خود ندید و اگر هر از گاهی کشمکش دیده می‌شود، این کشمکش بین عقل و عاملی غیر از دین بوده است.

از طرف دیگر هنگامی که دین مسیحیت پا به عرصه‌ی وجود گذاشت و کتاب مقدسی را که دستورالعمل‌های مسیحی را با خود داشت، به همراه آورد، جدال عقل و دین بی‌درنگ شروع نشد، چرا که برای شروع نزاع، فرتوتی عقل کفایت نمی‌کرد و دین نیز باید که قوتی به هم می‌زد. در آن عصر متصدیان دین هنوز قدرتی به چنگ نیاورده بودند و به همین جهت میان عقل و دین شکرآب نشد. اما فرتوتی عقل و نوپایی و نشاط دین موجب شد که قدرت بتدریج در دسترس ارباب کلیسا قرار بگیرد. در قرن چهارم میلادی اهل کلیسا کاملاً بر قدرت دنیایی چنگ انداخته بودند و به همین خاطر توانستند که عقل و عقلا را به بدترین شکلی سرکوب کنند. در آن زمان فلسفه‌ی اروپا در اثر پیری، به سستی گراییده بود و از این رو نمی‌توانست با سختی‌ها مقابله کند یا وارد میدان نبرد با دین تازه‌نفسی چون مسیحیت شود. به همین علت به بندگی دین گردن نهاد و قرن‌های متمادی در تعبد و تقدیس دین بود. با سپری شدن بخشی از این دوره‌ی طولانی، عقل رو به بیداری نهاد و با نفسی تازه از یوغ دین گردن کشید. داعیه‌داران دین با این تمرد، به امید این که ساکن خواهد شد، به نرمی رفتار کردند. اما هنگامی که عقل مخالفت خود را علنی کرد، ارباب کلیسا نیز خود را برای سرکوب آن آماده کردند تا بدین ترتیب از عواقب این سرکشی و مخالفت که همانا از دست دادن قدرت و ثروت بود، در امان باشند.

با شروع عصر نوزایی در اروپا، جدال بین عقل و دین شدت گرفت و هنگامی که زمینه‌ی تهوّر عقل کامل گشت، حمله و هجوم دین بر عقل آغاز شد. اعتماد و اتکای به عقل که از ویژگی‌های عصر نوزایی بود، به روحیه‌ای منتهی شد که بکلی مخالف با روح قرون وسطا بود. اعتماد به عقل، جمود و تقلید رایج در قرون وسطا را به تحقیق و تفکر آزادمنشانه تبدیل نمود. در عصر نوزایی، دلبستگی به دانش و عشق به زیبایی و بهره‌گیری از لذات دنیوی به اوج خود رسید و لذت بردن از نعمت‌های زندگی جایز شمرده شد. در آن عصر، عقل بشری از عقاید تاریک و ظالمانه‌ای که دست و پای او را بسته بود کناره گرفت و علیه عقاید و آداب مرسوم و سرچشمه‌های آن قیام کرد. اعتراض عقل به محدودیت آزادی در عرصه‌ی اخلاق و رفتار، به سرکشی در قلمرو علم و هنر و فلسفه نیز رهنمون شد. بدین ترتیب شکاف بزرگی بین قرون وسطا و عصر نوزایی به وجود آمد و به واسطه‌ی همین شکاف، تفاوت میان

تنگ‌نظری قرون وسطا و تسامح عصر نوزایی آشکار شد. از این رو مقامات دینی نمی‌توانستند وجود این حرکت را تحمل کنند، و با چشم‌پوشی از عقاید جدید، صاحبان آنها را به حال خود رها کنند. علت این ناشکیبایی این بود که متصدیان دین از این که اندیشه‌های نوین، تعالیم دینی را از بین برده و قدرت دینداران و عظمت و شوکت آنها فرو بریزند، هراسان بودند. به همین خاطر کسانی که قدرت خود را در معرض خطر می‌دیدند، تصمیم به تحدید عقل و آزادی عقلا گرفتند. اما گویی که عقل قصد تسلیم نداشت و از این رو روحانیون بر شدت جنگ افزودند و با تمام نیرو بر عقل و پیروان آن تاخند تا بدین ترتیب صدای عقل را خاموش و لیبک‌گویان به آن را نابود سازند. تشکیل محکمه‌های تفتیش عقاید نمادی از رفتار وحشیانه و ظالمانه‌ی روحانیون مسیحی با اندیشه‌مندان است. محکمه‌های تفتیش عقیده در جهان کاتولیک، آزاداندیشان و طرفداران آزاداندیشی را تعقیب و شکنجه نمودند و در حق متفکران و دگراندیشان ستم‌هایی روا داشتند که تصوّر آنها، قلب را از هول و هراس آکنده می‌سازد. بهترین محکومیت‌هایی که محاکم تفتیش عقاید برای مخالفین خود در نظر می‌گرفتند، زندان و بدترین آنها شکنجه‌ی پیش از مرگ، اعدام‌های فجیع و سوختن در آتش بود.

در اوایل قرن هفدهم، اختلاف بین روحیه‌ی قرون وسطایی و روحیه‌ی عصر نوزایی به اتحاد کم‌رنگی بدل شد و عده‌ای از کاتولیک‌ها که مخالف قدرت ارباب کلیسا بودند با سایر فلاسفه هم‌آوا شدند. در این دوره اکثر فلاسفه‌ی جهان کاتولیک در جهت آشتی دادن میان عقل و دین تلاش می‌کردند و البته در عین حال سعی می‌کردند که رضای خاطر ارباب کلیسا را هم فراهم آورند و اکنون بدرستی معلوم نیست که اجتناب آنها از تحریک احساسات دینی ریشه در وفاداری نسبت به دین داشته است یا به هدف ایمن بودن از عواقب وحشتناک این مخالفت صورت گرفته است. اما به هر صورت هنوز آتش جنگ فرو نخفته بود. زیرا اگرچه قدرت و شوکت عقل رو به فرونی نهاده بود، قدرت برتر هنوز در دست روحانیون و ارباب کلیسا بود.

در قرن هفدهم، دکارت آشکارا مدّعی شد که چیزی جز عقل نباید مورد اعتماد تلقی شود و حکمیت بایستی در دست عقل باشد که «حدس» را تنها راه وصول به حقیقت می‌داند. با این حال، دکارت ضمن ایمانی که به قدرت عقل داشت، دین را هم گرامی داشت و حتّاً مقام

آن را فراتر از عقل نیز برد. به هر صورت خردگرایی در سرتاسر فرانسه رایج شد و با فرارسیدن قرن هجدهم مذهب غالب متفکرین، همین خردگرایی بود. خردگرایان مدعی بودند که دین، در نهایت امر، باید در برابر عقل سر فرود آرد. در یک چنین موقعیتی، طرفداران خردگرایی بر دشمن دیرین عقل تاختند و در این یورش تا اندازه‌ای پیش رفتند که آشکارا با دین و وحی به مخالفت برخاستند و علناً در جهت براندازی دین و قدرت ارباب کلیسا تبلیغ کردند. در آن زمان، ولتر و سایر اصحاب دایرة‌المعارف، مانند هولباخ و دیگر مادی‌گرایان در خط مقدم این حمله بودند. انتظار می‌رفت روحانیون و متصدیان دین به مخالفت با این روند بپردازند. اما اکنون قدرت ارباب کلیسا به حدی کاهش یافته بود که دیگر نمی‌توانست به سرکوب دشمنان خود اقدام کرده و همانند قرون پیشین، تاریخ دین را به خون عقل رنگین کنند.

در همان زمان، در انگلستان، مذهب پروتستان رواج یافت و تلاش تقریباً تمام فلاسفه در حمله به روحانیت، نشانیدن عقل بر اریکه‌ی قدرت بود و تنها کسی که قصد داشت قدرت را به سیاستمداران بسپارد، تامس هابز بود. در طول قرون هفدهم و هجدهم، اکثر روشنفکران بشدت در صدد ترفیع مقام و قدرت عقل بودند و در ضمن این که به عقاید دینی می‌تاختند خود را معتقد به آن نشان می‌دادند. آنها به قصد جلب رضایت خاطر روحانیون، ادعا می‌کردند که اندیشه‌های عقلانی لطمه‌ای بر عقاید دینی وارد نمی‌کنند و بدین ترتیب هم‌زمان با ستایشی که از دین می‌کردند، نظریاتی مطرح می‌نمودند که به هیچ وجه با تعالیم و عقاید دینی سازگار نبودند. اکثر این روشنفکران اعتقاد به دین طبیعی را ترویج کردند که با عقل سازگاری نشان می‌داد. اما یک چنین دینی پیروان خود را هرگز بر ایمان به پیامبران، کتاب‌های مقدس و وحی منزل، ملزم نمی‌ساخت.

اصولاً این تبلیغ بایستی از سوی روحانیون بشدت سرکوب می‌شد، اما قدرت پروتستان‌های انگلیسی در آن زمان کم بود، و به همین خاطر، برای مقابله با روشنفکران، به حيله و نیرنگ متوسل شده و به سلاح خود آنان دست بردند. در آن زمان، ارباب کلیسا به اندازه‌ای صاحب قدرت نبودند که دین را بر عقل مقدم معرفی کرده و حکم به عجز و ناتوانی عقل دهند. بدین ترتیب، راه چاره را در این دیدند که به توافق عقل و دین حکم دهند، بدین

معنا که دستاوردهای تفکر عقلانی، دین و گزاره‌های دینی را تأیید می‌کنند. از این پس تأویل و تفسیر متون و احکام مقدس دینی رایج شد و برای این که تفسیرهای به عمل آمده، با دستاوردهای عقل نوین سازگار باشند، کلمات به بازی گرفته شدند. این روند تا حدی ادامه یافت که اغلب اوقات، کلمات در بیان منظور ناتوان بودند. توسل رجال دین به روش‌های عقلانی، موجب شد که عقل در جبهه‌ی آنها نفوذ کند و اگرچه در ابتدای امر، روی خوشی به داعیه‌داران دین نشان داد، لیکن طولی نکشید که در میان آنان نفاق افکنده و عقاید آنان را به واسطه‌ی نتایجی که برای‌شان روشن می‌ساخت، متزلزل نمود. بدین ترتیب رخنه‌ی عقل در اردوی دینداران، تعداد بسیاری از آنان را به اندیشه‌های الحادی در انداخت.

کشمکش میان عقل و دین در انگلستان پروتستان، تفاوت آشکاری با کشمکش آنها در فرانسه‌ی کاتولیک داشت. این تفاوت به میزان قدرت طرفداران عقل در انگلستان و فرانسه، و نیز به میزان دلبستگی آنها به آزادی مربوط می‌شد. در انگلستان، کشمکش میان عقل و ایمان، معمولاً به صورت بحث و جدل ظاهر می‌گشت و آزار و اذیتی که حامیان تفکر آزاد متحمل آن می‌شدند، اغلب اوقات از توقیف کتاب و محکومیت نویسنده‌ی کتاب به زندان، جریمه‌ی نقدی، انفصال از خدمت یا سایر مجازات‌هایی که بعدها به تشریح آنها خواهیم پرداخت، فراتر نمی‌رفت. در جهان اسلام نیز آزار طرفداران آزادی تفکر، کم و بیش به همین صورت تجلی می‌یافت.

اما در جهان کاتولیک، که کلیسایان، علاوه بر قدرت دینی، قدرت دنیوی را هم در دست داشتند، آزار آزادی‌خواهان، به گونه‌ای دیگر رایج بود. ارباب کلیسا، مخالفین خود را علاوه بر شکنجه‌های وحشتناک، به انواع مختلف اعدام محکوم می‌کردند. محاکم تفتیش عقایدی که در جهان کاتولیک دایر بودند، متفکرین و طرفداران آزادی تفکر را به طور جدی تعقیب می‌کردند و هر اندیشه‌مندی، هر جا که بود، از تعقیب این محکمه‌ها در هراس بود. تاریخ این شکنجه‌های فجیع، بسیار هولناک و هراس‌انگیز است و برگ‌های خونینی از آن بر جای مانده است.

اما هر چه که بود، در قرن گذشته، قدرت داعیه‌داران دین، بسیار تضعیف شد، لیکن فلسفه نیز به دفاع از دین روی آورده و کلیسا را در این راه یاری نمود. این بزرگواری فلاسفه بود که

موجب شد، صلح و صفایی بین دین و فلسفه برقرار شود و مدت‌ها در کنار هم بدون کشمکش بمانند. اما در قبال این آرامش، بارانی از انتقادهای عقلانی و تاریخی بر کتاب مقدس باریدن گرفت. در قرن هجدهم، علم زیست‌شناسی پیشرفت قابل ملاحظه‌ای به دست آورد و رو به تکامل نهاد؛ کشمکش جدیدی در حال شکل گرفتن بود. اگرچه دین با فلسفه کنار آمده بود، اما اکنون علم بود که سرکشی آغاز نموده و تعالیم دینی کلیسا را به چالش دعوت کرده بود. ارباب کلیسا آشکارا به مخالفت با علم پرداختند و تمام نیروی خود را برای سرکوبی آن به کار بستند، اما قدرت عقل به اندازه کافی زیاد بود.

پاپ گریگور شانزدهم با صدور منشوری، از تمام دینداران درخواست نمود که با آزادی در حوزه‌ی عقل مبارزه کنند. به دنبال آن، پاپ پیوس نهم نیز در سال ۱۸۶۴ میلادی در مورد گناهان رایج زمان، منشوری صادر نمود؛ از جمله این گناهان، تمایل به آزادی اندیشه، و مخالفت با کلیسا در ریشه کن ساختن نظریات دین برانداز بود. در همین حال، مجلس واتیکان، در سال ۱۸۷۰، منشوری مبنی بر عصمت پاپ صادر کرد، اما تمام این کارها بی‌هوده بود و تأثیری در روند علم نداشت؛ علم و فلسفه عزم پیشرفت و نیل به مقصود داشتند. بدین ترتیب، در قبال پیشرفت قافله‌ی آزادی تفکر، گروه مرتجعین چاره‌ای جز نظاره نداشتند، چراکه تعدادشان بسیار اندک و قدرتشان بسیار کم شده بود. گروهی که زمانی عقل را سرمستانه سرکوب می‌کردند، اینک به پیروزی‌های پیاپی آن چشم حسرت دوخته بودند. گفتیم که در قرن گذشته، کشمکش بین دین و فلسفه فروکش کرده بود، و آتش جنگ جدیدی شعله‌ور شده بود که طرفین آن علم و دین بودند. از این رو فصلی از کتاب را به بحث در پیرامون کشمکش میان علم و دین اختصاص داده‌ایم. اما در قرن حاضر، اگرچه اختلاف بین روش علم و روش دین هنوز وجود دارد، لیکن بین علم و دین تلویحاً صحنی برقرار شده است و از این رو، بهانه‌ای برای بحث در مورد کشمکش علم و عقل با دین در قرن حاضر وجود ندارد.

مخالفت با فلسفه در اسلام

آن چه تاکنون عنوان شد، به موضع جهان مسیحیت در قبال عقل و علم مربوط می‌شد. در

جهان اسلام نیز مسلمانان متعصبی وجود داشته‌اند که فلسفه را خطری برای عقاید دینی دانسته و به عداوت با آن برخاسته‌اند. تکفیر فلاسفه توسط غزالی، فلسفه را در جهان اسلام عملاً از رونق انداخت. در غرب اسلامی (اندلس) نیز کسانی همچون ابن‌الصلاح به تکفیر فلاسفه پرداختند و خورشید فلسفه با سرکوب فلاسفه‌ای نظیر ابن‌رشد به خاموشی گرایید. اما شکنجه و آزار نسبت به فلسفه در جهان اسلام، روی هم رفته به سوزاندن کتاب‌های فلسفی و زندانی کردن نویسندگان این کتاب‌ها و صدور فتوایی در تحریم فلسفه محدود بود و جهان اسلام را از این جهت می‌توان به جهان پروتستان تشبیه کرد. جزییات این آزار و شکنجه در فصل چهارم خواهد آمد، اما در همین جا خاطر نشان می‌کنیم که گناه این شکنجه‌ها و آزارها ریشه در کوتاه‌فکری، نادانی و تنگ‌نظری متعصبین دیندار دارد و ساحت دین از لوث این جنایت‌ها بری است. این که خداوند در سوره‌ی بقره می‌فرماید: «هیچ اجباری در دین نیست، راه هدایت و گمراهی بر همه کس روشن شده است.» و در سوره‌ی کهف می‌فرماید: «بگو این سخن حق از جانب پروردگار شماس، هر که می‌خواهد ایمان بیاورد و هر که می‌خواهد کافر شود.» دلیلی بر منزه بودن ساحت اسلام از ستم‌هایی است که در حق عقل روا شده است.

برای تبرئه‌ی دین مسیحیت از خون‌هایی که ارباب کلیسا با ریختن آنها، تاریخ مسیحیت را خون‌آلود کرده‌اند، ذکر همین گفته‌ی عیسی مسیح کافی است که «می‌گویند که چشم در برابر چشم و دندان در برابر دندان، اما من به شما توصیه می‌کنم که بدی را با بدی جواب ندهید، و اگر کسی بر صورت راست شما سیلی زد، صورت چپ را هم به طرفش برگردانید. می‌گویند که خود را دوست بدارید و دشمنان خود را نفرین کنید، اما من به شما توصیه می‌کنم که برای کسانی که به شما نفرین می‌کنند، برکت بخواهید، نسبت به کسانی که در حق شما بدی می‌کنند، نیکی کنید، و برای کسانی که دشنامتان می‌دهند و شما را از خود دور می‌کنند، دعا کنید تا فرزند پدر آسمانی باشید.»

آن چه که تا این جا گفتیم، تنها خلاصه‌ای بود از موضوعاتی که در این کتاب قصد تشریح آنها را داریم. بنابراین پیشنهاد می‌کنیم که اگر قصد انتقاد از مطالب ما را دارید، تا پایان کتاب صبر کنید، شاید در فصل‌های آینده، مطلبی بیابید که انتقاد شما را جواب دهد.

چه‌گونگی روند بحث

درباره‌ی چه‌گونگی بحث در این کتاب، ذکر یک نکته ضروری است: هدف ما این بوده است که این کتاب در نهایت، نه تنها نشان دهنده‌ی مجازات‌هایی (همچون زندانی کردن، تبعید، اعدام و غیره) باشد که بر فلاسفه اعمال شده است، بلکه متضمن شرحی از نظریات و عقاید تحریک‌کننده‌ی داعیه‌داران دین نیز باشد. تا جایی که ممکن بود تلاش کرده‌ایم که اختلاف نظر بین حامیان تفکر آزاد و روحانیون و دینداران را از جنبه‌های مختلف مورد بررسی قرار دهیم. بدین ترتیب علل جدال بین عقل و دین در بحث و بررسی ما، بر سایر موضوعات اولویت داشته و علاوه بر این، نتایج این کشمکش برای ما، در مقام مقایسه با خود کشمکش، اهمیت بیشتری داشته است. از این‌رو در روند بحث کتاب اغلب اوقات در تشریح خط‌مشی‌ها و شیوه‌های برخورد، به جزئیات پرداخته‌ایم تا بدین وسیله به سرچشمه‌های اختلاف بین طرفین کشمکش، دست یافته و علل شکنجه‌های اعمال شده را آشکار سازیم. لازم به توضیح است که در جایی به بحث درباره‌ی علوم طبیعی در رنسانس پرداخته‌ایم، تکیه‌ی ما بر علوم طبیعی بدین خاطر بوده است که در آن عصر، هنوز علوم طبیعی از فلسفه مشتق نشده بودند و بحث‌های علمی آن‌گونه که اکنون مد نظر ماست، در آن زمان بیش‌تر تحت عنوان مباحث فلسفی مد نظر بودند، به عنوان مثال مورخین معاصر گالیله، او را «فیلسوف» می‌نامیدند. تلاش ما بر این بوده است که هنگام بحث درباره‌ی هر موضوعی، خود را در همان دوره‌ی زمانی خاصی فرض کنیم که قصد نوشتن تاریخ آن داریم. قصد ما از این کار این بوده است که بدین وسیله شاید بتوانیم موضوع را به بهترین وجه ممکن روشن سازیم. انصافاً باید پذیرفت که موضوع این کتاب قلمرو بسیار وسیعی دارد و از این رو نمی‌توان همه‌ی جوانب آن را در یک کتاب، مورد بررسی قرار داد. ما نیز بر این ادعا نیستیم که کتاب حاضر تاریخ کشمکش بین دین و عقل را به طور کامل (مربوط به هر جا و هر زمان) آورده‌ایم. به هر صورت صفحات این کتاب از کشمکش‌های موجود میان دین و فلسفه در هر دوره‌ای از تاریخ، تنها نمونه‌هایی را به منظور نمایش ویژگی‌های کشمکش در طول تاریخ، در خود جای داده‌اند.

فصل اول

آزادی عقیده و دشمنان آن

آزادی عقیده و قلمرو آن

آزادی تفکر و عقیده هنگامی مفهوم پیدا می‌کند که عقل بشر، به معنای تمام، از سیطره‌ی هر قدرتی که از خارج بر آن اعمال شود، آزاد باشد و به یاری منطق خود تا جای ممکن پیش رفته، دستاوردهای خود را بدون هراس از تعرض مخالفان ترویج کند، و بتواند عقاید و نظریات خود را حتا اگر مخالف با آداب و رسوم و آموزه‌های دینی و ملزومات آن باشند، بدون این که کسی قصد سرکوب آنها را داشته باشد، منتشر کند.

خواهیم دید که در انگلستان، حکومت با این بهانه که دین مسیحیت جزئی از قوانین کشور است، و توهین به مقدسات دینی و انکار آموزه‌های آن، و نیز ترویج و تبلیغ اندیشه‌هایی که با دین مسیحیت سازگاری ندارند، احساسات دینداران مسیحی را جریحه‌دار می‌سازد، قوانینی به قصد جلوگیری از انتقاد از مقدسات دینی وضع و بر مردم تحمیل کرد. اما روشنفکرانی هم به دفاع از این عقیده برخاستند که لازمه‌ی برقراری عدالت اجتماعی این است که دیندار و ملحد، در برابر قوانین جامعه، یکسان باشند و سرکوب مخالفت با عقاید دینی با تمسک به جریحه‌دار شدن احساسات مؤمنین، ناعادلانه است، چرا که در این صورت عدالت اجتماعی حکم می‌کند که حکومت در مخالفت با ترویج عقاید دینی هم قوانینی وضع کند، زیرا می‌توان چنین تصور کرد که این کار، احساسات ملحدین را جریحه‌دار کند.

به هر صورت داعیه‌داران دین هرگاه که از طرح چنین دیدگاه‌هایی به تنگ می‌آمدند شیوه‌هایی به کار می‌گرفتند که حتا در دین خودشان نیز جایگاهی نداشت. وضع قوانینی که بهانه‌ی آزار و شکنجه‌ی دگراندیشان بودند، داعیه‌داران دین را رسوا ساخت، چرا که هدف از این مقررات، آشکارا نه اجرای عدالت، که سرکوب مخالفان بود. پیدا بود که هدف از وضع قوانینی از این دست، نه تحقق عدالت اجتماعی، بلکه وادار ساختن مخالفان و ملحدان به پذیرش عقیده‌ای بوده است که به حقانیت آن ایمان نداشته‌اند.

دیندارانی که عقل را موجودی ناتوان می‌شناسند، بر این باورند که حقایق و عقاید دینی در قلمرو تجربه‌ی علمی نمی‌گنجند و نمی‌توان یک چنین عقایدی را محکوم منطق و عقل دانست. به همین دلیل، از نظر این افراد، پس از پذیرش حقانیت وحی بایستی به همان بسنده کرد. به عقیده‌ی این گروه، این که مخالفان دین قادر به اثبات نادرستی عقاید دینی نیستند، برای پافشاری یک دیندار بر عقیده‌ی خود کفایت می‌کند. می‌گویند شخصی جهنم را به مسخره گرفته بود. طرف مقابلش که به وجود آن اعتقاد داشت و از آن دفاع می‌کرد، گفت: «حتا اگر تاکنون افراد زیادی در وجود جهنم شک کرده باشند، نمی‌توانی در رد وجود جهنم دلیلی بیاوری.» جواب داد: «اگر من ادعا کنم که در قمری که به دور ستاره‌ی شعرای یمانی می‌چرخد، خرهای انگلیسی زبانی وجود دارند که اتفاقاً در جهت اصلاح نوع خر هم تلاش می‌کنند، تو هم نمی‌توانی در رد این ادعا دلیلی بیاوری. آیا این ناتوانی می‌تواند تو را به پذیرش این ادعا مجاب کند؟»

بوری می‌گوید که عقل در برابر تلقین و تکرار مداوم یک ادعا، سرفرود می‌آورد و تکرار اکید مدعیات دینی سهم بسزایی در پذیرش آنها دارد.

نظریه‌ی آزادی عقیده، عقل را به مخالفت با هر عادت و مألوفی محق می‌داند و نقد هر چیزی، حتا مقدسات دینی را، تا جای ممکن و به هر صورتی مجاز می‌دارد. هر دیندار با انصافی باید این را بپذیرد، مگر نه این است که طرفداران دین، در تبلیغ و ترویج عقاید دینی، خود را به هیچ حد و مرزی محدود نمی‌کنند و تاکنون در مبارزه با الحاد به هر وسیله‌ای که توانسته‌اند متوسل شده‌اند.

اما از طرف دیگر، طرفداران افراطی آزادی عقیده، هر گاه که ارایه‌ی استدلال را دشوار

یافته‌اند، مسؤولیت آن را بر دوش دینداران نهاده‌اند به این بهانه که طرح ادعا از طرف دینداران بوده است و اراییه‌ی دلیل بر عهده‌ی مدعی است. و البته این افراط، همواره به شعله‌ور شدن جنگ بین دینداران و مخالفان آنها منجر شده است.

تاریخ آزادی عقیده گواه است که از کهن‌ترین ایام تا کنون، هر گاه که عقل بشری، قصد خروج از عادت‌ها و کشف مجهولات کرده است، عده‌ای به اصطلاح محافظه‌کار به مخالفت با آن برخاسته‌اند و این مخالفت معمولاً برگ‌هایی خونین در کتاب تاریخ بر جا گذاشته است. در یک چنین مواقعی برای جلوگیری از فعالیت‌های عقلانی و کشف حقایق، نیروهایی تجهیز شده‌اند که بر حسب شرایط موجود، بر مخالفان سخت گرفته یا با آنها تا حدودی به نرمی و مدارا رفتار کرده‌اند. نباید از نظر دور داشت که برخی از عوامل مخالفت با آزادی تفکر، طبیعی بوده‌اند و نوع بشر به هر صورت با آنها روبه‌رو شده و از این پس هم خواهد شد. اما برخی دیگر از این عوامل، مصنوعی و ساخته‌ی خود بشر و روحیه‌ی عصری است که بشر در آن زندگی می‌کند.

بعضی از صاحب‌نظران و محققان بر این عقیده‌اند که ریشه‌ی مخالفت با آزادی تفکر و اندیشه، به دو چیز بر می‌گردد: سرشت عقل بشری و سرشت اعتقاد دینی. از این گذشته تندروی و افراط طرفداران آزادی عقیده و محترم‌نشمردن عواطف و احساسات مردم نیز از طریق عدم رضایتی که در نزد مردم ایجاد می‌کند، در اقدام به مخالفت و سرکوب آزادی عقیده بی‌تأثیر نبوده است.

سرشت عقل بشری

عقل بشر به طور ذاتی متمایل به آزادی بی‌حدّ و حصر است. به عبارت دیگر عقل بشری خود را مجاز به داشتن هر عقیده‌ای می‌داند. لیکن داشتن عقیده به تنهایی کفایت نمی‌کند و انسان در مقام صاحب عقل، می‌کوشد که نظریات و عقاید خود را منتشر هم بکند. اگر در برابر این تمایل، مانعی ظاهر شود، عقل بشر تصمیم به مقابله می‌گیرد و چه بسا که صاحب عقیده، جان خود را در راه دفاع از عقیده و انتشار آن از دست بدهد. جهان دریاهایی از خون این قبیل شهدا را پیموده است تا در نهایت به آزادی عقیده و بیان آن، به هر صورت ممکن،

گردن نهاده و آن را حق طبیعی بشر بداند.

اما اگرچه عقل به اقتضای سرشت طبیعی خود، خواهان آزادی تام و بیان عقاید خود و انتشار آنها در میان سایرین است، لیکن تنبل و تن‌آسان نیز هست و تا جایی که ممکن است کم‌تر تلاش می‌کند. علاوه بر این عقل بشر پر از اعتقاداتی است که آشکارا یا به طور پنهانی از قبل در او رخنه کرده‌اند و اکثر این اعتقادات در ناخودآگاه بشر انباشته شده و شاید اساس و بنیان سایر عقاید او قرار گرفته باشند. بدین ترتیب هنگامی که اندیشه‌ی نوینی، ناسازگار با عقاید پیشین خودنمایی می‌کند، عقل به طور طبیعی برای پذیرش آن بایستی در معتقدات قبلی خود تجدید نظر کند. اما تجدید نظر در اعتقادات معادل با این است که عقل بشر تلاش و زحمتی را به خود خریده و تکانی به خود بدهد و این تلاش با ویژگی تن‌آسانی عقل مغایرت دارد. این تمایل به تنبلی است که برای برخی از انسان‌ها این عقیده را به هم زده است که خوشبختی و سعادت هر ملتی به دلبستگی آن ملت نسبت به آداب و رسوم خود و میزان همّت آنها در جهت حفظ آن رسوم بستگی دارد و بدین ترتیب باید در برابر هر عاملی که با آداب و رسوم رایج موافق نیست، مقاومت نمود. یک چنین پنداری تا قرن‌های متمادی بر اذهان مردم چیره بوده است.

نادانی و جهالت بشر، این تمایل به حفظ عقاید پیشین را در نزد او تقویت می‌کند و برعکس، رشد فکری و عقلی از میزان این تمایل می‌کاهد و چه بسا که بتواند بساط آن را بکلی برچیند. بدین ترتیب بشر جاهل و نادان، از آن جهت که تمایل بیش‌تری به حفظ عقاید پیشین خود دارد تا آزادی در تفکر، به فراخور اندوخته‌های قبلی خود رفتار کرده و خود را ملزم به پایبندی به آداب و رسوم می‌داند. یک چنین انسانی، در برابر کسانی که عزم مخالفت با عقاید او را دارند، به مبارزه برمی‌خیزد و به واسطه‌ی حجابی که نادانی‌اش بین او و عقلش کشیده است، در این مبارزه پا می‌فشارد. بدین ترتیب کسی که سرمنشأ جهان را خداوند یا نیروهائی پنهانی می‌داند، اگر فرد نادانی باشد، برایش بسیار گران می‌آید که کسی بخواهد، سرچشمه‌ها و علل پدیده‌های طبیعی را به طریقی عقلانی تبیین کند. برای یک فرد نادان اتکا به منطقی و تجربه‌ی عقلانی در اثبات رخدادهای طبیعی عجیب و حتّاً در خور نکوهش است. به عنوان مثال، اگر کسانی خورشیدگرفتگی یا ماه‌گرفتگی را صرفاً به عنوان وسیله‌ای در نظر

بگیرند که خدا یا خدایان از آن برای ایجاد ارتباط با مردم استفاده می‌کنند و از طریق این پدیده‌ها پیغامی به افراد بشر منتقل می‌کنند، آن‌گاه هر کسی که بخواهد این پدیده‌های طبیعی را به شیوه‌ای عقلانی توضیح دهد، در واقع آنها را متهم به نادانی و نفهمی کرده است و البته انسان به طور عام و انسان نادان به طور خاص، یک چنین اتهامی را بر نمی‌تابد. از این گذشته اظهار عقایدی از این دست، در نظر مردمی که معتقد به عوامل غیرطبیعی هستند، توهین به خدایان و مقدسات آنهاست. به همین خاطر بعید نیست که در برابر ظهور عقاید جدید مخالفت کرده و کمر همت به نابودی آنها ببندند.

علاوه بر این، در یک چنین شرایطی، روحانیونی وجود دارند که تفسیر و تعبیر این پدیده‌ها را به عنوان آیات و نشانه‌های خداوندی، حق انحصاری خود می‌دانند و از این رو تعبیرها و تبیین‌های نوین بر اساس عقل را نمی‌پذیرند. این که مفسران جدید، توجهی به آموزه‌های دینی و نیز عنایتی به روحانیون متصدی آن نداشته باشند، و با هجوم بر عقاید دینی، بی‌پایگی و عقلانی نبودن آنها را ادعا کنند، مزید بر علت است. علاوه بر این، نظریه‌هایی از این دست که برای پدیده‌های طبیعی، علل غیبی و دلایل عقلانی معرفی می‌کنند، مقام و قدرت روحانیون را تهدید می‌کند و از میزان نفوذ آنها در میان عموم می‌کاهد. بدین ترتیب، در یک چنین اجتماعی، مخالفت روحانیون بانفوذ با نظریات عقلی جدید اجتناب‌ناپذیر است.

سرشت اعتقاد دینی

گفتیم که نادانی بشر بر شدت انجماد و سکون عقل او می‌افزاید. علاوه بر جهالت، عامل دیگری نیز موجب تقویت این خصوصیت می‌شود و آن، ملزومات عقیده‌ی دینی است. کسانی که در تاریخ کشمکش بین دین و فلسفه تحقیق کرده‌اند، دو علت برای این کشمکش معرفی نموده‌اند. یکی از آنها، آن‌گونه که لوپن در کتاب «آرا و عقاید» خود آورده است، ریشه در ماهیت عقاید دینی دارد. او می‌گوید که در عقیده‌ی دینی، مدارا معنا ندارد و عده‌ای نیز بر این عقیده بوده‌اند که میزان مدارا و تسامح با شدت اعتقادات دینی نسبت معکوس دارد. به زبان دیگر، هر اندازه که میزان پایبندی به عقاید دینی بیش‌تر باشد، قابلیت مدارا در شخص دیندار

بیشتر فروکش می‌کند. هنگامی که اعتقاد و ایمان در قلب کسی استوار شد، تحمّل او در برابر کسانی که به دین او ایمان ندارند، از بین می‌رود، چه رسد به این که کسانی بخواهند علیه دین آنها اقدام کنند. نگاهی به تاریخ، از ابتدا تا کنون، گواه این ادعاست.

علت دوّم همان است که لوپن در کتاب «روح انقلاب» خود می‌گوید. به عقیده‌ی لوپن هرگاه قدرت در دست گروه خاصی از مردم متمرکز شود، به طور طبیعی درصدد رام ساختن گروه‌های دیگر تلاش می‌کند و این امر باعث بروز کشمکش بین عقل آزاد و اعتقادات گروه حاکم می‌گردد. ما در این کتاب کاملاً معتقد به همین عقیده هستیم و نشان خواهیم داد که کشمکش میان دین و عقل به منافع گروه خاصی که قدرت را در دست داشته‌اند، مربوط می‌شود و نه به آموزه‌های دینی.

اما به هر صورت خواهیم دید که مخالفتی که روحانیون و داعیه‌داران دین، در طول تاریخ در برابر علما و فلاسفه داشته‌اند، هم با توجه به منافع مدعیان دین، و هم به لحاظ تفاوت در ماهیت برهان عقلی و برهان دینی، امری اجتناب‌ناپذیر بوده است، چرا که استدلال عقلی، متکی بر مقدمات و روش‌های عقلانی است و با براهین دینی که متناسب با وضع مخاطب ارایه می‌شوند، تفاوت ماهوی دارد.

بدین ترتیب می‌بینیم که نظریات حاصل از تفکر آزاد و افراط برخی از طرفداران آزادی تفکر و عقیده، باعث می‌شود که صاحبان این نظریات شکنجه‌هایی را متحمل شوند که ریشه‌ی آنها هم به سرشت عقل بشر برمی‌گردد و هم به سرشت اعتقاد دینی. برای بحث پیرامون عامل دوّم، بایستی به محتویات کتاب‌های مقدس رجوع کرد و سهم آنها را در کشمکش میان عقل و دین برآورد کرد.

انجیل و مخالفت در برابر آزادی عقیده

برخی از کسانی که در تاریخ جدال بین عقل و ایمان تحقیق کرده‌اند، معتقدند که مسؤولیت سرکوب طرفداران تفکر آزاد توسط مسیحیان در اروپا، متوجه کتاب مقدس (انجیل) است. اما برخی دیگر از این محققین عقیده‌ای خلاف این دارند و معتقدند که تعالیم انجیل منافاتی با آزادی تفکر عقلانی ندارند و مسؤولیت این سرکوب‌ها و شکنجه‌ها بر

عهده‌ی دینداران نادان و جاهل و بویژه دیندارانی است که صاحب نفوذ بوده و دستی در قدرت داشته‌اند.

از جمله‌ی کسانی که انجیل را مسؤول این شکنجه‌ها می‌دانند، جان ویلیام دراپر نویسنده‌ی کتاب مشهور «تاریخ کشمکش میان علم و دین» و استاد دانشگاه نیویورک است. او در این کتاب که در سال ۱۸۷۳ میلادی منتشر شد و بیش از ده بار تجدید چاپ شد، جدال بین علما و روحانیون را جدال بین ماهیت عقل بشری و ماهیت دین معرفی می‌کند. این کتاب به زبان فرانسوی نیز ترجمه شد و چاپ آن احساسات مردم دیندار وقت را چنان برانگیخت که در برخی از نقاط کشور، آشوب به پا شد.

از جمله‌ی این افراد می‌توان به بوری استاد تاریخ دانشگاه کمبریج اشاره کرد که عقاید خود را در کتاب «تاریخ آزادی اندیشه» مطرح کرده است و ما خلاصه‌ای از نظریات او را در دیباچه‌ی خود آوردیم. اگرچه اساتید دانشگاه و بویژه اساتید تاریخ، اصولاً ملزم به حفظ اعتدال و اجتناب از برانگیختن افکار و احساسات عمومی هستند، لیکن بوری هم با انتشار کتاب کم‌حجم خود به ایجاد نارضایتی در میان مردم و محافظه‌کاران انگلستان دامن زد. او در فصلی از این کتاب تحت عنوان «اسارت عقل در قرون وسطا» می‌گوید که کتاب مقدس علاوه بر منطقی که به واسطه‌ی تعالیم خود در میان مسیحیان رایج ساخته است، مسؤولیت بخش مهمی از نتایج تعصب کلیسای کاتولیک را بر عهده دارد. به عقیده‌ی بوری «متأسفانه مسیحیان نخستین، برخی از جزمیات یهودی را که بازمانده و نمایانگر دوران منحنی از تمدن و زیاده‌روی در رفتارهای وحشیانه هستند، در کتاب مقدس خود داخل کرده‌اند.» به نظر بوری، «تشخیص این که تعالیم و آموزه‌هایی از انجیل که نشان دهنده‌ی ظلم و ستم و سنگدلی و تعصب و غیره هستند و پیروان تورات به آن ایمان داشته‌اند، تا چه حدی برای اخلاق عمومی مضر بوده‌اند، چندان هم راحت نیست. چرا که همین آموزه‌ها، خود به عنوان وسیله‌ای برای تأیید شکنجه‌های اعمال شده در نزد مسیحیان ظاهر شده‌اند.» بوری معتقد است که:

«... کتاب‌های مقدس در حقیقت، مانعی برای پیشرفت عقلی و اخلاقی مردم هستند، چرا که آداب و رسوم یک دوره‌ی زمانی خاص را، صرفاً با تکیه بر این بهانه که از طرف خدایان

تعیین شده‌اند، در هاله‌ای از تقدس و احترام قرار داده‌اند. مسیحیت با تأیید کتاب‌هایی که محتویات آنها در زمان‌هایی بسیار پیش‌تر از خود، تدوین شده‌اند، بر سر راه پیشرفت بشری گردنه‌ای خطرناک نهاده است. براسی اگر مسیحیان اسفار پنجگانه‌ی موسی (عهد قدیم) را دور می‌ریختند و به عهد جدید (انجیل) قناعت می‌کردند، مسیر تاریخ چه گونه تغییر می‌کرد؟»

مناظره‌ی شیخ محمد عبده و فرح انطون

بحث پیش‌تر در مورد نظریات دراپر و بوری را به فصل‌های آینده موکول می‌کنیم و در این جا به مناظره‌ای می‌پردازیم که در مورد همین موضوع بین شیخ محمد عبده و فرح انطون رخ داده است. قضیه از این قرار بود که فرح انطون در مجله‌ی «الجامعه» (شماره‌ی هشتم، سال سوم)، هنگام بحث پیرامون نظریات ابن‌رشد، ادعا کرده بود که اسلام خلافت دینی و حکومت دنیوی را به دست حاکم سپرده و از این طریق قدرت دینی و دنیوی را در یک جا گردآورده است؛ برخلاف مسیحیت که با توصیه به این که «مال قیصر را به قیصر بدهید و مال خدا را به خدا»، دین و دنیا را از هم جدا ساخته و بدین ترتیب با این جدایی، زمینه را برای بحث پیرامون علم و فلسفه و ترویج آن مهیا کرده است.

اما محمد عبده در مجله‌ی «المنار» به ردّ نظریات فرح انطون پرداخت و از انجیل‌های رایج، و سخنان پیشوایان مسیحی، اصولی را استخراج کرده و در مورد نتایجی که این گزاره‌های اصولی در مورد علم و فلسفه به دست می‌دهند، به تفصیل به بحث و بررسی پرداخت. آن چه که می‌آید خلاصه‌ای از این بررسی است:

«اولین اصلی که مسیحیت بر آن استوار شده، معجزه است و این اصل با این عقیده که جهان تابع نظم و قانونی معین است، مغایرت دارد. کسی که معتقد به معجزه باشد، خود را از بحث در موضوعات علمی که همانا بحث در علت‌ها، و قوانین طبیعی است، بی‌نیاز می‌داند.»

«اصل دوم مسیحیت این است که فرودستان در عقاید خود باید به فرادستان تاسی کنند و امروزه بر سر همین اصل، بین مسیحیان کشمکشی وجود دارد. اما به هر صورت اصلی است که ۱۵ قرن به آن وفادار بوده‌اند و با توجه به این اصل، عقلای مردم هم بایستی در اعتقادات

خود به ارباب کلیسا تاسی کنند.»

«اصل سوم دوری از دنیا و توجه به آخرت است که بنا بر آن قانونگذاری دنیوی بر مسیحیان حرام شده و پرداختن به علم نیز که نوعی توجه به دنیاست، ممنوع شده است.»

«اصل چهارم مسیحیت این است که ایمان مسیحی از طرف خداوند به بشر عطا شده و عقل دخالتی در آن ندارد. به عبارت دیگر حداقل برخی از احکام دینی فراتر از عقل و حتّاً با نتایج عقلانی، در تضاد هستند. این که آنسلم قدیس در مورد عقیده‌ی دینی توصیه می‌کند که نخست ایمان بیاورید و سپس اعتقاد خود را بفهمید، ناظر بر همین اصل است.»

«اصل پنجمی که مسیحیت بر آن بنا شده است، حاکی از این است که کتاب مقدس تمام نیازهای زندگی و آخرت بشر را در بر می‌گیرد، و در این صورت علم هم که قصد پاسخ به نیازهای زندگی بشر را دارد، از محتویات کتاب مقدس است و تنها معنایی که می‌توان از این اعتقاد درک کرد، همین است.»

«اصل ششم مسیحیت، حفاظت از پنج اصل پیشین است و مدّعی است که رعایت نکردن توصیه‌های عیسی مسیح به هلاکت می‌انجامد.»

شیخ محمدعبده پس از تبیین اصول بالا نتیجه می‌گیرد که: «بجز بخشی از علم که مردم را به پرهیزکاری و نیکوکاری دعوت می‌کند، سایر بخش‌های آن با عنایت به این اصول ششگانه، در دیرها احتکار شده و انتشار آنها در میان توده‌ی مردم تحریم شده است. بدین ترتیب این اصول بستر لازم را برای تشکیل محاکم تفتیش عقاید، سانسور کردن مطبوعات و کتاب‌ها و شکنجه و آزار طرفداران آزادی تفکر، مهیا نموده‌اند.»

شیخ محمدعبده پس از ذکر این مطالب، به موضوع جدایی قدرت دینی و قدرت دنیوی در دین مسیحیت پرداخته و می‌گوید: «آیه‌ی مال قیصر را به قیصر بدهید و مال خدا را به خدا، به هنگامی مربوط می‌شود که عده‌ای از به ظاهر دینداران، به منظور جاسوسی، در مورد مالیاتی که قیصر از مسیحیان خواسته بود، از عیسی سؤال کردند، و عیسی مسیح سکه‌ای به دست گرفت و پرسید که این شمایل و نوشته که بر روی این سکه است از آن کیست؟ گفتند: از آن قیصر، آن‌گاه گفت: مال قیصر را به او دهید؛ یعنی سکه‌ها را به صاحبش بدهید ولی از ایمان خود که بخشش خداوندی است، چیزی به قیصر ندهید؛ و البته معلوم

است که هیچ نشانه‌ای از قیصر بر روی علم نقش نبسته است که آن را در پیش خود نگه ندارند.»

«بدین ترتیب با این فرض، جدایی بین دو قدرت دینی و دنیوی در مسیحیت مشکل را حل نمی‌کند چرا که دین حاکم، او را بناچار به دشمنی با عقل وا می‌دارد و از این رو حاکم مجبور است که مصالح مردم و کشور را در پای قدرت دینی خود قربانی کند و حتّاً می‌توان گفت که جدایی دو قدرت دینی و دنیوی و در نتیجه جدا شدن حاکم از رهبر دینی به طور طبیعی و به تنهایی، برای بروز کشمکش بین آنها کفایت می‌کند، چرا که این دو مدّعی، برای دستیابی به قدرت مطلق با یکدیگر در می‌افتند.»

آن چه که تاکنون گفتیم، شمه‌ای از نظریات کسانی بود که مسؤولیت شکنجه‌های وارد شده بر طرفداران عقل را بر دوش کتاب‌های مقدس می‌اندازند و آنها را سرچشمه‌ی تمام این جنایات می‌دانند. اما صاحب‌نظران دیگری هم هستند که با این ادّعا مخالف بوده و در ابطال آنها سعی کرده‌اند. از جمله‌ی این محققین، می‌توان به دیکسون وایت اشاره کرد که در کتاب خود، تحت عنوان «تاریخ جنگ علم با کلام در مسیحیت» به ردّ این اظهارات پرداخته است. وایت در مقدمه‌ی این کتاب آورده است که دراپر، در این ادّعا که جدال بین عقل و دین به طبیعت و ویژگی‌های ذاتی آن دو برمی‌گردد، به راه خطا رفته است. وایت در این کتاب تلاش کرده است تا ثابت کند که جنایات‌های فجیع و شکنجه‌هایی که در حق اندیشه‌مندان اعمال شده‌اند، ریشه در تعصب و انجماد فکری متصدیان دین داشته و ربطی به ویژگی‌های خود دین ندارد. بوری هم اگرچه کتب مقدس را از مسؤولیت پیگردهای خونین فلاسفه و علما مبری ندانسته است، لیکن خود او بشدت بر این ادّعا تأکید می‌کند که هرگاه ارباب کلیسا بر مسند قدرت رسیده‌اند، در جهت گسترش قلمرو قدرت خود کوشیده و به آزار مخالفان و دشمنان خود، به بهانه‌ی دفاع از دین کمر همّت بسته‌اند.

به هر صورت فرح‌انطون هم در جهت ردّ ادّعای محمدعبده، مجدداً تلاش به خرج داد که استدلال‌های او در این مناظره، به همان اندازه‌ی استدلال محمدعبده، استادانه بوده است. در بخشی از این دفاعیه، فرح‌انطون از کینه و عداوتی که عبده نسبت به دین مسیحیت نشان می‌دهد، شکایت می‌کند و می‌گوید که کینه‌ای که او به دل گرفته است، در اثبات ادعایش مؤثر

نیست. سپس ادامه می‌دهد که: «ذات ادیان مختلف، از پلیدی‌ها منزّه است و همه‌ی ادیان الهی مردم را به نیکوکاری دعوت کرده‌اند. ریشه‌ی پلیدی به کسانی برمی‌گردد که پیغام دین را بدرستی دریافت نکرده و به تشخیص خود عمل کرده‌اند.»

فرح انطون سپس به بحث در مورد پیشرفت اروپا در نتیجه‌ی آزادی تفکر پرداخته و ادّعا می‌کند که: «دلیل این پیشرفت، جدایی قدرت دینی از قدرت دنیوی است. انسان هر دینی که می‌خواهد داشته باشد، دین او چیزی نیست جز بستگی و ارتباط مخلوق با خالق. بر اساس مساواتی که ادیان الهی مدعی آن هستند، هر انسانی، صرفاً از آن جهت که انسان است، صرف نظر از هر نوع عقیده‌ای، حق دارد به هر مقامی در جامعه‌ی خود، حتّاً ریاست آن جامعه دست بیابد. اما متأسفانه، متنفذین دیندار، هرگز به چنین مدارایی تن نمی‌دهند، و هر عقیده‌ای را در صورتی درست می‌پندارند که از جانب خود آنها صادر شده باشد. بدین ترتیب هر عقیده‌ای را که با پندارهای آنها موافق نباشد، برابر با کفر و الحاد قرار داده و کسانی را که با خوشایند خود به راه آنان ایمان نمی‌آورند، با زور و اکراه مجبور به پذیرش عقاید خود می‌سازند و در غیر این صورت به شکنجه و تعقیب آنها دست می‌زنند.»

فرح انطون چنین ادامه می‌دهد: «از این گذشته، اگر انسان حق دارد که هر دینی را بپذیرد، و هر عقیده‌ی دلخواهی را انتخاب کند، لزوماً می‌تواند این حق را هم داشته باشد که به هیچ دینی معتقد نباشد و منکر آنها شود. اما بدبختانه بهترین شکنجه‌هایی که قدرتمداران دین برای این قبیل افراد در نظر می‌گیرند، اعدام است و هیچ عاملی نمی‌تواند آنها را از این اقدام باز دارد مگر این که اصلاً قدرتی نداشته باشند. به همین خاطر، لازم می‌آید که دو قدرت دینی و دنیوی از یکدیگر جدا شوند تا قدرت دنیوی در دست داعیه‌داران دین نباشد. حکومت‌های دنیوی وظیفه‌ی خود را با توجه به قانون دنیوی که امکان تغییر آن توسط مردم (دیر یا زود) وجود دارد، در حفظ آزادی‌ها می‌دانند، اما متصدیان دینی، بنا به تعریف، وظیفه‌ی خود را با توجه به تعالیم دینی در این می‌دانند که این تعالیم را در میان مردم ترویج کنند و از آنها در برابر مخالفان حفاظت کنند. بین این دو نوع وظیفه، شکاف عظیمی وجود دارد. بدین ترتیب اگر تفکر آزاد به نظریه‌ای منجر شد که با عقاید دینی جامعه سر ناسازگاری دارد، قدرت‌های دنیوی نایستی علیه آن اقدام کنند مگر این که آزادی دیگران و

حقوق حقه‌ی سایرین در خطر باشد. دلیل این امر این است که در واژگان حکومت‌ها، واژه‌ای به اسم حقیقت مطلق وجود ندارد.

اما قدرت‌های دینی برحسب تعریف چاره‌ای جز مقابله با نظریاتی از این دست ندارند، چرا که این برخورد را به عنوان جهاد در راه خدا و حق، وظیفه‌ی خود می‌دانند. بنابراین سرکوب عقیده توسط یک دیندار صاحب قدرت، اجتناب‌ناپذیر است و از این رو در صورتی که متصدیان دین، دستی در قدرت داشته باشند، پیروان دین خود را عزیز داشته و با انتشار افکار و عقاید جدید، مبارزه خواهند نمود.

آزادسازی عقل بشر از قید قدرت، خدمت به آینده‌ی بشر است و این کار شدنی نیست مگر این که دو قدرت دنیوی و دینی از یکدیگر جدا شده و دست‌پا و سایر دینداران از قدرت کوتاه گردد تا بدین وسیله نتوانند در امور دنیوی دخالت کنند، چرا که دین برای اصلاح آخرت آمده است و نه جهان. بدین ترتیب اگر این جدایی صورت نگیرد، ارباب کلیسا به عقل و عقلا سخت خواهند گرفت و قصد براندازی تنوع افکار و در آوردن افکار بشر در قالبی که خود درست می‌پندارند، خواهند کرد. در این راه افراد جاهل و نادان هم در اعمال فشار به کسانی که سطح فکرشان بالاتر از سطح فکر آنهاست، رجال دین را یاری خواهند کرد. در نتیجه‌ی در یک چنین حالتی عقل فلج خواهد شد و از این گذشته، ساحت دین به مقاصد و مفساد سیاسی این جهانی آلوده خواهد شد.

و اما در مورد آیه‌ی «مال قیصر را به قیصر بدهید» باید بگویم که ریشه‌یابی آن چندان اهمیتی به خود اختصاص نمی‌دهد، و اهمیت اصلی آیه در مضمون آیه و حقیقتی است که متضمن آن است. به هر حال حتا اگر این آیه هم نبود، فرقی نمی‌کرد؛ حکمرانان اروپایی با توسل به آیه‌ی دیگری که می‌گوید «مملکت من از این جهان نیست» خواستار جدایی دو قدرت دینی و دنیوی شده‌اند. اگرچه سران دین مسیحیت تا همین اوایل قرن بیستم، این جدایی را بدعت به شمار آورده‌اند و پاپ نیز طی منشورهایی که صادر کرده، محرومیت خود از قدرت دنیوی را به حساب توهین به دین و مقام شامخ آن گذاشته است، لیکن با وجود تمام این نارضایتی‌های اعلام شده، جدایی قدرت دینی و قدرت دنیوی عملاً به تحقق پیوسته است. بدین ترتیب اگر این جدایی بر اساس تفسیر آیه‌ی مورد نظر ادعا شده، ناظر به این

منظور بوده است که حکمران اصولاً تابع دینی خواهد بود که قدرت دنیوی خود را از آن دین اخذ کرده است. از طرفی نمی‌تواند و نمی‌خواهد که از عقاید و دین خود دست بکشد و از طرفی دیگر ملزم به رعایت حق آزادی مردم است. بنابراین لازم است که عقاید خود را به قوانینی محدود کند که برای حفظ آزادی خلق وضع شده‌اند. و بدین ترتیب عقاید دینی او در برابر جامعه، از درجه‌ی اعتبار ساقط می‌شوند.

بنابراین اگر جدایی بین قدرت دینی و دنیوی اتفاق بیفتد، قدرت به حکومت دنیوی محوّل می‌شود و متصدیان دین از قدرت دنیوی بی‌نصیب می‌مانند و در این صورت عقل می‌تواند در نهایت آزادی پیش رفته و تا زمانی که آزادی سایرین را محدود نکند، و حکومت دنیوی بدین ترتیب حق دخالت در کار او را نداشته باشد، به فعالیت خود ادامه دهد. علاوه بر این قابل درک است که اگر قدرت در دست حکومت دنیوی نباشد، جدایی بین قدرت دینی و قدرت دنیوی به حالت عادی صورت نمی‌گیرد. از این رو نباید از استبداد حاکم سیاسی در صورت داشتن قدرت، هراسی داشت، چرا که او مؤظف به رفتار در حیطه‌ی قوانین وضع شده خواهد بود. بدین ترتیب عقل از هر قیدی نجات یافته و کشمکش بین عقل و دین از اعتبار خواهد افتاد و شاید این جمله‌ی ویکتور هوگو که «ما و دین علیه رجال دین برمی‌خیزیم» ناظر بر همین معنا باشد.»

مدیر مسؤول مجله‌ی «الجامعه»، پس از طرح این مطالب، که بیش از بیست صفحه را به خود اختصاص داده است، به مواردی می‌پردازد که محمد عبده آنها را جزو اصول مسیحیت می‌داند و این مورد نیز بیش از بیست صفحه از مجله را پر می‌کند. خلاصه‌ی ردّی که فرح انطون نوشته به صورت زیر است:

«قبول داریم که دین متکی به معجزات و ایمان به اموری است که با عقل، سازگاری چندانی ندارد (آن چه که محمد عبده در اصل‌های اوّل و چهارم آورده است)، چرا که اگر دین صرفاً متکی بر عقل باشد، باید آن را علم نامید و نه دین، زیرا اعتقاد و ایمان به وجود خالق، آخرت، وحی، بعثت، حشر و خلود روح و غیره اموری مبتنی بر حس نیستند که بتوان با عقل آنها را تصور نمود، و جز نص کتب مقدس دلیلی بر درستی اعتقاد به آنها وجود ندارد. به همین خاطر است که ابن‌رشد در کتاب خود «تهافت التهافت» با آن چه که دشمن او، یعنی

امام محمد غزالی در کتاب «تهافت الفلاسفه» مبنی بر این که اسلام نیز مانند سایر ادیان، مافوق عقل است، موافقت نموده است. قبول دارم که اساس معجزات، چیزی جز نقض اصول و قوانین علمی نیست، اما در هر صورت مبنای تمام ادیان، معجزه است.

بدین ترتیب اساس و مبنای ادیان مختلف، اعتقاد به وجود فاعلی است خارج از اشیا و پدیده‌ها، یعنی اعتقاد به وجودی نامرئی. به همین دلیل است که می‌گویند که همه ادیان متکی و مبتنی بر غیب هستند و تمام معجزات ریشه در غیب دارند. از این رو نفی معجزه به نفی دین می‌انجامد.

در مورد اصل دوّم می‌پذیریم که ارباب کلیسا در استفاده از قدرت و نفوذ خود، زیاده‌روی کرده‌اند، اما با این حال قدرت کلیسا برای جلوگیری از هرج و مرج ضروری بوده است. درباره‌ی عقیده‌ی ایشان (محمدعبد) مبنی بر این که فرودستان در عقاید خود باید به فرادستان تاسی کنند، باید بگویم که این سخن برای مسیحیان خنده‌آور است بویژه پس از آن که فرودست، فرادست شده است.

درباره‌ی اصل سوم که عبارت از ترک دنیا و توجه به آخرت باشد، باید بگویم که خطبه‌ی عیسی بر کوه (اصحاح پنجم تا هفتم از انجیل متی) جدایی بین دنیا و دین و منظور از آن را به اندازه‌ای شفاف و روشن بیان کرده است که هیچ شکی در کیفیت آن روا نیست. عیسی مسیح در آن خطبه، پیروان خود را به ترک دنیا و تشویق به مدارا با مخالفین خود، دعوت نموده و می‌گوید: «هر کس از شما که بر دیگری خشمگین شد، محکوم است، پس همیشه در پی ارضای دشمن خود باشید... گفته‌اند که خود را دوست بدارید و دشمنان خود را نفرین کنید، اما من به شما می‌گویم که برای کسانی که به شما نفرین می‌کنند، برکت بخواهید و نسبت به کسانی که در حق شما بدی می‌کنند، نیکی کنید...» و حتّاً اگر خود عیسی معتقد به این توصیه نبوده باشد، به هر صورت، عصری که در آن زندگی می‌کرد، صدور این احکام را ایجاب می‌کرد، چرا که در آن زمان، کسب سعادت از طریق طلب و تلاش میسر نبود، و از این رو مسیح پیروان خود را تشویق نمود تا از طریق ترک طلب به سعادت برسند. و از اینها ترک علم مستفاد نمی‌شود.»

در مورد اصل پنجم مبنی بر این که به ادعای مسیحیان، کتاب مقدس حاوی تمام نیازهای

زندگی و آخرت مردم است، فرح انطون طرح موضوع را مزاحی از جانب محمدعبدہ تلقی کرده و پاسخی به آن نداده است. او در ادامه‌ی بحث، به بررسی رفتار افراطی ارباب کلیسا و روحانیون مسیحی در قبال طرفداران تفکر آزاد در اروپا پرداخته و برای این که رفتار ارباب کلیسا را توجیه کرده باشد، گفته است که «این ملحدین در حقیقت خطرناک‌ترین دشمنان مسیحیت بوده‌اند و دلیل این که روحانیون مسیحی برای مبارزه با آنان به هر سلاحی و هر شیوه‌ای متوسل شده‌اند، همین امر است. اما به هر صورت ساحت دین مسیحیت از لوث جنایات متصدیان آن بری است. و نیز این که اگر در اروپا قدرت مدنی در کنار قدرت دینی مانده بود، بدون تردید عقل اروپایی پیشرفتی حاصل نمی‌کرد».

ذکر همین مقدار از نظریات انتقادی مدیر مسؤول الجامعه، برای منظور ما کفایت می‌کند. این نظریات اگرچه از پیوستگی منطقی برخوردار بوده و از جملات متین تشکیل شده‌اند، اما اول این که مسیحیت را با دیگر ادیان الهی برابر گرفته است؛ دوم این که به اتهام طرف مقابل بر مسیحیت، مبنی بر محدود کردن تفکر آزاد پاسخ نداده است؛ سوم این که آن چه که در مورد قدرت ارباب کلیسا آمده، این ادعا را که روحانیون مسیحی قرن‌های متمادی با استفاده از قدرت خود تفکر آزاد را از پیشرفت باز داشته‌اند، رد نمی‌کند؛ چهارم این که عقیده‌ی وی در مورد ترک دنیا، بسیار سست و بی‌پایه است. بر پاسخ فرح انطون، ایرادهای دیگری از این دست وارد است.

به هر صورت با توجه به نظریات محمدعبدہ و ایرادهایی که فرح انطون بر آن وارد کرده است، و با توجه به بررسی‌هایی که پیرامون این نظریات به عمل آمد، می‌توانیم بگوییم نتایجی که به متون مقدس نسبت داده می‌شود، در واقع به تأویل و تفسیری مربوط می‌گردد که معمولاً از آنها به عمل می‌آید و هر کسی این متون را به نوعی خاص تأویل می‌کند. به عنوان مثال، شیخ محمدعبدہ و برخی از سران مسیحی که پیش یا پس از او می‌زیسته‌اند، آیه‌ی «مال قیصر را به قیصر بده و...» را به اجتماع قدرت‌های دینی و دنیوی تعبیر کرده‌اند، در حالی که فرح انطون و بعضی دیگر از متفکرین مسیحی، آن را به جدایی دو قدرت دینی و دنیوی تعبیر نموده‌اند و البته هر کدام از این دو گروه برای صحت تفسیر و تأویل خود دلایلی ارائه داده‌اند. اما آیاتی از این دست که تعابیر مختلفی از آنها ارائه شده باشد، بسیارند. بدین ترتیب می‌توان

گفت که مسؤولیت نوع برخورد مسیحیت با عقل آزاد، نه بر عهده‌ی کتاب مقدس، بلکه بر دوش کسانی است که به تأویل و تفسیر آن پرداخته‌اند. از آن جایی که تا قرون متمادی، امتیاز تأویل متون مقدس تنها در دست ارباب کلیسا بود، و این روحانیون در کار خود رقیبی نداشته‌اند، می‌توان گفت که مسؤول تمام کشمکش‌های بین دین و عقل، همین ارباب کلیسا بوده‌اند، و مؤید این ادعا این است که در کتاب مقدس، هیچ آیه‌ای ناظر بر مخالفت با آزادی تفکر وجود ندارد.

ما مدعی هستیم که مسؤولیت جنایات وحشتناکی که این کتاب به ذکر آنها پرداخته است، بر عهده‌ی روحانیون مسیحی مغرب‌زمین (و در واقع برخی از آنها) است و حتا مسیحیان مشرق زمین از این جنایات مبرا هستند و همین که مسیحیان شرق در جنگ‌های صلیبی شرکت نکردند، گواه این ادعاست. البته لازم به ذکر است که اگر ارباب کلیسا صاحب قدرت نبودند و قدرت دنیوی در دست آنها متراکم نبود، احتمالاً این کشمکش‌های خونین نامشروع رخ نمی‌دادند و این چیزی است که از مطالعه‌ی تاریخ دین براحتی نتیجه می‌شود.

نادانی برخی از ارباب کلیسا

اگر تمام ارباب کلیسا روشنفکر بودند و نظریات آنها ناشی از فکری پخته بود، از میزان تعصب آنها و اثرات این تعصب تا حدودی کاسته می‌شد. اما متأسفانه برخی از این افراد گویی توحش روزگاران کهن را به ارث برده بودند، و توحشی که از این دوران به جا مانده بود، در جود این افراد متعصب رسوخ کرده بود. بدین ترتیب این روحانیون متعصب به واسطه‌ی تنگ‌نظری‌های خود، جلوی پیشرفت علم و عقل آن چنان گرفتند که تا اواخر نیمه‌ی قرن گذشته درهای دانش عملاً بر روی مردم بسته بود. در طول قرن‌های متمادی، کلیسا بر تمام مراکز و مؤسسات علمی مستولی بود و هر آن چه را که به زعم خود حق می‌پنداشت، بر آنها تحمیل می‌کرد. دستاویز کلیسا برای تحمیل نظریات خود به مراکز علمی، مستندات و محتویات کتاب مقدس بود که در نظر ارباب کلیسا مصون از هر اشتباهی جلوه می‌کرد. بدین ترتیب طولی نکشید که دین با پدیده‌های طبیعی که پدیده‌هایی در حیطه‌ی علم

و فلسفه بودند، پیوند خورد و داستان خلقت جهان و انسان، آن گونه که در تورات آمده، به همراه عقیده‌ی قربانی، آن گونه که در انجیل آمده است، موجب شد که دیگر نتوان در مورد علوم زمین‌شناسی، جانورشناسی و انسان‌شناسی، آزادانه به بحث پرداخت. حقیقت چیزی نبود جز آن چه که در انجیل با صراحت آمده بود و تأویل و تفسیر ظاهری آن (که بر عهده‌ی ارباب کلیسا بود)، برای نیل به حقیقت و هدایت مردم به راه راست و تضمین و تأمین سعادت آنها کفایت می‌کرد.

در گذشته‌های دور، کسانی همچون بقراط پزشکی را بر اساس تجربه و روش علمی بنا نهاده بودند، در حالی که پزشکی قرون وسطا به پزشکی عصر توحش و عصر انسان نخستین بیش‌تر شباهت داشت. به عنوان مثال، ریشه‌ی امراض جسمانی را به عواملی نهانی همچون دشمنی شیطان با بشر یا خشم خداوند بر بشر نسبت می‌دادند. نام‌آورترین پاپ «آگوستین» هم شیاطین را عامل بیماری‌های مؤمنین مسیحی معرفی کرده است. حتّٰا برخی از کسانی هم که بر کلیسا خروج کرده و بر علیه قدرت آن شوریدند، عقیده‌ای مشابه داشته‌اند؛ مثلاً به عقیده‌ی لوتر، منشأ بیماری‌ها شیطان بود. آن جایی که علت بیماری‌ها، چیزی فراتر از طبیعت است، درمان آنها نیز بایستی به شیوه‌ای فراطبیعی صورت بگیرد. وجود یک چنین عقیده‌ای موجب شد که کلیسا و متصدیان آن از طریق دعا و طلسم درآمد سرشاری داشته باشند. اکثر کسانی که به پزشکی اشتغال داشتند، متهم به جادو، کفر و الحاد شدند و کالبدشکافی اجساد، به واسطه‌ی اعتقاد به قیامت و زنده شدن انسان در روز قیامت، حرام اعلام شد. حتّٰا در قرن هجدهم نیز به پشتوانه‌ی همین اعتقادی که از قرون وسطا در مورد بیماری‌ها به جا مانده بود، ارباب کلیسا با مایه کوبی به مخالفت برخاستند.

در طول قرون وسطا، علم شیمی، به عنوان یک علم شیطانی شناخته می‌شد. در سال ۱۳۱۷، پاپ شیمی را تحریم و تمام شیمی‌دان‌ها را ملحد اعلام کرد. در سال ۱۲۹۲، راجریکن که خود تعصبی در قبال دین داشت، به جرم تمایل به شرکت در مباحث علمی، به مدتی طولانی زندانی شد.

تمام این شواهد حاکی از آن هستند که قرون وسطا دشمن سرسخت علم بوده است. حقیقت این است که علوم یونانی، تقریباً پنج قرن پیش از این که مسیحیت قدرتی به هم بزند،

از پیشرفت بازمانده بود و از قرن دوم به این سوی، عملاً کشف علمی مهمی صورت نگرفته بود. علت این توقف را می‌توان به وضعیت اجتماعی یونان و روم نسبت داد. لیکن در قرون وسطا، به جرأت می‌توان گفت که بستر اجتماعی لازم برای روح علمی مهیاتر از پیش بوده است، به گونه‌ای که در این بستر، علم می‌توانست دوباره احیا شود. از این رو به نظر می‌رسد آن چه که مانع از احیا و پیشرفت روح علمی در قرون وسطا شد، رفتار ارباب کلیسا با علما و سدی بود که در برابر علم ایجاد کردند. ضروری که علم از نظریات ارباب کلیسا به خود دید، بیشتر از زیانی بود که به واسطه‌ی جهل مقتضای قرون وسطا متوجه روح علمی شد. در قرون وسطا، اعتقاد به جنّ و جادو که ادوار کهن به ارث مانده بود، تقویت شد و مردم آن دوره، عمدتاً بر این باور بودند که اجنه و شیاطین از هر طرف آنها را محاصره کرده‌اند و به دنبال فرصتی هستند تا آنها را آزار دهند؛ و با، طاعون، بیماری‌های علاج‌ناپذیر، طوفان، خشکسالی، خورشیدگرفتگی، ماه‌گرفتگی، و دیگر پدیده‌های خطرناک طبیعی و مصیبت‌های اجتماعی، همه و همه از اجنه و شیاطین سرچشمه می‌گرفتند و تنها چیزی که می‌توانست مانع از بروز این پدیده‌ها باشد، برگزاری مراسم دینی و مناسک مذهبی بود. برخی از سران پیشین مسیحیت، برای براندازی سحر و جادو، که آن را ریشه‌ی تمام بلاهای می‌دانستند، قوانینی وضع کردند، لیکن تا قرن چهاردهم مخالفتی جدی در برابر سحر و جادو به عمل نیامده بود. در قرن چهاردهم، در سراسر اروپا، بیماری وحشتناک وبا شایع شد و اوضاع اروپا را به گونه‌ای به هم ریخت که نام «مرگ سیاه» بر آن نهادند. شیوع این بیماری، ترس مردم از شیاطین و اجنه‌ی پنهان را بیش‌تر کرد. به هر صورت به مدت سه قرن، در اروپا مخالفت با سحر و جادو رواج داشت و ارباب کلیسا با اتکا به این آیه که «هیچ زن جادوگری را نباید زنده گذاشت»، شکنجه و آزار ساحران و جادوگران را امر تأیید شده‌ای از طرف کتاب مقدس معرفی می‌کردند. در سال ۱۴۸۴، پاپ اینوسان هشتم طی صدور یک فرمان، ادعا کرد که «طاعون و طوفان‌های وحشتناک، نتیجه‌ای از اعمال زنان جادوگراست.» بستر اجتماعی به گونه‌ای بود که حتّاً بسیاری از مردم به اصطلاح روشنفکر آن زمان نیز این ادعا را پذیرفتند و این عقیده تا طلوع عصر جدید و تولد روش علمی، همچنان طرفدار داشت.

ارتجاع دانشگاهها

ارباب کلیسا و متصدیان نظام دینی اگرچه معمولاً نادانها و جاهلانی بیش نبودند، اما قدرت خود را بر دانشگاهها نیز گسترش داده و این مراکز علمی را به آشیانه‌های ارتجاع و دژهای استبداد تبدیل کردند. محرک تأسیس دانشگاه، شخصی به نام آبلار بود که عقل را به عنوان معیار حقیقت معرفی می‌کرد و بدون توجه به عقاید ارسطو یعنی عقایدی که کلیسا تبلیغ می‌کرد، این اندیشه را ترویج می‌کرد که برای رسیدن به حقیقت بایستی تحقیق کرد. آبلار در پاریس تحصیل کرد و در همان جا نیز تدریس می‌کرد. هزاران دانشجو در اطراف او گرد آمدند. آبلار در سال ۱۱۴۲ درگذشت و پس از او در اواخر قرن دوازدهم، کسانی که به دنبال علم بودند، به منظور حفظ منابع و مصالح خود، اتحادیه‌ای به نام دانشگاه تشکیل دادند. به این ترتیب در پایان قرن دوازدهم، دانشگاه پاریس با تعداد ۱۳۰۰ دانشجو تأسیس شد. سایر دانشگاههای اروپا، نظیر دانشگاه پلنی، سالرنو، آکسفورد و کمبریج، پس از این دانشگاه یکی یکی تأسیس شدند. طبیعتاً انتظار می‌رفت که این نهادهای علمی، به دفاع از آزادی تفکر پرداخته و از طرفداران تفکر آزاد در برابر مخالفان آن حمایت کنند، بویژه این که پیشگامان این طرحها دانشگاهها را در حقیقت برای رها ساختن عقل از بند دین تأسیس کرده بودند. اما متأسفانه کلیسا در قلمرو علم نیز وارد شد و در امور دانشگاهها هم دخالت کرد. اعمال قدرت ارباب کلیسا به حدی رسید که دانشگاهها عملاً و بناچار در دست کلیسا رام شدند. آن چه که در دانشگاهها تعلیم داده می‌شد، توسط ارباب کلیسا تعیین می‌گردید و از تدریس مطالبی که به زعم کلیساییان حرام بود، خودداری می‌شد. روش تعلیم مدرسی در دانشگاهها رایج بود و اساتید دانشگاه، به حقیقت به عنوان محصول عقل سلیم یا تجربه، اعتنایی نداشتند و بلکه تمام تلاش خود را در جهت رضای خاطر مردان کلیسا و اطاعت از اوامر و نواهی آنها به خرج می‌دادند. اگر استادی، متوجه خطا بودن تجویزات کلیسا می‌شد، بناچار عقیده‌ی خود را پنهان کرده و خود را ملزم به تعالیم مدرسی نشان می‌داد و نه تنها مردم، بلکه حتا دانشجویان را نسبت به عقیده‌ی خود آگاه نمی‌ساخت (کاری که کسانی که چون رینولد در قرن شانزدهم انجام دادند). اگر استادی که متوجه بطلان آرای ارباب کلیسا شده بود، قصد تبلیغ و ترویج نظریات خود را داشت، بناچار بایستی از مقام خود در دانشگاه استعفا می‌داد

(کاری اساتیدی همچون رتیکوس کردند)، چراکه اگر به اختیار خود استعفا نمی‌داد به اجبار او را اخراج می‌کردند (بلایی که یک قرن بعد بر سر گالیله آمد). هر یک از این سه استاد، کاملاً به صحت نظریه‌ی کوپرنیک مبنی بر گردش زمین به دور خورشید ایمان داشتند و معتقد بودند که خورشید مرکز جهان است. رینولد و رتیکوس در ویتمبرگ که در قلمرو پروتستان‌ها بود زندگی می‌کردند و گالیله در ایتالیا بود و در دانشگاه پیزا که تحت امر کلیسای کاتولیک و متصدیان آن بود، تدریس می‌کرد. برای پی بردن به وضعیت روح علمی در آن عصر توجه به همین نکته کافی است که رؤسای دانشگاه‌ها به این که نسبت به تعلیم مدرسی پایبند بوده و پا را از آن چه که در کتاب مقدس آمده است، فراتر ننهادند، افتخار می‌کردند و از این در برابر نفوذ افکار و اندیشه‌های جدید در دروس دانشگاهی مقاومت کرده‌اند، به خود می‌بالیدند. به عنوان مثال رییس دانشگاه دوی، در جلسه‌ای هنگامی که وضعیت دانشگاه خود را تشریح می‌کرد، یکی از افتخارات آن دانشگاه را عدم پذیرش نظریه‌ی گالیله در مورد گردش زمین به دور خورشید عنوان نمود.

آن گونه که تاریخ‌نگارانی نظیر وولف می‌گویند، استیلای عقاید کهنه‌ی کلیسا بر دانشگاه‌های اروپایی، آنها را از تحصیل علم بازداشت و حتّاً اصلاح‌طلبان دینی هم که با کلیسا به دشمنی برخاسته بودند، به واسطه‌ی تعصبی که داشتند، به سرکوب تفکر آزاد پرداختند. بدین ترتیب علم جدید، نه در دانشگاه‌ها، که در خارج از آنها به پیشرفت خود ادامه داد. با شروع نهضت مؤثر علمی، برای ترویج و تدریس علوم باید نهادهایی تأسیس می‌شدند که از قدرت کلیسایان مصون باشند. بدین منظور در قرن پانزدهم، آکادمی‌های ونیز و فلورانس در ایتالیا و آکادمی فرانس در فرانسه توسط فرانسوای اوّل تأسیس شد. در همین دوره بود که تحقیقات و مباحث علمی خود را نشان دادند و انجمن‌های علمی مختلفی به وجود آمده و شیوه‌ی نوین علمی را در کارهای خود به کار بستند. در فصل پنجم به تفصیل این موارد پرداخته‌ایم.

محاکم تفتیش عقاید

از آن جایی که محاکم تفتیش عقاید، خطرناک‌ترین حربه‌ای بودند که ارباب کلیسا برای

مبارزه با آزادی تفکر و طرفداران آن به کار بستند، توضیح در مورد آنها ضروری می‌نماید. الحاد یا زندگه در جنوب غربی فرانسه در لانگدوک شیوع یافت و با تلاش آلبی ژواها، که تحت امر فرمانروای تولوز بودند، گسترش پیدا کرد. پاپ اینوسان از فرمانروای تولوز خواست تا الحاد را در قلمرو خود نابود سازد. اما حاکم تولوز سرپیچی کرد و کلیسا خود مستقیماً برای براندازی الحاد لشکر کشید. ارباب کلیسا برای تحریک مردم به این جنگ، اعلام کردند که هر کس در این جنگ شرکت کند، تمام گناهانش بخشیده خواهند شد. کلیسا در این مبارزه‌ی خونین، مخالفان و دشمنان خود، حتا زنان و کودکان را مورد شکنجه‌های وحشتناک قرار داد، آنها را به دار آویخت، زنده زنده سوزانید یا به انحای مختلف اعدام کرد، تا مگر بدین وسیله نسل آنها را براندازد. نبرد کلیسا با الحاد همچنان ادامه یافت تا این که در اوایل قرن سیزدهم (۱۲۲۹ میلادی)، با تسلیم فرمانروای تولوز به پایان رسید. این جنگ، نتیجه‌ای خطرناک به دنبال داشت و آن این که کلیسا در قوانین عمومی اروپا، اصل جدیدی اضافه نمود مبنی بر این که «فرمانروای هر منطقه‌ای فقط تا هنگامی استحقاق تاج و تخت خواهد داشت که به وظیفه‌ی خود در سرکوب الحاد، عمل کند. اگر فرمانروایی در اجرای دستورات پاپ در مورد شکنجه و تعقیب ملحدین کوتاهی کند، املاک و دارایی او مصادره شده و به اصحاب کلیسا فروخته خواهد شد و علاوه بر این خود او نیز زندانی خواهد شد.» بدین ترتیب پاپ‌های کلیسا نوعی رژیم حکومتی ایجاد کردند که در آن هر منطقه‌ای مؤظف بود به تبعیت از ارباب کلیسا، از دین مسیحیت در برابر حملات و انتقادات محافظت کند.

اما رجال کلیسا به این هم اکتفا نکردند و به جست‌وجوی ملحدین در مخفی‌گاه‌های خود پرداختند. به نظر کلیسا، اگر ملحدین، مجال ظهور و کسب قدرت پیدا می‌کردند، شکنجه‌ی آنها برای براندازی الحاد چندان کارساز نبود و فرمانرویان مناطق مختلف نیز قادر به مقابله با آنها نبودند. از این رو کلیسا به زعم خود راه هشیاری پیش گرفت و مفتش‌های خود را برای تعقیب ملحدین بسیج کرد. در سال ۱۲۳۳ میلادی پاپ گریگور نهم به منظور تعقیب ملحدین و مجازات آنها، محکمه‌ی تفتیش عقاید یا «دیوان عالی تحقیق» را تأسیس کرده و قوانین هولناکی در مورد الحاد وضع نمود. محکمه‌ی تفتیش عقاید و شیوه‌ی رفتار آن در

مقابله با الحاد، در سال ۱۲۵۲ میلادی، توسط پاپ اینوسان چهارم تأیید شد و بدین ترتیب، شکنجه و آزار ملحدین، به عنوان بخشی از قانون اساسی ایالات مختلف به رسمیت شناخته شد. پاپ، قدرت لازم برای تعقیب ملحدین و کشف الحاد را به راهبان تفویض کرد. راهبان عضوی از محاکم تفتیش عقاید بودند و از اختیارات مطلق برخوردار بودند: کسی بر اعمال و رفتار آنها نظارت نمی‌کرد، هیچ مسؤولیتی در قبال رفتار خود بر عهده نداشتند و فرمانروایان نیز بایستی در اجرای دستورات پاپ، آنها را یاری می‌کردند. قوانین بسیار هولناکی علیه ملحدین وضع شده بود و فرمانروایان خردمند نیز بناچار همانند حکام جاهل به سرکوب الحاد پرداخته بودند. به عنوان مثال فردریک دوم در قرن سیزدهم قوانینی وضع کرد که بر طبق آنها، خون ملحدین حلال بود و از ملحدین، آنهایی که توبه نمی‌کردند، سوزانده می‌شدند و آنهایی که توبه می‌کردند زندانی می‌گشتند، و اگر کسی که توبه کرده بود، دوباره مرتد می‌شد، حتماً اعدام می‌شد، دارایی و اموال ملحدین بدون استثنا مصادره شده و خانه و کاشانه‌ی آنها ویران می‌شد. تمام این قوانین، با شهرت این فرمانروا در روشنفکری و آزادمنشی مغایرت داشت.

بدین ترتیب با وضع یک چنین قوانینی، دامنه‌ی عمل محاکم تفتیش عقاید در غرب مسیحی، آن چنان گسترش یافت که فرار از چنگال آن عملاً غیرممکن بود. تفتیش عقاید در سرتاسر اروپا با یکدیگر در ارتباط بودند و در تعقیب ملحدین به یکدیگر کمک می‌کردند. محاکم تفتیش عقاید در سرتاسر اروپا بجز انگلستان دایر شدند و علت آن هم این بود در دوران حکومت هانری چهارم [احتمالاً دوم درست بوده است. مترجم] الحاد در انگلستان به طرز وحشتناکی سرکوب شده بود و نیازی به وجود این محاکم نبود. در انگلستان، ملحدین را روی چوب نوک‌تیزی می‌نشانند تا در بدن آنها فرو رود. این شیوه‌ی وحشتناک اعدام در سال ۱۵۳۳ میلادی متوقف شد، اما ماری، دختر هانری هشتم آن را دوباره به راه انداخت تا این که در سال ۱۶۷۶ میلادی بار دیگر متوقف شد.

در اسپانیا، محاکم تفتیش عقاید بشدت از طرف ارباب کلیسا حمایت و پشتیبانی می‌شدند و بدین ترتیب موفقیت‌های بزرگی در راه مبارزه با الحاد به دست آوردند. محکمه‌های تفتیش عقاید در اسپانیا، در اواخر قرن پانزدهم تأسیس شدند و تا اواخر قرن گذشته همچنان

به کار خود ادامه می‌دادند. دستاویز بسیار مهمی که برای تعقیب و جست‌وجوی ملحدین به کار می‌رفت، فرمان معروف ایمان بود. محاکم تفتیش با توسل به این فرمان عمومی، می‌توانستند هر مسیحی را مورد بازجویی قرار دهند. فرمان ایمان، هر مسیحی را ملزم کرده بود که بدون هیچ شک و تردیدی، اطلاعات خود در مورد ملحدین را به محاکم تفتیش عقاید گزارش دهد، و اگر کسی در انجام این وظیفه کوتاهی می‌کرد، در معرض مجازات دنیوی و اخروی قرار می‌گرفت. بدین ترتیب کم‌تر کسی از بدگمانی دوستان، همسایگان و حتّٰا خویشاوندان خود، در امان بود. به جرأت می‌توان گفت صدور این فرمان، بهترین کاری بود که می‌شد در جهت براندازی آزادی عقیده انجام داد، چرا که بدین وسیله جاسوسی به عنوان یک وظیفه‌ی دینی درآمده بود و همواره مورد تشویق قرار می‌گرفت.

روشی که در اسپانیا برای محاکمه‌ی متهمین به الحاد رایج بود بر هیچ قانون معقولی استوار نبود، اگر کسی متهم به الحاد می‌شد، دیگر لزومی به اثبات این اتهام وجود نداشت و همین که محکمه‌ی تفتیش الحاد را تشخیص می‌داد، کفایت می‌کرد. بدین ترتیب هر کسی را که محکمه‌ی تفتیش بازداشت می‌کرد، مطمئناً گناهکار بود و این خود او بود که می‌باید بر بی‌گناهی خود دلیل می‌آورد. خود قاضی مدعی می‌شد و شهادت هر کسی، حتّٰا افراد سابقه‌دار و شرور هم پذیرفته می‌شد. کسانی که برای دفاع از متهم شهادت می‌دادند، برخلاف کسانی که علیه او شهادت می‌دادند، بایستی شرایط سخت و تنگ‌نظرانه‌ای را برآورده می‌ساختند. به عنوان مثال افراد یهودی، سکنه‌ی آفریقای شمالی، برده‌ها و خدمتکاران، و خویشاوندان متهم تا درجه‌ی چهار، نمی‌توانستند در دفاع از او شهادت دهند، اما هر یک از همین افراد مجاز بودند که علیه متهم شهادت بدهند. شعار محاکم تفتیش عقاید این بود که «بهتر است صد نفر بی‌گناه، محکوم و شکنجه شوند تا این که یک گناهکار از شکنجه فرار کند.» مشارکت در شکنجه‌ی متهمان و مشارکت در روند تفتیش عملی ثواب اعلام شده بود، به عنوان مثال اگر مؤمنی در تهیه‌ی هیزم لازم برای سوزاندن ملحدان کمک می‌کرد، تمام گناهانش بخشیده می‌شد. اما محاکم تفتیش عقاید برای این که متهم به توحش نشوند، نفرت خود را از خونریزی اعلام می‌کردند و از چوب نوک‌تیزی که در انگلستان برای اعدام ملحدین به کار گرفته می‌شد، استفاده نمی‌کردند. در پایان محاکمه، قاضی اعلام می‌کرد که الحاد متهم ثابت

شده است و امیدی به توبه‌ی او وجود ندارد. محکمه، متهم را به نیروهای غیرروحانی می‌سپرد و از آنها می‌خواست که هنگام مجازات متهم، رحم و شفقت به خرج دهند! ظاهر قضیه این گونه بود که حکومت غیرروحانی درخواست محکمه را نمی‌پذیرد، اما حقیقت این بود که چاره‌ای جز اعدام متهم نداشت، چرا که در غیر این صورت به طرفدای از الحاد و ملحدین متهم می‌شد. فرمانروایان بر طبق قوانین کشور، مجبور بودند که متهمینی را که از محاکم تفتیش عقاید تحویل گرفته بودند، در اولین فرصت مجازات کنند و گناهکارانی را که از رحمت کلیسایی محروم شده بودند، مهلت ندهند.

روشی که محاکم تفتیش عقاید پیش گرفته بودند بی‌رحمی و شقاوت مردم را دامن می‌زد. رفتار این محکمه‌ها در مورد شکنجه‌ی متهمان، در حقوق جنایی اروپاییان تأثیر بسیار سویی داشته است. لی یکی از مورخین محاکم تفتیش عقاید، می‌گوید «بدترین نتیجه‌ای که از شیوه‌ی برخورد محاکم تفتیش عقاید با متهمان در اروپا به جای ماند، این است که قسمت اعظمی از اروپاییان به روش‌های آنها تأسی کردند و این نوع شیوه‌های مجازات، تا اواخر قرن هجدهم، در مورد متهمان و گناهکاران رایج بود.»

به عقیده‌ی گیبون، در اروپا مبارزه با الحاد به نوعی بیماری واگیر تبدیل شده بود و این بدان خاطر بود که همه‌ی افراد می‌خواستند کسی آنها را متهم به الحاد نکند. به هر صورت این بیماری واگیر از ارزش انسان بسیار کاسته و انسان‌ها را از حقیقت دور کرده بود. بدین ترتیب همه‌ی مردم یا براستی عقاید دینی خود را استحکام می‌بخشیدند یا این که به چنین کاری تظاهر می‌کردند. نتیجه‌ی عملی این که به دین و تعالیم آن به عنوان یک حقیقت، تا قرن هفدهم، اصلاً توجهی نمی‌شد. محاکم تفتیش عقاید آن چنان اخلاق عمومی را تخریب کردند که گاهی اوقات، برخی از دانشمندان، به واسطه‌ی رشک و حسدی که نسبت به رقیب خود داشتند، او را متهم به الحاد می‌کردند. در سال ۱۳۰۲ میلادی، پیتر وی آلبانویی قربانی یک چنین حسادت‌هایی شد، و یکی از رقبای دانشمندش او را به الحاد و جادوگردی متهم کرد. پیتر وی در سال‌های ۱۲۹۲ و ۱۲۹۳ میلادی نوشته‌های ابراهیم بن عذرا در نجوم را ترجمه کرد و به همین خاطر، حسادت برخی از رقیبان خود را برانگیخت، اگرچه که کتاب‌های او در سال ۱۵۰۶ میلادی به چاپ رسیدند. یکی از دانشمندان معاصر پیتر وی، به نام جیوانینگ

سانگویناسی نیز که به احیاگر طب معروف است، گرفتار این نوع حسادت‌ها شد و برغم شهرت بسیاری که داشت، محکوم شد. به هر حال از محکمه‌ای که قاضی آن از دومینکن‌های ایتالیا بود، می‌شد انتظار داشت که علی‌رغم وقوف به بی‌پایگی اتهام وارد شده، و از این رو بی‌گناهی متهم، رأی به محکومیت او بدهد.

از مهم‌ترین اقدامات محاکم تفتیش عقاید، می‌توان به تهیه و تنظیم فهرست کتاب‌هایی اشاره کرد که خواندن آنها بر مؤمنین تحریم شده بود. در پیرامون این فهرست، در فصل پنجم بحث خواهیم کرد. به هر شکل، محاکم تفتیش عقاید، در سراسر اروپای تحت سلطه‌ی خود، وحشت بی‌حد و حصری آفریده بودند و کلیسای مسیحی از وجود آنها برای تحکیم پایه‌های سلطه‌ی خود بر مردم، استفاده می‌کردند. اما ارباب کلیسا با وجود تمام اقداماتی که از طریق محاکم تفتیش عقاید به عمل آوردند، قادر به سرکوب همیشگی عقل و جلوگیری از پیشرفت آن نشدند و در حین همین شکنجه‌های وحشیانه، کاخ حکومت دینی کلیسا رو به ریزش نهاد. تاریخ نشان می‌دهد که شکنجه‌ی مردم با تکیه بر قدرت، نمی‌تواند آنها را از پیشرفت عقلانی باز بدارد.

بدین ترتیب اگرچه سالیان شکنجه و آزار طولانی بود، اما مردم سرانجام، آزادی عقل را که افراد بی‌شماری در راه آن شهید شده بودند، به رسمیت شناختند. کلیسا اگرچه حریم مقدس خود را با آهن و آتش حفاظت می‌کرد، اما همواره در هراس بود، چرا که به چشم خود می‌دید که مخالفان آزاداندیش او هر لحظه بر دژهای مستحکم استبدادی‌اش هجوم آورده و از میان آتش‌هایی که ارباب کلیسا برافروخته‌اند، بی‌هیچ هراسی عبور می‌کنند. از این گذشته، در میان خود کلیسایان نیز اصلاح‌طلبانی پیدا شدند که به رفتار زشت کلیسا خرده گرفته و تلاش خود را برای کاهش قدرت و نفوذ ارباب کلیسا به کار بستند. اما بدبختانه همین اصلاح‌طلبان هم که بر کلیسای پیشین شوریده بودند، در شیوه‌ی برخورد با آزادی عقل و طرفداران آن، همان راه پیشینیان را پیش گرفتند و تاریخ جدال این مصلحین دینی با آزادی تفکر، در نفرت‌انگیزی، دست کمی از کلیسای پیشین ندارد. بدین ترتیب بد نیست که نگاهی نیز به جنبش اصلاح دینی داشته باشیم.

ارتجاع مصلحین دینی

مذهب کاتولیک دشمن سرسخت تفکر آزاد و طرفداران آن بوده، همواره با شقاوت و بی‌رحمی تمام به تعقیب و شکنجه‌ی آنها پرداخته و در این راه از هیچ کاری دریغ نکرده است. اما مذهب پروتستان هم در شکنجه و آزار آزاداندیشان، و رفتار دشمنانه‌ای که با آنها داشته‌اند، همانند کلیسای کاتولیک عمل کرده است. یک چنین ادعایی در بادی امر شگفت‌انگیز و باورنکردنی به نظر می‌رسد، چرا که پروتستان‌ها کسانی بودند که علیه کلیسای کاتولیک روم برخاسته و سر از اطاعت آن برتافته بودند. پروتستان‌ها نسبت به بازگشت دین مسیحیت به کتاب مقدس، بشدت اصرار داشتند و به این ادعا که حق تفسیر و تأویل آیات انجیل منحصر به ارباب کلیسا است، معترض بودند. پروتستان‌ها حق تمام مردم می‌دانستند که از محتویات کتاب مقدس مطلع شده و در فهم و تفسیر آن تلاش کنند. آنها نسبت به حق بخشایش گناهان توسط پاپ اعتراض کردند و مدعی شدند که او نمی‌تواند ثواب و سعادت اخروی را به مردم بفروشد.

پروتستان‌ها اعتراض‌های بسیاری بر کلیسا وارد کردند که آنها را می‌توان در کتاب‌هایی که در تاریخ اصلاح‌طلبی دینی نگاشته شده‌اند، یافت. اما آن چه که باید گفت این است که ظاهر اعتراض‌آمیز این سخنان موجب شده است تا کسانی که دانشی سطحی از تاریخ دارند، فریب خورده و جنبش اصلاح دینی را در زمره‌ی جنبش‌های فکری و عقلی معرفی کنند؛ یعنی جنبشی که توسط متفکرینی که از لحاظ فکری و عقلی جلوتر از مردم زمان خود هستند، به راه می‌افتد. اگر یک چنین برداشتی به نظر ما صحیح بود، در این کتاب، پروتستان‌ها را در زمره‌ی کسانی که مورد آزار و شکنجه‌ی کلیسا قرار گرفته یا در راه آزادی تفکر شهید شده‌اند، می‌آوریم. اما ما در این کتاب، پروتستان‌ها را در تاریخ شکنجه‌ها، در کنار کلیسای کاتولیک آورده‌ایم، و اگرچه با آن بشدت مخالف بوده و در راه مذهب خود به دست کاتولیک‌ها شکنجه هم شده‌اند، لیکن از این شکنجه‌ها چشم پوشیده‌ایم. انگیزه‌ی ما برای این که پروتستان‌ها را در ردیف کاتولیک‌ها آورده‌ایم، این است که آنها نیز همانند متصدیان کلیسای کاتولیک، به تعقیب و شکنجه‌ی طرفداران و حامیان عقل پرداخته‌اند. دلیل ما در این تلقی این است که مصلحین موسوم به پروتستان، به یک جنبش دینی اقدام کرده بودند و نه

یک جنبشی عقلی. اصلاح طلبان پروتستان، افراد دینداری بودند که روحیه‌ای همانند روحیه‌ی سایر مردم دوران خود داشته‌اند و از این رو اندیشه‌مندانی که ذهن آنها فراتر از زمان خود باشد، نبوده‌اند. به همین علت ملزومات اخلاق دینی را با خود داشتند و نسبت به عقاید جدید تعصب به خرج داده و در برابر هر نظریه‌ی جدیدی که با نظر تنگ آنها خوانایی نداشت، بشدت مخالف می‌کردند.

این که برخی از مورخین متوجه حقیقت پنداری که رهبران پروتستان در سر داشتند، نشده‌اند بدان خاطر است که سران جنبش پروتستان، در تلاش خود برای بدنام کردن کلیسای کاتولیک، در راه مبارزه با آنها، ظاهراً متوسل به عقل و روش‌های عقلانی می‌شدند. به همین خاطر است که برخی از تاریخ‌نگاران، جنبش پروتستان‌ها را به اشتباه یک جنبش فکری معرفی کرده‌اند. به عنوان مثال، لایوز و رامبو هر دو در کتاب خود موسوم به «تاریخ عمومی» مدّعی شده‌اند که جنبش اصلاح دینی از تأمل در کتاب مقدس انجیل، توسط شخصی شروع شد که تفکرات خود را به کمک عقلی گستاخ و شجاع در دل‌های مردم جای داد. اما در این مورد ما با لوپن و بوری هم عقیده‌ایم که جنبش اصلاح دینی، اگرچه از انگیزه‌های عقلانی ناشی شده بود، لیکن در پیشرفت آن، عقل و براهین عقلی هیچ دخالتی نداشته است. جنبش اصلاح دینی بر طبق اعتقادات دینی توسعه یافته و تنها همین عامل در رشد آن دخیل بوده است.

در متن این جنبش دینی، بسختی می‌توان اثری از عنصر تفکر و عقلانیت یافت و اصولاً می‌توان مدّعی شد که منطق آن ربطی به منطق عقلی نداشته است. علاوه بر این، جنبش اصلاح دینی از همان آغاز مردم را به آزادی تفکر دعوت نمی‌کرد، بلکه با انتقاد از تصرفات آکلیروس در کتاب مقدس، توده را به رفتار مطابق با نص صریح انجیل فرا می‌خواند نه رفتار مطابق با عقل. به هر صورت، در کشورهایی که جنبش اصلاح دینی به بار نشست، سلاطین پروتستان، تمام حقوق و قدرت پاپ‌های کاتولیک را به ارث برده و مردم را به پیروی از دین مسیحیت در قالب مذهب جدید وادار ساختند. نمونه‌ی بارزی از این پادشاهان کالون است که در ژنو حکومتی تشکیل داده و قدرت دینی و دنیوی را در دست گرفت و از آن پس مردم ژنو را با اعمال قدرت مجبور به پذیرش مذهب اصلاح شده‌ی خود نمود.

تفسیر و تبیین این جنبش اصلاحی بر اساس منطق دینی، موجب روشن شدن نقاط تاریک

آن و نیز کشف علت شکنجه‌هایی خواهد بود که رهبران این جنبش بر حامیان تفکر آزاد، علما و فلاسفه اعمال کرده‌اند. اگر کسی مثل کالون دارای شور شدید مذهبی بوده و نقش عقل در رفتارش کم‌رنگ شود، در کشتار مخالفان مذهب خود، حتّاً لحظه‌ای کوچک تردید نخواهد کرد و به بی‌شرمی تمام مدّعی خواهد شد که «این خواست خداوند است که انسان هنگامی که مؤظف به جهاد در راه خدا شد، رحم و شفقت را از دل بیرون براند.» جنبش اصلاح دینی، حرکتی موافق با روح زمان خود بود و رهبران این جنبش از لحاظ عقلی، از مردم آن زمان به هیچ روی سبقت نگرفته بودند. تنها چیزی که موجب پیشرفت این جنبش شد، تضعیف قدرت و نفوذ پاپ در اروپا، سقوط امپراطوری روم، و ظهور کشورها و دولت‌های قدرتمندی بود که قدرت دنیوی و قدرت سیاسی پاپ و سایر روحانیون مسیحی را تحت‌الشعاع قرار می‌دادند. پیروزی جنبش اصلاح دینی در شمال آلمان بدین خاطر بود که فرمانروایان این خطه از اروپا از آن پشتیبانی کردند تا بدین وسیله املاک و دارایی‌های تحت تملک کلیسا را مصادره کرده یا به امتیازهایی دیگر دست پیدا کنند. از این گذشته، پیشرفت و توسعه‌ی این جنبش عمدتاً از فساد مایه می‌گرفت که قبلاً در کلیسا نفوذ کرده بود و پاپ‌ها به جای این که این فساد را ریشه کن کنند، به مصالح و منافع دنیوی خود دل بسته بودند. بوری می‌گوید که فساد رایج در کلیسا تا اندازه‌ای رشد کرده بود که از قرن چهاردهم به این طرف تقریباً تمام سکنه‌ی اروپا به وجود آن پی برده بودند و نیاز به اصلاح کلیسا را حس می‌کردند.

بدین ترتیب لوتر و هم‌زمان او، فرزند عصر خود بودند و هیچ یک از آنها از لحاظ عقلی از مردمان زمان خود جلوتر نبودند. قیام مارتین لوتر را به هیچ عنوان نباید یک قیام عقلانی علیه یک عقیده‌ی جزمی به حساب آورد. این قیام، شورش احساساتی گسترده‌ای بود که هدف آن مبارزه با آکلیروس و سایر متصدیان کلیسا بود. از این رو، مارتین لوتر در حقیقت به هیچ وجه مردم را در داشتن استقلال رأی و بیان نظریات خود، محق نمی‌دانست و قضاوتی غیر از این، اشتباه محض است. لوتر هرگز از آزادی دین سخن نگفت، چرا که نامأنوس‌ترین اندیشه با عقل اصلاح‌طلبان دینی، همین اندیشه‌ی مدارا و تسامح در برابر نظریات مخالف بود. مصلحین دینی، اگرچه بساط قدرت پاپ را برچیدند، لیکن قدرت انجیل را به جای آن

نشاندهند، و البته انجیلی که لوثر و کالون آن را می‌فهمیدند!

وقوع جنگ‌های مذهبی نیز به خاطر آزادی تفکر نبود بلکه نتیجه‌ای از تقابل عقاید دینی بود. حتا انصافاً باید گفت که سران قدرتمند کاتولیک، در رفتار متعصبانه‌ی خود، افراد صادقی بودند، چرا که خود را در حفاظت از دین خدا محق می‌دانستند و از این رو در دفاع از دین در برابر متعديان تلاش خود را به کار می‌گرفتند، اگرچه در نحوه‌ی دفاع دچار اشتباه شده بودند. اما تنگ‌نظری‌ها و شکنجه‌هایی که پروتستان‌ها در قبال علم و علما اعمال نمودند، با اصولی که رهبران جنبش، آنها را بهانه‌ی شورش بر کلیسای کاتولیک و بنیان قیام خویش قرار داده بودند، مغایرت داشت.

در مورد شکنجه‌ای که پروتستان‌ها در حق طرفداران علم و فلسفه روا داشتند، دو نکته حایز اهمیت است. اول این که پروتستان‌ها در ابتدای جنبش خود، صاحب قدرتی همچون قدرت کاتولیک‌ها نبودند و به محض این که یک چنین قدرتی توسط کالون در ژنو برای پروتستان‌ها مهیا شد، قباحت رفتار وحشیانه‌ی آنها دست کمی از رفتار کاتولیک‌ها نداشت. دوم این که همچنان که کلیسای کاتولیک، کشفیات نجومی قرن‌های هفدهم و هجدهم را تحریم کرده بود، پروتستان‌ها نیز از قافله عقب نماندند و دستاوردهای زمین‌شناختی، زیست‌شناختی و انسان‌شناختی را انکار کرده و دانشگاه‌های آمریکایی را از تدریس این علوم به دانشجویان بازداشتند. ممنوعیت تدریس این علوم در دانشگاه‌ها آن گونه که وایت مدعی است تا اوایل قرن گذشته، به اعتبار خود باقی بود.

علاوه بر این تعصبی که پروتستان‌ها در تفسیر و تأویل صوری آیات کتاب مقدس، و التزام لفظی به آنها به خرج دادند، کم‌تر از کاتولیک‌ها نبود. تعصب مارتین لوثر در این مورد تا اندازه‌ای بود که تفسیر صوری کتاب مقدس را تنها منشأ کلیه‌ی علوم طبیعی می‌دانست، لوثر علوم طبیعی را وسیله‌ای برای تقویت تقوا معرفی می‌کرد و کالون نیز همانند او. درست است که لوثر نسبت به سرکوب مخالفان و سوزانیدن ملحدین معترض بود، لیکن این اعتراض گویی مشروط به حالتی بوده است که این مخالفان تحت امر و مطیع فرمانروایان خود باشند و سر از اطاعت آنان برنتابند. در صحت این ادعا همین بس که لوثر صراحتاً به حمایت حکومت از دین در برابر ملحدان تأکید داشت و هنگامی که آناباتیست‌ها از اطاعت

خود او سرپیچیدند، صراحتاً دستور قتل عام آنها را صادر نمود. بدین ترتیب تلاش کاتولیک‌ها و پروتستان‌ها برای رهایی از زیر شکنجه‌ها در هر دو مورد به یک نتیجه منتهی شد: شکنجه!

کالون نسبت به نظریات خود، تعصب بسیار شدیدی به خرج می‌داد و بر مخالفین خود بسیار سخت می‌گرفت. او در ایده‌ی تشکیل حکومت و تقویت و تثبیت آن به کمک کلیسا، با لوتر هم عقیده بود، اما علاوه بر این به نظامی حکومتی نیز علاقه‌مند بود که در آن، متصدیان دین حکومت می‌کردند و در تمام موارد صرفاً بر اساس عقاید خود عمل می‌کردند. کالون شخصاً یک چنین رژیم‌ی را در ژنو برقرار کرد و قدرت دنیوی و دینی را در رأس این حکومت، به دست گرفته و بدین ترتیب آزادی عقیده را سرکوب و مخالفان خود را تبعید یا زندانی نمود، یا آنها را سوزانیده، یا به روش‌های گوناگون اعدام کرد. رفتار کالون در اعدام سروتیوس شاهده‌ی بر این ادعاست؛ او که در مخالفت با تثلیث (پدر، پسر و روح القدس) کتابی نوشته بود، دچار دسیسه‌های کالون شد و در لیون حبس گردید. سروتیوس پس از چندی از زندان فرار کرد و غافل از هر جا خود را به سرعت تمام به ژنو، مقر حکومت کالون رسانید تا بدین وسیله در پناه او باشد، اما کالون او را محاکمه کرده و در سال ۱۵۵۳ میلادی اعدام کرد. ملانکتون که گردآورنده‌ی اصول شکنجه به شمار می‌رفت، کار کالون را به عنوان بهترین سرمشق و الگو برای رهبران آینده ستود. اما آیندگان از رفتار کالون احساس شرمساری نمودند و حتّاً پیروان او، آن گونه که بوری گفته است، در سال ۱۹۰۳ به کفاره‌ی جنایت کالون در حق سروتیوس، به عنوان فجیع‌ترین جنایت عصر او، ضریحی درست کردند. حقیقت این است که جنبش دینی پروتستان نه تنها نمونه‌ای از یک جنبش روشنفکری نیست، بلکه به مخالفت با روشنفکری و سرکوب آزادی عقیده نیز برخاسته است. از بررسی تاریخ چنین برمی‌آید که هرگاه علم، از تأویل ظاهری انجیل عدول کرده است، لوتر پروتستان و پاپ کاتولیک هر دو به یک شیوه در برابر آن به مبارزه برخاسته‌اند. علاوه بر این، در آلمان که جنبش پروتستان پیشرفت قابل ملاحظه‌ای داشت، علم شکست سنگین‌تری به خود دید.

جنبش اصلاح دینی، علاوه بر این، از طریقی غیرمستقیم نیز موجب عقب‌ماندگی جنبش

روشنفکری شد. ارباب کلیسا که متوجه حمله‌ی مصححین دین شدند، برای دفاع از منافع و مصالح خود، و برای تقویت هر چه بیش‌تر پایه‌های قدرت خویش، به اقدامات مختلفی دست زدند. به عنوان نمونه‌ای از این اقدامات، می‌توان به تأسیس محاکم تفتیش عقاید در روم، سانسور مطبوعات، و تهیه‌ی فهرستی از کتاب‌های ممنوعه و تحریم شده برای دینداران به عنوان چاره‌ای برای مقابله با حملات اصلاح‌طلبان دینی، اشاره نمود. لیکن اگرچه پروتستان‌ها مجبور به اتخاذ چنین تدابیری نبوده‌اند، تاریخ نشان می‌دهد که همه‌ی پروتستان‌ها اعم از پیروان لوتر، کالون، یا پروتستان‌های انگلیسی، هر کسی با هر عقیده‌ی مخالفی را اعدام می‌کردند. در دشمنی پروتستان‌ها با علم و فلسفه همین بس که برجسته‌ترین رهبر آنها، لوتر تعالیم ارسطویی را به سخره گرفت و خود او را خوکی کثیف و دروغ‌پرداز معرفی نمود. او از کوپرنیک که نخستین عالم سرشناس در علم نجوم و هیئت بود، به عنوان یک ستاره‌شناس پست دیوانه یاد کرده است.

کالون هم که دوّمین رهبر برجسته‌ی پروتستان‌هاست، در مورد دانشمندان و متفکرین عصر خود، مهربان‌تر و خوشبین‌تر از همفکر خود، لوتر، نبوده است. کالون، اگرچه در شدت انتقاد و فحاشی نسبت به اندیشه‌مندان و علما، به گرد لوتر هم نمی‌رسید، لیکن هم او در حیطةی اقتدار خود به مخالفت با آزادی تفکر پرداخت و طرفداران آن را به بدترین شکلی شکنجه نمود. در مخالفت کالون با تفکر آزاد، همین بس که مخالفین مرکزیت زمین و چرخش خورشید به دور آن را تکفیر کرد.

البته شرط انصاف این است که جنبش اصلاح دینی بدون این که بخواهد، به نوعی در پیشرفت آزادی تفکر نیز مؤثر بوده است، لیکن این تأثیر، اولاً با هدف رهبران جنبش به طور حتم مغایرت داشته و دوّماً میزان پیشرفت ناشی از آن غیرمستقیم و بسیار ناچیز بوده است. به هر صورت نحوه‌ی تأثیرگذاری جنبش اصلاح دینی بر روند رشد آزادی تفکر را می‌توان بدین شکل تشریح کرد که طرفداران عقل به تنهایی مشکل می‌توانستند بر قدرت دینی چیره شوند. اما قدرت دینی که بر اثر تعدد داعیه‌داران روحانی قدرت، تضعیف شده بود، به لطف حملات شدیدی که رهبران جنبش اصلاح دینی علیه آن انجام دادند، ضعیف‌تر شد و در نتیجه‌ی این دستاورد، مقاومت طرفداران آزادی تفکر، در برابر مراجع قدرت، آسان‌تر گشت.

این که در قلمرو پروتستان‌ها قدرت دینی در دست فرمانروایان غیرروحانی بود، موجب شد که طرفداران آزادی تفکر، هر از گاهی مجال انتشار و ترویج نظریات خود را به دست آورند، چرا که این فرمانروایان، گاهی برای حفظ منافع مادی و گاهی به خاطر علائق سیاسی، تعصب دینی خود را بروز نمی‌دادند.

رهبران جنبش پروتستان‌ها اگرچه در ابتدا، در مخالفت با کلیسا، به حق تشخیص فردی، یعنی بنیان آزادی مذهبی، تأکید می‌کردند، اما همین که پایه‌های دین مورد نظر خود را مستحکم کردند، حق تشخیص را منحصر به خود دانسته و در کوتاه کردن دست مردم از این حق، تلاش نمودند. تناقضی که بدین ترتیب در گفتار و رفتار این رهبران آشکار شد، به تضعیف قدرت آنها انجامید؛ چرا مردم باید از کلیسای کاتولیک روم بریده و به مذهب جدید لوتری روی بیاورند؟ اگر شورش علیه کلیسای روم و امتناع از اطاعت پاپ، مبتنی و متکی بر عنصر عقل است، پس لزومی ندارد که نتیجه‌ی نهایی به اطاعت از لوتر یا کالون منجر شود، مگر این که متصل به وحی باشند. اگر مردم نیز همانند رهبران مصلح خود از قبول خرافات کلیسای کاتولیک سر باز زده باشند، در این صورت چه چیزی غیر از قدرت و نفوذ رهبران جنبش می‌تواند مردم را به پذیرش خرافه‌های جدید مجبور سازد؟ بدین ترتیب باید بررسی کرد که چه چیزی توده‌ی مردم را به رهبران اصلاح دینی نزدیک ساخته است. مطمئناً علت این امر، شعار مصلحین دینی مبنی بر انهدام حق انحصاری ارباب کلیسا در تفسیر و تأویل کتاب مقدس، و ذی‌حق معرفی نمودن مردم در مطالعه و درک کتاب مقدس بوده است. با این که تدریس و تحصیل انجیل در دانشگاه‌های آلمان، از قرن هفدهم به این طرف رایج شده بود، تا همین قرن گذشته، کتاب مقدس انجیل در میان مردم، خوانندگان زیادی نداشت. به هر صورت با وجود این که توده‌ی مردم خیلی دیر به فکر مطالعه‌ی انجیل افتادند، اما مطالعه‌ی آن به جنبشی انتقادی منجر شد که در پیشرفت و توسعه‌ی آزادی مذهبی تأثیر بسزایی داشته است.

جنبش انتقاد از کتاب مقدس، در قلمرو پروتستان‌ها رشد یافت و البته تنها به واسطه‌ی همین امر است که می‌توان مدعی شد که جنبش پروتستان‌ها، محیط را برای درک توانایی عقل در تفکر مهیا کرد و همان گونه که بوری معتقد است، تمام لطفی که مذهب پروتستان و

جنبش اصلاح دینی، بدون این که خود متوجه و راضی به آن باشند، در حق آزادی تفکر کرده است، منحصر به ایجاد همین محیط بوده است.

گروه دیگری از اصلاح طلبان دینی هم در رشد تفکر آزاد، اگرچه به طور غیرمستقیم تأثیر مثبت داشته‌اند. پروتستان‌ها و کاتولیک‌ها، متفقاً، این گروه اصلاح طلب را متهم به الحاد کردند و در سرکوب آنها کوشیدند. بدین ترتیب آن چنان از ذهن‌ها دور مانده‌اند که تنها هنگام صحبت از تاریخ اصلاح دینی، سخنی از آنها به میان می‌آید. این گروه اصلاح طلب، به «سوسینوز»ها موسوم بودند که هم اکنون به معرفی آنها می‌پردازیم.

اصلاح طلبان آزاداندیش

سوسینوزها گروهی از مردم ایتالیا بودند که در قرن شانزدهم علیه کلیسای روم شوریدند. آنها تثلیث را انکار کرده و مسیحیت را مبتنی بر توحید معرفی کردند. سوسینوزها منکر خدایی مسیح بودند و خدایی را تنها شایسته‌ی پدر، یعنی اقنوم اول از اقایم سه گانه‌ی مقدس، می‌دانستند. کلیسای کاتولیک، علیه این گروه اقدام کرد و در سرکوب آنها کاملاً موفق نشان داد. بسیاری از سوسینوزها که متهم به الحاد شده بودند به سوئیس گریختند، اما در سوئیس نیز مورد اتهام کالون، که خود بر کلیسا شوریده بود، قرار گرفتند و خود او با تنگ‌نظری تمام به تعقیب آنها همت گماشت. سوسینوزها بدین ترتیب بناچار به لهستان گریختند و در آن جا به ترویج مذهب خود مبتنی بر اصل توحید پرداختند. این مذهب ساخته و پرداخته‌ی شخصی به نام «فاستو سوزینو» بود که خود آن را «سوسینوز» نامیده است. از نظر این گروه، یکی از اصول ایمان، تقبیح شکنجه بود. سوسینوزها نمی‌پذیرفتند که قدرت ابزاری در خدمت دین و استحکام پایه‌های آن باشد. سوسینوزها بر خلاف لوتر و کالون، مردم را به آزادی تفکر واقعی فرا می‌خواندند و معتقد بودند که هر فردی، حق تأویل، تفسیر و برداشت شخصی از کتاب مقدس دارد. اصول اعتقادی سوسینوزها نتیجه‌ی طبیعی این آزادمنشی‌ها بود. بدین ترتیب سوسینوزها مردم را به چیزی دعوت می‌کردند که ثالوثیان اعتقادی به آن نداشتند، یعنی تفکر عقلانی. سوسینوزها در آماده‌سازی بستر آزادی تفکر سهیم بوده‌اند و دعوت آنها به آزادی، کار هواخواهان آزادی عقیده را تا حدودی ساده کرد. تحت تأثیر همین مبارزات

سوسینوزها بود که کاستلینوی ساوویی، مصمم به تدوین و ارایه‌ی رساله‌ای درباره‌ی اصول تسامح و مدارای دینی گردید. او در این رساله از تعصب کالون در سوزاندن سروتیوس انتقاد کرده و نظریات کلیسا درباره‌ی مسایلی چون تثلیث و تقدیر را به سخره گرفته بود. کاستلینو در رساله‌ی خود، به صراحت گفته بود دینی که باشکجه همراه باشد، بجز بلیه‌ای منفور، چیز دیگری نیست.

سوسینوزها که تنها گروه قایل به مدارا و تسامح واقعی بودند، در لهستان نیز از تعقیب دشمنان خود در امان نماندند و ناچار عده‌ای به آلمان و عده‌ای نیز به هلند گریختند. در آلمان، «آناباتیست‌ها» دعوت سوسینوزها را پذیرفتند. آناباتیست‌ها اصلاح‌طلبانی بودند که ابتدا به لوتر اقتدا کردند، اما میانه‌روی لوتر را در قبال کلیسا برناتافته و سر از اطاعت او برداشتند، و کلیسای کاتولیک به مبارزه‌ی خونینی علیه این گروه دست زد. در هلند نیز گروهی از ارامنه، اصل تساهل و تسامح را که توسط اصلاح‌طلبان سوسینوز، در کلیسای ارامنه رخنه کرده بود، پذیرفتند.

مکتب سوسینوز، اگرچه سهم بسزایی در پیشرفت آزادی تفکر داشته، لیکن در عین حال، در استحکام وحدت حکومت و کلیسا نیز مؤثر بوده است و این در حالی است که تحقیقاً آن چه مسیر تحقق آزادی عقیده را هموار می‌سازد، تفکیک بین قدرت دینی و قدرت دنیوی است.

فصل دهم

عقل و دین در فلسفه یونان و روم

مقدمه

در تمدن‌های کهن شرق، عقل قرن‌های متمادی تحت سیطره‌ی دین و عقاید دینی بود اما در یونان شرایطی بهتر حاکم بود. یونانیان با ذهنی بدور از پندارها متعصبانه‌ی دینی، آن چنان که در خاورزمین بود، عقل را فارغ از موانع مختلف، به حال خود رها کردند تا به کشف حقیقت بپردازد. یونانیان نخستین قومی بودند که آزادی عقیده و فکر را سرلوحه‌ی خود قرار دادند. صرف نظر از میراث علمی به جا مانده از یونانیان، همین پیشگامی در راه آزادی تفکر، کافی است تا بتوان یونان را نخستین و مهم‌ترین سرمنشأ پیشرفت بشر در میدان علم و فلسفه قلمداد کرد.

اصالت فلسفه‌ی یونان از نظر سن اوایلر

سن اوایلر در مقدمه‌ی خود بر کتاب «هست و نیست» ارسطو می‌گوید: «شاید ریشه‌ی اصالت فلسفه‌ی یونان، در آزادی عقل یونانی از قید عقاید دینی و قدرت داعیه‌داران آن باشد. فلسفه‌ی یونان از یک موقعیت ویژه و استثنایی برخوردار بود، که در پیشرفت آن بسیار مؤثر

افتاد. عقل یونانی، مقید به دینی مبتنی بر یک کتاب مقدس نبود، در حالی که در تمدن‌های خاوری همچون مصر، بابل، ایران، و هند، موضوع کاملاً معکوس بود. در این تمدن‌ها، دین مبتنی بر اصول الهی بود و از این رو همواره بر فلسفه ترجیح داده می‌شد. عقل شرقی همواره مقید به رعایت حدود ادیان خود بود، اما عقل یونانی از چنین قیدهایی فارغ بود، چرا که یونانی‌ها کتاب آسمانی مقدسی که حاوی وحی منزل باشد، نداشتند و اگرچه شاعرانی همچون اورپیدوس در سروده‌های خود از اسرار آفرینش سخن می‌گفتند، اما هیچ کدام از سخنان خود را به خدایان نسبت نمی‌دادند. بت پرستی نیز در یونان، صورت منظمی نداشت تا به شکل یک دین خاص درآمده و اصول ویژه‌ای را برای خود مقدس بشمارد. به عنوان مثال کاهن‌ها انجمن ویژه‌ای تشکیل نداده بودند تا به واسطه‌ی آن بر مردم اعمال نفوذ کنند. اگرچه توده‌ی مردم احترام خاص نسبت به کاهن‌ها قایل بودند، اما سر در اطاعت آنها نداشتند و رابطه‌ی بین کاهنان و توده‌ی مردم، رابطه‌ی فرمانروایی و فرمانبرداری نبود. اعتقادات کاهنان تابع افسانه‌هایی بود که در نقاط مختلف یونان، یکسان نبودند. در یونان اگرچه جشن‌های مذهبی و مناسک دینی برگزار می‌شد، لیکن برگزاری آنها جنبه‌ی الزامی و اجباری نداشت و همیشه غیبگوهایی در معابد حضور داشتند که مردم برای رفع مسایل خود در صورت لزوم به آنها رجوع می‌کردند. تنها کتابی که یونانی‌ها عنایتی به آن داشتند، سروده‌های حماسی بود. یک سروده‌ی حماسی اگرچه می‌توانست عقل یونانی‌ها را متوجه خود سازد، اما مدعی هدایت آنها نبود و با این که می‌توانست بر دل یونانی‌ها خوش بنشیند، لیکن ایمانی در دل آنها نمی‌کاشت. سروده‌های حماسی فقط احساسات و عواطف میهن‌دوستانه یونانیان را برمی‌انگیختند و مدعی ارابه‌ی راه و رسم نیل به سعادت اخروی نبودند. بدین ترتیب سروده‌های حماسی یونانیان، همانند تورات، اوستا، یا منتراس نبودند و در حقیقت تنها دین یونانیان، فلسفه بود.

ابهت و عظمت فلسفه‌ی یونان که اکنون پس از ۲۵ قرن هنوز مایه‌ی شگفتی ماست و در تفکرات خود از آن الهام می‌گیریم، ریشه در آزادی مطلق تفکر داشته است. آیا اگر فلسفه‌ی یونان تحت سلطه‌ی دین منسجمی قرار می‌گرفت، بدین شکل که اکنون آن را می‌شناسیم، می‌توانست پیشرفت کند؟ آیا در این صورت، فلسفه‌ی یونان می‌توانست به حیات مقتدرانه‌ی

خود ادامه دهد؟ آیا اگر این درخت از جویبار دیگری همچون تعصب دینی آب می خورد، نمی خشکید و این همه ثمره‌ی مبارک آن از بین نمی رفت؟ اگر چنین بود، بشر بی نیاز از کشف حقیقت، به جست و جوی غذای مفیدتری بر نمی آمد.

اگرچه انکار خدمات و نعمات دین در قبال بشر، بی انصافی است، و قبول دارم که در تمام اقوام و تمدن ها، دین پیش از فلسفه حضور داشته است، اما نسبت به این هم یقین دارم که اگر یونانیان، دیانت خود را بیش از این جدی گرفته بودند، علم و فلسفه‌ی آنان کم تر از آن چه که اکنون می دانیم مقرون به حقیقت بود. اگر چنین بود، هم یونانیان و هم ما که اخلاف آنها باشیم، شاهد خسران جبران ناپذیری بودیم.»

آن چه که آمد، عقیده‌ی سن اویلر درباره‌ی اصالت فلسفه‌ی یونان بود و ما عقیده‌ی شخصی خود را در این مورد به فصل ششم که در آن از ارتباط بین عقل و دین در قرن هفدهم سخن به میان آمده است، موکول می کنیم و در آن جا نشان خواهیم داد که می توان همان گونه که در دیباچه‌ی کتاب گفتیم، عقل و دین را در کنار یکدیگر جمع آورده و هم فیلسوف بود و هم دیندار.

علل آزاداندیشی یونانیان از نظر لیوینگستون

اکثر پژوهشگرانی که درباره‌ی علل آزادی تفکر در یونان، به تفصیل تحقیق کرده اند، با سن اویلر هم عقیده اند. از جمله‌ی این پژوهشگران، می توان به لیوینگستون اشاره کرد که در فصل دوم از کتاب خود تحت عنوان «نبوغ یونانی؛ مفهوم آن برای ما» جایی که از آزادی تفکر سخن می گوید، از عقیده‌ی سن اویلر دفاع می کند. این اندیشه مند، علت نبوغ فکری یونانیان را آزادی های سیاسی عنوان کرده و به طور مشخص افلاطون را مثال می زند: «افلاطون در کتاب «جمهوری» خود بدون هیچ واهمه و در نهایت آزادی، عمده ترین و بزرگ ترین مشکلات سیاسی عصر خود را مورد بررسی قرار داد، و تاکنون هیچ متفکری به گرد او هم نرسیده است. در مورد سایر متفکرین یونان نیز می توان همین ادعا را داشت. گوته علت نبوغ فکری یونانیان را آزادی مطلق از بند دین، اخلاق، و سیاست می داند؛ آزادی مطلق که به نظر او به صداقت انجامیده بود. اگرچه این آزادی ها در حال حاضر، ضروری و طبیعی به نظر می رسند، اما انصافاً باید پذیرفت که وجود آن در میان ملتی باستانی، همچون یونان، بسیار شگفت انگیز است.»

لیونینگستون، در ادامه‌ی نظریات خود آورده است: «در برخی از اقوام، مردم مطیع و بنده‌ی خدایان و معتقد به پندارهای مذهبی بودند. در این اقوام اعضای اجتماع وجود خود را وابسته به خدایان می‌دانستند و زندگی خود را وقف تعالیم آنها می‌کردند. در یک چنین اجتماعی، هر چیزی که با تعالیم دینی سازگار نبود، از قلمرو زندگی افراد رانده می‌شد. به عنوان مثال از نظر مسلمانان، مجسمه‌سازی و نقاشی حرام است، زیرا پیکر انسان مخلوق خداوند است و هیچ کس دیگری حق دخالت در این آفرینش را ندارد و بدین ترتیب، مجسمه‌سازی و نقاشی در نظر مسلمانان، ترویج بت پرستی است. قوم یهود، تعطیلی روز شنبه را واجب می‌دانند، و این روز برای آنها روز مقدسی به شمار می‌رود. مسیحیان قرون وسطا، اعتقاد و اعتماد به پادتن را کفر می‌دانستند و این که بخش زیرین زمین مسکونی است، برای آنها عقیده‌ی ممنوعی بود چرا که کتاب مقدس، چیزی غیر از این می‌گفت.

در برخی از اقوام دیگر، مردم بنده و مطیع سیاستمداران و مقید به قیود سیاسی بودند. در یک چنین جوامعی، هر آن چه با منافع و مصالح حکومت منافات داشت، ممنوع بود. در این نوع اجتماعات، مردم گاهی حتا از لذت‌های مشروع نیز بهره‌ای نداشته‌اند و خانواده نیز مفهوم سیاسی به خود می‌گرفت؛ به عنوان مثال، اگرچه قدرت مطلق خانواده از آن مرد بود و زن خانه تنها برای زاییدن فرزند حایز اهمیت بود، اما به هر صورت هم زن و هم فرد در نهایت در خدمت حکومت بودند و فرد بایستی خود را در خدمت منافع و مصالح عمومی قرار می‌داد. حتا در جمهوری افلاطون هم به یک چنین نظام‌ها و جوامعی اشاره شده است. تاریخ اسپارت و روم از این نوع نظام‌های اجتماعی بسیار به خود دیده است. در این نوع اجتماعات، هر فردی مؤظف به فداکاری در راه وطن، و جلب رضایت خدایان بود و از این رو آزادی او به واسطه‌ی وظایفی که بر دوشش سنگینی می‌کردند، تحدید می‌شد و او خواه یا ناخواه بایستی تن به این محدودیت‌ها می‌داد.

در میان تمام اقوام، تنها یونانیان بودند که از هر دوی این بندگی‌ها بدور بودند. بدین ترتیب در یونان، هر کسی صاحب شخصیت فردی خویش بود و مجبور نبود که فردیت خود را در راه وطن یا در راه خدا فدا کند و نبوغ فکری آنها از همین جا ناشی می‌شد. در حالی که در سایر اقوام، مردم مطیع دینداران یا سیاستمداران بودند و این امر به تحدید آزادی تفکر

آنها منجر می‌شد. در میان این اقوام، تحقیق و تفحص در برخی از موارد و موضوعات به اقتضای عقاید دینی یا سیاسی در نظر مردم ممنوع می‌نمود و اغلب از بیم این که خروج از این حدود موجب گمراهی خواهد شد، به پذیرش نظریاتی روی می‌آوردند که از تأملات خود آنها ناشی نشده بود. اما یونانی‌ها هیچ موضوعی را مصون از بررسی نمی‌دانستند و هیچ قدرتی، آنها را به پذیرش نظریه‌ی خاصی وادار نمی‌کرد. به خاطر وجود همین آزادی، برای یونانی‌ها، آرایه نظریات درست یا نادرست، و ارتکاب اعمال خوب یا بد به یک اندازه عادی بود و احتمالاً به این خاطر بود که عقیده‌ی آنها در مورد روح با واقعیات زندگی آنها مطابقت می‌کرد، چرا که یونانی‌ها اشیا را آن گونه که قدرت‌های دینی و سیاسی تصویر می‌کردند، نمی‌دیدند.

اگرچه آزادی موجود در یونان، مانع اعمال فشار بر آناکساگوراس و نیز مانع از قتل سقراط نشد، لیکن این اتفاقات ریشه در مقاصد سوء سیاسی داشتند. علاوه بر این مقایسه‌ی این شکنجه‌های اتفاقی و مبتنی بر منافع و اغراض شخصی، با شکنجه‌های دینی عصر رنسانس (نوزایی) در ایتالیا، آدمی را در قبال آزادی یونانیان شگفت زده می‌کند. به عنوان مثال در مدت پنجاه و سه سال بین ۱۵۶۶ و ۱۶۱۹، تنها در شهر روم، پایتخت دینی اروپا، کارنسکو، و جوردانوبرنو سوزانده شدند، وائینی در تولوز زنده زنده در آتش سوخت، در برن سوئیس، کالون، والتینو جنتایل را به طرز وحشتناکی به قتل رساند، و کامپانلا با بی‌رحمی تمام شکنجه شده و بیست و هفت سال از عمر خود را در زندان ناپل به سر برد، ساری کشته شد و گاليله نیز مجبور شد در حضور راهبانی کوتاه فکر و متعصب، با خواری و مذلت، حرف خود را پس بگیرد. قربانیان این نبود آزادی منحصر به این عده نیستند، بلکه عده آنها بسیار شگفت آور است؛ محکمه‌ی تفتیش عقاید اسپانیا، به تنهایی ۲۳۴۵۲۶ نفر را متهم به الحاد نموده و به بدترین مجازات‌ها محکوم ساخت. بدین ترتیب تاریخ منفور این شکنجه‌ها به هیچ عنوان قابل مقایسه با تاریخ آزادی تفکر در یونان باستان، نیست. مطمئناً روشنفکران یونانی در عصر باستانی خود بی‌چاره‌تر از هابز در قرن هفدهم یا بدبخت‌تر از فلاسفه‌ی آلمانی که حدود صد سال پیش به اتهام الحاد اعدام، شکنجه یا زندانی شدند، نبوده‌اند.

لیونینگستون سپس ادامه می‌دهد که: «آزادی تفکر در یونان، محصول شرایط تاریخی آنها

بود و از علل عمده‌ی زیر ناشی شده بود:

۱- رفتار یونانیان در برابر خدایان خود، نشان می‌دهد که در دین آنها، انتقاد عنصر پذیرفته شده‌ای بوده است. کسنوفانس با تمسخر می‌نویسد که هومر و هسیودوس رفتارهای ناپسند و رذیلت‌های انسانی را به خدایان نسبت داده و خدایان را به اشکال انسانی تصور کرده‌اند؛ گویی هومر و هسیودوس معتقد بوده‌اند که خداوندان هم مانند بشر نواقصی دارند. یونانی‌ها هر آن چه را که در نظر خود شگفت می‌یافتند، به عنوان خدا می‌شناختند. روی هم رفته، یونانیان برای تک‌تک پدیده‌های زندگی، قایل به خدایی بوده‌اند. آتشی که خود را با آن گرم می‌کردند و به کمک آن غذا می‌پختند، جاده‌ای که در آن خانه داشتند، اسبی که سوار آن می‌شدند، زنی که با او زندگی می‌کردند، کودکی که زنان‌شان به دنیا می‌آورد، طاعونی که گرفتار آن می‌شدند، همه و همه خدایی ویژه‌ی خود داشتند که البته خود یونانی‌ها ساخته بودند. عقیده‌ی یونانیان در قبال مفاهیمی همچون ترس، خشم، مستی، ورزش، دموکراسی، حسادت، جنون، خواب و گرسنگی و غیره نیز چیزی از همین نوع بود. تمام این مفاهیم، همچون نیروهایی انتزاعی در ذهن یونانیان مجسم می‌شدند و در بعضی موارد حتّاً مورد پرستش هم قرار می‌گرفتند. بدین ترتیب یونانیان تنها یک خدا نداشتند که حکومت او بر مردم بلامنازع باشد. یونانی‌ها به دست و خیال خود خدایان متعددی ساخته بودند و از آن جایی که این یونانیان بودند که خدایان را می‌ساختند و نه خدایان یونانیان را، متفکرین یونانی براحتی می‌توانستند ساخته‌های خود را به سخره بگیرند. در نزد یونانیان، هر خدایی همچون یک پادشاه خانوادگی بود. همواره به این پادشاه گوشزد می‌شد که مقام خود را مرهون یونانیان است، و از این رو موظف به رعایت منافع و مصالح آنان است؛ و البته آزادی مطلق عقیده، یکی از این منافع بود.

۲- علاوه بر این، کتاب مقدسی که از طرف خدایان و از طریق وحی نازل شده باشد، نداشتند. اگرچه انجیل برای کسانی که از آن بدرستی استفاده کنند، می‌تواند بسیار سودمند باشد، امّا تفسیر و تأویل تنگ‌نظرانه آیات ساده‌ی آن به دست افراد نادان، موجب شد که اذهان مردم از درک حقیقت باز بمانند. تفسیر آیات مزامیر انجیل در مورد خورشید، به آزار گاليله منتهی شد که معتقد به گردش زمین به دور خورشید بود و این تنها نمونه‌ای از تفسیر و

تأویل‌های ناشایست آیات انجیل است.

به هر حال یونانیان باستان، در معرض خطراتی از این دست نبودند و اگرچه سروده‌ی حماسی هومر را گاهی «انجیل یونان» می‌نامند، لیکن نباید غافل بود که این تشبیه، فقط یک تشبیه مجازی است. قوم بنی‌اسرائیل مقدساتی داشتند که ملزم و مقید به آنها بودند، اما مردم یونان صاحب چنین مقدساتی که از سوی خدا یا خدایان آمده باشد، نبودند و از این رو برای تشخیص و تمییز درست از نادرست، خیر از شر، حق از باطل، زیبایی از زشتی، و کمال از نقص، بناچار متوسل به عقل خود می‌شدند. بدین ترتیب یونانیان در بنای نظام اعتقادی خود، تنها از عقل خود استفاده کرده و هر جا که اعتقاد دینی از پیش موجودی را با عقل خود سازگار نیافتند، آن را به کناری نهادند. اما روش قوم بنی‌اسرائیل، کاملاً خلاف روش یونانیان بود. دیانت یونانیان به دیانت افراد امروزی می‌ماند که از دیانت تنها کلیسا رفتن را می‌شناسند. بدین ترتیب تدین یک فرد یونانی، همانند تدین اوگوستین قدیس، پاسکال، انیومان، تولستوی و کسانی از این دست نبود. خدای یونانیان، خدای معبودی نبود که رفتار و کردار انسان متوجه او باشد. و بالاخره این که یونانیان خدا را همچون علت اولی نمی‌شناختند. به همین دلیل محققین عقیده دارند که علت ظهور تفکر آزاد در آتن و پیشرفت آن، در درجه‌ی اول، نبود کتابی همچون انجیل، و در درجه دوم، اعتماد به عقل در نزد یونانیان بوده است.»

لیوینگستون چنین ادامه می‌دهد که: «یونانیان نه تنها از قید اعتقادات دینی آزاد بوده‌اند، بلکه محدود به قیود سیاسی هم نبوده‌اند و در عین حال که وظایف شهروندی آنها در قبال حکومت سنگین بود، شخصیت فردی‌شان همچنان پا بر جا بود و هر یونانی، فردیت خود را به عنوان یک یونانی برای خود حفظ کرده بود و موظف به فداکاری در قبال منافع و مصالح عمومی نبود. آزادی یونانیان به گونه‌ای بود که گاهی اوقات یکی از شهروندان تبعیدی به میل خود، در صف دشمنان میهن خویش قرار می‌گرفت. آزادی سیاسی از این جهت همانند آزادی تفکر برای یونانیان لازم بود، به قول هرودت، اگر یک فرد یونانی تحت امر فرمانروای مستبد می‌بود، جنگجوی دلآوری نبود، چرا که نمی‌خواست برای یک مستبد بجنگد؛ اما اگر مجبور به جنگ نبود، هنگام جنگ در برابر دشمن از خود دلآوری و شجاعت نشان می‌داد.

می‌گویند که ابرویدوس مهم‌ترین چیز را آزادی بیان می‌دانست و می‌گفت «کسی که از آزادی بیان برخوردار نباشد، تفاوتی با یک برده ندارد.» حکومت‌ها در یونان باستان آزادی بیان افراد را محدود نمی‌کردند. برای اثبات این ادعا کافی است به نمایشنامه‌های آریستوفانس که در تماشاخانه‌های یونان به نمایش گذاشته می‌شدند، توجه کنیم؛ او در نمایشنامه‌های خود در نهایت آزادی از همه انتقاد می‌کرد، به گونه‌ای که همین انتقادهای جنگ پلوپونز سیاستمداران آتنی را کلافه کرده بود. به استثنای افلاطون، تمام متفکرین و سیاستمداران یونانی شخصیت فردی را به رسمیت شناخته و برای آن احترام قابل بودند و وظیفه‌ی حکومت‌ها را خدمت به افراد جامعه می‌دانستند. یکی از مظاهر آزادی مطلق در یونان این بود که حکومت‌ها افراد جامعه را به اجبار قانون به انجام کارهای خوب و اداری نمی‌کردند، یا مثلاً قوانینی وضع نمی‌کردند که شخص را ملزم به وفاداری و فداکاری در قبال میهن خود، سازند. بدین ترتیب می‌توان گفت که شرایط سیاسی در یونان باستان آشکارا با شرایط سیاسی حاضر متفاوت بوده است. در یونان، از لزوم حفظ منافع نظام‌ها، خدمت نظام و وظیفه، ممنوعیت مستی، تعالیم دینی، و غیره، خبری نبوده است، البته اسپارته‌ها از این آزادی‌ها برخوردار نبودند و کودکان برای تبدیل شدن به مردان جنگ پرورش می‌یافتند و بدین ترتیب هر فرد اسپارته در حقیقت در راه مصالح حکومت فدا می‌شد. پریکلس آشکارا این نوع پرورش را نکوهیده و از آزادی‌ها و حقوق فردی دفاع کرد. او عقیده داشت که برای این که یک فرد قابل اعتماد بوده و وظایف خود را بدرستی انجام دهد، بایستی کاملاً آزاد باشد.

بدین ترتیب می‌بینیم که مهم‌ترین هدف یونانی‌ها، دستیابی به آزادی مطلق و بدون شروط بوده است و از این رو وجود آزادی تفکر در یونان چه قدر می‌تواند عجیب باشد؟
اینها علل آزادی عقیده در یونان، از نظر لیونگستون بودند. بنابر استدلال او برای این که عقل بشر پیشرفت کند، بایستی از سیطره‌ی عقاید دینی و مقتضیات سیاسی آزاد باشد. پیشرفت و تکامل عقل بدون وجود آزادی ممکن نیست زیرا در سایه‌ی آزادی است که عقل مجال تفکر در مورد حقیقت را پیدا کرده و می‌تواند به کشف آن نایل شود.

دین یونان باستان

سروده‌های هومر (ایلیاد و اودیسه) را برخی «انجیل یونان» لقب داده‌اند. اما به نظر ما این عقیده بکلی اشتباه است، چرا که یونانی‌ها، اشعار هومر را وحی منزل نمی‌دانستند که به واسطه‌ی آن، آنها را همچون احکام دینی قلمداد کنند. قصیده‌های هومر اگرچه در یونانیان تأثیر بسیاری داشتند، اما آزادی تفکر آنها را تحدید نمی‌کردند، و از این رو شباهتی به محتویات کتاب مقدسی چون انجیل نداشتند. به همین دلیل است که انتقادهایی که از قصیده‌های هومر به عمل آمده است، با انتقادهای خشم‌آلودی که از انجیل شده است، قابل مقایسه نیستند؛ اصولاً انتقاد از اشعار هومر نه به خاطر محدود شدن عقل و آزادی از طرف آنها، بلکه به خاطر منافات داشتن آنها با اخلاقیات زمان بوده است.

البته نمی‌توان انکار کرد که مردم یونان هم به هر صورت دینی داشته‌اند و خود مردم، آنهایی را که به این دین ملی پشت می‌کردند، به قضات تحویل می‌دادند. اما نباید فراموش کرد که در یونان باستان، برای تحدید یا سرکوب آزادی تفکر و تعقیب متفکران، برنامه‌ی منظم و سیاست مدونی وجود نداشته است، و از همین رو، اندیشمندانی که از تعقیب و شکنجه‌ی مردم و حکومت در امان بودند، به انتقاد از همین دین ملی و عقاید منتسب به آن می‌پرداختند. اکثر محاکماتی که برای روشنفکران و فیلسوفان در یونان باستان برپا شد، ریشه در اغراض شخصی و سیاسی داشته‌اند.

بدین ترتیب منشأ این آزادی تفکر، نبود یک مجموعه‌ی منظم دینی بود که روحانیونی همچون کشیش‌ها، با توسل به آن صاحب قدرت شده و به واسطه‌ی آن حامیان آزادی عقیده را تحت فشار قرار داده و منتقدان عقاید خود را سرکوب کنند. در یونان اگرچه برخی از گروه‌های دینی قدرتی به هم زده بودند، اما مراسم و مناسک دینی، زیر نظر حکومت دنیوی برگزار می‌شدند، و نام «کاهن» تنها در برگزاری اعیاد و مراسم دینی به گوش می‌خورد.

انتقاد از دین ملی، بر حسب مورد، شدت و ضعف داشت. برخی از فیلسوفان با شدت تمام به قصد براندازی آن، نقادی می‌کردند، اما برخی از آنها صرفاً برای رها ساختن خود از قیود اعتقادات رسمی، از آن انتقاد می‌کردند. به عنوان مثال، فیثاغورسیان بر این عقیده بودند که خدایان مفاهیم خود الفاظ هستند، مثلاً «مینروا» خدای حکمت نیست بلکه خود حکمت

است. رواقیون هم یک چنین عقیده‌ای داشتند و خدایان را به عنوان نیروهایی از همین جهان قبول داشتند.

سرانجام رومی‌ها، در سال ۴۶ پیش از میلاد، یونان را فتح کرده و علوم یونانی را به زبان لاتین برگرداندند. به عقیده‌ی بوری، اگرچه این علوم کاملاً انتزاعی بر هاضمه‌ی رومی‌ها گران آمد و با تمایلات پیشین آنها اصطکاک داشت، اما به هر صورت آنها را در زندگی خود، بویژه حیات اخلاقی خود به کار بستند. رومی‌ها نیز همانند یونانی‌ها آزادی تفکر و عقیده را محترم شمردند و عقل را در خدمت دین در نیاروندند.

آن چه که آمد، مجملی بود از موضع یونانیان در قبال آزادی تفکر. از آثاری که از یونان باستان به جا مانده‌اند، می‌توان به روحیه‌ی سرزنده و آزادی‌خواه یونانیان پی برد. فروغ این روح آزاد قرن‌ها بعد بر اروپا تابید و اروپا برای غلبه بر جهل و ظلمتی که از قرون وسطا به ارث برده بود، دست به دامان آن شد. بدین ترتیب، تمدن اروپایی، در تمام حوزه‌های دانش بشری، مدیون آزادی عقیده و تفکر در یونان است. همین آزادی فکری بود که موجب نوآوری و پیشرفت در نظریات فلسفی، تفکرات علمی و روش‌های سیاسی و نیز پیشرفت در هنرها و فنون گردید. مطمئناً در غیاب این آزادی، دانش بشر هرگز به این درجه از رشد نایل نمی‌شد. بنابراین به نظر می‌رسد که این موضوع شایسته‌ی توضیح بیش‌تری باشد.

پیشگامان تفکر آزاد در یونان باستان

وضعیت جغرافیایی یونان به گونه‌ای بود که اقوام یونانی از یکدیگر جدا افتاده بودند. بدین ترتیب اقوام مختلف یونانی، اگرچه در نمود بیرونی متحد بودند، اما از لحاظ آداب و رسوم، اعتقادات و تمایلات، اقوام مختلفی بودند. آن چه که در این جا مد نظر ماست، تفاوت‌های اقوام یونانی در تمایلات ارتجاعی یا تجددطلبانه، یا تفاوت آنها در میزان درک و فهم نیست، بلکه می‌خواهیم بحث خود را به اقوامی منحصر کنیم که عملکرد آنها در تاریخ تمدن بسیار مؤثر بوده است و از این رو آگاهی از وضعیت آنها برای ما لازم می‌نماید؛ آیونی‌ها و آتنی‌ها.

آیونی زادگاه تفکر آزاد بود و تاریخ علم و فلسفه با متفکرین و فلاسفه‌ی آن آغاز می‌شود.

آیونی‌ها در حدود قرن ششم پیش از میلاد مسیح، به تفکر در آغاز و انجام جهان پرداخته، به دنبال کشف ماهیت جهان برآمدند و کوشیدند تا برای تغییراتی که در جهان می‌دیدند، تفسیری عقلانی ارائه دهند. عقل یونان اگر هم تاکنون فرصت‌رهایی از سیطره‌ی عقاید دینی و اسطوره‌ای نیافته بود، اکنون فرصتی به دست آورده بود تا با خیالی آسوده از آزار و اذیت داعیه‌داران دین، خود را از قید اندیشه‌های جزمی برهاند.

گزنفون را بحق باید در صدر پیشگامان تفکر آزاد به حساب آورد. شیوه‌ای که گزنفون در قبال اعتقادات روحانی عصر خود پیش گرفته بود، میزان آزادی موجود در محیط زندگی او را بخوبی روشن می‌سازد. گزنفون در شهرها می‌گشت و در میان مردم، شک خود را در مورد اعتقادات ملی آنها ابراز می‌کرد؛ اعتقادات مردم را مسخره می‌کرد و آنها را به باد انتقاد می‌گرفت. به عقیده‌ی او خدایان ساخته‌ی مردم فانی هستند؛ چه دلیلی از این بهتر که خدایان در احساسات و عواطف، و شکل و شمایل، همانند مردمان هستند. مگر نه این که خدایان حبشی‌ها و سیاه‌پوستان، هم سیاه است و هم دماغ پهنی دارند، در حالی که خدایان اهالی تراکیا سفیدند، و چشمانی آبی و موهایی سرخ دارند. به عقیده‌ی گزنفون اگر گاوها و اسب‌ها و شیرها دست داشتند و می‌توانستند نقاشی کنند، خدایان را به شکل خود نقاشی می‌کردند، در صورتی که خدا یکی است و از تمام این مردمان و خدایان برتر است، و هم پیکر و هم اندیشه‌ی او با انسان فانی فرق دارد.

هجومی که گزنفون بر اعتقادات دینی رایج در عصر خود آورد، تمسخر اعتماد و اعتقاد مردم به حماسه‌سرایان، و بویژه هومر بود که بزرگ‌ترین قصیده‌سرا و اسطوره‌پرداز یونان محسوب می‌شد. گزنفون، با شدت تمام و در نهایت گستاختی از هومر انتقاد می‌کرد که به خدایان چیزهایی نسبت داده است که در میان آدمیان ننگی بیش نیستند. اما با وجود تمام این انتقادات شدید، کسی در قبال آنها از هومر دفاع نکرد و با این که گزنفون، شاعر نام‌آوری همچون هومر را فاسد و فاسق معرفی می‌کرد، کسی قصد تعرض به او را نکرد.

از جمله‌ی فلاسفه‌ی مادیرگرای باستان که نقش عمده‌ای در تخریب عقاید مبتنی بر احساسات عمومی و مشترک، و تشویق مردم برای بررسی جهان از جنبه‌های مختلف عقلانی داشته‌اند، می‌توان به دموکریتوس و هراکلیتوس اشاره نمود. هر دوی این فیلسوفان، اعتقادات

دینی رایج را مخالف با عقل می‌دانستند و از همین رو آنها را به باد انتقاد گرفتند. اما اگرچه بشدت به عقاید عمومی تاخته بودند، هیچ اسطوره و افسانه‌ای مردم را ملزم به محدود ساختن آزادی بیان آنها نکرد.

دموکریتوس تفسیری مکانیکی از هستی به دست داد. به عقیده‌ی او هر موجودی لاجرم دارای بُعد و حرکت است و از عناصری بخش‌ناپذیر ترکیب و تشکیل می‌شود. این عناصر بخش‌ناپذیر یا اتم‌ها خصوصیات ثابت دارند و تعداد آنها بی‌نهایت است. اتم‌ها نه به وجود آمده‌اند و نه از بین می‌روند، بلکه همواره بوده‌اند و ذاتاً متحرک‌اند. از تجمع اتم‌ها موجودات مختلف به وجود می‌آیند و پراکندگی آنها موجب نابودی جسم می‌گردد. ویژگی‌ها و خصوصیات آنها یکسان است، اما از لحاظ شکل و بزرگی با یکدیگر متفاوت هستند. دموکریتوس بر این باور بود که تمام موجودات حتّاً روح انسان و نیز خدایان، مشمول این تفسیر و تبیین مکانیکی هستند و به همین خاطر تمام آنها پس از به وجود آمدن، روزی از بین خواهند رفت.

به هر صورت در آن عصر، هیچ یک از معتقدان به عقاید دینی نسبت به این نظریه‌ی مادی، اعتراض نکردند، اگرچه این نظریه رفته‌رفته به فراموشی سپرده شد تا این که قرن‌ها بعد دانشمندانی دیگر آن را احیا کرده و در قالب نظریات جدیدی درباره‌ی ماده، در حوزه‌ی فیزیک و شیمی مطرح کردند.

هراکلیتوس نیز به نقد اعتقادات مردمی و مناسک رایج پرداخته و آنها را مورد تحقیر و سرزنش قرار داد. او در ضمن نقد نظریات الثایی‌ها می‌گوید که همه چیز همواره در حال تغییر است و از این رو هیچ دو موجودی متضاد هم نیستند و به همین دلیل هیچ علمی نمی‌تواند وجود داشته باشد.

هراکلیتوس با نظریات خود، راه را برای شک و تردید سوفیست‌ها هموار ساخت. سوفیست‌ها تقریباً کل نیمه‌ی دوّم قرن پنجم پیش از میلاد را به خود اختصاص داده‌اند. سوفیست‌ها کسانی بودند که تفکر در هستی و جهان را به کناری نهاده و به بحث و جدل پیرامون مشکلات زندگی انسان، بویژه بخش‌هایی از زندگی که با اخلاق و سیاست در ارتباط بود، پرداختند. سوفیست‌ها در شهرها می‌گشتند و مردم را به پیروی از عقل دعوت می‌کردند

و مدعی بودند که در تمام مسایل زندگی انسان، قضاوت بایستی با عقل باشد. آنها علاوه بر این در معرفت‌شناسی نیز به بحث پرداخته‌اند. سوفیست‌ها از نظریه‌ی تغییر مداوم اجسام هراکلیتوس تبعیت کردند و تفکرات آنها درباره‌ی این موضوع به این نتیجه منجر شد که «انسان معیار همه چیز است.»

حمایت سوفیست‌ها از استقلال فردی موجب شد که درجه‌ی احترام به شخصیت فرد افزایش یافته و از میزان دخالت حکومت‌ها در زندگی شخصی فرد کاسته شود. بدین ترتیب فرد در حوزه‌ی دانش معیار درستی و نادرستی، و در حوزه‌ی اخلاق مقیاس خیر و شر شد و وجود فرد مجالی به عرض اندام آداب و رسوم نداد. درستی و نادرستی دیگر وجود خارجی نداشتند. وضعیتی که پیش آمد، به کم‌رنگ شدن عقاید رایج دینی و ملی انجامید و این کم‌رنگ شدن موجب شد که انتقادات شدیدی علیه آنها شکل بگیرد. سوفیست‌ها، خدایان، ادیان، و اعتقادات دینی را آشکارا به تمسخر گرفتند. گویی هدف از این انتقادات، دعوت به پیروی از عقل فردی، و تبلیغ آزادی عقیده و بیان در قبال اعتقادات دینی بود. به عقیده‌ی برخی از مورخین مانند تنودور گمپرز این دوره از تاریخ، شباهت بسیاری به عصر روشنگری دارد.

در واقع رفتار سوفیست‌ها در آمیزش قدرت به شک و تردید، بسیار مؤثر بوده است. مسافرت‌های زیاد سوفیست‌ها تأثیر زیادی در تقویت روحیه‌ی شکاکیت در قبال اخبار و روایات داشته است. کسانی که معلومات‌شان محدود به اعتقادات و آداب و رسوم شهر خودشان بود، عقلشان از حدود آنها فراتر نمی‌رفت و اعتقادات خود را بی‌نیاز از بحث و مصون از شک و تردید قلمداد می‌کردند، اما آنهایی که مسافرت می‌کردند ارتباط با اقوام دیگر را تجربه می‌نمودند، و بدین ترتیب اختلافات واضح بین آداب و رسوم خود و آداب و رسوم آنها را دریافته و با معیارها و مقیاس‌های دیگری برای درک و فهم آشنا می‌شدند. آنها بدین نحو درمی‌یافتند که اخلاق و دین در هر جایی نسبت به مکان‌های دیگر متفاوت‌اند، و این نتیجه‌گیری موجب می‌شد که از شوکت اعتقادات‌شان کاسته شود و بدین ترتیب می‌توانستند بر تقدس آن عقاید خرده بگیرند.

بدون شک این سیر عقلانی مخرب، در یونان نیز همانند سایر اقوام، مختص اقلیت

روشنفکر آن جامعه بود، و مردم عامی همواره عقاید مبتنی بر اسطوره را برای خود محترم می‌دانستند و باورشان بر این بود که تمدن، بقای خود را مدیون خدایان است. به هر صورت هر کسی که بر خرافه‌های یک جامعه بتازد، خود را در معرض بازخواست بالقوه‌ی افراد آن جامعه قرار داده است. نمونه‌ای از این بازخواست، در آتن از قوه به فعل رسید. آتن در قرن پنجم پیش از میلاد، مهم‌ترین شهر یونان بود. در آتن نظام دموکراسی حاکم بود و مردم آن از آزادی چشمگیری برخوردار بودند. به لطف همین حکومت دموکراتیک و پیشرفت مدنیت در آتن، مبارزات سیاسی بدون هیچ محدودیتی در این شهر رایج شده بود. حکومت آتن در آن عصر، در دست شخصی روشنفکر و آزادمنش، به نام پریکلز بود. پریکلز با روشنفکران آن عصر رابطه داشت و از همین طریق بود که با یکی از سوفیست‌های دوران، به نام آناکساگوراس رابطه‌ی دوستی برقرار کرد.

پس از شکست ایران توسط آتنی‌ها، آناکساگوراس از «آیونی» به آتن رفت تا در آن جا به تعلیم بپردازد. با ورود او به آتن، فلسفه نیز وارد آتن شد. آناکساگوراس اعتقادی به خدایان آتن نداشت و آنها را آشکارا انکار می‌کرد. او همانند مادی‌گرایان و طبیعت‌گرایان، تفسیری مکانیکی و آلی از هستی مطرح نمود. پریکلز در آتن دشمنانی داشت. آنها به منظور ضربه زدن به پریکلز قصد تعرض به آناکساگوراس کردند. برای نیل این به هدف قانونی وضع کردند که مطابق با آن، هر کس به خدایان یا مقدسات توهین می‌کرد، به جرم الحاد تحت پیگرد قانونی و مجازات قرار می‌گرفت. دشمنان پریکلز پس از وضع این قانون، آناکساگوراس را به خاطر این که خدایان را غیر از ماده می‌داند و به آنها اهانت می‌کند، و نیز به خاطر این که ادعا می‌کند ماه نیز همانند زمین کوه و دره دارد و خورشیدی که آتنی‌ها می‌پرستند، همانند سایر ستارگان جسمی سوزان است، متهم به الحاد و سپس محکوم به اعدام کردند. اما پریکلز دوست خود را با پرداخت پول هنگفتی از مرگ حتمی نجات داد. پس از این ماجرا آناکساگوراس به لامپساکوس رفت و تا هنگام مرگ در آن شهر زندگی کرد.

در آن عصر رقبای سیاسی، دین را وسیله‌ای برای اعمال فشار قرار می‌دادند. موارد دیگری هم وجود دارد مبنی بر این که انتقاد از عقاید دینی، موجب تحریک احساسات عمومی شده و مردم را به انتقام گرفتن تشویق کرده است. به عنوان مثال پروتاگوراس یکی از سوفیست‌های

بزرگ، در کتابی در مورد خدایان نوشته بود: «من به وجود یا عدم خدایان یقین ندارم. برای عجز بشر در پی بردن به این امر علل زیادی وجود دارد، از جمله‌ی این علل کوتاهی عمر انسان و پیچیدگی موضوع است.»

پروتاگوراس به اتهام بدگویی نسبت به خدایان محکوم به اعدام شد و کتابش را در ملأ عام سوزاندند، اما خود موفق به فرار شد و در حالی که به طرف آتن می‌رفت در آب غرق شد. با این حال، کشمکش میان عقل و ایمان در این برهه از تاریخ بشری، مبتنی بر سیاست منظمی برای مبارزه با آزادی تفکر، و سرکوب حامیان آن نبود. به عنوان مثال اگرچه کتاب پروتاگورس به آتش کشیده شد، و تمام نسخه‌های آن جمع‌آوری شد، لیکن همزمان با آن، کتاب آناکساگوراس که نظریات پروتاگوراس (که خود به خاطر آنها محکوم به اعدام شده بود) را به طور وسیعی در خود گنجانده بود، در کوچه و بازارهای آتن و توسط کتابفروش‌های دوره گرد با کم‌ترین قیمت‌ها به فروش می‌رفت. علاوه بر این همزمان با همین ماجرا، افکار و اندیشه‌هایی که با آداب و رسوم رایج سازگاری چندانی نداشتند، در تماشاخانه‌های آتن در قالب نمایش‌ها آزادانه مطرح می‌شدند. البته نمایش‌های دراماتیکی مربوط به یکی از خدایان به نام دیونیسوس، عناصر دینی را ترویج می‌کرد و گاهی اوقات نیز گستاخی‌های نمایشنامه‌نویسان، احساسات مردم را برمی‌انگیخت. به عنوان مثال اورپیدوس که از طرفداران آزادی عقیده بود، در نمایشنامه‌های خود، سخنانی در دهان پهلوانان می‌گذاشت که با آداب و رسوم و اعتقادات عمومی مغایرت داشتند و صاحب چنین سخنانی با عنوان ملحد شناخته می‌شد. به همین خاطر بود که یکی از سیاستمداران او را به اهانت به خدایان مردم و اعتقادات آنها متهم نمود.

از تاریخ چنین برمی‌آید که در یک‌سوم پایانی قرن پنجم پیش از میلاد، الحاد در میان روشنفکران شدت رایج بوده است، چرا که در همین دوره‌ی کوتاه تعداد حامیان قدرتمند و با نفوذ آزادی تفکر نسبت به سایر دوره‌ها بسیار زیاد بوده است. اگرچه قدرت و نفوذ این متفکرین مانع تدوین سیاست‌های منظم برای سرکوب آزادی عقیده بود، اما قانونی که پیش‌تر از آن سخن گفتیم، هنوز به قوت خود باقی بود و آزادی عقیده را به مخاطره انداخته بود و هر لحظه ممکن بود در جهت اهداف گروهی یا اغراض شخصی به کار گرفته شود. بدون تردید،

برخی از محاکمات آن عصر را می‌توان به غرض‌هایی از این دست نسبت داد. البته نمی‌توان منکر شد که برخی از آنها نیز ریشه در تنگ‌نظری‌ها و تعصب‌های اعتقادی مردم داشته، یا به نگرانی از سرایت شکاکیت سوفیست‌ها به توده‌ی مردم مربوط می‌شدند. چرا که یونانی‌ها و نیز رومی‌ها در این عقیده متفق‌القول بودند که دین برای هر کسی لازم است و کنار گذاشتن دین و اعتقادات دینی، نه به نفع خود افراد است و نه به سود کشور آنها. حتّاً کسانی هم که خود متدین نبودند، وجود دین را از لحاظ سیاسی ضروری می‌دانستند. به هر صورت از منظر اعتقادات عمومی و رسوم رایج، ترویج عقایدی که اعتقادات مردم را متزلزل نموده و احساسات آنها تحریک می‌کرد، روا نبود و کسانی هم که معتقد به عقاید عمومی و مشترک نبودند، معمولاً به آنها تظاهر می‌کردند و خود را معتقد به آنها نشان می‌دادند.

مرگ سقراط و علت آن

از آن جایی که پیرامون آزادی تفکر در یونان بحث می‌کنیم، بایستی از مرگ سقراط و علت آن نیز سخنی بگوییم. سقراط در بحث با افراد، شیوه‌ای مخصوص به کار می‌گرفت. او هنگام مناظره با طرف مقابل، تظاهر به نادانی می‌کرد و از او سؤال‌هایی می‌پرسید تا بدین ترتیب او را نسبت به عقیده‌ی خود به شک و تردید بیاندازد. سپس نشان می‌داد که سخنان او حاوی تناقض است. سقراط به سؤال و جواب خود ادامه می‌داد تا این که طرف مقابل به کمک استدلال‌های عقلانی خود، به حقیقت برسد. در حقیقت دانش درست از همین طریق به دست می‌آید، اما سقراط به خاطر این شیوه‌ی برخورد که منجر به هویدا شدن نادانی طرف مقابل می‌شد، کینه‌ی بسیاری از همشهریان قدرتمند و بانفوذ خود را به جان خرید.

سقراط شاگردان خود را مجبور می‌کرد که اعتقادات عمومی را به شیوه‌ی بحث و جدل، در ترازوی عقل نقاد خود قرار دهند و نیز از آنها می‌خواست که رأی اکثریت یا قوانین وضع شده به دست حاکمان را کورکورانه نپذیرند، چرا که رأی اکثریت نمی‌تواند معیار حقیقت باشد و آداب و رسوم رایج، مقیاس عقاید درست و نادرست نیست.

تعدادی از شاگردان سقراط از فلاسفه‌ی بزرگ نسل بعدی بودند و آوازه‌ی آنها از آتن فراتر رفته بود، کسانی که در کل تاریخ فلسفه می‌درخشند.

شیوه‌ای که سقراط در مناظرات خود به کار می‌بست، بر طبع حریف او گران می‌آمد و غرور او را در هم می‌کوبید. به همین خاطر برخی از متنفذین آتن از مباحثات سقراط به ستوه آمده و قصد آزار او کردند. در سال ۴۲۳ پیش میلاد، نمایشنامه‌ای از آریستوفان به نام «ابرها» به نمایش درآمد که در آن، سقراط را در آسمان تصویر کرده بود. آریستوفان سقراط را متهم به انکار خدایان کرد و ادعا نموده بود که او به شاگردان خود به جای حقیقت، عقاید نادرستی تلقین می‌کند. او در نمایشنامه‌ی خود پیشنهاد کرده بود که سقراط و شاگردان او همگی اعدام و کتاب‌های‌شان سوزانده شوند. اما پیشنهادات او در حد صفحات نمایشنامه‌اش باقی ماند. صرف نظر از اظهار نظرهای مخالفان و دشمنان سقراط که از کینه‌توزی‌های آنان ناشی می‌شد، سقراط بدون هیچ عقوبتی که به خاطر عقایدش بر او تحمیل شده باشد، تا دوران پیری خود، همچنان به تعلیم جوانان آتن مشغول بود. اما به هر صورت در سال ۳۹۹ پیش از میلاد، هنگامی که سقراط هفتادساله بود، سه نفر از دشمنانش او را به اتهام این که خدایان را انکار کرده و مردم را به خدایان دیگری دعوت می‌نماید و علاوه بر این جوانان آتن را فاسد می‌کند، به دادگاه کشانده و از قضات دادگاه، برای او تقاضای اعدام کردند.

یونانی‌ها خدایان خود را مقدس می‌دانستند و بدگویی از آنها را بر نمی‌تافتند. اما سقراط منکر خدایان نبود و حتّاً معتقد به نظارت آنها بر انسان هم بود و علاوه بر این همواره در مراسم و مناسک دینی شرکت می‌کرد. گویا مبنای اتهام سقراط به ترویج خدایان دیگر، این بود که ادّعا می‌کرد گاهی اوقات صدایی می‌شنود که او را از انجام برخی اعمال نهی می‌کند. اتهام سقراط در فاسد کردن جوانان گویی بر این اساس بوده است که او شاگردان خود را به مخالفت با دین ملی و اعتقادات عمومی تحریک می‌کرد و آنها را به تفکر آزادانه بر اساس عقل دعوت می‌نمود.

برای محاکمه‌ی سقراط دادگاهی از ۵۰۲ در یانورد و تاجر که اکثراً با مباحثات فلسفی و عقلی بیگانه بودند، تشکیل شد. سقراط با رد اتهامات خود، مدعی شد که بدون هیچ چشمداشتی و صرفاً به پشتیبانی یک ارداه‌ی خدایی مردم را به خیر و صلاح دعوت می‌کند. او پا را فراتر نهاد و اعلام کرد که حتّاً اگر تبرئه شود، باز هم به ترویج عقاید خود ادامه خواهد داد. سقراط آشکارا اظهار کرد که انجام وظیفه‌ای را که از طرف خدا به او محوّل شده

است، بر ادامه‌ی زندگی ترجیح می‌دهد و هراسی از مرگ ندارد. او در پایان دفاعیات خود اعلام کرد که برخلاف معمول که متهم از هیأت منصفه تقاضای بخشش می‌کرد، از کسی طلب بخشش نمی‌کند.

بدین ترتیب در نهایت امر، دادگاه با اکثریتی کوچک (۲۸۱ رأی در برابر ۲۲۱ رأی) سقراط را محکوم کرد. بر اساس قانون، او می‌توانست نوع مجازات را خود تعیین کند، اما سقراط نپذیرفت، چرا که انتخاب نوع مجازات را به منزله‌ی اعتراف به جرمی تلقی می‌کرد که هرگز مرتکب آن نشده است. در برابر قضاات اعلام نمود که به خاطر خدماتی که در طول عمر خود به آتنیان کرده است، بایستی از او تشکر و قدردانی شود و به همین دلیل حق خود می‌داند که بقیه‌ی عمر خود را با خرج دولت آتن زندگی کند.

گویا سقراط با اصرار شاگردان خود راضی شد با پرداخت جریمه خود را برهاند، اما کینه‌توزی قضاات کار خود را کرد و سقراط به اعدام محکوم شد. فیلسوف یونانی این حکم را با رضایت پذیرفته و اعلام کرد که مرگ حق است و از این رو هراسی از آن ندارد. شاگردان سقراط مقدمات فرار را برای او فراهم کردند اما او نپذیرفت چرا که عقیده داشت اگر فرار کند به قانون کشور خود خیانت کرده است. هر یک از شاگردان، آشنایان یا دوستان او که بی‌تابی می‌کرد، مورد ملامتش قرار می‌گرفت. می‌گویند که زن سقراط در زندان به شوهرش گفت: «سقراط تو بی‌گناهی و تو را به ناحق می‌کشند.» و سقراط در جوابش، بدون هیچ لرزشی در صدا پاسخ داد: «پس می‌خواستی مرا بحق اعدام کنند؟»

هنگام اجرای مجازات، جام شوکران را با اطمینان تمام سرکشید و حتّاً ته‌مانده‌ی آن را

هم در حلقوم خود ریخت و بدین ترتیب سقراط به دست دموکراسی کشته شد.

این جنایت ننگ‌آلود اگرچه با نام دین اتفاق افتاد، برای حمایت از دین نبود. اگر چنین بود چرا سقراط را در طول عمر خود و پیش از هفتادسالگی محکوم نکردند؟ از این رو معلوم می‌شود که این جنایت ریشه در اغراض شخصی و اهداف سیاسی داشته است که علت اول شیوه‌ی جدلی سقراط در مناظرات و علت دوّم انتقاد او از نظام دموکراسی حاکم بر آتن بود. اتهاماتی که مردم آتن بر سقراط وارد کردند، می‌توانست بر زنون، مؤسس مذهب رواقیان نیز وارد شود، در حالی که هنگام مرگ زنون در ۹۸ سالگی، آتنیان جنازه‌ی او را باشکوه و

جلال تمام تشییع کردند و دولت آتن با صدور بیانیه‌ای، اعلام داشت که زنون به خاطر خدماتی که در طول عمر خود انجام داده است، بایستی از طرف هموطنان خود مورد قدردانی قرار بگیرد.

در این بیانیه تلاش زنون در راه ترویج دانش و فضیلت مورد ستایش قرار گرفته و ضمن اعلام این که از طرف آتن، تاجی زرین به او هدیه می‌گردد، پیشنهاد شده بود که جسد زنون در قبرستان ویژه‌ی بزرگان آتن دفن شود. در واقع اگر کینه‌توزی‌ها و غرض‌ورزی‌های سیاسی در کار نبود، سقراط برای یک چنین تکریمی، سزاوارتر از زنون بود.

فاجعه‌ی مرگ سقراط را، شاگرد او افلاطون، در رساله‌ی آپولوژی (خطابه‌ی دفاعیه‌ی سقراط) آورده است که در آن، از زبان سقراط به ذکر اتهامات وارده و سپس دفاعی قابل تحسین از مدعیات خود و ردّ متین بر این اتهامات می‌پردازد. افلاطون سپس به پیشنهاد فرار اگر میتون به سقراط اشاره کرده و پافشاری سقراط را در مخالفت با این پیشنهاد مطرح می‌سازد، مخالفتی که بی‌اندازه ستودنی است. در این جا فقط به دو بخش بسیار زیبای این دفاعیه اشاره می‌کنیم:

۱- به نظر سقراط هیچ کس نباید زیر بار عقیده‌ای برود که به محدودیت آزادی عقیده‌ی او می‌انجامد، حتّاً اگر نپذیرفتن آن او را به مخاطره بیاندازد. بنابراین هیچ کس نباید عقیده‌ای را که درست نمی‌داند بپذیرد. بدین ترتیب سقراط عقل انسان را بسیار مطمئن می‌داند و آن را فراتر از هر قانونی معرفی می‌کند. سقراط مدعی است عقایدی که او ترویج می‌کند، بر او وحی می‌شوند و در راه هدایت مردم، از غیب به او کمک می‌رسد. او زندگی خود را در راه مباحثات عقلانی و فلسفی صرف کرده بود و می‌گفت که بهتر است بمیرد تا در انجام وظیفه‌ی خود کوتاهی کند. هنگام محاکمه‌ی خود به داوران حاضر گفت: «حال اگر بگوئید تو را آزاد می‌کنیم به شرط آن که دست از جست‌وجو برداری و به گرد دانش نگردی و اگر بار دیگر این راه را پیش بگیری، محکوم به مرگ خواهی شد، در پاسخ شما خواهم گفت که آتنیان، شما را دوست دارم و محترم می‌شمارم، ولی امر خدا را محترم‌تر از فرمان شما می‌دانم. از این رو تا جان در بدن دارم از جست‌وجوی حقیقت و دانش و آگاه ساختن شما به آن چه که باید بدانید، دست بر نخواهم داشت و هرگاه که یکی از شما آتنیان را ببینم، به رسم گذشته خواهم

گفت که ای مرد، با این که اهل آتن هستی، یعنی شهری که در فلسفه و دانش نام‌آورترین شهر جهان است، شرم نداری از این که شب و روز به فکر سیم و زر و شهرت و مقام باشی ولی در راه دانش‌اندوزی و پرورش روح خود قدمی برنداری؟... من نمی‌دانم مرگ چیست؟ شاید پدیده‌ای طبیعی باشد، اما به هر حال ترسی از مرگ ندارم و می‌دانم که کوتاهی کردن در انجام وظیفه بسیار ننگین است. بدین ترتیب من آن چه را که احتمالاً طبیعی است به آن چه که مطمئناً ننگین است ترجیح می‌دهم.»

۲- سقراط بر این نکته که آزادی عقیده و بیان برای عموم مردم سودمند است، پا می‌فشارد و از همین رو به قضات دادگاه می‌گوید: «شما مرا همچون کسی می‌دانید که شما را به خطای تان آگاه می‌سازد و در نهایت دقت تلاش می‌کند که شما را هم سرزنش و هم قانع کند؛ کسی که همواره عقاید شما را به چالش در می‌آورد و می‌خواهد بر شما ثابت کند که بر آن چه خیال می‌کنید آگاهید، نادانید. بهترین و سالم‌ترین عقاید از همین شیوه‌ی بحث به دست می‌آیند و هر چیزی که با این شیوه مورد آزمایش قرار نگرفته باشد، لایق دلبستگی انسان نیست.» این عقیده که از ذهن فیلسوفی چون سقراط تراویده است، بهترین دلیل برای لزوم آزادی تفکر و عقیده است.

باری، در سال ۳۲۳ پیش از میلاد، یعنی حدود هفتاد سال پس از مرگ سقراط، اسکندر مقدونی، شاگرد ارسطو، درگذشت و پس از مرگ او دموستن به تعقیب بیگانگان پرداخت. یکی از این بیگانگان ارسطو بود، که دموستن او را به الحاد متهم کرد. از این رو ارسطو بناچار مدرسه‌ی خود را به «ساوفراستس» سپرده و خود از آتن گریخت. معروف است که برای فرار خود دلیل آورده بود که: «به مردم آتن فرصت نمی‌دهم تا در حق فلسفه جنایت دیگری مرتکب شوند.»

افلاطون در اواخر عمر خود، در کتاب «جمهوری»، آرمانشهری معرفی نمود که مبتنی بر یک نظام دینی بود، دینی که با دین رایج آتن تفاوت‌های بسیار داشت. در جمهوری افلاطون، مردم بایستی به خدایان تازه‌ای روی می‌آوردند، و در غیر این صورت زندانی یا اعدام می‌شدند. افلاطون در آرمانشهر خود هر نوع مباحثه در مورد نظام پیشنهادی خود را ممنوع کرده بود. افلاطون در نهایت شگفتی هیچ صحبتی از حقانیت ادیان نمی‌کند و گویی آن چه که

از دین و دینداری برای او حایز اهمیت است، میزان سودمندی آن در حوزه‌ی اخلاق است. حتّاً تلاش می‌کند که اسطوره‌ها و افسانه‌ها را هم به شکلی در آورده که برای اخلاق توده مفید باشند. پیداست که علت نفرت و بیزاری افلاطون از افسانه‌های ملی آتن، اعتقاد به کذب بودن آنها نیست، بلکه بدین علت است که آنها را قادر به پرورش خیر و صلاح در بشر نمی‌داند. پس از سقراط، فیلسوفان مختلفی همچون افلاطون، ارسطو، اپیکوری‌ها و شکاک‌ها ظهور کردند و اندیشه‌ی همین فلاسفه بود که تا قرن‌های اخیر، بر اروپا حاکم بود و شاید بتوان گفت که حتّاً در اندیشه‌های ما نیز مؤثر بوده است.

اپیکوریان و رواقیان

اپیکوریان و رواقیان که در قرن سوم پیش میلاد پا گرفتند، معتقد به لزوم استقلال فرد از جامعه و توجه به هویت فردی بودند و در راه ترویج اندیشه‌ی آسایش و راحتی انسان می‌کوشیدند. نظریه‌ی اپیکوری‌ها قرن‌ها بعد در اروپا معتقدانی در میان روشنفکران یافت و روبه گسترش نهاد.

اپیکوریان با اظهار نظریات مادی‌گرایانه و الحادی خود، آشکارا به مخالفت با دین پرداختند و مقدسات دینی را به باد انتقاد گرفتند. آنها که در جست‌وجوی ایمان بودند، عدم اعتقاد به دین را در مقایسه با دینداری، به ایمان نزدیک‌تر یافتند. بدین ترتیب از نظر اپیکوریان، دینداری، نه تنها خود گناهی محسوب می‌شد، بلکه از نگاه برخی از آنها دینداری سرمنشأ تمام فسادها بود.

خود اپیکور، به وجود خدایان اقرار داشت، اما از نظر او خدایان به صورت‌های انسانی در آمده بودند. او معتقد به جاودانگی خدایان بود و ادّعا می‌کرد که خدایان به تنهایی، و در نهایت لذت و خوشی زندگی می‌کنند و از هر احساسات و عاطفه‌ای بدورند چرا که نمی‌خواهند خود را به مسایل جهان مشغول دارند. به این ترتیب اعتقاد به الطاف خداوندی محلی از اعراب ندارد، و شر می‌تواند بر خیر چیره شود. در مورد این چه می‌توان گفت؟ برای از بین بردن این شر، خدا، یا می‌خواهد ولی نمی‌تواند، یا می‌تواند ولی نمی‌خواهد، یا این که نه می‌خواهد و نه می‌تواند. اما این سه فرض با مقام خداوندی مغایرت دارند، و بنابراین بحث

در مورد آنها منتفی است. بدین ترتیب تنها شق چهارم می‌ماند که خدا هم می‌خواهد و هم می‌تواند شر را از بین ببرد. اما اگر چنین بود نبایستی شری وجود می‌داشت. به همین خاطر، وجود شر دلیلی بر این اعتقاد است که خدایی که حاکم مطلق، خالق جهان، و اداره‌کننده‌ی آن باشد، وجود ندارد.

اپیکور به انکار وجود خدایان خالق و مدبر جهان بسنده نکرده و تیشه را متوجه ریشه‌ی دین می‌کند. به عقیده‌ی او تنها علت اعتقاد به دین ترس است و از این رو رسالت خود می‌داند که ذهن بشر را از این ترس برهاند تا بدین ترتیب اثرات ناشی از دینداری از بین بروند. اپیکور که فیلسوفی مادی‌گراست، به پیروی از دموکریتوس، جهان را بر اساس اتم‌ها و ترکیب آنها تفسیر و تبیین کرده و دخالت خدا در خلق و اداره‌ی آن را مهمل می‌داند.

اما به هر صورت نمی‌توان ادعا کرد که ترویج الحاد باعث ناخشنودی توده‌ی مردم نبوده است، و احتمالاً به خاطر همین ناخشنودی‌ها بود که اپیکور با این که دیندار نبود، در مراسم و مناسک دینی شرکت می‌کرد تا از میزان این ناخرسندی مردم کاسته باشد. به هر حال، آن چه که مسلم است این است که اپیکور در نهایت آزادی و بدون واهمه از مجازات، تا آخر عمر خود به ترویج اندیشه‌های خود پرداخت و به مرگ طبیعی از دنیا رفت.

رواقیان هم همانند اپیکوریان از طرفداران آزادی فردی بودند و از شخصیت و هویت فردی در برابر فشار افکار عمومی دفاع می‌کردند. رواقیان معتقد به قانون طبیعی بودند و قوانین طبیعی را بر قوانین وضعی توسط بشر و نیز آداب و رسوم جوامع انسانی، ترجیح می‌دادند.

آزادی تفکر و رومی‌ها

بوری در «تاریخ آزادی اندیشه» می‌نویسد که آزادی عقیده از نظر رومی‌ها به همان اندازه‌ی یونانی‌ها محترم شمرده می‌شد و در تمام دوره‌ی امپراطوری روم باستان، هیچ مانعی که بر سر راه عقل قرار گرفته و آزادی عقیده را تحدید کند، وجود نداشته است. از این رو مکتب‌های فلسفی که حامی هویت فردی بودند، رایج شدند. در حالی که اکثر این مکاتب فلسفی مخالف دین رسمی مردم بودند، و از آن انتقاد می‌کردند، لیکن سران آنها هرگز در صدد

تخریب کامل آن دین برنیامدند و شاید دلیل این امر این بود که وجود دین را برای مطیع ساختن مردم عامی و برقراری امنیت و نظم در جامعه ضروری می‌دانستند. حتّاً کسانی همچون سیسرون، سعی در اشاعه‌ی خرافه‌های جدید داشتند. عمده‌ی ملحدین آن عصر بر این باور بودند که اگرچه عقاید دینی بی‌پایه و اساس‌اند، لیکن وجود دین در میان مردم به صلاح زندگی اجتماعی است. یک چنین عقیده‌ای حتّاً امروزه نیز طرفدارانی دارد. این نوع افراد، اهمیتی بدرستی یا نادرستی عقاید دینی نمی‌دهند و آن چه که برای آنها حایز اهمیت است، سودمندی دین در زندگی اجتماعی مردم است. از زمره‌ی کسانی که در عصر حاضر به طرفداری از این نظریه پرداخته‌اند، می‌توان به ماکیاول اشاره نمود که آشکارا می‌گفت که دین برای دوام و پایداری حکومت‌ها لازم است و حاکم باید از دینی حمایت کند که خود عقیده‌ای به آن ندارد.

به هر ترتیب، در تمام کشورهای تحت امر امپراطوری روم، حکومت بر سیاست تساهل و تسامح با هر عقیده و دینی مبتنی بود. برای اثبات این ادعا هیچ دلیلی نمی‌تواند بهتر از این باشد که در روم باستان دشنام دادن به خدایان و تمسخر آنان، مستوجب مجازات نبود. امپراطور تبریوس آشکارا چنین عقیده‌ای داشته است و معروف است که می‌گفت: «خدایان، اگر اهانتی احساس می‌کنند، خود انتقام بگیرند!»

اما گویی که پیروان دین نوپای مسیحیت، از شمول این تساهل و تسامح خارج بوده‌اند(!) و شاید بتوان گفت رفتاری که اروپا در قبال پیروان این دین شرقی از خود نشان داد، سرآغاز تاریخ شکنجه است؛ اما کشمکش بین گروه‌های دینی در این کتاب مد نظر ما نیست و می‌خواهیم فقط تاریخ شکنجه‌ی فلاسفه را مورد بررسی قرار دهیم.

به هر صورت آن چه که آمد عقیده‌ی بوری در مورد موضع رومی‌ها در برابر آزادی عقیده و تفکر بود و همان گونه که دیده می‌شود، اظهارات بوری به دوره‌ی جمهوری باستان و امپراطوری دوره‌ی اوّل روم مربوط است. اما با پایان این دو مرحله از تاریخ روم و ورود به مرحله‌ی بعدی، وضعیت تساهل و تسامح دگرگون شد و در واقع سیاست مدارا جای خود را به مشی ننگین شکنجه‌های وحشتناک داد.

احتمالاً لیوینگستون نیز که از شیوه‌ی برخورد رومی‌ها با آزادی عقیده‌ی در کتاب خود

سخن می‌گوید به همین دوره‌ی اخیر نظر داشته است و از همین روست که به پلوتارک اشاره کرده و می‌گوید: «رومی‌ها مجاز نبودند که با رعایت مصالح شخصی، زنی را اختیار کنند یا فرزندی به دنیا بیاورند. آنها نمی‌توانستند برای لذت شخصی خود جشنی یا مجلسی بر پا کنند. در روم هیچ کس نمی‌توانست مطابق میل خود و از روی هوی و هوس، کاری انجام دهد. مفهوم خدا در نزد رومی‌ها و یونانیان بسیار تفاوت داشت. رومی‌ها از نوآوری در اندیشه و دین استقبال نمی‌کردند و تمایلی به تسامح و تساهل نداشتند. رومی‌ها به هیچ عنوان تن به تحمل آزادی عقیده و بیان نمی‌دادند. در سال ۱۹۱ پیش از میلاد در روم به قضاتی که از لحاظ سلسله‌مراتبی بعد از کنسول‌ها قرار داشتند، اجازه داده شد که سخنوران و فیلسوفان یونانی را از روم اخراج کنند و احتمالاً در سال ۱۸۴ پیش از میلاد تصمیم گرفته شد که اپیکوریان نیز از روم اخراج شوند. در سال ۹۲ پیش از میلاد، بیانیه‌ای با این مضمون صادر شد: شنیده‌ایم که کسانی به ترویج نوعی دانش جدید پرداخته‌اند و جوانان روم نیز به مدارس آنها روی می‌آورند. گویی این افراد مدعی، نزد مردم چنین وانمود می‌کنند که معلم علوم لاتینی هستند از این رو جوانان رومی روزهای متمادی در مصاحبت آنها می‌گذرانند... پدران ما پیش از این، نوع دانشی را که فرزندان‌شان بایستی فرا بگیرند، و نوع مدرسه‌ای را که بایستی در آن دانش بیاموزند، مشخص نموده‌اند. بدین ترتیب این دانش‌ها و مدارس جدید که با آداب و رسوم پدران ما منافات دارند، از نظر ما نالازم و بی‌هوده‌اند. و رواج آنها به مصلحت روم نیست.»

لیوینگستون در ادامه سخنان خود آورده است: «اختلافی که بین رومی‌ها و یونانی‌ها در نحوه‌ی برخورد با مقوله‌ی آزادی عقیده دیده می‌شود، از تفاوت در تاریخ آنها ناشی می‌شود. رومی‌ها همواره در حال جنگ با دشمن خود بوده‌اند و زندگی آنها در جنگ سپری شده است، جنگ‌هایی که معمولاً فاتح آنها روم بوده است. از این رو واژه‌ی تساهل و تسامح از قاموس آنها کنار گذاشته شده است. رومی‌ها در دلاوری و سرسختی شهره‌ی جهان بوده‌اند و نیاز آنها به پیروزی در جنگ‌ها موجب شد که تلاش خود را در این راه به کار بگیرند نه در میدان مباحثات دینی و عقلی.»

دکتر طه حسین در کتاب «از دور»، در فصلی تحت عنوان «کشمکش میان علم و دین» به

شیوه‌ی برخورد رومی‌ها با آزادی عقیده اشاره کرده و می‌نویسد: «رومی‌ها فلسفه‌ی یونان را خوش نمی‌داشتند. آنها در مرحله‌ی اول فلسفه‌ی یونان را تحقیر کردند و در مرحله‌ی بعدی از لحاظ سیاسی به مخالفت و مقابله با آن پرداختند و بدین ترتیب تدریس فلسفه در روم ممنوع گردید. شدت مخالفت رومی‌ها در برابر فلسفه‌ی یونان از این هم فراتر رفت، به گونه‌ای که یکی از بزرگان رومی به نام کاتوی بزرگ از مجلس سنای روم درخواست نمود که زمینه را برای اخراج سفیران یونانی از روم فراهم آورد تا مردم روم آسوده‌خاطر شوند. دلیل او برای این درخواست این بود که در میان سفیران یونانی فیلسوفانی وجود دارند که از طریق سفارت یونان، در روم کنفرانس‌های فلسفی برپا می‌کنند.

رومی‌ها نه تنها از فلسفه، بلکه از هر چیز تازه‌ای متنفر بودند. آنها در مقایسه با سایر ملت‌های اروپایی و غربی، دلبستگی بیش‌تری به اعتقادات و آداب و رسوم گذشته‌ی خود داشتند و در حفاظت از آنها بیش‌تر از سایر ملل تلاش به خرج می‌دادند. دین رومی‌ها اگرچه از لحاظ گستردگی و ابهام نامی‌تر از دین یونانی‌ها نبود و اگرچه همانند دین‌های آسمانی مبتنی بر وحی منزل نبود، لیکن از دو نظر بر دین یونانی‌ها برتری داشت.

اول این که دخالت آن در زندگی فردی و اجتماعی اشخاص در مقایسه با دین یونانی‌ها شدیدتر بود. علت این امر این بود که فرد رومی نسبت به محیط خود بدبین‌تر از افراد اقوام دیگر بود. او از همه چیز می‌ترسید و نفوذ خدایان را در همه چیز حس می‌کرد و بدین ترتیب به تملق و چاپلوسی در برابر خدایان متوسل می‌شد تا آنها را از خود راضی نگه دارد. در میان یونانی‌ها فالگیری به کمک نحوه‌ی نشستن و پریدن پرندگان، سابقه نداشته است، در حالی که رومی‌ها به چنین کارهایی عادت داشته‌اند و البته این اعتقادات و خرافه‌ها در زندگی فردی و اجتماعی رومی‌ها تأثیر بسیاری داشته است.

دوم این که دین رومی‌ها در مقایسه با دین یونانی‌ها، توجه سیاستمداران را بیش‌تر به خود جلب می‌کرد. میزان توجه سیاست به یک دین، همواره با شدت تأثیری که آن دین در افراد و جامعه داشته، متناسب بوده است. بدین ترتیب از آن جایی که نفوذ دین رومی در زندگی فردی و اجتماعی رومی‌ها بیش‌تر بود، از حمایت‌های بیش‌تر سیاسی برخوردار شد و سیاستمداران رومی با سیاستی منسجم‌تر یک نظام شبه‌دینی تشکیل دادند که کارکردهای

یک نظام دینی را برای آنها به ارمغان آورد. از آن جا که رییس حکومت، چه امپراطور و چه کنسول، قدرت خود را پس از مشورت با خدایان از مردم می‌گرفت و به عبارت دقیق‌تر، قدرت خود را پس از مشورت با مردم از خدایان می‌گرفت، نخستین وظیفه‌ی خود را حمایت و حفاظت از دین می‌دانست. بدین ترتیب در روم، هیأت دینی، حکومت و مجلس سنا، مسؤول حفاظت از دین شدند. از همین رو باعث تعجب نیست که چرا سنای روم در برابر فلسفه قد علم کرده و به مخالفت شدید با آن پرداخت.

نتیجه

با توجه به این مقدمات، می‌توان ادعا کرد که روی هم رفته در یونان، آزادی عقیده حق طبیعی هر فردی محسوب می‌شد و یونانی‌ها همانند هوایی که نفس می‌کشیدند، خود را نیازمند آن می‌دانستند. همه یونانی‌ها همین عقیده را داشتند و اگرچه آتن در تاریخ خود، محاکمه‌ی هفت یا هشت فیلسوف را به اتهام الحاد ثبت کرده است، لیکن این اتهامات اغلب و شاید تماماً بهانه‌هایی بیش نبوده‌اند، و در پشت آنها کینه‌توزی‌های شخصی و اغراض سیاسی خوابیده بود. روشنفکران یونان باستان جملگی پیرو عقل و طرفدار روش عقلانی بودند و از قدرت‌های استبدادی احساس تنفر داشتند. اما این آزادی بر سیاست ویژه‌ی دلالت نداشت، و تسامح در قبال عقاید مختلف چیزی نبود که از طریق وضع قوانین لازم، بر جامعه تحمیل شده باشد، بلکه روحیه‌ی طبیعی یونان و یونانیان بوده است. پس از تقابل مسیحیت با حکومت روم و شکنجه‌هایی که مسیحیان متحمل شدند تا قدرت را در دست بگیرند، خود ارباب کلیسا به سرکوب آزادی‌خواهان پرداختند و همین امر بود که به تدوین سیاستی منسجم و وضع قوانینی برای حفاظت و حمایت از آزادی عقیده در برابر تعرضات مختلف انجامید.

به هر صورت بحث در مورد آزادی عقیده در اروپای باستان به نظر کافی می‌رسد و اکنون شیوه‌ی برخورد مسیحیت با عقل و آزادی را مورد بررسی قرار می‌دهیم و خواهیم دید که روحانیون مسیحی در مخالفت با طرفداران عقل و علم چه شیوه‌هایی پیش گرفته‌اند.

فصل سوّم

عقل و دین در قرون وسطا

مقدمه

در فصل گذشته دیدیم که در عهد یونان باستان، عقل در فضای باز آزادی رها بود، اما در نهایت هنگامی که دین جوان و نوپای مسیحیت ظهور کرد، عقل پیر و فرتوت در رکاب آن در آمد. مسیحیت بر دل‌های مردم نشست و عقل خسته برای آسودن، خود را به درون لاک خویش کشید و قرن‌ها بدور از کشمکش در خواب ماند تا این که دوباره بیدار شد. با پا گرفتن دوباره عقل، کشمکش میان عقل و دین شروع شد، و در این کشمکش‌های خون‌آلود، بسیاری از پیشگامان روشنفکری، در راه آزادی عقیده، به دست داعیه‌داران قدرتمند دین، به شهادت رسیدند.

این که چرا این کشمکش پس از حدود ده قرن سر بر آورد، به این دلیل برمی‌گردد که برای وقوع کشمکش و جدال، برآورده شدن همزمان دو شرط لازم بود، که وجود هر یک از این دو شرط به تنهایی برای شروع کشمکش کفایت نمی‌کرد.

شرط اول این بود که ارباب کلیسا بایستی قدرتی می‌داشتند که به واسطه‌ی آن می‌توانستند بر روشنفکران اعمال فشار کنند و بدون وجود این قدرت اصولاً موضوع کشمکش منتفی است.

شرط دوم این بود که در برابر این قدرت، عقلی حضور می‌داشت که قصد سر باز زدن از اطاعت آن و نقد عقاید مقدس را داشته باشد. به همین علت بود که مسیحیت مدت‌ها بدون این که بتواند مخالفان خود را سرکوب کند یا آزار دهد، در اروپا بود، چرا که در اوایل ظهور مسیحیت، نه خود مسیحیان و ارباب کلیسا قدرتی به دست آورده بودند و نه عقل گستاخی در صحنه حاضر بود که بر تعالیم مسیحیت بتازد. اگرچه مسیحیت پس از طی این دوران نوپایی، صاحب قدرتی شد، لیکن باز هم کشمکشی در کار نبود. زیرا هنوز عقل گستاخ و شجاعی در میدان نبود تا بر قدرت او بشورد. اما در قرن دوازدهم یک چنین عقلی خود را نشان داد و در برابر قدرت و نفوذ ارباب کلیسا قد علم کرد و بدین ترتیب کشمکش بین عقل و دین شکل گرفت.

بحث ما در این کتاب، به کشمکش میان عقل و دین مربوط می‌شود و از این رو دوره‌ای را که در آن، کشمکش بین این دو وجود نداشته است، در این کتاب نمی‌آوریم؛ یعنی دوره‌ی پاپ‌های نخستین، و نیز بخشی از دوره‌ی کلاسیک. اما به هر صورت برای ورود به بحث اصلی بایستی نگاهی به شرایط کلی این دوره‌ها داشته باشیم و با پندارهایی که در طول این دوره‌ها به وجود آمدند، و نیز با قوانینی که در این دوره‌ها شکل گرفتند و بعدها اساس کشمکش‌ها و دستاویز شکنجه‌ها خونین شدند، آشنا شویم.

آغاز کشمکش میان عقل و دین

لیوینگستون از لحاظ دینی نحوه‌ی تفکر یونانی را متفاوت از نحوه‌ی تفکر مسیحی می‌داند و بر این عقیده است که در نحوه‌ی تفکر یونانی، اگرچه توجه به عالم ارواح و نوعی زندگی اخروی مطرح بود، لیکن نیازی به خدا احساس نمی‌شد. این روحتا اگر اندیشه‌ی جهان نامرئی ارواح را از تفکر یونانی خارج می‌کردند، یونانی باز هم به زندگی خود ادامه می‌داد. از نظر یک یونانی، جهان تماماً درد و رنج نبود. او در پی این نبود که عظمت و شکوهی برای زندگی تدارک دیده و خوبی‌ها را جانشین بدی‌ها کند. یونانی، عظمت و شکوه مورد نظر خود را در پیش خود داشت و البته به آن چه که داشت راضی بود. اما در نحوه‌ی تفکر مسیحی مسأله کاملاً برعکس است. یعنی اگر اندیشه عالم ارواح، از یک مسیحی گرفته شود، مفهوم و

ارزش زندگی او از بین رفته است.

در دوره‌ی یونان باستان آن چه شنیده می‌شد، صدای عقل بود، اما این ندا به خاموشی گرایید تا در قرون وسطا ندای وحی و دین جانشین آن شد. با در نظر گرفتن این تفاوت در دو دوره، می‌توان علت کشمکش بین رجال دین و طرفداران عقل را دریافت.

پیش‌تر از این گفتیم که شکنجه‌ی دینی در اروپا از وقتی به وجود آمد که سیاست امپراطوری روم مبنی بر دادن آزادی دینی به مردم خود، مسیحیت را از شمول خود کنار گذاشت؛ یعنی برخلاف سایر ادیان، آزادی دین مسیحیت را به رسمیت نشناخت و در قبال پیروان دین مسیحی مدارا نکرد. در قرن دوم پس از میلاد، مسیحیانی که به تحصیل فلسفه مشغول بودند، در دفاع از دین خود کتاب‌های متعددی نوشتند و در آنها با استفاده از جدل‌هایی که از فلسفه‌ی یونان آموخته بودند انتقادهایی را که از مسیحیت به عمل می‌آمد، جواب دادند. مسیحیانی که زیر سیطره‌ی امپراطوری روم زندگی می‌کردند، از این امپراطوری کینه به دل داشتند.

اما مسیحیان طی دو قرن اول میلادی، هیچ قدرتی نداشتند، افراد پستی به حساب می‌آمدند، و اکثراً به دیده‌ی تحقیر نگریسته می‌شدند. از این رو در این دو قرن، به طور طبیعی، مسیحیان معتقد به تساهل و تسامح و حامی این عقیده بودند که دین یک امر اختیاری است و هیچ‌کس را نمی‌توان مجبور به پذیرش دین خاصی نمود. اما با گذشت زمان، مسیحیت مقبولیت عمومی یافت و سران آن قدرتی به دست آوردند. اکنون که حکومت هم مروج مسیحیت شده بود، سیاست تساهل و تسامح به غبار فراموشی سپرده شد و سران مسیحی، عقاید خود در مورد جهان، پدیده‌های طبیعی و علل آنها را بر مردم القا کرده و سپس سیاستی خاص برای سرکوب تفکر و تحدید عقل پیش گرفتند. پادشاهان و امپراطورها هم این شیوه‌ی سران مسیحی را بنا به دلایلی که برخی از آنها سیاسی بود، پذیرفتند. در یک چنین موقعیتی مسیحیان با استفاده از حمایت حکومت، به ترویج نظریه‌ای پرداختند که می‌توان آن را در جمله‌ی زیر خلاصه کرد: تنها راه سعادت، اطاعت کورکورانه و بی‌قید و شرط از دستورات کلیسای کاتولیک است. ارباب کلیسا چنین تبلیغ می‌کردند که کسانی که نظریات کلیسا را نمی‌پذیرند و تسلیم دستورات کلیسا نمی‌شوند، مطمئناً تا ابد ملعون خواهند بود.

بدین ترتیب هر کس که از پذیرش عقاید مورد حمایت کلیسا امتناع می‌کرد، ملحد و مستحق شکنجه و تعقیب به حساب می‌آمد. به عقیده‌ی کلیسا، الحاد بزرگ‌ترین گناهان بود و ملحدان مستحق تمام انواع عذاب‌های دنیوی بودند. و البته عذاب اخروی آن چنان بزرگ خواهد بود که با این عذاب‌های کوچک(!) دنیوی قابل مقایسه نیست.

ملحدان به عقیده‌ی کلیسا دشمنان خدا بودند و البته پاک کردن جهان از وجود دشمنان خدا یکی از وظایف مقدس کلیسا به شمار می‌آمد. دستیابی به فضیلت‌ها و نیکی‌ها هم نمی‌توانست بهانه‌ای برای خروج از مسیحیت باشد، چرا که ارباب کلیسا معتقد بودند که حتا کودکان هم که بی‌گناه و معصوم هستند، اگر بدون غسل تعمید بمیرند، ادامه‌ی زندگی خود را در جهنم خواهند بود. با توجه به این عقاید، طبیعی بود که روشنفکرانی که متهم به خروج از مسیحیت می‌شدند، متحمل انواع شکنجه‌ها شوند. بدین ترتیب بهتر است نگاهی به سیر تکوین این نوع عقاید در کلیسا داشته باشیم.

در طی قرن سوم، اگرچه هنوز گرایش به دین مسیحیت ممنوع و مستحق مجازات بود، اما مطمئناً مسیحی‌ها در امان بوده‌اند و خطری آنها را تهدید نمی‌کرده است. از همین رو کلیسا در محیطی امن شکل گرفت و روحانیون مسیحی بدون وا همه از حکومتیان به تشکیل انجمن‌های دینی پرداختند. سه قرن نخست تاریخ مسیحیت از هر شکنجه نسبت به مخالفان مسیحیت، منزله است، چرا که در طول این سه قرن، ارباب کلیسا قدرت اعمال فشار نداشتند و از این رو طبیعتاً اهل مدارا هم بودند. به عنوان مثال از سران مسیحی، کسانی همچون اوریگن و لاکتانتیوس آشکارا گفتند که تعقیب و شکنجه‌ی مخالفان را نمی‌پذیرند.

حقیقت این است که مسیحیت راستین مردم را به صلح و دوستی دعوت می‌کند و شاید هم به همین دلیل باشد که سران مسیحیت در دوره‌های نخستین، از مجازات اعدام بیزار بودند. به عنوان مثال ترتولیان و لاکتانتیوس قتل را حرام می‌دانستند و معتقد بودند که هیچ مسیحی نباید مسیحی دیگری را به قتل برساند و انگیزه‌ی قتل هر چه باشد، خود قتل حرام است. حتا سران مسیحیت پس از دستیابی به نفوذ و قدرت هم، اگر گناهکاری را تحویل مقامات حکومتی می‌دادند، از آنان خواهش می‌کردند که مجازات اعدام در مورد آنها اعمال نگردد. اما به هر صورت خواهیم دید که کلیسا و ارباب آن، هنگامی که قدرت مطلق را به دست

گرفتند، شیوه‌های برخورد با مخالفان خود را به فراخور شرایط تغییر دادند.

در آغاز قرن چهارم میلادی، طی فرمانی که در سال ۳۱۳ میلادی صادر شد، دوره‌ی سختگیری‌های احتمالی بر مسیحیان عملاً خاتمه یافت، چرا که در این فرمان آمده بود که با مسیحیان به مدارا رفتار شود. پس از آن کنستانتین فرمان معروف میلان را که در آن به تساهل با مسیحیان دعوت شده بود، صادر کرد و ده سال پس از آن، در سال ۳۲۳ میلادی شخصاً دین مسیحیت را پذیرفته و آن را به عنوان دین رسمی معرفی نمود. پذیرش مسیحیت توسط کنستانتین، آغاز ده قرن شکنجه و عذاب بود، دوره‌ای که در طول آن، عقل اروپا زیر سیطره‌ی دین مسیحیت از پیشرفت باز ماند.

در عهد والتینیان اول (نیمه‌ی دوم قرن چهارم) و ثئودوسیوس اول، برای تعقیب و شکنجه‌ی ملحدین و سرکوب الحاد، قوانینی وضع شد و از آن زمان به بعد، ملحدین همواره در معرض انواع شکنجه، اعدام و تبعید قرار داشتند و اموال و املاک آنها مصادره می‌شد. در اواخر قرن چهارم میلادی (۳۸۵ م) یک ملحد اسپانیایی به نام پریسیلیان به جرم الحاد و به دستور امپراتور ماکسیموس اعدام شد و بدین ترتیب مجازات اعدام رواج یافت. اعدام این ملحد بحث‌ها و مجادلات بسیاری در پی داشت، قدیس مارتین برغم تعصبی که در براندازی الحاد داشت، از این اعدام بسیار به خشم آمد، و قدیس آمبروسیوس هم که در براندازی بت پرستی و یهودیت بسیار جدی بود، از این اعدام اظهار نارضایتی کرده و کشیش‌هایی را که در اعدام پریسیلیان دست داشتند نکوهید. در همان حال، قدیس کریسوستوم درخواست کرد که ملحدین حق آزادی بیان داشته باشند و بتوانند انجمن‌های الحادی تشکیل دهند. کریسوستوم آشکارا می‌گفت که اعدام ملحدین به منزله‌ی ارتکاب گناهی است که کفاره‌ای برای آن وجود ندارد و هرگز بخشیده نخواهد شد.

در نیمه‌ی دوم قرن چهارم دو عامل مهم تأثیر بزرگی در تثبیت سیاست شکنجه‌ی ملحدین و اعمال فشار بر آنها داشتند: عامل اول درخواست اکثر انجمن‌های دینی از حکومت، مبنی بر مجازات یا تبعید ملحدین بود. عامل دوم رواج رهبانیت بود که بر ترک دنیا، دوری از لذت‌های دنیوی، رهایی از خواهش‌های نفسانی، تعصب در ریاضت و شجاعت در شکنجه دادن به جسم خاکی مبتنی بود. همین راهب‌ها بودند که بت پرستی را در امپراطوری روم

برانداختند و رفتار آنها به رواج مسیحیت و نیز به ظهور شکنجه در جهان مسیحیت در طول چند قرن انجامید.

در اوایل قرن پنجم میلادی، آگوستین مقدس، اساس شکنجه‌ی ملحدین را تثبیت کرد. قدرت و نفوذ آگوستین، از سایر پاپ‌ها بیش‌تر بود. تمام روحانیونی که به تفسیر و تأویل آیات و نصوص مقدس پرداخته‌اند، به تفسیرها و نظریات او اعتماد فوق‌العاده‌ای نشان داده‌اند. تفسیرهای آگوستین معیار درستی و نادرستی سایر تفسیرها بود تا حدّی که مسیحیان تقدسی برای گفتار او قایل بودند. آگوستین با استناد به یکی از سخنان مسیح به حواریون، مبنی بر این که «آنها را به قبول دین‌تان مجبور کنید»، اساس شکنجه‌ی ملحدین را بر کتاب مقدس نهاد و بدین ترتیب پایه‌های آن را مستحکم ساخت و کلیسا پس از آگوستین، با استناد بر همین ادّعای او، به تعقیب و شکنجه‌ی مخالفان خود پرداخت. آگوستین، به منظور رفتار بر طبق منویات مسیح، مجازات تبعید، شلاق، و جریمه را برای ملحدین مقرر داشت و به کلیسا دستور داد که این مجازات‌ها را در قبال طرفداران عقل به کار ببندد. او در کتابی تحت عنوان «تعلیقاتی بر سفر پیدایش» صراحتاً اعلام کرد که بجز آن چه که در کتاب مقدس آمده است، نباید چیزی را پذیرفت چرا که دامنه‌ی کتاب مقدس فراتر از دامنه‌ی قدرت عقل بشری است.

اریاب کلیسا با تکیه بر همین عقاید، پس از آگوستین به سرکوب الحاد و تعقیب مخالفان خود پرداختند و خواهیم دید که عقاید و عملکردهای قدیس آگوستین، تأثیر بزرگ و حایز اهمیتی در جلوگیری از پیشرفت عقل و علم داشته‌اند.

اندکی پس از مرگ آگوستین، کلیسای روم برای نخستین بار فهرستی از کتاب‌های تحریم شده را تهیه کرد و کلیه‌ی مسیحیان را از خواندن آنها نهی کرد. در سال ۴۹۴ میلادی پاپ کلاوزیوس بنا به دلایلی این فهرست را تنقیح کرد. در این میان، در سال ۴۷۶ میلادی حکومت روم غربی توسط بربرها منقرض شد. بربرها عقل و علم را به ورطه‌ی نابودی کشاندند و بدین ترتیب جهالت و نادانی روم غربی را فرا گرفت. در اوایل قرن ششم دانشگاه‌ها عملاً در حال افول خود بودند. کلیساییان در سال ۵۲۹ میلادی دستور بسته شدن تمام مدارس فلسفه را صادر کردند. تعطیل کردن این مدارس به جا مانده از آتن، به جای

بازسازی آنها و احیای علوم، دلیل خوبی است بر این که مسیحیان از همان آغاز تاریخ مسیحیت، میانه‌ی خوشی با علم و فلسفه نداشته‌اند و به دشمنی با آن برخاسته‌اند. به عنوان مثال برخی از رجال مسیحی، مانند ترتلیان نه تنها دین خود را کاملاً مستقل از فلسفه و عقل می‌پنداشتند، بلکه به این استقلال هم افتخار می‌کردند. همان گونه که وولف می‌نویسد، مسیحیان اگرچه به هنگام بحث و مجادله با مخالفان خود، و برای پاسخ به انتقادات آنها، به فلسفه متوسل می‌شدند و التجای برخی از آنها، مثل آگوستین، به روش‌های افلاطونی و نوافلاطونی، با روحیه‌ی دینداری آنها سازگاری نشان می‌داد، لیکن مسیحیت روی هم رفته با دیده‌ی حقارت به فلسفه می‌نگریست.

آن گونه که دراپر ادعا می‌کند، مخالفت با فلسفه در مشرق‌زمین نیز دیده می‌شود. در سال ۳۹۰ میلادی، اسقفی به نام تئوفیلوس یکی از کتابخانه‌های اسکندریه را نابود کرد. بعدها حادثه‌ی وحشیانه‌تری رخ داد؛ در اسکندریه، هیپاتیا، دختر ستاره‌شناس مشهوری به نام تئون، کلاس فلسفه‌ای دایر کرده بود. هیپاتیا در این کلاس به تعلیم فلسفه و ریاضیات مشغول بود و بویژه به فلسفه‌ی ارسطو و افلاطون می‌پرداخت. کلاس او معمولاً پر از شنونده‌های ثروتمند و شخصیت‌های بزرگ بود؛ کسانی که جمع می‌شدند تا بحث‌های هیپاتیا درباره‌ی سؤالاتی چون من کیستم؟ از کجا آمده‌ام؟ به کجا می‌روم؟ و چه می‌توانم بدانم؟ را گوش دهند. سیریل قدیس (خواهرزاده‌ی تئوفیلوس) که مسیحی متعصبی بود از بحث‌های فلسفی هیپاتیا خشمگین شد و مردم را علیه او تحریک کرد. برخی از مسیحیان متعصب بر سر راه هیپاتیا کمین کرده و او را گرفتند. آنها لباس هیپاتیا را از تن در آورده، او را به کلیسا کشانده و در همان جا بدنش را تکه‌تکه کردند، به گونه‌ای که گوشت او را کاملاً از استخوانش جدا کردند و سپس توده‌ی گوشت و استخوان را آتش زدند. آن گونه که دراپر می‌گوید، سیریل هرگز خود را در قبال این رفتار وحشیانه، گناهکار ندانست، چرا که هدف خود از این عمل را خدمت به دین می‌دانست و برای رسیدن به این هدف، خود را مجاز به وحشیانه‌ترین اعمال می‌دانست. کلیسا همچنان پا بر جا بود و کلیسایبان هر از گاهی به جنایتی دست می‌زدند تا این که نیمه‌ی قرن یازدهم میلادی فرارسید و تئودیواین قدیس پیشنهاد کرد که برای مجازات ملحدین از قدرت دنیوی استفاده شود. در سال ۱۱۸۴ میلادی، پاپ لوسیوس سوم و فردریک

بارباروس تبانی کردند که ملحدین تبعید شوند، املاک‌شان مصادره گردد و خانه‌های‌شان ویران شود و علاوه بر این از کلیه‌ی حقوق مدنی محروم شوند. در سال ۱۱۹۷ میلادی پدروی دوّم مدت معینی برای خروج ملحدین از کشور مقرر نمود، که در غیر آن صورت سوزانده می‌شدند. پاپ اینوسان سوّم در سال ۱۱۹۸ میلادی، فرمانروایان مناطق مختلف را مکلف به شکنجه و تعقیب ملحدین و مخالفان کلیسا نمود. او در سال ۱۲۰۸ میلادی محاکم تفتیش عقاید را دایر کرد. همان‌گونه که در فصل اوّل دیدیم، این محکمه‌ها به تعقیب ملحدین پرداختند و پاپ اینوسان سوّم و جانشین‌های او برای پاک کردن جهان مسیحیت از وجود ملحدین، از این محاکم پشتیبانی کردند. در سال ۱۲۰۹ میلادی، سیمون دومونفور دست به کشتار «آلبی ژواها» زد، و در سال ۱۲۱۵ میلادی، در چهارمین گردهمایی قصر لاتران مقرر شد که کلیه‌ی فرمانروایان بایستی سوگند یاد کنند که تمام تلاش خود را برای براندازی الحاد در کشور خود به کار بگیرند و ملحدین را بدون کوچک‌ترین رحمی مجازات کنند و در غیر این صورت تکفیر و طرد خواهند شد.

به نظر می‌رسد آن چه که تاکنون در مورد تحدید فعالیت عقلانی و آزادی تفکر گفته شد، کافی باشد و از این رو در این جا نگاهی به وضعیت عقل در اوایل این دوره از تاریخ می‌اندازیم.

مصالحه‌ی عقل و کلیسا در سده‌های تاریک

از زمانی که کلیسا صاحب قدرت شد، عقل اروپا که به سستی گراییده بود، همچنان به حال نزار خود باقی ماند و دیگر قدرت نوآوری پیشین خود را نداشت. فعالیت عقل منحصر شده بود به تکرار اندوخته‌های قبل، تأیید قدرت و شوکت ارباب کلیسا، و ترویج تعالیم کلیسایی. بدین ترتیب بین عقل و کلیسا صلحی اگرچه موقتی برقرار شده بود. وضعیت صلح همچنان پابرجا بود تا این که عقل از خواب خود بیدار شد و با احساس خفت از بندگی کلیسا، سرکشی آغاز کرد. همین طغیان عقل موجب شد که رابطه‌ی میان عقل و کلیسا تیره گشته و مقدمات کشمکش بین آنها فراهم آید. بدین ترتیب مناسبت دارد که اندکی درباره‌ی این سده‌های تاریک به بحث و بررسی بپردازیم.

برخی از سران کلیسا، پیش از این که دین جدید مسیحیت را بپذیرند، فیلسوف بوده‌اند و به همین دلیل از همان آغاز دوران مسیحیت، این مسیحیان در صدد برآمدند تا برای اثبات عقاید خود، از فلسفه استفاده کنند. همان گونه که گفتیم یونانی‌ها بدون هیچ قید و شرطی، آزادی تفکر را پذیرفته بودند، و انگیزه‌ی آنها از تحدید نکردن این آزادی تفکر، صرفاً لذتی بود که از تفکر می‌بردند، و باز دیدیم که رومی‌ها هم آزادی تفکر و عقیده را به قصد استفاده از آن در مقاصد دنیوی، پذیرفتند. اما متفکرین مسیحی در اوایل تاریخ مسیحیت، هم شیوه‌ی یونانی‌ها و هم مشی رومی‌ها را کنار نهادند. به عقیده‌ی آنها، شیوه‌ی یونانی‌ها در تفکر، خالی از هر فایده‌ای بود و مشی رومی‌ها برخاسته از مطامع دنیوی بود که دین مسیحیت پیروان خود را از آنها نهی و به توجه به آخرت دعوت می‌نمود. به همین خاطر تفکر مسیحی‌ها در رکاب دین و به قصد خدمت به آن بود. فیلسوفان مسیحی اروپا نیز همانند متکلمین اسلامی، فرض درستی عقایدی را که وحی شده بود، اساس و مبنای مجادلات خود قرار داده و سپس برای اثبات درستی آن، با استفاده از عقل به استدلال پرداختند. اما شیوه‌ای که فلاسفه به کار می‌بردند، کاملاً برخلاف این روش بود. فیلسوفان معتقد به هیچ عقیده‌ای نمی‌شدند مگر این که طی یک فرآیند تفکر آزاد به صحت آن عقیده رسیده باشد یا این که به طریق تجربی اثبات شده باشد.

بدین ترتیب در قرون وسطا، فلاسفه‌ی مسیحی متوسل به روش کلامی شدند و هم پیروان فلسفه‌ی افلاطون، نظیر آگوستین و آنسلم، و هم پیروان فلسفه‌ی ارسطو، مانند آلبرت بزرگ و توماس مقدس، فلسفه را برای خدمت به دین به کار گرفتند. فلسفه از همان اوان مسیحیت به تکامل و تکوین دینداری کمک کرده است و برخی از فلاسفه‌ی قرون وسطا نیز سعی در آشتی دادن عقل و دین داشته‌اند. این فلاسفه مدعی بودند که وحی منزل خداوند متضمن حقایقی است که با عقل بشری سازگار است. و از این رو نتیجه می‌گرفتند که دین مسیحیت در بردارنده‌ی تمامی قوانین مادی، طبیعی، عقلانی و منطقی بشری است. برخی از متفکرین آن زمان بشدت به توسعه‌ی این دیدگاه پرداختند. به عنوان مثال آنسلم مقدس، پیشگام افلاطونیان کلاسیک، عقیده داشت که لازمه‌ی عقلانیت ایمان به وحی است و به سخن دیگر شرط لازم تفکر صحیح، تدین است. توماس مقدس، سرآمد مشایبان عصر خود و بزرگ‌ترین

متکلم آن دوره، عقیده داشت که در میدان دین مجالی برای عقل نیست و تنها کاری که از دست عقل برمی‌آید، هموار ساختن راه ایمان و هدایت مردم به دینداری است. به عقیده‌ی توماس عقل نمی‌تواند دلیلی بر صحت حقایق دینی اقامه کند. به عنوان مثال، عقل اگرچه می‌تواند یگانگی ذات خداوندی را دریابد، لیکن نمی‌تواند دلیل تثلیث اقانیم (پدر، پسر، روح القدس) را بفهمد. از این رو اگر کسی درباره‌ی عقیده‌ی تثلیث به استدلال عقلانی متوسل شود، در واقع دین و ایمان را خوار داشته است. توماس معتقد بود که روش استدلال در فلسفه با روش استدلال در دین متفاوت است؛ روش استدلال در فلسفه مبتنی بر عقل است، در حالی که در دین، به وحی منزل خداوندی متکی است. به هر صورت توماس مقدس هم اگرچه میدان دین را از جولان عقل مصون می‌داند، لیکن به نوعی در آشتی دادن آن دو کوشیده است، چرا که او عقل را مقید به مقدرات و حیانی می‌داند و عقیده دارد که اگر عقل پای خود را از این حیطة فراتر نهد، به بی‌پایگی و بطلان نتایج تفکر خود حکم خواهد نمود. به عقیده‌ی توماس اگرچه عقل از درک حقایق دینی عاجز است، اما می‌تواند انتقادات وارد شده بر دین را جواب دهد. و بالاخره ویلیام اوکامی به ترویج این عقیده پرداخت که به طور کلی تمام موضوعات غیرتجربی از حیطة عقل بیرون هستند و بحث درباره‌ی این موضوعات در حوزه‌ی دین صورت می‌گیرد.

بدین ترتیب می‌بینیم که تلاش فلاسفه‌ی قرون وسطا برای سازگار ساختن عقل و دین، در حقیقت کوششی در جهت رام کردن عقل در برابر دین و به کارگیری آن در یوغ تعالیم و حیانی بوده است. بدین سان تصور می‌شد که عقل لیاقت بحث درباره‌ی موضوعات دینی و پی بردن به صحت مدعیات دین را ندارد. به واسطه‌ی همین پندار بود که در قرون وسطا، تمام مباحث فلسفی و حتا علوم طبیعی که در آن زمان جزو مباحث فلسفی محسوب می‌شدند، در قالب کلام ریخته شدند. همان گونه که وایت می‌گوید، در قرون وسطا بحث‌های فلسفی به دیده‌ی تمسخر نگریسته می‌شدند مگر این که هدف از آنها اثبات محتویات کتاب مقدس، و پی بردن به جلال و جبروت خداوند می‌بود. بدین ترتیب در قرون وسطا، تفکر در جهان طبیعت مبتنی بر نص آیات کتاب مقدس بود؛ شیوه‌ای که بیش از ده قرن رایج بود. جالب این جاست که این شیوه‌ی تفکر از کاتولیک‌ها به پروتستان‌ها نیز که خود بر کلیسای کاتولیک

شوریده بودند، سرایت کرد؛ بدین معنا که پروتستان‌ها هم عقل و فلسفه را ملزم به پیروی از وحی و دین قلمداد می‌کردند.

این شیوه‌ی تفکر موجب شد که کاتولیک‌ها علم نجوم را مگر در مواردی که کارکردهای دینی و مذهبی داشت، به سخره بگیرند. دیدگاه آگوستین مقدس نسبت به این شاخه از علم، مؤید این ادعاست.

بدین ترتیب طولی نکشید که دین در موضوعات علمی و فلسفی داخل شده و آفرینش جهان به عقیده‌ی قربانی، که از عقاید مهم مسیحیت محسوب می‌شود، ربط داده شد. همین امر موجب شد که علوم زمین‌شناسی، حیوان‌شناسی و مردم‌شناسی از حیطه‌ی بحث‌های آزاد علمی خارج شوند. در یک چنین شرایطی تنها نص آیات کتاب مقدس بود که متضمن حقیقت تلقی می‌شد و مردم فقط با توسل به تفسیرهایی که از این آیات به عمل می‌آمد، می‌توانستند به حقیقت نایل شوند.

این شیوه‌ی تفکر به اشتباهات بزرگی منجر شد که در فصل‌های بعدی عنوان خواهیم کرد. به هر صورت در این جا لازم است به عقیده‌ی بحق بوری اشاره کنیم که می‌گوید در قرون وسطا، اوضاع اجتماعی به گونه‌ای نبود که در آن، روحیه‌ای علمی رشد کند که حقیقت را تنها از آن جهت که حقیقت است، کشف کند. به عقیده‌ی بوری اگر وضعیت اجتماعی قرون وسطا به همان حال خود باقی می‌ماند، دور از عقل بود که علم مجدداً احیا شود. بدین ترتیب می‌توان گفت که پندارها و عقاید رایج قرون وسطا، که در واقع حفاصل بین تمدن کهن و تمدن جدید بود، به تعویق احیای علم انجامید و هرگاه که علم عزم تجدید حیات کرد، در برابر آن موانعی قرار دارد.

آغاز کشمکش میان عقل و قدرت

آن چه که آمد شرایط محیطی عقل اروپا در اوایل دوران تصدی پاپ‌ها و بخشی از دوران کلاسیک بود. با شروع قرن دوازدهم میلادی، ندای تازه‌ای که با روحیه‌ی رایج در آن عصر چندان هم سازگاری نداشت، به سکوت عقل پایان داد. متادی کسی نبود جز آبلار که مدعی بود که عقل بایستی از هر قیدی آزاد شده و مبنای صحت هر عقیده‌ای باشد. او عقیده داشت

که حتّاً درباره‌ی حقایق وحیانی و عقاید مقدس کلیسایی نیز، باید آزادانه و بر اساس اصول عقل آزاد بحث و بررسی شود. آبلار بر اساس منطق عقلانی به بحث پیرامون الهیات پرداخته و هر آن چه را که با عقل سازگار نیافت، کنار نهاد. به عنوان مثال او این عقیده را که عیسی مسیح متحمل شکنجه شد تا خداوند گناه سایر بندگان مسیحی را ببخشد، به تمسخر گرفت و انگیزه‌ی این تحمل را به سرشت پاک مسیح، عشق او به خداوند و علاقه‌ی او به هدایت مردم به سوی خداوند نسبت داد. آبلار در کتابی تحت عنوان «آری یا نه» ضمن انتقاد از ارباب کلیسا، تفسیری عقلانی از تثلیث اقانیم به دست داده بود. ارباب کلیسا که از اقبال عمومی به نظریات آبلار و استقبال آنها از کنفرانس‌های او هراسان شده بودند در صدد سرکوب او برآمدند و قدیس سن‌برنارد توده‌ی مردم را علیه او تحریک نمود. سن‌برنارد در مجادلات خود به انجیل متوسل می‌شد و مدعی بود که مجهز به نیرویی است که نور ایمان به او بخشیده است. او برخلاف آبلار مروج و طرفدار این عقیده بود که به کمک عقل نمی‌توان به حقایق الهی دست یافت، و این کار فقط به واسطه‌ی وحی خداوندی صورت می‌گیرد که می‌تواند عقل را به حقیقت رهنمون می‌شود. سن‌برنارد بر پایه‌ی این عقاید، آبلار را متهم به الحاد کرد و بدین ترتیب در سال ۱۱۲۱ میلادی دادگاهی برای محاکمه‌ی آبلار تشکیل گردید. دادگاه او را گناهکار دانسته و حکم کرد که کتاب آبلار در مورد تثلیث اقانیم سوزانده شود. هنگام اجرای حکم، آبلار را حاضر و او را مجبور کردند که با دست خود کتابش را در آتش بیندازد. آبلار در دیر سن‌مدارد زندانی شد، اما در آن جا نیز به مباحثات عقلانی خود ادامه داد. قدیس سن‌برنارد در سال ۱۱۴۱ میلادی، دادگاه دیگری برای محاکمه‌ی مجدد آبلار تشکیل داد. آبلار که موضوع را دریافته بود، به روم گریخت و در آن جا از پاپ درخواست کمک کرد. اما قدیس برنارد دست‌بردار نبود و بدعت‌های جدیدی در نظریات او یافت و پاپ را متقاعد به گناهکار بودن آبلار ساخت. بدین ترتیب پاپ پذیرفت که عقاید آبلار با تعالیم مسیحیت مغایرت دارد و از این رو او را وادار ساخت که از ترویج عقاید خود بپرهیزد.

آبلار اگرچه رنج‌های بسیاری متحمل شد، لیکن توانست اروپاییان را متوجه ندای عقل کرده و راه را برای نفوذ و توسعه‌ی نظریات ارسطو که نیم قرن پس از خود او شروع شد،

هموار سازد. روایت عشق آبلار و هیلوئیز موجب شد که نظریات فلسفی او چندان مورد توجه مورخین قرار نگرفته و تا حدودی به فراموشی سپرده شوند. اما در سال ۱۸۳۶ میلادی اندیشه‌مندی به نام ویکتور کوزاین، در کتابی تحت عنوان «آثار غیرمشهور آبلار» شخصیت واقعی او را مجدداً معرفی نمود.

آبلار نخستین کسی بود که اروپا را به پذیرش حکمیت عقل در امور مختلف فراخواند. برخی از فلاسفه‌ی عصر آبلار نیز راه او را در پیش گرفتند و حدود یک قرن بعد، راجر بیکن ندای تازه‌ای سر داده و به ترویج این عقیده پرداخت که علم تنها از راه تجربه حاصل می‌شود و برای دستیابی به آن نبایستی فقط به کتاب‌ها و منابع رایج اعتماد و اکتفا نمود. با جرأت می‌توان گفت که پیشرفت و توسعه‌ی علوم طبیعی در حال حاضر مدیون همین عقیده است. راجر بیکن یک راهب فرانسیسکن بود. او نه تنها مردی اندیشه‌مند به شمار می‌رفت، بلکه نظریات عقلانی او جلوتر از زمان خود بود. از جمله‌ی این نظریات پیشرو، عبارت بودند از لزوم غلبه بر نادانی، رهایی از سیطره‌ی قدرت، و توسل به تجربه‌ی علمی. بیکن با علوم عربی آشنایی داشت و شیوه‌هایی را که دانشمندان عرب به کار می‌گرفتند، می‌پسندید و از روش بحث ارسطویی بشدت بیزار بود. بیکن روش تفکر محض را روشی بی‌هوده می‌پنداشت و معتقد بود که هر دانشی در مورد طبیعت، تنها از راه تجربه به دست می‌آید. او با شیوه‌ای که در پیش گرفت، به شیوه‌ی درست علمی پی برده و از این طریق اختراعات زیادی به عمل آورد. بیکن با آشکار ساختن وجوه سفسطه‌آمیز ساحران، حملات شدیدی علیه فرقه‌ی فرانسیسکن و دومینیک تدارک دید و همین انتقادات باعث شد که متهم به جادوگری شود. دادگاهی که فرانسیسکن‌ها برای محاکمه‌ی راجر بیکن ترتیب دادند، کتاب‌های بیکن را حرام اعلام کرده و خود او را محکوم به زندان کرد و بدین ترتیب راجر بیکن از سال ۱۲۷۷ میلادی تا سال ۱۲۹۲ میلادی در زندان به سر برد. [پس از آزادی از زندان در سال ۱۲۹۲ میلادی خبری از بیکن وجود ندارد. از این رو اصلاً معلوم نیست که در چه سالی در گذشته است و حتّاً شاید تا آخر عمر خود در زندان مانده باشد.]

با مرگ راجر بیکن توسل به تجربه نیز تقریباً از بین رفت، تا این که با شروع عصر نوزایی، پیشگامان روشنفکری، از جمله فرانسیسس بیکن که شرح حال او را بعدها خواهیم

آورد، به ترویج آن پرداختند. راجر بیکن اگرچه نظریات سودمندی ارائه نموده است، اما نمی‌توان او را پیشگام آزادی تفکر دانست، حتّاً می‌توان گفت که او به طور کلی علیه نظام عقاید کهن نیز کاری انجام نداد و به قول شارپ او فقط تجسم روحیه‌ی زمان خود بود. ولتر در مورد راجر بیکن می‌گوید: «راجر در حالی درگذشت که تمام تعصب‌های عصر خود را با خود داشت.»

به هر صورت موضع کلیسا در قبال ارسطو در آغاز دوره‌ی کلاسیک، بسیار قابل ملاحظه و درخور توجه است. در آغاز دوره‌ی کلاسیک، کلیسا فلسفه‌ی ارسطو را به عنوان فلسفه‌ی رسمی مسیحیت پذیرفت. پذیرش فلسفه‌ی ارسطو به نتایجی منجر شد که در تاریخ کشمکش میان دین و فلسفه حایز اهمیت بسیار و شایسته‌ی توجه بیش‌ترند.

اروپا بین فلسفه‌ی افلاطون و ارسطو

مسیحیان از همان آغاز، میانه‌ی خوشی با فلسفه نداشته‌اند. ارباب کلیسا در قرن دوم میلادی به مخالفت با فلسفه پرداخته و اشتغال به فلسفه را تحریم کردند. آنها احساسات عمومی را علیه فلاسفه برمی‌انگیختند و تبلیغات آنها علیه فلسفه تا ظهور دوره‌ی جدید همچنان مؤثر واقع شده بود. اما در تاریخ تفکر بشری، در میان این مسیحیان کسانی هم دیده می‌شوند که به فلسفه اشتغال داشته باشند. این عده از مسیحیان، پیش از گرایش به دین مسیحیت، مشغول تحصیل فلسفه بوده‌اند و پس از پذیرش دین جدید نیز برای اثبات عقاید دینی خود و تثبیت احکام شرعی، از شیوه‌های فلسفی استفاده می‌کردند. این افراد با استفاده از سلاح فلسفه به انتقاد از بت‌پرستی و الحاد می‌پرداختند یا به انتقادات ملحدین در قبال دین پاسخ می‌گفتند. در این مبارزه‌ی دینی، اصلی‌ترین دستاویز و ابزار این افراد، فلسفه‌ی افلاطونی بود. توسل به فلسفه‌ی افلاطون از همان آغاز مسیحیت در میان این عده از مسیحیان رایج شده و پیروزی‌هایی برای آنها به ارمغان آورد. علت استقبال از فلسفه‌ی افلاطون ماهیت روحانی آن بود، خصوصیتی که در دیگر مکتب‌های فلسفی شاید تا این اندازه آشکار نبوده است. همین ماهیت روحانی بود که راه را برای پذیرش دین جدید مسیحیت هموار نموده و مقدمات توافق دین و فلسفه را فراهم آورد.

پیشگام ترویج فلسفه‌ی افلاطونی در مسیحیت آگوستین مقدس بود که با اقدامات خود موجب شد که شیوه‌ی تفکر اروپا تا قرن دوازدهم میلادی همچنان شیوه‌ای افلاطونی باشد. همین امر باعث شد که جهان اروپا از همان آغاز دوران مسیحیت، از فلسفه‌ی ارسطو غافل بماند و حتّاً در اوایل مسیحیت ارسطو به عنوان یکی از طبیعیون ملحد شناخته می‌شد و همین امر تحصیل فلسفه‌ی او را عملاً ناممکن می‌ساخت. امّا به هر صورت نباید فراموش کرد که در قرن‌های پنجم و ششم میلادی برخی از نظریات منطقی ارسطو در اروپا به رسمیت شناخته شدند.

موضع اروپا در قبال ارسطو تا قرن دوازدهم میلادی، آن گونه بود که ذکر شد. امّا در این قرن تقریباً تمام آثار ارسطو در مورد علوم طبیعی، اخلاق، و ماوراءالطبیعه به اروپا منتقل شده بود. شروع این انتقال به سال ۱۰۸۵ میلادی یعنی زمانی که آلفونسوی ششم فرمانروای کاستیل، شهر طلیطله را بازپس گرفت، برمی‌گردد. پس از فتح طلیطله، اسقف اعظم شهر، مانسینور ریموند، بین سال‌های ۱۱۳۰ میلادی و ۱۱۵۰ میلادی مؤسسه‌ای برای ترجمه‌ی کتاب‌های فلسفی عربی توسط مترجمین یهودی تأسیس کرد. او کسانی همچون دومینیکوس گوندیسالینوس و جان آوندیت را مأمور کرد تا آثار اسلامی، و بویژه آثار ابن سینا را به زبان لاتین برگردانند. این مؤسسه، بعدها آثاری از فارابی و کندی را ترجمه کرد. در نیمه‌ی اوّل قرن سیزدهم میلادی مایکل اسکات و شاگردان او به ترجمه و تشریح آثار ابن رشد اندلسی، که به عنوان بزرگ‌ترین مفسر فلسفه‌ی ارسطو شناخته می‌شد، پرداختند. ترجمه‌ی این آثار تحت حمایت و پشتیبانی فردیک دوّم انجام می‌شد. فردیک دوّم طی جنگ‌های صلیبی با جهان اسلام آشنا شده و زبان عربی را فرا گرفته بود. او تمایلی به فلسفه‌ی عربی یافته و ترتیبی داد تا کتاب‌های فلسفی عربی به زبان لاتین و عبری برگردانده شوند. بدین ترتیب اروپا صرفاً با ترجمه‌ی آثار اسلامی به زبان لاتین، با فلسفه‌ی ارسطو آشنا شد و پیش از این که جهان غرب بتواند شرایط خود را برای مطالعه‌ی علوم یونانی مهیا سازد، متفکرین اسپانیایی، این علوم را به زبان عربی ترجمه و توسعه دادند و در قرن سیزدهم میلادی، همین کتاب‌های ترجمه شده‌ی عربی مرجع اصلی علوم محسوب می‌شدند.

فلسفه‌ی ارسطو از راه دیگری غیر از اسپانیا نیز وارد اروپا شد. جنگ‌های صلیبی اروپای

لاتین را نه تنها با شرق اسلامی، بلکه با مردم بیزانس و مسیحیان یونانی نیز آشنا ساخت. در قرن سیزدهم میلادی ویلیام موربکی هلندی، پاتریک کورنته، و همکارش هنری برابانتی، به پشتیبانی توماس مقدس، کتاب اخلاق و سیاست ارسطو را ترجمه کردند. به گزارش ارنست پارکر، در اواخر قرن چهاردهم و اوایل قرن پانزدهم میلادی، دانشمندان بیزانسی تقریباً تمام آثار علمی و فلسفی یونانی را به ایتالیا منتقل کرده و بدین وسیله پشتوانه‌ای برای نهضت ایتالیا فراهم آوردند.

اروپای مسیحی بدین ترتیب به خلاصه‌ای از فلسفه‌ی ارسطو، یعنی دایرةالمعارف علوم کلاسیک دست پیدا کرد. اما نام ارسطو همچنان در اروپا متصف به الحاد بود، چرا که فلسفه‌ی او به زعم ارباب کلیسا، با تعالیم کتاب مقدس سازگار نبود. از این رو متصدیان کلیسا، با ورود فلسفه‌ی ارسطو به یونان، علیه آن برآشفتنند و به مخالفت با نظریات فیزیکی و متافیزیکی او پرداختند. پذیرش نظریات ارسطو درباره‌ی خداوند، صفات او، جهان، جاودانگی نفس و غیره، برای مسیحیان دشوار بود. اما به هر صورت برخی از مسیحیان فیلسوف، در جهت سازگار کردن فلسفه‌ی ارسطو و مندرجات کتاب مقدس تلاش‌هایی به عمل آورده‌اند. در اواخر قرن سیزدهم میلادی قدیس توماس آکویناس و آلبرت بزرگ از فلسفه‌ی ارسطو طرفداری کرده و آن را صورت عقلانی مسیحیت معرفی نمودند. اگرچه در ابتدای امر برخی از کلیسایان اظهار ناخرسندی می‌کردند، لیکن رفته‌رفته به عقیده‌ی توماس گرایش پیدا کردند. بدین ترتیب فلسفه‌ی ارسطو در جهان کاتولیک به عنوان صورت عقلانی دین مسیحیت پذیرفته شد و دروس فلسفه منحصر به عقاید ارسطو شد.

کار به جایی رسید که نظریات ارسطو معیار ایمان مسیحی شناخته شد و هر کس که عقیده‌ای خلاف نظریات او ابراز می‌کرد، از طرف رجال کلیسا متهم به الحاد می‌شد. آن چه که گاهی اوقات در آثار مورخین تحت عنوان «نفوذ علمی ارسطو» از آن یاد می‌شود، ریشه در همین امر داشت. در آن زمان حتّاً متفکرین و دانشمندان نیز در چارچوب فکری ارسطو تفکر می‌کردند و می‌دانستند که اگر عقیده‌ای خلاف نظریات ارسطو ابراز کنند، خود را در معرض تعقیب کلیسا قرار داده‌اند. شرایط به گونه‌ای شده بود که اگر عقاید کسی مخالف با عقاید ارسطو بود، یا حتّاً اگر عقاید او متضمن چیزی بود که در فلسفه‌ی ارسطو موجود نبود، تحت

تعقیب و شکنجه قرار می‌گرفت. بعدها خواهیم دید که نفوذ ارسطو سرمنشأ چه اثرات بزرگی در تاریخ کشمکش بین دین و فلسفه بوده است.

فلسفه‌ی ارسطو و روحانیون یهودی

مشعل پر فروغ فلسفه به مدت چند قرن در دست یونانیان بود. همزمان با ظهور مسیحیت و در اوایل دوران مسیحیت، گویی که این مشعل به خاموشی گرایید. در طی قرون وسطا مسلمانان این مشعل را به دست گرفته و مجدداً آن را برافروختند و بعدها آن را به دست یهودیان سپردند. یهودیان نیز به نوبه‌ی خود، در اوان دوره‌ی کلاسیک مشعل فلسفه را به اروپاییان بازگرداندند. بدین ترتیب بهتر است که ابتدا به موضع روحانیون یهودی در قبال فلسفه‌ی ارسطو اشاره کرده و سپس رفتار روحانیون مسیحی را در برابر ارسطو و فلسفه‌ی او شرح دهیم.

ابن میمون در دین یهودیت، به قدیس توماس آکویناس در دین مسیحیت و ابن‌رشد در دین اسلام می‌ماند. ابن‌میمون هم همانند همتایان خود در اسلام و مسیحیت، در جهت توافق بین دین و فلسفه کوشیده است. او مخالف با قدیم بودن جهان و معتقد به این عقیده بود که آن چه در سفر پیدایش در مورد خلقت آمده است، ناظر بر ترتیب به وجود آمدن موجودات مختلف است. اما با این حال، ابن‌میمون صراحتاً می‌گفت که اعتقاد به قدم جهان مادی موجب کفر و الحاد نمی‌شود. در آثار ابن‌میمون نظریات مسامحه‌آمیزی از این دست زیاد دیده می‌شود. به خاطر همین وجه تسامح آرای ابن‌میمون، روحانیون یهودی او را متهم به الحاد کرده و با فلسفه‌ی او به مخالفت برخاستند. سرکوب و شکنجه‌ی پیروان فلسفه‌ی ابن‌میمون به جایی رسید که بسیاری از آنها بناچار از تحصیل علوم عربی منصرف شده و از اسپانیا متواری شدند. مهاجرت این افراد از اسپانیا بود که به ترجمه‌ی آثار ابن‌رشد به زبان لاتین و عبری تحت حمایت فردریک دوّم منجر شد. فلسفه‌ی ابن‌میمون به نظریاتی درباره‌ی قدم جهان مادی و خلق جهان از عدم منتهی می‌شد که با دین یهودیت سازگاری نداشتند. فیلسوفان یهودی درصدد بودند که دین خود را به گونه‌ای تفسیر و تأویل کنند که با فلسفه سازگار شود. به سخن دیگر فیلسوفان یهودی برخلاف متکلمین مسلمان، همچون ابن‌رشد و

سایرین، در تلاش برای ایجاد توافق بین دین و فلسفه بر آن بوده‌اند که دین را مقید به فلسفه سازند. اما از قرن پانزدهم به این طرف فلسفه‌ی یهودی به سستی گراییده و کلام یهودی قوت گرفت. در قرن شانزدهم میلادی روحانیون یهودی به کمک آرای غزالی که فیلسوفان مسلمان را بشدت مورد انتقاد قرار داده بود، حملاتی سنگین علیه فلسفه تدارک دیدند. کتاب «تهافت الفلاسفه»ی غزالی در حوالی سال ۱۵۸۳ میلادی توسط یهودیان ترجمه شد و کمک شایانی به سرکوب پیروان ابن‌رشد و ارسطو توسط روحانیون یهودی نمود. وضعیت فلسفه به همین قرار بود تا این که دوره‌ی جدید فرا رسید و فیلسوفان اروپا وارد گود شدند.

فلسفه‌ی ارسطو و روحانیون مسیحی

همان گونه که گفتیم، در قرن دوازدهم، یهودیان فلسفه‌ی ارسطو را از طریق ترجمه‌ی کتاب‌های مسلمانان در مورد ارسطو، به اروپا منتقل کردند. اما روحانیون مسیحی در برابر فلسفه‌ی ارسطویی قد علم کردند. به هر صورت با وجود تمام این مخالفت‌ها، یک قرن بعد، فلسفه‌ی ارسطو جامه‌ی مسیحیت به تن کرد و از آن پس اروپاییان به تناسب موضعی که در قبال فلسفه‌ی ارسطویی اختیار نمودند به دو دسته تقسیم شدند.

دسته‌ی نخست افرادی بودند نظیر توماس اکویناس و آلبرت بزرگ، که به دفاع از فلسفه‌ی ارسطو پرداختند چرا که از نظر آنها فلسفه‌ی ارسطو صورتی عقلانی از مسیحیت بود. دومین‌کن‌ها و اساتید دانشگاه سوربن نیز جزو این دسته محسوب می‌شدند. اما این افراد به طرفداری از ارسطویی برخاسته بودند که در کتاب‌های مسلمانان و اعراب معرفی شده و سپس به لاتین ترجمه شده بود. فلسفه‌ی ارسطو بازتابی از وحی خداوندی نبود بلکه حاصل تفکر عقلانی انسانی نابغه بود. در حالی که تلاش مسلمانان برای سازگار کردن فلسفه‌ی او با دین اسلام، معطوف به تفسیر و تأویل آیات قرآن، به گونه‌ای که با این فلسفه سازگار بیفتد، نبود. به عبارت دیگر مسلمانان تلاش کرده بودند که فلسفه‌ی ارسطو را در جهت تحکیم و تثبیت دین تعبیر کنند و نه برعکس.

دانشگاه پاریس نیز حامی و مروج یک چنین شیوه‌ای بود. در نیمه‌ی دوم قرن سیزدهم و کل قرن چهاردهم میلادی، دانشگاه پاریس این وظیفه را بر استادان خود تحمیل کرد. اما

استادان دانشگاه در اثر فشارهای اعمال شده، به دانشگاه پادوا گریخته و در قرون پانزدهم و شانزدهم میلادی، در این دانشگاه، آزادانه به نشر و ترویج فلسفه‌ی ارسطو پرداختند که در این مورد در فصل پنجم بحث خواهیم نمود.

دومینیکن‌هایی نظیر آلبرت بزرگ و قدیس توماس آکویناس در تثبیت نظریات ارسطو نقش بسزایی داشتند. شاید آلبرت بزرگ نخستین کسی باشد که بین تجلی عقل (علم طبیعی) و تجلی وحی (علم کلام) از لحاظ موضوع و روش، تفاوت قایل شد. به قول وولف، اقدامات آلبرت بزرگ موجب شد که علم و فلسفه که در قرون وسطا بکلی در قید دین بودند، تا حدودی از این قید رها شوند. آلبرت بزرگ حامی و مروج فلسفه‌ی ارسطو و از این رو مروج نظر مفسرانی بود که تفسیری از فلسفه‌ی ارسطو به عمل آورده بودند. اما به هر صورت هرگاه به عقیده‌ای برخورد می‌کرد که با تعالیم دین مسیحیت سازگار نبود، آن را کنار می‌نهاد. به همین علت بود که عقیده‌ی ارسطو درباره‌ی قدم عالم را نپذیرفته و معتقد به جاودانگی نفس شد، یا این که تعریف خدا به عنوان محرک اولی را نپذیرفته و او را به عنوان وجود لایتنهای قبول نمود.

توماس مقدس نیز همانند استاد خود، دین و فلسفه را از حیث موضوع و روش متفاوت از فلسفه می‌دانست. او نیز دین را از آن جهت که متکی بر وحی خداوندی بود، برتر از فلسفه که از طریق عقل حاصل می‌شد، می‌دانست. توماس وحی خدا را به عنوان معیار حقیقت معرفی می‌کرد و معتقد بود که مخالفت عقل در برابر وحی به گمراهی و فساد عقل منجر می‌شود.

دسته‌ی دوّم فرانسیسکن‌ها بودند که موضعی برخلاف موضوع دومینیکن‌ها در قبال فلسفه‌ی ارسطو داشتند. افرادی نظیر دانزاسکاتوس و ویلیام اوکامی مخالف تلاش برای سازگار ساختن دین (کلام) و عقل (فلسفه و علوم طبیعی) بودند. آنها آشکارا بر این عقیده اصرار می‌کردند که نتایجی که از علم و به روش عقلانی مستفاد می‌شود، مورد پذیرش دین نیستند. به نظر آنان هیچ عقیده‌ی کلامی را نمی‌توان به طریق عقلانی ثابت کرد. این افراد با اعلام این که دین والاتر از هر چیز دیگری چون عقل است، با شیوه‌هایی عقلانی که توماس مقدس پیش‌تر به اشاعه‌ی آنها پرداخته بود، به مخالفت برخاستند. آنها بر این عقیده بودند

که نیکی اولی‌تر از حق است و نیکی، هر آن چیزی است که خداوند مردم را بدان امر کرده است. بدین معنا که مضمون دستورات خداوند ذاتاً خیر نیست، بلکه تنها از آن جهت خیر محسوب می‌شود که دستور خداوند است و از این رو بر مردم واجب است که از دستورات خداوند اطاعت کنند.

با وجود تمام این مخالفت‌ها، بالاخره کلیسای کاتولیک تاویل توماس از فلسفه‌ی ارسطو را به عنوان فلسفه‌ی رسمی خود پذیرفت و از آن زمان تاکنون موضع این کلیسا در برابر نظریات ارسطو همین بوده است. همین موضع‌گیری کلیسا در قبال فلسفه‌ی ارسطو، تأثیر مهمی در تاریخ کشمکش میان دین و فلسفه داشته است که آگاهی از آنها ضروری است.

در اروپای مسیحی، توماس مقدس و در شرق و غرب، ابن‌رشد، بزرگ‌ترین شارح فلسفه‌ی ارسطو محسوب می‌شدند. به قول رنان، توماس از بزرگ‌ترین شاگردان مکتب ابن‌رشد به شمار می‌آمد. بوری می‌گوید که انتشار تفکرات ابن‌رشد و فلسفه‌ی او، علت اصلی ظهور فلسفه‌ای به نام فلسفه‌ی توماسی بود. آلفرد گیوم می‌نویسد که بین کلام توماس و ابن‌رشد، وجوه مشترک بسیاری می‌توان یافت، گذشته از این که هر دو متکلم شیوه‌ی یکسانی برای سازگار ساختن دین و فلسفه به کار گرفته‌اند. اما با تمام این حرف‌ها توماس بشدت از ابن‌رشد انتقاد کرده و از بزرگ‌ترین مخالفان او به شمار می‌آید. توماس درصدد بود تا فلسفه‌ی عربی و بویژه فلسفه‌ی ابن‌رشد را که به زعم او با تعالیم مسیحیت منافات داشت، رد کند. توماس قدم عالم مادی، انکار عنایت خداوند، وحدت عقل، محال بودن آفرینش جهان از عدم، و عقایدی از این دست را به باد انتقاد گرفت. او با غور در فلسفه‌ی ارسطو، اندیشه‌ی جاودانگی نفس و واجب‌الوجود بودن خداوند را از آن بیرون کشید. توماس به عقیده‌ی ارسطو درباره‌ی قدم حرکت و زمان ایراد گرفته و ابن‌رشد را به خاطر عقایدی که درباره‌ی آفرینش جهان داشت، مورد حمله قرار داد. به هر صورت کلیسا، فلسفه‌ی توماس را پذیرفته بود و از این رو هر اندازه که به نظریات توماس روی آورده بود، به همان اندازه از فلسفه‌ی ابن‌رشد دور شد.

همان‌گونه که ملاحظه کردیم، روحانیون مسیحی در ابتدای امر به مخالفت با فلسفه‌ی ارسطو برخاستند. این مخالفت از سال ۱۲۰۹ میلادی، یعنی هنگامی شروع شد که شورایی

دینی در پاریس تشکیل شده و کسانی را که به تحصیل فلسفه‌ی ارسطو یا تفسیر آن می‌پرداختند، گناهکار اعلام نمود. روحانیون مسیحی بویژه تحصیل و ترویج فلسفه‌ی ارسطویی را به شیوه‌ای که در آثار ابن‌سینا آمده بود، ممنوع اعلام کردند. در سال ۱۲۳۱ میلادی پاپ گریگور نهم، دستور ممنوعیت تحصیل فلسفه‌ی اسلامی را صادر کرد. به نظر می‌رسد این که ارسطو منکر جاودانگی نفس بوده و آفرینش جهان را آن گونه که در کتاب مقدس آمده است، قبول نداشته و معتقد به قدم عالم بود، و نیز این که ارسطو معتقد بوده است که جهان تحت تأثیر نیروهای طبیعی به وجود آمده است (و بویژه همین که در آن زمان علوم طبیعی این نیروهای طبیعی را کشف نکرده بود)، برای صدور این دستور توسط گریگور نهم کفایت می‌کرده است.

ظاهراً این انتقادات و ممنوعیت‌ها بیشتر تر به ابن‌رشد و فلسفه‌ی او مربوط می‌شد که در آن زمان بزرگ‌ترین مفسر و شارح فلسفه‌ی ارسطو بوده است. از آن جایی که آلبرت بزرگ و توماس مقدس هر دو به مخالفت با او برخاسته بودند، قابل درک است که مورد غضب کلیسا واقع شده باشد.

از جمله‌ی مواردی که کلیسا بر ابن‌رشد خرده می‌گرفت و از آن انتقاد می‌کرد، عقیده‌ای منتسب به او بود مبنی بر این که در مقام مقایسه‌ی بین دین و فلسفه، حقانیت از آن فلسفه است. اما حقیقت این است که کلیسا در قبال نظریات ابن‌رشد به راه خطا رفته بود. این اشتباه به شخصی به نام زیگر برابانتی برمی‌گردد. گویا زیگر هر گاه که در نظریات ارسطو به مواردی برمی‌خورد که با تعالیم مسیحی منافات داشت، یا به گونه‌ای برای او مبهم بود، آن را به حواشی ابن‌رشد نسبت می‌داد. به هر صورت زیگر مدعی شده بود که عقل و دین با یکدیگر سازگار نیستند و کلیسا نیز از آن جایی که تقریباً منبعی برای بررسی و تحقیق پیرامون فلسفه‌ی ابن‌رشد نداشت، همزمان با انتقاد از زیگر، فلسفه‌ی ابن‌رشد را هم که به ادعای زیگر مرجع اندیشه‌های او بوده است، به باد انتقاد گرفت.

در واقع، شور و شوق ابن‌رشد در ایجاد اتحاد بین عقل و دین، کم‌تر از شور و شوق توماس مقدس نبوده و حتّاً برخی ادعا کرده‌اند که توماس در کار خود از ابن‌رشد الهام گرفته و مخالفت او با ابن‌رشد صرفاً برای تخریب او صورت گرفته است. به هر صورت توماس در

کتابی تحت عنوان «در ردّ وحدت عقل ابن‌رشدی‌ها» به ردّ نظریه‌ی ضرورت وحدت عقل برای عموم مردم پرداخته و آن را مغایر با تعالیم دینی معرفی نمود.

در این مورد، ریموند مارتین نیز کتابی تحت عنوان «دفاع از دین» نوشته و در آن به رد نظریات ابن‌رشد پرداخت و از عقیده‌ی ابن‌رشد مبنی بر وحدت عقل به عنوان یک «هذیان» نام برد. حتّاً اسقف پاریس، استفان نیز طی رساله‌ای به ۲۱۰ شبهه از شبهه‌هایی که ابن‌رشدی‌ها مطرح کرده بودند، به اصطلاح پاسخ‌گفت. بدین ترتیب پیداست که ارباب کلیسا در آن زمان، ابن‌رشد را به عنوان مظهر الحاد و مروج آزادی تفکر می‌شناخته‌اند.

برغم این مخالفت‌ها، چندی بعد دانشگاه پاریس فلسفه‌ی ابن‌رشد را در دروس دانشگاه گنجانید و بدین ترتیب فلسفه‌ی ارسطو نیز از قیود دینی فارغ‌گشت. رئوس عقایدی که در فلسفه‌ی ابن‌رشد مشهود بود، عبارت بودند از اعتقاد به قدم عالم، انکار جاودانگی روح، عقیده به نابودی روح به همراه نابودی جسم، عقیده به عدم امکان عنایت خداوند، و غیره که البته روحانیون مسیحی هیچ یک از آنها را قبول نکردند. بالاخره در دانشگاه متفکرانی پا گرفتند که معتقد بودند اگرچه عقایدی همچون آفرینش جهان از عدم و حشر جسمانی در قیامت و غیره از نقطه‌نظر دینی می‌توانند درست باشند، لیکن از لحاظ عقلی نمی‌توانند چنین باشند. شیوع یک چنین اندیشه‌هایی، به طبع روحانیونی که معتقد به اتحاد عقل و دین بودند و در ترویج این عقیده می‌کوشیدند، گران آمد. به نظر آنها این عقیده مترادف با قبول این نظریه بود که جاودانگی روح روزهای یکشنبه صادق و سایر روزها باطل است، یا مثلاً این که اگر انسان در اطاق غذاخوری باشد، می‌تواند به حواریون معتقد باشد، اما اگر در اطاق نشیمن باشد می‌تواند این عقیده را نادرست بداند.

به هر حال دومینیکن‌ها علیه فلسفه‌ی ارسطو که از قید مسیحیت رها شده بود، برخاستند و آن چنان در این راه تلاش کردند که در مدت شش تا هفت سال، در تحریم فلسفه‌ی اسلامی و تکفیر طرفداران آن، چهل دستور از طرف پاپ صادر شد. در سال ۱۲۶۹ میلادی، شورای پاریس برخی از نظریات ابن‌رشد از جمله وحدت عقل، قدم عالم و نابودی روح به همراه مرگ جسمانی، انکار علم خداوند به جزئیات و عدم تأثیر عنایت خداوند در کارهای بشر را تحریم کرد. پاپ جان یازدهم نظریه‌ی ابن‌رشد در مورد وحدت عقل را کفرآمیز خواند و

بدین ترتیب ارباب کلیسا به تعقیب و محاکمه‌ی فلاسفه پرداخته و برخی از آنها را سوزانده یا اعدام کردند. برخی از فیلسوفان به دانشگاه پادوا گریختند و در پناه مجلس سنای ونیز که آزادی آنها را تضمین کرده بود، به ترویج فلسفه‌ی ابن‌رشد مشغول شدند. در سرتاسر قرن‌های پانزدهم و شانزدهم میلادی، طرفداران فلسفه‌ی ابن‌رشد در این دانشگاه، در نهایت امن و آسایش به سر بردند. در فصل پنجم دوباره به این موضوع خواهیم پرداخت.

از مطالعه‌ی تاریخ چنین برمی‌آید که پس از یک قرن، دانشگاه پاریس که پیش‌تر به تعقیب و شکنجه‌ی ابن‌رشدی‌ها پرداخته بود، اینک از فارغ‌التحصیلان خود می‌خواست تا سوگند یاد کنند که تنها به تحصیل و تدریس عقایدی بپردازند که با تفسیر و تأویل ابن‌رشدی فلسفه‌ی ارسطو سازگار باشد.

بسیار جالب توجه است که مسیحیانی که به مخالفت با فلسفه برخاسته‌اند، برای رسیدن به مقاصد خود، به اندیشه‌های مسلمانانی متوسل شده‌اند که خود با فلسفه مخالف بوده‌اند. به عنوان مثال، روحانیون مسیحی همین که متوجه آثار غزالی شدند، موضع‌گیری‌های او را در قبال عقل و دین اقتباس کردند. حتّٰا هنوز هم برخی از این افراد، علاقه‌ی شدیدی به نظریات او نشان می‌دهند. انتقاد شدید غزالی از فلاسفه مشهور است. او در کتابی تحت عنوان «مقاصد الفلاسفه» ضمن تبیین عقاید فیلسوفانی نظیر افلاطون، ارسطو، فارابی و ابن‌سینا، آنها را متهم به کفر کرد و در کتاب دیگری تحت عنوان «تهافت الفلاسفه» به ردّ نظریات آنها پرداخته و حمله‌ی بزرگی علیه آنها تدارک دید. همین کتاب اخیر بود که بسیار مورد توجه مسیحیانی که با فلسفه سر مخالفت داشتند، قرار گرفت.

ریموند مارتین که به قول گیوم شاید در آشنایی با علوم عربی و اسلامی تا فرارسیدن دوره‌ی جدید، در سرتاسر اروپا بی‌نظیر باشد، پس از مرگ توماس مقدس، مخالفت و مبارزه با فلسفه‌ی اسلامی و فلاسفه‌ی مسلمان را بر عهده گرفت. او به خواست ریموند پینافورت، رییس‌گروه دومینیکن‌ها، کتابی تحت عنوان «دفاع از دین» نوشته و در آن بسیاری از نظریات غزالی در مورد فلسفه و فلاسفه را گنجانده. از آن پس اکثر متکلمین مسیحی از عقاید غزالی درباره‌ی آفرینش جهان از عدم، و استدلال‌های او برای اثبات علم خداوند به جزئیات و حشر جسمانی پس از مرگ، استفاده کردند. توماس مقدس هم که با ریموند مارتین معاصر

بود در کتاب خود تحت عنوان «ردّ فلسفی خطاهای گمراهان» که به درخواست رهبر گروه دومینیک‌ها به نوشتن آن همت گماشت، از محتویات رساله‌ی «الاقتصاد فی علم الاعتقاد» غزالی بسیار بهره برد و از همین رو وجه تشابه بین نظریات غزالی و عقاید توماس بسیار زیاد است.

بدین ترتیب می‌بینیم که غزالی در عمل مصیبتی برای فلسفه محسوب می‌شده است. یهودی‌ها و مسیحی‌ها در مبارزه با فلسفه و سرکوب فلاسفه، استفاده‌ی شایانی از نظریات غزالی برده‌اند. البته ابن‌رشد نیز به نوبه‌ی خود کتابی تحت عنوان «تهافت التهافت» نوشت، اما گویا تأثیر کتاب «تهافت الفلاسفه»ی غزالی در بین متکلمین بسیار عمیق‌تر از نوشته‌ی ابن‌رشد بوده است. در فصل بعد تأثیر اساسی غزالی برای سرکوب فلسفه در جهان اسلام را مورد بحث قرار خواهیم داد.

نکته‌ی قابل توجه این است که محل اختلاف نظر پیروان ابن‌رشد و مخالفان مسیحی او، خود ابن‌رشد بوده، بدین معنا که نظریات متضاد موافقان و مخالفان ابن‌رشد بیش‌تر متوجه شخصیت او بوده است. احتمالاً دشمنی با فلسفه‌ی ابن‌رشد عمدتاً به این امر باز می‌گشت که از قرن چهارم به بعد، نفوذ نظریات او در اروپا به حدی رسید که آوازه‌ی او از ابن‌سینا فراتر رفت و تا قرن هفدهم و ظهور دوره‌ی جدید، نقش عمده‌ای در شیوه‌ی تفکر اروپاییان بازی کرد؛ و همین مقام شاخص ابن‌رشد بود که مخالفین او را بیش‌تر برمی‌آشت. گویی که شهرت زیاد ابن‌رشد انگیزه‌ی بیش‌تری برای برخی از مسیحیان در مبارزه با فلسفه‌ی اسلامی و سرکوب طرفداران آن فراهم آورده بود. برخی از این روحانیون مانند پترارک و ریموند لول دشمنی آشکاری با فلسفه‌ی اسلامی داشته‌اند. ریموند لول تلاش بسیاری در این راه به خرج داد. او با سرسختی تمام، سرتاسر اروپا را از پاریس گرفته تا وین، مون بلیه، ژنو، ناپل، و پیزا طی کرد تا مردم را علیه فلسفه‌ی اسلامی و فیلسوفان مسلمان تحریک کند. در سال ۱۳۱۱ میلادی به هنگام تشکیل شورای وین، لول طی نگارش نامه‌ای به پاپ، از وی درخواست کرد که مسیحیانی را که از فلسفه‌ی ابن‌رشد پیروی می‌کنند، از حقوق مسیحیت محروم ساخته و تدریس و تحصیل فلسفه‌ی ابن‌رشد را در تمام مدارس اروپا ممنوع اعلام کند. نامه‌ی لول شامل پیشنهادات دیگری مبنی بر جنگ با مسلمین بود، لیکن شورای وین توجه چندانی به

این نامه نکرد.

اما انصافاً باید گفت که در ابراز احساساتی از این دست، علیه ارسطو و مسلمانانی که به تشریح فلسفه‌ی او پرداخته‌اند، مسیحیان و بویژه روحانیون آنها تا حدی مغرور بوده‌اند، چرا که از همان اوان بیداری مجدد عقل در اروپا، آزادی تفکر، موجب ایجاد موج عظیمی از کفر و الحاد در اروپا شده و شیوع الحاد همواره حیات دین را در معرض خطر قرار داده است؛ در حالی که کلیسا حفظ دین از خطرات مختلف را از وظایف خوب به شمار می‌آورد. از اوایل قرن سیزدهم، شکاکیت‌های دینی عملاً شروع گشته بود و برخی از مسیحیان گناه این حملات را برگردن مسیحی روشنفکری به نام فردریک دوّم می‌دانستند که از حامیان نشر آثار فیلسوفان مسلمان به شمار می‌آمد. دامنه‌ی این شکاکیت که نتیجه‌ای از تفکر آزاد بود، به گونه‌ای گسترش یافته بود که تمام ادیان آسمانی و حتّاً شخص پیامبران را در بر گرفته بود. علاوه بر فلسفه‌ی ارسطو، تفسیری که شارحین مسلمان از فلسفه‌ی ارسطو به دست داده بودند، حتّاً با ابتدایی‌ترین تعالیم مسیحیت نیز سازگار نبود، و این امر نیز بر وخامت اوضاع افزوده بود.

فصل چهارم

موضع اسلام و فقهای مسلمان در برابر فلسفه —

مقدمه

تاریخ جهان اسلام شاهد افراد روشنفکر و آزاداندیشی بوده است که همواره با تحولات اجتماعی همگام بوده و حتا گاهی اوقات از شرایط زمانی خویش نیز پیشی گرفته‌اند. این متفکرین با حمایت از عقل، همواره در برابر نادانی، جهالت و تعصب به مبارزه پرداخته‌اند. اما برخلاف این افراد، در جهان اسلام افراد متعصب و سرسختی هم بوده‌اند که با بی‌اعتنایی به تحولات و پیشرفت‌های اجتماعی، همواره در جا زده‌اند. این متحجرین نه تنها هیچ تکان و حرکتی به خود نمی‌دادند، بلکه از آن جایی که چشم دیدن پیشرفت سایرین را نداشته و تاب تحمل عقیده‌ای خارج از پندارهای کهنه و رایج خود را نداشتند، همواره خواسته‌اند کاروان تمدن بشری را از پیشرفت باز بدارند. اگر اندیشمندی صاحب شهرت می‌شد یا توجه متولیان حکومت را جلب می‌کرد، مطمئناً مورد بدگویی و انتقادهای بی‌اساس این متعصبین قرار می‌گرفت. بدین ترتیب بد نیست خلاصه‌ای از رفتار این افراد در قبال علوم جدید را ذکر کرده و دیدگاه آنها را در مورد کسانی که پیشرفت فکری داشته و معتقد به عقیده‌ای نوین شده‌اند، مورد بررسی قرار دهیم. پس از این بررسی به شیوه‌های تعقیب و شکنجه‌ای که در برابر

روشنفکران به کار می‌گرفته‌اند می‌پردازیم و سپس در مورد موضع قرآن در قبال آزادی تفکر و عقیده بحث کرده و نظر این کتاب مقدس را درباره‌ی این افراد متعصب و شیوه‌ی برخورد آنها با متفکرین آزاداندیش مطرح می‌کنیم.

فیلسوفان مسلمان و دین اسلام

اکثر فیلسوفان مسلمان بر این عقیده‌اند که هدف دین و فلسفه یکی است چرا که هم دین و هم فلسفه قصد دارند که با شناساندن حقیقت به مردم و دعوت کردن‌شان به نیکی، آنها را به سعادت برسانند. آنها معتقدند که موضوع دین و فلسفه یکی است زیرا هر دوی آنها سرآغاز و سرانجام یکسانی را به موجودات نسبت می‌دهند. دین و فلسفه هر دو فیضان عقل فعال و واجب‌الوجود بر عقل انسان هستند. تمام معارف بشری چه از طریق وحی حاصل شده باشند، و چه از طریق دیگر، از عقل فعال واجب‌الوجود صادر می‌شوند. به هر صورت کوشش فیلسوفان مسلمان در جهت سازگار ساختن دین و فلسفه، اکثراً بدون نیت خودخواهانه و اغراض آگاهانه بوده است، و اگرچه برخی از آنها در این راه انتقادهایی هم از دین انجام داده‌اند، لیکن روی هم‌رفته اکثراً به شیوه‌هایی مسالمت‌آمیز اقدام کرده‌اند. به عقیده‌ی برخی از صاحب‌نظران، همین رفتار ملایم، یکی از برتری‌های فلسفه‌ی اسلامی محسوب می‌شود و به پیشرفت و تجدد در افکار و اندیشه‌ها منجر شده است. اما از طرف دیگر برخی نیز بر این باورند که این نحوه‌ی رفتار فلاسفه‌ی مسلمان در واقع از آنها مبلغینی برای دعوت مردم به اسلام بار آورد.

روحانیون اسلام و فیلسوفان مسلمان

آن چه پیش از این آمد، خلاصه‌ای بود از شیوه‌ی برخورد فلاسفه‌ی مسلمان با دین. اما فقهای دین به شیوه‌ای متفاوت در قبال فلسفه عمل کرده‌اند. بعضی از این افراد دشمن سرسخت فلسفه بوده‌اند، اگرچه در رفتار برخی از آنها که متأثر از فلسفه بوده‌اند، شدت عملی را که کسانی همچون «ابن‌الصلاح» از خود به خرج می‌دادند، مشاهده نمی‌کنیم. بنا به اظهارات گولدزیهر، متفکرین اسلام، مجموعه‌ی علوم ریاضی، الهیات، طبیعیات، و

نجوم یونانی را علوم اوایل، علوم قدیمه یا علوم پیشینیان می‌نامیدند و «علوم اسلامی و عربی» را در برابر این علوم قرار می‌دادند. متعصبین اهل سنت، معمولاً از علوم یونانی هراسان بوده و آنها را عامل شک و تردید در دین می‌دانستند. اگرچه علوم یونانی از قرن دوم هجری به این سوی مورد توجه مراکز علمی مسلمانان قرار گرفته بود، اما هنوز هم متعصبین سنتی مذهب این علوم را به دیده‌ی تحقیر می‌نگریستند و آنها را موجب گمراهی می‌دانستند. از این رو اگر کسی در نوشته‌های خود به شیوه‌های فلسفی متوسل می‌شد، متهم به کفر و الحاد می‌گردید؛ اتهامی که به کسانی همچون علی ابن عبیده‌ی ریحانی، و ابی زید بلخی زده شد. متعصبین مسلمان تا حدی به راه افراط رفتند که از تحصیل هر علمی که با فلسفه نسبتی داشت و به نوعی به آن مربوط می‌شد، خودداری نمودند. بهترین نمونه‌ی این تعصب شدید و افراطی، اظهار نارضایتی و مخالفت غزالی با شیوه‌ی تفکر فلسفی است. اما غزالی اگرچه خود بزرگ‌ترین دشمن فلسفه و سرسخت‌ترین مخالف آن بوده، لیکن در کتاب خود «المنقذ من الضلال» نقدی کاملاً فلسفی از مکاتب فلسفی به عمل آورده است.

این افراد متعصب بر این باور بوده‌اند که هنگامی که پیامبر از خداوند خواست تا او را از «علم غیر مفید» ایمن بسازد، منظور او همان «علوم یونانی» بود. ابن تیمیه حنبلی در بخش نخست از «مجموعه الرسائل الکبری» می‌نویسد: «علم چیزی نیست جز آن چه که از پیامبر نقل شده است. هر چیزی غیر از این، یا علم غیر مفید است یا اصولاً علم نیست، اگرچه متصف به علم باشد.» اکثر فقهای اهل سنت، علوم یونانی را علمی کفرآلود می‌دانستند چرا که به نظر آنها این علوم به سلب تمام صفات ایجابی از ذات خداوند می‌انجامید. بدین ترتیب اشتغال به علوم یونانی نشانه‌ی سستی در اعتقاد دینی محسوب می‌شد و بهانه‌ی اتهام به بی‌دینی و بی‌اعتقادی می‌گردید. مقام والای شخص در علوم دینی و میزان بالای پایبندی او به رسوم و مناسک دینی نیز او را از خطر اتهام مصون نمی‌داشت و کمکی به برائت او نمی‌کرد، زیرا عقیده‌ی غالب بر این بود که حتا کوچک‌ترین اقدام در جهت اشتغال به فلسفه، برای انحراف از مسیر دین کفایت می‌کند.

به عقیده‌ی سُبکی، همین امر بود که موجب شد مأمون به مخلوق بودن قرآن معتقد شود. بر اساس همین تصور بود که روحانیون اهل سنت همواره به طلاب توصیه می‌کردند که از

مصاحبت با کسانی که متمایل به علوم یونانی هستند، خودداری کنند. این عقاید افراطی موجب شدند که افرادی که به نحوی مشغول تحصیل علوم یونانی بودند، به طور پنهانی به این کار ادامه داده و عقاید خود را از مردم پنهان دارند تا از خطر بدگمانی و اتهام، و در نتیجه رسوایی، در امان بمانند. به عنوان مثال ابن الطیب، از ترس مردم، اشتغال خود به تحصیل علوم یونانی را پنهان کرد و اندیشه‌های علمی خود را در قالب کلام اسلامی منتشر نمود.

کراهت و قباحت تحصیل علوم یونانی در نزد عموم به حدی رسید که مردم از این که فیلسوفی به هنگام مرگ، دست از اعتقادات خود برداشته و از راه خطایی که به واسطه‌ی اشتغال به فلسفه در آن افتاده بود، برمی‌گشت، اظهار شادمانی می‌کردند. روایت می‌کنند که ابن‌نجا اربلی، فیلسوفی رافضی بود که در دمشق شاگردان زیادی داشت. گویا در بستر مرگ گفته بود که «خداوند یکتا راست گفت و ابن‌سینا دروغ گفت.» مردم دمشق با شادی و شغف تمام جمله‌ی او را برای یکدیگر بازگو کرده و به آن مباحثات می‌کردند. در یک چنین شرایطی نهی کردن مردم از خواندن کتاب‌های فلسفی طبیعی به نظر می‌رسد. جاحظ در کتابی تحت عنوان «البخلاء» حکم کتاب متهم به الحاد را معادل با شراب می‌داند. به گزارش ابن‌اثیر، در سال ۲۷۷ هجری نویسندگان بغدادی سوگند یاد می‌کردند که هیچ کتابی درباره‌ی فلسفه ننویسند.

به هر صورت در عهد عباسیان میزان الحاد روبه فزونی نهاد. علت این امر آن بود که در زمان عباسیان، مباحثات علمی و فلسفی که معمولاً به الحاد می‌انجامند، رایج شده بود. در این دوره مباحثات کلامی در مورد مسایل دینی و مجادلات فلسفی در مورد موضوعاتی فلسفی همچون ماده، صورت، اتم، جوهر، عرض و غیره به شیوه‌ی ارسطویی، افلاطونی و شیوه‌هایی که سایر فلاسفه باستان به کار بسته بودند، بالا گرفت.

خلفای اسلام نیز بنا به وظیفه‌ای که در قبال دین خود احساس می‌کردند، یا شاید به خاطر جلب حمایت و رضایت مردمی، به تعقیب ملحدین و آزار آنها پرداختند. المهدی عباسی نخستین خلیفه‌ای بود که متکلمین و فقهای را که در بحث و جدل سرآمد بودند، تشویق کرد که برای ردّ نظریات الحادی کتاب بنویسند و براهین قاطعی علیه مخالفان دین و حل شبهات آنها ارائه نمایند. المهدی علاوه بر این به منظور تعقیب ملحدین و محاکمه‌ی آنها، سازمانی

تشکیل داده و به فرزند خود الهادی توصیه نمود که پیروان مانی را تعقیب کند. الهادی نیز به وصیت پدر، همچنان به تعقیب و محاکمه‌ی مانویان ادامه داد و بعد از او هارون الرشید، مأمون و معتصم عباسی نیز این راه را ادامه دادند. در نتیجه‌ی این تعقیب و گریز عده‌ی زیادی اعدام شدند یا در آتش سوختند. البته برخی از این ملحدین مردم را به تشکیک در تمامی ادیان فرا می‌خواندند. آنها معتقد به استیلا‌ی مطلق عقل در زندگی بوده و تنها چیزی را می‌پذیرفتند که به چشم خود می‌دیدند یا با عقل خود به آن پی می‌بردند. این افراد هر آن چه را که نمی‌توان به واسطه‌ی عقل دریافت، منکر شدند و بدین مروج عقیده‌ای شدند که به انکار ادیان مختلف و در نتیجه الحاد، می‌انجامید.

در عهد خلفای عباسی، کتاب‌های فلاسفه براحته طعمه‌ی آتش می‌شدند. به عنوان مثال کتاب‌های شخصی به نام رکن‌الدین، نواده‌ی عبدالقادر الجیلی، صوفی معروف، دچار چنین سرنوشتی گردید. هنگامی که رکن‌الدین متهم به الحاد شد، برای تبرئه‌ی خود ادعا نمود که این کتاب‌ها را به منظور رد نظریات الحادی نوشته است. اما این دفاعیه هیچ تأثیری در مخالفان او نداشت. رو به روی مسجدی در جوار دارالخلافه، آتش عظیمی افروخته شد تا کتاب‌های رکن‌الدین سوزانده شوند. فقهای دربار، قضات حکومتی و عده‌ای از مردم در بام مسجد گرد آمدند و کتاب‌های او را یکی‌یکی درون آتش انداختند. در حین اجرای حکم، یکی از حضار کتاب‌های رکن‌الدین را تک‌تک به مردم معرفی کرد و در حالی که خود رکن‌الدین حضور داشت، از مردم خواست تا به نویسنده‌ی این کتاب‌ها و کسانی که به مضمون آنها اعتقاد دارند، لعنت بفرستند. مردم دهان به لعن و نفرین گشودند و کار به جایی کشید که دامنه‌ی فحاشی از خود رکن‌الدین فراتر رفته و به عبدالقادر رسید. سپس شعرا تک‌تک برخاستند و هر کدام شعری در تخطئه‌ی الحاد و مذمت رکن‌الدین خواندند. در نهایت رکن‌الدین به اتهام فسق، خلع لباس شد و پس از این که مدرسه‌ی عبدالقادر را از او گرفتند، به زندان افتاد.

در این دوره، اتفاقاتی از این قبیل بسیار افتاده است و خواهیم دید که ابن‌رشد نیز سرکوب شده و کتاب‌هایش طعمه‌ی آتش شدند و در نهایت منشوری در تحریم فلسفه از طرف حکومت صادر شد.

اولین چیزی که مورد غضب علمای اهل سنت قرار گرفت، الهیات ارسطویی بود، چرا که به نظر آنان، هم مقدمات فلسفه‌ی ارسطو و هم نتایج حاصل از این مقدمات با تعالیم و عقاید اسلامی منافات داشت. اهل سنت با علوم ریاضی نیز مخالفت می‌کردند چرا که به عقیده‌ی آنها علوم ریاضی در نهایت به فلسفه ختم می‌شدند. اما خوشبختانه مخالفتی با علم حساب نداشتند. شاید علت این عدم مخالفت ریشه در کاربرد حساب در علوم فقهی داشت. به عنوان مثال در تقسیم ارث استفاده‌ی شایانی از علم حساب برده می‌شد. از نظر اهل سنت علم هندسه مترادف با شکاکیت بود و اشکال هندسی نفرت آنها را برمی‌انگیخت. بدین ترتیب هندسه‌دان‌ها نیز متهم به کفر و الحاد شدند. اتهام الحاد بستن به هندسه‌دان‌ها و هندسه‌خوان‌ها از عهد ابی‌نواس آغاز شد و چندین قرن هم دوام داشت. به عنوان مثال ابوالحسین بن‌فارس در کتابی تحت عنوان «الصاحبی فی فقه اللغة و سند العرب فی کلامها» هندسه را علمی بی‌فایده معرفی نموده و از خطراتی که هندسه برای دین می‌تواند داشته باشد، سخن به میان آورده و در نهایت نتیجه گرفته است که اشتغال به ریاضیات و هندسه به بی‌اعتقادی دینی منجر می‌شود.

در آن زمان علوم یونانی با عقاید نوافلاطونی درآمیخته بودند، و جادوگری نیز در زمره‌ی شاخه‌های ستاره‌شناسی به حساب می‌آمد و همین امر موجب شد که بدبینی اهل سنت در قبال عقاید افلاطونی، بیش‌تر شود. هر دو گروه معتزله و اشاعره، به مخالفت با علم ستاره‌شناسی برخاستند و حتّاً علم هیئت را هم از آن جایی که به ستاره‌شناسی مربوط می‌شد، تحریم کردند؛ اگرچه در تعیین اوقات شرعی نماز، سوی قبله و غیره بسیار مفید بود. به عنوان مثال، متکلم و مفسر بزرگی همچون فخر رازی، اگرچه رسالاتی در مورد ستاره‌شناسی و ستاره‌شماری نوشت، لیکن خود نسبت به آنها بدبین بوده و در بخش ششم از کتاب «مفاتیح الغیب» آشکارا گفته است که برای درک آسمان و شرایط آن، راهی بجز رجوع به احادیث وجود ندارد.

بدبینی اهل سنت نسبت به علم هیئت از این جا ناشی می‌شود که طبق پیش‌بینی‌های این علم، خورشید در برخی از کشورها به هنگام نیمه‌شب، یا از سمت مغرب طلوع می‌کرد، در حالی که مطابق با احادیث، طلوع خورشید از سمت مغرب، از نشانه‌های قیامت محسوب می‌شد.

روحانیون اهل سنت، نه تنها از اشتغال به علوم یونانی به خاطر خطراتی که به زعم آنها متوجه دین می‌شد، دوری می‌کردند، بلکه مخالفت شدیدی هم با منطق یونانی به عمل آوردند، زیرا به عقیده‌ی آنها شیوه‌ی استدلال ارسطو در اثبات عقاید دینی بسیار خطرناک بود. از این رو متعصبین و متحجرین خوانندگان منطق ارسطو را هم متهم به الحاد کردند.

در سایه‌ی شیوع عقایدی از این دست در میان متکلمین مسلمان، چه معتزلی و چه اشعری، کتاب‌هایی در رد فلسفه و انتقاد از فلاسفه نوشته شدند. از جمله‌ی این کتاب‌ها می‌توان به کتاب «الرد علی اهل المنطق» نوشته‌ی نویختی اشاره نمود. از طرف دیگر اخوان‌الصفاء در بخش چهارم از «رسائل» خود، با اندکی مبالغه، معتزله را از این جهت که منطق و طبیعیات را منجر به الحاد معرفی می‌کنند، مورد انتقاد قرار می‌دهد. اما با وجود تمام این انتقادهای می‌توان ادعا کرد که بعضی از روحانیون مسلمان نظر مساعدی در قبال منطق ارسطویی داشته و در بحث‌های کلامی و تتبعات دینی خود آن را به کار گرفته‌اند.

در غرب اسلامی (اندلس) نیز پس از مرگ خلیفه الحکم در سال ۳۶۶ هجری، تعصب‌هایی از همان نوع که در شرق اسلامی رایج بود، مشاهده می‌کنیم. پس از مرگ الحکم، منصور بن عامر دستور داد که کتاب‌های مربوط به علوم اوایل، و بویژه کتاب‌هایی که در منطق و نجوم نوشته شده بودند، سوزانده شوند. علمای دینی نیز بر فتوای او مهر تأیید زدند. صاعد، شرح این کتاب‌سوزان را در کتابی تحت عنوان «طبقات الامم» آورده است.

در کنار این مخالفت‌ها و اقدامات متعصبانه، کسی همچون ابن حزم اندلسی که خود از علمای برجسته‌ی اهل سنت بود، در کتاب «الملل و النحل» به طرفداری از منطق می‌پردازد. اما روی هم‌رفته، در اندلس، حتّاً در دوران درخشان حکومت «موحدین»، برخی از روحانیون دینی بشدت با منطق مخالفت می‌کردند و بعضی از علمای متحجر فرقه‌ی مالکی نیز شدیداً از فلسفه انتقاد می‌نمودند. ابن جبیر در مذمت فلسفه، در قرن دوازدهم هجری گفته است: «در زمان ما کسانی ظاهر شده‌اند که وجود آنها برای ما شوم است. این افراد نه از دستورات دینی، بلکه از عقیده‌ای پیروی می‌کنند که ابن سینا و ابونصر رایج کرده‌اند.»

به نظر می‌رسد که احتمالاً غزالی برای آزردن خاطر نشدن گروهی از روحانیون اهل سنت که با منطق مخالف بوده‌اند، عبارت «منطق» را در صدر عناوین کتاب‌های خود نیاورده است؛

به عنوان مثال عناوین کتاب‌های او با عبارات «معیار العلم»، «محک النظر» و «القسطاس» شروع می‌شود. غزالی در مقدمه‌ی کتاب‌های «المستصفی» و «المقاصد» همانند ابن حزم، از سودمندی منطق در تأملات دینی سخن گفته است، اما در کتاب‌های دیگر خود مانند «محک النظر» به انتقاد از آن پرداخته و در کتاب «المنقذ» با متهم ساختن منطقی‌ها به کفر و الحاد از خواننده‌ی خود خواسته است که هرگز در این راه وارد نشود.

پس از غزالی، مخالفت و مبارزه با منطق، شدت بسیاری گرفت و از این رو بی‌مناسبت نیست که پیش از بحث در مورد عصر غزالی، به بررسی شیوه‌ای که او در قبال فلسفه به کار گرفته بود، بپردازیم. از این رهگذر شاید بتوانیم به ریشه‌ی تعصب‌هایی که در قرون بعدی به خرج داده شدند پی ببریم.

ثمرات دشمنی غزالی با فلسفه

غزالی در کتاب «المنقذ من الضلال» شیوه‌ی برخورد خود با فلسفه را توضیح می‌دهد: «انسان نمی‌تواند از فساد هیچ علمی اطلاع پیدا کند مگر این که از آن علم آن چنان درک کاملی داشته باشد که در درک اصول اساسی آن با اعلم علمای آن علم برابر و حتّاً از آنان برتر باشد.» او می‌گوید که از علمای اسلام، کسی را نمی‌شناسد که در جهت فهم عقاید فلسفی تلاش کرده باشد. به عقیده‌ی او متکلمینی که در ردّ فلسفه کتابی نوشته‌اند، به صورتی مبهم سخن گفته‌اند و وجود تناقض در آرای آنها آشکار است. از نظر غزالی، ردّ یک مذهب، بدون اطلاع از مضمون و مقصد آن، به تیراندازی در شب تاریک می‌ماند. غزالی بدون کمک هیچ معلمی، به خواندن کتاب‌های فلسفی و تحصیل فلسفه پرداخت تا این که به گزارش خود، پس از سه سال مطالعه توانست نیرنگ‌های موجود در کتب فلسفی و خطاهای فلاسفه را دریابد. او پس از مطالعات فلسفی خود به این نتیجه رسیده بود که تمام فیلسوفان اعم از فلاسفه‌ی قدیم و جدید، کافر هستند و تفاوت آنها با یکدیگر، فقط به میزان فاصله‌ای که از حقیقت دارند، مربوط می‌شود.

غزالی در ابتدای کار خود، در کتابی با عنوان «مقاصد الفلاسفه» همانند یک فیلسوف به تشریح مکاتب فلسفی رایج عصر خود پرداخته و ادعای فلاسفه را به طور خلاصه بیان نمود.

سپس در کتابی به نام «تهافت الفلاسفه» به ردّ عقاید آنها که مبتنی بر نظریات فلاسفه‌ی یونان باستان بود، پرداخت. هدف غزالی از نگارش این کتاب آن بود که امکان ایجاد توافق بین دین و فلسفه را رد کرده و بدین ترتیب مردم را از اشتغال به فلسفه نهی کند. به عقیده‌ی غزالی کم‌تر کسی را می‌توان یافت که مشغول فلسفه شود و از مدار دین خارج نشود. در راه جست‌وجوی حقیقت، غزالی معتقد است که ابتدا وحی و سپس تصوف می‌تواند کارساز باشد. تصوف اگرچه از کشف حقیقت تا حدی ناتوان است، لیکن پرداختن به آن مناسب‌تر از توسل به عقل و در پیش گرفتن شیوه‌ی فلاسفه است.

غزالی در کتاب «المنقذ من الضلال» فلاسفه را به سه گروه تقسیم می‌کند: گروه اول «دهریون» (یا مادیون) هستند که به خاطر انکار وجود خالق حکیم و توانای جهان، عقیده به ازلی بودن (قدم) جهان، و اعتقاد به خلق یک حیوان، صرفاً از نطفه‌ی حیوانی دیگر، متهم به کفر هستند. گروه دوم، «طبیعیون» هستند که اگرچه به وجود خالق حکیم برای عالم اعتقاد دارند، لیکن از آن جایی که معاد و روز رستاخیز را انکار می‌کنند و عقیده دارند که برای نیکی و گناه، ثواب و جزایی در کار نیست، از جمله‌ی کافران محسوب می‌شوند. گروه سوم، «الهیون» هستند، یعنی فیلسوفانی چون سقراط، افلاطون و ارسطو. این گروه از فلاسفه نیز اگرچه از مادیون انتقاد کرده‌اند، لیکن خود آنها عقاید کفرآمیزی داشته‌اند. از این رو فلاسفه‌ی الهی و پیروان مسلمان آنها، مانند فارابی و ابن‌سینا نیز جزو کفار هستند. به عقیده‌ی غزالی کل عقاید ارسطو را که توسط فارابی و ابن‌سینا تشریح شده است، می‌توان به سه نوع تقسیم نمود: عقایدی که منجر به کفر می‌شوند، عقایدی که منجر به بدعت می‌شوند، و عقایدی که هیچ لزومی به ردّ و انکار آنها وجود ندارد.

غزالی علوم یونانی را به علوم ریاضی، منطقی، طبیعیات، الهیات، سیاست و اخلاق تقسیم می‌کند. خلاصه‌ی عقیده‌ی او در مورد ریاضی و منطقی این است که این علوم به هیچ نحو نفیاً یا اثباتاً ربطی به دین ندارند. نظر غزالی در مورد الهیات و الهیون بدین قرار است که بیش‌ترین خطاها در حیطه‌ی همین علم است و خطای فلاسفه‌ی الهی شامل بیست مورد می‌شود که در سه مورد می‌توان آنها را به طور قطع کافر دانست، اما هفده مورد دیگر تنها بدعت محسوب می‌شوند. سه موردی که به تکفیر فلاسفه از نظر غزالی می‌انجامد، عبارتند از:

۱- انکار حشر جسمانی، یعنی عقیده به این که بدن مردگان در قیامت زنده نمی‌شود و تنها روح آنهاست که پاداش می‌گیرد یا عذاب می‌کشد.

۲- انکار علم خداوند به جزئیات، یعنی عقیده به این که خداوند نه به جزئیات، بلکه فقط به کلیات آگاه است. غزالی این اعتقاد را کفر محض می‌داند و می‌گوید که «هیچ ذره‌ای در جهان از حیطة‌ی علم خداوند خارج نیست.»

۳- قدم عالم، یعنی عقیده به این که جهان به وجود نیامده است، بلکه ازلی است و همواره بوده است.

هیچ یک از این سه مورد، از طرف علمای اهل سنت پذیرفته نیست. اما سایر موارد، همچون انکار صفات خداوند، یا انکار عالم بالذات بودن او، چیزی است که فلاسفه را به آرای معتزله نزدیک می‌کند و به هر صورت از نظر غزالی نمی‌توان معتزله را کافر دانست. اما اگر بدعت در دین، کفر محسوب شود، باید فلاسفه را در این هفده مورد باقی‌مانده نیز کافر به حساب آورد.

غزالی در کتاب خود «تهافت الفلاسفه» شدت بر فلاسفه حمله کرده و آنها را به کودنی، حماقت، ضلالت، بی‌اعتقادی به خدا، غرور، تکبر و توجه افراطی به عقل متهم کرد. او شدیدترین اتهامات عصر، یعنی کفر را بر آنها وارد نمود و همین انتقادات سنگین او همان گونه که مونک، شرق‌شناس مشهور می‌گوید، بساط فلسفه را در شرق اسلامی برچیده و تفکر فلسفی و تعقل را در سراسر جهان اسلام از بین برد. از آن پس در شرق اسلامی، اگر نظریاتی فلسفی از ارسطو یا ابن‌سینا مطرح می‌شد، صرفاً در جهت کاربردهای دینی بوده است. در غرب اسلامی یعنی اندلس نیز متفکرین دست از تحقیق در مباحث ماوراء الطبیعی کشیده و به بحث پیرامون علوم عملی مثل اخلاق و سیاست پرداختند.

این که چرا غزالی چنین انتقاد شدیدی از فلسفه به عمل آورد، چندان دور از ذهن نمی‌نماید. غزالی به هر صورت یک متکلم بود و متکلمین نیز از همان دوران اولیه‌ی رسوخ فلسفه در جهان اسلام، به سرکوب آن پرداخته‌اند. چراکه به عقیده‌ی آنها از آن جایی که در فلسفه تأکید بیش از حدی بر توسل به عقل می‌شود، اشتغال به فلسفه برای یک دیندار، حتّاً اگر اعتقاد او به دین خود قوی باشد، بسیار خطرناک است. اما با تمام این انتقادات، نباید از

انصاف بدور بود که غزالی اگرچه در جهت سرکوب فلسفه کوشیده است، لیکن استثناهایی هم در تحریم فلسفه قایل شده است: «اختلاف بین فلاسفه و سایر جویندگان حقیقت سه نوع است. اختلاف نوع اول یک اختلاف لفظی است و به کاربرد عبارات و کلمات مربوط می‌شود. اختلاف نوع دوم، به موضوعاتی مربوط می‌شود که اصولاً نمی‌توانند به حال دین مضر باشند. و بالاخره اختلاف نوع سوم، به مواردی مربوط می‌شود که با یکی از اصول دین تماس دارند، به عنوان مثال عقیده‌ای که با اعتقاد اسلامی مبنی بر حدوث عالم، حشر جسمانی در قیامت، یا با صفات خداوندی منافات دارد.» غزالی سپس می‌گوید: «بدین ترتیب عقاید نوع اخیر است که به روشن شدن بطلان عقاید فلاسفه می‌انجامد، و نه عقاید دیگر فلسفی.» علاوه بر این غزالی در کتاب‌های «المنقذ من الضلال» و «معیار العلم» از متکلمین اسلامی انتقاد می‌کند که از ریاضیات و منطق صرفاً به این خاطر که جزو علوم فلسفی هستند، گریزان‌اند. به عقیده‌ی غزالی ریاضیات ذاتاً سودمند بوده و اصولاً ربطی به دین ندارد. البته نباید از نظر دور داشت که هم او در کتاب «فاتحة العلوم» و نیز در جای دیگر از کتاب «المنقذ من الضلال» خواننده را از خطراتی که این دو علم می‌توانند داشته باشند آگاه می‌سازد.

غزالی اولین کسی نبود که به انتقاد از فلاسفه و رد مکاتب فلسفی پرداخت، پیش از او ابن حزم اندلسی و جوینی در «برهان» و «ارشاد» و نیز سایر متکلمین در کتاب‌ها و رسالات به فلاسفه تاخته‌اند. اما از آن جایی که میزان آگاهی غزالی از مکاتب فلسفی بیشتر بوده است، حمله‌ای که او علیه فلاسفه تدارک دید، سهمگین‌تر و شدیدتر بود، و همین امر موجب شده است که این حمله به نام او تمام شود. به هر صورت همین انتقادات شدید غزالی بود که اذهان عمومی را نسبت به فلسفه بدگمان کرده و راه را برای حملاتی که بعدها، کسانی همچون ابن‌الصلاح علیه فلاسفه تدارک دیدند، هموار ساخت. آنهایی که پیش از غزالی به انتقاد از فلسفه دست زده‌اند، تقریباً هیچ اطلاعی از فلسفه و نحله‌های مختلف آن نداشته‌اند و به واسطه‌ی همین عدم آگاهی، دعای آنها سست و مغشوش به نظر می‌رسید. یکی از این افراد خوارزمی است که در فصل سوم کتاب خود تحت عنوان «مفیدالعلوم» در انتقاد از فلسفه چنین آورده است: «فلاسفه گروهی از یونانیان بودند که در نوشته‌های خود سخنان

بظاهر زیبایی آورده‌اند، در حالی که ادعای آنها جملگی لاف است. آنها همانند دیوانگان هذیان می‌گویند، و اگرچه نمی‌توان آنها را دیوانه نامید، اما حالتی همچون دیوانگان دارند و از خداشناسی عاجزند. نوشته‌های آنها سراسر لاف است در حالی که به نظر خودشان عاقل‌ترین مخلوقات خدایند. اما شیوه‌ی سخنان آنها نشان می‌دهد که آنها در واقع احمق‌ترین افراد هستند. الحاد بر مذهب آنها [یعنی فلسفه] بنا شده است و اصولاً کفر شاخه‌ای از آن است.» در ادامه، خوارزمی در عین بی‌اطلاعی و جهالت خود نسبت به فلسفه، به تشریح فلسفه‌ی سقراط، افلاطون و ارسطو می‌پردازد.

ابن رشد در برابر منتقدان فلسفه

هجوم سخت غزالی بر فلاسفه، تفکر فلسفی را در شرق اسلامی برانداخت و حتّاً در غرب اسلامی نیز تفکر و تعقل را با محدودیت‌هایی رو به رو ساخت. پس از مرگ خلیفه الحکم، که معمولاً مشوق علما و فلاسفه بود، پسرش هشام بر مسند خلافت نشست. اما دیری نگذشت که المنصور حاجب تاج و تخت حکومت را از او گرفت و خود بر جای او نشست. المنصور شخصیتی ضدعلمی بود و علما و فلاسفه را تحت تعقیب قرار داد. او پس از این که قرطبه را اشغال نموده و بر تخت حکومت تکیه زد، فتوایی مبنی بر آتش زدن کتب فلسفه، منطقی و هیئت صادر کرد. به دنبال صدور این فرمان، بسیاری از کتاب‌های فلسفی در میدان‌های شهر طعمه‌ی آتش شده یا در چاه‌ها افکنده شدند. گویی هدف المنصور از این اقدامات، پس از غصب خلافت، جلب حمایت افکار عمومی و رضایت علمای دین بوده است؛ او بدین ترتیب می‌خواست خود را مدافع دین مردم و محافظ سنت آنها معرفی کند. پس از المنصور خلافت به عبدالمؤمن رسید. او برخلاف سلف خود، مشوق فلاسفه بود و دربار او همواره محضر فیلسوفان برجسته‌ی زمان بود. سرآمد این فلاسفه، ابن رشد بود که به درخواست خلیفه کتاب‌هایی در تفسیر فلسفه‌ی ارسطویی نوشت. ابن رشد علاوه بر این کار، وظیفه‌ی دیگری را نیز بر عهده گرفت: او بایستی انتقادات غزالی از فلسفه و اعتراضات او بر فلاسفه را نیز پاسخ می‌داد. کتاب «تهافت التهافت» برای همین منظور نوشته شد که ابن رشد در آن تلاش نموده بود که سازگاری فلسفه و دین را ثابت کند. او برای این که لزوم توسل به

عقل را ثابت کند، به قرآن استناد کرده و مدعی شد که چون قرآن رجوع به عقل را لازم دانسته است، پس می‌توان از علوم یونانی استفاده کرد و بنابراین می‌توان با تأویل منطقی و عقلانی آیات قرآن، توافق بین قرآن و علوم اوایل را نشان داد.

ابن رشد برای اثبات نظریات خود در مورد تأویل قرآن، دو کتاب تحت عناوین «فصل المقال فی ما بین الشریعه و الحکمه من اتصال» و «الکشف عن منهاج الادله فی عقاید الامه» تألیف نمود و در آنها مدعی شد که آیات قرآن دارای ظاهر و باطن هستند و برای درک توافق بین عقل و دین، نباید به ظاهر آیات بسنده کنیم. البته برای مردم عامی لازم است که به ظاهر آیات توجه نموده و از حدود آن خارج نشوند، چراکه تأویل آیات قرآنی نه تنها سودی عاید آنها نمی‌کند بلکه به حال آنها مضر هم خواهد بود.

ابن رشد در جهت ایجاد اتحاد بین عقل و وحی، مدعی شد که عقل تنها در حوزه‌ی خاصی می‌تواند جولان دهد، و اگر از این حیطة خارج شود، گمراه خواهد شد. به عقیده‌ی او در یک چنین مواقع اضطراری، وحی به عنوان متمم عقل به میدان می‌آید. از جمله مواردی که در فلسفه‌ی او از توانایی عقل خارج هستند، می‌توان به شناخت خداوند، درک سعادت و شقاوت در دنیا و آخرت و شیوه‌های نیل به آنها اشاره نمود. اتصال انسان به عقل فعال به این سعادت می‌انجامد و حقیقت امور بدین ترتیب به عقل انسان الهام می‌شود. ابن رشد سپس به تشریح چه گونه‌ی اتصال به عقل فعال می‌پردازد که برای اطلاع از روش پیشنهادی او می‌توان به کتاب‌هایش رجوع کرد.

ابن رشد در کتابی که برای ردّ اعتراضات غزالی نوشت، بیش از همه، بر سه موردی که غزالی تهمت کفر فلاسفه را بر آنها استوار کرده بود، تأکید کرده است، یعنی انکار حشر جسمانی، انکار علم خدا به جزئیات، و اعتقاد به قدم عالم. اگرچه تلاش ابن رشد در ردّ این اعتراضات، و اثبات دعاوی خود، بسیار چشمگیر و قابل تحسین است، لیکن آن چنان که باید، موفق نبوده است.

مشقت‌هایی که ابن رشد متحمل شد

در سال ۵۸۰ هجری، یعقوب، ملقب به منصور، جانشین پدر ابویعقوب یوسف شد.

ابن‌رشد در ابتدای خلافت یعقوب، مورد احترام بسیار او بود. اما بعدها مورد سوءظن او قرار گرفته و به دردسر افتاد. خلیفه در اثر بدگویی اطرافیانش به عقاید ابن‌رشد بدگمان شد و در صدد آزار او برآمد. او فقهای بزرگ قرطبه را جمع کرده و کتاب‌های ابن‌رشد را در اختیار آنها قرار داد تا در مورد حلال و حرام بودن مضمون آنها نظر دهند. انصاری در مورد این مجلس چنین می‌گوید: «پس از این که فلسفه‌ی ابن‌رشد در مجلس قرائت شده و مبانی، مفاهیم و اهداف آن به نقد و بررسی گذاشته شد، بدترین برآورد ممکن در قبال آثارش به عمل آمد. نیرنگ‌ها و غرض‌ورزی‌های بدخواهان ابن‌رشد نیز بر وخامت اوضاع افزود. فقها به لزوم دفاع از دین اسلام در برابر آرای او نظر دادند. خلیفه نیز طبیعتاً حفظ دین را بر احترام ابن‌رشد ارجح دانست. او در آن زمان بنا به دلایلی شمشیر کشیدن بر ابن‌رشد را جایز ندانست، اما به فقهای حاضر در مجلس دستور داد که در مسجد جامع جمع شده و ارتداد ابن‌رشد را به اطلاع مردم برسانند و بر او لعنت بفرستند.

در این ماجرا قاضی ابوعبدالله بن ابراهیم اصولی را نیز به همراه ابن‌رشد به باد انتقاد و سرزنش گرفتند. ابوالولید (یا همان ابن‌رشد) به یسانه که محلی یهودی‌نشین در نزدیکی قرطبه بود، تبعید شد تا بدین ترتیب این ادعا که او یک بنی‌اسرائیلی است و پیشینه‌ای در قبایل اندلسی ندارد، درست از آب درآید. با تبعید ابن‌رشد، شاگردان مکتبش نیز به اطراف و اکناف پراکنده شدند.»

در این تجمع قاضی ابوعبدالله بن مروان به عنوان دادستان، علیه ابن‌رشد اقامه دعوی کرد و سپس ابوعلی حجاج برخاست و اتهام ابن‌رشد را به او و مردم تفهیم کرد. اما ابن‌رشد هیچ دفاعی از خود نکرد و دوستان او نیز ساکت ماندند. پس از تفهیم اتهام و توضیحات ابوعلی، حکم تبعید ابن‌رشد صادر شد. پس از این ماجرا از طرف خلیفه فرمانی در تحریم فلسفه صادر شد که در آن، دستور سوزاندن کتاب‌های فلسفی و تعقیب و شکنجه‌ی فلاسفه آمده بود. منشور توسط منشی مخصوص خلیفه، ابوعبدالله بن عیاش نوشته شده و به اندلس و مغرب ارسال شد. متن این منشور بدین شرح بود: «در گذشته عده‌ای بودند که در دریای توهم غرق شده بودند و مردم عامی، آنها را داناتر از خود می‌پنداشتند. در آن زمان پیامبری نبود که مردم را به سوی خداوند حی و جاوید دعوت کند و از این رو کسی نبود که بتواند شک و یقین را از

یکدیگر جدا کند. بدین ترتیب این خیال‌پردازان، کتاب‌هایی نوشتند که هیچ فایده‌ای برای مردم نداشتند. صفحات این کتاب‌ها با کلماتی مبهم و مهمل سیاه شده بود. فاصله‌ی مطالب این کتاب‌ها با آموزه‌های دین فاصله شرق تا غرب و اختلاف‌شان با آن به اختلاف بین جن و انس می‌مانست. آنها عقل را معیاری برای دین قرار داده بودند و استدلال‌های خود را به مردم القا می‌کردند. در حالی که خودشان در یک موضوع مشترک به چندین دسته تقسیم می‌شدند. خداوند آنها را برای سوختن در آتش جهنم آفریده بود و به همین خاطر همانند اهل جهنم رفتار می‌کردند. در روز قیامت گناه تمام کسانی که توسط آنها گمراه شدند، برگردن آنهاست و باید که عذاب گناهان آنها را هم تحمل کنند.

«همچنین برای هر پیامبری دشمنانی از انس و جن قرار دادیم که برای فریب یکدیگر، سخنان آراسته می‌گویند. اگر پروردگارت می‌خواست، چنین نمی‌کردند. پس آنها را به حال خود رها ساز تا به افتراپی که می‌زنند مشغول باشد.» [این جملات عین آیه‌ی ۱۱۲ سوره‌ی الانعام هستند. م]

این گروه برای دین اسلام، از اهل کتاب (یهودیان و مسیحیان) خطرناک‌تر بودند و بیش‌تر از آنها از مسیر خدا فاصله گرفته بودند. چرا که پیروان تورات یا انجیل، اگرچه گمراه بودند لیکن در راه خدا - اگرچه عبث - تلاش می‌کردند. اما تلاش این گروه در جهت براندازی دین بود و هدف آنها چیزی جز پنهان کردن حقایق دین و اشاعه‌ی اکاذیب نبود. از این عقرب‌ها گویی در اطراف ما نیز عده‌ای حضور داشته‌اند. اما خداوند در نهایت برخی از آنها را در پیش ما رسوا ساخت. گویی که خداوند، مدتی به آنها مهلت داده بود و با این که بارگناهان آنها سنگین بود، سال‌ها آنها را مخفی کرده بود. اما این مهلت برای آن بود که بر بارگناهانشان افزوده شود. خداوندی که جز او خدایی نیست و از همه چیز آگاه است، به آنها فرصت داد تا گناه آنها را سنگین‌تر سازد [اشاره به آیه‌ی ۱۷۸ سوره‌ی آل عمران].

ما تا جایی که ممکن بود آنها را متذکر شدیم و با علم بر کردارشان، آنها را به راه خداوند دعوت نمودیم. اما خداوند اراده کرد که آنها را رسوا کند و بدین ترتیب گمراهی آنها را بر فقهای دین آشکار ساخت و فقها دریافتند که در برخی از کتاب‌های آنها، عقایدی درج شده است که هر کس معتقد به آنها باشد، مستحق مجازات است. این کتاب‌ها ظاهراً با کلام خدا

سازگار بودند اما در واقع مردم را از راه خدا دور می‌ساختند. در این کتاب‌ها کفر لباس ایمان پوشیده بود، و جنگ لباس صلح. مطالبی که در این کتاب‌ها آمده بود، موجب گمراهی مؤمنان بود. تمام این عقاید توهماتى بودند که ممکن بود در جهان اسلام شایع شوند. عقاید این افراد، از شمشیرهای جنگجویان جنگ‌های صلیبی برنده‌تر و کارآتر بود. چرا که ظاهراً با زبان و عقیده‌ی مردم مؤمن یکی بودند، در حالی که واقعاً با آن مغایر و موجب ضلالت و گمراهی مردم می‌شدند.

همین که از محتوای عقیده‌ی آنها که همچون خاری در چشم دین و لکه‌ی سیاهی در کتاب نورانی اسلام بود، آگاه شدیم، برای رضای خدا، آنها را همچون خرماى فاسد دور ریختیم ما مؤمنین را برای رضای خدا دوست می‌داریم، آنها را هم برای رضای خدا دشمن داشتیم و گفتیم «خدایا فقط دین تو برحق است و تنها بندگان مؤمن تو پرهیزکارند؛ این گمراهان از آیات تو رو می‌تافتند و چشم و دلشان از دیدن نشانه‌های تو کور شد. خداوند این قوم گمراه را سرگردان کن و پیروانشان را نیز همین طور.»

اما گستاخی آنها به حدی رسید که عنقریب می‌خواستیم دهانشان را به شمشیر ببندیم و با خشونت از خواب غفلت بیدارشان کنیم. اما بعد تصمیم گرفتیم که آنها را نزد مردم رسوا کنیم. آنها از رحمت الهی بدورند و «اگر آنها را به دنیا بازگردانند، باز هم به همان کارها که منعشان کرده بودند باز می‌گردند. اینان همگی دروغ گو هستند.» [بخشی از آیه‌ی ۲۸ سوره‌ی الانعام. م.]

ای مردم همان گونه که بدن خود را از زهر کشنده دور می‌کنید، ایمان خود را از این افراد دور نگه دارید. هر کسی از شما که یکی از این کتاب‌ها را پیش خود داشته باشد، همراه با کتاب سوزانده خواهد شد. نویسنده‌ی این کتاب‌ها و خواننده‌ی آنها هر دو طعمه‌ی آتش خواهند شد. اگر کسی از شما به راه راست برنگردد و برگمراهی خود اصرار بورزد، به این روش هدایت خواهد شد.

«به ستمکاران اعتماد نکنید تا در آتش جهنم نسوزید. ولی شما غیر از خدا نیست و کسی شما را یاری نخواهد کرد. آنها اعمال‌شان تباه شد. آنها در قیامت عذابی جز آتش ندارند و اعمال‌شان در این جهان تباه شده است.»

امیدواریم که خداوند میهن شما را از لوٹ وجود کفار پاک کرده و مساعدت و همکاری تان را جزو اعمال نیک بداند که همانا خداوند بخشنده و مهربان است.»

این متن منشوری بود که به گمان خلیفه می توانست بنیاد فلسفه را برانداخته، و نسل فلاسفه را نابود کند. به هر صورت ابو جعفر ذهبی، قاضی ابو عبدالله بن ابراهیم اصولی، ابوالریبع نابینا، و ابوالعباس شاعر نیز همانند ابن رشد مورد محاکمه قرار گرفتند و منصور هر یک از آنها را همانند ابن رشد به جایی تبعید نمود. به گزارش ذهبی، خلیفه منصور طی صدور فرمانی کتبی، تحت الامرهای خود را مؤظف کرد تا کتاب های فلسفی را بجز کتاب هایی که در پزشکی و حساب نوشته شده اند، بسوزانند. دخالت شعرا در حمله ای که علیه فلاسفه سازمان یافته بود، بر وخامت اوضاع افزود. به عنوان مثال یکی از شعرای زمان، به نام ابن جبیر در مذمت ابن رشد چنین سرود:

«ای ابن رشد بخت به تو رو کرد و تو بر او پشت
ای که در دین ریا پیشه کردی، تو که جدت چنین نکرد.

...

عاقبت فیلسوفان دوروی کافر در دین آمده است
آنان که منطق خواندند، بدانند که منطق عجیب بلاست

...

ای که خلیفه ی خدایی، بالاترین درجات سعادت از آن تو
تویی که دین را از نفوذ دشمنانش حفظ کردی
خداوندت دیده به دوروریان گشود
آنان که در دورویی سرسخت بودند
آنان که فلسفیدند و به گمان خود عالم شدند
عالم علمی که موجب بدبختی به رستاخیز است
کودن هایی را که به دین بها ندادند
خوب رسوایشان کردی و تبعید و نابود
حامی دین خدا باش که تا تو هستی

دین خدا پایدار است و پا بر جا

...

ای امیر مؤمنان به آرزوهایت برسی

که ما را به آرزوی مان رساندی

قصدت علو درجات اسلام است

هدفی عالی که مقبول خداوند است

...

فرمودی که خود تعقیب و کتاب‌شان نابود شود

جهادی که بهترین جهاد است

شمشیر تو تشنه‌ی جان‌شان بود

لیک رسوای‌شان کردی که روح‌شان بمیرد.»

به گزارش ابن‌رشد، رویدادی که در این دوران بیش از هر رویداد دیگری او را آزرده ساخت این بود که روزی در قرطبه، برای ادای نماز به همراه پسرش وارد مسجد شد، اما عده‌ای از ولگردان آنها را از مسجد بیرون کردند. البته این گزارش با این ادعا که او از تبعیدگاه خود، قرطبه، به فاس [پایتخت مغرب] گریخته است، خوانایی ندارد. بر طبق این ادعا ابن‌رشد از قرطبه به فاس گریخت، اما مردم فاس او را دستیگر کرده و در کنار درب مسجد شهر نگاه داشتند و هر کس که وارد مسجد می‌شد یا از آن خارج می‌شد، به صورتش آب دهان می‌انداخت.

اما گویی که این دوران بدبختی چندان طول نکشید و خلیفه با وساطت دوستان ابن‌رشد، او و پیروانش را بخشیده و سپس فرمان تحریم فلسفه و تعقیب و شکنجه‌ی فلاسفه را لغو کرد. به عقیده‌ی ارنست رنان، این اقدامات سرکوبگرانه، اگرچه برای مدتی به استیلای فقهای دین بر فلاسفه انجامید، اما این پیروزی طبیعتاً نمی‌توانست پایدار باشد. دوره‌ی رکود فلسفه در جهان اسلام نیز اگرچه اندکی طول کشید، لیکن در نهایت دوران سرزندگی آن مجدداً فرارسید. به عقیده‌ی او دردسرها و شکنجه‌هایی که روشنفکران و متفکرین متحمل آن شده‌اند ریشه در تعصب و تحجر خلفای موحدین داشته است. به نظر رنان این تعصب

مستقیماً از نظریات غزالی نشأت گرفته، چرا که «المهدی» مؤسس حکومت موحدین در آفریقا، یکی از شاگردان حجة الاسلام غزالی بوده است.

برخی از شرق‌شناسان بر این عقیده‌اند که با مرگ ابن رشد (۵۹۷ هـ) فلسفه نیز در جهان اسلام مرد. دوبویر می‌گوید که در تاریخ فلسفه‌ی اسلام، کسی را نمی‌شناسد که فلسفه‌ی ابن رشد را دنبال کرده باشد و از او آن قرن سیزدهم میلادی به این طرف، در جهان اسلام حتّاً یک فیلسوف مشایی درست و حسابی هم دیده نمی‌شود. اما به گزارش مونک، متکلمینی دینی همچون ایجی پس از این دوره، ظهور کرده‌اند. و بالاخره به عقیده‌ی رنان با مرگ ابن رشد، آخرین نماینده‌ی فلسفه اسلامی هم مرد.

به هر صورت مقام و منزلت غزالی موجب شد که انتقاد او از فلاسفه، بسیار موفقیت‌آمیز باشد؛ انتقادی که برای پیشرفت آزادی عقیده بسیار خطرناک بود. از آن جایی که شرایط جهان اسلام در آن زمان برای استقبال از این انتقادات آماده بود، تفکر عقلی و فلسفی تا مدت‌ها به فراموشی سپرده شد.

تحریم فلسفه و منطق توسط ابن‌الصلاح

مخالفت فقه‌های دین با فلسفه و تحصیل آن، از قرن هفتم هجری شدت گرفت. از جمله‌ی کسانی که شعله‌ی عداوت با فلسفه و بویژه منطق دامانش را فراگرفت، کمال الدین بن یونس موصلی، معاصر ابن‌خلکان بود. او اطلاعات وسیعی در مورد دین، فلسفه، ریاضیات، طبیعیات، و سایر علوم داشت.

شاگردان بسیاری در محضر او تحصیل کردند که یکی از آنها ابن‌الصلاح شهرزوری بود که بعدها به عنوان یکی از بزرگ‌ترین محدثان شناخته شد. ابن‌الصلاح به موصل رفت تا در محضر کمال الدین، به طور مخفیانه به تحصیل منطق بپردازد. اما در این تحصیل موفقیت چندانی نیافت. استادش به او پیشنهاد کرد که «ای فقیه به نظر من خیر تو در این است که از تحصیل منطق منصرف شوی.

ابن‌الصلاح گفت: چرا سرور من؟

کمال الدین گفت: تو در میان مردم به نیکی شهرت داری اما مردم محصلین منطق را فاسد

می‌دانند. تحصیل تو در این فن نه تنها فایده‌ای برایت ندارد، بلکه موجب سلب اعتماد مردم نسبت به تو می‌شود.»

ابن‌الصلاح سخن استاد را پذیرفت و از تحصیل منطق منصرف شد. اما چندی بعد به بهانه‌ی دفاع از دین خدا، بشدت به مخالفت با او برخاست و در جواب سؤالی به مضمون زیر، که معلوم نیست اصلاً مطرح شده بود یا نه، فتوای معروف خود را صادر کرد.

سؤال: «آیا از نظر شرع، تعلیم و تعلم منطق حلال است؟ و آیا می‌توان از اصطلاحات منطقی در اثبات احکام شرعی استفاده نمود یا نه؟ و ولی امر مسلمین در قبال فیلسوفی که در منطق کتاب نوشته و به تعلیم آن در یک مدرسه عمومی مشغول است [منظور دقیقاً کمال‌الدین بوده است.م] باید چه کاری انجام دهد؟»

فتوای ابن‌الصلاح در پاسخ به این سؤال به شرح زیر بود:

«فلسفه اساس سفاقت و فساد عقیده، به طور کلی موجب گمراهی و دور شدن از حقیقت، و مترداف با کفر است. چشم و دل فلاسفه از دیدن محاسن و مزایای دین مقدس اسلام که مبتنی بر دلایل روشن و براهین آشکار است، کور است، و آنان که به تحصیل فلسفه بپردازند در نهایت دچار ذلت و خواری شده و شیطان بر آنان مستولی خواهد شد. چه علم بدی است فلسفه، که چشم انسان را بر حقیقت می‌بندد و قلب او را از نور نبوت پیامبر ما دور نگه می‌دارد.»

منطق هم مقدمه‌ی فلسفه است. مقدمه‌ی فلسفه نیز همانند خود آن بد است و از نظر شرع، تعلیم و تعلم آن حلال نیست. هیچ کدام از صحابه و پیروان پیامبر، امامان، و مجتهدین سلف ما و هیچ کدام از سایر امامان، قائدان امت اسلام، آن را حلال ندانسته‌اند. خداوند همه‌ی این بزرگواران را از شر منطق و مضرات آن دور داشته و آنها را از این بلا مصون نموده است. استفاده از اصطلاحات منطقی در اثبات احکام شرعی کاری ناپسند است. چرا که بحمدالله احکام شرعی اصولاً نیازی به منطق ندارند. حد و برهان منطقی، یاوه‌هایی هستند که خداوند ذهن‌های سالم و بویژه افرادی را که به علم دینی مشغول شده‌اند از آن بی‌نیاز ساخته است. علوم دینی هنگامی کامل شده‌اند و علمای دینی دریای حقایق دینی را هنگامی طی کرده‌اند که نه از منطق خبری بود و نه از فلسفه.

هر کس گمان کند که تحصیل منطق سودمند است بدانید که شیطان او را گمراه کرده است. بر سلطان واجب است که شرّ این افراد خطرناک را از سر مردم کم کند. او باید آنها را از مدارس مسلمین اخراج کرده و تبعیدشان کند. محصلین منطق را باید که مجازات کند و فلاسفه را بین شمشیر و اسلام مخیر سازد. باشد که به این ترتیب به امید خدا هرچه زودتر اثری از فلاسفه نمانده و آتش فتنه‌ای که از فلسفه برمی‌خیزد خاموش گردد.

اگر مردی از فلاسفه باشد، یا کتابی در فلسفه تألیف کرده باشد، یا به تحصیل و تعلیم منطق مشغول باشد، بر سلطان واجب است که او را از مقام خود در مدرسه، عزل کرده، و سپس خانه‌نشین یا زندانی‌اش کند. چنین کسی اگرچه عقاید فلسفی خود را انکار کند، روشی که در پیش گرفته است، دروغش را آشکار می‌سازد. بزرگ‌ترین کار، شناسایی یک چنین افرادی در مقام تدریس است. خداوند بزرگ ضامن پیروزی است و اوست که از همه کس داناتر است.»

روایت می‌کنند که روزی حکم شرعی کسی را پرسیدند که کتاب‌های ابن‌سینا را می‌خواند، و ابن‌الصلاح چنین پاسخ داد: «هر کس که به مطالعه‌ی کتاب او پردازد، به دین خود خیانت کرده است، چرا که ابن‌سینا نه تنها عالم نبود، بلکه شیطانی بود در لباس انسان.»

عواقب فتوای ابن‌الصلاح

این فتوایی بود که ابن‌الصلاح به منظور تحدید فلسفه و جلوگیری از رشد تفکر فلسفی صادر کرد. اهل سنت هر گاه قصد انتقاد از فلسفه و منطق داشتند، به فتوای ابن‌الصلاح استناد می‌کردند و این فتوا در واقع مجوزی شد برای آزار و اذیت فلاسفه. قامت فلسفه زیر بار سنگین انتقادات خم شد، و برانگیخته شدن احساسات عمومی علیه فلسفه، موجب شد که فلاسفه به اطراف و اکناف پراکنده شوند.

از برخی عبارات به کار رفته در فتوای ابن‌الصلاح چنین برمی‌آید که هنگامی که از به کار بردن اصطلاحات منطقی در اثبات احکام شرعی سخن می‌گوید منظورش کوبیدن غزالی است که به چنین کاری دست زده است. در نوشته‌های سایر کسانی هم که بر فلسفه تاخته‌اند، عقایدی از این دست مشاهده می‌شود. به عنوان مثال طاش کپری زاده در کتاب «مفتاح السعادة

و مصباح السیادة» می‌نویسد: «از سخنان ما نباید چنین استنباط شود که هر آن چه به نام علم خوانده می‌شود، خوب و مفید است؛ مانند فلسفه‌ای دروغین که فارابی و ابن سینا ساختند و نصیرالدین طوسی آن را پرورش داد. هرگز چنین نیست زیرا هر علمی که مخالف دین باشد، مذموم است، بویژه اگر آن علم منتسب به کسانی باشد که خود را فیلسوف مسلمان خوانده و به تحصیل عقاید باطل گمراهان پرداخته‌اند. آنها خود این عقاید را عقاید فلسفی معرفی می‌کردند و هر کس را که معتقد به آن نبود مورد تسمخر قرار می‌دادند. این فیلسوفان دشمن خدا و پیامبر او بودند و دین خدا را تحریف کرده‌اند. شاعر در حق این قوم می‌گوید:

به دین اسلام در آمده‌اند

فقط برای ریخته نشدن خون‌شان

به طیب خاطر گناه می‌کنند

و نمازشان همواره از روی بی‌میلی است

از این فلاسفه باید دوری کرد، چرا که در دین ما، تحصیل فلسفه مطمئناً حرام است. برای مردم عامی، خطر فیلسوفان بیش‌تر از خطر یهودیان و مسیحیان است، چرا که این افراد لباس مسلمانی به تن کرده‌اند.»

از تبعات دیگر فتوای ابن‌الصلاح متهم شدن «آمدی» به تحصیل فلسفه و منطقی بود. آمدی که دانش بسیاری در علوم دینی و نیز علوم اوایل (علوم یونانی) اندوخته بود، در قاهره به تدریس علوم دینی مشغول بود. اشتها او به تحصیل فلسفه و منطق، در نهایت برای او دردسر آفرید. آمدی اگرچه در درس دینی خود، مطلبی از علوم فلسفی نمی‌آورد، با این حال به فساد در عقیده متهم شد. ابتدا شایع شد که او از فلاسفه است و سپس استشهادیه‌ای تنظیم کردند که برخی از فقها آن را امضا کرده بودند. به گزارش ابن‌خلکان، گویی در این بیانیه خون او حلال اعلام شده بود. آمدی به شام گریخت و در دمشق به تدریس علوم دینی پرداخت. اما در آن جا نیز به همین اتهام، از مقام خود عزل شد.

اگرچه فتوای ابن‌الصلاح تحصیل منطق را هم بر مؤمنان حرام کرده بود، اما همین که غزالی خود به تحصیل آن پرداخته بود، از میزان سخت‌گیری علیه منطق، در فتواهایی که مخالفان آن صادر کردند، می‌کاست. به عنوان مثال تاج‌الدین سبکی شافعی، اگرچه در

مخالفت با فلسفه به قدری سرسخت بود که حتّاً با متکلمین متأخر اسلام نیز که در عقاید کلامی خود به روش‌های فلسفی متوسل می‌شدند، دشمن شده بود، لیکن آن چه که در کتاب «مفیدالنعم و مبيدالنقم» او آمده است، نشانه‌هایی از نرمش دارد: «اگرچه اکثر استادان متقدم ما تحصیل فلسفه را تحریم کرده‌اند، لیکن بعضی از آنها معتقد بوده‌اند که اگر کسی از نفوذ عمیق احکام دین در جان و دل خود مطمئن باشد، می‌تواند به تحصیل منطق بپردازد.» بد نیست به برخی دیگر از مخالفان منطق و فلسفه اشاره کنیم.

دشمنی ابن تیمیه و ابن قیم الجوزیه با فلسفه

هر کس که در تاریخ کشمکش میان دین و فلسفه تحقیق می‌کند، نمی‌تواند از ابن تیمیه حنبلی و مخالفت سرسختانه‌ی او با فلسفه چشم‌پوشد. عداوت ابن تیمیه با فلسفه و منطق، در تمام کتاب‌های او بویژه در دو کتاب «الردّ علی عقاید الفلاسفه» و «نصيحة اهل الايمان في الرد على منطق اليونان» بوضوح دیده می‌شود. کتاب اخیر توسط سیوطی تحت عنوان «جهد القريحة في تجديد النصيحة» خلاصه شده است. ابن تیمیه علاوه بر این دو کتاب، کتاب دیگری به نام «صون المنطق و الکلام عن فن المنطق و الکلام» نیز به تشریح کامل عقاید خود مبنی بر حرام بودن تحصیل فلسفه و منطق پرداخته است.

ابن قیم الجوزیه، شاگرد ابن تیمیه نیز همانند استاد خود به مخالفت با فلسفه و منطق برخاست. شیخ مصطفی عبدالرزاق در مورد این استاد و شاگرد می‌گوید: «آنها هر دو اطلاعات کاملی از علوم فلسفی داشته‌اند و روشی که در انتقاد از فلسفه در پیش گرفته‌اند، بسیار سرسختانه است، اگرچه دانش زیاد آنها اندکی از شدت حملات آنها کاسته است.» ابن قیم الجوزیه در کتاب خود «مفتاح دار السعادة و منشور ولاية العلم و الارادة» به انتقاد شدید از فلسفه پرداخته و منطق را علمی بی‌فایده و بی‌اهمیت معرفی نموده و در ادامه به ارتباط دین و منطق پرداخته و نظر دین را در مورد تحصیل منطق یادآور شده است. از جمله انتقادهایی که این متکلم از منطق به عمل آورده شعر زیر است:

«در عجبم از منطق یونانی

که این همه دروغ در خود نهفته دارد

مغشوش می‌کند ذهن روشن انسان را
و فاسد می‌کند فطرت پاک او را
بر اساسی سست و لرزان استوار است
و معمارش بر لب پرتگاهی ساخته‌اش
چون که انسان را نیاز افتد بدان
خیانت می‌کند به او پیدا و نهان
«منطقی» به میدان سخن
پابسته‌ای است روی سنگی صیقلی
می‌افتد و می‌خیزد مدام
منطق سرابی است در بیابان
به چشم تشنه آب می‌نماید
و او را به سوی خود می‌کشاند
بدین امید که تشنگی بنشانند
اما نمی‌رسد مگر به ناامیدی
پس زیان دیده برگردد
و دندان ندامت به هم بکوبد
چرا که عمر خود تلف شده می‌بیند
و بی‌مغزی خود را عیان شده.»

ابن‌قیم الجوزیه در ادامه‌ی انتقادات خود می‌گوید: «منطق در هر علمی که وارد شود، آن را فاسد کرده و قوانین آن را درهم می‌ریزد.»

بقای فلسفه در جهان اسلام بر غم وجود دشمنان سرسخت

با وجود تمام این مخالفت‌ها، انصافاً باید با گلدزیهر هم‌نوا شد که «فتاوی متعصبین و متحجرین مبنی بر تحریم منطق در جلوگیری از رسوخ منطق در تبعات و تحقیقات اسلامی، توفیق نداشته‌اند. نوشته‌های ابهری، کاتبی، اخضری، و دیگر محققان مسلمان در کنار علوم

اسلامی جایی برای خود باز کرده‌اند و در مدارس تدریس می‌شوند. این امر نشان می‌دهد که مبارزه‌ی متعصبین با منطق چندان موفقیت‌آمیز نبوده است.»

علاوه بر این لازم به ذکر است که قواعد علم کلام، بر اساس فلسفه‌ی ارسطویی مدون شده و تحولات کلام همواره به آن بسته بوده است. در زمان فخر رازی شرح‌های زیادی بر منطق ارسطویی نوشته شد و تعلیقات متعددی بر آن اضافه گردید. در مورد سایر علوم یونانی هم وضع به همین منوال بود. این امر بهترین دلیل بر این ادعاست که تعصب و تحجر برخی از روحانیون در جلوگیری از رواج فلسفه و تحصیل آن موفقیت چندان نداشته است، اگرچه همین تعصب‌ها گاهی اوقات زمینه را برای آزار علما و فلاسفه مهیا کرده است. از این گذشته در دوره‌ی جدید اهل سنت دیگر مخالفتی با فلسفه‌ی جدید از خود نشان نمی‌دهند. با وجود تمام این تعصب‌هایی که در مقابله با فلسفه وجود داشته است، کسانی همچون زکریای رازی هم که انتقادات شدیدی از دین و قرآن کرده و نبوت را صراحتاً انکار می‌کند، مجال ظهور داشته‌اند. در قرن سوم هجری ابن‌راوندی کتابی تحت عنوان «الزمرد» نوشته و در آن به تشریح نظریات متهورانه‌ی خود پرداخت. او خود ملحدی تندرو بود و از قرآن و نبوت بشدت انتقاد می‌کرد و در مقابل بشدت از عقل طرفداری می‌کرد و معتقد بود که حتا در حوزه‌ی دین، تنها وسیله‌ی مطمئن در کسب معرفت، عقل است.

بدین ترتیب می‌بینیم که مخالفت‌ها و انتقادهای متعصبین سنی در قبال تفکر فلسفی، چندان مؤثر واقع نشده است. به نظر می‌رسد که علت این امر این باشد که اصول دین اسلام، منافاتی با آزادی عقل ندارند و از این رو پابندی به آنها، مانع از تعقل و تفکر نیست. علاوه بر این نه در آیات قرآنی و نه حتا در احادیث نبوی، نمی‌توان چیزی یافت که متضمن مخالفت با تفکر عقلانی آزاد باشد یا مجوزی برای آزار عقلا محسوب شود. از این رو می‌توان حدس زد که آزار و شکنجه‌ی فلاسفه، ریشه در عوامل دیگری داشته است که بعدها به تشریح این انگیزه‌ها و عوامل خواهیم پرداخت.

به هر صورت آن چه مسلم است، اخیراً تفکر عقلانی در جهان اسلام، رواج قابل ملاحظه‌ای یافته است و حتا برخی از روحانیون خوش‌فکر هم به خیل هواداران عقل پیوسته و در صدد برآمده‌اند تا با استفاده از روش‌هایی عقلانی، توافقی بین تعالیم دین و اصول

فلسفه‌ی جدید، حاصل کنند. تلاش کسانی همچون محمدعبده، کواکبی، محمد بخیت، محمد فرید، جدی و غلایینی، ناظر بر همین هدف است. روشی که این متفکرین برای اثبات توافق میان دین و فلسفه در پیش گرفته‌اند، عمدتاً بر تأویل و تفسیر آیات قرآن استوار است. اما گاهی اوقات تأویل آنها دور از ذهن به نظر می‌رسد. به عنوان مثال، کواکبی در کتاب «طبايع الاستبداد و مصارع الاستعباد» می‌گوید که آیه‌ی «الم ترالی ربک کیف مدالظل و لو شاء لجعله ساکنا و جعل الشمس علیه دلیلا» دلالت بر اختراع دوربین عکاسی دارد، آیه‌ی «و خلقنا لهم من مثله ما یرکبون» ناظر بر اختراع دستگاه بخار و الکتریسیته است، و آیه‌ی «کل شیئ عنده بمقدار» متضمن این معناست که اختلاف ترکیبات شیمیایی، نتیجه‌ی اختلاف در نسبت مقادیر ترکیب شده است.

غلایینی هم در کتاب «الاسلام روح المدینة»، به همین ترتیب ادعا می‌کند که آیه‌ی «ضع الله الذی اتقن کلی شیئ» دلالت بر قانون علیت، آیه‌ی «یکور الیل علی النهار» اشاره بر کروی بودن زمین، و آیه‌ی «و تری الجبال تحسبها جامده و هی تمرمر الحساب» دلالت بر گردش زمین دارد.

قرآن کریم و آزادی عقیده

در فصل اول کتاب، موضع روشنفکران را درباره‌ی اناجیل مقدس ذکر کردیم و دیدیم که کسانی همچون دراپر و بوری کتاب‌های مقدس را مسؤول جلوگیری از پیشرفت عقل و آزادی تفکر می‌دانند و عقیده دارند که روحانیون دینی در اقدامات خود علیه تعقل و تفکر، از پشتیبانی و حمایت کتاب‌های مقدس برخوردار بوده‌اند. ما در آن جا ثابت کردیم که اتهامی که این متفکرین بر کتب مقدس وارد کرده‌اند، اصولاً باطل است. بعضی از شرق‌شناسان نیز نظیر یک چنین اتهامی را به قرآن کریم وارد کرده‌اند. از جمله‌ی این افراد، می‌توان به تمنان، شاگرد بروخر آلمانی اشاره نمود که ویکتور کوزاین از او به عنوان پدر تاریخ فلسفه یاد کرده است. تمنان در بیان عقیده‌ی خود در این مورد، موانعی را که عقل اعراب را از تفکر فلسفی باز داشته، به دو نوع دینی و قومی تقسیم کرده است. منظور او از مانع دینی، همان قرآن است که به عقیده‌ی وی «مانع عمده‌ی پیشرفت تفکر فلسفی بوده است.» و مراد وی از مانع قومی،

تعصب اهل دین است که به نظر او «همواره به ظاهر آیات قرآن متوسل شده‌اند». استاد شیخ مصطفی عبدالرزاق، در این مورد می‌گوید: «احتمالاً خود اظهارات تنمان تحت تأثیر همان عواملی بوده است که موجب شد فلسفه در نزد اعراب پیشرفتی نداشته باشد! تھی بودن فلسفه‌ی آن زمان از احساسات دینی، می‌تواند یکی از این عوامل باشد. آنهایی که در تاریخ فلسفه مطالعاتی دارند، احتمالاً این عامل را تصدیق خواهند نمود.»

تنمان در تشریح مانع دوم، یعنی عامل قومی، به تعصب نژادی اعراب اشاره کرده و آن را هم به عنوان یکی از موانع اصلی پیشرفت فلسفه در نزد اعراب معرفی می‌کند. اما ارنست رنان در تحقیقاتی که در تاریخ اقوام سامی به عمل آورده، همین نوع تعصب را به خرج داده، اگرچه آن را به صورت علمی در آورده است.

تنمان در اظهارات خود به نظریات سایر مورخین فلسفه، نظیر مونک نیز اشاره می‌کند. اما جالب است که نظر مونک مبنی بر این که فلسفه‌ی عربی (فلسفه اسلامی) تمام دوره‌هایی را که فلسفه در جهان مسیحیت طی کرده، به خود دیده است، با عقیده‌ی تنمان مبنی بر ممانعت کتاب مقدس از پیشرفت تفکر آزاد، بکلی منافات دارد. چرا که مونک در بررسی‌های خود ثابت کرده است که «قلمرو اسلام برای رشد فلسفه و تکامل آن، تنگ‌تر از قلمرو مسیحیت نبوده است». نظریه‌ی تنمان در مورد قرآن به قرن گذشته مربوط می‌شود، و در قرن حاضر برخی از متفکرین در مورد اسلام بر این عقیده‌اند که این دین سامی، یک دین بسیار توانمند است، و نیز این که فلاسفه‌ی مسلمان نخستین وظیفه‌ی خود را ایجاد اتحاد بین دین سامی و فلسفه‌ی آریایی می‌دانستند.

در حال حاضر اکثر متفکرین عقیده‌ی تنمان را قبول ندارند و این عقیده که ذات اسلام و طبیعت کتاب مقدس آن، یعنی قرآن، مخالف با آزادی عقل بوده و مانع پیشرفت فلسفه شده‌اند، رو به نابودی است و اظهارات متفکرین جدید اروپایی هم حاکی از این امر است. نیاستی از نظر دور داشت که اعراب، به هنگام نزول قرآن، چیزی که بتوان آن را فلسفه نامید، نداشتند. بحث‌هایی که هنگام نزول قرآن، در مورد ماوراءالطبیعه، الوهیت، حدوث یا قدم عالم، ارواح، فرشته‌ها و اجنه در میان اعراب رایج بود، بیش‌تر بحث‌هایی شبه‌فلسفی بودند تا بحث‌های فلسفی محض. در یک چنین زمانی، قرآن می‌گوید: «دین حق، یکی است و

آن همان وحی خداوند به تمام پیامبران است، اصولی که هرگز از بین نمی‌روند و پیامبران را در آن اختلافی نیست و همیشه موجب رستگاری‌اند. اما شریعت‌های عملی بین پیامبران متفاوت است و تا وقتی که نسخ نشده‌اند، موجب هدایت مردم و رستگاری آنها هستند و هرگاه که منسوخ شدند، هدایت آنها از میان خواهد رفت.»

بدین ترتیب اسلام مجموعه‌ای است از دین و شریعت. دین خداوند با نزول قرآن کامل شده و هیچ بخشی از آن به عقل مردم واگذار نشده است. اما خداوند تنها اصول شریعت را کامل کرده و جزئیات تفصیلی آن را به اجتهاد واگذار کرده است. آیه‌ی «الیوم اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی و رضیت لکم الاسلام دیناً» ناظر بر همین معناست. متفکرینی همچون طبری، شافعی و شاطبی نیز این آیه را به همین صورت تفسیر نموده‌اند. از همین رو یکی از روش‌های اصلی رایج در اسلام اجتهاد به رأی است.

یکی از مواردی که در قرآن آمده است، مباحثه با ادیان و احزاب مخالف اسلام و رد شبهاتی است که در آن زمان در مورد تعالیم دین تازه (یعنی اسلام) مطرح شده بود. اما جالب است که قرآن هرگز در مباحثات و مجادلات، شدت زیاد به خرج نداده است و آیاتی که ناظر بر این مباحثات هستند، معمولاً با عبارتی از این دست تمام می‌شوند: «ان الله یحکم بینهم فیماهم فیه یختلفون»، «و ان جادلوک فقل الله اعلم بما تعلمون»، «الله یحکم بینکم یوم القیامة فیما کنتم فیه تختلفون» و «ثم الی ربکم مرجعکم فینبئکم بما کنتم فیه تختلفون».

بدین ترتیب مشاهده می‌شود که مخالفت قرآن با عقاید مختلف همواره به اندازه‌ی لزوم بوده است و نه تنها مسلمانان را به زیاده‌روی در این راه تشویق نکرده، بلکه تا جای ممکن آنها را به اجتناب از بحث و مجادله دعوت کرده و به آنها توصیه نموده است که در صورت لزوم بحث، با طرف مقابل با مدارا رفتار کنند. بدین ترتیب می‌توان گفت که دعوت مسلمین به اجتناب از بحث در عقاید مختلف، به نوعی ناظر بر احترام به عقاید رایج در میان اعراب نیز بوده است. همین توصیه‌های دینی که از همان ابتدای ظهور اسلام، مورد توجه قرآن بودند، تأثیر حایز اهمیتی در پذیرش نظریه‌ی عقلی توسط مسلمانان صدر اسلام داشته‌اند.

بنا بر توصیه‌ی قرآن، مسلمین اگرچه در اصول دین مجاز به بحث نبودند، لیکن احکام شرعی و فقهی را مورد مجادله و مباحثه قرار داده‌اند. به ادعای ابن‌خلدون در «مقدمه» و

ابن تیمیه در «النبوات» مسلمانان صدر اسلام معتقد بودند که یک عقیده‌ی درست تنها از طریق وحی حاصل می‌شود و عقل از فهم دین و تعالیم آن عاجز است. آنها معتقد بودند که بحث در اعتقادات دینی موجب خروج از دین می‌شود. به همین خاطر بود که تمام مسلمانان، به هنگام وفات پیامبر(ص)، معتقد به یک عقیده بودند. بنابراین در آن زمان اصولاً بحث و جدلی پیرامون عقاید در میان نبود. حتّاً در دوران صحابه نیز چنین مجادلاتی دیده نشد. اما هنگامی که بدعت‌هایی در دین آورده شد و شبهه‌هایی مطرح گردید، مسلمانان در دفاع از عقاید خود مجبور به مباحثه با دیگران شدند. علم کلام هنگامی به وجود آمد که فرقه‌های مختلفی در اسلام ظاهر شدند و پیشرفت آن نیز به فراخور تلاش برای پیروزی در مباحثاتی که با بدعت‌گذاران انجام می‌شد، صورت گرفت.

به هر صورت، در اسلام استفاده از عقل در مسایل شرعی در کنار تأیید اصول دین، معمول شد. از این گذشته، هم در کتاب و هم در سنت از فلسفه تعریف شده و به فضیلت‌های اشتغال به آن اشاره شده است. همین موضع‌گیری راه تقویت عقل و استفاده از آن در امور دنیوی را هموار ساخته است. بدین ترتیب می‌بینیم که در میان اعراب، آزادی استفاده از عقل رایج بوده است. علاوه بر این اجتهاد در تشریح احکام اسلامی، در زمان خود پیامبر و با تأیید خود آن حضرت به وجود آمد و مورد پشتیبانی قرآن هم بود و همان‌گونه که می‌بینیم از صدر اسلام به این سوی در میان مسلمین رایج بوده است.

اجتهاد به رأی در احکام شرعی که مورد تأیید قرآن هم بوده است، یکی از نخستین مظاهر پیشرفت عقل در میان مسلمانان محسوب می‌شود. وجود همین اجتهاد موجب پیدایش مذاهب مختلف در اسلام شد. علم «اصول فقه» که می‌توان آن را نوعی فلسفه به حساب آورد، و نیز تصوف، از همین اجتهاد نشأت گرفت. تمام این موارد به قبل از زمانی برمی‌گردد که مسلمین در استفاده از عقل در بحث‌هایی همچون الهیات و ماوراءالطبیعه، به فلسفه یونانی متوسل می‌شدند.

به هر صورت از آن چه که آمد معلوم می‌شود که قرآن، مسلمانان را از بحث در اصول دین نهی کرده و آنها را در بحث پیرامون احکام فقهی (فروع دین) آزاد گذاشته است و البته همین آزادی است که به ایجاد قیاس فقهی و اجتهاد به رأی در اسلام منجر شده است.

به نظر می‌رسد از آن جایی که مباحثه در اصول دین ممنوع بوده است، روحانیون دینی طبیعتاً نمی‌توانستند شاهد بحث عقلانی پیرامون عقاید دینی باشند و در یک چنین مواقعی معمولاً به اظهار نارضایتی می‌پرداختند. بویژه هنگامی که این بحث‌های عقلانی به ظهور نظریاتی غیرمرسوم منجر می‌شدند، این اظهار نارضایتی معمولاً صورتی خشن به خود می‌گرفت. شاید سخت‌گیری‌هایی که در حق فلاسفه اعمال می‌شد، ریشه در همین امر داشته است. ما در این مورد با دکتر طه حسین هم‌عقیده‌ایم که در ذات اسلام یا ذات مسیحیت، نمی‌توان انگیزه‌ای برای شکنجه‌ی فلاسفه، مخالفت با نظریات نوین، مخالفت با آزادی تفکر و عقیده یافت. اگر در متن قرآن و اناجیل اربعه دقت شود، معلوم خواهد شد که هیچ گزاره‌ای در آنها وجود ندارد که متضمن مخالفت با تجدد و مقاومت در برابر آن باشد. در این کتاب‌ها نمی‌توان چیزی یافت که عقل را تحت فشار قرار داده و توصیه به جمود فکری کند، یا این که به نحوی از انحاء، آزادی عقیده را محدود کند.

علاوه بر این بر اساس روایات و احادیث ائمه و بزرگان دین، استفاده از عقل در آوردن ایمان، ترجیح عقل بر ظاهر دین به هنگام ایجاد تعارض بین احکام مختلف، از اصول مورد دفاع دین اسلام هستند. علاوه بر این روایاتی وجود دارند که مردم را در مواجهه با عقایدی که احتمال کفرآمیز بودن آنها بسیار بیش‌تر از احتمال توافق آنها با تعالیم دینی است، به قضاوت مثبت دعوت می‌کنند. این اصول در اکثر دوره‌های اسلام، راه آزادی عقل را هموار ساخته‌اند و تسامحی که لازمه‌ی وجود این آزادی بوده، موجب شده است که علمای اسلام همواره مورد احترام مردم باشند و با احترام زندگی کنند. از آن جایی که این امر بسیار واضح است لزومی به تشریح آن نمی‌بینیم. اما طبیعتاً این سؤال به ذهن می‌رسد که اگر آزادی تفکر و عقیده در اسلام تا این اندازه وجود داشته است، پس چرا در برخی از دوره‌های تاریخ اسلام، روشنفکران تحت فشارهای مختلف قرار گرفته‌اند؟

در مقام پاسخ به این پرسش، باید گفت که موضع قرآن در برابر آزادی تفکر را می‌توان به خوبی از آیه‌ی ۲۵۶ سوره‌ی بقره دریافت که در آن آمده است: «هیچ اجباری در دین نیست، راه هدایت و گمراهی بر همه کس روشن شده است. پس هر کس که نسبت به طاغوت کافر شده و به خداوند ایمان بیاورد، به چنان رشته‌ی استواری چنگ زده است که گسستنی برای

آن متصور نیست. خداوند شنوای داناست.» علاوه بر این در آیه ی ۲۹ سوره ی کهف آمده است: «بگو این سخن حق از جانب پروردگار شماس، هر که می خواهد ایمان بیاورد و هر که می خواهد کافر شود.»

بدین ترتیب معلوم می شود که قرآن، آزادی عقیده و تفکر را مجاز می دانسته، اما عواقب اعمال مؤمنان را بر عهده ی خود آنها گذشته است. قرآن پیامبر را به عنوان مبلغ و تذکردهنده معرفی می کند، نه به عنوان کسی که بر شئون زندگی مردم حاکم است. آیات «پس تذکر بده که تو فقط تذکردهنده ای» و «تو بر آنان فرمانروا نیستی» [آیات ۲۱ و ۲۲ سوره ی الغاشیه] ناظر بر همین معنا هستند. بدین ترتیب با توجه به این آیات، می توان گفت که در اسلام چیزی وجود ندارد که بتوان آن را تحکم دینی نامید و خلیفه حق ندارد تأویل و تفسیر کتاب و سنت را تنها از آن خود بداند. در اسلام، خلیفه معصوم شناخته نمی شود [خواننده بایستی توجه داشته باشد که نویسنده سنی مذهب است. م] و اگر دچار اشتباهی شد، می توان او را به راه راست دعوت کرد. حتا در این مورد حدیثی نبوی وجود دارد که می گوید: «از مخلوقی که از خالق خود اطاعت نمی کند، اطاعت نکنید.» [لاطاعة لمخلوق فی معصية الخالق].

علل آزار فلاسفه در جهان اسلام

تا جایی که ما خبر داریم، آزار و اذیت فلاسفه در جهان اسلام، ریشه در خصومت های شخصی و ملاحظات سیاسی داشته است. عامل اول، یعنی خصومت شخصی از این امر ناشی می شد که برخی از علمای دین نسبت به افرادی که از لحاظ علمی یا از لحاظ اقبال عمومی برتر از خود آنها بودند، حسادت می ورزیدند و چشم دیدن پیشرفت آنها و تاب تحمل شهرت و آوازه ی آنها را نداشتند. علاوه بر این برخی از علما، از ظهور عقاید نوین که اغلب با عقاید موجود و مرسوم پیشین چندان سازگار نبودند، ناراضی بودند و بر حفظ عقاید پیشین که خود بدرستی آنها ایمان داشتند، پافشاری می کردند. البته این علاقه به حفظ عقاید مرسوم و امتناع از پذیرش عقاید نامرسوم و جدید، تا حدودی ریشه در سرشت انسان دارد. علاوه بر این همان گونه که در فصل اول گفتیم، سرشت یک فرد دیندار و تأثیری که دین در انسان دارد نیز

حایز اهمیت است، چرا که ایمان آوردن به یک عقیده معمولاً به تعصبی نزد فرد معتقد می‌انجامد. شخص متعصب، آزادی عقل را بر نمی‌تابد و حاضر به تحمل بحث عقلانی پیرامون عقیده‌ی خود نیست. از این رو تنگ‌نظری افراد متعصب و مخالفت آنها با تفکر را هم بایستی در تعقیب و شکنجه‌ی برخی از فلاسفه، سهیم دانست.

عامل دوم، ریشه در این امر داشته است که حکومت‌ها برای جلب رضایت مردم، و لحاظ کردن احساسات افراد جامعه، دست به اقداماتی می‌زدند که صورت آنها را در نزد توده‌ی مردم نیکو جلوه دهد. این احتمال نیز وجود دارد که برخی از روحانیون صرفاً برای کسب شهرت و اتصاف به نیک‌نامی در نزد توده‌ی مردم به مخالفت با دگراندیشان برمی‌خاسته‌اند تا بدین وسیله خود را حامی دین مردم نشان داده باشند. علاوه بر این، عامل نادانی مردم عامی و تأثیرپذیری شدید و سریع آنها، و نیز تمایل آنها به سویی که به گمان خود، جهاد فی سبیل الله می‌دانند، نیز بایستی در نظر گرفته شود.

علاوه بر عوامل بالا، نباید از تأثیر نوشته‌های بسیار تند و اظهارات شدیدالحن برخی از فلاسفه در مخالفت با تعالیم دینی، که آشکارا با اصول دین ناسازگار بوده و منزلت دین را زیر سؤال برده‌اند، غافل بود.

برای روشن شدن مطلب بهتر است چندین مورد از آزار فلاسفه را ذکر کرده و علت آنها را بررسی کنیم. معمولاً زندگی فیلسوفی که مورد اتهام و در معرض تعقیب و شکنجه قرار گرفته، بسته به قهر و لطف حاکم رقم می‌خورده است. در یک چنین مواقعی مشاهده می‌شود که حاکم یا به تحریک دشمنان و حسودان فیلسوف، بر او غضب می‌کند یا این که در اثر وساطت دوستان او از سر تقصیراتش می‌گذرد. در واقع زندگی فیلسوف در یک چنین مواردی به میزان تأثیرپذیری حاکم از دوستان و دشمنان او پیوند می‌خورد. در سری که محمدبن عبدالسلام (معروف به رکن الدین)، و ابی‌الولید بن رشد، (معروف به ابن‌رشد)، متحمل آن شدند، از جمله‌ی این موارد بود.

به گزارش گولدزیهر به نقل از کتاب دستنویس ابن‌رجب در مورد حنبلی‌ها، علت آزار رکن‌الدین این بود که وزیر دربار، یعنی ابن‌یونس، به خاطر مشقت‌هایی که از پسر عبدالقادر الجیلی کشیده بود، قصد انتقام‌جویی داشت و از همین رو مقدمات محاکمه‌ی نواده‌ی او، یعنی

رکن‌الدین را فراهم آورد. ابوالفرج جوزی هم در این کار او را یاری کرد، چرا که او هم از عبدالسلام (رکن‌الدین) کینه به دل داشت.

پیش‌تر از این گفتیم که پس از محاکمه و تبعید رکن‌الدین، مدرسه‌ی شیخ عبدالقادر را از او گرفتند. نکته‌ای که ادعای ما را در مورد علل این نوع محاکمات اثبات می‌کند این است که پس از مرگ ابن‌یونس، این مدرسه به رکن‌الدین بازگردانده شد و از آن پس عبدالسلام باقی‌مانده‌ی عمر خود را در نهایت احترام زندگی کرد و گاهی حتّاً مورد الطاف خلیفه هم قرار گرفت.

درباره‌ی محاکمه‌ی ابن‌رشد هم همین ادعا را می‌توان داشت؛ اگرچه روایت‌های مختلفی در این مورد وجود دارد. به عنوان مثال روایت می‌کنند که علت این غایله این بوده است که ابن‌رشد، از ابویحیی برادر خلیفه منصور حمایت می‌کرد؛ روایت دیگری هم وجود دارد مبنی بر این که ابن‌رشد به منصور توهین کرده و به خط خود نوشته بود که «من زرافه‌ای را پیش پادشاه بربر دیدم.» گویی این اهانت چنان بر خلیفه گران آمده بود که قصد ریختن خون ابن‌رشد را داشت، اما ابوعبدالله اصولی به دفاع از ابن‌رشد، گفت که نوشته‌ی ابن‌رشد «پادشاه برین» است. [منصور از سلسله موحدین و از شمال غرب آفریقا بود و مردم آن جا را به عنوان بربر می‌شناختند.] روایت دیگر در مورد علت محاکمه‌ی ابن‌رشد بدین قرار است که در آن زمان گویا چند زن منجم پیشگویی کردند که چند روز بعد، طوفان سهمگینی خواهد آمد که منجر به هلاکت تمام مردم خواهد شد. این پیشگویی مردم عامی را چنان وحشت‌زده کرد که برای نجات جان خود به شکاف کوه‌ها و غارها پناه بردند. به گزارش انصاری، حاکم شهر قرطبه علما را گرد آورد تا در مورد صحت و سقم این پیشگویی نظر دهند. در میان جمع شخصی به نام ابومحمد عبدالکبیر چنین اظهار نظر کرد که اگر این پیشگویی درست از آب در آید، طوفانی که می‌آید مانند طوفانی خواهد بود که قوم عاد را هلاک ساخت. در این میان، ابن‌رشد بلافاصله جواب داد: «به خداوند قسم که وجود قوم عاد صحت ندارد که علت هلاکت آنها هم صحت داشته باشد.» علمای حاضر در مجلس از سخن خطای ابن‌رشد انگشت به دهان ماندند، چرا که به عقیده‌ی آنها یک چنین حرفی تکذیب صریح آیات خدا و کفر آشکار به شمار می‌رفت و طبیعتاً گوینده‌ی آن نیز به چشم یک ملحد نگریسته می‌شد. اما به

گزارش ذهبی، منصور به تحریک دشمنان و حسودان ابن‌رشد بر او غضب کرد. بویژه این که نوشته‌هایی به خط خود ابن‌رشد پیدا شد که مثلاً در آنها آمده بود «سرانجام معلوم خواهد شد که سیاره‌ی زهره یکی از خدایان است.» نوشته‌ها را به حضور منصور بردند. خلیفه مجلسی از علمای بزرگ قرطبه تشکیل داده و ابن‌رشد را نیز در مجلس حاضر نمود. آن‌گاه از ابن‌رشد پرسید: «آیا این خط از آن توست؟» ابن‌رشد پاسخ منفی داد ولی منصور که گویا به ظن خود مطمئن شده بود، گفت: «لعنت خداوند بر نویسنده‌ی این سخنان باد.» منصور سپس به علمای حاضر نیز دستور داد که بر نویسنده لعنت بفرستند و در نهایت ابن‌رشد را با خفت تمام از مجلس بیرون کرد.

اما دوران مشقت ابن‌رشد چندان طول نکشید و هواداران او تلاش کردند که عقاید ابن‌رشد را در نزد خلیفه توجیه کنند. خلیفه مجاب شد و از سرگناهان او درگذشت و مجدداً او را به مصاحبت خود در آورد. زندگی ابن‌رشد به همین منوال ادامه یافت تا یک سال بعد از این ماجرا از دنیا رفت.

در مورد انتقادات شدید کسانی همچون ابن‌الصلاح و فتاوی آنها در تحریم فلسفه و منطق نیز می‌توان توجیهی عاقلانه‌تر از نسبت دادن آن به ذات اسلام، یافت. پیش‌تر از این گفتیم که ابن‌الصلاح شخصیتی کاملاً متدین بود و علاوه بر این گفتیم که در تحصیل منطق پیشرفتی از خود نشان نداد و این کندذهنی به حدی بود که استادش به او گفته بود که «ای فقیه به نظر من خیر تو در این است که از تحصیل منطق منصرف شوی.» بدین ترتیب معلوم می‌شود که عداوت و دشمنی ابن‌الصلاح با فلسفه و منطق از همین اتفاق نشأت گرفته است، اگرچه به نام دفاع از دین خدا به این کار اقدام کرده باشد. حتّاً احتمال می‌رود سؤالی که ابن‌رشد فتوای معروف خود در تحریم فلسفه و منطق را در مقام پاسخ به آن سؤال صادر نمود، اصولاً از طرف خود او طرح شده باشد. به هر صورت ابن‌الصلاح با صدور این فتوا قصد گشودن عقده‌ی دل خود را داشته است، بویژه این که روحیه‌ی تعصب‌آمیز مردم آن زمان و تنگ‌نظری آنها می‌توانست پاسخ مناسبی به فتوای ابن‌الصلاح بدهد.

مقایسه‌ی آزار فلاسفه در اسلام و مسیحیت

انصافاً باید پذیرفت که فتوای ابن‌الصلاح، تأثیر بسیار ناخوشایندی در تاریخ کشمکش میان عقل و دین بر جا گذاشته است. از دقت در مضمون برخی از جملات این فتوا، به روشنی می‌توان دریافت که یک چنین افراد متعصب و متحجری، اگر دستی در قدرت دنیوی داشتند، مسلماً عقل را در بند کرده و نعمت آزادی را از او می‌گرفتند. این افراد اگر قدرت داشتند تفکر فلسفی را از ریشه و بن بر می‌کنند و مطمئناً پیشگامان اندیشه‌های نو را تحت تعقیب و آزار بی‌حد و حصری قرار می‌دادند.

فتواهایی نظیر آن چه که ابن‌الصلاح صادر نمود، آدمی را به یاد محاکم تفتیش عقاید در اروپای کاتولیک می‌اندازد. پیش‌تر از این، خلاصه‌ای از روش وحشتناک ارباب کلیسا در محدود ساختن آزادی تفکر و تلاش آنها برای سرکوب طرفداران عقل را ذکر نمودیم. گویی که اولین تفاوت بین جهان اسلام و جهان مسیحیت در موضع‌گیری آنها در برابر آزادی تفکر این است که در اروپا، ارباب کلیسا در قدرت دنیوی دست داشته‌اند، اما در جهان اسلام قدرت دنیوی در دست افراد متعصب مسلمان نبوده است. بهترین گواه این ادعا این است که معتزله که ابتدا در دفاع از مذهب خود به شیوه‌های عقلانی متوسل می‌شدند، همین که در زمان خلافت مأمون و معتصم به قدرت دست پیدا کردند، در برخورد با مخالفان خود که معتقد به نامخلوق بودن قرآن بودند، دیگر به حاکمیت عقل تن در نداده و آنها را بشدت مورد آزار و اذیت قرار دادند و در واقع به جای عقل، حکمیت شمشیر را بر مخالفان خود تحمیل کردند. با این توصیف اگر روحانیونی که اصلاً از همان ابتدا حکمیت عقل را نمی‌پذیرفتند، به قدرت می‌رسیدند، چه اقدامی به عمل می‌آوردند؟

به هر حال در جهان اسلام، حکومت و قدرت در دست متعصبین نبود و از این رو می‌توان گفت محدودیتی که متعصبین مسلمان برای آزادی تفکر ایجاد کرده‌اند، مطمئناً کم‌تر از محدودیتی بوده است که متعصبان مسیحی به وجود آورده‌اند. حقیقت این است که در دوران اسلام که داعیه‌داران اسلام هم قدرت دینی داشته‌اند و هم قدرت دنیوی، از فشارهایی که در اروپا بر متفکرین وارد شده بود، در جهان اسلام خبری نبود. اما با پیشرفت زمان، حکومت‌های مسلمین هم از تلاش‌های متعصبین مسلمان متأثر شدند و از این رو هر از گاهی

دیده می‌شود که محدودیتی برای تفکر آزاد به وجود آمده و طرفداران آن تحت پیگرد قرار گرفته‌اند. اما اگر خوب دقت شود، در جهان اسلام محاکمی همچون محاکم تفتیش عقاید در اروپا وجود نداشته‌اند که با سیاستی خاص و از پیش تعیین شده، روشنفکران را تحت تعقیب قرار دهند یا فهرستی از کتاب‌های فلسفی تهیه کرده و مسلمانان را از خواندن آن نهی کنند، یا نویسندگان و خوانندگان آنها را محروم از رحمت خداوند معرفی کنند. اما به هر صورت نمی‌توان انکار کرد که اگرچه بندرت، مواردی از اعدام، سوزندان و انواع شکنجه، در جهان اسلام نیز یافت می‌شوند. از انصاف نباید بدور بود که اصولاً هر آن چه در مورد جهان اسلام گفتیم در جهان مسیحیت هم کماکان صادق است. صرف نظر از تمام رخداد‌های ناراحت کننده، در نهایت روحانیون اروپایی نیز با کاروان در حال پیشرفت تمدن همراه شده و تحول عقاید را به رسمیت شناختند. بدین ترتیب نه تنها ساحت اسلام بلکه ساحت مسیحیت نیز از خونی که در تاریخ کشمکش میان عقل و دین ریخته شده است، پاک و منزّه جلوه می‌کند.

فصل پنجم

کشاکش عقل و دین در عصر نوزایی

تفاوت بین روحیه نوزایی و روحیه قرون وسطایی

گفتیم که دین مسیحیت از همان ابتدای پیدایش خود، بر قلوب مردم رسوخ کرد و جنبه‌ی وحیانی آن بر عقل اروپایی که اکنون فرسوده شده بود، چیره شد. بدین ترتیب عقل به اطاعت و خدمت تعالیم مسیحیت درآمد و مسیحیت قرن‌های متمادی حکمران بی‌رقبیت جان و دل مسیحیان بود. اما بالاخره هنگامی که قرون وسطا رو به اتمام بود، عقل اروپا رفته‌رفته قدرت از دست رفته‌ی خود را دوباره به دست آورد و برای احیای علوم و اندیشه‌های پیش از ظهور مسیح، عزم خود را جزم کرد. در اروپا انقلابی در تمام شئون زندگی به وجود آمد و دامنه‌ی آن از ایتالیا تا شمال اروپا را در بر گرفت. آن چه امروز به عنوان نوزایی از آن یاد می‌شود، نهضتی بود که در طول قرن‌های پانزدهم و شانزدهم میلادی سرتاسر اروپا را فرا گرفته بود.

روحیه نوزایی تباین و تفاوت برجسته‌ای با روحیه قرون وسطایی داشت، چرا که در این دوره‌ی جدید، آن چه که در نزد متفکرین عصر حایز اهمیت اول بود، عقل بود و نه چیز دیگر. تلاش برای ایجاد اتحاد بین این دو روحیه متناقض به جایی نرسید و این بار مسیحیت بود که بایستی بار انتقادات سنگین عقلانی را بر دوش می‌کشید.

این انقلاب فکری مختص عصر نوزایی، نتیجه‌ای بود از بیداری عقل اروپا پس از قرن‌های متمادی خواب و غفلت. اصولاً پس از این آسایش طولانی‌مدت، عقل باید که سرزنده، تازه‌نفس و قدرتمند به میدان می‌آمد و آمده بود. تاریخ بشر نشان می‌دهد که حال و روز عقل هرگز به یک منوال نبوده، بلکه گاهی اوقات فعال و گاهی اوقات تنبل بوده است، گویی که عقل پس از هر دوره فعالیت به استراحتی نیاز داشته و پس از مدتی استراحت و تجدید قوا، مجدداً به فعالیت خود ادامه داده است، و اکنون هنگام شروع فعالیت مجدد بود.

به هر صورت نوزایی برای نخستین بار در ایتالیا ظاهر شد. از قرن سیزدهم میلادی، ایتالیا شاهد تحولاتی در عرصه‌های اجتماعی و سیاسی بود و همین تحولات، زمینه را برای جنبشی عقلی در جهت براندازی جهل و نادانی به جا مانده از قرون وسطا، مهیا ساخت. بدین ترتیب راه انهدام قدرت داعیه‌داران دین و رهایی عقل از قید آن، هموار گشت. اکنون متفکرین مجالی یافته بودند تا روح علمی گذشته را احیا کرده، موقعیت خود را بخوبی شناخته و در مورد پدیده‌های اطراف خود به صورت علمی بحث کنند. بشر مجدداً متوجه هویت خود شده و وجود خود را مستقل از ملت و میهن دریافته بود. بشر اروپایی دوباره به روش رومی‌ها و یونانی‌های باستان متوسل شده و عقل خود را از قیدها رها ساخت و بدین ترتیب راه پیشرفت علم هموار گشت. اختراع صنعت چاپ بر سرعت این پیشرفت افزود و کشف سرزمین‌های تازه، میزان اطلاعات مردم را بالا برد و همین امر باعث شد که اشتباه بودن بسیاری از عقاید گذشته معلوم شود. شجاعت روشنفکران در عزم برای دور کردن دست پاپ‌ها از قدرت دنیوی در اروپا، و نیز براندازی امپراطوری مقدس روم، زمینه را برای اصلاح دینی هموار ساخت و قدرت عقل رو به فزونی گرفت.

روحیه‌ی قرون وسطایی، تفاوت آشکاری با روحیه‌ی نوزایی داشت. بشر قرون وسطایی خود را مقید به وحی و دین می‌دانست. او انسانی زاهد بود و تنها پیرو تعالیم دین. از مؤلفه‌های روحیه‌ی قرون وسطایی، هراس از شهوات و گریز از خواهش‌های نفسانی بود. بشر در قرون وسطا نادانی و جهالت را به خاطر اجتناب از گناه، به لذتی که می‌توان از زیبایی و دانایی برد، ترجیح می‌داد و از همین رو بیش‌تر در قید احکام دین بود. اگر مطالعه‌ای در میان بود، صرفاً برای تعالی روح و تلاش در نجات آن از پلیدی‌های زندگی بود. روحیه‌ی این قرون

پرورش‌دهنده‌ی افراد تارک دنیا بود؛ آنهایی که به جسم خود عذاب می‌دادند و پیوسته از لذات دنیوی دوری می‌کردند تا مگر بدین وسیله روح خود را تعالی داده باشند. بدین ترتیب در قرون وسطا علوم تجربی و حتا هنرهای زیبا تحریم شدند و در نتیجه علم و معرفت به کلام و ماوراءالطبیعه منحصر شد.

اما روحیه‌ی عصر نوزایی، روحیه‌ای بکلی متفاوت و مخالف با این روحیه بود. در عصر نوزایی اعتماد کامل به عقل نقشی اساسی بازی می‌کرد. انسان عصر نوزایی، علاقه‌ی وافری به تحصیل آزادانه‌ی علم و معرفت داشت و از همین رو دانشمندان در این عصر از احترام شایان توجهی برخوردار بودند. عشق به زیبایی، علاقه زیاد به شناسایی طبیعت اطراف، و آرزوی نیل به لذات زندگی، از مشخصات روحیه‌ی نوزایی بود. بدین ترتیب در عصر نوزایی پرداختن به هنرهای زیبا رواج یافت و پیشرفت علم موجب شناسایی پدیده‌های طبیعی شد. در این عصر، افزایش تمایل به خواش‌های نفسانی و توجه به امیال انسانی، به عزم مردم بر طرد عقاید تحکمی و مخالفت با عقاید رایج منجر شد. به هر صورت بنا بر آن چه که مورخین دوران قرون وسطا و مورخین عصر نوزایی از خود بر جای گذاشته‌اند، تفاوت و تباین بین روحیه‌ی صوفیانه‌ی قرون وسطا و روحیه‌ی علمی عصر نوزایی بسیار برجسته بوده است.

پیشرفت‌های علمی در عصر نوزایی

در قرون وسطا، انسان همچون عضوی از کل جامعه و در خدمت آن بود، اما در عصر نوزایی، بشر هویت شخصی و مستقل از جامعه‌ی خود را که از اواخر دوران یونان باستان و روم باستان به فراموشی سپرده شده بود، مجدداً به دست آورده و در جهت تقویت آن کوشیده است. همین تحول در شیوه‌ی نگرش به هویت انسان، به سرعت گرفتن جنبش اصلاح دینی منجر شد؛ جنبشی که علیه اقتدار بزرگ‌ترین نهاد دینی در اروپا، یعنی کلیسا که تاویل و تفسیر اناجیل اربعه را حق انحصاری خود می‌دانست، به وجود آمده بود. یکی از اهداف عمده‌ی اندیشه‌مندان دوران نوزایی شکستن همین اقتدار بی‌رقیب بود و در نهایت به آزادی عقل از زنجیر عقاید دینی منجر شد.

تحول عقل در عصر نوزایی را می‌توان از دو جنبه مورد بررسی قرار داد. اولین جنبه‌ی

تحول عقل، عبارت بود از تلاش آن در جهت احیای روحیه‌ی علمی ادوار باستان. در طول قرون چهاردهم و پانزدهم میلادی، منادیان انسان‌گرایی (اومانیزم) تلاش خود را صرف احیای آداب و رسوم رایج در یونان و روم باستان کردند. فیلسوفان انسان‌گرا در واقع تلاشی جز بازیابی فلسفه‌ی قدیم یونان انجام ندادند و همین کوشش آنها موجب شد که فلسفه‌ی افلاطونی بار دیگر و در آکادمی فلورانس پا بگیرد. از همین آکادمی فلورانس بود که فلسفه‌ی افلاطونی به سایر نقاط اروپا سرایت کرد. فلسفه‌ی ارسطو، آن گونه که توسط ابن‌رشد و سایر فیلسوفان مسلمان معرفی شده بود، نیز بشدت در اروپا توسعه یافت. در نتیجه‌ی این جنبه از تحول عقل، مکاتب فلسفی کهن همچون مذهب رواقیون و مذهب شکاکیت، از نو پدید آمدند. جنبش احیای فلسفه‌ی باستان بویژه پس از سقوط قسطنطینیه و فرار دانشمندان و فلاسفه به ایتالیا شدت گرفت.

دومین جنبه از تحول عقل در عصر نوزایی، توجه به طبیعت و تمایل به کشف مجهولات بود. دعوت راجر بیکن به توسل به تجربه و آزمایش، بی‌جواب نماند و به تأسیس انجمن‌های علمی مختلف منجر شد. و تأسیس این نهادهای علمی، راه را برای گسترش و توسعه‌ی علوم طبیعی و در نتیجه اختراعات جدید هموار ساخت، و بر اثر همین شیوه‌ی نگرش علمی به طبیعت، اکتشافات جغرافیایی بسیاری به عمل آمد.

متفکرین عصر نوزایی، به کتاب‌های به جا مانده از قرون وسطا که تعالیم دین را به عنوان منبع شناخت طبیعت معرفی می‌کردند، دیگر بهایی ندادند و با ارج نهادن به عقل، به اکتشافات جدیدی نایل آمدند. بدین ترتیب نظریات رایج پیشین منسوخ شدند و ساختار پذیرفته شده‌ی علوم در هم فرو ریخت. با آشکار شدن اشتباهات گذشته اندیشه‌ی احتمال خطا بودن یافته‌ها و اندیشه‌های تازه نیز به اذهان متفکرین متبادر شد. بروز اختلاف بین مکاتب فلسفی در عین تعصب شدیدی که طرفداران آنها از خود نشان می‌دادند، راه شکاکیت را برای عقل هموار ساخت و بدین ترتیب وحدت علمی، دینی، و سیاسی اروپا در قرن شانزدهم میلادی بکلی از بین رفت.

اما موضع مسیحیت در قبال این تحول عظیم چه بود؟ عصر نوزایی، عصر مخالفت با تحدید آزادی در حوزه‌های مختلف، از جمله حوزه‌ی اخلاق، هنر، علم، و آداب و رسوم، بود.

نتیجه‌ی این مخالفت‌ها گسستن قید و بندهای سنتی و اجتماعی و رها شدن خواهش‌های نفسانی و شهوات بود. فساد به اندازه‌ای در میان مردم رایج شد که تقریباً دامن همه را گرفت. بزرگ‌ترین ضرری که از این عصر متوجه بشر شد، نابودی دین و ایمان و رها شدن نفس انسان از قیود اخلاقی بود. فساد برخی از روحانیون دینی نیز مزید بر علت شد. انتقادات همه‌جانبه از ارباب کلیسا، به افشای فساد اخلاقی برخی از آنها و رسوایی آنها منجر شد. متولیان نهضت اصلاح دینی نیز با حملات خود علیه کلیسا این رسوایی را سرعت بخشیدند و تلاش آنها که ابتدا با هدف به رسمیت شناختن حق فرد در تأویل و تفسیر آیات انجیل صورت می‌گرفت، در نهایت به مخالفت با کل نظریات کلیسای کاتولیک روم منجر شد. نتیجه کاملاً آشکار بود؛ دین مسیحیت و مدعیان آن، در چشم مردم حقیر شدند. نام دانته، شاعر بزرگ جهان مسیحیت، در روم و فلورانس بکلی فراموش شد، در حالی که نام افلاطون، سیسرون، هومر، و ویرژیل از نوزنده شد. بدین ترتیب به جرأت می‌توان عصر نوزایی را عصر تحول در تعالیم مسیحیت به حساب آورد.

عقل جدید در برابر مسیحیت

تحول در تعالیم مسیحیت، به مفهوم براندازی اصول آن در برابر انتقادهای عقلانی و منطقی نبود. آن چه اتفاق افتاده بود این بود که مردم دیگر طبق تعالیم دین رفتار نمی‌کردند و اعمال آنها عمدتاً با آموزه‌های دینی منافات داشت. مطمئناً این شیوه‌ی رفتار نمی‌تواند به معنای بطلان مدعیات دین باشد. به همین دلیل است که می‌گویند انقلاب علمی عصر نوزایی مستقیماً به انهدام عقیده‌ی دینی منجر نشده است.

مصلحین دینی که در جهت مبارزه با انحطاط کلیسا و فساد رایج در میان متصدیان آن بسیار کوشیده‌اند، سعی در حفظ دین مسیحیت بر اساس تصریحات انجیل داشته‌اند. برخی از این مصلحین، مانند دسیدریوس اراسموس اصلاً به انتقاد از عقاید اساسی کلیسای کاتولیک نپرداختند، و مصلحین دیگری چون جان ویکلیف، جان هاس و مارتین لوتر هم، که حتّاً به این عقاید نیز پشت پا زدند، مردم را به مسیحیتی که به زعم خودشان مسیحیت راستین بود، فراخواندند. از طرف دیگر اندیشمندانی هم که جزو مصلحین دینی محسوب نمی‌شدند، صرفاً

به طرفداری از عقل پرداخته و از هجوم به تعالیم دین اجتناب نمودند.

بدین ترتیب همان گونه که سیدنی دارک می‌گوید، مشخصه‌ی نوزایی در ایتالیا که در آن زمان از یک سو به افراط در لذت‌جویی متمایل بود و از سوی دیگر نمی‌توانست مسیحیت را بکلی فراموش کند، این بود که مردم در حالی که به دل کاملاً از لحاظ دینی فاسد بودند، لیکن به زبان ابراز ایمان و دینداری می‌کردند. وضعیت سایر کشورهای اروپایی نیز کاملاً شبیه وضعیت ایتالیا بود.

به عقیده‌ی بوری، هدف از انقلابی عقلی که در عصر نوزایی به وجود آمد، مطمئناً براندازی تعالیم دین نبوده است و اگرچه مردم از تعالیم دینی رایج در قرون وسطا نارضایتی‌های به دل انباشته بودند، لیکن از این نارضایتی‌ها نمی‌توان به کینه تعبیر نمود. انسان‌گرایان عصر نوزایی مخالفتی با دین و تعالیم آن نداشتند، بلکه فقط تمایل شدیدی به تعمق در طبیعت، و توجه در هویت خود داشتند. تلاش آنها صرفاً متوجه جداسازی دین و کلام از علوم طبیعی بود و نه براندازی آن.

متفکرین عصر نوزایی عقل و دین را بکلی از یکدیگر جدا کردند و اگرچه برخی از آنها ظاهراً معتقد به دین بودند و حتا در مراسم و مناسک دینی هم شرکت می‌کردند، لیکن در واقع عقل خود را از تقید به تعالیم دینی رهانیده بودند. بدین ترتیب اگرچه عملاً روشنفکران عصر نوزایی استقلال عقل از دین، و آزادی تفکر و عقیده را به رسمیت شناخته بودند، با این حال عقیده‌ی دینی خود را حفظ کرده بودند. بهترین نمونه‌ی این روشنفکران، مونتانی است که روحیه‌ی نیمه‌ی دوّم قرن شانزدهم میلادی را بخوبی نشان می‌دهد؛ مونتانی با این که با محدود شدن عقل به عقاید دینی کاملاً مخالفت می‌کرد، اما همه او را به عنوان یک کاتولیک وفادار به دین می‌شناختند. او در نوشته‌هایش اگرچه جانب آزادی عقل را می‌گرفت، لیکن از کاتولیسم ارتدکس نیز طرفداری می‌کرد و در حقیقت به تعالیم آن اعتقاد راسخ داشت. مونتانی هرگز در جهت ایجاد اتحاد بین عقل و دین تلاش نکرد و معتقد بود که امکان ایجاد یک چنین اتحادی بین آنها وجود ندارد. در عقاید مونتانی آشکارا شکاکیتی دیده می‌شود. او عقیده داشت که عقل انسان عاجز از درک مفاهیم رایج در عرصه‌ی دین است، و از همین رو مروج این نظریه بود که امور دینی بایستی از تعدی و مداخله‌ی عقل، حفظ شوند و مردم اگر

می‌خواهند به تعالیم دین ایمان بیاورند بدون اقدام به بحث پیرامون آنها، بدرستی آنها ایمان بیاورند. اما همین شیوهی نگرش مونتانی به دین نشان می‌دهد که اگر مونتانی در کشوری اسلامی به دنیا آمده بود، همان انگیزه‌ای که او را به کسوت یک مسیحی در آورده بود، می‌توانست از او یک مسلمان به بار بیاورد. اصولاً ساختار فکری مونتانی، تأثیر عمیقی از فلاسفه‌ی باستان، نظیر سیسرون، سنکا، و پلوتارک به خود گرفته بود؛ این که هرگاه به توضیح مسأله‌ای می‌پرداخت، به نظریات این فلاسفه اشاره می‌کرد نه به تعالیم مسیحیت دلیل خوبی برای این مدعاست.

علل کشمکش عقل و دین در عصر نوزایی

در عصر نوزایی، اگرچه عواملی همچون انتقاد شدید از مقام شامخ و مقدس کلیسا، انتقاد آشکار از ارباب کلیسا و فاش ساختن فساد رایج بین آنها، دفاع از حق فرد برای تأویل عقلانی تعالیم دین، مخالفت با قدرت دینی، اقدام به احیای مکاتب فلسفی باستان و حمایت سرسختانه‌ی متفکرین عصر از این مکاتب (در حالی که فلسفه‌ی مورد اعتقاد کلیسا تنها فلسفه‌ی ارسطو بود)، ظهور فلسفه‌ی انسان‌گرایی، گرایش متفکرین به علوم طبیعی، و توسل به مشاهده و آزمایش برای کشف حقایق، اصولاً به تضعیف قدرت دینی و تشکیک در تقدس ارباب کلیسا منجر می‌شدند، لیکن برخی از روحانیون مسیحی و پاپ‌ها، نه تنها به مخالفت در برابر این عوامل و در نتیجه به مبارزه با روحیه‌ی رایج عصر پرداختند، بلکه با روحیه‌ی عصر همگام شده و همراه با سایرین به تلذذ از لذات دنیوی پرداختند. این روحانیون، به خاطر علاقه‌ای که به علوم جدید پیدا کرده بودند، به دانشمندان عصر، با دیده‌ی احترام می‌نگریستند. اما نمی‌توان انکار کرد که اکثر روحانیون مسیحی به مخالفت با روحیه‌ی علمی عصر برخاستند و همچنان معتقد به سرکوب نواندیشان بودند. آنهایی که دست در قدرت داشتند، در اعمال عقیده‌ی خود مبنی بر شکنجه و آزار اندیشمندان راه افراط پیش گرفتند. از طرف دیگر برخی از متفکرین نواندیش نیز در ابراز عقاید خود و ترویج آنها راه افراط در پیش گرفتند؛ گویی به قیمت ریخته شدن خونشان هم که شده، تصمیم به اشاعه‌ی اندیشه‌ها خود و دفاع از اهداف خود داشتند. به نظر می‌رسد که همین سماجت و سرسختی دو طرف

بود، که آن همه فاجعه به بار آورده و این برگ از تاریخ را به خون آغشته کرد. اما گویی نگرانی ارباب کیسا از شیوع روحیه‌ی ویژه‌ی عصر نوزایی، چندان هم بی‌مورد نبوده است. برای اثبات این ادعا کافی است به نتایج حاصل از شک مونتانی اشاره کنیم. مونتانی اگرچه به تعالیم دین بسیار پایبند بود، لیکن شک ویرانگر او می‌توانست نتایج نامطلوبی برای عقاید دینی به بار آورد؛ همان نتیجه‌ای که در عقیده‌ی «شارون»، دوست مونتانی، متجلی شد. شارون در سال ۱۶۱۰ میلادی، کتابی منتشر کرد که در آن صراحتاً مدعی شده بود که دین اصولاً با اخلاق سازگار نیست. او در کتاب خود به بررسی تاریخ مسیحیت پرداخته بود تا به قول خود پیامدهای ناگوار ناشی از اعتقادات دینی را روشن سازد. یکی از نتایجی که شارون در کتاب خود به آن رسیده بود، این بود که سودمندترین عقیده‌ی دینی به حال مردم، جاودانگی روح است، در حالی که همین عقیده، کم‌تر از سایر اعتقادات با عقل انسان سازگار است. البته شارون در چاپ بعدی کتاب خود، این نظریه را وانهاده بود، لیکن با این حال یکی از مسیحیان آن زمان او را به عنوان یکی از بزرگ‌ترین ملحدان خطرناک معرفی نمود. در حقیقت شارون یکی از خداشناسان طبیعی و معتقد به وجود خداوند بود، اما در عصر نوزایی و حتا پس از آن، عموم مسیحیان، افراد غیرمسیحی را هر چند که به وجود خداوند ایمان داشته باشند، جزو ملحدین به حساب می‌آوردند. از این رو شارون نیز اصولاً از نظر مردم آن عصر ملحد بود و در نتیجه کتاب او قاعدتاً بایستی توقیف و خود او مجازات می‌شد. اما وساطت پادشاه هانری، جان شارون را نجات داد. به لطف همین مدارا، اکنون کتاب شارون در دسترس ماست؛ کتابی که ما را مستقیماً از جنبشی که در نوشته‌های مونتانی ترسیم شده است، به عصر تازه‌ای که ندای عقل در آن قوی‌تر است، رهنمون می‌شود.

به هر صورت با این که داعیه‌داران عقاید نوینی از این دست، هنوز بر سر عقیده‌ی دینی خود بودند، ارباب کلیسا، نگران آینده دین بودند. اما آنها در مقابله با رواج این اندیشه‌ی جدید کاملاً به راه خطا رفتند. کلیسا طبق روال پیشین خود، به سرکوب خونین طرفداران این عقیده پرداخت، اما سیلی که به راه افتاده بود بزرگتر از آن بود که نتواند به راه خود ادامه دهد. در نهایت پیروزی از آن اندیشه‌ی نو بود. این امر طبیعی بود، چرا که سخت‌گیری نسبت

به تفکرات جدید، اگرچه می‌تواند هول و هراسی در میان مدعیان آنها بیفکند، اما هرگز نمی‌تواند مانع پیشرفت آنها شده و راه تاریخ را معکوس کند. عامل دیگری که موجب پیروزی اندیشمندان در این مبارزه شده است پایداری آنها در راه خود و پروا نداشتن آنها از جان باختن در راه عقیده‌ی خود بود که موجب شد هدف آنها به عنوان هدفی متعالی برای سایر مردم تعریف شود.

مخالفت کاتولیک‌ها با روحیه‌ی علمی نوظهور

همراه با گذشت زمان، متفکرین به حقایق بیش‌تری دست پیدا می‌کردند و ضمن ترویج عقاید جدید در میان مردم، اشتباهات موجود در قالب علم قبلی را که قرن‌های متمادی به عنوان حقایق غیر قابل تغییر مورد اعتماد کلیسا بودند، فاش می‌ساختند. روش تحقیق علمی جدید، با شیوه‌ی تفکر رایج در گذشته، آشکارا متفاوت بود. شیوه‌ی جدید مبتنی بر مشاهده و آزمایش بود؛ شیوه‌ای که رفته‌رفته آن چنان رونق گرفت که توسل به وحی را که قرن‌ها بی‌رقیب مانده بود، از میدان خارج نمود. بدین ترتیب می‌شد انتظار داشت که این جنبش، کلیسا را نسبت به آینده‌ی خود نگران کند. کلیسا تصمیم گرفته بود که اروپا را از وجود این نگرش جدید و پیروان آن پاک کند. کاتولیک‌ها و پروتستان‌ها که خود رقیب یکدیگر می‌نمودند، برای براندازی مشی جدید علمی دست در دست هم گذاشتند.

مبارزه و مخالفت با آنهایی که تسلیم کلیسا می‌شدند، تا حدودی مسالمت‌آمیز بود و اگر کسی از تظاهر به عقاید جدید خود اجتناب کرده و دیگر به تبلیغ و ترویج آنها نمی‌پرداخت، برای ارباب کلیسا کفایت می‌نمود. اما آنهایی که دست از عقاید خود نمی‌کشیدند و بر ترویج آنها پافشاری می‌کردند، بایستی در مبارزه‌ی خونینی با کلیسایان شرکت می‌کردند. حتّٰا تا مدت‌ها بعد از آن که دیگر نشانی از روحیه‌ی قرون وسطایی در عصر جدید باقی نمانده بود، این مبارزه‌ی خونین همچنان ادامه داشت.

از تبعات این مبارزه این بود که در نیمه‌ی دوم قرن شانزدهم میلادی، دانشمندی همچون جان بابتیست پورتا از ادامه‌ی فعالیت‌های علمی خود باز ماند. او به تحقیقات علمی ارزشمندی پرداخته بود که اگرچه یادآور اعتقادات منتسب به ساحران قرن‌های پیشین بود،

لیکن در حقیقت چیزی نبود که بتوان آن را سحر و جادو نامید. به جرأت می‌توان گفت که تحقیقات باپتیست پورتا، می‌توانست به کشف قوانینی منجر شود که به حال بشر بسیار سودمند باشند. او کتابی در مورد پدیده‌های جوی نوشت که در واقع نخستین کتاب علمی در این زمینه محسوب می‌شود و گمان می‌رود که در اختراع تلسکوپ بسیار مؤثر بوده است. در آن روزها که دانشمندان در حال کشف مجهولات و توسعه‌ی علوم بودند، باپتیست پورتا زحمت بسیاری در این راه کشید. عقیده بر این است که در حوزه‌ی علم شیمی، او نخستین کسی بود که فرمول و روش تجزیه‌ی اکسیدهای معدنی را به دست آورد؛ روشی که بعدها سود بسیاری برای بشر به همراه آورد، اما ارباب کلیسا شیوه‌ی تحقیق او را خوش نداشتند و مشکلاتی برای او تراشیدند. بر اثر این مخالفت‌ها طولی نکشید که انجمنی که این دانشمند برای تحقیقات خود در علوم طبیعی تأسیس کرده بود، منحل شد. پاپ او را به روم احضار کرده و پس از مؤاخذه او را از ادامه‌ی تحقیقات خود در زمینه‌ی علوم طبیعی نهی کرد.

در فرانسه نیز اتفاقاتی از این دست پیش آمد. در سال ۱۶۲۴ میلادی گروهی از دانشمندان جوان پاریس به تحقیقات تجربی مشغول شده بودند؛ تحقیقاتی که گویی با تعالیم ارسطویی منافات داشت. اما بر اثر فشاری که از طرف کلیسا وارد شد، شورای پاریس، هرگونه تحقیق در مبحث شیمی نوین را ممنوع اعلام نمود. به گزارش وایت، در اعلامیه‌ی این شورا، برای کسانی که از این قانون سر باز می‌زدند، مجازات‌های سنگینی در نظر گرفته شده بود.

به گزارش مورخینی همچون بوری و رابرتسون، در فرانسه‌ی آن زمان آزادی‌هایی وجود داشت که اصولاً در کشورهای دیگر اروپایی دیده نمی‌شد. در عهد هانری چهارم، کاردینال ریشلیو، و مازارن تا حول و حوش ۱۶۶۰ میلادی، تساهل و تسامحی نسبی در فرانسه حاکم بود. اما در ایتالیا ارباب کلیسا بشدت تمام به مبارزه با روحیه‌ی جدید علمی برخاسته و به تعقیب دانشمندان پرداخت. به عنوان مثال آکادمی «تحقیقات پیرامون علوم طبیعی» که در سال ۱۵۶۰ میلادی توسط دانشمندی به نام تلزیو تأسیس شده بود، ارباب کلیسا را به وحشت انداخت و کلیسا برای تعطیل کردن این انجمن علمی دست به اقداماتی زد. اقدامات کلیسا در این راه آن چنان سرسختانه و سختگیرانه بود که تقریباً تمام تحقیقات علمی رایج متوقف شدند و تا حدود یک قرن بعد، اروپا هیچ انجمن علمی به خود ندید.

پس از حدود یک قرن در لندن انجمن‌های علمی شکل گرفتند و در نهایت «انجمن سلطنتی» تأسیس شد، و به دنبال آن «آکادمی علوم فرانسه» و سایر انجمن‌های علمی یکی یکی شکل گرفتند. تشکیل این انجمن‌ها نیز کلیسا را به وحشت انداخت؛ وحشی که از عهد پاپ اربان هشتم تا عهد پاپ پیوس نهم، یعنی اواخر قرن نوزدهم میلادی، همچنان ادامه داشت. در فصل هشتم که به موضع پروتستان‌ها در قبال علوم طبیعی خواهیم پرداخت، به شیوه‌ی برخورد ارباب کلیسا با انجمن سلطنتی لندن اشاره می‌کنیم.

مخالفت با علم جدید و تعقیب دانشمندان حتی تا مدت‌ها بعد از این که عقیده به سحر و جادو تقریباً از بین رفته بود، همچنان ادامه داشت. بهترین گواه این ادعا فشاری است که بر آکادمی دلشیمنتو در شهر فلورانس وارد شد. آکادمی دلشیمنتو در سال ۱۶۵۷ میلادی نخستین جلسه‌ی خود راه به ریاست پرنس لئوپولد دومدیشی تشکیل داد. این آکادمی از بهترین و بزرگ‌ترین دانشمندان عصر تشکیل شده بود. شعار این دانشمندان عبارت بود از براندازی هر شیوه‌ی تحقیق فلسفی ماوراء الطبیعی، و لزوم تحقیق در پدیده‌های طبیعی تنها با توسل به تجربه و آزمایش. تحقیقات پرشور این دانشمندان نتایج بسیار قابل توجه و سودمندی به بار آورد. به عنوان مثالی بورلی در ریاضیات و ردی در تاریخ طبیعی، اکتشافات مهمی به عمل آوردند. علاوه بر این برخی دیگر از این دانشمندان تحقیقات گسترده‌ای پیرامون حرارت، نور، الکتریسته و مغناطیس، نیروی جاذبه، قوه‌ی هاضمه و عدم تراکم‌پذیری آب به عمل آوردند. تمام این تحقیقات کاملاً به شیوه‌ی علمی صورت می‌گرفتند. به هر صورت، آکادمی دلشیمنتو به پشتوانه‌ی این تحقیقات علمی به یک پایگاه قوی علمی تبدیل شده بود. اما ارباب کلیسا و مسیحیان متعصب که از نفوذ این آکادمی هراسان شده بودند، اعضای آن را به الحاد متهم ساختند. رییس آکادمی به روم دعوت شد و به طمع کلاه کاردینالی به سایر اعضای آکادمی خیانت کرد. آکادمی دلشیمنتو برغم تمام مخالفت‌ها، به مدت ده سال مقاومت کرد، اما سرانجام منحل شد و اعضای آن تار و مار شدند. به عنوان مثال برای بورلی به اندازه‌ای دردسر تراشیدند که برای امرار معاش خود مجبور به گدایی شد، و اولیوا برای فرار از شکنجه‌های محکمه‌ی تفتیش عقاید، دست به خودکشی زد.

آکادمی لینیسی نیز با مشکلات مشابهی مواجه شد. این آکادمی ابتدا تحت حمایت و پشتیبانی پارپ اربان هشتم توسط عده‌ای از دانشمندان معتقد به تحقیق علمی، تأسیس شد، اما پاپ بعدها نهایت تلاش خود را در جهت جلوگیری از پیشرفت آن به عمل آورد. به گزارش کاروتی پس از پاپ اربان هشتم، پاپ گریگور شانزدهم، سیاست تعقیب و شکنجه را در قبال اعضای این آکادمی در پیش گرفت. جنایت‌های وحشیانه‌ی ارباب کلیسا در حق اعضای آکادمی دلشیمتو و آکادمی لینیسی در تاریخ کشمکش بین عقل و دین بی‌سابقه نیست؛ پیش از آن هم یک چنین رفتارهای وحشیانه‌ای از متصدیان کلیسا سر زده بود. فاجعه‌ی شرم‌آور مربوط به دومینیس و قتل جوردانو برونو از جمله‌ی این توحش‌هاست. دومینیس رهبر اسقف‌های اسپالتر بود که به خاطر فعالیت‌هایش، توسط محکمه‌ی تفتیش عقاید متهم به الحاد و دستگیر شد. او پس از این که مدت‌ها در زندان محبوس ماند، در همان جا درگذشت. پس از مرگ دومینیس، جسد بی‌جان‌ش را به همراه نوشته‌هایش در حضور مردم شهر آتش زدند. هشت سال بعد، در سال ۱۶۰۰ میلادی، نوبت قتل برونو بود. برونو از عقیده‌ی کوپرنیک که هم مورد مخالفت کاتولیک‌ها بود و هم مورد انکار پروتستان‌ها، طرفداری کرده و حتّاً پا را فراتر نهاده و ادعا نموده بود که ستاره‌هایی که در آسمان دیده می‌شوند، هر کدام خورشیدی هستند که قمرهای مخصوص خود را دارند؛ این قمرها به دور این خورشیدها می‌چرخند، اما چشم انسان قادر به دیدن آنها نیست. او قایل به ایده‌ی تکامل و مخالف با عقیده به ثبات انواع بود. برونو تلاش بسیاری کرد تا سازگاری عقاید خود را با مضمون اناجیل اریعه نشان دهد، اما در آن زمان کسانی که به یک چنین عقایدی معتقد بودند، و به ترویج آنها می‌پرداختند، نمی‌توانستند زندگی راحتی در ایتالیا داشته باشند. بدین ترتیب برونو مورد سوء ظن و اتهام به کفر قرار گرفت و چاره‌ای جز گریز از ایتالیا نیافت. برونو مدتی در فرانسه، انگلستان و آلمان آواره بود تا این که در سال ۱۵۹۲ میلادی به دعوت فریب‌کارانه یکی از دشمنان خود که از دوستی در آمده بود، به ونیز برگشت و به محض ورود به ونیز، محکمه‌ی تفتیش عقاید حکم دستگیری او را صادر نمود. برونو تسلیم عقاید محکمه‌ی تفتیش نشد و از این رو در روم زندانی شد. او به مدت شش سال در زندان به سربرد اما حاضر نشد که از عقاید خود دست بکشد. سرسختی‌های او موجب شد که محکمه

حکم قتل او را صادر کند. محکمه‌ی تفتیش دستور داده بود که برونو بدون این که قطره‌ای از خونس بر زمین بریزد، کشته شود. و سرانجام در سال ۱۶۰۰ میلادی بر بالای کوه کامپودوفیوری او را به تیری بسته، آتش زده و خاکسترش را بر باد دادند. پس از گذشت حدود سه قرن از این جنایت هولناک، به پیشنهاد برخی از روشنفکران زمان به کفاره‌ی این گناه بزرگ، مجسمه‌ی جوردانو برونو را در همان جا که طعمه‌ی آتش شده بود، برپا کردند. در فلورانس هم، ساوونارولا را به دستور پاپ اعدام کردند. او اگرچه بسیار پایبند به مذهب کاتولیک بود، و احترام زیادی به مقام پاپی می‌گذاشت، و علی‌رغم این که به نص آیات انجیل معتقد بود و مطابق آنها عمل می‌کرد، لیکن از آن جایی که به انتقاد از خود پاپ پرداخته بود، دشمنانش در ظاهر برای دفاع از مسیحیت و در واقع با انگیزه‌های سیاسی، او را محاکمه کرده و در نهایت به چوبه‌ی دار سپردند. مطمئناً اگر ساوونارولا در دوره‌ی جدید می‌زیست، به عنوان یکی از قدیس‌های کلیسا شناخته می‌شد.

در سال ۱۶۱۹ میلادی، دانشمندی ایتالیایی به نام لوسیلیو وانینی، به خاطر عقاید خود، محاکمه و گناهکار شناخته شد. او معتقد بود که تمام موجودات ابتدا در درجات پست بودند که در اثر تکامل به درجات عالی رسیده‌اند. او را به جرم داشتن عقاید الحادی به محکمه کشاندند و محکمه در نهایت حکم کرد که زبان او را بریده و سپس خود او در آتش بسوزانند. اما بر دانشگاه پادوا چه گذشت: در فصل سوم گفتیم که پیروان روایت ابن‌رشدی فلسفه‌ی ارسطو، برای گریز از تعقیب و شکنجه، از دانشگاه پاریس به دانشگاه پادوا رفتند و در آن جا تحت حمایت سنای ونیز زندگی راحتی آغاز کردند. فلسفه‌ی ارسطویی بدین ترتیب مجال انتشار و ترویج پیدا کرد و در ونیز، و بویژه در دانشگاه لهستان رایج شد. رواج فلسفه‌ی ارسطو به حدی زیاد شد که اصولاً کسی از اشتغال به آن واهمه‌ای نداشت. بدین ترتیب در قرن چهاردهم میلادی روایت ابن‌رشدی فلسفه‌ی ارسطویی نسبت به تأویل ابن‌سینایی آن از شهرت بیش‌تری برخوردار شد. تا نیمه‌ی قرن پانزدهم میلادی فلسفه‌ی ابن‌رشد حاکم مطلق اندیشه‌ی اروپایی بود و حتّاً تا قرن هفدهم میلادی نیز در شیوه‌ی تفکر اروپاییان عامل مؤثری محسوب می‌شد. نتیجه‌ی گرایش به این فلسفه، ایجاد آزادی مؤثری بودی که به بی‌دینی و الحاد برخی از فلاسفه منجر شد. کار به جایی رسیده بود که برخی از فلاسفه، از این

که خود را از عقاید دینی آزاد کرده بودند و به عنوان فردی بی‌دین شناخته می‌شدند، افتخار می‌کردند.

این تحولات به ظهور عقیده‌ای جدید منجر شد؛ کسانی همچون پترارک به مخالفت با فلسفه‌ی اسلامی، و مشخصاً فلسفه‌ی ابن‌رشدی برخاستند و به ترویج فلسفه‌ی اسیل یونان و روم باستان پرداختند تا بدین وسیله فلاسفه را از فلسفه‌ی اسلامی و کتاب‌هایی که در تفسیر فلسفه‌ی ارسطویی توسط مسلمانان نوشته شده بود، روی‌گردان کنند. تلاش پترارک و همفکران او به بار نشست و فیلسوفان به متون یونانی و لاتینی فلسفه‌ی باستان روی آوردند. دانشگاه پادوا از چهارم آوریل ۱۴۹۷ میلادی به تدریس متن یونانی فلسفه‌ی ارسطو پرداخت و از این تاریخ، دوره‌ی جدیدی در پادوا، ونیز، و شمال ایتالیا آغاز شد. در فلورانس نیز تدریس متن یونانی فلسفه‌ی افلاطون رایج شد. حتا ظهور مذهب پروتستان هم کمکی به جلوگیری از افول مکتب ابن‌رشد نکرد و پروتستان‌ها نیز همگام با مخالفان خود به مبارزه با فلسفه‌ی ابن‌رشد پرداختند. تا طلوع قرن هفدهم میلادی وضع به همین منوال بود و با آغاز این قرن، فلسفه‌ی جدیدی ظهور کرد که نه صورت اسلامی داشت و نه صورت یونانی؛ فلسفه‌ای که به کشمکش پیشین پایان داد.

در قرن پانزدهم و شانزدهم میلادی موضوع جاودانگی روح یا فنای آن با مرگ بدن، موضوع بحث برانگیزی بود. پومپوناتزی که یکی از اعضای دانشگاه پادوا بود، صراحتاً اظهار می‌کرد که هیچ دلیلی برای جاودانگی روح وجود ندارد. او معتقد بود که جاودانگی روح مترادف با جاودانگی نوع انسان است. پومپوناتزی حتا از این هم فراتر رفت و به ترویج این عقیده پرداخت که معجزات با پدیده‌های طبیعی منافات دارند. افراط پومپوناتزی در این عقاید، به انکار اصول دین از طرف او منجر شد. در آن زمان یکی از پیروان فلسفه‌ی ابن‌رشد، به نام اشلینی، به مخالفت با این نظریه، و مبارزه با شخص پومپوناتزی برخاست. این کشمکش به حدی شدت گرفت که به کشمکش پادوا معروف شد. بالاگرفتن شدت مخاصمه، موجب شد که در سال ۱۵۱۳ میلادی، گردهمایی لاتران تشکیل شد. نتیجه‌ی این گردهمایی، انتشار اعلامیه‌ای بود که در آن اعتقاد به فنای روح ممنوع اعلام شده و مخالفین جاودانگی روح تهدید به مجازات شده بودند.

آن چه آمد خلاصه‌ای بود از شیوه‌ی رفتار کاتولیک‌ها در برابر روحیه‌ی علمی جدید و اکنون بی‌مناسبت نیست که نگاهی هم به موضع‌گیری پروتستان‌ها در قبال اندیشه‌های علمی جدید بیندازیم.

مخالفت پروتستان‌ها با روحیه‌ی علمی جدید

مخالفت پروتستان‌ها با علم و اندیشه‌ی جدید، اگرچه بشدت مخالفت کاتولیک‌ها نبوده، اما از لحاظ نوعی شبیه آن بوده است. پروتستان‌ها نیز اگرچه علیه فساد رایج در کلیسای کاتولیک قیام کرده بودند، هنگامی که به قدرت دست پیدا کردند، همانند کاتولیک‌ها دست خود را به خون متفکرین آلوده کردند و بدین ترتیب تاریخ نهضت اصلاح دینی به ننگ بدترین جنایات آلوده شد. قتل سروتیوس به دستور کالون، شاهد این ادعاست. کالون همین که در سوئیس قدرت زمینی و آسمانی را در دست گرفت، دست خود را به خون دانشمندان و مدافعان تفکر آزاد آغشته کرد.

انگلستان پروتستان نیز دست کمی از سوئیس نداشت. طرفداران روحیه‌ی علمی جدید در این سرزمین نیز سرکوب شدند. مخالفت پروتستان‌ها با روح علمی جدید در مبارزه‌ی آنها با انجمن سلطنتی و انجمن دفاع از پیشرفت علم، متجلی شد. مخالفت با علما به حدی رسید که اعضای انجمن سلطنتی به الحاد متهم شدند. به گزارش بوری، حکومت الیزابت و جیمز اول از لحاظ شکنجه‌ای که به متفکران و فلاسفه داد، دست کمی از محاکم تفتیش عقاید نداشته‌اند. در عهد فرمانروایی این دو نفر شکنجه آشکارا اعمال می‌شد. در انگلستانی که از محکمه‌های تفتیش عقاید خبری نبود، شاعری به نام مارلو که شخصیت او چیزی از شخصیت برونوکم نداشت، متهم به الحاد شد. مارلو با شکسپیر معاصر بود، اما گویی شهرت شکسپیر باعث گمنام ماندن او شده است. به هر صورت مارلو در سال ۱۵۹۳ میلادی متهم به الحاد و به محکمه فراخوانده شد. اما گویا پیش از محاکمه، در زد و خوردی که در یک میخانه رخ داده بود، به قتل رسید. شکنجه‌ای که در انتظار مارلو بود، دامان یکی از دوستان او به نام کید را گرفت؛ کید یک درام‌نویس معروف بود. همزمان با محاکمه‌ی کید، سر والترالی نیز به جرم الحاد مورد محاکمه قرار گرفت، اما برخلاف انتظار و برخلاف آن چه که در یک چنین

محاکماتی پیش می‌آمد، سروالتر رالی بی‌گناه شناخته شد.

در عهد حکومت الیزابت، سه یا چهار نفر، از جمله فرانسیس کت، به جرم عقاید مخالف با تعالیم مسیح، در آتش سوختند. در عهد پادشاهی جیمز اول نیز اندیشمندی به نام لگات به داشتن نظریات و عقاید فاسد متهم شد. روایت می‌کنند که جیمز اول، از آن جایی که علاقه داشت خود نیز در جریان این امور باشد، او را به دربار فراخواند. هنگامی که لگات حاضر شد، پادشاه از او پرسید که آیا هر روز برای منجی خود، مسیح، نماز می‌خواند یا نه؟ لگات پاسخ داد هنگامی که نادان بود، همواره نماز می‌خواند، اما اکنون هفت سال است که از این نادانی نجات یافته است و از همین رو هفت سال است که اصلاً نماز نخوانده است. می‌گویند جیمز با لگدی او را نواخت و گفت: «آدم پست فطرت! از جلوی چشمان من دور شو، من به هیچ عنوان رضایت نمی‌دهم کسی که هفت سال است نمازی برای مسیح نخوانده است، در کاخ من بماند.» سپس متهم به کفر را به زندان انداختند و بعد از مدتی به مردم اعلام کردند که او ملحدی است که امیدی به بازگشت او به مسیح نیست. لگات محکوم به سوختن در آتش شد و در سال ۱۶۱۱ میلادی طعمه‌ی آتش شد.

یک ماه پیش‌تر از سوزانده شدن لگات گذشته بود که همکار او، لیشفیلد، به دستور اسقف کاوتری و به جرم داشتن عقایدی مغایر با تعالیم مسیح، به آتش سپرده شد. اما گویی مردم انگلستان از قتل این دو نفر اظهار نارضایتی کرده‌اند، چرا که در تاریخ انگلستان، بعد از سوزانده شدن این دو نفر، دیگر کسی به جرم الحاد کشته نشده است. البته در سال ۱۶۴۸ میلادی، به پشتیبانی فرقه‌ی پیرایشگران، منشوری صادر شد که بر طبق آن هر کس عقیده‌ی تثلیث را منکر می‌شد یا به خدا بودن مسیح ایمان نداشت، یا این که به نزول کتاب مقدس انجیل شک داشت، بایستی کشته می‌شد، و کسانی که به داشتن عقیده‌ای غیر از این موارد و در عین حال مخالف با تعالیم مسیحیت محکوم می‌شدند مستحق زندان بودند. اما این دستور هرگز به اجرا در نیامد.

آن چه که آمد نمونه‌هایی از کشمکش بین عقل و دین در جهان کاتولیک و جهان پروتستان بود. این کشمکش با ظهور صنعت چاپ در قرن چهاردهم میلادی ابعاد تازه‌ای به خود گرفت. صنعت چاپ انتشار عقاید مختلف را آسان کرده بود و ارباب کلیسا و سایر

روحانیون داعیه‌دار دین، از این پس بایستی دست به سانسور مطبوعات و کتاب‌ها نیز می‌زدند. در سال ۱۵۰۱ میلادی، پاپ الکساندر پنجم، طی صدور اطلاعیه‌ای، دستور داد که هر کس بدون کسب مجوز به چاپ کتاب یا مقاله‌ای اقدام کند، مجازات شود. هانری هشتم پادشاه فرانسه نیز صراحتاً اعلام کرد که اگر کسی بدون کسب مجوز رسمی کتابی چاپ کند، اعدام خواهد شد. از سال ۱۵۲۹ میلادی، مطبوعات آلمانی نیز سانسور را تجربه کردند. در انگلستان عهد الیزابت نیز چاپ کتاب بدون کسب مجوز امکان نداشت، و بجز آکسفورد و کمبریج در لندن، اصولاً هیچ کس یا هیچ نهادی حق تأسیس چاپخانه نداشت. در آن زمان محکمه‌ای به نام «ستاره» به امور مطبوعات رسیدگی می‌کرد. تا طلوع قرن گذشته، تمام چاپخانه‌ها زیر سانسور محکمه‌هایی از این دست بودند.

در سال ۱۶۴۴ میلادی اندیشمندی به نام میلتون، در کتابی تحت عنوان «رساله درباره‌ی آزادی مطبوعات» به دفاع از آزادی چاپ و نشر کتاب و نیز آزادی نامه‌نگاری پرداخت؛ دفاعی که به حال آزادی تفکر در میان مردم، بسیار مفید واقع شد. او در این کتاب می‌نویسد: «سانسور کتاب، به جلوگیری از پیشرفت علم و توقف فعالیت عقل در جهت نیل به حقیقت منجر می‌گردد. این کار موجب می‌شود که تلاش بشر به فهم معلومات پیشین خود محدود شده و منجر به رکود فکری انسان‌ها می‌شود. سانسور مطبوعات، علاوه بر این از کشف حقایقی که ممکن است روزی توسط فلسفه‌های دینی یا علوم طبیعی معلوم شوند، جلوگیری می‌کند. دانش بشر با تعبیر و تفسیر نظریات جدید رشد می‌کند و حقیقت به دست نمی‌آید مگر در جریان تحقیق آزادی که به هیچ نحو مقید نباشد. اگر حقیقت را کد بماند و موضوع تحقیق قرار نگیرد، طولی نمی‌کشد که همچون آب را کد می‌گندد و به گندآبی از عقاید کهنه و تکراری تبدیل می‌شود. کتاب‌هایی که متصدیان سانسور، به آنها اجازه چاپ می‌دهند، هیچ کدام سهمی در پیشرفت علم ندارند. از آن چه که در مورد کشورهایی که مطبوعات آنها تحت سانسور چاپ می‌شوند، می‌دانیم چنین بر می‌آید که سانسور نمی‌تواند وسیله‌ای برای تهذیب اخلاق مردم باشد. به اسپانیا و ایتالیا نگاه کنید و ببینید که کدام یک از آنها از هنگامی که محکمه‌های تفتیش عقاید در آنها دایر شده، و کتاب‌های آنها شدیداً سانسور شده است، توانسته‌اند مردمانی نیکوکار و پاکدامن تربیت کنند یا سودی از دانش ببرند؟»

میلتون در کتاب خود آزادی تفکر را در درجه‌ی اول اهمیت قرار داده و آن در جایگاهی بالاتر از آزادی مدنی قرار داده است: «شما آزادی تفکر و تفسیر و تشریح عقاید مختلف و نیز آزادی بحث عقلانی را به من بدهید، که همین آزادی برای من کفایت می‌کند؛ چرا که این آزادی بهترین نوع آزادی است.»

مخالفت کلیسا با نظریه‌ی گردش زمین کوپرنیک

تحول بزرگ عقلی که تمام شئون زندگی بشر را در دوره‌ی جدید متأثر ساخت، نشانه‌ای از افول علوم دینی و ظهور علوم عقلی جدید بود. تولد نجوم جدید به سالی برمی‌گردد که کوپرنیک، نخستین پیشگام آن، در گذشت. در آن زمان عقیده‌ی کلیسا در مورد زمین و موقعیت آن نسبت به سایر ستارگان، برگرفته از عقیده‌ی ارسطو بود (کسی که در دوره‌ی کلاسیک، به عنوان خدای علم شناخته می‌شد) و از قرن سیزدهم به این سوی، نظریه‌ی بطلمیوس، خدای علم نجوم در قرون وسطا، از طرف کلیسا پذیرفته شد. ارسطو که در قرن چهارم پیش از میلاد می‌زیست، عقیده داشت که چون زمین از جنس خاک است، بنابراین بایستی در مرکز جهان قرار گرفته باشد و بطلمیوس که در قرن دوم میلادی زندگی می‌کرد، کتابی در نجوم نوشت به نام «المجسطی» که تا قرن شانزدهم میلادی منبع و مرجع اصلی علم نجوم به حساب می‌آمد. بطلمیوس از آن جایی که زمین را مرکز جهان می‌دانست، گمان می‌کرد که اصولاً خورشید و سایر ستارگان بایستی به دور زمین بچرخند. عقیده‌ی فیثاغورسی‌های پیشین خلاف این نظریه بود. فیثاغورسی‌ها بر این گمان بودند که مرکز جهان ذاتاً باید روشن باشد، چرا که روشنی اصولاً بر تاریکی ارجح است. علاوه بر این مرکز جهان بایستی ساکن هم باشد، چرا که سکون هم ذاتاً بر حرکت ارجح است. بدین ترتیب فیثاغورسی‌ها نتیجه گرفتند که مرکز جهان نه زمین، بلکه کره‌ای آتشین است که هرگز به چشم انسان دیده نمی‌شود.

در قرن سوم پیش از میلاد، آریستارخوس خورشید را به جای این کره‌ی آتشین معرفی نمود. نظریه‌ی آریستارخوس در کل قرون وسطا متأثر از نظریه‌ی ارسطویی و بطلمیوسی به بوته‌ی فراموشی سپرده شد، تا این که در قرن شانزدهم میلادی توسط کوپرنیک احیا شد.

برخی از مورخین بر این عقیده‌اند که گویا کوپرنیک از طریق نوشته‌های سیسرون از عقیده‌ی آریستارخوس مطلع شده بود.

در طول قرون وسطا، نظریه‌ی بطلمیوس، عقیده‌ی رسمی کلیسا بود. دلیل این امر این بود که گویا کلیمیان اسکندرانی، مدعی شده بودند که نظریه‌ی بطلمیوس با ظاهر آیات تورات خوانایی دارد. به همین خاطر، طولی نکشید که نظام بطلمیوسی جزوی از تعالیم انجیل شد. توماس آکویناس در مهم‌ترین کتاب خود «درآمدی بر الهیات»، دانه، شاعر بزرگ مسیحیت و سایر کسانی که در تبیین رابطه‌ی بین خدا و انسان از نظام بطلمیوسی استفاده می‌کردند، به دفاع از آن پرداختند. این نظریه بویژه با این عقیده‌ی کلیسا که انسان را اشرف مخلوقات می‌دانست، سازگار بود. وولف عقیده‌ی کلیسای آن عهد را چنین توصیف می‌کند که به نظر آنها انسان برای اطاعت از دستورات خداوند و خدمت به او آفریده شده است و خداوند نیز جهان هستی را صرفاً برای این خلق کرده است که در خدمت انسان باشد. بدین ترتیب از نظر کلیسا، معقول بود که جایگاه زندگی بشر، مرکز جهان باشد. پیتر لمباردو، استاد دانشگاه پاریس در قرن دوازدهم میلادی، بر این عقیده بود که انسان تنها در صورتی می‌تواند جهان را در خدمت خود بگیرد، که در مرکز آن قرار داشته باشد؛ و فقط در این صورت است که می‌تواند خود را کاملاً در خدمت خداوند قرار دهد.

به هر صورت نظریه‌ی «زمین مرکزی» بطلمیوس با اقبال کلیسا و در نتیجه عموم مردم، رو به رشد و نظریه‌ی «خورشیدمرکزی» فیثاغورسی‌ها که در قرن سوم پیش از میلاد آن را مطرح کرده بودند، از نظرها دور ماند. در دوره‌ی جدید جوردانو برونو که از معتقدان به خورشیدمرکزی بود، به دستور کلیسا طعمه‌ی آتش شد و پس از او کوپرنیک این نظریه را مجدداً احیا کرد. کوپرنیک با آزمایش‌هایی که انجام داد، زمین را در موقعیت واقعی خود در جهان نشانید. او با استفاده از ابزارهای نجومی آن زمان، و طرح آزمایش‌های اساسی، معلوم نمود که زمین نه تنها ساکن نیست بلکه دو نوع حرکت دارد: چرخش به دور خود و چرخش به دور خورشید. او ثابت کرد نه زمین، بلکه خورشید، مرکز جهان است و سیارات مختلف، از جمله زمین، در فواصل متفاوتی از خورشید قرار گرفته و به دور آن می‌چرخند.

کوپرنیک تا مدتی در اعلام نظریه‌ی خود مردد بود؛ او خود یکی از اسقف‌های کلیسا بود،

که پیش‌تر نظام بطلمیوسی را پذیرفته بود و علاوه بر این نظریه‌ی بطلمیوسی با مضمون کتاب‌های مقدس سازگار بود. کوپرنیک در نهایت عقیده‌ی خود را نه با عنوان یک نظریه‌ی علمی، بلکه با عنوان نظریه‌ای ظاهراً متناقض ابراز نمود. یکی از شاگردان کوپرنیک با اظهار این نظر که نظریه‌ی کوپرنیک را باید برخاسته از علاقه‌ی او به تحقیق علمی دانست، پاپ کلمنتوس هفتم را دلداری داد و موضوع تا ۳۰ سال مسکوت ماند. اما کوپرنیک همچنان به تحقیقات خود ادامه می‌داد تا این که در صحت عقیده‌اش شکی برای او باقی نماند.

در آن زمان ابراز چنین عقیده‌ای در روم، برابر با انتظار مجازات بود. از همین رو، کوپرنیک ناامیدانه و در حالی به وطن خود، لهستان، بازگشت که پس از ۳۰ سال تلاش، کتاب خود «گردش افلاک آسمان» را کامل کرده بود. کوپرنیک خلاصه‌ای از کتاب خود را که چیزی بین علم و انجیل بود، منتشر و آن را به پاپ کلمنتوس هفتم تقدیم کرد [سال ۱۵۳۰ میلادی.م]. اما به مدت ۱۰ سال در انتشار اصل کتاب مردد بود. پس از گذشت ۱۰ سال، تلاش‌های موفقیت‌آمیز هواداران در تشویق او به چاپ کتاب، به بار نشست و کوپرنیک با بیم و امید به چاپ کتاب رضایت داد. اما کتاب باید در کجا چاپ می‌شد؟ روم آن زمان مرکز مذهب کاتولیک و وینبرگ آن زمان، مهد مذهب پروتستان بود، بنابراین می‌شد انتظار داشت که مرتجعین ساکن در این دو شهر با ظهور نظریه‌ی جدید مخالفت کرده و برای کوپرنیک مشکلاتی درست کنند. بالاخره تصمیم به چاپ کتاب در شهر نورمبرگ گرفت و آن را به دست ناشری به نام اوسیاندر سپرد.

ناشر، برای چاپ کتاب چاره‌ای جز نوشتن یک مقدمه‌ی مناسب برای آن نداشت. نکته‌ی جالب این‌جاست که در مقدمه‌ی کتاب، از صاحب کتاب و نظریات او انتقاد شده بود. اوسیاندر نظریه‌ی کوپرنیک را به عنوان یک فرضیه‌ی خیالی معرفی کرده و مدعی شده بود که نمی‌توان از آن به عنوان یک نظریه‌ی علمی نام برد. در ادامه آمده بود که پرداختن به یک چنین توهمات همانا در شأن ستاره‌شناسانی همچون خود کوپرنیک است. به نظر می‌رسد که این مقدمه بهترین بهانه برای کسب مجوز چاپ بود و اصولاً به شیوه‌ای رندانه، برای همین منظور نوشته شده بود. [مقدمه‌ی اوسیاندر باعث شد که کتاب کوپرنیک تا مدت یک قرن از فهرست کتاب‌های ممنوع که توسط کلیسا تهیه می‌شد، بیرون بماند.]

بیست و چهارم ماه مه ۱۵۴۳ میلادی، اولین نسخه‌ی کتاب «گردش افلاک آسمان» در حالی به دست کوپرنیک رسید که اکنون هفتاد ساله و در بستر مرگ بود. کوپرنیک ساعاتی پس از رویت کتاب خود، آسوده از کشمکش‌هایی که از نظریات او برخاست، جهان را بدرود گفت.

کلیسا به مدت هفتاد سال هیچ واکنش تندی در برابر این نظریه‌ی علمی از خود نشان نداد؛ گویی همین که سنگ قبر کوپرنیک اثری از این نظریه نداشت، و تنها به طلب آمرزش برای او مزین شده بود، برای کلیسا کفایت می‌نمود؛ اگرچه ۳۰ سال بعد از مرگ کوپرنیک، تلاش یکی از دوستانش برای حک کردن نظریه‌ی کوپرنیک بر سنگ قبر او نتیجه داد.

کلیسا هنگامی خطر این نظریه‌ی علمی را احساس کرد که گالیله به دفاع از آن پرداخت. ارباب کلیسا، هراسان از ترویج نظریه‌ی کوپرنیک دستور داد که کتاب کوپرنیک تماماً جمع‌آوری شده و به گونه‌ای در آن تصحیح به عمل آید که با عقیده‌ی رایج پیشین درباره‌ی زمین و خورشید، جور شود.

پروتستان‌ها، اعم از لوتری‌ها، کالونی‌ها و انگلیکان‌ها نیز به مخالفت و مبارزه با نظریه‌ی کوپرنیک و طرفداران آنها برخاسته و جملگی با استناد به آیات مقدس، پیروان کوپرنیک را به عنوان کسانی که از حیطة‌ی احکام مقدس دین خارج شده‌اند، تکفیر نمودند. تا اواخر قرن هفدهم میلادی، حتا دانشگاه‌ها نیز در خدمت اهداف این متعصبین و متحجرین بودند؛ به اساتید دانشگاه دستور اکید داده شده بود که سخنی از نظریه‌ی کوپرنیک به میان نیاورند.

بدین ترتیب تمام گروه‌های مرتجع در مبارزه با نظریه‌ی کوپرنیک و طرفداران آن دست در دست هم نهادند؛ اگرچه تلاش متعصبانه آنها هرگز به نابودی این نظریه منجر نشد.

اگرچه مرگ کوپرنیک باعث شد تا از خطراتی که می‌توانست او را تهدید کند، در امان بماند، لیکن مخالفان او انتقام خود را از کوپرنیک مرده گرفتند؛ در ماه مه سال ۱۸۲۹ میلادی، یعنی حدود سه قرن بعد از مرگ کوپرنیک، در مراسمی که برای پرده‌برداری از مجسمه‌ی او در ورشو دایر شد، تعداد زیادی از روحانیون نیز شرکت داشتند. از آن جایی که کوپرنیک، خود کشیشی پاکدامن بود و تا هنگام مرگ زاهدانه زندگی کرد، انتظار می‌رفت که روحانیون دینی نیز با شرکت در این مراسم دین خود را به او ادا کنند. از این رو بنا به

درخواست متولیان مراسم، آیین پرده‌برداری مدتی به تعویق انداخته شد تا کلیسایان نیز خود را برسانند. ساعاتی گذشت اما در کمال تعجب از هیچ روحانی خبری نشد. البته اصولاً این امر نباید باعث تعجب می‌شد، چرا که تا پنج سال پس از آن ماجرا، هنوز کتاب کوپرنیک جزو فهرست کتاب‌هایی بود که خواندن آنها بر جمیع مؤمنان مسیحی حرام اعلام شده بود. نظریه‌ی جدید کوپرنیک، اگرچه در قرن شانزدهم مورد مخالفت ارباب کلیسا و پیروان آنها بود، لیکن کوپرنیک بخوبی دریافته بود که پیروز این میدان روحیه‌ی علمی جدید خواهد بود؛ روایت می‌کنند که روزی یکی از مخالفین کوپرنیک، به او گفت: «اگر عقیده‌ی تو درست باشد، زهره نیز مانند زمین باید برای خود قمری داشته باشد.» کوپرنیک گویا نتواست پاسخی علمی به او بدهد، اما با اطمینانی که به خداوند داشت، جواب داد: «به امید خداوند، آن چه که می‌گویید [یعنی قمر زهره] روزی دیده خواهد شد.» و هنوز ۶۸ سال از مرگ کوپرنیک نگذشته بود که تلسکوپ گالیله، پیش‌بینی او را ثابت کرد.

عقیده‌ی کلیسا در مورد حیات روی زمین

ادامه‌ی بحث در مورد چرخش زمین را به فصل بعد موکول می‌کنیم تا نگاهی به عقیده‌ی کلیسا در مورد حیات روی زمین بیندازیم. به نظر ما این امر پیش از پرداختن به ادامه‌ی بحث چرخش زمین ضروری است.

اعتقاد به این که در طرف دیگر زمین، یعنی طرف مخالف جایی که ما زندگی می‌کنیم، نیز مردمانی زندگی می‌کنند، به کشمکش‌های سختی منجر شده است که البته با انواع آزارها و شکنجه‌ها همراه بوده است. این عقیده از یونانی‌ها و رومیان باستان برای جهان مسیحیت به ارث مانده بود. متفکرینی مانند پلینی و سیسرون مدافع این نظریه بوده‌اند، اما کسانی همچون اپیکور، لوکرتیوس، و پلوتارک هم با آن مخالفت می‌کردند. پس از این که این عقیده در جهان مسیحیت مطرح شد، عده‌ای به حمایت از آن و عده‌ای به مخالفت با آن برخاستند. برخی از روحانیون مسیحی، معتقد بودند که هرکس به آباد بودن آن سوی زمین معتقد باشد، امکان ندارد بتواند از آتش دوزخ فرار کند. اما اکثر پاپ‌های کلیسا بر این عقیده بودند که رهایی این افراد از آتش، نه غیرممکن بلکه بسیار دشوار است. به نظر این روحانیون اعتقاد به وجود

جایی که در آن، انسان‌ها وارونه راه می‌روند، درختان وارونه می‌رویند، و باران و برف از پایین به بالا می‌بارند، چیزی غیر از دیوانگی نیست. آنها می‌گفتند که اعتقاد به وجود حیات در آن سوی زمین نمی‌تواند معنایی جز این داشته باشد که عیسی مسیح برای آمرزش گناهان مردمان آن طرف زمین، به آن جا نیز رفته و در آن جا به صلیب کشیده شده است. از این گذشته، آگوستین مقدس صراحتاً گفته بود که در عهد قدیم (تورات) چیزی حاکی از وجود نژادی از نوع بشر که در آن طرف زمین زندگی کند، دیده نمی‌شود. از این گذشته خداوند چه گونه راضی می‌شد که عده‌ای از انسان‌ها در جایی زندگی کنند که هنگام آمدن مسیح از آسمان به زمین، موفق به دیدار او نشوند؟ در صورت وجود یک چنین سرزمین‌هایی، خبر ظهور مسیح و نزول انجیل نمی‌توانست به آنها رسیده باشد، در حالی که مزبور نوزدهم از مزامیر داوود می‌گوید: «گفتار او به هر سرزمینی رسید و سخنان او تا جایی که آبادی بود منتشر شد.» این که فرستادگان پولس پیامبر، که نقش مبلغین مسیحی را داشته‌اند، به برخی از سرزمین‌های مسکونی نرسیده‌اند، دروغ بستن به پولس پیامبر و روح القدس است.

کلیسا و مردم مسیحی، این اظهارات آگوستین را به عنوان تعالیم مقدس مسیحیت پذیرفتند و حدود ده قرن کسی جرأت تشکیک در درستی آنها نداشت. حتّاً مفسری نظیر ایسیدوروس اشبیلی که در قرن شانزدهم می‌زیست و معتقد به کروی بودن زمین بود، جرأت اقرار به مسکونی بودن تمام طرف‌های زمین را نداشت. اما نمی‌توان انکار کرد که همه‌ی اندیشمندان و علما، با کلیسا هم عقیده نبودند. آلبرت بزرگ، از جمله‌ی کسانی است که معتقد به آبادانی همه‌ی قسمت‌های زمین بوده است. البته او نظریات خود را به حدی مبهم اظهار کرده است که برخی از مورخین او را مخالف با این نظریه شناخته‌اند.

به هر حال، کلیسا که عقیده‌ی آگوستین را پذیرفته بود، همچون همیشه به تعقیب و آزار مخالفان خود برخاسته و در این راه باز هم به محکمه‌های تفتیش عقاید و آتش و شمشیر متوسل شد، تا بدین ترتیب آنها را از اعتقاد خود بازگرداند. به عنوان مثال در سال ۱۳۱۶ میلادی، ارباب کلیسا تصمیم به اعدام پتر آلبانویی گرفتند، اما مرگ طبیعی پتر آلبانویی او را از تحمل شکنجه نجات داد. کلیسا همچنان به آزار مخالفان دیگر ادامه داد و درهای روزی را بر روی آنها بست. به عنوان مثال، در سال ۱۳۲۷ میلادی، سکودو اسکالی، ستاره‌شناس

معروف، به اتهام به سحر و جادو، از مقام استادی خود در دانشگاه عزل شده و در فلورانس به آتش سپرده شد. هر دوی این متفکرین، به وجود حیات در آن سوی زمین معتقد بودند. نقاش چیره دستی به نام اوریگن صحنه‌ی سوختن این ستاره‌شناس را در تابلوی نقاشی خود که در شهر پیزا بر دیوار کمپ سانتس نصب شده، به تصویر در آورده است.

کلیسا بر اساس همین عقیده‌ی خود مبنی آباد نبودن آن سوی زمین، مشکلات بسیاری برای کریستف کلمب ایجاد کرد، تا بدین وسیله از سفر اکتشافی او جلوگیری کند؛ سفری که به کشف قاره‌ی آمریکا منجر شد. کلمب پس از این که از پشتیبانی مجلس ژنو ناامید شد، از پادشاه پرتغال، ژان دوم، درخواست کمک کرد. پادشاه پرتغال نیز کار او را به مجمعی از علما ارجاع نمود که پس از بررسی‌های لازم، آنها نیز درخواست کلمب را برای حمایت از سفر اکتشافی‌اش رد کردند. معروف است یکی از آنها به نام اسقف سنتا، او را بشدت مسخره کرد. ژان دوم از آن جایی که علاقه‌ی شدیدی به کشف مناطق ناشناخته داشت، قصد حمایت از کریستف کلمب را در سر داشت، اما یکی از اسقف‌های این مجمع، او را تشویق کرد که اگر قصد چنین کاری دارد، بدون این که این دریانورد غریبه اطلاعی داشته باشد، خود، گروهی را مأمور این سفر کند.

کلمب همچنان به دنبال کسی می‌گشت که از برنامه‌ی اکتشافی او حمایت کند، تا این که پادشاه کاستیل درخواست او را پذیرفت. باز هم یکی از روحانیون مسیحی، از همان آغاز کار به مخالفت برخاست. بهانه‌ی او این بود که صدور این دستور شاید با تعالیم دینی منافات داشته باشد. اما خوشبختانه پس از مدتی با این درخواست موافقت نمود و حتّاً به همراه کریستف کلمب در کاخ فردیناند، شوهر ملکه ایزابل، حاضر شد. اما فردیناند هم قبول درخواست را به بررسی‌های مجمعی از روحانیون موکول کرد. در این مجمع نیز درخواست کریستف کلمب با استناد به آیات مزامیر، و احادیثی که از پولس پیامبر، آگوستین مقدس و دیگر آباء کلیسا به جا مانده بود، مورد مخالفت قرار گرفت. روایت می‌کنند که تلاش کریستف کلمب برای جلب موافقت این مجمع سه سال طول کشید.

جالب این جاست که فشارهایی که بر کریستف کلمب وارد شد، در حالی بود که خود کریستف، هدفش از سفر اکتشافی را خدمت به دین مسیحیت اعلام کرده بود. او در

سفرنامه‌ی خود صراحتاً نوشته است که سفر خود را به خاطر عقیده‌ی دینی‌اش انجام داده است و هدف او انتشار دین مسیحیت در جاهایی است که قرار است کشف شوند. به هر صورت خداوند آرزوی کلمب را برآورده ساخت و دلایل مخالفان او را بی‌اعتبار کرد. اما کلیسا، پس از کشف آمریکا هم بر سر عقیده‌ی خود باقی مانده بود و کرویت زمین را نمی‌پذیرفت، چرا که پذیرفتن این ادعا معادل با پذیرفتن وجود حیات در آن طرف زمین بود. در سال ۱۴۹۳ میلادی هنگامی که از پاپ الکساندر ششم خواستند تا با تقسیم سرزمین‌های کشف شده کشمکش بین اسپانیا و پرتغال را پایان دهد، او با قلم خود خطی از قطب شمال به قطب جنوب کشید، که از یک صد فرسنگی جزایر آزورش [متعلق به پرتغال] می‌گذشت [حدود سیصد تا چهارصد کیلومتر]. پاپ با این کار به زعم خود دنیا را به دو قسمت تقسیم کرده بود. به هر صورت قرار بر این شد که هر سرزمینی که در بخش شرقی این خط کشف شده به پرتغال تعلق داشته باشد و هر سرزمینی که در قسمت غربی آن کشف شده یا می‌شود، به اسپانیا. اما این خط نمی‌توانست پایان کشمکش باشد! در سال ۱۵۰۶ میلادی، پاپ ژولیوس دوم مجبور شد که خط مرزی را تغییر داده و آن را در ۳۷۰ فرسنگی جزایر ویرد قرار دهد. اگرچه راستای این خط مرزی هم از شمال به جنوب بود، لیکن اکنون پرتغالی‌ها دریافته بودند که اگر همچنان به طرف مشرق پیش بروند، می‌توانند برزیل را تصرف کنند.

در سال ۱۵۱۹ میلادی، ماژلان دور زمین را پیمود و عملاً کرویت آن را ثابت نمود. اما با وجود این که خود او و همسفرهای او، مردمی را که در آن سوی زمین زندگی می‌کردند، دیده بودند، کلیسا تا یک قرن بعد هم بر عقیده‌ی خود پافشاری می‌کرد. بالاخره هنگامی که تعدادی از مبلغین مسیحی شخصاً گره‌ی زمین را دور زده و وجود زندگی را در دور تا دور آن دیدند، بدرستی عقیده‌ی مخالفان کلیسا ایمان آوردند. پس از گذشت دوازده قرن، بدین ترتیب، کشمکش فرونشست و هم کرویت زمین و هم مسکونی بودن تمام مناطق آن ثابت شد. آیات مزامیر، احادیث پولس پیامبر و نظریات آگوستین، دیگر نمی‌توانستند در برابر واقعیت‌هایی که به چشم روحانیون درآمده بود، مقاومت کنند.

فهرست کتاب‌های ممنوعه

ظهور صنعت چاپ، امکان انتشار کثیر کتاب، و بدین ترتیب امکان خرید آسان و مطالعه‌ی آن برای همگان را نوید می‌داد. نظریات مخالف مسیحیت نیز می‌توانستند از این امتیاز بهره‌مند باشند. به همین خاطر کلیسا دست به کار شد و تلاش نمود تا کتاب‌هایی را که می‌توانستند به حال دین مضر بوده و عقاید دینی مردم تضعیف کرده یا آنها را نسبت به قدرت و سلطه‌ی روحانیون مشکوک کنند، تحت نظارت و کنترل خود درآورد.

محکمه‌ی تفتیش عقاید در هر جایی، سانسور کتاب‌ها را بر عهده گرفت و علاوه بر آن فهرستی تنظیم نمود که خواندن و داشتن کتاب‌های مندرج در آن، بر مسیحیان ممنوع بود. البته اساس این رفتار، در قرون اولیه‌ی مسیحیت بنا شده بود، چرا که کلیسا از همان اوایل مسیحیت، با هر چیزی که به نظر خود، به سستی ایمان و اخلاق در مسیحیان کمک می‌کرد، مبارزه می‌نمود. کلیسا، هر نوشته‌ای را که متضمن مطالب کفرآمیز بود، یا با تعالیم کلیسایی منافات داشت، محکوم به آتش کرد و برای تثبیت این دستورالعمل، منشورهایی از طرف امپراطورها صادر شد. این شیوه در طول قرون وسطا همچنان برقرار بود و حتا در اواخر قرن پانزدهم میلادی، دانشگاه کالونی مقرر نمود که کتاب‌ها، پیش از چاپ، کاملاً بررسی و در صورت لزوم سانسور شوند. اقدام این دانشگاه توسط پاپ سیکستوس چهارم و پاپ اینوسان سوم مورد ستایش قرار گرفت. در دوره‌ی پاپ الکساندر ششم، پیشنهاد این دانشگاه در مجلس لاترن مطرح شد و در نهایت مقرر شد که اگر ناشری بدون کسب اجازه از محافل دینی کتابی چاپ کند، مجازات شود. مجازات‌هایی که تعیین شد، عبارت بودند از محرومیت از بخشش، پرداخت جریمه، مصادره‌ی اموال و املاک و بالاخره انهدام کتاب. شورای ترانت هم در گردهمایی چهارم خود در ۱۸ آوریل سال ۱۵۴۶ میلادی، خرید و فروش کتاب‌هایی را که روی آنها نام نویسنده وجود نداشته باشد، یا بدون صدور مجوز از طرف یکی از محافل دینی چاپ شده باشند، ممنوع اعلام کرد. سپس فهرستی از کتاب‌های ممنوع از نظر کلیسا تهیه، چاپ، و در تمام دانشگاه‌ها منتشر شد. این فهرست به دستور پاپ پل چهارم و توسط انجمنی دینی که به فرمان او تأسیس شده بود، تهیه گردید. فهرست کتاب‌های ممنوعه‌ی پاپ پل چهارم، برای نخستین بار در سال ۱۵۵۷ میلادی به چاپ رسید و در سال ۱۵۵۹ میلادی

نیز با مقداری تعدیل و تصحیح، مجدداً چاپ شد. این فهرست که نخستین فهرست کتاب‌های ممنوعه به شمار می‌آمد و در روم منتشر می‌شد، از سه فصل تشکیل شده بود. فصل اول مشتمل بر اسامی نویسندگانی بود که کتاب‌هایشان مورد سوءظن کلیسا قرار گرفته بود. فصل دوم شامل عناوین این کتاب‌ها بود، و فصل سوم بدون نام نویسنده مشخصاً به کتاب‌هایی اشاره کرده بود که در حرام بودن مطالعه‌ی آنها هیچ شکی نبود. در ضمن فهرست، صراحتاً قید شده بود که نویسندگان این کتاب‌ها برای همیشه از رحمت خداوند محروم خواهند بود. این فهرست با تغییراتی اندک در سال ۱۵۶۱ میلادی دوباره به چاپ رسید و پس از آن نیز بارها تجدید چاپ شد. با گذشت زمان و تغییر اوضاع اجتماعی، مقامات روحانی از رعایت کردن تحریم کتاب‌هایی که در شورای ترانت به عنوان کتاب‌های ممنوعه معرفی شده بودند، دست برداشتند. بسیاری از روحانیون خواستار تجدید نظر کلی در این فهرست شدند. پاپ لئوی سیزدهم در ۲۵ ژوئن ۱۸۹۷ میلادی، در مقام تعدیل و تجدید نظر در شیوه‌های پیشین، قانونی در ۴۹ بند وضع کرد که مطابق با آن، مجازات‌هایی که پیش‌تر از آن برای روشنفکران در نظر گرفته شده بود، تا حدودی کاهش می‌یافت. در بندهایی از این قانون به کتاب‌هایی که با تعالیم کاتولیکی منافات نداشتند، اجازه‌ی چاپ داده شده بود و علاوه بر این، چاپ کتاب مقدس به قصد مطالعه و فهم آن توسط عموم مردم، مجاز اعلام شده بود. اجازه‌ی ترجمه‌ی انجیل به زبان‌های مختلف نیز جزو بندهای این قانون بود؛ قوانینی که به طور کلی به تناسب شرایط اجتماعی آن زمان وضع شده بودند.

فصل ششم

رشد عقل در جهان کاتولیک در سده‌های هفدهم و هجدهم میلادی

می‌توان هم فیلسوف بود و هم دیندار

در عصر نوزایی استیلای دین برافکار کم‌رنگ شده و قدرت روحانیون دین رو به زوال بود. در آن زمان تلاش بیش‌تر متفکران معطوف به همین هدف بود، اما با شروع دوره‌ی جدید، در قرن هفدهم، روشنفکران خود را از تقید به احیای علوم باستان، که البته بناچار به تضعیف مقام دین در اذهان می‌انجامید، آزاد کرده و تلاش خود را صرف ابداع فلسفه‌ی جدیدی کردند. فلسفه‌ی جدیدی که به وجود آمده بود اگرچه مؤلفه‌هایی از فلسفه‌ی باستان را در خود داشت، لیکن فلسفه‌ای کاملاً نو به شمار می‌آمد؛ فلسفه‌ای که با تأکید بر شیوه‌های تجربی، یقین را به جای شک پیشین نشانید. در ساختار فلسفی جدید، تعقل اساس یقین بود و روش‌های مبتنی بر نظریات ریاضی، و استقراء و تحقیق تجربی، به عنوان شیوه‌های نیل به یقین محسوب می‌شدند.

به هر صورت ظهور فلسفه‌ی جدید که چندان به چالش با تعالیم دینی نمی‌پرداخت موجب شد که آنهایی که به ظاهر امور توجه دارند و به گونه‌ای سطحی به امور مختلف

می‌نگرند، گمان کنند که اروپا در پایه‌ریزی فلسفه‌ی جدیدی که بتواند عقل را از سیطره‌ی دین رها سازد، توفیق نداشته است. این افراد با استناد به دلایل تاریخی، مدعی شدند که دین و فلسفه اصولاً قابل جمع نیستند و تفکری عقلانی که مؤمن به وحی و مقید به مقدرات و ملزومات دین باشد، نمی‌تواند به نتایج درستی منجر شود. مفهوم این دعاوی چیزی نبود جز ادعای این که «الحاد» لازمه‌ی «تفلسف» است؛ یا به عبارتی روشن‌تر، دیانت مانع تفکر عقلانی است. این عقیده‌ی مخرب همواره موجب نگرانی بسیاری از متفکران بوده است. از نظر ما نیز این نظریه بسیار نگران‌کننده است و تلاش ما در جهت ردّ آن، مبتنی بر ادعای ما بر نادرستی آن است. به نظر ما بهترین گواه بر بطلان این نظریه، ویژگی‌های فلسفه‌ی سده‌های هفدهم و هجدهم میلادی است که اکنون قصد بررسی آن را داریم.

در فصل دوم دیدیم که سن اوایلر و لیونینگستون، اصالت فلسفه‌ی یونان را به استقلال مطلق آن از عقاید دینی نسبت داده‌اند و گفتیم که به نظر ما این بدین معنا نیست که نتوان تدین حقیقی و تفلسف مفید را در کنار هم جمع آورد؛ بدون این که این اجتماع، به تعارضی بین آنها که در نهایت نابودی یکی از آن دو را به دنبال داشته باشد، منجر شود.

روحیه‌ی عقلی و عملی عصر نوزایی با روحیه‌ی قرون وسطا، آشکارا منافات داشت. در عصر نوزایی، عقلی که در طول قرون وسطا ساکت و به تمامی در قید تعالیم و حیانی بود، مجدداً به صدا درآمد. در شروع این عصر، تلاش آشکار و شدیدی برای رهایی عقل از قیود دینی صورت می‌گرفت. اما تمام افراطی که متفکران عصر نوزایی در جهت آزادسازی عقل از رکاب دین به عمل می‌آوردند، نه در جهت خلق فلسفه‌ی جدید، بلکه در جهت خلق علوم طبیعی و احیای فلسفه‌ی باستان بود. آن چه از آن به عنوان فلسفه‌ی جدید یاد می‌شود، در دوره‌ی جدید، یعنی در قرن هفدهم میلادی به وجود آمد. در این قرن، همزمان با این که ایمان متفکرین به عقل فوق‌العاده قوی و اعتمادشان به شیوه‌های عقلانی بسیار زیاد شد، تقدس دین و تعالیم دینی نیز به قوت خود باقی ماند. فرانسه‌ی آن زمان بهترین نمونه‌ی این رویکرد بود؛ متفکران فرانسوی تمام تلاش خود را برای ایجاد توافقی بین روح علمی و تجددطلب عصر جدید با روحیه‌ی قرون وسطا و ایجاد توزانی میان لوازم بررسی علمی طبیعت و ملزومات پایبندی به دین، به کار بستند. بدین ترتیب منافات بین پذیرش حکمیت

عقل، و تقید واقعی به تعالیم وحیانی مسیح از بین رفت. نیل به این نتیجه را در حقیقت بایستی به عنوان شاهکار فلسفه‌ی عصر جدید به شمار آورد. خوشبختانه توافق عقل و ایمان، و فلسفه و دین، توافق بی‌حاصلی نبود، چرا که به ظهور فلسفه‌ای شایسته‌ی تحسین منجر شد؛ ظهور فیلسوفانی نظیر دکارت، و مالبرانش، مؤید این ادعاست. مالبرانش در فرانسه، اسپینوزا در هلند و جان لاک در انگلستان جزو فلاسفه‌ای از عصر جدید بودند که در جهت توافق میان دین و فلسفه تلاش بسیاری به عمل آوردند و همین امر بخوبی نشان می‌دهد که می‌توان هم فیلسوف بود و هم یک دیندار واقعی.

اصولاً توافقی که بین عقل و دین به وجود آمده بود، بایستی رضایت روحانیون دینی را به دنبال می‌داشت، اما برعکس، برخی از فیلسوفانی که پایبندی شدیدی هم به تعالیم دینی داشتند، مورد کم‌لطفی و آزار محافل دینی قرار گرفتند. دکارت از جمله‌ی این فلاسفه بود. او که حقیقتاً مظهر عدم تعارض تدين و تفلسف بود، نسبت به تعالیم دینی بسیار پایبند بود و همواره سعی در جلب رضایت روحانیون دینی داشت و از اظهار نظرهایی که می‌توانست نارضایتی آنها را به دنبال داشته باشد آشکارا خودداری می‌کرد. نیت او هر چه که بود - وفادار ماندن نسبت به دین، یا مصون ماندن از شر روحانیون - به هر صورت اقداماتش نتوانست او را از معرض فشار روحانیون دور نگه دارد. او نه تنها در طول زندگی خود از طرف روحانیون دینی آزار دید، بلکه پس از مرگ هم، نام و نوشته‌هایش از تعدی آنها مصون نماند. بدین ترتیب بی‌مناسبت نیست که اندکی در مورد دکارت بحث کنیم.

جایگاه عقل در فلسفه‌ی دکارت

گفتیم در اوایل سده‌ی شانزدهم میلادی، سرتاسر اروپا را شکاکیتی مخرب فراگرفته بود، این شکاکیت به زوال قدرت ارباب کلیسا و نفوذ تعالیم کتاب مقدس انجامید، و عظمت دین در نزد مردم از بین رفت. شوکت علم و فلسفه هم شکسته شد و دیگر حتماً ارسطو هم نفوذی نداشت؛ به قول کویره یکپارچگی عقلی، روحی، دینی، و سیاسی جهان اروپا از بین رفت. دکارت در یک چنین محیطی ظاهر شد و برای رهایی از شک مونتانی روشی مبتنی بر عقل و منطق در پیش گرفت تا مگر به یقین برسد. دکارت قصد داشت که بر ویرانه‌ی

شکاکیت، فلسفه‌ی جدیدی بنا کند. او آشکارا مدعی شد که هیچ چیزی غیر از عقل [در جهت نیل به یقین] نمی‌تواند مؤثر واقع شود. به عقیده‌ی دکارت، معیار عقلانی برای تشخیص حق از باطل، «حدس» یا شهود است. برای تشخیص حق از باطل بناچار بایستی متوسل به عقل شد. به عقیده‌ی دکارت شناسایی شامل دو مرحله است: «حدس» و «استنتاج». حدس، از نظر دکارت، عبارت است از «تصوری که در یک ذهن پاک شکل می‌گیرد». و ما را قادر به درک مفاهیم ساده می‌سازد. دکارت این «حدس» را نور طبیعی، یا غریزه‌ی عقلی می‌نامد. «حدس» دکارتی درک حقایق بسیط و غیر مرکب [نظیر امتداد، حرکت، شکل و زمان] حقایق اولیه و شک‌ناپذیر [مانند می‌اندیشم پس هستم]، و اصول عقلی [مانند دو چیز مساوی با یک چیز، خود با هم مساوی‌اند] را ممکن می‌سازد. «استنتاج» بعد از حدس، و در مقابل آن، قرار می‌گیرد. استنتاج حرکت فکری پیوسته‌ای است که اشیا را یکی پس از دیگری و به صورت بدیهی درک می‌کند.

توسل به شیوه‌ی تعقل دکارتی، در نهایت به زوال قدرت کلیسا و نفوذ فلسفه‌ی ارسطو انجامید. به قول چارلز آدام، فلسفه‌ی دکارت نماینده‌ی عقلگرایی در فلسفه‌ی جدید است. دکارت با استفاده از قوانین ریاضی در کشف حقیقت، در علوم مختلف، روش عقلی خود را تثبیت نمود. او به عنوان یک جوینده‌ی حقیقت خود را ملزم کرد که هیچ چیزی را به عنوان حقیقت نپذیرد، مگر این که آن چیز در نزد عقل آزاد و مستقل او، به صورتی آشکار و واضح درآمده و هیچ شکی در صحت آن باقی نماند. بدین ترتیب عقایدی را که از دانشمندان پیشین در نزد خود به یادگار داشت، و نیز عقایدی را که از دوران کودکی در ذهن خود انبار کرده بود، دور ریخت و افکار و اندیشه‌هایی را که عقل اصولاً در مورد آنها به یقین نرسیده بود، کنار گذاشت. دکارت عقایدی را که برکنار از تفکر آزادانه و مستقل، و به شکلی شتابزده، تأیید کرده بود، از ذهن خود دور ریخت و بدین ترتیب ذهن خود از مجموعه‌ی توهمات که در علوم رایج بود و هر کدام از دانشمندان به چندی از آنها پایبند بودند، آزاد ساخت. قدم بعدی دکارت، بنای مجدد علم و فلسفه با این فرض بود که پیش از او نه فیلسوفی بوده است و نه عالمی. او معتقد بود که با تفکر آزاد و مستقل می‌تواند علم و فلسفه‌ی راستین را از نو بسازد، زیرا حقیقت در ذهن بشر پنهان است و با تفکر آزاد، کشف می‌شود. نخستین مرحله‌ی این

گام بزرگ، پاکسازی عقل از تمام عقاید پیشین، به کمک یک شک ارادی بود. شک ارادی دکارت این فرصت را برای او ایجاد کرد که حداقل برای یک بار عقاید پیشین خود را با عقل خود درآویزد تا هر آن چه را که با عقل سازگار نمی‌آید، دور بریزد. بدین ترتیب تنها حقایقی را در ذهن جمع می‌آورد که در فرآیند تفکر آزادانه، حقانیت آنها ثابت می‌شد. اما شک ارادی دکارت شکی واقعی در حقیقت نبود بلکه شکی بود که صرفاً برای شناسایی حقیقت و نیل به یقین، ارداه شده بود. به هر صورت دکارت به سیر عقلانی خود ادامه داد و در تمام مراحل بنای فلسفه‌ی جدید خود، از روش ریاضی استفاده کرد و اصولاً به خاطر همین روش است که در فلسفه‌ی جدید از دکارت به عنوان پدر عقلگرایی یاد می‌شود.

جایگاه دین در فلسفه‌ی دکارت

دکارت، آن گونه که باید، از انقلابی که خود در شیوه‌ی تفکر به وجود آورده بود، استفاده نکرد. عقل اگرچه در نزد دکارت بسیار محترم بود، اما به هر صورت نعمتی بود که خداوند به تساوی در میان عموم مردم تقسیم کرده است. او کتاب «گفتار» را با این جمله آغاز می‌کند که «میان مردم، عقل بهتر از هر چیز تقسیم شده است.»

اما اگر این عقل در شک افتاد، دیگر چه گونه می‌توان به آن اعتماد کرد؟ حقیقت این است که افراط در تشکیک، دیگر برای شکاک فرصتی نمی‌دهد که در شکاکیت خود نیز شک کند. اما نکته‌ی مسلم این است که برای شک کردن، باید کسی وجود داشته باشد که شک کند. بر اساس این اصل دکارت می‌توانست «وجود خود» را به عنوان کسی که شک می‌کند، ثابت کند: «فکر می‌کنم، پس هستم.»

بدین ترتیب دکارت، در عین تشکیک افراطی خود، توانست وجود خود را به عنوان یک حقیقت بپذیرد. «من وجود دارم» اساس نخستین فلسفه‌ی دکارت شد، زیرا از آن جهت که اندیشه‌ای کاملاً واضح و متمایز بود، می‌شد نسبت به آن یقین داشت. او در کتاب «تأملات» خود می‌گوید: «بر من ثابت شد که هر آن چه به این شکل واضح و متمایز گردد، بدون هیچ شکی عین حقیقت است. و نخستین چیزی که می‌تواند به تمییز روح از جسم بینجامد، جاودانگی آن است؛ به عبارت دیگر روح نباید فناپذیر باشد. از طرف دیگر وقتی که انسان به

شک خود پی برد، در واقع به نقص خود هم پی برده است. و البته مقیاس لازم برای تصور این نقص، تصور موجود کامل، و خالق مطلق است که همان خداست.»

دکارت پس از اثبات خدا، و صفاتی که شایسته‌ی کمال مطلق اوست، لاجرم نیل به هر یقین عقلی را مشروط به توافق آن با حقیقت وجود خداوند کرد و بدین ترتیب از همان آغاز بنای فلسفه‌ی خود، توافقی بین دین و فلسفه ایجاد نمود. به عقیده‌ی او خداوند واجب‌الوجود مطلق است که افکار و اندیشه‌های ما از طرف او صادر می‌شوند. او موجودی با کمال مطلق است و از این رو نمی‌توان گفت که ما را فریب می‌دهد. توانایی فریب دادن مردم شاید نشانه‌ی هوشمندی باشد، اما این کار فقط ریشه در پلیدی، ترس، یا ضعف دارد. در حالی که موجودی با کمال مطلق از این عیوب برکنار است. با این حساب از آن جا که اندیشه‌های ما از جانب خداوند صادر می‌شوند، و او از هر فریبی بدور است، می‌توان به عقل اعتماد کرد، چرا که هیچ چیز را تصدیق نمی‌کند مگر آن که واضح و متمایز باشد.

بدین ترتیب در فلسفه‌ی دکارت آن چه که درستی استدلال‌ها و براهین ریاضی و حتّاً تجربی را تضمین می‌کند، خداوند است و بجز او هیچ چیز دیگر، ضامن ایمان عقلی و دینی نیست. بنابراین خداوند در مرکز فلسفه‌ی دکارت قرار گرفته است و افکار بشری که از جانب او صادر می‌شوند و همراه بشر هستند، برتری بشر را بر سایر مخلوقات خداوند، تضمین می‌کند؛ هر چه باشد بشر موجودی با تفکر خداوندی است.

استدلال هیچ یک از روحانیون کلیسایی در اثبات وجود خداوند، در برابر انتقاداتی که علیه آن می‌شد، از استحکام براهین دکارت برخوردار نبود. روشی که ارباب کلیسا در دفاع از تعالیم دینی در پیش گرفته بودند، بسیار شکننده بود؛ آنها ایمان به وجود خداوند را از طریق کتاب مقدس اثبات می‌کردند، و از طرف دیگر اعتماد به کتاب مقدس را از آن جهت لازم می‌دانستند که از طرف خداوند نازل شده است. این شیوه‌ی استدلال، آن گونه که دکارت در «تأملات» آورده است، روحانیون را با مشکلی روبه‌رو ساخت که منطقیون از آن به عنوان «دور» یاد می‌کنند.

در آن زمان الحاد و تشکیک بشدت در فرانسه رایج شده بود. و به قول مرسن، تنها در پاریس، حدود پنجاه هزار ملحد وجود داشت. استقبال عمومی از کتاب‌های این ملحدین

وضعیت خطرناکی به وجود آورده بود؛ وضعیتی که مبارزه‌ی ارباب کلیسا و شورای پاریس در برابر آن، چندان مؤثر نبود. در یک چنین شرایطی بود که دکارت عهده‌دار دفاع از عقاید دینی و آرایه‌ی استدلالی برای وجود خدا شد.

خداوند در فلسفه‌ی دکارت، به همان صورتی متجلی شده است که از تعالیم دینی برمی‌آید؛ یعنی موجودی کامل، دارای کمال مطلق، ازلی، ابدی، و نامتناهی؛ موجودی که معلول هیچ موجود دیگر نیست، تمام موجودات را خود او خلق کرده است و تمام حقایق و کمالات از جانب او صادر می‌شوند؛ و نیز سایر صفاتی که با تعالیم دینی کاملاً مطابقت دارند. اما فلسفه‌ی دکارت با تمام این اوصاف، از لحاظ اتصاف به دین، همانند فلسفه‌ی قرون وسطا نبود، و او اگرچه بخش‌هایی از فلسفه‌ی خود را بر اساس دین بنا کرد، لیکن پس از طی مراحل اولیه، نظام فلسفی خود را به اعتبار این که دین و فلسفه طبیعتاً متفاوت هستند، از دین جدا کرد، و علاوه بر این، در کل، فلسفه‌ی او به منظور تحکیم موقعیت دین بنا نشد. شاید تفسیر درست‌تر این باشد که گفته شود که دکارت از وجود خداوند صرفاً به عنوان وسیله‌ای برای نیل به یقین استفاده کرده است. در این جا ما قصد نداریم که به این موضوع و نیز انتقاد برخی از مورخین نسبت به آن پردازیم، ما تنها به ذکر این ادعا بسنده می‌کنیم که دکارت توانست دو موضوع مختلف عقل و دین را بدون این که یکی از آنها را فدای ابقای دیگری کند، در کنار هم جمع بیارود.

اما اگرچه دکارت به قدرت عقل، مطمئن و به قدرت دین، مؤمن بود، و در تحکیم هر دوی آنها کوشیده بود، لیکن اکنون باید ببینیم که هنگامی که بین عقل و دین در برخی موضوعات، اختلافی بروز می‌کرد، دکارت کدام یک را بر دیگری ترجیح می‌داد؟

غلبه‌ی دین و بر عقل در فلسفه‌ی دکارت

دکارت مسأله‌ی تعارض بین دین و عقل را به گونه‌ای حل کرد که ظاهراً هیچ شکی برای هیچ کسی باقی نماند. توضیح او در مورد این مشکل، متمایل به ترجیح دین بر عقل است. دکارت اگرچه برای رها شدن از عقاید نادرستی که در ذهن خود داشت، از روش ریاضی استفاده نموده و به این ترتیب تنها عقل را قابل اعتماد معرفی کرده است، لیکن نباید از نظر

دور داشت که او تعالیم دینی را از دایره‌ی تشکیک خود بیرون نهاده بود. او تمام حقایق دینی را از شمول شیوه‌ی انتقادی خود، که بر «حدس» و «استنتاج» مبتنی بود، مستثنا کرده بود، چرا که معتقد بود که عقل، توانایی دستیابی به آنها را ندارد؛ دکارت معتقد بود که ایمان به حقایق دینی، جزو افعال اراده‌ی انسان است نه افعال ذهن او. بدین ترتیب دکارت از فلسفه‌ی عقلگرایی خود به کلام و روش‌های دینی رایج در قرون وسطا عدول کرده و معتقد شد که حوزه‌ی عقل منحصر به حقایق فلسفی است و درک عقل از این حوزه تجاوز نمی‌کند؛ حقایق دینی که در بخش اول از کتاب «گفتار»، راهنمای بهشت معرفی شده‌اند، از دسترس عقل خارج هستند و قرار دادن آنها در معرض استدلال‌های عقل ناتوان، مصلحت نیست، چرا که تحقیق در مورد این حقایق، بجز با امدادی غیرعادی و آسمانی امکان‌پذیر نیست. منظور دکارت از این امداد آسمانی فوق‌العاده، همان وحی خداوندی است که بر یکی از بندگان برگزیده نازل شده و بدین ترتیب او را به عقیده‌ای مقدس و بدور از هرخطایی مجهز می‌سازد.

دکارت در آغاز روش انتقادی خود، اهمیت زیادی به عقل داده است، اما در کتاب «اصول فلسفه» نیز می‌گوید که آن چه از طرف خداوند به عنوان وحی نازل شده است، بیش‌تر از هر چیز دیگر قابل اعتماد است. بدین ترتیب قول دکارت مبنی بر ناتوانی عقل از درک حقایق و لزوم تبعیت آن از وحی، به اعتقاد متکلمین سرشناسی نظیر توماس آکویناس شباهت پیدا می‌کند. البته یک چنین اظهار نظری از جانب دکارت، که از کودکی پیرو تعالیم دینی و مقید به آنها بوده است، چندان بعید به نظر نمی‌رسد، او همواره درصدد جلب رضایت خاطر روحانیون دینی بود؛ چیزی که مورد انتقاد برخی از مورخین قرار گرفته است. از تجلیات جانبداری دکارت از تعالیم دینی می‌توان به عنوان مثال به این مورد اشاره کرد که او هنگامی که در دهم نوامبر ۱۶۱۹ میلادی به روش‌های علمی قابل تحسین خود نایل شد، نذر کرد که کلیسای مریم عذرا، واقع در شهر لوویت ایتالیا را که در آن زمان مقدس‌ترین مکان برای مسیحیان کاتولیک به شمار می‌رفت، زیارت کرده و مراسم دعا و نماز را به جا آورده و به خاطر عنایتی که در راه این کشفیات نصیب او شده است، خداوند را سپاسگزاری کند. به هر صورت شیوه‌ی برخورد او با روحانیون دینی نیاز به تفصیل بیش‌تری دارد.

روابط دکارت با ارباب کلیسا

روشی که دکارت پیش رو گرفته بود، شباهت بسیاری به روش اپیکور داشت. شعار دکارت این بود که «هر کس بتواند اعتقادات و نظریات خود را بخوبی پنهان نگه دارد، زندگی راحتی خواهد داشت.» شاید دکارت بنا بر همین عقیده‌ی خود بود که معمولاً کتاب‌های خود را به صورت بدون امضا منتشر می‌کرد و از دخالت در امور سیاسی و نوشتن در موضوعات سیاسی یا هر موضوع دیگری که به نحوی موجب دردسر بود، خودداری می‌نمود.

او در نامه‌ای خطاب به دوست خود مرسن قید کرده است که مایل است در محیطی آرام و دور از هیاهو زندگی کند تا بدون نگرانی و دغدغه به تحقیقات خود ادامه دهد. به هر صورت دکارت امیدوار بود که روزی فلسفه‌ی او در مدارس جهان مسیحیت، جانشین فلسفه‌ی ارسطو گردد؛ و البته این امر شدنی نبود مگر این که ارباب کلیسا فلسفه‌ی او را می‌پذیرفتند. اگرچه برخی از روحانیون مسیحی با دکارت رابطه‌ی دوستی داشتند، لیکن او هنوز از محاکم تفتیش عقاید، که همچنان باعث وحشت اروپا بود، هراسان بود و از این رو هرگاه احساس می‌کرد که نظریاتش موجب تشکیک و در نتیجه تزلزل افکار عمومی هستند، از ابراز آنها خودداری می‌نمود. به عنوان مثال، روش ریاضی او در نهایت به همان نتیجه‌ای منجر شد که گالیله مدعی شده بود، یعنی عقیده به گردش زمین. اما دکارت از محکومیت این دانشمند بزرگ، به اندازه‌ای هراسان شده بود که صراحتاً اعلام نمود که در مورد اصول و مبانی فلسفی خود دچار شک و تردید شده است و بطلان عقیده‌ی گردش زمین بنیان فلسفه‌اش را برمی‌اندازد. دکارت با این که کاملاً می‌دانست که عقیده به گردش زمین، مغایرتی با دین ندارد، اما از اتصاف به آن، چنان هراسناک شده بود که عنقریب می‌خواست کتاب «جهان» خود را به دست خود آتش بزند، چرا که این کتاب شامل این عقیده بود و دکارت مایل نبود عقیده‌ای ابراز کرده باشد که باب طبع کلیسا نباشد. او در نامه‌ی دیگری به مرسن می‌گوید که ترجیح می‌دهد عقیده‌ای را اصلاً بیان نکند تا این که آن را به صورتی نامطلوب بیان کند. او در نامه‌ی خود بر شیوه‌ی رفتار مداراگونه‌ی خود تأکید نموده و صراحتاً می‌گوید که مأمورین محاکم تفتیش عقاید به همان اندازه بر رفتار او حکومت می‌کنند که عقل بر افکارش. شاید به همین خاطر باشد که در کتاب «اصول فلسفه» هنگامی

که از عقیده‌ی گردش زمین سخن می‌گوید و تلویحاً آن را تأیید می‌کند، اعتقاد خود را بوضوح بیان نمی‌کند، و با این که برخی از اصول فلسفی خود را مدیون کارهای گالیله است و حتّاً شاید در توسل به روش‌های علمی حقیقتاً مدیون گالیله باشد، گویی برای جلب رضایت خاطر ارباب کلیسا، ارزش مقام علمی گالیله را تا حدودی پایین می‌آورد.

رابرتسون بسختی می‌تواند بپذیرد که کتاب «گفتار» دکارت که در سال ۱۶۳۷ میلادی منتشر شده است، فقط تطور عقلی خود او در نتیجه‌ی تجربه‌های دوران زندگی‌اش باشد؛ او معتقد است که نظریات و کشفیات گالیله در محتویات این کتاب مؤثر بوده‌اند. هانری مور بر این باور است که نظریات فیزیکی دکارت تحت تأثیر تخریبی ترس شدید او از کلیسا قرار گرفته است؛ ترسی که از زندانی شدن گالیله ناشی شده بود.

شاهد دیگر بر مراعات ارباب کلیسا از جانب دکارت، این است که او تلاش فراوانی می‌کرد تا نوشته‌هایش باب طبع کلیسایان باشد. به عنوان مثال یک چنین تمایلی در کتاب «اصول فلسفه» که سال ۱۶۴۴ میلادی منتشر شد، بخوبی دیده می‌شود؛ دکارت تلاش بسیار کرده است تا این کتاب مورد پسند یسوعی‌ها باشد. روی جلد کتاب «تأملات» نیز تأییدیه‌ی روحانیون دینی چاپ شده بود. زیاده‌روی در تلاش برای جلب رضایت ارباب کلیسا، موجب شده است که بعضی از تذکره‌نویسان، دکارت را متهم به دورویی و ریاکاری کنند.

اما نظر روحانیون مسیحی در مورد دکارت و کتاب‌هایش چه بوده است؟!

رفتار ارباب کلیسا با دکارت

آن گونه که از آثار مورخین برمی‌آید دکارت بشدت نسبت به مذهب کاتولیک پایبند بوده است. او ایمان مستحکمی به دین مسیحیت داشته و در جهت اثبات عقاید مسیحی، تلاش زیادی به عمل آورده است. اما جای بسی تعجب است که پیروی دکارت از عقاید مسیحی، و احترام او به روحانیون دینی و تلاشی که برای جلب رضایت آنها به عمل آورد، نتوانست او را از تهمت الحاد دور نگه دارد. کوشش دکارت در رویگردان کردن ارباب کلیسا از فلسفه‌ی ارسطو، یا حداقل جلوگیری از تفسیر نادرست فلسفه‌ی او، راه به جایی نبرد.

به هر صورت کاتولیک‌ها و پروتستان دست در دست هم، دکارت را هم در طول زندگی

و هم پس از مرگش مورد تقبیح قرار دادند. البته پایبندی و توسل کلیسا به فلسفه‌ی ارسطو، اعمال فشار بر دکارت را در آن زمان، چندان مایه‌ی تعجب و دور از انتظار نمی‌سازد. به عنوان مثال، هنگامی که گروهی از دانشمندان جوان برای نقد طبیعیات ارسطو و دفاع از نظریه‌ی اتمی، یک گروهی در پاریس تشکیل دادند، ارباب کلیسا بلافاصله به انتقاد از این نظریه پرداخته و آن را مغایر با اعتقاد کاتولیکی عشای ربانی معرفی کردند. در نتیجه‌ی این موضع‌گیری، دولت دستور انحلال این گروهی را صادر کرده، و شرکت‌کنندگان در آن را که متجاوز از دو هزار نفر بودند، متفرق نمود. تشکیل دهندگان گروهی از پاریس تبعید شدند و شورای پاریس اطلاعیه‌ای صادر کرد مبنی بر این که هر عقیده‌ای که با نظریات قبلی مغایرت داشته باشد، عقیده‌ای باطل است و هر کس علیه کلیسا و فلسفه‌ی ارسطو سخنی بگوید، یا از دستورات کلیسا سر باز زند، اعدام خواهد شد.

دکارت خود در مکتب یسوعی‌ها درس خوانده و اصول مذهبی آنها را پذیرفته بود. برخی از مورخین ریشه‌ی همخوانی فلسفه‌ی دکارت را با دین، در این امر دانسته‌اند. اما خود یسوعی‌ها از دکارت دل خوشی نداشتند، چرا که او فلسفه‌ی مشایی (ارسطویی) را که در مدارس یسوعی‌ها تدریس می‌شد، مورد انتقاد قرار داده بود. البته دلیل اصلی انتقاد یسوعی‌ها از دکارت این بود که فرقه‌ی جانسنیست‌ها، که از فرقه‌های دینی در فرانسه و مسؤول تربیت و ارشاد نسل جوان بودند، فلسفه‌ی دکارت را پذیرفته و خود یسوعی‌ها را مورد انتقاد قرار دادند. انتقاد جانسنیست‌ها موجب شد که یسوعی‌ها بر دکارت خشمگین شوند، اگرچه دکارت در میان آنها نیز پیروانی داشته است. به هر صورت دکارت به بهانه‌ی این که نظریاتش با عشای ربانی مغایرت دارند، متهم به الحاد شد و دفاع او از عقایدش، یسوعی‌ها را قانع نکرد. حتا برخی از پیروان او دست‌نوشته‌ای از ملکه کریستینا ارایه کردند که ملکه در آن آشکارا نوشته بود که دکارت دین بزرگی برگردن او دارد چرا که نوشته‌های دکارت باعث شده است که او به عقیده‌ی کاتولیکی برگردد. اما این مدرک نیز یسوعی‌ها را قانع نکرد!

به گزارش رابرتسون، اظهارات دکارت چنان مقبول عموم شد که متفکرین فرانسوی را تحت تأثیر قرار داد و زنان طبقه‌بالای جامعه‌ی فرانسه مشتاق مطالعه‌ی آثار دکارت شدند.

اما گویا یکی از روحانیون یسوعی به نام «بور دین» تلاش می‌کرد تا دکارت را گناهکار معرفی کند. تلاش بور دین به جایی نرسید، چرا که به شهادت اکثر مورخان، فرانسه در آن زمان بیش‌تر از سایر کشورهای اروپایی آزادمنش بود.

به هر صورت دکارت بناچار از فرانسه به هلند رفت تا در آن جا دور از آشنایان و برکنار از هیاهو، فلسفه‌ی جدید خود را سر و سامان دهد، اما در هلند نیز پروتستان‌ها رفتار مشابهی با او داشتند. در آن زمان تساهل و تسامح در هلند به اندازه‌ای زیاد بود که برخی از کتاب‌هایی که در سایر کشورهای اروپایی امکان چاپ برای آنها فراهم نبود، در هلند به چاپ می‌رسید. اما با این حال، به قول وایت، روحانیون مسیحی آن چنان از دست دکارت خشمگین شدند که راضی به ماندن دکارت در هلند نگشتند و از این رو تلاش بسیار کردند تا او را به اتهام الحاد تحت تعقیب قرار دهند. در این میان در سال ۱۶۳۴ میلادی، دانشگاه اوترخت هلند، متوجه فلسفه‌ی دکارت شد و ترتیب مناظره‌ای بین طرفداران و مخالفان فلسفه‌ی دکارت داده شد. اما رییس دانشگاه که خود مخالف نظریات دکارت بود، شکایتی علیه دکارت تنظیم نمود. فیلسوف فرانسوی، که بوی تبعید، جریمه‌ی نقدی و نابودی آثارش را شنیده بود، دست به دامان سفیر فرانسه در هلند شد تا مشکل پیش آمده را حل کند. مناظره‌ی مشابهی نیز در «لیدن» برگزار شد و این بار نیز نتیجه به ضرر دکارت بود. اگرچه سفیر فرانسه بار دیگر دخالت کرد، اما به اساتید «لیدن» نیز دستور داده شد که خوب یا بد، از این پس هیچ حرفی از دکارت نزنند.

اینها سختگیری‌هایی بود که در طول زندگی دکارت در حق او اعمال شد. وایت، البته با اندکی مبالغه، معتقد است که پس از زمان راجر بیکن، یعنی در قرن سیزدهم میلادی، بی‌رحمانه‌ترین و زشت‌ترین آزار و اذیت از طرف روحانیون دینی بیش از هر کسی دیگری متوجه دکارت شده است.

پس از مرگ دکارت، مخالفین او همچنان به مبارزه‌ی خود با فلسفه‌ی او ادامه دادند تا این که پس از سیزده سال تلاش، بالاخره توانستند در سال ۱۶۶۳ میلادی، کتاب‌های او را در فهرست کتاب‌های ممنوعه وارد کنند. در سال ۱۶۸۱ میلادی، فرمان ملوکانه‌ای مبنی بر ممنوعیت تدریس فلسفه‌ی دکارت در دانشگاه‌های فرانسه صادر شد. بدین ترتیب اساتید و

روحانیونی که طرفدار فلسفه‌ی دکارت بودند، تحت تعقیب و آزار قرار گرفتند. یک چنین افرادی یا تبعید می‌شدند یا بناچار فلسفه‌ی دکارت را منکر می‌شدند. یکی از کسانی که این آزارها دامنگیرش شد، پرلامی، عضو انجمن اوراتورین‌ها بود. انجمن اوراتورین‌ها، انجمنی دینی بود که فلسفه‌ی دکارت را به خاطر شباهت آن با آموزه‌های آگوستین مقدس و پراآندره‌ی یسوعی، پذیرفتند. اعضای این انجمن در سال ۱۶۷۸ میلادی [احتمالاً ۱۶۸۷ میلادی.م.] مجبور شدند که فلسفه‌ی دکارت را منکر شده و صراحتاً برائت خود از نظریات دکارت، و بازگشت‌شان به اصول اعتقادی پیشین را اعلام کنند.

آن چه که آمد فشارهایی بود که در طول زندگی این فیلسوف بزرگ و پس از مرگش بر پیروان او وارد آمد؛ پاداش کسی که تمام تلاش خود را به خرج داد تا عقلگرایی از همان آغاز تشکیل خود با وحی و دین درآمیزد؛ کسی که تلاش می‌کرد تا دین را از گزند انتقاد عقل مصون بدارد؛ کسی که روحانیون دینی را بشدت محترم می‌شمرد و می‌کوشید تا رضایت خاطر آنها را جلب کند.

این سؤال اکثر مورخین بوده است که این روحانیون، مگر از دکارت چه می‌خواستند که به آن رضایت دهند؟ آنها شاید در میان نوشته‌های دکارت، مطالبی یافته بودند که با تصور ابتدایی و ساده‌ی آنها در مورد دین و تعالیم دینی مغایرت داشته باشند، اما آیا این کاخ عظیمی که از خشت عقل و دین بنا شده بود، برای بخشش دکارت کفایت نمی‌کرد؟!

فلسفه‌ی دکارت برای دین، همچون گنجی بزرگ و ثروتی عظیم است، چرا که هر کسی از خواندن آن می‌تواند نتیجه بگیرد که می‌توان ضمن اعتقاد و ایمان به تعالیم دینی، از عقل نیز استفاده نمود و برای دستیابی به حقیقت آن را نیز به کار بست. همین ویژگی فلسفه‌ی دکارت، ادیان مختلف را از این اتهام که مانع آزادی عقیده هستند و از پیشرفت عقل و استنتاج‌های درست عقلانی جلوگیری می‌کنند، بری می‌سازد. و این مزیت اصولاً بایستی در هر دوره‌ای، از سوی روحانیون غنیمت شمرده شود. اما متأسفانه روحانیون دینی، چه کاتولیک و چه پروتستان، پاداش دکارت را در قبال این لطف او، با آزار او و پیروانش و نیز معرفی کتاب‌های او به عنوان کتاب‌های حرام، دادند.

تأثیر فلسفه‌ی دکارت در ادوار بعدی

اگرچه شاید بتوان گفت که دکارت از رعایت احتیاط در نوشته‌های خود، و تحدید آزادی عقل به تعالیم دینی و دفاع از تسلیم در برابر دین، نیت خیری داشته است، لیکن باید توجه داشت که ملزومات روش فلسفی او، و نتایج آن در نزد پیروان او، موضوعی متفاوت از این نیت خیر است. به قول مالبرانش، فلسفه‌ی دکارت، اگرچه در فرانسه‌ی قرن هفدهم میلادی، در ضمن بهایی که به عقل می‌داد، با وحی و دین هم سرسازگاری داشت، اما این سازگاری چندان طولی نکشید و همین فلسفه در قرن هجدهم میلادی در دین‌بزرگی برای دین و دینداران محسوب می‌شد. خردگرایان این قرن که بکلی مجذوب فلسفه‌ی دکارت شده بودند، با استفاده از آن بشدت بر دین و کتاب مقدس هجوم آوردند. اصحاب دایرةالمعارف، مانند دیدرو و ولتر، که بعدها به آنها خواهیم پرداخت، در صدر این گروه بودند. بدون شک روش عقلی دکارت و قوانین ریاضی او، نقش بسزایی در این افراط داشته است؛ افراطی که افق فکری پیروان دکارت را به جایی رساند که خود دکارت آن را منطقه‌ی ممنوعه اعلام کرده بود. لیوی برال در جایی که از زیاده‌روی برخی از فلاسفه در مخالفت با دین و مبارزه با تعالیم دینی، در اوایل قرن هجدهم میلادی صحبت می‌کند، می‌گوید: «اصول فلسفی دکارت سهم بزرگی در تشکیل و تکوین فلسفه‌ای مغایر با فلسفه‌ی اصلی او داشته است.»

تمام آن چه را که درباره‌ی فرانسه‌ی قرن هجدهم گفتیم، فقط با اندکی دخل و تصرف می‌توان در مورد سایر کشورهای اروپایی آن زمان نیز صادق دانست. از این رو اصولاً در مورد موضع‌گیری روحانیون دینی در برابر دکارت و فلسفه‌ی او، بایستی قضاوت منصفانه‌ای داشت.

انتقاد پنهان بایل از مسیحیت

با توجه به سختگیری‌های روحانیون مسیحی، روشنفکران زمان بناچار در ابراز عقاید، انتشار نوشته‌ها و مقالات خود تقیه می‌کردند تا مگر از خطر مخالفان متعصب آزادی عقیده بدور باشند. بهترین تجلی این پنهانکاری و تقیه، متفکری فرانسوی و پروتستان بود که نقش بسزایی در پیشرفت و تعالی خردگرایی در فرانسه داشته است. نام او بایل است. او که از

فرانسه تبعید شده بود، همانند دکارت به هلند پناه برد و در آن جا به مبارزه با کلیسایانی پرداخت که با استناد به این آیه از انجیل که «آنها را مجبور به قبول دینتان کنید»، و نیز با توسل به نظریات آگوستین مقدس در این مورد، شکنجه و آزار آزادی خواهان و روشنفکران را وظیفه‌ای برای خود تعریف کرده بودند. بایل درباره‌ی تساهل و تسامح دینی، کتابی با عنوان «افزوده‌های فلسفی بر آیه‌ی «آنها را مجبور به قبول دینتان کنید» نوشت، که در آن از تساهل دینی دفاع کرده بود. این کتاب در سال ۱۶۸۶ میلادی، همزمان با انتشار کتابی از جان لاک در همین مورد، به چاپ رسید، و اتفاقاً نظریات، استدلال‌ها و روش‌های بحث او، به طور عمده شباهت تامی به نظریات و استدلال‌های این فیلسوف انگلیسی داشت. از جمله‌ی این نظریات می‌توان به تأکید بر استحکام روش‌های عقلانی و موقعیت عقل، با تحدید قدرت دین اشاره کرد. هر دو متفکر در کتاب خود آورده بودند که علم و دانش تنها ریشه در تجربه دارند؛ اگرچه بایل معتقد بود که معرفت را بایستی از راه تحقیق عمیق تاریخی به دست آورد.

بایل علاوه بر این، کتاب «فرهنگ فلسفی» را نیز در هلند منتشر کرد. روش انتقاد در این کتاب، روشی گزنده اما در لفافه بود و همین پرده‌پوشی موجب شد که دفاع نویسنده از آزادی تفکر و عقیده پنهان بماند و اهداف او از نگارش کتاب بر مخالفان آزادی چندان روشن نباشد. بایل در این کتاب انتقادات ملحدین در جهت نابودی اعتقادات اصولی مسیحیت را جمع آورده بود. به عنوان مثال انتقاد از «گناهان داوود نبی و نتایج ستمکاری‌های او» را بدون هیچ لفافه‌ای در کتاب خود آورده و صراحتاً نوشته بود که تمام مردم، از دست دادن با این «به اصطلاح دوست خدا» امتناع می‌کردند و در واقع این کار را برای خود ننگ می‌دانستند. بدیهی است که توهینی به این صراحت، خشم مردم را برمی‌انگیخت، اما بایل چاره‌ی کار را چنین اندیشیده بود که برای مصون ماندن از پیامدهای این خشم، خود را معتقد به عقیده‌ی مونتانی و پاسکال مبنی بر جدایی عقل از دین، نشان دهد.

بایل این عقیده را ترویج می‌کرد که ایمان عبارت است از اعتماد کامل به حقایق وحیانی، و دلیل این اعتماد کامل این است که این حقایق وحیانی از طرف خداوند نازل شده‌اند. بدین معنا که اگر کسی از طریق فلسفی، مثلاً به جاودانگی روح اعتقاد پیدا کند، در حقیقت حتّاً اگر

مسیحی باشد، بهره‌ای از ایمان نبرده است. به نظر او فزونی ارزش ایمان بستگی به میزان برتری حقایق و حیانی بر عقل دارد، و هر اندازه که درک و فهم این حقایق، دشوارتر و از منطقی عقلی دورتر باشد، تمایل ما برای پذیرش آنها و اعتقاد بدرستی آنها بیش‌تر خواهد بود. بایل سپس نتیجه می‌گیرد که به همین خاطر نباید از ابراز انتقاد عقلی علیه اصول عقاید دینی نگران بود و اصولاً گسترش یک چنین انتقادهایی بر ارزش ایمان به تعالیم دینی می‌افزاید.

انتقاد دیگری که می‌توانست بر کتاب «فرهنگ فلسفی» وارد باشد، این بود که نویسنده‌ی آن، فضایل اخلاقی ملحدین و منکرین خدا را ستوده بود. اما پاسخ این انتقاد احتمالی را چنین داده بود که اگر ملحدی می‌شناخت که رفتار او ناپسند باشد، نکوهش شدید او را وظیفه‌ی خود می‌دانست، اما در تمام زندگی خود به چنین کافری برنخورده است. در حالی که در طول تاریخ کسانی را می‌شناسد که با وجود ایمان شدیدی که به خداوند داشته‌اند، دست به جنایاتی زده‌اند که پشت انسان از شنیدن توصیف آنها به لرزه در می‌آید. البته این امر طبیعی است و مؤید آن هم، این عقیده‌ی دینی است که «شیطان چون نمی‌تواند منکر وجود خداوند شود، قصد دارد انسان را گمراه کرده و او را در گناه بیندازد.» از همین روست که خباثت انسان و خباثت شیطان، از این حیث که هر دو اذعان به وجود خداوند دارند، شبیه یکدیگرند. علاوه بر این چه دلیلی بهتر از این که حکمت نامتناهی خداوند، اقتضا می‌کند که اکثر گناهکاران و طغیان‌گران، از غیر ملحدین باشند و اکثر ملحدین انسان‌های شرافتمندی باشند؟! حتّاً می‌توان گفت که این امر از الطاف خداوندی بوده و خداوند بدین ترتیب خواسته است که نوع بشر را از هلاکت و تباهی مصون بدارد. چرا که اگر الحاد و خباثت هر دو یک شخص جمع می‌شدند، جهان را طوفانی سهمگین از گناه و طغیان و جرم و جنایت فرا می‌گرفت.

بدین ترتیب، بایل با روشی که در بیان عقاید خود به کار بسته بود، ظاهراً به طرفداری و دفاع از عقاید و تعالیم دینی برخاسته بود، در حالی که در حقیقت با تلاش خود در جهت اثبات مغایرت بین اصول دین و مبانی عقل، تیشه بر ریشه‌ی دین می‌زد. به هر صورت تدبیری که بایل برای اظهار عقاید خود اندیشیده بود، او را از خطر مخالفان آزادی عقیده دور نگه داشت، و کتاب او که اطلاعات فوق‌العادی را در خود گنجانده بود، هم در انگلستان و هم در فرانسه تأثیر بسیار برجسته و بی‌همتایی بر جای گذاشت. مخالفان دین مسیحیت در

انگلستان، استفاده‌ی شایانی از کتاب بایل به عمل آوردند و خداشناسان طبیعی، که خود معتقد به وجود خداوند بودند، همان‌گونه که بعدها توضیح خواهیم داد، در انتقادات سنگین خود از دین بهره‌ای بزرگ از نظریات بایل بردند.

تطور فلسفه در قرن هجدهم میلادی

اکنون اگر نگاهی به وضعیت فرانسه در قرن هجدهم میلادی، داشته باشیم بوضوح مشاهده می‌کنیم که در طرز تفکر فلسفی، تغییراتی کلی به وجود آمده است. پیش‌تر از این گفتیم که فلسفه‌ی دکارت، تأثیر بسزایی در فرانسه داشت و دامنه‌ی این تأثیر به حدی گسترده بود که نه تنها دانشمندان، بلکه ادیبان، و دینداران را هم در حیطه‌ی جاذبه‌ی خود گرفته بود. گفتیم که اگرچه دکارت جسارتی به مقام دین و منزلت دینداران نکرده است، لیکن موضوع نیت و هدف او، از موضوع روش عقلی او، و نتایج حاصل از رواج فلسفه‌ی او در نزد طرفدارانش، بکلی جداست. فلاسفه‌ی قرن هجدهم، خردگرایی دکارت را حتّاً در حوزه‌ی دین هم وارد کردند. علاوه بر این حتّاً هنگامی که فلاسفه‌ی این قرن، فارغ از خردگرایی دکارت، به روش تجربه و آزمایش روی آوردند، هدف اصلی دکارت از جداسازی حوزه‌های دین و فلسفه، بکلی فراموش شده و قضیه برعکس شد. در این قرن جان لاک، فیلسوف انگلیسی که معتقد بود برای کشف حقیقت بایستی به تجربه متوسل شد، در برابر دکارت، که توسل به عقل را راه نیل به حقیقت می‌دانست، قرار گرفت؛ تجربه در برابر عقل. همین مقابله بود که دوره‌ی اندیشمندانی همچون کندیاک، لامتری، نویسنده‌ی کتاب «ماشین انسانی» بوفون، نویسنده‌ی کتاب «تاریخ طبیعی»، ریمور، و لاپلاس را به عصر فلسفه‌ی نوین معروف ساخت. در نتیجه‌ی این تطور، متافیزیک که در فرانسه‌ی قرن هفدهم محترم شمرده می‌شد، در قرن هجدهم بشدت مورد تحقیر قرار گرفت؛ به قول پارودی، در قرن هجدهم اگرچه عقل حایز اهمیت نخست بود، لیکن این عقل محترم، عقل تجربی و واقع‌گرایی بود که به جای عقل یقینی و متافیزیکی قرن هفدهم نشسته بود.

بدین ترتیب می‌توان گفت که فلسفه‌ی قرن هجدهم میلادی مبتنی بر خردگرایی دکارت بود، اما فیلسوفان این عصر، در پیروی از خردگرایی دکارت، به حدی به راه افراط رفتند که

آشکارا به تخریب دین دامن زدند، در حالی که خود دکارت مدافع مقام و منزلت دین بود. انتقاد آشکار از دین و تعالیم آن به اندازه‌ای رواج یافت که حتّاً در اشعار شاعران، مباحثات و مجادلات عمومی، داستان‌ها، و تئاترها، می‌شد از آن سراغی گرفت. بنابراین لازم است که در این جا نگاهی به مصادیق این تحول و تطور جدی داشته باشیم.

انتقاد آشکار ولتر از مسیحیت

تغییرات اساسی در شیوه‌ی نگرش فلسفی در قرن هجدهم میلادی در حمله‌های آشکار و بی‌باکانه‌ای که بر تعالیم و حیانی دین و داعیه‌داران آن شده است، براحتی دیده می‌شود. طلایه‌داران این انتقادات اصحاب دایرةالمعارف، و در رأس آنها ولتر و دیدرو، بودند. ولتر خود خداشناسی طبیعی بود و به خدایی ایمان داشت که سرشت عقل بشری، بشر را به سوی آن رهنمون می‌شود. ولتر وجود خداوند را به نفع جامعه‌ی بشری می‌دانست و از همین رو معتقد بود که «حتّاً اگر خدایی وجود نداشت، باید او را اختراع می‌کردیم.» از دیگر گفته‌های اوست که «باید به خدا ایمان بیاورم تا همسرم نسبت به من وفادارتر باشد و از میزان دزدی نوکرم کاسته شود.» بدین ترتیب دلیلی که ولتر برای لزوم وجود خداوند آورد، او را از توسل به وحی خداوندی و کتاب مقدس بی‌نیاز کرد. ولتر مسیحیت را دین پست می‌نامید و با اهل کلیسا بشدت در افتاده بود. او در انتقادات خود بسیار سختگیر و بی‌ملاحظه بود و تمسخر در گفتار انتقادی او، بوضوح دیده می‌شود. او نهایت تلاش خود را به کار بست تا مگر خرافات موجود در عقاید مسیحی را به مردم نشان دهد و سوء استفاده‌ی روحانیون ادیان مختلف از سادگی مردم را برای آنها آشکار کند.

ولتر از تعمق و تفکر در جهان، به این نتیجه رسید که جهان به دست معماری توانا و دارای اراده ساخته شده است، و از این رو ایمان به وجود خداوند و در نتیجه پایبندی به اخلاق، ضروری است. مخالفت سرسختانه‌ی ولتر با الحاد از همین برداشت نتیجه می‌شود. اما او در ضمن مخالفت با الحاد، با تعصب دینی نیز مخالف بود، بشدت تمام از خرافات رایج انتقاد می‌کرد، با آزار و شکنجه‌ی دینی به مبارزه برخاست، و همواره از تساهل و تسامح دینی دفاع می‌کرد. تلاش ولتر در دفاع از عقایدی که معتقدان به آنها به نحوی مورد آزار قرار

می‌گرفتند، در تاریخ دفاع از آزادی عقیده، بسیار مؤثر و حایز اهمیت بوده است. ولتر در انتقاد از تعصبات دینی و خرافات مذهبی، از نظریات اندیشمندان انگلستانی نظیر جان لاک و لرد بالینگبروک، بسیار استفاده کرده است؛ بویژه از بالینگبروک، که از سیاستمداران عصر بود و در تمام مدت عمرش، نظریات الحادی خود را غیر از دوستان نزدیک و خاص، از سایرین پنهان کرد، و مقالات او که اکثراً در دفاع از مقام عقل نوشته شده بودند، در سال ۱۷۵۴ میلادی، یعنی پس از مرگش منتشر شدند.

حملات ولتر به دین مسیحیت و روحانیون مسیحی، از نیمه‌ی دوم قرن هجدهم میلادی آغاز شد؛ یعنی هنگامی که خرافات مذهبی و سختگیری‌های دینی، اگرچه رو به زوال، اما هنوز رایج بودند. او که بشدت تمام از هر سویی به عقاید کلیسایی حمله‌ور شده بود، کتابی تحت عنوان «گورستان تعصب» را که در سال ۱۷۳۶ میلادی نوشته بود، در سال ۱۷۶۷ میلادی منتشر کرد. در دیباچه‌ی این کتاب آمده بود که «هر کس همانند اکثریت مردم، دین خود را بدون تفکر و تأمل پذیرفته باشد، به گاوی می‌ماند که به میل خود زیر گاوآهن می‌رود!» نویسنده، سپس به بحث پیرامون اختلافات موجود بین انجیل‌های چهارگانه پرداخته و تاریخ تکوین دین مسیحیت و تشکیل کلیسا را تشریح کرده بود. ولتر در مورد این تاریخ می‌نویسد: «هر کس که از تاریخ مسیحیت آگاه شود، از ایمان آوردن به آن هراسان خواهد شد. تنها اشخاص کوردل می‌توانند این عقاید آمیخته به تناقض را که همواره به خونریزی منجر شده و طرفداران آن همواره جلادها و خونخوارها بوده‌اند، بر «دین طبیعی» که بوضوح تمام برتر است، و در میان عموم مردم مشترک است، ترجیح دهند. هر کس معتقد به عقیده‌ای باشد که فقط کسانی که از طریق آن به قدرت و ثروت رسیده‌اند، به علاوه تعداد اندک‌شماری از عالمیان آن را پذیرفته باشند، باید بپذیرد که چشم بصیرتش کور است.»

بدون شک نوشته‌های بایل، و سایر متفکرین برجسته‌ی انگلستان در اندیشه‌های ولتر مؤثر بوده است، اما با این حال شیوه‌ی نگارش روان ولتر و طنزی که در نوشته‌های او وجود دارد، آثار او را از آثار دیگران متمایز می‌کند. سبک طنزآلود ولتر تقریباً در تمام نوشته‌هایش مشهود است. به عنوان مثال هنگامی که از اشتباهات فاحش جغرافیایی موجود در عهد عتیق (تورات) سخن می‌گوید، صراحتاً می‌نویسد که: «چنین برمی‌آید که خداوند در

درس جغرافی چندان قوی نبوده است.» یا در جایی که به گناه زن لوط، نگاه کردن او به پشت سر و در نتیجه تبدیل شدنش به مجسمه‌ای از نمک اشاره می‌کند، می‌نویسد که «گویی خداوند نتوانسته است زن لوط را از این گناه باز دارد.» و سپس آرزو می‌کند که «ای کاش داستان‌های کتاب مقدس که توانایی تنویر عقل و تعالی آن را ندارند، حداقل در تهذیب اخلاق عمومی و تربیت مردم بهتر از این‌ها عمل می‌کردند.»

ولتر هنگامی که از مسیحیت حرف می‌زد، چنان وانمود می‌کرد که گویی برای اولین بار نام مسیح را می‌شنود. شاید در جهان مسیحیت، نتوان نویسنده‌ای را سراغ گرفت که به اندازه‌ی ولتر روحانیون مسیحی را به خشم آورده باشد. عموماً او را به عنوان دشمن مسیح می‌شناختند و البته این امر بسیار طبیعی و قابل انتظار بود، چرا که انتقادات او در تخریب مسیحیت بسیار مؤثر بوده است. برخی از مورخین بر او خرده گرفته‌اند که نظریات او تنها جنبه‌ی تخریبی داشته است، اما به نظر ما این عقیده‌ی بوری منصفانه است که «اگر کسی در شهر مبتلا به وبا شود، ضروری است که پیش از رسیدن داری ضد وبا، او را که عامل انتشار بیماری است، از میان برداریم. شاید بتوان گفت روشی که فرانسه‌ی عصر ولتر در پیش گرفته بود، منشأ بلای عظیمی برای دین بود، لیکن حقیقت این است که دانش و تمدن، به واسطه‌ی انتقادات شدید و ویرانگر پیشرفت می‌کند؛ دقیقاً همان گونه که ساخت و ساز از همین طریق توسعه می‌یابد. بنابراین هر اندیشمندی به محض این که توان حمله بر عقاید نادرست و براندازی فریب و نیرنگ را در خود دید، وظیفه دارد که تمام توان خود، و تمام وسایلی را که در اختیار دارد، در این مبارزه به کار بگیرد تا مگر بتواند آن اعتقادات باطل را نابود سازد.»

جامعه‌ی آرمانی روسو

برخلاف ولتر که در قبال دین، روشی «تخریبی» در پیش گرفته بود، ژان ژاک روسو که یکی از متفکران پیشروی آن زمان در فرانسه بود، و در پیشبرد آزادی عقیده از طریقی متفاوت از ولتر مؤثر بوده است، در این مورد شیوه‌ای «سازنده» داشت.

روسو نیز همانند ولتر خداشناسی طبیعی بود، اما برخلاف ولتر، دینداری روسو مبتنی بر احساس و عاطفه بود. او در مسیحیت مشکوک بود، لیکن شک او توأم با تأمل و نوشته‌هایش

آمیخته با وقار بود؛ و همین شیوهی موقر او تأثیر بسیار برجسته‌ای در تضعیف قدرت دینی بر جای گذاشت. سبک روسو چنان جذاب بود که بزودی خوانندگان بی‌شماری یافت و آوازه‌ی او به حدی رسید که ارباب کلیسا از او، حتّاً بیش‌تر از ولتر، هراسان شدند.

مونتسکیو و ولتر، از نویسندگان دایرة‌المعارف، تنها به علم و تمدن نوین و تعالی انسان در این جهان توجه داشتند، و عنایتی به مسایل متافیزیکی نداشتند، اما ولتر برخلاف آنها، به مسأله‌ی دین و اخلاق هم توجه داشت؛ و جنبش رمانتیک که در قرن نوزدهم میلادی، به خلق یک مسلک صوفیانه انجامید، اصولاً به وسیله‌ی روسو به وجود آمد. روسو بر اساس همین عنایتی که به دین و اخلاق داشت، به انتقاد از تمدن پرداخت. او در نوشته‌هایش به طور تلویحی یا حتّاً به طور آشکار، معارضه‌ی بین عقل و عاطفه را مطرح کرد. او مدعی بود که تفکر عقلانی، احساس فطری را زایل می‌کند و از همین روزندگی طبیعی و غریزی بر زندگی عقلانی و مبتنی بر فلسفه برتری دارد. به عقیده‌ی روسو، انسان به طور غریزی و فطری، نیکوکار است، اما تفکر عقلانی ذهن و قلب او را فاسد کرده و از این طریق زندگی اجتماعی او را تباه می‌سازد. بدین ترتیب، رواج تعالیم روسو موجب شد که اعتقاد رایج در قرن هفدهم میلادی مبنی بر این که فضیلت و سعادت از استیلای عقل بر شهوت نتیجه می‌شود، از رونق بیافتد.

پرورش روسو در سوئیس کالونی، در تکوین نظریات او نقش بسزایی داشته است. نتیجه‌ی این شرایط پرورشی، پیشنهاد حکومتی آرمانی است که چندان بهتر از حکومت‌های استبدادی دینی نیست. او در جامعه‌ی تصویری خود، مردم را ملزم به پذیرش دینی می‌داند که در واقع مسیحیت آمیخته به تساهل و تسامح است؛ دینی که نابکاری‌های مسیحیت پیشین را در خود ندارد. در نظام حکومتی روسو، برخی از عقایدی که به نظر او اساسی می‌نمایند، بر مردم تحمیل می‌گردند، و کسانی که از پذیرش آنها سرباز می‌زنند، بایستی تبعید شوند. از جمله‌ی این عقاید اساسی، اعتقاد به وجود خداوند، و عقیده به پاداش و عقوبت اعمال نیک و بد در قیامت است. روسو نسبت به کسانی که این اصول اساسی را پذیرفته باشند، قایل به تساهل و تسامح بود، اما معتقد بود که حکومت، بایستی عقایدی را که برای اجتماع ضروری هستند، بر مردم تحمیل کند. حقیقت این است که روسو با اظهار نظریاتی از این دست، اصل

تساهل و تسامح خود را نقض کرده است. به هر صورت عقاید روسو، از نوعی که ذکر شد، او را به گونه‌ای از دین طبیعی رهنمون شد که مبتنی بر غریزه‌ی بشری و علت اولی، و حاکم بر سرنوشت او بود. دین پیشنهادی روسو، به طور خلاصه عبارت بود از اعتقاد به وجود خداوند، و جاودانگی روح. ولتر نیز به همین شکل متدین بود، اما ظاهراً اختلاف‌هایی میان دیانت آن دو وجود داشت. به هر صورت طرح این دین توسط روسو مطمئناً در جهت رد فلسفه‌ی مادیگرایی که به وسیله‌ی اصحاب دایرة‌المعارف ترویج می‌شد، صورت گرفت.

روسو، کتاب معروف خود «امیل» را در سال ۱۷۶۲ میلادی منتشر کرد. این کتاب شامل ایده‌های تربیتی و پرورشی بود و صفحاتی از آن به تشریح دین طبیعی پیشنهادی او اختصاص یافته بود. روسو در این کتاب، وحی، دین، و روحانیت مسیحی را صراحتاً رد کرده بود و از این رو می‌شد انتظار داشت که روحانیون دینی علیه او دست به کار خواهند شد؛ و چنین هم شد. «امیل» در پاریس طعمه‌ی آتش گردید و دستور دستگیری نویسنده‌ی آن صادر شد. برخی از دوستان و نزدیکان روسو، به او پیشنهاد کردند که به زادگاهش سوئیس بگریزد. اما در آن زمان، حکومت ژنو نیز همان موضع پاریس را در قبال نظریات روسو اختیار کرده بود و از همین رو از ورود روسو جلوگیری شد. راهی «بیرون» شد، و از آن جا نیز اخراج شد. بناچار رو به نیوشاتل از توابع پروس آورد، و بدین ترتیب در پناه تنها فرمانروایی که در آن زمان معتقد به تساهل و تسامح بود، یعنی فردریک بزرگ، ساکن شد. اما در آن جا نیز از خطر روحانیون دینی چندان در امان نبود؛ او را متهم به الحاد کردند و شاید اگر از حمایت فردریک بزرگ برخوردار نبود، تحت فشار مخالفانش دوباره تبعید می‌شد.

روسو در سال ۱۷۶۶ میلادی به انگلستان رفته و پس از چند ماه اقامت مجدداً به فرانسه بازگشت، اما گویی که دیگر کسی علیه او برنخاست، چرا که تا آخر عمر خود در همان جا مانده است.

باید توجه داشت که نظریات دینی روسو، نسبت به آرای الحادی او در حوزه‌ی اجتماعی و سیاسی، که آنها را معمولاً در نهایت شجاعت ابراز می‌کرد، چندان قابل ملاحظه نیستند. احتمالاً علت این که کتاب روسو در حوزه‌ی اجتماعی [یعنی امیل] در آتش سوخت، ریشه در همین اظهارات آشکار و بی‌پروا داشته است؛ نظریات صریح روسو اگرچه عموماً سست

بودند، لیکن متعصبین دینی تندرو را بشدت برمی‌آشفتنند.

دین طبیعی، چه آن گونه که روسو معرفی می‌کند، نیمه‌مسیحی باشد، و چه آن گونه که ولتر معتقد است، بکلی مخالف مسیحیت باشد، دینی ناپایدار بود و مخالفان این فلسفه، در فرانسه، آلمان و انگلستان، ریشه‌های نحیف و سست آن را براحتی از جا کردند. اما شاید بتوان گفت که در فرانسه، ظهور این فلسفه، به ایستگاهی می‌مانست که در میانه‌ی راه منتهی به الحاد، برای آسایش و تجدید قوای عقل بنا شده بود.

مبارزه‌ی مادی‌گرایان و اصحاب دایرة‌المعارف با مسیحیت

با فرا رسیدن سال ۱۷۷۰ میلادی و انتشار کتاب «منظومه‌ی طبیعت» بارون هولباخ، روحانیون فرانسوی بشدت هراسان شدند؛ نویسنده‌ی کتاب در فصل اول آن به بحث پیرامون فلسفه‌ی مادی پرداخته و به دنبال آن در فصل دوم کتاب، به قصد رد تمام ادیان الهی و بویژه دین مسیحیت قلمفرسایی کرده بود. هولباخ تلاش بسیاری به خرج داده بود تا اعتقاد به وجود خداوند و جاودانگی روح را از ریشه بخشکاند. او معتقد بود که جهان تماماً، از ماده تشکیل شده و فی‌نفسه در حال حرکت و تحول است؛ خارج از این جهان طبیعی و مادی، هیچ چیزی وجود ندارد؛ تمامی موجودات طبیعی که می‌توان آنها را حس کرد، ارتباطی مکانیکی با یکدیگر دارند؛ ذهن، اگرچه از جهت پاره‌ای وظایف مورد توجه است، لیکن عین جسم است و چیزی جز آن نیست.

افراط در این نگرش مادی‌گرایانه، که به انکار دین طبیعی هم منجر شد، در نظریات دیدرو، دوست هولباخ و یکی از نویسندگان دایرة‌المعارف متجلی شد؛ نظریاتی که در صفحات دایرة‌المعارف بخوبی دیده می‌شوند. مجموعه‌ی دایرة‌المعارف که به سرپرستی دیدرو و با کمک نویسندگان مشهوری همچون ولتر و روسو در حال گردآوری بود، نه تنها یک مجموعه‌ی مرجع علمی، بلکه محتوی نظریاتی بود که موقعیت کلیسا را با انتقاداتی که بر ارباب کلیسا وارد می‌کردند، به مخاطره می‌انداختند. صفحه به صفحه‌ی دایرة‌المعارف جولانگاه افکار مخربی بود که مخالفان دین، به قصد سست کردن ایمان مردم به مسیحیت، مطرح کرده بودند. آنها تصویری جدید از جهان به مردم ارایه می‌دادند که زندگی در آن توأم با

خوشی بود و در یک چنین تصویری از زندگی، معصیت و گناه نه از نقص در طبیعت بشری، بلکه از نقص در روش‌های تربیتی موجود در جوامع ناشی می‌شد.

انتقاد دیدرو از دین بسیار بی‌پروا و بی‌ملاحظه بود، و از این رو لبرتیون، در عمده‌ی نوشته‌های او دست برد و حتّاً برخی از جملات آن را کلاً حذف کرد؛ رفتاری مبتنی بر سیاست تجارت که حقیقت را به صورتی سازگار با محیطی که در آن ارایه می‌شد، در می‌آورد. جرح و تعدیل لبرتیون، که تقریباً تمام کتاب را در بر می‌گرفت، ولتر را خشمگین ساخته بود؛ او بر آن بود که در نوشته‌های خود، از مخالفانش بشدت انتقاد کرده و عقاید آنها را درهم بریزد، و البته نتیجه‌ی انتقادش هر چه بود، حتّاً توقیف دایرةالمعارف، برای او مهم نبود. پافشاری ولتر در این مورد به حدی زیاد بود که حتّاً از همکاران خود نیز شدیداً انتقاد کرده و آنها را متهم به دورویی و نفاق، و کوتاه آمدن در برابر مخالفان نمود.

خود دیدرو نیز هنگامی که به دست‌اندازی لبرتیون بر مطالب دایرةالمعارف آگاه شد، او را به باد ناسزا گرفت. لبرتیون با کاری که کرده بود، تلاش بیست متفکر برجسته را تباہ ساخته بود. او اثر مهمی را که حاصل تلاش پرمخاطره‌ی این بیست متفکر، و درحقیقت خلاصه‌ای از نظریات دانشمندان مختلف بود، ضایع کرده بود. نقل است که دیدرو گفته بود که «اگر زن لبرتیون به جای او مسؤول این کار بود، آن قدر شجاع بود که چنین خیانتی از او سر نزنند».

با انتشار جلد دوم دایرةالمعارف، تلاش مخالفان دیدرو در مجبور کردن حکومت به جلوگیری از انتشار آن، به بار نشست و دیدرو از ادامه‌ی کار منع شد. پس از مدتی، به او اجازه دادند تا کار خود را تمام کند. دیدرو که این بار از عواقب انتقاد سخت از مخالفان خود بیمناک شده بود، در نوشته‌های خود محتاط شد و بیش‌تر به اموری پرداخت که به حقایق معلوم مربوط می‌شد؛ اگرچه هنوز نوشته‌هایش خالی از طنز و تمسخر نبود. با وجود تمام این ملاحظات، دایرةالمعارف بار دیگر سر و صدایی به راه انداخت.

لرد مورلی در شرح حال دیدرو می‌نویسد که «دایرةالمعارف که این چنین خشم روحانیون دینی و مخالفان نویسندگان آن را برانگیخته است، چیزی در خود نداشت که بتواند مردم آن زمان برانگیزد؛ اصولاً هیچ انتقاد صریحی از دین و اصول اساسی آن، در

دایرةالمعارف دیده نمی‌شود. گویی تنها سبک نویسندگان آن، با مزاج دولتمردان سازگار نبوده و عصبانیت آنها بیشتر از همین رو بوده است. علاوه بر این، مجموعه‌ی دایرةالمعارف بیش‌تر شامل موضوعاتی بود که به تعالی علوم و فنون کمک می‌کرد، و نویسندگان آن صرفاً خواستار آزادی عقیده و بیان و آزادی مباحثات فلسفی بوده‌اند. در کل، مطالب مندرج در دایرةالمعارف، اصولاً بایستی مورد حمایت مراکز قدرت آن زمان قرار می‌گرفت و نه مخالفت آنها.»

همان‌گونه که پیش‌تر از این گفتیم، منظور نویسندگان دایرةالمعارف، تشویق مردم به برگشتن از دین مسیحیت، و راهنمایی آنها به درک جدیدی از زندگی بود. دیدرو و روسو هر کدام به شیوه‌ای خاص خود، تلاش کردند که توده‌ی مردم را از اعتقاد به مسیحیت برگردانده و آنها را به اصلاح وضعیت اجتماعی خود تشویق کنند. پیام آنها به جهانیان، اصولاً عبارت از این بود که سعادت و خوشبختی بشر فقط به تحولات اجتماعی بستگی دارد و ربطی به تعالیم وحیانی ندارد. کارهای این دو متفکر، حتا در میان مسیحیانی که دست از دیانت خود برنداشتند، تأثیری بسزا و مطلوب برجای نهاد و با جرأت می‌توان گفت که اندیشه‌های آنها در خود کلیسا نیز نفوذ کرده است؛ هر کس مقایسه‌ای بین کلیسای قرن هجدهم و کلیسای قرن نوزدهم میلادی داشته باشد، تأثیر عمیق عقاید روسو، ولتر، و دیدرو را بر کلیسا حس می‌کند. لرد مورلی می‌گوید: «کلیساهای مسیحی، تا جایی که شرایط اجتماعی اجازه می‌داد، از علوم جدید، اندیشه‌های اخلاقی نوین، و دیانت‌های بی‌بدیل و غریبی که برگشتگان از آیین کلیسا (یعنی همان کسانی که معمولاً به عنوان دشمنان بشریت معرفی می‌شدند) ترویج می‌کردند، استقبال می‌نمودند.»

آن چه گفتیم خلاصه‌ای بود از تاریخ کشمکش بین عقل و دین در فرانسه و در دو قرن هفدهم و هجدهم میلادی. در اوایل این کشمکش، یعنی در اوایل قرن هفدهم میلادی، فلسفه صورتی سازگار با دین از خود نشان می‌داد، و بیش‌تر فیلسوفان یا متدین بودند یا به احترام روحانیون و شاید از ترس آنها، تظاهر به دینداری می‌کردند. اما در قرن هجدهم میلادی شرایط کشمکش به گونه‌ای شد که فلسفه علناً به جامه‌ی الحاد درآمد، و فلاسفه‌ی خردگرا و حتا خردستیز، به انتقاد شدید از تعالیم دینی پرداختند. از طرف دیگر شکنجه و آزاری که

ارباب کلیسا بر فلاسفه اعمال می‌کردند، در اوایل قرن هفدهم شدید بود و متصدیان دین، در این امر شدت و شقاوت به خرج می‌دادند؛ به گونه‌ای که شکنجه‌ی دینداران مخالف در قرن هفدهم، بسیار شدیدتر از آزار ملحدین در قرن هجدهم بود. به نظر می‌رسد که علت این تفاوت، در تضعیف قدرت روحانیون در قرن هجدهم نیز نهفته باشد. از این رو می‌توان نتیجه گرفت که اگر ارباب کلیسا در قرن هجدهم نیز قدرت و شوکتی همانند قرن قبلی داشتند، فلاسفه و ملحدین را به انواع مختلف شکنجه می‌کردند؛ به هر حال نمی‌توان منکر شد افراد متعصبی که حتا از شکنجه‌ی دینداران دریغ نمی‌کردند، اگر قدرتی به هم می‌زدند، نسل ملحدین را برمی‌انداختند.

جایگاه عقل و دین در فلسفه‌ی اسپینوزا

تعصب صوفی‌مآبانه دینی در قرون وسطا بشدت متفاوت از سرکشی آشکار از تعالیم دینی در عصر نوزایی بود. در قرن هفدهم میلادی، در فرانسه تعادلی بین این دو روحیه‌ی متفاوت به وجود آمد. در این قرن، در نتیجه‌ی رواج فلسفه‌ی دکارت، بدون این که یکی از دو عنصر عقل و دین در رکاب دیگری درآید، هر دو در کنار هم گرد آمدند، این روحیه در هلند و در فلسفه‌ی یکی از بزرگ‌ترین فلاسفه‌ی آن عصر، باروخ اسپینوزا هم متجلی شد. اسپینوزا نظریات خود را همزمان بر معرفت ریاضی و ایمان صوفیانه بنا کرد؛ اگرچه خردگرایی اسپینوزا او را به نظریاتی رهنمون شد که چندان سازگار با تعالیم دینی و باب طبع روحانیون نبود. اسپینوزا خردگرایی مبتنی بر علیت را با روح‌گرایی مبتنی بر ایمان صوفیانه جمع زد. او که در محیط یهودی پرورش یافته بود، پس از غور در ذات باری به این نتیجه رسید که خدا و طبیعت جوهر واحدند. در فلسفه‌ی اسپینوزا خداوند موجودی ازلی و جوهری نامتناهی و قائم به ذات است، بدین معنا که برای وجود داشتن نیازی به علت ندارد و معلول هیچ علتی نیست. یکی از جلوه‌های نامتناهی او «اندیشه» است که روح بشر از این جنس است. یکی دیگر از این جلوه‌های نامتناهی، «امتداد» است که ماده از جنس آن است.

اسپینوزا بدین ترتیب عقیده به خلقت جهان را که در ادیان مختلف، از اعتقادات واجب محسوب می‌گردد، منحل کرد. او معتقد بود که جهان، تماماً جلوه‌ای از خداوند، و از این رو

ازلی و قدیم است. این نظریه‌ی وحدت وجودی، در کتاب «اخلاق» او که هرگز نتوانست در طول زندگی خود آن را منتشر کند، بخوبی مشهود است. کتاب «اخلاق» در سال ۱۶۷۷ میلادی به چاپ رسید و فلسفه‌ی وحدت وجودی اسپینوزا که در آن زمان معادل با الحاد محسوب می‌شد، طرفدارانی پیدا کرد.

اسپینوزا در «رساله‌ی الهیات و سیاسیات» خود، تلاش کرده است تا خداوند را به شکلی معرفی کند که با ظاهر مقبول کتاب‌های مقدس سازگار باشد. او بدین منظور، خداوند را به عنوان حاکم مطلق‌العنانی در نظر می‌گیرد که قوانینی برای اطاعت مردم وضع می‌کند و انسان با این که از حکمت و سری که در پشت این قوانین است، بی‌خبر است، لیکن مجبور به پذیرش و اطاعت از آنهاست. اسپینوزا بدین ترتیب سازگاری دین و فلسفه را نتیجه می‌گیرد و معتقد است که هدف هر دو، هدایت انسان و جامعه به سعادت و خوشبختی است. او از دین و فلسفه، به یقین واحدی می‌رسد که در اتحاد فلسفه‌ی عقلی و ریاضی، و دین نقلی و اخلاقی متجلی شده است.

تلاش اسپینوزا در ایجاد اتحاد بین دین و فلسفه در انگلستان مؤثر افتاده است. این تأثیر در کتاب «تحقیق در فهم بشر» جان لاک بوضوح دیده می‌شود. کتاب اسپینوزا پیش از اثر لاک منتشر شد و علاوه بر این در همان سالی که کتاب جان لاک منتشر شد، ترجمه‌ی انگلیسی کتاب اسپینوزا هم چاپ شده بود. از این رو اگرچه جان لاک، شخصاً می‌گوید که از آثار اسپینوزا اطلاع اندکی داشته است، لیکن همین حرف بیانگر این نکته است که او از کتاب اسپینوزا بی‌خبر نبوده است!

اسپینوزا به هنگام بروز اختلاف بین تعالیم وحیانی و اندیشه‌های عقلانی، به صورتی تلویحی، جانب عقل را گرفته است. او اگرچه نظریات خود در خردگرایی مبتنی بر ریاضی خود را با لحاظ ایمان صوفیانه‌ی خود به تعالیم دینی تدوین می‌نمود، لیکن شیوه‌ای که در وحدت وجود پیش گرفته بود، به انکار اصولی‌ترین و ساده‌ترین تعالیم دینی منجر شد؛ اسپینوزا اگرچه به یک مسیح تاریخی ایمان آورد، اما خلق جهان به دست خداوند را باور نداشت؛ او منکر معاد و نیز وجود ملائکه بود، علت غایی را قبول نداشت؛ و آزادی اراده و اختیار را بکلی انکار می‌کرد. اسپینوزا به ظاهر کتاب مقدس استناد نمی‌کرد چرا که به

عقیده‌ی او، ظاهر کتاب‌های مقدس نمی‌توانستند به درک صفات خداوند کمک کنند. بدین ترتیب به قول وولف، «او با دو رویکرد مشخصه‌ی قرون وسطا، به مخالفت برخاسته است؛ رویکرد تفسیر ظاهری کتاب مقدس، و رویکرد استناد به معجزات.» بد نیست که در این جا نگاهی به موضع اسپینوزا در قبال این دو رویکرد داشته باشیم.

اسپینوزا به عقل اعتمادی شایسته داشت و معتقد بود که عقل بایستی مستقل از هر نفوذی باشد. او حتا کتاب مقدس را به حکمیت عقل سپرد. به عقیده‌ی او متون مقدس صرفاً اسنادی تاریخی هستند و تأویل منطقی و عقلانی آنها ضروری است. کتاب مقدس متشکل از استعارات لطیف و عبارات ایجازی است، و همین استعاره‌هاست که با جذابیت خود، احساسات توده‌ی مردم را تحریک کرده و آنها را به کتاب مقدس متمایل می‌کنند. به اعتقاد اسپینوزا، از حکمت خداوند بدور بود اگر متون مقدس از شیوه‌ی فعلی عدول کرده و عقل مردم را مخاطب قرار می‌دادند تا مگر آن را قانع کنند؛ چراکه در این صورت از تأثیر آنها در قلب مؤمنین کاسته می‌شد.

تمایل به تفسیر عقلانی کتاب مقدس موضوع جدیدی به شمار نمی‌آمد. خردگرایی دکارت پیش‌تر از دعوت اسپینوزا، در سرتاسر اروپا شایع شده بود. در نیمه‌ی دوم قرن هفدهم، این خردگرایی در هلند هم ظاهر شد و برخی از متفکرین هلندی، که دیگر به ظاهر آیات کتاب مقدس قانع نمی‌شدند، به تأویل عقلانی آن روی آوردند. در سال ۱۶۶۶ میلادی مایر، که فیلسوفی طبیعی بود، کتابی در آمستردام منتشر کرد و در آن مدعی شد که اگرچه کتاب مقدس کلام خداوند است، لیکن بایستی با عقل بشری آن را تفسیر و تأویل نموده و هر آن چه را که منطقی نمی‌نماید، دور ریخت. مایر یکی از دوستان نزدیک اسپینوزا بود که اتفاقاً هنگام مرگ بر بالین او حاضر بود، و پس از مرگ اسپینوزا در انتشار کتاب‌های او تلاش بسیار کرد.

کتاب مایر چهار سال پیش از کتاب «رساله‌ی اسپینوزا منتشر شده بود و از همین رو گمان می‌رود که اسپینوزا از مندرجات آن متأثر بوده است؛ اگرچه شهرت زیاد او، نام مایر را تحت‌الشعاع خود قرار داده است.

همان‌گونه که گفتیم اسپینوزا خردگرا بود و به نیروی عقل ایمان داشت. او وظیفه‌ی عقل

را کشف رابطه‌ی منظم علی بین پدیده‌های طبیعی می‌دانست و از آن جایی که پذیرش معجزات به انهدام رابطه‌ی منظم علی بین پدیده‌های طبیعی منجر می‌شود، آن را بکلی منکر شد. علاوه بر این فلسفه‌ی وحدت وجودی او، که بر وحدت خدا و جهان مبتنی بود، با قبول معجزات سازگار نبود. به عقیده‌ی او پذیرش معجزات به تناقض بین سیر طبیعی جهان و اعمال خداوندی منجر می‌شد و از این رهگذر، کسانی را که معجزات را نشانه‌ای از قدرت و شوکت خداوند می‌دانستند نکوهش می‌کرد.

مخالفت ارباب کلیسا با اسپینوزا

با شیوه‌ای که اسپینوزا در پیش گرفته بود، دور از انتظار بود که ارباب کلیسا چشم از عقاید او ببوشند؛ البته کسانی مانند شلایرماخر هم به عقاید اسپینوزا ایمان آورده و او را جزو قدیس‌ها معرفی کرده‌اند. نووالیس در مورد او می‌گوید: «اسپینوزا از عشق به خداوند سرمست بود.» وایت می‌نویسد: «اگرچه در شیوه‌ی زندگی یا فلسفه‌ی اسپینوزا نمی‌توان چیزی یافت که دال بر دل‌کندن او از یهودیت باشد، اما او هم توسط مسیحی‌ها و هم توسط یهودی‌ها متهم به الحاد شده است.» بوری بر این عقیده است که «در قرن هفدهم و هجدهم میلادی، واژه‌ی ملحد به معنای واقعی خود به کار نمی‌رفت، چنان‌که این صفت به متفکرینی که معتقد به وجود خداوند بودند و در عین حال به تبعیت از اسپینوزا معتقد به لزوم تأویل عقلانی آیات کتاب مقدس بودند، نیز اطلاق می‌شد.»

روحانیون یهودی از همان ابتدای جوانی اسپینوزا، علیه او برخاستند. هنوز به سن ۲۴ سالگی نرسیده بود که در محکمه‌ی یهودی‌ها به اتهام کفر و الحاد مجرم شناخته شد و از بخشش خداوند محروم گردید! گویی که پیش‌تر او را تطمیع کرده بودند تا به دین یهودیت بازگردد، اما نپذیرفته بود. حکم تبعیدش صادر و به مقامات حکومتی ابلاغ شد. پیش از تبعید، مدتی با تنگدستی و در تنهایی زندگی کرد. یکی از متعصبین دینی به قصد کشت، ضربه‌ای با چاقو بر گردنش زد، اما خوشبختانه از مرگ نجات یافت. در تبعید خود، از شهری به شهری دربه‌در بود تا این که در شهر لاهه ساکن شد و در سن ۴۴ سالگی در همان جا درگذشت. اسپینوزا در تمام این مدت، از راه تراشیدن عدسی دوربین و شیشه‌ی عینک امرار

معاش می‌کرد، و برای فرار از تهمت الحاد، بناچار چندین بار اسم خود را عوض کرد. کتاب «رساله»ی اسپینوزا پس از نخستین چاپ خود در سال ۱۶۷۰ میلادی، از طرف یک انجمن مذهبی در هلند تحریم شد. البته در هلند آن زمان روشنفکران و نویسندگان آزادتر از متفکرین سایر کشورها بودند و کتاب‌هایی که در سایر کشورها چاپ نمی‌شد، در هلند به چاپ می‌رسید؛ اگرچه نویسنده یا ناشر بندرت جرأت می‌کرد که نام خود را روی کتاب بنویسد و بدون احتیاط در مجامع عمومی حاضر شود.

به هر صورت در آن زمان، روحانیون دینی، متهمین به الحاد را به حال خود رها نمی‌کردند. به عنوان مثال، گابریل کوستا (یا وریل آکوستا) که پیش‌تر از پرتغال به آمستردام گریخته بود، هنگامی که جاودانگی روح را انکار کرده و برخی از تعالیم یهودیت را به بهانه‌ی این که مورد تأیید انجیل نیست، مورد انتقاد قرار داد، توسط روحانیون یهودی به محاکمه کشیده شد. او را به محرومیت از بخشش محکوم کردند و بناچار عقاید خود را انکار کرد. اما طولی نکشید که دوباره به اتهام الحاد، به محرومیت از بخشش محکوم شد. این بار نیز از او خواسته شد که از عقاید خود برگشته و اظهار ندامت کند. اما او که شرایط تعیین شده را ننگ‌آور می‌دانست تسلیم نشد و برای فرار از مجازات‌های شکننده، اقدام به خودکشی کرد.

یک چنین بلایی بر سر یهودی دیگری از آمستردام به نام دانیل دوپراد نیز آمد. او نیروهای مافوق طبیعی را انکار کرده بود و اعتقادی به تعالیم دینی نداشت. رواج عقیده‌ی او در میان جوانان آمستردام موجب نگرانی روحانیون دینی شد. در سال ۱۶۵۶ میلادی تلاش کردند تا او را با دادن مبلغی به عنوان رشوه، به هجرت از شهر تشویق کنند، اما تلاش روحانیون به جایی نرسید و از این رو در سال ۱۶۵۷ میلادی، به محرومیت از بخشش محکوم شد؛ حکمی که در مورد اسپینوزا هم صادر شد.

به هر صورت در سال ۱۶۷۴ میلادی، رساله‌ی الهیات - سیاسیات اسپینوزا بار دیگر، با نامی مستعار و بدون نام چاپخانه، منتشر شد. و متصدیان امور بلافاصله به جمع‌آوری کتاب پرداختند. اما ماجرا تمام‌شدنی نبود و ناشرین مختلف که بازار استقبال از کتاب اسپینوزا را گرم دیده بودند، تحت عنوانین مختلف و جذاب دیگر مجدداً دست به انتشار آن زدند.

خود اسپینوزا پس از اتمام کتاب مشهورش «اخلاق» که مهم‌ترین اثر فلسفی او نیز محسوب می‌شود، جرأت چاپ آن را نداشت و از این رو به یکی از دوستانش سپرده بود که پس از مرگش آن را منتشر کند. اما مخالفت محافل دینی با این فیلسوف با مرگش فرو ننشست و بلکه تا مدت‌ها بعد شعله‌های خشم آنان بر پا بود. به عنوان مثال، در سال ۱۸۸۰ میلادی که از طرف عده‌ای از متفکرین، پیشنهاد شد که تندیس از اسپینوزا در شهر آمستردام بر پا شود، روحانیون دینی با این پیشنهاد بشدت مخالفت کردند و هم کلیسا و هم محافل یهودی، دست در دست هم، در رد این طرح کوشیدند. آنها در میان مردم سخنرانی می‌کردند تا مگر آنها را قانع کنند که این کار از گناهان بزرگ محسوب می‌شود و در صورت انجام آن شهرشان مورد غضب خداوند قرار خواهد گرفت.

اگرچه علی‌رغم تمام این تلاش‌ها، بالاخره مجسمه‌ی اسپینوزا در آمستردام برافراشته شد، لیکن پلیس شهر مجبور شد برای حمایت از دانشمندانی که در مراسم پرده‌برداری از آن شرکت کرده بودند وارد عمل شود.

گالیله و نظریه‌ی گردش زمین

در زمان گالیله ایتالیا مرکز کلیسای کاتولیک رومی به شمار می‌رفت و ارباب کلیسا از آن جا بر جهان اروپا حکم می‌راندند. از این رو قدرت و شوکت روحانیون متعصب در ایتالیا بیش‌تر از جاهای دیگر بود و در نتیجه هراس روشنفکران ایتالیایی از خطراتی که از طرف ارباب کلیسا آنها را تهدید می‌کرد، بیش‌تر از سایر متفکرین بود. ارباب کلیسا کتاب مقدس را مرجع تمام حقایق و عقاید و تفسیر و تأویل آن را حتماً منحصر به خود می‌دانستند. در این میان ظهور علم جدید به رواج این نظریه منجر شده بود که حقیقت از راه تجربه به دست می‌آید و هر آن چه از طریق روش‌های تجربی معلوم شود، حتماً اگر با تعالیم دینی منافات داشته باشد، بایستی به عنوان حقیقت مسلم قلمداد شود.

گالیله یکی از پیشگامان توسل به روش علمی جدید بود. او در نتیجه‌ی تحقیقات خود به صحت عقاید کوپرنیک پی برده بود و علاوه بر این به حقایق دیگری دست یافته بود که با تعالیم کلیسا سازگار نبود و از این رو موجبات خشم ارباب کلیسا را فراهم می‌آورد. در آن

زمان، کلیسا همچنان نظریات بطلمیوس را قبول داشت. در نظام بطلمیوسی، زمین ساکن و مرکز عالم بود و خورشید به همراه سایر ستارگان به دور آن می‌چرخیدند و این نظریه، با آیات کتاب مقدس خوانایی داشت. اما نظریه‌ی گالیله کاملاً معکوس بود. در نظامی که گالیله معرفی کرده بود، به جای زمین، خورشید مرکز عالم بود؛ خورشید نه به دور زمین بلکه به دور محور خود می‌چرخید؛ زمین نیز دارای دو نوع حرکت بود: حرکت به دور محور خود که ۲۴ ساعت طول می‌کشید و حرکت به دور خورشید که یک سال به طول می‌انجامید. گالیله با اظهار نظریه‌ی خود، خشم کلیسا را برانگیخت و مخالفان او نیز از این فرصت برای آزار او استفاده کردند.

گالیله چندی بعد تلسکوپ را اختراع کرد؛ دستگاهی که به وسیله‌ی آن می‌توانست اجسام بسیار دور را ببیند. در سال ۱۶۱۰ میلادی، به کمک تلسکوپ خود، اقمار مشتری را کشف کرد و این موفقیت بزرگی برای او محسوب می‌شد. مخالفان گالیله [یعنی سه استاد پادوآ] حتی از نگاه کردن از پشت تلسکوپ هم خودداری کردند. آنها معتقد بودند که استفاده از تلسکوپ به الحاد می‌انجامد. چرا که اجسامی که از پشت آن دیده می‌شوند، تصوراتی خیال‌آلود هستند که توسط شیطان القا می‌شوند! گالیله در ادامه‌ی تحقیقات خود، نظریه‌ی جوردانو برونو را پذیرفت؛ بر طبق عقیده‌ی برونو، کره‌ی ماه هم، همانند زمین، کوه‌ها و دره‌هایی در خود دارد، و علاوه بر این ماه از خود نوری ندارد و نورانی بودن آن به خاطر انعکاس نور خورشید از سطح آن است. مخالفان گالیله بر این عقیده بودند که در «سفر پیدایش» چنین چیزی نیامده است و از این گذشته رخسار ماه زیباتر از آن است که تحمل کوه‌ها و دره‌ها را داشته باشد! از این رو دعاوی گالیله آشکارا کفرآمیز معرفی شدند.

گالیله با کشف لکه‌های خورشیدی و جابه‌جاشدن آنها در سطح خورشید، عملاً ثابت کرد که خورشید نه به دور زمین، بلکه حول محور خود می‌چرخد، اما ارباب کلیسا بی‌اعتنا به این اثبات، از نظریات او خشمگین شدند و به تمام دانشگاه‌های آن زمان، که در واقع مجمع مرتجعین بودند، دستور دادند که این نظریات الحادی و گمراه‌کننده را به دانشجویان تدریس نکنند. روایت است که یکی از مخالفان گالیله به او گفته بود: «من کتاب‌های ارسطو را با دقت خواندم، اما در آنها چیزی نیافتم که نظریات تو را ثابت کند. بنابراین

آن چه که تو به عنوان لکه‌ی خورشیدی از آن یاد می‌کنی، مسلماً روی چشمان توست نه روی سطح خورشید.»

آزار گاليله و برکناری او از استادی دانشگاه

گاليله برای اثبات نظریات خود، به قصد نشان دادن سازگاری آنها با کتاب مقدس، به تأویل آیات آن متوسل شد. او از ظاهر آیات عدول کرده و آنها را به گونه‌ای تفسیر می‌کرد که با روش‌ها و دستاوردهای علمی‌اش بخواند. همین نوع تفسیر گاليله، خشم کلیسا را بیش از پیش برانگیخت و ارباب کلیسا برای جلوگیری از تأویل کتاب مقدس توسط گاليله، اخطاریه‌ای نیمه‌رسمی برای او فرستاده و او را از ادامه‌ی این کار منع کردند.

مخالفان گاليله دلیل‌هایی از این دست می‌آوردند که در مزامیر، طلوع خورشید به خروج عروس از حجله‌ی خود تشبیه شده است؛ یا این می‌گفتند در اصحاب اول اسفار اربعه آمده است که «زمین تا ابد پایدار است، خورشید طلوع و سپس غروب می‌کند و به سویی که طلوع کرده است، می‌شتابد.» و نیز این که «زمین برای این مرکز عالم شده است که عشای ربانی در آن برپا گردیده و تمام عالم وجود برای عشای ربانی مسخر شده است.»

اما گوش گاليله به این چیزها بدهکار نبود و به تأویل‌های خود ادامه می‌داد. بالاخره پاپ پل پنجم، سردسته‌ی اسقف‌های پیزا، و قدیس بلارمین معروف، دست به دست هم دادند تا گاليله را که به زعم آنها ملحدی گمراه بود، مجازات کنند. آنها معتقد بودند که نظریات گاليله، «قربانی شدن» مسیح را نفی می‌کند، به شکاکیت در تجسد اقنوم دوم [یعنی پسر] در عیسی مسیح منجر می‌شود، و با نص صریح کتاب مقدس مبنی بر توقف خورشید به دستور یوشع مغایرت دارد. از این گذشته به نظر آنها، ادعای گاليله مبنی بر امکان مسکونی بودن سایر ستارگان، مترادف با این است که بگوییم انسان‌هایی وجود دارند که فرزند حضرت آدم نیستند و هرگز در کشتی نوح بوده‌اند.

سراسقف پیزا با دغل‌کاری‌های خود دو دستخط از گاليله به دست آورد که در آنها آیاتی از کتاب مقدس را در تأیید نظریات خود آورده بود. یکی از این دو نوشته، از آن جا که در آن تأویلی مغایر با تفسیر کلیسایی وجود داشت، مدرک مناسبی علیه گاليله به شمار می‌رفت.

تخریب‌های موزیانه و پنهانی این اسقف او را راضی نکرد، و از این رو علناً به مبارزه با گالیله برخاست. در سال ۱۶۱۵ میلادی شکایتی از گالیله تقدیم محکمه‌ی تفتیش عقاید شد و گالیله برای دفاع (!) از خود به محکمه احضار گردید. اعضای محکمه یک ماه پس از بررسی اتهامات گالیله، یعنی معرفی خورشید به عنوان مرکز جهان، و عقیده به گردش زمین حول خورشید، حکمی به مضمون زیر صادر نمود:

«نظریه‌ی گالیله مبنی بر این که خورشید مرکز جهان است و حول زمین نمی‌چرخد، نظریه‌ای است احمقانه و مهمل، که از نظر کلامی تناقض‌آمیز و باطل است. این نظریه صراحتاً با آیات کتاب مقدس در تناقض است و عقیده به آن، مسلماً کفر و الحاد به شمار می‌رود. انکار مرکزیت زمین، و عقیده به گردش زمین به دور خورشید نیز، هم از لحاظ فلسفی، و هم از لحاظ دینی نادرست است و به الحاد می‌انجامد.»

پاپ پس از صدور این حکم، در سال ۱۶۶۱ میلادی متهم را احضار کرد و قدیس بلارمین در حضورش از گالیله خواست که از عقاید خود برگردد. به گالیله دستور داده شد که به نام پاپ مقدس و به نام دیوان عالی تفتیش، نظریه‌ی خورشیدمرکزی خود را انکار کند، و تعهد بدهد که این نظریه را به کسی یاد ندهد، و به هیچ صورت شفاهی یا کتبی از آن دفاع نکند. گویا گالیله هم با اکراه تمام، تعهد را پذیرفت.

یک هفته پس از تعهد گالیله، شورای مسؤل تهیه‌ی فهرست کتاب‌های ممنوعه، در رد نظریه‌ی او بیانیه‌ای صادر کرد که در آن آمده بود: «این نظریه که زمین دارای دو نوع حرکت است، یکی حول محور خود و دیگری حول خورشید، آیات کتاب مقدس را نقض می‌کند و از این رو مردود است.» در این بیانیه که طرفداری از نظریه‌ی خورشیدمرکزی و ترویج آن را ممنوع کرده بود، صراحتاً آمده بود که خواندن نوشته‌های کوپرنیک، و کسانی همچون گالیله و کپلر که مدعی گردش و حرکت زمین هستند، حرام است.

پاپ که در آن زمان معصوم شمرده می‌شد، این بیانیه را مورد تأیید قرار داد و از این رو، گالیله در معرض فشار و آزار عمومی قرار گرفت و بناچار از روم به فلورانس رفت تا مگر بتواند بر سر عقیده‌ی خود بماند. وضعیت گالیله بر همین منوال باقی بود که اربان هشتم به مقام پاپی رسید. شایعاتی که پاپ جدید را آزادمنش معرفی می‌کرد، در گالیله مؤثر افتاد و او

مجدداً به ترویج نظریات خود پرداخت. اما این کار خشم مخالفان او را برانگیخت و در اثر اقدامات آنها، گاليله از حقوق استادی دانشگاه پیزا محروم شد.

روایت است که ملکیور اینکورفر، گفته بود که ثبات و سکون زمین عقیده‌ی بسیار مقدسی است و حتّاً اگر بتوان در قبال اعتقاد به فنای روح، انکار خدا، و عدم تجسد او در عیسی مسیح، مدارا کرد، نمی‌توان نسبت به ادعای گردش زمین، تساهل و تسامح به خرج داد. اما گاليله بی‌اعتنا به تهدیدهای مخالفان، در سال ۱۶۲۵ میلادی، کتابی تحت عنوان «گفت‌وگوهایی در باب دو علم جدید» نوشت که در آن به مقابله‌ی نظریه‌ی بطلمیوس و کوپرنیک پرداخته و دلایل معتقدین به هر یک از این دو نظریه را آورده بود. ارباب کلیسا اجازه‌ی چاپ کتاب را ندادند. پس از هشت سال، در سال ۱۶۳۳ میلادی، مجوز چاپ این کتاب صادر شد، اما مسؤول کاخ مقدس (کاخ پاپ)، مقدمه‌ای بر آن نوشت. در این مقدمه آمده بود که نظریه‌ی خورشیدمرکزی گاليله، نظریه‌ای خیالی است و با نظام بطلمیوسی، که توسط محکمه‌ی تفتیش عقاید، در سال ۱۶۱۶ میلادی، مورد تأیید قرار گرفته است، مغایرتی ندارد. خود گاليله هم مقدمه‌ی کتاب را امضا کرد. اما پس از چاپ و انتشار کتاب، پاپ متوجه شد که استدلالی که خود او در محکمه‌ی سال ۱۶۱۶ میلادی در جهت منصرف ساختن گاليله از نظریه‌ی جدید خود اقامه کرده بود، از زبان یکی از مناظره‌کنندگان در کتاب گاليله، آمده است. از این رو بشدت بر گاليله خشمگین شده و دستور جمع‌آوری کتاب را صادر کرد. اما دیگر دیر شده بود و کتاب در سرتاسر اروپا توزیع شده بود. گاليله برای بار دوم به محکمه احضار و محکوم به زندان شد. چنان فشاری بر او آوردند که به زانو درآمده و نظریه‌ی خود را انکار کرد: «من گاليله، و هفتادساله هستم. در برابر عالی‌جناب زانو زده‌ام و کتاب مقدس روبه‌رویم قرار دارد. دست روی کتاب مقدس گذاشته‌ام و نظریه‌ی نادرست و کفرآمیز خود مبنی بر گردش زمین را انکار می‌کنم.»

گاليله علاوه بر این، تعهد کرد که اگر ملحدی می‌شناسد که به وسوسه‌ی شیطان، از نظریه‌ی باطل او طرفداری می‌کند، او را به محکمه‌ی تفتیش عقاید معرفی کند. از آن پس، گاليله با روحی آزرده و جسمی بیمار در خانه‌ای زندانی شد و در همان جا بینایی خود را از دست داد. بدین ترتیب «کسی که چشم مردم را به عجایب آسمان باز کرد، خود کور از دنیا رفت.»

گاليله حتّا در زندان هم آزار می‌دید؛ خبر تعقیب و آزار طرفداران و دوستانش برای او مایه‌ی تأسف بود. حتّا برخی از روحانیون دینی هم به جرم حمایت از گاليله ملامت می‌شدند. مسوول کاخ مقدس، که مقدمه‌ی کتاب را نوشته بود، به دستور پاپ اربان هشتم از مقام خود برکنار شد و اعضای از محکمه‌ی تفتیش عقاید که مجوز چاپ کتاب را صادر کرده بودند توبیخ شدند. محافل دینی و به دنبال آن، دانشگاه‌ها، نظریه‌ی گاليله را محکوم کردند. در ماه ژوئن سال ۱۶۳۳ میلادی، شورای دینی با کسب اجازه از پاپ، حکم صادر شده در مورد گاليله را به همراه توبه‌نامه‌ی او به تمام محافل دینی در سرتاسر اروپا ارسال نموده و از آنها خواست که بیانیه را به اطلاع تمام کشیش‌ها، اساتید فلسفه، و اساتید ریاضات در دانشگاه‌ها برسانند. در این بیانیه مقرر شده بود که هیچ یک از اعضای محکمه‌ی تفتیش عقاید، حق ندارند به نوشته‌های گاليله یا کسانی که نظریه‌ی او را قبول دارند، مجوز چاپ بدهند. به دنبال این بیانیه، نام کتاب‌هایی که از نظریه‌ی گردش زمین دفاع کرده بودند، در فهرست کتاب‌های ممنوعه گنجانده شد. و بدین ترتیب صدای حامیان نظریه‌ی جدید، اگرچه به طور موقت، خفه شد. در آن شرایط تنها صدایی که شنیده می‌شد، صدای مخالفان گاليله بود که هر از گاهی به ارایه‌ی دلایلی، بشدت سست، علیه او اقدام می‌کردند؛ دلایلی که معمولاً به تمسخر و ناسزا آغشته بود. به عنوان مثال، رفتارهای زمان کودکی گاليله را بر مردم عرضه کرده و آنها را دلیل دیوانگی او، و از این رو نادرستی نظریاتش، معرفی می‌کردند؛ یا این که می‌گفتند اگر ادعای گاليله مبنی بر گردش زمین درست بود، هیچ ساختمانی روی زمین پایدار نبود و مردم باید چنگال‌هایی همانند گربه داشتند تا می‌توانستند روی زمین بایستند؛ یا این که در این صورت، اگر تیری به هوا رها می‌شد، باید در جایی بسیار دورتر از موقعیت فعلی بر زمین فرود می‌آمد؛ و نیز این استدلال کودکانه که تمام حیواناتی که قادر به حرکت هستند، به کمک دست و پایشان راه می‌روند، در صورتی که زمین، دست و پا ندارد، مگر این که فرض کنیم که شیطان ملعون آن را به حرکت وا می‌دارد، و گرنه زمین بدون وجود دست و پا چه گونه می‌تواند حرکت کند؟

استدلال‌های دیگر نیز که با تکیه بر ظاهر آیات کتاب مقدس ارایه می‌شدند، تقریباً به همین اندازه از قوت برخوردار بودند. گذشته از این، طرفداران نظریه‌ی گردش زمین، آماج

نفرین‌ها، لعنت‌ها و ناسزاهای بسیاری قرار گرفته بودند. اصولاً اگر مبارزه‌ی روحانیون دینی، اعم از کاتولیک‌ها و پروتستان‌ها، با گالیه و پیروان او از دایره‌ی فحاشی و بدگویی از آنها تجاوز نکرده، صرفاً برای این بوده است که قدرت اقدام به شکنجه‌های جسمی را نداشته‌اند.

هنگامی که گالیه از دنیا رفت، اجازه ندادند که در مقبره‌ی خانوادگی خود دفن شود و علاوه بر این، حتّاً نگذاشتند که بر سر قبر او سنگ قبری به نشانه‌ی یادبود تعبیه شود، چرا که پاپ اربان هشتم بر این عقیده بود که احترام گذاشتن به کسی که توسط محکمه‌ی تفتیش عقاید محکوم شده است، سرمشق بدی برای مردم است. چهل سال بعد بود که سنگ قبری بر مزار گالیه کاشته شد و استخوان‌های او را صد سال پس از مرگش به مقبره‌ی خانوادگی‌اش منتقل کردند.

تعقیب و آزار پیروان گالیه پس از مرگ او

با توجه به ذلتی که برگالیه تحمیل شد، دور از انتظار نبود که هواخواهان او را هم پس از مرگش بیازارند. به عنوان مثال کامپانلا کتابی در حمایت از گالیه، تحت عنوان «دفاعیه‌ای برای گالیه» نوشت که برایش موجب دردسر شد.

در سال ۱۶۶۴ میلادی، چندین کتاب دیگر نیز که در مورد حرکت زمین و ثبات خورشید نوشته شده بودند، در فهرست کتاب‌های ممنوعه به کتاب‌های گالیه اضافه شدند و بدین ترتیب خواندن آنها تحریم شد. کشمکش بر سر نظریات گالیه در جهان مسیحی همچنان ادامه داشت تا این که بندیکت چهارم در سال ۱۶۵۷ میلادی به پاپی رسید و در مورد نظریه‌ی گالیه تجدید نظر کرد، و شورای تهیه‌کننده‌ی فهرست کتاب‌های ممنوعه، اعلام نمود که تعلیم، تدریس و ترویج نظریات کوپرنیک از نظر کلیسا بلامانع است. اما این مدارا تنها در مورد نظریات کوپرنیک بود و در قبال نظریات گالیه همچنان سختگیری می‌شد، به طوری که لالاند ستاره‌شناس، تا هشت سال پس از صدور این بیانیه، برای خروج کتاب‌های گالیه از فهرست کتاب‌های ممنوعه، کلیسا را تحت فشار و مورد تشویق قرار داد، اما موفق نشد.

در سال ۱۸۲۰ میلادی هم، دایره‌ی سانسور مطبوعات، به یکی از کتاب‌های ستلا، استاد نجوم دانشگاه رم، به بهانه‌ی این که کتابش در تأیید نظریه‌ی گالیله نوشته است، اجازه‌ی چاپ نداد. از او خواستند تا در صورت چاپ، از نظریات گالیله، به عنوان فرضیه‌ای خیالی یاد کند نه نظریه‌ای علمی. اما ستلا شکایت به پاپ پیوس هفتم برد و پاپ موضوع را به دیوان عالی ارجاع داد و دیوان عالی اجازه‌ی چاپ و تدریس نظریه‌ی مذکور را صادر کرد. پاپ، حکم دیوان عالی را تأیید و آن را به تمام کاردینال‌ها محکمه‌ی تفتیش عقاید ابلاغ کرد. بدین تریب در سال ۱۸۲۳ میلادی، مجوز چاپ کتاب‌هایی که در مورد گردش زمین و سکون خورشید نوشته شده بودند، در رم صادر شد و در چاپ مجدد فهرست کتاب‌های ممنوعه در سال ۱۸۳۵ میلادی، خبری از این کتاب‌ها نبود. [برخی از مورخین، این تاریخ را درست نمی‌دانند و معتقدند که در سال ۱۷۱۴ میلادی، کتاب «گفت‌وگو»ی گالیله در دانشگاه پادوا چاپ شده است.]

عقب‌نشینی روحانیون پس از مقبولیت نظریه‌ی جدید

پس از آن که حقانیت نظریه‌ی گردش زمین اثبات شد، مجامع دینی که پیش‌تر به مبارزه با آن کمر بسته بودند، به ارابه‌ی دلایلی پرداختند که بتوانند عداوت کلیسا با آن نظریه، و رفتار ناپسند ارباب کلیسا را توجیه کنند. به عنوان مثال می‌گفتند که آزار گالیله از این امر ناشی شد که او در تأیید نظریات خود به کتاب مقدس متوسل شده بود.

می‌گفتند گالیله در مناظرات خود جانب ادب را رعایت نمی‌کرد. گاهی اوقات، ادعا می‌کردند که تحریم نظریات گالیله از طرف پاپ‌ها، به موقعیت شخصی آنها مربوط می‌شد نه به موقعیت دینی‌شان. اما در برخی از کتاب‌هایی که بعدها چاپ شده‌اند بر تمام این استدلال‌ها خط بطلان کشیده شده است. به عنوان مثال، رابرتس که خود کاتولیک بااخلاصی به شمار می‌رفت، می‌گوید: «پاپ پل پنجم، ریاست محکمه‌ای را که در سال ۱۶۱۶ برای محاکمه‌ی گالیله تشکیل شد و در نهایت به تحریم عقیده به گردش زمین حکم داد، با تمایل خود پذیرفت. پاپ اربان هشتم، در سال ۱۶۳۳ میلادی، نهایت تلاش خود را برای متهم کردن گالیله و تهیه‌ی مقدمات محاکمه‌ی او در محکمه‌ی تفتیش عقاید، به کار گرفت. پاپ

الکساندر هفتم، در تحریم کتاب‌هایی که در تأیید حرکت زمین نوشته شده بودند، از باور عمومی رایج مبنی بر عصمت پاپ، سوء استفاده کرد و موفق شد که این کتاب‌ها را در فهرست کتاب‌های ممنوعه وارد کند.»

به هر صورت بوضوح دیده می‌شود که ارباب کلیسا هرگاه در مبارزه با حامیان اندیشه‌های نو شکست خورده‌اند. در چاره‌جویی برای توجیه شکست خود، تلاش نموده‌اند که بین نظریات جدید و آیات کتاب مقدس نوعی سازگاری ایجاد کنند؛ و به این ترتیب دستاوردهای آزادی تفکر و تعقل را در جهت تأیید و تقویت تعالیم دینی به کار بگیرند. مظاهر این تلاش‌ها در قرن گذشته بخوبی مشهود است و در فصل آخر به آنها اشاره خواهیم کرد.

آن چه گفته شد، آشکارترین جنبه‌های کشمکش میان روحانیون دینی و پیشگامان اندیشه‌های جدید در جهان کاتولیک بود. تمام این کشمکش‌ها نتیجه‌ی جهالت عقلی و تعصب دینی بوده‌اند. جهالت و تعصبی که رقت قلب را به بی‌رحمی، تسامح را به تعصب، و محبت را به کینه تبدیل می‌کند؛ کینه‌ای که جز با خونریزی از بین نمی‌رود. جای بسی تعجب است که تمام این جنایت‌های خونین و ننگین، به نام دین، که یکی از برجسته‌ترین ویژگی‌های آن دعوت به دوستی، صلح، و صفاست، تمام می‌شود!

فصل هفتم

کشمکش عقل و دین در انگلستان پروتستان در سده‌های هفدهم و هجدهم میلادی

کشمکش در عصر جدید

با فرارسیدن عصر نوزایی، متفکران پیشرو به صدای عقل لبیک گفتند. از آن پس به مدت سه قرن، تلاش آرام، پیوسته و خستگی‌ناپذیری برای زدودن خرافات موجود در مسیحیت، و ابطال برخی از دعاوی نامربوط در مورد وحی خداوندی صورت گرفت. هنگامی که عصر جدید فرا رسید، این تلاش‌ها به ظهور خردگرایی انجامید. خردگرایان مصمم بودند که نظریات خود اعم از اصول عقاید دینی را در معرض نقد منطقی و عقلانی قرار دهند. اتکا و اکتفا به عقل در بحث و تحقیق پیرامون تمامی پدیده‌ها و عقاید، طی دو مرحله توسعه یافت. مرحله‌ی اول به ظهور خردگرایی و تثبیت آن مربوط می‌شود که یک قرن به طول انجامید. در این مدت، خردگرایان در مبارزه با مخالفان خود، با رویگردانی از علوم مسیحی، این عقیده را که کتاب مقدس منبع موثق تمام حقایق است، رد کردند. آن چه که موقعیت خردگرایان را در این کشمکش تقویت می‌کرد، و آنها را در راه خود مصمم می‌نمود، وجود تناقض در برخی از مطالب مندرج در کتاب مقدس بود. در طی این مدت، دستاوردها و

کشفیات علمی، ارزش علمی وحی را زیر سؤال بردند و همین امر اردوی خردگرایان را استحکام بخشید. مرحله‌ی دوم خردگرایی، به قرن گذشته مربوط می‌شود؛ قرن‌ی که در آن، کشفیات علمی، نظام فکری مبتنی بر جهالت قرون وسطایی را از پایه برانداخت. نقد تاریخی عملکرد روحانیون نیز به تضعیف نفوذ کتاب مقدس در اذهان انجامید.

در عصر جدید تکریم و تقویت عقل در برابر قدرت دینی، روش رایج در میان روشنفکران اروپایی بود. این تقویت به حدی رسید که حتّاً برخی از روحانیون دینی نیز، که پیش‌تر بشدت با عقل به مبارزه برخاسته بودند، در راه مبارزه با مخالفان خود به سلاح خود آنها، یعنی روش‌های عقلانی متوسل شدند. در اوایل قرن هجدهم میلادی، این شیوه‌ی مبارزه در میان روحانیون انگلستانی، بسیار رایج بود. هیچ‌یک از این روحانیون دیگر بر این عقیده نبودند که فهم عقاید دینی از دسترس عقل انسان خارج است. از این رو خود را مجاز می‌دانستند که در جدال با مخالفان خود به روش‌های عقلانی متوسل شوند. در نتیجه‌ی همین التجای به عقل بود که بسیاری از آنها از پرتگاه کفر و الحاد فرو افتادند.

مهم‌ترین ویژگی کشمکش عقل و دین در انگلستان قرن هفدهم این است که برخلاف متفکرین فرانسه‌ی قرن هجدهم، آنهایی که حکمیت را به عقل می‌دادند و اتکای صرف به آن را در هدایت انسان به حقایق، تجویز می‌کردند، در انتقاداتی که از روحانیون دینی به عمل می‌آوردند، چنین وانمود می‌کردند که خود را ملزم به تعالیم دینی می‌دانند و اصولاً انتقاد آنها آسیبی به عقاید دینی وارد نمی‌کند. آنها مدعی بودند که با جدانگاری حوزه‌های عقل و دین، می‌توان بدون کاستن از ارزش وحی، آن را از وثاقت علمی بدور دانست. این افراد، به هنگام اظهار نظرهایی مغایر با تعالیم دینی، به تکریم دین نیز زبان می‌گشودند و برای تخریت علوم کلامی و دینی سفسطه‌های بسیاری را در لباس اندیشه‌های علمی در می‌آوردند.

شیوه‌ی برخورد انگلستانی‌ها در تمام امور اعم از دینی، فلسفی، سیاسی و اخلاقی مشخصاً واقع‌گرایی محض بوده است. خواهیم دید که در کل این دو قرن، طرفداران و مروجین دین طبیعی، وحی خداوندی و نیز معجزات را منکر شدند و با انتقاد سخت از دلایل نقلی کشیش‌ها، در اثبات وجود خداوند به پدیده‌های طبیعی مشهود برای انسان متوسل شدند.

مبارزه‌ی فرانسیس بیکن با انواع مرجعیت

در اوایل قرن هفدهم میلادی، این شیوه‌ی برخورد در فرانسیس بیکن متجلی شد. او با عقیده‌ای که مرجعیت را منبع یگانه‌ی حقیقت می‌دانست به مخالفت برخاسته و مدعی شد که تنها راه رسیدن به حقیقت تجربه است. بیکن اگرچه خود به خداوند ایمان داشت، لیکن هیچ صورتی از مرجعیت را به عنوان منبع موثق حقیقت قبول نداشت و بلکه با آن به مبارزه می‌پرداخت. همین شیوه‌ی نگرش موجب شد که فرانسیس بیکن به امکان توافق بین فلسفه و دین معتقد شود. او می‌گفت: «تنها بخشی از فلسفه است که فیلسوف را به الحاد رهنمون می‌شود، اما اشتغال به فلسفه، روی هم رفته، عقل بشری را به سوی ایمان به خداوند هدایت می‌کند. هنگامی هم که یک فیلسوف در موضوعات الحادی بحث می‌کند، در واقع وجود عقلی در جهان را ثابت کرده و به وجود خداوند اعتراف می‌کند، چرا که انکار خداوند به معنای سخیف شمردن مقام و منزلت انسان در جهان است. در این صورت، انسان به مرتبه‌ی یک حیوان تنزل پیدا می‌کند. انسان اگر به روح خداوندی متصل نشود، موجودی بی‌ارزش خواهد بود. انکار خداوند در واقع، ارایه‌ی دلیل بر ذالت و دنائت طبع انسان است...»

در قرون وسطا بحث پیرامون حقیقت اشیاء بسیار مختصر و اجمالی بود، اصولاً کسی در پی کشف مجهولات نبود، چرا که باور عمومی این بود که حقیقت توسط وحی خداوندی بکلی عرضه شده است. آباء کلیسا که مورد اعتماد مردم بودند، اصولاً مجالی برای عرضه‌ی حقایق جدید باقی نگذاشته بودند. در آن زمان هر کسی می‌توانست در حقایق و حیانی، کنجکاوی کند و آنها را در معرض بحث عقلانی قرار دهد، اما این کنجکاوی به محدوده‌ای معین که توسط ارباب کلیسا تعیین می‌شد، محدود می‌گردید. حتا در این صورت هم، اگر محقق، به نظریه‌ی جدیدی نایل می‌شد، آن نظریه بایستی با آیات کتاب مقدس مطابقت می‌داشت و در غیر این صورت صاحب نظریه دچار درسر می‌شد.

روشنفکران عصر جدید، که از این شیوه‌ی محدود تحقیق و تفحص به تنگ آمده بودند، روش جدیدی برای کشف حقایق معرفی کردند. پیشگام این روش نوین دکارت بود که پیش‌تر از این نظریات او را شرح دادیم. فرانسیس بیکن نیز در کتاب «ارغنون نو»ی خود با نفوذ منطق

ارسطویی در تحصیل علم، آشکارا به معارضة برخاست. او در این کتاب روش جدیدی مبتنی بر تجربه معرفی کرده و استفاده از علم در تثبیت عقاید دینی را به سخره گرفته بود. تأکیدی که بیکن بر فهم طبیعت و کشف حقایق و اسرار طبیعی به منظور تسلط بر آن، از طریق تحقیق تجربی، مشاهده و استقراء داشت، به جدایی دین از علم منجر می‌شد، و بدین ترتیب علم از چنبره‌ی مجادلات ارسطویی دوره‌ی کلاسیک و نیز از چنگ بحث‌های لفظی و زبانی عصر نوزایی رها می‌شد. کشف حقیقت دیگر به تعالیم کلیسا و مندرجات کتاب مقدس محدود نمی‌شد. بدین ترتیب عقل از قید دین، بندگی فلسفه‌ی یونان باستان، و شیفتگی در برابر ادبیات عصر نوزایی رها می‌شد، خطاهایی که به واسطه‌ی توسل به شیوه‌های متافیزیکی در تأملات عقلانی بروز می‌کردند، و نیز اشتباهاتی که از عدم التجا به تحقیق تجربی، مشاهده و استقراء ناشی می‌شدند، همگی از بین می‌رفتند و همین امر باعث می‌شد که عقل بشری بتواند به هدفی که از تحقیق علمی مد نظر دارد، نایل شود. به نظر بیکن فقط از طریق تفکر محض نمی‌توان جهان را مسخر کرد، بلکه این کار از طریق تجربه و تفکر، توأمان، امکان‌پذیر است، چرا که انسان پیش از آن که موجودی عاقل باشد، موجودی فاعل است.

او از پذیرش یک عقیده، صرفاً به این خاطر که توسط کلیسا تأیید شده است، سر باز زد و به ترویج این عقیده پرداخت که حتّاً مرجعیت علمی هم منبع حق نیست و صرفاً روش تجربی است که می‌تواند انسان را به حقیقت رهنمون شود. روشی که بیکن طرح آن را ریخت، اگرچه نتیجه‌ای از شرایط محیطی او به شمار می‌رفت، بسرعت در سرتاسر اروپا رایج شد و انجمن‌هایی علمی با هدف پرداختن به مباحث تجربی تأسیس شدند. از جمله‌ی این انجمن‌ها، که عمدتاً با این عقیده که مرجعیت منبع حقیقت است، به مبارزه می‌پرداختند، «انجمن طبیعیون فلورانس» بود که در سال ۱۶۵۷ میلادی تأسیس گردید. دیگری، «انجمن سلطنتی لندن» بود که در سال ۱۶۴۵ میلادی تأسیس شد و در عهد پادشاهی چارلز دوم، به «انجمن سلطنتی توسعه‌ی علوم» تغییر نام داد، و بعدها بخش آخر این عبارت حذف شده و این انجمن تنها با عنوان «انجمن سلطنتی» شناخته شد. (بویل و نیوتون از اعضای این انجمن بودند.) در سال ۱۶۶۶ میلادی، «آکادمی علوم فرانسه» و سپس «آکادمی دلشیمنتو» در ایتالیا تأسیس شدند. انجمن‌های علمی دیگری نیز در سایر نقاط اروپا به وجود آمدند. به عنوان مثال در

سال ۱۶۶۷ میلادی رصدخانه‌ی پاریس و در سال ۱۶۷۷ میلادی رصدخانه‌ی گرینویچ تأسیس شدند و با توسل به شیوه‌های تجربی به تحقیقات علمی پرداختند. همه‌ی این انجمن‌های علمی با شیوه‌ی تحقیقی که از فرانسیس بیکن اخذ کرده بودند، در حقیقت مراکز مبارزه با تعالیم کلیسا بودند، اگرچه ظاهراً در جهت مبارزه با کلیسا، کاری انجام نمی‌دادند.

عقل و دین در فلسفه‌ی جان لاک

این جنبش جدید، بویژه از لحاظ دینی، با کارهای جان لاک شدت گرفت. لاک، در زمان خود در میان مردم محبوبیت زیادی یافت و فلسفه‌ی او متفکرین معاصرش را بشدت تحت تأثیر قرار داد. لاک که خود اصول اعتقادی کلیسا را پذیرفته بود برای رها ساختن عقل از دست قدرت‌های ظالم و نیز از سیطره‌ی نفوذ عقاید کلامی، بسیار کوشید. در سال ۱۶۹۰ میلادی، در راستای همین کوشش، بزرگ‌ترین اثر فلسفی خود یعنی «رساله‌ای در فاهمه‌ی انسانی» را منتشر کرد. او در این کتاب استدلال کرده بود که هر دانشی فقط از طریق تجربه حاصل می‌شود. جهان خارج تنها از طریق حواس پنجگانه بر انسان شناخته می‌شود، و تصورات ذهنی نیز فقط از طریق تفکر عقلانی حاصل می‌شوند. بدین ترتیب لاک نیز حقیقت و معرفت را از قدرت و مرجعیت جدا می‌کند. او به رهایی حقیقت از قید تعالیم دینی، و تقید ایمان به عقل بشری رأی می‌دهد. لاک اگرچه خود، به وحی مسیحیت مؤمن بود، لیکن صراحتاً می‌گفت که اگر عقاید وحیانی با مقتضیات عقلانی تناقضی به هم زد، بایستی که عقاید وحیانی را کنار گذاشت چرا که درجه‌ی یقینی که از توسل به وحی به دست می‌آید، به هیچ عنوان با درجه‌ی یقینی که از توسل به عقل نصیب انسان می‌شود، قابل مقایسه نیست. به عقیده‌ی او هر کسی که در حل این مشکل، عقل را کنار بزند، تا مجالی برای وحی باز شود، در حقیقت هر دو درجه‌ی یقین را از دست داده است. مثل این می‌ماند که کسی راضی شود که هر دو چشم او را کور کنند، اما در عوض تلسکوپی به او بدهند تا به وسیله‌ی آن ستاره‌های بسیار دور را ببیند.

در مقام مقایسه، جان لاک برخلاف دکارت، که در راه نیل به حقیقت، وحی را بر عقل

ترجیح می‌دهد، تجربه را نخستین منبع موثق حقیقت، و برتر از وحی می‌داند. البته جان لاک در کتاب دیگری تحت عنوان «سازگاری عقل و مسیحیت» ادعا کرده است که بین عقل و وحی مغایرتی وجود ندارد و اصولاً ایجاد اتحاد بین دین و فلسفه، کار ساده‌ای است. این کتاب در اختلافات دینی دوره‌ی بعد از لاک، بسیار مؤثر بوده است.

فلسفه‌ی لاک تأثیر مشهود و مستقیمی بر متفکر ایرلندی، تولاند، که از مذهب کاتولیک به مذهب پروتستان گرایید، داشته است. تولاند تحت تأثیر اندیشه‌های جان لاک، کتابی تحت عنوان «مسیحیت غیر غامض» نوشت که در آن مدعی شده بود «دین مسیحیت، دین برحقی است که از عقاید پیچیده و اسراری که فهم آنها از عقل و منطق بشری خارج باشد، عاری است. از لحاظ عقلانی وجود چنین اسرار غامض و نهانی در مسیحیت پذیرفته نیست. دینی که از سوی خداوند آمده و حقایقی که از طرف او وحی شده‌اند، بایستی عقل و منطق را تأیید کنند و هدف آنها تنویر افکار باشد، نه مشوش کردن روح و ذهن مردم.»

کتاب تولاند که ادامه‌ی منطقی فلسفه‌ی جان لاک محسوب می‌شود، بسرعت در میان مردم رایج شد و از لحاظ استقبال مردمی، یکی از مقبول‌ترین و پرفروش‌ترین کتاب‌های زمان خود گردید.

آزادی عقیده از نظر هابز و لاک

توماس هابز معتقد بود که قدرت، اعم از قدرت دینی، قدرت اجرایی، و قدرت قانونگذاری، بایستی در دست پادشاه باشد. دلیلی که هابز بر عقیده‌ی خود اقامه می‌کرد بدین قرار بود که انسان طبیعتاً خودخواه است و منافع خود را بر هر چیز دیگر ترجیح می‌دهد. از این رو روحانیون دینی هم هنگامی که قدرت در دست آنها بود، از این قدرت، به نفع خود سوء استفاده کردند. بنابراین ضرورت دارد که قدرت دینی نیز در دست حاکم مستبد باشد و این پادشاه مستبد، هر عقیده‌ای را که گمان می‌کند به سود ملت خود است، بر آنها تحمیل کند. در آن زمان، انگلستان پروتستان، تحت حکومت کاتولیک‌ها بود و اگر قرار بود هابز بر سر عقاید خود بماند، بایستی آزار پروتستان‌ها را هم می‌پذیرفت. چراکه اگر حاکم مستبدی در آن زمان بر انگلستان حکم می‌راند، لاجرم، عقاید کاتولیکی را بر مردم انگلستان تحمیل

می‌کرد و تنها تغییر عبارت می‌شد از این که قدرت کلیسا به پادشاهی مستبد تفویض شود. اما جان لاک برخلاف هابز، مروج آزادی مذهبی بود. او خواستار آزادی عقیده از قید قدرت کلیسا و قدرت حکومت بود و به جای شیوه‌های استبدادی حکومت، مدافع آزادی مطلق و تساهل و تسامح حداکثر بود. جان لاک جدایی قدرت دینی (کلیسا) از قدرت دنیوی (حکومت) را تنها راه رسیدن به آمال و آرزوهای خود می‌دانست. او در سال ۱۶۸۹ میلادی، رساله‌ای در مورد تسامح دینی نوشت که بعدها سه رساله‌ی دیگر نیز به آن اضافه کرد. در تمام این رساله‌ها، جان لاک قصد دارد ثابت کند که وظیفه‌ی حکومت خارج از حوزه‌ی دین است: «وظیفه‌ی دولت، صرفاً تأمین مصالح و منافع ملی مردم است و موضوعات دینی در حیطه‌ی اختیارات حکومت قرار ندارد، چرا که اصولاً فقط صاحب قدرت دنیوی است؛ قدرتی که هیچ ربطی به دین ندارد. دیانت از طریق پذیرش برخی عقاید توسط عقل حاصل می‌شود، در حالی که ماهیت عقل به گونه‌ای است که قدرت، نمی‌تواند آن را مجبور به پذیرش یک عقیده‌ی خاص و ایمان آوردن به آن کند. از این رو وضع قوانینی که مردم را به قبول دین خاصی ملزم کنند، دور از عقل است. وجود چنین قانونی بدون تعیین مجازات برای متخلفین از آن، اصولاً معنایی ندارد، و از طرف دیگر در این صورت نمی‌توان مطمئن بود که مردم به قبول دین واقعاً قانع شده‌اند، چرا که می‌توان احتمال داد پذیرش آن عقیده در اثر ترس آنها از مجازات بوده است.»

جان لاک معتقد بود که عقیده باید هم از نفوذ حکومت و هم از نفوذ کلیسا مصون باشد. چرا که به باور او «اگر قرار بود که اعتقادات مسیحی بزور بر کسانی که آنها را قبول ندارد، تحمیل شوند، خداوند خود راحت‌تر می‌توانست این گمراهان را با نیروهای آسمانی خود، به راه مسیحیت هدایت کند، و این امر خیلی بهتر و آسان‌تر از آن بود که این تحمیل توسط کلیسایان صورت بگیرد.»

این اظهارات لاک یادآور این گفته‌ی تبریوس، امپراطور روم، است که «خدایان، اگر اهانتی احساس می‌کنند، خود انتقام بگیرند!».

البته جان لاک خود نتوانسته است که از تصورات عصر خود و عقاید جزمی آن زمان کاملاً رها شود، و تمام این عقاید تا حدودی در او مؤثر افتاده‌اند. او که خود به اصل آزادی

عقیده معتقد است، گاهی اوقات آن را زیر پا می‌گذارد. به عنوان مثال، تسامح و تساهل نسبت به ملحدین را روا نمی‌داند، چرا که به عقیده‌ی او «این عده، از آن جایی که معتقد به وجود خداوند نیستند، سوگندی که می‌خورند و پیمانی که می‌بندند، ارزش ندارد و نمی‌توان به آن سوگند و پیمان مطمئن بود. در حالی که جامعه‌ی بشری بر اساس این پیمان‌ها و تعهدها استوار است و بدون وجود این امور نمی‌شود نظمی در جامعه حاکم کرد. از این گذشته کسانی که هیچ دینی را نمی‌پذیرند، نمی‌توانند برای خود حقی متصور باشند. و به واسطه‌ی آن حق خواستار تسامح شوند.»

تکفیر نیوتون

نیوتون در سال ۱۶۴۲ میلادی، یعنی سالی که گالیله درگذشت، به دنیا آمد. نیوتون هوشی سرشار داشت و به واسطه‌ی همین هوش سرشار، در نهایت به کشف نیروی جاذبه بین اجرام آسمانی نایل شد. روایت است که او پس از این که شاهد فرو افتادن سیبی از درخت بود، نتیجه گرفت که بین زمین و سیب نیروی جاذبه‌ای وجود دارد که به واسطه‌ی آن، همدیگر را جذب می‌کنند. اما کشف قانون جاذبه نیز خشم ارباب کلیسا را برانگیخت. می‌گفتند که نیوتون، جاذبه را جای خداوند گذاشته و بدین ترتیب خدا را از عرش به فرش فرود آورده است. آنها معتقد بودند که قانون جاذبه‌ی نیوتون، تأثیر مستقیم و بلاواسطه‌ی خداوند را در آفرینش جهان، که در کتاب‌های مقدس صراحتاً آمده است، نفی می‌کند. آون که یکی از پیروان پیرایشگری بود، نیوتون را به علت مخالفت با نص صریح کتاب مقدس، متهم به بی‌دینی و الحاد کرد و جان چنسون در کتابی تحت عنوان «اصول موسوی» که در سال ۱۷۲۴ میلادی منتشر شد، ادعا کرد که اصول نیوتون به انکار وجود خداوند می‌انجامد. از عجایب است که لایبنیتس، فیلسوف آلمانی هم در این مخالفت‌ها سهیم بود.

در سال ۱۷۴۸ میلادی، دو تن از ریاضیدانان مشهور فرانسوی در چاپ کتاب «اصول» نیوتون، مقدمه‌ای بر آن نوشتند که ترس روشنفکران از ارباب کلیسا را نشان می‌داد. به هر صورت انتقاداتی که از نظریه‌ی نیوتون می‌شد، به تشکیک در نظریات علمی او و در نتیجه، ریزش تعداد طرفداران او منجر شد. به نوشته‌ی ولتر، نیوتون چهل سال پس از انتشار کتاب

«اصول» در حالی از دنیا رفت که بیش از بیست نفر طرفدار نداشت. و این سرانجام دانشمند دینداری بود که در حقش گفته شده است: «جهان در ظلمت و تاریکی بود، خداوند گفت نیوتون باشد، پس همه جا روشن شد.»

دین طبیعی در برابر دین تقلیدی

جان لاک عقل را از سیطره‌ی قدرت و مرجعیت رها ساخت و ثابت کرد که تنها راه رسیدن به یقین، تجربه است. از سوی دیگر بایل روش عقلی لاک را توسعه داد. کارهای آنها در انگلستان و فرانسه بسیار مؤثر افتاد و در واقع اسلحه‌ای کارآ به دست مخالفان مسیحیت داد. نخستین انتقاداتی که در آن زمان، از کلیسا و قدرت ارباب کلیسا به عمل آمد، توسط خداشناسان طبیعی انگلستان صورت گرفت. خداشناسان طبیعی به وجود خداوند ایمان داشتند، در حالی که به وحی خداوندی، پیامبران خدا، و معجزات باور نداشتند. خداشناسان طبیعی از روحانیون مسیحی بشدت انتقاد می‌کردند و معتقد بودند که برای اثبات وجود خداوند، بایستی به پدیده‌های طبیعی و مشاهدات انسانی متوسل شد. آثار جسورانه‌ی خداشناسان طبیعی اگرچه امروزه خواننده‌ی کمی دارند، لیکن جسارتی که آنها در انتقاد از مسیحیت به خرج دادند، آن قدر ارزش دارد که در این جا نگاهی به عقاید آنها داشته باشیم؛ طرفداران دین طبیعی در آن زمان، در تاریخ خردگرایی انگلستان نقش بسزایی داشته‌اند؛ نظریات بایل تأثیر بسیاری بر طبقات تحصیلکرده و روشنفکر فرانسه داشته و اصولاً در عقاید تمام نویسندگان اروپایی مؤثر بوده است.

دین طبیعی، از فیلسوفی به نام هربرت شربری آغاز می‌شود؛ قصد او این بود که به دینی دسترسی پیدا کند که طبیعت عقل مقتضی و مؤید آن باشد؛ در برابر دین تقلیدی که اساس آن بر سلطه و تعبد است. به نظر او دین به معنای صحیح، آن است که همه‌ی مردم به آن تسلیم شوند و عقایدشان در آن باره متفق گردد. بنابراین «مفهوم دین»، یعنی قدر مشترکی که همه‌ی ادیان با وجود اختلاف ظاهری و صوری، در آن اتفاق دارند، مقیاسی است که حقانیت هر یک از ادیان با آن مقایسه می‌شود. هربرت، محتویات این «مفهوم دینی» را به شکل پنج قضیه که آنها را قضایای «کاتولیکی حقیقی» می‌نامد، و همانند اصولی می‌داند که صدق و

حقانیت مطلق دارند، بیان می‌کند. بنابر این قضایا، هربرت: خدا را قبول دارد و پرستش او را واجب می‌داند؛ فضیلت و تقوا را مهم‌ترین عبادت می‌شمارد؛ توجه و جزا را قبول دارد؛ و به ثواب و عقابی در جهان دیگر معتقد است. مؤسس این مذهب، نظریه‌ی عجیب دیگری دارد، که تا قرن هجدهم میلادی، مردم آن را قبول داشتند، و آن این که، مفهوم دین طبیعی حتّاً در ساده‌ترین دین‌ها نیز وجود داشته است، و صفات خاصی که سبب امتیاز ادیان تاریخی از یکدیگر گردیده، نتیجه‌ی خدعه‌ها و تردستی‌های اشخاصی است که متدین به این ادیان بوده و بتدریج آنها را وارد دین کرده‌اند.

مفهوم دین طبیعی بعد از هربرت، به دست فیلسوف انگلیسی، جان لاک، محدودتر گردید: «لاک منکر این است که بین همه‌ی مردم اتفاق کلی درباره‌ی وجود خدا و پرستش او وجود داشته باشد. به علاوه او تصور خدا را نتیجه‌ی این می‌داند که انسان همه‌ی صفات کاملی را که در خود می‌بیند، به طور یکجا، جمع کرده و آن را به صورت نیرومندتر و بزرگتری به خدا نسبت می‌دهد.

بعد از جان لاک دو متفکر انگلیسی، به نام‌های تولاند و تیندال، از طرفداران دین طبیعی محسوب می‌شوند و تلاش کرده‌اند که دین را بر اساس جدیدی بنا کنند؛ تلاشی که به نقد مسیحیت، مخالفت با برخی تعالیم آن، و انکار وحی خداوندی منجر شد.

از نظر حامیان دین طبیعی، خداوند منزّه از صفات حوادث است؛ او جهان را خلق کرده و خود از جهان بیرون است؛ در ازل، همه چیز را چنان که باید، مقدر کرده است، حتّاً اگر بخواهد تغییری در نظام دستگاه جهان بدهد، عمل بی‌هوده‌ای است که مغایر با حکمت و فضل خود اوست. شک نیست که از لحاظ عملی، شباهت زیادی بین دین طبیعی و مذهب الحاد وجود دارد؛ چه فرق است بین این که خدایی وجود نداشته باشد، یا این که خدایی باشد و هیچ دخل و تصرفی در امور جهان نکند و تنها لباس تقدیس عامی بر آن پوشیده شود که هیچ معنایی ندارد؟ دلایلی که برای اثبات دین طبیعی وجود دارد، بیش‌تر از دلایل مذهب الهیون نیست، و از طرف دیگر چون نتیجه‌ی عملی هم بر آن مترتب نمی‌شود، بتدریج این دین از بین رفته و می‌رود. مطابق این مذهب، اگر خدا در امر جهان و تدبیر و چرخاندن آن عنایت و توجه دایمی داشته باشد، و آن چه را شایسته‌تر است محقق سازد، چنین خدایی

دارای صفت کمال نیست، و جهانی که به این ترتیب اداره می‌شود، جهان بدی خواهد بود. طبیعی است که چنین دینی منکر معجزات و خوارق عادات نیز خواهد بود.

موارد اختلاف میان خداشناسان طبیعی و ارباب کلیسا

موضوع کشمکش بین خداشناسان طبیعی و مخالفان آنها، یعنی روحانیون کلیسا، عبارت بود از امکان اتحاد بین خدای دین مسیحیت (که از طریق وحی به مردم معرفی می‌شد) و خدای دین طبیعی (که به عقیده‌ی خداشناسان طبیعی، بدون توسل به وحی و تنها از طریق استدلال عقلانی می‌شد به وجود آن پی برد). خداشناسان طبیعی بر این عقیده بودند که اصولاً چنین اتحادی امکان ندارد، چرا که ماهیت خدایی که عقل بشری با سیر استدلالی خود به آن می‌رسد، اصولاً با وحی بیگانه است. در حالی که ارباب کلیسا معتقد بودند خدایی که به واسطه‌ی تفکر عقلانی می‌توان به وجود آن پی برد، در نهایت همان خداوندی است که دین مسیحیت را نازل کرده است. اکثر طرفداران وحی، چنین استدلالی می‌کردند و در این که بایستی با تعقل به وجود خداوند پی برد، با خداشناسان طبیعی هم‌عقیده بودند، اما همین پذیرش حکمیت عقل و اعتماد به آن موجب شد که بسیاری از روحانیون مسیحی در ورطه‌ی الحاد بیافتند. آنها به خیال خود بر آن بودند که با استفاده از سلاح مخالفان خود (یعنی همان روش‌های عقلانی)، عقاید خود را مستحکم کنند، اما همین امر بیش‌تر از آن که به سود آنها تمام شود، به زیان آنها تمام شد. البته این امر چندان هم دور از انتظار و عجیب نبود، چرا که دین، اصولاً مبتنی بر ایمان به چیزی مافوق عقل است و از این رو توسل به عقل برای تقویت عقاید دینی، و دخالت دادن روش‌های عقلانی در دین، در نهایت به تزلزل در اعتقادات دینی و تخریب بنای دینداری می‌انجامد.

اما موضوع اصلی کشمکش میان این دو گروه، به اخلاق مربوط می‌شد. ارباب کلیسا حامی این عقیده بودند که اخلاق، تنها با رواج عقیده به سزا و جزا در آخرت پا بر جا می‌ماند. اما خداشناسان طبیعی معتقد بودند که اخلاق صرفاً مبتنی و متکی بر عقل بشری است، و علاوه بر این عقیده به وحی خداوندی به ظهور امور غیراخلاقی بسیاری منجر شده است که با اخلاق متکی بر عقل، مغایرت دارند.

اسپینوزا در سال ۱۶۷۰ میلادی، مدعی شد که کتاب مقدس را نیز بایستی همانند سایر کتاب‌ها، تفسیر و تأویل کرد. کتاب «رساله‌ی الهیات - سیاسیات» او که حاوی این نظریه بود، در سال ۱۶۸۹ میلادی به انگلیسی ترجمه شد و مورد قبول خداشناسان طبیعی انگلستان قرار گرفت. در آن زمان طرفداران دین طبیعی، از ترس تعقیب و شکنجه، این عقیده را در لفافه بیان می‌کردند و به همراه عقاید متعادل‌تری به مردم القا می‌نمودند. البته واهمه‌ی آنها از قدرت مخالفان خود، چیز دور از ذهنی نبود، چرا که قانون سانسور مطبوعات (مصوب سال ۱۶۶۲ میلادی) تا قرن هجدهم میلادی، همچنان نشر عقاید مخالف با دین را ممنوع می‌دانست؛ و در طی این مدت، کنترل کتاب‌ها و نوشته‌ها به حدی قوی بوده است که از آثار به دست آمده بدرستی معلوم نیست که اعتقاد به حکمیت عقل و طرفداری از تعالیم آن، تا چه اندازه رایج بوده است. اصولاً بیشتر اطلاعات ما در این مورد، از طریق کتاب‌هایی به دست آمده‌اند که در رد نظریات الحادی، و به منظور رسوا کردن ملحدین نوشته شده‌اند. به محض این که قانون مذکور در سال ۱۶۹۵ میلادی لغو شد، آثار خداشناسان طبیعی منتشر شدند. اما قوانین دیگری مبنی بر مجازات کسانی که به خدا، دین، و عیسی مسیح توهین می‌کردند، وضع شد؛ این قوانین که برای جلوگیری از انتقاد از مسیحیت وضع شده بودند، ایراد اتهام‌های پیشین را دوباره میسر ساختند.

در انگلستان سه قانون وضع شده بود که علیه منتقدین مسیحیت به کار بسته می‌شدند:

۱- قانونی که در سال ۱۶۶۲ میلادی وضع شد. این قانون محاکم دینی را مجاز می‌دانست که شخص متهم به الحاد، اهانت به دین، یا اهانت به عیسی مسیح را به مدت شش ماه زندانی کنند.

۲- قانونی که در سال ۱۶۷۶ میلادی وضع شد. این قانون به دنبال این حادثه وضع شد که گویا کسی به مقام عیسی مسیح اهانت کرده و دین مسیحیت را دروغ خوانده بود. او را محاکمه کرده و گناهکار شناختند. سپس او را به ستونی در شهر به نام «ستون رسوایی» بستند و قاضی محکمه اعلام نمود که اهانت به عیسی مسیح، در واقع تشویق مردم به عدم اطاعت از قوانین کشور است، چرا که دین مسیحیت قانون انگلستان به شمار می‌رود. از این رو توهین به مسیح و دین او، به منزله‌ی اهانت به حکومت و قوانین کشور و در نتیجه قابل پیگرد در

محاکم عمومی و دولتی خواهد بود.

۳- قانون مصوب سال ۱۶۹۸ میلادی، که بنا بر آن، هر کس که از طریق نوشتن کتاب، چاپ کتاب، و سخنرانی، مقام خداوندی یکی از اقایم ثلاثه (یعنی پدر، پسر و روح القدس) را انکار کند، و بدین وسیله موجب تشکیک در عقیده‌ی تثلیث شود، یا به وجود بیش از یک خدا معتقد بوده و در عقیده‌ی خود اصرار بورزد، یا حقانیت دین مسیحیت را انکار کند، یا نزول کتاب‌های مقدس (عهد عتیق و عهد جدید) از جانب خداوند را قبول نداشته باشد، گناهکار است و مستحق مجازات خواهد بود. یک چنین شخصی در درجه‌ی اول از کار خود برکنار خواهد شد، و اگر جرایم خود را تکرار کند، بکلی از حقوق مدنی محروم و به سه سال زندان محکوم خواهد شد.

گویی علت وضع این قانون این بوده است که در آن زمان، بسیاری از متفکرین، خود را ملحد معرفی می‌کردند و آشکارا به دین مسیحیت توهین می‌کردند، یا به چاپ و نشر مطالبی اقدام می‌کردند که بوضوح با اصول دین مسیحیت مغایرت داشت.

در حقیقت بیش‌تر محاکماتی که به اتهام اهانت به دین مسیحیت، در قرن هفدهم و هجدهم میلادی بر پا شدند، با استناد به همین قانون صورت می‌گرفتند. از این رو این قانون که ترس ملحدین را دامن زده بود، مانع از آن بود که این افراد عقیده‌ی اصلی خود را بروز دهند. در عوض عقیده‌ی الحادی آنها در اعتقاد آنها به تأویل عقلانی کتاب مقدس و عدم بسنده کردن به ظاهر آیات آن، متجلی شد. از نظر خداشناسان طبیعی، اکتفا به نص آیات کتاب مقدس، نادرست و مغایر با حکمت و عدالت خداوند بود و از همین رو مردم را دعوت به تأویل عقلانی آنها می‌کردند. در حالی که هدف آنها از این دعوت، تزلزل موقعیت وحی، و رواج تشکیک در میان مردم بود.

اختلاف نظر پیرامون معجزات

به عقیده‌ی روحانیون دینی، معجزاتی که در عهد جدید به آنها اشاره شده بود، دلیل حقانیت وحی خداوندی به شمار می‌رفتند، در حالی که خداشناسان طبیعی، اصولاً خود معجزه را منکر بودند. حقیقت این است که انکار معجزات، به انکار اصولی ادیان می‌انجامد.

از این رو مخالفت بامعجزات، و تلاش در جهت فهم تعالیم دین از طریق روش‌های عقلانی و تجربی، به تزلزل اعتقادات دینی، از پایه، منجر می‌شود.

آنتونی کالینز، شاگرد جان لاک، در سال ۱۷۳۳ میلادی کتابی تحت عنوان «مقدمه‌ای بر اصول مسیحیت و لوازم آن» منتشر کرد که در آن، استدلال‌های مبتنی بر معجزات برای اثبات نبوت را آورده و از آنها به عنوان «استدلال‌هایی مبتنی بر تأویل مجازی» نام برده بود. کالینز بیست سال پیش از آن، کتاب «رساله‌ای درباره‌ی آزادی تفکر» را نوشته و در آن خواستار آزادی تحقیق در تمام موضوعات دینی، آن هم به روش عقلی شده بود. او معتقد بود همان دلایلی که موجب تعصب در دین می‌شوند، می‌توانند بهترین دلیل برای الحاد باشند.

کالینز با وجود نظریات انتقادی خود، از خطر تعقیب و آزار مخالفان خود دور ماند، اما توماس وولستون، استاد دانشگاه کمبریج به خاطر شجاعت و جسارتی که در شش مقاله‌ی خود، از خود نشان داد، متحمل مجازات سنگینی شد. مقالات شدیدالحن او تحت عنوان «مقالاتی درباره‌ی معجزات منجی ما»، بین سال‌های ۱۷۲۷ و ۱۷۳۰ میلادی منتشر شدند. نتیجه‌ی انتشار آنها چیزی نبود جز محاکمه‌ی وولستون، و محکومیت او به پرداخت جریمه‌ای برابر ۱۰۰ لیره، و یک سال زندان. وولستون به علت عدم استطاعت مالی و در نتیجه عدم پرداخت جریمه، تا آخر عمر در زندان مانده و در همان جا جان سپرد. او کوشید تا غیرقابل باور بودن معجزات را ثابت کند و برای این کار، مهم‌ترین و برجسته‌ترین معجزاتی را که در انجیل به آنها اشاره شده بود، مورد بحث علمی قرار داد، تا مگر وجود تناقض در آنها را ثابت کند.

نباید از خاطر دور داشت که وولستون، خود به این که کتاب مقدس از جانب خداوند وحی شده است، ایمان داشت، اما تفسیر معجزات را آن گونه که در کتاب مقدس آمده بود، قبول نداشت. او در تأویل معجزات به عقاید منسوب به یکی از آبای غیرمتعصب مسیحی به نام اوریگن متوسل شد. وولستون اگرچه به آرای یک فرد معتقد به مسیحیت استناد می‌کرد، لیکن انتقادات او بسیار شدید و زننده بود و شاید به خاطر همین شدت در انتقاد بود که چندان توجهی به اصل انتقاد او نمی‌شد. به هر صورت وولستون شهرت بدی بین مردم یافت.

روایت است که روزی دوشیزه‌ی زیبایی به او رسید و گفت: «آدم مکار! مگر تو هنوز زنده‌ای و به دار آویخته نشده‌ای؟» ولستون گفت: «من نسبت به خانم با اصل و نسبی که افتخار آشنایی با او را ندارم، چه بدی کرده‌ام که با من چنین سخن می‌گوید؟» گفت: «تو در مقاله‌هایت به منجی من، مسیح، حمله کرده‌ای؛ اگر او نباشد، پس من بارگناهانم را چه کنم؟ اگر منجی محبوب من، شفاعت نکند، به کجا روی بیاورم؟»

انتقاد تیندال از وحی

همزمان با انتقاد ولستون از معجزات، ماتید تیندال نیز وحی را مورد انتقاد قرار داد. او به صورتی کلی‌تر انتقاد می‌کرد و معجزات را از این جهت که دلیلی بر حقانیت اعتقاد به وحی خداوندی هستند، مورد نقد قرار نمی‌داد، بلکه اصولاً به انتقاد از خود وحی همت گماشته بود. ماتید تیندال در سال ۱۷۳۰ میلادی، کتابی تحت عنوان «مسیحیت به قدمت آفرینش» منتشر کرد که در آن مدعی شده بود «انجیل به اعتبار این که از جانب خداوند آمده است، هیچ ارزشی ندارد، چرا که بر دین طبیعی که خداوند آن را از آغاز آفرینش، به واسطه‌ی عقل، بر انسان آشکار ساخت، چیزی اضافه نمی‌کند. کسانی که برای دفاع از دین آسمانی و وحی خداوندی، در اثبات سازگاری بین آن و دین طبیعی که مکشوف عقل بشری است، می‌کوشند، و در راه این اثبات، هم به دلایل عقلی و هم به دلایل نقلی متوسل می‌شوند، در این دو راهی دچار الحاد می‌شوند.» او در ادامه آورده بود که: «این یک مغالطه است که برخی صحت و درستی اصول یک کتاب را دلیل حقانیت آن کتاب معرفی کنند، در حالی که صحت و درستی آن اصول را از این که در کتاب آمده‌اند، نتیجه گرفته باشند... این همان چیزی است که منطقیون از آن به عنوان دور یاد می‌کنند.» تیندال سپس به انتقاد از انجیل ادامه می‌دهد: «اگر فردی بخواهد بدون اجحاف در مورد عقلی که به آن ایمان دارد، انجیل را معصوم از خطا بداند، بایستی آیاتی از آن را که صراحتاً با عقل سلیم ناسازگارند، در معرض تأویل و تفسیر عقلانی قرار دهد تا مگر با گذار از معنای ظاهری آنها، به سازگاری آنها با عقل برسد. اما آیا کسی را که با کتاب مقدس خود چنین رفتار می‌کند، می‌توان پیرو آن کتاب به شمار آورد؟ و آیا در این صورت نمی‌توان گفت که آن کتاب، حتّاً به پای تألیفات سیسرون هم نمی‌رسد که

در آنها از وحی منزل خبری نیست و درک مطالب آن نیازی به تأویل عقلانی و گذار از ظاهر آنها ندارد؟»

مخالفان انجیل می‌گفتند که در انجیل، اشتباهات تاریخی و طبیعی بسیاری دیده می‌شود و همین امر، عصمت آن را بی‌پایه می‌سازد. اما گویی یکی از ارباب کلیسا زمانی گفته است - و به نظر ما کاملاً بجا - که «خداوند در کتاب مقدس خود، متناسب با درک و فهم مردم آن زمان، با آنها سخن گفته است، و علاوه بر این وظیفه‌ی وحی این نبوده است که نظریات اشتباه مردم را تصحیح کند.» تیندال در مقام مخالفت با این عقیده، در کتاب خود می‌نویسد: «با این حساب باید بپذیریم که خداوند از اصلاح عقاید نادرست مردم خودداری کرده و بر آرای غلط آنها و نیز پیروی آنها از این آرا مهر تأیید زده است. باید چه بگوییم، آیا باید بگوییم که خداوند با وجود حکمت نامتناهی خود، نمی‌تواند بدون توسل به عواطف و احساسات مردم، گفته‌های خود را مورد اعتماد آنها قرار دهد؟»

تیندال سپس به انتقاد شدید از عقیده‌ی «منجی‌گری مسیح»، که به نظر او یکی از عقاید «عجیب و غریب» است می‌پردازد: «درهای بهشت به روی مردم باز بود، اما کسی آمد و این درها را به روی مردم بست و سپس به آنها گفت که منتظرش باشند که روزی نجاتشان خواهد داد! آیا به حکم عقل می‌توان پذیرفت که چنین کسی منجی بشر و رهایی دهنده‌ی او از سنگینی گناهانش باشد؟»

تیندال سپس به تناقض بین آن چه که در مورد نیکی عادلانه‌ی خداوند به طور فطری می‌دانیم و آن چه که در تورات به خدا و پیامبران خدا نسبت داده شده است، اشاره کرده و مواردی در کتاب مقدس را یادآور می‌شود که غیرطبیعی بوده و بر مجازات انسان به خاطر گناهانی که اصولاً برگردن او نیست، دلالت دارند. او در ادامه می‌نویسد: «اگر خداوند در این جهان ما را به جرم گناهانی که نکرده‌ایم مجازات می‌کند، از کجا معلوم که در جهان آخرت هم این رفتار ظالمانه را با ما ندشته باشد؟ اگر قوانین عدالت یک بار به بازی گرفته شوند، آیا عقلانی نیست که شاید بار دیگر نیز به بازی گرفته شوند؟ حقیقت این است که الگوهای عدالت و تقدس در عهد عتیق تعجب‌برانگیز و وحشت‌آور هستند. و سرمشق‌های عدالت در این کتاب به گونه‌ای معرفی شده‌اند که گویی مؤلف و مکلف به ظلم و ستمکاری هستند، چرا

که دائماً به مردم تهمت زده و آنها را مورد لعن و نفرین قرار می‌دهند. آیا تعجب‌آور و وحشتناک نیست که پیامبری، به نام خداوند، کودکان را نفرین کند، تنها به این دلیل که گفته‌اند که او کچل است؟ آیا حقیقتاً عجیب‌تر نیست که به فرمان او، دو ماده خرس، چهل نفر از آن کودکان را درجا بخورند؟»

عقیده‌ی ددویل مبنی بر خطرناک بودن عقل

گفتیم که در این دوره، ارباب کلیسا اکثراً مسیحیت را مبتنی بر عقل می‌دانستند و نه ایمان. این تلقی از دین مسیحیت مخالفانی هم برای خود داشته است. از مشهورترین این مخالفان، می‌توان به ددویل اشاره کرد. او در نامه‌ای که به یکی از دوستان خود در آکسفورد نوشته است، به خطرهایی که ممکن است از اعتماد و اتکای به عقل و توسل به روش‌های عقلانی، متوجه مسیحیت شوند، اشاره می‌کند. یکی از طنزهای تاریخ این است که این نامه با الهام از این عقیده‌ی «بایل» نوشته شده است که اصول مسیحیت مغایر با عقل و از این رو الزاماً غیرمنطقی هستند.

ددویل در نامه‌ی خود آورده است که: «توسل به روش‌های عقلانی برای اثبات حقانیت وحی و دین، می‌تواند عواقب خطرناکی داشته باشد. کسی که ایمان بیاورد و سپس عقل خود را به کار بگیرد، به راه راست هدایت می‌شود، اما هر کسی که برای ایمان آوردن، از عقل خود استفاده کند، در تناقض گرفتار می‌آید. اناجیل اربعه، اسرار خود را جز به کسانی که قلبی صاف و روحی آرام و مطیع، همانند کودکان دارند، و هیچ هدفی جز فهم آنها ندارند، فاش نمی‌کنند. عیسی مسیح تعالیم خود را برای این که مورد نقد قرار بگیرند، بر مردم عرضه نکرده است. او هرگز برای اثبات رسالت خود، دلیلی برای حواریون ارایه نکرده و حتاً مجالی هم برای ارایه‌ی چنین دلایلی به آنها نداده است؛ حواریون هرگز در تفکر پیرامون تعالیم مسیحیت آزاد نبوده‌اند، تا بدین ترتیب در مورد تعالیم دینی، حکم عقل را هم بیان کنند. علاوه بر این خود حواریون هم قصد انجام چنین کاری را نداشتند، چرا که آنها از تمام مردمان زمان خود ساده‌دل‌تر و خوش‌قلب‌تر بودند.»

ددویل سپس در نامه‌ی خود به روشی که پروتستان‌ها در پیش گرفته بودند اشاره کرده و

نوشته است: «این که به هر کسی حق صدور حکم پیرامون موضوعات دینی داده شده و در عین حال از او خواسته شود که همانند پرهیزکاران به تعالیم دین عمل کند، بسیار خطرناک است. اگر مصلحین دینی با ادعای معصومیت پاپ مخالف هستند، عقیده‌ی آنها مبنی بر صحت قضاوت فردی در تعالیم دینی هم دست‌کمی از معصومیت پاپ ندارد.»

انتقاد شافتزبری از کتاب مقدس

آن چه در این مقطع تاریخ قابل ملاحظه است، انتقاد ملحدین از وحی خداوندی و دین آسمانی از یک سو، و اظهار علاقه‌ی آنها به دین طبیعی، که به فهم عقل فطری بشر درآید، از سوی دیگر است. پیش‌تر از این دیدیم که اصول این دین طبیعی از فلسفه‌ی باستان اخذ شده بود. هربرت شربری بود که در رساله‌ای تحت عنوان «درباره‌ی حقیقت» که در عهد جیمز اول و به زبان لاتینی نوشت، این دین را احیا نمود. خداشناسان طبیعی بر این عقیده اصرار می‌ورزیدند که برای بنای اخلاق، وجود دین طبیعی کفایت می‌کند. آنها معتقد بودند که فریب دادن مردم با تعالیم دین مسیحیت، برای هدایت آنها به نیکوکاری، هیچ ارزشی ندارد. شافتزبری در کتابی که در سال ۱۶۹۹ میلادی تحت عنوان «بحث پیرامون اخلاق» نوشته است می‌گوید: «فریب دادن مردم با وعده‌ی پاداش‌ها و نعمت‌های بهشتی و نیز ترساندن آنها از عذاب‌های جهنمی، برای هدایت آنها به سلوک اخلاقی، کفایت می‌کند. در واقع با جرأت می‌توان گفت که برای وضع قوانین اخلاقی، اصولاً نیازی به وجود خداوند نیست. علاوه بر این، نظریات خداشناسان طبیعی صدمه‌ای به اخلاق مردم نمی‌زنند، بلکه می‌توان گفت که اقرار به وجود خداوندی که این جهان را خلق کرده است، در پرورش روحیه‌ی اخلاقی مردم و تشویق آنها به نیکوکاری، بسیار مؤثر بوده است.»

از دقت در نظریات شافتزبری چنین برمی‌آید که او با خداوندی که در تورات معرفی شده است، میانه‌ی خوبی ندارد. او معمولاً به طور ضمنی یا علنی، از کتاب مقدس انتقاد می‌کند. او تلویحاً بر این عقیده است که اگر به جای خدا بود، ملحدین را کم‌تر از کسانی که به «یهوه» ایمان آوردند، شکنجه می‌کرد. او با پلوتارک هم عقیده بود که می‌گفت: «من بسیار مایلم که بگویند که تا به حال، اصلاً کسی به نام پلوتارک به دنیا نیامده است، تا این که بگویند کسی به

نام پلوتارک به دنیا آمد که متقلب، هرزه، بداخلاق، و کینه‌توز بود.» نظریه‌ی اخلاقی شافترزبری، اگرچه نظریه‌ای سطحی بود، لیکن به هر صورت تأثیر حایز اهمیت و بزرگی بر نظریات متفکرین قرن هجدهم فرانسه و آلمان داشته است.

طرفداری عقل از مسیحیت

گفتیم عقل به عنوان یک وسیله‌ی دفاعی، هم توسط خداشناسان طبیعی و هم توسط مخالفان آنها، یعنی ارباب کلیسا به کار گرفته شد و توسل روحانیون به روش‌های عقلانی در تضعیف ایمان آنها به وحی و دین، بسیار مؤثر افتاد؛ این امر را می‌توان در گفتار و رفتار کسانی که در آن زمان خود را مدافع مسیحیت می‌دانستند، بخوبی دید.

در نیمه‌ی اول قرن هجدهم میلادی، متفکری به نام میدلتون، که در زمان خود یکی از متنقدترین خداشناسان طبیعی بود، به دفاع از مسیحیت برخاست. او معتقد بود که صرفاً به خاطر سودمندی موضوع هم که شده بایستی از تعالیم کلیسا حمایت کرد. او می‌گفت که حتّاً با فرض این که مسیحیت برخطا باشد، از آن جایی که سابقه‌ی تاریخی دارد، تلاش برای نابودی آن، به منظور جایگزینی آن با عقل بشری، سودی عاید بشر نمی‌کند. البته استدلال‌های میدلتون به گونه‌ای طرح شده بودند که بیش‌تر به تخریب مسیحیت و تعالیم آن منجر شوند تا به تحکیم آن. به عنوان مثال او در کتاب «بحث پیرامون معجزات مسیحی» که در سال ۱۷۴۸ میلادی منتشر شد، از نقطه‌نظر جدیدی بر موضوع قدیمی معجزه می‌پردازد. او این سؤال را مطرح می‌کند که «کلیسا چه زمانی قدرت معجزه کردن را از دست داد؟» استدلال‌های اثباتی میدلتون در پاسخ به سؤالاتی از این دست، بیش‌تر وسیله‌ای برای انتقاد از مسیحیت شد و بعدها خواهیم دید که گیبون در انتقادات خود از دین مسیحیت و کلیسا، از افکار میدلتون بسیار سود برده است.

باتلر اسقف نیز به عنوان یکی از بزرگ‌ترین حامیان دین مسیحیت، به دفاع مشابهی از مسیحیت دست زد. او نیز در کتاب «قیاس دین طبیعی و الهی» که در سال ۱۷۳۶ منتشر شد، بشدت از مسیحیت دفاع کرده است. اما دفاع پرحرارت باتلر هم بیش‌تر از آن که عقل را به تمکین دین درآورد، به شکاکیت آن دامن زد. الحادی که در اندیشه‌های جیمز میل مادیگرا

دیده می‌شود، نتیجه‌ای از دفاعیات باتلر است.

خداشناسان طبیعی استدلال می‌کردند که خدای طبیعی، که با توسل به عقل به وجود آن پی برده‌اند، امکان ندارد با خدای ظالمی که در انجیل و تورات آمده است، یکی باشد. اما باتلر می‌گفت که جهان طبیعت پر از ظلم و جور است. او نمی‌دانست که همین ادعای او، صراحتاً به نتیجه‌ای منجر می‌شود که خود نمی‌پسندد و آن این که «خدای عادل و نیکوکار وجود ندارد.» باتلر حل مسأله را در توسل به استدلال شکاک‌های قدیم می‌جست: «علم اندک ما عاجز از شناخت خداوند است؛ هر چیزی ممکن‌الوجود است حتّاً آتش ابدی جهنم؛ از این رو بهترین و مطمئن‌ترین راه سعادت و نجات، پذیرفتن دین آسمانی مسیحیت است.» استدلال دفاعی باتلر چیزی مختص دین مسیحیت نیست و می‌توان آن را در مورد تمام ادیان به کار گرفت. در واقع، باتلر با استدلال خود، استدلال پاسکال را به زبانی دیگر مطرح کرده بود: «حتّاً اگر احتمال بسیار کمی برای حقانیت دین مسیحیت وجود داشته باشد، صلاح انسان در پذیرفتن دین مسیحیت است، چرا که اگر بعدها بطلان آن ثابت شود، ضرری متوجه او نشده است، و تنها زبانی که ممکن است بدین ترتیب متوجه انسان شود، از دست دادن لذات بی‌هوده‌ی زندگی مادی است. اما اگر احتمال حقانیت آن درست از آب دربیاید، مطمئناً سود بزرگی عاید انسان خواهد شد.»

باتلر در جهت لزوم ترجیح این احتمال هر چند کوچک، استدلال‌های بسیاری آورد، اما ارزش تلاش او از جهت عملی و اخلاقی چندان بیش‌تر از ارزش استدلال‌های پاسکال نبود.

عقیده‌ی دیوید هیوم در مورد خدا و معجزه

دیوید هیوم، بزرگ‌ترین فیلسوف انگلیسی قرن هجدهم میلادی، بر این عقیده بود که «دین طبیعی» بیش‌تر از آن که به تاریخ فلسفه مربوط باشد، به تاریخ دین و کلیسا بسته است. اگرچه برخی از ارباب کلیسا، در ابتدا، برای تحکیم قدرت خود، به مبارزه با دین طبیعی و مروجان برخاستند، لیکن ناامید از تلاش خود، متوسل به عقل شدند.

شاید بهتر باشد که پیش از هیوم، اشاره‌ای به اسقف بارکلی داشته باشیم. بارکلی مسیحی دوآتشه‌ای بود که از شیوع موج الحاد و بی‌دینی، متأثر و متأسف شده بود. او ریشه‌ی الحاد را

در فلسفه‌ی مادیگرایی می‌دید و از این رو محو الحاد را در ریشه‌کن کردن فلسفه‌ی مادی‌گرایی می‌دید. او معتقد بود که حقیقت تنها در ذهن انسان است و اجسامی که به حواس بشر در می‌آیند وجود حقیقی ندارند. او با نفی جهان مادی، جهان ذهنی را به جای آن نشانده و از این رهگذر با انتقاد از اباحه‌گری، به دفاع از وحی مسیحی می‌پردازد.

به نظر هیوم، که خود همچون بارکلی یک شکاک است، افراط در ذهنی‌گرایی نه تنها به انکار جهان مادی، بلکه به انکار جهان ذهنی نیز منجر می‌شود. هیوم در کتاب خود تحت عنوان «گفت‌وگو درباره‌ی دین طبیعی» که سه سال پس از مرگش منتشر شد، بر این عقیده است که استدلال خداشناسان طبیعی، درباره‌ی جود خداوند، سست و بی‌فایده است. او در این کتاب به تشریح و تبیین برهان غایت‌انگاری (برهان نظم، یا برهان اتقان صنع) که هم توسط مسیحیان و هم توسط فلاسفه‌ی طبیعی به کار گرفته می‌شود، می‌پردازد. خلاصه‌ی این برهان چنین است که جهان به خالق هوشمند نیازمند است که در کاردانی و ذکاوت بسیار برتر از انسان باشد. در جهان، پدیده‌هایی می‌توان دید که حاکی از وجود خالق مدبر هستند. نمی‌توان گفت که سازگاری شگفت‌انگیز وسایل و غایات، بدون طرح قبلی و بدون اراده محقق شده است؛ مطمئناً یک چنین طرح و تدبیری توسط عقلی مقتدر اندیشیده شده است. اعتراض هیوم به برهان نظم، در درجه‌ی اول به تشبیه مادی در مورد خداوند مربوط می‌شود. او معتقد است که تشبیه مادی [تشبیه آثار طبیعت با مصنوعات انسان] نه تنها صوفیان، بلکه متکلمین را هم قانع نمی‌کند. چرا که به هر صورت امکان وجود بیش از یک خدا را نفی نمی‌کند. برهان نظم در بهترین حالت، وجود خدایی برتر از انسان را ثابت می‌کند؛ اما این خدا تسلطی محدود بر جهان دارد، و مخلوق او چندان با مهارت خلق نشده است؛ چرا که به هر صورت اشتباهاتی در جهان دیده می‌شود. جهان چنین می‌نماید که گویی توسط کودکی در حال ساخته شدن بوده است، و چون کودک در حال رشد و نمو، آگاهی زیادی کسب کرد، خجل از معایب و نواقص ساخته‌ی خود، دست از کار کشید. از طرف دیگر چنین می‌نماید که خداوند جهان را در مرحله‌ی تمرین و آزمایش ساخته است، شاگردی که دست‌ساخته‌ی او در نظر استاد خالی از ایراد نیست. بدین ترتیب هم برای مسیحیان و هم برای فلاسفه‌ی طبیعی بهتر است که اصلاً از برهان نظم استفاده نکنند.

اما هیوم با تمام این انتقادات، اکثر اصول دین را، که به واسطه‌ی توسل به عقل خود، مورد شک قرار داده بود، پذیرفت؛ چراکه هیچ شکی پایدار نیست و بلکه حالتی عارضی است که در نهایت جای خود را به یقین می‌دهد.

هیوم در کتاب دیگر خود موسوم به «تحقیق درباره‌ی فاهمه‌ی انسان» که در سال ۱۷۴۸ میلادی منتشر شد، در بخش «راجع به معجزات»، به نقد معجزه می‌پردازد. او معتقد است که باید مقیاسی واحد و مشترک در دست داشت تا بتوان خوارق عادات را با آن مقایسه کرد. تصدیق معجزات، نسبت به تصدیق پدیده‌های معمولی نیازمند شواهد و دلایل بیش‌تری است. قاعده‌ی عمومی هیوم از قرار زیر است: «ارایه‌ی دلیل برای اثبات حقانیت یک معجزه کافی نیست، مگر دلیلی که ضد آن است، خود معجزه‌ای بزرگ‌تر تلقی شود. از طرف دیگر نمی‌توان «دلیلی» یافت که خلاف آن معجزه‌ای محسوب شود؛ در کل تاریخ، معجزه‌ای پیدا نمی‌کنیم که عده‌ی زیادی از مردم فهمیم که در قوه‌ی ادراک آنها شکی وجود نداشته باشد، و به گونه‌ای تربیت شده باشند که اصولاً مردمان غافلی به حساب نیایند، و شهرت نیکی داشته باشند که از بیم رسوایی و از دست دادن شهرت، دست به کار نادرست نزنند، با بررسی آن در حضور مردم، به صدق آن شهادت داده باشند.»

انتقاد گیبون از مسیحیت

تأثیر کتاب «تاریخ انحطاط و سقوط امپراطوری روم» نوشته‌ی ادوارد گیبون، در میان عموم، بیش‌تر از تأثیر فلسفه‌ی شکاکیت هیوم بوده است. در میان کتاب‌هایی که روشنفکران انگلیسی قرن هجدهم میلادی نوشته‌اند، شاید بتوان گفت که کتاب گیبون از همه بیش‌تر خواننده داشته است. گیبون در فصل‌های هفدهم و هجدهم این کتاب، در مورد «علل ظهور مسیحیت و رواج آن» فقط به عنوان یک پدیده‌ی تاریخی به بحث پرداخته است. او اگرچه همچون سایر معاصرین خود، برای مصونیت از تعقیب و آزار ارباب کلیسا، عقاید دینی را به ظاهر محترم می‌شمرد، لیکن تمجید او از تعالیم دینی، تمجیدی آمیخته با تمسخر و دست‌اندازی بود. گیبون در بیان تاریخ مسیحیت تا عصر کنستانتین پیش رفته، اما تشریح او از این تاریخ به گونه‌ای است که بر خواننده‌ی کتاب القا می‌شود که در برابر یک رویداد تاریخی

و انسانی صرف است؛ رویدادی که از رنگ خدایی در آن خبری نیست. گیبون صراحتاً از لحاظ تاریخی به نقد معجزه می‌پردازد و با جرأت می‌توان گفت که استدلال‌های انتقادی او از آرای میدلتون متأثر شده است. او می‌گوید که «تمام مؤمنین مسیحی به معجزه ایمان دارند. از طرف دیگر هر انسان عاقلی می‌داند که امروزه دیگر معجزه‌ای رخ نمی‌دهد، در حالی که در ادوار قدیم، معجزه‌هایی رخ داده است. در این صورت باید پرسیم که از کی تا حالا دیگر معجزه‌ای رخ نداده است؟ آخرین نسلی که شاهد معجزه بود، چه گونه نتوانست نیرنگ‌های موجود را تشخیص دهد؟ حقیقت این است که ساده‌دلی و پاک‌نیتی مسیحیان پیشین، مؤثرترین عامل در تصدیق معجزه و اعتقاد به آن بوده است.»

اما در واقع، ارزش عمده‌ی کتاب گیبون در این است که رویدادهای قرون وسطا را به بهترین شکلی تشریح می‌کند.

طرفداری ویلیام پالی از مسیحیت

بحث پیرامون امکان سازگاری دین الهی با دین طبیعی مربوط به نیمه‌ی اول قرن هجدهم میلادی بود. در نیمه‌ی دوم این قرن، خداشناسان طبیعی تقریباً دست از انتقادات شدید خود برداشتند، و از این رو روحانیون مسیحی گمان بردند که گویی مخالفان خود را قانع کرده‌اند. اما به هر حال سکوت خداشناسان طبیعی، مطمئناً نمی‌توانست دلیلی کافی باشد بر این که در حقانیت دین الهی، هیچ شکمی وارد نیست. حقانیت این دین بایستی ثابت می‌شد و باید نشان داده می‌شد که دین الهی مبتنی بر بنیان تاریخی غیرقابل انکاری است؛ یعنی پاسخی برای مشکلی که هیوم و میدلتون درباره‌ی معجزات مطرح کرده بودند. کارآترین پاسخ این مسأله را متفکری به نام ویلیام پالی در سال ۱۷۹۴ میلادی و در کتاب خود تحت عنوان «دفاع از مسیحیت» آورد. این کتاب از میان تمام کتاب‌هایی که آن زمان در دفاع از دین نوشته شدند، تنها کتابی است که هنوز هم مورد مطالعه است، اگرچه امروزه دیگر استحکام استدلالی پیشین خود را تا حدودی از دست داده است.

نوشته‌های کلامی پالی، نشان می‌دهند که عقاید دینی، چه گونه با مرور زمان رنگ عوض کرده و در قالب روحیه‌ی عصری در می‌آیند که در آن مطرح می‌شوند. به عنوان مثال، پالی در

کتاب دیگری تحت عنوان «کلام طبیعی» در مقام اثبات وجود خداوند، به برهان علت غایی که پیش‌تر از این از آن سخن گفتیم، متوسل می‌شود، و گویی بدون توجه به نظریات انتقادی هیوم در مورد این برهان، می‌گوید: «همان‌گونه که وجود ساعت دلالت بر وجود ساعت‌سازی می‌کند که آن را ساخته است، وجود خداوند نیز از خود طبیعت قابل استنباط است.»

لسلی استفن در مورد خدایی که پالی وجود آن را ثابت می‌کند، می‌گوید: «... این خدا، به شکل دانشمندی بزرگ مجسم شده است، دانشمندی که البته از وات، که اختراعات مکانیکی دارد، و پرستلی که اختراعات شیمیایی دارد، بلندمرتبه‌تر است. اما به هر صورت خدایی است معاصر با این دانشمندان.»

پالی، در مقام دفاع از مسیحیت، بیش‌تر تکیه بر معجزات زده است. او حقانیت معجزات را از این امر نتیجه می‌گیرد که حواریون مسیح این معجزات را به چشم خود دیده و آنها را مورد تأیید قرار داده‌اند و از همین رو در راه توسعه‌ی دین خود، مسیحیت، به مبارزه برخاسته و شکنجه‌های فراوانی متحمل شده‌اند.

انتقاد توماس پین از مسیحیت

آخرین فیلسوف طبیعی انگلستان قرن هجدهم میلادی، توماس پین است که نام او، شهرت اسلاف خود را تحت‌الشعاع خود قرار داده است. او در صحنه‌ی سیاست آن عصر، و در راه آزادی عقیده و تفکر، نقش مهمی بازی کرد. پین در برابر استبداد به مبارزه‌ی شدیدی برخاسته و در این راه فشارهای زیادی متحمل شد. دادگستری انگلستان توماس پین را به خاطر نوشتن کتاب «حقوق بشر» محکوم کرده و خون او را مباح اعلام کرد. اما پین دوباره بین سال‌های ۱۷۹۴ و ۱۷۹۶ میلادی، کتاب معروف خود «عصر تعقل» را منتشر کرد؛ کتابی که در آن اگرچه از خداوند و قوانین اخلاقی دفاع شده بود، لیکن انتقادات شدیدی نیز علیه کتاب مقدس آمده بود. کتاب «عصر تعقل» هنگامی که پین در فرانسه و به دستور روبسپیر زندانی شده بود، نوشته شد. وجه تمایز این کتاب با کتاب‌های دیگر این بود که این کتاب اولین کتاب پرمایه‌ای بود که در انتقاد از عقیده‌ی «منجی‌گری مسیح» به زبان انگلیسی نوشته شده بود. توماس پین در «عصر تعقل» در نهایت صراحت، به تناقض‌هایی که در کتاب مقدس

یافته بود اشاره می‌کند. این کتاب که به صورتی بسیار روان و ساده نگاشته شده و برای عامه‌ی مردم قابل فهم بود، نسبت به کتاب‌های دیگر وجه امتیاز دیگری نیز داشت. نویسنده‌ی کتاب برخلاف سایر منتقدان طبیعی مسلک انگلیسی، که همگی خود را ملزم به ادامه‌ی روش خداشناسان طبیعی پیش از خود می‌دانستند، روش جدیدی در نقادی خود اختیار کرده بود. توماس پین اولین کسی بود که به تناقض میان محتویات انجیل و علم نجوم در تصویر کردن جهان اشاره کرد: «کتاب مقدس صراحتاً نگفته است که جهان آباد، منحصر به دنیای ماست، اما در داستان‌های عهد عتیق، هنگامی که در مورد حوا و سیب، یا در مورد قربانی شدن پسر خدا سخن به میان می‌آید، اشاره‌ای تلویحی به این موضوع شده است. بنابراین اگر ما قایل باشیم که خداوند جهان‌های زیادی خلق کرده، آن‌گاه، تعالیم و عقاید مسیحی به نظر خنده‌دار خواهند بود. نظرگاه مسیحیت و نظرگاه نجوم در این مورد را غیرممکن است بتوان در یک ذهن گنجانید و اگر کسی خیال کند که می‌تواند به هر یک از دو نظرگاه معتقد باشد، مطمئناً نسبت به هر دو جاهل است.»

پین که طبیعی مسلک پرحرارتی است، در ادامه به تشریح طبیعت و پدیده‌های طبیعی پرداخته و مدعی می‌شود که این پدیده‌ها، خود نشانه‌ی قدرت خداوند و عبارت از وحی او هستند. او سپس با ذکر چندین داستان و روایت از کتاب مقدس (عهد عتیق)، می‌گوید: «هنگامی که عظمت کائنات و خالق جهان را که عقل بشری از درک آن عاجز است، می‌بینیم، و مشاهده می‌کنیم که بزرگ‌ترین عقلا هم نمی‌توانند بر بخش کوچکی از آن احاطه پیدا کنند، خجالت می‌کشیم که چرا باید به داستان‌ها و حکایت‌های مهمل و بی‌معنا، نام «کلام خدا» اطلاق شود.»

کتاب پین در تیراژ بالایی منتشر شد و انجمن مبارزه با امور ضداخلاقی علیه او اقامه دعوی کرد. در آن زمان، اگرچه اندیشه‌های الحادی در طبقه‌ی حاکم نفوذ کرده بود، لیکن وجود دین را برای عامه‌ی مردم ضروری می‌دانستند، و از این رو با هر چیزی که موجب شیوع الحاد و بی‌دینی در میان مردم عامه تلقی می‌شد، مقابله می‌کردند. طبقه‌ی حاکمه معتقد بود که وجود دین برای حفظ امنیت در جامعه، وسیله‌ای مؤثر است. اما برخلاف آنها، توماس پین معتقد بود که تمام مردم جامعه بایستی از اندیشه‌های جدید آگاه باشند، و از

همین رو بود که کتاب خود را به شیوه‌ای مردم‌پسند نوشت تا برای همگان قابل فهم باشد. و شاید به خاطر همین ویژگی کتاب بود که حکومتیان دستور جمع‌آوری آن را صادر کردند. به هر صورت توماس پین در سال ۱۷۹۷ میلادی مورد محاکمه قرار گرفت و در نهایت ناشر کتاب به یک سال زندان محکوم گردید.

در سال ۱۸۱۱ میلادی کتاب «عصر تعقل» پین دوباره‌ی منتشر شد و ناشر کتاب «ایتون» به ۱۸ ماه زندان محکوم گردید؛ علاوه بر این مقرر شد که هر ماه یک بار به «ستون رسوایی» در شهر بسته شود. «پرسی بیش شلی» شاعر انگلیسی در نامه‌ای به قاضی این محاکمه نوشت: «آیا گمان می‌برید که با درسهایی که برای ایتون درست می‌کنید، او را به دین خود در می‌آورید؟! شما شاید بتوانید با زور و شکنجه، او را مجبور به قبول اعتقادات خود کنید، اما مطمئن باشید که در این صورت او ایمان واقعی به این عقاید نخواهد داشت مگر این که عقاید خود را به گونه‌ای بر او عرضه کنید که حقیقتاً قابل تصدیق باشد و البته این کار از توان شما خارج است! آیا گمان می‌برید با این کارهای خود در دفاع از دین خدا، او را خوشحال می‌کنید؟ اگر خداوند از اعمال شما شاد گردد، با جرأت می‌توان گفت که شیطان، که برخی از قبایل انسان‌ها را برای او قربانی می‌کنند، کم‌تر از خدای این جامعه‌ی متمدن و حشیگری می‌کند!!»

در سال ۱۸۱۹ میلادی، ریچارد کارلایزل، بار دیگر کتاب «عصر تعقل» را منتشر کرد و علاوه بر محکومیت به سه سال زندان، به پرداخت جریمه‌ی هنگفتی نیز محکوم شد. از آن جایی که پرداخت جریمه برای او مقدور نبود، سه سال دیگر به زندان او اضافه شد. در مدتی که کارلایزل در زندان به سر می‌برد، همسر و خواهرش به فروش کتاب منتشر شده ادامه می‌دادند، و از این رو آنها نیز به همراه چندین کتابفروش دیگر جریمه و زندانی شدند.

ناشرین کتاب «عصر تعقل» در انگلستان درسه‌ها کشیدند، همان گونه که نویسنده‌ی آن توماس پین هم در آمریکا مشکلات زیادی را که از جانب متعصبین مسیحی و مخالفانش برای او آفریده شد، تحمل کرد.

سخن آخر

آن چه که آمد، خلاصه‌ای بود از تاریخ کشمکش بین عقل و دین در انگلستان پروتستانی. هر کس که بین این کشمکش و کشمکشی که در جهان کاتولیک میان عقل و دین رایج بود، مقایسه‌ای داشته باشد، در خواهد یافت که در انگلستان، این کشمکش به پشتوانه‌ی استدلال‌ها و براهین متقابل صورت گرفته است. به عبارت دیگر در انگلستان حتّاً روحانیون دینی هم در جدال با مخالفان، به شیوه‌های عقلانی متوسل می‌شدند. علاوه بر این، روی هم رفته می‌توان گفت در انگلستان آزاری که از جانب قدرتمندان، اعم از روحانی و غیرروحانی، بر روشنفکران اعمال شده از حد جمع‌آوری کتاب، جریمه و زندانی شدن نویسنده یا ناشر، تجاوز نکرده است؛ اما در جهان کاتولیک که کلیسا علاوه بر قدرت دینی، قدرت دنیوی را هم در دست داشت، مشاهده می‌شود که تعقیب و آزار روشنفکران و نویسندگان، از حد زندان و جریمه گذشته و گاهی به شکنجه‌های وحشتناک، اعدام، یا سوختن در آتش می‌رسد. به هر صورت نمی‌توان انکار کرد که پروتستان‌ها هم فقط از آن جایی که دسترسی چندانی به قدرت نداشتند، در مبارزات خود بیش‌تر به روش‌های عقلانی متوسل می‌شدند، وگرنه آنها نیز هرگاه که توانسته‌اند، در نابودی مخالفان خود از هیچ کاری دریغ نکرده و با اعمال فشارهای مختلف در صدد تحمیل عقاید خود بر دیگران برآمده‌اند.

فصل هشتم

کشمکش عقل و دین در قرن گذشته

علم به جای فلسفه

در قرن گذشته‌ی میلادی [قرن نوزدهم] شعله‌ی کشمکش بین فلسفه و دین تا حدی فروکش کرد، تا جایی که تعداد قابل توجهی از فلاسفه دیگر نه تنها دست از حملات خود علیه دین و رجال دینی برداشتند، بلکه به دفاع از دین و تعالیم کلیسایی همت گماشتند. این امر به نارضایتی دانشمندان از فلاسفه دامن زد. در این دوره، اکثر علما، به بهانه‌ی دور شدن فلاسفه از حقیقت، و کم‌رنگ شدن جنبه‌ی مادیرگرای در فلسفه، به مخالفت با آنها برخاستند.

این دانشمندان روح را اصولاً بی‌معنا می‌دانستند و هر پدیده‌ای را صرفاً به کمک دو مفهوم ماده و نیرو تفسیر و تبیین می‌کردند. زیاده‌روی در این تفسیر مادیرگرایانه به حدی رسید که برخی از دانشمندان صراحتاً بر لزوم کنار گذاشتن عقاید دینی و نیز نظریات فلسفی تأکید کردند؛ چیزی که مناسبات و بستگی‌های بین علم، و دین و فلسفه را بر هم زد. به نوشته‌ی وولف، تیرگی روابط بین این حوزه‌ها در نیمه‌ی دوم قرن گذشته بوضوح دیده می‌شد. امیل بوتروکس در کتاب خود تحت عنوان «علم و دین» به بررسی تاریخی کشمکش بین

علم و دین پرداخته و می‌نویسد: «علم و دین، همواره در ستیز با یکدیگر بوده‌اند. این ستیز که نه برای غلبه‌ی یکی بر دیگری، بلکه برای انهدام یکی به دست دیگری بوده است، در طول تاریخ هرگز بند نیامده است؛ اگرچه هنوز هر دوی آنها پابرجا و در صحنه‌ی کشمکش حاضرند. زمانی در تاریخ، علم کاملاً در استیلای دین بود و تلاش دینی برای انهدام علم کاملاً مشهود بود. اما زمانی رسید که علم از یوغ دین درآمد و از آن زمان به این سوی، جهت استیلا معکوس شده و اکنون علم است که دین را تهدید به نابودی می‌کند.»

همین تاریخ‌نگار در تشریح کشمکش علم و دین در قرن حاضر [قرن بیستم] می‌نویسد: «اکنون کشمکش بین علم و دین، ظاهراً بر سر اختلاف بین روش علمی و روش دینی نیست، بلکه با جرأت می‌توان گفت که این کشمکش بر سر اختلاف بین روحیه‌ی علمی و روحیه‌ی دینی است.»

البته این درست است که اختلاف بین روش علمی و روش دینی بر همگان روشن است، لیکن کشمکش بر سر اختلاف روحیه‌ی علمی و روحیه‌ی دینی هم در قرن بیستم بسیار کم‌رنگ شده است، چراکه علمای قرن بیستم بر خلاف اسلاف قرن نوزدهمی خود، نه تنها در تفسیر و تبیین مادی‌گرایانه‌ی جهان افراط نمی‌کنند، بلکه حتّاً می‌توان گفت که در تفسیر روحانی آن زیاده‌روی می‌کنند. اکنون نظریات علمی علمای قرن بیستم رنگ عرفانی به خود گرفته‌اند و همین امر آنان را به فلاسفه و روحانیون دینی نزدیک کرده است.

بدین ترتیب در قرن بیستم میلادی، مصالحه‌ای بین علم، دین، و فلسفه برقرار شده است و هر سه از نفرتی که بخش مهمی از قرن گذشته را به خود اختصاص می‌داد، فاصله گرفته‌اند. در قرن گذشته از آن جایی که مصالحه‌ای بین فلسفه و دین برقرار شد و بسیاری از فلاسفه، به دفاع از دین و تعالیم آن برخاستند، دیگر صحبت از کشمکش بین دین و فلسفه در قرن گذشته مفهومی ندارد. از این رو بحث خود را به کشمکش میان علم و دین اختصاص می‌دهیم که در قرن گذشته آغاز شد. ما در تشریح تاریخ این کشمکش، به برخی از نمونه‌های برجسته‌ی آن بسنده کرده و کتاب را بدین ترتیب با تشریح تاریخ کشمکش علم و دین در قرن نوزدهم میلادی به پایان خواهیم رساند چرا که در قرن بیستم بین علم، فلسفه، و دین [و به طور کلی بین عقل و دین] کشمکشی وجود نداشته است.

علت آغاز کشمکش

در قرن گذشته اعتماد عمومی به علم رو به افزایش نهاد و بویژه در آلمان انتقادهای عقلی - تاریخی از روایات دینی گسترش یافت؛ حرکتی که به آشکار شدن بسیاری از خرافات رایج در میان روحانیون، و اثبات بی‌پایگی و بطلان آنها منجر شد. عده‌ای در صدد برآمدند که با تأویل آیات کتاب مقدس، بین تعالیم دینی و نظریات علمی نوظهور، نوعی سازگاری ایجاد کنند. در این قرن علم بشدت رو به پیشرفت و تکامل نهاد و همین پیشرفت در تحریک مردم به تشکیک در مصونیت کتاب مقدس از خطا، تأثیر بسزایی داشته است. تحقیقات وسیعی در زمین‌شناسی صورت گرفته بود، در پرتو صنعت عکاسی، پیشرفت عمده‌ای در نجوم عاید شده بود، اکتشافات بسیاری در حوزه‌ی فیزیک، ریاضی و سایر حوزه‌های علوم انجام شده بود، دانشمندان به اختراعات بسیاری نایل شده بودند، اما گویی تحقیقات زیست‌شناختی، بزرگ‌ترین خطری بود که در آن زمان متوجه دین شده بود. به خاطر همین تأثیر برجسته‌ی زیست‌شناسی در اندیشه‌ی قرن نوزدهم بود که آن قرن را عصر «تکامل» نامیدند. از این رو بهتر است که به عنوان مثالی از کشمکش علم و دین در این مقطع تاریخی، به کشمکش بر سر نظریه‌ی تکامل پردازیم. اما برای تجسم این کشمکش، بناچار بایستی در یک سیر قهقرایی تاریخی، به دوره‌های پیشین برگردیم تا مگر زمینه‌ی عقلی قرن نوزدهم را بهتر بشناسیم.

غلبه‌ی علم بر دین در موضوع آفرینش جهان

مسیحیان، اعم از کاتولیک و پروتستان، جملگی بر این باور بودند که خداوند همه چیز را از نیستی آفریده است. در مورد زمان خلقت، در «سفر پیدایش» دو روایت آمده است: یکی از این دو روایت دلالت بر این دارد که خداوند جهان را در مدت شش شبانه‌روز آفریده است. در این روایت، آفرینش‌های مربوط به هر یک از این شش شبانه‌روز، توضیح داده شده است. اما در روایت دوم، اشاره به روزی شده است که خداوند زمین و آسمان را آفریده است. از این رو در مورد آفرینش جهان، برخی بر این عقیده‌اند که کل جهان در یک لحظه آفریده شده است؛ این افراد به این آیه از سفر پیدایش استناد می‌کنند که «به زبان آمد و جهان به وجود آمد.» بعضی دیگر به قصد ایجاد سازگاری بین این دو نظریه، گفته‌اند که جهان در

شش شبانه‌روز خلق شده، اما همه‌ی آفریده‌ها، در یک لحظه و همزمان ظاهر شده‌اند. این نظریه در سراسر قرون وسطا، رایج بود و تحقیق کلیساییان در مورد تاریخ خلقت به این نتیجه رسیده بود که آفرینش، در ۴۰۰۴ سال پیش از میلاد رخ داده است. [توسط اسقف اعظم جیمز اوشر (۱۵۸۱-۱۶۵۶)].

از زمان خلقت جهان، تخمین دقیق‌تری هم به عمل آمده بود: جان لیتفوت، استاد دانشگاه کمبریج، در قرن هفدهم میلادی به این نتیجه رسیده بود که آفرینش در ساعت نه صبح روز بیست و سوم ماه اکتبر سال ۴۰۰۴ پیش از میلاد مسیح رخ داده است! به قول بوری، اعتماد به کتاب مقدس در مورد زمان خلقت، نمی‌تواند کسی را به چیزی فراتر از این تاریخ رهنمون شود!!

در کنار این نظریه، عقیده‌ی دیگری نیز ارایه شده است که احتمالاً ریشه‌ی شرقی دارد؛ کما این که برخی از یونانیان و رومیان باستان هم معتقد به آن بوده‌اند. طبق این نظریه، آفرینش جهان نه به صورت کامل و یکباره، بلکه به صورت تدریجی و تکاملی صورت گرفته است. این عقیده نیز اگرچه مطرود ارباب کلیسا بود، لیکن در قرون وسطا طرفدارانی داشت. این عقیده در موضع ضعف بود تا زمانی که پیشگامان علم جدید، همچون کوپرنیک، کپلر، گالیله و نیوتون، با کارهای علمی خود، پندار رایج دینی را در مورد جهان متزلزل کرده و بدین ترتیب زمینه‌ی فکری را برای پیدایش نظریه‌ی تکامل مهیا نمودند. همان‌گونه که دیدیم، ارباب کلیسا با علم بر اعراض این متفکرین از اعتقادات دینی، اقدام به سرکوب آنها کردند. در آن زمان هر کس که به فرضیه‌ی سحابی باور پیدا می‌نمود، به اتهام الحاد تحت تعقیب قرار می‌گرفت و دیدیم که کسانی همچون برونو، در این راه جان خود را از دست دادند. اما طولی نکشید که دانشمندان جدید نجوم، مانند ویلیام هرشل، با کشف سحابی‌های مختلف ثابت کردند که فرضیه‌ی سحابی، مسایل طبیعی مهمی را تفسیر و توجیه می‌کند. پیشرفت‌های حاصل در ساخت تلسکوپ، و به کارگیری آن نشان داد که این سحابی‌ها متشکل از ستارگان بسیار نزدیک به هم هستند. در اواسط سه قرن گذشته، پلاتو برای اثبات فرضیه‌ی سحابی آزمایش‌هایی انجام داد و پس از این آزمایش‌ها، اشخاصی همچون کلاستون، که پیش‌تر از موضع دین در این مورد دفاع می‌کرد، پذیرفتند که برخی از بخش‌های

فرضیه‌ی سبحانی درست است.

تاریخ ثابت کرده است که هرگاه فشار ناشی از حقانیت دستاوردهای علمی آن چنان بالا گرفته که روحانیون دین را توان مقابله با آنها نبوده است، روحانیون دین اگرچه با اکراه، آنها را پذیرفته و درصدد سازگار کردن دین و علم برآمده‌اند. در یک چنین مواقعی آنها مروج این عقیده شده‌اند که علم عقاید دینی و تعالیم آن را مورد تأیید قرار می‌دهد. یک چنین شیوه‌ی برخوردی، هنگام پیروزی علما و شکست روحانیون، همیشه دیده شده است.

از این رو در اوایل قرن نوزدهم نیز، هنگامی که موضوع آفرینش به موضوعی علمی بدل گشته و دعاوی علمی در مورد آن، بر دعاوی دینی چیره شد، روحانیون مسیحی همان روش پیشین را به کار بستند. در آن زمان یکی از شیمی‌دان‌های معروف نیویورک، تحت حمایت و پشتیبانی کلیسا، به تلاش‌هایی برای سازگار ساختن علم و دین دست زد؛ در و دیوارهای کوچه‌ها و خیابان‌ها و مطبوعات شهر پر از اعلامیه‌هایی شد که خبر از کنفرانس این شیمی‌دان می‌دادند؛ کنفرانسی که قرار بود در آن «بر صحت دعاوی موسی درباره‌ی آفرینش جهان، آن گونه که در کتاب مقدس آمده است، و تأیید آن دعاوی توسط علم» دلایلی اقامه شود. در روز کنفرانس، شیمی‌دان، در حضور مردم، با توجه به نظریات پلاتو، آزمایش‌هایی با اکسیژن، هیدروژن، و اسید کربنیک انجام داد. آزمایش‌های ماهرانه‌ی او حاضرین را به قدری هیجان‌زده کرد که همراه با فریادهای شادمانه، برای او دست زدند. سپس یکی از ثروتمندان شهر برخاست و از طرف مردم شهر از این دانشمند که به زعم آنها توانسته بود بر سازگاری مندرجات کتاب مقدس و آخرین دستاوردهای علمی، دلایلی کافی بیاورد، تشکر کرد.

غلبه‌ی علم بر دین در موضوع آفرینش

روحانیون مسیحی با همان روحیه‌ای که در مخالفت با اکتشافات علمی از خود نشان می‌دادند، به مخالفت با نظریات علمی در مورد آفرینش جهان پرداختند؛ آنها نص کتاب مقدس را اساس عقاید خود قرار داده بودند. سفر پیدایش می‌گفت که انسان به شکلی که هم‌اکنون دارد، خلق شده است. بیش‌تر علمای دین هم معتقد بودند که تمام حیوانات در زمان

آفرینش، به شکلی خلق شده‌اند که هم‌اکنون هستند، و در واقع هیچ مرحله‌ی تحولی و تکاملی را پشت سر نگذاشته‌اند. هنگامی که دانشمندان انواع ناشناخته‌ی دیگری از حیوانات را پیدا کردند، ارباب کلیسا که نمی‌توانستند منکر آنها شوند، مجبور به قبول یافته‌های جدید شدند، اما کشتی نوح را به قدری بزرگ کردند که بتواند این انواع جدید حیوانات را نیز در خود جای دهد! بدین ترتیب می‌توانستند از ظهور این فرضیه که شاید این حیوانات، پس از طوفان نوح به وجود آمده‌اند، جلوگیری کنند.

به دنبال اکتشافات جغرافیایی جدید، انواع فراوان دیگری از حیوانات پیدا شد. وجود این همه حیوان در اطراف و اکناف زمین، تعجب روحانیون مسیحی را برانگیخت. پس تلاش جدیدی آغاز شد تا مگر این مسأله حل شود که این حیوانات، که همگی مطمئناً در کشتی نوح بوده‌اند، چه گونه به گوشه و کنار زمین پراکنده شده‌اند. برخی از آنها می‌گفتند که انسان‌ها به خاطر سودجویی یا تفریح، این حیوانات را به جاهای مختلف برده‌اند. عده‌ای نیز بر این عقیده بودند که خود حیوانات مهاجرت کرده‌اند. اما از طرف دیگر مخالفان تفسیرهای دینی و کلامی، اظهار تعجب می‌کردند که نوح چه گونه حیواناتی همچون خرس، شیر، ببر، و پلنگ را با خود به کشتی برده است؟ یا تعجب می‌کردند که حیوانات عظیم‌الجثه، چه گونه از آرات، جایی که کشتی نوح بر آن نشسته بود، به نقاط دور دست زمین مهاجرت کرده‌اند؟ حیواناتی که نه پرواز بلد بوده‌اند و نه شنا، چه گونه خود را به سرزمین‌های آمریکا رسانده‌اند؟ چرا کانگوروها فقط در استرالیا یافت می‌شوند و اصولاً چه گونه می‌توانستند با جست‌وخیزهای خود، از کوه‌ها و دره‌ها و اقیانوس‌ها عبور کرده و خود را به این قاره برسانند؟ روش تجربی نوظهور در نهایت به تمام این پرسش‌ها جواب داد. انجمن‌های علمی آن زمان که برای کشف حقایق، نه به روش‌های دینی و نه به روش‌های غیردینی قدیم، بلکه به روش تجربی جدید متوسل شده بودند، بالاخره پرده از این رازها برداشتند. رازگشایی‌های پی‌درپی موجب شد که بالاخره در پایان قرن هجدهم میلادی، نظریات برخاسته از نص صریح کتاب مقدس تقریباً معتقدان خود را از دست بدهند؛ اگرچه هنوز هم عده‌ی اندکی از روحانیون و متدینین با حفظ وفاداری خود به نظریات پیشین، به مبارزه با مخالفان خود ادامه می‌دادند.

نقد نظریه‌ی کلیسایی ثبات انواع

همان گونه که گفتیم علمای مسیحی، نظریه‌ی آفرینشی مبنی بر ثبات انواع پرورانده بودند؛ بدین معنا که تمام انواع حیواناتی که هم اکنون می‌بینیم، از همان ابتدای آفرینش، به همین شکلی بوده‌اند که اکنون هستند، و از هنگامی که به همراه نوح، از طوفان نجات یافته و از کشتی او بیرون آمده‌اند، هیچ تغییری بر آنها عارض نشده است. در برابر این نظریه، نظریه‌ی دیگری بود، مبنی بر این که موجودات زنده طی مراحل مختلف تحول و تکامل، رشد کرده‌اند. منشأ هر یک از این دو نظریه، به اندیشه‌ی شرق باستان برمی‌گشت؛ اندیشه‌هایی که از طریق عبرانی‌ها در کتاب‌های مقدس نفوذ کرده بود. در اوایل قرن هجدهم میلادی، شخصی به نام دومایله، فرضیه‌ای مطرح کرد که با توجه به آن، انواع حیوانات، از طریق تغییراتی که در اعضای بدن آنها رخ می‌داد، متحول و متکامل می‌شدند. کلیسا از ترویج این عقیده به خشم آمده و او را متهم به الحاد کرد. دومایله برای مصون ماندن از تعقیب کلیسا، می‌خواست کتاب خود را با نام مستعار منتشر کند. او مقدمه‌ی آن را به گونه‌ای نوشت که در صورت لو رفتن، به هنگام محاکمه، بتواند ادعا کند که کتاب را برای تقدیم کردن به کسی نوشته است و چیزی جز پندارهای واهی را شامل نمی‌شود. او در مقدمه آورده بود «آن چه که در این کتاب می‌آید، تشریح مباحثات یک فیلسوف هندی با یک مبلغ مسیحی است.» و در متن کتاب از زبان فیلسوف هندی نوشته بود: «روزهایی که در سفر پیدایش به آنها اشاره شده است، احتمالاً بر دوره‌های مدت‌دار زمانی دلالت می‌کنند.» [که منظور دوره‌های زمین‌شناختی باشد.] البته این نوع تأویل، تا حدودی ذهن ارباب کلیسا را اقناع می‌کرد.

اما به هر صورت کتاب دومایله که در سال ۱۷۳۵ میلادی به چاپ رسیده بود، تا سال ۱۷۴۸ میلادی یعنی سه سال پس از مرگش، منتشر نشد.

در نیمه‌ی دوم قرن هجدهم میلادی، لینه، مشهور به پدر گیاهشناسی، که اواخر زندگی خود را می‌گذرانید، به مبارزه با نظریه‌ی ثبات انواع برخاست. او با این که از شعله‌ی خشم مخالفان کاتولیک یا پروتستان خود هراسان بود، نظام جامع رده‌بندی گیاهان، و نظام تناسلی آنها را مطرح کرد.

کلیسایان، خشمگین از لینه، نظریات او را تحریم کردند و تا سال ۱۷۷۳ میلادی، هر جا

که ارباب کلیسا، صاحب قدرت و نفوذ بودند، این تحریم اعمال شد. لینه در برابر فشار متصدیان کلیسا، ظاهراً تسلیم شد و اقرار کرد که عقیده‌ی کلیسا را مبنی بر این که خداوند تمام انواع را از همان ابتدای آفرینش به همین شکل کنونی خلق کرده و تاکنون هیچ تغییری بر آنها عارض نشده است، قبول دارد.

بوفون نیز همچون لینه، نظریه‌ای مبنی بر تطور و تکامل انواع ارایه کرد و بدین ترتیب اهل سوربن را از خود رنجانید. او بعدها مجبور شد که به خاطر گفته‌ها و نوشته‌های خود، شفاهاً و کتباً معذرت خواسته و به هیچ عنوان آنها را چاپ نکند. توبه‌نامه‌ی بوفون بدین شرح بود: «بدین وسیله اعلام می‌دارم که از تمام عقایدی که در مورد پیدایش زمین در کتاب خود آورده‌ام، برگشته و بویژه نظریاتی را که با گفته‌های موسی مغایرت دارند، نفی می‌کنم. بدین ترتیب چاره‌ای جز ایمان آوردن به نظریات کتاب مقدس در خصوص آفرینش جهان ندارم.»

در اوایل قرن نوزدهم، ترویرانوس آلمانی، و لامارک فرانسوی، نظریاتی تطورگرایانه ارایه کردند. ترویرانوس در سال ۱۸۰۲ میلادی، در کتابی تحت عنوان «زیست‌شناسی» نوشته بود که انواع عالی حیوانات از تکامل تدریجی انواع پست به وجود آمده‌اند، و انقراض انواع، چیزی نیست جز تحول آنها به انواع دیگر. لامارک نیز در همان سال نظریه‌ی خود را چنین مطرح کرد که «موجودات زنده تلاش می‌کنند خود را با شرایطی که بر زندگی‌شان حاکم است، سازگار کنند. از این رو حیوانات، صفات اکتسابی را به ارث می‌برند. در نتیجه رشد اعضای بدن یک جاندار، با به کارگیری آن اعضا نسبت مستقیم دارد. بدین معنا که هر عضوی که نیاز بیش‌تری به آن هست و بیش‌تر از سایر اعضا به کار گرفته می‌شود، رشد بیش‌تری خواهد داشت.»

تکامل از نگاه والاس و داروین

کشمکش میان طرفداران نظریه‌های تطورگرا و مخالفان آنها همچنان برپا بود و ارباب کلیسا در تمام اروپا در جهت جلوگیری از ترویج چنین نظریاتی تلاش می‌کرد. در ماه ژوئیه‌ی سال ۱۸۵۸ میلادی در حضور اعضای انجمن لینه دو مقاله قرائت شد؛ یکی از این دو

مقاله به قلم چالز داروین، و دیگری به قلم آلفرد راسل والاس نوشته شده بود. قرائت این دو مقاله، نشان از ظهور نظریه‌ی تکامل و انتخاب طبیعی (اصلاح) داشت؛ نظریه‌ای که با ظهور آن، دعاوی مبتنی بر نص متون دینی ضربه‌ای اساسی دید، و موضوع جدیدی برای کشمکش میان روحانیون مسیحی و دانشمندان به وجود آمد.

داروین به مدت ۲۰ سال، بدون این که اظهار نظر چندانی کند، بی‌سر و صدا به مشاهدات خود ادامه داد و از آن چه که در سرزمین‌های مختلف، از موجودات زیردریا گرفته تا آنهایی که در جنگل‌ها می‌لولند، شواهدی جمع‌آوری کرد. تحقیقات او در مناطق گرم استوایی و مناطق سردسیر، به شکل‌گیری نظریه‌ی انتخاب طبیعی و تکامل انجامید. داروین پس از چهارده سال رازداری، یافته‌های خود را در سال ۱۸۴۴ میلادی، با سر جوزف هوکر در میان گذاشت، اما بعدها نامه‌ای از آلفرد راسل والاس به او رسید و بدین وسیله دریافت که والاس نیز به نظریه‌ی انتخاب طبیعی دست یافته است. داروین در کتاب مشهور خود «منشأ انواع» با یک روحیه‌ی بزرگ‌منشانه، شرط امانت را رعایت کرده و می‌نویسد که والاس، به طور مستقل، به نتایجی رسیده است که خود داروین به آن رسیده بود.

گویی والاس به نامه‌های خود به داروین مقاله‌ای هم، محتوی نظریاتش، ضمیمه کرده بود که بنا به درخواست او، هم آن مقاله و هم نوشته‌های داروین، در برابر انجمن لینه در لندن خوانده شد.

یک سال بعد، یعنی در سال ۱۸۵۹ میلادی، داروین چکیده‌ای از کتاب «منشأ انواع» را منتشر کرد؛ کتابی که نتیجه‌ی سی‌سال تجربه و تحقیق توسط متفکری توانمند بود. خبر انتشار این کتاب در اندک‌زمانی در جهان پیچید؛ چندین بار تجدید چاپ و به چندین زبان مختلف ترجمه شد. نظریات داروین در سرتاسر دنیا منتشر گردید و موضوع بحث تمام مجامع علمی شد و بدین ترتیب تحقیقاتی از نوع تحقیقات داروین در همه جا رایج گشت.

ارباب کلیسا، بنا بر عادت پیشین خود، به مخالفت و مبارزه با نظریه‌ی نوظهور و نوپا برخاستند و عده‌ای از دانشمندان هم که خود را هنوز از قید ظاهر متون مقدس نرهانیده بودند، یا هراسی از قدرت و نفوذ کلیسایان داشتند، به اردوی روحانیون کلیسا پیوستند. از جمله‌ی کسانی که به نظریه‌ی تکامل هجوم آوردند، می‌توان به لینه، کوویه، و ایساگری اشاره نمود.

انتقاد روحانیون مسیحی از داروین

کتاب «منشأ انواع» داروین، در آشفته کردن ارباب کلیسا، به گاوآهنی می‌مانست که لانه‌ی مورچگان را در هم فرو ریخته باشد. نظریه‌ی داروین و کتاب او خواب راحت را از چشمان ساده‌دلانی که تنها به ظاهر کتاب مقدس اکتفا می‌کردند، ربود و از این رو آنها را به خشم آورد. مخالفت و مبارزه با نظریه‌ی داروین، به عنوان جهاد فی سبیل‌الله معرفی شده و در رد آن مقالات و کتاب‌های متعدد نوشته شد و سخنرانی‌های بسیاری به عمل آمد.

از جمله‌ی سردمداران انتقاد از نظریه‌ی تکامل، اسقف سیمونل ویلبرفورس بود که گفته بود «داروین به خاطر محدود دانستن قدرت خداوند در آفرینش جهان و موجودات، گناهکار است.» به عقیده‌ی ویلبرفورس، اصل انتخاب طبیعی با کلام خداوند کاملاً مغایرت داشت چرا که بستگی مخلوق به خالق را نفی می‌کرد. در نشستی که انجمن بریتانیایی داشت [درست پس از انتشار «منشأ انواع» و در سال ۱۸۶۰ میلادی، در آکسفورد.]، همین اسقف با اشاره به داروین، که به خاطر کسالت نتوانسته بود در اجلاس انجمن شرکت کند، گفت: «بسیار خوشحال هستم که اجدادم بوزینه نبوده‌اند و من از بوزینه‌ها به وجود نیامده‌ام.» ها کسلی که در جلسه حاضر بود، برخاست و گفت: «اگر اختیار داشته باشم، ترجیح می‌دهم از نسل میمون باشم و نه از نسل انسانی که دانش خود را برای آزار دانشمندی به کار می‌گیرد که تمام عمر خود را در راه تحقیقات علمی و پیشرفت علم گذاشته است.»

شیوه‌ی رفتار و قضاوت کلیسای انگلیکان در مورد داروین و نظریه‌ی تکامل، به کلیسای کاتولیک انگلستان نیز سرایت کرد. کاردینال مانینگ در جمع اعضای انجمنی که برای مبارزه با آن چه که علم طبیعی خوانده می‌شد تشکیل شده بود، سخنانی مبنی بر اظهار تنفر از علم طبیعی نوظهور ایراد کرد. مشهور است که او درباره‌ی این نظریه گفته بود: «این نظریه، فلسفه‌ی وحشیانه‌ای است که مدعی عدم وجود خداوند است، و صراحتاً بر آن است که آدم ابوالبشر یک میمون بوده است.»

یک انجمن علمی پروتستان به نام انجمن ویکتوریا نیز که برای مبارزه با «علوم مضر» تشکیل شده بود، با این قافله همراه شد. نایب رییس این انجمن والتر میچل گفته بود که: «نظریه‌ی داروین، خداوند را از عرش به فرش فرود می‌آورد.» مخالف دیگری گفته بود که:

«این نظریه می‌گوید خداوند مرده است.» روایت است که یکی از علمای دینی مورد اعتماد آن زمان گفته بود: «اگر نظریه‌ی داروین درست باشد، سفر پیدایش را باید دروغ دانست؛ اما در این صورت، اساس زندگی بشر فرو خواهد ریخت چرا که دیگر وحی خداوندی به انسان، آن گونه که مسیحیان پی برده‌اند، فریبی بیش نخواهد بود.»

موج انتقاد از نظریه‌ی تکامل به آمریکا نیز رسید و یکی از مجلات کثیرالانتشار دینی نوشت: «داروین می‌کوشد که مشکل آفرینش را پیچیده‌تر جلوه دهد.» مجله‌ی دیگری ارایه‌ی آن را به «خیانت» تشبیه کرد، و جریده‌ی دیگری که تحت‌الحمایه‌ی کلیسای انگلیکان در آمریکا بود، ضمن آوردن سخنانی تحقیرآمیز در مورد داروین، نوشت: «نظریه‌ی تکامل، نظریه‌ای سفسطه‌آمیز است که بر هیچ منطقی استوار نیست.» مجلات دیگر آمریکا نیز به چاپ استدلال‌هایی اقدام نمودند مبنی بر این که نظریه‌ی تکامل داروین با نص صریح آیات عهدین (عهد عتیق و عهد جدید) در تناقض است.

روحانیون مسیحی استرالیا نیز وارد گود شدند. دکتر پری سراسقف شهر ملبورن در کتاب خود «علم و انجیل»، نوشت: «آشکار است که منظور داروین، هاکسلی، و چمبرز، از نظریه‌ی تکامل، بطلان انجیل است و می‌خواهند کفر به آن را در قلوب خوانندگان خود، تلقین کنند.» در جهان کاتولیک، کلیسای ارتودکس نیز در این اردو فعال بود. بایما، روحانی کاتولیک، گفته بود: «ما حق داریم معتقد باشیم که داروین، اندیشه‌ها و گفتار ملحدینی را تکرار می‌کند که هدف آنها زدودن اندیشه‌ی وجود خداوند است.»

مشخصه‌ی رفتار روحانیون مسیحی در این دوره از تاریخ، اتحاد آنها در تأسیس انجمن‌هایی برای مبارزه با اندیشه‌های نو و نظریات جدید است. از جمله‌ی این انجمن‌ها می‌توان به آکادمی معروفی اشاره کرد که به تشویق کاردینال وایزمن تأسیس شد. این روحانی در پایان مقاله‌ای که به منظور «ترساندن مردم از عواقب خطری که دین را تهدید می‌کرد» چنین نوشت: «بر کلیسا، یعنی تنها جایی که از اعتماد و اعتقاد به خداوند بهره‌مند است، ضروری است که در خط مقدم جنبشی باشد که جز مبارزه با خطراتی که مسیحیت را تهدید می‌کند، هدف دیگری ندارد.»

بدین ترتیب کلیسای روم با مقدس برشمردن این حرکت، اجازه‌ی تأسیس آن انجمن را

صادر نمود.

در فرانسه نیز انتقادات بسیاری از نظریه‌ی تکامل، به عمل آمد. برخی از روحانیون بر این باور بودند که هر نظریه‌ای که با اصل ثبات انواع سازگار نباشد، از آن جایی که با نص صریح کتاب مقدس مغایرت دارد، کفر و الحاد است. مانسینورسگور، با اشاره به داروین و طرفداران او می‌گوید: «این نظریه‌ی نفرت‌انگیز که تنها عقول پست آن را مورد تأیید قرار می‌دهند، ناشی از خودخواهی‌ها و پلیدی‌هاست؛ نظریه‌ای که از جهنم آمده و معتقدان شرمسار خود را به جهنم خواهد برد.»

در آلمان، اما، هجومی که بر نظریه‌ی تکامل آورده شد، بسیار سخت‌تر بود؛ در آلمان، کاتولیک‌ها و پروتستان‌ها دست در دست هم به انتقاد از این نظریه پرداخته بودند. دکتر میشل نظریه‌ی داروین را، «کاریکاتوری از آفرینش» نامید؛ دکتر هگرمان معتقد بود: «داروین خدا را از در بیرون کرده است.» و دکتر شونند صراحتاً می‌گفت که: «تک‌تک صفحات کتاب مقدس با نظریه‌ی داروین در تناقض آشکار است.»

در سوئیس، علاوه بر تمام مخالفت‌ها، روگمنت از مردم دعوت کرد که در یک جنگ صلیبی علیه نظریه‌ی داروین شرکت کنند.

حمایت سرچارلز لایل، از نظریه‌ی تکامل در سال ۱۸۳۶ میلادی، نگرانی و خشم بیشتری در اردوی مخالفان مسیحی آن ایجاد کرد. لایل اگرچه هرگز جانب احتیاط را رها نکرد، لیکن معلوم بود اعتقادات دینی محکمی ندارد. لایل پیش‌تر ضمن مخالفت با نظریه‌ی تطورگرای لامارک، از نظریه‌ی آفرینش مدام و تدریجی طرفداری می‌کرد و اکنون به یکباره از نظریه‌ی داروین حمایت کرده بود. به همین خاطر این موضع‌گیری لایل، از آن جایی که او یکی از زمین‌شناسان بزرگ عصر خود بود، برای متکلمین مسیحی، بسیار گران بود.

در این گیرودار، هاگسلی کتابی تحت عنوان «جایگاه انسان در طبیعت» منتشر نمود که در آن استدلال‌های تازه‌ای به نفع نظریه‌ی تکامل و انتخاب طبیعی آورده بود. انتشار کتاب دیگری از داروین تحت عنوان «منشأ انسان» در سال ۱۸۷۱ میلادی، ضربه‌ی دیگری به اردوی مخالفان وارد کرد. این کتاب اگرچه عمدتاً تکرار مطالب پیشین او در کتاب «منشأ انواع» بود، لیکن از آن جایی که مستقیماً «انسان» را موضوع نظریه‌ی تکامل قرار داده بود،

خشم مخالفین را بیش‌تر از پیش برانگیخت. اتهام‌های پیشین دوباره سر برآوردند و یک پزشک فرانسوی کاتولیک، به نام کنستانتین جیمز، در سال ۱۸۷۷ میلادی در رد نظریه‌ی داروین، کتابی تحت عنوان «نظریه‌ی داروین یا نظریه‌ی انسان میمونی» منتشر کرد که در آن، کتاب داروین را بشدت کوییده و مدعی شده بود که مضمون آن صرفاً داستانی مضحک است. او در کتاب خود، از این عبارات غیرعلمی بسیار استفاده کرده بود، اما دریغ از یک استدلال علمی برای رد نظریه‌ی داروین.

گویی همین هتاکی‌ها به مذاق مخالفان مسیحی داروین خوش آمده بود؛ کاردینال پاریس آن چنان از این پیروزی موهوم خرسند شده بود که صراحتاً به نویسنده‌ی کتاب گفت که کتاب او را همچون یک کتاب دینی، به طور کامل و مداوم می‌خواند. نویسنده، به توصیه‌ی کاردینال، یک جلد از کتاب خود را به پاپ پیوس نهم هدیه فرستاد. پاپ نیز از دریافت کتاب بسیار شادمان شده بود، چرا که به زعم او، نویسنده‌ی کتاب با مهارت قابل توجه و شایسته‌ای توانسته بود نظریه‌ی گمراه‌کننده جدید را رد کند. پاپ بویژه از این استدلال نویسنده شادمان شده بود که «نظریه‌ی تکامل، با تاریخ، با اعتقادات تمام ملل، با علم حقیقی، با حقایق بدیهی و مشهود، و در نهایت با خود عقل مغایرت دارد و از این رو نظریه‌ای است که بر اساس درست و متینی بنا نشده است. اما توجه به مادیات، و تمایل به اندیشه‌های الحادی، طرفداران این نظریه را به توسل به یک چنین نظریه‌ی خرافی رهنمون می‌سازد. بدین ترتیب نه حقانیت نظریه‌ی تکامل، بلکه تمایل به کفر و الحاد است که برخی از افراد را به کنار گذاشتن ایمان به خداوند، که آفریننده‌ی تمام موجودات است، ترغیب نموده و آنها را به این اندیشه‌ی واهی درمی‌اندازد که انسان مستقل است و سرور و سالاری جز خود ندارد. این خود بزرگ‌بینی، آنها را در ردیف چرندگان بی‌شعور و نافهم و بلکه پست‌تر از آن، در ردیف جمادات بی‌جان درآورد. این حدیث الهی که «هر جا که غرور باشد، بی‌شرمی نیز خواهد بود» مؤید این ادعاست. به هر صورت بایستی که بطلان این توهمات را ثابت کرد و از آن جایی که این توهمات را به لباس نظریات علمی درآورده‌اند، باید در راه این اثبات از علم حقیقی استفاده نمود.»

پاپ شخصاً از نویسنده‌ی کتاب قدردانی کرد و از آن جایی که به خیال او در آن زمان،

جهان مسیحیت به وجود چنین افرادی نیاز داشت، لقب «قدیس» به او اعطا کرد. کاردینال پاریس به کنستانتین جیمز پیشنهاد کرد که در چاپ دوم کتاب به ارتباط بین روایات سفر پیدایش و اکتشافات جدید علمی بپردازد، تا مگر بدین وسیله ملحدین را به سازگار بودن کامل علم با کتاب مقدس، آگاه سازد. چاپ دوم کتاب تحت عنوان «موسی و داروین» که در سال ۱۸۸۲ میلادی منتشر شد، مقایسه‌هایی بین انسان میمونی داروین و انسان سفر پیدایش به عمل آورده بود. کاردینال، به اندازی از دیدن کتاب خوشحال شد که نویسنده‌ی آن را به نام دین و علم در آغوش گرفت.

در انگلستان پروتستانی نیز روحانیون پروتستان تقریباً رویکردی به همین شکل داشتند؛ به عنوان مثال، گلاستون در سخنرانی خود در لیورپول، عنوان کرد که «نظریه‌ی تکامل مبتنی بر قواعدی است که خداوند را از زحمت آفریدن راحت می‌کنند، و در صورت صحت این قوانین، حکومت جهان از دست خداوند خارج می‌شود.»

اما خوشبختانه، بعدها که هربرت اسپنسر او را از این که نیوتون نیز به خاطر نظریه‌ی گرانشی و نیز به خاطر نظریات نجومی خود، در معرض همین نوع اتهامات بوده است، آگاه کرد، از عقاید خود دست کشید.

مخالفت با نظریه‌ی تکامل داروین به جایی رسید که انجمن توسعه‌ی علوم مسیحی، کتابی منتشر کرد که نویسنده‌ی آن معتقد بود که نظریه‌ی تکامل تناقض اساسی با عقیده به آفرینش دارد.

رسوخ نظریه‌ی تکامل در اردوی دینداران

در حالی که انتقاد از نظریه‌ی تکامل همچنان ادامه داشت، برخی از روحانیون خردمند دینی متوجه خطری که در صورت حقانیت نظریه‌ی داروین، آینده‌ی کلیسا را تهدید می‌کرد، شدند. ننگ مخالفت‌های مضحک و بی‌پایه و اساس ارباب کلیسا با نظریه‌ی گردش زمین به دور خورشید، و آزار معتقدان به آن، هنوز بر دوش کلیسا سنگینی می‌کرد؛ از این رو آیا بهتر نبود که روحانیون مسیحی در انتقادات خود علیه نظریه‌ی جدید، تجدید نظری نموده و برای عقل نیز در مسیر این مبارزه جایگاهی در نظر می‌گرفتند؟

یک چنین روحیه‌ای در آکادمی «بیل» در آمریکا متجلی شد؛ رییس آکادمی، دکتر بورنو، اگرچه خود به نظریه‌ی تکامل معتقد نبود، لیکن از آن جایی به قول خود او هیچ تناقضی بین این نظریه و مندرجات کتاب مقدس وجود نداشت، اجازه داد که این نظریه در آکادمی تدریس شود.

در موزه‌ای که در نزدیکی این آکادمی قرار داشت، مراحل تکامل و تطور اسب از مرحله‌ای که جثه‌ای به اندازه‌ی روباه داشت و دارای پنج انگشت بود، تا مرحله‌ای که به شکل کنونی و جثه‌ی فعلی رسیده است، به معرض دید عموم گذاشته شده بود؛ سلسله حلقه‌هایی که هاکسلی از آنها به عنوان دلیل قاطع اثبات نظریه‌ی تکامل و انتخاب طبیعی استفاده کرده بود.

اما هیچ یک از این کارها قادر نبودند از حملات سنگین و زورگویانه‌ی روحانیون مخالف نظریه‌ی تکامل جلوگیری کنند؛ در همان زمان بود که دکتر هودتی، استاد دانشگاه پرینستون، نظریه‌ی داروین را نظریه‌ای متناقض با کتاب مقدس معرفی می‌کرد و معتقد بود که «خدایی که هیچ نقشی در آفرینش نداشته باشد، دیگر خدا نیست. انکار اراده‌ی خداوند در آفرینش، چیزی نیست جز کشیدن او از عرش به فرش. البته بدیهی است که انکار وجود خداوند در طبیعت، کفر به خداست. بنابراین هر کس که به هدفمند بودن آفرینش عقیده دارد، نمی‌تواند به داروین تأسی کند.» عده‌ای دیگر از اعضای دانشگاه پرینستون نیز در این انتقادات شرکت کردند و بازار مجادله تا مدتی همچنان گرم شد.

اما چندی بعد دکتر جیمز ماکوش به ریاست دانشگاه رسید و با این انتقادات بی‌مایه به مخالفت برخاست. او که این حملات متعصبانه را بیش‌تر به ضرر مسیحیت می‌دانست تا به ضرر نظریه‌ی تکامل، با صدور بیانیه‌ای اعلام نمود که «خطرناک‌ترین چیزی که در این دانشگاه مسیحیت را تهدید می‌کند، این است که هر هفته به گوش دانشجویان خوانده می‌شود که در صورت حقانیت نظریه‌ی تکامل یا انتخاب طبیعی، و به طور کلی هر نظریه‌ی تطورگرا، حقانیت کتاب مقدس زیر سؤال خواهد رفت. این شیوه‌ی رفتار خود بهترین شیوه‌ای است که می‌تواند از دانشجویان این دانشگاه ملحدانی بسازد که به هیچ چیز ایمان نداشته باشند.»

بنا به این دلایل، دکتر جیمز ماکوش، انتقادات بی‌مورد علیه نظریه‌ی تکامل را ممنوع کرد

و دستور داد که این نظریه‌ی جدید نیز همانند سایر دروس، در دانشگاه تدریس شود. بدین ترتیب دوره‌ی ریاست او آغاز تلاش برای سازگار کردن دین و نظریه‌ی تکامل داروین بود؛ اگرچه مخالفان نظریه‌ی تکامل، سر و صداهایی علیه این اقدام به راه انداختند.

به هر صورت طولی نکشید که چندی از روحانیون مسیحی، آشکارا اعلام کردند که می‌توان هم نظریه‌ی داروین را پذیرفت و هم ایمان محکمی به مسیحیت داشت. این عقاید نیز اگرچه با مخالفت برخی مجامع دینی مواجه شد، لیکن همچنان در حال رواج بود.

پیشگامان نظریه‌ی نوظهور، فارغ از مخالفت‌ها و انتقادات مخالفان خود، استدلال‌ها و براهین خود را در دفاع از نظریه‌ی تکامل همچنان منتشر می‌کردند و این امر هراس هر چه بیش‌تری در اردوی مرتجعین افکنده بود. گویی تنها راهی که مانده بود، اعلام سازگاری دین با نظریه‌ی تکامل بود. این رویکرد ابتدا در گفتارهای روحانیون آمریکایی و انگلیسی دیده شد. دانشگاه‌های انگلستان خود را برای پذیرفتن نظریه‌ی تکامل آماده کردند؛ در یک گردهمایی که از طرف کلیسا و در آکسفورد تشکیل شده بود، نمایندگان کلیسا علناً اعلام کردند که: «نظریه تکامل، در واقع درآمدی است بر تفکر دینی ما».

تقریباً همزمان با این اقدامات، از طرف کلیسای کاتولیک روم نیز اعلام شد که اعتقادات کاتولیکی هیچ‌کس مانع از پذیرش نظریه‌ی داروین از سوی او نیست. روایت است که یکی از کاتولیکی‌های سرشناس و معتمد آمریکایی گفته بود که: «نظریه‌ی تکامل، بیش‌تر از نظریه‌ی گردش زمین، با تعالیم کلیسای کاتولیک منافات ندارد».

موضع‌گیری جهان مسیحیت در قبال نظریه‌ی داروین، پس از مرگ او

داروین، کسی که جهان مسیحیت را دگرگون کرد و روحانیون مسیحی را از جنبه‌های مختلف، حقیقتاً به خود آورد، در سال ۱۸۸۳ میلادی درگذشت. او را در وست‌مینستر، در جوار آرامگاه نیوتون به خاک سپردند و اسقفی به نام فارار در رثای او سنگ تمام گذاشت؛ مرثیه‌ای که در اروپا و آمریکا پیچید. اما هنوز کسانی بودند که از داروین و نظریه‌ی او دلگیر بودند؛ به عنوان مثال دکتر لاینگ گفته بود: «دفن داروین در وست‌مینستر، نشان می‌دهد که انگلستان هنوز مسیحی نشده است.» یک چنین موضعی در آمریکا و اسکاتلند نیز اتخاذ شد.

اما کلیسای انگلستان واکنش نشان داد؛ فارار که خود سراسقف وست مینستر بود، در میان جمعی دهان به اعتراض گشوده و گفت: «در خود تمایلی به پذیرفتن این نظریه‌ی جدید نمی‌بینم، اما بسی مایه‌ی ننگ است که کسانی برای براندازی نظریه‌ی تکامل تلاش می‌کنند که خود دشمن علم هستند. و از این رو با لفاظی‌های خود، احساسات متعصبین نادان را برمی‌انگیزند.»

به هر صورت ناخرسندی از نظریه‌ی تکامل مشهود بود؛ به عنوان مثال، فیلسوف معروف، هیول، نویسنده‌ی کتاب «تاریخ علوم استقرایی»، در کمبریج، حتّاً راضی نشد که نسخه‌ای از کتاب «منشأ انواع» داروین را در کتابخانه‌ی خود داشته باشد. در سایر مراکزی که تحت کنترل روحانیون مسیحی، اعم از کاتولیک یا پروتستان بودند نیز نگرش‌های مشابهی حاکم بود و اقداماتی از این دست صورت می‌گرفت تا مگر، از اشاعه‌ی نظریه‌ی تکامل جلوگیری شود. مثلاً در دانشگاه آمریکایی بیروت، عده‌ای از اساتید جوان، به جرم اعتقاد به نظریه‌ی داروین اخراج شدند؛ رفتاری که در دانشگاه وندربیل ایالت تنسی، با دکترونشل شد. بلایی هم که بر سر دکتروودرو آمد، جالب توجه است. او در سال ۱۸۵۷ میلادی، به عنوان فردی متدین و خداشناس، در دانشکده‌ی شیمی کلمبیا کرسی استادی علوم طبیعی را به دست آورد. تحقیقات او در زمینه‌ی نظریه‌ی تکامل موجب شد که آن را بپذیرد. از این رو مخالفت متنفذین با او چنان شدت گرفت که شهره بودن او به دینداری، و وفاداری او به خداوند هم به دادش نرسید و در نهایت از مقام خود برکنار شد.

در اسپانیای کاتولیک هم یک چنین کشمکش‌هایی بروز کرد؛ در سال ۱۸۷۸ میلادی، دکتر شیلی مارنگو کتابی در مورد جزایر قناری منتشر کرد که در مقدمه‌ی آن از نظریات تکاملی جدید صحبت کرده و انسان‌های بدوی جزایر قناری را به عنوان شواهد صحت آنها معرفی نموده بود. کاتولیک‌ها از انتشار این کتاب به خشم آمده و دستور جمع‌آوری آن را صادر کردند. کار به جای رسید که مردم را مؤظف کردند که اگر نسخه‌ای از این کتاب را پیش خود دارند، آن را تحویل دهند. خود نویسنده نیز محروم از رحمت مسیح معرفی شد.

اما قافله‌ی علم، فارغ از رضایت یا عدم رضایت مخالفان، در راه پیشرفت بود و نظریه‌ی تکامل همچنان توسعه می‌یافت. برخی از دانشگاه‌ها نظریه‌ی جدید را پذیرفتند و روحانیون

روشنفکر نیز کوشیدند تا وفاقی بین دین خود و نظریه‌ی جدید ایجاد کنند. ویلسون، سراسقف کلیسای روچدیل در منچستر صراحتاً به حقانیت نظریه‌ی داروین اشاره کرده و با مهارت تمام، قصد نشان دادن سازگاری بین تکامل و دین را داشت. انجمن توسعه‌ی علوم مسیحی که تا قبل از آن حملات شدیدی علیه نظریه‌ی داروین تدارک می‌دید، به نشر عقاید این اسقف همت گماشت. سایر محافل و مطبوعات دینی نیز رفته‌رفته متوجه سازگاری بین علم و دین شدند و در نهایت اردوی دینداران، از سر راه قافله‌ی علم کنار رفت تا همچنان به راه خود ادامه دهد.

رسمیت یافتن آزادی بیان از سوی روحانیون

صرف نظر از کشمکش‌هایی که بر سر نظریه‌ی تکامل داروین، بین علما و روحانیون مسیحی در گرفت، می‌توان گفت که کاروان علم از اوایل قرن گذشته تا کنون، همچنان در حال پیشرفت بوده است و نظریات نوظهور علمی حتّاً در درون کلیسا نیز نفوذ قابل توجهی یافته‌اند. از جمله‌ی این تأثیرات مهم، ظهور جنبشی در کلیسای کاتولیک بود به نام مدرنیسم؛ جنبشی که به قولی خطرناک‌ترین مسأله‌ای بود که کلیسای کاتولیکی در قرن نوزدهم میلادی با آن مواجه بود. مدرنیست‌های کاتولیک، برنامه‌ی مشخصی علیه تعالیم کلیسا نداشتند، بلکه معتقد بودند که بقای مسیحیت به بقای نظریه‌ی تکامل بستگی دارد، و از این رو در عین این که ایمان محکمی به مسیحیت داشتند، مایل بودند که عقاید مسیحی را با توسل به روش‌های علمی آن قرن و به شکلی نقادانه، مجدداً تأویل و تفسیر کنند. پیروان این جنبش تلاش بسیاری به عمل آوردند تا مسیحیت را با برخی از دستاوردهای علمی و فکری آن زمان سازگار نشان دهند.

لوآزی، که خود یک کشیش کاتولیک بود، تجلی آشکار این رویکرد به شمار می‌رفت. در سال ۱۹۰۷ میلادی محرومیت او از رحمت خداوند، از طرف پاپ پیوس دهم صادر شد و از کلیسا طرد گردید. پاپ که برای براندازی این رویکرد مدرنیستی بسیار می‌کوشید، سه ماه پس از صدور این حکم، در بیانیه‌ای مفصل اندیشه‌های مدرنیست‌های کاتولیک را تبیین، و شیوه‌های سرکوب آنها را نیز تشریح نمود.

از سال‌ها پیش، برخی از روشنفکران پروتستان نیز با این قافله همراه شده بودند. این روحانیون، هنگامی که از الوهیت مسیح سخن می‌گفتند، او را از هر معجزه‌ای جدا می‌دانستند؛ هنگامی که از رستاخیز بحث می‌کردند، چنان توضیح می‌دادند که حشر جسمانی از آن مستفاد نشود؛ و هنگامی که سخن از انجیل می‌آوردند، وحی خداوندی را در معنای شهود افلاطونی به کار می‌بردند.

در سال ۱۸۶۰ میلادی، هفت تن از روشنفکران زمان، که شش نفر از آنها جزو روحانیون کلیسا بودند، کتابی تحت عنوان «رسالات و مراجع» منتشر کردند که به خاطر انتشار آن به «دشمنان هفتگانه‌ی مسیح» مشهور شدند. علت این اشتها، به هراس ارباب کلیسا مربوط می‌شد؛ هراسی که خود ریشه در شیوه‌ی بحث کتاب داشت. نویسندگان کتاب تلاش کرده بودند تا همانند سایر کتاب‌ها، از انجیل نیز، درکی تاریخی به دست دهند. آنها خواننده‌ی خود را از تأویل متون مقدس به منظور سازگار ساختن چیزهایی که اصولاً با یکدیگر متناقض‌اند، نهی کرده و او را متوجه این نکته کرده بودند که در پیشگویی‌های عبری، هیچ نشانی از الهام نمی‌توان یافت. بدین ترتیب بسیاری از مسلمات کلیسایی، عملاً مورد شک و تردید قرار می‌گرفتند، و ریشه‌ی هراس ارباب کلیسا، البته در همین جا نهفته بود.

بعدها، دو کشیش که در انتشار کتابی از بادن پاول شرکت کرده بودند، در سال ۱۸۶۲ میلادی، مورد محاکمه قرار گرفتند. گویی دادگاه آنها را مجرم شناخته و حکمی هم صادر کرده بود، اما پس از فرجام‌خواهی آنان، حکم صادر شده، توسط قاضی کل لغو شد و این اقدام تا حدودی نشان از به رسمیت شناختن حق آزادی بیان بود. چندی بعد، در سال ۱۸۶۵ میلادی، پارلمان انگلیس قانونی تصویب کرد که در واقع تأیید حق آزادی بیان محسوب می‌شد؛ بر طبق این قانون، سوگندنامه‌ی روحانیون، به هنگام امضای قانون ایمان کلیسای انگلیکان، اساساً دگرگون شد.

تصویب این قانون، شرایط جدیدی پیش آورد که تحت آن شرایط، روشنفکران انگلستانی از اقبال عمومی گسترده‌ای برخوردار شدند. به عنوان مثال، متفکری به نام هولیوک که در دوران جوانی به اتهام توهین به مقدسات زندانی شده بود، اکنون در اواخر عمر خود، مرکزی برای انتشار نظریات خردگرایان تأسیس کرده بود و کتاب‌های بسیاری از روشنفکران را چاپ

و در اختیار عموم قرار می‌داد. تلاش‌های این متفکر برای الغای مالیات‌های مطبوعاتی و انتشاراتی به بار نشست و بدین ترتیب راه انتشار نظریات مختلف در میان مردم هموار گشت. اکنون سال‌ها بود که سانسور مطبوعات در انگلستان برافزوده بود و از این رو کتاب‌های بسیاری در میان مردم منتشر می‌شد. در میان این کتاب‌ها، حتّاً می‌شد. کتاب‌هایی یافت که مسیحیت را از لحاظ تاریخی منکر شده بودند، در حالی که هیچ واکنشی از طرف کلیسا در برابر این کتاب‌ها صورت نمی‌گرفت. دیگر این عقیده که آزادی تفکر و عقیده، و آزادی بیان آن، با اصول اخلاقی سازگار نیست، از میان مردم رخت بر بسته بود. بدین ترتیب عموم مردم بجز اعضای واتیکان، بر این باور درآمدند که در مورد هر چه که در زمین و آسمان است، بدون نیاز به دعاوی کلیسا، می‌توان به تحقیق پرداخت.

هراس مقامات دینی

نفوذ این سیل بنیان‌کن در داخل کلیسا، برخی از مقامات دینی را به هراس افکنده بود و از این رو سعی در مبارزه با آن داشتند. در سال ۱۸۶۴ میلادی، پاپ پیوس نهم طی صدور منشوری، به تشریح گناهان رایج در آن زمان پرداخت: «عقیده به این که انسان می‌تواند هر دینی را که با عقلش به آن رسیده است، انتخاب کند» و نیز «عقیده به این که کلیسا حق ندارد برای مبارزه و سرکوب مخالفان خود، از قدرت دنیوی استفاده کند» در منشور پیوس نهم جزو گناهان به شمار می‌رفت. در ادامه‌ی بیانیه، در مورد تحصیل فلسفه آمده بود که: «متأسفانه روشنفکران معتقدند که می‌توان بدون اطلاع و کمک کلیسا، و بدون توجه به روایات دینی، وارد فلسفه و تحصیل آن شد. علاوه بر این برخی از روشنفکران بر این عقیده‌ی اشتباه اصرار می‌ورزند که پاپ بایستی به پیشرفت و توسعه‌ی اصول آزادی تفکر و اصول متمدنانه‌ی جدید کمک کند.»

صدور این منشور، در واقع به منزله‌ی اعلان جنگی جدید علیه جنبش روشنفکری و آزادی اندیشه بود. مردم بدرستی دریافته بودند که مجلس واتیکان، به عنوان طلایه‌دار این مبارزه، در حال آماده کردن خود برای مقاومت در برابر توسعه و پیشرفت اندیشه‌های آزادی‌خواهانه است.

مجلس واتیکان نیز با صدور بیانیه‌ای در سال ۱۸۷۰ میلادی، بر این تصورات صحه گذاشت و بدین ترتیب جهان اروپا و بلکه بسیاری از پیروان کلیسای روم را متعجب ساخت؛ بیانیه‌ی واتیکان که به کوشش کاردینال مانینگ تهیه شده بود، پاپ را معصوم از هر خطا معرفی می‌کرد. اگرچه زمان برای صدور این بیانیه بسیار دیر شده بود، لیکن به هر صورت نشان از روحیه‌ی متعصبانه‌ی برخی از ارباب کلیسا داشت، چرا که هنوز مخالفت‌هایی با حرکت‌های علمی صورت می‌گرفت. به عنوان مثال، هنگامی که وایت، نویسنده‌ی کتاب «تاریخ جنگ علم و کلام در جهان مسیحیت» با همکاری عزرا کورنل، قصد تأسیس دانشگاهی به نام کورنل داشتند، انتقادات و کارشکنی‌های بسیاری را متحمل شدند. آنها تصمیم داشتند دانشگاهی تأسیس کنند که از هر چیزی که مانع آزادی تحقیق و تفکر است، آزاد باشد و تحت سلطه‌ی هیچ قدرت روحانی یا سیاسی قرار نداشته باشد. خود آنها به هوای این که روابط مستحکم خود با روحانیون کلیسا را حفظ کنند، هرگز درصدد تعرض به دین مسیحیت برنیامدند؛ حتا می‌توان گفت که یکی از اهداف آنها توسعه‌ی مسیحیت و تدریس آن در کنار برنامه‌های آموزشی دانشگاه بود. اما سنگ‌اندازی‌های ظالمانه‌ای از طرف برخی از متصدیان کلیسا صورت گرفت و علیه این کار سخنانی‌ها به عمل آمد و مقاله‌ها نوشته شد.

خوشبختانه هیچ یک از این کارها، سودی عاید کلیسا نکرد، و با وجود تمام مخالفت‌ها، پس از گذشت یک ربع قرن از تأسیس این دانشگاه، دانشجویان علاقه‌مند به تحصیل در آن، از همه جا هجوم آوردند، افراد خیر کمک‌های فراوان به آن کردند، و با اقبال عمومی گسترده‌ای روبه‌رو شد. بدین ترتیب موقعیت دانشگاه در جامعه‌ی آن روز مستحکم شد و به گزارش خود وایت، در مقدمه کتاب فوق‌الذکر، «اصول اساسی آن در میان سایر مجامع علمی طرفدارانی برای خود پیدا کرد.» جوامع دیگری هم که بتازگی در مسیر پیشرفت تمدن گام نهاده بودند، شیوه‌هایی را که در این دانشگاه به کار بسته می‌شد، اقتباس کردند.

بدین ترتیب نظارت بر آموزش عمومی در آمریکا و برخی از کشورهای دیگر، که در زمان صدور بیانیه‌ی «عصمت پاپ» و تا مدتی بعد از آن، بر عهده‌ی روحانیون بود، با تغییر در اوضاع اجتماعی، به دست روشنفکران و دانشمندان افتاد. تا قبل از آن، بجز یکی دو

دانشگاه در آمریکا و اروپا، سایر دانشگاه‌ها، همچون دژهای مستحکم علوم دینی و تحت نفوذ روحانیون دینی و مقامات کلیسایی بودند؛ اما پس از وقوع این انقلاب فکری رؤسای این دانشگاه‌ها تقریباً همگی از دانشمندان و روشنفکران بودند. وایت می‌نویسد هنگامی که در سال ۱۸۵۴ میلادی، از دو دانشگاه آکسفورد و کمبریج دیدن کرده بود، هر دوی آنها را کاملاً تحت سیطره و نفوذ ارباب کلیسا یافته بود، در حالی که طبق اطلاعات ما، وضعیت این دو دانشگاه در چهل سال بعد از این تاریخ، با آن چه که وایت گزارش کرده است، بکلی فرق کرده بود.

بدین ترتیب با پایان قرن نوزدهم میلادی، کشمکش میان علم و دین نیز فرو نشست و پرونده‌ی تمام شکنجه‌هایی که روزگاری به نام دین بر علما و فلاسفه اعمال می‌شد، بسته شد. اکنون بقای دین و تداوم حرکت‌های فکری و علمی گواه این امر است که تمام آزارهایی که متوجه اندیشمندان شده است، یا ریشه در جهالت داشته است و یا از اغراض شخصی تشنگان قدرت و ثروت ناشی شده است.

پیوست «الف»

خاستگاه فلسفه؛ یونان یا خاور؟

یکی از اساسی‌ترین موضع‌گیری‌هایی که در کتاب‌های تاریخ فلسفه یافت می‌شود، به خاستگاه فلسفه، و اندیشه‌ی عقلانی در جهان مربوط می‌گردد. برخی از کسانی که برای فلسفه تاریخی نگاشته‌اند، زادگاه آن را به طور انحصاری به یونان نسبت می‌دهند و در سیر نوشتار خود، همواره بر اصالت اندیشه‌ی یونانی تأکید می‌ورزند. عده‌ای نیز تعقل به شیوه‌ی فلسفی را شکل تکمیل شده‌ای از آن چه که پیش‌ترها در تمدن‌های شرقی رواج داشته است، می‌دانند. دسته‌ی اول، اندیشه‌ی عقلانی و فلسفه را پدیده‌ای کاملاً یونانی و تافته‌ای جدا بافته از تمدن‌های خاوری می‌دانند، و از طرف دیگر دسته‌ی دوم، دست کم مضمون فلسفه‌ی یونانی و خمیرمایه‌ی آن را برگرفته از خاورزمین به حساب می‌آورند. بویژه از آغاز قرن بیستم میلادی به این سوی، که کشف کتیبه‌ها و اسناد مربوط به تمدن‌های خاوری گسترش قابل ملاحظه‌ای یافته است، نظریه‌ی اخیر در مورد خاستگاه و سرچشمه‌ی فلسفه، هوادارانی بیش

از پیش پیدا کرده است.

پیش از کشف آثار باستانی، کتیبه‌ها، تندیس‌ها، آرامگاه‌ها و بناهای بازمانده از تمدن‌های باستانی، منبع مورد استفاده‌ی مورخین فلسفه، نوشته‌های تاریخ‌نویسان یونانی همچون دیوگنس لائرتیوس (Diogenes Laertios) که در سده‌ی دوم پیش از میلاد می‌زیست، و آثار به‌جامانده از فلاسفه‌ای نظیر ارسطو و افلاطون بود که فاصله‌ی زیادی با آغاز تاریخ فلسفه نداشته‌اند. به لطف کشفیات باستان‌شناختی و تفسیر و پژوهش‌های اساسی در اطراف آنها، تاکنون اطلاعات ما در مورد دین، دانش و فلسفه‌ی تمدن‌های مختلف رو به فزونی بوده است. اینک همه می‌دانیم که تمدن در چین، و در دره‌ی رودهای دجله و فرات، سند و نیل طلوع کرد؛ سرچشمه‌ی علم به شکل عملی آن به حدود ۲۵۰۰ سال پیش از میلاد و به سرزمین بابل برمی‌گردد؛ اکنون شواهدی در دست است که کاهنان بابلی در حدود بیست قرن پیش از میلاد مسیح به رصد ستارگان می‌پرداختند؛ پاپیروس‌های مصری کشف شده‌ای که به حدود ۲۰۰۰ سال پیش از میلاد مربوط می‌شوند، حاوی رساله‌هایی درباره‌ی پزشکی هستند؛ ابزارهای مدرج کشف شده در دره‌ی رود سند نشان می‌دهند که در آغاز هزاره‌ی سوم پیش از میلاد، هندی‌ها به کاربرد اعشار آگاه بوده‌اند.

اما تاریخ‌نویسان اگرچه درباره‌ی مواردی از این دست اتحاد نظر دارند، لیکن در مورد پیدایش تفکر فلسفی، که همواره مورد احترام آنها بوده است، با یکدیگر هم‌عقیده نیستند. مثلاً ارسطو، پایه‌گذار فلسفه را تالس میلئوسی و شروع آن سده‌ی ششم پیش از میلاد می‌داند، در حالی که دیوگنس، سرچشمه‌ی فلسفه را به مصر نسبت می‌دهد. در دوران جدید نیز کسانی نظیر روت (Röth) و گلادیش (Gladisch) از نظریه‌ی شرقی بودن منشأ فلسفه‌ی یونان دفاع کرده‌اند و کسانی مانند جان برنت (J. Burnet) و ادوارد زلر (E. Zeller) فلسفه را ویژه‌ی یونانی‌ها دانسته‌اند.

نظریه‌ی ادوارد زلر را می‌توان به صورت زیر خلاصه کرد: «اندیشه‌ی یونانی هیچ تأثیری از شرق نگرفته است. اگر تأثیر و تأثری بین فلسفه‌ی یونان و تمدن‌های خاوری وجود داشته باشد، تنها از طریق مبانی مشترک دینی و آداب و رسوم مشترک میان خلق‌های آریایی بوده است. فلسفه‌ی یونان فقط محصول اندیشه و روحیه‌ی یونانی است. دانش مصری، بابلی و نیز

ایرانی، اطلاعاتی ویژه‌ی کاهنان و برخاسته از تعالیم دینی بوده و درست است که اطلاعاتی درباره‌ی ریاضیات و ستاره‌شناسی در این سرزمین‌ها وجود داشته، لیکن امکان وجود نظریاتی در مورد جهان و نحوه‌ی پیدایش آن در این تمدن‌ها بسیار بعید است.»

متأسفانه ادوارد زلر در سال ۱۹۰۸ درگذشت و از دستیابی به آثار باستانی کشف شده در اوایل قرن بیستم میلادی، که پژوهش در آنها ثابت می‌کند که جهان‌شناسی فلسفی پدیده‌ای مختص یونان نبوده است، محروم ماند. از آن زمان تاکنون تجدید نظر در پنداشته‌های پیشین به سود تمدن مصر و بابل بوده است.

افراد دیگری هم از اصالت تفکر یونانی بسختی دفاع کرده‌اند. از جمله‌ی این افراد، مورخ اسکاتلندی جان برنت است که نظریات خود را در کتابی تحت عنوان «آغاز فلسفه‌ی یونانی» گردآورده است. فشرده‌ی نظریه‌ی برنت به صورت زیر است: «در نوشته‌های مرجع یونانی چیزی نیامده است که ثابت کند فلسفه‌ی یونانی ریشه در خاورزمین داشته باشد. خود افلاطون که مصری‌ها را محترم می‌شمرده است، آنها را بیش‌تر از آن که فیلسوف بداند، پیشه‌ور معرفی می‌کند... اگر قرار بوده باشد که تمدن خاوری و جهان‌بینی شرقی در تکوین اندیشه‌ی فلسفی یونان نقشی ایفا کرده باشد، این تعامل باید به واسطه‌ی همنشینی مردان خردمند صورت گرفته باشد، در حالی با تکیه بر متون یونانی، هیچ شخصیت علمی یونانی نمی‌شناسیم که خط و زبان مصری را بداند، بخواند، یا بدان سخن بگوید.. از طرف دیگر مصری‌ها و بابلی‌ها را به هیچ عنوان نمی‌توان صاحب فلسفه دانست و حتّاً اگر بتوان گفت که سرزمین هند حکمتی همچون حکمت یونانی داشته، نمی‌توان تأثیر آن بر فلسفه‌ی سده‌ی ششم پیش از میلاد در یونان را پذیرفت و بلکه باید گفت که این رابطه معکوس بوده است. اوپانیشادها و آیین بودایی و الهیات عرفانی را نمی‌توان فلسفه به حساب آورد. پیشرفت معلومات ریاضی در مصر باستان محدود به نتایجی بود که از راه تجربه به دست آمده بود و بیش‌تر در حساب و شمارش یا تقسیم چیزها میان افراد و پرداخت دستمزد به کارگران به کار می‌رفته است؛ یعنی آن چه یونانی‌ها آن را «هنر شمارش» می‌نامیدند و با «دانش و فن حساب» بکلی فرق داشته است... به گزارش هرودت (مورخ مشهور یونانی) هندسه در مصر از لزوم اندازه‌گیری دوباره‌ی زمین، پس از طغیان‌های متوالی رود نیل و شسته شدن

مرزبندهای پیشین سرچشمه گرفته است، یعنی جنبه‌ی عملی و تجربی داشته و انگیزه‌ی مجرد نظری و علمی در آن دخیل نبوده است. شاید یونانیان این قواعد ساده را از مصری‌ها گرفته باشند، اما بزودی آنها را تعمیم داده و قواعد کلی علمی به دست آوردند... بابلیان هم اگرچه در ستاره‌شناسی پیشرفت داشته‌اند و نقشه‌ی ستارگان ثابت را تهیه کرده‌اند، اما این کار به افسانه‌های خدایان و داستان‌های عامیانه پیوسته و متکی بوده است... مصری‌ها ستارگان را از روی علاقه‌ی علمی رصد نمی‌کرده‌اند در حالی که یونانیان در طی دو نسل دست‌کم سه کشف اساسی به عمل آوردند؛ گردی زمین و معلق بودن آن، ماهیت کسوف و خسوف، و این که زمین مرکز منظومه‌ی ما نیست و خودگرد مرکز دیگری می‌چرخد. در نهایت می‌توانیم خلاصه کنیم که یونانیان نه فلسفه‌ی خود را از شرق وام گرفته‌اند و نه دانش خود را.

اما برخلاف نظر برنت، متونی یونانی به دست آمده است که نشان می‌دهد فیثاغورس به مصر سفر کرده و زبان مصری آموخته است. علاوه بر این، کشفیات جدید، نظریه‌ی برنت را درباره‌ی چه‌گونگی دانش در بابل نقض می‌کنند. بنجامین فرینگتون در کتاب «علم یونانی» می‌نویسد: «حتّاً از روی (بدبختانه تعداد کمی) لوحه‌های علمی کشف شده که تاکنون تفسیر شده‌اند، روشن می‌شود که پیش از سال ۱۵۰۰ قبل از میلاد، مراحل پیشرفته‌ی حساب پدیده آمده است و... در کوشش برای غلبه بر دشواری‌های علمی، یک کنجاوی دقیقاً علمی نیز بیدار بوده است.»

کورنفورد (F. M. Cornford) محقق انگلیسی است که در سال ۱۹۱۲ میلادی، در کتابی تحت عنوان «از دین تا فلسفه» فلسفه‌ی یونانی را برخاسته از جهان‌بینی‌های دینی پیشین معرفی کرده که مطمئناً نمی‌توان تأثیر و تأثر متقابل جهان‌بینی‌های یونانی و شرقی را نادیده گرفت. در کتاب دیگری از همین محقق که در سال ۱۹۵۲ میلادی و پس از مرگش منتشر شده، آمده است که برخلاف عقیده‌ی برنت، تنها کار علمی تجربی یونانیان پیش از ارسطو، در قلمرو پزشکی بوده است. نظر کورنفورد بر این است که بسیاری از جنبه‌های فلسفی «میلتوس» را نمی‌توان به نتیجه‌گیری‌های عقلانی مبتنی بر مشاهده، تعمیم و آزمون نظریه‌ها نسبت داد. در بخشی از این کتاب آمده است که نظریات فلسفی یونانیان از سروده‌های افسانه‌ای شاعر مشهور یونانی، هسیودس (Hesiodos) که خود ریشه در

حماسه‌ی آفرینش بابلیان یا «انوما‌الیش» (Enuma Elish) دارند، برگرفته شده‌اند. به عبارت دیگر مضمون اندیشه‌های فلسفی یونانی، حاوی عناصر شرقی است.

به هر حال، در این که بین الهیات یونان و الهیات شرقی شباهت‌هایی وجود دارد، همه‌ی صاحب‌نظران هم عقیده‌اند، اما عده‌ای از آنان، این تشابه را نشانه‌ی تأثیر یکی بر دیگری نمی‌دانند، بلکه آن را معلول واکنش شعور اجتماعات بشری در برابر نیروهای طبیعی، که در مورد شرقیان و یونانی‌ها و سایر دسته‌های انسانی مشترک است، به شمار می‌آورند. به عنوان مثال، شارل ورنر (Werner) در کتاب «سیر حکمت در یونان» با دفاع از همین عقیده به نفع استقلال فلسفه‌ی یونان از خدانشناسی شرقی رأی داده و آن را ذاتاً مخلوق ذهن مردم یونان معرفی نموده است. اما همین صاحب‌نظر نیز تأثیر کلی تمدن‌های خاوری بر اندیشه‌ی عقلانی یونانی را می‌پذیرد و تنها عناصر جدیدی را که یونانیان به واسطه‌ی نبوغ خود بر میراث شرقی افزوده‌اند، مختص آنان می‌داند. از نظر شارل ورنر احترامی که یونانیان به مصری‌ها و بابلیان قایل بودند، عقیده‌ی هرودت مبنی بر این که دین و تمدن یونان از مصر آمده است، عقیده‌ی ارسطو مبنی بر این که علوم ریاضی یونان از مصر اخذ شده است، این که تالس و فیثاغورس ریاضیات را از مصریان آموخته بودند، این که دموکریتوس افکار خود را از هندیان به ارث برده است، و بالاخره این که فلسفه‌ی یونان از نقاط شرقی یونان، یعنی سواحل آسیای صغیر (ترکیه‌ی فعلی) که محل تماس یونانیان و شرقی‌ها بود برخاسته است، همگی بر تأثیر کلی افکار شرقی در فلسفه‌ی یونانی دلالت دارند.

در طرف دیگر میدان نیز می‌توان کسانی را مثال زد که بشدت از سرچشمه‌ی شرقی فلسفه‌ی یونان دفاع کرده‌اند. به عنوان مثال، محمدعلی فروغی در مقدمه‌ی کتاب خود «سیر حکمت در اروپا» بدون ارایه‌ی هیچ مدرکی ادعا کرده است که یونانیان میراث‌خوار اندیشه‌های مشرق‌زمین هستند. به هر صورت از آن جایی که هیچ شخصی به طور عام، و هیچ تاریخ‌نویسی به طور خاص، نمی‌تواند کاملاً بی‌طرف باشد، با جرأت می‌توان گفت که ادعای هر مورخ تندرویی، صرف‌نظر از مضمون ادعا، نمی‌تواند تنها بر شواهد تاریخی و دلایل عقلانی متکی باشد، و گاهی اوقات بخوبی می‌توان ردپای تعصب‌های ویژه‌ی نوع بشر را در داعیه‌های هر دو گروه مشاهده کرد. اما انصافاً باید گفت که اکثر مورخین، در جهت طرد

تعصب از اندیشه‌ی خود - صرف نظر از میزان موفقیت حاصل - تلاش نموده‌اند. این که پس از کشفیات باستان‌شناختی اخیر به تعداد هواداران تمدن‌های خاوری، که پیش‌تر از این در اقلیت بودند، افزوده شده، گواه این ادعاست. به هر حال برای قضاوت درباره‌ی صداقت یک تاریخ‌نویس، الزاماً باید امکان‌های متصور برای وی در دستیابی به شواهد و مدارک و توانایی او در استفاده از این یافته‌ها به عنوان مقدمات نتیجه‌گیری را مورد توجه قرار داد.

نکته‌ی آخری که به نظر می‌رسد در مورد این موضوع بحث‌برانگیز مفید واقع شود، این است که حکم بر این که اندیشه‌ی عقلانی منحصراً توسط یونانی‌ها و بدون زمینه‌های درهم شرقی و یونانی خلق شده است، به همان اندازه ساده‌دلانه به نظر می‌رسد که گفته شود فلسفه موجودی خلق‌الساعه است. این امر را می‌توان از این واقعیت استنتاج کرد که فلسفه پدیده‌ای بشری است و نوع بشر پیش از آن که به چنین دستاوری دست بیازد، افسانه‌هایی درباره‌ی جهان برای خود بافته بود، که مطمئناً بین این پندارهای اسطوره‌ای و دینی، و اندیشه‌ی عقلانی بشر همبستگی‌هایی وجود دارد. و با توجه به این که پندارهای پیش-فلسفی یونانیان بدون شک در حدود قرن هفتم پیش از میلاد، از علوم رایج مصر و هند متأثر شده بود، استقلال تام اندیشه‌ی عقلانی یونان از تمدن‌های خاوری، حکمی مبتنی بر تعصب است.

دکتر شرف‌الدین خراسانی در کتاب خود «نخستین فلیسوفان یونان» آگاهی بشر را به دو نوع جهان‌بینی دینی و جهان‌بینی فلسفی تقسیم کرده و مدعی شده است که هر یک از این دو جهان‌بینی، محصول شرایط مادی زندگی بشر و ویژگی‌های جامعه بشری هستند. ظهور جهان‌بینی فلسفی در یونان، بیشتر از آن که به نبوغ یونانیان مربوط باشد به مرحله‌ی خاصی از گسترش جامعه‌ی آنان، یعنی دموکراسی و برده‌داری ارتباط پیدا می‌کند. به عبارت روشن‌تر می‌توان چنین خلاصه کرد که نه بستر لازم برای تولد اندیشه‌ی عقلانی و جهان‌بینی فلسفی، چیزی است که فقط شرقیان قادر به ایجاد آن بوده باشند، و نه خود فلسفه محصولی است که فقط حاصل نبوغ ذاتی قوم یونانی باشد و تمام این رخدادها را می‌توان با در نظر گرفتن شرایط و ویژگی‌های جامعه‌ی انسانی توجیه کرد. بنابراین بهتر است بدور از تعصب، فلسفه و علم را حاصل رشد کل جامعه‌ی بشری دانست و نه قومی خاص!

پیوست «ب»

تفتیش عقاید

تفتیش عقاید، یا تفتیش افکار، عنوان سازمانی در کلیسای کاتولیک رومی است، که به بهانه‌ی برافکندن فساد عقیده و بدعت در دین مسیح تأسیس شد. سازمان‌های چندی با این عنوان تشکیل گردیده‌اند و نباید آنها را با هم اشتباه کرد:

۱- تفتیش افکار قرون وسطایی، حدود سال ۱۲۳۳ میلادی، که پاپ برخی از دومینیکن‌ها را برای تحقیق در آداب و رسوم سری مذهب آلبی‌ژواها (مانویان)، به جنوب فرانسه فرستاد، آغاز شد. دامنه‌ی عمل این تفتیش در شمال ایتالیا، آلمان و ایالات پاپی توسعه یافت. طولی نکشید که شکنجه‌ی متهمین و شهود رایج گردید. در تفتیش افکار قرون وسطایی، متهمین کم‌تر سوزانده می‌شدند و مجازات آنان بیش‌تر حبس بود. علاوه بر این، اموال آنها نیز مصادره می‌شد. این امر منجر به سوءاستفاده‌های فراوان و اخاذی گردید. این سازمان در ایالات پاپی تا قرن نوزدهم میلادی دوام آورد.

۲- دستگاه تفتیش عقاید در اسپانیا، از تفتیش عقاید قرون وسطایی مستقل بود، و در سال ۱۴۷۸ میلادی به وسیله‌ی فردیناند پنجم و ایزابل، با تصویب پاپ سیکستوس چهارم دایر

گردید، و رییس آن ترکمادا بود. این سازمان از آغاز بکلی تحت نظارت پادشاهان اسپانیا قرار داشت، و مداخله‌ی پاپ منحصر به انتصاب «مفتش کل» بود. اما پاپ‌ها هرگز به این سازمان نظر خوشی نداشتند، و تأسیس آن را طغیانی در مقابل پاپ می‌شمردند. شدت عمل این دستگاه و آزادی عمل آن در صدور حکم اعدام، بیشتر از تفتیش عقاید قرون وسطایی، و سازمان آن مجهزتر بود. این سازمان در آغاز برای جاسوسی در میان مسلمانان و یهودیانی که تازه به مسیحیت گرویده بودند، تأسیس شد. ولی بزودی کارش به جایی رسید که هیچ اسپانیایی از آن در امان نبود، و حتا کسانی همچون قدیس ایگناتیوس لویولایی، و قدیسه ترزای آویلایی را به عنوان بدعت‌گذار در دین «تفتیش» کرد و در کار سانسور مطبوعات کارش به جایی رسید که گاهی کتابهایی را که به تصویب پاپ رسیده بود، محکوم می‌کرد. دولت اسپانیا کوشید که تفتیش عقاید را در همه متصرفات خود برقرار کند، اما در هلند اسپانیا، مأمورین محلی از همکاری خودداری کردند، و در ناپل، مفتشین را اخراج کردند. ناپلئون اول آن را منحل کرد. (۱۸۰۸م) ولی فردیناند هفتم آن را باز گردانید (۱۸۱۴م). اما در سال ۱۸۳۴ میلادی مجدداً منحل شد.

۳- در سال ۱۵۴۲ میلادی، پاپ پاولوس سوم، تفتیش عقاید قرون وسطایی را به اداره‌ی موسوم به «مجمع تفتیش افکار»، «اداره‌ی مقدس» محول کرد. امروزه در کلیسای کاتولیک رومی، دستگاهی به نام تفتیش عقاید وجود ندارد، اما «مجمع دربار مقدس» (دربار پاپ) درباره‌ی مسایل ایمانی و اخلاقی، بدعت، و بعضی از امور مربوط به ازدواج تصمیم می‌گیرد و کتاب‌ها را سانسور می‌کند.

اصول محاکمات تفتیش عقاید

متهم کردن محکمه‌ی عالی تفتیش عقاید به شقاوت، مطلبی است که احتمالاً اعتراضی به آن نخواهد شد، اما طبیعتاً این سؤال مطرح می‌شود که آیا این قضاوت بدور از انتقاد است. تصور می‌شود که مفتشان عقاید انواع شکنجه‌های وحشتناک را برای اقرار گرفتن و محکوم کردن بدون بازگشت قربانیان خود و سوزاندن آنها که به عقیده‌ی متعصبان، تنها وسیله‌ی تزکیه‌ی آنان بوده است به کار می‌برده‌اند. اما باید نکات ضعف این طرز برداشت را روشن

کرد؛ ما در نظر نداریم که اعمال خشونت را تأیید کنیم؛ بلکه فقط می‌خواهیم نشان دهیم که محاکم تفتیش عقاید از قاعده‌ی مشخصی پیروی می‌کرده‌اند. فرامین دربار پاپ مجموعه‌ای از مقرراتی بود که گردهمایی‌های جوامع روحانیت کلیساها در ولایات تنظیم می‌کردند، مانند مقرراتی که در سال ۱۲۳۵ میلادی در ناریون و در سال ۱۲۴۶ میلادی در بزیه درباره‌ی اصول محاکمات وضع گردید. گاهی هم مفتشان رساله‌هایی از تجارب خود برای استفاده‌ی سایرین تهیه می‌کردند. یکی از قدیمی‌ترین این رساله‌ها که تعداد آنها بسیار هم زیاد بود، بین سال‌های ۱۲۴۴ و ۱۲۵۴ میلادی توسط چهار روحانی دومینیکن به نام‌های گیوم ریمون، پیردوران، برناردوکو، ژان دوسن پیر که در لانگدوک خدمت می‌کرده‌اند نگاشته شده است.

بدون شک یکی از معروف‌ترین این دستورالعمل‌ها، راهنمای روش محاکمات ملحدان است که توسط برنار-گی در سال ۱۳۲۰ میلادی نوشته شده است. برنار-گی از سال ۱۳۰۷ تا سال ۱۳۲۳ میلادی در تولوز مأمور تفتیش عقاید بوده است. یکی دیگر از مجموعه مقررات ضروری بنا به امر پاپ گرگوار نهم در سال ۱۲۳۰ میلادی توسط ریموند-د-د-پینافورت تهیه شده است.

۱- مهلت بخشایش

تلاش ما بر این است که اعمال برادران واعظ را در یک منطقه‌ی مشکوک به الحاد، مجسم کنیم: در اولین مرحله‌ی سرکوب، یک گروه سه تا چهار نفری از مفتشان عقاید به روستایی وارد می‌شدند و تمام اهالی را در کلیسا جمع می‌کردند؛ بعد ضمن یک موعظه‌ی پرطمطراق مؤمنین را برای همکاری سوگند می‌دادند و از مجرمان خواسته می‌شد از خداوند طلب بخشایش کنند. اما از سال ۱۲۴۲ که گیوم آرنو و برادر کهنتر (یکی از درجات پایین کلیسایی)، اتین دوسن تیبری در قصر آوینیون به قتل رسیدند، این مسافرت‌های تبلیغاتی بندرت انجام می‌گرفت؛ پاپ اینوسان چهارم هم به مفتشان اجازه داد که افراد مشکوک را به خارج از محل سکونت ایشان و درجایی که مطمئن‌تر به نظر می‌رسید احضار کنند. به هر حال غالباً روش‌هایی از این‌گونه اعمال می‌شد؛ در یک سخنرانی مذهبی از اشخاصی که خود

را ملحد می‌دانستند، خواسته می‌شد که در یک مهلت پانزده تا سی‌روزه خود را به مفتش عقاید معرفی کنند؛ این مدت، مهلت بخشایش بود که فرد ملحد می‌توانست در جریان آن به گناهان خود اقرار کند و اطمینان داشته باشد که با او با رحمت و بخشایش رفتار می‌شود. آنهایی که خطای آنان تا آن وقت مخفی مانده بود و خودشان با طیب خاطر خود را معرفی می‌کردند ممکن بود برحسب نظر مفتش عقاید از تمام مجازات‌ها معاف شوند، یا این که تنبیه مختصر و پنهانی درباره‌ی آنان اجرا شود. اما اگر الحاد شخص آشکار بود، اعتراف کردن او فقط مانع مجازات مرگ یا حبس ابد می‌شد و مجازات جنایت الحاد فقط با قوانین عرف تعیین می‌گردید که غالباً به آن یک زیارت با پای پیاده هم اضافه می‌کردند. مفتش‌ها هم‌زمان با فرمان بخشایش، فرمان عقیدتی هم صادر می‌کردند و تمام مسیحیان را مؤظف به افشای اشخاص مشکوک به الحاد می‌نمودند.

وقتی مهلت یک‌ماهه به پایان می‌رسید دیگر نمی‌شد روی بخشش محکمه‌ی تفتیش عقاید حساب کرد. تمام افراد مشکوک مورد تعقیب قرار می‌گرفتند و کوچک‌ترین شبهه‌ای، می‌توانست یک بازجویی را به دنبال داشته باشد. احضاریه‌ای کتبی و گاه شفاهی به وسیله‌ی کشیش ناحیه که همراه با شهود مؤمن به محل سکونت مختلف می‌رفت به متهم ابلاغ می‌شد. احضاریه ممکن بود سه بار پی‌درپی تکرار شود، ولی غالباً قاطع بود و در یک جمله خلاصه می‌شد. عدم اطاعت یا عدم حضور متهم، وی را با خطر طرد موقت مواجه می‌کرد که در پایان یک سال تبدیل به طرد دائم می‌شد.

هنگامی که نمی‌شد بدون خطر یا امکان فرار، متهم را آزاد گذاشت، او را توقیف می‌کردند. مفتشان عقاید که از جانب پاپ و غالباً از سوی شاهزادگان نیز حمایت می‌شدند از مقامات محلی می‌خواستند که اجرای حکم را بعهده بگیرند. آنها مانع اطلاع دادن به صاحب‌منصبان سلطنتی می‌شدند، چون در صورت عدم اجرا یا سهل‌انگاری، یک سلسله مجازات‌های قانونی درباره‌ی آنان اجرا می‌شد. در ابتدای کار چنین اقداماتی بدون خطر هم نبود، زیرا مردم از فراری‌ها حمایت می‌کردند و با اقدامات کلیسا مخالف بودند. اما وقتی که واعظان، حمایت والی‌ها و حکام و محتشمان را به دست آوردند، این خطر کاهش یافت.

۲- بازپرسی

پس از زندانی کردن متهم، او بایستی در محکمه حضور می‌یافت و در آن جا اتهامات وارده را به او ابلاغ می‌کردند. متهم بایستی به سؤالات پاسخ می‌داد و می‌توانست تا هنگامی که بخواهد به صحبت ادامه دهد. قاضی از متهم می‌خواست که به انجیل سوگند یاد کند، و اگر لازم بود از او توضیحات بیش‌تری خواسته می‌شد.

این بازپرسی بایستی در حضور دو نفر روحانی متقی و یک کشیش مبتدی یا محرر که مأمور تهیه‌ی نتیجه‌ی تحقیقات بود انجام می‌گرفت. مفتشان عقاید خیلی زود طرح‌هایی جهت استنتاج انواع الحاد ارایه دادند. از جمله برنار-گی در رساله‌ای که بیانگر شناخت عمیق او از مذاهب مختلف است، یک سلسله سؤالاتی را که بایستی از نومانیان و وودو (Vaudois) های حلیه‌گر و از بگن (Beguin) ها و غیره می‌شد، طرح کرده است. وودو، یک فرقه‌ی مذهبی مسیحی بود که اعضای آن به ولایت کلیسا و روحانیت اعتقاد نداشتند و مورد تکفیر و تعقیب قرار گرفتند. و بگن‌ها عده‌ای از کشیش‌های دسته‌ی گدایان هلند بودند و منشأ این فرقه‌ی مذهبی نامشخص است.

مفتشان عقاید که می‌خواستند به هر قیمتی به حقایق دست یابند، از به کار بردن هیچ نوع حيله و تزویری خودداری نمی‌کردند؛ مفتش‌ها با وعده‌ی گذشت از جانب محکمه، متهمان را وادار به اقرار می‌کردند یا با جمع کردن مدارک، جاسوسی را هم که ادعا می‌شد همکیش متهم است وسیله قرار می‌دادند. با وجود این برای اجتناب از محکوم کردن مخالفان و دشمنان خصوصی، قاعده بر این بود که متهم‌کننده بایستی کاملاً موارد اتهام را ثابت کند؛ وگرنه خود او به همان مجازاتی که متهم می‌بایست برسد محکوم می‌شد. در نتیجه محاکمات ساده‌تر شدند ولی این امر موجب سرخوردگی افراد خیراندیش گردید. افشاگری ساده با شهادت شهود مورد قبول بود. مفتش می‌توانست فقط به افراد شریف اعتماد کند؛ اما به علت وحشت کلیسا از الحاد، شهادت افراد بدنام و بدکاره نظیر دزدان و آنهایی که به دروغ قسم یاد می‌کردند، یا تکفیر و طرد شده بودند نیز پذیرفته می‌شد. در سال ۱۲۶۱ میلادی پاپ الکساندر چهارم اجازه داد حتّاً شهادت ملحدان هم مورد قبول واقع شود.

مطابق با قوانین عرف، شهادت دو نفر برای محکومیت متهم کافی بود ولی اگر شخص

مورد اتهام از اشخاص نیک‌نام بود، قاضی می‌توانست شهود بیش‌تری بخواهد. وقتی هم که شهادت‌ها هماهنگی نداشتند محکومیت متهم بسته به نظر مفتش بود. هیچ‌گاه متهمان و شهود را با یکدیگر روبه‌رو نمی‌کردند و نام شهود برای جلوگیری از تقاضی که شاهد را تهدید می‌کرد همیشه مخفی می‌ماند و متهم فقط از مضمون شهادت مطلع می‌شد. این روش تا زمان پاپ بونیفاس هشتم که دستور داد اگر خطری خبرچین را تهدید نمی‌کند لازم نیست چیزی مخفی بماند، ادامه داشت. مفتش حتماً می‌توانست نام مشاورانش را هم مخفی نگاهدارد. سؤالی که مطرح می‌شود این است که آیا متهم حق استفاده از وکیل مدافع را داشته است؟ اینوسان سوم در فرمانی دخالت وکلا و محررها را در دفاع از ملحدان ممنوع اعلام کرده بود؛ از طرف دیگر گرگوار نهم مایل بود که یک نفر در دفاع از افراد مشکوک شرکت کند، گردهمایی والنسیا در سال ۱۲۴۸ به ریاست نماینده‌ی پاپ، حضور وکلای مدافع را هنگام تفتیش ممنوع کرد. برنار-گی از شنیدن دفاع وکلا، خودداری می‌کرد و برای ترساندن ایشان، آنها را تهدید به اتهام کمک به ملحدان از سوی مأموران قانون کرد. با وجود این نیکولاس ایمریکو در هیأت مدیره‌اش پذیرفت که مشاوران حقوقی یا وکلایی که خودشان مشکوک به الحاد نباشند می‌توانند دفاع از متهمان را به عهده بگیرند؛ برای مثال می‌دانیم که ژان دارک از قبول وکیل مدافع خودداری کرد، پس در بعضی محاکمات نیز وکیل مدافع حضور داشته است. اما وکلای مدافع را یا خود مفتش انتخاب می‌کرد یا بایستی مورد اعتماد او می‌بودند؛ وکلای مدافع حق انحراف از قوانین یا روش و عادت مرسوم در این محاکم استثنایی را نداشتند. ناگفته نماند که نقش وکلای مدافع جز در مورد اموال مصادره شده خیلی ناچیز بود، از این گذشته، آنها حق شرکت در محکمه را نداشتند، کار آنها غالباً منحصر به این بود که از متهم بخواهند که به گناهان خود اعتراف کند.

۳- توقیف و شکنجه

اهمیت اقرار متهمان برای کلیسا بیش از دلایل و مدارک تهیه شده بود، اگر متهمی اقرار نمی‌کرد مفتشان به طریقی او را تحت فشار می‌گذاشتند که زندانی کردن برای احتیاط یکی از آن روش‌ها بود. برای تحت فشار گذاشتن افراد مظنون روش‌های بسیاری وجود داشت و

مفتشان آن چه را که مناسب‌تر تشخیص می‌دادند انتخاب می‌کردند. ممکن بود متهم را به زنجیر بکشند و مدت زیادی او را بی‌غذا نگه دارند یا مانع خوابیدن او شوند. این روش اقرار گرفتن و توبه دادن گاهی چندین سال طول می‌کشید؛ بعضی از زندان‌ها از آن جمله زندان کارکاسون به اجرای این گونه شکنجه‌ها شهرت داشتند. برنار-گی این روش‌ها را ستایش می‌کرد زیرا به عقیده‌ی او اگر به طور معقولی اجرا می‌شد موجب انبساط ذهن می‌گردید!

در صورتی که متهم باز هم مقاومت می‌کرد او را سخت شکنجه می‌کردند. کلیسا مدتی با این «مسأله» مخالف بود، ولی از سده‌ی سیزدهم شکنجه را به کار می‌برد و غالباً در اجرای شکنجه و آزار متهمان افراط هم می‌کرد. اینوسان چهارم در فرمان پانزدهم ماه مه سال ۱۲۵۲ درباره‌ی قلع و قمع منافقان، به کاربردن شکنجه را مجاز اعلام کرد؛ در سی‌ام نوامبر سال ۱۲۵۹ پاپ الکساندر چهارم این تصمیم را تأیید نمود و پاپ کلمان پنجم چند سال بعد مجدداً اعمال شکنجه را تأیید کرد.

برای جلوگیری از بی‌نظمی در اجرای قانون «شکنجه»، دستور داده شد که از ناقص کردن افراد و اعمالی که می‌توانند خطر مرگ داشته باشند، خودداری شود.

به طور کلی مفتشان می‌توانستند یکی از چهار روش زیر را برای شکنجه‌ی افراد مظنون انتخاب کنند: شلاق زدن (که یکی از بی‌خطرترین طرق شکنجه بود)، به قناره کشیدن، شکنجه با طناب و ذغال گداخته، یا شکنجه با آب.

یکی از طرق شکنجه با طناب این بود که دست‌های متهم را از پشت با طناب بسته و سر دیگر طناب را از حلقه‌ای در سقف یا جای بلند دیگری عبور می‌دادند، و بعد طناب را می‌کشیدند تا متهم در فضا آویزان بماند، گاهی هم با شل کردن طناب باعث سقوط متهم می‌شدند اما گاهی اوقات قبل از رسیدن به زمین، او را متوقف می‌کردند. روش دیگر، طناب پیچ کردن یکی از اندام‌ها یا تمام بدن متهم و محکم‌تر کردن تدریجی طناب پیچ بوده است. شکنجه با آتش عبارت بود از گذاشتن آتش یا فلز گداخته روی بدن یا قرار دادن قسمتی از بدن، مثل پاها، روی آتش؛ برای این کار متهم را محکم روی نیمکتی می‌بستند به طوری که قسمتی از پاهای او آزاد بماند بعداً ظرف آتش را زیر پای متهم قرار می‌دادند، حتّاً برای بهتر سوختن ممکن بود پای او را به روغن آلوده کنند، شکنجه با آب نیز روش‌های مختلف داشت؛

زندانی را در یک قفس فلزی می‌گذاشتند و او را در آب فرو می‌کردند، یا پارچه مرطوبی روی صورت، دهان و بینی متهم می‌گذاشتند و بعد کم‌کم روی آن آب می‌ریختند، آب بتدریج وارد مجاری تنفسی او می‌شد و مانع تنفس متهم می‌گردید.

تمام این شکنجه‌ها همراه با تشریفات پرطمطراقی بود که بر وحشت زندانی از این اعمال هراس‌انگیز، می‌افزود.

بعد از این که وسایل شکنجه آماده می‌شد مفتش متهم را دعوت به اقرار می‌کرد و ضمن بیرون آوردن لباس‌های زندانی جلوی وسایل شکنجه، به نصیحت کردن و موعظه نمودن زندانی مشغول می‌شد. همزمان با این کار، دژخیمان برای ایجاد رعب و وحشت در زندانی وسایل شکنجه را به نمایش می‌گذاشتند. اما اگر متهم باز هم اقرار نمی‌کرد، دژخیم ابتدا شکنجه را با روش‌هایی که کم‌تر دردناک بودند شروع می‌کرد. کشیش‌ها مراقب، و محرر آماده‌ی ثبت اقرارهای زندانی بودند. گاهی شکنجه را موقتاً متوقف می‌کردند و مفتش استنطاق را از سر می‌گرفت؛ مدت هر بار شکنجه نبایستی از نیم ساعت تجاوز می‌کرد. اگر زندانی اقرار نمی‌کرد از سرگرفتن شکنجه ممنوع بود ولی مفتش عقاید چند روز بعد، جلسه‌ای را که به نظر او ناتمام مانده بود ادامه می‌داد.

ابتدا مفتش‌ها حق نداشتند که در جلسه‌ی شکنجه حاضر شوند، چون حضور آنان به معنای برهم زدن نظم قانون بود و از ادامه‌ی شغل‌شان محروم می‌شدند. اما پاپ اربان چهارم به آنها و همکاران‌شان اجازه داد که در صورت پیدایش بی‌نظمی، شغل خود را با هم عوض کنند. از آن هنگام (سال ۱۲۶۴) به بعد مفتش‌ها نه تنها در جلسات شکنجه حاضر می‌شدند، بلکه خود آنها هم در شکنجه کردن شرکت می‌کردند. بعضی از این مفتش‌ها و از جمله یک بار هم نیکولاس ایمریکو درباره‌ی کارساز بودن شکنجه دچار تردید شدند؛ زیرا افراد ضعیف در برابر شکنجه به هر چه که خواسته می‌شد اقرار می‌کردند، و در ملحدان ارزشمند هم شکنجه تأثیری نداشت. با این همه گاهی در به کار بردن شکنجه افراط می‌شد. از شکنجه‌های بی‌حد و حصر نواحی مختلف و بویژه از منطقه‌ی لانگدوک شکایاتی به پاپ کلمان پنجم رسید. پدر مقدس در قانون اساسی سال ۱۳۱۱ مقرر داشت که: مفتش حق ندارند بدون نظر اسقف منطقه، متهمان را شکنجه کنند و اسقف هم بدون رضایت مفتش نباید عملی انجام

دهد. عالی مقام پاپ تصور می‌کرد که ممکن است با این طریق از شدت عمل کاسته شود، اما غالباً اسقف‌ها و قضات کلیسا اختیارات خود را به محکمه‌ی تفتیش عقاید واگذار می‌کردند و در نتیجه مفتشان عقاید، دیگر مانعی در پیش رو نداشتند.

تعجب‌آور است که در دفاتر ثبت محاکمات کم‌تر به اعمال شکنجه اشاره شده است. شاید به این علت که اقرارهایی که با زجر و شکنجه گرفته می‌شد ارزش قانونی نداشته‌اند، مگر این که متهم با رضایت آن را مورد تأیید قرار می‌داد. محررها هم در ثبت جریان محاکمه این طور نتیجه‌گیری می‌کردند که متهم به دلخواه خود اقرار کرده است. این روش در بیش‌تر محاکمات به چشم می‌خورد و پرواضح است که زیر این اقرار «به دلخواه خود» چه «جنایات‌هایی» نهفته بود. اگر فرد مظنون پس از تحمل شکنجه اقرار نمی‌کرد بایستی دادگاه او را تبرئه می‌کرد؛ اما اگر هم چنین می‌شد، این برائت فقط برای همان مورد خاصی بود که مظنون را شکنجه کرده بودند و قاضی می‌توانست مجدداً او را برای مطلب دیگری مورد بازپرسی قرار دهد. در هر صورت نجات از دست محررها و مفتش‌ها بسیار دشوار بود. هنگامی که متهم برای پایان بخشیدن به شکنجه، آن چه را که قبلاً گفته بود انکار می‌کرد، شهادت شهود اهمیت خاصی داشت، چون جز در مواردی که مظنون به دلخواه خود (!) اقرار می‌کرد محکومیت متهم بایستی با دلایل کاملاً مطمئنی انجام می‌گرفت. اگر چنین دلایلی موجود بود مجرم باز هم می‌توانست از خطاهای گذشته توبه کند.

۴- مجازات و پند و موعظه در انظار عموم

رای محکمه با همکاری قاضی کلیسای اسقفی منطقه و در حضور مفتش عقاید اعلان می‌شد. اینوسان چهارم که اعمال شکنجه را مجاز کرده بود در سال ۱۲۵۱ دستور داد که هیچ محکومیت شدیدی نباید بدون موافقت اسقف‌ها اعلان شود. فقط پاپ الکساندر چهارم به محاکم تفتیش عقاید اجازه داد که رأساً محکومیت‌ها را تعیین نمایند، اما اربان چهارم مجدداً مشارکت اسقف‌ها را برای محکومیت‌هایی از نوع اعدام و حبس ابد ضروری دانست و بالاخره بونیفاس هشتم امر کرد که مشارکت اسقف‌ها در تمام جلسات موعظه در انظار عموم و اجرای احکام ضروری باشد.

محکمه‌ی تفتیش عقاید یک نوع داوری تعدادی مردان عاقل درستکار (!) بوده است که شمار آنها از دو تا بیست نفر تغییر می‌کرد، این افراد نظر مشورتی داشتند و عضو جمعیتی بودند که تعداد آنها گاهی به چهل نفر هم می‌رسید. این جمعیت از مشاوران قضایی غیرروحانی و روحانیان و کشیش‌ها تشکیل شده بود که به مفتشان عقاید کمک می‌کردند. خلاصه‌ای از جریان محاکمه در اختیار اعضای این هیأت قرار می‌گرفت اما نام شهود مخفی می‌ماند، اعضای هیأت پس از بررسی پرونده‌ی متهمان، عقیده‌ی خود را اظهار می‌کردند. اقامه‌ی دعوی مفتشان، از متهمانی که گناه‌شان سبک‌تر بود شروع می‌شد. قضات به طور کلی پیشنهادها را مطالعه می‌کردند و تغییراتی در تصمیمات اتخاذ شده، در جهت اغماض و گذشت می‌دادند.

مراسم موعظه‌ی عمومی «اتودافه‌ی اسپانیایی‌ها» با طمطراق و مشارکت مردم برگزار می‌شد. (اتودافه Auto dafه مراسم آدم‌سوزی بود که در جریان آن از ملحدان محکوم به سوخته شدن دعوت می‌شد توبه کنند تا در جهان دیگر رستگار شوند.) در این تشریفات که غالباً روز یکشنبه برپا می‌گردید، والی‌ها، صاحب‌منصبان سلطان، روحانیان و همه‌ی مسیحیان شرکت می‌کردند. در جلوی میدان بزرگ یا پیش‌خان کلیسا سکویی برپا می‌کردند تا متهمان از بالای آن بخوبی دیده شوند. مفتش بزرگ از صبح موعظه را شروع می‌کرد، و گاه به گاه نظر حضار را هم استفسار می‌نمود. بعد نوبت به بیان گذشت‌هایی می‌رسید که درباره‌ی متهمان منظور شده بود. متهمان هم زانو زده و از خطاهای خود توبه می‌کردند و استدعا می‌نمودند که حکم طرد آنان لغو شود. سپس به شمارش سبک‌ترین تا سخت‌ترین مجازات‌هایی که برای ملحدان تعیین گردیده بود می‌پرداختند. تا زمانی که محکومیت متهم اعلام نشده بود می‌توانست از پاپ استمداد نماید. اما این تقاضا مانع جریان محاکمه نمی‌گردید زیرا محکمه‌ی تفتیش عقاید می‌توانست موضوع عنوان شده از طرف متهم را غیرقانونی بداند. قاضی‌ها وقعی به درخواست متهمان نمی‌گذاشتند و آنها را یاوه می‌انگاشتند. بنابراین مصوبات آنها برگشت‌ناپذیر بود. مجازات‌ها قطعی بودند بویژه آن چه که منجر به مرگ متهم می‌شد، غیرقابل تغییر بود.

۵- مجازات‌ها

مصادره کامل اموال، زندان، و مرگ در بین مجازات‌هایی که اجرا می‌شد از همه شدیدتر بودند. کلیسا افراد مرتد و آنهایی را که در گناهان خود پافشاری می‌کردند به مقامات غیرروحانی واگذار می‌نمود (روش پرهیزکارانه)، زیرا آنها خود را در مقابل ملحدان مؤمن که حاضر به عدول از اشتباهات خود نبودند بی‌سلاح می‌یافتند. مجازات این گونه افراد، زنده سوختن در آتش بود. با این همه از مقامات غیرروحانی خواسته می‌شد که محکومان را از نقص عضو و مرگ معاف نمایند. اما اگر محکوم در محل اجرای مجازات توبه می‌کرد قاضی غیرروحانی، بایستی محکوم را در اختیار مفتش عقاید می‌گذاشت. بعد باید معلوم می‌شد که این توبه و بازگشت محکوم از عقاید پیشین خود حقیقت داشته است یا نه؛ محکوم مجبور بود همفکران خود را افشا کند و به افکار و عقاید خود که بالاخره آنها را انکار می‌کرد، اهانت نماید. اگر آزمایش (!) به نفع محکوم به پایان می‌گرفت او را به زندان ابد محکوم می‌کردند، وگرنه او را در آتش می‌سوزاندند. فقط مرتدها نمی‌توانستند به چنین گذشتی امیدوار باشند و با وجود اظهار ندامت در آخرین لحظه و قبل از سوختن در آتش، مراسم تقدیس «اوکاریستی» (Eucharistie یا عشای ربانی) درباره‌ی ایشان اجرا می‌شد، گاهی هم قبل از سوزاندن، آنها را خفه می‌کردند و جسد آنها را در آتش می‌انداختند؛ بدین ترتیب محکوم زنده سوزانده نمی‌شد.

مجازات زندان، بر حسب نوع خطا متفاوت بود. مفتش‌های عقاید معتقد بودند که زندان یک مجازات نیست، بلکه وسیله‌ای برای بخشایش افراد پشیمان از گناهان آنهاست. زندان مدت‌دار برای افرادی بوده است که در «مهلت بخشایش» اقرار کرده بودند. ملحدهایی که تحت شکنجه یا از ترس مرگ تغییر عقیده می‌دادند باید به سیاه‌چال یا زندان عادی می‌افتادند.

زندانی در سیاه‌چال به زنجیر کشیده می‌شد و گاهی او را با زنجیر کردن به دیوار زندان سرپا نگاه می‌داشتند؛ این مجازات مخصوص کسانی بود که کاملاً به حقایق اقرار نکرده یا سعی کرده بودند که از مجازات فرار کنند. در نتیجه هیچ کس حق ملاقات با چنین محکومی را نداشت.

در زندان عادی، زندانیان آزادی بیش‌تری داشتند و می‌توانستند ورزش کنند یا با خارج تماس داشته باشند. گاهی بعضی مجازات‌ها تخفیف پیدا می‌کرد. حتّاً امکان داشت بعضی از زندانیان برای مراقبت افرادی از اعضای خانواده‌ی خود، مدت معینی از زندان آزاد شوند؛ زن‌های حامله برای وضع حمل از مرخصی استفاده می‌کردند، روحانی‌های مجرم در یک دیر نگاهداری می‌شدند ولی مجازات آنها، مانند سایر زندانیان بود.

مصادره‌ی کامل اموال ملحدان وقتی اجرا می‌شد که آنها را برای مجازات به مقامات غیرروحانی تحویل می‌دادند و بازماندگان آنها از ارث محروم می‌شدند. اما اموال افراد مرتد و بی‌دینی که در مهلت بخشایش خود را معرفی می‌کردند مصادره نمی‌شد. جریمه‌های نقدی را پاپ اینوسان چهارم در سال ۱۲۵۱ برقرار کرد. در مواردی هم که هیچ نوع مجازاتی امکان‌پذیر نبود؛ اجازه‌ی بازخرید بعضی مجازات‌ها و پرداخت صدقه داده می‌شد، از جمله، افرادی که قادر به اجرای مجازات زیارت با پای پیاده نبودند، مبلغی به محکمه‌ی عالی کلیسا یا برای امور خیریه می‌پرداختند. اما چیزی نگذشت که اربابان و اسقف‌ها با شایعات رسواکننده‌ای روبه‌رو شدند.

۶- علایم و نشانه‌های بدننامی

صلیب‌ها - صلیب بایستی از نم‌د زرد رنگ ساخته می‌شد. قسمت عمودی آن دو وجب و نیم طول، و سه انگشت عرض، و قسمت افقی آن دو وجب طول و سه انگشت عرض داشت و باید در پشت و جلوی لباس طوری نصب می‌شد که کاملاً قابل رؤیت باشد. صلیب‌هایی که دو بازوی افقی داشتند، مخصوص افرادی بود که به دروغ سوگند یاد کرده بودند، و این مجازات وحشتناکی به شمار می‌رفت، چون محکوم را مورد تنفر و تحقیر و اذیت و آزار مردم قرار می‌داد. گاه بعضی از مفتشان عقاید، ناگزیر مسیحیانی که در آزار این افراد افراط می‌کردند به اعتدال دعوت می‌نمودند.

علایم دیگری هم برای نشانه‌گذاری بدن‌ها وجود داشت؛ زندانی‌هایی که به طور موقت آزاد می‌شدند باید روی لباس‌شان دو چکش از نم‌د زرد رنگ نصب می‌کردند؛ علامت زبان از جنس پارچه‌ی قرمز، مخصوص افراد مفتری بود و نان فطیر «هوستی» (Hostie) برای آنان

که مراسم تقدیس اوکاریستی را مسخره کرده بودند و...

۷- شلاق زدن

ممکن بود مجازات محکومان شلاق خوردن باشد، یا این که شلاق خوردن جزئی از شکنجه‌ی متهم تعیین شده باشد؛ در این صورت محکوم با پای برهنه در حالی که فقط پیراهنی بر تن و شلوار گشادی به پا داشت با یک شمع و تعدادی ترکه در دست برای کتک خوردن به کلیسا می‌رفت. ضمن یک دعای پرطمطراق و غالباً بعد از پند و اندرز، متهم ترکه‌ها را به کشیش تقدیم می‌کرد تا وی را با آنها بزند و بعد با دسته‌ای در شهر به راه می‌افتاد. در آخر مسیر مجدداً او را شلاق می‌زدند؛ شخص خطاکار با اظهار ندامت در میان جمعیت اقرار می‌کرد که به علت اشتباهی که درباره‌ی کلیسا مرتکب شده، استحقاق چنین مجازاتی را داشته است.

۸- زیارت با پای پیاده

مجازات زیارت با پای پیاده خیلی دیر به زرادخانه‌ی شکنجه‌ها اضافه شد. تحسین برانگیزتر از همه، زیارت ارض اقدس بود که به آن عبور از ماوراء بحار می‌گفتند ولی این زیارت بزودی منسوخ شد زیرا ملحدان که تازه به مذهب کلیسا در آمده بودند، آن جا مجدداً به اعتقادات قبلی خود باز می‌گشتند و بالاخره این که یک چنین زیارتی به علت شکست در جنگ‌های صلیبی بسیار مشکل بود.

محاکم تفتیش عقاید دو نوع زیارت با پای پیاده را برای مجازات محکومان به کار می‌بردند:

- زیارت پیاده‌ی کبیر که خارج از قلمرو فرانسه بود، مثل رم؛ سن - ژاک دو کمپوستل؛ سن - توماس؛ کانتوربری؛ ترواروآ (سه پادشاه) دوکلنی.
- زیارت پیاده‌ی صغیر: نوتردام دو روک آمادور؛ دوپویی؛ دوشارتر؛ سنت فوآ دوکونک؛ سن پل دوناربون؛ و...

محکومان بایستی ظرف سه ماه، اجرای محکومیت خود، یعنی زیارت پیاده را آغاز

می‌کردند و در مراجعت گواهی‌نامه‌ای را که مدرک اجرای محکومیت بود با خود می‌آوردند. افراد معلول، پیران و دختران جوان می‌توانستند مبلغی به عنوان کفاره‌ی گناهان خود برای اعمال خیریه بپردازند و از مسافرت پیاده معاف شوند.

۹- تخریب خانه و نبش قبر مردگان

در سال ۱۲۲۶ پاپ اینوسان سوم مقرر داشت که تمام خانه‌هایی که در آنها به ملحدان پناه داده شده خراب شوند. اینوسان چهارم می‌خواست خانه‌های مجاور را نیز اگر به همان مالک تعلق داشت خراب کنند؛ اما چون این دستور با مصادره‌ی اموال و منافی که از این طریق عاید کلیسا می‌شد، منافات داشت فقط به تخریب خانه‌هایی که در آن جا غیبگویی شده بود یا گردهمایی انجام گرفته بود قناعت شد.

برای مردگان مشکوک به الحاد محکمه‌ی تفتیش عقاید اقامه‌ی دعوی می‌کرد، وارثان هم می‌توانستند از مرده‌ی خود دفاع کنند. جسد تمام امواتی را که در صورت زنده بودن بایستی به دست محاکم غیرروحانی سپرده می‌شدند یا به حبس محکوم، و اموالشان مصادره می‌شد، یا طرد می‌گردیدند، به دستور محکمه‌ی عالی تفتیش عقاید از خاک بیرون کشیده، می‌سوزاندند: استخوان‌ها یا جسد را در زنبیلی گذاشته، دور شهر می‌گرداندند و جارچی‌ها در پیش آن حرکت می‌کردند و مردم را به چنان سرنوشتی تهدید می‌نمودند و چون جرم الحاد پس از مرگ هم باید مورد تعقیب و مجازات قرار می‌گرفت، اجساد و استخوان‌های مردگان را می‌سوزاندند.

چند زندگی نامه

غزالی

ابوحامد محمدبن محمدبن طاووس احمد الطوسی الشافعی که معمولاً فقط با نسبت الغزالی شناخته شده، در سال ۴۵۰ هجری (۱۰۵۸ میلادی) در طاهران یکی از دو قصبه‌ی طوس، که اکنون خرابه‌هایش در مجاورت مشهد جدید در خراسان واقع است، به دنیا آمد. غزالی در حالی که هنوز کودکی بیش نبود، به تحصیل کلام و فقه همت گماشت. در حدود بیست‌سالگی به مدرسه‌ی نظامیه‌ی نیشابور رفت تا در محضر ابوالمعالی جوینی معروف به امام‌الحرمین، برجسته‌ترین متکلم اشعری آن عصر، به تعلیم بپردازد. امام‌الحرمین به شاگردانش در تفکر و گفتار آزادی کاملی داده بود و آنان جرأت یافته بودند به هر نوع مناظره و مباحثه‌ای وارد شوند. غزالی نخستین نشانه‌ی دانش‌اندوزی گسترده و تمایل به تفکرات فلسفی را در آن جا از خود نشان داد. در طول تحصیلش در مدرسه‌ی نظامیه‌ی نیشابور، از تحصیلات جزمی حوصله‌اش سرآمد و خود را از قید تقلید رها ساخت و حتّاً

نشانه‌هایی از شکاکیت از خود نشان داد. همچنین در مدت اقامتش در نیشابور به انجام اعمال زاهدانه‌ی شدید و صوفیانه پرداخت. اما به نتیجه‌ی مأمول نایل نیامد. جاذبه‌ی فزاینده‌ی تعلیم صوفیانه با تأکیدی که روی تجربه‌ی شخصی مستقیم از خدا دارد، به ناخرسندی انتقادی غزالی از کلام جزمی افزود.

غزالی در ۲۸ سالگی به خدمت نظام‌الملک، وزیر بزرگ ملک‌شاه سلجوقی (سلطنت ۴۶۵ هـ / ۱۰۷۲ م - ۴۸۵ هـ / ۱۰۹۲ م) روی آورد و به فقیهان و متکلمان پیرامون او پیوست. نظام‌الملک در سال ۴۸۴ هـ / ۱۰۹۱ م هنگامی که ۳۴ ساله بود وی را به مقام استادی کرسی کلام در مدرسه‌ی نظامیه‌ی بغداد برگماشت. غزالی در مقام استادی این مدرسه کاملاً موفق بود، اما شکاکیتش دوباره بر وی هجوم آورد و به همان موضوعاتی که تدریس کرده بود، شدیداً با نظر انتقادی نگریست. بدین ترتیب دوباره به فراگیری فلسفه پرداخت و گویی از تنگناهای عقل در زمینه‌ی کلامی آگاه شد و به حالت شکاکیت افتاد و آرامش روحی خود را از دست داد. اما چیزی نگذشت که در وی اطمینانی پدید آمد که از طریق تصوف می‌تواند از این حالت نومیدی نجات یابد. گذشته از این، علاقه‌ی رسیدن به ایمان مطمئنی داشت. او از آغاز رجب سال ۴۸۸ هـ / ژوئیه‌ی ۱۰۹۵ م، به مدت شش ماه درگیردار تعارض اخلاقی سخت و گرفتار درد تولد دوباره‌ی روحانی خویش بود. جسماً و روحاً ناتوان گردید، از اشتها و قوه‌ی هاضمه‌اش کاسته شد و قدرت گفتارش را از دست داد. این وضع، کناره‌گیری از مقام استادی را برایش هموار ساخت. او در ذوالقعدة‌ی ۴۸۸ هـ / نوامبر ۱۰۹۵ م، بغداد را به قصد مکه ترک کرد؛ ظاهراً برای انجام اعمال حج و در واقع برای به دست آوردن خلوت جهت پرداختن به ریاضت زاهدانه و دینی صوفیان. به خاطر کسب ایقان برای ذهنش و آسایش برای روحش، تمام مالش را بجز قدر کفاف و قوت خانواده‌اش بخشید و راهی سوریه شد.

پس از یازده سال، دوران درویشی و سرگردانی غزالی پایان یافت و بالاخره در سال ۴۹۹ هـ / ۱۱۰۵ م به شهر اصلی‌اش طوس بازگشت. در مدت حیرتش جز کتاب «احیاء» چیز دیگری نوشت ولی با وجود این گاه‌گاهی به تعلیم پرداخت. او بر خود فرض دانسته بود که رفض و کفر موجود در محیطش را زایل کند و مردم را به حقیقت و قدرت معنوی اسلام بازگرداند و اصولاً کتاب «احیاء» را برای همین منظور نوشت.

در مراجعتش به طوس، نظام الملک که اینک وزیر سلطان سنجر بود، وادارش ساخت تا استادی کلام را در مدرسه‌ی میمونه‌ی نظامیه‌ی نیشابور بپذیرد. اما اقامتش طولی نکشید و به شهر خود طوس بازگشت و مدرسه‌ای تأسیس کرد و بالاخره در چهاردهم جمادی‌الثانی ۵۰۵ هـ / نوزدهم دسامبر ۱۱۱۱ م از دنیا رفت.

مهم‌ترین چیز درباره‌ی نظام فکری غزالی، روش اوست که شایسته است به عنوان جرأت شک کردن تعریف شود. ابوحامد بر آن بود که همه‌ی انواع علوم باید مورد بررسی قرار گیرد و نباید چیزی خطرناک یا خصومت‌آمیز تلقی شود. او از محدودیت فکری متکلمان جزمی روزگارش که ترجیح می‌دادند به جای خواندن کتاب‌های ملحدان و فیلسوفان، آنها را بسوزانند، آزاد بود. او به این نتیجه رسید که بزرگ‌ترین مانع جست‌وجوی حقیقت، قبول عقاید به تقلید از دیگران و هواداری کورکورانه از میراث گذشته است.

بدین ترتیب غزالی روشی شکاکانه در پیش گرفت و به قول خود، تمام علوم خود را از پایه و اساس، دوباره ساخت. حرکت فکری غزالی از شک به یقین در کتابی تحت عنوان «المنقذ من الضلال» البته به صورت زندگی ساختگی آمده است. هیچ یک از آثار او حتّاً «المنقذ» که غالباً با «اعترافات» اگوستین مقایسه شده است، درباره‌ی احوال باطنی روح وی کم‌ترین اطلاعی به ما نمی‌دهد. با وجود این المنقذ برای تعیین وضع نسبی ابوحامد نسبت به مکاتب متنوع فکری، با ارزش‌ترین منبع ماست. او جویندگان حقیقت را به چهار گروه متمایز تقسیم می‌کند: متکلمان، عارفان، تعلیمیان و فیلسوفان.

انتقادش از متکلمان بسیار ملایم است. او خود در سنت ایشان تربیت یافته بود؛ جای شک است که حتّاً او دوستی‌اش را با آنها کاملاً به هم زده باشد. حتّاً وقتی هم که به تصوف روی آورد، باز متکلم بود و اساساً از دیدگاه یک متکلم به انتقاد از فیلسوفان پرداخت. او تنها از روش مدرسی متکلمان از این حیث که نتوانست هیچ نوع ایقان عقلانی فراهم آورد، ناخرسند بود، اما عقاید آنان را از درست می‌دانست؛ عقیده‌اش درباره‌ی خدا، نبوت و روز جزا در وی بسیار عمیق‌تر از آن ریشه دوانده بود که به طور کلی تزلزل یابد. شکاکیتش در مورد این موضوعات، اگر اصلاً باشد، یک مرحله‌ی موقت بوده است؛ او تنها علاقه‌ی وافر داشت که این عقاید بنیادی را یا با استناد به برخی از اصول فلسفی، یا به واسطه‌ی نوعی از

تجربه‌ی مستقیم تأیید کند.

تا آن جا که از عارفان سخن به میان آورد، خود را در وضعی نیافت که به انتقادشان بپردازد، مگر در مورد «همه‌خدایی» نامعقول یا شطوحیات برخی از صوفیان اهل سکر؛ «آنها اساساً ارباب احوالند نه اصحاب اقوال».

ابوحامد از دعاوی کسانی که آنها را طایفه‌ی تعلیمیه یا تعلیم تقلیدی، همچنین اسماعیلیه و باطنیه نامیده است، اطلاع بسیار ناقصی داشت. دعاوی اینان نوعی اصول و اعمال کاتولیکی اسلام یا نهضت مونتانیستی بود. آنها عقل را کنار گذاشتند و پذیرفتند که فقط با قبول فرمانبردارانه‌ی اقوال امام معصوم می‌توان به حقیقت نایل آمد. این طرح در واقع بخشی از تبلیغات خلیفه‌ی فاطمیه (۲۹۷ هـ / ۹۰۹ م - ۵۵۵ هـ / ۱۱۶۰ م) در قاهره بود، و به این ترتیب هرج و مرج سیاسی عصر را مهار کرده بود. بررسی غزالی در مورد تعلیمیه شاید به این خاطر بود که می‌خواست موضع خود را نسبت به عقیده‌ای که در پشت سرش خطوط سیاسی داشت، روشن کند.

چهارمین طبقه از جویندگان حقیقت، یعنی فلاسفه بود که او تفکر خود را بیش از همه متوجه آنان کرد و بیش از هر طبقه‌ای ذهنش را مشغول ایشان داشت. در تاریخ تفکر اسلامی، فکر وی نخستین نمونه‌ی فکر متکلمی است که کاملاً با مشارب فلسفی پرورش یافته است. پیش از وی مجتهدان مسلمان یا از فلسفه خوف داشتند، زیرا آن را درس خطرناکی می‌دانستند، یا فقط برای این که خود را آماده‌ی مجادله با فیلسوفان کنند، از روی تفنن بدان می‌پرداختند. اما غزالی دریافت که رد یک مذهب پیش از آن که کلمه به کلمه فهمیده شود، عمل کورکورانه‌ای است. او مجدانه به مطالعه‌ی جریان کامل فلسفه‌ی یونانی پرداخت و به درک مسایل و مشارب آن نایل آمد و بهترین خلاصه آن را در کتابی به زبان عربی به نام «مقاصد الفلاسفه» آورد. اما فلسفه‌ی ارسطویی در اسلام، هرگز مخالفی سرسخت‌تر از غزالی نیافت. مختصر او در فلسفه صرفاً مقدمه‌ی «تهافت الفلاسفه» اش بود که در آن، با دقیق‌ترین جدل موجود در تاریخ فلسفه، حمله‌ی مخربی را بر رأی مشایبان اسلام متوجه ساخت.

ابوحامد برای بررسی دقیق، فیلسوفان را به سه گروهی عمده‌ی «مادیون»، «خداشناسان طبیعی» و «الهیون» تقسیم کرد. مادیون کاملاً از عقیده به خدا سر باز زدند و معتقد شدند که

جهان قدیم است، یعنی از ازل بدون خالق موجود بوده است. خداشناسان طبیعی اگرچه وجود خالق حکیم را پذیرفتند، اما تجرد و جاودانگی روح (نفس انسانی) را انکار کردند. آنها معتقد شدند که مرگ بدن به انعدام کامل نفس منتهی می‌شود. عقیده به بهشت، جهنم و روز قیامت را به افسانه‌های پیرزنان تشبیه کردند. الهیون به رأی نسبتاً نهایی‌تری رسیدند و نقایص مادیون (دهریون) و طبیعیون را آشکار کردند و لذا او را از انجام چنین کاری بی‌نیاز ساختند. غزالی، سقراط، افلاطون و ارسطو را در زمره‌ی الهیون به شمار می‌آورد. او بزرگ‌ترین اشتباهات فیلسوفان الهی را در آرای مابعدالطبیعی آنها یافت که برخلاف علوم ریاضی و طبیعی، نه متکی بر استدلال قطعی است و نه متکی بر تجربه‌ی اثباتی، بلکه مبتنی بر ظن و گمان است.

فارابی و ابن‌سینا به تشریح فلسفه‌ی ارسطو پرداخته‌اند، اما نگرانی غزالی این بود که این فلاسفه در نکاتی، بدون هیچ توجیه فلسفی، از اصول عقاید دینی، آن گونه که در قرآن آمده است تخلف کرده‌اند. حقایق دین باید از داخل تفسیر و بر مبانی خود مبتنی گردد. به نظر غزالی، فارابی و ابن‌سینا، با شور به این که میان فلسفه و دین توافقی به وجود آورند، عقاید جزمی دین اسلام را آن چنان در قالب نظام‌های ارسطویی و افلاطونی گنجانده‌اند که یا در گرداب تناقضات فرو افتاده‌اند و یا در قضایای الحادی گرفتار آمده‌اند.

غزالی تمام این انتقادات خود را با مهارت قابل تحسینی در «تهافت‌الفلاسفه» ی خود آورده است. در کم‌تر از یک‌صد سال مهیج‌ترین پاسخ (با نام تهافت‌التهافت) را ابن‌رشد نامدار و پس از او «پاسخ بر پاسخ» را یک متکلم ترک به نام مصلح‌الدین مصطفی بن یوسف بُزْوسوی، که به خواجه‌زاده معروف شده (متوفی ۸۹۳ هـ / ۱۴۸۸م) فراهم آورد.

عقیده‌ی معمول بر این است که غزالی کتاب تهافت‌الفلاسفه را در طول دوره‌ی شکاکیت خود نوشته است، اما در واقع این اثر ترکیب غریبی است از شکاکیت و اطمینان خاطر. ابوحامد تأثیر کلی تعلیم فلسفه را مخرب حیات دینی و اخلاقی توده‌ها احساس کرده، به طوری که رسالت انسان‌دوستی‌اش بر آن شورید و دقت خود را وقف جنگ گسترده‌ای با فیلسوفان کرد. در این که روح جدالی و حال و هوای کلام بر «تهافت» غلبه دارد، شکی نیست، اما با وجود این با جرأت می‌توان گفت که هیچ یک از آنها لطمه‌ای به ارزش فلسفی این اثر

وارد نمی‌سازد.

موضع فکری نویسنده را به طور کلی می‌توان چنین خلاصه کرد که حقایق مثبت دین، نه قابل اثبات است و نه قابل رد، و اگر فلاسفه بخواهند در صدد این کار برآیند، غالباً دچار مهمل‌گویی خواهند شد.

ابوحامد در بیست مسأله (از مبدأ گرفته تا معاد) به فلاسفه حمله می‌کند، اما فقط در سه مورد آنها را متهم به کفر می‌کند؛ ۱- در قول به قدم عالم، ۲- در انکار علم خدا به جزئیات، و ۳- در انکار حشر جسمانی. نظریات فلاسفه در سایر موارد یا بدعت است یا ناشی از بی‌اعتنایی به دین. اما آنها در تمام موارد مرتکب تناقض و دچار اغتشاش فکری شده‌اند.

مهم‌ترین این مسایل به نظر غزالی، مسأله‌ی قدم عالم است. این مسأله در برخورد دین و فلسفه یکی از پر سر و صداترین و ناسازگارترین مسایل بوده است. به نظر غزالی که از اهل سنت بود، قدیمی جز الله نیست، ماسوی‌الله همه حادثند. عقیده به قدیم بودن چیزی غیر از خدا، خلاف توحید است و خداوند را به منزلت یک صانع تنزل می‌دهد. این عقیده انسان را عملاً به رأی مادیون سوق می‌دهد که بنابر آن عالم مستقل و قائم به ذات خود است و قوانین خود را دارد.

ابوحامد طبق تعلیمات قرآن، قاطعانه این رأی را می‌پذیرد که خداوند جهان را در گذشته، در وقتی معین که از زمان حال فاصله‌ی زمانی متناهی دارد، از عدم مطلق آفریده است. او صراحتاً می‌گوید که قصد دفاع از رأی خود را ندارد، بلکه مقصدش فقط ردّ نظریه‌ی فیلسوفان است. این به طور کلی در مورد تمام منازعاتی که در کتاب تهافت‌الفلاسفه آمده است، صدق می‌کند.

اتهام دیگر فلاسفه، انکار علم خدا به جزئیات است، غزالی در خصوص علم شامل خدا بسیار پافشاری و تأکید می‌کند: «خداوند راه رفتن مورچه‌ی سیاه را روی سنگ خارای ناهموار در شب تاریک، می‌داند و از حرکت خس در میان هوا آگاه است.» ابن‌سینا هم با این نظر که خدا به هر چیز عالم است، موافقت دارد: «هیچ چیز در آسمان‌ها و زمین، حتّاً به کوچکی ذره‌ای از غبار، از علم او پنهان نیست.» با وجود این شگفت است که غزالی در این مورد در تکفیر ابن‌سینا تردیدی به خود راه نمی‌دهد. زیرا طبق نظر ابن‌سینا اگرچه خدا به

همه‌ی جزییات عالم است، اما علم او به این جزییات، تنها به نحو کلی است. رأی ابن سینا به نظر غزالی، چنان به دیانت مضر است که بنای شریعت را یکسره منهدم می‌کند. (و تهمت کفر وی از این جا ناشی می‌شود).

در مورد حشر جسمانی، غزالی پس از سلسله‌ای بحث و بررسی پیرامون مفهوم علیت، به این نتیجه می‌رسد که اشیا‌یی که قدرت خداوند شامل آنها می‌شود، حاوی امور مرموز و شگفتی است که «از حدود ادراک و تشخیص انسانی فراتر است.» در واقع قدرت خداوند تمام انواع امکانات منطقی، مانند تبدیل عصا به اژدها یا زنده کردن مردگان را نیز شامل می‌شود. به همین دلیل برای او ناممکن نیست که در آخرت، اجساد را برانگیزد، و تمام امور مربوط به بهشت و جهنم را که در قرآن ذکر شده است، تحقق ببخشد. انکار این امور هم غیرمنطقی است و هم خلاف دین.

با وجود تمام این انتقادات، باید گفت که اگرچه غزالی صریحاً و رسماً فلسفه را تخطئه کرد، اما هیچ‌گاه کاملاً آن را کنار نگذاشت. آن چه که غزالی با آن بسختی مخالف بود، خردگرایی مفرط فلسفی بود، اما خود او بکلی از تأثیر آن بی‌نصیب نماند. برآستی بی‌فایده است که ما در پی وحدت کلمه‌ای خشک در سخنان غزالی باشیم، چرا که شیوه‌ی او به گونه‌ای است که مذهب‌ی چون اصالت اراده (Voluntarism)، اصالت عمل (Pragmatism) و اصالت فکر (Idealism) را با هم تلفیق می‌کند. مثلاً در جایی می‌گوید که پیامبر کسی است که دارای عقلی مافوق عادی باشد، تا بدین وسیله بتواند با عقل فعال که قریب وحی است ارتباط پیدا کند، و از سوی دیگر همانند فلاسفه تصدیق می‌کند که کمال نفس در علم است، (البته علم کشفی) و نیز مانند ایشان خواهان «علم برای علم» است. در جایی دیگر می‌گوید که «مداد علما از خون شهدا برتر است.» البته شک نیست که در این جا مراد از علم، علوم دینی است، ولی به هر حال این مطلب در مورد سایر علوم هم صدق می‌کند. نکته‌ی دیگر این که چندی است مرسوم شده است که از غزالی به عنوان شخصیتی که با تعقل ضدیت داشته است، یاد کنند و تا آن جایی که می‌توانند، عقب‌ماندگی‌های امت اسلام را از قرن ششم به بعد، معلول محافظه‌کاری و روحیه‌ی ضدآزاداندیشی او معرفی کنند. گفته‌اند که غزالی به خاطر تأکیدی که بر بنیادگرایی (Fundamentalism) و روح‌گرایی

(Spiritualism) نمود، نهضتی را در تفکر اسلامی پایه‌گذاری کرد که به یک احساس ضدیت خالص، با تحقیق فلسفی و تفکر علمی دامن زد، یا لاقلاً می‌توان گفت که این نوع تحقیق و تفکر را خفه کرد. در پاسخ به این اتهامات باید گفت روحیه‌ای که در ضدیت با تعقل و آزاداندیشی در میان مسلمانان پدید آمده، امر اجتماعی بسیار پیچیده‌ای است و علت‌های آن را باید در زمینه‌های گوناگون مورد بررسی و تحقیق قرار داد. نسبت دادن این امر به یک شخص، هر قدر هم که آن شخص بزرگ باشد، کاری جز ساده کردن بیش از حد قضیه نیست. کافی است به یاد بیاوریم که ابوحامد هیچ‌گاه فلسفه را به طور کامل ترک نکرد و علاوه بر این، خود او با علوم زمان خویش که بسیاری از آنها را به عنوان بیان‌کننده‌ی حقیقت قبول داشت، آشنا بود. اگر ما فقط یکی از آثار غزالی در نظر بگیریم شاید بتوان اتهام فوق را وارد دانست، اما هنگامی که همه‌ی آثار او را مد نظر قرار دهیم، این اتهام به هیچ وجه وارد نخواهد بود.

به هر صورت تأثیر غزالی در اسلام هم عمیق بوده است و هم گسترده. ۹۰۰ سال است که کتاب‌های او را مسلمانان از مغرب آفریقا گرفته تا اقیانوسیه، بیش از کتاب‌های هر نویسنده‌ی مسلمان دیگر، مطالعه می‌کنند و درباره‌ی آن تحقیق می‌کنند. اما نباید از نظر دور داشت که غزالی نیز همانند هر متفکر مبتدع و مبتکر دیگر در جهان، مورد انتقاد قرار گرفته است. تلاش بی‌سابقه‌ی او برای نزدیک کردن مذهب رسمی اهل سنت به تصوف و شرعی جلوه دادن تصوف و جنبه‌ی فلسفی بخشیدن به آن، طبعاً مورد سوءظن و انتقاد همه‌ی مکاتب فکری و اعتقادی قرار گرفت. آزاداندیشان او را به محافظه‌کاری و سنت‌گرایان او را به خروج از دایره‌ی شرع متهم کرده‌اند. فیلسوفان او را متشرع، و متشرعین او را فیلسوف دانسته‌اند.

به کارگیری اصطلاحات فلسفی توسط غزالی و پرداختن او به تصوف باعث شد که افرادی چون طرطوشی (متوفی ۵۲۰ هـ / ۱۱۲۶ م)، المزاری (متوفی ۵۳۶ هـ / ۱۱۴۱ م)، ابن جوزی (متوفی ۵۹۷ هـ / ۱۲۰۰ م)، ابن‌الصلاح (متوفی ۶۴۳ هـ / ۱۲۴۵ م)، ابن تیمیه (متوفی ۷۲۸ هـ / ۱۳۲۸ م)، ابن‌قیم (متوفی ۷۵۱ هـ / ۱۳۵۰ م) و دیگر متکلمان مشهور اهل سنت علناً او را «یکی از گمراهان» بخوانند. ابن جوزی می‌گوید که: «غزالی کلام را چه ارزان به تصوف

فروخته است.» ابن تیمیه او را متهم به مبادله‌ی کلام با فلسفه می‌کند. قاضی ابوعبدالله محمدبن حمدین تا آن جا پیش رفت که علیه کتاب‌های غزالی فتوا صادر کرد و در نتیجه کتاب‌های او از جمله «احیاء علوم الدین» در سراسر اندلس سوزانده شده یا نابود گشتند. کار به جایی رسیده بود که هرگاه کتاب‌های او را نزد کسی می‌دیدند، اموالش را مصادره می‌کردند یا حتّاً حکم قتلش را می‌دادند. در شمال آفریقا نیز در عصر خلافت سلطان علی بن یوسف بن تاشیفین مراکشی (۴۷۷ هـ / ۱۰۸۴ م تا ۵۳۷ هـ / ۱۱۴۲ م) که یک سنی متعصب و قشری بود، حکم کردند که کتاب‌های فلسفی غزالی و حتّاً آثار کلامی او را نابود کنند. بدین ترتیب معلوم می‌شود که آثار غزالی در اوایل در غرب اسلامی به طور وسیعی در دسترس بوده است.

در میان فلاسفه سرسخت‌ترین و مشهورترین مخالفان غزالی، ابن‌رشد (۵۲۰ هـ / ۱۱۲۶ م - ۵۹۵ هـ / ۱۱۹۸ م) بود. ابن‌رشد تک‌تک اعتراضات غزالی به فلسفه را که در تهافت آمده است، در کتاب خود به نام «تهافت‌التهافت» (۵۷۶ هـ / ۱۱۸۰ م) مورد بررسی قرار داد. ابن‌رشد در ضمن بحث خود، غزالی را به نفاق و عدم صدق متهم می‌کند و می‌گوید که ضدیت او با فلاسفه صرفاً برای جلب رضایت متشرعین بود. او همچنین غزالی را به ارایه‌ی افکار ناسازگار و متناقض متهم می‌کند. از نظر او تعالیم غزالی گاهی مخرب دین، گاهی مخرب فلسفه و گاهی مخرب هر دو است. اتهام تناقض‌گویی را یک فیلسوف مسلمان دیگر، به نام ابن‌طفیل نیز، به غزالی وارد کرده است. اما ابن‌طفیل اگرچه به تناقضات موجود در التهافت اشاره می‌کند، روی هم رفته از غزالی و تعالیم او ستایش می‌کند. تأثیری که ابن‌طفیل از غزالی گرفته، در کتاب او به نام «حی بن یقظان» (زنده‌ی بیدار) بخوبی مشهود است. به هر صورت کثرت انتقاداتی که از غزالی شده است، خود دلیلی است بر تأثیر فراوانی که تعالیم او در جهان اسلام داشته است.

ابن طفیل

ابوبکر محمدبن عبدالملک معروف به ابن‌طفیل (متوفای ۵۸۱ قمری) فیلسوف و طبیب و ادیب مسلمان اسپانیایی است. معروف‌ترین اثر وی داستان فلسفی «حی بن یقظان» است (این کتاب تحت عنوان «زنده‌ی بیدار» توسط بدیع‌الزمان فروزانفر به فارسی ترجمه شده است).

متفکر خلوت‌نشین یا حی بن یقظان، داستان کودکی است که در انزوا و عزلت بار می‌آید؛ پرورشی بر طبق قواعد علمی و برکنار از واقعیت‌های زنده‌ی روزمره.

ابن‌راوندی

ابوالحسین احمد بن یحیی بن محمد بن اسحاق، مشهور به ابن‌راوندی، یا ابن‌روندی، یا ابن‌ریوندی، یکی از متکلمان مشهور به الحاد سده‌ی ۳ ق / ۹ م است. از تاریخ دقیق تولد او اطلاع درستی در دست نیست. بیش‌تر منابع به‌جامانده، نوشته‌های مخالفان اوست و البته در این نوشته‌های اندک، چیزی درباره‌ی شرح احوال او نمی‌یابیم. با توجه به گزارش ابن‌خلکان احتمالاً در ۲۰۵ ق / ۸۲۰ م زاده شده و در چهل سالگی در ۲۴۵ ق / ۸۵۹ م درگذشته است.

ابن‌راوندی را گروهی اهل راوندکاشان، و برخی دیگر از مرو الروذ خراسان دانسته‌اند که در بغداد ساکن بوده است. به نوشته‌ی ابن‌جوزی «پدر ابن‌راوندی یهودی بود و او اسلام آورد، یکی از یهودیان به مسلمانان می‌گفت: این مرد کتابتان را بر شما تباه نکند، همچنان که پدرش تورات را بر ما تباه کرد.» وی پس از پذیرفتن اسلام، به معتزلیان پیوست و کتاب‌هایی در عقاید معتزله نوشت. ابن‌راوندی دوران بلوغ فکری خود را در بغداد گذرانید و چندی از پیروان برجسته‌ی معتزله به شمار می‌آمد. اما سرانجام او را متهم به کفر و زندقه کردند و از مکتب خود راندند. او پس از دوری جستن از معتزلیان با دشمنان سرسخت آنان درآمیخت. نفرت او از این اخراج سبب شد که خط بطلان بر اعتقادات یاران قدیمی خود بکشد و کتاب‌هایی در ردّ عقاید آنها بنویسد. ابو‌عیسی و رّاق او را بر آن داشت تا برای همیشه از اسلام دل بکند. احتمالاً دو کتاب «الدامغ» و «الزمر» در این زمان نوشته شده است.

درباره‌ی الحاد او اختلاف وجود دارد. برخی پنداشته‌اند که از شدت تنگدستی و گروهی دیگر بر این باورند که بر اثر ناکامی در کسب مقام، به این راه کشیده شد و برای یهودیان، ترسایان، گبران و معطلان کتاب‌هایی نوشت. گفته‌اند که او ۳۰ دینار از رافضیان گرفت و کتاب «الامامة» را نگاشت و سپس معتزلیان در کشتن او از سلطان یاری جستند و ابن‌راوندی به کوفه گریخت. طبری می‌گوید او نظریات ثابتی نداشته است و از یهودیان سامرا ۴۰۰ درم

گرفت تا کتاب «البصیره» را در ردّ اسلام بنویسد، سپس تصمیم به ردّ نوشته‌های خود گرفت، تا آن که ۱۰۰ درم دیگر به او دادند و او صرف نظر کرد. البته در صحت این دعاوی عده‌ای نیز شک کرده‌اند. به هر صورت حتّاً در سده‌ی بعد نیز شهرت او به عنوان یک ملحد خطرناک از مرزهای فرهنگ اسلامی فراتر رفت و در آثار نویسندگان یهودی نیز نامی از او دیده می‌شود.

ابن‌راوندی در مباحثه و مجادله، پروایی نداشت که حساس‌ترین مسایل دینی، همچون قرآن و پیامبر را مورد بحث و نقد قرار دهد و از این رو هیچ بعید نمی‌نمود که متهم به کفر و الحاد شود. به هر صورت او دانش گسترده‌ای در موضوعات کلامی و فلسفی داشته است. درباره‌ی تعداد نوشته‌های او نیز اختلاف وجود دارد، مسعودی و ابن‌خلکان، ۱۱۴ کتاب و حمدالله مستوفی ۱۲۴ کتاب به او نسبت داده‌اند. ابن‌ندیم فهرست تقریباً کاملی از آثار او به دست داده است.

ابن جوزی

ابوالفرج جمال‌الدین عبدالرحمن بن علی بن محمد بن علی بن عبدالله بن حمّادی بن محمد بن جعفر الجوزی قرشی تیمی بکری بغدادی (۵۱۱ - ۵۹۷ ق / ۱۱۱۷ - ۱۲۰۱ م) مورخ، واعظ، مفسر و فقیه حنبلی. نسبت عبدالرحمن به محمد فرزند ابوبکر، نخستین خلیفه می‌رسد. برخی راویان به خاطرات اشتغال خانواده‌ی ابن جوزی به تجارت مس، او را صفار نیز خوانده‌اند.

ابن جوزی درباره‌ی حدود عقل می‌گوید: «باید با عقل، از عقل احتراز کرد» و توضیح می‌دهد که هرگاه بخواهیم خدا را با عقل بشناسیم، در نخستین گام، شناخت ما به حس منتهی شده و در تشبیه می‌غلطیم. پس باید بدانیم که خداوند جسم نیست و شباهتی به هیچ چیز ندارد. گاه انسان عاقل به افعال خداوند می‌نگرد و چیزهایی می‌یابد که عقل بر نمی‌تابد و حکمتی در آنها نمی‌یابد. در یک چنین مواردی با استناد به این که قبلاً ثابت شده است که خداوند فعلی بی‌هوده انجام نمی‌دهد، باید نتیجه گرفت که حکمت او بر ما پوشیده است. پس باید به این که او حکیم است تسلیم شد. داستان خضر و موسی (ع) در قرآن کریم (کهف / ۱۸

/ ۶۷-۸۲) نیز ناظر بر همین نکته یعنی «احتراز از عقل با عقل» است. ابن جوزی از سیزده سالگی شروع به نوشتن کرد و تا آخر عمر، ۳۶۰ تصنیف نوشت که برخی از آنها ۲۰ مجلد و برخی فقط یک جزوه است. گویی او خود گفته بود که: «با این دو انگشتم ۲۰۰۰ مجلد کتاب نوشته‌ام.» اگرچه این عدد غلوآمیز است، اما در این که ابن جوزی نویسنده‌ی پرتلاشی بوده است، هیچ شکی نیست.

ابن قیّم الجوزیه

شمس الدین ابو عبدالله، محمد بن ابی بکر بن ایوب زُرعی (۶۹۱-۷۵۱ ق / ۱۲۹۲-۱۳۵۰ م) دانشمند حنبلی که به خاطر کثرت تألیفاتش در زمینه‌های گوناگون شهرت یافته است. او به اعتبار پدرش که قیّم (مباشر) مدرسه‌ی جوزیه بوده است، ابن قیّم خوانده شده است.

از زندگی ابن قیّم و از این که چه گونه به بلوغ فکری رسیده است، اطلاع درستی در دست نیست. او ۱۶ سال نزد ابن تیمیه تحصیل کرد، اما پیش از آن، با تصوف آشنا بود. گفته‌اند که ابن قیّم به خاطر انکار مسافرت صرفاً به قصد زیارت مقبره‌ی خلیل الله (ع) به زندان افتاد. در سال ۷۲۶ ق به همراه استادش ابن تیمیه دوباره به زندان افتاد و حدود دو سال در قلعه‌ی دمشق محبوس بود. در سال ۷۲۸ ق که از زندان آزاد شد به حج رفت و پس از بازگشت شروع به تدریس در مدرسه‌ی جوزیه کرد و در تدریس خود فتواهای ابن تیمیه را پی می‌گرفت.

ابن قیّم در عقاید، مشرب سلفی داشته است و بسیاری از یافته‌های فلسفی، عرفانی و علمی را که نشانه‌ای از آنها در اقوال سلف دیده نمی‌شد، نامقبول می‌گرفت. رکن و پایه‌ی نظریات ابن قیّم به پیروی از سلفیان، مسأله‌ی توحید بوده است.

فلسفی اندیشیدن در مورد شرع و اصول دین یکی از سنت‌های فکری روزگار ابن قیّم بوده است که وی با آن درگیر شده و آن را یک سنت فکری غیردینی تلقی کرده است. او در انکار آرای فلسفی به نوشته‌های استادش ابن تیمیه متوسل می‌شد. سرچشمه‌ی فلسفه به نظر ابن قیّم، به روزگاری می‌رسد که معارضه‌ی عقل و نقل با شبهات ابلیس آغاز شد. او می‌پنداشت که

بسیاری از اندیشه‌های فلسفی از شبهات مذکور برخاسته است. او اگرچه با سقراط و افلاطون میانه‌ی بدی نداشت، اما ارسطو را به فریفتن سایر فلاسفه متهم کرده و از زمره‌ی ملحدین آورده است. او با فلسفه و فیلسوفانی چون فارابی، ابن سینا، محمدبن زکریای رازی، و بویژه خواجه نصیرالدین طوسی، برخوردی سطحی داشته و علاوه بر این با تصوف و آداب خانقاهی و عرفان فلسفی هم ستیزه‌ای داشته است. ۵۲ اثر به او نسبت می‌دهند.

ابن تیمیه

تقی الدین ابوالعباس احمدبن شهاب الدین عبدالحلیم (۶۶۱-۷۲۸ ق / ۱۲۶۳-۱۳۲۸ م) معروف به ابن تیمیه، یکی از برجستگان اسلام است که در اندیشه‌ی دینی اثر بسیار مهمی داشته و از معدود افراد بحث‌برانگیز در سرتاسر قرون بعد از خود بوده است. زندگی او سرشار از مقاومت و مبارزه‌ی سرسختانه در برابر مخالفان است. او در ابراز عقاید جسورانه‌ی خود باکی نداشته است. او مسلمانان را به مبارزه با مغولان فرا خواند تا حدی که در پیروزی ممالیک مصر بر سپاهیان مغول سهم بزرگی داشته است.

ابن تیمیه در شهر حرّان متولد شد (حرّان اینک یکی از شهرهای ویران ترکیه است). ابن تیمیه در تصانیف خود، حرّان را مرکز بت پرستان و فلاسفه خوانده است. آباء کلیسا هم آن را هلنوپولیس یا شهر کفار خوانده‌اند.

ابن تیمیه هفت‌ساله بود که مغول‌ها شهر حرّان را ویران کردند و پدر او همراه با خانواده‌اش به دمشق رفت. در این جا بود که ابن تیمیه از پدرش، که از اساتید حنبلی بود، تربیت و تعلیم گرفت. در میان اساتیدی که ابن تیمیه در کتاب «اربعون» خود از آنها نام می‌برد، نام چهار زن هم دیده می‌شود.

ابن تیمیه، شوق بسیاری به انجام اصلاحات اجتماعی و مذهبی در جامعه‌ی اسلامی داشت. در این راه او از هیچ کس جز مسلمانان پرهیزگار پیشین (سلف صالح) پیروی نمی‌کرد؛ و به همین دلیل گاهی نهضت اصلاحی او را، نهضت سلفی می‌نامند. شعار او این بود که: «به سوی قرآن و سنت رسول باز گردید.» او علیه هرگونه بدعتی بشدت اعتراض کرد و معتقد بود که اسلام به وسیله‌ی صوفی‌گری، وحدت وجود، کلام، فلسفه و همه‌ی انواع عقاید خرافی،

فاسدگشته است. در مدت اقامت خود در سوریه، کتاب‌های بسیاری علیه صوفیان، متکلمان، و فیلسوفان نوشت. در سال ۷۰۵ ق / ۱۳۰۵ م به مصر رفت و در مناظره‌ای با شیخ صفی‌الدین هندی شرکت کرد. به توصیه‌ی همین شیخ، ابن تیمیه با دو تن از برادرانش در سیاه‌چال ارگ‌کوه به مدت یک سال و نیم زندانی شد. او همچنین به خاطر رساله‌ها و فتوایی که علیه برخی از اعمال مذهبی و سیاسی نوشته یا صادر کرده بود، به زندان افتاد. در نتیجه‌ی این فتاوی، در سال ۷۲۶ ق / ۱۳۲۶ م، در ارگ دمشق به همراه برادرش زین‌الدین و شاگردش ابن‌قیم‌الجوزیه، زندانی شد. در این زندان، ابن تیمیه کتاب‌هایی در دفاع از عقاید خود و نیز تفسیری برای قرآن در چهل جلد به نام «البحر المحیط» نوشت. برخی از این کتاب‌ها به دست دشمنان او افتاد و قلم و مرکب از او گرفته شد و او مجبور شد از آن پس با پاره‌های ذغال بنویسد. پس از آزادی از زندان روزگاری را به تنهایی و در عبادت سپری کرد تا این که در سال ۷۲۸ ق / ۱۳۲۸ م درگذشت.

در مراسم خاکسپاری ابن تیمیه، بجز سه نفر از مخالفان او، که از سنگسار شدن توسط مردم هراسان بودند، همه‌ی مردم شرکت داشتند؛ یعنی چیزی بالغ بر دو‌یست هزار نفر؛ ازدحام به قدری بود که برای کنترل جمعیت از نیروی نظامی استفاده شد. ابن تیمیه نویسنده‌ای پرکار بود و حدود ۵۰۰ اثر تألیف کرد. که البته گویی بسیاری از این نوشته‌ها هنوز روی روشنایی روز را هم به خود ندیده‌اند. ابن تیمیه در کتاب «منهاج‌السنة» و نیز سایر کتاب‌هایش، آشکارا می‌گوید که در اسلام جایی برای علم کلام و فلسفه وجود ندارد و متکلمانی چون جوینی، غزالی و شهرستانی، که زندگی خود را صرف این علوم کردند، بالاخره به قرآن و سنت بازگشتند. او می‌افزاید که شهرستانی اقرار کرده که بحث در علم کلام، حماقت است. او از قول امام احمد حنبل و ابویوسف می‌گوید که هر کس علم را از طریق خداشناسی مدرسی (کلام) بجوید، سرانجام ملحد می‌شود. از قول امام شافعی می‌گوید که باید متکلمان را با لنگه‌ی کفش و شاخه‌های درخت خرما فرو کوفت و در شهر گردانید تا مردم نتیجه‌ی مطالعه‌ی علم کلام را بدانند.

ابن تیمیه در تفسیر «سورة الاخلاص» خود می‌گوید که رهبران پیشین (اسلاف)، علم کلام را تحریم کردند، زیرا پوچ و پراز خطاست. و دربارهی خدا سخنان ناسزاوار می‌گوید.

ابوالحسن اشعری (متوفای ۳۳۰ ق / ۹۴۱ م) معتقد بود که تمام احکام دینی مبتنی بر دلایل عقلی هستند و از این رو بحث پیرامون آنها، خلاف شرع نیست. اما ابن تیمیه این نظریات را یونانی‌گرایی و علیه قرآن و سنت می‌شمارد.

ابن تیمیه، درباره‌ی «جهمیّه» از قول امام احمد بن حنبل می‌گوید که آنها درباره‌ی خدا سخنان نادرست گفتند، و صفات منتسب به او را انکار کردند. مسؤول این بدعت جعد بن درهم است که «خالد بن عبدالله» او را به جرم نظریات کلامی‌اش اعدام کرد. (در مورد اعدام جعد، آورده‌اند که عبدالله بر منبر رفت و گفت: «ای مردم، قربانی خود را در راه خدا تقدیم کنید. یقیناً من قربانی خود را در شخص جعد تقدیم می‌کنم که می‌گوید خدا ابراهیم را خلیل خود نگرفت، و با موسی سخن نگفت. خدا از آن چه جعد به او نسبت می‌دهد، بسیار والاتر است.» پس از آن از منبر فرود آمد و سر «جعد» را از تن جدا کرد.)

ابن تیمیه عقیده‌ی علامه حلی در کتاب «منهاج الکرامه» را مبنی بر این که حضرت علی (ع) پدید آورنده‌ی علم کلام است، رد می‌کند و می‌گوید علی (ع) نمی‌توانست علیه قرآن و سنت برخیزد. او تکرار می‌کند که «کلام» در پایان سده‌ی نخستین (هفتم میلادی) به وجود آمد و ابن جعد بن درهم، و جهم بن صفوان بودند که آن را به مسلمانان شناساندند.

ابن تیمیه علاوه بر کلام با فلسفه نیز مخالف بود. کتاب‌های «الرد علی منطقیین»، «بیان موافقة صریح المعقول لصحیح المنقول»، «نقض المنطق»، «الرد علی فلسفة ابن رشد» و «العقل و النقل» به همین منظور نوشته شده‌اند. او در کتاب «العقل و النقل» می‌گوید: «بنگرید به پیروان ارسطو! چه طور کورکورانه از او پیروی می‌کنند، در حالی که بسیاری از آنان خوب می‌دانند که نظریه‌های استاد ایشان، نادرست است... علی‌رغم این واقعیت که بسیاری از خردمندان ثابت کرده‌اند که خطاهای انکارناپذیری در نظام منطقی ارسطو وجود دارد، پیروان او، آن اصول را برای این تأیید می‌کنند که با نام او همراه است. در مابعدالطبیعه نیز ارسطو و پیروان او مرتکب اشتباهات بزرگی شده‌اند.»

بخشی از انتقادات ابن تیمیه از منطقیان به صورت زیر است.

منطقیان مدعی هستند که احکام (و مشخصاً احکام دینی)، تنها از طریق «قیاس» به دست

می‌آیند. ابن تیمیه به دلایل زیر با این ادعا مخالف است:

الف) این مطلب ادعایی است غیریقینی که در تأیید آن هیچ دلیلی ارایه نشده است. اگر بعضی از مردم نمی‌توانند بدون «قیاس» به احکام دست یابند، دلیل آن نمی‌شود که هیچ یک از فرزندان آدم، نتوانند چنین کاری بکنند.

ب) علم به یک چیز مبتنی بر تفکر قیاسی خاصی نیست. البته اگر مقدمات درست باشند، نتیجه‌ی قیاس نیز درست خواهد بود، اما مقدمات ممکن است غلط باشند.

ج) برخلاف نظر منطقیان، قیاس می‌تواند بیش از دو مقدمه داشته باشد، یا این که برخی افراد، ممکن است اصلاً نیازی به مقدمات نداشته باشند و نتیجه را از منبع دیگری مانند شهود بگیرند (مثل پیامبر).

منطقیان مدعی هستند که از استدلال منطقی، معرفت کامل حاصل می‌شود. ابن تیمیه بنا به این دلایل با این ادعا مخالف است:

الف) به نظر منطقیان چون استدلال منطقی تنها با امور عقلی سر و کار دارد و با جهان مادی ارتباطی ندارد، هیچ دانشی از جهان به دست نمی‌دهد. بنابراین می‌توان گفت که استدلال منطقی عملاً بی‌فایده است.

ب) استدلال منطقی در فهم واجب‌الوجود، افلاک، عناصر اربعه، و... کمک نمی‌کند.

ج) منطقیان صورت‌های استدلال هندسی را در منطق به کار می‌برند و آنها را حدود می‌نامند. این به سبب ورشکستگی عقلانی آنهاست که نمی‌توانند مستقیماً کسب علم کنند. ولی خدا به مسلمانان علم بیشتر و صراحت بیان آمیخته به عمل صالح و ایمان داده است؛ بیشتر از آن چه به همه‌ی طبقات مردم داده است.

د) منطقیان می‌گویند که علم الهی (خداشناسی) عینی نیست؛ و این می‌رساند که چنین علمی نه در جهان عقلانی وجود دارد و نه در عالم مادی.

ه) کمال نفس مبتنی بر خداشناسی و عمل صالح است، نه بر فلسفه. علم تنها نمی‌تواند نفس را تعالی بخشد، باید عمل صالح نیز با آن همراه شود.

ابن تیمیه، منطقیان مشهور را، با نقل سخنان منسوب به آنها در بستر مرگ مبنی بر توبه و بازگشت از عقاید سابق خود، مسخره می‌کند. او تفکری را که از راه قیاس صورت می‌گیرد، تصنعی و بی‌هوده، می‌شمارد. به عقیده‌ی او، خدا آدمیان را به «معرفت لازم» جهت شناختن

پروردگار خود، و صفات او، مجهز ساخته است. ولی آدمیان از زمان‌های بسیار قدیم دانش‌های گوناگونی اختراع کردند که شریعت اسلام برای هدایت انسان‌ها نیازی به آنها ندارد.

ابن تیمیه نسبت به ارسطو و پیروان او به خاطر اعتقاد به قدیم بودن عالم، اظهار نفرت می‌کند. او چنان می‌پندارد که ارسطو از علم الهی بی‌خبر است، و ابن‌سینا را متهم می‌کند که آن علم را با اندیشه‌های بدعت‌آمیز «باطنیه» تحریف کرده است؛ چرا که باطنیه شریعت اسلامی را بنا بر هوس‌های خود و بر پایه‌ی استدلال منطقی غلط تفسیر کرده‌اند. به نظر ابن تیمیه، برخی از آنها گفته‌اند که پیامبر بزرگ‌ترین فیلسوف بود، و برخی دیگر تا جایی پیش رفتند که گفته‌اند، فیلسوفان از پیامبران بزرگ‌تر هستند. برخی از صوفیان، میان اسلام و سایر ادیان فرقی نمی‌گذاشتند. بنابراین پیرو هر مذهبی می‌توانست به آنها نزدیک گردد و مرید آنها شود، بی‌آن که دین خود را تغییر بدهد.

ابن تیمیه، علاوه بر این معتقد است که تعالیم پیامبران همه براهین نقلی و عقلی است، و در تأیید این ادعا، به آیاتی از قرآن استناد می‌کند؛ مانند این آیه که: «بی‌گمان کسانی که در آیات خدا، بدون حجتی که برایشان آمده باشد، مجادله می‌کنند، در سینه‌های‌شان جز تکبر نیست.» (قرآن، مؤمن، ۵۶)

ابن تیمیه در انتقاد از نظریات فلاسفه، معمولاً به آرای پیشینیان استناد می‌کند؛ به عنوان مثال نظریه‌ی اتمی و عقیده به تشکیل اجسام از ذرات لایتجزا (اتم) را به این دلیل رد می‌کند که بدعت است و مسلمانان نخستین، چیزی درباره‌ی آن نمی‌دانستند. در جای دیگر می‌گوید که هیچ یک از صحابه‌ی رسول، هیچ یک از تابعین آنها و پیش از ایشان، و هیچ یک از پیروان ادیان فطری هرگز درباره‌ی اجزای لایتجزا سخنی نگفته‌اند. او در مورد سایر نظریات نیز برخوردی به همین شکل می‌کند. در مورد نظریه‌ی حرکت افلاک، بشدت بر فلاسفه می‌تازد و کوشش‌های به اصطلاح عبث و بی‌هوده‌ی آنها را محکوم می‌کند. او تمام این جماعت را دورمانده از حقیقت می‌خواند، و ارسطو، معلم اول ایشان را نادان‌ترین مردم معرفی می‌کند، که درباره‌ی خدا چیزی نمی‌دانست، اگرچه در طبیعیات ماهر بود.

ابن تیمیه در انتقاد از علوم و نهادهایی مذهبی که ریشه در اسلام نخستین نداشتند، به

نظریه‌ی «وحدت وجود» یا «همه‌خداانگاری» نیز اشاره کرده و کسانی همچون ابن عربی و حلاج را به باد انتقاد می‌گیرد. به نظر او اصول مذهب وحدت وجود، با اسلام، مسیحیت، و یهودیت مخالف هستند و با براهین عقلی و نقلی نیز تناقض دارند. او در نقد نظریه‌ی وحدت وجود ابن عربی تذکر می‌دهد که یهودیان، مسیحیان، زرتشتیان، و حتّاً کافران بت پرست نیز هرگز چنین عقیده‌ای نداشته‌اند. بنابراین او آن را یک نظریه‌ی فرعون‌ی می‌شمارد که قرامطه نیز به آن اعتقاد نداشته‌اند. ابن تیمیه بر این عقیده است که عقاید ابن عربی به انکار وجود خدا، انکار این که خداوند مخلوقات را خلق کرده است، و نیز این که ولایت بهتر از نبوت است، منجر می‌شوند. او همه‌ی این عقاید را پوچ و بی‌معنا می‌داند و ابن عربی را به کر و گنگ تشبیه می‌کند. (به استناد آیه‌ی ۱۸، بقره، قرآن).

با وجود تمام این موضع‌گیری‌های سرسختانه در برابر فلسفه و کلام و منطق، خود او در مقام انتقاد، بناچار به شیوه‌های منطقی و فلسفی متوسل می‌شود. اگرچه مقدمات استدلال‌های خود را از قرآن و سنت برمی‌گیرد.

اوریگنس

(Origen) (۱۸۵ م؟ - ۲۵۴ م؟)

اوریگنس، یا اوریگن، نخستین مسیحی فیلسوف، و از قضا یکی از فیلسوفان برجسته بود. در سال ۱۸۵ میلادی در مصر به دنیا آمد و در سال ۲۵۴ میلادی دیده از جهان فرو بست. او در اسکندریه، حوزه‌ی درسش، مشهور شد و سپس به قیصریه رفت. کتاب مقدس را در شش قرائت عبرانی و یونانی، به موازات هم تدوین کرد. (متون سته).

اوریگنس و فلوطین (۲۷۰-۲۰۵ م Plotinus)، آخرین فیلسوف یونان باستان، هر دو شاگرد یک استاد بودند، یعنی آمونیوس ساکاس (Ammonius Saccas). بدین ترتیب، تربیت فلسفی او همانند فلوطین بود. دیدگاه فلسفی اوریگنس، به نظر دیدگاهی بسیار غریب است، اما اگر ملتفت باشیم که این دیدگاه، حاصل تلاشی در آمیختن فلسفه‌ی یونان باستان (که منظور فلسفه‌ی نوافلاطونی است و البته برداشت اوریگنس از آن) و دین مسیحیت است، آن هم در اوضاع و احوال جان‌فشارده‌ای که بر این دین حاکم بود، فلسفه‌ی اوریگنس غرابت

خود را از دست می‌دهد. اورینگنس جالب‌ترین جنبه‌ی مسیحیت را در فلسفه‌ی خود به نمایش گذاشته است. او به حقانیت مسیح ایمان داشت و فلسفه‌ی خود را در مقام دفاع از این ایمان مطرح کرد. به نظر او بایستی با مخالفان مسیحیت بحث و مجادله کرد، نه این که دست به حربه‌ی لعن و تکفیر برد. در روزگار او عقیده‌ی مسیحی هنوز منجمد نشده بود و اندیشه‌های رقیب و بدیل، که دوره‌های بعدی بر سر آنها، تا پای جان جنگیدند، در نوشته‌های او به صورتی صلح‌آمیز در کنار هم دیده می‌شوند.

برخی از عقیده‌های خیال‌آلود، مانند اعتقاد به این که ستاره‌ها روح دارند، و سحر و افسون و عقیده به چیزهایی که در اصل در نظام فلسفی فلوطین است، در متافیزیک اورینگنس به هم آمیخته است. تغییرناپذیری خداوند، اساسی‌ترین اصل اعتقادی او است. این اصل هم مستلزم ازلی بودن لوگوس (Logos) (یا خدا) و عالم، و هم جاودانگی روح است. این اصل از اهمیت جنبه‌ی تاریخی مسیحیت می‌کاهد و از این رو به بررسی انتقادی‌تر عهد قدیم (تورات) و عهد جدید (انجیل) و به نگرشی آزاداندیشانه‌تر از نگرشی که بعداً نگرش مقبول مسیحیان شد، مجال می‌دهد.

اورینگنس در کتاب معروف خود، تحت عنوان «ردّ بر سلسوس» (Against Celsus)، کوشیده است تا به ایرادهایی فلسفی که سلسوس، فیلسوف ملحد، بر دین مسیحیت گرفته است، پاسخ دهد. او به دفاع از این عقیده برخاسته است که هر کس انجیل را با آگاهی از فلسفه‌ی یونانی بخواند، به حقانیت آن پی می‌برد. از این گذشته انجیل وحی الهی است و توانایی القای ایمان را دارد. این برداشت از سرچشمه‌ی دوگانه‌ی معرفت، یعنی اندیشه‌ی فلسفی و وحی الهی، که ویژگی اصلی معرفت کاتولیکی محسوب می‌شود، نخستین بار در نظریات اورینگنس نمایان شد.

از این سخن نبایستی چنین برداشت کرد که اورینگنس ایمان استواری نداشته است؛ برعکس، او به الوهیت مسیح ایمانی پرتعصیب داشت و مؤمنان مسیحی را به پیروی از جانشینان او مکلف می‌دانست. اورینگنس این گفته‌ی مسیح را که «اگر چشم‌ت تو را به گناه وامی‌دارد، آن را کنده و از خود دور کن.» (انجیل متّا باب ۱۸، آیه ۹)، درست تفسیر کرد، اما «لفظی» تفسیر نمود و خودش را اخته کرد؛ عملی که اصولاً بایستی نشانه‌ی ایمان استوارش

به بشارت‌هایی باشد که به مقاومت‌کنندگان موفق در برابر وسوسه‌ی تن و این دنیا داده‌اند. از آن جایی که کلام مسیحی هنوز در عصر اورینگنس تکوین نیافته بود، او اجباری نمی‌دید که خود را با آن کلام، همراهی کند. از این رو اندیشه‌هایی بیان داشت که بعدها در سال ۵۵۳ میلادی توسط شورای قسطنطنیه، کفرآمیز اعلام شدند. یکی از عقیده‌های به اصطلاح کفرآمیز اورینگنس این بود که خدای پدر را از خدای پسر، و خدای پسر را از روح‌القدس برتر می‌دانست؛ یعنی سه‌گانگی (تثلیث) فلوپینی را تفسیر مسیحی می‌کرد. او به پیروی از افلاطون می‌پنداشت که روح، پیش از زاده شدن جسم وجود دارد، همچنان که پس از مرگ جسم وجود دارد؛ اما این عقیده نیز بعدها کفرآمیز اعلام شد.

او به اقتباس از عقیده‌ی «بازگشت همه چیز به خدا»ی پولس پیامبر، امیدوار بود که در نهایت همگان بخشوده خواهند شد، حتّاً قایل، یهودا، و شیطان!

بطلمیوس، کلادیوس

Claudius Ptolemy (حدود ۱۰۰ تا ۱۷۸ م)

از زندگی بطلمیوس، که در میان مسلمانان به بطلمیوس قلوذی یا بطلمیوس نجار معروف است، حقیقتاً چندان چیزی در دست نیست. گویی بین ۱۲۷ م و ۱۵۱ م، در اسکندریه تدریس می‌کرد و به رصد ستاره‌ها می‌پرداخت. او اخترشناس بود و نباید او را با شاهان مصر همنام وی، اشتباه گرفت. بطلمیوس گذشته از اخترشناسی، جغرافی‌دان هم بود و تأثیری که وی در این رشته از دانش بر جا گذاشت، همانند تأثیر نظریات اخترشناختی او، تا سده‌های پانزدهم و شانزدهم میلادی دوام آورد و تنها بر اثر کشفیات دریایی بود که رنگ خود را از دست داد.

بطلمیوس اندیشه‌ی مهم تازه‌ای نیاورد، اما آرای پیشینیان خود را در رساله‌ی منظمی گرد آورد. این رساله که همان اثر بزرگ او موسوم به «ترکیب بزرگ در اخترشناسی» (سوما سونتاکسیس تِس استرونومالیس) است، بعدها به شکل مختصر شده‌ی عربی‌اش به «المجسطی» (Almagest) معروف شد. المجسطی، ترکیب دایرة‌المعارف‌گونه‌ای از دستاوردهای اخترشناسی یونان باستان است که بر اساس کارهای هیپارخوس و شرح و بسط آن نوشته شده است. بطلمیوس به پیروی از هیپارخوس، نظریه‌ی متحد‌المرکز افلاک را کنار

گذاشت و به جای آن نظریه‌ی فلک‌های تدویر (Epicycle) را ترویج کرد. نظریه‌ی فلک‌های تدویر بطلمیوس به مدت پانزده قرن، نظریه‌ی حاکم بود. و کتاب المجسطی او، در این مدت اثر مرجع به شمار می‌آمد. نفوذ بطلمیوس در قرن پانزدهم و شانزدهم میلادی توسط کوپرنیک و کپلر زیر سؤال رفت.

بطلمیوس همانند استادش، علم مثلثات را توسعه داد تا کار خود را «بر اساس روش‌های مسلم حساب و هندسه» قرار داده باشد. وی این اصل را هم بیان داشت که برای تبیین پدیده‌ها، بایستی ساده‌ترین فرضیه‌ای را که بتواند واقعیت‌ها را هماهنگ کند، اختیار نمود؛ و این همان اصلی بود که سرانجام سلاح اصلی کسانی شد که نظریه‌ی زمین-مرکزی خود بطلمیوس را رد کردند. البته عده‌ای بر این باورند که بطلمیوس حداقل این موضوع را می‌دانست که اگر فرض را بر پایه‌ی گردش زمین به حول محور خود قرار دهد، نظریه‌اش ساده‌تر خواهد شد، اما از آن جایی که در آن زمان چنین نظریاتی نمی‌توانست مورد قبول عموم واقع شود، از ابراز آن خودداری کرد.

کتابی نیز درباره‌ی نورشناسی به بطلمیوس نسبت داده‌اند. فقط ترجمه‌ی عربی به لاتین این کتاب که متعلق به سده‌ی دوازدهم میلادی است، شناخته شده و از این رو ممکن است اثر خود او باشد و ممکن است نباشد. این کتاب حاوی مطالعه‌ای درباره‌ی شکست نور در جو زمین است که جورج سارتون، آن را «برجسته‌ترین پژوهش تجربی دوران باستان» دانسته است. نویسنده‌ی این کتاب می‌دانسته است که هرگاه نور از محیطی به محیط دیگر وارد شود، زاویه‌های برخورد و شکست متناسب‌اند، و این رابطه‌ای است که تقریباً برای زاویه‌های کوچک صادق است.

بورلی، جووانی آلفونسو

Jovanni Alfonso Borelli (۱۶۰۸-۱۶۷۹م)

در ناپل (ایتالیا) به دنیا آمد و در رم (ایتالیا) از دنیا رفت.

از آن جایی که مکانیک بورلی، کاملاً تحت‌الشعاع نیوتون قرار گرفت و مکانیک طبی او نتیجه‌ی مستقیم چندان زیادی به بار نیاورد، گاهی اوقات به کار او ارزشی کم‌تر از استحقاق

آن داده شده است. اما خدمات وی ارزنده بودند و در پی‌ریزی و توسعه‌ی فلسفه جدید تجربی-ریاضی اهمیت داشتند. او از زمانه‌ی خود بسیار پیش‌تر بود، حتا اگر راه حل‌های ترکیبی کلی موفقیت‌آمیزی هم به وجود نمی‌آورد. زندگی علمی وی گزارش روشن‌کننده‌ای است درباره‌ی دانشمندی اصیل که در ایتالیا، ضد اصلاح‌طلبی از نظر سیاسی فعال بود. او بزودی به عنوان یکی از بهترین ریاضیدان‌های ایتالیا شناخته شد. در دانشگاه پیزا درس داد و در آزمایشگاه کالبدشناسی شکوفنده‌ای که در خانه‌ی خود داشت، به کسانی چون مارچلو مالپیگی دانش آموخت. به نظر می‌رسد که در فرهنگستان شیمتو، او محرک اصلی، اما نه محرک منحصر به فرد، بوده باشد. بعد از مدتی به «مسینا» رفت و در آن جا در ناآرامی‌های محلی علیه اسپانیایی‌ها فعالیت کرد. در سال ۱۶۷۳ م اعلام شد که او یک یاغی است و برای سرش مبلغی جایزه تعیین شد. او فقرزده، در حالی که در مدرسه‌ی راهبان ریاضیات مقدماتی درس می‌داد، زندگی را در تبعید سیاسی، در رم به پایان برد.

بیکن، راجر

Roger Bacon (?-۱۲۹۲-۱۲۱۲م)

راجر بیکن انگلیسی فرانسوسی مشربی بود که چهره‌ی یگانه‌ی عصر خویش و پیش‌گام مشاهده‌ی تجربی و روش علمی به شمار می‌رود. حدود سال ۱۲۱۲ میلادی، نزدیک ایلچستر (Ilchester) در اراضی ماندابی سامرست (Somerset) به دنیا آمد. ظاهراً خانواده‌اش صاحب جاه و مقام بوده و ثروت کلان داشته‌اند. راجر در آکسفورد درس خواند. او به خواندن آثار ارسطو و انجیل از روی زبان اصلی، به یک نسبت علاقه‌مند بود و کتابی درباره‌ی دستور زبان یونانی تدوین کرد. هیچ‌گاه از تأکید ورزیدن بر غفلت رایج نسبت به زبان‌های اصلی باز نیایستاد، و آن را علت ناکامی در فلسفه و کلام می‌دانست که مجتهدین آن زمان را به آن متهم می‌کرد. بیکن به صورتی که گویی طلایه‌دار روش جدید تصحیح متون است، یاد آور شد که چه گونه آبای کلیسا ترجمه‌های خود را با پیشداوری‌های عصرشان سازگار می‌کردند، و چه گونه به واسطه‌ی بی‌دقتی و غفلت، یا بر اثر دخالت‌هایی که بویژه در میان دو مینیکی مشرب‌ها، در متون شده است، تحریفات بعدی بایستی به آنها راه یافته باشد.

باید توجه داشت که خود بیکن فرانسیسی‌مشرب بود.

اما چیزی که راجر بیکن را از سایر فیلسوفان عصر او، و در واقع از همه‌ی فیلسوفان اروپایی قرون وسطا، متمایز می‌ساخت. این برداشت روشن او بود که در علم، تنها روش‌های تجربی یقین می‌آورند. این برداشت، تغییری انقلابی در نگرش ذهنی بود و اهمیت آن فقط پس از یک دوره مطالعه‌ی نوشته‌های دیگر زمان او فهمیده می‌شود. او آثار تمام نویسندگانی را که می‌توانست به آنها دست یابد، می‌خواند؛ آثار عربی (احتمالاً از راه ترجمه‌های لاتینی) و نیز آثار یونانی را. اما به جای این که واقعیت‌ها و استنتاج‌های علوم طبیعی را از کتاب مقدس، آباء کلیسا، یا مسلمانان بپذیرد، به جهان اعلام کرد که تنها راه آزمودن درستی گفته‌ها، مشاهده و آزمایش است. او در این زمینه نیز طلایه‌دار بود، طلایه‌دار عقیده‌ی همان مشهورش فرانسیس بیکن؛ خزانه‌دار انگلستان، که سه قرن و نیم بعد زندگی می‌کرد و ظاهراً برخی از اندیشه‌های سلف خود را به کار بست. این امر بویژه در تحلیل او از علت‌های خطای آدمی آشکار است. راجر بیکن اینها را علت‌های خطا می‌دانست: احترام بی‌سبب به مرجعیت، عادت، تعصب، و غرور دروغین معرفت؛ تحلیلی که مشابهت چهار بت فرانسیس بیکن با آن بیش از آن است که اتفاقی باشد.

راجر بیکن برغم نوشته‌هایش، ظاهراً خود چندان دست به آزمایش نزد؛ جز در نورشناسی که مبلغ قابل توجهی پول در آن راه خرج کرد، گویی این نتایجی که به دست آورد ظاهراً ناچیز بود؛ البته مطالعات نظری او در این مورد قابل توجه است. راجر پس از آن که چند سالی را در پاریس گذراند و از آن جا دکتر گرفت، به آکسفورد برگشت. البته بدگمانی روزافزون به کارهایش بزودی سبب شد که او را به پاریس پس بفرستند، (ظاهراً برای آن که تحت نظارت سختی‌گرانه‌تر فرقه‌اش باشد) و از نوشتن و آموختن عقیده‌هایش منع شود.

به نظر مردم بی‌فرهنگ، راجر بیکن آدمی خطرناک و شاید از همدستان شیطان بود. جمع شدن علم عملی و تفکر نظری در یک تن، از پدیده‌های نادر در قرون وسطا بود؛ سده‌هایی که در آنها تجربه‌گرایی، چه از جهت فلسفی و چه از نظر علمی، تقریباً وجود نداشت. راجر بیکن ذهن‌ها را به لزوم بررسی و مطابقه‌ی اندیشه‌ها با ارجاع آنها به واقعیت‌های جهان مشاهده‌پذیر جلب کرد.

گی دفولک (Guy de Foulques)، حقوقدان، سپاهی، و دولتمردی بود با فکری باز که در پاریس به کار راجر بیکن علاقه‌مند شده بود، به مقام پاپی برگزیده شد و کلمنس (Clement) چهارم نام گرفت. بیکن به او نامه نوشت و کلمنس با عنوان «فرزند، برادر روجریو معروف به بیکن، از فرقه‌ی برادران کهنتر» نامه‌ای در پاسخ فرستاد و به وی دستور داد علی‌رغم منع هر اسقف، یا مقررات فرقه‌اش، کاری را که برای آن رسماً اجازه کسب کرده، به انجام برساند. بنا به دلیلی نامعلوم، پاپ بر این دستور که موضوع را آشکار نکند، تأکید کرد، و این امر بر مشکلات «برادر راجر بیکن» افزود. به عنوان یک راهب، ملتزم به مراعات فقر بود، اما با قرض گرفتن از دوستانش مبلغ کافی برای فراهم آوردن مواد گرد آورد و در ۱۲۶۷ م پس از پانزده یا هجده ماه، سه کتاب برای کلمنس فرستاد؛ کتاب بزرگ (Opus Majus) مشتمل بر نظریاتش، تفصیل؛ کتاب کوچک (Opus Minor) یا مجمل؛ و کتاب سوم (Opus Tertium) که از بیم نرسیدن آن دو کتاب قبلی، بعداً فرستاد شد. کار راجر بیکن را بیش‌تر از راه این سه کتاب می‌شناسیم، گویی این که مقداری از آنها هنوز خطی است.

کلمنس اندکی بعد مرد و بیکن از حمایت او محروم ماند. و بی‌آن که کسی به دادش برسد، به دستور پیروم اسکلی (Jerome of Ascoli)، رییس فرقه‌ی فرانسیسی‌ها، که با عنوان نیکولاس چهارم به مقام پاپی رسید، در ۱۲۷۷ میلادی محکوم به زندان شد. احتمال می‌رود تا سال ۱۲۹۲ میلادی که نیکولاس مرد، از زندان آزاد نشده باشد. در آن سال رساله‌ی مرسوم به «خلاصه‌ی الاهیات» (Compendium theologiae) را نوشت و پس از آن دیگر خبری از آن راهب بزرگ نداریم.

بیکن، فرانسیس

(۱۵۶۱-۱۶۲۶م) *Francis Bacon*

فرانسیس بیکن، فرزند سرنیکلاس بیکن، مهرداد سلطنتی ملکه الیزابت اول بود. بیکن در سیزده‌سالگی به ترینیتی‌کالج کمبریج وارد شد و در آن جا به فلسفه‌ی ارسطویی علاقه‌مند شد. بعدها، به تحصیل حقوق در مدرسه‌ی حقوق «گری» (Gray's Inn) پرداخت و به سال

۱۵۸۶م بیکن تلاش زیادی به خرج داد تا یک منصب حکومتی دربار ملکه به دست آورد. عموی او ویلیام سسیل (William Cecil)، که بعدها به لرد بورگلی (Lord Burghley) مشهور گردید، با نفوذترین وزیر ملکه الیزابت به حساب می‌آمد، اما با وجود این، هیچ مقامی به بیکن داده نشد. این امر بی‌تردید ناشی از دفاع بیکن از حقوق «عوام» در قبال برخی از پیشنهادات مطرح شده از جانب وزرای الیزابت بود.

با جلوس جیمز اول بر تخت سلطنت، بخت بیکن نیز بیدار شد و اقبال به سراغش آمد. او در سال ۱۶۰۳ به دریافت لقب Knight (که در فرانسه همان شوالیه معنا می‌دهد) مفتخر گردید. در ۱۶۱۳ به مقام مدعی‌العمومی برگزیده شد. در ۱۶۱۷ به مقام مهردار سلطنتی منصوب گردید، و در سال ۱۶۱۸ بر کرسی قاضی‌القضات تکیه زد و رییس هیأت داوران محاکم قضا شناخته شد. در همان سال عنوان «بارون ورولام» (Baron Verulam) را به دست آورد و در ۱۶۲۱ به لقب «ویکونت سنت آلبانس» مفتخر شد. اندکی بعد از این تاریخ، متهم شد که در زمان تصدی ریاست هیأت داوران از اشخاصی که در محکمه‌ی قضا حاضر می‌شده‌اند، رشوه گرفته است. بیکن اصرار ورزید که او اجازه نداده است که دریافت رشوه تأثیری در قضاوت او در آن مورد داشته باشد، اما هیچ دفاعی در برابر اتهام رشوه‌خواری از خود نکرد.

بیکن به پرداخت چهل هزار لیره جریمه، و طرد از دربار، و سلب صلاحیت از خدمات دولتی و حبس در برج لندن محکوم گردید. با توطئه‌ی همکارانش در مجلس اعیان، از کلیه‌ی حقوق زندگی اجتماعی خود محروم شد. اما شاه جریمه‌ی او را بخشید، و چند روز بعد هم از زندان آزاد شد و در انزوا به نوشتن پرداخت.

به هر صورت مخالفت او با برنامه‌ی مالیاتی ملکه الیزابت، پیشرفت سیاسی او را به تأخیر انداخت، و فقط در نتیجه‌ی کوشش‌های «ارل اواسکس» بود که ملکه حاضر شد او را به عنوان عضو غیررسمی «شورای دانایان» بپذیرد. با وجود این، در محاکمه‌ی ارل اواسکس، بسیار تلاش کرد تا او به خیانت محکوم گردید.

بیکن قسمت عمده‌ی اوقات خود را در پنج سال آخر عمرش صرف نگارش کتاب «احیاء‌العلوم‌الکبیر» (Great Instauration) کرد که طرح و پیشنهادی برای صورت‌بندی

و تنظیم مجدد علوم به شمار می‌رفت. البته این کتاب به پایان نرسید و تنها دو جلد آن، یکی «پیشرفت دانش» و دیگری «ارغنون نو» به اتمام رسید که اولی در سال ۱۶۰۵ و دومی در سال ۱۶۲۰ میلادی منتشر شد.

بیکن علی‌رغم مفاسد اخلاقی‌اش (که عمدتاً بنا به دلایل سیاسی به او نسبت داده‌اند)، فیلسوفی بزرگ و نویسنده‌ای توانا بود. بزرگ‌ترین خدمت او به فلسفه، تدوین، تحکیم، و ترویج روش استقراء در علوم تجربی بود؛ روشی تازه که جانشین روش ارسطویی شد (ارغنون نو).

بیکن اگرچه شخصاً کشف و اختراعی ندارد، اما در بسط علوم تجربی در انگلستان و در وارد کردن اروپاییان در تجدد علم و فلسفه تأثیری بزرگ داشته است. از آثار دیگرش، «مقالات» است که در سال ۱۵۹۷ منتشر شد و در ادبیات مقامی ممتاز دارد. در کتاب دیگرش «آتلانتیس نو»، ۱۶۲۷م، تصویری مؤثر و جذاب از تحقیق علمی مبتنی بر تشریک مساعی و تعاون را ترسیم می‌کند؛ آرمانشهری مبتنی بر اصول علمی. برخی از تاریخ‌نگاران به اشتباه گمان می‌کنند که اشعار و نمایشنامه‌های شکسپیر را بیکن نوشته است. بنیان‌گذاران انجمن سلطنتی بحق او را پیامبر روش‌شناسی علمی جدید می‌دانستند.

بیکن اصرار داشت که نخستین شرط لازم روش علمی، آن است که فیلسوف طبیعی، باید خود را از قید پیشداوری‌ها و تمایلات پیشین رها سازد تا آن که دوباره همچون کودکی در مقابل طبیعت قرار گیرد. او در «ارغنون نو» مدعی شد که چهارگونه «بت»، ذهن انسان‌ها را افسون کرده و راه مطالعه‌ی طبیعت را سد کرده‌اند؛ بت‌های قبیله، بت‌های غار، بت‌های بازار، و بت‌های نمایشی.

الف) بت‌های قبیله در طبیعت، ماهیت، و ذات آدمیان ریشه دارند. ذهن انسان این استعداد را دارد که نظم و ترتیبی بیش از آن چه که واقعاً در طبیعت وجود دارد، برای آن قایل شود، شتابزده حکمی را تعمیم دهد، و بر ارزش نمونه‌هایی که نظریات خود را تأیید می‌کنند، بیش از اندازه تأکید و غلو کند.

ب) بت‌های غار، بر عکس، عبارتند از گرایش‌های افراطی و تفریطی به سمت تجربه، که از رشد فکری و کسب معلومات افراد بشر ناشی می‌شوند.

(ج) بت‌های بازار، انحرافات هستند که در پی استفاده از معانی کلمات در نازل‌ترین سطح مشترک نامگذاری در محاورات عامیانه، پدید می‌آیند و به این ترتیب مانع از مفهوم‌سازی علمی می‌شوند.

(د) بت‌های نمایشی، عبارتند از اصول و عقاید جزمی، و روش فلسفه‌های گوناگون که در ذهن پذیرفته شده‌اند. فلسفه‌ی ارسطویی که بیکن بیش‌تر از سایر بت‌ها مایل به شکستن آن بود، در نظر او از بت‌های نمایشی به حساب می‌آمد.

پاسکال، بلز

Blaise Pascal (۱۶۶۲-۱۶۲۳م)

بلز پاسکال، ریاضیدان، دانشمند و فیلسوف فرانسوی از کودکی اعجوبه‌ای در ریاضیات بود. وی در سن ۱۶ سالگی رساله‌ای در باب مقاطع مخروطی به رشته‌ی تحریر درآورد، که مطالعه‌ی کوچکی در زمینه‌ی هندسه بود و حتّاً بزرگ‌ترین ریاضیدان زمان، رنه دکارت، را تحت تأثیر قرار داد. پاسکال متوجه شده بود که پدرش ساعات بسیاری را صرف محاسبات می‌کند و بین سال‌های ۱۶۴۲ تا ۱۶۴۶ ماشینی اختراع کرد که برای جمع زدن مقادیر زیادی وجوه نقد به کار می‌رفت. این دستگاه اولین ماشین حساب دیجیتالی بود که اختراع شد. از کارهای دیگر وی در زمینه‌ی ریاضیات می‌توان به پژوهش و پی‌ریزی اصول حساب احتمالات اشاره کرد.

پاسکال در زمینه‌ی علم فیزیک نیز تلاش بسیاری به خرج داد. «قانون پاسکال» در فیزیک معروف است؛ بر طبق این قانون در یک محیط بسته، فشار وارد بر یک سطحی از یک مایع، در تمام جهات منتقل می‌شود. ترمز هیدرولیکی و بالابر هیدرولیکی بر اساس این قانون ساخته شده‌اند. واحد بین‌المللی فشار هم پاسکال نامیده می‌شود.

پاسکال از سال ۱۶۴۶ به بعد، به مسایل مذهبی روی آورد. وی با این که کاتولیک بود، در سال ۱۶۶۵ به مذهب جانسنیست‌ها گروید. بخش‌هایی از نوشتار ناتمام پاسکال در مورد حقانیت مسیحیت، پس از مرگ وی به نام «افکار» منتشر شد.

پلوتارک

Plutarch (۱۲۰-۴۶م)

از میان نوشته‌های تمامی نویسندگان عهد باستان، شاید بتوان گفت که نوشته‌های پلوتارک از همه سرگرم‌کننده‌تر بوده است. تمامی گروه‌های سنی او را یک نویسنده‌ی سبک مدرن می‌شناسند، زیرا هر خواننده‌ای در هر سنی، از خواندن داستان‌های او در مورد مردان بزرگ لذت می‌برد. پلوتارک در آثارش به بیان دقیق و شیوای جزئیات زندگی و خصوصیات شخصیت‌های داستان‌های خود می‌پرداخت.

بیش از ۲۰۰ اثر به پلوتارک نسبت داده شده است، اما بیش‌ترین شهرت او به خاطر اثر معروفش موسوم به «زندگی‌های موازی» است. این کتاب، زندگی بیش از ۵۰ نفر از مشاهیر یونان و روم باستان را در برمی‌گیرد. در این کتاب، پلوتارک ۴۶ شخصیت را به صورت زوجی، با هم مقایسه کرده است؛ ژنرال رومی در مقایسه با ژنرال یونانی، یا خطیب رومی در مقایسه با خطیب یونانی.

پلوتارک یونانی بود، اما رومی نیز به شمار می‌رفت، زیرا بخشی از زندگی خود را در روم گذراند. در اواخر عمر خود به زادگاه خود «کارونا» در شمال یونان رفت. پلوتارک شوخ‌طبع بود و بیوگرافی‌های خود را با داستان‌ها و نقل قول‌هایی درباره‌ی عادات عجیب مردان مشهور، همراه می‌کرد. او گاهی به توصیف ماهیت خورشیدگرفتگی و یا چه‌گونگی رواج یافتن یک سنت یا ریشه‌یابی معانی یک لغت می‌پرداخت.

اثر مشهور دیگر پلوتارک، مجموعه‌ای مشتمل بر بیش از ۶۰ مقاله است که تحت عنوان «مورالیا» شهرت یافت است. این مقالات بیش‌تر در قالب سخنرانی یا مکالمه بوده و به بررسی جنبه‌های مختلف مذهب، سیاست، فلسفه، ادبیات و موضوعات مربوط به علم فیزیک می‌پردازد. آثار پلوتارک بسیار مؤثر بوده و بویژه در قرن شانزدهم میلادی مورد توجه قرار گرفته‌اند.

پلینی

Plini (۲۳-۷۹م)

در کومو (ایتالیا) به دنیا آمد و در نزدیک پومپئی (ایتالیا) از دنیا رفت. پلینی، یا گاسیوس پلیندس سکوندوس، فرمانده نظامی، مدیر کشوری، تاریخ‌نگار، مرد کار و مؤلف دایرة‌المعارف «تاریخ طبیعی» بود، که در سال ۷۷ میلادی کامل شد. این اثر بزرگ در (۳۷ جلد)، جهان، زمین، پدیده‌های زمینی، جغرافیا، انسان و جانوران دیگر، گیاهشناسی، و داروها و مواد طبی از منابع گیاهی و جانوری و فلزات و سنگ‌ها را شرح می‌دهد. پلینی، هرچند همیشه در نقل قول یا استفاده از منابع‌اش قابل اعتماد نبود، اما از فراهم‌آوردندگان شایان توجه دانش در زمان گذشته است. او هنگامی جان سپرد که برای نجات مردم شهر پومپئی، در آن طرف خلیج، که بر اثر آتشفشانی وزوویوس از میان رفت، می‌کوشید.

پیربایل

Pierre Bayle (۱۶۷۴-۱۷۰۶م)

بایل، مقاله‌نویس، فیلسوف شکاک، و نماینده‌ی روشنگری فرانسه است. او که مقام استادی فلسفه را در آکادمی «سدان» و دانشگاه «روتردام» بر عهده داشت با مذهب کاتولیک جنگ قلمی شدیدی را دنبال می‌کرد و گاهی از مذهب رسمی روگردان شده و آزادی مذهبی را اشاعه می‌داد. با این حال او را به هیچ وجه نمی‌توان یک مرتد به شمار آورد. ولتر، بی‌تفاوتی او را در برابر مذهب، این چنین تشریح می‌کرد: «بایل نمی‌توانست خود، یک بی‌اعتقاد باشد، او فقط دیگران را بی‌اعتقاد می‌کرد».

بایل، بررسی تحلیلی عقاید مسیحی را به مثابه‌ی تنوعی از میتولوژی، وظیفه‌ی خود می‌دانست. استدلال او، بر شکاکیت، که از «اصل تردید» (شک) دکارتی سرچشمه گرفته بود، استوار بود. بایل تأکید می‌کرد که مسایل اخلاقی به جای این که توسط مذهب تعیین بشوند، بایستی از دیدگاه عقل طبیعی (Natural Reason) بررسی شوند. او سعی کرد به کمک براهین، ثابت کند جامعه‌ای که تماماً از مرتدین تشکیل شده، می‌تواند وجود داشته باشد.

بایل فیلسوفی نیست که فلسفه‌ای ویژه‌ی خود داشته باشد و شاید بتوان گفت که اصولاً او از فلاسفه به شمار نمی‌آید بلکه یک محقق است. کتاب مشهور او «فرهنگ تاریخی و انتقادی» نام دارد که راه را برای مادیگرایی سده‌ی هجدهم فرانسه هموار ساخت. این کتاب برآستی گنجینه‌ای از تحقیقات است و همه‌ی مسایل علمی، فلسفی و دینی را در خود گرد آورده و نظریات دانشمندان مختلف را در این باره مورد نقادی قرار داده است.

بایل در این کتاب، در مقام اثبات این ادعاست که عقل انسان بسیار محدود و از درک حقایق مطلق عاجز است و جز معلومات نسبی چیزی را نمی‌تواند دریابد. براهینی که برای اثبات خدا، جاودانگی روح، جبر و اختیار، اصول اخلاقی، و سایر موضوعات بنیادین دیگر اقامه شده‌اند، هیچ یک کامل و تمام نیستند و همه کس را قانع نمی‌سازند. امور دینی را باید از امور علمی جدا کرد. در دین، حکمیت با ایمان است و بایستی به تعالیم پیشوایان و بزرگان دین عمل کرد، اما در علم و فلسفه، بایستی به عقل رجوع کرد. اختلافات و منازعاتی که میان فرقه‌های مختلف وجود دارند، غالباً مبتنی بر اغراض شخصی و هواهای نفسانی است. در بسیاری از موارد اختلافی، در اصل مطلب هم عقیده و متحدند، اما در الفاظ و عبارات و شیوه‌ی بیان، با یکدیگر اختلاف دارند و نمی‌دانند چه می‌گویند، یا اصولاً می‌دانند و از روی لجبازی همدیگر را به کفر و الحاد متهم می‌کنند. از این رو افکار و عقاید را باید آزاد گذاشت و از این جهت متعرض کسی نشد.

پیر بایل، از زمره‌ی کسانی است که در باز کردن چشم و هوش مردم بسیار تلاش کرد و تحقیقات او در روشن ساختن اذهان و افکار، تأثیر عمیقی داشته است.

پین، توماس

Thomas Pain (۱۸۰۹-۱۷۳۷م)

سیاسی‌نویس و نظریه‌پرداز انگلیسی - آمریکایی که نوشته‌های وی تحت عنوان‌های «عقل سلیم» و «حقوق بشر» به ترتیب بر انقلاب آمریکا و سپس انقلاب فرانسه تأثیر بسزایی گذاشت وی در «تتفورد نورفولک» زاده شد. پس از یک زندگی ناآرام در انگلستان و چند سال اشتغال به عنوان مأمور گمرک، در سن ۳۷ سالگی به آمریکا رفت. در آن زمان کشوری

که هم اکنون به عنوان ایالات متحده می‌شناسیم، از کلنی‌های متعلق به انگلستان و کلنی‌هایی که خواستار استقلال بودند، تشکیل شده بود. پین در سال ۱۷۷۶ میلادی، رساله‌ای تحت عنوان «عقل سلیم» منتشر ساخت. انتشار این رساله در جداسازی آمریکا از انگلستان و استقلال آن کشور نقش مهمی ایفا کرد.

پین پیش از ده سال در آمریکا اقامت کرد. در سال ۱۷۸۷ به انگلستان بازگشت و سعی خود را در متقاعد کردن انگلستان و فرانسه به براندازی حکومت پادشاهی و استقرار حکومت جمهوری مصروف ساخت. در سال ۱۷۹۱ کتاب «حقوق بشر» را منتشر کرد که منجر به انقلاب انگلستان شد. وی به خیانت متهم گردید ولی موفق شد به فرانسه بگریزد و در آن جا با استقبال رهبران انقلاب فرانسه که پادشاه خود، لویی شانزدهم را از سلطنت خلع کرده بودند، روبه‌رو شد. در فرانسه نیز به خاطر مخالفت با اعدام پادشاه، محبوبیت خود را از دست داد و تقریباً به مدت یک سال زندانی شد.

پین کتابی نیز به نام «عصر تعقل» در مورد مذهب به رشته‌ی تحریر در آورد. او هفت سال آخر عمر خود را در ایالات متحده سپری کرد و در نیویورک درگذشت.

تلزیو، برناردینو

Bernardino Telezio (۱۵۰۹-۱۵۸۸م)

تلزیو در کوزنتسا (ایتالیا) به دنیا آمد و در همان جا هم درگذشت.

او یکی از اندیشمندان ایتالیایی سده‌ی شانزدهم بود که نزد دانش‌پژوهان، به «فیلسوفان طبیعی» مشهور بودند؛ پس از فراگرفتن زبان‌های لاتینی و یونانی از عمویش، به «پادوا» رفت و از تعلیمات ارسطویی که در آن جا عرضه می‌شد، سخت ناخشنود گردید. پس از ترک پادوا، در صومعه‌ای «بندیکتی» در مورد نظام فکری خودش کار کرد؛ هنگام اقامت در ناپل دست به کار نوشتن شد. در حالی که تلزیو از ضدارسطویان بزرگ به شمار آمده است، سبک تفکر او بسیار شبیه به تفکر ارسطو است. اثر مهم او کتاب «درباره‌ی ماهیت چیزها» (۱۵۶۵) است، و برغم عنوان لوکرتیوسی این اثر، تلزیو یک فیلسوف اتمی نبود؛ او در این اثر برخی از مفاهیم ارسطویی را پرورانده و بسط داد تا بتواند اسلوب تازه‌ای از توضیحات

فیزیکی فراهم آورد، و ذات‌های متافیزیکی را که هیچ نقش توضیحی در فیزیک نداشتند، کنار گذاشت. با این که به خودی خود تجربه‌گرا نبود، تعلیماتش را بر پایه احساس بنا نهاد و جهان را بر حسب گرما و سرما، و «ماده» بیان کرد؛ تلزیو فضا و زمان مطلق فیزیک نیوتنی را نیز پیش‌بینی کرده بود.

شکسپیر، ویلیام

William Shakespeare (۱۵۶۴ تا ۱۶۱۶م)

نمایشنامه‌نویس بزرگ و شاعر چیره‌دست انگلیسی. از زندگانی شکسپیر اطلاع چندانی در دست نیست. در ۱۵۹۲ زندگی هنرپیشگی و نمایشنامه‌نویسی وی طالع بود. نمایشنامه‌های شکسپیر را می‌توان از لحاظ نوع، به چهار دوره طبقه‌بندی نمود. دوره‌ی اول، دوره‌ی کمدی‌های سبک و نمایشنامه‌های تاریخی اولیه است؛ کمدی اشتباهات، رنج بی‌هوده‌ی عشق، رام کردن زن پتیاره، و شاه جهان. دوره‌ی دوم، گاه دوره‌ی غنایی شکسپیر خوانده می‌شود و اغلب بهترین کمدی‌ها و نمایشنامه‌های تاریخی او در این دوره نوشته شده است؛ از قبیل ریچارد سوم، رویای نیمه‌شب تابستانی، تاجر ونیزی، رومئو و ژولیت، زنان سرخوش وینزر، هیاهوی بسیار برای هیچ، هنری پنجم، ژولیوس قیصر، هر طور که بخواهید، و شب دوازدهم. دوره‌ی سوم، دوره‌ی تراژدی‌های بزرگ اوست: هملت، ترویلوس و کرسیلا، آن خوب است که پایانش نکوست، کلوخ‌انداز را پاداش سنگ است، اتللو، لیرشاه، مکبث، انتونی و کلئوپاترا، تیمون آتنی، و کورپولانوس. بالاخره دوره‌ی چهارم، این آثار پدیده آمد: پریکلس، سیمبلین، داستان زمستان، طوفان، هنری هشتم، و دو نجیب‌زاده‌ی خویشاوند. روی هم رفته ۳۸ نمایشنامه به شکسپیر نسبت داده می‌شود.

قدیس توماس آکویناس

Saint Thomas Aquinas (۱۲۲۵-۱۲۷۴م)

توماس، پسری یکی از کنت‌های آکوئینوم (Aquinum)، حدود ۱۲۲۵ میلادی، در جنوب ایتالیا دیده به جهان گشود. در هجده‌سالگی به فرقه‌ی دومینیکن‌ها پیوست. زیر نظر آلبرت

بزرگ در کولن درس خواند، در پاریس و رم درس داد و پس از عمری فعالیت در چهل و نه سالگی درگذشت.

قدیس توماس آکویناس، معروف‌ترین حکیم آسمانی، فیلسوف ایتالیایی، بزرگ‌ترین شخصیت فلسفه‌ی مدرسی، و یکی از بزرگ‌ترین قدیسان کاتولیک است. پاپ لئوی سیزدهم، مکتب فلسفی او را، فلسفه‌ی رسمی مذهب کاتولیک اعلام کرد.

عمده‌ترین اثرش «کلیات الهیات» (Summa Theologica)، اگرچه ناتمام، لیکن شرح منظم الهیات بر مبنای عقل است. دیگر اثر بزرگ توماس، «ردّ فلسفی خطای گمراهان» (Summa Philosophica Contra Gentiles) است. او معتقد بود که علم و کلام (عقل و دین، یا فلسفه و دین) نمی‌توانند متناقض باشند، زیرا حقیقت قابل تجربه نیست. بر اساس این فکر، دست به تلفیق فلسفه‌ی ارسطو و عقاید مسیحی زد. ترکیبی که توماس، از این دو به عمل آورده است برجسته‌ترین مرحله‌ی فلسفه‌ی مدرسی (Scholasticism) به شمار می‌رود. البته او را نمی‌توان فیلسوف تراز اولی به حساب آورد چرا که پیش از ارایه‌ی استدلال، با ایمانش نتیجه می‌گرفت و اصولاً صرف‌نظر از نتیجه‌ی استدلال، نظر پیشین خود را عوض نمی‌کرد، و خود را مقید به تعالیم مسیحی می‌دانست.

توماس آکویناس در کتاب «کلیات الهیات» پنج برهان برای اثبات وجود خداوند آورده است که چهار برهان اولی بر «عقیده به بطلان تسلسل نامتناهی» استوار است. (اولی در اثبات محرک بدون حرکت، دومی در اثبات علت اولی، سومی در اثبات ضرورت واجب‌الوجود، و چهارمی در اثبات لزوم وجود کامل‌ترین موجود)، و برهان پنجم، همان برهان نظم است.

براهین توماس، که نقطه‌ی اوج براهین فلاسفه‌ی مدرسی است، براهینی آشکارا سست است و انتقادات بجا و بسیاری از آنها شده است.

قدیس سن آگوستینوس

Saint. Augustine (۴۳۰-۳۵۴م)

قدیس آگوستینوس، درست صد سال پس از مرگ اورینگنس، یعنی در سال ۳۵۴ میلادی

به دنیا آمد و در سال ۴۳۰ میلادی از دنیا رفت. او در ابتدا به مانوی گروید، و سپس تحت تأثیر تعالیم قدیس آمبروسیوس (Saint. Ambrose) دوباره به دین مسیحیت درآمد. اسقف شهر هیپو بود و در تقریر تعالیم مسیحیت دستی توانا داشت. متکلمان مسیحی، اعم از کاتولیک و پروتستان او را استاد الهیات دانسته و از آثارش استفاده فراوان برده‌اند.

آگوستینوس آمیزه‌ای از فلسفه‌ی افلاطونی با تعالیم رسالات پولس پیامبر فراهم آورد که مبنای نخستین ترکیب بزرگ معرفت مسیحی را ایجاد نمود که حتا در دوره‌ی تسلط عقاید ارسطو و توماس آکویناس در اواخر قرون وسطا، به عنوان یک شیوه‌ی بدیل و رقیب تفکر، در صحنه دوام آورد. مجادلات او مانند مجادلات قدیس آناناسیوس نشان می‌دهد که چه گونه عقاید کاتولیکی از راه بحث و جدل تدوین و تنظیم شد، و نشان‌دهنده‌ی این است که چرا اعتقادنامه‌های مسیحی نه تنها بیانیه‌های اعتقاد، بلکه «ستایش‌های پیروزی بر بدعت‌گذاران و مشرکان» است.

ذهن آگوستینوس همواره متوجه ضرورت مطابقت با «حقیقت» بود. شاید بتوان او را مؤثرترین آموزگار مسیحی به شمار آورد، اما بیش‌تر تعالیمش بیرون از قلمرو فلسفه و متعلق به حوزه‌ی کلامی و آیین مسیحی است. از نظر فلسفی، مانند بیش‌تر معاصرانش از افلاطون متأثر بود و اندیشه‌های خود را درباره‌ی «صور الاهی» و «اشراق الاهی» با تعبیر افلاطونی بیان می‌داشت. می‌گفت حقایقی هست که سرمدی هستند، مانند حقایق ریاضی که مستقل از ذهن انسان است و چه موجودی باشد که آنها را درک کند، و چه نباشد، این حقایق صادق هستند. اما اگر ذهن سرچشمه‌ی این حقایق نباشد، پس سرچشمه‌ی آنها کجاست؟ به عقیده‌ی آگوستینوس سرچشمه‌ی این حقایق ذهن سرمدی یا ذهن خداست. این حقایق، صورت‌های الهی و دلیل وجود اویند. ملاک‌های سرمدی هم وجود دارند، مانند ملاک زیبایی محض، عدالت محض، و مانند اینها. با این ملاک‌ها دانسته می‌شود که انسان در سیر کمال، به حقیقت نزدیک شده یا از آن دور شده است. این ملاک‌ها در این جهان وجود خارجی ندارند، بلکه صورت یا مثال به معنای افلاطونی واژه هستند و نه از راه حواس، بلکه با «اشراق الاهی» عقل ادراک می‌شوند. آگوستینوس به کشف براهین وجود خدا نپرداخته و با این حال، ایمان به وجود او را معلق نگذاشته است. نخست ایمان آورده است و به همین سبب

مشکلی با شک و تردید نداشته است. فلسفه در نظر آگوستینوس نوعی سفر و سیر و سلوک و رفتن به سوی خدا به کمک «خرد» بوده است.

قدیس آگوستینوس بزرگ‌ترین فیلسوف سده‌ی پنجم میلادی و تنها کسی است که امروز از او زیاد یاد می‌کنند، هر چند که این یادآوری بیش‌تر به لحاظ آرای کلامی او، و کتابی است که با نام «اعترافات» (Confessions) نوشته شده است. اعترافات، شرح اوایل زندگی خود اوست که پس از ایمان آوردن به مسیحیت و با دید مسیحی نوشته شده است. مهم‌ترین اثر کلامی او کتاب مشهور «شهر خدا» است که شرحی به یادگار ماندنی از دو وجه دین مسیحیت است؛ دینی که شکل اجتماعی‌اش دوگانگی کلیسا و دولت و صورت متعالی‌اش، دوگانگی دنیا و آخرت است. کلام قدیس آگوستینوس، تأثیری بس عمیق و گسترده داشت. این کلام سرچشمه‌ی اصلی الهام فکری جنبش اصلاح دینی است. کلام قدیس آگوستینوس در نظر کسی که مسیحی نباشد، غیرانسانی، پرخشونت و در واقع از برخی جهات، خلاف عقل سلیم جلوه می‌کند. تصویری که «شهر خدا» از این جهان به دست داده و آن را چون ایستگاه کوتاهی میان عدم، و شکنجه‌گاه ابدی توصیف کرده و نعمت رایگان لذت سرمدی را سزاوار گروه اندک شماری از برگزیدگان دانسته است، یکی از هول‌آورترین تصوراتی است که تاکنون به ذهن بشر خلیده است.

اما نباید این واقعیت را نادیده گرفت که کلام آگوستینوس به همین شکلی که هست قرن‌ها کلام مسیحی بود و هنگامی که کلیسای کاتولیک در صدد کنار گذاشتن آن برآمد، جنبش اصلاح دینی با آیین پروتستانی، جان تازه‌ای به آن بخشید. مارتین لوتر به عنوان یکی از مجتهدین واقعی کلیسا به آگوستینوس احترام می‌گذاشت و ژان کالون، یک آگوستینی مشرب افراطی بود.

لوتر، مارتین

Martin Luther (۱۵۴۶-۱۶۴۸م)

مارتین لوتر، پرچمدار جنبش اصلاح‌طلبان پروتستان در قرن شانزدهم میلادی بود. لوتر در «آیسلبن» آلمان متولد شد (پدرش کارگر معدن مس بود) و در سال ۱۵۰۵ م در رشته‌ی

هنر از دانشگاه ارفورت فارغ التحصیل گردید. به تشویق پدر به رشته‌ی حقوق روی آورد. اما اندکی بعد به جنبش‌های مذهبی‌گرایش پیدا نمود. در سال ۱۵۰۷ م به عنوان کشیش برگزیده شد و در سال ۱۵۱۲ میلادی، استاد ادیان مسیحی در دانشگاه ویتنبرگ گردید. بتدریج رهبری عده‌ای را بر عهده گرفت که باورهای مذهبی‌شان با باورهای مذهبی عصر (یعنی باورهای مذهبی کلیسا) متفاوت بود.

در سال ۱۵۱۷ میلادی، اعتراض (پروتست) لوتر آغاز شد و در برابر قانون مجازات دنیوی پاپ، دست به مخالفت زد. به گفته‌ی پاپ، حتا اگر گناهان فرد خاطی از سوی خداوند بخشوده می‌شد، باز هم آن شخص باید با انجام کارهای نیک، از جمله اهدای پول به کلیسای کاتولیک، گناهان خود را جبران می‌کرد (می‌خرد). در پی این مخالفت، لوتر فهرستی از انتقادات وارد بر این قانون را به دیوار کلیسای ویتنبرگ نصب کرد که ۹۵ بند داشت. کلیسا خواستار آن شد که لوتر حرف‌های خود را پس بگیرد، اما او از انجام این کار سرباز زد و در نتیجه از کلیسا اخراج شد (۱۵۲۱ م).

در این ایام لوتر در سخنرانی‌های عمومی خود به انتقاد از تمام روش‌های کلیسای کاتولیک پرداخت. او حکم اخراج خود را نپذیرفت. حتا زمانی که به دربار امپراطور فراخوانده شد تا بازخواست شود، باز هم از عقاید خود سرباز نزد و از این رو تحت تعقیب قرار گرفت.

شاهزاده‌ی ایالت ساکسونی، او را در قلعه‌ی خود پناه داد. لوتر در سال ۱۵۲۲ م، به وینبرگ بازگشت و بزودی دریافت که مردم به اقدامات خودسرانه‌ی در مورد مذهب دست زده‌اند که مورد موافقت او نبود، ولی بتدریج خود نیز به همین تغییرات روی آورد. او را خلع لباس کرده و جامه‌ی روحانیت را از او گرفتند. در سال ۱۵۲۵ م، با یک راهبه‌ی سابق به نام «کاترین فون بورا» ازدواج کرد. او برای بقیه‌ی عمر به ترویج و دفاع از جنبش پروتستان پرداخت.

لوتر نویسنده‌ی قابل‌ی بود، و عقاید خود را در ۷۰ جلد به رشته‌ی تحریر در آورد. او انجیل را نیز به آلمانی ترجمه کرد. با شروع قیام اصلاح‌طلبانه‌ی لوتر، اغلب مردم آلمان که از نرامین پاپ و تسلط او بر آلمان و خراج‌خواهی‌اش به تنگ آمده بودند، به لوتر روی آوردند.

ازدواج خود لوتر، و فتوای او برای ازدواج «کنت فیلیپ» با دوزن به طور همزمان، همه را متعجب کرد. اما تمام مردم آلمان پروتستان نشدند و دو گروه کاتولیک و پروتستان به دشمنی با یکدیگر پرداختند. هنگام مرگ لوتر در ۱۵۴۶ م، جنگ‌های داخلی میان دو گروه آغاز شد و اروپا به مدت پنجاه سال شاهد خونریزی بود به گونه‌ای که تنها در فرانسه، به سال ۱۵۷۲ میلادی، در یک قتل عام حدود هفتاد هزار نفر کشته شدند و بسیاری از پروتستان‌ها مجبور شدند خانه و کاشانه‌ی خود را رها کرده و کشورهای کاتولیکی را ترک کنند.

کامپانلا، تومازو

Tommaso Campanella (۱۵۶۸-۱۶۳۹م)

در «استیلو» (ایتالیا) به دنیا آمد و در پاریس (فرانسه) از دنیا رفت.

در سال ۱۵۸۲ میلادی به فرقه‌ی دومینیکن‌ها وارد شد. تحت تأثیر کتاب تلزیو به نام «درباره‌ی ماهیت چیزها» قرار گرفت؛ به جرم بدعت، در دستگاه تفتیش عقاید محکوم شد (۱۵۹۲ میلادی)، و برای مدت طولانی در ناپل و روم زندانی گردید. به «اکس آن پرووانس» گریخت (سال ۱۶۳۴م) و سپس به پاریس رفت (۱۶۳۵). در آن جا ریشلیو با او از در دوستی در آمد. نوشته‌های حجیم او درباره‌ی حوزه‌ی وسیعی از موضوعات، بشدت ضدارسطویی بود. بیشترین شهرتش به خاطر کتاب «حقوق کامل شهروندی» (*Civitas solis*) است، که درباره‌ی فلسفه‌ی سیاسی نوشته شده است، اما در مورد اکثر شعبه‌های دیگر فلسفه نیز مطالبی نوشت. حکمت طبیعی او، که بخشی از آن از تلزیو سرچشمه گرفته بود، مشتمل بود بر بحث راجع به گرما و سرما به عنوان نیروهای فعال جهان هستی، مفهوم خدا، و انسان که از مثلث جسم، جان، روان تشکیل شده است. جهان‌بینی او جایگاهی اصلی به اختربینی و علم کاذب بخشید. در کتاب «نوشته‌ای به هواخواهی گالیه» (*Apologia pro Galiliae*) (۱۶۲۲)، پشتیبان دفاع گالیه از نظام کوپرنیکی و تمایز علم از دین بود. او کوشید که نظام جدیدی در مورد شناخت طبیعی مبتنی بر سنت‌های تجربی، نوافلاطونی، و اختربینانه که در اختیار او بود، فراهم آورد.

روسو، ژان ژاک

(Jean Jacques Rousseau) (۱۷۷۸-۱۷۱۲م)

فیلسوف فرانسوی - سوئیسی که نظریات سیاسی‌اش در ظهور انقلاب فرانسه نقش بسزایی داشتند. فلسفه‌ی مذهبی و اجتماعی او بسیار تأثیرگذار بود.

ژان ژاک روسو، در شهر ژنو (سوئیس) متولد شد. در سن ۳۳ سالگی ساکن شهر پاریس گردید؛ در آن جا اپرایی تصنیف کرد و به جمع نویسندگان دایرةالمعارف معروف «دنیس دیده‌رو» پیوست. در سال ۱۷۵۰ به خاطر مقاله‌ای که در آن اساس نظریات مشهور خود را در زمینه‌ی انسان طبیعی و زندگی طبیعی بیان داشته بود، جایزه گرفت. نظریه‌ی وی مبنی بر این که بشر فطرتاً خوب است و تمدن و جامعه او را مضطرب و ناراحت می‌سازد، تعجب شدید همگان را برانگیخت. وی اولین رمان خود موسوم به «ژولی یا هلوئیز جدید» را در سال ۱۷۵۶ در دهکده‌ای که برای استراحت به آن رفته بود، نگاشت.

روسو در دومین رمان خود به نام «امیل» (۱۷۶۲)، سادگی در امر تعلیم و تربیت را مورد تأکید قرار داد. وی در همان سال کتاب دیگر خود موسوم به «قرارداد اجتماعی» را نوشت، که در واقع نوعی تقاضا از دولت وقت توسط ملت و برای ملت بود و تبدیل به رساله‌ی انقلاب فرانسه شد.

روسو به خاطر اعتراضاتی که از سوی دولت نسبت به دو کتاب «امیل» و «قرارداد اجتماعی» وی شده بود، بناچار فرانسه را ترک کرد. او به انگلستان پناهنده شد و در آن جا نگارش کتاب «اعترافات» را که شرح حال زندگی خود اوست، آغاز کرد. این کتاب پس از مرگ وی منتشر شد. روسو در سال ۱۷۷۰ میلادی، به پاریس بازگشت.

داروین، چارلز

(Charles Darwin) (۱۸۸۲-۱۸۰۹م)

داروین کسی بود که با صراحت تمام، نظریه‌ی تکامل را مطرح کرد. در این نظریه‌ی نحوه‌ی شکل‌گیری موجودات زنده از آغاز تا کنون شرح داده شده است. چارلز رابرت داروین، در شهر «شروزبری» انگلستان متولد شد. پدر بزرگش، اراسموس داروین، پزشک، شاعر و

دانشمند بود. پدرش می‌خواست او پزشک یا روحانی شود. اما چارلز نپذیرفت، و به همین دلیل خانواده‌اش از این که او زندگی‌اش با ناکامی مواجه شود، بیمناک بودند.

چارلز به تاریخ طبیعی علاقه‌مند شد و هنگام تحصیل در کمبریج، با پروفیسور هنسلو استاد گیاهشناسی روابط دوستانه برقرار کرد. او چارلز را به عنوان طبیعی‌دان، با کشتی و به مدت پنج سال به سفری تحقیقاتی به دور دنیا فرستاد. در این سفر، داروین هزاران نوع جانور و گیاه را در تمام نقاط جهان مورد بررسی قرار داد. این سفر تحقیقاتی، نقطه‌ی عطفی در زندگی داروین به شمار می‌رود. زیرا در طی این سفر دریافت که موجودات زنده به نحوی به یکدیگر مرتبط هستند.

در سال ۱۸۵۸ میلادی، داروین نظریات خود را به همراه یادداشت‌هایی که آلفرد راسل والاس برایش فرستاده بود، منتشر کرد؛ والاس هم به نظریه‌ی تکامل معتقد بود. در ۱۸۵۹، کتاب مشهورش «منشأ انواع» به چاپ رسید. در این کتاب به قانون «انتخاب طبیعی» یا «انتخاب اصلح» اشاره شده بود. مفهوم این قانون ناظر بر نبرد و نزاع موجودات برای تنازع بقا است. طبق گفته‌ی داروین، در این نبرد، ضعیف از بین می‌رود و قوی باقی می‌ماند و این نژاد برتر، نسلی از خود بر جای می‌گذارد که همگی افراد آن خصوصیات برتر و متکامل‌تر دارند و بتدریج و در هر نسلی، این تکامل و پیشرفت ادامه پیدا می‌کند.

این نظریه بسیاری از مردم را در انگلستان و نیز در سراسر دنیا برآشفته. اغلب مردم تا آن زمان به داستان خلقتی که در ابتدای انجیل آمده است، اعتقاد داشتند و می‌گفتند داروین کفر می‌ورزد. در سال ۱۸۷۱ میلادی، کتاب دیگر داروین، به نام «منشأ انسان» چاپ شد و موج جدیدی از نارضایتی را در میان مردم برانگیخت، زیرا وی در این کتاب با ارایه‌ی دلایلی، اجداد انسان و میمون‌ها را یکی دانسته بود و ریشه‌ی نژاد انسان را از موجوداتی میمون‌نما معرفی کرده بود.

داروین طی زندگی خود با بیماری دست به گریبان بود، اما علی‌رغم بیماری و انتقادهای بسیار، کار خود را دنبال می‌کرد.

دکارت، رنه

Rene Descartes (۱۶۵۰-۱۵۹۶م)

رنه دکارت، بزرگ‌ترین فیلسوف فرانسوی، در استان «تورن» فرانسه چشم به جهان گشود. او سومین فرزند یک دولتمرد شهرستانی بود. در سال ۱۶۰۴ م، وارد دانشگاه «ژسویی» در شهر «لافش» شد و به تحصیل علوم گوناگون پرداخت و از آن میان، بیش از همه مجذوب ریاضیات گردید. پس از آن به مطالعه‌ی حقوق پرداخت. در سال ۱۶۱۸ سفر خود را به سراسر اروپا آغاز کرد و با برخی از بزرگ‌ترین دانشمندان عصر خود، آشنا شد.

تا پیش از سال ۱۶۲۹، وی نظام جدیدی را برای مقابله با مسایل علمی ابداع نمود. در ۱۶۱۹، با روش مخصوصی که اختیار کرده بود، به این درک رسید که تمامی علوم به هم مربوط هستند و مثلاً می‌توان فیزیک را با زبان هندسه بیان کرد. روش دکارت در علوم بدین‌گونه بود که همه چیز را زیر سؤال می‌برد و شخصاً از نو، جواب‌هایی می‌یافت. وی تنها به یک موضوع اعتقاد قاطع داشت و آن چنین بود: «می‌اندیشم، پس هستم.» در کتابی به نام «روش به کار بردن عقل» که در سال ۱۶۲۸ نگاشته شد، اما تا سال ۱۷۰۱ انتشار نیافت، دکارت روش علمی خود را ارایه داد. نظریات دکارت اساس تحقیقات نوین علمی نظیر فلسفه‌ی عقل (خردگرایی)، ریاضیات، فیزیک و هندسه‌ی تحلیلی که در آن جبر و مسایل هندسی با هم درآمیخته‌اند، شد. دکارت در مشهورترین کتابش «بحث درباره‌ی روش» (۱۶۳۷)، روش و قواعد خود را جهت کسب دانش ارایه کرده است.

با این وجود، افکار دکارت، با توجه به عصری که در آن می‌زیست، انقلابی و خطرناک به نظر می‌رسید؛ بویژه برای کلیسای کاتولیک رم که درباره‌ی علوم، عقاید خاص خودش را داشت و پذیرای هیچ‌گونه اعتراضی هم نبود و معترضین را مرتد و کافر معرفی می‌کرد. به همین دلیل بود که دکارت، در سال‌های ۱۶۲۸ تا ۱۶۴۹ هلند را که نفوذ کاتولیک‌ها در آن نسبت به فرانسه کم‌تر بود، برای اقامت خود برگزید.

شهرت دکارت به انگلستان، آلمان و سوئد راه یافت. در سال ۱۶۴۹، ملکه‌ی هلند «کریستینا»، او را به منظور آموختن فلسفه به استکهلم دعوت کرد. اما از آن جایی که دکارت همیشه جسمی ضعیف داشت، زمستان سخت سوئد جاننش را گرفت.

دلا / پورتا، جامباتیستا

Jambatista Della Porta (۱۵۳۵-۱۶۱۵م)

در ویکو اکوئسه (ایتالیا) به دنیا آمد و در ناپل (ایتالیا) از دنیا رفت. پورتا، از خانواده‌ای اشرافی، احتمالاً «خودآموخته»، و از زمره‌ی برادران غیرکشیش یسوعیان در سال ۱۵۸۵ م، بود. پورتا هم به جادو پرداخت و هم به علم. کتاب «*Magiae naturalis libri xx*» (۱۵۸۹م) او علاقه‌ی سیری‌ناپذیر به هر چه را که حیرت‌انگیز است، با تلاشی جدی برای توصیف و تعریف جادوی طبیعی و استفاده از شیوه‌های ریاضی و تجربی را در هم می‌آمیزد. دفتر هفدهم این کتاب، که مربوط به شکست نور است، پایه‌ای برای اسناد حق تقدم پورتا در اختراع تلسکوپ است. پورتا در ناپل فرهنگستانی تأسیس کرد برای پژوهش در رازهای طبیعت؛ و شاید همین کار باعث شده باشد که سازمان تفتیش عقاید به تحقیق از وی بپردازد و کتاب‌هایش را ممنوع اعلام کند. وی در سال ۱۶۱۰ به عضویت فرهنگستان «سیاه‌گوشان» (لینچئی) در رم پذیرفته شد.

دموستن

Demosthenes

سیاستمدار و یکی از ماهرترین خطیبان یونان باستان بود. هفت‌ساله بود که پدرش از دست داد و ثروت قابل ملاحظه‌ای به او رسید. اگرچه قیم‌های او بخش عمده‌ی ثروت او را از چنگش ربودند، اما این امر مانع از تعلیم و تربیت او نشد و توانست به تحصیل خود در زمینه‌ی حقوق ادامه دهد. می‌گویند او هنگام تکلم، زبانش می‌گرفت؛ در ضمن جثه‌ی نحیف او مانع از آن شد که همانند دیگر جوانان یونانی، دوره‌ی اجباری تعلیم پرورش اندام را سپری کند. در عوض وی بشدت کوشید تا خطیبی ماهر شود. دموستن در ۲۱ سالگی قادر به دفاع از دعاوی مطرح شده در دادگاه بود و توانست در دادخواهی علیه یکی از قیم‌های نیرنگ‌باز خود پیروز شود.

در آن زمان آتن یکی از دولت‌شهرهای خودمختار و قدرتمند یونان به شمار می‌رفت. اما از فیلیپ پادشاه مقدونی شهرهای یونانی را یکی از پس از دیگری مورد حمله قرار داده بود.

دموستن یکی از معدود کسانی بود که متوجه خطر وجود فیلیپ برای استقلال آتن شد. او تلاش می‌کرد که مردم آتن را وادار سازد تا با دیگر ایالات یونان متحد شوند و از آزادی و استقلال خود دفاع کنند. وی در چندین نطق انتقادآمیز علیه فیلیپ، او را متهم به توطئه علیه یونان کرد.

دیری نگذشت که دموستن یکی از سردمداران آتن شد و موفق شد پیمان مشترکی بین آتن و یکی از دولت‌شهرهای یونان به نام «تبس» علیه فیلیپ برقرار کند. اما سپاهیان مقدونی در سال ۳۳۸ پیش از میلاد، نیروهای متحد را کایروینا شکست دادند. دموستن بقیه‌ی زندگی خود را صرف تشویق یونانیان در جهت مقاومت علیه فیلیپ و جانشین او اسکندر کبیر نمود، اما این تلاش بی‌ثمر ماند و سرانجام زمانی که مقدونیان آتن را تصرف کردند، خواستار تسلیم دموستن شدند، و او که نمی‌خواست اسیر شود، با نوشیدن زهری که در نوک قلم خود پنهان کرده بود، به زندگی خود خاتمه داد.

ژان دارک یا دوشیزه‌ی اورلئان

Pucelle d'orleans (۱۴۳۱-۱۴۱۲م)

در خانواده‌ی روستایی در «دامرمی» متولد شد. هنگام اشغال فرانسه توسط انگلیسی‌ها برای نجات کشورش قیام کرد. نیروهای فرانسه با رهبری او موفق به عقب راندن اشغالگران گردیدند. ژان دارک مدعی بود که سروشی او را به این قیام دعوت کرده است. بالاخره در پی خیانت افراد خودفروخته به انگلیسی‌ها در کامپیچن اسیر بورگونی‌ها شد. (۲۳ مارس ۱۴۳۰)؛ ژان -دو- لوکزامبورگ او را به انگلیسی‌ها فروخت و آنها هم او را متهم به جادوگری و الحاد نمودند. ژان دارک توسط پیرکوشون اسقف باوایس محاکمه و در سی‌ام ماه مه سال ۱۴۳۱ در روان زنده سوزانده شد.

ژولیوس سزار

(۴۴-۱۰۰ق.م)

ژولیوس سزار، سردار بزرگ رومی، به احتمال زیاد در تاریخ ۱۲ ژوئیه‌ی سال ۱۰۰ پیش

از میلاد، در روم به دنیا آمد. سزار با این که به خانواده‌ای اشرافی تعلق داشت، بعدها در سیاست جانب مردم را گرفت و در جنگ داخلی میان اشراف و عوام روم، به طرفدارای از عوام پرداخت. در این جنگ عوام شکست خوردند و سزار برای پیوستن به ارتش به خارج از کشور، یعنی به آسیا و جزیره‌ی سیسیل رفت و در سال ۷۸ پیش از میلاد به روم بازگشت. پس از بازگشت به روم، به جای ژنرال پمپی، که اکنون در مأموریت نظامی بود نشست. پس از بازگشت پمپی، سزار با او و مرد ثروتمندی به نام کراسوس پیمانی مرسوم به پیمان سه‌جانبه منعقد کرد و بدین ترتیب ظرف مدت کوتاهی توانست کنسول روم شود؛ یعنی یکی از دو نفری که هر سال برای حکومت بر روم انتخاب می‌شدند.

در سال ۵۸ پیش از میلاد، ظرف کم‌تر از ده سال، فرانسه، بلژیک و بخش‌هایی از هلند، آلمان و سوئیس را تصرف کرد. هر کشوری را فتح می‌کرد، تغییراتی در روش زندگی مردم وحشی آن جا به وجود می‌آورد و آداب بهتری را رایج می‌کرد.

در همان زمان کراسوس در جنگ با ایرانیان کشته شد و پمپی نیز علیه او توطئه کرد. اما سزار که از توطئه پمپی آگاه شده بود، وارد روم شد. پمپی را تا مصر تعقیب کرد و پمپی در مصر کشته شد.

او در سال ۴۵ پیش از میلاد در روم مستقر شد و اداره‌ی کشور را به‌تنهایی در اختیار گرفت. سزار که در میان رومیان مقامی همچون خدا یافته بود، دشمنان بسیاری پیدا کرد که طبقه‌ی اشراف در صدر آنها بودند. وی سرانجام در ۱۵ مارس سال ۴۴ پیش از میلاد، در مجلس سنا به دست دشمنانش، و به ضرب خنجرهای آنها کشته شد. (داستان کشته شدن سزار را می‌توانید در نمایشنامه‌ی ژولیوس سزار، اثر ویلیام شکسپیر بخوانید.)

ساونا رولا، جیرولامو ماریا فرانساواتو

(۱۴۹۸-۱۴۵۲م) *Girolamo Maria Francois matheo Savonarola*

اصلاح‌طلب مذهبی ایتالیایی که معتقد بود جهان مسیحیت غیراخلاقی و دنیاپرست شده است، و از این طریق دشمنی مقامات کلیسا را برای خود خرید. نطق‌های آتشین او خشم ارباب کلیسا را برانگیخت، و در نهایت به بهانه‌ی این که ادعای

پیامبری کرده است، پس از شکنجه، در ۲۳ ماه مه ۱۴۹۸ در آتش سوزانده شد. او زندگی خصوصی مفتضح و رسوایی را به پاپ الکساندر ششم نسبت می‌داد.

ماکیاولی، نیکولو

Niccolo Machiavelli (۱۵۲۷-۱۴۶۹م)

سیاستمدار، فیلسوف و نویسنده‌ی ایتالیایی، که علی‌رغم شهرتش، اطلاع چندانی از زندگی او در دست نیست. پدر و مادر او اهل فلورانس بودند و پدرش وکیلی سرشناس بود. ماکیاولی به مدت ۱۸ ماه به کار دولتی پرداخت و در کارش بسیار موفق بود. اما با بازگشت خاندان مدیسی به اریکه‌ی قدرت از محبوبیت او کاسته شد و به زندان افتاد و پس از مدت‌ها شکنجه او را به ویلایش در خارج شهر تبعید کردند و در آن جا مشغول نوشتن آثارش شد.

مشهورترین اثر او «شهریار» نام دارد. فلسفه‌ی ماکیاولی، صرفاً فلسفه‌ای سیاسی بود و در آن هیچ‌گونه بحث متافیزیکی، خداشناسی، الحادی، جبر و اختیار دیده نمی‌شود. به نظر او اخلاقیات نیز تابع سیاست و حتا آلتی برای نیل به اهداف سیاسی قرار می‌گیرند. بنا به درک او «سیاست» هنر ایجاد، تسخیر، حفاظت، و تقویت یک کشور است. او بیش‌تر به کشورها علاقه‌مند بود تا به بشریت. کتاب «شهریار» به بحث پیرامون هنر حکومت کردن به روش جدید می‌پردازد. وی با تجزیه و تحلیل کردن راه‌های موفقیت یک پادشاه، امیدوار بود که شاید یکی از اعضای جوان خاندان مدیسی از کتاب او بهره‌بردار و مطابق آن عمل کند. در آن زمان جمهوری‌های مختلف ایتالیا اغلب با هم در جنگ بودند. به اعتقاد ماکیاولی، یک مرد قدرتمند لازم بود تا ایتالیا را متحد کرده و از نابودی نجات دهد.

ماکیاولی به نژاد بشری بدبین بود، اما ذاتاً انسانی با احساس، سخاوتمند و مذهبی بود؛ هرچند که با برخی از تعالیم کلیسا در مورد قناعت کردن و گردن نهادن بر سرنوشت محتوم، مخالفت می‌کرد. برای او فقط موفقیت مهم بود و راه رسیدن به آن اهمیتی نداشت. به اعتقاد او پادشاه باید از هر راه ممکن و از طریق فریب و نیرنگ، تسلط خود را اعمال کند. به خاطر همین اعتقادات، مکتب جدیدی به نام «ماکیاولیسم» شکل گرفت. این اصطلاح در مورد کسانی به کار گرفته می‌شود که برای دستیابی به کامیابی، از زر و زور و تزویر استفاده می‌کنند.

میلتون، جان

John Milton (۱۶۷۴-۱۶۰۸م)

او را پس از شکسپیر بزرگ‌ترین شاعر انگلیسی می‌دانند. اشعار معروف او در منظومه‌ی «بهشت گمشده» (۱۶۶۷)، داستان رابطه‌ی خداوند با بشر، از ابتدای خلقت جهان است که در انجیل نیز آمده است.

میلتون در جنگ میان مجلس و پادشاه انگلستان، از هواداران سرسخت مجلس بود. او مقاله‌ای تحت عنوان «آثرو پایگیتیگا» (۱۶۴۴) نوشت و در آن به قانون سانسور کتاب‌ها حمله کرد. در زمان الیور کرامول مقام مهمی در دولت به دست آورد، اما به خاطر ضعف بینایی کناره گرفت و دو سال بعد کور شد. او سه بار ازدواج کرد که دو مورد از آنها بعد از کوری بود.

میلتون، بهشت گمشده را در زمان کوری نوشت. در این اثر، میلتون از اخراج شیطان از بهشت به خاطر غرور بی‌جا سخن می‌گوید و روایت می‌کند که شیطان چه گونه آدم و حوا را فریفت تا از خدا روی برتابند. او در این کتاب به روی آوردن به خدا از طریق تعالیم دین مسیح اشاره می‌کند.

طالس

Thales (۵۴۶-۶۲۴ پ.م)

طالس، اهل میلئوس یا ملطیه، نخستین متفکر و فیلسوفی است که تاریخ فلسفه به خاطر می‌آورد. او را به عنوان بینانگذار مکتب ایونیا می‌شناسند. آگاهی ما از زمان و زندگی وی بسیار ناچیز و محدود به گزارش‌هایی است که مورخان یا فیلسوفان بعدی مانند ارسطو، دربارهی او داده‌اند. پدر وی «اکسامیس» (Examyses) و مادرش «کلئوبولینه» (Kleobuoliné) نام داشته‌اند. هرودت، او را از فینیقیان و اشراف سلسله‌ی کادموس (Kadmos) و آگنوروس (Agénoros) می‌داند، اما پژوهشگران جدید معتقدند که طالس از نژاد خالص میلئوس بوده است. به هر صورت گویی او نیز همانند اکثر مردم ایونیا، در رگ‌های خود خون شرقی داشته است، اگرچه نمی‌توان او را واقعاً شرقی دانست.

از گزارش‌های هرودت چنین بر می‌آید که طالس، کسوفی را که به جنگ پنج‌ساله‌ی میان لیدیا و مادها پایان داد، از قبل پیش‌بینی کرده بود. اکنون می‌دانیم که این کسوف مبارک در ۲۸ ماه مه سال ۵۸۴ پیش از میلاد رخ داده است. به گزارش دیوژنس لائرتیوس، طالس یک سال پیش از سقوط پایتخت لیدیا به دست کوروش (یعنی سال ۶-۵۴۷ پ.م)، در گذشته و هنگام مرگ هفتاد و هشت سال داشته است. بنابراین سال تولد او ۳-۶۲۴ پ.م بوده است. فلاسفه‌ی یونان باستان، نه تنها اهل اندیشه و علم بوده‌اند، بلکه در زندگی اجتماعی نیز فعالیت‌های چشمگیری داشته‌اند. طالس نیز در سرنوشت سیاسی میلئوس مؤثر واقع شده است. او پیش از ویران شدن ایونیا به مردم آن پیشنهاد کرد که برای اداره‌ی امور سیاسی و اجتماعی خود، انجمنی مشورتی در شهر تئوس، مرکز ایونیا، تشکیل دهند. هنگامی که کرویوسوس، پادشاه لیدیا سفیری نزد مردم میلئوس فرستاده و پیشنهاد اتحاد جنگی نمود، طالس آنها را از این کار بازداشت و همین اقدام هنگام پیروزی کوروش، باعث نجات میلئوس گردید. طالس به مصر سفر کرده و مدتی در آن جا به تحصیل پرداخته است و گویا اولین کسی است که هندسه را از مصر به یونان آورد. طالس در مورد طغیان رود نیل نظریه‌ی ویژه‌ای ارائه کرده است بدین مضمون که بادهای سالیانه‌ی شمالی-شرقی دریای اژه، که در نیمه‌ی تابستان به سوی مصر می‌وزد، در اثر وزش خود در جهت مخالف جریان رود، مانع جریان آب و ریختن آن به دریا می‌شود و بدین ترتیب موجب طغیان رود می‌گردد.

به هر صورت سفر طالس به مصر یک حقیقت تاریخی است، چرا که میلئوس، مستعمره یا مهاجرنشینی در ساحل شمالی آفریقا به نام ناوکراتیس داشته و بدین سان رفت و آمد میان مصری‌ها و مردم آن شهر آسان بوده است. دور از عقل نیست که مردی همچون طالس به قصد آگاهی از فعالیت‌های علمی مصریان به سرزمین آنها سفر کرده باشد. اما دانشی که طالس از مصر به ارمغان آورد، مطمئناً به نجوم مربوط نمی‌شوند. شواهد تاریخی نشان می‌دهند که طالس، اطلاعات ستاره‌شناختی خود را از بابلیان فراگرفته است. بابلیان نیز از طریق پایتخت لیدیا با یونانیان در ارتباط بوده‌اند.

به گزارش دیوژنس، طالس عبور خورشید را از یک نقطه‌ی انقلاب خورشیدی (انقلاب تابستانی) به نقطه‌ی دیگر (انقلاب زمستانی)، و نیز نسبت میان قطر خورشید و ماه را با مدار

آنها کشف کرده و سال را به جای ۳۶۰ روز به ۳۶۵ روز تقسیم نموده بود. اما به نظر می‌رسد که این کشفیات ریشه‌ی کلدانی یا مصری داشته باشند. حتا کشف ستاره‌ی دب اصغر (خرس کوچک) نیز که به طالس نسبت داده می‌شود، احتمالاً توسط دریانوردان فینیقی صورت گرفته باشد. به هر حال می‌توان حدس زد که طالس نخستین کسی بود دریانوردان یونیا را به سودمندی دب اصغر در کشتیرانی آگاه ساخت.

اطلاعاتی ریاضی نیز به طالس نسبت داده می‌شود و مهم‌ترین آنها این است که دو مثلث در صورتی با یکدیگر برابرند که یک ضلع و زوایه‌های مجاور به آن ضلع در هر دو مثلث برابر باشند. گویا طالس ارتفاع اهرام مصر را با استفاده از طول سایه‌ی آنها اندازه‌گیری کرد؛ بدین گونه که هنگامی که طول سایه خودش برابر با طول قامتش بود، طول سایه‌ی هرم را اندازه گرفت. تقسیم دایره به وسیله‌ی قطر آن، این که زوایای واقع در قاعده‌ی یک مثلث متساوی‌الساقین مساوی‌اند، نیز به طالس نسبت داده می‌شود. روایت می‌کنند که یکی از بزرگ‌ترین شادمانی‌های او این بود که ثابت کرد، مثلی که در یک نیم‌دایره ترسیم شده باشد، یک مثلث قائم‌الزاویه است.

روایت می‌کنند که اهالی میلئوس پیشاپیش، محتوای تورهای صیادان جزیره‌ی کیوس را خریده بودند. هنگام تحویل، در میان ماهی‌ها، یک سه‌پایه‌ی طلایی هم پیدا کردند. دو طرف معامله، مجادله می‌کردند؛ صیادان می‌گفتند که فقط ماهی‌های صید شده را فروخته‌اند. نزدیک بود نزاعی درگیرد؛ با هاتف (غیگو) معبد دلفی رایزنی کردند، او دستور داد که سه‌پایه را نزد خردمندترین مرد ببرند و هر چه او گفت به آن رضایت دهند. تصمیم گرفته شد که شیء گران‌بها را نزد طالس ببرند؛ او آن را نزد بیاس (Bias) فرستاد که او را خردمندتر از خود می‌دانست. بیاس نیز به نوبه‌ی خود سه‌پایه طلایی را نزد سولون (Solon) آتنی فرستاد. سه‌پایه بدین ترتیب دست به دست می‌گشت تا این که هفتمین خردمند آن را به نزد طالس بازگردانید، و او آن را به معبد تبس (Thebes) فرستاد تا وقف آپولون گردد. این هفت مرد، در سال ۵۸۲ پ.م در معبد دلفی به عنوان «حکمای سبعة» یونان اعلام شدند و طالس نیز به عنوان اولین حکیم سبعة.

طالس از پذیرفتن مشاغل دولتی که به او محول می‌شد، خودداری می‌کرد. نقل است که

روزی در میهمانی پادشاه مصر، از طالس سؤال کردند که بدجنس‌ترین جانور وحشی کدام است؟ پاسخ داد، شاه ستمگر. باز پرسیدند بدجنس‌ترین جانور اهلی کدام است؟ پاسخ داد، آدم‌چاپلوس.

روایت می‌کنند که کنیزکی طالس را دید که چشم به آسمان دوخته و راه می‌رفت، که در چاله‌ای افتاد. بر او خندید و گفت، تو که پیش پای خودت را نمی‌بینی، در آسمان دنبال چه می‌گردی؟

همچنین می‌گویند که اهالی میلئوس روزی به او گفتند که از فلسفه چیزی حاصل نمی‌شود، او پاسخ گفت که روزی خلاف آن را ثابت خواهد کرد. از ابتدای زمستان بر پایه‌ی مشاهداتش پیش‌بینی کرد که محصول زیتون آن سال فراوان خواهد شد، پس همه‌ی کارگاه‌های روغنکشی موجود در منطقه را اجاره کرد. دهقانان هنگام برداشت محصول که با درختان زیتون پربار مواجه شدند، در به‌در در جست‌وجوی چرخ‌های روغنکشی برآمدند، و چون همه از قبل در اجاره‌ی طالس درآمده بودند، او آنها را به بهای بیش‌تر به دهقانان واگذار کرده و اهمیت فلسفه را به آنها گوشزد کرد.

طالس هیچ نوشته‌ای از خود بر جای نگذاشت و نظریات او از طریق اندیشمندان پس از او به ما منتقل شده است. شایستگی بزرگ طالس در این است که بهره‌ای عظیم از تلاش‌های خود را صرف فهمیدن پدیده‌های طبیعی کرد و نخستین متفکری بود که تعریف‌های طبیعی را جایگزین توضیحات اسطوره‌ای نمود. ارسطو از قول طالس می‌گوید که «همه چیز پر از خدا است.» بعدها کسانی کوشیدند که به این نظریه‌ی طالس مفهوم خداشناسی بدهند. اما این تفسیرها با آن چه که از شیوه‌ی اندیشه و کار طالس می‌دانیم هماهنگ نیست.

او مردی بود که نخستین بار، بی‌آن که به هستی یا نیستی خدایان بیندیشد، فکر و حواس خود را برای شناختن طبیعت و پدیده‌ها و قوانین آن به کار انداخت. اندیشه‌ی وجود یک اصل الهی چیزی بود که یک قرن و نیم پس از طالس پدید آمد.

مونتانی، دومایکل

Michel de Montaigne (۱۵۳۳-۱۵۹۳م)

فیلسوف فرانسوی عصر نوزایی است. اثر عمده‌ی او «مقالات» (Essais) نام دارد. شکاکیت، نقطه‌ی آغاز فلسفه‌ی مونتانی است. او شک درباره‌ی امکان معرفت بشری را بهترین مقدمه برای ایمان می‌دانست و معتقد بود که در این حالت انسان مهبیای قبول عقاید دینی می‌شود. بنا بر عقیده‌ی او انسان این حق را دارد که درباره‌ی همه چیز شک کند. او خود به فلسفه‌ی مدرسی قرون وسطا، احکام جزمی مذهب کاتولیک و عقاید مسیحی درباره‌ی خدا به دیده‌ی شک می‌نگریست. برخلاف «لادری‌گری» (Agnosticism)، شکاکیت مونتانی، شناسایی علمی جهان را نفی نمی‌کند. اصل مهم اخلاقی او در این است که انسان نباید به طور انفعالی در انتظار خوشبختی و آرامشی باشد که مذهب و دین وعده‌ی آن را به انسان می‌دهد؛ او این حق را دارد که در عالم خاکی برای حصول به خوشبختی تلاش کند.

والاس، آلفرد راسل

Alfred Russel Wallace (۱۸۲۳-۱۹۱۳م)

از دانشمندان علوم طبیعی اهل انگلستان بود که جدا از داروین، به کار بر روی نظریه‌ی تکامل پرداخت. او از کودکی به تاریخ علوم طبیعی علاقه داشت و در ۲۵ سالگی طبیعی‌دانی حرفه‌ای بود. عازم سفری شد و نمونه‌های بسیاری جمع کرد، چهار سال بعد در ۱۸۵۲ به هنگام بازگشت به خانه، در اثر آتش گرفتن کشتی‌اش، بیش‌تر نمونه‌هایش از بین رفت، اما دو سال بعد عازم سفری هشت‌ساله به آمریکای جنوبی (محل قبلی) شد.

والاس در این سفر دچار تب‌های مناطق استوایی شد و به هنگام بروز یکی از تب‌هایش در جنگل‌های آمازون، ناگهان نظریه‌ی تکامل به ذهنش رسید. او به این نتیجه رسید که سازگارترین موجودات می‌توانند زنده بمانند و از این رو تمام موجودات زنده از ابتدای پیدایش و برای رسیدن به سازگاری تکامل یافته‌اند. پس اصلح‌ترین موجودات قادر به ادامه‌ی حیات در طبیعت خواهد بود؛ چیزی که از آن به عنوان «انتخاب طبیعی» یا «انتخاب اصلح» یاد می‌شود.

والاس که از کارهای داروین آگاه شده بود، نامه‌ای به او نوشت و داروین را شگفت‌زده کرد و از آن پس در پیشبرد نظریه‌ی تکامل با او همکاری نزدیک داشت. داروین، کتاب «منشأ انواع» را نوشت و والاس نیز کتاب‌هایی در مورد پراکندگی جغرافیایی حیوانات منتشر کرد. در جغرافیاشناسی حیوانات، امروزه این روش طبقه‌بندی را به نام والاس نامگذاری کرده‌اند.

وانینی، جولینو چزاره

Julio Cezare Vanini (۱۵۸۵-۱۶۱۹م)

در لتچه (ایتالیا) به دنیا آمد و در تولوز (فرانسه) اعدام شد.

وانینی، راهبی از فرقه‌ی «کارملی» بود، که هم در حقوق مدنی و هم در قوانین شرعی درجه‌ی دکترا گرفت (۱۶۰۶) او مدت کوتاهی پشت به کلیسای کاتولیک انگلستان کرد. (۱۶۱۲-۱۶۱۳)، سپس به پاریس رفت و پزشکی خواند. کتاب وی موسوم به «...Amphiltheatrum aeternae Providentiae» در سال ۱۶۱۵ به چاپ رسید. و اثر دیگرش که به اسرار طبیعت پرداخت، در ۱۶۱۶ منتشر شد. هنگامی که در تولوز به طبابت می‌پرداخت، به گناه آزاداندیشی به مرگ محکوم شد و پس از بریدن زبانش، او را زنده در آتش سوزاندند.

ولتر

Voltaire (۱۷۷۸-۱۶۹۴م)

ولتر نام مستعار نویسنده‌ی مشهور و متفکر معروف فرانسوی، «فرانسوا ماری آروئه» است که در قرن هجدهم میلادی می‌زیست. او در طول عمر نسبتاً درازش، هرگز از نوشتن درباره‌ی حقوق انسان‌ها دست برنداشت. او حکومت را از ظلم کردن به مردم برحذر می‌داشت. حتّاً کلیسا را به خاطر عدم رعایت آزادی در پرستش خدا، سرزنش می‌کرد. او در نوشته‌هایش به تمام نقاط ضعف جامعه اشاره کرده و پیشنهادهایی برای بهبود مسیر انقلاب فرانسه ارائه نمود.

ولتر که خود در پاریس به دنیا آمده بود، از بزرگان محافل پاریس هم به شمار می‌رفت و همواره با صاحبان قدرت درگیر بود. پیش از ۲۴ سالگی، از پاریس تبعید شد و به دنبال آن در زندان باستیل زندانی شد. بعد از موفقیت اولین نمایشنامه‌اش «اودیپ» (۱۷۱۸) نام «ولتر» را برای خود برگزید.

از سال ۱۷۲۶ تا ۱۷۲۹ به عنوان تبعیدی در انگلستان بود و آن جا را آزادتر از فرانسه یافت. پس از بازگشت به فرانسه در سال ۱۷۳۴، «نامه‌های فلسفی» را نوشت که از آثار بزرگ تاریخ اندیشه به شمار می‌رود؛ اثری که ولتر را با مراجع مذهبی و سیاسی در انداخت و او را مجبور به فرار به ناحیه‌ی شامپانی کرد.

در سال ۱۷۵۰ به دعوت فردریک دوم، پادشاه پروس، چند سال در دربار او اقامت گزید و چندسال در برلین گذرانید. با فردریک دوم ناسازگار بود و از این رو به ژنو رفت. در ۱۷۵۸، بزرگ‌ترین اثر خود به نام «کاندید» را نوشت.

او نویسنده‌ای طنزپرداز بود و انتقادات نیش‌داری از قدرت‌های مذهبی به عمل می‌آورد. در سن ۸۴ سالگی به پاریس بازگشت، و از او استقبال گرمی به عمل آمد. هیجان ناشی از این استقبال در ۳۰ ماه همان سال او را به بستر بیماری دوخت و چندی بعد درگذشت.

ویرژیل

Virgil (۱۹-۷۰ ق.م)

ویرژیل، شاعر مشهور رومی و سراینده‌ی یکی از بزرگ‌ترین منظومه‌های حماسی جهان، موسوم به «آنئید» است. این شعر، نه تنها داستانی حماسی، بلکه تاریخی از روم به شمار می‌رود. نام کامل ویرژیل، پوبلیوس ویرژیلیوس مارو بوده است. او در ۱۵ اکتبر سال ۷۰ پیش از میلاد در مزرعه‌ای نزدیک مانتوا در شمال ایتالیا به دنیا آمد. پس از قتل سزار و در سال ۴۲ پیش از میلاد، مزرعه‌ی ویرژیل نیز به همراه سایر زمین‌ها بین سربازان فاتح تقسیم شد. اما خوشبختانه چون ویرژیل را صاحب اندیشه و قلم می‌شناختند، مزرعه را به او و خانواده‌اش بازگرداندند.

ویرژیل، کامل‌ترین اشعار خود را به نام «گئورگیک» یا «محنت زمین» پس از هفت سال

تلاش طاقت‌فرسا سرود، اما سرودن «آنتید» بیش‌تر از این طول کشید. او پس از سفری کوتاه به یونان بر اثر یک بیماری ناگهانی در ۲۱ سپتامبر سال ۱۹ قبل از میلاد در بروندیسیوم درگذشت. ویرژیل هنگامی که فهمید رو به مرگ است، از دوستان خود خواست تا تمام اشعار «آنتید» را بسوزانند، زیرا از آنها راضی نبود. اما خوشبختانه دوستانش گوش شنوا نداشتند و چنین کاری نکردند.

هابز، توماس

Thomas Hobbes (۱۶۷۹-۱۵۸۸م)

هابز یکی از بزرگ‌ترین فیلسوفان و متفکران سیاسی انگلیس است. وی در «ویلتشایر» به دنیا آمد و در آکسفورد تحصیل کرد. در ۱۹۱۰ به اروپا رفت و با گالیله دیدار نمود. هابز معتقد بود هرکس حق دارد در آرامش و امنیت زندگی کند و بهترین نوع حکومت، پادشاهی مطلق است. از آن جایی که نمایندگان مجلس در طول جنگ داخلی انگلستان با عقاید وی مخالف بودند، هابز از سال ۱۶۴۰ تا ۱۶۵۱ در پاریس زندگی کرد. در سال ۱۶۵۲، پس از بازگشت به وطن، بزرگ‌ترین اثرش «لویاتان» را منتشر ساخت و در آن عقاید خود را در مورد حکومت توضیح داد و کلیسا را مورد حمله قرار داد. (لویاتان، کلمه‌ای است عبری، و در تورات آمده است که لویاتان حیوانی آبی و وحشت‌آور شبیه اژدهاست.)

پس از روی کار آمدن مجدد حکومت سلطنتی در سال ۱۶۶۰، هابز مورد محبت پادشاه چارلز دوم قرار گرفت. (چارلز دوم مدت‌ها قبل شاگرد ریاضیات هابز بود.) اگرچه انتقاد وی از مذهب، مشکلات زیادی در انگلیس برایش فراهم نمود، با این حال شهرتش به خارج از کشور رسید و افراد بسیاری برای ملاقات با وی وارد انگلستان شدند.

هرشل، سر ویلیام

Sir William Herschel (۱۸۸۲-۱۷۳۸م)

سر ویلیام هرشل پدر ستاره‌شناسی مدرن به شمار می‌رود. او اولین دانشمندی بود که اجرام آسمانی خارج از منظومه‌ی شمسی را مورد مطالعه قرار داد. او که نام اصلی‌اش

«فردریک ویلهلم هرشل» بود، در هاننور آلمان متولد شد و در جوانی به یادگیری موسیقی پرداخت. در سال ۱۷۵۷، در نتیجه‌ی جنگ هفت‌ساله، هاننور مورد تهاجم فرانسوی‌ها قرار گرفت و هرشل به انگلستان پناهنده شد و از سال ۱۷۶۶ تا ۱۷۸۲ م، نوازنده‌ی ارگ کلیسا بود. هرشل در اوقات فراغت خود تلسکوپی ساخت که با آن ستارگان را مطالعه می‌کرد. در سال ۱۷۸۹ م، وی بزرگ‌ترین وسیله‌ی مشاهداتی خود را که یک تلسکوپ انعکاسی ۱۲ متری، با آینه‌ای ۱۲۱ سانتی‌متری بود، در حیاط خانه‌اش، که در رصدخانه‌ای واقع بود، برپا کرد.

هرشل به خاطر کشف سیاره‌ی اورانوس در سال ۱۷۸۱ م، شهرت فراوانی یافت. او این سیاره را به افتخار پادشاه جورج، «ستاره‌ی جورج» نامید. او متوجه تغییر فصول در مریخ (همانند زمین)، و وجود کوه‌های یخی در آن شد. او فهرست‌های متعددی از سحابی‌ها تهیه کرد و متوجه شد که برخی از ستارگان به دور یکدیگر می‌چرخند.

هرشل از بیش از صد ستاره‌ی دوگانه، نقشه‌برداری کرد. او همچنین متوجه شد که برخی از سحابی‌ها در واقع مجموعه‌ی بزرگی از ستارگان منفرد هستند که امروزه کهکشان نامیده می‌شوند. مطالعات او در مورد خورشید به این نتیجه رسید که خورشید، همراه با کل منظومه‌ی شمسی، در فضا در حال حرکت است. مشاهدات وی از خورشید به کشف اشعه‌ی مادون قرمز منجر شد. وی دو قمر جدید زحل و دو قمر اورانوس را نیز کشف کرد.

در سال ۱۸۱۶ م، عنوان رسمی «سر» را دریافت کرد. تنها پسر او سرجان هرشل هم ستاره‌شناسی مشهور از آب درآمد. دو پسر سرجان، الکساندر و جان، نیز سرانجام ستاره‌شناس شدند.

هومر

Homer

هومر یا هومروس، شاعر حماسه‌سرای یونان باستان بود. درباره‌ی زندگی هومر هیچ نکته‌ای روشن نیست. احتمالاً در نیمه‌ی دوم سده‌ی دهم یا آغاز سده‌ی نهم پیش از میلاد می‌زیسته است. یونانیان معتقدند در زمانی که عده‌ی کمی خواندن و نوشتن می‌دانستند، هومر

بزرگ‌ترین شاعر دوره‌گردی بود که از شهری به شهر دیگر و از درباری به دربار دیگر می‌رفت. در برخی از روایت‌ها گفته می‌شود که وی در اواخر عمر خود نابینا و فقیر بوده، اما همچنان به سراسر یونان مسافرت می‌کرده و اشعار عالی‌اش را می‌خوانده است.

دو اثر مشهور هومر، «ایلیاد» و «اودیسه» هستند که تکه‌ها و دست‌نوشته‌های پراکنده‌ی آنها، به دستور پایسیستراتوس (که در سال ۵۶۱ پیش از میلاد فرمانروای آتن شد) گردآوری و ویراسته شدند. حماسه‌ی «ایلیاد» در مورد جنگ معروف «ترویا» است که احتمالاً بین سال‌های ۱۳۳۴ و ۱۱۸۳ پیش از میلاد رخ داده است.

در داستان‌های حماسی ایلیاد، نبرد تن‌به‌تن جنگجویان، که سرنوشت جنگ را تعیین می‌کرد، توصیف شده است. ایلیاد، نخستین سندی است که نمودار اندیشه‌ی یونانیان باستان درباره‌ی جهان و منشأ آن است.

«اودیسه» مجموعه‌ی منظومی درباره‌ی سفرها و ماجراهای «اولیس» است. برخی از تاریخ‌نگاران معتقدند که اگر هومر اصلاً وجود داشته، احتمالاً از اهالی «ایونیا» در آسیای صغیر (ترکیه‌ی امروزی) بوده است. در قرن نوزدهم میلادی، ساموئل باتلر، نویسنده‌ی انگلیسی عنوان کرده بود شخصی که واقعاً «اودیسه» را نوشته، یک زن است. گفته می‌شود که هومر سروده‌هایی مذهبی نیز در مورد آپولون نوشته است.

بسیاری از متخصصین، امروزه بر این باورند که احتمالاً هیچ شاعر واحدی به نام هومر که تمام این اشعار متعلق به او باشد، وجود نداشته، بلکه شخصی تعداد بسیاری از اشعار را که سال‌ها وجود داشته‌اند، جمع‌آوری کرده و تحت نام یک نفر، یعنی هومر، کنار هم قرار داده است.

حقیقت هر چه باشد شکی نیست که ایلیاد و اودیسه حقیقتاً اشعاری حماسی هستند که خوانندگان امروزی را به همان اندازه‌ی مردم باستان به هیجان می‌آورند.

هومر برای یونانیان، همانند فردوسی برای ایرانیان است. در یونان باستان و در ایران بعد از فردوسی، عده‌ای از طریق روایت اشعار این دو شاعر حماسه‌سرا، امرار معاش می‌کرده‌اند.

هیپاتیا

Hypatia (حدود ۳۷۰-۴۱۵ م)

در اسکندریه‌ی مصر به دنیا آمد و در همان جا به قتل رسید.

اگرچه مدارک مربوط به فعالیت‌های هیپاتیا در دست نیست، ولی معلوم شده است که این زن درباره‌ی ریاضیات و عقاید نوافلاطونی پلوتینوس درس می‌داده است، و در حدود سال ۴۰۰ میلادی رییس مکتب نوافلاطونی در اسکندریه شده است. گمان می‌رود که او با تئون اسکندرانی در نوشتن رساله‌ی یازده‌بخشی وی درباره‌ی «مجسطی» بطلمیوس و احتمالاً در نسخه‌ی تجدید نظر شده و اصلاح‌شده‌ی «اصول» اقلیدس همکاری داشته است.

عده‌ای او باش متعصب، که با دوستی او با اُورستس، صاحب‌منصب رومی اسکندریه مخالف بودند، او را تکه‌تکه کردند. او موضوع بسیاری از درام‌های رومانتیک و افسانه‌ها بوده است.

منابع

- ۱- توفیق الطویل، دین و فلسفه، ترجمه‌ی محمدعلی خلیلی، شرکت نسبی اقبال و شرکاء، تهران، ۱۳۲۸.
- ۲- محمدمیان شریف، تاریخ فلسفه در اسلام، ترجمه‌ی فارسی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۵.
- ۳- کلیات فلسفه، ریچارد پاپکین-آروم استرول، ترجمه‌ی سید جلال‌الدین مجتبوی، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۷۳.
- ۴- علم و دین، ایان باربور، ترجمه‌ی بهاء‌الدین خرمشاهی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۲.
- ۵- درد جاودانگی، اونا مونو، ترجمه‌ی بهاء‌الدین خرمشاهی، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۰.
- ۶- تاریخ و فلسفه‌ی علم، لوئیس ویلیام هلزی هال، ترجمه‌ی عبدالحسین آذرنگ، انتشارات سروش، تهران، ۱۳۶۹.
- ۷- شناخت عمومی علم، یاکوب برونوسکی، ترجمه‌ی محمدعلی پورعبدالله، انتشارات آستان‌قدس‌رضوی، مشهد، ۱۳۷۰.
- ۸- مقدمه‌ای بر سیر فلسفه در عصر نوزایی و روشنفکری، و. سوکولوف، ترجمه‌ی مجید کلکته‌چی، انتشارات پیام، تهران، ۱۳۵۳.
- ۹- جامعه‌ی باز و دشمنانش، کارل ریموند پوپر، ترجمه‌ی علی‌اصغر مهاجر، شرکت سهامی انتشار، تهران، سال (۹).
- ۱۰- دیباچه‌ای بر تاریخ تفتیش عقاید در اروپا و آمریکا، گی‌تستاوژان‌تستا، ترجمه‌ی غلامرضا افشار نادری، انتشارات زرین، تهران، ۱۳۶۸.

۱۱- مقدمه‌ای بر فلسفه، از والد کولپه، ترجمه‌ی احمد آرام، شرکت چاپ و انتشارات علمی، تهران، ۱۳۲۶.

۱۲- سیر حکمت در یونان، شارل ورنر، ترجمه‌ی بزرگ نادرزاده، انتشارات زوار، تهران، سال (۹).

۱۳- نخستین فیلسوفان یونان، شرف‌الدین خراسانی، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، تهران، ۱۳۷۰.

۱۴- سیر حکمت در اروپا، محمدعلی فروغی، انتشارات صفی‌علیشاه، تهران، ۱۳۶۱.

- 15- J. W. Draper, History of the conflict between Religion and Science.
- 16- E. Renan, Averroes et. L. Averroisme ed 1925.
- 17- Ch. Watts, Freethought; It's rise progress and triumph.
- 18- J. Robertson, A Short History of Freethought.
- 19- J. B. Bury, History of Freedom of Thought. (1920)
- 20- A. D. White, A History of the Warfare of Science With Theology.
- 21- Livingstone, Greek Genius: It's Meaning To Us.
- 22- F. M. Conford, From Religion To Philosophy.
- 23- A. Taylor, Socrates.
- 24- Platon, Apologie de Socrates.
- 25- T. Gomprez, Les Panseurs de La Grece.
- 26- J. M. Wheeler, Biographical Dictionary of Freethinkers.
- 27- W.E.H. Lecky, History of the Rise Influence of the Spirit of Rationalism in Europe.
- 28- V. Mildert, Historical View of the Rise and progress of infidelity.
- 29- Ch. Singer, Religion & Science. (Considered in their historical relations)

History of Conflict between
Philosophy And Religion

Tofigh-At-Tavil

Retrans.Lated Gy.
Ali F. Loghman

شابک: ۹۶۴-۳۵۸-۱۲۹-۲
ISBN: 964-358-129-2

۹۱۴



انتشارات نویدشیراز

۲۲۵۰ تومان