

کانت، لسینگ، هردر، هامن، ریم
ارهارد، مندلسزون، شیلر، ویلاند

روشن نگری چیست؟

نظریه ها و تعریف ها

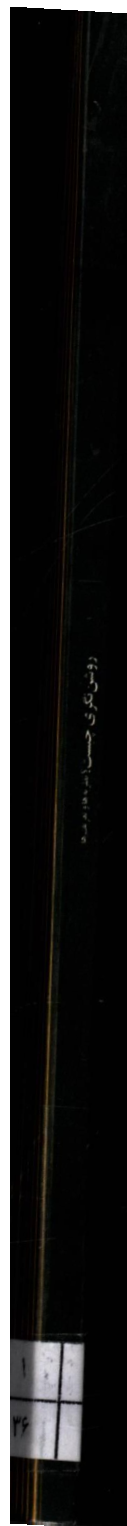
ترجمه

سیروس آرین پور



۱
۳۶







روشن نگری چیست؟



کتابخانه تخصصی ادبیات روشن نگری چیست؟

نظریه‌ها و تعریف‌ها

مقالاتی از

کانت، ارهارد، هامن، هردر، لسینگ،

مندلسزون، ریم، شیلر، ویلاند

گردآورنده

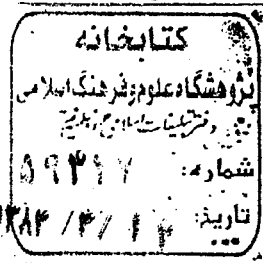
ارهارد باز

ترجمه

سیروس آراین پور



۵۰۷۸۲



این کتاب ترجمه‌ای است از:
Was ist Aufklärung?
 Thesen und Definitionen

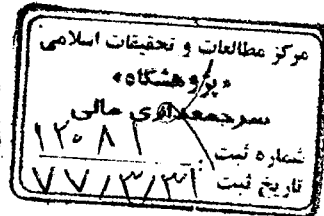
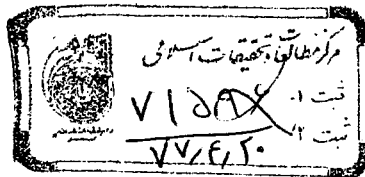
Kant, Erhard, Hamann, Herder, Lessing, Mendelssohn, Riem,

Schiller, Wieland

Herausgegeben von Ehrhard Bahr

Philipp Reclam jun. Stuttgart, 1992.

کتابخانه تخصصی فلسفه و کلام



روشن‌نگری چیست؟

نظریه‌ها و تعریف‌ها

مقالاتی از

کانت، ارهارد هامن، هردر، لسینگ، مندلسون، ریم، ویلاند، شیلر

گردآورنده و پی‌گفتار: ارهارد بار

ترجمه سیروس آرین‌پور

چاپ اول ترجمه فارسی پاییز ۱۳۷۶، آماده‌سازی و حروفنگاری و نظارت بر چاپ دفتر نشر آگه

(حروفنگاری و صفحه‌آرایی مینوحسینی، نسخه‌خوانی محمود متحد)

لیتوگرافی کوهرنگ، چاپ و صحافی فارسی (فاروس ایران)

تعداد: ۲۲۰۰ نسخه

همه حقوق چاپ و نشر این کتاب محفوظ است

ISBN 946-416-043-6

شابک ۹۶۶-۴۱۶-۰۳۲-۶

فهرست

۷	معنای روشن‌نگر ساختن چیست؟ نوشته‌ی موسس مندلسزون
۱۵	در پاسخ به پرسش روشن‌نگری چیست؟ نوشته‌ی امانوئل کانت
۲۹	نامه به کریستیان یاکوب کراوس نوشته‌ی یوهان گئورگ هامن
۳۹	شش پرسش درباره‌ی روشن‌نگری نوشته‌ی کریستف مارتین ویلاند
۴۹	روشن‌نگری «نیاز» فهم انسانی است نوشته‌ی آندرآس ریم
۶۳	کلمه و مفهوم انسانیت نوشته‌ی یوهان گوتفرد هردر
۷۳	درباره‌ی حقیقت نوشته‌ی گوتهولد افرایم لسینگ
۷۷	درباره‌ی حق مردم به انقلاب نوشته‌ی یوهان بنیامین ارهارد
۸۹	درباره‌ی محدودیت‌های عقل نوشته‌ی فریدریش شیلر
۹۵	پی‌گفتار نوشته‌ی ارهارد بار
۱۱۵	فهرست منابع

معنای روشن‌نگر ساختن چیست؟

نوشته‌ی

موسی مندلسزون

Moses Mendelssohn

کشیش پروتستان اهل برلین، یوهان فریدریش زولنر^۱ (۱۸۰۴-۱۷۵۳) در شماره‌ی دسامبر سال ۱۷۸۳ میلادی ماهنامه‌ی برلینشه موناتسشریف^۲ در مخالفت با «نکاح عرفی»^۳ مقاله‌ای به چاپ رسانید که در شماره‌ی سپتامبر همان مجله نویسنده‌ای بی‌امضا در موافقت و ستایش آن قلم‌فرسایی کرده بود. زولنر که به منظور حفظ مصالح حکومت از «تزویج کلیسایی»^۴ (= شرعی) به دفاع برخاسته بود در آن ردیه‌نگاری به سرگشتگی‌هایی اشاره می‌کرد که «به نام روشن‌نگری در ذهن و در دل مردم به وجود آمده است...». وی در جایی از نوشته‌اش که مفهوم روشن‌نگری را به کار برده بود، در پانویشت مقاله این پرسش چالشگرانه را پیش کشیده بود که: «براستی روشن‌نگری چیست؟» به این پرسش که کمابیش به اندازه‌ی پرسش «حقیقت چیست؟» اهمیت دارد، می‌بایست چه بسا پیشتر از آنکه دست به روشن‌بخشی زنند، پاسخ داده می‌شد!

اما من به واقع هیچ کجا ندیده‌ام که به این پرسش مهم پاسخی درخور داده شده باشد! این پرسش پنهان و گم‌وگور در پانویشت آن مقاله در باب «حق نکاح» که از سوی کشیشی نه‌چندان معروف طرح شده بود، در تاریخ فلسفه نتایجی ثمربخش و ژرف برجای نهاد. پاسخ‌ها به‌زودی رسیدند. نخستین کس موسس مندلسزون (۱۷۲۹-۸۶) بود که در شماره‌ی سپتامبر ۱۷۸۴ میلادی برلینشه موناتسشریف در مقاله‌ای زیر عنوان معنای «روشن‌نگر ساختن چیست؟» به آن پاسخ گفت.

1. Johan Friedrich zöllner

2. Berlinische Monatsschrift

3. Zivilehe

4. Krichliche Eheschliessung

واژه‌های روشن‌نگری^۱، فرهنگ، فرهیختگی^۲ به‌تازگی به زبان ما راه یافته‌اند و هنوز جز در زبان نوشتاری و کتاب‌ها به کار نمی‌روند. توده‌ی مردم چندان از آن‌ها سردر نمی‌آورند. آيا بايد اين را نشانه‌ای دانست که این‌ها خود نیز همه نزد ما تازگی دارند. من چنین نمی‌پندارم. اگر گفته شود هستند مردمانی که در زبان‌شان هیچ واژگان ویژه‌ای برای فضیلت^۳ و یا خرافه^۴ وجود ندارد آیا معنایش این است که ایشان از این هر دو بهره‌ای نبرده‌اند؟ در عین حال، برای آنکه تفاوت‌های باریک معنایی و کاربست‌های زبانی این واژه‌های کمابیش هم‌معنا روشن‌تر و مرز بین‌شان تعیین شود، تاکنون فرصت کافی فراهم نبوده است؟ فرهیختگی، فرهنگ و روشن‌نگری جلوه‌های گونه‌گون زندگی اجتماعی‌اند، آثار تلاش‌ها و کوشیدن‌های آدمیان‌اند برای به‌کردِ موقعیت اجتماعی‌شان. هراندازه که موقعیت اجتماعی مردمانی از راه تلاش‌ها و آفرینندگی هنری‌شان، با غایت هستی‌آدمی^۵ همسازتر و هماهنگ‌تر شود به رتبه‌ی بالاتری از تمدن دست می‌یابند.

فرهیختگی تجزیه‌پذیر است به فرهنگ و روشن‌نگری. فرهنگ بیش‌تر ناظر است بر جنبه‌های عملی [زندگی اجتماعی]: بر نیکویی و ظرافت و

1. Aufklärung

2. Bildung

3. Tugend

4. Aberglaube

5. Bestimmung des Menschen

زیبایی در کارهای دستی، هنرها و آداب با همزیستی (وجه‌عینی)، و مهارت و کوشایی و چیره‌دستی در آن‌ها و گرایش و رانش و عادت‌پذیری به این‌ها (وجه ذهنی).

این چیزها هرچه در نزد مردمی با غایت هستی آدمی هم‌سازتر باشد، آن مردم بهره‌شان از فرهنگ افزوتر است، درست مثل قطعه زمینی که هرچه با کار و تلاش مردم برای کشت و کار آماده‌تر شده باشد، کاشت و برداشت در آن بیش‌تر خواهد شد و برای آدمیان محصولات سودمندتر به بار می‌آورد. در مقابل، به نظر چنین می‌رسد که روشن‌نگری بیش‌تر ناظر باشد بر جنبه‌های نظری^۱، بر شناسایی عقلانی^۲ (وجه عینی) و مهارت در تفکر عقلانی^۳ (وجه ذهنی) پیرامون چیزهایی که به زندگی آدمی مربوط‌اند، به تناسب اهمیت و تأثیرشان بر غایت هستی آدمی.

من همواره غایت هستی آدمی را معیار و مقصد تمامی کوشش‌ها و تلاش‌های انسانی منظور می‌دارم، همچون نشانه‌ای راهنما که اگر بخواهیم به کُزراه در نیتیم، می‌باید آن را دمی از دیده دور نداریم.

زبان از راه دانش‌ها «روشن‌نگری» می‌یابد و «فرهنگ» از راه مراوده‌های اجتماعی^۴ و شعر و بلاغت. به یاری آن یک، در کاربردهای نظری ورزیده‌تر می‌شود، و به یاری این یک در کاربردهای عملی، و با این هر دو پروردگی و «فرهیختگی» می‌یابد.

نمود بیرونی فرهنگ جلوه^۵ خوانده می‌شود و خوشا ملتی که جلوه‌اش، از روشن‌نگری و فرهنگ مایه بگیرد و درخشش و صیقل‌یافتگی بیرونی‌اش بر پایه‌ی اصالت درونی ناب استوار باشد! رابطه‌ی روشن‌نگری با فرهنگ مانند رابطه‌ی نظر است با عمل که اگر در خود و برای خود (به صورت عینی) نگریسته شود در هماهنگی دقیق

1. das theoretische

2. Vernünftige Erkenntnis

3. Vernünftiges Nachdenken

4. gesellschaftlicher umgang

5. Politur

با هم اند، هرچند که از نظر ذهنی بتوان آن‌ها را از هم جدا کرد. می‌توان گفت: نورنبرگی‌ها بیش‌تر اهلِ فرهنگ اند و برلینی‌ها بیش‌تر اهلِ روشن‌نگری، فرانسویان بیش‌تر اهلِ فرهنگ و انگلیسی‌ها بیش‌تر اهلِ روشن‌نگری، و چینی‌ها فرهنگ‌شان بیش‌تر است و روشن‌نگری‌شان کم‌تر، یونانیان فرهنگ و روشن‌نگری هر دو را داشتند. آنان ملتی «فرهیخته» بودند چنان‌که زبان ایشان زبانی است «فرهیخته».

به‌طور کلی، زبان یک مردم به‌ترین نشانه‌ی فرهیختگی آن‌هاست هم نشانه‌ی فرهنگ ایشان است و هم روشن‌نگری آنان، چه از جهت گستردگی و چه از جهت توانمندی.

از این‌که بگذریم، به غایت هستی آدمی از دو جنبه می‌توان نگریست:

- ۱- غایت هستی آدمی در مقام انسان
- ۲- غایت هستی آدمی در مقام شهروند

از نظرگاه فرهنگ این دو دیدگاه برهم انطباق می‌یابند زیرا همه‌ی کمالات عملی در ارتباط با زندگی اجتماعی ارزش می‌یابند و فقط با غایت هستی آدمی به عنوان عضوی از جامعه باید منطبق باشند و بس. آدمی در مقام انسان نیازمند فرهنگ نیست، اما [در این مقام] به روشن‌نگری نیاز دارد.

حرفه و جایگاه هریک از عضوهای جامعه‌ی مدنی برای‌شان حقوق و تکلیف‌های ویژه تعیین می‌کند و متناسب با آن‌ها از هریک ورزیدگی‌ها و مهارت‌های مخصوص، گرایش‌ها و رانه‌ها و عادات و آداب اجتماعی دیگری طلب می‌کند. فرهنگ دیگری می‌طلبد و جلوه‌ی دیگری. این‌گونه چیزها هراندازه بین طبقات مختلف با حرفه و شغلشان - یعنی با مقصود هستی آن‌ها در مقام عضو جامعه‌ی مدنی - بیش‌تر منطبق باشد، آن ملت با «فرهنگ» تر هست.

آن روشن‌نگری‌ای که دلخواه آدمی در مقام انسانی اوست، کلی است و با تعلق وی به خاستگاه اجتماعی معین دگرگون نمی‌شود، اما اگر به

روشن‌نگری آدمی در مقام شهروندی‌اش بنگریم، رنگ حرفه‌ای و صنفی می‌یابد. در این جا بار دیگر غایت و مقصود هستی آدمی است که اندازه و مقصد تلاش‌های وی را تعیین می‌کند.

براین اساس، روشن‌نگری یک ملت تناسب دارد با:

(۱) مقدار تراکمی شناخت‌های‌اش؛ (۲) مراتب اهمیت آن‌ها، یعنی نحوه‌ی ارتباط و نسبت‌شان با، الف) غایت هستی آدمی در مقام انسان، ب) غایت هستی آدمی در مقام شهروند؛ (۳) حد گسترش آن‌ها در میان صنف‌های مختلف؛ (۴) برحسب حرفه‌هاشان، و به این ترتیب درجه‌ی روشن‌نگری ملتی را می‌توان حاصل ترکیبی رابطه‌ای دانست که دست‌کم چهار جزء دارد و هر یک از اجزای سازنده‌ی آن نیز به نوبه‌ی خود از اجزای ساده‌تری تشکیل می‌شود.

روشن‌نگری آدمی در مقام انسان، چه بسا که با روشن‌نگری او در مقام شهروند ناسازگار باشد؛ برخی از «حقیقت»ها که برای آدمی در مقام انسان سودمند است چه بسا در مقام شهروند برای او زیانبار باشد. در این جا می‌باید به این نکته‌ها توجه داشت. تعارض می‌تواند پیش آید بین (۱) «غایات هستی» ذاتی، یا (۲) عرضی آدمی در مقام انسان با (۳) «غایات هستی» ذاتی، یا (۴) عرضی و یا غیر ذاتی آدمی در مقام شهروند. آدمی بدون غایات هستی ذاتی‌اش به مرتبه‌ی حیوان تنزل می‌کند و بدون غایات هستی غیر ذاتی‌اش، آفریده‌ای است ناشکوه‌مند و ناخوب.

در نبود غایاتِ هستی ذاتی آدمی در مقام شهروند قانون اساسی حکومت از بین می‌رود و زوال می‌پذیرد، و با نبود غایاتِ هستی غیر ذاتی، [قانون اساسی] در برخی روابط جنبی‌اش، دیگر همانی که پیش از این بود نمی‌ماند.

شوربخت مملکتی که در آن غایتِ هستی ذاتی آدمی [در مقام انسان] با غایتِ هستی ذاتی آدمی در مقام شهروند هماهنگ نیست و روشن‌نگری که برای بشریت امری واجب و چشم‌نابوشیدنی است،

تواند فراگیر شود و در میان همه‌ی صنف‌های مختلف مملکت گسترش یابد، بی‌آنکه قانون اساسی در خطر زوال و نابودی قرار گیرد. در چنین جایی فلسفه دست بر دهان می‌نهد و خاموشی می‌گزیند.

در این حال چه بسا، به حکم ضرورت، قوانینی وضع شود و از آن بالاتر، داغ و درفش در کار آید و بشریت چندان فرو کوبیده شود تا کمر خم کند و مدام در زیر فشار نگه داشته شود!

اما اگر غایات هستی غیر ذاتی آدمی [در مقام انسان] با غایات وجود او در مقام شهروند ناسازگار شود، می‌باید قواعدی وضع شود که براساس‌شان استثناها امکان بروز بیابند و ناسازگاری‌ها از میان برداشته شوند. ولی بدبختانه هنگامی که غایات هستی ذاتی آدمی با غایات هستی غیر ذاتی او ناسازگار شود، وقتی که نتوان بعضی «حقیقت»های لطیف و سودمند به احوال آدمی را، بی‌آنکه به مبانی ایمان و اخلاق وی خدشه‌ای وارد آید، دربرآکنید برای اهل فضیلت و روشن‌نگرندگان مبشر روشن‌نگری چاره‌ای نمی‌ماند مگر اینکه حزم و احتیاط پیشه سازند و خوشتر بدارند تحمل کردن خام‌دآوری را تا آنکه همزمان حقیقتی را نیز که سخت درتنبیده با آن است طرد و نفی کنند.

بی‌تردید این اصل از دیرباز سنگری بوده است که سالوس و ریاکاری پشت آن پناه گرفته است و قرن‌های دراز آکنده از بربریت و خرافات حاصل آن است. هربار که خواسته‌اند گریبان تبهکاری را بگیرند با پناه‌بردن به پرستشگاه خود را بدر برده است. انسان‌دوستان حتا در روشن‌نگرترین دوران‌ها نیز باید به این نکته‌ها توجه داشته باشند. در این مورد یافتن مرز استفاده‌ی درست از نادرست سخت است ولی ناممکن نیست.

نویسنده‌ای عبرانی می‌گوید: هرچه چیزی به کمال آراسته‌تر، در فساد چندی آورتر: شاخه‌ی چوب پوسیده به‌زشتی شاخه‌ی گل‌گندیده نیست، و این نیز چندان دل‌آشوب نیست که جانوری گندیده، و آن نیز

بدان زشتی نیست که انسان گند آلوده. و همچنین است حال فرهنگ و روشن‌نگری که هرچه شکوفایی‌شان ناب‌تر، فساد و گندیدگی‌شان زشت‌تر و زننده‌تر.

سوء استفاده از روشن‌نگری احساس اخلاقی مردم را سُست می‌کند و به خشونت و خودپسندی و بی‌دینی و هرج و مرج راه می‌برد. سوء استفاده از فرهنگ، زرق و برق‌پرستی و سالوس‌ورزی و سست‌عنصری و خرافه‌پرستی به بار می‌آورد و بردگی.

هرجا که روشن‌نگری و فرهنگ همگام پیش روند، به‌ترین ابزار پایش یکدیگر اند در برابر تباهی، و اگر این دو رویاروی یکدیگر قرارگیرند کار هر دو به فساد می‌انجامد.

چنانکه بالاتر از آن سخن رفت، فرهیختگی یک ملت که ترکیبی است از روشن‌نگری و فرهنگ با این همگامی در برابر فساد و تباهی کم‌تر آسیب‌پذیر می‌شود.

ملت فرهیخته برای خود خطری جدی‌تر از فزونی گرفتن بیرون از اندازه‌ی سعادت ملی نمی‌شناسد، چیزی که درست مانند تندرستی بیش از حد جسم آدمیزاد می‌تواند بیماری انگاشته شود و یا نشانه‌ای از فرارسیدن آن. ملتی که از راه فرهیختگی به بالاترین پایه‌های سعادت ملی می‌رسد، چون از آن بالاتر نمی‌تواند رفت، در خطر سقوط قرار می‌گیرد، که این خود [مبحثی دیگر است و] ما را از مسأله‌ای که در برابرمان است بسیار دور می‌کند.

در پاسخ به پرسش روشن‌نگری چیست؟

نوشته‌ی

امانوئل کانت

Immanuel Kant

پس از چاپ مقاله‌ی مندلسزون، مقاله‌ی مشهور کانت در شماره‌ی دسامبر ۱۷۸۴ مجله‌ی برلینشه موناتسشریفت با تعریف معروف او از روشن‌نگری انتشار یافت. همچنانکه یادداشت پایانی مقاله‌ی کانت نشان می‌دهد، وی در آن هنگام از این‌که مندلسزون نیز دارد به همین پرسش پاسخ می‌دهد بی‌خبر بوده است.

روشن‌نگری، خروج آدمی ست از نابالغی^۱ به تقصیر خویشتن^۲ خود. و نابالغی، ناتوانی در به‌کارگرفتن فهم خویشتن است بدون هدایت دیگری. به تقصیر خویشتن است این نابالغی، وقتی که علت آن نه کمبود فهم، بلکه کمبود اراده و دلیری در به‌کارگرفتن آن باشد بدون هدایت دیگری. «دلیر باش^۳ در به‌کارگرفتن فهم خویش! این است شعار روشن‌نگری. تن آسایی و ترسویی ست که سبب می‌شود بخش بزرگی از آدمیان، با آنکه طبیعت آنان را دیرگاهی است به بلوغ^۴ رسانیده و از هدایت غیر رهایی بخشیده، با رغبت همه‌ی عمر نابالغ بمانند، و دیگران بتوانند چنین ساده و آسان خود را به مقام قیم ایشان برکشانند. نابالغی آسودگی ست. تا کتایی هست که برایم اسباب فهم است، تا کشیش غمگساری هست

1. Unmündigkeit

2. Selbstverschuldet

۳. ("Sapere aude!") (اصل این سخن از هوراس (۶۵ ق.م - ۸ ق.م) شاعر و ادیب رومی است (رسائل، ۴۰، ۲، ۱) «دلیر باش در دانستن!» جمعیت دوستداران حقیقت (Alethophilen) به یونانی aletheia = حقیقت) که در سال ۱۷۳۶ با هدف گسترش فلسفه‌ی لایب‌نیتس - ولف بنیاد گذاشته شد این سخن هوراس را، در همین معنا، شعار خود قرار داد. ایشان سکه‌ای زدند که بر روی آن نیم‌تنه‌ی یک آتنی حک بود با کلاه خودی که نقش صورت‌های لایب‌نیتس و ولف بر خود داشت و دورتادورش به شعار Sapere aude مرین بود.

۴. (naturaliter majornnes) یعنی از نظر جسم بالغ و کبیر ولی از نظر فکری همچنان نابالغ و صغیر.

که در حکم وجدان من است و تا پزشکی هست که می‌گوید چه باید خورد و چه نباید خورد و... دیگر چرا خود را به زحمت اندازم اگر پول‌اش فراهم باشد مرا چه نیازی به اندیشیدن است؟ دیگران این کار ملال‌آور را برایم [وبه جایم] خواهند کرد. و برای اینکه بخش هرچه بزرگتری از آدمیان (از جمله جنس لطیف به تمامی) به سوی بلوغ رفتن را نه فقط دشوار که بسیار خطرناک نیز بدانند، قیم‌هایی که از سر لطف نظارت عالیّه بر آنان را به عهده گرفته‌اند تدارک [بایسته] می‌بینند. اینان پس از آنکه جانوران دستاموز خود را خوب تحمیق کردند، سخت مواظبت می‌کنند که این موجودات سربه‌راه نکنند از قفسک^۱ کودکی‌شان، همان زندانی که ایشان برای‌شان فراهم کرده‌اند، پا بیرون بگذارند. آنگاه در گوش‌شان می‌خوانند که اگر به تنهایی قدم بیرون بگذارند چه خطرهایی تهدیدشان می‌کند. اما این خطرها چندان هم که می‌گویند بزرگ نیستند، بلکه با چند بار افت و خیز سرانجام شیوه‌ی راه رفتن را می‌آموزند. اما یک نمونه‌ی ناکام کافی است که همه را از آزمون‌های بعدی بهراساند.

برای هر فرد به تنهایی سخت دشوار است خود را از نابالغی‌ای که سرشت دومین او شده است بیرون بکشد. او دیگر آن را دوست هم می‌دارد، و به راستی از به کار گرفتن فهم خود ناتوان است، زیرا هرگز به وی چنین فرصتی نداده‌اند. قاعده‌ها و احکام [از پیش ساخته] این ابزارهای خودکار کاربرد عقلانی - و ای بسا سوء کاربرد - استعدادهای طبیعی او زنجیرهای نابالغی همیشگی وی هستند، و آن کس نیز که این زنجیرها را به دور می‌افکند می‌تواند از فراز گودالی باریک جستی نامطمئن کند و بس، زیرا که [فهم او] به حرکت آزادانه‌ای از این دست عادت ندارد. از این رو بسیار اندک اند کسانی که توانسته باشند با پروراندن ذهن‌شان خود را از نابالغی بدر آورند و سپس گام‌های مطمئن بردارند.

۱. (Gängelwagen) سبد مانند‌ی است چرخدار که کودکان را در آن می‌نهند تا راه رفتن بیاموزند.

اما اینکه جماعتی^۱ بتواند خود به روشن‌نگری دست یابد محتمل و اگر آزاد بگذارندش ای بسا قطعی است. زیرا همیشه تنی چند «خوداندیش»^۲ - حتا در میان قیم‌های گمارده بر توده - پیدا می‌شوند که پس از آنکه خود یوغ نابالغی را به کناری انداختند، روح ارج‌شناسی عقلانی ارزش‌ها و غایت هستی انسانی را که خوداندیشیدن است در پیرامون خویش می‌پراکنند. جالب اینجاست که درست همان جماعتی که پیش از این به دست اینان به زیر یوغ در آمده است، اکنون اگر به دست تنی چند از قیم‌هایی که خود هنوز به روشن‌نگری نرسیده‌اند برانگیخته شود، اینان را ناگزیر می‌سازد همچنان در زیر یوغ نابالغی باقی مانند آری، این‌سان زیانبار است کاشتن تخم خام‌داوری^۳‌ها، زیرا که خام‌داوری‌ها سرانجام از آنان که بانی‌شان بوده‌اند انتقام می‌گیرند. از این‌رو، جماعت‌ها اندک - اندک به روشن‌نگری می‌رسند. با یک انقلاب شاید براندازی خودکامگی فردی و زورگویی آزمندانه و یا قدرت‌پرستانه به دست آید. اما اصلاح واقعی شیوه‌ی تفکر از آن برنمی‌آید و خام‌داوری‌های تازه در کنار خام‌داوری‌های کهن افزار راهبری توده‌ی

۱. (Publikuum) در مقابل فرد (Individuum)، به معنای انسان‌های موجود در یک محل، منطقه یا کشور. در سده‌ی هژدهم میلادی این واژه به جای مفهوم امروزی (Öffentlichkeit) (= امر همگانی) به کار می‌رفت. یوهان کریستف آدلونگ (J.C. Adelung) این مفهوم را چنین تعریف می‌کند: ۱) انبوه انسان‌هایی که در یک محل همگانی گرد آمده باشند؛ ۲) تمامی خوانندگان یک نویسنده؛ ۳) همه‌ی هم‌عصرانی که با ما می‌زیند.

۲. (Selbstdenkend) از مفاهیم کلیدی مقاله‌ی کانت است. منظور کسانی‌اند که از پیروی کردن از قواعد و احکام از پیش معلوم خودداری می‌کنند و با به کار گرفتن فهم خویش و با «خود اندیشیدن» که غایت وجودی انسان است، به روشن‌نگریستن در امور جهان می‌آغازند.

۳. (Vorurteil) این واژه معمولاً به «پیشداوری» ترجمه شده است، و گاه نیز به علم احمالی و غیران. پیش - داوری به رغم برابری صوری با برابر نهادش در زبان‌های اروپایی. در آلمانی، Pre-judgment، در انگلیسی، Pre-judgment، در فرانسوی، رسانیای بارمعنایی این واژه در زبان‌های اصلی نیست. ما در اینجا ترجمه‌اش را به «خام‌داوری» مناسب‌تر دیدیم - م.

عظیم اندیشه‌باختگان می‌شود.

برای [دستیابی به] این روشن‌نگری به هیچ چیز نیاز نیست مگر آزادی؛ تازه آن هم به کم‌زیاترین نوع آن، یعنی: آزادی کاربرد عقل خویش در امور همگانی^۱ به تمام و کمال. اما از همه سو می‌شنوم که فریاد برمی‌دارند که عقل نورزید! نظامی می‌گوید: عقل نورزید! مشق بکنید! مدیر مالیه می‌گوید: عقل نورزید! پول بسلفید! کشیش می‌گوید: عقل نورزید! ایمان بیاورید! (تنها یک سرور^۲ در جهان هست که می‌گوید: عقل بورزید هرچندان و در هر باره که دلخواه‌تان است، اما فرمانبرداری کنید!)

این چیزها یکسر همه محدودکننده‌ی آزادی است. اما کدام محدودیت سدّ راه روشن‌نگری است؟ و کدام است که نه تنها مانع نیست بلکه پیش‌برنده‌ی آن است؟ به این پرسش من چنین پاسخ می‌دهم: «کاربرد همگانی عقل خویش» را می‌باید همواره آزاد گذاشت و این یگانه ابزاری است که می‌تواند آدمیان را به روشن‌نگری برساند اما کاربرد خصوصی^۳ آن چه بسا تنگ و محدود تواند بود بی‌آنکه پیشرفت روشن‌نگری از این جهت با دشواری ویژه‌ای روبه‌رو شود. درک من از «کاربرد عقل خویش در امور همگانی» آن استفاده‌ای است که کسی در مقام «اهل علم»^۴ در مقابل جماعت خوانندگان‌اش از عقل خود می‌کند، و کاربرد خصوصی آن کاربردی را می‌نامم که کسی مجاز است در سِمَتِ اداری و یا مدنی معینی که به وی سپرده شده از عقل خود بکند.

اما در برخی امور که برای زندگانی جمعی سودمند اند، ساز و کاری ویژه مورد نیاز است، که براساس آن عده‌ای از اعضای جامعه بایستی

۱. der öffentliche Gebrauch seiner Vernunft (آن استفاده‌ای [= کاربردی] است که

کسی در مقام «شخص خود» و به صفت اهل علم در مقابل جماعت خوانندگان‌اش از عقل خود می‌کند). ۲. منظور فردریک کبیر امپراتور پروس است.

۳. Privatgebrauch (آن استفاده‌ای [= کاربردی] است که کسی در مقام صاحب منصبی اداری — مثلاً در مقام افسر، کارمند اداره یا کشیش — از عقل خود می‌کند).

[بی‌نشان دادن اراده‌ی خود] روشی کارپذیر (= انفعالی)^۱ داشته باشند، تا به یاری توافقی ارادی حکومت بتواند آنان را به سمت هدف‌های عمومی راهنمایی کند و یا دست کم از آسیب‌رساندن به آن هدف‌ها باز دارد. در چنین مواردی دیگر جای عقل ورزیدن نیست بلکه شخص باید فرمان برد. اما هنگامی که همین کس، که جزوی است از کل آن دستگاه، خود را در مقام عضوی از جامعه در نظر آورد - و حتی عضوی از جامعه‌ی مدنی جهانی - آن‌گاه می‌تواند به عنوان اهل علمی که با نوشته‌هایش جماعتی به مفهوم واقعی کلمه را مخاطب قرار می‌دهد، عقل بورزد بی‌آنکه به کارهایی خدشه وارد شود که وی را به عنوان عضوی منفعل و کارپذیر بدان گمارده‌اند. بنابراین، اگر یک فرد نظامی که از فرماندهان‌اش فرمانی دریافت می‌کند، در سرخدمت آشکارا درباره‌ی نتیجه‌بخش بودن یا سودمندی آن به جدل پردازد، کاری است زیانبار. او باید فرمان ببرد. اما برآستی از وی نمی‌توان دریغ نمود که در مقام اهل علم در باب نارسایی‌های امور جنگ و نظامیگری داد سخن دهد و آن را با مخاطبان خود در میان‌گذارد تا ایشان داوری کنند.

هیچ شهروندی از پرداختن مالیات‌هایی که به عهده‌ی اوست نمی‌تواند سرببیچد. حتی خرده‌جویی گستاخانه‌ی او در باب این مالیات‌ها، اگر که پرداخت‌شان از طرف او الزامی باشد، کاری است بزهکارانه و درخور کیفر (بزهکارانه است زیرا می‌تواند فتنه‌برانگیز باشد)؛ اما اگر همین شخص، در مقام اهل علم، بی‌تناسب و ظالمانه بودن چنین مالیات‌هایی را آشکارا نکوهش کند، کاری خلاف وظیفه‌ی شهروندی‌اش نکرده‌است. همچنان‌که یک روحانی می‌باید با طلبه‌ها و گروه مؤمنان خود بر طبق «اصول مذهب»^۲ کلیسایی سخن براند که خدمتگزار آن است؛ زیرا شرط

1. Passiv

۲. Symbol (در اصطلاح علم کلام مسیحی به اصولی اطلاق می‌شود که پذیرفتن‌شان نشانه‌ی ایمان آوردن مؤمن است به مذهب مورد نظر).

پذیرش وی به خدمت جز این نبوده است. اما در مقام اهل علم آزادی کامل دارد و حتا بر اوست که همه‌ی اندیشه‌های نیکخواهانه و سنجیده‌اش را در باب کم و کاستی‌های آن اصول بازگوید و اگر پیشنهادی برای سامان‌گیری آن مذهب و کلیسا دارد با مخاطبان‌اش در میان نهد و در چنین کاری هیچ جایی برای احساس عذاب وجدان نیست. زیرا آنچه او بنا بر حرفه و در مقام کارگزار کلیسا می‌آموزاند، گزینش آزاد و دلخواهانه‌ی وی نیست، بلکه وی را به خدمت گرفته‌اند تا آن چیزها را به نام و فرمان آن که وی را به خدمت گرفته به مردم آموزش دهد. او خواهد گفت: کلیسای ما چنین و چنان می‌آموزاند و دلیل‌هایی که در کار می‌آورد این‌هاست. سپس سودمندی‌های عملی احکامی را که مکلف به بیان‌شان است برای گروه مؤمنان خویش بازگو می‌کند زیرا - بی‌آنکه آن احکام اعتقاد کامل خود وی باشد - ممکن است حقیقتی در آن‌ها نهفته باشد. ولی اگر در آن احکام چیزی نفی‌کننده‌ی معتقدات باطنی خود بیابد دیگر نمی‌تواند از روی وجدان به کارش ادامه دهد و باید از آن کناره گیرد. به این ترتیب، در کار آوردن عقل خویشتن توسط یک مدرس موظف در برابر گروه مؤمنان کاربردی خصوصی است و بس، زیرا که چنین گردهمایی به رغم بزرگی‌اش گردهم آمدن اهل آن کلیساست که با توجه به آن او به عنوان کشیش دیگر آزاد نیست و نباید هم آزاد باشد؛ بلکه مأموری است که به نام و فرمان آن که وی را به خدمت گرفته است کاری را انجام می‌دهد. برعکس، او در مقام اهل علم و کسی که با نوشته‌های‌اش با جماعت در معنای واقعی کلمه، یعنی با جهان، سخن می‌گوید و به عنوان روحانی‌ای که عقل خود را در امر همگانی به کار می‌برد، از آزادی نامحدود به خدمت گرفتن عقل خویش و سخن گفتن به نام شخص خود، برخوردار است؛ زیرا این نکته که قیم‌های مردم (در امور روحانی) خود می‌باید از نابالغان باشند آشفته‌گویی نامعقولی است که به پایداری همیشگی نامعقولی‌ها می‌انجامد.

اما آیا نمی‌شود که جمعی از روحانیان مثلاً یک مجمع کلیسایی و یا یک کلاسیس^۱ عالیقدر (نامی که هلندی‌ها چنین مجمعی را به آن می‌خوانند)، این حق را داشته باشد تا میان خود در باب مجموعه‌ای از اصول ثابت مذهبی هم‌سوگند شوند و قیمومتی دایمی بر یک یک اعضایشان، و به میانجی ایشان بر عموم مردم، اعمال کنند و حتا آن را همیشگی کنند؟ من می‌گویم نه، چنین چیزی شدنی نیست. پیمانی که نوع بشر را برای همیشه از دستیابی بر روشن‌نگری بیش‌تر باز دارد همانا باطل است و پوچ، حتا اگر بالاترین قدرت‌ها و شوراهای قانونگذاری و شکوهمندترین توافقنامه‌های صلح مهر تصویب بر آن زده باشند. هیچ دورانی نمی‌تواند با خود به این قصد هم‌داستان و هم‌سوگند شود که دوران بعد را در قیدی بگذارد که هرگز نتواند شناخت‌هایش (به‌ویژه شناخت‌هایی چنین درنگ‌نابردار) را گسترش بخشد و از خطاها بپیراید و به طور کلی در شاهراه روشن‌نگری پیش رود.

چنین کاری جنایتی است علیه طبیعت انسانی که از آغاز درست همین پیشروی در شاهراه روشن‌نگری، مقصود و غایت آن قرار داده شده است و آیندگان کاملاً حق خواهند داشت چنین تصمیمات خودسرانه و نامشروعی را یکسره به دور افکنند. معیار سنجش آنچه به عنوان قانون بر مردم وضع می‌شود این است که آیا آن مردم هرگز خود چنان قوانینی بر خویش وضع می‌کردند یا نه؟ اما برای دوره‌ای معین و کوتاه و تا پدید آمدن قانونی به‌تر، این کار شدنی است تا با نظمی که در کار می‌آورد شهروندی، و بویژه روحانیان، آزاد گذاشته شوند، به صفت اهل علم آشکارا، [خطاب به عموم] یعنی که از طریق نوشته‌های‌شان، درباره‌ی اشتباه‌ها و کم و کاستی‌های تأسیس فعلی و تشکیلات^۲ موجود

۱. (Klassis) شورای کلیسا در هلند که از حق قانونگذاری در امور مذهبی برخوردار است.

2. Einrichtung

نظریات‌شان را بازگویند، و در حالی که «نظم در کار» همچنان پایدار می‌ماند نظریات مختلف در چندی و چرایی امور آن قدر آزموده شود که بتوان به نظری مشترک (حتا اگر به اتفاق آراء نباشد) دست یافت، و سپس بر مبنای این اشتراک نظر پیشنهادی به پیشگاه شاهانه عرضه داشت تا به حمایت از گروه مؤمنانی برآید که از دیدگاهی درست‌تر در باب لزوم تغییر تشکیلات فعلی مذهبی بین خود به توافق رسیده‌اند، بی‌آنکه سدّ راه دیگرانی شوند که به موازین کهن دلبسته باقی مانده‌اند.

اما هم عهد شدن بر سر قانون اساسی مذهبی پایداری که کسی هرگز نتواند در آن تردید روا بدارد، حتا اگر چنین توافقی فقط به دوران زندگی یک انسان محدود باشد، یکسره ممنوع است؛ زیرا که انسانیت را در دوره‌ای، از پیشرفت به سوی خیر و صلاح باز می‌دارد و به آیندگان زیان می‌رساند. البته آدمی می‌تواند روشن‌نگری‌اش را در باب آنچه می‌باید از آن آگاهی داشته باشد به تأخیر اندازد؛ اما صرف نظر کردن از روشن‌نگری برای خود و به‌ویژه برای نسل‌های آتی، تجاوز به حقوق مقدس بشری است و لگدکوب کردن آن. قانونی را که مردم حق ندارند در باره‌ی خود وضع کنند، پادشاه نیز به طریق اولی چنین حقی ندارد. زیرا که اعتبار قانونگذاری پادشاه از این نشأت می‌گیرد که وی اراده‌ی عموم مردم را در اراده‌ی خود وحدت می‌بخشد و بازمی‌تاباند. اگر او تنها در آن همت بندد که همه‌ی اصلاحات جاری یا مورد نظر با نظم مدنی سازگار باشد، دیگر رعایای خود را آزاد تواند گذاشت تا آنچه را برای بهبود حال و رستگاری‌شان ضروری می‌دانند بکنند. و دیگر چیزی بر عهده‌ی او نیست جز بازداشتن کسانی که با دست یازیدن به خشونت بازمی‌دارند دیگران را از کوشش همه‌سویه برای شناخت و پیشبرد آنچه خود در جهت بهبود حال و رستگاری‌شان ضروری می‌بینند. مقام شامخ سلطنت اگر نوشته‌های رعایای خویش را که برای دستیابی بر نظری مشترک با همدیگر در جدل اند، مشمول نظارت عالیه‌ی دولت خود قرار دهد زیان

می‌بیند. چه آن‌گاه به نظر والای خود چنین کند، چه بسا بر او خرده گیرند که: «دستوربان از قیصر دستور نمی‌ستانند»^۱ - و بسا بیش‌تر آن‌گاه که به رغم بقیه‌ی رعایا، در پشتیبانی از استبداد معنوی تنی چند خودکامه، قدرت عالیه‌اش را خوار کند و دست به چنین نظارتی بیالاید.

حال اگر پرسیده شود آیا ما اکنون در عصری زندگی می‌کنیم روشنی‌یافته؟ پاسخ این است که نه. ولی در عصر روشنی‌بخشی بلی. در اوضاع و احوال امروز همه‌ی مردم در آن‌چنان موقعیتی نیستند و نمی‌توان هم آنان را [در آن موقعیت] گذاشت - که در مسایل دینی بدون هدایت دیگری عقل خویش را با خوبی و اطمینان به کار برند. هنوز کم و کاستی در این کار زیاد است.

ولی نشانه‌های روشنی در دست داریم که هم‌اینک در مقابل‌شان عرصه‌هایی گشوده می‌شود که در فراختای آن، آزادانه به آن طرف پیش بروند و موانع روشن‌نگری عمومی، و خروج آنان از نابالغی به تقصیر خوشتن‌شان اندک - اندک کم‌تر شود. از این نظرگاه، عصر ما عصر روشنی‌بخشی و یا [به سخن دیگر] قرن فردریک است.^۲

شهریاری که دون شأن خود نمی‌داند که بگوید: بر او است که در مسایل مذهبی، نه تنها مردم را به پذیرش باوری وادار نکند، بلکه ایشان را در آن مسایل یکسره آزاد نیز بگذارد، شهریاری که عنوان متکبرانه‌ی مداراگری را بر خود روا نمی‌بیند و آن را رد می‌کند به راستی که [پادشاهی] روشن‌نگر است، و سزاوار این‌که جهانیان و آیندگانِ قدرشناس وی را بدین عنوان بستانند که نوع بشر را - دست‌کم تا جایی که مربوط به حکومت است - از اسارت درونی رهانیده، و همگان را آزادی بخشیده تا در کلیه‌ی امور وجدانی از عقل خویش پیروی کنند.

در عهد چنین شهریاری است که روحانیان و الامقام رخصت یافته‌اند

1. Caesar non est supra Grammaticos

۲. اشاره دارد به رونق‌گیری کار روشن‌نگری در دوران سلطنت فردریک کبیر.

در مقام اهل علم، بی‌آنکه به تکالیف حرفه‌ای‌شان خدشه‌ای برسد، در نهایت آزادی و آشکارا، رأی و نظری را که جابه‌جا با اصول پذیرفته‌ی دینی‌شان ناساز است، با همه‌ی جهانیان در میان گذارند تا به محک نقد سنجیده شود. و پیش از روحانیان این حق به کسانی داده شده که تکالیف حرفه‌ای دست و پای‌شان را نمی‌بندد. این روح آزادی به بیرون نیز دامن می‌گسترده، حتا بدانجا که می‌باید با موانعی رویارو شود که از وجود دولتی ناکاروان برآمده است. زیرا در برابر چشمان چنین دولتی نمونه‌ی روشنی عرضه می‌شود از آنکه جای هیچ نگرانی برای برهم خوردن یگانگی ملی و نظم عمومی نیست اگر که آزادی حاکم شود. آدمیان اگر به عمد وادار نشوند در خام عقلی بمانند، اندک-اندک خود را از آن بیرون می‌کشند.

من در روشن‌نگری، بیش از هر جای دیگر، بر «خروج آدمی از نابالغی به تقصیر خود خویشتن در قلمرو مسایل مذهبی» پای فشرده‌ام، زیرا که حکم‌فرمایان ما در دیگر عرصه‌ها همچون علوم و هنرها، میلی ندارند که نقش قیم رعایا‌شان را بازی کنند و دیگر اینکه نابالغی در امور دینی از هر نوع دیگر اهانت‌بارتر و زیان‌بخش‌تر است. اما شیوه‌ی تفکر رئیس حکومتی که روشن‌نگری در قلمرو مسایل دینی را ترویج می‌کند از همه‌ی این‌ها فراتر می‌رود و به‌خوبی آگاه است که حتا در امر قانونگذاری خطری نخواهد داشت اگر به رعایای خود اجازه دهد عقل خویش را در امور همگانی به کار برند و اندیشه‌های‌شان را در باب شیوه‌های به‌تر قانونگذاری، حتا نقد صادقانه‌ی قوانین موجود با جهانیان در میان بگذارند، نمونه‌ی ستودنی و کم مانند و درخشان چنین پادشاهی را ما خود داریم که در این امر پیشتاز همه‌ی پادشاهان است.

اما تنها کسی می‌تواند بگوید: عقل بورزید! هر چندان و در هر باره که دلخواه‌تان است اما فرمانبردار باشید!- سخنی که حتا یک جمهوری آزاد نیز دل‌گفتن‌اش را ندارد- که خود روشن‌نگر باشد و از سایه‌ها نهراسد و همزمان برای حفظ نظم عمومی سپاهی سازمان‌دیده و پرشمار در فرمان

داشته باشد.

در اینجا امور بشری روالی به خود می‌گیرد غریب و نامنتظر که اگر به تمامی در آن نظر انداخته شود همه چیز آن کمابیش متناقض است. چنین می‌نماید که درجه‌ی بیش‌تری از آزادی مدنی برای آزادی روح مردم - به رغم آنکه حدودی گذرناپذیر برای ایشان تعیین می‌کند - سودمند باشد و درجه‌ی کم‌تری از آن، برای‌شان فضایی بیافریند که در آن با تمام توانایی‌هاشان رشد بیابند.

سپس آن‌گاه که طبیعت تخمکی را که در زیر این پوسته سخت [= در پناه سپاه سازمان‌دیده و پرشمار حافظ نظم عمومی] با مهربانی می‌پرورد، یعنی دلبستگی و کشش ذاتی آدمی به اندیشیدن آزاد را بارور و شکوفا سازد، این خود اندک - اندک بر نحوه‌ی تفکر مردم مؤثر می‌افتد (که در نتیجه مردم پیوسته در عمل به آزادی توانا‌تر می‌شوند) و سرانجام نیز حتا بر اصول بنیادی دولت اثر می‌گذارد که دیگر به کار خودش سودمندتر می‌باید با انسان، که اینک موجودی است بیش‌تر از یک ماشین^۱، رفتاری پیش بگیرد سزاوار شأن او*.

کونینگز برگ، پروس

سی‌ام سپتامبر ۱۷۸۴

۱. اشاره دارد به ژولین اوفرای دولامتری (۱۷۰۹-۵۱) و کتابش انسان - ماشین (L'homme-machin)، لندن، ۱۷۴۸.

*. امروز که سی‌ام ماه سپتامبر است در اخبار هفتگی بوشینگ^۲ به تاریخ سیزدهم همین ماه، اعلانی خواندم که پاسخ آقای متدلزون به همین پرسش در شماره این ماه برلینیه مونا تشریف به درج خواهد رسید. هنوز آن پاسخ به دست من نرسیده است و ای بسا که در آن صورت از فرستادن این یک خودداری می‌ورزیدم. اینک این نوشته تنها به کار این آزمون می‌خورد که بنگریم دست تصادف تا به کجا می‌تواند در اندیشه‌ها هم‌رایی و هم‌گونگی به ارمغان آورد.

۲. نشریه‌ای که کانت در پانویست مقاله‌اش از آن با نام اخبار هفتگی بوشینگ یاد می‌کند، در طول سالهای ۸۶-۱۷۷۳ توسط آنتون فردریش بوشینگ (۱۷۲۴-۹۳) در برلین منتشر می‌شد.

نامه به کریستیان یا کوب کراوس

نوشته‌ی

یوهان گئورگ هامن

Johann Georg Hamann

یوهان گئورگ هامن (۸۸-۱۷۳۰) از برجسته‌ترین و بلیغ‌ترین سخن-پردازان ضد روشن‌نگری بود. به او «ساحر شمال»^۱ لقب داده‌اند. از الهام‌دهندگان «هردر» و نهضت ادبی «سرگیجش و شور»^۲ بود، به نظر او فیلسوفان روشن‌نگری یاوه‌درایانی دروغ‌زن و پُرگو و فضل‌فروش بیش نبودند. وی علیه مندلسزون و کانت که با آنان دوستی هم داشت ستیزه‌نامه‌های پرشوری نگاشته است.^۳

هامن در نامه‌ی زیر که برای کریستیان یاکوب کراوس Christian Jacob Kraus (۱۷۵۳-۱۸۰۷) دوست و شاگرد برجسته‌ی کانت و استاد فلسفه‌ی عملی و علوم سیاسی دانشگاه کونیگزبرگ نوشته است نکته‌های اساسی مقاله‌ی کانت را درباره‌ی روشن‌نگری به زیر سؤال می‌برد، و از نظریه‌ی «نابالغی به تقصیر خود خویش» انتقاد می‌کند و از تمایزی که کانت بین کاربرد خصوصی و کاربرد همگانی عقل می‌گذارد ایراد می‌گیرد و سرانجام تضادی را که در نفس روشن‌نگری کردن در زیر سایه‌ی حمایت «سپاهی سازمان‌یافته و پُرشمار» نهفته است، یادآور می‌شود.

1. der Magus aus dem Norden

۲. Sturm und Drang نهضتی بود که بین سالهای ۸۵-۱۷۶۷ در آلمان در واکنش به عقل‌پنیدادی و خرد محوری نهضت روشن‌نگری به راه افتاد و بر احساس طبیعی و حس آزادی و شور و شوق انسان‌ها تأکید می‌ورزید. اسمی که بر این نهضت نهاده شده است برگرفته از نام نمایشنامه‌ای به قلم فریدریش ماکسیمیلیان (۱۸۳۱-۱۷۵۱) کلینگر است که در ابتدا او آن را *Wirrwarr* (= آشفتگی) نامیده بود و سپس از طرف کریستف کاوفمن (۱۷۹۵-۱۷۵۳) که از دوستان و نزدیکان گوته و هردر بود و در عوالم فکری آن دوران دستی داشت به Sturm und Drang (= سرگیجش و شور) تغییر نام یافت. تاکنون، «اشتورم اوند درانگ» را در ترجمه‌ها به «غوغا و تلاش» و یا «طوفان و فشار» برگردانده‌اند، ولی با در نظر گرفتن تاریخچه‌ی موضوع و معنای قدیم واژه‌ی Sturm که در قرن هیجدهم نه در معنی امروزش توفان، بلکه به معنی سرگیجش به کار می‌رفت، ترجمه‌ی عبارت «اشتورم اوند درانگ» به «سرگیجش و شور» درست‌تر به نظر می‌رسد.

واژه‌ی Sturm هنوز در آلمانی سوییسی و برخی نواحی جنوب غرب آلمان در معنای قدیم خود «سرگیجه» به کار می‌رود. واژه‌ی Drang نیز در واژه‌نامه‌های معتبر به معنای کشش نیرومند درونی آمده است. که ما آن را به «شور» ترجمه کرده‌ایم. - م.

۳. از جمله ستیزه‌نامه‌های هامن این‌ها هستند:

- علیه کتاب نقد عقل محض کانت به عنوان نقد برتر محضیت عقل (۱۷۸۴) *die Metakritik über den purismus der Vernunft* علیه کتاب اورشلیم مندلسزون به عنوان جلجتا و شبلیمینی (۱۷۸۴) *Golgatha und Scheblimini* و کتابی با نام درباره‌ی قدرت مذهب و یهودیت *Über religiöse Macht und Judentum*.

کونیگز برگ، ۱۸ دسامبر ۱۷۸۴

عالم شهیر عالم سیاست و کیاست!^۱

از آنجا که از من استخوان خشکیده‌ی سالمند، دیگر فلسفیدن به شیوه‌ی مشائیان^۲ به زحمت برمی‌آید؛ و اوقات گردش‌های بُریچ و خم نیز همیشه نه پیش از غذا، بلکه گاه نیز به هنگام صرف غذا - از نخم مرغ گرفته تا سیب^۳ - فرا می‌رسد، ناچارم برای اظهار تشکر از جنابعالی از کلک^۴ ملمع‌نگارم یاری بجویم و سپاس‌هایم را برای دریافت شماره‌ی ماه دسامبر ماهنامه‌ی برلین^۵ که از [زبان لوتره‌وار و] سبک کانتی (Cant-Style)^۶

۱. (Clarissime Domine Politice!) عنوان نامه به لاتین است و در حالت ندایی.

کریستیان یاکوب کراوس استاد علوم سیاسی بود و بعضی از مفسران گفته‌اند که در

پیش عنوان نامه طنز و تمسخری پنهان است.

2. Peripatetisch

3. ab ouis ad poma 4. Maccaronischen Gänsekiel

۵. مقصود شماره‌ی ماه دسامبر ماهنامه‌ی برلین است که مقاله‌ی کانت در صفحه‌ی اول

آن به چاپ رسیده بود و هامن آن را Berlinischen Christmonath می‌خواند. در

مجموع باید اعتراف کرد که بسیاری از ظرافت‌ها و شگردهای زبانی هامن عموماً

(و نیز در این نامه) ترجمه ناپذیر است.

۶. Cant، Cant-Style، واژه‌ی انگلیسی است و زبان حرفه‌ای، زبان ویژه، زبان کنایی

سخن ریاکارانه و زبان زرگری معنی می‌دهد. کارل فریدریش فلوگل (۸۸-۱۷۲۹)

C. F. Flögel شیوه‌ی کانتی را در کتابش به نام تاریخ ادبیات طنزآمیز (۱۷۸۴) این‌طور

تعریف می‌کند: «زبان «نازلی» که درباریان چارلز دوم به آن حرف می‌زدند و گسترش

آن را تشویق می‌کردند تا کوچک داشت و تحقیرشان را نسبت به تشریفات و

تجملات دوره پیشین نشان دهند.» و می‌افزاید: «ریچارد استیل می‌گوید که سبک

کانتی مأخوذ از نام آندره‌اس کانت است که کشیش منتخب مردمان عامی ناحیه‌ای

نشان‌ها دارد تقدیمتان کنم [...]»^۱.

در همان مأخذی که نوشته شده *Sapere aude* «دلیرباش در به کار بستن فهم خود»، این نیز آمده است که «شگفتی مکن!» *Noli admirari*^۲ عالم شهیر عالم سیاست؛ شما نیک می‌دانید که من چه اندازه افلاطون‌مان^۳ را عزیز می‌دارم و با چه رغبتی او را می‌خوانم، به علاوه در امر هدایت فهم خودم قیمی را چون او بسیار هم دوست می‌دارم بی‌آنکه از این بابت [احساس] کم‌ترین تقصیری خاطر می‌بازارد.

به یک استاد منطق و عقل ناب، اصول و قواعد توضیح دادن و روشن کردن را یادآوری کردن، کاری است بسیار ناپسند و زشت، به‌ویژه که شما هاجنسن^۴ اتان را هم از پیش من برده‌اید. بی‌آنکه اخلاق‌اش را بازپس‌ام دهید. و من بی‌نوا هیچ ابزار^۵ منطقی دیگری هم در اختیار ندارم از کتب

← دورافتاده در اسکاتلند بود و با ممارست و استعدادی که داشت زبانی مخصوص ساخته بود و بر منبر با آن سخن می‌گفت و فقط جماعت مؤمنان‌اش از آن سر درمی‌آوردند و پس. هامن چند معنایی وازهی انگلیسی *Cant* را به شکلی طنزآمیز و برای طعنه‌زدن بر سبک و زبان فلسفی کانت به کار می‌گیرد. ما *Cant-Style* را به (شیوهی کانتی [و زبان لوتره‌وار]) ترجمه کرده‌ایم. در معنای لوتره در برهان قاطع آمده است: «لوتر (به ضم اول و ثانی مجهول و فتح ثالث و سکون را) یا لوتر زبانی باشد غیر معمول که دو کس با هم قرار داده باشند تا چون باهم سخن گفتند دیگران نفهمند و آن را زبان زرگری هم می‌گویند و به همین معنی به جای الف، های هوز آمده است که لوتره باشد.» چند جای دیگر متن نیز ترجمه به معنا شده است. — م.

۱. [...] از ترجمه کردن یک جمله ترجمه‌ناپذیر که بازی با حروف است (با حروف

e, m, n, i) و شیوهی کانتی *Cant-style* را به معنایی که توضیح دادیم به شیوهی

نویندگی کانت *Kant Styl* ربط می‌دهد، به ناچار چشم پوشیدیم. — م.

۲. در توضیحات مربوط به مقاله‌ی کانت (ص ۱۷، پانویست ۳) یادآوری کردیم که شعار

معروف روشن‌نگری *Sapere aude* برگرفته از هوراس شاعر غزل‌سرای رومی است.

هامن با دستکاری در عبارت دیگری از هوراس (رسائل ۱، ۶، ۱) عبارت طنزآمیز *Noli*

admirari را (= شگفتی مکن!) جعل می‌کند. اصل عبارت هوراس چنین است، *Nil*

admirari یعنی که؛ «شگفتی را، چیزی [در کار] نیست».

۳. کراوس در کلاس‌هایش افلاطون درس می‌داد. هامن نیز برخلاف هواخواهان

روشن‌نگری که به ارسطو توجه داشتند، از دوستان افلاطون بود.

۴. فرانسیس هاجنسن (۱۷۴۷-۱۶۹۴) *Francis Hutchinson* فیلسوف اخلاقی

انگلیسی و بنیادگذار فلسفه‌ی اخلاق زیبایی‌شناسانه است.

ذخیره. وضع من از این هم به مراتب بدتر است وقتی که می خواهم از این تصادف وحدت نظر یهودی-مسیحی^۱ سر در بیاورم و آن را به روشنی درابم، زیرا کتابدار [باشی] سلطنتی نیز [برایم گریه رقصانی می کند و] از سپردن دوره ی سال دوم^۲ به من خودداری می ورزد، به رغم اینکه من از هرکاری که از دستم برآمده کوتاهی نکرده ام و با همه ی نیرو برای زایایی مکتب هزاره باور جهان میهنی-افلاطونی^۳ کوشیده ام و از درخواست، یادآوری و تمنا و سیاس گزاری ذره ای کوتاه نیامده ام.

به این جهت من بسیار خوشنودم که روشن نگری با آنکه از خلال معادله ی نابالغی-قیمومت توضیح داده نمی شود، ولی از جنبه ی زیباشناختی، و نه دیالکتیکی اش، تا حدودی روشن تر می شود و گسترش بیش تر می پذیرد. اما به نظرم که «گناه نخستین»^۴ و خطای پایه، در واژه ی جنبی^۵ «به تقصیر خویشتن» نهفته باشد.

همان طور که افلاطون ما نیز دریافته بود، ناتوانی اصلاً تقصیر نیست و تنها آن وقتی «تقصیر» می شود که بنابه اراده ی خود آدمی باشد و یا برآند کمبودی درخواست و تصمیم و جرئت او و یا نتیجه ی تقصیرات پیشین وی. به راستی اما این «دیگری» نامعین^۶ کیست که دوجا از او به طور ناشناس نام برده می شود جناب عالم عالم سیاست و کیاست عزیز! می بینید، این جماعت فیلسوفان، با چه بی میلی نام واقعی اشخاص مورد نظرشان را بر زبان می آورند و چگونه مانند گریه ی پاسوخته دور خود

۱. تصادف وحدت نظر یهودی-مسیحی کنایه از این است که کانت مسیحی و مندلسزون یهودی بود هر دو همزمان به پرسش «روشن نگری چیست؟» پاسخ داده بودند.
۲. مقاله های کانت و مندلسزون در دوره ی سال دوم برلینشه موناتسشریف چاپ شده بود.

3. Kosmopolitisch platonischen Chiliasmus

۴. واژه در اصل یونانی است Proton pseudos، و به معنای «خطای بنیادین» است که خطاهای بعدی منطقاً از آن زاییده می شود.

۵. اصل واژه adiecto است، صورت دیگری از کلمه ی لاتین adiectum، به معنی پیوست، ضمیمه و یا چنانچه هامن آن را به آلمانی ترجمه کرده است «Beiwort». که ما آن را به «واژه ی جنبی» برگردانیم.

۶. Der unbestimmte andre، نک. به مقاله ی کانت.

می چرخند؟ اما من روشن نگری قرن مان را با چشمان گریه وار نمی نگرم و در آن با دیدگان سالم بشری نظر می کنم. اگرچه طبیعتاً در اثر گردش سالیان و دود چراغ خوردن های شبانه و شکم چرانی هایم قدری فرسوده شده اند، ولی باز نزد من دهها بار از چشم هایی که همچون «آتنه جغد چشم»^۱ از تابش نور ماه روشنی می یابند، گرامی تراند.

از این روی، در مقام طلبه ای آزاد که سخت تشنه ی آموختن است، برای دومین بار می پرسم: به راستی این دیگری کیست که آن جهان میهن^۲ هزاره باور از وی عالمانه سخن می گوید. این دیگری تن پرور و یا هدایتگری که نویسنده در خیال به او می اندیشد ولی جرئت بر زبان آوردن نام اش را نمی کند کیست؟ پاسخ این است: او [همان] قیم نابابی است که رویه ی دیگر سکه ی نابالغی است و لازم و ملزوم آن است. آری، سزاوار^۳ واقعی مرگ اوست. بنابراین، باید گفت «قیمومت به تقصیر خود خویش» و نباید گفت؛ «نابالغی به تقصیر خود خویش».

این جهان میهن هزاره باور چرا با «آبشالوم»^۴ نوجوان این گونه به نرمی رفتار می کند؟ زیرا که خود را از زمره ی قیم ها به شمار می آورد و می خواهد در برابر خوانندگان نابالغ اش برای خود کسب احترام کند در چنین وضعی؛ اگر نابالغان خود را به دست قیم یا رهبری بسپارند که در عین کوربینی خود را از نظرها پنهان می کند، دیگر نابالغی به تقصیر خود خویش نیست، و اوست که سزاوار واقعی مرگ است. اکنون، ناتوانی یا تقصیر کسی که بر سکوی اتهام نابالغی نشانده شده از کجا می آید؟ از تن آسایی و ترسویی خود او؟ نه. از کورچشمی قیم هایی می آید که

۱. Athene glaukopis واژه در اصل یونانی است، «آتنه» الاهی دانایی و جغد چشم لقب او است. جغد در نزد آتنی ها پرنده ی مقدسی بود. بنابر اسطوره، آتنه الاهی است که چشمان درخشنده اش تاریکی ها را می شکافد و روشن می کند، و به آدمیان، قدرت بینایی و هوشمندی را او بخشیده است. ۲. منظور کانت است.

۳. عهد عتیق، دوم سموئیل نبی ۱۲-۵: آنگاه خشم داود بر آن شخص افروخته شده به ناتان گفت: به حیات خداوند قسم که کسی که این کار را کرده است سزاوار قتل است.

۴. آبشالوم (Absalom)، پسر سوم داود و سخت محبوب او بود. بر پدر شورید و سرانجام کشته شد.

جلوه فروش دانایی و بینایی اند و به همین سبب نیز همه ی تقصیرها بر گردن شان است و باید پاسخگوی آن باشند. این فضل فروش گمان پرداز با چه وجدانی می تواند در شبکلاه خواب و از کنار بخاری گرم اش بر نابالغان زبان طعن بگشاید و ترسویی شان را سرزنش کند، در حالی که قیم کوربین شان برای تضمین درست کیشی و خطاناپذیری اش «سپاهی سازمان دیده و پر شمار» در اختیار دارد؟ چگونه می توان درباره ی تن آسایی چنین نابالغانی زبان به تمسخر گشود، وقتی که قیم روشن نگر و خوداندیش شان - عنوانی که این معرکه پرداز غیر مسئول به او می بخشد - آنان را حتا «ماشین» هم به حساب نمی آورد و جز سایه ای از عظمت وجود خود و اشباحی خدمتگزار که نباید ترسی از شان به دل راه دهد نمی شناسد، [اشباحی که وی فقط به وجود آن ها معتقد است و بس] بنابراین اگر لعنت شیطان بر تو نباشد، ایمانات را بدار، مشقات را بکن، پولات را پرداز نتیجه ای یکسان ندارد؟

آیا این بلاهت از هر سه طرف نیست؟ و کدام اش بزرگترین است و سنگین ترین؟ سپاهی از کشیشان خرده پا یا از خیانت کاران مزدگیر [و یا] جیب بران خونریز؟ پس از آنکه امور بشری روالی به خود گرفته است غریب و نامنتظر، که در پی آن، همه چیز کمابیش به تناقضی بزرگ دچار شده، به نظر من چنین می رسد که ایمان داشتن کاری به مراتب صعب تر است از کوه ها را از جاکندن، از مشق نظامی کردن و تصفیه حساب با نابالغان تا دینار آخر^۲.

روشن نگری قرن ما سپیده دم دروغینی است که در پرتو آن هیچ جهان میهن هزاره باوری نمی تواند جز از کنار بخاری گرم اش و در شبکلاه خواب پیش گوینده سخن بگوید. تمامی اش یاوه سرایی و فضل فروشی نابالغانی است که می کوشند در عین نابالغی به خود مقام قیم دیگران را

1. Sottise des trois parts

۲. donec reddant nouissimum quadrantem هر آینه به تو می گویم که تا فلس آخر را ادا نکنی هرگز از آنجا بیرون نخواهی آمد (انجیل متی، ۵-۲۶).

بیخشند؛ اما قیم‌هایی که خنجر صید نیز در کف پنهان دارند. ماهتاب یخ‌زده‌ی سترونی است که هیچ پرتوی از روشنائی بر فهم‌های تن‌آسا نمی‌افکند و هیچ گرمایی به اراده‌های جیون نمی‌بخشد. و پاسخی که تاکنون به این پرسش داده شده است، در حکم چراغانی سوت و کوری است برای نابالغانی که در زیر آفتاب نیمروز گام می‌زنند.

تحریر شد در گرگ و میش عصرگاه چهارمین و آخرین شنبه^۱ مبارک سال ۸۴ به دست ارادتمند عالم شهیر عالم سیاست و کیاست و مجهول‌القدر نزد علما و شعرای دوران ستاره‌بین^۲ گمرکخانه. حتا در تاریکی، تکلیف‌های الهی زیبایی وجود دارند که می‌توان اداشان کرد.

مت ۳. ۱۱. XI

بعدالتحریر:

تمجید من از تعریف کانت به آن‌جا راه می‌برد که روشن‌نگری راستین را از نو این‌گونه تعریف کنم: روشن‌نگری راستین خروج انسان نابالغ است از قیومت به تقصیر مضاعف خود او. وحشت آقایان از آغاز گرفتن خردمندی است — و این خردمندی ما را در دروغ گفتن جیون می‌سازد و در شفر گفتن تن‌آسان — پس در رویارویی با قیم‌هایی که حداکثر قادر اند جسم‌مان را نابود کنند^۴ و کیسه‌مان را تهی سازند، دلیرتر باشیم و در برابر برادران نابالغ‌مان هرچه مهربان‌تر و در نیکوکاری که بی‌مرگی‌مان در آن است هرچه گشاده‌دست‌تر. تفاوت گذاشتن بین کاربرد عمومی و کاربرد خصوصی عقل همان‌قدر مضحک است که آن کتاب خنده‌دار و خنده‌آور

1. adventssontag

۲. هاتن خود را از کسانی می‌دانست که به دیدار ستاره‌ی بیت‌لحم نایل آمده‌اند و از آنجا که با وساطت کانت در اداره‌ی گمرک شغل منشی‌گری به دست‌آورده بود در اینجا خودش را «ستاره بین گمرکخانه» (magus in telonio) می‌نامد.

۳. (Matth. XI. 11.) عبارتی با این مشخصات در انجیل متی [ترجمه‌ی فارسی] دیده نشد — م.

۴. «... و از قاتلان جسم که قادر بر کشتن روح نیستند بیم مکنید، بلکه از او بترسید که قادر است بر هلاک کردن روح — و جسم را نیز — در جهنم» (انجیل متی، ۱۰-۲۸).

فلوگل^۱.

بدیهی است که موضوع بر سر آشتی دادن دو طبیعت [ناجور] قیم و نابالغ است، اما از هریک از این دو، وجودی مداهنه کار و ناقض نفس خود ساختن، سرّی نیست که نیاز به برملا کردن داشته باشد، بلکه گره سیاسی ماجرا درست همین جا قرار دارد.

به راستی جامه‌ی فاخر آزادی به چه کار من می‌آید، هنگامی که در کلبه‌ی خود لباس بندگی برتن دارم. آیا افلاطون هم در زمهری اجتناس لطیف است که این عزوبت کشیده‌ی پیر، بد و بیراه نثارش می‌کند.

زنان باید در جمع مؤنثان ساکت بنشینند - و «اگر سکوت پیشه می‌کردند فیلسوف باقی می‌ماندند»^۲. در خانه (یعنی بر کرسی و بر صحنه و بر منبر) می‌توانند هرچه دلشان بخواهد بر زبان آورند. این جا در مقام قیم سخن می‌گویند، اما همین که در مقام «نابالغی به تقصیر خود»^۳ شان باید به حکومت بیگاری دهند همه چیز را از یاد می‌برند و نقض می‌کنند. کاربرد عقل در امور همگانی و آزادی جز پس غذایی، پس غذایی خوب و دلچسب نیست. کاربرد خصوصی همان نان روزانه است که باید محض خاطر آنان از خود دریغ کنیم، نابالغی به تقصیر خود نیز دهن‌کجی دیگری است، مانند همان دهن‌کجی که وی به تمامی جنس لطیف می‌کند. چیزی که هیچ یک از «۳» دختر من تحمل‌اش را بر خود روا نمی‌دارند. آری من نیز قیم هستم!^۴ [اما] نه دهان به مزدم و نه مزدگیر قیمان عظیم‌الشان، بلکه شریک در بی‌تقصیری نابالغان ام.

آمین

۱. Carl Friedrich Flögel کارل فریدریش فلوگل (۱۷۲۹-۸۸) مؤلف کتاب تاریخ ادبیات طنزآمیز.

2. Si tacuissent, philosophi manissent

۳. anch, io sono tutore (= من نیز قیم هستم) دستکاری طنزآمیز در عبارت «anch io sono pitoore» (= من نیز نقاش هستم!) که گفته‌اند «کورجیو» Corregio مقابل تابلویی از رافائل بر زبان رانده است.

شش پرسش درباره‌ی روشن‌نگری

نوشته‌ی

کریستف مارتین ویلاند

Cristoph Martin Wieland

کریستف مارتین ویلاند (۱۸۱۳-۱۷۳۳) که معمولاً از وی به عنوان شاعری سطحی در سبک دکوکو نام برده می‌شود، در مقام رمان‌نویس و ناشر «تویچه مرکور»^۱ (سروش آلمان) (۱۸۱۰-۱۷۷۳) به هدف‌های نهضت روشن‌نگری خدمت‌های شایانی کرده است. ویلاند، به تقلید از «مرکوردوفرانس» (سروش فرانسه) در نشریه خود مطالبی در عرصه‌های گوناگون مانند شعر، علوم، سیاست و نقد فرهنگی به چاپ می‌رسانید. مقالات وی پیرامون انقلاب فرانسه بسیار ترقیخواهانه است. نوشته‌های او آمیزه‌ی موفقی است از طنزی شیرین و تمهیدی جدی نسبت به نهضت روشن‌نگری.

۱. Teutschen Merkur، «Teutsch» صورت قدیم‌تر واژه‌ی «Deutsch» است.

پرسش یکم - روشن نگری چیست؟

پاسخ: این را هر کسی که به مدد یک جفت چشم بینا فرق تاریکی را از روشنی و نور را از ظلمت دانسته باشد، خوب می‌داند. آدمیزاد در تاریکی یا هیچ چیزی را نمی‌بیند و یا اگر ببیند دست کم آن چنان روشن نمی‌بیند که بتواند چیزها را از هم تمیز دهد و باز شناسد؛ اما همین که نور در کار آورده شود چیزها همه روشن می‌شوند و دیدنی و تازه، می‌توان از هم تمیزشان داد.

اما این کار شرط و شروطی دارد دست کم دو شرط؛ شرط اول این است که نور کافی باشد و به اندازه؛ و شرط دوم این که بینندگان، یعنی آن‌هایی که قرار است در پرتو این نور چیزی را ببینند، نه نابینا باشند و نه گرفتار کوررنگی و نه اینکه به دلایل دیگری جلوشان را چنان بگیرند که نتوانند و یا نخواهند که ببینند!

پرسش دوم - روشن نگری چه چیزهایی را می‌باید دربرگیرد و یا می‌تواند دربرگیرد؟

واقعاً چه پرسش مضحکی! به جز همه‌ی چیزهایی که به چشم می‌آیند و دیده می‌شوند مگر می‌شود چیز دیگری را هم دربرگیرد. مرا باش که گمان می‌کردم این موضوع به خودی خود به اندازه‌ای روشن است که

لزومی به اثبات آن نیست و گفت وگو درباره اش توضیح واضح است،
با این همه حرفی نیست، این گوی و این میدان!

در تاریکی (اگر تنها کار سودمند به حال همگان را نادیده انگاریم)
برای مردم صدیق و درستکار کاری به جز خوابیدن باقی نمی ماند.

در تاریکی آدمیزاد هیچ نمی بیند کجاست و نه می فهمد به کجا می رود
و نه می داند چه می کند و نه خبر دارد دور و برش چه می گذرد (حتا در
نزدیکی اش) در هر قدمی که برمی دارد این خطر هست که پوزه اش به
سنگ بخورد و یا با هر حرکتی که می کند چیزی را بیندازد و بشکند و یا
دستش به چیزی بخورد که نباید بخورد. خلاصه، در تاریکی آدمیزاد به
هر طرف که بچرخد خرابی به بار می آورد و دست به هرکاری که بزند و به
هر طرفی که قدم بگذارد اشتباه می کند و به خطا می رود و به همین دلیل،
کسی که بخواهد کارهای اش را در تاریکی به انجام برساند به ناچار آن ها را
خیلی بد انجام می دهد.^۱ یافتن مصداق این تمثیل ها مثل آب خوردن آسان
است و از دست هر بچه ای ساخته است. لازمی شناخت نیک و بد و
حقیقت از غیر حقیقت (یعنی دروغ!) روشنائی ذهن است (که موضوع
صحبت ماست).

امیدوارم همه تصدیق کنند که به انجام رساندن درست فعالیت های
ذهنی بدون داشتن شناخت کافی به همان اندازه ناممکن است که به انجام
رساندن فعالیت های مادی در غیاب نور (نور مادی) روشن نگری یعنی
اندازه ای از شناخت که برای تمیز دادن راستی از ناراستی و حقیقت از
غیر حقیقت لازم است و می باید تا جایی که می شود همه چیز را بدون
استثناء در بر بگیرد، یعنی هرچه را که با چشم ظاهر و باطن می توان دید.
اما آدم هایی نیز هستند که تا نور و روشنی در کار می آید کار و بارشان زار
می شود و اوضاع شان به هم می ریزد. آدم هایی که جز در تاریکی و یا دست

۱. فکر نکنید که نمی دانم این حکم استثنائاتی هم دارد، خوب می دانم؛ ولی عموماً
قاعده همین است [ویلاتد].

کم در گرگ و میش شامگاهی محال است بتوانند امورشان را به‌خوبی پیش ببرند. مثلاً، کسی که قصد دارد سیاه را به جای سفید به ما قالب کند، و یا سکه‌ای تقلبی به ما بیندازد و یا برای مان احضار ارواح بکند و یا (کاری که واقعاً معصومانه است!) آدمی که دوست می‌دارد در دل تاریکی‌ها سوسک شکار کند، قصرهای خیالی در هوا برپا کند و در خیال به باغستان‌های وفور و فراوانی و جزایر خوشبختی سفر کنند، طبیعی است که یک چنین آدمی نمی‌تواند همه این کارها را در زیر روشنایی آفتاب نیمروز به همان خوبی به انجام برساند که در پناه تاریکی شب و یا در پرتو نور ماه و یا در سایه‌روشنی که خودش بدین منظور به وجود آورده باشد.

این‌گونه آدم‌های غیور، به‌طبع، همگی از مخالفان روشن‌نگری‌اند، و هرگز تن به قبول این نمی‌دهند که چیزها را باید روشن کرد و پرتوی از نور بر آن‌ها افکند تا به‌تر دیده شوند. جلب موافقت این حضرات از محالات است، ناممکن محض است. اما خوشبختانه به هیچ‌وجه لازم هم نیست.

پرسش سوم - حد و مرز روشن‌نگری کجاست؟

پاسخ: حد روشن‌نگری آن‌جاست که در پرتو روشنائی کامل دیگر هیچ چیز برای دیدن باقی نماند.

البته یک چنین سؤالی شبیه به آن پرسشی است که می‌خواهد بداند آخر دنیا کجاست و در دروازه دنیا کجا بسته می‌شود و ابداً ارزش جواب گفتن ندارد و حیف از جوابی که به آن داده شود.

پرسش چهارم - با چه وسیله‌ی اطمینان‌بخشی می‌شود روشن‌نگری را وسعت بخشید؟

پاسخ: تنها وسیله‌ای که بدون ردخور می‌توان به روشنائی بیش‌تر دست

یافت استفاده‌ی بیش‌تر و بیش‌تر از نور است و کنار زدن همه‌ی اجسام تیره‌ای که بر سر راه نور قرار دارند و مانع رسیدن آن می‌شوند. و بویژه روشن کردن همه‌ی سوراخ سمبه‌هایی که جماعت گریزان از نور (که ذکر خیرشان پیش از این رفت) در آنجا سرگرم کار خویش‌اند.

همه‌ی موضوعات شناخت ما یا واقع و مشهود اند و یا متصور، یا از احکام‌اند و یا از مفاهیم و معتقدات. روشن نگری در مورد چیزها و امور واقع وقتی حاصل می‌شود که چگونگی و چرایی رویداد آن‌ها چنان به‌خوبی آزموده و دانسته شود که هر پژوهنده‌ای بی‌غرض و مستقل را راضی کند. اما در باب تصورات و مفاهیم و احکام و اعتقادات انسان روشن نگری هنگامی به دست می‌آید که حقیقت و کذب و درست و نادرست به‌خوبی از یکدیگر جدا شود و همه‌ی پیچیدگی‌ها باز و گشوده شود، هر موضوع ترکیبی به اجزاء ساده‌تر و سازنده‌اش تجزیه شود و هر جزء ساده‌ای تاریخ و بن شکافته و پی‌جویی شود و به‌طور کلی، هیچ‌یک از تصورات و مدعاهایی که آدمیان از دیرباز به نام حقیقت طرح و عنوان کرده‌اند، جواز این را نیابد که از دایره‌ی بررسی و پژوهش بی‌امان و نامحدود کنار گذاشته شود. برای اینکه انبوه خطاها و خام‌دوری‌های زیان‌بخشی که عقل آدمی را چنین تاریک و سیاه کرده است، اندک - اندک کاستی بگیرد، هیچ وسیله‌ی مطمئن و ابزار کارآمدتری وجود ندارد. ابزار کار همین است و بس.

اینجا از اطمینان و یا عدم اطمینان هم نمی‌توان سخن گفت. هیچ‌کس نباید از اینکه کله‌ی آدم‌ها روشنی بیش‌تری پیدا کند ترسی به دل راه دهد؛ مگر کسانی که منافع‌شان چنین ایجاب می‌کند که درون کله‌ها تا ابد تاریک باقی بماند.

حفظ اطمینان خاطر چنین جماعتی نیز - وقت جواب به این پرسش - نباید مشغله‌ی خاطر ما باشد. در واقع خیال‌مان از بابت آن‌ها باید راحت راحت باشد. آن‌ها خود از پس اطمینان و امنیتی که مورد نظرشان است

به‌خوبی برمی‌آیند. ایشان، همچنان که تا به امروز، در آینده نیز هرکاری که بتوانند خواهند کرد؛ که همه‌ی شکاف‌ها، پنجره‌ها و روزنه‌هایی را که از آن‌ها نوری بر جهان ما می‌تابد ببوشانند و ببندند و گِل بگیرند. آن‌ها اگر دست بالاتر را داشته باشند لحظه‌ای درنگ و کوتاهی نخواهند کرد فانوس‌هایی را که ما به امید مختصری روشنایی برای رفع نیاز خود و دیگران افروخته‌ایم در هم بشکنند، و اگر دست‌شان کوتاه باشد و نتوانند چنین کنند، هر وسیله‌ای را که به تصور آید به کار می‌گیرند تا دست کم روشن‌نگری را بدنام کنند. من از اینکه نظر بدی درباره‌ی همنوعانم داشته باشم، هیچ خوشم نمی‌آید؛ با این همه، می‌باید اعتراف کنم تأکید زیاده از حد پرسشگر ما بر وسیله و ابزار اطمینان‌بخش روشن‌نگری مرا نسبت به پاکی نیت او به شک می‌اندازد.

آیا منظور وی این است که بعضی چیزها تا بدان پایه محترم اند که روشن شدن را تاب نمی‌آورند؟ بدون شک نه.

و ما نیز چنین گمانی بر او و فهم و شعورش نمی‌بریم. اما شاید مقصود او این است که «نور بیش از اندازه، در مواردی زیان‌بخش است و به‌تر آن است که نور اندک-اندک و با احتیاط بسیار بر چیزها تابانده شود». بسیار خوب! اما این مسئله با روشن‌نگری که با تمیز دادن درست و نادرست و حقیقت و کذب سروکار دارد، دست کم در آلمان، ربطی پیدا نمی‌کند؛ زیرا ملت ما آن قدرها هم چشم و گوش بسته نیست که با آنها مانند کسی رفتار شود که آب سیاه چشم‌اش را بد جراحی کرده باشند و یکسره کور شده باشد. براستی خجالت دارد و خنده‌آور است که، پس از گذشت سیصد سال که ذره-ذره به درجه‌ی معینی از روشنایی خو گرفته‌ایم، کارمان سرانجام به اینجا رسیده باشد که بتوانیم روشنی آفتاب را تحمل کنیم. به‌خوبی احساس می‌شود که این‌طور حرف و حدیث‌ها گریز از واقعیت است، و بهانه و دستاویز آن جماعت عزیزی است که به دلایل مخصوص به خودشان نمی‌خواهند دور و برشان اثری از روشنایی ببینند.

پرسش پنجم - چه کسی حق دارد انسان‌ها را به روشن‌نگری برساند؟
هر کس که بتواند! - «اما چه کسی آن را می‌تواند؟»

پاسخ: من در جواب، سؤال را برمی‌گردانم و می‌پرسم، چه کسی نمی‌تواند؟ حالا جناب‌عالی چه می‌فرمایید؟ اکنون ما مات و مبهوت ایستاده‌ایم و زل-زل یکدیگر را نگاه می‌کنیم! از بخت بد، هاتفی هم از غیب نمی‌رسد که در موارد مشکوک حکم آخر را بر زبان آورد و قال قضیه را بکند (و اگر هم می‌رسید فایده نداشت، چون هاتف غیب دومی می‌بایست برسد تا حرف آن اولی را برای مان معنی کند). علاوه بر این، چون هیچ محکمه‌ی دنیوی هم دربارهی کم و بیش نوری که باید به ما برسد حق قضاوت ندارد، ناچار نتیجه می‌گیریم که بدون استثناء، هر کسی، از سقراط و کانت گرفته تا آن خیاط و کفاشی که از روشنایی کم‌ترین نصیبی برده باشد، حق دارد بشریت را به روشن‌نگری برساند، هر طور که بتواند و هر وقت که روح پاک و یا ناپاک‌اش وی را به آن برانگیزاند.

آدم این موضوع را از هر طرف که نگاه کند آشکارا دیده می‌شود که جوامع انسانی هر وقت از چنین آزادیی برخوردار باشند خطراتی که تهدیدشان می‌کند خیلی کم‌تر از وقتی است که روشن‌کردن ذهنیات مردم؛ و روشن ساختن کارهای مجاز و نامجازشان یکسره بر عهده‌ی عده‌ای انگشت‌شمار باشد. من در هر حال فقط توصیه می‌کنم، [به حکم آنکه از قدیم گفته‌اند] «مراقب باشید که هیچ زبانی به حکومت وارد نیاید!»^۱ که در این جا یک نوع محدودیتی منظور شود که اصلاً ضرری هم به کسی نمی‌رساند. و آن توصیه این است که قانون کیفری عهد خاقان مغفور (که قانونی بسیار هوشمندانه بود و در قرن‌های اول و دوم بر ضد حلقه‌های پنهانی و دارودسته‌های غیر کلیسایی اجرا می‌شد) از نو احیا

۱. صورت کامل و درست جمله‌ی لاتینی، که از یک سخنرانی مشهور سیسرو برگرفته شده، چنین است: *Videant consules ne quid res publica determenti capital* که ترجمه می‌شود به «کنسولان باید مراقبت ورزند به حکومت هیچ لطمه‌ای وارد نیاید».

شود، و با استناد بدان به همه‌ی کسانی که از حق موعظه و آموزش بر کرسی‌ها و منبرها محروم اند، اجازه‌ی استفاده از هیچ وسیله‌ی دیگری برای روشن‌نگر کردن مردم داده نشود، جز از وسیله‌ی چاپ و نشر. آن شخص ابلهی که در حلقه‌های پنهان زیرزمینی یاوه‌سرایی می‌کند به جامعه‌ی مدنی بسیار آسیب می‌تواند برساند؛ اما یک کتاب -محتوای اش هر چه باشد- در این دوره و زمانه نمی‌تواند به هیچ‌جا آسیب و زیانی وارد کند، آن‌هم به این دلیل ساده که یا اصلاً کتاب قابل‌اعتنایی نیست و یا اگر هم که باشد در برابرش می‌توان ده‌ها و بلکه صدها کتاب دیگر نوشت و منتشر کرد. او روسیاهی به ذغال می‌ماند!]

پرسش ششم - براساس کدام نتایجی می‌توان حقیقت روشن‌نگری را دریافت؟

پاسخ: وقتی که روشنی‌ها بیش‌تر می‌شود، وقتی که شمار اندیشمندان و پژوهندگان و دست‌آزان نور و روشنی در مجموع و به‌خصوص در میان طبقه‌ای که سودش بیش‌تر در فقدان روشن‌نگری است روبه افزایش می‌گذارد و انبوه خام‌دوری‌ها به صورتی نظرگیر و با آهنگی دایمی کاستی می‌گیرد، و آن‌گاه که شرم از نادانی و جهل و اشتیاق به دانش‌های اصیل و مفید و احترام به طبیعت و سرشت آدمی و حقوق انسانی میان همه‌ی طبقات مردم -بی‌آنکه خود بفهمند- وسعت و فزونی می‌یابد و سرآخر، وقتی که چند ازابه و گاری پر از جزوات ضد روشن‌نگری به بازارهای شهر لایپزیک وارد می‌شود و دست‌نخورده دوباره از آنجا خارج می‌گردد، (چیزی که بدون شک یکی از گویاترین نشانه‌هاست).

شب‌پرستان فرقی نمایان دارند با شب‌زبان، اینان چون شب فرا می‌رسد، به صدا درمی‌آیند و شب‌پرستان آن‌گاه که نور آفتاب همچون تیغ

در چشم شان می نشیند، فریادشان بر آسمان بلند می شود. سرور کنجکاو
من بفرمایید آیا حق با من نیست و نظر مبارک خودتان در این باره چیست؟
تیمالِئِس^۱

۱. Timaethes، ویلاند این مقاله را با نام مستعار «تیمالِئِس» در نشریه‌ی سروش آلمان به
چاپ رسانده است. (ماه آوریل سال ۱۷۸۹، مجلد ۶۶)

روشن‌نگری «نیاز» فهم انسانی است

نوشته‌ی

آندریاس ریم

Andreas Riem

آندریاس ریم (۱۸۰۷-۱۷۴۹)، حکیم الهی پرتستان و موعظه‌گر نوانخانه فریدریش در برلن بود. وی در عهد فریدریش دوم در نهایت آزادی توانست به عنوان نویسنده‌ای مدافع نهضت روشن‌نگری نقشی مؤثر ایفا کند. اما سپس، در دوره‌ی فریدریش ویلهلم دوم، در پی صدور فرمان‌نامه‌ی مذهبی پروس در سال ۱۷۸۸، با دولتیان درگیر شد. وی در اوایل سال ۱۷۸۸ با نام مستعار مقاله‌ای منتشر ساخت تحت عنوان: «سخنی با فرمانروایان و سیاستمداران و کشیشان؛ درباره‌ی روشن‌نگری و این‌که آیا روشن‌نگری برای حکومت و مذهب زیان‌بخش است؟ و یا این‌که اساساً می‌تواند زیان‌بخش باشد؟» اما خیلی زود نام اصلی نویسنده بر سر زبان‌ها افتاد و مجبورش کردند از سمت خود در مقام وعظ‌کناره بگیرد و در سال ۱۷۹۳ از پروس تبعید شد. ریم در مقاله‌ی خود روشن‌نگری را از نظرگاه تاریخی-سیاسی بررسی می‌کند و به‌روزگار خوب گذشته، در عهد فریدریش دوم خسرت می‌خورد و بر اهمیت نمایان روشن‌نگری در عصر جدید تأکید می‌ورزد.

ای اروپایی دل رحم!

اگر تو، در میان انبوهی از سیاهان خون آشام سواحل آفریقا، گرفتار می‌بودی و می‌دیدى آنان با چه وحشیگری همه‌ی حقوق انسانی را لگدکوب می‌کنند و می‌دیدى که همچون «اکسینگا»^۱ ایی برگرد قربانیهای مذهبی بی‌رحم و خشن پای می‌کوبد و با تبری خون‌چکان کله‌هاشان را می‌شکافد و مغزشان را متلاشی می‌کند و عطشناک خون آن شوربختان را می‌نوشد، آیا آرزو نمی‌کردى که کاش «اکسینگا» از روشن‌نگری نصیبی برده بود؟

وقتی که یک انگلیسی بربرصفت، برده‌ی رنگین‌پوستی را در دل جنگل انبوه، در قفسی آهنین حلق‌آویز می‌کند تا سراسر روز پرنندگان وحشی گوشت تن او را قطعه - قطعه از هم بدرند و بخورند تا بدین‌گونه عذابى جهنمی‌تر و هولناک‌تر ببینند، آیا به‌تر نبود و آدمیت را شایسته‌تر نبود اگر «کارولینا»^۲ سرزمینی که این حادثه آن‌جا روی داده است از روشن‌نگری نصیبی بیش‌تر برده بود و آموخته بود که حقوق انسانی

۱. Xinga نام دختر پادشاه آنگولا بود که در جنگ با پرتغالی‌ها در قرن هفدهم میلادی قهرمانی‌هایی نمایان کرد و آفریقایی‌ها او را به سبب شجاعت‌هایش به عنوان زن قهرمان ستایش می‌کنند.

۲. Carolina در قرن هیجدهم مستعمره انگلیس بود. امروزه بخشی از ایالات متحده آمریکا و شامل ایالت‌های کارولینای شمالی و کارولینای جنوبی است.

آدمیان را ارج گذارد؟ وقتی که افراد قبیله‌ی «ایروکِز» فردی را از قبیله‌ی «هورون»^۱ بر تیرک مرگ در آتش بریان می‌کنند و زنان‌شان گوشت بدن قربانی را تکه-تکه و با آهستگی فرو می‌بُزند و ناخن‌های‌اش را با عذاب‌های هولناک از دست و پا جدا می‌کنند و با این حال و پس از آنکه روزهای طولانی عذاب‌ش کردند خود را سرزنش می‌کنند که چرا چنین آسان و زود قربانی‌شان از پا درآمده است، آیا ما در حقِ آن وحشیان خون‌آشام چه آرزوی به‌تری می‌توانیم بکنیم به جز روشن‌نگری؟

کودک از آن لحظه‌ای که بر سینه‌ی مادر است کشش به سوی روشن‌نگری را در وجود خود حس می‌کند، و کنجکاوانه به همه‌ی اشیای ناآشنای پیرامون خود می‌نگرد و جان حیران‌اش در طول زندگی به صورتی خستگی‌ناپذیر، همواره در جستجوی حقیقت و آموختن چیزهاست تا روزی که دست مرگ بر تلاش‌های نجیبانه‌ی او نقطه‌ی پایان بگذارد.

ای دشمنان حقیقت! اگر معنای تکلیف در جهان این می‌بود که بر کشش‌های جان آدمی به سوی شناخت راستین راه ببندند و آن‌ها را خفه کنند، به‌راستی شما، شما دشمنان سوگندخورده‌ی حقیقت، چرا کودکان دل‌بندتان را مانند ستوران برنمی‌آورید؟ خواهید گفت، آری این کشش‌ها را فقط تا حدود معینی می‌توان اجازه داد که آزادانه ببالند و باید خام‌داوری‌ها را با حقیقت درآمیخت و دانایی را هرجا که زیانبار باشد از آدمیان دریغ کرد. اما برآستی کدام از شما هرگز اثبات کرده است که «خام‌داوری» این هم‌معنای مودّی «دروغ» از روشن‌نگری که پی‌آمد و برآیند حقیقت است سودمندتر است؟

این بسیاری‌داناانِ پرمده‌ای ابله، حدّ و مرزی را که می‌توانند تا آنجا فهم آدمی را از خام‌داوری و خطا بیاکنند و برای پذیرش حقیقت تباه سازند، از

۱. Huron, Irokese «ایروکِز» ها و «هورون» ها، دو تیره از سرخپوستان بومی آمریکای شمالی بودند.

چه کسی آموخته‌اند؟ و کیست که بتواند این مدعای کفرآمیز را به اثبات رساند که حقیقت زیانبار است؟ اگر که فهم آدمی به کار رستگاری و بهروزی او نمی‌آمد، از چه روی خداوندگار عالم به انسان چنین فهم سرشاری ارزانی داشته است؟ خداوند از چه روی نیروی فهم را به انسان عطا فرموده است اگر او نمی‌بایست از آن به تمامی بهره‌برگیرد؟

هم از ابتدای عصر توحش، که بشر وحشی توانمندی‌های ذهنی‌اش را به بند کشیده بود و زیر یوغ خام‌داوری‌های دیرینه‌ی سنتی از رشد بازداشته بود تا به انسان اروپایی امروز که با خشک‌اندیشیِ سفیهانه‌اش بر خام‌داوری‌های خود پا می‌فشارد، آیا ملت‌های هوشمندتر و روشن‌نگرتری نبوده‌اند که نیرو و توانمندی‌های ذهنی‌شان را چنان تعالی بخشیده‌اند که مایه‌ی رشک کوتاه‌نگران است و حسد اسیران خام‌داوری؟ اگر فهم‌تان را در همین حدْ مأنوس و معمولِ خود نگه دارید، مضحکه‌ی دست ملت‌های روشن‌نگرتر از خود خواهید شد، مانند آن چینی بی‌نوابی که با حیرت فراوان در آثار و نتایج روشن‌نگری می‌نگرد ولی از پذیرش‌شان در عرصه‌ی دانش‌ها و هنر خود امتناع می‌ورزد؟ همان کسی که سابقه‌ی چند هزار ساله‌ی محاسبات اخترشناسانه دارد؛ اما وقتی ملت‌های دیگر نقایص کارش را به وی نشان می‌دهند، فقط به این سبب که آن‌ها را از نیاکان‌اش به ارث برده است، از اصلاح‌شان سرباز می‌زند. [...]

آیا روشن‌نگری، نیازی واجب بود در اروپا؟ جایی که جهل همگانی خاک‌اش را سراسر فرا گرفته بود، در جایی که ملت‌هایش یکسره بربرخو و پادشاهانش همه جلاصفت بودند، در جایی که پدرانِ وطن فرزندان‌شان را در برابر دستگاه قدرت پاپ‌ها و درست‌کشیِ دربار رُم و در پیشگاه ابلیس خرافه و خام‌داوری زنده-زنده کباب می‌کردند، در جایی که جنگ‌های صلیبی علیه استان‌ها و سلطان‌نشین‌های دیگراندیش به راه انداخته می‌شد، در جایی که تاجدارانش مجبور می‌شدند به

نشانه‌ی توبه کسانی را به جای خویش روانه کنند تا در شهر رم به نام پادشاه‌شان شلاق بخورند، در اروپایی که فرمانروای امپراتوری مجبور بود در برف زمستانی پابره‌نه بر درگاه «هیلده‌براند»^۱ حاضر شود و عفو و بخشودگی‌گدایی کند، آیا براستی روشن‌نگری نیازی مبرم نبود؟

هان! شما ای شهریاران سراج‌هی خاکی، که اینک دست در دست کشیشان نهاده‌اید و هم‌پیمان با چند مداراستیز فرومایه به دشمنی با فهم و روشن‌نگری برخاسته‌اید، آیا روشن‌نگری نبود که زنجیرهای موهن خودکامگی را دلسوزانه از دست و پای نیاکان شما گشود و به دورافکند؟ آیا روشن‌نگری نیست، که شما عظمت و امنیت و اساس تخت و تاج‌تان را و فهم و پاکی اصول ایمان‌تان را به آن مدیون‌اید، آیا آنچه از شما فرمانروایانی حقیقی می‌سازد چیزی جز روشن‌نگری است؟ آری روشن‌نگری بود که از دست آن معصیت‌کاران مقدس‌نمای شهر رم حق تکفیر کردن شما را بازستاند و شرّشان را از سرتان کوتاه کرد، روشن‌نگری بود که برای بازگرداندن امنیت و زندگی و حیثیت شما، که از رهگذر خام‌دوری‌های مذهبی از میان رفته بود دلیرانه مبارزه کرد؛ روشن‌نگری بود که در مقابل فرزندان‌تان که با تعصب کور مذهبی در پی ریختن خون شما بودند، به حمایت از شما برخاست. روشن‌نگری بود که دست آن روحانی‌نمای متکبری را که در آن لباس مقدس، و در مقام رعیت شما به درگاه‌تان راه یافته بود کوتاه کرد، همان که با حق‌ناشناسی در قصرهاتان میانه‌ی جمع شهسواران‌تان لعن‌تان می‌کرد و رعایاتان را از حق تدفین آبرومندانه و عمل به احکام مذهبی که شرط سعادت و رستگاری حکومت‌هاست محروم می‌داشت.

براستی شما اینک چرا می‌خواهید بر روشن‌نگری که این چنین

۱. هیلده‌براند Hildebrand نام اصلی پاپ گرگور هفتم است (۸۵-۱۰۷۳). او هانزی چهارم (۸۵-۱۰۵۶) فرمانروای امپراتوری مقدس رم و پادشاه آلمان را تکفیر کرد و مجبور ساخت برای طلب بخشایش پای پیاده نزد او به گانوسا (Ganossa) برود.

خیرخواه‌تان بوده است هجوم بیاورید؟ آیا اعتراف‌نیوشان خودرأی و یا مشاوران نادان‌تان اند که بر وجدان‌تان فشار می‌آورند و به این کار مجبور‌تان می‌سازند؟ آیا علت‌اش این نیست که پذیرفتن، سهل‌تر است تا نپذیرفتن؟

شما که زاده شده‌اید، برای آنکه فرمانروایی کنید، چرا می‌خواهید اسیر و بنده‌ی تنی چند روحانی نمای تمام شوید که بدون شک خیرخواه کار شما نیستند و فقط جویای جاه و مقام خود اند، از هر راهی و با هر دروغ و دغلی. باقی بمانید، همچنان در این خام‌خیالی که بخشایش گناهان‌تان در ید قدرت کشیشان است. اما با چنین پنداری، از مزیت‌های این آزادی ناب نیز همزمان چشم‌پوشید که فقط در محضر خداوند عالم و در پیشگاه وجدان خودتان است که پاسخگو هستید. بر تخت‌های سلطنت خود بندگی کنید و زنجیرهای خرافه و خام-داروری را همچنان بر دست و پای خویش استوار بدارید و در عین حال از احترام مردمان شرافتمند و ملت‌ها‌تان و آیندگان نیز صرف‌نظر کنید. آینده، تملق‌گوی پادشاهان نیست. همچنانکه امروزه مقام و مرتبت شارل نهم را، آدمکش مزوری که دستان‌اش به خون رعیت آلوده بود، عادلانه، آن‌سان می‌سنجد و داوری می‌کند که شایسته‌ی همچون او بی است. همچنانکه «لویی»^۲ (به اصطلاح کبیر) را که با ضرب داغ و درفش و خون و شمشیر دعوت به مذهب حق می‌کرد، چنان یاد می‌کند که درخور ستمگر ظالمی چون اوست. شاهان ضعیف فقط در حلقه‌ی چاکران و چاپلوسان خویش می‌درخشند و همین که دست مرگ افسر شاهی از سرشان برگردد آیندگان

۱. Karl der Neunte شارل نهم پادشاه فرانسه (۷۴-۱۵۶۰) که جنگ‌های هوگنوت‌ها و قتل عام سن‌بارتلمی در عهد او صورت گرفت.

۲. Louis XIV (le Grand) (آلمانی: Ludwig) اشاره دارد به لوئی چهاردهم (۱۷۱۵-۱۶۴۳) پادشاه فرانسه، ملقب به کبیر که فرمان نانت را که به موجب آن پرستان‌ها از آزادی مذهبی برخوردار بودند، فسخ کرد (۱۶۸۵) و آن‌ها را با قهر مجبور کرد به مذهب کاتولیک بازگردند.

نام‌شان را به خواری خواهند برد.

مگر فیلیپ دوم^۱ و شریکِ جرم مداراستیزی‌های او شاهزاده «آلبا»^۲ی مقتدر و شیطان‌صفت، که صدها هزار مردم بی‌گناه را حلق آویز کردند، جزاین کاری کردند که اسباب بدآوازی ابدی‌شان را به دست خود فراهم آورند؟ با آن بیدادگری‌ها چه کار دیگری جز این کردند که تا ابدروزگار زشت‌نامی خویش را در حافظه‌ی تاریخ جایگیر کنند؟

خوشا سرزمینی که از برکت و میمنت وجود پادشاهی برخوردار است که دوستدار مذهب است ولی به پیگرد کسی هم برنمی‌آید. پادشاهی که به نوبت خود شهروندِ خوبِ کشور خویش است، پادشاهی که کاری به کار اعتقادات کشیشان دربار خود ندارد و کسانی را که با ایشان هم‌عقیده نیستند نیز به حال خود می‌گذارد و همسان با آنان زیر چتر حمایت خویش می‌گیرد، پادشاهی که به روشن‌نگری عشق می‌ورزد و سداً راه آن نمی‌شود و خوشتر دارد بر انسان‌هایی فهیم حکومت براند تا بر جماعتی سفیه و نادان که غالباً از حیوانات درنده خطرناک‌تراند. خوشا سرزمینی که از برکت روشن‌نگری پادشاهی همچون ژوزف^۳ دوم دارد. و خوشا همه‌ی پادشاهی‌هایی که شاهزادگان خوب و قوانین دادگرانه و نیکرفتاری‌ها و سعادت‌اش را مدیون روشن‌نگری بدانند و ثمره‌ی آن. [...]]

روشن‌نگری تا کجا پیش می‌رود؟ آیا حدی دارد یا نه؟

این پرسش مهمی است. از کندوکاو در باب این پرسش است که

۱. Philipp II، اشاره دارد به فیلیپ دوم پادشاه اسپانیا (۹۸-۱۵۵۶) و دادگاه‌های تفتیش عقیده (= باورپرسی) در عهد او.

۲. Alba: Fernando Alvarez de Toledo Herzog von Alba —شاهزاده آلبا (۸۲-۱۵۰۷) سیاستمدار و فرماندهی اسپانیایی که برای ترویج مذهب کاتولیک در هلند و اسپانیا جنگ‌های بسیار کرد.

۳. Joseph II، ژوزف دوم، قیصر آلمان (۹۰-۱۷۶۵) اصلاحات او در اتریش به تحقق روشن‌نگری در آن‌جا انجامید.

می‌شود نهایتاً درباره‌ی سودمندی و یا زیانبار بودن روشن‌نگری حکم کرد و نتیجه گرفت که خطا و خام‌باوری به‌تر است یا روشن‌نگری.

اگر روشن‌نگری عبارت باشد از «اصلاح مفاهیم براساس موازین حقیقت ناب» هر کس که بر آن حدّ بگذارد، به جنایت دست می‌زند. هرچه قلمرو فرمانروایی روشن‌نگری گسترده‌تر باشد، اسباب سعادت کشور و کشورمداران را بیش‌تر فراهم می‌آورد. اینک ما می‌خواهیم این موضوع را از نظر کشورداری و از دیدگاه دینی بررسی کنیم و سپس حکم بدهیم.

آیا حکومت از روشن‌نگری زیان می‌برد یا سود می‌بیند؟

آیا دین از روشن‌نگری زیان می‌برد یا سود می‌بیند؟

آیا خطا و خام‌باوری به‌طور کلی ضرورت دارد و سودمند است؟

آیا حکومت از روشن‌نگری سود می‌بیند یا زیان می‌برد؟

روشن‌نگری برای ستیزه با خطا و خام‌داوری پا به میدان می‌گذارد. اگر پیروزی یابد حکومت جز خطا و خام‌داوری چه از کف می‌دهد؟ موضوع بررسی حاضر از یک سو فرمانروایی است که روشن‌نگری او را برای کشورش پدری می‌سازد شایسته و از طرف دیگر رعیت ساده‌ای است که روشن‌نگری از او انسانی می‌سازد اهل فضیلت. فرمانروایی که در طلب اطاعت محض است، خودکامه‌ای بیش نیست. همه چیز، همه‌ی کشور او، برایش حکمِ مِلْکِ طَلِیقِ وی را دارد. افکار رعایای خود را - که وی از آن‌ها سخت در هراس است - پیوسته با وحشت آفرینی فرو می‌کوبد.

فرمانروای جابر کشور سیام، مدعی همه چیز است. اگر خدمتگزاران حکومت خودکامه‌ی او درختی پربار از میوه‌های خوش بیابند به‌کارنده و پروراننده آن می‌گویند این‌ها همه از آن شاهنشاه است. سلطان عثمانی، اگر وزیری توانگر و صاحب‌مال داشته باشد و طمع ببندد در داشته‌ او

جلادانش را به سراغ وی می‌فرستد تا خفه‌اش کنند و وزیر جز این که مطیعانه به مرگ تن در دهد چاره‌ای ندارد. سلطان اگر از زیبایی پریچهره‌ای خبر شود، حتا اگر او یکی یکدانه‌ی پدر مسلمان خود باشد از اینکه برای فرونشاندن شهوت‌اش آن دختر ماه‌روی را به زور از آغوش والدینش جدا کند ابا نمی‌کند. خاقان چین «ماندارین»‌های‌اش را بر خر می‌نشانند، و فرمانروای ژاپن به آنان فرمان می‌دهد که شکم خود را پاره کنند، و پادشاه اسپانیا رعایای خود را به دست باورپرسی می‌سپارد و خودکامگان کوچکتر بر وجدان رعایانشان دست تجاوز و ستمگری بلند می‌کنند. آیا فرمانروا و پادشاهی که دست به چنین کارهایی می‌زند روشن‌نگر است و از خام‌داوری‌ها و گمراهی خود خشنود است؟ شاهنشاهان سیام و استامبول و چین و ژاپن و تقریباً تمامی فرمانروایان پادشاهی یونان مگر همه به فجیع‌ترین صورت‌ها، قطعه-قطعه نشده‌اند، به قتل نرسیده‌اند، کورشان و یا خفه‌شان نکرده‌اند؟ این‌ها همه پی‌آمد خودکامگی است که پس از گمراهی دینی زشت‌ترین گمراهی‌هاست. آیا فرمانروایی که بر رعایای خویش پدرا نه حکم می‌راند، رعایای‌اش کم‌تر از رعایای فرمانروایان خودکامه تابع او هستند؟

آیا اصول روشن‌نگرانه حکومت‌مداری، محبت و وفاداری بیش‌تر ملت‌هاشان را برای‌شان فراهم نیاورده است آیا رعایای ایشان وظیفه‌ی خود نمی‌دانند جان‌شان را در راه آنان فدا کنند؟ و یا زمانی که فرمانروایی فضیلت‌مند چون هانری چهارم^۱ به دست راویاک^۲ ماندی به قتل می‌رسد، آیا باید روشن‌نگری را مسئول دانست یا کمبود روشن‌نگری مذهبی را در نزد خدمتگزارانش؟ از پادشاهان پروس کدامین‌شان برای حفظ جان خود به پاسدار و نگهبان نیاز داشتند، مگر نه اینکه آنان می‌توانستند در میان رعایای خود چون پدری در میان فرزندان‌شان آزادانه

۱. Heinrich IV هانری چهارم پادشاه فرانسه.

۲. Ravailac, Francois راویاک، قاتل هانری چهارم.

بگردند؟ پروس، بی‌تردید مهد روشن‌نگری در جهان است. و در مهد روشن‌نگری جان پادشاه در امن و سعادت رعیت به سبب وجود قوانین خردمندانه تأمین است. و نیز حقوق وجدانی رعیت و آزادی‌های مدنی او بر پایه‌ای محکم استوار است. تاکنون چنین بوده‌است و به حول و قوه‌ی الهی تا ابد نیز چنین خواهد بود! علوم و هنرها در شکوفایی است. فرمانروایانش بی‌هیچ ضرب و زوری از احترام پادشاهان اروپا برخوردار بوده‌اند و چنان‌که درخور پروسیان مصمم است همواره نیز آن را برقرار نگه داشته‌اند. پادشاهان دیگر و وزیران‌شان، از نفوذ خود در اروپا سخن می‌گویند، اما در پروس، رادمردانی مانند هرتزبرگ و فینکن اشتاین^۱ اسخنی نگفتند، عمل کردند.

آنان توفان‌وار بر سرزمینی فرود می‌آیند و زیروزیر آن را درمی‌نوردند و رعدآسا در دل ناکسان هراس می‌افکنند و چون توفان فرومی‌نشیند و می‌گذرد توگویی باران رحمت بر آن سرزمین باریده‌است. پروسیا! ای سرزمین پرشکوه تو چون خورشیدی رویاروی جهانی، می‌درخشی، پادشاهات که او را ملت‌اش مانند بت می‌پرستد در دل دیگر ملت‌ها رعب می‌آفریند، وزیران‌ات که حقوق مردمان را نیک می‌شناسند و بی‌ذره‌ای غرور حق شهروندان فرزانه و خوب را، حتا در میان ناچیزترین صنف‌ها به جای می‌آورند، عادل‌اند و روشن‌نگر. ملت تو، در سایه‌ی پادشاهان‌اش آزادترین ملت جهان بوده‌است، زیرا هر صاحب‌فهمی، هر روشن‌نگر و هر ناروشن‌نگری می‌توانسته‌است هرطور که بخواهد بیندیشد و هرگونه که بخواهد عمل کند، مشروط به اینکه حقوق انسانی آدمیان را آسیبی نرساند. تو روشن‌ترین حجت، بر این هستی که روشن‌نگری هر کجا مأوا گزیند، حکومت‌ها را به نیکبختی می‌رساند.

آه! میاد هرگز که سالوس مقدس‌نمایی و جهل، سایه‌ی سیاه و

۱. هرتزبرگ و فینکن‌اشتاین (Herzberg, Finkenstein) دو تن از وزرای کابینه‌ی فردریک دوم پادشاه پروس بودند.

جهنمی‌اش را برفراز تو بگسترد و نادانی، نام بزرگ و افتخارآفرین تو را تیره سازد و دیهیم آسمانی مداراگری را، ای پروس بلندجایگاه، از سرتو فرو افکند.

برخی از دشمنان روشن‌نگری این دروغ را می‌پراکنند که روشن‌نگری خواستار آزادی بی‌بند و بار است.

چنین کاری فقط از خام‌داوری نکبت‌بار برمی‌آید و از ضعف ابلهانه. برقراری مالکیت، وجود قانون را میان آدمیان ضروری ساخته است و نیازهای جوامع انسانی وجود سران و رهبران این جوامع را. آنان را هرطور که دل‌تان می‌خواهد بنامید؛ قیصر، پادشاهان، نجبا، مردمسالاران، نام‌ها اهمیتی ندارند. کوتاه سخن، هرجامعه‌ای محتاج سرکرده و رهبری است، نیازمند قدرتی است که قانون وضع کند و آن را به اجرا گذارد. قانون به چه کار می‌آید بدون پاسداران قانون؟ امنیت کشور بدون اینکه فرمان آن به دست سکانداری کارآزموده باشد چه معنایی دارد؟

کدام آزادی شریف‌تر از این آزادی است که: نخواهی علیه قانون دست به کاری بزنی؟ شهروند درست‌کردار هرگز خیال تجاوز به قانون را از سر نمی‌گذراند.

قوانین خودکامگانی نیستند که آزادی او را از وی باز گیرند؛ زیرا او چیزی نمی‌خواهد که برای حکومت زبان‌بخش باشد. روشن‌نگری ضرورت نامشروط مهار کردن قانون‌شکنی عمده و مخرب را نیک درمی‌یابد و تنها جبرگرایان سطحی‌نگر اند که قادر اند از تبهگنی علیه قانون به حمایت برخیزند. ولی آیا قانون‌شکنان از روشن‌نگران اند یا از تاریکی‌آفرینان؟ تکرار می‌کنیم: برای کسی که نمی‌خواهد دست به عملی شرورانه بزند قانونی وضع نمی‌شود که آزادی وی را به خطر افکند!

اما، آیا پرداخت مالیات‌های عمومی به حکومت، آزادی انسان را خدشه‌دار نمی‌سازد؟ و روشن‌نگری در این باره چه می‌گوید؟ آیا کسی هست که بتواند از اموال خود در برابر دشمنان داخلی و خارجی به تنهایی

محافظت کند، به‌خصوص اگر چپاولگران اموال‌اش از وی قوی‌تر باشند؟ اگر قانون در کار نبود تکلیف امنیت جان و مال ما چه می‌شد؟ هرچا قانون وجود دارد باید کسانی باشند آن را وضع کنند و به کار بندند. باید سرکرده و رهبری در میان باشد که ایشان را به کار وادارد و نگهداری‌شان کند. آیا صرفه‌مند نیست که هرکسی سهم خود را برای نگهداشت ریاست کشور و کارکنانش که وجودشان نه به خاطر او بلکه به دلیل احتیاجی است که کشور به آن‌ها دارد، بپردازد؟ ریاست بر کشور بی‌شوکت و شکوه به چه کار می‌خورد؟ ریاست کشوری که به تو و من شبیه است، بی‌هیچ توش و توانی، چگونه می‌تواند نافرمانان را به اطاعت وادارد و احترام همگانی را به خود جلب کند؟ این داشته‌ها و اموال توست که برپایی و نگهداری سپاهی جنگ‌آور را طلب می‌کند تا از رشک‌ورزی و سلطه‌طلبی دشمنان و همسایگان‌ات در امان بمانی. چه کسی باید ایشان همه را نگهداری کند به جز همگان ما؟ مگر نه اینکه وجود آنان تنها به خواست همگان است و برای همگان؟

منکران روشن‌نگری چنین جلوه می‌دهند که روشن‌نگری خطرناک است و آزادی‌هایی را پیشنهاد می‌کند که برای حکومت خطر دارد. هرچه روشن‌نگری گسترده‌تر می‌شود بر وظایف و تکالیف متقابل پادشاه و رعایا پرتو روشن‌تری می‌افکند و طلب و خواست هر دو طرف را که با تفاهمی صمیمانه به سود همگان بکوشند افزون‌تر می‌سازد. روشن‌نگری مجیز خودکامگان را نمی‌گوید و پادشاهان ضعیف را به این دلیل که بر اریکه‌ی سلطنت تکیه‌زده‌اند نمی‌ستاید؛ اما حتی کارهای نیک پادشاهان ضعیف و وارثان تاج و تخت را ارج می‌گذارد و بی‌آنکه حرمت شکنی کند (زیرا روشن‌نگری واقعی حرمت پادشاه را هرگز نمی‌شکند) آنچه را مصلحت کار پادشاهان و صلاح کار حکومت ببیند، خواهد گفت.

کلمه و مفهوم انسانیت

نوشته‌ی

یوهان گوتفريد هردير

Johann Gottfried Herder

هردر (۱۸۳۰-۱۷۴۴) حکیم الاهیات، فیلسوف تاریخ و از نقادان عصر خود بود و از راهگشایان نهضت «سرگیجش و شور» در آلمان به‌شمار می‌رود. اما به ایده‌های اصلی روشن‌نگری وفادار باقی می‌ماند و در شکل بخشیدن به برنامه‌های آن کمک‌های شایان کرده است. به نظر او روشن‌نگری بخشی از «انسانیت» آدمی است که نمی‌توان از آن چشم پوشید. او در نامه‌هایی در ترویج انسانیت^۱ (۹۷-۱۷۹۳)، در کنار دیگر موضوعات، درباره‌ی شخصیت‌های اصلی عصر روشن‌نگری، کسانی مثل فردریک دوم و ژوزف دوم قلم‌فرسایی می‌کند؛ و نیز درباره‌ی یکی از مهم‌ترین موضوعات مورد توجه در عصر روشن‌نگری، یعنی انقلاب فرانسه.

1. *Briefe zur Beförderung der Humanität*

شما از این بیم دارید که کسی کلمه‌ی انسانیت^۱ را لکه‌دار کند؛ آیا نمی‌توان این کلمه را با کلمه‌ی دیگری جایگزین کرد؟
 بشریت^۲، آدمیگری^۳، حقوق بشری^۴، تکالیف بشری^۵، حیثیات بشری^۶،
 بشر دوستی^۷؟

ما همگی مان بشر هستیم و از این رو از بشریت چیزی در خود داریم و یا می‌توان گفت متعلق به آن ایم. اما متأسفانه در زبان ما بر کلمه‌ی بشر و بیش‌تر از آن، بر کلمه‌ی ترحم‌آمیز بشریت چنان معنای ضمنی از حقارت و ناتوانی و همدردی دروغین بار شده است که عادت کرده‌ایم در اولی با تحقیر نظر بیفکنیم و در برابر دومی با بی‌اعتنایی شانه بالا بیندازیم. شکوه‌کنان و تحقیرکنان به کسی می‌گوییم بشرا! و گمان می‌بریم به ظریفترین وجه ممکن با این اصطلاح «که» بشر است و جایز الخطا» آدم نیک‌سیرتی را معذور داشته‌ایم و بخشیده‌ایم. هیچ فرد عاقلی راضی نمی‌شود که خصیصه‌ی نوعی ما آدمیان چنین ددمنشانه تنزل داده شود. این کار همان اندازه نابخردانه است که کسی نام شهر و دیارش را، نام خانوادگی خویش را، به زشتی بیالاید. دور باد از ما که بخواهیم در باب

1. Humanität

2. Menschheit

3. Menschlichkeit

4. Menschenrechte

5. Menschenpflichten

6. Menschenwürde

7. Menschenliebe

چنین معنایی از بشریت قلم بزنیم و نامه سیاه کنیم. از حقوق بشری نمی توان بدون بذل عنایت به تکالیف بشری نامی به میان آورد؛ هر دو به هم مربوط اند و ما برای هر دوی آن ها در پی یافتن یک کلمه ایم. دو کلمه ی حیثیات بشری و بشردوستی نیز چنین اند. نوع بشر، چنانکه امروز هست و شاید برای زمان های درازی نیز همین طور باقی بماند، در عظیم ترین بخش خود شأن و حیثیتی ندارد و بیش تر درخور همدردی است تا درخور ستایش و احترام. اما باید به خصال و اخلاق نوعی خویش^۱ پرورده و برآورده شود و همراه با آن در جهت حیثیت و ارزشی که دارد تربیت گردد.

کلمه ی زیبای بشردوستی نیز چندان به ابتذال کشیده شده است که آدم ها معمولاً بشردوستی می ورزند برای اینکه از مهر ورزیدن واقعی به بشر مشخصی تن بزنند. هر یک از این کلمه ها، جزیی کوچک از معنایی را که منظور ماست در خود دارد؛ معنایی که ما می خواهیم آن را فقط در یک کلمه بیان کنیم.

بدین منظور، ما می خواهیم بر سر کلمه ی انسانیت درنگ کنیم؛ کلمه ای که بسیاری از به ترین نویسندگان قدیم و جدید مفاهیم [و معانی] والایی را به آن پیوند زده اند. انسانیت خصیصه ی نوعی ماست، اما خصیصه ای که فقط به صورت استعدادی ذاتی در ما تعبیه شده است و نیازمند به پروراندن و برآوردن است. ما آن را ساخته و پرداخته با خود به جهان نمی آوریم، اما می بایست مقصد همه ی تلاش های ما و ماحصل همه ی ممارست های ما و ارزش های ما باشد؛ زیرا ما «فرشتگی»^۲ در آدمیان سراغ نداریم و اگر اهرمنی که در بن وجود ما حکومت می راند اهرمنی انسانی نباشد به وجودی شریر برای دیگر آدمیان تبدیل می شویم. آنچه در نوع بشر ملکوتی و الهی است همانا حاصل پرورش او در نیل به انسانیت است. انسان های نیک و بزرگ، قانونگذاران،

1. Charakter seines Geschlechts

2. Angelität

فیلسوفان، شاعران و هنرمندان، و هر آدم شریفی در حرفه و صنف خود، با تربیت فرزندان خویش، با رعایت تکالیف‌اش با عرضه‌ی کاری نمونه، با خلق اثری و از راه آموزش به این امر کمکی رسانده است. انسانیت گنجینه و غنیمت همه‌ی تلاش‌های بشری است، «هنر» نوع ما است^۱. و پرورش در راه نیل به آن کار گرانی است که می‌باید همچنان ادامه یابد و گرنه ما از هر طبقه‌ای که باشیم خواه فرادست و خواه فرودست به پست‌نای حیوانیت مطلق سقوط می‌کنیم و به توحش باز می‌گردیم.

آیا کلمه انسانیت زبان ما را به زشتی آلوده می‌کند؟ انسانیت کلمه‌ای است که ملت‌های فرهیخته‌ی جهان همه آن را در زبان‌شان وارد ساخته‌اند و آن را به کار می‌برند. و اگر نامه‌های ما به دست بیگانه‌ای بیفتد نباید به چشم‌اش دست‌کم زنده جلوه کنند؛ زیرا هیچ آدم شرافت‌دوستی نیست که بخواهد نامه‌هایی در ترویج خشونت‌گری بنویسد.

من با رغبت همراه با شما کلمه‌ی انسانیت را در زبان‌مان می‌پذیرم. مفهوم و به‌ویژه تاریخ این کلمه به آن حق توطّن در زبان ما را می‌دهد. آدمی، این معمای شگفت‌آور آفرینش، تا هنگامی که تنها در احوال ظاهر خود نظر می‌کرد و خویش را با آنچه در او بود، با تمایلات‌اش و نیروی اراده‌اش و حتی با اعیان بیرونی طبیعت تغییرناپذیر می‌سنجید، دچار احساس ناتوانی و سستی و بیماری می‌گردید. از همین رو در بسیاری از آثار مکتوب مشرق‌زمین این مفهوم از ابتدا با نام «نوع ما» پیوند خورده است. آدمی موجودی است خاکی و کالبدی شکننده و گلین که جانی میرا در آن دمیده شده است. زندگی او سایه‌ای بیش نیست و تقدیر او رنج کشیدن است بر زمین. چنین برداشتی از وجود آدمی است که به مفهوم بشریت می‌رسد؛ یعنی به احساس همدردی و ترحم نسبت به دیگر آدم‌ها، به احساس شریک بودن در ناتمامی و کاستی‌های طبیعت بشری همراه با کوششی برای غلبه‌یافتن بر آن کاستی‌ها و از میان برداشتن‌شان.

مشرق زمینی هاگنجینه‌ی بزرگی از پند و اندرز و کلمات قصار دارند که چنین احساسی را از بشر به عنوان تکلیف در دل آدمی تقویت می‌کند و یا به عنوان یکی از فضیلت‌های ناگزیر «نوع ما» توصیه می‌کند؛ ولی سخت ناعادلانه خواهد بود اگر فقط به این دلیل که آنان کلمه‌ی انسانیت [= هومانیته] را در زبان خود ندارند گمان ببریم که انسانیت را هم نمی‌دانند چیست.

یونانیان برای نامیدن آدمی، کلمه‌ای زیباتر و شریفتر به کار می‌بردند: «فرانگرنده»^۱ ای که چهره‌اش و چشمان‌اش را راست به سوی پیش‌نگه می‌دارد و یا آن‌گونه که افلاطون آن را هنرمندانه‌تر بیان می‌کند، وجودی که هم در آن دم که می‌نگرد، شمارش و حساب نیز می‌کند. آنان در چنین وجود «فرانگرنده‌ی» هوشمندی نمی‌توانستند کاستی‌هایی را ببینند که احساس همدردی و نوع دوستی را نسبت به وی برانگیزد و چنین برداشتی از وجود آدمی است که راه می‌برد به مفهوم انسانیت [= هومانیته]. هومر^۲ و دیگر شاعران یونان اشعار شکوه‌آمیز لطیفی درباره‌ی تقدیر بشری سروده‌اند. به یاد بیاورید سخنان آپولو^۳ را آن‌جا که قربانیان بی‌نوی مرگ را وصف می‌کند:

به‌سان آنان، که مانند برگ‌های درخت

اینک سرسبز اند و تازه،

و از مائده‌های زمین خوراک برمی‌گیرند؛

سپس اما

در لحظه‌ای کوتاه

می‌پژمرند

و بی‌جان، فرو می‌ریزند

و یا هنگامی که ژوپیتر^۴ خود برگل‌های نامیرای سرخ آشیل^۵ که سوکمند

1. ανθρωπος = Antropus

۲. Hommer شاعر یونانی که در قرن هشتم قبل از میلاد مسیح می‌زیست، سراینده‌ی

ایلیاس و اودیسه. ۳. Apolo از خدایان اسطوره‌ای یونان، فرزند ژئوس

۴. Jupiter در اسطوره‌های رومی، خدای خدایان

سرور از دست رفته‌ی خویش اند تأسف می خورد:
وی در ژرفای جان خویش به سخن آمد:
نگوینختان، چرا ما به پله‌توس پادشاه دادیم تان،
به جانی میرا، شمایانی را که پیری و مرگ نمی‌شناسید؟
آیا برای آن بود که در کنار آدمیان شوربخت رنج کشیدن تان را
بنگریم؟
زیرا که از آدمی بی‌توانتر در بین همه‌ی جنبندگان و دم‌زنندگان
بر این خاک، هیچ موجودی نیست.

شاعران دیگر ایشان نیز با لحنی همین گونه می‌سرایند.
در آغاز، نخستین وظیفه‌ی بشریت صیانت خود بود در ضعف‌ها؛ به
یاری هم‌نوعان نزدیک برخاستن بود و محافظت از آن‌ها در برابر بلایای
طبیعت و یا امیال خام هم‌جنسان خود. دلمشغولی فرزنانگان و قانونگذاران
ایشان جز این نبود که آدمی را در رفتار و گفتار به انجام وظائف مقدسی که
در قبال دیگر هم‌نوعان خود دارد فرا بخوانند و با این کار بود که نخستین و
کهن‌ترین حقوق بشری و بین‌المللی را پی‌ریختند. این عبارت بود از اینکه
از جنایت دوری گزینند به ناتوانان یاری برسانند، به گمراهان صراط
مستقیم را بنمایانند، زخمیان را پرستاری کنند و مردگان را به گور بسپارند.
سپس احکام دینی زمینه‌هایی را در برگرفت مانند تکالیف متقابل
همسران، و تکالیف والدین در برابر فرزندان و فرزندان در برابر والدین و
تکالیف بومیان در برابر بیگانگان، و عاقبت اندک‌اندک، دامنه‌ی این‌گونه
رعایت‌ها و رثوفت‌ها گسترده‌تر شد و شامل حال دشمنان نیز شد. آنچه
شعر و قانونگذاری‌های خردمندانه آغاز کرده بود، سرانجام به دست
فلسفه توسعه یافت و این را ما به ویژه به مکتب سقراطی مدیون ایم که در
قالب نظام معرفتی عظیمی شناخت طبیعت و اساسی‌ترین روابط و

تکالیف آدمی، موضوع مطالعه‌ی فرزانه‌ترین حکیمان قرار گرفت. آنچه سقراط نزد یونانیان کرد، دیگرانی برای دیگر ملت‌ها به انجام رساندند. برای مثال کنفوسیوس سقراط چینی‌هاست و مینو^۱ سقراط هندی‌ها. به طور کلی قوانینی که ناظر بر تکالیف آدمیان اند نزد هیچ یک از ملل روی زمین ناشناخته نمانده است. اما در قوانین اساسی هریک از کشورها بنابر شرایط زمان و مکان، به دستاویز آنچه «ضرورت حکومت» خوانده می‌شود قسمتی از آن‌ها گاه ترویج می‌شود و گاه نیز قسمتی تعطیل می‌شود و از بین می‌رود.

نزد رومیان که کلمه‌ی انسانیت (هومانیته) اصلاً مالِ آن‌هاست زمینه‌هایی وجود داشت که این مفهوم معنای دقیق‌تری به خود بگیرد. در رم علیه نوکران و کودکان و بیگانگان و دشمنان قوانین سختی وجود داشت و آن‌ها که مراتب اجتماعی برتری داشتند در مقابل مردم صاحب حقوقی بودند که هرکس آن حقوق را با سختی و پافشاری بیش‌تری طلب می‌کرد اگرچه کارش انسانی شمرده نمی‌شد ولی «عادل» تر به شمار می‌رفت. نجیب‌زاده‌ای که از حقوق با ارزش خود داوطلبانه چشم می‌پوشید و از آن می‌گذشت و در برابر کودکان، بردگان، فرودستان، بیگانگان و دشمنان نه در مقام شهروند رم یا در مقام نجیب‌زادگی بلکه به عنوان انسان پا پیش می‌گذاشت به او هومانوس^۲ می‌گفتند: انسان! و نه فقط در گفت و گوها و در جامعه، بلکه همچنین در کسب و کار و خانه و همه‌ی شیوه‌های رفتاری او. و از آن‌جا که بررسی‌های یونانیان و عشق آن‌ها به دانش و خرد، در دگرگون ساختن رومیان از مردمانی خام‌طبع و خشک اندیش به مردمی نرم‌خو و دلپذیر و شایسته نقشی مؤثر داشت، علوم تربیتی^۳ را زیباتر از اینکه علوم انسانی^۴ بنامیم چه می‌توانستیم خواند؟ از آنجا که نزد رومیان انسانیت (هومانیته) در ابتدا به عنوان مهارکننده و

نرم‌کننده‌ی قوانین و حقوق سخت و زمخت مدنی و به عنوان فرزند خلف فلسفه و علوم تربیتی اسم و رسم یافت و این میراث بعدها نیز برایش باقی ماند، بگذارید ما نیز همین نام و معنا را حرمت بنهیم و ارج بگذاریم. این نامی است که حتا در خرافه‌پرست‌ترین و تاریک‌ترین دوره‌ها نیز یادآور آمال زیبایی بوده است که دانش‌های بشری مروجشان بوده‌اند. ما این نام را می‌خواهیم؛ زیرا «علوم انسانی» را بی آن و یا با آن هرگز رها نخواهیم کرد و از یاد نخواهیم برد. ما به آن به همان اندازه نیازمند ایم که رومیان بودند. اینک، باز همچنان به تاریخ نظر بیفکنیم. زمانی رسید که کلمه‌ی بشر (Homo) کاملاً معنای دیگری پیدا کرد، معنای مکلف، رعیت، دست‌نشانده (= Vasall)، خدمتگزار. هر که این‌ها نبود، هیچ حقی نداشت، اطمینانی به زندگی خود نداشت و آنان، آنانی که این آدم‌های خدمتگزار به ایشان تعلق داشتند «فوق بشر» بودند. سوگندی که در خدمت ایشان می‌خوردند هوماگیوم (homagium) نامیده می‌شد، یعنی «تکلیف بشر» و هر کس که می‌خواست فردی آزاد باشد می‌بایست گواهی‌نامه‌ای ارائه کند که بشر (homo) کسی نیست. حال تعجب می‌کنید که در زبان ما کلمه‌ی بشر چنین بار معنایی نازلی دارد؟ حتا ریشه‌ی لغوی آن [در زبان آلمانی] خود معنای مرد پست مرتبت و خوار می‌دهد، (Mennisk) یا «مردک». و همین‌طور است لفظ مردم، (leutlein, leute) در مردم به عنوان زاینده‌ی زمینی که می‌بایست آباد کنند و تا پای مرگ بر آن جان بکنند نگاه می‌شد، شاهزادگان، شاهزادگان نجیب ارباب و مالک زمین و مردم هر دو بودند و رعایا و کارگزاران ایشان را جملگی «آدم‌های» (homines) ارباب می‌خواندند و مختصر حق و حقوق هم اگر داشتند بیش‌تر به این کار می‌آمد که چند و چون تعلق ایشان را به صاحبان‌شان معلوم کند بگذارید بازگردیم به همان مفهوم از انسانیت نزد رومیان و یونانیان، زیرا با چنین مفهوم بربرمنشانه‌ای از «حقوق بشر»، ترس بر جان‌مان چیره می‌شود و به هراس می‌افتیم.

درباره‌ی حقیقت

نوشته‌ی

گوتفرد افرایم لسینگ

Gotthold Ephraim Lessing

گوتهولد افرایم لیسنگ (۱۷۲۹-۸۱) آثار فراوانی در زمینه‌های فلسفی و دینی و نمایشنامه‌نویسی و نقد از خود برجای نهاده است. او نماینده‌ی دوران اوج روشن‌نگری آلمان است. گفتار او درباره‌ی حقیقت از یکی از درگیری‌های قلمی او پیرامون مسایل دینی برگرفته شده است.

ارزش آن کس که می‌کوشد «غیر حقیقت» را خوش‌باورانه و به گمان اینکه «حقیقت» است با پاکدلی و فروتنی بر کرسی بنشانند، بسیار بیش‌تر از کسی است که با خام‌داوری و زشت‌نام کردن مخالفان خود و به شیوه‌ای مبتذل از «حقیقت» ناب دفاع می‌کند. چرا «گروهی» از مردم هرگز در نمی‌یابند که گمان باطل است که می‌پندارند آدمی، عمداً و آگاهانه از دیدن حقیقت روی می‌گرداند و دانسته چشم بر آن فرو می‌بندد. من می‌گویم چنین چیزی حقیقت ندارد؛ به این دلیل بسیار ساده که چنین کاری غیر ممکن است. اینان برآستی چه می‌خواهند به دست آورند که اینگونه با سرسختی و بددلی و چنین عنادآمیز و لجوجانه، با برنامه‌ای از پیش اندیشیده دروغ‌هایی را بر زبان می‌رانند که همگان بر دروغ بودنشان نیک آگاه‌اند، چه می‌خواهند جز نه؛ مگر نه اینکه حقیقتی را که من می‌دانم و پیش از این یاد کردم درباره‌ی اینان نیز باید درکار آورده شود؟ من نباید گمان ببرم که ایشان عمداً و آگاهانه و دانسته حکم و سخنی نادرست و افتراآمیز بر زبان می‌رانند، پس به‌تر است من نیز لب فرو بندم و از ناسزاگویی پرهیز کنم. ارزش آدمی به این نیست که «حقیقت» را فراچنگ آورده است - و یا گمان می‌برد که آورده است - بلکه ارزش او به تلاش خستگی‌ناپذیر و صمیمانه‌ای است که برای دست یافتن و رسیدن به حقیقت می‌کند؛ زیرا که نه از راه تملک حقیقت بلکه از راه جستجوی

پی گیر آن است که توانمندی های آدمی که تنها سرچشمه ی کمال و بالندگی اوست، شکوفا می شود و گسترش می یابد.

تملک و دارندگی، سکون می آورد و کاهلی و غرور. خداوندگار عالم اگر بر سوی راست خود همه ی حقیقت ها را می نهاد و بر سوی چپ خود انگیزش جاودانه ی حقیقت جویی را، و بر من نیز مقدر می داشت که همیشه بر خطا روم، و آن گاه به من می فرمود: برگزین! من خاضعانه سر بر سوی چپ او فرود می آوردم و می گفتم: بارالها! انگیزش جستجوی حقیقت را به بنده ی خود ببخشای، زیرا حقیقت ناب تنها در اختیار وجود کبریایی توست و بس.



درباره‌ی حق مردم به انقلاب

نوشته‌ی

یوهان بنیامین ارهارد

Johann Benjamin Erhard

یوهان بنیامین ارهارد (۱۸۲۷-۱۷۶۶) در زمره‌ی ژاکوبین‌های آلمانی و از طرفداران تندرو انقلاب فرانسه است که از دیکتاتوری ژاکوبین‌ها طی سال‌های ۱۷۹۳-۹۴ حمایت می‌کردند و برنامه‌ی سیاسی‌شان تأسیس جمهوری در مناطق جنوبی آلمان بود. ارهارد در مقام فردی تندرو حق مردم را به انقلاب از نظر اخلاقی توجیه و طلب می‌کند این نظر او برخلاف نظریه‌ی کانت است، ولی وی از کانت نظریه‌ی «نابالغی به تقصیر خویشتن خود» را اخذ کرده است. به نظر ارهارد انقلاب، اخلاقاً وقتی موجه است که به برقراری حقوق بشری انسان‌ها یاری رساند. اما حقوق بشری از دیدگاه او به «حق به روشن‌نگری» تعبیر می‌شود.

به نظر ارهارد انقلاب تنها راه برای بیرون آمدن مردم از «نابالغی به تقصیر خویشتن خود» نیست. وی به امکان تحول آرام نیز باور دارد. وی همچنین بین انقلاب و شورش افروزی به روشنی تفاوت می‌گذارد. معیار نهایی نزد او سعادت نیست، بلکه عدالت است. کتاب ارهارد در سال ۱۷۹۵ منتشر شد؛ ولی در همان سال در لایپزیگ، مونیخ و وین آن را ممنوع کردند. شیلر به ارزیابی خودش نامه‌های زیباشناسانه‌اش را علیه ایده‌های ارهارد نگاشته است. پس از شکست ایده‌ی جمهوریخواهی در جنوب آلمان، ارهارد از فعالیت‌های‌اش کناره‌جویی کرد. و از برنامه‌ی مهاجرت خود به آمریکا نیز چشم پوشید. وی در سال ۱۸۲۷ در برلین که آنجا پزشکی می‌کرد، چشم بر جهان فرو بست.

وقتی از انقلاب مردم سخن می‌رود، جز این به ذهن نمی‌آید که مردمی با توسل به قهر حقوق ناشی از بلوغ خود را به کف آورند و روابط حقوقی موجود بین خود و حاکمان‌شان را از میان بردارند. مفهومی که ما در بالا از انقلاب به دست دادیم، به این معناست که انقلاب قوانین اساسی حکومت‌ها را زیر و زیر می‌کند و با درافزودن متمم‌هایی از سوی بانیان انقلاب به آن، از نو پی می‌افکند؛ بنابراین می‌بایست در قانون اساسی به سود انقلابیون تغییراتی داده شود و انقلاب مردم هدف دیگری به جز این ندارد که قانون اساسی را به سود مردم دگرگون سازد. این جا می‌باید بین انقلاب مردم و انقلابی که مردم ابزار به انجام رساندن آن اند فرق گذاشت. در مورد اخیر، ممکن است مردم از روی نادانی و خام‌باوری و بسا که به زیان خود دست به انقلاب بزنند؛ اما در چنین موردی نیز نمی‌توان گفت: مردم انقلاب کردند، بلکه به‌تر است گفته شود: مردم خود را ابزار دست، در به انجام رساندن انقلاب کردند. انقلابی مردمی که بنا بر سرشت خود هدفش دگرگون ساختن حقوق اساسی مردم است، نباید با شورش که در آن فقط از اطاعت حاکمان سرپیچی می‌شود و تغییر دولت را به همراه ندارد، اشتباه شود. و همچنین نباید آن را با قیام همسان انگاشت که هدف آن از میان برداشتن ناحقی‌ها و خودسری‌های حکومت و رسم‌های ستمگرانه است.

هیچ انقلابی را نمی‌توان بر اساس قوانین جاری و موجود سنجید و توجیه کرد - زیرا آن‌ها به طور بدیهی نفی‌کننده انقلاب اند - اما در پیشگاه اخلاق که عالیت‌ترین مرجع داوری درباره‌ی آن است، انقلاب مردمی باید توجیه‌پذیر باشد. اما انقلاب اصولاً از نظر اخلاقی آن‌گاه توجیه‌پذیر است که از راه آن بشود حقوق بشری را برقرار کرد و به اجرا گذاشت. در مورد انقلاب مردم نیز حکم همین است. «حقوق بشر» که مردم به هیئت اجتماع از آن برخوردارند، چیزی جز حق مردم به روشن‌نگری نیست؛ زیرا سایر حقوق همه جنبه‌ی فردی دارند و اثری که بر انقلاب می‌گذارند بسته به روشن‌نگری مردم است. اما نابالغی مردم به «تقصیر خویشتن خود» شان است و از این رو حق ندارند به خاطر اینکه با آنان همچون نابالغان رفتار می‌شده است، دست به انقلاب بزنند و انتقام‌جویی کنند؛ اما چون می‌توانند این تقصیر را از راه جایگزین کردن تلاش کنونی؛ با کاهلی گذشته‌ی خود جبران کنند، حق می‌یابند ابزاری را بطلبند که با آن بتوانند خود را به بلوغ برسانند. حال اگر کسی بخواهد مردم را از دست‌یابی به روشن‌نگری باز بدارد، مردم حق دارند سربلند کنند، و اگر موانعی که بر سر راه است در قانون اساسی ریشه داشته باشد، آن قانون را ملغی سازند. ترجیحات و امتیازات مادی رفاهی حاکمان و خواص در صورتی که حاصل موقعیت برتری که ایشان در جامعه داشته‌اند نباشد، توجیه‌کننده‌ی انقلاب نیست؛ زیرا فقط آن‌گونه امتیازاتی انقلاب را موجه می‌سازد که با حقوق بشر در تعارض قرار می‌گیرد و نه جز آن. اگر کار مردم چندان طاقت‌فرسا باشد که فرصت پرداختن به زندگی شایسته‌ی انسانی از ایشان سلب و موجب شود مثل حیوانات در جهالت نگه داشته شوند، آن مردم حق می‌یابند دست به انقلاب بزنند؛ اما برای مردم مشکل است که بتوانند این حق خود را به کار بندند و خیال حاکمان و خواص برآستی راحت می‌بود اگر مردم فقط احساس حق می‌داشتند و از احساس دین محروم بودند. چنین مردمی را خداوند، از راه دین، از ذلت بردگی

نجات می‌بخشد.

از نظر سیاسی برای مردم انقلاب همیشه کاری ممکن است، و اگر فقط امکان سیاسی انقلاب را فی‌نفسه تنها ملاک مشروعیت آن برگزینیم، باقی ملاحظات برای مردم منتفی می‌گردد. مردم می‌توانند همواره دست به انقلاب بزنند، بی‌آنکه همواره بر حق باشند. اما این امری برآستی نادر است که مردمی انقلاب کنند و برحق نباشند؛ زیرا در مقام «مردم» نمی‌شود بدون وحدت رأی عمومی دست به کاری زد، و این وحدت رأی همگانی به دست نمی‌آید مگر اینکه ضرورت انقلاب از طرف همه‌ی مردم پذیرفته گردد، و پذیرش چنین ضرورتی نیز موکول به این است که مردم با حقوق خویش آشنا باشند و احساس حق کنند.

دستیابی به وحدت نظر و رأی مشترک موضوعی است که تاکنون حتی فلاسفه به آن دست نیافته‌اند، چه رسد به مردم که از آن‌ها نیز انتظار آن نمی‌رود؛ اما از آنجا که برای دستیابی به وحدت نظر لازم است اصول عمومی و مشترکی مبنا قرار داده شود، مردم نیز فقط وقتی می‌توانند متفق‌الرأی دست به عمل زنند که طبیعت اخلاقی انسان و یا حس حق او مبنای عمل قرار گیرد.^{*} تاریخ، تا جایی که من می‌دانم، به سختی نمونه‌ای

* طبیعت اخلاقی انسان نزد مردم تاکنون همیشه اصل عمومی معتبری بوده است و برآستی که مهارت فلسفی بسیار، و به‌تر است بگوئیم مهارت بسیار در سفسطه‌پردازی، لازم است تا بتوان این اصل را نامعتبر جلوه داد. طبیعت اخلاقی آدمی حاصل عبارت‌پردازی صرف و بازی با کلمات نیست، چیزی است که انسان آن را به گونه‌ای خاموشی‌ناپذیر در درون خود احساس می‌کند و نشان می‌دهد و از همین‌رو، بی‌اعتنا به گفتارهای فیلسوفان و ایرادات فلسفی‌شان به آن باور دارد. آدمی وقتی نظرات بعضی از فلاسفه را، به ویژه بعضی از فیلسوفان جدید را، در باب اخلاق و آزادی مطالعه می‌کند، برآستی به هراس می‌افتد که مبدا بزودی موفق شوند از این دو معنا برای مردم مشکلی بسازند. هم‌اکنون خیلی‌ها هستند که مدعی‌اند، دست کم آزادی را (که بدون آن اخلاق تظاهر و فریکاری محض است) حس نمی‌کنند. بسا امکان دارد آنچه را فلسفه با نتیجه‌گیری‌هایش نتوانسته است جامه‌ی عمل بپوشاند (یعنی مشکوک جلوه دادن آزادی اخلاقی را) عاقبت فیلسوفان و سفسطه‌پردازان، از راه سرایت دادن فکر بیمارگونه‌شان بین مردم، به انجام برسانند [آرهاارد].

از انقلاب خودجوش مردم، انقلابی را که مردم در آن فقط دست‌افزار نبوده باشند، به ما نشان می‌دهد.

از آنجا که تمام ملت‌ها به صورتی ایستایی‌ناپذیر به سوی بلوغ پیش می‌روند، همه‌ی آن‌ها خود را مهیای انقلاب می‌سازند. اما ممکن است قوانین اساسی با مراتب مختلف بلوغ و روشن‌نگری ملت‌ها انطباق بپذیرند و از این راه از رویداد انقلاب جلوگیری شود، به طوری که همه چیز اندک-اندک اتفاق بیفتد و قوانین اساسی به آهستگی شکل اخلاقی درست و شایسته‌ی خود را بیابد. اکنون همان‌طور که می‌توان درباره‌ی مردم و ملت‌ها گفت که نابالغی‌شان «به تقصیر خویشتن خود» است، درباره‌ی دولت‌ها نیز می‌توان گفت که رویداد انقلاب «به تقصیر خود خویش» آن‌هاست. زیرا دولت‌ها هستند که از انطباق دادن خود با مراتب بلوغ ملت‌هاشان سر باز می‌زنند و از پذیرش حقوق انسانی مردم، به درجاتی که ایشان بر آن آگاهی می‌یابند، خودداری می‌کنند.

همچنین می‌توان موردی را در نظر آورد که روشن‌نگری نزد حاکمان و خواص کاستی گیرد و نزد مردم افزایش پذیرد. چنین وضعی به ناچار مردم را علیه روابط حقوقی موجود که دیگر هیچ‌گونه پشتوانه و مبنای اخلاقی ندارد بر می‌آشوباند و قانون اساسی را ساقط می‌کند، بدون آنکه مردم پختگی لازم را برای بهره‌مندی از آزادی مدنی کسب کرده باشند. این درست همان چیزی است که آن را افول و سقوط حکومت‌ها خوانده‌اند و ملت‌هایی را که از دولت خود یکسره سلب اعتماد کرده‌اند، بدون آنکه بتوانند دولتی به‌تر را جایگزین آن سازند، به ورطه‌ی نابودی می‌کشاند و زیر سلطه‌ی ملتی دیگر درمی‌آورد. تاریخ به‌سادگی نشان می‌دهد که سقوط و افول امپراتوری‌ها همواره نتیجه‌ی ناهمترازی بین مراتب روشن‌نگری حاکمان و حکومت‌شوندگان بوده است. چنین به نظر می‌رسد که چاره‌ی این ناهمترازی نه در تحمیق آگاهانه و عمومی مردم بلکه در خرد و دانایی بیش‌تر حکومت‌کنندگان و خواص نهفته باشد؛ زیرا

حتا آن‌گاه که می‌کوشند با هوشمندانه‌ترین شیوه‌های فرعون‌ی، جهالتی حیوان‌وار را به زور بر مردم تحمیل کنند، اندیشه‌ی وجود خدا همواره در دل آدمیان باقی می‌ماند؛ اندیشه‌ای که اگر به دست کسی همچون موسی بیدار شود، همه‌ی ترفندهای انسانی را نقش بر آب می‌کند و مقهور معجزه‌ای می‌سازد که طبیعت اخلاقی آدمی آفریننده‌ی آن است، اگر نسبت روشن‌نگری حاکمان و خواص با روشن‌نگری مردم همواره برابری کند، انقلاب مردم هرگز روی نخواهد داد. حداکثر چیزی که به وقوع خواهد پیوست انقلابی است که مردم، به عنوان دست‌افزار خواص، واسطه‌ی به انجام رساندن آن اند.

بنابراین، تا وقتی که حاکمان و خواص مانع روشن‌نگری مردم نیستند و برتری خود را فقط از طریق روشن‌نگری بیش‌تر خود حفظ می‌کنند، انقلاب مردمی رخ نخواهد کرد؛ اما چنین حالتی دوام همیشگی ندارد؛ زیرا روشن‌نگری درجه‌ای دارد که فراتر از آن، اگرچه پیشرفت بی‌پایان علم و خرد آدمی هنوز ممکن و میسر است، ولی روشن‌نگری خود به حد کمال می‌رسد و عصر حکومت جهل پایان می‌پذیرد. و این حد همانا جایی است که شناخت کامل حقوق بشری به دست آید. آدمی به اینجا که برسد دیگر بر منزلت و شأن خود واقف است و می‌تواند تربیت حقیقی خویش را آغاز کند. اگرچه هنوز همه‌ی آن‌چه را برای بشریت حائز اهمیت است نمی‌شناسد؛ اما دیگر به اندازه‌ی کافی روشنی در اختیار دارد که بتواند آن‌ها را بشناسد. او همه‌ی چیزها را نمی‌فهمد، ولی چندان از روشن‌نگری بهره‌مند است که درمی‌یابد فهم چه چیزهایی در طاقت اوست و چه چیزهایی نیست و قادر است آن‌جا که فهم چیزها از طاقت او بیرون است خود را از خطاهایی که از پرمدهایی فهم بشری برمی‌آید مصون نگه‌بدارد. به علاوه، روشن‌نگری انسان را از نظر اخلاقی نیکوتر نمی‌سازد، تنها او را در مقام تشخیص نیک و بد فرار می‌دهد. روشن‌نگری فقط پرتوی از نور بر راه او می‌افکند، بر راهی که باید اخلاق وی را هدایت

کند. این درجه همچنین آخرین درجه‌ی روشن‌نگری است و فراتر رفتن از آن به این امید که بلوغ بیش‌تری به دست آید، ناممکن است. حال اگر مردمی به این درجه از روشن‌نگری رسیده باشند، وضع دو حالت دارد؛ یا حاکمان و خواص از این درجه عقب‌تر مانده‌اند که در نتیجه حق‌شان را از دست می‌دهند و یا اینکه آن‌ها نیز به همین درجه از روشن‌نگری دست یافته‌اند و این کارشان که بخواهند با مردم قهرورزانه مانند نابالغان رفتار کنند غیرعادلانه است. اما اگر مردم به حقوق بشری خود آگاهی بیابند و حاکمان و برجستگان قوم نیز آن حقوق را محترم بدانند، دیگر نیاز به انقلاب قهرآمیز از میان می‌رود. هر دو طرف، توافق می‌کنند قانون اساسی حکومت را بر شالوده‌ی اخلاق، بنیاد کنند و در کنار هم در زیر سایه‌ی قوانین عادلانه در صلح و آرامش زندگی کنند. خوشا حکومتی که حاکمان و خواص آن با روشن‌نگری مردم، که ایشان خود مشوق آن اند، پیوسته همگام می‌مانند و با مردم‌شان متناسب با روشن‌نگری آن‌ها رفتار می‌کنند. در چنین حکومتی، آنچه در جایی دیگر از راه انقلاب روی می‌دهد، از راه تحوّل آرام و برخاسته از خرد و دانایی رخ خواهد داد.

سخن آن گروه از نویسندگانی که تقصیر انقلاب‌ها را بزرگ‌کردن روشن‌نگری مردم می‌گذارند درست می‌بود اگر آن‌ها فقط بین انقلاب و شورشگری، چنانکه باید، تفاوت قایل می‌شدند؛ زیرا آنان که انقلاب را تحقق می‌بخشند همواره باید از دیگران روشن‌نگرتر باشند، گرچه نه الزاماً نیک‌تر. تنها اشتباه ایشان این است که گمان می‌برند روشن‌نگری را می‌باید، و یا که می‌توان، با زور و قهر بشری راه بریست و به عقب راند.

کسانی که از روشن‌نگری به عنوان امری بی‌زیان برای حاکمان و خواص جانبداری می‌کنند، این حقیقت را در نظر دارند که: هر فردی از خواص که دلبسته به عدالت است و دولتی که کاملاً شکل اخلاقی دارد از روشن‌نگری نه تنها زیان نمی‌بیند بلکه سود هم می‌برد. آن‌ها روی این حساب می‌کنند که برجستگان قوم و دولت‌ها این حقیقت را به سود

خودشان ارزیابی می‌کنند و آن را مدّ نظر قرار می‌دهند و مہیای آن می‌شوند. انسان‌های شریف که حقوق بشری را ارج می‌گذارند، هرگز نباید از روشن‌نگری هراسی به دل راه دهند. و کم‌تر از همه پادشاه که براساس تکلیف خود حکومت می‌راند، هیچ‌یک از اینان، به سبب روشن‌نگری [مردم] چیزی از کف نمی‌دهند، جز اینکه آنچه پیش از این به حساب نیکدلی و مرحمت‌شان گذاشته می‌شد، اکنون به عنوان وظیفه و تکلیف‌شان از آن‌ها درخواست می‌شود. چنین زبانی، به طور طبیعی، نزد پادشاه با وجدان و پیش‌خواص عادل و راست‌کردار با شادمانی حاصل از برابری با دیگران جبران می‌شود و به آنان فرصت می‌دهد ملاحظات رسمی و تشریفاتی را کنار بگذارند و از شادی‌ها و لذت‌های حقیقی زندگی اجتماعی بهره‌مند شوند. چنین شادی و لذتی شبیه به لذت و شادی قیمی است که سرانجام صغیری را که به بلوغ رسیده از قید قیمومت خود آزاد می‌کند و در مقابل در وجود او دوستی وفادار به دست می‌آورد. مردم روشن‌نگر به‌خوبی می‌دانند که تفاوت‌های موجود بین مردم و خواص نتیجه‌ی طبیعی برقراری و دوام جامعه‌ی مدنی بوده است که روشن‌نگری آنان از وجود آن سرچشمه می‌گیرد؛ زیرا بدون جامعه‌ی مدنی از آموزش و دانش محروم می‌شدند.

از نظرگاه اخلاقی در ارزش روشن‌نگری تردید نمی‌توان کرد؛ فقط از نظرگاه منافع شخصی می‌توان قایل به وجود دو دسته شد و از دست هر دو گروه، چه موافقان روشن‌نگری و چه مخالفان آن، نمی‌تواند کار مهمی برآید؛ زیرا روشن‌نگری را نه می‌توان به کسی داد و نه می‌توان از کسی بازپس ستاند. حتا موانعی که بر سر راه آن گذاشته می‌شود و گاه به نظر می‌آید که جلو آن را گرفته باشند، تنها به این کار می‌آید که از سویی ناتوانی و ضعف بشر را و از سویی دیگر زیرکی‌های او را به‌تر بشناسیم که روشن‌نگری را، وقتی که به دست آید، چگونه برای همیشه حفظ می‌کند و نگه می‌دارد. بشریت، به گونه‌ای ایستایی‌ناپذیر، به سوی مقصد مقدّر

خود در حرکت است و هیچ بشری را قدرت این نیست که بتواند بگوید: تا بدین جا و نه بیش‌تر از آن!

اگر آدمی بتواند از بروزات چیزی، غایت مقصود آن را نتیجه بگیرد، غایت مقصود جامعه‌ی مدنی را می‌توان روشن‌نگری دانست. تاکنون همه‌ی تلاش‌هایی که خواسته‌اند هدف قوانین اساسی را سعادت مردم جلوه دهند نقش بر آب بوده است. و به حق نیز چنین بوده. لازمه‌ی دستیابی به سعادت این است که آدمی آن را به دست خود برای خوشتن فراهم آورد و بتواند دیگران را نیز خوشبخت کند. از این رو، سعادت با مدد دیگران، ناقض معنای خود است؛ زیرا آدمی را وابسته‌ی به غیر می‌سازد و سعادت با وابستگی سازگاری ندارد. روشن‌نگری هدف‌اش این نیست که مردم و ملتی را به خوشبختی برساند؛ بلکه هدف آن رساندن ایشان به عدالت است. قانون اساسی نباید سعادت را بلکه باید عدالت را برقرار سازد. هیچ انقلابی قادر نیست سعادت به همراه آورد. انقلاب تنها می‌تواند عدالت به ارمغان آورد. مردمانی که آرزو می‌کنند زندگی آنان نیز به همان خوبی بگذرد که زندگی خواص و برجستگان قوم می‌گذرد، مردمانی رشک‌ورز اند و نه روشن‌نگر. ملت و مردمی که به روشن‌نگری دست یافته‌اند، تنها چیزی که می‌خواهند این است که با ایشان متناسب با شأن و منزلت والای انسانی‌شان رفتار شود. مردمی که قصدشان فقط به زیرکشیدن خواص از اریکه قدرت است، مردمانی انتقام‌جوی اند و نه روشن‌نگر. ملت و مردم روشن‌نگر برپا می‌خیزند تا خود را به والاترین مراتب منزلت انسانی بالا بکشند. به مرتبت و منزلت موجودی فضیلت‌مند و اخلاقی. از این درجه و جایگاه دیگر هرگز فرو نخواهند افتاد و هر قدر شمارهی کسانی که همراه آنان به این درجه‌ی روشن‌نگری دست می‌یابند بیش‌تر باشد، خوشنودتر می‌شوند.

روشن‌نگری غایت مقصود بشریت است؛ غایتی که به‌زودی به آن دست خواهد یافت. ترویج آن تکلیف هر انسان است و درست به همین

دلیل نیز از دست هرکس برمی‌آید. آدمی منزلت والای انسانیت‌اش را هرگز از کف نمی‌دهد و استعدادهای ذاتی‌اش را به‌سادگی به حراج نمی‌گذارد. او بیش از هرچه در پی عادلانه بودن چیزهاست و نه سودمندی آن‌ها به حال خودش. او می‌آموزد که برآنچه بخت از وی دریغ داشته است چشم بی‌پوشد. و به آنچه در ید قدرت اوست و می‌تواند به دست آورد بسنده کند. او این توهّم متکبرانه که بشریت را به سعادت و خوشبختی برساند از سر بیرون می‌کند و می‌کوشد این تکلیف سنگین را به انجام برساند که در برابر انسان‌های دیگر عادل باشد. اگر گمان کند که به کشف حقایق پراهمیتی دست یافته است، آن‌ها را بر دیگران عرضه می‌کند تا درستی و نادرستی‌شان آزموده شود و می‌گوید که چگونه آن حقایق را یافته و چه قدر به آن‌ها باور دارد، و بدون ذره‌ای بیم و ریاکاری و بدون ذره‌ای لجاج و خودبزرگ‌بینی، قضاوت این را به دیگران وامی‌گذارد که آیا ایشان نیز آن‌ها را حقیقت می‌دانند یا نه. و اگر گمان او بر باطل هم بوده باشد، وجدان او می‌باید گواهی دهد که وی گمان خود را حقیقت می‌انگاشته است. سپس او به روشن کردن مردم می‌پردازد و به برپا داشتن مطلوب‌ترین انقلاب‌ها یاری می‌رساند، انقلابی که پیام آن این است: سرچشمه و غایت مقصود قانون اساسی در جامعه‌ی مدنی محبت و عدالت است و نه سودپرستی و خودبینی.

درباره‌ی محدودیت‌های عقل

نوشته‌ی

فریدریش شیلر

Friedrich Schiller

فریدریش شیلر (۱۸۰۵-۱۷۵۹) در آغاز با علاقه‌ی بسیار به پشتیبانی از آرمان‌های انقلاب فرانسه همت گماشت، سپس، در پی دیکتاتوری خونین ژاکوبین‌ها (۹۴-۱۷۹۳)، با سرخوردگی از انقلاب روگرداند و علیه ترور و وحشت‌آفرینی آن، نظریه‌ی زیباشناختی خود را ابداع کرد و پرورانیید.

نظریه‌ی زیباشناختی شیلر در نامه‌هایی که وی در سال ۱۷۹۳ به شاهزاده فریدریش کریستیان هولشتاین^۱ نوشته است صورت نوشتاری پیدا کرده است.

این نامه‌ها پس از بازنگری و تکمیل در سال ۱۷۹۵ در نشریه‌ی هورن^۲ منتشر شد، مکتوبات زیباشناختی شیلر نظریه‌های فرهنگی نهضت روشن‌نگری را نقد می‌کند و می‌کوشد آن را با آنچه وی فرهنگ زیباشناختی می‌نامد تکمیل کند. او می‌گوید: «راه به سر را از دل می‌باید گشوده» تا بتوان حکومت آینده‌ی خرد و آزادی را بر پا داشت و مسئله‌ی عمل و سیاست نزد شیلر به موضوعی زیبایی‌شناسانه تبدیل می‌شود و استعلا می‌یابد.

1. Herzog Friedrich Christian von schleswig-Holstein-Augustenberg

۲. Horn نام وزن‌ترین نشریه‌ی آن دوره است که زیر نظر شیلر در فاصله‌ی سال‌های ۱۷۹۵-۹۷ منتشر می‌شد. هدف نشریه این بود که محل طرح و نشر مسایل اساسی زمانه باشد و اهل قلم آلمان، صرف‌نظر از عقاید سیاسی‌شان، بتوانند «در خدمت حقیقت و زیبایی» در آن قلم بزنند.

آیا فلسفه می‌باید ترسان و امیدباخته از این عرصه پا پس بکشد؟ درست
آنگاه که فرمانروایی ساخت‌ها از همه‌سو در گسترش است می‌باید این
ارجمندترین فراورده‌ها در دست تصادف بی‌شکل و ناساختمند رها
شود؟ آیا ستیزه‌ی نیروهای کور در جهان سیاست باید تا ابد بیاید و
قاموس محبت بر خودپرستی‌های خصمانه هرگز چیرگی نیابد؟

عقل گرچه خود با این قدرت خشن که در برابر سلاح‌های او مقاومت
می‌ورزد بی‌واسطه دست به مبارزه نمی‌زند و - مانند پسر ساتورن در
ایلیاس - خودسرانه به معرکه‌گاه تاریک نبرد قدم نمی‌گذارد، ولی از
میانه‌ی خیل جنگ‌آوران‌اش، شایسته‌ترین‌ها را برمی‌گزیند و او
را - همچون که زئوس فرزندان‌اش را - به جنگ‌افزارهایی خدایی
آراسته می‌سازد و به نیروی ظفریابنده‌ی وی سرنوشت کارزار را رقم
می‌زند.

عقل وقتی که قانون را می‌یابد و برپا می‌دارد، کرده است کاری را که
می‌بایست می‌کرد. آنچه می‌ماند به کار بستن قانون است که به نوبت خود
کارش با احساس زنده است و اراده‌های دلیر. اگر حقیقت باید در کارزار با
دیگر نیروها پیروز شود، باید نخست خود نیرومند شود و به هواداران‌اش
در جهان واقع انگیزه بدهد؛ زیرا که تنها نیروی جنباننده و حرکت‌بخش در
جهان محسوس انگیزه‌ها هستند. اگر حقیقت تاکنون آن‌چنان که باید

ظفرمند نبوده گناه عقل نیست، بلکه گناه دل است که در به روی حقیقت فرو بسته است، گناه انگیزه‌هاست که برای حقیقت کاری نکرده‌اند. وگرنه، از کجا می‌آید، فرمانروایی همه جاگسترده‌ی خام‌دوری‌ها و تاریک‌مغزی‌ها، به رغم این همه روشنائی که فلسفه و دانش‌های تجربی در پراکنده‌اند؟ عصر، عصر روشن‌نگری است؛ یعنی که دانایی‌ها به دست آمده است و به اطلاع همگان رسانده شده، دانایی‌هایی که کافی می‌بودند ما دست کم اصول پایه‌ی زندگی‌مان را اصلاح کنیم. روح پژوهش آزاد بر توهمات باطلِ جنون‌آمیز چیره شده و آن توهمات را که برای دوره‌ای طولانی مانع دستیابی به حقیقت بودند، نابود کرده است. ریشه‌های تعصب و سالوس سستی گرفته و خاکی که سلطنت آن‌ها بر آن بنا شده بود زیر و زبر شده است و عقل‌گریبان خود را از چنگ خطاهای حواس رهاکنده است و از آلودگی سفسطه‌های مزورانه پاک کرده است. فلسفه که ما را از آغاز از حقیقت روی گردان کرده بود، اکنون خود با بانگ بلند و بی‌درنگ به دامان طبیعت بازمان می‌خواند؛ پس براستی دلیل اینکه ما هنوز هم ددمنش هستیم چیست؟ چون در جهان خارج و بیرون از ما دلیلی در کار نیست؛ پس می‌باید در درون ما و در خوی و خلق ما چیزی نهفته باشد که درک حقیقت را — هر اندازه هم که به روشنی در برابرمان بدرخشد — و پذیرفتن حقیقت را — هر اندازه که زنده و یقین‌بخش باشد — برای‌مان ناممکن می‌سازد و بر آن راه می‌بندد. فرزانه‌ای که‌نسال این را حس کرده است. علت در این گفته‌ی پرمعنا نهفته است: *Sapere aude*. دلیریاش در دانایی! جرئت کن که خردمند باشی. دلیری باید در کار آید تا به نیروی آن با مانع‌هایی که طبیعت کاهل و دل‌ترسنده‌ی بشری بر سر راه دانایی می‌گذارد مبارزه شود. بی‌حکمت نیست که در اسطوره‌ها گفته‌اند الاهی خرد وقتی که از سر ژوپتر پا به جهان بیرون می‌گذارد، آراسته به همه‌ی جنگ‌افزارهاست. زیرا نخستین کاری که باید به آن دست زند، مبارزه و جنگ است. خرد، هم از آغاز زایش خود، کارزاری

سخت با حواس که نمی‌خواهند از آرامش شیرین‌شان جدا شوند، در پیش دارد. بیش‌تر آدمیان از مبارزه‌ی بی‌وقفه با فقر چندان فرسوده و خسته‌اند که از دست زدن به نبردی تازه با خطا و خام‌داوری که بسی سخت‌تر نیز هست روی‌گردانند. و بسیار خشنود می‌شوند اگر کسی بار سنگین اندیشیدن را از دوش آن‌ها بردارد و به جای آنان بیندیشد و مقام قیمشان را بر عهده‌گیرد. و اگر بر سیل پیش‌آمد نیاز برتری پیدا کند با ایمان کامل پناه می‌برد به قواعد و احکام از پیش ساخته‌ای که حکومت و کلیسا برای چنین مواردی آماده و مهیا دارند. اگر این مردمان شوربخت مستحق همدردی ما هستند، آن دیگران برآستی مستحق تحقیر اند و تنها تقدیر به‌تر آنان می‌توانست از قید نیازها آزادشان کند، زیرا خود انتخاب دیگری ندارند. اینان کورسوی مفاهیم تیره و تار را که ذهن خیال‌پرداز می‌تواند شکل دلخواه به آن‌ها ببخشد، از درخشش‌های حقیقت که رؤیای دروغین‌شان را برهم می‌زند، بیش‌تر دوست دارند. اینان بنای سعادت خود را بر خطا و خام‌داوری‌هایی پی‌ریخته‌اند که روشنایی شناخت می‌باید نابودشان کند. بهایی را که اینان باید برای رسیدن به حقیقت پردازند و همه‌ی آنچه را که برای‌شان ارزشمند است از کف بدهند، برآستی که بهای‌گزافی است. باید خردمند باشید تا خردمندی را دوست بدارید: حقیقتی که، آن‌کس که در آغاز فلسفه را فیلولوفی (عشق به دانایی) نامید، نیک دریافته بود. بنابراین، کفایت نمی‌کند که همه‌ی روشنی‌یابی‌های فهم فقط تا جایی مورد توجه قرار گیرند که بر خصلت‌های آدمی اثر می‌گذارند. بی‌شک خصلت‌های درونی انسان نیز بر روشن‌نگری او تأثیری می‌نهد؛ زیرا که راه به سر را از دل می‌باید گشود. تربیت قوای حسی نیز نیاز عاجل زمانه است. نه فقط از این جهت که سبب می‌شود نگرش به‌تری که به دست آمده در زندگی مؤثرتر افتد، بلکه بیش‌تر از آن‌رو که بهتر شدن نگرش‌ها را نیز در پی می‌آورد.

پی گفتار

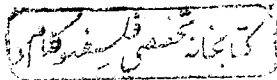
نوشته‌ی

ارهارد بار

Erhard Bahr

خوداندیشیدن؛ این است اصل پایه‌ی روشن‌نگری
کانت

مشکل بتوان مفهوم عصری دیگری را نشان داد که مانند مفهوم روشن‌نگری در آلمان از آغاز پیدایش خود تا به امروز مورد مناقشه بوده باشد. عصر روشن‌نگری را در آمریکا و انگلستان همیشه ارج بسیار نهاده‌اند اما در آلمان اغلب با پیش‌داوری منفی و تحقیر در آن نگریسته‌اند. نیچه این وضع را به‌روشنی درمی‌یابد و از «دشمنی آلمانی‌ها در برابر روشن‌نگری» سخن می‌گوید (سرخ‌ی بامدادی ۱۸۸۱)^۱. این دشمنی‌ها، برای مدتی طولانی مانع سنجش درست این عصر و شناخت قدر و ارج آن بوده است. حتا امروز نیز در مباحث علمی و گفت‌وگوهای دانشمندانه هنوز از روشن‌نگری سطحی و یا روشن‌نگری کم‌ژرفا سخن به میان آورده می‌شود. برای اهل نظر، یافتن دلایل ژرف‌تر این پیش‌داوری‌ها چندان مشکل نیست. واپس‌گرایان تاریک‌اندیشی که منافع‌شان از طریق ویژگی‌های آزاداندیشانه و نوآورانه‌ی روشن‌نگری به خطر افتاده بود، کوشیده‌اند به سود جریان‌های گذشته‌پرستی، که در پی نهضت روشن‌نگری سر برآوردند، به تحقیر و تخطئه‌ی آن دست بزنند برای



نمونه به گئورگ لوکاچ، گوته و زمانه‌ی او^۱ ص ۱۷).

اما از دهه‌ی ۱۹۶۰ به این سو، نوعی بازنگری در ارزش‌ها آغاز شده است که از جمله به نام‌هایی چون گئورگ لوکاچ، تئودور آدورنو، ماکس هورکهایمر و هربرت مارکوزه پیوند می‌خورد. این بازنگری‌ها راه به کجا خواهند برد و تا چه اندازه اعتبار پیدا خواهند کرد موضوعی است که آینده به آن پاسخ خواهد گفت. کتاب کوچکی که پیش روی شماست، کوششی برای به دست دادن درک درست‌تری از روشن‌نگری است از طریق در اختیار نهادن مقاله‌های اساسی و مشهور امانوئل کانت و مندلسزون درباره‌ی روشن‌نگری و همچنین مطالبی که هم‌عصران نام‌آور ایشان مانند یوهان گئورگ هامن، ویلاند، هردر، لسینگ، شیلر (و دیگران) در مجادلاتی که به دنبال انتشار آن مقالات در گرفت، نگاشته‌اند.

مقاله‌های کانت و مندلسزون در برلینشه موناتسشریفت به چاپ رسید، نشریه‌ای که به همت کتابداری اهل برلین به نام اریک بیستر^۲ (۱۸۱۶-۱۷۴۹) و با همکاری مدیر دبیرستانی در آنجا به نام فریدریش گِدیکه^۳ (۱۸۰۳-۱۷۵۴) در فاصله‌ی سال‌های ۹۶-۱۷۸۳ منتشر می‌شد و از مهم‌ترین نشریات نهضت روشن‌نگری آلمان به شمار می‌رفت. آرمان و شعار نشریه را «کوشش در راه حقیقت» و «عشق به گسترش روشن‌نگری سودمند و از میان بردن خام‌داوری‌های زیانبار» برگزیده بودند. هدف‌شان دستیابی به حداکثر تنوع و وسعت بود تا جایی که با آموزش‌های دلپذیر و سرگرمی‌های مفید همخوان باشد. (نک. پیشگفتار برلینشه موناتسشریفت، شماره‌ی ۱ سال ۱۷۸۳، ص ۲-۱). دیری نباید که این نشریه به «باند روشن‌نگری برلین» نسبت داده شد و به نام ارگان ایشان شناخته گردید.

به جز کانت (با پانزده مقاله) و مندلسزون (با هشت مقاله) مشهورترین

1. Georg Lukács, *Goethe und seine zeit.*
3. Friedrich Gedike

2. Erich Biester

چهره‌های برجسته‌ای که با این نشریه همکاری داشتند عبارت بودند از: بنیامین فرانکلین^۱، کریستیان گاروه^۲، لودویگ گلایم^۳، ویلهلم فون هومبولت^۴، توماس جفرسون^۵، گراف میرابو^۶، یوستوس موزر^۷، کارل فیلیپ موریتس^۸، فریدریش نیکولای^۹، کریستیان ف. د. شوبارت^{۱۰}، یوهان هاینریش فوش^{۱۱}، فریدریش زلتز^{۱۲} و چندین و چند نام دیگر. سراینده‌ی ثابت شعرهایی که در نشریه درج می‌شد ویلهلم راملر^{۱۳} (۱۷۲۵-۹۸) بود که در آنجا بیش از دویست قطعه شعر در قالب‌های گوناگون و به مناسبت‌های مختلف سروده و به چاپ رسانیده است. گوته و شیلر، در این نشریه هر کدام‌شان یک مقاله به چاپ رسانده‌اند. برلینیشه موناتسشریفت از سوی مخالفان روشن‌نگری به کنایه و طنز «کنیسه‌ی روشن‌نگری برلین» خوانده می‌شد. زیرا صفحات نشریه به روی نویسندگان یهودی نیز باز بود و در آنجا مطالبی منتشر می‌کردند (کسانی مانند: مندلسزون، داوید فریدلیندر^{۱۴}، مارکوس هرتر^{۱۵}، سالمون مایی مون^{۱۶}، و موسس ویسلی^{۱۷}).

نوشته‌های کانت پیرامون روشن‌نگری در زیر سایه‌ی شهرت فراوان نقدهای سه‌گانه‌ی او چنانکه باید مورد توجه قرار نگرفته است. در اینجا بار دیگر همان چه در مورد ارزش‌گذاری برکل جریان روشن‌نگری در آلمان صادق است تکرار می‌شود و از نوشته‌های کانت درباره‌ی روشن‌نگری به عنوان نوشته‌هایی یاد می‌کنند که گویا نظریات دوره‌ی پیش‌نقدی او را منعکس می‌کند. در صورتی که این همان کانتِ نویسنده‌ی

- | | | |
|-------------------------|------------------------------|------------------------|
| 1. Benjamin Franklin | 2. Christian Garve | 3. Ludwig Gleim |
| 4. Wilhelm Von Humboldt | 5. Thomas Jefferson | |
| 6. Graf Mirabeau | 7. Justus Möser | 8. Karl Philipp Moritz |
| 9. Friedrich Nicolai | 10. Christian F. D. Schubart | |
| 11. Johan Heinrich Voss | 12. Friedrich Zelter | |
| 13. Wilhelm Ramler | 14. David Friedländer | 15. Markus Herz |
| 16. Salemon Maimon | 17. Moses Wessely | |

نقد عقل محض است که در سال ۱۷۸۴ پا پیش می‌گذارد و به پرسش روشن‌نگری چیست پاسخ می‌گوید و به این ترتیب به روشنی و گویایی نشان می‌دهد که روشن‌نگری را از دل و جان ارج می‌گذارد و به آن عمیقاً باور دارد. او خود آگاهی نقادانه خویش را نه تنها به هیچ روی مغایر با روشن‌نگری نمی‌داند، بلکه کاملاً با آن هماهنگ می‌بیند.

در حالی که در مورد اهمیت مجموع آثار کانت تردید وجود ندارد، در مورد مندلسزون وضع فرق می‌کند و پیچیده‌تر است. آلکساندر آلتمان^۱، در کتاب خود به نام *نوشته‌های مندلسزون جوان درباره‌ی مابعدالطبیعه*^۲ در سال ۱۹۶۹ نادرستی این گفته را که مندلسزون «فیلسوف سطحی‌نگری است» و با این برجسب او را به سادگی از سر باز می‌کنند، به خوبی نشان داده است. آلتمان به ویژه در کتاب *زندگینامه‌ی فکری خود* که در سال ۱۹۷۳ به زبان انگلیسی منتشر شد، حق تمام تلاش‌های فکری مندلسزون را ادا می‌کند و سیر تکاملی اندیشه‌های او را به خوبی باز می‌نماید و نشان می‌دهد که مندلسزون چگونه در طول زمان اندک-اندک از فلسفه‌ی عوام‌پسند آغازین روشن‌نگری فاصله می‌گیرد و به مواضع نظری نقادانه‌ی نوین دست می‌یابد و چگونه این نظریات تازه به نوبت خود بعدها از طرف کانت و لسینگ نیز نمایندگی می‌شود. او از جهات بسیار پیشگام آنان است. در مسایلی جداگانه نیز او است که به مواضع نظری آن‌ها نزدیک می‌شود و مقدمه‌چینی‌های لازم را می‌کند و سپس آن دو نفر به نتیجه‌گیری نهایی دست می‌زنند و کار را به آخر می‌رسانند. (نک، به فرانتس مونکر در: *زندگینامه‌ی عمومی آلمان*^۳ صص ۳۲۴-۳۱۶).

مندلسزون در چشم یهودیان آلمانی سالیان دراز نمونه‌ی موفقی از پیوند بین یهودیت و روشن‌نگری بود، نمودگاری از رهایی و آزاداندیشی

1. Alexander Altmann

2. Moses Mendelssohns *Frühschriften zur Metaphysik*

3. Franz Muncker, *allgemeine Deutsche Biographie*

یهودی-آلمانی. البته ناگفته نماند که در سال‌های میانی قرن نوزدهم، صدهای انتقادآمیزی نیز بلند شد و این نگرانی را برانگیخت که شاید تربیت فکری مندلسزون به بهای از دست رفتن عنصر یهودیت در وجود او حاصل آمده باشد. (م. کی. سِرلینگ^۱، ۱۸۵۶).

اما این دیدگاه منفی، نخست آنگاه اعتبار به دست آورد که جریان «همگون‌سازی» آلمانی-یهودی قرن‌های نوزدهم و بیستم به شکست انجامیده بود و به جریان «نابودسازی» یهودیان جا سپرده بود. مندلسزون شخصاً تأیید یافته بود که بین روشن‌نگری و یهودیت پل بزند و پیوند برقرار کند؛ اما چنین موفقیتی نصیب فرزندان او نشد. از شش فرزندی که داشت، چهارتن به مذهب کاتولیک یا پروتستان گرویدند، از جمله دخترش دوروتا^۲ که بعدها به همسری فریدریش شگل^۳ درآمد و نیز پسرش آبراهام، که پدر فلیکس مندلسزون-بارتولد^۴ است.

کتابی که اینک پیش روی شماست نشان می‌دهد که اندیشه‌های بزرگ بیش‌تر وقت‌ها برآیند رویدادهایی کوچک‌اند. کشیش برلینی، یوهان فریدریش زولنر^۵، در نشریه‌ی برلینیشه موناتسشریفت مقاله‌ای منتشر می‌کند پیرامون مسأله ساده‌ای در باب حقوق نکاح در قرن هژدهم. وی در مقاله‌ی خود با طرح سئوالی حاشیه‌ای مبنی بر اینکه «روشن‌نگری چیست» دو تن از فیلسوفان برجسته‌ی قرن را برمی‌انگیزاند که به این پرسش پاسخ دهند. پاسخ آن‌ها اساسی است. و پس از صدسال که از عمر روشن‌نگری می‌گذشت کانت و مندلسزون به یک معنا با تأخیر زمانی، برنامه‌ی عصر روشن‌نگری را به دست دادند. (نک، به کارل فورلندر، زندگی امانوئل کانت، لایپزیگ ۱۹۱۱، ص ۱۱۹).

مندلسزون در مقاله‌ی «معنای روشن‌نگر ساختن چیست؟» از کاربرد زبانی واژه‌ی روشن‌نگری می‌آغازد و سپس بیش‌تر از نظرگاه

1. M. Kayserling

2. (Dorothea)

3. Friedrich Schlegel

4. Felix Mendelssohn-Bartholdy

5. Johann Friedrich Zöllner

اجتماعی و علم سیاست به این پرسش پاسخ می‌دهد. واژه‌ی روشن‌نگری آن روزها هنوز واژه‌ای «نوآمد» بود و به قلمرو زبان فخیم و والا تعلق داشت. وی مفهوم روشن‌نگری را با فرهنگ و فرهیختگی پیوند می‌زند و از فرهیختگی معنایی را مورد نظر دارد که جامع مفاهیم روشن‌نگری و فرهنگ، و به این دو «زیر مفهوم» تجزیه‌پذیر است. فرهنگ مربوط می‌شود به وجه عملی زندگی اجتماعی، و روشن‌نگری برعکس، به وجوه نظری آن. مندلسزون برای نمایاندن به‌تر مقصود خود مصداق‌های مفاهیم مورد بحث را در زبان مثال می‌آورد. زبان از راه دانش‌ها [جنبه‌ی نظری] روشن‌نگری می‌یابد و از راه مراودات اجتماعی و شعر و ادب و بلاغت [جنبه‌ی عملی] فرهنگ می‌پذیرد.

مندلسزون از طریق تعریف این مفاهیم و مثال‌هایی که می‌زند نتیجه می‌گیرد که: رابطه‌ی بین روشن‌نگری و فرهنگ همان رابطه‌ی نظریه و عمل است. او سپس و بر همین اساس، خواست‌هایی اساسی را طرح می‌کند و می‌گوید: فرهنگ برای آدمی «در مقام عضو جامعه‌ی مدنی» حائز اهمیت است، اما روشن‌نگری برای وی «در مقام انسان» چشم‌نپوشیدنی است، او نیاز دارد به آن. مندلسزون همراه با این، در ادامه تفاوت می‌گذارد بین روشن‌نگری آدمی «در مقام انسان» و روشن‌نگری آدمی «در مقام شهروند». این تفاوت‌گذاری کمایش با تفاوتی که کانت در مقاله‌ی «روشن‌نگری چیست؟» بین کاربرد عمومی و کاربرد خصوصی عقل می‌گذارد منطبق است.

روشن‌نگری آدمی «در مقام انسان» مربوط می‌شود به غایت هستی انسان؛ اما روشن‌نگری آدمی «در مقام شهروند» به نیازهای شغلی و صنفی او ارتباط می‌یابد. مندلسزون به روشنی درمی‌یابد که این دوگونه روشن‌نگری می‌توانند در تعارض با هم قرار گیرند، و سپس به تبیین مسئله از نظرگاه اجتماعی-سیاسی می‌پردازد و می‌گوید: «شوربخت مملکتی که در آن غایت هستی ذاتی آدمی [در مقام انسان] با غایت هستی

ذاتی آدمی در مقام شهروند، هماهنگ نیست و روشن‌نگری که برای بشریت امری واجب و چشم‌نابوشیدنی است، نتواند فراگیر شود و در میان همه‌ی صنف‌های مختلف مملکت گسترش یابد، بی‌آنکه قانون اساسی در خطر زوال و نابودی قرار گیرد.»

مندلسزون سپس، همانند لسینگ در ناتان خردمند^۱ و در تربیت نوع بشر^۲ به بحث درباره‌ی طبیعت و ماهیت خام‌دآوری‌ها، به‌ویژه سالوس مرتبط با آن‌ها در قلمرو مذهب می‌پردازد.

سخن گفتن از تفاوت سطح مقاله‌های کانت و مندلسزون گمراه‌کننده است. (نک، رولف دِنکسر، محدودیت‌های روشن‌نگری لیبرال، ص ۶۹). مندلسزون بسی زودتر از تئودور آدورنو، و ماکس هورکهایمر به تشخیص دیالکتیک روشن‌نگری نایل می‌شود: «چیزها هرچه در کمال خود ناب‌تر اند، در فسادشان چندش‌آورتر اند!» او خطرات سوءاستفاده از روشن‌نگری را تشخیص می‌دهد و به آن‌ها اشاره می‌کند. سخنان پایانی او درباره‌ی ماهیت دیالکتیکی روشن‌نگری به‌راستی که در پیش‌نگری و دورنگری کم مانند است.

در حالی که مندلسزون با روش قیاسی پیش می‌رود، کانت در مقاله‌ی خود شیوه‌ای استقرایی دارد. او با تعریفی که حکم اصل پایه را دارد آغاز می‌کند و در جملاتی که در پی می‌آیند مفهوم‌های بنیادین را توضیح می‌دهد، تا سپس در پایان، عبارت مشهور هوراس و پیام اخلاقی نهفته در آن را بیاورد که خیلی پیش‌تر از کانت به عنوان شعار برگزیده روشن‌نگری شناخته شده بود. نخست، در آغاز بند دوم مقاله است که کانت مثال‌هایی برای روشن‌تر کردن تعریف و حکم قطعی روشن‌نگری می‌آورد و ضمن آن‌ها تمثیل قیم و نابالغ را به کار می‌برد.

کانت سپس مسئله‌ی روشن‌نگری فرد را در برابر روشن‌نگری جمعی و عمومی بررسی می‌کند، و پیش شرط لازم آن را آزادی می‌شمارد. به نظر

وی در صورت وجود پیش‌شرط آزادی، روشن‌نگری «کمابیش اجتناب‌ناپذیر» است. در اینجا، اقلیت «خوداندیشان» تعیین‌کننده‌ترین نقش را ایفا می‌کنند. نظریات کانت درباره‌ی کنش و واکنش و تأثیر خام‌دآوری‌ها بر بنیان‌شان، هنوز هم از اعتبار کامل برخوردار است.

کانت، سرانجام مسئلهٔ انقلاب را طرح می‌کند و در اصول آن را رد می‌کند. زیرا که «از انقلاب اصلاح واقعی شیوه‌ی تفکر برنمی‌آید»، همان‌طوری که به نظر می‌رسد، وی نه تنها به انقلاب بلکه به تکامل (اولوسیون) نیز اعتقاد ندارد، و فقط هوادار رفرم است و اصلاح را توصیه می‌کند. (نک. *دینکر محدودیت‌های روشن‌نگری لیبرال*، ص ۷۹). البته از این موضوع نباید ناخوشنودی کانت را از انقلاب فرانسه نتیجه گرفت. برعکس، کانت عملاً به هواداری از انقلاب فرانسه برخاسته بود و موافقت خود را با ایده‌های آن انقلاب آشکارا بر زبان می‌آورد، آن‌هم درست هنگامی که چنین سخنانی دیگر نه تنها مزیتی به همراه نداشت، بلکه خطرناک نیز بود و «می‌توانست نام شخص را به عنوان ژاکوبینی تندرو در فهرست سیاه قرار دهد». (کارل فورلنדר: *امانوئل کانت و آثار او*، مجلد دوم، لایپزیک ۱۹۲۴، ص ۲۲۱). کانت بعدها در *ستیزه‌ی دانشکده‌ها*^۱ درباره‌ی انقلاب فرانسه نظر خود را بی‌هیچ ابهامی بیان کرده است: «انقلاب ملتی روشن‌ضمیر که ما در روزگار خود رویداد آن را در برابر چشم دیده‌ایم، خواه پیروزی یابد و خواه به شکست انجامد خواه این انقلاب چندان از فلاکت و خشونت‌گری سرشار باشد که هر انسان نیک‌اندیشی اگر می‌توانست آن را برای بار دوم و با امید به موفقیت به انجام رساند تجربه‌ی آن را با چنین بهایی هرگز به خود اجازه نمی‌داد، من می‌گویم این انقلاب در دل همه‌ی کسانی که بر آن می‌نگرند (و خود در این بازی هیچ نقشی برعهده ندارند) چنان احساسی از همدلی با خواسته‌های آن پدید آورده است که به مرز اشتیاق می‌رسد و حتی بر زبان آوردن‌اش خطرناک

است و نمی‌تواند هیچ علت دیگری به جز طبع اخلاقی نوع بشر داشته باشد».

آزادی مورد نظر کانت که وی آن را به عنوان پیش شرط لازم روشن‌نگری درخواست می‌کند، آزادی بیان است، حق بیان آزادانه عقیده است، در گفتار و در نوشتار. در ضمن تشخیص این نکته نیز حائز اهمیت است که خواسته‌ی کانت به «کم زیاترین» نوع آزادی‌ها محدود می‌شود، یعنی به آزادی کاربرد عقل در امور همگانی. کانت با تعریفی که از این مفهوم به دست می‌دهد آزادی بیان را به حدّ «آزادی دانشگاهی»^۱ تقلیل می‌دهد: کاربرد عقل در امور عمومی، آنچنان که اهل علمی در برابر دنیای خوانندگان‌اش، آن را به کار می‌گیرد. کانت ظاهراً در این جا بر مکر عقل تکیه می‌کند. در حالی که با لحنی آرام‌کننده، آزادی مورد درخواست خود را «کم زیاترین» نوع آزادی‌ها می‌خواند، بر ساز و کارهای مکارانه‌ی عقل امید می‌بندد که آنانی را که اکنون شاید فقط از راه تلقین با «کم زیاترین» آزادی‌ها روی موافق نشان می‌دهند، به درک بیش‌تر و از این راه به اعطای آزادی‌های اساسی‌تر (و زیانبارتر) رهنمون شود.

کانت، در ارتباط با مفهوم «کاربرد عقل در امور همگانی» مفهوم دیگری را نیز که با آن پیوستگی دارد به کار می‌گیرد، یعنی مفهوم کاربرد خصوصی عقل را (واژه‌نامه‌ی آلمانی گریم Grimm جعل این مفهوم را به کانت نسبت می‌دهد) که برخلاف معنای رایج لغوی وی از آن کاربرد عقل در قلمروهای حرفه‌ای و شغلی و یا خدمت دولتی را مراد می‌کند [یعنی قلمروهای غیرخصوصی را]. در مثال‌هایی که می‌آورد، افسر نظامی، شهروند پرداخت‌کننده‌ی مالیات و عالم روحانی را نام می‌برد که فقط در مقام دانشوری و دانش‌آموختگی حق دارند نگوشت و انتقاد کنند؛ ولی در قلمرو حرفه و کارشان و در حوزه‌ی وظایف دولتی‌شان به فرمانبری و اطاعت مکلف اند تا نظم و امنیت حکومت آسیب نبیند و برپا بماند.

اندیشه‌ی تقابل و تضاد بین «شخص» و «مقام» را می‌توان از یک سو تا نزد لوتر پیگیری کرد. همچنان که مارکوزه در پژوهش‌هایی درباره‌ی مرجع اقتدار و خانواده^۱ نشان داده است، و از سوی دیگر مفهوم معادل و شبیه به آن را نزد روسو در تقابل و تضادی که وی بین «انسان» (Homme) و شهروند (Citoyen) قایل است، می‌توان پیدا کرد.

کانت، اصلاح امور را فقط از راه مباحثه علمی و آشکار ممکن می‌داند که پادشاه را به درک و تغییر اوضاع برمی‌انگیزد، مشروط به اینکه وی روشن‌نگر باشد و آمادگی داشته باشد «اراده‌ی عموم مردم را در اراده‌ی خود وحدت بخشد و باز بتاباند». در اینجا نوعی همه‌پرسی نظریه‌پرداز مدّ نظر قرار دارد که سپس از سوی پادشاه به اراده و تصمیم خود وی تبدیل می‌شود. و برخلاف نظر رودلف دِنکر نمی‌توان به سادگی از «روشن‌نگری هدایت شده از بالا» سخن به میان آورد؛ یعنی حالتی که: «همه حق دارند مباحثه کنند، اما تصمیم آخر را پادشاه می‌گیرد.» (محدودیت‌های روشن‌نگری لیبرال^۲، ص ۱۰۶). بسی شک نخست باید «روشن‌نگری از پایین» در کار آمده باشد تا بتواند پادشاه را از طریق «کاربرد عقل در امور همگانی» به تصمیم‌گیری نهایی برانگیزاند؛ اما باید اعتراف کرد که در طرح کانت، برای «روشن‌نگری از پایین» هیچ تضمینی که در قانون اساسی مبنای داشته باشد وجود ندارد. روشن‌نگری از پایین فقط بر خیرخواهی پادشاه روشن‌نگر متکی است و بر اعتمادی که باید به او بشود. و این یعنی نوعی حکومت پدرسالار که کانت اصولاً خود آن را می‌نکوهد و مردود می‌شمارد. اما در این جا وی یا از سر سازش و تسلیم و یا به سبب خوشرفتاری‌هایی که در حال و هوای پروس با او می‌شد، جانبدار استدلالی است که به سود نظم و امنیت حکومت است. کسانی که در لحن سخنان کانت در این مقاله طنینی نیمه دولتی می‌شنوند و آن را بازتاب سیاست روشن‌نگری حکومت پروس ارزیابی می‌کنند، پر بیراه

نمی‌روند و حرف ناعادلانه نمی‌گویند. (گیس برت بایرهاوس^۱، برنامه‌ی روشن‌نگری کانت در سال ۱۷۸۴^۲، ص ۴).

یورگن میتل اشتراوس^۳، این پرسش مهم را طرح می‌کند که آیا برهان نظم و امنیت حکومت، «اندیشه‌های روشن‌نگری را در اساس از نیروی اقناعی تهی نمی‌کند و آن را متزلزل نمی‌سازد؟» (عصر نو و روشن‌نگری^۴، ص ۱۱۵).

میتل اشتراوس، دنباله‌ی پرسش خود را رها می‌کند و آن را پی‌جویی نمی‌کند؛ اما سررشته‌ی تفاوتی را که کانت بین کاربرد عقل در امور همگانی و کاربرد خصوصی آن قایل است می‌توان تا جایی که داد که هربرت مارکوزه آن را «مذاکراتی سرکوبگرانه» می‌نامد و ویژگی‌هایش را برمی‌شمارد: «وضعیتی که در آن، دولت خود به مخالفان تند و تیزش آزادی بیان می‌بخشد اما فقط تا آنجا که پا از دایره‌ی حرف و گفتار بیرون نگذارند و به عمل دست نزنند.» (نقد مدارای محض، ص ۹۷). یوهان گئورگ هامن نیز در نقد هوشمندانه‌ای که در همان ایام بر مقاله‌ی کانت نوشت، این نکته را دریافته و بر آن انگشت نهاده است. با این حال، نقش همزمان و تأثیر متقابل «روشن‌نگری از بالا» و «روشن‌نگری از پایین» را نمی‌توان در نزد کانت نادیده گرفت و شاید بتوان از نوعی تلفیق ظریف و از پیش اندیشیده، بین این دو صورت روشن‌نگری در نزد وی سخن گفت که با حادثه‌ی مرگ فریدریک دوم در سال ۱۷۸۶ ضربه‌ی مؤثری بر آن وارد آمد.

بخش درخور اعتنایی از مقاله‌ی کانت، متناسب با وضعیت تاریخی آن دوره، به مسایل مذهبی اختصاص داده شده است. از سوی کانت، نابالغی در قلمرو مذهب «زیانبارترین و موهن‌ترین» صورت نابالغی‌ها خوانده

1. Gisbert Beyerhaus

2. Kants Programm der Aufklärung aus dem Jahre 1784.

3. Jürgen Mittelstrass

4. Neuezeit und Aufklärung

می‌شود. زیان و لحن کانت در اینجا شبیه به لحن و زیان «بیان‌نامه‌ی استقلال» است و از غایت و مقصود وجود انسان و پیشروی او در شاهراه روشن‌نگری و از جنایت علیه طبیعت انسانی و «حقوق مقدس بشری» سخن می‌گوید. در آن دوره، علوم و هنرها هنوز مانند دوره‌های بعد مشمول نظارت و سانسور واقع نشده بودند و مشکلات اصلی روشن‌نگری در قلمرو مذهب ریشه داشتند. مجادلات کلامی لسینگ، با کشیش اهل هامبورگ، یوهان میل شیورگوتسه، که بعدها لسینگ با نمایشنامه‌ی ناتان خردمند به آن ادامه داد، به‌خوبی این وضع را روشن می‌کند. نوشته‌های نظری لسینگ همه مشمول نظارت و سانسور بودند؛ در حالی که نمایشنامه‌اش به عنوان اثر هنری از نظارت سانسور آزاد و معاف بود. تصویری که کانت طرح آن را به دست می‌دهد بازتاباننده‌ی سیاست‌های کلیسایی در دوره‌ی پادشاهی است که قاطعانه معتقد بود هرکسی باید به شیوه‌ای که خود می‌خواهد و می‌پسندد به رستگاری برسد. به همین دلیل است که کانت عصر روشن‌نگری را «قرن فردریک» نام می‌دهد. با مرگ فردریک دوم وضع فوراً تغییر کرد و کانت در سال ۱۷۹۴ با مقامات کشور پروس دچار اختلاف شد.

کانت در پایان مقاله‌ی خود، بار دیگر به مسئله‌ی سیاسی روشن‌نگری روی می‌آورد و فضا و نقش و دینامیسم روشن‌نگری را در قلمرو سیاست تبیین می‌کند. تعیین عنصر غالب بر اندیشه‌پردازی‌های کانت در اینجا کار مشکلی است و نمی‌توان فهمید آیا او می‌خواهد اشکالات و ملاحظات را خود از پیش بگوید و یا اینکه از ترس اغتشاش و خیزش است که آن‌ها را بر زبان می‌آورد. وی از تمثیل «تخمک» و «پوسته‌ی نگهدارنده» آن سود می‌جوید تا این سخن متناقض‌نما را توضیح بدهد: چگونه روشن‌نگری می‌تواند در زیر سایه‌ی حمایت «سپاهی سازمان یافته و پر شمار» گسترش یابد. چنین پیداست که کانت بار دیگر و در این جا نیز بر مکر عقل امید می‌بندد. کانت در جملات پایانی برای روشن‌نگری گونه‌ای حرکت

دیالکتیکی قایل می‌شود که پس از آنکه بر مردم اثر کرد، سرانجام حتا بر اصول رفتاری دولت نیز تأثیر می‌گذارد.

مفهوم روشن‌نگری، همچنان‌که ناشران برلینیشه موناتسشریف خود در سال ۱۷۹۰ تشخیص داده بودند، در آن نشریه «درست‌تر» و «دقیق‌تر» از هر کتاب یا نشریه‌ی دیگری از سوی دو تن از فیلسوفان بزرگ آن عصر، کانت و موسس مندلسزون، به دست داده شده است. (نک، برلینیشه موناتسشریف، ۱۵ «۱۷۹۰» ص ۳۶۵). اما نشریات دیگر نیز بودند، مانند نشریه‌ی دویچه مرکور که ویلاند منتشر می‌کرد که درباره‌ی روشن‌نگری و مسایل آن گفت‌وگو می‌کردند. روزنامه‌ی ژورنال فون اوند فور دویچلاند^۱ (۹۲-۱۷۸۴) که با مسئولیت فریدریش فون گشوکینگ^۲ منتشر می‌شد، ستونی دائمی داشت با عنوان «روشن‌نگری، خام‌دآوری‌ها» در برلین و از طرف گوتلب ناتانائیل فیشر^۳ و آندریاس ریم نیز از سال ۱۷۸۸ تا ۱۷۹۰ نشریه‌ی برلینیشز ژورنال فور اوفکلرونک^۴ به چاپ می‌رسید. نویسنده‌ای بی‌امضا در شماره‌ی نوامبر سال ۱۷۹۰ دویچه موناتسشریف فهرستی از کتاب‌هایی که در فاصله‌ی سال‌های ۸۹-۱۷۸۵ درباره‌ی روشن‌نگری منتشر شده بود به دست داده است که بیست و دو عنوان را در بر می‌گیرد. پس از مرگ فریدریک دوم در سال ۱۷۸۶، در عهد پادشاهی فریدریک ویلهلم دوم و در دوره‌ی وزارت نورچشمی بدآوازه‌ی او، یوهان کریستیان ولتر^۵، واکنشی سخت نسبت به روشن‌نگری آغاز شد. دولت جدید روشن‌نگری را امری خطرناک و خلاف مذهب و حکومت دانست و محکوم و مطرود اعلام کرد و در سال ۱۷۸۸ فرمان‌نامه‌ی نظارت و سانسور صادر کرد و هیئتی برای کار نظارت و سانسور تشکیل داد. این هیئت دست به توقیف و مصادره‌ی همه‌ی نشریاتی زد که کوشیده بودند

1. *Jornal von und für Deutschland*

2. Leopold Friedrich von Goeckingh

4. *Berlinisches Jornal für Aufklärung*

3. Gottlob Nathanael Fischer

5. Johann Christian Wöllner

«حقایق بنیادین کتاب مقدس را به گور سپارند ... و زیر لوای روشن‌نگری به طرزی بی‌شرمانه خطاها و تصورات باطل بسیار بپراکنند». در پی این ماجرا آگماینه دویچه بیبلوتک^۱ که نیکولای آن را منتشر می‌کرد و برلینشه موناتسشریف برلین را ترک گفتند، نویسندگانی مانند کشیش پروتستان، آندرآس ریم (۱۸۰۷-۱۷۴۹) مجبور شدند یا از مقام خود کناره بگیرند، و یا به اتهام کفر از مقام‌هایشان خلع شدند و یا که به زندان افتادند مانند کارل فریدریش بارت^۲ (۱۷۴۱-۹۲) کشیش متألهی که از روی ناچاری مانده‌ی عمر را در محلی نزدیک به شهر هاله (Halle) به کار پیاله‌فروشی سپری کرد.

مسائلی مانند حقیقت، انسانیت، مداراگری و رهایی یهودیان، به حوزه‌ی مباحث روشن‌نگری تعلق دارند. شیوه‌ی شناخت نظریه‌پردازانه‌ی روشن‌نگری، همان‌طور که عنوان مقاله‌های کانت و مندلسزون نشان می‌دهد، پرسش از ماهیت چیزها است. حقیقت چیست؟ انسانیت چیست؟ چگونه می‌توان حقانیت هر یک از مذاهب را توجیه کرد؟ کسانی مانند هردر، لسینگ و ویلاند پرسش‌هایی از این دست را پیوسته طرح کرده‌اند و پاسخ گفته‌اند. روشن‌نگران جنبش مخالف روشن‌نگری را «شوریده‌رایی»^۳ نام‌گذاری کرده‌اند. شوریده‌رایی به مفهومی که آنان مراد می‌کردند از مفاهیم کلیدی قرن هژدهم است. نهضت روشن‌نگری آلمان و به دنبال‌اش نهضت کلاسیک، با مسایل برخاسته از «شوریده‌رایی» در عرصه‌های مذهبی، اخلاقی و هنری مداوماً درگیر بودند. «شوریده‌رایی» در کاربرد زبانی آن دوره به معنی «خود را به تصورات تیره و تار و آشفته و احساس‌های ناروشن و نیروی خیال‌پردازی سپردن، تابع آن‌ها بودن و وانهادن خویش به آن‌ها و ملهمات خود را وحیانی و آسمانی دانستن بود» (یوهان کریستف آدلونگ لغتنامه‌ی

1. Allgemeine Deutsche Bibliothek

2. Karl Friedrich Bahrdt

3. Schwärmerei

زبان فصیح آلمانی^۱، (۱۷۷۴). کانت شوریده‌رایی را این‌گونه تعریف کرده است: «پذیرش اصلی بی‌اعتبار بودن عقل‌برین قانونگذار» (جهت‌یابی در عالم تفکر چه معنایی دارد؟^۲، (۱۷۸۶). نمایندگان جریان شوریده‌رایی کسانی بودند از قبیل یوهان گئورگ هامن (۸۸-۱۷۳۰) و فریدریش هاینریش یاکوبی^۳ (۱۸۱۹-۱۷۴۳)، یوهان گئورگ شلويسر^۴ (۱۷۳۹-۹۹) فریدریش لئوپولد گراف اشتولبرگ^۵ (۱۸۱۹-۱۷۵۰). مسئله‌ی شوریده‌رایی هم از طرف لسینگ و ویلاند و هم از طرف گوته و شیلر به تفصیل مورد بحث قرار گرفته است.

شوریده‌رایی، پیش درآمد و پیش‌آهنگ خصومت‌های رمانتیسم است با روشن‌نگری. این خصومت‌ورزی به به‌ترین وجه در جملات زیر که از مقاله‌ی «مسیحیت یا اروپا»^۶ عی نوالیس برگرفته شده است بر زبان آورده می‌شود: «روشنایی بود که به سبب ... بی‌شرمی و پرده‌درانی‌اش عزیز دل آن‌ها شده بود. آنان شادی‌ها کردند ... و ... به نام او دکان بزرگ‌شان را روشن‌نگری نامیدند.» نوالیس دفاعنامه‌ی شوریده‌رایی را هم نوشته است (۱۷۸۸). اما مسئله‌ی اساسی روشن‌نگری تا به امروز همچنان مسئله‌ای سیاسی باقی مانده است. در این زمینه انقلاب فرانسه یا به عنوان نمونه‌ای تقلیدپذیر و یا به عنوان نمونه‌ای ترساننده همواره مطرح بوده است. در سال ۱۷۹۴، در مجله‌ی فاروس فوراً^۷ اونی که در کلن منتشر می‌شد، مقاله‌ی بی‌امضایی به چاپ رسید که انعکاس چندانی نیز نداشت و نویسنده‌ی آن بار دیگر با همان لحن آرام‌کننده‌ای که کانت در مقاله‌ی «روشن‌نگری چیست؟» دارد، کوشیده بود بار سنگین انقلاب فرانسه را از دوش روشن‌نگری بردارد. ویژگی اصلی این مقاله دفاعی بودن آن است و در آن از نشانه‌های حرکت‌بخشی که کانت برای روشن‌نگری قایل است

1. Johann Christoph Adelung, «Wörterbuch der hochdeutschen Mundart»

2. «Was Heisst: sich im Denken orientieren»

3. Friedrich Heinrich Jakobi

4. Johann Georg Schlozer

5. Freidrich leopold Graf zu Stolberg

6. Die Christenheit oder Europa

اثری دیده نمی‌شود.

مقالات بنیامین ارهارد و شیلر، از نظر زبان به روشنی اثری را که اینان از کانت پذیرفته‌اند، نشان می‌دهد. این دو مقاله اهمیت بسیار دارند، زیرا که جهات متضاد ظرفیت تکامل سیاسی اندیشه‌های روشن‌نگری را طرح می‌کنند: ارهارد به عنوان ژاکوبینی تندرو خواستار انقلاب سیاسی است اما شیلر راهی زیباشناختی را برمی‌گزیند «زیرا که تنها از راه زیبایی است که می‌توان به سوی آزادی گام برداشت.» (تربیت زیباشناختی، نامه‌ی دوم). بدین گونه آزادی به مسئله‌ای صرفاً اخلاقی-زیباشناختی و کاملاً درونی تبدیل می‌شود و از آن سیاست زدایی می‌گردد.

در قرن نوزدهم ارزش‌های فکری روشن‌نگری را هگل و هاینه^۱ نمایندگی می‌کنند. فریدریش انگلس به استمرار تکامل اندیشه از کانت تا هگل اشاره دارد و مارکس معتقد است در جامعه‌ی بورژوازی قرن نوزدهم مالکانه ابزار تولید همان قیم‌هایی هستند که کانت تصویر آن‌ها را به دست داده است و کارگران را در وابستگی نگه می‌دارند. مارکس با گسترش دادن اندیشه‌ی کانتی، دگرگونی در همه‌ی روابط موجود را می‌طلبد، روابطی که به گفته‌ی وی در آن، انسان موجودی است به غایت تحقیر شده، در بندگی و خوار و به خود وانهاده. (در نقد فلسفه‌ی حقوق هگل^۲، مقدمه، ۱۸۴۴) نیچه برعکس، با روشن‌نگری رابطه‌ای تردیدآمیز دارد. وی از طرفی خصومت مرییان تربیتی تنگ‌نظر را با روشن‌نگری درمی‌یابد و آن را نقد می‌کند و از طرف دیگر همین روشن‌نگری را زندگانی ستیز ارزیابی می‌کند و از همین‌رو درخور خوار داشت می‌داند.

در قرن بیستم تئودور آدورنو و ماکس هورکهایمر که در آمریکا در تبعید به سر می‌بردند نظر‌ها را به دیالکتیک روشن‌نگری جلب کردند. آنان این پرسش شیلر را که «بشریت چرا به جای اینکه به وضعیتی به‌راستی انسانی دست یابد، به ورطه‌ی ددمنشی تازه‌ای فرو غلطیده است» بار

1. Heine

2. Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie

دیگر طرح کردند. این دو دلیل آن را در «خود ویرانگری روشن‌نگری» می‌بینند و تهی شدن ایده‌های روشن‌نگری؛ چون آزادی، حقیقت، انسانیت و مداراگری از جوهره‌ی خود. آنان همچنین این واقعیت را نیز دریافتند که این ایده‌ها پیش‌تر از آنکه تحقق اجتماعی بیابند، نابود شدند به رغم - و درست به این علت - که بر سر هر زبانی افتاده بودند. از این رو، شناخت و از میان برداشتن روانه‌ی خود ویرانگری روشن‌نگری، برای آینده‌ی بشری اهمیت بسیار دارد. اینک چنین به نظر می‌رسد که روشن‌نگری در خودآگاهی مردم آلمان جایگیر شده باشد. هورکهایمر در مقاله‌ای در سال ۱۹۶۲ درباره‌ی فلسفه و روشن‌نگری کانت می‌نویسد: «زمانه، زمانه‌ی دریافت روشن‌نگری کانتی است» «مراد از این سخن، بازگشت به فلسفه‌ی کانت نیست، زمانه‌ی نوکانتیسم به راستی سپری شده است، اما موضوع بیش‌تر بر سر شناساندن حقانیت آن است ... یاری دادن به این است که روشن‌نگری که با کانت به بالاترین خودآگاهی نظری‌اش دست یافت، برای نخستین بار واقعاً در آلمان دریافت شود و تحقق یابد.» این مجموعه مقالات با این امید منتشر می‌شود که، اگرچه در حد ناچیز، به این کار یاری برساند.

فهرست منابع

مجموعه‌ی مقالات:

- Die Aufklärung: In ausgewählten Texten dargest. und eingel. von Gerhard Funke. Stuttgart 1963.
- Immanuel Kant: Was ist Aufklärung? Aufsätze zur Geschichte und Philosophie. Hrsg. und eingel. von Jürgen Zehbe. Göttingen 1967.
- Was ist Aufklärung? Beiträge aus der Berlinischen Monatsschrift. In Zusammenarbeit mit Michael Albrecht ausgew., eingel. und mit Anm. versehen von Norbert Hinske. Darmstadt 1973.

سایر مأخذ:

- Kayserling, M.: Moses Mendelssohns philosophische und religiöse Grundsätze mit Hinblick auf Lessing. Leipzig 1856.
- Muncker, Franz: Moses Mendelssohn. In: Allgemeine Deutsche Biographie. Bd. 21. Leipzig 1885. S. 316–324.
- Weber, Heinrich: Hamann und Kant: Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie im Zeitalter der Aufklärung. München 1904.
- Beyerhaus, Gisbert: Kants »Programm« der Aufklärung aus dem Jahre 1784. In: Kantstudien 26 (1921) S. 1–16.
- Troeltsch, Ernst: Die Aufklärung. In: E. T., Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie. Gesammelte Schriften. Bd. 4. Tübingen 1925. S. 338–374.
- Unger, Rudolf: Hamann und die Aufklärung. Studien zur Vorgeschichte des romantischen Geistes im 18. Jahrhundert. 2 Bde. Halle 1925. Neudruck: Darmstadt 1963.
- Dilthey, Wilhelm: Friedrich der Große und die deutsche Aufklärung. In: W. D., Studien zur Geschichte des deutschen Geistes. Gesammelte Schriften. Bd. 3. Leipzig u. Berlin 1927. S. 81–205.
- Borries, Kurt: Kant als Politiker. Zur Staats- und Gesellschaftslehre des Kritizismus. Leipzig 1928.
- Bamberger, Fritz: Die geistige Gestalt Moses Mendelssohns. Frankfurt a. M. 1929.
- Cassirer, Ernst: Die Philosophie Moses Mendelssohns. In: Moses Mendelssohn. Zur 200jährigen Wiederkehr seines Geburtstages. Berlin 1929.
- Kinkel, Walter: Moses Mendelssohn und Immanuel Kant. In: Kantstudien 34 (1929) S. 391–409.
- Arendt-Stern, Hannah: Aufklärung und Judenfrage. In: Zeit-

- schrift für die Geschichte der Juden in Deutschland 4 (1932) S. 65-77.
- Cassirer, Ernst: Die Philosophie der Aufklärung. Tübingen ²1932.
- Hazard, Paul: Die Krise des europäischen Geistes. Hamburg 1939. Franz. Ausgabe: Paris 1935.
- Katz, Jakob: Die Entstehung der Judenassimilation in Deutschland und deren Ideologie. Phil. Diss. Frankfurt a. M. 1935.
- Marcuse, Herbert: Theoretische Entwürfe über Autorität und Familie. Ideengeschichtlicher Teil. In: Studien über Autorität und Familie. Forschungsbericht aus dem Institut für Sozialforschung. Paris 1936. S. 136-228.
- Valjavec, Fritz: Der Josephinismus. Zur geistigen Entwicklung Österreichs im 18. und 19. Jahrhundert. Wien ²1945.
- Wundt, Max: Die deutsche Schulphilosophie der Aufklärung. Tübingen 1945. Nachdruck: Hildesheim 1964.
- Hazard, Paul: Die Herrschaft der Vernunft. Das europäische Denken im 18. Jahrhundert. Hamburg 1949. Franz. Ausgabe: Paris 1946.
- Horkheimer, Max u. Adorno, Theodor W.: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Amsterdam 1947. Neuauflage: Frankfurt a. M. 1969.
- Lukács, Georg: Goethe und seine Zeit. Bern 1947.
- Wolff, Hans M.: Die Weltanschauung der deutschen Aufklärung in geschichtlicher Entwicklung. Bern 1949. 2. Aufl. durchgesehen von Karl S. Guthke. Bern 1963.
- Philipp, Wolfgang: Das Werden der Aufklärung in theologiegeschichtlicher Sicht. Göttingen 1957.
- Meyer, Herman: Schillers philosophische Rhetorik. In: Schiller zum 10. November 1959. Festschrift des Euphorion. Heidelberg 1959. S. 91-128.
- Venturi, Franco: Was ist Aufklärung: Sapere Aude! In: Rivista Storica Italiana 71 (1959) S. 119-130.
- Cobban, Alfred: In Search of Humanity. The Role of the Enlightenment in Modern History. London 1960.
- Bloch, Ernst: Naturrecht und menschliche Würde. Frankfurt a. M. 1961.
- Friedell, Egon: Aufklärung und Revolution. München 1961.
- Nicolson, Harold: Das Zeitalter der Vernunft. München 1961.
- Valjavec, Fritz: Geschichte der abendländischen Aufklärung. Wien u. München 1961.

- Albert, Hans: Die Idee der kritischen Vernunft. In: Club Voltaire: Jahrbuch für kritische Aufklärung 1 (1963) S. 17–30.
- Barnard, Frederick M.: Zwischen Aufklärung und politischer Romantik. Eine Studie über Herders soziologisch-politisches Denken. Berlin 1964.
- Harris, R. W.: Absolutism and Enlightenment, 1660–1789. London 1964.
- Weyand, Klaus: Kants Geschichtsphilosophie. Ihre Entwicklung und ihr Verhältnis zur Aufklärung. Köln 1963 (Kantstudien, Ergänzungsheft 85).
- Krauss, Werner: Perspektiven und Probleme. Zur französischen und deutschen Aufklärung und andere Aufsätze. Neuwied u. Berlin 1965.
- Marcuse, Ludwig: Einige Aufklärungen. In: Club Voltaire: Jahrbuch für kritische Aufklärung 2 (1965) S. 13–33.
- Kogon, Eugen: Aufklärung heute. In: Frankfurter Hefte 21 (1966) S. 675–682.
- Marcuse, Herbert: Repressive Toleranz. In: Kritik der reinen Toleranz. Frankfurt a. M. 1966. S. 91–128.
- Blumenberg, Hans: Die Vorbereitung der Aufklärung als Rechtfertigung der theoretischen Neugierde. In: Europäische Aufklärung. Festschrift für Herbert Dieckmann zum 60. Geburtstag. Hrsg. von Hugo Friedrich und Fritz Schalk. München 1967. S. 23–45.
- Gay, Peter: The Enlightenment. An Interpretation. 2 Bde. New York 1967–69.
- Glaser, Hermann (Hrsg.): Aufklärung heute – Probleme der deutschen Gesellschaft. Freiburg 1967.
- Horkheimer, Max: Kants Philosophie und die Aufklärung (1962). In: M. H., Zur Kritik der instrumentellen Vernunft. Frankfurt a. M. 1967. S. 203–215.
- Adler, Emil: Herder und die deutsche Aufklärung. Wien 1968.
- Denker, Rolf: Grenzen liberaler Aufklärung bei Kant und anderen. Stuttgart 1968.
- Goldmann, Lucien: Der christliche Bürger und die Aufklärung. Neuwied u. Berlin 1968.
- Joachim Jungius-Gesellschaft, Hamburg (Hrsg.): Lessing und die Zeit der Aufklärung. Göttingen 1968.
- Martens, Wolfgang: Die Botschaft der Tugend. Die Aufklärung im Spiegel der deutschen Moralischen Wochenschriften. Stuttgart 1968.

- Altmann, Alexander: Moses Mendelssohns Frühschriften zur Metaphysik. Tübingen 1969.
- Oelmüller, Willi: Die unbefriedigte Aufklärung. Beiträge zu einer Theorie der Moderne von Lessing, Kant und Hegel. Frankfurt a. M. 1969.
- Schulz, Ursula: Die Berlinische Monatsschrift (1783-96). Eine Bibliographie. Mit einer Einleitung von Günter Schulz. Hildesheim 1969.
- Haasis, Hellmut G. (Hrsg.): Johann Benjamin Erhard. Über das Recht des Volks zu einer Revolution und andere Schriften mit einem Nachwort. München 1970.
- Marcuse, Ludwig: Im Blick auf die Dritte Aufklärung. In: Club Voltaire. Jahrbuch für kritische Aufklärung 4 (1970) S. 164 bis 185.
- Mittelstrass, Jürgen: Neuzeit und Aufklärung. Studien zur Entstehung der neuzeitlichen Wissenschaft und Philosophie. Berlin 1970.
- Rohrmoser, Günter: Emanzipation und Freiheit. München 1970.
- Winter, Eduard: Barock, Absolutismus und Aufklärung in der Donaumonarchie. Wien 1971.
- Oelmüller, Willi: Was ist heute Aufklärung? Düsseldorf 1972.
- Röttges, Heinz: Nietzsche und die Dialektik der Aufklärung. Berlin 1972.
- Schoeps, Hans-Joachim (Hrsg.): Zeitgeist der Aufklärung. Paderborn 1972.
- Stuke, Horst: Aufklärung. In: Otto Brunner, u. a. (Hrsg.): Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Bd. 1. Stuttgart 1972. S. 243-342.
- Weyergraf, Bernd: Der skeptische Bürger. Wielands Schriften zur Französischen Revolution. Stuttgart 1972.
- Altmann, Alexander: Moses Mendelssohn. A Biographical Study. University, Alabama 1973.
- Moravia, Sergio: Beobachtende Vernunft. Philosophie und Anthropologie in der Aufklärung. Aus dem Ital. von Elisabeth Piras. München 1973.
- Riedel, Manfred: Geschichte als Aufklärung. In: Neue Rundschau 84 (1973) S. 289-308.
- Saage, Richard: Eigentum, Staat und Gesellschaft bei Immanuel Kant. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1973.



منتشر شده است

- آفرینش و تاریخ نوشته طاهر مقدسی، مقدمه، ترجمه و تعلیقات از دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی
- تاریخ نیشابور نوشته ابوعبدالله حاکم نیشابوری، ترجمه خلیفه نیشابوری، مقدمه، تصحیح و تعلیقات از دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی
- شاعری در هجوم منتقدان (نقد ادبی در سبک هندی، پیرامون شعر حزین لاهیجی) نوشته دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی
- در اقلیم روشنائی (تفسیر چند غزل از حکیم سنائی) نوشته دکتر شفیعی کدکنی
- تازیانه‌های سلوک (نقد و تحلیل چند قصیده از سنائی) نوشته دکتر شفیعی کدکنی
- از کیکاوس تا کیخسرو (داستانهای شاهنامه) نوشته محمود کیانوش
- رضاخان ماکسیم (نمایشنامه در هفت پرده) نوشته مصطفی اسلامی
- مکبث (نمایشنامه) نوشته ویلیام شکسپیر، ترجمه داریوش آشوری
- اسطوره زال (تبلور تضاد و وحدت در حماسه ملی) نوشته محمد مختاری
- مسائل عصر ایلخانان نوشته دکتر منوچهر مرتضوی
- از آستارا تا استارباد (در ۵ جلد) نوشته دکتر منوچهر ستوده
- تاریخ هنر مدرن (در قطع رحلی) نوشته ه. ه. آرناسون، ترجمه مصطفی اسلامی
- حقوق طبیعی و تاریخ نوشته لئو اشتراوس، ترجمه باقر پرهام
- اندیشه سیاسی از افلاطون تا ناتو نوشته برایان ردهد، ترجمه کاخی / افسری
- ایرانیان مهاجر در امریکا نوشته عبدالمعبود انصاری، ترجمه دکتر ابوالقاسم سزی
- اصول روابط بین‌الملل (ویراست دوم) نوشته هوشنگ عامری
- نقش زور در روابط بین‌الملل نوشته آنتونیو کاسه‌سه، ترجمه مرتضی کلانتریان



جهان ^{نشر} ~~نگارخانه~~ ^{نشر} ~~نگارخانه~~ (ویراست دوم) نوشته آدام شاف، ترجمه فریدون نوائی
مثلت سر نوشت (امریکا، اسرائیل و فلسطینی ها) چامسکی، ترجمه هرمز همایون پور
استقرار شریعت در مذهب مسیح نوشته هگل، ترجمه باقر پرهام
چنین گفت زرتشت نوشته فریدریش ویلهلم نیچه، ترجمه داریوش آشوری
شهرنشینی در ایران نوشته فرخ حسامیان، گیتی اعتماد و محمدرضا حائری
پسامدرنیسم در بوته نقد (مجموعه مقالات) گزینش و ویرایش خسرو پارسا
اندره مالرو در آینه آثارش نوشته گائتان پیکون، ترجمه کاظم کردوانی
مبانی فلسفه (آشنایی با فلسفه جهان از زمانهای قدیم تا امروز) دکتر آصفه آصفی
اتوبیوگرافی الیس بی. تکلّاس نوشته گرتروود استاین، ترجمه پروانه ستاری
ترانه زمین (زندگی گوستاو مالر)، نوشته کورت بلاکف، ترجمه علی اصغر بهرام بیگی
زندگی شومان نوشته جون شیسل، ترجمه بهزاد باشی
زندگی ژول ورن نوشته ژان-ژول ورن، ترجمه علی اصغر بهرام بیگی
بتهوون به روایت معاصرانش ترجمه مرتضی افتخاری
مجموعه مقالات در نقد و معرفی آثار بهرام بیضایی گردآورنده زاون قوکاسیان
منم، فرانکو نوشته مانوئل واسکز مونتالبان، ترجمه دکتر مرتضی کلانتریان
فیلم های برگزیده سینمای ایران در دهه ۶۰ زاون قوکاسیان
گفت و گو با بهرام بیضایی زاون قوکاسیان
جایی چراغی روشن است (مجموعه داستانهای کوتاه) نوشته محمد زرین
تا هر وقت که برگردیم (داستانهای کوتاه) غسان کنفانی، ترجمه موسی اسوار
نمودهای فرهنگی و اجتماعی در ادبیات فارسی نوشته محمود روح الامینی
گروندریسه، مبانی نقد اقتصاد سیاسی (جلد دوم) نوشته کارل مارکس
ترجمه باقر پرهام و احمد تدین
روش های تحقیق در علوم اجتماعی نوشته پاتریک مک نیل، ترجمه محسن ثلاثی

کتابخانه

یک بار دیگر:
روشنی یابی چیست؟

