

# فلسفہ سیاسی انقلاب فرانسه

تفسیر :

دکتر سید جواد طباطبائی

تقریر :

جعفر پارساپور – مستانہ بہادر



**دوره چهارم:**

**انقلاب فرانسه در اندیشه کانت و فیخته**

شرح و توضیح «فیشته» بسیار مشکل است. متأسفانه، تا به حال هیچ کتابی از او به فارسی ترجمه نشده است و آنقدر هم در ایران مهجور است که حتی نامش را، برای اولین بار، محمدعلی فروغی به غلط فیخته تلفظ کرده است و همچنان بعضی تکرار می‌کنند و فیخته می‌گویند، در حالی که این تلفظی است که ما استفاده می‌کنیم و فکر می‌کنیم تمام ch-های آلمانی «خ» تلفظ می‌شود که درست نیست. البته در بعضی از دهات آلمان این ch-ها را «خ» تلفظ می‌کنند، ولی ما نباید چنین کنیم.

این بحث‌ها مقدمه‌ای خواهد بود برآن بحث مهم‌تر و دقیق‌تر «پدیدارشناسی هگل» که در آینده انجام خواهم داد. ابتدا در مورد کانت اشاره‌ای می‌کنم و بعد تا جایی که امکان‌پذیر باشد در مورد فیشته و مشکلات پرداختن به او خواهم گفت. کمی برمی‌گردم به بحث‌های قبلی و نوعی تحریر محل نزاع می‌کنم که بحث درباره ایده‌آلیسم آلمانی در کجای آنچه تا به حال گفتم جا می‌گیرد.

من قبلاً درباره موافقان و مخالفان انقلاب توضیح دادم و برخی از رساله‌های مهم را به اجمال برای شما بیان کردم و سپس به توکوئل پرداختم و اشاره کردم که توکوئل از کسانی بود که از دیدگاه جامعه‌شناسانه به مسئله انقلاب فرانسه پرداخت. توضیح دادم که با بحث درباره توکوئل از نظر سیر تاریخی کمی به جلو خواهیم رفت. حالا دوباره برمی‌گردیم به عقب، به آغاز انقلاب فرانسه در قرن هجدهم. قبلاً توضیح دادم که قرن نوزدهم از خلاف آمد عادت در قرن هجدهم شروع شد که ویژگی عمده آن انقلاب فرانسه بود که در دهه پایانی سده هجدهم و در اوج عصر روشنگری اتفاق افتاد. قرن نوزدهم قرن بسیار مهمی برای اروپا بود؛ در واقع با آغاز قرن نوزدهم فاصله میان اروپا و بقیه دنیا چنان زیاد شد که مشکل بتوانند این دو دنیا، روزی زبان همدیگر را به نوعی بفهمند. با توضیحاتی که خواهم داد کمابیش مشخص خواهد شد که این شکاف اساسی و ژرف در واقع کجا انجام گرفت و به چه ترتیبی انجام شد.

انقلاب فرانسه به عنوان یک حادثه سیاسی اجتماعی مهم، جزء اولین انقلاب‌های نوع جدید آن زمان در دنیا بود. قبلاً توضیح دادم که معنای کلمه انقلاب تا آن زمان چیز دیگری بود و از آن به بعد است که کلمه انقلاب در معنای امروزی خودش فهمیده شد. به عبارت دیگر انقلاب یعنی ایجاد یک نظم نو و نه بازگشت به آنجایی که خورشید حرکت کرده بود که در نجوم قدیم به کار می‌رفت. «انقلاب فرانسه»

دو تحول مهم را در تاریخ فکر ایجاد کرد. یک تحول در آلمان و تحول دیگر در فرانسه و دیگر کشورهای اروپایی صورت گرفت که عمدتاً با مرکزیت فرانسه بود. دیدیم که در فرانسه مخالفان و موافقان انقلاب اول ظاهر شدند، و از طرف دیگر کسانی چون توکویل برجسته‌ترین آنها بود که از یک دیدگاه تاریخی-جامعه‌شناختی به انقلاب فرانسه پرداختند.

وضعیت در آلمان کاملاً متفاوت بود. می‌دانید که آلمان مرز بسیار وسیعی با کشور فرانسه دارد، وقتی در فرانسه انقلاب اتفاق افتاد، آلمان هنوز وحدت بعدی را پیدا نکرده بود. آلمان فعلی قبل از وحدتش، کشوری نسبتاً بزرگ بود با نام پروس و به پایتختی برلین که در واقع از مرکز آلمان کنونی تا بخش‌های بسیار مهمی از لهستان امروزی و حتی تا مرز روسیه را در بر می‌گرفت؛ به عنوان مثال، کانت که فیلسوف مهم و ملی آلمان یا پروس آن زمان بود در شهری به نام کنیکسبرگ زندگی می‌کرد که الان در روسیه قرار دارد. ولی در آن وقت جزو آلمان به حساب می‌آمد و دانشگاه معتبری داشت که جزو آلمان بود. آلمان به اصطلاح قدیمی‌تر ما ممالک محروسه بود. در آغاز قرن نوزدهم، و اوایل زندگی هگل، نزدیک به دوهزار دولت کوچک، پرنس‌نشین، شهیارنشین، شاهک‌نشین در آلمان وجود داشت و کشوری بزرگتر به نام پروس که ما آن را آلمان می‌شناسیم. و همین پروس بود که بعداً با بیسمارک آلمان را متحد کرد. آلمان در واقع کشور بسیار عقب‌مانده‌ای از نظر اجتماعی و سیاسی و همین‌طور اقتصادی بود. توکویل اشاره می‌کند که آلمان نسبت به فرانسه بسیار عقب‌مانده بود و می‌گفت، عجیب است که انقلاب در کشوری اتفاق افتاد که پیشرفته بود در حالی که در کشوری عقب‌مانده مثل آلمان این اتفاق نیفتاد. نتیجه‌ای که از این مقدمه می‌خواهم بگیرم این است که تمام مباحث انقلاب فرانسه از دیدگاه نظری، تئوریک، نه در فرانسه که کشوری کمابیش پیشرفته‌تر بود، بلکه در آلمان صورت گرفت که کشوری عقب‌مانده بود. موافقان و مخالفان انقلاب در فرانسه بحث تاریخی می‌کردند. درحالی که در آلمان اصلاً این‌طور نبود. از همان آغاز انقلاب کانت زنده بود، حدود شصت سال داشت، و فیلسوف بسیار مهم و شناخته‌شده‌ای در سطح اروپا بود، خصوصاً اولین کسی در آلمان بود که توجهش به انقلاب فرانسه جلب شد و اولین کسی هم بود که در مورد انقلاب فرانسه مطلب نوشت. فیشته هم در همین زمان کمابیش جوان بود، حدود سی سال داشت. او بیشتر از کانت به صف انقلابیون پیوست. چون در میان فیلسوفان قدیمی، فیشته تنها فیلسوفی بود که از خانواده بسیار ضعیفی می‌آمد و با مشکلات بسیار زیاد و کمابیش با گرسنگی درس خوانده بود. این وضعیت فیشته نشان می‌دهد که چرا از جوانی نظرش

به انقلاب فرانسه جلب شد. بیشترین رساله‌های مهم در طرفداری از انقلاب فرانسه را او نوشت. البته، بعداً خواهیم دید که چند نفر دیگری هم آمدند مثل شلینگ که اصلاً در ایران شناخته شده نیست ولی دو رساله مهم در ارتباط با مسائل انقلاب، یکی راجع به حقوق و یکی درباره آزادی نوشت. شلینگ، قبل از اینکه فیلسوف رسمی ارتجاعی درباری شود با هگل در حوزه علمیه هم‌حجره بود و او نیز کمابیش طرفدار آرمان‌های انقلاب فرانسه بود. چند نفر دیگر هم البته بودند که خیلی به آنها نمی‌پردازم. ولی آنچه خلاف آموخته‌های عادت بود این بود که توجه فلسفی به انقلاب فرانسه در آلمان صورت گرفت. بعضی‌ها درباره این مسئله به عنوان تحولی در تاریخ اندیشه بحث کرده‌اند که نخستین آنها عبارت است از خود مارکس که شاگرد بلاواسطه یا باواسطه همین کسانی بود که نامشان را بردم چون کسانی مثل فیخته و هگل در برلین بودند و حوزه مهم فلسفه در برلین بود. مارکس شاگرد دانشگاه برلین بود. بنابراین بلاواسطه این مباحث را می‌شناخت. او چندین بار به مسئله شکاف میان نظر و عمل پرداخته بود و این بحث را کرده بود که فرانسوی‌ها کاری را انجام دادند که آلمان‌ها در مورد آن در حوزه نظر به تأمل پرداختند. به عبارت دیگر آلمان‌ها چون نمی‌توانستند، در عمل انقلاب سیاسی کنند، انقلاب در فکر انجام دادند. آلمان‌ها به انقلابی اندیشیدند که نمی‌توانستند بکنند و فرانسوی‌ها انقلابی کردند که در موردش نمی‌توانستند بیندیشند. چون فاقد دستگاه مفاهیمی بودند که فلسفه آلمانی در اختیارشان می‌گذاشت. بنابراین وضعیتی پرتعارض در همان آغاز قرن نوزدهم با شکل‌گیری دو جریان بسیار مهم در تاریخ اندیشه و خصوصاً در تاریخ اندیشه سیاسی ایجاد شد که یکی فلسفی و دومی جامعه‌شناختی بود. در مورد جامعه‌شناختی قبلاً گفته بودم. ولی از اینجا به بعد در سیر تاریخی به عقب‌تر برمی‌گردیم و این بحث را در واقع مطرح می‌کنیم که چرا این اتفاق در آلمان افتاد و اهمیت فلسفه آلمانی و تأسیس فلسفه آلمانی جدید چه بود و این جریان دوم چه جریانی بود.

گفتم که قرن نوزدهم در پایان قرن هجدهم آغاز شده بود. کانت تمام عمرش را در قرن هجدهم گذراند. یعنی در سال ۱۸۰۴ درگذشت. بنابراین فیلسوف قرن هجدهم و وامدار به اندیشه روشنگری بود از روشنگری برآمده بود و پرچمدار روشنگری بود. تا آخر عمرش هم البته همین‌طور باقی ماند و این مشعل را از طریق فیخته به قرن نوزدهم منتقل کرد و فیخته هم بخشی از عمرش را در آخرین دهه‌های قرن هجدهم و بقیه را در دو دهه اول قرن نوزدهم یعنی سال ۱۸۱۴ به پایان رساند و درگذشت، پس بنابراین ایده‌آلیسم آلمانی به طور عمده برآمده از مباحثی در قرن هجدهم است. قرن هجدهم، به

صورتی که کانت آن را فهمید، عصر روشنگری است، در زبان‌ها و کشورهای مختلف انواع مختلف روشنگری داریم. در کشورهای مختلف انواع روشنگری داریم که میان‌شان تفاوت‌های اساسی وجود دارد. به عنوان مثال، در فرانسه نوعی از روشنگری داریم که به آن *Eluminier* گفته می‌شود و در آلمانی چیز دیگری است که معنی کمابیش «روشن شدن» را می‌دهد. یکی از وجوه تمایز روشنگری، خصوصاً در فرانسه به طور اساسی و بنیادین ضددینی بودنش است. مهمترین ویژگی روشنگری در فرانسه مخالفت با کلیسا و مخالفت با تمام وجوه دینی جامعه آن وقت فرانسه است که کمابیش ریشه نهاد دینی را از بسیاری از جهات کند. و به همین علت انقلاب فرانسه به طور اساسی، انقلاب ضددینی ماند و این میراث منتقل شد به انقلابیون و آنها نیز آنچه که به صورت بیانیه فلسفی آمده بود، را در عمل اجرا کردند.

در آلمان مطلقاً این‌طور نبود. روشنگری در آلمان با مذهب کمابیش نسبتی داشت. ضددینی نبود، ولی اصلاح دینی بود. آلمان کشور لوتر و محل اولیه اصلاح دینی است. بعد از لوتر بخش بزرگی از آلمان پروتستان شدند، در حالی که فرانسه کاتولیک ماند. بنابراین روشنگری با ویژگی ضددینی در فرانسه جوابی به جنگ‌های مذهبی و سختگیری‌های مذهبی کاتولیکی قرن هفدهم در فرانسه است. مسیحیت در آلمان با اصلاح دینی به نوعی با جنبه‌های ملی‌گرایانه آلمان‌ها ترکیبی ایجاد کرد و پروتستان در آلمان به عنوان دین ملی فهمیده شد و از طرف دیگر اصلاح دینی بسیاری از سختگیری‌های کلیسای کاتولیک را از بین برد و دیگر ضرورتی نداشت که در مقابل سخت‌گیری و تعصب دینی کاتولیکی یک جریان سختگیرتر و متعصب‌تر از آن، مثل روشنگری در مقابلش بایستد بنابراین، بیشتر توجه روشنگری در آلمان به اصلاح دینی بود. قبلاً، خصوصاً در مورد دومستر به این موضوع اشاره کردم که می‌گفت انقلاب فرانسه پروتستانی است. چون پروتستان‌ها بودند که در واقع انقلاب کردن و بهم زدن وضع موجود را باب کردند. و البته از طرف دیگر پروتستان‌ها هم مثل ادموند برک گفتند که نه، اتفاقاً کاتولیک‌ها بودند که این کار را کردند. این انقلاب، انقلاب کاتولیکی است. در کشور پروتستان هرگز انقلاب نمی‌شود. ما وارد این بحث‌ها نمی‌شویم که از این چند آیه و بحث دینی چه نتایج متفاوت و متضاد می‌شود بیرون آورد. ولی واقعیت مطلب این است، در آلمان چون اصلاح دینی صورت گرفته بود، راه انقلاب هموار نشد. بعدها با هگل خواهیم دید وقتی که در مورد انقلاب فرانسه بحث می‌کند می‌گوید، در فرانسه انقلاب شد چون اصلاح دینی نشده بود. ما چون اصلاح کردیم نیازی به انقلاب

نداریم. با اینکه در آلمان توجهی به انقلاب شده بود، ولی مسئله اصلاح همچنان به عنوان یک مفهوم اساسی در آنجا ماند. یا بهتر بگوییم، در فاصله پنجاه سالی که بین انقلاب فرانسه تا تدوین نظریه مارکس گذشت، می توان گفت، انقلاب چندان در نظریه پردازی مورد توجه واقع نشد جز مورد فیشته که بعدا به آن می پردازیم.

بنابراین تحول فکر در آلمان به دو دلیل مهم به صورت متفاوتی انجام شد. یکی از نظر تاریخی اجتماعی و دومی از نظر تاریخ اندیشه. نکته اول و مهمی که باید در مورد آلمان در زمان فراهم شدن مقدمات انقلاب فرانسه توضیح داد وجود پادشاه فرهیخته‌ای بنام فردریش دوم یا فردریش بزرگ است که در قسمت بزرگی از آلمان که عبارت باشد از پروس به نام امپراطور یا پادشاه حکومت می کرد که از پادشاهان خیلی مهم در مجموع آلمان به حساب می آمد. آدم کمابیش فرهیخته‌ای بود. بیش از آنکه آلمانی فرهنگ باشد فرانسوی فرهنگ بود و به زبان فرانسه حرف می زد و به فرانسه می نوشت. دو سه کتابی که از او باقی ماند به زبان فرانسه است. بنابراین تحت تأثیر فکر فرانسوی خصوصا دوره روشنگری فرانسه بود. یکی از بحث‌هایی که در آن دوره خصوصا در فرانسه قبل از انقلاب می شد در مورد نیاز کشورها به استبداد روشنگرانه و در واقع قرار گرفتن خودکامه‌ای در رأس و به کارگیری قواعد روشنگری در حکمرانی بود. درباره قصر فردریش دوم شهر کوچکی بود به نام پُتسدام در نزدیکی برلین کنونی که هنوز به دلیل وجود این قصر معروف است، این قصر مرکز رفت و آمد اهل فلسفه، اهل دانش و شاعر و نویسنده بود و جایی بود که ولتر مدت‌ها در آنجا زندگی می کرد. اغلب شام‌ها را با خود فردریش می خورد و با هم درباره روشنگری و تحولات علم و فلسفه و دانش و ادبیات به زبان فرانسه صحبت می کردند. بنابراین سه سال قبل از انقلاب فرانسه تا سال ۱۷۸۶ که فردریش بزرگ مُرد، یک نظام خودکامه روشنگر در آلمان وجود داشت که اهل اصلاحات بود.

کانت به کرات در رساله بسیار مهم خود با عنوان «روشنگری چیست؟» در مورد فردریش دوم صحبت می کند. وقتی از آرمان روشنگری می گوید که بشریت به هر حال باید به عقل برگردد، و عقل را معیار همه امور قرار دهد، در باره فردریش می گوید یک پادشاه است که امروز از عقل و از دولت عقل و از سیطره عقل حمایت می کند و او فردریش دوم است. در این رساله چندین بار کانت در مورد او صحبت می کند. قبل از انقلاب فرانسه کانت فکر می کرد با اصلاحاتی که در آلمان از طریق فردریش دوم، صورت می گیرد، دولت عقل را در آلمان پیروز و سیطره عقل را تثبیت خواهد کرد. نکته دوم، در آلمان

با خود کانت و در ادامه روشنگری آلمانی، یا افکلروم یک انقلاب دیگری صورت گرفته بود که اتفاقاً قبل از انقلاب فرانسه کانت از این انقلاب حرف زده بود و آن را به معنای جدید به کار برده بود. کانت در زمان وقوع انقلاب شصت سال داشت. فیلسوف کاملاً شناخته شده‌ای در آلمان و بخش بزرگی از اروپا بود، و اثر بسیار مهم خودش را نیز به نام «سنجش خرد ناب» یا «نقادی خرد ناب» را در سال ۱۷۸۱ به چاپ رساند که اولین انقلاب مهم بعد از دکارت است که در واقع با آن، فلسفه جدید به معنای دقیق خودش آغاز می‌شود و سر آغاز همه انقلاب‌های فلسفی بعدی می‌باشد. چاپ دوم این کتاب را هم در ۱۷۸۷ منتشر کرد که انقلابی در فلسفه بود. کانت در مقدمه دوم این کتاب بحث مهمی می‌کند و می‌گوید در حوزه بسیاری از علوم دقیق تحولات اساسی صورت گرفته است، از بیکن به بعد تا گالیله، کوپرنیک، تریچلی و چند نفر دیگر، در اینجا است که دو بار کلمه انقلاب را به کار می‌برد. دو بار می‌گوید که اینها در حوزه دانش انقلاب کردند. می‌گوید عجیب است که در حوزه متافیزیک و در حوزه فلسفه چنین تحولی که بشود آن را از علوم دقیقه قیاس گرفت صورت نگرفته است. اینجا چیزی را می‌گوید که هنوز دویست سال است که قابل بحث می‌باشد. می‌گوید من با انتشار کتاب سنجش خرد ناب سعی کردم، کاری را که کوپرنیک در حوزه علم انجام داد، در حوزه فلسفه انجام دهم. این تحول چه بود؟ می‌دانیم که کوپرنیک شناخت ما را از منظومه شمسی که تا آن زمان، زمین محور بود، برهم زد. بنابراین گفت، اگر فرض را بر این بگیریم که خورشید در مرکز منظومه شمسی قرار دارد، به بسیاری از محاسبات علمی و نظریه‌های علمی ما پاسخ داده می‌شود. بنابراین با این نظریه تحولی انجام داد که بعدها به آن انقلاب کوپرنیکی گفتند. انقلابی که کوپرنیک در فیزیک سماوی انجام داد. ولی چرا کانت این بحث را پیش می‌کشد؟ کانت می‌گوید وضعیت ما در فلسفه، درست مثل وضعیت در فیزیک سماوی و ستاره‌شناسی است. ما تاکنون محور بحث شناخت را که انسان است، در بیرون قرار دادیم و گفتیم که ذهن انسان است که خود را با عالم خارج تطبیق می‌دهد. یا به عبارت دیگر این subject است که از object یا از عین خارجی تأثر می‌پذیرد و آن را می‌شناسد. می‌گوید، اگر چنین باشد ما در بسیاری از سوال‌های فلسفی قادر به پاسخ‌گویی نیستیم. ما نمی‌توانیم بحث مهم مطابقت عین و ذهن و نسبت میان subject و object را که از قرون وسطی به این طرف همچنان مطرح است، به نتیجه برسانیم. کانت گفت، من آمدم، که کار کوپرنیک را انجام دهم. می‌گوید، به جای اینکه ما مرکز ثقل معرفت و شناخت را در عین و در عالم خارج قرار دهیم، عکس آن را بگوییم. بگوییم که این عین خارجی است که خود را با ذهن سازگار می‌کند و نه بالعکس. کار من از این نظر، مثل کار کوپرنیک در حوزه علوم است. این



کار کانت را بعداً، به انقلاب کوپرنیکی تعبیر کردند. وقتی می‌گویند انقلاب کوپرنیکی کانت، یعنی کانت مرکز ثقل را از عین به ذهن منتقل کرد و گفت عین است که خودش را با ذهن سازگار می‌کند و نه بالعکس. کانت چند سال قبل از انقلاب فرانسه، دو سه باری کلمه انقلاب را به معنای جدیدش به کار برده بود. بعداً گفتند که منظور کانت همان انقلاب کوپرنیکی است. ولی چرا این مسئله مهم بود؟ چون کانت با این بیان، که خیلی وارد جزئیاتش نمی‌شوم و بعداً که در مورد هگل صحبت می‌کنم به تفصیل در این مورد صحبت خواهم کرد، در واقع پایه نظام فلسفی جدیدی را گذاشت یا به عبارتی نظام فلسفی جدیدی را تأسیس کرد که به آن ایده‌آلیسم آلمانی می‌گوییم. یعنی، این عالم خارج است که در قالب‌هایی که ذهن من از پیش دارد ریخته شده و به صورت ایده فهمیده می‌شود. فعلاً کلمه ایده را ترجمه نمی‌کنم و فکر هم می‌کنم که نباید ترجمه کرد، چون در تاریخ فلسفه، از زمانی که افلاطون کلمه ایده را به کار برد، کلمه‌ای است بسیار پیچیده و مبهم، که به چندین معنای متفاوت فهمیده شده است. اگر مورد افلاطون را در اینجا به مثال و جمعش را به مثل ترجمه کنیم، اشکالی ندارد. ایده در تحول بعدی، معنای تصور ذهنی ما را هم می‌دهد که باز هم اشکال ندارد. اما زمانی که وارد حوزه ایده‌آلیسم آلمانی می‌شویم وضعیت پیچیده‌تر می‌شود، تصور می‌کنم کلمه ایده را نباید ترجمه کنیم و البته در هر بار باید توضیح دهیم که به چه معنایی به کار می‌رود. خصوصاً بعداً، در هگل خواهیم دید. ولی لااقل در مورد کانت به معنای آن اشاره خواهم کرد. ایده‌آلیسم آلمانی در مجموع به این معنا بود که ذهن انسان را از آن حالت انفعالی که از خارج تأثیر می‌پذیرد در بیاوریم و بگوییم که عالم خارج، (تعبیری که کانت به کار می‌برد) و تصوراتی که ما از عالم خارج می‌کنیم فاقد صورت هستند و ماده‌ای هستند که در صورت‌های ذهنی و صورت‌های فاهمه انسان یا صورت‌های سابیجت ریخته می‌شوند و بعد از آن فرم پیدا می‌کنند و به صورت‌هایی که هستند و ما می‌شناسیم در می‌آیند. بعداً کانت گفت، این انقلابی است در فلسفه که بعداً به آن اشاره خواهم کرد. اما نکته اساسی کانت، در ادامه این بحث فلسفی اساسی، که در حوزه فلسفه عملی جای می‌گردد و در سنجش خرد ناب به تفصیل توضیح داده است، سه سال بعد از انتشار ویراست دوم «سنجش خرد ناب»، که کانت کلمه انقلاب را در آن به کار برد، انقلاب فرانسه اتفاق افتاد، و انقلاب، در حوزه سیاسی - اجتماعی فهمیده شد، و کانت از مقدماتی که در کتاب «سنجش خرد ناب» آورده بود نتایجی گرفت برای تحول فکر.

دوباره به زمان کانت برمی‌گردم و به مسئله دیگری اشاره می‌کنم. زمانی که کانت مفهوم روشنگری را (افکلروم) که مسئله اساسی قرن هجدهم بود، در پاسخ به مجله آلمانی که این پرسش را مطرح کرد، «روشنگری چیست؟»؛ چندین نفر به این مجله پاسخ دادند که کانت یکی از آنها بود (البته مجموعه‌ای که در فارسی داریم به عنوان روشنگری چیست، همین چند مقاله‌ایست که با دیدگاه‌های مختلف به پرسش آن مجله پاسخ داده‌اند). زمانی که کانت این مطالب را می‌نوشت هنوز ده سالی به انقلاب فرانسه مانده بود. موضوع روشنگری مسئله مهمی بود، مفهوم کلیدی و اساسی که روشنگری مطرح می‌کرد مسئله عقل بود. تعریفی که کانت از روشنگری ارائه داد عبارت از این بود که روشنگری عبارت است از اینکه انسان عقل خودش را معیار و ضابطه همه امور قرار دهد و از طرف دیگر همه چیز را با این بسنجد و با این سنجیدن همه چیز از مجرای خرد، با ضابطه خرد، از حالت صغیر بودن خودش که انسان مقلد است بیرون بیاورد. این چیز است که در آن رساله آمده است، بنابراین کانت، موضعی اساسی گرفت که کمابیش با مشی فلسفی ماب فردریش دوم سازگار بود و آن این بود که عقل ضابطه همه امور است. اینکه عقل ضابطه همه امور است، اگر بخواهیم این بحث را تعمیم دهیم، و کانت هم در رساله خودش کمابیش به آن اشاره می‌کند، و می‌گوید که، نباید تقلید کرد، نباید صغیر ماند چون وضعیت صغیر ماندن و محجور ماندن به زبان حقوقی ما مستلزم این است که انسان اراده‌اش را تعطیل کند یا معطوف به اراده دیگری کند، نتایجی گرفته می‌شد که بسیار اساسی بود. کانت بعضی از نتایجش را در رساله‌ای که منتشر کرد به نام دیانت در محدوده صرف عقل به کار بست. در واقع بحث روشنگری را به حوزه دین تعمیم داد و گفت عقل ضابطه همه چیز است حتی دین. و تفسیری که از دیانت مسیحی در آن رساله داد، تفسیری بود که برمی‌گشت به نوعی از تلقی عصر روشنگری از دین که در فرانسه و در آلمان به آن دئیسم Deism می‌گفتند. یعنی اعتقاد به دیانت طبیعی، دین طبیعی. منظور از دین طبیعی در مقابل دین الهی و دین وحیانی است. در واقع کانت مبلغ دینی بود، و دینی را تفسیر می‌کرد که آن دین، دین وحیانی نبوده باشد، بلکه دین طبیعی باشد. کانت اعتقاد داشت که انسان با عقل طبیعی خودش می‌تواند به وجود خدا پی ببرد ولی نه بیشتر از این. البته قبل از این چندین کوشش اساسی شده بود که نوعی دین‌پیرایی که کانت در کتابش مورد بحث قرار داد، را انجام دهند. قبلاً اسپینوزا در یک رساله سیاسی - الهی گفته بود تمام اینها را که شما وحی می‌نامید خرافات است، و دین یهودی - مسیحی به نوعی این دین‌پیرایی را انجام داده است. ولی بحث کانت کمابیش متفاوت بود، او در رساله خود بحث اساسی بودن عقل را در مورد دین به کار برد.

البته در زمان کانت دو-سه جریان مهم دیگری هم بودند که در مقابل روشنگری در پایان قرن هجدهم که کانت مبلغ آن بود، ایستادگی می‌کردند. یکی اینکه بعضی از نویسندگان متأثر از دین مسیح اعتقاد به نوعی وحدت وجود داشتند. از طرف دیگر، تالی این یا قرینه این جریان دیگری بود که کانت با اصطلاح پیچیده‌ای از آن صحبت می‌کند و به آن *schwaermerei* می‌گوید که یعنی هیجان و از طریق قرینه‌سازی می‌توان این را فهمید. نکته مهم در هر دوی این‌ها این بود که ضابطه نسبت انسان و خدا و انسان و دیانت عقل نیست بلکه یا از طریق وحدت وجود، شاید بتوان گفت از طریق اتصال به خدا از یک طرف و از طرف دیگر از طریق نوعی تجربه عرفانی مستقیم انسان می‌تواند به خدا پی ببرد، پس نیازی به عقل نیست. چندین رساله بسیار مهم نوشتند تا این جریان‌های عرفانی-الهیاتی ضدخرد و خردستیز را در آلمان جا بیندازند. کانت مدت‌ها سکوت کرد. کانت چهره مهم و نماینده فلسفه عقلی آلمان مدت‌ها ایستادگی کرد. چندین باری که به او نامه نوشتند که بهتر است که شما به عنوان نماینده *aufklaerung* به میدان بیایی و با این جریان‌های انحرافی مبارزه کنی، کانت مدت‌های زیادی حرف نزد ولی بعداً در دو-سه رساله، مانیفست خودش را توضیح داد. متأسفانه هیچ‌یک از این رساله‌ها به فارسی ترجمه نشده است. چون ما کانت را خیلی فیلسوف بحث معرفت می‌دانیم و نمی‌دانیم که کانت از تمام این مقدمات معرفتی یعنی صرفاً فلسفی نتایج بسیار اساسی تاریخی، و سیاسی می‌گیرد و اگر این دو را در کنار هم نگذاریم، و آن مباحث نظری اینجا معنای خودشان را پیدا نکنند، در واقع کار کانت خیلی مهم نیست. ولی انقلاب اساسی کانت در این حوزه صورت گرفت. کانت گفت که دیانت در محدوده صرف عقل و نه بیشتر از این. به عبارت دیگر از این طریق گفت که مسیحیت رسمی و الهیات رسمی کلیسایی که کلیسای پروتستانی آلمان نماینده آن است، در واقع عین خرافات است و با عقل سازگار نیست. مسیحیت رسمی برای این است که انسان را به تعبیری که در رساله *aufklaerung* روشنگری چیست آمده است، در حالت صغیری و محجوری نگهدارد. و در دو رساله دیگری از جمله رساله مهم و بسیار کوتاه که به همه جریان‌های انحرافی دوره خودش اشاره می‌کند که اندیشیدن چیست؟ مسیر اندیشیدن کجاست؟ در مورد این جریان‌ها توضیح می‌دهد و می‌گوید کسانی که فکر می‌کنند از طریق مستقیم و بی‌هیچ میانجی عقلانی می‌شود به وجود خدا پی برد، حرف‌هایشان عین خرافات است و در خدمت کلیسای رسمی و دیانت رسمی کلیسایی هستند. آنچه که امروز می‌تواند انسان را پیش برد و هنوز به دنبال روشنگری و مفهوم اساسی روشنگری اصطلاح پیشرفت را چندین بار بیان می‌کند و می‌گوید انسان موجودی است که پیشرفت می‌کند. کاملاً در مقابل بحث‌هایی است که تا

آن زمان در قرون وسطی می‌کردند و انسان را به خاطر گناه اولیه قابل پیشرفت نمی‌دانستند. ولی کانت می‌گوید که انسان قابل پیشرفت است و پیشرفت هم یک راه بیشتر ندارد و آن ادامه دادن مسیری است که عقل در پیش پای انسان می‌گذارد و انسان می‌تواند به عنوان ضابطه، حتی در مورد دیانت که اشاره کردم آن را به کار گیرد. بنابراین کانت به شدت از تمامی جریان‌های عرفانی-الهیاتی زمان خودش انتقاد می‌کند و آنها را در خلاف مسیر روشنگری، پیشرفت انسان، رفع محجوریت از انسان، رفع صغارت از انسان تلقی می‌کند و می‌گوید ما امروز شعاری اصلی داریم که در همان رساله روشنگری آمده است که جرأت دانستن داشته باش. جرأت دانستن هم با خرد است و از خرد انسان سرچشمه می‌گیرد.

با توضیح مختصری که در مورد کانت دادم اتفاقی در اینجا می‌افتد که ما معمولاً کانت را به عنوان پایه‌گذار ایده‌آلیسم آلمانی، فکر می‌کنیم که بحثش درباره مفهوم شناخت است، در حالی که کانت نخستین نتیجه مهمی که می‌گیرد در حوزه تقدیر انسان و حکمت عملی است. به عبارت دیگر انسان ضابطه را از بیرون به درون منتقل می‌کند. برای انسان و پیشرفت انسان و برای خارج شدن انسان از حالت صغیر بودن هیچ ضابطه‌ای وجود ندارد که از خود انسان سرچشمه نگرفته باشد. پس بنابراین کانت مفهوم عقل را که فطری انسان است، و طبیعت در انسان به ودیعه گذاشته است قبل از هر چیز در مقابل اوتوریت به کار می‌برد. به عبارت دیگر کانت با این بحث هر نوع مرجعیت بیرون انسان را نفی می‌کند که مطابق است با ادامه یا تعمیم بحثش در مورد شناخت.

قبلاً در یک جلسه‌ای که درباره توکویل صحبت می‌کردم، گفتم که با انقلابی که در اروپا انجام شد، نسبت عین و ذهن و نسبت درون و بیرون انسان برهم‌خورد و باعث شد تا علوم اجتماعی جدید تکوین پیدا کنند. از اسپینوزا به این طرف فلسفه‌هایی پیدا شدند که با اصطلاحات خودمان فلسفه‌های حلولی بودند و نه صدوری، به عبارت دیگر معیار و ضابطه اصلی را در درون انسان قرار می‌دهند نه بیرون انسان که نسبت به انسان بیگانه باشد، و مرجعیت یا اوتوریت او بر انسان تحمیل شود. چیزی که دکارت در رساله معروف «گفتار در روش کاربرد عقل»، گفته بود، با این انقلاب روشی که من انجام می‌دهم از این به بعد انسان به ارباب و آقای طبیعت تبدیل خواهد شد. یعنی در طبیعت تصرف خواهد کرد. از اینجا به بعد، طبیعت تابع انسان است نه بالعکس. این آغاز تحول بزرگ بود. بعد از آن نویسندگان بسیاری چه در حوزه فلسفه و چه در بیرون حوزه فلسفه این بحث را دنبال کردند. کانت این روش را نخست در حوزه فلسفه انجام داد ولی همان‌طور که اشاره کردم کانت فقط فیلسوف نبود بلکه،

کانت میراث‌خوارِ روشنگری بود. در اوج روشنگری و در یکی از مهمترین منازل روشنگری شخصی به نام روسو قرار داشت که انقلاب در حوزه مسائل حکمت عملی و اجتماعی و تاریخی و سیاسی نخست با او انجام گرفت، قبلاً هم چندین بار به این مسئله پرداختم. و چندین نویسنده از مفسرین کانت خصوصاً کاسیرر رساله کوچکی نوشت به نام «کانت، روسو» که رساله مهمی است چون خود کاسیرر کانت‌شناس برجسته و کانتی بسیار مهمی بود. او در این رساله توضیح می‌دهد که کانت در مباحث حکمت عملی علاوه بر اینکه از مقدمات فلسفه خودش نتایجی می‌گرفت، آن را به محک مباحث روسویی هم می‌زد. ولی روسو چه گفته بود؟ روسو همین انقلاب را در حوزه علوم اجتماعی انجام داده بود. به همین دلیل است که به هر شخصی می‌پردازم دوباره به روسو بر می‌گردم. بعداً هم خواهیم دید که هم در مورد فیشته و هم در مورد هگل باز به روسو بر خواهیم گشت. روسو بسیار نویسنده مهمی بود. اما مسئله روسو چه بود؟ روسو چه چیزی گفت؟ تقریباً چیزی را گفته بود که بعداً کانت به زبان فلسفی بیان کرد. روسو گفت که مسئله اساسی انسان عبارت است از آزادی. یعنی تبعیت نکردن انسان از اراده دیگری. آزادی یعنی، گردن گذاشتن انسان به حکمی که خودش صادر می‌کند. روسو به این دلیل در واقع پایه‌گذار و نظریه‌پرداز دموکراسی جدید یا قرارداد اجتماعی است. او مطرح کرد، که در بیرون از من، چیزی نیست که من مجبور باشم به مرجعیت او گردن بگذارم. قانونی بیرون از من وجود ندارد که من تابع آن باشم. در واقع روسو می‌خواست این نظریه را درست کند که مسئله بسیار پیچیده‌ای بود و اندیشه سیاسی در سه-چهار قرن گذشته به طور کلی حول این محور می‌گردد که به چه ترتیبی این نظریه را درست کنند که انسان بتواند از اراده خودش تبعیت کند. مسئله اصلی و گرهی همه اندیشه سیاسی سه چهار قرن گذشته است. روسو گفت، اراده انسان است که قانون از آن ناشی می‌شود. قانون ناشی از اراده است و انسان باید از قانونی تبعیت کند که از اراده او ناشی شده است. به اجمال دموکراسی عبارت است از ادغام اراده همه افراد در اراده عمومی که در آنجا بتواند حکمی صادر کند که ما از آن حکم و قانون تبعیت کنیم. اینجاست که انسان آزاد است. کانت در واقع با بیان فلسفی خودش در «سنجش خرد ناب» مبانی نظری چنین تئوری را درست کرده بود. ولی در حوزه حکمت عملی هم سعی کرد با تکیه بر مبانی روسو همین مسئله را مطرح کند و در واقع به این نتیجه رسید که انسان به علت داشتن عقل تنها موجودی است که می‌تواند آزاد باشد. طبیعت چیزی به نام عقل را در انسان به ودیعه گذاشته است، در میان متکلمان و فلاسفه و نویسندگان خودمان نیز این بحث مطرح بود البته با کمی تفاوت که به پیغمبر درون و پیغمبر بیرون تمیز قائل شدند. می‌گویند یک پیغمبر بیرون داریم

که پیغمبرانند و یک پیغمبرِ درون که عقل انسان است. تنها پیغمبر واقعی برای انسان، عقل اوست. و انسان باید به حکم یا به مرجعیت این پیامبرِ درونی خودش گردن بگذارد. به این صورت است که آزاد است و الا آزاد نیست. پس باید بتوانیم حتی دیانت را در محدودهٔ این حکم کلی فلسفی، این حکم کلی آزادی انسان، تفسیر کنیم. پس بنابراین مرجعیت بیرونی دین هم باید ازش گرفته شود و به مرجعیت درونی عقل سپرده شود. وقتی که کانت در مورد انجیل صحبت می‌کند می‌گوید البته انجیل بر ما آشکار شده است، به ما داده شده و عالی‌ترین احکام اخلاقِ انسانی هم در آن آمده است. البته اگر هم نیامده بود عقل انسان قادر بود که این احکام اخلاقی را خودش از خودش استنتاج بکند. آنچه در دیانت آمده است و آنچه که در انجیل‌ها آمده است، قرینه‌ایست بر درستی آنچه که ما از دیدگاه خرد ناب می‌توانیم استنباط کنیم. پس می‌بینید که حتی در حوزهٔ دین هم رابطهٔ درون و بیرون را کانت بر هم می‌زند که مسئلهٔ اساسی است.

قبل از اینکه پیش بروم، پرائتزی باز می‌کنم تا به موضوعی اشاره کنم که اهمیت مسئله را بدانید. هابرماس در آغاز کتاب «گفتار فلسفی مدرنیته»، می‌گوید تجدد با هگل آغاز می‌شود به این دلیل که هگل در رساله‌ای بنام «ایمان و دانش» که در حدود ۱۸۰۰ یا ۱۸۰۱ منتشر کرد، می‌گوید، ایمان هم باید در چارچوب عقل فهمیده شود. ایمان را هم باید عقلانی فهمید. می‌گوید از زمانی که عقل بر همه چیز، حتی بر دیانت سیطره پیدا کرد، از اینجا به بعد تجدد آغاز می‌شود. کانت این راه را باز کرده بود. این راه خیلی جلوتر از هگل باز شده بود. هگل در بسیاری از جاها نتایج فلسفهٔ پیشینیان را توصیف کرده بود. مخصوصاً در دوران جوانی‌اش تا «پدیدارشناسی روح» تا ۱۸۰۷ هنوز از نویسندگان پیش از خودش، از کانت، فیشته و شلینگ جوان نتیجه‌گیری‌های اساسی می‌کند و حرف آنها را جمع‌بندی می‌کند. این حرف که هابرماس از رسالهٔ ۱۸۰۱ هگل نقل می‌کند، جلوتر از او کانت در رسالهٔ «دیانت در محدودهٔ عقل» کمابیش این حرف را زد. این پرائتزی بسته که بعدها به آن خواهیم پرداخت.

ولی پرائتزی بیرون از این بحث باز می‌کنم. به کرات من در جاهای مختلف خصوصاً در «زوال اندیشهٔ سیاسی در ایران» روی این مسئله خیلی تأکید کردم که تا قرن ششم ما، در فاصلهٔ قرن سوم تا ششم ما هم بحث میان عقل و شرع و نسبت میان آن دو در مباحث دورهٔ اسلامی به مسئلهٔ اساسی تبدیل شد، و به نظر من کمابیش بعضی از فیلسوفان ما تا جایی هم پیش رفتند که توانستند این نسبت را در واقع به نفع عقل تغییر دهند. این که اروپایی‌ها بدون وارد شدن به این بحث‌ها، این دوره را، دورهٔ اومانیزم

اسلامی یا دورهٔ رنسانس اسلامی خواندند از این بابت بود که نسبت عقل و شرع نسبت مهمی است و در واقع مبانی تحولات تمدن‌ها از اینجا ناشی می‌شود که عقل در کجا قرار بگیرد و نسبت میان عقل و شرع را چگونه درست کنیم، مسئلهٔ اساسی است. پراتز بسته.

پس با کانت در پایان قرن هجدهم و در آغاز قرن نوزدهم این نسبت برای همیشه در اروپا به نفع عقل تحول پیدا کرد و عقل تثبیت شد. در آلمان گرچه پایه‌های نظری این بحث‌ها تثبیت شد ولی از نظر تاریخی و تحولات سیاسی کار به این آسانی‌ها نبود. قبلاً اشاره کردم که فردریش دوم یا فردریش بزرگ تا سال ۱۷۸۶ زنده بود و سه سال قبل از انقلاب فرانسه مُرد. کانت می‌گفت او را باید فیلسوف-پادشاه دانست و به نوعی بیان افلاطونی فیلسوف-شاه در فردریش دوم ظاهر شده است، که دارد به این صورت عمل می‌کند. مشعل‌دار *aufklaerung* یا روشنگری است. گفتم وقتی بحث‌های عرفانی و الهیاتی وحدت وجودی در آلمان در گرفت، کانت مدت‌ها سکوت کرد. تعدادی از دوستانش به او نامه نوشتند که اوضاع پرمخاطره است، احتمال اینکه نوعی عرفان‌مآبی وحدت وجودی در حوزهٔ فرهنگی تثبیت شود و جا بیفتد وجود دارد و باید کسی که نمایندهٔ خردِ روشنگری است ظهور کند و از موضع عقل و موضع آزادی انسان دفاع کند. کانت این کار را انجام نداد. چون دوره، دورهٔ خطرناکی بود از این نظر، که سه سال قبل از انقلاب فرانسه فردریش دوم مُرد و جانشین او به نام فردریش ویلهلم دوم، اگر اشتباه نکنم، جانشین او شد. شخصی بود که کاملاً مخالف جریان روشنگری و اصلاحات و بیشتر از هر چیز شخصی سخت‌گیر و اهل تعصب، عرفان‌مآب هم بود. بنابراین وضعیت عقل و تأکید بر آزادی در آلمان به صورت جدی به مخاطره افتاد. و سه سال بعد از آن در فرانسه انقلاب شد. انقلاب فرانسه، با توجه به روی کار آمدن پادشاهی مرتجع در آلمان، وضعیت را طبعاً بدتر و وخیم‌تر هم کرد. اما هنوز خطری کانت را تهدید نمی‌کرد. آمدن انقلاب فرانسه و انتشار فکر انقلاب و آزادی و برابری چیزی بود که برای حکومت آلمان تهدیدی بسیار جدی به حساب می‌آمد. بنابراین کانت در سال‌های بین انقلاب فرانسه از سال ۱۷۸۹ تا حدود ۱۸۰۰ که با فعالیت فکری و فرهنگی و به عنوان فیلسوفی مهم حضور داشت، وضعیتش بسیار خطرناک شد و در داخل آلمان دفاع از عقل و آزادی کار بسیار سختی به حساب می‌آمد و از طرف دیگر وقتی کتاب «دیانت در محدودهٔ صرفِ عقل» کانت درآمد، قسمت اولش، با اشکالاتی مواجه شد و بعد به او دستور دادند که دیگر حق ندارد قسمت دوم را به چاپ برساند، ولی کانت قسمت دوم را هم چاپ کرد. و با این کار به نوعی به رویارویی با دولت کشانده شد و بعد چون

فیلسوف خیلی مهمی بود و در آلمان معمولاً فیلسوف اصلی و مهم همیشه به نوعی قرینه پادشاه در حوزه فرهنگی محسوب می‌شد؛ بنابراین، کانت در این سال‌ها همین موقعیت را داشت. بعد از آن هگل از سال ۱۸۲۰ به بعد وقتی که در دانشگاه برلین درس می‌داد، در چنین جایگاهی بود و یک چنین شخصی بود، فیلسوف اول اگر بشود گفت، اغلب با حکم شاه به پستش منصوب می‌شد بنابراین، مقام بسیار مهمی بود. شاه آنها را رسماً می‌شناخت و ارتباطی حداقلی با آنها داشت. در همین زمان، نامه‌ای از شاه به کانت نوشته شد که به خانه‌اش تحویل دادند. شاه دستور داده بود اشتباهاتی که قبلاً صورت گرفته و بحث‌هایی را که شما کردید خواهش می‌کنم من بعد ادامه ندهید و تعطیل کنید. کانت به اندازه فیشه انقلابی نبود، ولی به اندازه کافی هم انقلابی بود. به عنوان متفکر موضع بسیار پیچیده‌ای داشت. به عبارت دیگر، در حوزه عمل اساساً انقلابی نبود ولی در حوزه نظر کاملاً انقلابی بود، و این حالت را به طرز بسیار عجیبی در خود جمع کرده بود. نامه پادشاه را گرفت، بوسید و روی چشمش گذاشت و گفت چشم. ولی مثل گالیله گفت که البته زمین می‌چرخد. من گفتم همینی است که گفتم. آزادی هم که گفتم همینی است که هست. حکم شاه چیزی را عوض نمی‌کند. چندین رساله کوچک نوشت که با کمال تأسف هیچ‌کدام از آنها به فارسی ترجمه نشدند، چیزی هم در این زمینه‌ها متأسفانه ننوشتند. کانت این را گرفت و در یک رساله دیگری که بعداً در موردش صحبت خواهم کرد، گفت البته که حکم شاه مطلق است، ولی در ضمن خرد ضابطه اصلی همه امور است، حتی دین و حتی سیاست. و از طرف دیگر انسان هم آزاد است، و این حکم عقلی است که قابل مصالحه نیست. این زمان یعنی سال ۱۷۹۳ که این رساله را نوشت که در جلسه بعد درباره‌اش صحبت خواهم کرد، دوره بسیار مهمی است و در واقع سال بسیار مهمی است. زمانی است که انقلاب در فرانسه کمابیش تثبیت شد، سلطنت پایان یافت و شاه را هم اعدام کرده‌اند. گوته آن وقت مشعل بزرگ فکری و فرهنگی در پایان قرن روشنگری در اروپا بود. به عبارتی، وی تنها به کشور آلمان تعلق نداشت، بلکه به تمامی اروپا تعلق داشت. چون حاصل تمام فکر و فرهنگ اروپایی بود. تا حدی که وقتی آدمی مثل ناپلئون که در روی زمین کسی را بزرگتر از خودش قبول نداشت وقتی در سال ۱۸۰۶ وارد آلمان شد گفت می‌خواهم فقط گوته را ببینم. به وایمار در جنوب آلمان رفت و با او دیدار کرد؛ گوته حاصل این صحبت‌ها را نوشته است. گوته گفت، من این سال ۱۷۹۳ را دیدم و در این سال است که در تاریخ بشریت اتفاق مهمی افتاد و دوران جدیدی آغاز شد. در همین دوره بود که کانت پیر، و فیشه جوان هر دو زنده بودند. یکی در اوج و پایان فعالیت فکری و دیگری در آغازش بود. چرا این دوره آنقدر مهم است و چرا در اینجا گوته گفت حادثه مهمی



است؟ انقلاب فرانسه در واقع یعنی جمهوری، برای اولین بار به عنوان یک نظام جا افتاد ولی این کلمه‌ای که ترجمه کردند به جمهوری یعنی republic انگلیسی و یا فرانسه آن و غیره، بعداً خواهم گفت که ترجمه خیلی خوبی نیست. در بحثی که من در مورد فرانسه می‌کنم، این‌طور می‌شود ترجمه کرد. ولی در حوزه آلمان و با این بحثی که من می‌کنم شدنی نیست. چون آلمان‌ها این بحث را به نحو دیگری می‌فهمیدند. اینجا republic را که از کلمه لاتینی res publica آمده است می‌توانیم به حوزه مصالح عمومی ترجمه کنیم. در واقع در آلمان جمهوری این‌طور فهمیده شد که فقط شکلی از حکومت سیاسی نیست، بلکه اسمی است برای تحولی در نظام اجتماعی جامعه که آنچه از آن انسان است به انسان بازگردد. امانتی که از انسان گرفته شده بود به او برگردانده شود، در واقع مصالح عمومی‌اش که از او گرفته شده بود، و دیگران در بیرون از انسان اداره می‌کردند به او بازگردد. republic یا جمهوریت در اصل به این معناست. البته بعد از کانت این‌طور است. همان‌طور که می‌دانیم، کانت موافق سلطنت بود ولی در عین حال نوشتند که کانت نظریه‌پرداز مثلاً republicanism یعنی جمهوری‌خواهی بود. این را چطور می‌شود درست کرد، از این جاست. به یک معنای خاصی republic یا res publica را به کار می‌برد که بعداً کمی مفصل‌تر خواهم گفت. در واقع کانت و همین‌طور فیثته و گوته در این دوره به این صورت فهمیدند که آنچه که از آن انسان بود و حکومت‌های استبدادی گرفته بودند، با شعار آزادی و برابری فرانسه و با اعلامیه حقوق بشر به انسان بازگشت. پس اینجا دوره بسیار مهمی بود. ولی تحول در آلمان، در خلاف آن چیزی بود که من تا اینجا گفتم. با آمدن فردریش ویلهلم دوم که یکی از اصحاب دین عرفانی‌مآب را به وزارت ارشاد برگزید. در واقع، گفتم وزارت ارشاد، علتش این است که در آن وقت در بسیاری از کشورها که وزیر کولتوس داشتند و هنوز هم در آلمان داریم، دقیقاً معادل وزیر ارشاد است. یعنی آنچه که به مناسک و آداب دینی و فرهنگ دینی ارتباط دارد، به این وزیر مربوط می‌شد. او فرمان داد که آزادی و روشنگری بعد از این تعطیل است. و انتشار دوباره هرگونه رساله‌هایی که قبلاً نوشتید که روشنگری چیست، ممنوع است.

نکته دوم که باید توضیح دهم، این بود که، مخالفان انقلاب از جمله ادموند برک در انگلیس و برخی از نویسندگان دیگر این مسئله را مطرح کردند که، مثلاً برک گفت، این بحث‌های حقوق بشر و انسان و از این دست چیزها در حوزه متافیزیک بد نیست. ولی کاربست آن در عمل نادرست است. در حوزه نظر می‌شود از حقوق بشر و اینکه انسان حقوقی دارد، دفاع کرد، ولی در عمل دیدیم که به کجا رسید.

همانطور که قبلاً گفتم کتاب برک، بلافاصله به زبان‌های مهم اروپایی از جمله به فرانسه و آلمانی ترجمه شد. در آلمان نویسنده‌ای به نام ویلهلم ربرگ که نویسنده مهمی در آن زمان بود و امروز کمابیش فراموش شده است کتابی نوشت به نام «جستارهایی یا تحقیقاتی و یا «گفتارهایی درباره انقلاب فرانسه» که اولین بار در انگلیس و به زبان انگلیسی چاپ شد و مخفیانه وارد فرانسه گردید. او در این کتاب، مباحث افرادی مثل برک را که جلوتر از او گفته بودند با بسط بیشتری توضیح داد و به ویژه این مسئله را مطرح کرد که بسیاری از این حرف‌ها در نظر درست است ولی در عمل از درجه اعتبار ساقط است. کانت در واقع اینجا وارد شد و بلافاصله بعد از آن در همان زمان فیشته هم وارد شد. دو رساله نوشتند که بعداً تفسیر هر دو را خواهم آورد. و توضیح دادند که هیچ عملی نیست که انجام دهیم مبتنی بر نظر نباشد. اگر در نظر درست بود، پس در عمل هم اعتبار دارد. بنابراین آن شکاف میان نظر و عمل که به عنوان مقدمه‌ای بر رد انقلاب فرانسه مطرح می‌شد مورد انتقاد قرار گرفت.

کانت رساله‌ای نوشت با عنوان «درباره این سخن رایج که گویا در حوزه نظر درست است ولی درحوزه عمل فاقد اعتبار است». در این رساله همچنان از معنای عقل و از آزادی دفاع کرد و توضیح داد که در این وضعیت پیچیده، از یک طرف سلطنتی ارتجاعی و از طرف دیگر نمایندگان عرفان و الهیات خردستیز و همچنین تهدید انقلاب فرانسه کانت همچنان در این وضعیت بسیار پیچیده و پرمخاطره از اصل آزادی دفاع کرد و گفت، اصل بر آزادی است. آزادی از خرد انسان برمی‌خیزد. انسان همان‌طور که روسو گفته است از فرمان عقل تبعیت می‌کند. به قانونی گردن می‌گذارد که عقل بر آن حکم کرده باشد؛ و البته در ضمن این بحث، نقدی هم به انقلاب فرانسه کرد.

در همین زمان بود که فیشته دو رساله مهم نوشت. البته فیشته شخص مهمی نبود که شاه برایش نامه بنویسد که من بعد آزادی تعطیل است. در سال ۱۷۹۳ رساله کوچکی نوشت که مهم است و شاید اولین رساله مهم در دفاع از آزادی بیان باشد، عنوان رساله «مطالبه آزادی بیان» است. فیشته در این رساله گفت که ما طرفدار آزادی بیان هستیم. و هیچ دلیلی هم در تعطیل آزادی بیان نداریم. آنچه که شاه حکم داده است به شورش علیه نظام مربوط می‌شود ولی مانع از حرف زدن ما نمی‌شود. البته این رساله را با اسم واقعی خودش منتشر نکرد، چون انتشار چنین رساله‌ای بسیار خطرناک بود. طبیعتاً در محافل که این رساله را خواندند بلافاصله فهمیدند که متعلق به شخصی به نام یوهان فیشته است. ولی در همین زمان وقتی کتاب ربرگ درآمد که مفصل هم بود، فیشته به عنوان انقلابی به دفاع از انقلاب فرانسه پرداخت،

در واقع شاید بشود گفت که در تاریخ و در حوزه نظری قبل از مارکس، تنها فیلسوفی است که مثل مارکس انقلابی است. به نظر من او تنها فیلسوفی است که در دفاع از انقلاب فرانسه و همچنین در دفاع از مردم نظیرش را نداریم. حتی کانت به آن صورتی که مارکس بعداً از مردم دفاع کرد، دفاع نکرد. که البته آنجا مردم به خلق تبدیل می‌شوند و جور دیگری ترجمه می‌کنیم. ولی فیشته است که در همان سال ۱۷۹۳ کتاب مفصلی نوشت به نام «ملاحظاتی درباره انقلاب فرانسه» نوشت و به تک تک ایرادهای برگ بر انقلاب فرانسه پاسخ داد و خصوصاً در مورد شکاف میان نظر و عمل، از آن دفاع کرد و گفت نظر ما تأکید بر اعلامیه حقوق بشر است. حق اعتراض علیه حکام و پایداری و مقاومت در مقابل نظام خودکامه است و با عمل هم یکی است. در انقلاب فرانسه هم این امر ثابت شد. نظر و عمل یکی است. بعداً محتوای این دو کتاب را مفصلاً برایتان توضیح خواهم داد. به خصوص کتاب دوم که بسیار مهم است.

کانت در این سال بسیار پرمخاطره رساله‌ای نوشت و ضمن اینکه گفتم کانت انقلابی نبود، ولی از جهتی انقلابی هم بود. یعنی در عمل نبود اما در نظر بود، در این کتاب توضیح داد که انسان دارای سه حیثیت است. به عنوان فرد انسانی، به عنوان شهروند دولت و به عنوان شهروند جامعه بزرگتر و در هر سه مورد هم نشان داد که انسان نخست آزاد است، دوم برابر است و سوم مستقل یا خودمختار است. سه مفهوم اصلی را در ادامه بحث روشنگری به عنوان تفصیل توضیح بحث روشنگری آورد که این سه مفهوم کاملاً با آرمان انقلاب فرانسه، روسو، سازگار بود، اینها را آنجا توضیح داد و از سه زاویه نشان داد که انسان به همان عمل می‌کند که در حوزه نظر به آن می‌اندیشد. ولی این حکیم انقلابی در حوزه نظر، در عین حال در همانجا گفت، قبلاً هم البته گفته بود که، ولی مردم حتی اگر حاکم زمان، خودکامه باشد و تجاوز به حقوق آنها بکند، حق مقاومت در برابر او و شورش در مقابل دولت را ندارند. بحثی که به نظر می‌آید بسیار متعارض و متناقض است احتیاج دارد که بعداً کمی به تفصیل بگویم که با چه مبنایی کانت هم این و هم آن را قبول می‌کند. چون کسانی که نظریه مقاومت را تدوین کرده بودند از آن مقدمات آزادی، استقلال و برابری بود که این نتایج را گرفته بودند. ولی کانت تا اینجا یعنی تا ۱۷۹۳ هنوز بحث قبلی خودش را می‌کند. در کتاب روشنگری که الان به آن اشاره کردم که حدود ده سال قبل از این نوشته شده بود و در زمان فردریش دوم در آنجا می‌گوید که ما از کسی، از مرجعیت بیرون تبعیت نمی‌کنیم، همه می‌گویند که شما از ما تبعیت کنید و حرف هم نزنید. مثال می‌زند؛ می‌گوید ما مالیات می‌دهیم، مأمور

مالیات می‌گوید مالیات را بده و حق حرف زدن نداری. کلیسا می‌رویم، کشیش می‌گوید به این نحو نماز بخوان و حرف زیادی نزن. می‌گوید فقط فردریش دوم است که می‌گوید آزاد باشید اما تبعیت کنید. یعنی آزاد هستید ولی شورش علیه دولت نکنید. کانت از اینجا چه نتیجه‌ای می‌گرفت که مهم است؟ کانت و همینطور فیخته بحث آزادی بیان را از آن نتیجه می‌گرفتند، برای اولین بار در واقع بحث آزادی بیان به صورت تئوریک مطرح می‌شود، که حق بیان نظر را به هیچ قیمتی و با هیچ مقدمه‌ای نمی‌توان از انسان سلب کرد، مگر اینکه بخواهیم انسان را به حیوان تبدیل کنیم. وجه تمایز بین انسان و موجودات دیگر در این است که انسان عقلی دارد و با ضابطه‌های آن فکر می‌کند و آزاد است که این را بیان کند. البته کانت در آغاز دوره جدید است و اعتقاد دارد که ما نیازی به شورش و مقاومت در مقابل دولت نداریم. اگر بشود بیان کرد، در واقع این نظریه اصلاحی است، که در آلمان بود، اگر انسان بتواند آزادانه عقیده‌اش را بیان کند، به تدریج موجب اصلاح خواهد شد. در واقع حدود اختیارات قدرت خودکامه را محدود خواهد کرد. این آن چیزی است که کانت تا آن زمان می‌گوید. اما کانت، نکته دیگری هم در مورد انقلاب فرانسه گفته است، که جمع کردنش با امر مقاومت نکردن در مقابل دولت اندکی متعارض است. در رساله معروف به «نزاع میان دانشکده‌ها» که کتاب مهمی است. می‌گوید، دو دانشکده مهم داریم که آنها دانشکده‌های والا هستند، و یک دانشکده پائین دست هم داریم. دانشکده‌های علیا و دانشکده‌های سفلی هم داریم. از نظر کانت دانشکده‌های اصلی و مهم عبارتند از دو دانشکده‌ای که متکفل دو علم هستند، علم الابدان و علم الادیان. مشکل الهیات جزو دانشکده‌های اعلا است و دانشکده طب هم جزو دانشکده‌های اعلاست. دانشکده فلسفه که هیچ اهمیتی ندارد جزو دانشکده‌های سفلاست. بعد می‌گوید آمدیم که تعارضی بین این دانشکده‌ها ایجاد شد، یعنی در دانشکده‌ای که مهم نیست مثلاً فلسفه حرفی زدند که با الهیات یا با پزشکی (از علوم دقیقه) جور در نیامد. این را به چه ترتیبی باید درست کرد؟ بعد پیشنهاد خودش را می‌گوید و باز همین مسئله را مطرح می‌کند که، دانشکده فلسفه اگر چه جزو علوم دانی و پایین است، اما در اینجا ما فکر می‌کنیم و تابع مرجعیت نیستیم ولی در آن دو دانشکده ما فکر نمی‌کنیم و تابع مرجعیت هستیم. یعنی پزشکان می‌گویند ویتامین X بخورید برای بیماری Y خوب است، اینجا مرجعیت با پزشک عالمی است که بلد است. کسی حق ندارد اظهار نظر کند و نظر دیگری غیر از نظر پزشک متخصص بگوید. در مورد الهیات هم همین‌طور است. یک مجتهد الهیات به ما می‌گوید که نظر درست در این مورد خاص این است و نه آن، بنابراین مرجعیت آنها اعمال می‌شود و ما حق اظهار نظر در این امور را نداریم. اما دانشکده‌ای هم داریم که فاقد مرجعیت است و جز به مرجعیت

عقل پایبند نیست و اینجاست که ما فکر می‌کنیم و از کسی هم تقلید نمی‌کنیم. این تعارض را به چه ترتیبی می‌توان حل کرد و از طرف دیگر وظیفه دولت در اداره این دانشکده‌ها چیست؟ می‌گوید در دو دانشکده عالی که اصل بر مرجعیت است دولت وظیفه دارد که از مرجعیت حمایت کند و احکام علمی و احکام دینی را بگوید همانی است که آنجا حکم صادر شده است و مرجعیت آنها را قبول کند. کسی نمی‌تواند در دانشکده الهیات درس بدهد و تابع دین رسمی یا نظر رسمی دین دولتی نباشد. ورود به دانشکده الهیات یا پزشکی این تالی را دارد که شما باید از نظر رایج تبعیت کنید. ولی در دانشکده فلسفه که چندان هم با اهمیت نیست و جزو دانشکده‌های فرودست است، ما، مجتهدانی داریم که دولت را نمی‌رسد در مورد آنها حکم کند. چون در آنجا عقل است که بر گرسی نشسته است و دولت نمی‌تواند بر آنها حکم کند که چگونه بیان‌دیشند. در آنجا اگر بتوان گفت پادشاهی است، که بالاتر از پادشاه به ظاهر سیاسی است. یعنی عقل است. می‌گوید اینجا است که ما آزادیم. دولت وظیفه دارد که آزادی دانشکده فلسفه را تأمین کند، چون در اینجا بحث‌های اساسی می‌کنند. ولی در دانشکده‌های دیگر که دانشکده‌های تقلیدند، دولت می‌تواند به آنها دستور دهد. کانت در این رساله نظر جالبی را مطرح می‌کند و این رساله بسیار مهمی است ولی مسئله را به صورت گذرا اشاره می‌کند و مسئله‌ای است که با توجه به ارتجاع زمان و وضعیت سیاسی داخل آلمان بسیار پرمخاطره است و خصوصاً رساله زمانی نوشته می‌شود که سال ۱۷۹۶ یا هفت است و حدوداً ۱۵ سال از انقلاب فرانسه می‌گذرد. انقلاب بیشتر تثبیت شده است و آرمان انقلاب فرانسه بیشتر تهدید می‌کند و کانت اینجاست که نظر خود را در مورد انقلاب فرانسه می‌دهد که خیلی مهم است. می‌گوید این حادثه بسیار مهمی که اتفاق افتاده است، حادثه‌ای است که پایه آن عقل است و بیش از هر چیز می‌گوید ملتی شریف، در همسایگی ما انقلابی کردند و یک نظام حکومتی را بهم زدند و یک قانون اساسی مبتنی بر آزادی و برابری را آوردند. اگر چه این انقلاب مخاطرات بسیار زیادی در پی داشت و اتفاقاتی افتاد که اگر شخصی عقل سلیم داشته باشد و امر دایر باشد که آن را تکرار نکند یا نکند، به احتمال زیاد به دلایل اتفاقات بسیار خوشونت‌آمیزی که افتاد ترجیح می‌دهد که آن اتفاق را تکرار نکند، یعنی دوباره انقلاب نکند، ولی این حادثه آن قدر مهم بود که من درباره آن صحبت کنم و نسل‌های آینده هم برای اینکه خاطره آرمان‌ها و اندیشه‌ای که آن انقلاب با خود آورد همیشه درباره آن صحبت کنند، تا برای نسل‌های بعدی زنده بماند. کانت در این رساله، بسیار صریح از انقلاب فرانسه حمایت کرده است ضمن اینکه اعتقاد دارد امروز دیگر نباید انقلاب کرد یا بهتر است بگویم اگر بشود اصلاح کرد، نباید انقلاب کرد، که البته به این صورت نمی‌گوید ولی حدوداً این را

به ما می‌فهماند، اما از انقلاب فرانسه و اینکه توانست بسیاری از آرمان‌های روشنگری را تحقق ببخشد حمایت می‌کند و بیشتر از آن می‌گوید درست است که من با انقلاب مخالفم ولی اگر اتفاق افتاد و ملتی توانست حتی از راه‌هایی که بسیار پرمخاطره بودند و آسیب‌های زیادی هم وارد کردند، به قانون اساسی‌ای دست پیدا کند که آزادی را تأمین می‌کند، ما حق نداریم، به دلیل آسیب‌ها، پیامدهای پرمخاطره آن انقلاب، این مردم را دوباره به پیش از آن و به آن قانون اساسی قدیمی برگردانیم. بنابراین کانت در اینجا کاملاً موضع طرفداران انقلاب فرانسه در آلمان را می‌گیرد، البته با محافظه‌کاری در محدوده مقدمات خودش، اما در محدوده مقدماتی که به هر حال همه آرمان‌های انقلاب فرانسه را به نوعی قبول می‌کند و به نوعی می‌پذیرد.

### جلسه دوم

مقدماتی درباره کانت گفتم. بار دیگر به بعضی از این مقدمات مهم کانت اشاره می‌کنم و بعد تحلیل مختصری خواهم داد از رساله‌ای که مسئله نظر و عمل را مطرح می‌کند که قبلاً به آن اشاره کردم. نخستین رساله مهم کانت از رساله‌های کوچکی است که راجع به مسائل روز یا مسائل رایج زمان خودش در مجلات مطرح می‌شد و کانت هم عکس‌العملی به آن نشان می‌داد. یکی از آنها که شاید از اولین رساله بسیار مهم کانت است، که خوشبختانه به فارسی هم ترجمه شده است، با عنوان «پاسخ به پرسش درباره روشنگری چیست». این بحث در حدود سال ۱۷۸۴ یعنی چهار سال قبل از انقلاب فرانسه و دو سه سالی بعد از انتشار «سنجش خرد ناب» کانت در مجله‌های فلسفی آلمان در گرفته بود که روشنگری چیست. لغت روشنگری از بقیه اصطلاحات رایج‌تر است، در مقابل aufklereung آلمانی، قبلاً اشاره کردم، که به lumieres فرانسه و به enlightenment انگلیسی، که در هر یک از این کشورها نوعی از روشنگری به وجود آمد که به زبان خاص خودشان تعبیر کردند. این بحث aufklereung چیست در آلمان در گرفته بود، کانت هم عکس‌العملی نشان داد. برای کسانی که این رساله را نخوانده‌اند به محتوای این رساله کمی اشاره می‌کنم. و خواهید دید که چرا دو-سه بار به فارسی ترجمه شده است و حتی افغان‌ها هم آن را به زبان فارسی ترجمه کردند. علتش این است که کانت از همان آغاز در پاسخ به اینکه روشنگری چیست (از ترجمه فارسی از آلمانی که ترجمه بهتری است و از سیروس آرین‌پور است با کمی تصرف نقل می‌کنم). می‌گوید «خروج آدمی از نابالغی به تقصیر خویشتن خود است». یعنی اینکه انسان در جایی که کانت صحبت می‌کند در پایان قرن هجدهم، اندکی قبل از

انقلاب فرانسه، هنوز انسان تحت‌قیمومت است. پیوستن به جنبش روشنگری عبارت است از خروج از این وضعیت. به زبان حقوقی به آن می‌گویند رفع حَجَر از انسان. که بچه صغیر است یا مجنون و یا سفیه است، بر طبق اصطلاحات حقوقی خودمان، وقتی از او رفع‌قیمومت می‌شود، یعنی بچه بزرگ می‌شود، یا دیوانه، عقل خود را پیدا می‌کند، می‌گویند از این آدم و این بچه رفع‌حجر شده است. در واقع این، معنای روشنگری است. این کلمه‌ای هم که کانت به کار می‌برد دقیقاً معادل کلمهٔ حجر است که در زبان‌های اروپایی هم به کار می‌رفت. کانت اشاره می‌کند که رفع‌حجر از انسان، یعنی انسان بالغ شود. بعد البته اضافه کرده است به تقصیرِ خویش. خروج از نابالغی است که به تقصیرِ خود است. به عنوان مثال اگر کسی محجور به دنیا آمده باشد، یعنی دیوانه است. او نمی‌تواند از آن وضع بیرون بیاید. بلکه جایی که به تقصیر خود است. کانت وقتی «به تقصیر خود» را بعداً توضیح می‌دهد، می‌گوید نابالغی یا حجر به تقصیر خود آنجایی است که انسان عقل خودش را به کار نیندازد. در جلسه قبل گفتیم که محور اصلی بحث کانت در پایان قرن هجده و آغاز قرن نوزدهم که به دنبال آن ایده‌آلیسم آلمانی می‌آید، بحث بر سر عقل است. محور و مفهوم اصلی مسئلهٔ عقل است و آزادی که نتیجهٔ داشتن عقل است. حیوانات چون عقل ندارند و به این اعتبار آزاد هم نیستند. بنابراین می‌گویند، اگر انسانی عقل خودش را خودخواسته به کار نگیرد، می‌گوییم انسانی که تحت‌قیمومت است، و خودش خواسته که این‌طور باشد. این نقطهٔ مقابل روشنگری است. بعد کانت دو نوع کاربرد عقل را در زمان خودش از هم تمیز می‌دهد. می‌گوید دو نوع کاربرد عقل داریم. یک، کاربرد خصوصی است و دو، کاربرد عمومی عقل است. می‌گویند، در آنجایی که خصوصی است، نمی‌شود انسان عقل خود را به تمام و کمال به کار گیرد. در بسیاری از موارد در حوزهٔ خصوصی، اصل بر تبعیت و اطاعت است از فرمان و اینجا هر کسی نمی‌تواند عقل خود را به کار گیرد. مثال می‌زند و می‌گوید به عنوان مثال وقتی یک نظامی به او دستور نظامی داده می‌شود، این دستور نظامی را نمی‌تواند بگوید به نظر من درست نیست و انجام نمی‌دهم. در وضعیت نظامی است، فرمان از بالا داده می‌شود و باید این کار را انجام داد. بعد در مورد شهروندان و نسبتشان با مالیات همین را می‌گویند. می‌گویند کسی نمی‌تواند بگوید من فکر می‌کنم مالیاتی که دولت می‌گیرد عادلانه نیست و بنابراین من مالیات نمی‌دهم. می‌گویند باید مالیات را داد. در حوزهٔ مذهب می‌گویند وقتی کشیشی مأمور است که در یک کلیسایی مؤمنان را هدایت کند نمی‌تواند با توجه به فهم دینی خودش از حکم رسمی آن کلیسا سرپیچی کند. البته اینجا به بعدش برای ما قابل‌فهم نیست، چون ما یک نظام رسمی کلیسایی نداریم که بگوییم همه باید از آن اطاعت کنند. وضعیت مذهبی برای ما متفاوت است،

در نتیجه من خیلی وارد این بحث نمی‌شوم. اما در آنجا چون کلیسای رسمی وجود دارد، و کلیسای رسمی هم دارای تعلیمات مذهبی خاص خودشان هستند، به عنوان مثال ارتدوکس‌ها، کاتولیک‌ها و غیره، می‌گویند که اگر کسی کشیش کلیسایی شد باید همان حکمی را در کلیسا تبلیغ کند که کلیسای رایج به او دستور می‌دهد. چرا؟ چون کارمند آنجاست و از خودش نظری ندارد. البته موردی است که دستوری از بالا داده می‌شود و کشیش می‌بیند که با وجدان او جور در نمی‌آید، با فهم دینی او جور در نمی‌آید. می‌گویند در آن صورت می‌تواند برود، ولی نمی‌تواند در داخل کلیسا، در واقع علیه کلیسا قیام کند. این کاربرد خصوصی عقل است و ما باید از آن اطاعت کنیم. ولی اینجا کاربرد دیگری هم وجود دارد که مترجم فارسی به کاربرد عمومی عقل ترجمه کرده است. ترجمه کردن آن در فارسی کمی مشکل است، علتش این است که کانت می‌خواهد بگوید کاربرد عقل در حوزه عمومی و این حوزه عمومی که ما در فارسی معادل درستی برایش نداریم؛ می‌بینیم که از کانت به بعد است که خصوصاً بسیار مهم می‌شود. به همین دلیل هم است که کسانی که کارهای کانت را تفسیر کردند مثل فوکو که در مورد همین رساله مقاله نسبتاً مهمی نوشته است. در آنجا می‌گویند با این حرفی که کانت زد، یعنی حوزه عمومی و خصوصی را از هم جدا کرده است، تجدد از اینجا آغاز می‌شود. این اولین اثر مدرن است. من وارد این بحث نمی‌شوم که طولانی است. می‌گویند کاربرد عقل در حوزه عمومی هم این است که هر یک از کسانی که تا اینجا گفتیم، کشیش، نظامی یا شهروندی که مالیات می‌دهد، هر کدام از آنها از یک طرف تابع قوانین حوزه‌ای هستند که در آن قرار می‌گیرند و از طرف دیگر همه آنها به عنوان شهروند می‌توانند خبره یا دانشمند یا اهل علم آن مسئله هم باشند. یعنی ضمن اینکه من در حوزه نظام افسر جزء نظامی هستم که از بالا به من دستور داده می‌شود و من وظیفه دارم که تابع آن باشم، اما به عنوان شهروند، در بیرون از حوزه نظام می‌توانم کارشناس مسائل نظامی هم باشم. و آنجاست که می‌توانم به عنوان کارشناس اظهار نظر کنم. به عنوان مثال، به ما گفته می‌شود بروید جنگ کنید یا در جنگ این تاکتیک را درپیش بگیرید، ولی من به عنوان کارشناس می‌گویم که این‌ها نادرستند. بنابراین همه ما در حوزه عمومی حق داریم که نظر خودمان را بگوئیم. در مورد کشیش و مالیات هم همین را بیان می‌کند. می‌گویند من باید مالیاتم را بدهم ولی به عنوان عالم اقتصاد باید بتوانم حرف خودم را هم بزنم که این مالیاتی که شما به این ترتیب می‌گیرید کاملاً غیرمنطقی است، غیرعادلانه و از نظر اقتصادی نادرست است. کشیش هم همین‌طور است. در بیرون کلیسای خودش به عنوان عالم الهیات وجدانش آزاد است و هر فهم دینی که پیدا کرده است، می‌تواند در حوزه عمومی از آن فهم دینی دفاع کند. می‌گویند، در زمان



ما ( قبل از انقلاب فرانسه است )، و در عصر ما که عصر روشنگری یا به تعبیر دیگر در پروس، یعنی آلمان، سده فردریش بزرگ است. چرا؟ چون می‌گوید این تنها پادشاهی است، تنها حاکمی است که می‌گوید اطاعت کنید ولی عقل بورزید. شما آزاد هستید که هر طور که می‌خواهید فکر کنید و تا هر جا که خواستید فکر کنید ولی از قوانین جاری کشور تبعیت کنید. این طرح مسئله است. بعد از اینجا کانت نتایجی می‌گیرد که بعداً خواهیم دید که بسیار مهم هستند. هنوز قبل از انقلاب فرانسه است، و آن این است که انسان، به این اعتبار که موجودی دارای عقل است، به طور فطری آزاد هم است. و از آنجایی که آن چه می‌تواند اجتهاد کند، آن چه که می‌تواند بفهمد، با توجه به مقدمات نظری هر چه که بخواهد در موردش بحث کند، از آنجایی که آزادی اندیشیدن جزو ذات انسان است بنابراین نمی‌توان این آزادی را از او گرفت. بنابراین با این مقدمات می‌گوید که هیچ کشوری نباید، و هیچ حاکمی حق ندارد، آزادی اندیشیدن را از تبعه آن کشور و آن دولت، سلب کند. برای اینکه آزادی، اساسی‌ترین موهبتی است که به انسان داده شده است. از طرف دیگر می‌گوید هیچ دولتی وجود ندارد که آزادی بیان را از مردم سلب کند و خودش متضرر نشود. چون آزادی بیان برای این است که شهروندان بتوانند در مورد تمام مسائل ممکن کشور، مسائل مهم عمومی کشور بحث و جدل کنند و حاصل این بحث و جدل‌ها طبیعتاً جز به خیر و صلاح کشور و حاکم نباشد. بنابراین می‌گوید هیچ حکومتی وجود ندارد که بتواند آزادی را سلب کند و خودش متضرر نشود. در مورد آلمان می‌گوید وضعیت به این صورت است که اینجا هنوز پادشاهی وجود دارد که آزادی بیان را به تمامه قبول دارد و بیش از آن در مورد آلمان به این دلیل به فردریش دوم بیشتر اعتقاد دارد و می‌گوید، سده روشنگری در آلمان، به این اعتبار، سده فردریش است که نه تنها دست ما را باز گذاشت که بتوانیم در باره تمام مباحث جدل کنیم، مناقشه کنیم و بحث کنیم، بلکه حتی در مسائل مربوط به فهم دینی هم دست ما را باز گذاشت تا حرف بزنیم. قبلاً اشاره کردم که اندکی بعد از این با مرگ فردریش دوم وضع در آلمان عوض شد، مخصوصاً بعد از انقلاب فرانسه سانسور نسبتاً سختی برقرار شد. بعد از این کانت کتاب خودش را درباره فلسفه دین نوشت که به اشکال برخورد. ولی قبل از این ماجراها فردریش دوم این اجازه را به ما داده بود که در مورد مذهب هم حرف بزنیم. مسئله کانت در ادامه آن بحث‌های مقدماتی این است که مسئله آزادی وجدان اساسی‌ترین مسئله انسان است. و مذهب حوزه وجدان انسانی است و چون این طور است بنابراین آزادی وجدان اساسی‌ترین و مهم‌ترین آزادی‌ها در حوزه درون انسان است. بنابراین می‌گوید، این پادشاه به ما اجازه می‌دهد که بتوانیم در مورد مباحث دینی با صراحت و با آزادی کامل نظرات خودمان را بیان کنیم. اینجا

حرفی می‌زند که بی‌شبهت به استدلال بعدی نائینی نیست که می‌گوید دو شعبه استبداد داریم. یک شعبه که استبداد دینی باشد، بدتر است. تقریباً کانت این بیان را اینجا می‌آورد. می‌گوید اهانت‌آمیزترین قید و بندها، قید و بندهایی است که در حوزه مذهب است و می‌گوید در ادامه عصر روشنگری، فردریش دست ما را باز گذاشته است که به صورتی که می‌توانیم در مورد دین صحبت کنیم. تاکید بر عقل یک جنبه مهم است که گفتم و تکرار کردم که مسئله‌ای بسیار مهم برای کانت است. منتهی در ادامه این بحث، کانت سخنی می‌گوید که به آن اشاره کردم، گفت که ضابطه هر چیزی عقل است، حتی ضابطه دین. بعد به چندین مورد هم اشاره می‌کند در مورد اهل فلسفه زمان خودش که در زمان کانت، در اواخر عمر کانت، تمایلی به جریان‌های (ما با اصطلاحات خودمان می‌توانیم بگوییم) باطنی، پیدا شده بود. کسانی بودند که مدتی دفاع می‌کردند از جریان‌های باطنی، عارفانه و اعتقادشان هم این بود که انسان از راه عقل نیست که به وجود خدا پی می‌برد بلکه از راه هیجان‌ها و خلسه‌های روحی، و جذبه‌های شهودی است که پی می‌برد. کانت مقدار زیادی در مورد این مباحث بحث کرده است که من وارد آنها نمی‌شوم ولی منظورم این است که بحثی که قبلاً کردم به اینجا ربط پیدا می‌کند که کانت عقل را اصل اساسی فهم همه امور و از جمله دین تلقی می‌کند. دفاع از آزادی و اینکه انسان‌ها باید حتی در حوزه دین آزاد باشند که مشترک با دیگران، همگام با دیگران بیندیشند، هم‌اندیشی کنند. اهمیت موضوع این است که در ادامه بحث مذکور، کانت مطرح کرد که در حوزه عمومی ما باید عقل را به کار بگیریم، می‌گوید من وقتی می‌اندیشم که بتوانم آنچه را که اندیشیده‌ام به دیگران منتقل کنم، این اندیشیدن با دیگران، هم‌اندیشی با دیگران در واقع اندیشیدن در حوزه عمومی است. قبل از اینکه به فیشته برسیم باید بگوییم که چرا کانت از یک طرف و فیشته از طرف دیگر خصوصاً در سال ۱۷۹۳ و ۱۷۹۴ شروع کردند به دفاع از آزادی بیان در آلمان، علتش این است که با مرگ فردریش دوم به تدریج سانسوری برقرار شده بود. با از بین رفتن فردریش بزرگ سانسور کمابیش برقرار می‌شد و بعد وزیر، در واقع، ارشاد زمان گفت که آزادی اندیشیدن هست ولی آزادی انتقال اندیشه نیست. آزادی انتقال آن چیزی که ما فکر کردیم نیست. بعد، هم کانت و هم فیشته در سه-چهار رساله به این مسئله پرداختند که اولاً این حرف، حرفی بی‌معناست؛ برای اینکه اندیشیدن مستلزم انتقال اندیشه است. شما نمی‌توانید بگویید که کسی در خانه خود بنشیند و فکر کند و حق انتقال نداشته باشد. برای اینکه اندیشه، یعنی اندیشیدن مشترک با دیگران، مستلزم از اصل اندیشه است. اندیشه یعنی انتقال اندیشه به دیگران و با دیگران اندیشیدن. بنابراین اگر کسی گفت که انتقال اندیشه غیرقانونی است، تابع مقررات ممیزی است در واقع اصل

اندیشه را نفی کرده است. کانت می‌گوید، کسی که اصل اندیشیدن را نفی کند، انسانیت و بشریت انسان را از او سلب کرده است. در واقع او را به حیوان تبدیل کرده است. بنابراین کانت مفصل به این مسئله برمی‌گردد و بعد خواهیم دید که فیثته بیشتر از کانت، با زبان تندتر از کانت و با موضع رادیکالی‌تری برمی‌گردد. کانت در اواخر عمرش بود و طبیعتاً محافظه‌کار، از طرف دیگر او جزئی از پروس بود. فیثته از نقطه دیگری و از ایالت دیگری در آلمان می‌آمد، طبیعتاً بیگانه محسوب می‌شد. وقتی کتابش منتشر شد، سانسور با آن کار چندان زیادی نداشت. چون نسبت به پروس خارجی به حساب می‌آمد، و این بحث در پروس در گرفته بود که موضع فیثته رادیکال‌تر است و بعداً خواهیم دید که خطاب به شاه چه می‌گوید. پس بنابراین می‌گوید که مسئله ما مسئله آزادی است. خیلی خلاصه می‌کنم، کسانی که از روش دیگری جز عقل حتی در مباحث دینی وارد می‌شوند در نهایت چیزی جز آشفتگی در نظام داخلی کشور و در نهایت تبعیت کورکورانه از مرجعیت بیرون نمی‌تواند منجر شود؛ و با استدلال پیچیده‌ای بیان می‌کند که به چه ترتیبی کسانی که اهل شهود و هیجان عرفانی و دیدگاه‌های باطنی هستند که اعتقاد به *geny* است، همان چیزی که ما به آن ژنی می‌گوییم. من کمی به شیطنت، البته متن کانت این اجازه را می‌دهد، ترجمه می‌کنم به پیر ما. چیزی که کانت اینجا بحث می‌کند ادعاهای پیر ماست و از ابداع‌های شخصی صحبت می‌کند که در واقع مثل مرشد کامل ماست. می‌گوید آن دیدگاه عرفانی باطنی که او مطرح می‌کند نهایتش از یک طرف به آشوب زبانی منجر خواهد شد، چون اگر عقل ضابطه همه چیز نباشد، هر کسی از ظن خود سخن بگوید و هر کسی هم با اجتهاد خاص خود یا با شهود خاص خود بتواند حرف بزند، به چیزی می‌رسیم که در برج بابل به آن رسیدند، یعنی آشفتگی و آشوب زبانی کامل در جامعه. می‌گوید این وضع که در جهت خلاف عقل، در جهت نفی دولت عقل است، ما را از طرفی به آشوب اجتماعی درونی در جامعه سوق می‌دهد، از طرف دیگر و در نهایت ما را به تبعیت از مرجعیت کاملی می‌برد که جای عقل را گرفته، ولی به زبان عقل سخن نمی‌گوید. یعنی در مسند عقل نشسته است، ولی به زبان عقل صحبت نمی‌کند. می‌گوید در حوزه دین و الحاد متدین می‌نماید ولی دست آخر به الحاد خودش می‌تواند منجر شود. در حوزه اجتماعی هم مضر و برای دولت و نظام سیاسی اجتماعی هم مضر است. آنچه تا اینجا گفتم خلاصه این دو رساله است. رساله دوم خصوصاً رساله بسیار کوچکی است که مطالب پیچیده و ظریفی دارد که در همین حدود می‌شود توضیح داد.

به بحث دیگری می‌رسم که قرار بود کمی مفصل‌تر در موردش صحبت کنم و آن مسئله «نظر و عمل» است. قبلاً گفتم که بعد از انقلاب فرانسه، اولین مخالفان مهم انقلاب فرانسه، که عبارت باشد از ادموند برک انگلیسی، در یک جایی عین جمله‌اش را برایتان آوردم. گفتم، این بحث‌های متافیزیکی اگر چه در حوزه نظر درست به نظر می‌آید ولی در عمل غلطند. معنایش این بود که شکافی میان نظر و عمل در این مباحث، خصوصاً حقوق و سیاست وجود دارد که این شکاف قابل رفع نیست. در واقع منظور این بود که کسی نمی‌تواند که نفی آزادی بکند، ولی در عین حال وقتی آدمی مثل برک اثرات آزادی را در فرانسه می‌دید با آن موافق باشد. گفتم که او با تکیه بر تاریخ و سنت، که اینجا در واقع یک چیزند، یعنی در زبان‌های اروپایی در یک مورد خاص، تاریخ به عنوان عین سنت هم به کار می‌رود. در حوزه حقوق گفتم، آنچه که اصل است سنتی است که امور بر آن جاری شدند، در واقع گفتم، سلطنت در انگلستان و حقوق در انگلستان تا الان این‌طور بوده است و سنت در اینجا بر این جاری شده است و وقتی وضعیت انگلیس و فرانسه را مقایسه می‌کنیم، از مقایسه این دو برمی‌آید که، آنچه سنت به تدریج با انتخاب طبیعی در واقع به ما به ودیعه گذاشت، چیز خوبی است. از اینجا است که با تاریخ ربط پیدا می‌کند که این سنت به طور تاریخی در انگلستان جریان پیدا کرده است و بنابراین آنچه که تاریخ بر آن حکم می‌کرد در واقع سنت هم بر آن حکم می‌کرد. از اینجا مکتبی در حقوق پیدا شد که آن عبارت است از مکتب تاریخی حقوق؛ یعنی حقوق آن چیزی است که تاریخ تثبیت می‌کند، نه آن چیزی که ما اراده می‌کنیم، و تصمیم می‌گیریم و عوض می‌کنیم. این چیزی بود که در انگلستان خصوصاً با ادموند برک آغاز شد. ناگفته نماند که در واقع این ریشه آن چیزی است که ادموند برک و بعد از او دومستر که درباره‌اش صحبت کردم و دیگران، کسانی بودند که در واقع از نظریه سنتی و تاریخی حقوق دفاع می‌کردند و در واقع این جریان است که در تاریخ آن را به سنت‌مداران و نه سنت‌گرایان ترجمه می‌کنند که سنت‌مداران جدید هم دنباله این جریان هستند. یعنی اینها اعتقاد دارند که آنچه به طور تاریخی جاری شده است و به ما رسیده است، دارای اصالت است. بنابراین سنت‌گرایان با کسانی که نظریه تاریخی تاریخ را می‌پسندیدند، یعنی سنت‌مداران ارتباط نزدیک دارند. این دو در واقع از یک ریشه آب می‌خورند.

اما در حوزه ایده‌آلیسم آلمانی وضع کاملاً متفاوت بود. آلمانی‌ها، از جمله کانت که من اینجا دارم از جلسه قبل در موردش اشاره می‌کنم، گفت که اصل در انسان عقل انسانی است و عقل انسان از طریق

اراده او در عالم خارج بیان می‌شود. پس بنابراین حقوق انسان از طریق اراده انسانی است که در جامعه بیان می‌شود. بنابراین ایده‌آلیسم آلمانی، در مخالفت با سنت‌گرایان یا سنت‌مداران، اعتقادشان بر این بود که حقوق را تاریخ تعیین نمی‌کند، حقوق را اراده تعیین می‌کند. یک جریان دومی هم است که به آن جریان ولنتاریسم<sup>۱</sup> یا اصالت اراده در تاریخ حقوق گفته می‌شود که ما خیلی به جزئیاتش اینجا نمی‌توانیم وارد شویم. ولی چیز مهم در ایده‌آلیسم آلمانی این است که به تدریج بعد از کانت نوعی دیالکتیک میان نظریه تاریخی حقوق و نظریه اصالت ارادی حقوق ایجاد شد، که بعداً خصوصاً با هگل به این سنتز رسیده است. ولی از همان آغاز انقلابی بودن ایده‌آلیسم آلمانی در این بود که حتی پیشتر از انقلاب فرانسه این بحث را مطرح کرد «اراده» است که حقوق را بیان می‌کند و آن حاصل تاریخ است. اینجا دوباره به مسئله‌ای که قبلاً اشاره کرده‌ام برمی‌گردم. مارکس در دوره جوانی‌اش رساله مهمی دارد که خیلی بعد از آن چاپ شده است و آن عبارت است از «نقد مکتب تاریخی حقوق»؛ جریانی بود که در جوانی مارکس در آلمان پیدا شده بود، که در سال ۱۸۴۲ آن را نوشته است. در این رساله بیان می‌کند که «طرفداران حقوق طبیعی، طرفداران ارتجاع هستند»؛ این عین جمله‌اش است، در حالی که «در آلمان کانت فیلسوف آلمانی انقلاب فرانسه است». خیلی‌های دیگر بعد از او، حرف وی را، که کانت فیلسوف انقلاب فرانسه است، تکرار کردند. این هم درست است به تعبیری که الان خواهم گفت ولی به تعبیر مهم‌تر نادرست. چون فیلسوف واقعی انقلاب فرانسه همانطوری که بعداً خواهم گفت فیشته بود، که انقلاب فرانسه را با همه تبعات آن و با همه نتایجی را که از آن گرفته می‌شد قبول کرد. بعد از آن در درجه دوم تا حد زیادی هگل است. (در مقیاس کمتری نسبت به فیشته). ولی کانت نیست. اما به عبارتی با این توضیحی که دادم مارکس می‌توانست این‌طور بگوید، البته به این بحث متعرض نشده است این بحث کنونی ماست، چون مارکس کانت را به اندازه کافی نمی‌شناخت، ولی این بحث ماست که به بسیاری از منابع دسترسی داریم که او نمی‌توانست دسترسی داشته باشد. به این اعتبار، کانت فیلسوف انقلاب فرانسه است که مسئله اراده را در حوزه حقوق می‌پذیرد. و معتقد است که انسان از مجرای اراده است که حقوق خودش را که ذات و جوهر انسانی است، در جامعه بیان می‌کند. از این زاویه و به این اعتبار می‌توان کانت را فیلسوف انقلاب فرانسه خواند. قبلاً کمابیش به این مسئله اشاره کردم که کانت ضمن اینکه در جاهایی کاملاً از انقلاب انتقاد می‌کند، و می‌گوید که باید اطاعت کرد و نه شورش؛ نظریه مقاومت مقابل حکومت‌های جور را نمی‌پذیرد ولی به مضمون، نتایج و پیامدهای خصوصاً حقوقی و

---

<sup>1</sup> Voluntarism

سیاسی انقلاب فرانسه اعتقاد دارد. یکی از مفسرین جدیدتر ایده آلیسم آلمانی این را در جمله‌ای کوتاهی بیان کرده است. در مقاله‌ی اخیر که منتشر کرده است، در جمله‌ی خیلی خلاصه‌ای گفته است که کانت صورت انقلاب را به دلیل خشونت‌هایی که به آن منتهی شد نمی‌پذیرفت ولی مضمون انقلاب فرانسه را به طور کلی که عبارت باشد از تثبیت حقوق بشر می‌پذیرفت. پس موضع کانت موضعی است کمابیش پیچیده نسبت به انقلاب فرانسه و از طرف دیگر، در مقابل حرفی که مخالفان در مورد انقلاب زدند که انقلاب در حوزه‌ی نظر قابل دفاع است ولی در حوزه‌ی عمل قابل دفاع نیست، اعتقاد دارد که تمام کوشش ایده آلیسم آلمانی بر این است که نشان دهد که نه، در این مورد هم وحدت عمل و نظر وجود دارد و اگر نظر نباشد عمل امکان‌پذیر نیست.

اینجا مطلب را قطع می‌کنم. برای فهم مطلب پُرانتزی باز می‌کنم. مثل برشت باید یک جور فاصله‌گذاری کنم که معلوم شود من راجع به چه چیز دارم صحبت می‌کنم. این قدر که من درباره‌ی حقوق صحبت می‌کنم هیچ ربطی به بحثی که در مملکت ما می‌شود و به معنایی که ما حقوق را می‌فهمیم ندارد. چون شما اگر آن حقوق را در ذهنتان دنبال کنید مطالب مرا متوجه نخواهید شد. چون حقوق برای ما ناشی از مجموعه‌ی قوانین است و آن مجموعه‌ی قوانین از بیرون به ما داده شده است، خصوصاً در سنت اسلامی این قوانین چیزی هستند که از بیرون به ما داده شده است و ما بر محور آن مجموعه نظامی درست کردیم برای استنباط احکام حقوقی که بعد از مشروطه به آن علم حقوق می‌گوییم و قبل از آن می‌گفتند فقه. پس بحثی که آنها می‌کنند کاملاً با ما متفاوت است. علتش این است که در مسیحیت، همانطور که کمابیش می‌دانید، حقوقی که از بیرون داده شده باشد به معنایی که ما در اسلام داریم وجود ندارد. یک نکته این است و نکته‌ی بسیار مهمی است که به رغم کوشش‌های بسیاری که در جهان اسلام شده است که یک نظریه‌پردازی روی حقوق شود به معنایی که در غرب صورت گرفته است، عملی نشده است، در واقع پیچیده بودن وضعیت در اینجا است که ما با یک نظام حقوقی که پشتوانه‌ی مرجعیت، اوتوریت‌های بیرون از ما دارد طرف هستیم که راه نظریه‌پردازی و امکانات نظریه‌پردازی مستقل درباره‌ی حقوق را از ما می‌گیرد. بنابراین بحثی که کمابیش روشنفکران این طرف و آن طرف می‌کنند و به جایی هم نرسیده است و نخواهد رسید، اینکه همیشه می‌گویند ما سکولاریزاسیون می‌کنیم و از این داستان‌ها و به جایی نمی‌رسد علتش این است که این تمایزهای اساسی قابل فهم نیست، در ذیل این مفاهیمی که من از آنها دارم صحبت می‌کنم. بنابراین دو دنیای متفاوت است با دو نظام مختلف و دو تلقی متفاوت از حقوق.

برای اینکه همهٔ مطلب را گفته باشم این مسئله را هم باید اضافه کنم، در اوایل مشروطه می‌گفتند که در مسیحیت هیچ نظام حقوقی وجود نداشت و یا قانون وجود نداشت. به همین دلیل آنها مجبور شدند که قانون‌گذاری کنند. این طور نیست. در نظام سنت آنها هم یک چیزی به وجود آمده بود که به آن حقوقِ کلیسایی می‌گفتند. ولی این حقوق کلیسایی حقوق الهی به معنای ملزم ما نیست بلکه سنت کلیسا این حقوق را ایجاد کرده بود. نکته دوم مطلبی بسیار ریز است که یک جمله بیشتر نمی‌توانم در موردش بگویم و آن این است که مسیحیت به طور عمده مبتنی بر حقوق طبیعی است و هر چیزی که مخالفی یا مغایرتی با حقوق طبیعی انسان داشته باشد در مسیحیت کَانَ لم یَکُن است، فاقد اعتبار است، در حالی که در اسلام اصلاً نظریهٔ حقوق طبیعی نداریم. به همین دلیل در جایی بحث‌های حقوقی در کشورهای اروپایی در دنیای مسیحی با نقد نظام سنت و با زدن آن به محک نظریهٔ حقوق طبیعی توانستند بسیاری از مقررات و قوانینی که کلیسا برقرار کرده بود را لغو کنند. یعنی آنجایی که حقوق کلیسایی با حقوق طبیعی تعارض پیدا می‌کرد، توانستند این مغایرت‌ها را به نفع حقوق طبیعی حل کنند. قرن هفدهم و هجدهم که ما هیچ چیز متأسفانه در موردش نمی‌دانیم، دورهٔ نسبتاً طولانی نظریه‌های حقوق طبیعی است که ما در موردشان به فارسی هیچ نداریم. نظریه‌های حقوق طبیعی انقلابی است در مقابل حقوق کلیسایی. همهٔ این‌ها راه را برای تحول باز می‌کند خصوصاً در نیمهٔ دوم قرن هجدهم با روسو که چندین بار درباره‌اش اشاره کردم، تا جایی که روسو اعلان می‌کند که بیرون از من مرجعیتی وجود ندارد. اوتوریتته‌ای بیرون از من وجود ندارد. و من تابع قانونی هستم که خودم وضع می‌کنم. و اگر کسی از قانونی تبعیت کرد که خودش بر خودش وضع نکرده باشد، این انسان آزاد نیست بنابراین تابع ارادهٔ غیر است. یعنی برده است. اوج این انقلاب حقوق طبیعی که دویست سالی در مسیحیت، خصوصاً در کشورهای اروپایی بسط پیدا کرد و در موردش بحث شد، و آن چه که روسو نتیجه‌گیری کرده بود از طریق کانت و ایده‌آلیسم آلمانی وارد مباحث جدید خصوصاً در ایده‌آلیسم آلمانی شد. اینکه در ایران خیلی‌ها از ایده‌آلیسم آلمانی، از این جریان فلسفی مطلقاً خوششان نمی‌آید، یکی از دلایلش این است که ایده‌آلیسم آلمانی در نهایت با مباحثی درگیری دارد، جدالی با مباحثی دارد که برای نظام سنتی ما بسیار مهم است و برای نوع اندیشیدن سنتی ما هم بسیار مهم است که اصلاً نمی‌خواهیم به آن دست بزنیم حتی اگر اسم روشنفکری هم رویش گذاشته باشیم و یک جریان روشنفکری هم باشد. این جریان فلسفی با مباحثی ربط پیدا می‌کند که بسیار در ریشه با مباحث ما از دور ربط دارد که البته امکانات من به من اجازه بسط این بحث را نمی‌دهد چون اصلاً برای این بحث به اینجا نیامده‌ایم. بحثی است که

بعدها در یک شرایط دیگری باید کرد، خصوصاً بعد از اینکه بدانیم مقدمات مبانی ایده‌آلیسم آلمانی چیست.

بنابراین کانت از این زاویه وارد شد که مسئله اراده خیلی مهم است؛ و اراده و اراده‌ها وقتی در یک جا جمع می‌شوند در قانون تبلور پیدا می‌کنند؛ در حقوق انسان تبلور پیدا می‌کند؛ و انسان به اعتبار موجود بیرونی، یعنی نه وجدانش و نه درونش، در حوزه عمومی سیاسی-اجتماعی جز حقوق نیست. انسان یا موجودی است که حقوق دارد یا انسان نیست.

قبل از اینکه پیش بروم به نکته دیگر اشاره می‌کنم. در واقع برای فهماندن و دقیق کردن تمایزهایی است که وجود دارد. من به کرات اینجا کلمه آزادی را به کار می‌برم. این کلمه آزادی از مبهم‌ترین و آشفته‌ترین کلماتی است که در زبان ما وجود دارد. بجای کلمه آزاد در گذشته چنانچه می‌دانید تا پیروزی مشروطه کمابیش کلمه خُریت را به کار می‌بردند. کلمه خُریت را توضیح دادند. خصوصاً یک تحقیق خیلی مهمی رُزنتال کرده است که کلمه خُریت از کجا می‌آید. ریشه‌ها و بار معنایی‌اش چیست. آدم خُر در برابر برده است. برده به معنای دقیق کلمه که از خودش اراده‌ای ندارد و خرید و فروش می‌شود. ارسطو می‌گفت مثل ابزاری است که خرید و فروش می‌شود. آزاد در برابر برده است. این آزادی که ما از اینجا به بعد صحبت می‌کنیم خصوصاً بعد از روسو و به ویژه در این مورد خاص، بعد از کانت ما صحبت می‌کنیم، هیچ ربطی به آزاد در مقابل برده ندارد. یک مفهوم کاملاً جدید است. و آن مفهوم چیست؟ آن جنبه کاملاً حقوقی مسئله است. یعنی انسان موجودی است نه آزاد در مقابل برده چون لاقل تا قبل از مشروطه همه ما آزاد بودیم و در ایران برده به معنای دقیق نبود یا خیلی استثنایی بود. همه ما آزاد بودیم ولی آزاد نبودیم. یعنی به اعتبار اول که در مقابل برده باشد ما خُر بودیم و آزاد بودیم ولی فاقد حقوق بودیم، پس آزاد نبودیم. چون انسان یعنی حقوقی که دارد. اینجاست که این تعبیر در واقع به نظر من، وقتی هم به کار می‌بریم، لاقل در صدی-نود و نه مواردی که به کار می‌بریم مطلقاً نمی‌دانیم چیست و معمولاً هم در تداول اول آن به کار می‌بریم و نه در معنای دوم. پیچیدگی ماجرا این است که وقتی از کانت، خصوصاً در ایده‌آلیسم آلمانی صحبت می‌کنیم، و در نظام‌های جدیدی که در مدرنیته درست شدند، آزادی یعنی داشتن حقوق. آزادی یعنی انسان سرچشمه قانون‌هاست و انسان قانون‌هایی را وضع می‌کند که از آن تبعیت می‌کند. یا افراد انسانی از قانون‌هایی تبعیت می‌کنند که خودشان برای



خودشان وضع می‌کنند. بنابراین آزادی در مقابل برده نیست بلکه آزادی در مقابل منشأ حقوق بودن یا عدم منشأ حقوق بودن است. دو چیز کاملاً متفاوت است.

رساله کانت که در سال ۱۷۹۳ نوشته شده است، بعداً خواهید دید، درست در زمانی است که فیثته دو رساله مهم را راجع به این مسئله می‌نویسد. عنوانش مفصل است: «رساله درباره این سخن رایج که گویا در عالم نظر درست است اما در عمل از درجه اعتبار ساقط است». رساله نسبتاً کوچکی است ولی بسیار فشرده و بسیار پیچیده برای توضیح است. خود رساله سه بخش دارد. من با طول و تفصیلی که خواهم داد فقط درباره قسمت دوم آن صحبت می‌کنم تا بتوانم نتیجه‌گیری کنم. رساله در سه بخش است و یکی از آخرین جمله‌هایی که در رساله است؛ می‌گوید آنچه به دلیل نظم عقلی در قلمرو نظر اعتبار دارد، در قلمرو عمل هم معتبر است. یعنی می‌خواهد توضیح دهد که اگر نظر نباشد عمل امکان‌پذیر نیست. من فقط از بخش دوم صحبت می‌کنم. در بخش اول، درباره اخلاق صحبت می‌کند، و در بخش سوم هم در مورد حقوق دولت‌ها صحبت می‌کند. در قسمت دوم به دو نظریه در دوران خودش می‌پردازد از جمله، به نظریه هابز پرداخته است. عنوان این قسمت است ردّ نظریه هابز که من راجع به آن صحبت می‌کنم. در اینجا می‌گوید انسان یا فرد به سه اعتبار قابل لحاظ کردن است. یک اینکه، انسان است. دو، تابع یک دولت است و سه، شهروند است. سه حیثیت. بعد می‌گوید به هرکدام از این اعتبارات انسان دارای یک خصوصیت است. به عنوان انسان آزاد است. به اعتبار دوم که تابع یک دولت است، برابر است و به اعتبار سوم که عبارت باشد از شهروندی، استقلال انسان است. یا در جای دیگری می‌گوید خودمختار بودن انسان است. سه چهار سال بعد از انقلاب فرانسه است که کانت مسئله آزادی و برابری را به عنوان شعار اصلی انقلاب در اینجا مطرح کرد. از طرف دیگر در بُعد سوم، استقلال مفهوم اول را، که آزادی و برابری بود، رادیکال‌تر کرد. چون کلمه استقلال برای ما خیلی معنی درستی نمی‌دهد. امروز دوره ایدئولوژی‌هاست و استقلال، استقلال از امپریالیزم فهمیده می‌شود، ولی کانت طبیعتاً از این زاویه نگاه نمی‌کرد و مسئله را اساسی‌تر نگاه می‌کرد. چون کلمه استقلال را که اینجا به کار می‌بریم، و ترجمه کردنش هم مشکل است، اگر کلمه خودمختاری به این روز نیفتاده بود، می‌شد کلمه خودمختاری را به کار برد، ولی چون جنبه ایدئولوژیک پیدا کرده است، ترجمه کردنش مشکل است. کانت کلمه اوتونومی را به کار می‌برد. ولی چرا کانت، کلمه اوتونومی را به کار می‌برد؟ علتش این است که کانت تماماً به بحث روسو و بحث انقلاب فرانسه و آنچه تا اینجا گفته است توجه دارد و این کلمه را از زبان یونانی و

بعد لاتینی می‌آورد به معنای اوتو، یعنی خود، ولی بیشتر از اوتو، اوتونومس، نوموس NOMOS یعنی قانون است. گفتم که مفهوم اول را که آزادی و برابری است را رادیکال‌تر می‌کند. می‌گوید انسان نه تنها آزاد است و برابر که هست بلکه قانون خودش هم است. یعنی اوتونوم است؛ خودمختار است یعنی از قانون خودش تبعیت می‌کند. از قانونی تبعیت می‌کند که وضع می‌کند. وگرنه می‌تواند آزاد باشد و نه برابر. چون آزادی و برابری مستلزم این است که کسی بتواند در وضع قانون حضور داشته باشد، آزاد و برابر با دیگران باشد. بعداً خواهیم دید که به چه ترتیبی از این دفاع می‌کند. این سه بحث را مطرح می‌کند. مسئله اول، مسئله آزادی است که کانت بیشتر از همه راجع به این مسئله به کرات صحبت کرده است و آن مفهوم آزادی در بیرون است. می‌گوید مفهوم آزادی در مناسبات بیرونی معنا می‌دهد به عبارت دیگر یعنی آزادی جز در مناسبات حقوقی معنی نمی‌دهد. جز در زمانی که شما دارای حقوق برابر باشید، معنا نمی‌دهد. وقتی در پدیدارشناسی بحث کنیم می‌بینیم که هگل هم به آن اشاره می‌کند که در رُم کسانی بودند که اعتقاد داشتند که آزادی امر درونی است. بعد می‌گفتند که من می‌توانم برده باشم و آزاد باشم چون کسی به درون من دسترسی ندارد. آزادی امر درونی است. اینها در جواب گفتند نه، آن کسی که در زنجیر است و خودش را آزاد می‌داند، مثل اینکه نمی‌داند راجع به چه چیزی صحبت می‌کند. به هر حال معنای آزادی جدید این است که می‌گوید انسان در درجه اول موجودی است آزاد. و در مناسبات بیرونی در قراردادی اولیه وارد می‌شود و آزادانه مناسبات حقوقی درست می‌کند. اشاره‌ای که من کردم و گفتم کمی پیش برویم در فهم مسئله آزادی این است که من به کرات به مناسبات بیرونی تأکید می‌کنم. علت این است که می‌گوید ما در ذیل مسئله آزادی مفهوم سعادت را لحاظ نمی‌کنیم، مفهوم سعادت را وارد نمی‌کنیم. انسان در مناسبات بیرونی، آزاد و برابر در یک مناسبات حقوقی وارد می‌شود، ولی مطلقاً به دنبال این نیست که با این قانون‌هایی که وضع می‌کند، و در این قراردادی که وارد می‌شود، راه سعادت هم به او نشان داده شده باشد. مناسبات حقوقی ناظر بر بیرون است. با اصطلاحات کمی قدیمی‌تر خودمان می‌توان گفت که حکم به ظاهر می‌کند. پس مسئله وارد شدن در مناسبات حقوقی برای این نیست که انسان قانون‌هایی را که چگونه انسان‌ها خوشبخت می‌شوند را ایجاد کند و یا در قانون آمده باشد که انسان چگونه باید خوشبخت شود. می‌گوید قوانین شرط لازم هستند که وضع انسان را در شرایط و مناسبات بیرونی تضمین کند، آزادی و برابری او را تضمین کند، هر انسانی هم البته بدیهی است که خودش از راه‌هایی که می‌داند و درست تشخیص می‌دهد می‌تواند به سعادت برسد و خودش را خوشبخت کند. بنابراین می‌گوید ما در حوزه حقوق، حق و اجبار داریم.

قبل از اینکه به بحث ادامه دهم به نکته مهمی اشاره کنم، و آن این است که تمام نظریه‌های قدیمی سیاسی، مثلاً غزالی که در مورد انواع سیاست می‌گوید، بهترین و کامل‌ترین نظام‌های حکومتی آن است که خوشبختی دنیا و آخرت انسان را تضمین کند. و بحثی که کانت روی مسئلهٔ سعادت می‌کند در ادامهٔ آن بحث بسیار اساسی است که حوزهٔ درون و بیرون را از هم جدا می‌کند. البته فکری کاملاً مسیحی از بسیاری جهات در قرن هجدهم است. من چندین بار کلمهٔ وجدان را اینجا ذکر کردم ولی کلمهٔ وجدان مطلقاً به معنای آنچه که ما از وجدان تلقی داریم نیست، بلکه یک شأن بسیار پیچیده‌ای از حیثیت درون آدمی است، از استقلال درون آدمی است، که مسیحیت در واقع بحث را برای آن باز می‌کند، و به همین دلیل مسیحیت قانون شرعی نمی‌آورد، اخلاق می‌آورد به جای قانون شرع. چون قانون شرع در واقع دست ما را در بیرون می‌بندد. در حالی که مسیحیت از طریق اخلاقی که می‌آورد دست ما را در داخل باز می‌کند. این بحث تأکیدی است بر حیثیت درون و بحث اساسی در غرب مسیحی است که بعداً فلسفه‌هایی درست شد که محور آن‌ها subject است که از اینجا به بعد برای ما غیرقابل ترجمه می‌شود. چون به حیثیتی برمی‌گردد، و با یک واقعیت درونی به اصطلاح پیوند دارد که آن هنوز برای ما کاملاً تفهیم نشده است و اصالت آن هنوز برای ما روشن نیست.

بنابراین تأکید کانت بر مسئلهٔ آزادی این است که ما در بیرون آزادیم و قانون‌گذار را نمی‌رسد که در مورد خوشبختی ما تصمیم بگیرد. در حوزهٔ حقوق ما اجبار و حقوق را در کنار هم داریم. یعنی از یک طرف من دارای حقوقی هستم؛ و چون دارای حقوقی هستم دیگری را می‌توانم مجبور به رسمیت شناختن حقوق خود کنم. و دیگری هم همین‌طور دارای حقوقی است که این حقوق با خودش یک اجباری را هم می‌آورد یعنی من را مجبور می‌کند که به حقوق او هم احترام بگذارم. بنابراین رابطهٔ ما رابطهٔ دو حقوق و دو اجبار است. باید به این دو اشاره کنم. می‌گویم اجبار همان حدی است که ارادهٔ آزاد یکی بر دیگری وارد می‌کند. این مفاهیم برای ما کاملاً غیر قابل ترجمه است. کلمهٔ آلمانی که به کار برده است، هر دو در فارسی به نوعی به معنای آزادی است و ما مشکل داریم. برای این روی این بخش می‌ایستم. کلمهٔ اول «ویلکور» در زبان آلمانی است، به زبان انگلیسی free will می‌شود. کلمهٔ دومی «فرای هارت» است، کلمهٔ انگلیسی freedom هم از آن آمده است. می‌گویم اجبار حدی است که ارادهٔ آزاد یکی، بر آزادی دیگری وارد می‌کند. ولی ما دو نوع آزادی داریم. به همین دلیل پیچیده و پیچیده‌تر می‌شود. یک بار اگر ما برده نباشیم به عنوان انسان آزاد دارای ارادهٔ آزاد هستیم. یا به عبارت دیگر حتی

اگر برده باشیم آن اراده آزاد را ما داریم اگرچه از ما سلب شده باشد، ولی آن را داریم. ولی به ضرورت آزاد نیستیم. انسان اولیه چون وارد هیچ مناسبات حقوقی اجتماعی نشده بود، دارای ویلکور یا *free will* است، یعنی آزادی اولیه را دارد ولی آزادی دوّم را ندارد. ما درباره آزادی دوم صحبت می‌کنیم. و تمام بحث اندیشه سیاسی جدید و بحث نظام‌های حقوقی جدید در واقع به این دومی ربط پیدا می‌کند، ما خیلی برای اینها اصطلاحات دقیق نداریم. طبیعتاً ترجمه‌هایی هم که می‌شد بسیاری از این مفاهیم مخدوش است. می‌گوید بنابراین نظام سیاسی، نسبتی میان افراد آزادی است که تابع قانون‌های اجبار هستند. یعنی از یک طرف، ما دارای حقوق هستیم و از طرف دیگر، نظام اجبار هم داریم. اینجاست که کانت نتیجه‌گیری می‌کند که کار دولت عبارت است از تضمین ضمانت اجرایی این اجبارها و این حقوق‌هاست. یعنی من بتوانم تا جایی که امکان‌پذیر است از حقوقم استفاده کنم، دیگری را مجبور کنم در چاقوب حقوقی که دارد به حقوق من تن در دهد. بنابراین، کانت نتیجه‌گیری می‌کند که سعادت وارد این بحث نمی‌شود، این بحث در حوزه دین و اخلاق است که باید راجع به آن صحبت کرد. می‌گوید اگر دولتی با ایجاد قوانینی بخواهد که انسان‌ها را به اجبار در جهت خوشبختی به سعادت برساند، چنین حکومتی، بزرگترین نظام خودکامه‌ای است که بتوان تصور کرد. بعد می‌گوید این دولت، دولت پدرسالار است. *paternal* به کار می‌برد و چنین دولتی شایسته مردمانی است که نه حقوق دارند و نه از حقوق خودشان می‌توانند دفاع کنند. رییس دولت در دولت خوب حکومتی است که حکومت میهن‌دوستانه است. اینجا چون آلمانی است و کانت هم اجازه نمی‌داد و در زبان و پیچیدگی زبان کانت هم گفتن این مطلب مشکل بود، اینجا لاتینی می‌گوید که آن جمله را برایتان می‌خوانم. می‌گوید دولت، دولت جدید خوب *imperio non paternale sed patriotico* می‌گوید دولت خوب نه دولتی است که در رأسش شخصی باشد که مانند پدر بر ما فرمان براند بلکه دولتی باید باشد که *patriotico* است. در هر دو کلمه پاتر *pater* وارد شده است. هر دو پدران است. منتهی یکی در واقع پدرسالار است و یکی در فارسی نمی‌شود، علتش این است که ما می‌گوییم مام وطن. وطن زن است، پدر نیست. در زبان آلمانی *faterland* یعنی پدر وطن است. می‌گوید حکومت پدرسالار نه، بلکه چیزی که پدر وطن در رأسش است. ترجمه کردم به میهن‌دوستانه. از بد حادثه رابطه با مام وطن رابطه آزاد و برابر را انتقال می‌دهد. البته ما از فرانسه ترجمه کردیم که آنها مام وطن دارند چون اصطلاح قدیمی ما نیست. می‌گوید افراد در چنین حکومتی مثل اینکه در آغوش گرم مادرند نه مثل حکومت پدرسالار. البته در نزد آنها به کتاب مقدس ربط پیدا می‌کند. پدرسالار برای ما خیلی معنی ندارد. اخیراً درست کردند. در کتاب مقدس در

عهد قدیم داریم که در مورد برخی از پیامبران بنی اسرائیل paternal یا patriotic را به کار بردند به همان معنایی که اینها فرمان می‌دادند یعنی در واقع خدای روی زمین بودند.

می‌گویید، حقوق ناشی از اراده عمومی است. یعنی انسان‌ها آزادند که حقوقی را در مناسبات اجتماعیشان که ناشی از اراده عمومی است برای صیانت از کشور و برای حفظ مناسبات برقرار کنند. دوم - در درجه دوم انسان در اجتماع تابع دولت است. کلمه‌ای که کانت به کار می‌برد تقریباً همان رعیت ماست. دیگران که به زبان‌های دیگر ترجمه کردند همان subject را به کار بردند که معنی رعیت را می‌دهد. برای اینکه کمی این رابطه اقتدارگرایانه را که در کلام کانت هست رقیق‌تر کرده باشم، تابع دولت گفتم. می‌گویید هر فرد به عنوان عضو جامعه و این که تابع دولت آن جامعه است دارای حقوق برابر است. و چون دارای حقوق برابر است از این نظر می‌تواند دیگران را هم مجبور کند که به حقوق او تن دهند. به حقوق او اصطلاحاً گردن بگذارند.

جلسه سوم :

در این جلسه و جلسه بعد که فشرده خواهد بود درباره فیشته و نظراتش درباره انقلاب فرانسه توضیح می‌دهم. فیشته در کشور ما کمابیش از فیلسوفان ناشناخته است. هیچ نوشته‌ای از او نداریم، و تقریباً می‌توان گفت که در یکی دو تاریخ فلسفه اشاره‌های جزئی و گذرا به او شده است، خصوصاً از زاویه‌ای که من بحث را دنبال می‌کنم تقریباً چیزی از او در اینجا موجود نیست.

بحث من در ادامه مباحث نظری است که انقلاب فرانسه به دنبال آورد. فیشته یکی از کسانی است که بیشترین کار را در مورد انقلاب فرانسه و پیامدهای نظری آن انجام داده است. از این زاویه این موضوع برای ما بسیار مهم است. می‌توان گفت که کمتر فیلسوف و بیشتر فیلسوف سیاسی و فیلسوف حقوق است. شاید، چون کتاب‌هایی که در زمینه فلسفه سیاسی نوشته است از مجموعه کتاب‌هایی که در زمینه حقوق صرف نوشته است بیشتر است. اگر کتاب‌های اخلاقی‌اش را به کتاب‌های اندیشه سیاسی و حقوقش اضافه کنیم، حتماً فلسفه عملی آن به فلسفه نظری‌اش می‌چربد. یکی از مشخصه‌های دیگر فیشته، فقر شدیدی است که با آن دست و پنجه نرم می‌کرد. عمده فیلسوفان حداقل از طبقه متوسط جامعه بودند. ولی فیشته می‌توان گفت که از یک خانواده بسیار بسیار پایین و فرودستی آمده بود و چون حافظه بسیار قوی داشت، موجب شد شخصی از او حمایت کند که درس بخواند. در مجموع چهارسالی

توانست درس دانشگاهی بخواند. در آن چهار سال هم، هر سال یک جا درس خوانده است. در واقع تحصیلات دانشگاهی منظم و منضبطی نداشته است. از این نظر هم جالب توجه است. ضمناً سال‌ها به دلیل تنگدستی بیش از حدش کمابیش آواره بود، در وضعیت بسیار بدی زندگی می‌کرد، مسافرت‌های متعدد می‌کرد. یکی دو بار کار به دست آورد، یکبار در ینا که شهری در جنوب آلمان و نزدیک وایمار شهر گوتته است و تا حدی پایتخت فرهنگی محسوب می‌شد، کاری پیدا کرد و شروع به تدریس کرد. در همان زمان بود که نسبت‌های الحاد و بی‌دینی به او دادند و مجبور شد که از خودش دفاع کند و این بخش از تاریخ فلسفه و فرهنگ آلمان معروف است به جدال یا نزاع درباره الحاد که فیثته یک طرف بسیار مهم آن به شمار می‌آید. او توانست از خودش کمابیش دفاع بکند ولی به هر حال مشکلی پیش آمد که حاکم آن منطقه خیلی امکانش را نداشت که فیثته را در سر آن پست دانشگاهی‌اش نگهدارد. باز برای چند سالی کمابیش آواره شد، تا اینکه در حدود سال ۱۸۱۰ در برلین ( دانشگاه برلین نسبت به سایر دانشگاه‌هایی که در قرون وسطی وجود داشتند بسیار متأخر است ). دانشگاه در آنجا تازه افتتاح شده بود، کرسی استادی فلسفه را توانست به دست آورد، که دو سال بیشتر دوام نیاورد. اوایل کسانی به کلاسش رفتند و برخی خطابه‌هایی که خواند، دانشجویان به آن اقبالی نشان دادند ولی بعد از آن دیگر حرفش تمام شده بود و نیمه‌بیمار و بدون پول دو سه سال آخر زندگیش را گذراند و مُرد. تمایز دیگر فیثته با تمام فیلسوفان دیگر در این است که فیثته هر چند سال یک‌بار از یک فلسفه جدید دفاع کرد. فلسفه جدیدی را تأسیس کرد و از فلسفه جدیدی دفاع کرد، و به این دلیل است که چندین فیثته را تاریخ‌نویسان تشخیص دادند. از جمله گفتند فیثته اول، بعد گفتند فیثته دوم و بعضی از فیثته سوم دفاع کردند یعنی مراحل مختلف تحول فلسفی داشته است. خودش هم بعضی از کتاب‌هایش را چندین بار در دوره‌های تاریخی متفاوت نوشته و بازنویسی کرده است، درواقع مواضع جدیدی را گرفت، هم در فلسفه صرف و هم در فلسفه سیاست و هم در فلسفه اخلاق. بنابراین پیچیده است که بگوییم در واقع یک فلسفه فیثته وجود دارد و این در یکی دو جلسه خلاصه شدنی نیست. من فقط به یکی دو رساله اول او اشاره می‌کنم که موضعش را در مقابل انقلاب توضیح دهم.

آغاز فعالیت نویسندگی فیثته همزمان بود با مُردن فردریش دوم یا فردریش بزرگ در سال ۱۷۸۶ و جانشینی فردریش ویلهلم دوم. قبلاً به تاریخ این دوره آلمان اشاره کردم در این زمان بود که شاه بعضی فرمان‌ها را از طریق وزیر ارشاد دینی‌اش صادر کرد که محدودیت‌هایی را خصوصاً در بحث امور دینی

وارد می‌کرد. گفتم که کانت به این وضع عکس‌العملی نشان داد و در چند رساله از اصول روشنگری و آزادی اندیشه دفاع کرد. فیثته وضعیت متفاوتی داشت. فیثته همانطوری که می‌دانیم، وقتی این اتفاق افتاد، آدم کاملاً ناشناخته‌ای بود. با حمایت کانت، کتاب اولیه‌ای را بی‌نام منتشر کرده بود، به نام «نقد هرگونه وحی» که نوشته‌ای است در مورد فکر دینی، کمابیش شبیه چیزی است که کانت با عنوان «دین در محدوده عقل» منتشر کرده بود. قبلاً گفتم فیثته کتابی در این زمینه نوشت و موضوع این کتاب در واقع این بود که اگر بخواهیم دین به خرافات نینجامد باید دین را در محدوده عقل تفسیر کنیم، و آن بخشی از دین را حفظ کنیم که عقل تأیید و تصویب می‌کند. این کتاب را بی‌نام منتشر کرد و کسی او را نمی‌شناخت. قبلاً گفتم که کتاب کانت به اشکال برخورد، نامه‌ای دریافت کرد که قسمت دومش را منتشر نکند. ولی کانت منتشر کرد و با اشکالاتی روبرو شد. فیثته هنوز در این زمان کاملاً شخصی ناشناس بود. تحصیلاتی کرده بود و به صورت خصوصی درس داده بود. می‌توانیم بگوییم که موضع خیلی روشنی هم نداشت. یک توضیح دیگر در مورد شخصیت فیثته می‌دهم. فرق عمده دیگر فیثته با عمده فیلسوفان بزرگ شناخته شده این است که از نظر روانی هم فیثته دچار فراز و نشیب‌های زیادی بود. بقیه فلاسفه اغلب اهل نظر بودند، و چون اهل نظر و تفکر بودند، اهل گوشه‌گیری، و در خود فرورفتن هم بودند. فیثته نقطه مقابل همه اینها بود و اگر از مارکس بگذریم که اهل عمل هم بود ولی در عین حال اهل عملی بود که عمدتاً روی عمل از حوزه نظر نگاه می‌کرد، می‌توانیم بگوییم که فیثته اهل نظری بود که حتی در نظرش هم از دیدگاه عمل نظر می‌کرد. به عبارت دیگر شاید بشود گفت که حتی از مارکس هم فیلسوف عملی‌تری بود. یعنی توجهش به عمل بیشتر است. در چندین نامه خودش به تفصیل گفت که «من اصلاً متولد شده‌ام که در دنیا تأثیر بگذارم. من اهل علمم». این را در چندین نامه خودش می‌گوید. در جمله معروفی در یکی از نامه‌هایش باز در مورد خودش و در مورد نظام فلسفی‌اش می‌گوید که نظام فلسفی من از اول تا آخر بحث درباره مفهوم آزادی است. بنابراین، با مسئله عمل praxis سروکار دارد. بنابراین عمدتاً فیلسوف عمل است. این فیلسوف عمل زمانی که داشت تعزیراتی در مورد بحث مذهب صورت می‌گرفت و یکی دو فرمان که صادر شد و شاه و وزیرانش کمابیش اعلان کردند که آزادی اندیشیدن وجود دارد، ولی آزادی انتقال اندیشه به دیگران وجود ندارد. آزادی بیان وجود ندارد. هر کسی می‌تواند در حوزه خودش بیندیشد، ولی نمی‌تواند آن را به دیگری آموزش دهد. نمی‌تواند به دیگران منتقل کند. بسیاری از مجلاتی که در برلین منتشر می‌شد، بعضی از اینها که طرفدار روشنگری بودند و دفتر اصلی‌شان در برلین بود، مجبور شدند که از آنجا به جای دیگری منتقل شوند به

جاهایی که آزادی بیان بیشتر بود یا تعزیرات کمتر بود. برخی از مجلات هم که در بیرون پروس منتشر می‌شد و طرفداران روشنگری بودند و در داخل پروس هم به فروش می‌رفت، جلوی اینها را هم گرفتند. این وضعیت تا انقلاب فرانسه ادامه دارد. بین موافقان و مخالفان اصول روشنگری و عقل‌گرایی از یک طرف و تمام جریان‌های مخالف از طرف دیگر کمابیش درگیری ادامه دارد. نظرات کانت و پشت پرده این جریان‌ها را در جلسه قبل کمی اشاره کردم. در این دوره اتفاق بسیار مهمی افتاد و در فرانسه انقلاب شد. مهمترین جهت انتشارش به طرف آلمان بود. بخش بزرگ مرز فرانسه در شرق، در مجموع سرزمین‌های آلمانی بود. و از طرف دیگر آلمان از نظر وضعیت اجتماعی‌اش، خصوصاً با آمدن فردریش ویلهلم دوم کمابیش از جاهای دیگر بدتر بود. بنابراین در آلمان بیشتر از جاهای دیگر نظرشان به انقلاب فرانسه جلب شد. و از طرف دیگر گروه‌هایی در داخل آلمان پیدا شدند که هوادار اصول انقلاب فرانسه بودند. افرادی بودند که روزنامه یا مجله ارتدوکسی را اداره می‌کردند.

در آغاز فرمان شاه و هم فرمانی که در واقع از طرف وزیر ارشاد در مورد ادیان و یا دیانت رسمی منتشر شد، با آمدن فردریش ویلهلم دوم در واقع یک تغییر خیلی اساسی صورت گرفته بود و آن این بود که فردریش دوم چون خودش اهل روشنگری بود، علاقمند به فرانسه بود و فرانسه می‌نوشت، مدت‌ها آدمی مثل ولتر را در قصر خودش، در پتسدام که نزدیک برلین است، نگه داشت و هر روز با او مباحثه فلسفی می‌کرد، بنابراین بسیار شخص آزادمنشی در مباحث دینی بود. با آمدن فردریش ویلهلم دوم وضع کاملاً برگشت. لوتری‌های مکتبی، می‌توانیم بگوییم ارتدوکس، دور شاه جدید را گرفتند و ابراز کردند که با آزادی مذهبی که تاکنون داده شده است و از طرف دیگر، اینکه از فهم دینی عقلانی کمابیش در همه مجلات و روزنامه‌ها از آن دفاع می‌شود، این خطر بزرگی است برای دیانت رسمی در آلمان و خطر این است که عوام به کل گمراه شوند. چنین تلقی در آن وقت وجود داشت. فیشته تا ۱۷۹۲ یکی دو مقاله کوچکی نوشته که هنوز مانده (و من دارم از آنجا نقل می‌کنم). یکی دو تا از اینها آن زمان چاپ شده است و بقیه آنها چاپ نشده‌اند، به صورتی بوده که در سال‌های اخیر چاپ شده است. فیشته در این بحث وارد می‌شود به خلاف کانت. ضمن اینکه تأیید می‌کند که فردریش دوم پادشاه عادل و روشنی بود ولی درعین حال می‌گوید این پادشاه جدیدی که آمده است، همین قدر پادشاه خوبی است. و حسن این پادشاه جدید به خلاف پادشاه فقید این است که از موضع رسمی دیانت آلمانی دفاع می‌کند.



این موضع رسمی دیانت آلمانی، از دیدگاه آلمانی، بسیار مهم است. به آن اشاره مختصری می‌کنم. البته فیشته در آخر عمر دوباره به این مسئله برخورد خواهد گشت.

می‌دانیم لوتر آلمانی بود، و علم طغیان علیه پاپ را هم از آلمان علیه پاپ برافراشت و او را دَجَل خواند، و اتفاقات بعدی که او را از کلیسا طرد کردند تا زمانی که انشعابی صورت گرفت در کلیسای رسمی (رُمی) میان کاتولیک‌ها و دین اصلاح شده، یعنی پروتستان‌ها، و جنگ‌های داخلی بسیاری و هم جنگ‌های بین دولت‌ها در اروپا اتفاق افتاد تا در معاهده وستفالی دین رسمی پروتستان در آلمان به رسمیت شناخته شد (قرن هفدهم). اشکالی که در واقع برای آلمان‌ها وجود داشت این بود که آلمان‌ها دین رسمی‌شان، دین ملی هم به نوعی به حساب می‌آمد. چون آلمان از فروپاشی امپراطوری مقدس مسیحی شده بود آلمان. ضمن اینکه کشورهای دیگر از آن جدا شدند. قبلا یک امپراطوری مقدس مسیحی بود که مجموعه مسیحیت اروپایی را دربرمی‌گرفت، ولی این واقعه، این انشعابی که در کلیسا شد در واقع دولت‌های ملی ایجاد شدند. یعنی مذهب مسئله ملی هم بود.

فیشته گفت که این تقسیماتی که در مورد مذهب ایجاد شد خوب است. البته آزادی مذهب اشکالی ندارد. آزادی بحث مذهبی مهم است و باید هم باشد ولی در حد علماست، و فقط علما می‌توانند در موردش بحث کنند. اما عوام عقلشان ناقص‌تر از اینست که بتوانند این مباحث را بفهمند، و جز اینکه گمراه شوند نتیجه‌ای ندارد. فیشته در چند نوشته از این دفاع کرد تا اواخر سال ۱۷۹۲، و به تدریج البته ضمن این که از تعزیراتی که دولت برایش ایجاد کرده بود نفعی هم به او رسید، یعنی کتابش که بی‌اسم منتشر شده بود، مثل هر چیزی که شامل سانسور بشود ولی به هر حال قسر در برود شهرتی پیدا می‌کند، این شخص ناشناخته شهرتی پیدا کرد بدون اینکه اسمش معلوم باشد. چون در آن زمان کانت شخصیت بسیار مهمی بود. اولش گفتند که این کتاب نوشته کانت است، چون خیلی کانتی مشرب است، ولی بعد کانت تکذیب کرد و گفت من چنین کتابی ننوشته‌ام. پس همه به این فکر افتادند که این نویسنده کیست که در حد کانت است؟ که اسمش معلوم نیست. در واقع فیشته از قِبَلِ سانسور بی‌اینکه اسمش مطرح شود شهرتی پیدا کرد و بعد که به تدریج معلوم شد که چه کسی نوشته، شهرتی یافت. ولی در همین زمان‌ها بود که اولین عقب‌گرد در فکر فیشته پیدا شد. و آن اینکه به تدریج بعد از آن مقالات به این نتیجه رسید که این حکومت که برقرار شده (با نام خیلی بدی هم از آن یاد می‌کند) و می‌گوید این تفتیش عقاید نوع پروسی است. تفتیش عقاید که یکی از نقاط تیره در مسیحیت است و در

واقع مسیحیتی که در اسپانیا برقرار شد. فیثته در نامه‌ای به یکی از دوستانش نوشت که این اتفاقی که در اینجا می‌افتد در واقع همان تفتیش عقاید از نوع پروسی آن است. در همین سال‌ها، اندکی بعد از این، در فرانسه به تفسیری که قبلاً در اینجا گفتم، حکومت ترور و وحشت با آمدن رُسپیر روی کار برقرار شد. به عبارت دیگر، انقلاب در تحول خودش رادیکال‌تر شد. و تحولات بسیار مهمی که بخشی از آنها قبلاً اشاره کردم، خصوصاً با آمدن رُسپیر و مسئله حقوق بشر و اینها، انقلاب جهت رادیکال‌تری پیدا کرد. بعضی از نویسندگان معاصر از این دوره به درستی تعبیر کردند به انقلاب حقوق بشر. در واقع این انقلاب حقوق بشر بود که نظر فیثته را جلب کرد. البته این اصطلاح در آن زمان گفته نمی‌شد ولی به طور عطف به ماسبق می‌توان گفت که آنچه در دوران رادیکال انقلاب فرانسه نظر فیثته را جلب کرد، انقلاب در حقوق و انقلاب در حقوق بشر بود.

فیثته بعد از چند ماه تأمل چند مقاله را نوشت و با روی کار آمدن رُسپیر، فیثته رساله کوچک دیگری را هم منتشر کرد که عنوانش بود «مطالبه آزادی اندیشه از شاهانی که تاکنون آن را سرکوب کرده‌اند». این رساله در سال ۱۷۹۳ بی‌نام نویسنده منتشر شد. ولی محل انتشار کتاب را فیثته به یونانی نوشته بود هلیوپولیس (یعنی شهر آفتاب)، محل انتشار شهر خورشید. در زیر کتاب تاریخ انتشار کتاب را در آخرین سال ظلمات قدیم نوشته بود. که در شرایط سانسور آن زمان و در شرایطی که پشت مرزهای آلمان خطر انتشار فکر حقوق بشر و حقوق و آزادی وجود دارد، بیشتر از این نمی‌شد دولت و حکومت را تحریک کرد. منتها همان‌طور که اشاره کردم فیثته اهل پروس نبود. قبلاً گفتم که آلمان چندین دولت کوچک داشت که پروس بخش بزرگتر آن بود. چندین منطقه آزاد دیگر هم داشت با شهریاران و شاهان کوچک محلی دیگری. او اهل پروس نبود و این امکان را داشت که کتابش را منتشر کند. و چون شهروند پروس نبود می‌توانست از سانسور قسر در رود. البته این مسئله را هم نشان می‌دهد که اروپا حتی در آخرین سال‌های سده روشنگری به حدی از آزادی رسیده بود که می‌شد رساله یا خطابه‌ای را کاملاً علیه شاه نوشت و هیچ اتفاقی برای آدم نیفتد که هیچ بلکه در جای دیگری چندی بعد شخص، استاد هم بشود، متنفاً فرهنگی هم بشود. این جنبه را هم نشان می‌دهد ضمن اینکه فضا بسته بود ولی از خیلی از جهات هم باز بود. رساله، رساله کوچکی است که از سی صفحه بیشتر نیست. این رساله دو جنبه دارد. نوعی بیانیه سیاسی است علیه حکومت؛ مستقیماً شاه را مورد خطاب قرار می‌دهد و با او سروکار دارد. از طرف دیگر، با مبانی ممیزی زمان و تعزیرات مذهبی که در آن زمان اجرا می‌شد، بحثی نظری می‌کند.

بنابراین دو جنبه را باید از هم جدا کنیم. در مورد قسمت اول فیثته اعلان می‌کند که طرف خطاب من خود شاه است و بعد به او می‌گوید که ما گله نیستیم، در سنت قدیمی که شاه شبان، رمه رعیت است، در واقع به نوعی از دور اشاره‌ای به این می‌کند و می‌گوید ما رمه و گله تو نیستیم، ما رعیت تو نیستیم. ما انسان‌های آزادی هستیم که از تو انتظار داریم که فقط عادل باشی یعنی عدالت حقوقی را اجرا کنی و با سعادت ما کاری نداشته باشی. اگر یادتان باشد، قبلاً توضیح دادم که کانت ابراز کرده بود که یک مسئله خوشبختی انسان‌هاست که این ربطی به دولت ندارد و دوم مسئله تضمین حقوق آنهاست که این وظیفه اصلی دولت است. این دو در دو قلمرو متفاوت قرار می‌گیرند که باید از هم تمیز داد. در اینجا فیثته می‌گوید ما نمی‌خواهیم که تو ما را سعادت‌مند کنی بلکه تو باید عادل باشی. کلمه عادل که در اینجا با آنچه ما معمولاً از عدل می‌فهمیم کاملاً متفاوت است. و کلمات البته طبیعتاً یکی هستند. در زبان‌های اروپایی و زبان‌های ما هم همین‌طور است. یکی از معانی جدید عدل، خصوصاً معنی جدید آن، این نیست که شاه، شاه خوبی باشد و با رعیت مهربان باشد، همه اینها از نظر فیثته، کانت و دیگران در همان قلمرو مسئله خوشبختی انسان جا می‌گیرد. اینجا وقتی می‌گوید باید عادل باشی، منظورش اینست که آنچه از نظر قوانین و نظام قانونی در کشور وجود دارد، آن را به تساوی میان همه افراد اجرا کنی. معنی جدید عادل این است. عدالت هم معنی‌اش این است که کانت می‌گوید. می‌گوید تو نباید با هیچیک از مسایل خصوصی ما کاری داشته باشی. آن نظام حقوقی که در جامعه وجود دارد، تو برای تضمین اجرای درست و مساوی قانون در بین همه در رأس قوه اجرایی هستی. بنابراین، این انتظاری است که از شاه دارد. چندین جا فیثته شاه را تهدید می‌کند که اگر نخواهی عدالت را اجرا کنی و اگر نخواهی که ما را آزاد بگذاری و اگر آزادی را تضمین نکنی، می‌دانی که اتفاقات بدی خواهد افتاد و نظرش را به انقلاب فرانسه جلب می‌کند. و می‌گوید آلمان یکی از جاهایی است که می‌تواند از این اتفاقات بیفتد؛ با این قسمت که بیانیه است من خیلی کار ندارم

این رساله فیثته به دنبال کانت جنبه فلسفی هم دارد. مسئله اصلی برای فیثته به دنبال کانت این است که اساس شخصیت انسان، آزادی اندیشه او است. فرقی با تمام موجودات دیگر به ویژه حیوانات در این است که خداوند در وجود انسان چیزی به ودیعه گذاشته شده است که می‌تواند آزاد بیندیشد، اساس شخصیت و وجودش عبارت است از این آزادی اندیشیدن است. بنابراین نتیجه می‌گیرد، که این چیزی نیست که بتوان از انسان گرفت. این نکته اولی است که بیان می‌کند. کانت صریح‌تر و به تفصیل

این بحث را کرده بود که قبلا به آن اشاره کردم. کمابیش این مباحث را فیشته در این دوره از کانت می‌گیرد. به زبان خودش، اندکی رادیکال‌تر، کمی تندتر از کانت، همین مسائل را دوباره مطرح می‌کند. ولی با توجه به فرمان‌هایی که شاه داده بود آیا این آزادی اندیشیدن و نتیجه‌اندیشیدن آیا قابل انتقال به دیگران است یا نیست؟ به عبارت دیگر آزادی اندیشیدن بله، ولی آزادی انتقال اندیشه نه. آیا چنین چیزی شدنی است؟ در اینجاست که فیشته برمی‌گردد به دیدگاهی که از روسو مطرح شده بود تا کانت و تا همه ایده‌آلیسم‌های بعد از او ادامه داشت که اجتماع انسانی، حاصل قرارداد است. قبلا گفتم که این حاصل قرارداد به این صورتی که مطرح شد قبل از روسو هم بود ولی روسو بود که به صورت بسیار رادیکال‌تری مسئله قرارداد اجتماعی را مطرح کرد. دوباره برمی‌گردم به اینکه قرارداد اجتماعی و نتایجی که روسو از آن گرفت فکر بسیار انقلابی بود. و در واقع روسو با این حرفش تمام نظریه‌های مبتنی بر مسیحیت را به نوعی از میان برد و نادرست بودن آنها را نشان داد و گفت که جامعه نه طبیعی است که همیشه بوده باشد و نه اینکه حاصل آمدن مسیح است و نه در ذیل کلیسا جای می‌گیرد. بلکه حاصل قرارداد افرادی است که میان آن جامعه هستند و طبعا هیچ عامل بیرونی در تشکیل این جامعه و در دوام و تداوم آن هم نقش نداشته است. می‌دانید که تمام دیدگاه‌های دینی از مسیحیت گرفته شده اعتقاد داشتند که ایجاد دولت و حکومت از نتایج گناه اولیه انسان است. انسان از نظر مسیحیت به طور اساسی در آغاز آفرینش مرتکب گناهی شده است که هیچ‌وقت لکه آن از دامنش پاک نخواهد شد. و چون انسان گناهکار است و شرور است پس دولتی لازم است که جلو تجمع گناه این همه آدم را در اجتماع بگیرد. بعضی از روایات دینی که مشترک است بین ادیان الهی و خصوصا در عهد عتیق است، بسیاری از آنها اقوامی بودند که به کل گناهکار بودند و از بین رفتند، این فکر وجود داشته است. روسو در واقع با این حرفش بند ناف تئوری خودش را یا تئوری اجتماع را به کل از مسیحیت بُرد و توضیح داد که انسان به خلاف مسیحیت که گفته بود به طور ذاتی شرور است چون از نظر مذهبی گناهکار بوده است، پس بنابراین جز کار بد از او ظاهر نمی‌شود و اگر دولت نباشد هیچ اجتماعی نمی‌تواند دوام بیاورد، در مقابلش روسو اعلان کرد که انسان طبیعتا خوب است و اتفاقا در اجتماع است که فاسد می‌شود. جمله اول قرارداد اجتماعی روسو خصوصا که می‌گوید انسان آزاد به دنیا می‌آید ولی همه جا در بند است، یعنی این قید و بندها حاصل اجتماع است و حاصل اجتماعی است که انسان را به تدریج از طریق تجمل و چه و چه فاسد می‌کند. بنابراین گفت که انسان فاسد نیست به خلاف مسیحیت و چون موجودی است که طبیعتش خوب است، بنابراین می‌تواند در قراردادی وارد شود و نظام شورایی (یعنی

دموکراسی) ایجاد کند. این نظر را کانت هم کمابیش از او گرفت جز اینکه با تغییر مختصری، کانت به چیز دیگری اشاره کرد، و از زاویه دیگری، و آن اینکه کانت گفت که به خلاف روسو که گفته انسان شرور نیست، هست. ولی بیانش متفاوت است. جمله معروف کانت اینست که می‌گوید چوبی که انسان از آن درست شده است آنچنان خَم است که هیچ چیز راست از آن نمی‌توان درست کرد. چون این کلمه خَم در آلمانی kurve به شیوه‌های مختلف ترجمه شده است مثل کَج و غیره. بعدا گفته‌اند کلمه‌ای که کانت به کار می‌برد کوربه به معنی خَم است و این سابقه مذهبی هم دارد. یعنی لوتر و بقیه هم در مورد انسان به کار بردند. بنابراین کانت این تصویر را از آنجا می‌گیرد. کانت اعتقاد داشت که در یک جایی از انسان، چیز شروری وجود دارد. بعدا البته نتایجی که کانت گرفت و اینجا من نتوانستم به آن پردازم. کانت در واقع می‌گفت اگر روزی یک فدراسیون جهانی از تمام دولت‌ها درست شود و انسان شهروند آن فدراسیون بزرگ جهانی شود، جنگ از بین خواهد رفت، بدی‌ها از میان خواهند رفت و انسان می‌تواند نسبتا خوب زندگی کند. توضیح دادند که کانت از اولین کسانی بود که تئوری جامعه ملل را داده بود و از تئوری وی جامعه ملل و سازمان ملل بعدی درست شد و رساله مهمی هم در این زمینه نوشته است «به سوی صلح پایدار» یا «به سوی صلح ابدی» که من راجع به آن متأسفانه نتوانستم صحبت کنم. ولی فیشته برخی از این مباحث را گرفته است، ولی در دوره‌ای این مباحث را می‌نویسد که انقلاب فرانسه با ربسپیر بسیار رادیکال شده بود. تحول ۱۷۹۳ در فرانسه تأثیر بسیار مهمی در فیشته گذاشت و بنابراین نظرش را در واقع به انقلاب فرانسه جلب کرد. در رساله‌ای، قبل از اینکه پیش بروم، در یک نامه‌ای که به یکی از دوستانش نوشت و نامه بسیار مهمی است که من مجبورم اینجا از حافظه نقل کنم، به چند نکته بسیار مهم اشاره می‌کند چون فیشته در همین زمانی که این رساله کوچک را می‌نوشت یک رساله مفصل‌تری هم نوشت با نام «ملاحظات درباره انقلاب فرانسه» که در موردش صحبت خواهم کرد. در این رساله به برک و دیگران پاسخ داد که چرا انقلاب فرانسه مشروع است و چرا می‌توان از انقلاب فرانسه به طور نظری دفاع کرد؟ همزمان که رساله مذکور را می‌نوشت، در این نامه در واقع پشت‌پرده تحول روحی خودش را هم بیان می‌کند و می‌گوید من زمانی که ملت فرانسه انقلاب کرد و برای اولین بار انسان را به عنوان اینکه انسان است، «من حیثُ هُوَ الانسان» از هر قید و بندی آزاد کرد و به عنوان انسان دارای حقوق شناخت، اینجا مکث می‌کنم که بگویم این حرف مهم است، و نکته گرهی از بسیاری جهات ایده‌آلیسم آلمانی در واقع در این نهفته است. و آن این است که ایده‌آلیسم آلمانی است که برای اولین بار با این صراحت به دنبال انقلاب فرانسه این بحث را پیش کشید که انسان از این حیث

که انسان است دارای حقوق است. و بعدا هگل خواهد گفت نه از این نظر که ایتالیایی، فرانسوی یا آلمانی است. معنایش این است که تمام تمایزهای ملی، مذهبی، قومی و غیره.. در حقوق داشتن انسان ذی‌مدخل نیستند. اگر یادتان باشد وقتی در مورد دومستر صحبت می‌کردم گفتم که دومستر گفت که من تا حالا فرانسوی، آلمانی، انگلیسی و حتی به لطف متسکیو گفت می‌دانم که پارسی هم، ایرانی هم وجود دارد، ولی من تا حالا بشر ندیده‌ام. معنایش این بود که حقوق بشر وجود ندارد. بشر از این حیث که بشر است، حقوق ندارد. به عنوان فرانسوی حقوق دارد، به عنوان مسیحی حقوق دارد، یا به عنوان مسلمان حقوق دارد. تازه در داخل اسلام سنی، شیعه و غیره حقوق دارد. این بحث بسیار مهمی بود. با ایده‌آلیسم آلمانی در ادامه انقلاب فرانسه و انقلاب حقوق بشر این مسئله مطرح شد که انسان به عنوان انسان دارای حقوق است. این انقلاب بسیار مهمی در فکر و در عمل است. فیشته در نامه می‌گوید همان‌طوری که فرانسویان نشان دادند با انقلاب خودشان که انسان آزاد است از همه قیدهای ملی، مذهبی، حقوقی، قومی فرهنگی، من هم با فلسفه خودم خواستم نشان دهم که چیزی برای انسان از نظر فلسفی به نام شی فی نفسه وجود ندارد. اینجا برای فهم مسئله باید توضیحی بدهم.

کانت در انقلاب کوپرنیکی خود، در نسبت رابطه عین و ذهن انقلابی در آن ایجاد کرد. گفت ذهن تابع عین نیست بلکه عین تابع ذهن است. به عبارت دیگر، انسان است که دنیا را به صورتی که می‌فهمد، می‌فهمد، و این را کانت گفت که ما در ذهن دو چیز داریم. اینها در ذهن انسان است و توجه به این قالب‌های ذهنی که از قبل دارد، می‌تواند بفهمد. به عنوان مثال، کانت در حوزه حس گفت مطلق است و آن زمان و مکان است. کانت می‌داند که در ادامه نیوتن و امثال اوست. در واقع نتایج فلسفی می‌گیرد از آنچه که در فیزیک نیوتنی ایجاد شده بود، یعنی زمان و مکان مطلق بود. نتایج متفاوتی می‌گیرد در حوزه فلسفه و اعلان می‌کند که در عین حال این زمان و مکان مطلق در بیرون نیستند بلکه در ذهنند، جزو قالب‌های ذهن هستند. صورت‌هایی هستند که در ذهن وجود دارند، چون آنچه که از خارج به عنوان ماده به ذهن من می‌آید، در این قالب‌ها و در این صورت‌ها ریخته می‌شود. بنابراین، من هر چیزی را در زمان و مکان خاصی تصور می‌کنم، می‌فهمم از دیدگاه حسی، و جز این هم نمی‌تواند باشد. مثلا فرض کنید، برای فهم ستونی که روبروی من است، ذهن من آن را در زمان و مکان خاصی قرار می‌دهد، بنابراین از طریق ماده‌ای که از بیرون آمده است، در صورت‌های ذهنی من ریخته می‌شود، ماده صورت ذهن مرا به خود می‌گیرد، آن وقت برای من قابل فهم و حس می‌شود. کانت سپس بحث را البته در تحلیل

بسیار پیچیده‌ای از حوزه حس به حوزه فاهمه انتقال می‌دهد و نشان می‌دهد که فهم ما در حوزه حس است، اما قالب‌ها و صورت‌های ذهنی داریم؛ و علاوه بر آن قالب‌های ذهنی دیگری هم در حوزه فاهمه داریم. یعنی من وقتی فهمیدم که حس کردم در بیرون که به عنوان مثال آتشی است در این اتاق در این لحظه خاص و یک تکه کاغذ یا چوبی در آن انداخته می‌شود و می‌سوزد، این را در حوزه حس درک کردم. ولی در قدم بعدی این است که رابطه‌ای بین آتش و این چوبی که در آن انداخته شده است، ذهن من یک رابطه‌ای هم بین اینها برقرار می‌کند، به عنوان مثال، من فکر می‌کنم که علت سوختن، آتش است. یعنی یک رابطه‌ی علی و معلولی، علت و معلول میان آتش و سوختن این قطعه چوب برقرار است. کانت گفت این علت هم از صورت‌های ذهن من است و این نیست که واقعا رابطه‌ی علی بین اینها وجود داشته باشد، بلکه ذهن من اینها را در حوزه فاهمه به این صورت درک می‌کند. و البته مسائل خیلی پیچیده‌تری که من وارد این نمی‌شوم. این مواردی را که گفت در آخر این نتیجه‌ی خیلی اساسی را گرفت که رابطه‌ی من و عالم خارج، رابطه‌ی قالب‌های ذهنی، صورت‌های ذهنی من است با موادی که از خارج می‌آید. یعنی پدیدارهایی که خود را در مقابل ذهن من قرار می‌دهند، در مقابل قالب‌های ذهنی من، قرار می‌دهند و فهمیده می‌شوند. گفت ولی اینها پدیدارهایی هستند که به ذهن من می‌آیند و در این قالب‌ها قرار می‌گیرند، اینکه ورای این پدیدارها چیز دیگری است، من نسبت به آن نمی‌توانم علم پیدا کنم. پس بنابراین گفت چیزی وجود دارد به نام پدیدار، پدیدارها *phenomen* که خود ظاهر و پدیدار می‌شوند و چیزی وجود دارد که کانت به آن گفت *nomen* (که فردید این کلمه را در مقابل «پدیدار» به «دیدار» ترجمه می‌کرد. حالا فعلا خیلی مهم نیست، ترجمه نمی‌کنیم.) مسئله مهم اینست که چیزی ظاهر می‌شود، ولی چیزی ورای آن وجود دارد، باطن آن است که من نمی‌توانم بدانم چیست چون در حدی که ذهن من، این مواد از بیرون آمده را در این قالب‌ها می‌ریزد، ظاهر عالم را من می‌فهمم، باطنی احتمالا دارد که این ظاهرها ناشی از آن باطنند، ولی من نمی‌دانم چیست. فلسفه کانت در اینجا ماند. منتهی خیلی به اشاره می‌گویم. می‌دانید که کانت سه کتاب خیلی مهم نوشته به نام *critic* عنوان *سنجش* یا *نقادی* دارد که این بحث اجمالش در کتاب اولش که انقلاب کوپرنیکی با آن آغاز شد در آنجا آمده است، در «سنجش خرد ناب» آمده است. در دو رساله دیگر که یکی عبارت باشد از «سنجش خرد عملی» و سوّمی که عبارت باشد از «سنجش قوه حکم، قوه داوری»، که انسان حکم صادر می‌کند. وارد اینها نمی‌شوم. هر سه به فارسی ترجمه شده است و تفسیرهایی هم روی اینها وجود دارد. ولی کانت به صورت نظری در واقع به این نتیجه رسید که میان عالم ظاهر و باطن اختلافی وجود دارد که من

نمی‌توانم در حوزه نظر این اختلاف را حل کنم، ولی در حوزه عمل گفت که البته راه‌حلهایی وجود دارد. می‌شود این فاصله را برداشت. می‌شود که ما بدانیم این ارتباط به صورت عملی چگونه می‌گذرد.

فیشته در این نامه اقدام خود را در تأسیس یک فلسفه جدید با انقلاب فرانسه مقایسه می‌کند. می‌گوید همان‌طور که مردم فرانسه انسان را از این حیث که انسان است از تمام قید و بندهای ظاهری آن آزاد کردند، من در فلسفه خودم با اعلام اینکه، (اصطلاحاتی که به کار می‌برد این است) «جز من» تابع «من» است و «جز من» جزء «من» نیست انقلاب دیگری در فلسفه کردم و ذهن انسان را از «شی فی نفسه»، آن نومی که کانت گفته بود که وجود دارد ولی من نمی‌دانم چیست، آزاد کردم.

باید توضیح خیلی گذرایی از این فلسفه فیشته بدهم. فیشته در همین زمانی که بحث انقلاب فرانسه را از دیدگاه حقوقی و سیاسی دنبال می‌کرد، به دنبال نوشتن اولین رساله مهم فلسفی خودش بود که با عنوان «آموزه دانش» است. «آموزه دانش» در واقع بحثی فلسفی درباره فلسفه است. متأسفانه در این مورد چیزی به فارسی نداریم. در سال ۱۷۹۴ برای اولین بار این رساله را انتشار داد و گفت که ما در فلسفه در ادامه کانت دو چیز داریم. یکی «من» (در واقع «ذهن من»: منظور این است. آنچه کانت به آن گفته بود «ذهن» subject. این از آن تعبیر می‌کند به «من»). و بعد در مقابل این «من»، حیثیت درونی این من، حیثیت ذهن من در درون چیزی وجود دارد که عالم است. عالم و دیگر انسان‌ها البته که (آنرا فروغی ترجمه کرده «به جز من») به «نه من» می‌کند. می‌گوید دیالکتیک، رابطه شناخت در انسان عبارت است از رابطه پیچیده میان من و آنچه من نیست. کانت در اینجا گفته بود که بخشی از جز من قابل فهم و درک است برای من ولی ورای آن که عبارت باشد از باطنش، از نومن، یا «شی فی نفسه»، این برای انسان قابل شناخت نیست. فیشته در واقع با تعمیق بحث ایده‌آلیسم آلمانی نشان می‌دهد که هیچ چیزی که قابل فهم برای انسان نباشد، برای «من» نباشد، در ورای «جز من» وجود ندارد. در واقع «من»، چیزی را درک می‌کند، چیزی را می‌فهمد که عبارت است از «نه من». ولی «نه من»، آنچه که کانت گفته بود به دو قسمت نومن و فنومن، ظاهر و باطنش تقسیم نمی‌شود، بلکه «من» در دیالکتیکی بسیار پیچیده تمام «جز من» را می‌فهمد. و البته این بحث چنان پیچیده است که نمی‌شود وارد شد، ولی مسئله اصلی که فیشته مطرح می‌کند این است که در واقع عالم آفریده ذهن انسانی است. یا به عبارت دیگر «نه من» همان «من» است. «نه من» را «من» آفریده است. می‌دانید که بعداً هگل به این، «ایده‌آلیسم ذهنی» subjective idealism خواهد گفت. کاری که فیشته اینجا انجام می‌دهد در واقع تعمیق انقلاب کوپرنیکی است که



نشان دهد انسان است که در رابطه میان انسان و عالم دارای اصالت است. من است. منی که می‌فهمد. به زبان ملاصدرا می‌بخوایم بگوئیم «قوه عاقل» است که اصالت دارد نه «معقول». پس بنابراین اگر بخواهیم معادل خوبی با این توضیحات برای ایده‌آلیسم پیدا کنیم همین «اصالتِ عاقل» است. یعنی نسبت میان عین و ذهن، عاقل و معقول، آنچه که اصالت دارد قوه عاقل است. این البته همان‌طور که می‌دانید با اشکالات بسیار زیادی مواجه شده است با دیدگاه‌های بسیار انتقادی در تاریخ فلسفه غرب که بخشی از این‌ها این‌جا منتقل شده است. و متوجه نشدند که مسئله از کانت شروع می‌شود و بعد در همه ایده‌آلیسم ادامه پیدا می‌کند، که از این نظر من فکر می‌کنم که بتوان دفاع کرد که حتی مارکس هم به رغم اینکه انتقاد کرده است ولی در نظریه شناخت، میراث‌خوار ایده‌آلیسم آلمانی است. لاقلاً من فکر می‌کنم وقتی درست بفهمیم می‌شود دفاع کرد. و آن مسئله و راهی است که ایده‌آلیسم آلمانی برای تمام علوم اجتماعی جدید باز می‌کند، برای تمام علوم اجتماعی و انسانی جدید که در همه آنها عین خارجی نیست که حاکم است. یعنی به قول علامه طباطبایی، رئالیسم نیست که حاکم است بلکه ایده‌آلیسم است که حاکم است. یعنی اینکه عالم جز این بازسازی که ذهن انسان انجام می‌دهد، ذهن انسان به عنوان اینکه subject است، انجام می‌دهد و این حیثیتِ subject بودن یعنی فعال بودن دقیقاً ذهن که بعد از دکارت مطرح شده بود، جز این چیز دیگری نیست. تمام علوم اجتماعی جدید مبتنی بر این است. و اینکه شما می‌بینید که بعدها مهمترین جریان‌های جامعه‌شناسی و بخشی از علوم اجتماعی در آلمان اوایل قرن بیستم (مقصودم ماکس وبر و دیگران است) تدوین شد و در ادامه مکتب نئوکانتی‌های اول قرن بیستم، در آنجا این علوم اجتماعی جدید تدوین شد، و به همین دلیل است که ما نه می‌فهمیم و نه به این زودی‌ها خواهیم فهمید، مشکل اینجاست که در واقع این دستاورد مهم ایده‌آلیسم را که در آلمان نزدیک به دوپست سال ادامه پیدا کرد تا به علوم اجتماعی جدید رسید، ما این را درست درک نمی‌کنیم. یعنی نمی‌دانیم که انسان به حیث subject بودنش تمام (یعنی عاقل بودنش) عالم را بازسازی می‌کند و عالم چیزی نیست جز بازسازیِ ذهن در روند تحول یا تکامل تاریخی‌اش به صورتی که بعدها هگل گفت و بعدها مارکس به نوعی از او گرفت و از آن طریق منتقل شد به اوایل قرن بیستم و تمام علوم اجتماعی و تاریخی جدید. از این حاشیه‌ای که من رفتم چه نتیجه‌ای می‌شود گرفت؟

دوباره برمی‌گردم به نامه فیشته که در واقع توضیح می‌دهد که چه کرد. فیشته گفت که مردم فرانسه انسان را از آنچه قید و بند بیرون از حیثیت و شخصیت و هویتش بود، آزاد کرد. می‌گوید، من هم در

حوزه فلسفه با تأسیس آموزه دانش، (تئوری نظریه فلسفی فیخته است) با تأسیس این نظریه، این آموزه، ذهن را از شی فی نفسه آزاد کردم. و توضیح دادم که انسان از این حیث که عاقل است دنیا را می‌فهمد، عالم را می‌تواند بفهمد، به آن معرفت پیدا می‌کند و از طرف دیگر آن را می‌سازد. این توضیحات حدوداً در این نامه آمده است و فیخته می‌گوید، بنابراین کاری را که فرانسوی‌ها در حوزه نظر نتوانسته بودند انجام دهند من با فلسفه خودم در آلمان انجام دادم. این فکر را از ملت غیور فرانسه وام گرفته‌ام. تحت تأثیر آنها توانستم این نظریه را تدوین کنم. و بعد اضافه می‌کند که آیا این اتفاق خواهد افتاد که فرانسویان چیزی را که به من عطا کردند، چیزی را که به من یاد دادند، به عنوان مال خودشان تملک کنند؟ یعنی انقلاب فرانسه فاقد نظریه فلسفی است و من آن را درست کردم. آیا آن چیزی را که من از آنها گرفته‌ام و در واقع ملک آنهاست، آیا حاضر هستند که تملک کنند؟ و این را بپذیرند؟ نامه در اینجا تمام می‌شود. ولی چرا این نامه مهم است؟ در فیخته چه انقلاب فکری صورت می‌گیرد؟ هدف اصلی فیخته نقادی رئالیسم است یا دکماتیسم. چرا؟ چون اعتقاد داشت که همه جریان‌های فکری رئالیستی در نهایت به قبل از دوران جدید تعلق دارند و برتری و اصالت عین را، بر عالم ذهن تحمیل می‌کنند. ایده‌آلیسم در تعمیق نظریه دکارت، در «گفتار در روش راه بردن عقل» می‌گوید، با این فکر من، با این روش من، انسان ارباب و آقای طبیعت خواهد شد، و در آن تصرف خواهد کرد، همان‌طور که می‌دانید دکارت با این روش خود نقطه پایانی گذاشت به همه نظریات قبل از خودش یعنی نظریات قرون وسطایی و به انقلاب دکارتی شهرت یافت. ایده‌آلیسم آلمانی در جهت تعمیق این فکر نشان می‌دهد که بقایای رئالیسم همچنان ذهن را و انسان را، برده طبیعت می‌داند، در واقع بازگشتی به قبل از دکارت است. که خواست، انسان آقای طبیعت شود و در آن تصرف کند و آن را تغییر دهد. ایده‌آلیسم آلمانی در واقع تعمیق دیدگاه دکارتی است، در ادامه حرف دکارت است و می‌گوید اصالت با عاقل است، اصالت با موجود انسانی است که بعداً خواهیم گفت که قانون‌های خودش را دارد، خودمختار است و جز از آن تبعیت نمی‌کند. بعد به این برمی‌گردم. در بحث بسیار پیچیده‌ای هگل در کتاب منطق خودش خواهد گفت که تنها فلسفه، ایده‌آلیسم است. معنایش این است که ماتریالیسم فلسفه نیست. به جز ایده‌آلیسم فلسفه نیست. ایده‌آلیسم یعنی فلسفه جدید یعنی فلسفه تجدد یعنی تصرف در عالم. و اعلان اینکه انسان از هر قید و بند بیرونی آزاد است و قوانین، جز از درون انسان نمی‌جوشد. اینها البته مباحثی است که من فقط اشاره کردم و خلاصه‌گفتم برای اینکه برگردم در واقع به نامه فیخته که به سال ۱۷۹۵ است و دو سال بعد از این رساله‌ای که من در موردش صحبت می‌کنم نوشته شده است.

فیشته در این رساله، نتایجی که از انقلاب فرانسه می‌گیرد از یک طرف و آشنایی‌اش با فکر کانت خصوصا با «سنجش خرد ناب» که قبل از آن صورت گرفته بود، از طرف دیگر، در واقع انقلاب دیگری در دیدگاه خودش انجام می‌دهد. فلسفه سیاسی و حقوقی جدیدی را طرح می‌کند. و می‌گوید، اگر این‌طور است که انسان از هیچ چیزی که اوتوریتته بیرون باشد، مرجعیت بیرون از او باشد، تبعیت نمی‌کند و انسان فقط از قانون‌هایی که خودش وضع می‌کند تبعیت می‌کند و قانون‌ها در نهایت از درون انسان در می‌آید، پس اگر این‌طور است، تشکیل اجتماع با توجه به قرارداد امکان‌پذیر می‌شود. پس چیزی قبلا وجود ندارد که حکومت را، دولت را ایجاد کرده باشد. انسان است که ایجاد می‌کند. اینکه بگوییم قبلا بود، آدم با هابیل و قابیل درست کردند، یا اینکه این فرض را بگیریم که از طریق قرارداد درست شده است، چه فرقی می‌کند؟ از نظر اینها از زمین تا آسمان فرق می‌کند. چون اگر بپذیریم، نظر ارسطو که نظر الهیات مسیحی هم است، دولت، اجتماع، امری است طبیعی و توجیه الاهیاتی مسیحی دارد، اگر این فرض را بگیریم، برهم زدن این نظم، کاری است کفرآمیز چون اگر چنین باشد که به طور طبیعی و بر طبق الهیات مسیحی و غیره اگر حکومت به این صورت درست شده است، پس گویی نوعی ودیعه الهی است و این نظمی است که خواست الهی پشت آن است و بنابراین برهم زدن این نظم امکان‌پذیر نیست. اگر یادتان باشد تمام حرف‌های دومستر روی این بود که انقلاب یعنی کفر مجسم، چون دولت خواست خداوندی است، این نظم خواست خداوندی است شما این را به هم زده‌اید. بنابراین در مقابل دومستر اینجاست که فیشته می‌گوید، انقلاب فرانسه نظریه فلسفی ندارد به این معناست. که اگر این رابطه رئالیسم و ایده‌آلیسم را دگرگون کنیم و اگر بپذیریم که منشأ هر اتفاق اجتماعی، حقوقی، اجتماعی، سیاسی انسان است و لاغیر و انسان است که این نظم‌ها را ایجاد می‌کند، پس بنابراین انقلاب نه تنها کفر مجسم نیست بلکه عین عدل مجسم هم است. برای اینکه ما، یک نظم استبدادی نابرابر را بر هم زدیم. بهتر از این نمی‌شود. در واقع برای آنچه که ریسپیر به عنوان بیانیه سیاسی در مجلس فرانسه گفته بود، فیشته برای آن دلیل فلسفی پیدا می‌کند. می‌گوید جامعه حاصل قرارداد است و نتیجه کار انسانی است. چه ربطی دارد به آنچه در مورد سانسور و ممیزی، خفقان، آزادی یا عدم آزادی مذهب گفتیم؟ تمام این مقدمات چه ربطی به آنها دارد؟ فیشته از تمام اینها استفاده می‌کند برای اینکه پایه جدیدی را بگذارد و آن اینست که فرق میان انسان و حیوان در این است که انسان دارای فکر آزاد است. انسان چیزی دارد که آن اندیشیدن است. و می‌گوید چون این عین شخصیت و اساس هویت انسانی است، اگر این اندیشیدن نباشد، انسان نیست و به مرتبه حیوان سقوط می‌کند، پس حق

آزادی اندیشیدن، اساسی‌ترین حقی است که انسان دارد. و چون چنین است، انسان با این حق وارد اجتماع می‌شود. می‌دانیم که در نظریهٔ روسو وقتی فرد یک قرارداد می‌شود بخشی از حقوقش را تفویض می‌کند، یا از برخی از حقوقش صرف‌نظر می‌کند یا آن‌را در مقابل محدودیت حقوق فرد دیگر محدود می‌کند. پس جامعه در هر قرارداد از بخشی از حقوقش صرف‌نظر می‌کند که تعارضی میان دو حقوق مطلق، یا حقوق‌های مطلق، به وجود نیاید. در واقع با این نظر برمی‌گردد پایهٔ فرمان شاه را و وزیر ارشاد مسیحی را به این صورت می‌زند که حق اندیشیدن آزاد برای انسان از حقوق قابل تفویض نیست، قابل انتقال نیست. حقوق بر دو نوع است. بعضی از آنها را من می‌توانم تفویض کنم به دیگری ولی برخی از آنها به نوعی با هستی انسانی من ارتباط برقرار می‌کنند که اگر آن را منتقل کنم، سلب انسانیت از خودم کردم. می‌گویند آزادی اندیشیدن، از این نوع است. چون چیزی است که من را از حیوان متمایز می‌کند. معنایش اینست که من سلب انسانیت از خودم کنم؛ و کسی را نمی‌رسد که چنین کاری کند. هر قراردادی که چنین شرطی در آن شده باشد از درجهٔ اعتبار ساقط و کآن کم یکن است. چنین قراردادی ما نداریم. حق آزادی اندیشیدن، حق آزادی بیان هم عین همین حق است که من می‌اندیشم و بیان می‌کنم. یا به عبارت دیگر می‌اندیشم و این اندیشه را به دیگران انتقال می‌دهم. پس بنابراین این دو حق به نوعی به هم ربط پیدا می‌کنند، به هم متصلند. بیشتر از این می‌گویند حق اندیشیدن با هم، یا اندیشیدن مشترک، در واقع همان حق اندیشیدن فردی است. چون من وقتی می‌اندیشم که با دیگری اندیشیده باشم و اندیشه را به او منتقل کرده باشم و او اندیشه را به من منتقل کرده باشد، این‌طوری است که اندیشیدن پیش می‌رود. پس اینکه فرمان داده‌اند که بیندیشید اما به دیگری منتقل نکنید، حق دارید که بیندیشید ولی حق انتقال اندیشه به دیگری را نداشته باشید، حرف بی‌ربطی گفتند. شاه نفهمیده چه گفته است. این‌ها شدنی نیست. البته چون شاه، شاه است و در رأس قوهٔ اجرایی است، و گفتیم که عادل باش. و عادل باش معنایش این است که اجرای قانون‌ها را در حق همهٔ آحاد تضمین کن، شاه به عنوان رئیس قوهٔ اجراییه در کشور حقوقی دارد. می‌گویند آیا این حقوق جزو آن حقوق است یا نه؟ آیا این جزو حقوقی است که به شاه دادیم؟ می‌گویند، خیر اگر شاه چنین حقوقی داشته باشد باید از یک جایی به او منتقل شده باشد، یعنی اجازه داشته باشد فرمان صادر کند که ما حق انتقال فکر به دیگران را نداریم. اگر چنین است این حق را شاه باید از اجتماع گرفته باشد، برای اینکه این قرارداد اجتماعی است که شاه را شاه کرده است، یعنی حاکم و فرمانروا را فرمانروا کرده است. فرمانروا یا شاه محصول این قرارداد است و جز این حقوقی ندارد. ولی مسئله اینست که ما در قراردادی که بستیم می‌توانستیم وقتی جامعه‌ای را

درست کردیم و در رأس آن حاکمی را قرار دادیم، آیا ما در زمان بستن این قرارداد می‌توانستیم ضمن عقد قرارداد این شرط را هم بگذاریم که شاه بتواند چنین فرمانی را صادر کند، یعنی جلوی یکی از اساسی‌ترین و بنیادین‌ترین آزادی‌ها ما را بگیرد و آن را محدود کند؟ پاسخ وی منفی است. اگر هم ما چنین قراردادی را بسته‌ایم و شخص گفته است که بله شاه می‌تواند هر کاری با من بکند، همه‌ی آزادی‌های مرا محدود کند، این قرارداد کآن لم یکن و فاقد اعتبار است. از اینجا نتیجه می‌گیرد که شاه هیچ حقی در مورد محدود کردن حقوق ما ندارد. حقوق بنیادین و اساسی ما که با انسانیت ما سروکار دارد، اساس هویت ما را تشکیل می‌دهد، شاه نمی‌تواند اینها را محدود کند.

در ادامه این بحث، فیشته باز به این مسئله روسویی اساسی برمی‌گردد که انسان یعنی حقوق، شخصیت و انسانیت انسان به حقوقی است که دارد. و این حقوق ناشی از آزادی‌هایی است که داراست. بعضی جاها می‌گویند که این جرقة الهی است که در وجود انسان به ودیعه گذاشته شده است و کسی نمی‌تواند این جرقة را از بین ببرد. این شدنی نیست. بعد در یکی از جاهایی که خطابی است و در واقع تهدید شاه است می‌گویند، البته که شما می‌توانید ما را به گرسنگی تهدید کنید، می‌توانید جاسوسان را بگمارید، ما را به غل و زنجیر بکشید، اما برای اینکه این کار را بتوانید به درستی انجام دهید باید که با این شرایط در همه جا پیوسته حاضر باشید و دولت نمی‌تواند همه جا حاضر باشد. این شدنی نیست، چون شدنی نیست، پس شما بیشترین زورتان را بزنید. و خطاب به شاه می‌گویند تو شاه شدی که از دنیا لذت ببری، اگر بخواهی بیست و چهار ساعته بر همه چیز ما نظارت کنی وقتی برایت نمی‌ماند که از این دنیا لذت ببری. پس بنابراین کار بی‌خودی است و اگر هم بتوانید به این درجه از کنترل اجتماعی برسید، باز شدنی نیست. چون شما نمی‌توانید آنچه را که درونی است و در حوزه درون انسان به عنوان subject می‌گذرد را کنترل کنی، درون انسان با ابزارهای بیرونی قابل کنترل نیست. این ابزارهای بیرونی، گاهی اوقات می‌گویند نیات درونی (که فیشته این اصطلاح را به کار می‌برد)، این دو بحثی را که می‌کند، چیزی از اندیشه جدید در آن وجود دارد، چیزی را اعلان می‌کند هنوز به صورت خطابی و یا در واقع تهدید، و آن اینست که درون با هیچ‌گونه ابزار بیرونی مهارپذیر نیست و از طرف دیگر می‌گویند ما با هم، به صورت مشترک، در جماعت، ما به صورت آزاد می‌اندیشیم. یعنی نه تنها می‌اندیشیم بلکه به همدیگر هم منتقل می‌کنیم. این بحثی که اینجا مطرح می‌کند، رابطه میان درون انسان‌های آزاد که از آن اندیشیدن آزاد می‌جوشد، چیزی است که در فلسفه بعد از او و فلسفه‌های جدید بسط عجیبی پیدا کرده است و این از

مباحثی است که فیشته مطرح کرده است و این مسئله‌ای است که اکنون *inter subjectivity* گفته می‌شود که در فارسی ترجمه کردند «بین‌ذهنی» که از این بدتر نمی‌شد ترجمه کرد. چون اصلاً نه صحبت ذهن است و نه بینا. البته منظورم این نیست که من ترجمهٔ بهتری دارم که پیشنهاد کنم. ولی می‌خواهم بگویم که گفتنِ بین‌ذهنی همهٔ پیچیدگی و عمق این بحث را بر باد می‌دهد و چیزی را هم منتقل نمی‌کند. منظور این است که بین ذهن دو نفر انسان رابطه وجود دارد. ولی مطلب اصلی که از اینجا به بعد فیشته مطرح می‌کند این است که، این حیثیتِ درونی ما، این ارتباطِ حیثیتِ درونی میان *subject*-ها، چیزی است که با ابزارهای بیرونی قابل کنترل نیست. با ابزار بیرونی نمی‌شود از پس آن برآمد. فیشته چه چیزی را در ادامهٔ کانت می‌خواهد مطرح کند؟ کانت از وجدان حرف می‌زند. می‌گوید حوزهٔ وجدان جایی است که هیچ عامل بیرونی را در آن راه نیست. به عبارت دیگر حوزهٔ کاملاً آزادی وجود دارد که حوزهٔ سیاست و حقوق را در آن کاری نیست. در فلسفه جدید، همان‌طور که می‌گوییم دین حکم به ظاهر می‌کند، حقوق و سیاست هم حکم به ظاهر می‌کنند. غزالی و دیگران اعتقاد داشتند که دو سه جور سیاست داریم. بعضی‌ها فقط به ظاهر حکم می‌کنند، بعضی‌ها فقط به باطن حکم می‌کنند، مخصوصاً غزالی می‌گوید که بعضی‌ها هم هستند که سیاستِ کامل است. هم حکم به ظاهر و هم حکم به باطن می‌کند. حتماً البته خودِ غزالی هم نمی‌توانست نشان دهد آن سیاستی را که به باطن حکم کند و حکمش هم روا باشد. البته این بحث ما نیست ولی مسئلهٔ جدید این است. وقتی که نفهمیدند و از باب انتقاد گفتند که در غرب دموکراسیِ صوری است. بلکه دقیقاً معنایش همین است که حکم به باطن نمی‌کند. درست به همین دلیل است که دموکراسی است. و الا اگر حکم به باطن می‌کرد، حرف کانت درست می‌آمد که قبلاً گفتم. حکومتی که به دنبال این باشد که ما را به سعادت برساند، اگر نظر غزالی درست باشد، آن بدترین حکومت‌های استبدادی است چون حکم به باطن می‌کند. در واقع بحث اصلی و خاستگاه اصلی اندیشهٔ جدید و تجدد در این است که حوزهٔ درون را کاملاً از حوزهٔ بیرون جدا می‌کند ( البته کاملاً در حدود و ثغور خودش، باید روشن کرد که به چه ترتیبی ) ولی درون را، یک حوزه‌ای را در استقلال خودش مطرح می‌کند که آن را با ابزارهای بیرونی نمی‌شود مهار کرد. فیشته از اولین کسانی است که این بحث را بدین ترتیب مطرح می‌کند که چیزی وجود دارد به نام *gewissen* (وجدان)، که البته کلمهٔ پیچیده‌ای است در آلمانی و دیگر زبان‌ها مثل *conscience* که ما دو-سه جور ترجمه می‌کنیم. گاهی می‌گوییم آگاهی و در مواردی هم خصوصاً در این موارد به آن می‌گوییم وجدان. در این موردی که من می‌گویم نه وجدان است و نه آگاهی بلکه قبلاً اشاره کردم که این از مسیحیت می‌آید که

به طور طبیعی در مسیحیت یک حوزه درون آزاد برای انسان تصور شده است که هیچ حکم بیرونی نمی‌تواند آن را مقید کند. از لوتر به بعد گفتند حوزه ایمان. حوزه ایمان یا حوزه وجدان چیزی نیست که حکم بیرونی شرع آن را مقید کند. خصوصاً لوتر این دو را از یکدیگر جدا می‌کند. لوتر می‌گوید، اصالت با ایمان است و نه احکام شرعی بیرونی. چیزی شبیه این در بحث‌های عرفانی ما وجود دارد که من وارد آن نمی‌شوم. آنجا هم می‌شود کمابیش این بحث را دنبال کرد. ولی لوتر با این حرف بر خلاف کلیسای رسمی آن زمان که پاپ در رأس آن بود که حکم شرعی بیرونی و اجرای این حکم را عامل نجات می‌دانست گفت که کسی می‌تواند عابد زمان باشد ولی اصلاً نجات پیدا نکند. تمام عمر را به عبادت گذرانده باشد ولی نجات پیدا نکند، چون ایمانش ناقص است. یک امر درونی، یک لطیفه درونی وجود دارد که آن مایه نجات است. بعداً این بحث که در کشورهای پروتستانی مطرح شد، به رغم اینکه دکارت خیلی جلوتر برخی از مقدمات ایده‌آلیسم را مطرح کرده بود، این بحث در آلمان در گرفت و در آلمان به این صورت تدوین شد، علتش این است که هگل به این موضوع اشاره کرده بود و توضیح داده بود که لوتر حیثیتی درونی را ایجاد کرد، که بعدها بسط و ادامه آن حیثیت درونی را هگل خواهد گفت که من به آن می‌گویم اصل شمالی (چون همان‌طوری که می‌دانید کشورهای شمالی پروتستان هستند، از آلمان به بالا). اصل شمالی یعنی این اصلی که یک حیثیت درونی اساسی را برای انسان باز می‌کند که هیچ عامل خارجی نمی‌تواند آن را محدود کند. این *inter subjectivity* که بعداً در فلسفه‌های جدید ایجاد کردند، و باز خصوصاً در ادامه فلسفه آلمانی درست شده است، در واقع بدین معناست که ارتباط میان آن حیثیت‌های آزاد انسان‌های آزادی است که با هم، مشترک و به جماعت می‌اندیشند. پس فیشته با رد نظر شاه که گفت آزادی حدودی دارد و آن حدود را هم دولت تعیین می‌کند، گفت که آزادی نه حدود دارد و نه ضابطه آن دولت است. می‌گوید اندیشیدن ناظر بر حقیقت است. انسان می‌اندیشد، تفحص اندیشناک می‌کند، اگر بشود گفت، برای رسیدن به حقیقت. و ضابطه حقیقت، حقیقت است.

کتاب معروفی به نام *liaisons dangereuses* به فرانسه است و اینجا به «گزند دل‌بستگی» ترجمه شده است، که از آن فیلم مهمی هم درست کردند. ضمن اینکه کتاب خیلی مهم است. قرن هجدهمی است و تمام مسائل به نوعی از دوره روشنگری و تجدد در آن موج می‌زند و از این نظر خیلی مهم است، ضمن اینکه زبان فرانسه‌اش بی‌نظیر است، بسیار زبان عجیبی است. در یکی از جملاتش یک ویکتی است که فاقد هر نوع اخلاقی است، یک آدم‌هایی بودند که به آنها *libertine* می‌گفتند؛ اهل فسق

و فجور به تمام معنا. بعد با خانمی که نقطه مقابل اوست، آشنا می‌شود و مدت‌ها به دنبال او بوده است و در جایی که می‌توانسته است به او تجاوز کند، نمی‌کند، و آن خانم سعی می‌کند از آنجا در برود. صاحب این قصر که اینها در آنجا جمع می‌شدند و محفل به اصطلاح اعیان آن وقت بود، خانه خانم گنت مسنی بود که با این دختر صحبت می‌کند. و خانم پیر می‌گوید، که امکان ندارد فاسق‌تر از برادرزاده من پیدا کنی. برادرزاده من است و می‌دانم چیست و عجیب است که توانستی از چنگش در بروی. بهتر است قصر را ترک کنی چون برایت خطرناک است. جمله بسیار عجیبی می‌گوید که به این خاطر داستان را گفتم. می‌گوید دخترم در برو چون این آدمی است که تا به حال هیچ جمله‌ای نگفته است مگر اینکه با آن تمام شری را که می‌تواند به پا کند و از پیش به تمامی آسیب ممکن که می‌تواند وارد کند، اندیشه است. یعنی این خباثت قرن هجدهمی آن شخص است.

#### جلسه چهارم

به آخرین بحثمان درباره فیشته و رساله مهم وی می‌رسیم که من بخشی از آن رساله را در ادامه خواهم گفت. رساله مذکور با عنوان «ملاحظات درباره تصحیح داوری مردم در مورد انقلاب فرانسه» در مورد توضیح مشروعیت انقلاب فرانسه است. فیشته این کتاب را در همان سال ۱۷۹۳ نوشت. بلافاصله بعد از رساله کوچکی که پیش‌تر توضیح دادم، این کتاب را منتشر کرد. کتابی است مفصل. اولین کتاب مفصل و معروف فیشته است که در واقع با این کتاب شهرت پیدا کرد و بعد از آن بعضی به او لقب ریسپیر فلسفه آلمانی، دادند. قبلاً گفتم که وضعیت داخلی آلمان و مناسبات سیاسی و اجتماعی به نوعی بود که حرف امثال ریسپیر بتواند در آنجا بازتابی داشته باشد. استثنائاً مورد فیشته با وجود اشکالاتی که گاهی اوقات در مورد انقلاب فرانسه دارد، استثنائاً فیشته اینطور بود. فیشته فیلسوفی بسیار رادیکال بود و اینکه گفتند شباهتی به ریسپیر داشته است، از بعضی جهات کاملاً درست است. ضمن اینکه ریسپیر اهل عمل سیاسی بود و درگیر رابطه نیروها در داخل مجلس فرانسه بود، در حالی که فیشته از دور به مسئله نگاه می‌کرد. از آلمانی که از بسیاری از جهات عقب‌مانده‌تر از فرانسه بود مسائل فرانسه را دنبال می‌کرد. قبلاً هم یکبار اشاره کردم، فیشته ضمن اینکه فیلسوف بود از بعضی جهات شباهتی به مارکس دارد و شاید بتوان گفت که حتی بیشتر از مارکس، اهل عمل است. خودش این را به کرات می‌گوید که من اهل عمل هستم. فلسفه من فلسفه عمل است. او به نوعی حرف دکارت را به این صورت تکرار می‌کند که من عمل می‌کنم، پس هستم. دلیل وجود من، تأثیرگذاری من در جامعه است. در یکی از نامه‌هایش می‌گوید



هر چه بیشتر در جامعه تأثیر می‌گذارم، خوشحالت‌تر خودم را حس می‌کنم. بنابراین کاملاً اهل عمل است. باز در یکی دیگر از نامه‌هایش با تأکید به مسئله آزادی، بیان می‌کند که فلسفه من از اول تا آخرش فلسفه مفهوم آزادی است. برای تدوین و توضیح مفهوم آزادی است. بنابراین، بی‌دلیل نیست که در میان آلمانی‌ها نظر فیشته بیشتر از همه به انقلاب فرانسه جلب شده است.

در مورد خودِ زندگی فیشته هم قبلاً اشاره کرده‌ام که در آن زمان اغلب تحصیل‌کرده‌ها به طبقات مرفه یا متوسط وابسته بودند، فیشته استثنائاً آدمی بود که کاملاً از طبقات پائین می‌آمد و بنابراین توجهش به مسائل اجتماعی شاید از این زاویه هم جلب شده بود ولی شخصیتی کاملاً متفاوت داشت با تمام کسانی که در تاریخ فلسفه لااقل تا دهه‌های اخیر می‌شناسیم. فیشته قبل از اینکه فلسفه‌ای را تدوین کند، اندیشه سیاسی خود را تدوین کرد. معمولاً فیلسوفان تا جایی که می‌شناسیم همه فلسفه‌ای را تدوین کردند و بعد در درون آن فلسفه، بخشی را هم به مباحث سیاسی اجتماعی تاریخی اختصاص دادند. فیشته توجهش عمدتاً از طریق نوشته‌های کانت به مفهوم آزادی جلب شد، به آزاد شدن انسان جلب شد و در دوره‌ای بود که انقلاب فرانسه اتفاق افتاده بود. با دنبال کردن آنچه در فرانسه اتفاق می‌افتاد نظرش به مباحث سیاسی و اجتماعی جلب شد و دو کتاب اول و مهم وی که در اینجا از آن صحبت می‌کنم در ۱۷۹۳ منتشر شد، در حالی که اولین رساله مهم فلسفی به نام «آموزه دانش» را یک سال بعد در ۱۷۹۴ نوشت. نامه‌ای که قبلاً به مضمونش اشاره کردم، در آنجا هم می‌گوید که فکر فلسفی من به طور کلی در یک کنش و واکنش، در یک رابطه علت و معلولی با انقلاب فرانسه تدوین شد و من در واقع این را از انقلاب فرانسه یاد گرفتم. و تجربه آن بود که به من نشان داد که باید فلسفه‌ای را تدوین کنم که همه آن فلسفه، فلسفه آزادی باشد. ولی به میدان آمدن فیشته زمانش خیلی جالب توجه است، ۱۷۹۳ و این درست همان وقتی است که ربسپیر قدرت را به دست می‌گیرد. انقلاب فرانسه کمابیش می‌توانیم بگوییم که دوره اصلاحاتش را پشت سر گذاشته بود و به دوره کاملاً انقلابی‌گری رسیده است. لویی شانزدهم را اعدام کردند. اعدام شاه در آن دوره امر بسیار مهمی به حساب می‌آمد. اگر بخواهیم مقایسه کنیم درست مثل وقتی که مغول آمد و می‌خواستند خلیفه را نمدمالی کنند، گفته شده بود که اگر این اتفاق بیفتد، هفت سال باران نخواهد بارید، سبزه‌ای از زمین نخواهد روید و غیره. تا اینکه خواجه نصیر طوسی مداخله کرد. هلاکوخان از خواجه نصیر طوسی پرسید ( که یکی از آقایان اخیراً کتابی نوشته و گفته که فیلسوف گفتگو)؛ این فیلسوف گفتگو گفته که هیچ اتفاقی نمی‌افتد و چنین نیست که باران نبارد. این

یک مناسبات دیگری است. بعد که هلاکو می‌پرسد پس چه اتفاقی می‌افتد خواجه می‌گوید «هیچ، تو در جای او باشی!»، این تلقی در دنیای آن وقت هم بود که کشتن شاه غیر از کشتن فرد معمولی است. برای این تأکید می‌کنم. فیشته وقتی وارد می‌شود که لویی شانزده اعدام شده است پس از محاکمه‌ای که از قبل حکمش صادر شده بود، باید کشته می‌شد و الان که با کار روی اسناد نشان دادند که کاملاً نمایش غیرقانونی و مسخره‌ای بوده است و کاملاً غیرقانونی اعدام شده است که ما البته با این کاری نداریم. ولی می‌خواهم نظر شما را به این جلب کنم که فیشته در کجا وارد این بحث می‌شود و انقلاب را توجیه می‌کند در حالی که در مجموعه اروپا چنین موضعی کاملاً خلاف آمدِ عادت بود.

سال ۱۷۹۳ آغاز دوره ترور و وحشت است. زمانی است که ریسپیر در حوزه عمل اعلان کرد که سرها باید بیفتند. از طرف دیگر در حوزه نظر هم اتفاق دیگری می‌افتاد و آن این بود که در مورد کتاب ادموند برک که قبلاً اشاره کردم که یک سال بعد از انقلاب فرانسه نوشته شد، او در آنجا گفته بود، که انقلاب به هر حال به طرف خشونت خواهد رفت. شما به هر حال فکر نکنید که انقلاب کردید و اینجا تمام خواهد شد. انقلاب هنوز، تمام خشونت‌هایی که در آن مستتر است را آشکار نکرده است، و کسی هم از آسیب بعدی این خشونت در امان نخواهد بود. وقتی ریسپیر روی کار آمد و اندکی قبل از آن، نشان داد که ادموند برک درست فهمیده بود. در همان آغاز انقلاب این حرفش درست بوده است. به همین دلیل در سال ۱۷۹۰ کتاب به آلمانی هم ترجمه شد. ضمن اینکه گفتم همان سال به فرانسه هم ترجمه شده بود. و به صورت وسیع در آلمان منتشر شد. باز هم قبلاً اشاره کردم که شخصی آلمانی که تحت تأثیر ادموند برک بود کتابی نوشت در دو جلد بسیار مفصل و در ادامه نظرات ادموند برک به نام «جستارهایی درباره انقلاب فرانسه»، توضیح داد که انقلاب نامشروع بوده است. شکافی میان عمل و نظر در انقلاب وجود داشته است. این خشونت‌ها ذاتی انقلاب است. و همان‌طور که برک گفته بود سرمشقی برای انگلیسی‌ها به شمار نمی‌تواند بیاید، همین را در باره آلمان هم گفت. متها در آلمان طبیعتاً نسبت به انگلستان وضع متفاوت بود. سرواژه هنوز کمابیش وجود داشت. وضعیت اجتماعی اقتصادی آلمان بسیار پایین‌تر از فرانسه و بسیار عقب‌مانده‌تر از انگلستان بود. از طرف دیگر، مسئله مهمی که بعدها البته اهمیت خودش را نشان داد این بود که، آلمان از کشورهایی در اروپا بود، خصوصاً اروپای غربی، که به تدریج به دولت-ملت و دولت‌های ملی تبدیل شده بودند.

آلمان مثل ایتالیا دولت ملی نشد، دولت ملی با تأخیر بسیار صورت گرفت. یعنی تا آمدن بیسمارک که آلمان متحد را ایجاد کرد، آلمان شاملی دو سه هزار دولت کوچک بود. از طرف دیگر، این چیزی بود که وجدان آلمانی را آزار می‌داد. در همین سال‌ها مثلاً ۱۸۰۰ هگل نوشته بود که آلمان دولت نیست و آلمان دولتی ندارد. درست هم بود در آن زمان آلمان دولت نبود. بنابراین تجربه انقلاب فرانسه بیشتر به خواسته و آرمان‌های مردم آلمان نزدیک بود تا انگلستان. پس از نظر مذکور، این خطر بود و برک این کتاب معروف را نوشت، نشان داد که این تجربه را نباید ما بکنیم. این تجربه بسیار خطرناکی است. فرانسوی‌ها کرده‌اند و در کار خود مانده‌اند. اینجاست که حتی کانت که در این زمان زنده بود گفت، البته انقلابی که در فرانسه شده است، اشکالی ندارد، دیگر شده است و کاری نمی‌شود انجام داد ولی آدم عاقل به تکرار چنین تجربه‌ای تن در نمی‌دهد. بنابراین در میان آلمانی‌ها فقط فیثسته مانده بود، در آن زمان هگل و شلینگ بسیار جوان بودند و نظرشان به انقلاب جلب شده بود ولی هنوز به حساب نمی‌آمدند و بحثی در مورد اینها نمی‌کنیم. بعداً به آنها اشاره خواهم کرد. ولی فیثسته با این کتاب در واقع شورش کرد بر علیه وضع موجود ضدانقلابی در داخل آلمان. و از طرف دیگر، از همه طرفداران انقلاب در فرانسه و هم در جاهای دیگر با فکری رادیکال‌تر و در واقع ریشه‌ای‌تر به انقلاب فرانسه پرداخت. چرا حالا چنین کرد؟ چون چیزی که در مورد فیثسته بسیار جالب توجه است، فردگرایی یا اصالت فرد است. یعنی individualism است. فردگرایی بیش از حد و بسیار رادیکال فیثسته است.

فیثسته تنها کسی بود که کاملاً به اصالت فردی اعتقاد داشت. شاید از اولین و آخرین فیلسوفانی است که این بحث را کرده است و این نتایج را از این زاویه گرفت و شاید بشود گفت که در دوره‌ای، تمام نتایجی را که می‌شد از فردگرایی گرفت، فیثسته در این کتاب انجام می‌دهد.

اول یکی دو جمله را به عنوان مقدمه برایتان می‌خوانم. در مورد آزادی اندیشیدن که در رساله قبلی مطرح شده بود، فیثسته گفت که انسان ملکِ طلقِ خودِ انسان است. یعنی انسان به هیچ کسی جز خودش تعلق ندارد. و از طرف دیگر باید مالک خود بماند. و هیچ‌کس هم اجازه یا توان سلب مالکیت او از خودش را ندارد. بعد اضافه می‌کند که این جرقه‌ای الهی است که در درون انسان قرار دارد. و این جرقه‌ای که خداوند در درون انسان به ودیعه گذاشته است همان وجدانش است و با این وجدان انسان از بقیه متمایز می‌شود. همین جرقه است که انسان را به شهروند جهان تبدیل کرده است (در انگلیسی رایج این زمان خیلی‌ها به آن می‌گویند fellow citizen و ما می‌گوییم هم-شهری که در واقع هم-شهروند است).

می‌گوید انسان شهروند یا هم-شهروند و عضو جهان است و نخستین عضو این جهان، و نخستین شهروند این جهان خداست. ما عضو جهانی هستیم که نخستین شهروند آن خداست. در واقع در مورد ادیان خصوصاً مسیحیت این توضیح را داده‌اند که نطفه و جوانه آزادی و برابری در ادیان بسته شده است و ادیان قدم اول در قلمرو آزادی و برابری هستند، این ادیان هستند که اعلان می‌کنند که انسان فقط در مقابل خداوند است که نابرابر است و چون در برابر خداوند قرار می‌گیرد در این نسبت است که با همه انسان‌های دیگر برابر است. بعضی‌ها مفهوم برابری و آزادی را از ادیان خصوصاً از مسیحیت بیرون کشیده‌اند. در واقع می‌خواهد بگوید بدون اینکه به زبان مذهبی گفته باشد که خداوند در رأس است، یکی از شهروندان آنجاست، اگر بشود گفت، نخستین عضو جامعه جهانی است. همین وجدان است که به انسان فرمان می‌دهد که آزادانه و بی‌هیچ شرطی اراده خود را به کار ببرد. اساس انسان بر اراده آزادش است. فقط از وجدان خودش تبعیت می‌کند در به کار گرفتن اراده خود. تابع هیچ اجبار و اکراه بیرونی نیست. بنابراین هیچ قدرت بیرونی حق ندارد تسلطی بر او داشته باشد، بلکه هر فردی از قانونی تبعیت می‌کند که از خود او ناشی می‌شود. قبلاً چندین بار اشاره کرده‌ام که آغاز این بحث در نزد روسو است و در واقع روسو با این حرف همه نظریه‌هایی که مناسبات اجتماعی و خصوصاً قانون‌های حاکم بر مناسبات اجتماعی را از بیرون انسان، بطور عمده از ادیان می‌آورند، در واقع با همه اینها به مبارزه برخاسته بود. از نظر اشتراوس انقلاب روسویی که یکی از امواج مدرنیته است، درست از جایی شروع می‌شود که رابطه انسان را با بیرونش قطع می‌کند. رابطه اطاعت از آنچه بیرون از انسان است، را قطع می‌کند و برمی‌گردد به این، که اراده انسان است که قانون می‌گذارد. اراده انسان منشأ قانون است و انسان فقط می‌تواند از این تبعیت کند. فیثته این مسئله را از روسو می‌گیرد، قبلاً البته کانت هم از طریق روسو انجام داده بود. فکر روسو فقط در حوزه اجتماعی-سیاسی بود، کانت کوشش کرده بود که فلسفه‌ای برای آن درست کند. به همین دلیل فیثته چون هنوز کانتی است و از کانت تبعیت می‌کند در این کتاب می‌گوید انقلاب بزرگی اتفاق افتاد که دارای دو وجه است. و آن وجه آزادی انسان در بیرون و در درون است. در حوزه فلسفه صرف و در حوزه اندیشه سیاسی. این اتفاق را روسو آغاز کرده بود، کانت نتایج فلسفی از آن گرفت و در واقع اولین کار اصلی را او انجام داد و از طرف دیگر مبنای نظری درست کرد برای دفاع از مشروعیت تحولات دوران جدید که انقلاب فرانسه یکی از نشانه‌های آن بود، بنابراین فیثته می‌گوید، انقلاب اساسی و مهم، انقلاب کوپرنیکی کانت است، آن انقلاب اساسی و مهم است.

نکته اولی که در بحث فیثته وجود دارد، درگیری اش با بحثی است که یکی دوبار کمابیش اینجا مطرح کردم، مسئله سنت و تاریخ است. ادموند برک و بعد ربرگ گفته بود که تحولات اجتماعات و خاصه تحولات حقوق و سیاست در اجتماع برخاسته از تحول تاریخی است و مبتنی است بر سنتی که تاریخ جوامع یا هر قومی ایجاد می کند. بنابراین، آنها بر این تأکید کرده بودند که انقلاب فرانسه، انقلابی است که از حوزه سنت و تاریخ مبنا را منتقل می کند بر عقل انتزاعی انسان، برک گفته بود، فیثته از مبنا قرار دادن صرف عقل نتایج بسیار خطرناکی می گیرد. در واقع فیثته می خواهد نشان دهد که در ادامه بحث کانت این نظریه ادموند برک است که در دوران جدید قابل دفاع نیست. نکته اول، می گوید انقلاب فرانسه مسئله ای نیست که فقط مربوط به فرانسه باشد، انقلاب به طور کلی مربوط به همه بشریت است. سرنوشت آتی بشریت در دوران جدیدی که آغاز شده است منوط یا وابسته است به تلقی ما از تحولی که انقلاب ایجاد می کند. بعد استعاره ماندی را اینجا وارد می کند و می گوید انقلاب فرانسه از نظر من مانند پرده نقاشی بزرگی است که موضوع آن، موتیوهای اصلی آن، حقوق بشر و کرامت انسانی است ( عین جمله اش است ). ولی می گوید در این تحول تاریخی انسان که به تدریج به جایی رسیده است که اصالت انسان، کرامت انسانی را توضیح دهد و تبیین کند و تأکید بر حقوق بشر بگذارد، می گوید انقلاب یک لحظه بسیار پراهمیتی است در این دگرگونی تاریخی. انقلاب فرانسه اولین قرینه بسیار مهمی است که انسان روی پای خودش ایستاده است، انسان اصالت وجود خود را و کرامت وجود خود را تثبیت کرده است و به طرف بی نهایت کمال پذیری در تاریخ پیش می رود. که این تاریخ عرصه آموزش و پرورش انسان برای پیشرفت دایمی و تحقق آرمان آزادی است، انقلاب لحظه ای بسیار مهم است و آموزگار این تحول و پیشرفت است، همان تاریخی است که در این لحظه حساس با انقلاب ظاهر شده است که درس حقوق و کرامت به انسان می آموزد. جمله فیثته این است. می گوید همه حوادث این جهان هم چون پرده های نقاشی آموزنده ای در نظر من پدیدار می شوند که آموزگار بزرگ بشریت در برابر انسان به نمایش می گذارد تا بشر بتواند آنچه به آموختن آن نیاز دارد، بیاموزد. یعنی از این تحول تاریخی است که انسان درس می آموزد. و این درس چیست؟ در ادامه روشنگری این درس عبارت است از درس آزادی، فیثته می گوید درس فرهنگ آزادی و درس کرامت انسانی و غیر قابل انتقال بودن و غیر قابل فسخ بودن حقوق ذاتی انسان. و در ادامه می پرسد که تاریخ چیست؟ چون قبلی ها هم، چون برک و ربرگ، این بحث را کرده بودند که این تحول تاریخی است که به ما نشان داده است. که مثلا در مورد انگلستان می گفتند که سلطنت مشروطه، از نوع حکومت مطلوب است. ولی فیثته در اینجا است که حرف را کاملا

عوض می‌کند و بحث متفاوتی را مطرح می‌کند. در یک جمله بسیار کوتاه ولی در عین حال مهم می‌گوید که انسان از تاریخ می‌آموزد اما البته این به معنای آن نیست که انسان چیزی از آن حوادث می‌آموزد. بلکه ما هرگز از تاریخ جز آنچه پیشتر در آن قرار داده‌ایم نمی‌یابیم. به عبارت دیگر، تاریخ عبارت است از آنچه که ما می‌خواهیم که باشد، نه آنچه که است. در واقع فیشته سعی می‌کند تمام دیدگاه‌های ایده‌آلیسم آلمانی را بگوید که آنچه تعیین کننده است و آن شأنی که اصیل است عبارت است از *من* آغازین، *من* غیرتجربی، که در ادامه کانت مطرح می‌کند. و این *من* است که «جز *من*»، «بیرون *من*»، «نه-*من*»، خودش را با آن تطبیق می‌دهد. این بحثی است که کانت کرده است ولی فیشته نتیجه‌ها را می‌گیرد. اینکه تاریخ معنایی ندارد جز عملی که ما در تاریخ انجام می‌دهیم، عملی که ما در زمان برای برهم زدن مناسبات اجتماعی انجام می‌دهیم. اینجاست که تاریخ معنا پیدا می‌کند. این بحثی که فیشته می‌کند از دور شباهتی دارد به جریان‌های خیلی مدرن تاریخ‌نویسی که اصلاً به درد ما نمی‌خورد و مسئله ما نیست. ناچار *من* به آن اشاره‌ای می‌کنم. این جریان‌های پست‌مدرن تاریخ‌نویسی که اعتقاد دارند که تاریخ چیزی جز روایت *narrative* نیست. و در واقع این روایتی است که ما درست می‌کنیم و روایت‌های مختلف می‌توان از تاریخ داد و بنابراین هر کسی تاریخی را می‌نویسد با توجه به آن *narrative*-ی که دارد. بنابراین تاریخ خودش معنایی ندارد. جریان‌های خیلی پیشرفته به خصوص در مورد غرب، این کارها را انجام دادند ولی خیلی به درد ما نمی‌خورد. ما هنوز چهارصد پانصد سالی از این جریان‌ات عقب هستیم. فوکو برای ما کمی آشناست. ولی فوکو البته این نیست، چون ما فوکوی تاریخ‌نویس را اینجا نمی‌شناسیم. ما اینجا فوکوی ایدئولوگ را می‌شناسیم چون با افکار چپ ما بیشتر سازگار است. ولی جنبه اصلی فوکو تاریخ‌نویسی است و کتاب‌های مهم وی هم از این زاویه برای ما غیرقابل ترجمه است. مثل «اشیاء و کلمات» که با کمال تأسف برای ما نه قابل خواندن و نه قابل ترجمه است. ولی یک مورد از نتایج خیلی اساسی‌تر از این خصوصاً که خیلی معروف است و کسی است به نام «هایدن وایت» که چندین کتاب مهم و یک نظریه پست‌مدرن دارد. این جمله خیلی نزدیک می‌شود به چیزی که اینها می‌گویند، که تاریخ معنایی ندارد جز معنایی که ما به آن می‌دهیم. در واقع در مخالفت با جریان برک و دیگران می‌خواهد بگوید ( البته از زاویه کاملاً متفاوت) که تاریخی که شما تصور می‌کنید که دارای معناست و به اینجایی رسیده که به عنوان مثال انگلستانی است که برک در آنجا می‌نویسد و از مشروعیت نظامش دفاع می‌کند، این چیزی نیست که تاریخ به ما عرضه کرده باشد، این حاصل عمل و فهم انگلیسیان زمان است. آنها هستند که تاریخ را این‌طور فهمیدند. آنچه که می‌خواستند در آن تاریخ

گذاشتند و آنچه خودشان آنجا به امانت گذاشتند حالا وقتی که مطالعه می‌کنند، پیدا می‌کنند. چه نتیجه مهمی از این می‌گیرد؟ نتیجه این است که، انقلاب در واقع نه مشروع است و نه نامشروع، بلکه این ما هستیم که آن را با عمل خود مشروع می‌کنیم. مشروعیت ناشی از ماست، از من‌ها است. اراده ماست که به تاریخ عرضه می‌شود، و خودش را به تاریخ تحمیل می‌کند.

قبلاً گفتم که فیشته در رساله‌ای انقلاب را از اصلاح جدا می‌کند. می‌گوید در تاریخ دو تحول می‌تواند صورت بگیرد. یکی از طریق انقلاب است و دیگری از طریق اصلاح. انقلاب تحولی است در تاریخ توأم با خشونت، اصلاح تحولی است که بدون خشونت انجام می‌شود. می‌گوید طبیعی است که اصلاح از انقلاب بهتر است، چون به آرمان‌های دوره روشنگری که عبارت باشد از پیشرفت، آزادی و تحقق حقوق در اجتماع، موافق است، مانند کانت که تجربه انقلاب فرانسه را از این حیث برجسته می‌کند و می‌گوید که انقلاب فرانسه مثل تابلوی نقاشی است و اهمیت انقلاب مذکور در این است که رنگ‌هایی تندتر و تیزتر به پرده این نقاشی اضافه می‌کند برای کسانی که چشم کم‌سو دارند و درست نمی‌بینند، حتی آنها هم ببینند که موضوع تابلو چیست. و آن موضوع چیزی نیست جز حقوق بشر و کرامت انسانی. می‌گوید، انقلاب فرانسه همین رنگ‌های تندتری است که بر این تابلو تحول تاریخی در جهت حقوق بشر اضافه شده است، برای اینکه، همه آنهايي که چشمشان نمی‌بیند، یعنی نیروهای ارتجاعی، که نمی‌توانستند ببینند و تحول تاریخی را درک نمی‌کردند، این رنگ‌های تند آنها را مجبور می‌کند که ببینند. دیگر بهانه‌ای نداشته باشند که دیده نمی‌شود. انقلاب این کار را انجام می‌دهد. ولی باز البته فیشته ضمن اینکه انقلاب فرانسه را از هر نظری تأیید می‌کند، تمام مبانی نظری او هم به عنوان مقدماتی هستند برای توضیح و توجیه مشروعیت انقلاب فرانسه، با وصف این، او به عنوان آدم اهل روشنگری، به عنوان فیلسوف پایان عهد روشنگری، باز، به این مطلب هم تأکید می‌کند که تحول اساسی و مهم را کانت انجام داد.

در مورد کانت می‌گوید انقلاب بزرگ، می‌دانید که در آن وقت می‌گفتند انقلاب کبیر، فیشته می‌گوید انقلاب کبیر، انقلاب فرانسه نیست، انقلاب کانت است. چرا انقلاب کانت، کانت در کجا جا دارد؟ حالا باید از نظر آلمانی نگاه کنیم. می‌گوید، کانت نفر سومی است از آن دو فرد تاریخی که بزرگترین انقلابات را در جهان کردند. اولی عیسی مسیح بود، دومی لوتر بود. کانت در ادامه آن است که این انقلاب نظری را می‌کند و به انسان می‌گوید که روی پای خودش بایستد. این روی پای خود ایستادن که

تکرار می‌کنم بعدا هگل کاملا مخالف این خواهد بود و گفت انسان برای اولین بار روی کله خود ایستاد. هردو در واقع یک معنا را می‌گویند. این می‌گوید روی پای خودش ایستاد، او می‌گوید روی کله خودش ایستاد. چرا؟ برای اینکه بشر برای اولین بار گفت من می‌اندیشم پس هستم. هستی را از اندیشیدن نتیجه گرفت. بنابراین می‌گوید، انسان برای اولین بار روی سرش ایستاد؛ بدین معنا که روی فکر ایستاد. یک پایه‌اساسی تجدد این بود که روی فکرش ایستاد. این تعبیر یا تصویر است که بعدا شاید به احتمال زیاد مارکس این را به کار برد و گفت من هگل را وارونه کردم. یعنی روی کله ایستاده بود، بر روی پایش برگرداندم. و احتمال دارد که از دیدگاه تجدد اشتباه اینجا صورت گرفته باشد. که معنای اینکه روی سر ایستاد و روی فکر ایستاد روشن نشده است. فیشته اول می‌گوید عیسی مسیح است. چرا عیسی مسیح مهم است؟ چون عیسی مسیح می‌داند که خودش یهودی بود. و از داخل دین یهود بیرون آمد. بعد اتفاقی که افتاد این بود که گفت من از همه احکامی که شرع برای شما معین کرده است، البته در محیط پروتستانی آن زمان آلمان، در واقع فیلسوفان آلمانی اینطور فهمیدند، که انسان را از حکم بیرونی شریعت آزاد کرد. به این دلیل است که می‌گوید انقلاب کرد. آنجایی که زن بدکاره‌ای را که می‌خواستند سنگسار کنند، جلویشان را گرفت و گفت سنگسار نکنید. درواقع می‌شود گفت که مسیح با این کارش، انسان را از این حکم شرعی که در دین یهود بود آزاد کرد. بعد می‌گوید، اتفاقی که با لوتر افتاد هم کمابیش چنین بود و هگل می‌گوید دینی که **positive** شده بود، دینی که دین شریعت نبود ولی بیش از پیش در کلیسای رسمی پاپ رم که نمایندگی و خلافت و ریاست دینی آنرا داشت، به دین **positive** یعنی دین مبتنی بر یک شریعت قشری تبدیل شده بود، لوتر هم، آلمانی‌های آن وقت، پروتستان‌ها را، از این شریعت قشری آزاد کرد. و گفت که نجات انسان به ایمانش است و نه رعایت احکام شرعی که از بیرون به انسان تحمیل می‌شود. در این سه مرحله انقلابی که فیشته از آن صحبت می‌کند، انقلاب عیسی مسیح، انقلاب لوتر و بعد می‌گوید انقلاب کانتی است. نتایجی که کانت در ادامه این دو انقلاب مهم گرفت این بود و البته بر مبنای آنچه روسو گفته بود ( و حرفی که هگل بعدا خواهد گفت دین مسیحیت **positive** شد. هگل این را از روسو گرفته است. ریشه این بحث در روسو است که اعتقاد داشت هر حکمی که از بیرون به انسان تحمیل شود، حتی اگر این حکم شرعی باشد حکم **positive** است و بیرون از اراده من است. بنابراین منشا حق و منشا هر حکم اخلاقی را به انسان برگرداند و رابطه انسان با هر حکمی که از بیرون انسان می‌آمد را قطع کرد). کانت در واقع این مجموعه را به صورت بسیار رادیکال‌تری مطرح کرد و گفت که حقوق ناشی از اراده من است و نه اراده یک امر یا موجود



بیرونی. بنابراین فیشته می‌گوید، انقلاب مهم‌تر آنی است که کانت در ادامه دو انقلاب پیشین کرد و به ما نشان داد که حقوق از اراده انسان ناشی می‌شود.

در ادامه این بحث، فیشته دوباره بحث انقلاب کوپرنیکی کانت را مطرح می‌کند و از آن به عنوان مقدمه‌ای برای نقد سنت و تجربه تاریخی مورد استفاده قرار می‌دهد و با گروهی به نام اهل تجربه به مبارزه برمی‌خیزد. قبلاً از ادموند برک نقل کردم بسیاری از کسانی که در انقلاب شرکت کردند practitioner هستند، اهل تجربه عملی هستند، و ایرادی که ادموند برک و ربرگ خصوصاً به روسو می‌گرفتند از این زاویه بود که معتقد بودند که روسو این بحث‌ها را در مخالفت با تجربه، و تجربه تاریخی بیان کرده است. در حالی که این بحث‌ها با تجربه سازگار نیستند. فیشته بر مبنای رساله کانت که قبلاً توضیح دادم با عنوان آیا می‌تواند در حوزه نظر درست باشد ولی در حوزه عمل غلط، دوباره این بحث را اینجا مطرح می‌کند و می‌گوید شما ادعا می‌کنید که روسو به تجربه توجه نداشت و چون در حوزه صرف عقل استدلال می‌کرد، بنابراین اهل خیال‌پردازی و خیال‌اندیشی بود و نظام فکری که درست کرد، نظام فکری مبتنی بر خیالاتش بود. فیشته در پاسخ به آنها می‌گوید نه چنین نیست، روسو بیدارکننده انسان بود برای اینکه بداند حقوقش چیست. کانت هم، در تعریف روشنگری گفت، بیداری انسان، آگاهی از حقوقی است که انسان دارد. بعد می‌گوید، کار مهم روسو هم آگاه کردن انسان به حقوقی است که دارد. پس نه حرف اهل تجربه در مقابل حرف روسو درست است و نه سنت و تحول تاریخی می‌تواند ما را به حقوق خودمان یا به کرامت انسانی خودمان آگاه و بیدار کند. فیشته دوباره برمی‌گردد به بحث انقلاب فرانسه و معتقد است که باید از انقلاب فرانسه دفاع کرد. و ضمن اینکه در حوزه نظر انقلاب فرانسه قابل دفاع است ولی صرف دفاع نظری نمی‌تواند مشروعیت انقلاب فرانسه را توجیه کند، بلکه اقدامی در عمل هم است. فیشته در مورد خودش می‌گفت که من هرچه بیشتر عمل می‌کنم و تأثیر عمل خودم را در جامعه می‌بینم، خودم را خوشبخت‌تر حس می‌کنم. بنابراین نوشتن این کتاب، بدین معنا نیست که بیانیه‌ای باشد برای توضیح و توجیه مشروعیت انقلاب، بلکه سعی می‌کند از طریق انقلاب یک عمل سیاسی و اجتماعی هم کرده باشد و در حوزه اجتماعی هم اثری گذاشته باشد. بنابراین نکته‌ای دیگر را هم برای توضیح انقلاب وارد می‌کند و آن اینکه در انقلاب، ما دو بحث اساسی داریم. یک مشروعیت انقلاب است، و دو، مطلوبیت انقلاب. کلمه‌ای که به کار می‌برد با احتیاط بودن و معتاد بودن انقلاب و سازگار بودن انقلاب است که سر کلمه خیلی بحث نمی‌کنم. نکته اولی که درباره انقلاب

می‌گوید، هر اتفاقی که از نظر تاریخی بیافتد، هر آسیب و اشکالی که انقلاب داشته باشد از نظر مشروعیت قابل دفاع است. ولی ممکن است مطلوب نباشد. ادامه حرف کانت است که قبلاً دیدیم، می‌گوید شاید نشود از همه اعمال انقلاب دفاع کرد ولی از اصل انقلاب و مشروعیت آن بی‌هیچ تردیدی می‌شود دفاع کرد. چرا؟ چون این مشروعیت چیزی نیست که از تجربه ناشی شده باشد. آن بخش بحثی که، آسیب‌ها و اشکالات انقلاب را مورد بحث قرار می‌دهد، آن، بحث مطلوبیت انقلاب است. ولی انقلابی که اتفاق افتاده یا انقلاب‌هایی که در آینده اتفاق خواهد افتاد مسئله اساسی‌شان یا بحث فلسفی مهمشان مشروعیت آن است و این مشروعیت را از تجربه نمی‌توان نتیجه گرفت. بحث مطلوبیت انقلاب است که از تجربه نتیجه گرفته می‌شود. یعنی مثلاً تجربه به ما ثابت کرده است که انقلاب فرانسه به خشونت انجامید ولی هیچ دلیلی نداریم که در انقلاب‌های بعدی این اتفاق بیفتد یا عین این اتفاق بیفتد. پس نکته مهم در مورد انقلاب‌ها مشروعیت است و ملاک این مشروعیت هم شکست و پیروزی انقلاب نیست. چه شکست بخورد و چه پیروز شود، انقلاب از نظر فیشته مشروع است. چون مشروعیت را از اصولی نتیجه گرفتیم که با کرامت انسانی و با اساس و وجود انسان ارتباط دارد. برمی‌گردیم به آن جمله‌ای که قبلاً خواندم که انسان مِلکِ خودش هست و به خودش تعلق دارد جز خودش هیچ مالکی ندارد و از چیزی تبعیت می‌کند که از اراده او ناشی شده باشد. یعنی ما از اصول، مشروعیت را نتیجه گرفتیم و نه از تجربه تاریخی. تجربه تاریخی چه بسا که به ما نشان بدهد که اشتباه بوده است و اشکالات آن بسیار زیاد بوده است ولی مسئله اصلی اینست که وقتی حقوق انسانی، و حقوق بشر از انسان سلب شده باشد، این را به عنوان یک اصل می‌پذیریم برای توضیح مشروعیت انقلاب.

منتقدین انقلاب فرانسه خصوصاً ادموند برک معتقد بودند که شما بر مبنای اصول مجرد دارید بحث می‌کنید. این اصول مجرد است که عمل انقلاب را خطرناک می‌کند و از اینجا نتیجه می‌گرفت که اگر بر مبنای این اصول تا به آخر پیش بروید بسیار خطرناک است. هر چه بیشتر بر مبنای این اصول پیش بروید، خطرناکتر نیز خواهد شد. بنابراین می‌گفت انقلاب در اینجا متوقف نخواهد شد. و هر روز که پیش می‌رود به خشونتش افزوده خواهد شد. درست هم می‌گفت. فیشته دقیقاً برمی‌گردد به همین بحث که اتفاقاً از اصول است. ولی اصول را از کجا می‌آوریم. اینجا فیشته جملاتی گفته که مفسرینش تکرار می‌کنند و آن جمله عبارت است از فلسفه‌ای که هر شخص انتخاب می‌کند مطابق است با آن شخصیتی که دارد. به عبارت دیگر به من بگو به چه فلسفه‌ای اعتقاد داری تا بگویم چه نوع آدمی هستی. بنابراین

از اینجا راهش با برک جدا می‌شود. و می‌گویید، من فلسفه‌ای را می‌پذیرم به حسب آنچه که هستم، فلسفه‌ای را می‌پذیرم که مبنا را بر اصول می‌گذارد. و برک می‌گوید چون من محافظه‌کار هستم مبنا را بر اصول نخواهم گذاشت. مبنا را بر چیزی خواهم گذاشت که به طور تاریخی تجربه کرده‌ایم و سنت هم این را به ما نشان داده است. خلاصه دعوا سر این است. بنابراین فیشته می‌گوید مشروعیت انقلاب از اصول نتیجه گرفته شده است و نفی این اصول نفی بشریت انسان است. قبلاً گفتم که این اصول دو نوع حقوق است که یک دسته این حقوق غیرقابل انتقال به غیر است. این حقوق بینابین است که بشریت انسان را تعیین می‌کند و ما آن را برای توضیح مشروعیت انقلاب اصل و مبنا قرار دادیم. چون حقوق را نمی‌شود از امر واقع تاریخی استنتاج کرد. در این جا اصطلاحی که بکار می‌برد fact است. امر واقع ترجمه می‌کنیم. امر واقع تاریخی. یعنی اتفاقی که به طور تاریخی افتاده است. می‌گوید بحث در مورد دو چیز است. دو مبنا است. مبنای اصول که عبارت باشد از حقوق انسان و مبنای fact. می‌گوید حقوق را ما از امر واقع تاریخی استنتاج نکردیم. حقوق را در ادامه کانت از انسان، از اراده انسان استنتاج کردیم. دو مبنای کاملاً متفاوت است. چرا؟ از نظر فیشته یعنی از کانت به این طرف دوران جدیدی در تاریخ آغاز شده است که بشریت انسان بر مبنای اراده او تثبیت شده است. بعد از این اصل و مبنا اراده انسان آزاد است. فیشته این را انقلاب بزرگ، و انقلاب کبیر می‌نامد. او می‌گوید امر واقع و آنچه که در تاریخ اتفاق می‌افتد، تجربه تاریخی، با توجه به مقتضیات زمان، مکان و فهم انسان تغییر می‌کند. اینجا مسئله‌ای است که تمام مخالفان حقوق بشر مطرح می‌کنند. آنها می‌گویند، البته این حقوق بشر در اروپا درست است. ولی ما که افریقا هستیم که مثلاً خوردن آدم آزاد است یا بسیاری از مشکلات را با محوریت جن‌گیر قبیله حل و فصل می‌کنند ربطی به ما ندارد و به ما قابل تحمیل نیست. تحول تاریخی ما، زمان ما و مکان ما و سنت ما و امر تاریخی ما در این مرحله است و این حقوق بشر در اینجا درست است، ولی حقوق بشر در آنجا چیزی است که شما از مقدمات و مبانی خودتان نتیجه گرفتید، پس حقوق بشر شما به ما ربطی ندارد. همین ایراد را اینجا فیشته مطرح می‌کند به کسانی که استناد می‌کنند به امر واقع تاریخی و معتقدند که حقوق مرحله‌ای در تحول تاریخی است، ایرادشان این است که به شما خواهند گفت همان‌طور که دومستر این را صریح‌تر گفته بود که من فرانسوی، ایتالیائی، دیدم ولی بشر ندیدم که حقوق داشته باشد. پس بنابراین حقوق متفاوت است. و به مدد منتسکیو من می‌دانم که ایرانی هم وجود دارد. پس ایرانی یک حقوق دارد که حقوق من فرانسوی یا انگلیسی نیست. پس متفاوتند. دعوا برسر این بود که حقوق متفاوت است. مبنای روسویی و بعد از او بر این بود که حقوق متفاوت نیست چون

حقوق استنتاج شده از تحول تاریخی نیست که بگوییم قبیله زولوها در فلان جای افریقا به این مرحله تاریخی نرسیده‌اند، بلکه انقلاب دوران جدیدی که صورت گرفته است این مبنا را به ما یاد داده است، که اراده ماست که منشأ حقوق است. چون بعد می‌گوید که حقوق را نمی‌شود از تاریخ استنتاج کرد چون متغیر است. ولی حقوق متغیر نیست. شما نمی‌توانید بگویید که چون ما کم تحول کمی داشتیم بنابراین ما می‌توانیم بسیاری از حقوق را نداشته باشیم در حالی که دیگران که بیشتر پیشرفت کرده‌اند می‌توانند حقوق بیشتری داشته باشند. می‌گوید بعد از این با این انقلاب بزرگی که صورت گرفته است، چه شما بدانید و چه ندانید، خصوصاً به محافل ارتجاعی آلمان خطاب می‌کند، می‌گوید چه شما بدانید و چه ندانید که کانت آمده است یا نه ولی کانت آمده است. بنابراین از این پس حقوق از اراده انسان‌ها استنتاج می‌شود. پس خاستگاه حقوق، اراده آزاد انسان است. از اینجا به بعد سعی می‌کنم کمی فنی‌تر صحبت کنم تا شما به آنچه که او می‌گوید نزدیک شوید. چون این بحث‌ها به زبان بسیار پیچیده‌ای مطرح شده است که خلاصه‌اش چنین است. می‌گوید خاستگاه مشروعیت انقلاب که برخاسته از اصول است امر تاریخی نیست بلکه خاستگاه آن من در صورت ناب و آغازین آن است. گفت دو من وجود دارد. یکی من تجربی در این مرحله از تاریخ و یک منی هم وجود دارد که به آن من ناب می‌گوید، من خالص، من آغازین. می‌گوید، این من همان جرقه الهی است که در واقع در ما به ودیعه گذاشته شده است، آن چیزی است که فراتر از من تجربی است و بر من تجربی هم فرمان می‌راند. یعنی درست است که من در افریقا متولد شدم که هنوز بر حسب سنت بسیاری از اعضای بدن انسان را قطع می‌کنند، این من تجربی من است که به عنوان افریقایی می‌گویم این‌طور باید باشد، سنت قبیله من این است، ولی منی وجود دارد که اگر از آن آگاهی پیدا کردیم آن حاکم بر آن است و نه بالعکس. یعنی افریقایی بودن من نیست که حاکم بر من من است بلکه آن من ناب من است که حکومت می‌کند بر افریقایی بودن من، به طور مثال، از قبیل زولو بودن من. این جمله را باید مختصری ادامه بدهم. می‌گوید این صورت ناب را در قانون تکلیف می‌توان پیدا کرد که نقیض تجربه است. این حرف هنوز کانتی است. می‌گوید عبارت است از تکلیفش. بعداً فیشته خواهد گفت انسان بیش از همه مبتنی بر حق است. آنچه که انسان را انسان می‌کند حقوقش است نه فقط تکلیفش. اصل بر حقوق است. تکلیف مبتنی بر حقوق است. و می‌گوید این نقیض تجربه است. جمله بعدی را من از یکی از مفسرین نقل می‌کنم که حرف بسیار پیچیده‌ای او را خلاصه کرده است، در زبان نسبتاً پیچیده دیگری می‌گوید ما از این قانون به عنوان امر واقع به صورت آغازین من و از من بار دیگر به امر واقع ظهور قانون سیر می‌کنیم. دو چیز وجود دارد. یک

امر واقع و یکی من. می‌گوید ما یک بار از من به امر واقع سیر می‌کنیم و یک بار از آن به طرف من، گویی که از معلول به علت و از علت به معلول می‌رویم. یعنی دو مطلب وجود دارد، امر خارجی و من. در اینجا البته دو کلمه را باید بنویسیم، دو اصطلاحی است که فیشته به کار می‌برد. اصطلاح اول قابل ترجمه به زبان‌های دیگر هم است. واژه دوم به هیچ زبانی قابل ترجمه نیست، فیشته درست کرده است که حرف پیچیده خودش را توضیح دهد. *tatsache* به زبان لاتینی یعنی همان *fact* و در زبان‌های دیگر هم کمابیش وارد شده است؛ یعنی امر واقع. *tatsache* یعنی آن چیزی که با واقعیت سروکار دارد. واقعیت است. می‌گوید بین من و واقعیت خارجی، و امر واقع خارجی، رفت و برگشتی وجود دارد، سبب و وجود دارد که گویی از علت به معلول و از معلول به علت می‌رود. آن مفسر اضافه می‌کند و می‌گوید فیشته برای کشف اصل «آموزه دانش» خود کاری جز این نخواهد کرد که توضیح دهد که خود علت امر واقع نمی‌تواند امر واقع باشد. *tatsache* امر واقع تاریخی، علت خودش نیست. یعنی چه؟ یعنی از اینجا به بعد می‌خواهد بگوید که اصل آموزه دانش، که اصل متافیزیکی و فلسفی فیشته است، به آن اشاره می‌کند. می‌گوید در آنجا فقط این را توضیح خواهد داد که این من ناب است که جنبه علی دارد نسبت به واقعیت، و نه واقعیت که برعکس است، و علت من است. بعد برمی‌گردیم به اشاره‌ای که قبلاً کردم که انسان روی اندیشیدن ایستاده است و این که گفت که همه چیز و عالم خارج را این من است که متعین می‌کند. و بعد آن نتیجه مقدماتی را گرفت و به آن اشاره کردم. گفت ما در تاریخ چیزی را پیدا می‌کنیم که در آنجا می‌گذاریم. یعنی ما با عمل خود در واقع تاریخ را متحول می‌کنیم، به تاریخ معنا می‌دهیم. این بحث فلسفی آن است که بسیار پیچیده بیان شده و من فقط به صورت اشاره از آن صحبت می‌کنم. یعنی توضیح این که من ناب جز عمل نمی‌تواند باشد. اصطلاح دوم *handlung* در زبان آلمانی یعنی عمل کردن. بحث بر سر این است که آیا من ناب اصالت دارد یا امر واقع. یا فاکت. در واقع می‌گوید هیچ‌کدام. می‌گوید، آن من نابی اصالت دارد و متعین می‌کند که همانا *tathandlung* است. یعنی امر واقع عمل است. به عبارت دیگر عمل، صرف عمل نیست، امر واقعی است که عمل هم هست اینجاست که بحث پیچیده است و این اصطلاح را هم برای این درست کرده است که بگوید در واقع دیالکتیک میان (این کلمه را به کار نمی‌برد من اضافه کردم) دیالکتیک میان من ناب و عالم خارج در سنتزی که عبارت باشد از منی که همانا فاکت عمل است در واقع معلوم می‌شود و توضیح داده می‌شود. بعد اضافه می‌کند که این صورت ثابت من که *tathandlung* است، صورت‌های متغیر من تجربی را وادار می‌کند که خود را با آن تطبیق دهد. یعنی در نسبت میان عمل و امر موجود، آن عملی

است که منشأ آن من ناب است. این بحث فلسفی فیثته را من تا جایی که می شد خلاصه کردم، ولی اینجا را که نگاه می کنید می بینید که اگر چه می گوید انقلاب می تواند خیلی اشکال داشته باشد، آسیب هایی دارد و غیره. ولی بحث اصلی اش، تمام متوجه این است که انقلاب مشروع است و لا غیر. تمام این ها مقدمه ایست که بگوید انسان عمل است. اگر انسان عمل است، پس مهم ترین عملی که انجام می دهد و اوج آن عمل در واقع انقلاب است.

همه این مقدمات را که من بسته گریخته به آن اشاره کردم، فیثته در قسمت ملاحظات این کتاب می آورد و این پرسش را مطرح می کند که آیا انقلاب مشروع است؟ آیا انسان می تواند، مردم می توانند قانون اساسی خودشان را عوض کنند و نظام سیاسی خودشان را عوض کنند؟ پرسش اصلی فیثته در مورد مشروعیت انقلاب برمی گردد به اینکه آیا مردم حق دارند که نظام سیاسی شان را تغییر دهند یا قانون اساسی شان را فسخ کنند؟ این دو اصطلاحی که به کار می برم، قانون اساسی و نظام سیاسی کمابیش یک کلمه است چون قانون اساسی به معنای دقیق کلمه هنوز در بسیاری از زبان های اروپایی و به خصوص در آلمانی کاملاً جا نیفتاده بود، بنابراین کلمه ای که به کار می رود کمابیش هر دو را می رساند. و با توجه به مجموعه متن می شود گاهی اوقات قانون اساسی گفت و گاهی اوقات نظام سیاسی. ولی به هر حال بر می گردد به پرسشی که آیا نظام سیاسی قابل تغییر است. جواب فیثته باز مبتنی بر مسائلی است که روسو مطرح کرده بود و آن اینکه منشأ جامعه مبتنی بر قرارداد است، که روسو می گفت قرارداد اجتماعی. می گوید اگرچه از نظر بحث تاریخی بدین معنا نیست که در جایی ما جمع شدیم و قراردادی بستیم و دولتی را ایجاد کردیم؛ گویی که جمع شدن ما در اجتماع که دولت و حکومتی دارد، گویی که مبتنی بر قرارداد است. اینکه من اینجا هستم به نوعی قراردادی ذهنی است که من بخشی از حقوقم را به دولت منتقل کردم که دولت از آن حمایت و صیانت کند. بنابراین اگرچه که از نظر تاریخی هم نشود توضیح داد که این قرارداد روزی ایجاد شده است، ولی به هر حال جوامع مبتنی بر قرارداد هستند، اگرچه تاریخی نباشند. قبلاً هم البته گفتم که مسئله قرارداد اجتماعی که معمولاً اینجا از روسو نقل می کنند، سابقه بسیار طولانی در الهیات مسیحی متأخر دارد، بحث قرارداد اجتماعی وجود داشته است که از حوزه حقوق خصوصی به حوزه حقوق عمومی انتقال پیدا کرد و بعد در مباحث سیاسی مطرح شد و به تدریج از قرن شانزدهم و خصوصاً در قرن هفدهم جوانه هایش زده شد. ابتدا این بحث در کلیسا جهت تدوین تئوری برای دفاع از نظریه حکومت الهی یا به عبارت دیگر برای سلطنت

مطلقه که کلیسا مدافع آن بود شروع شد. چون تا آن زمان مبتنی بر حقوق الهی بود، و به تدریج نظریه حقوق طبیعی در مخالفت با آن مطرح شد و نظریه پردازان سعی می‌کردند که نظریه‌ای عرفی برای حکومت تدوین کنند تا بتوانند در مقابل حکومت شرعی از آن دفاع کنند، که البته تا قرن هجدهم هم این نظریه‌پردازانها ادامه پیدا کرد و تا امروز هم به نوعی ادامه دارد. روسو از کسانی بود که به نتایج تمام این مباحث که تا قرن هفدهم و هجدهم ادامه داشت احاطه داشت و توانست تمام این مباحث را در یک جا جمع کند و یک نظریه خیلی اساسی روی نظریه حقوق طبیعی تدوین کند. خصوصا چون بسیاری از نظریه‌پردازان حقوق طبیعی در مقابل سلطنت از نوع الهی و کلیسایی، نظریه‌پردازان سلطنت مطلقه بودند، در حالی که روسو نظریه خود را بر مبنای دموکراسی و جمهوریت تدوین کرد. بنابراین انقلاب خیلی مهمی در تاریخ اندیشه بود که اینجا دیگر به آن اشاره نمی‌کنیم. ولی فیثیه همین مسئله را دوباره مطرح می‌کند و می‌گوید ما طرف قراردادی هستیم که چون آن قرارداد یک بار بسته شده است، غیرقابل فسخ است. کسی نمی‌تواند بگوید که من آن قرارداد را فسخ می‌کنم. به عبارت دیگر وقتی ملتی ایجاد شد، گفتن این که این قراردادی که ما بسته‌ایم گان کم یکن است، از درجه اعتبار ساقط است، درست نیست. می‌گوید چرا درست نیست؟ چون بر اساس بحث روشنگری ما بسیار پیشرفت کرده‌ایم و فسخ این قرارداد ما را به عقب و به دوره وضعیت طبیعی برمی‌گرداند در حالی که ما الان در وضعیت اجتماعی هستیم و وضعیت اجتماعی از وضعیت طبیعی مطلوب‌تر است. ولی مطلب مهم این است که می‌گوید آیا می‌شود از نظر حقوقی در حین بستن قرارداد شرط ضمن عقد گذاشت مبنی بر اینکه در صورت عدم رضایت، این قرارداد را فسخ کرد؟ می‌گوید نه. چنین شرطی را در قرارداد نمی‌شود گذاشت. ضمن اینکه فیثیه می‌پذیرد که قرارداد را بر هم نمی‌توان زد ولی نظام اجتماعی که حاصل آن است را می‌شود برهم زد. قانون اساسی را می‌شود عوض کرد. می‌گوید ما دو نوع حکومت داریم. یک نوع حکومت‌هایی که در آن زمان سلطنت‌های مستقل بودند، سلطنت‌های مطلقه بودند، تردیدی در این که اینها باید عوض بشوند وجود ندارد. بنابراین مردم حق دارند و باید نظام‌هایی که نظام‌های سلطنتی خودکامه هستند را عوض کنند. دو، نظام‌هایی هستند که از نظر او نظام‌هایی مبتنی بر قانون و فرهنگ آزادی است. اینها هم قابل تغییر هستند و کسی نمی‌توان از آنها دفاع کند و مانع تغییر آنها شود. می‌گوید فرق مهم این است که نظام‌های گروه اول، یعنی نظام‌های خودکامه را، مردم عوض می‌کنند. نظام‌های نوع دوم خود عوض می‌شوند. در واقع به نوعی دوباره تمایز میان اصلاح و انقلاب را وارد می‌کند. در قسمت اول می‌گوید چون اینها نمی‌توانند خودشان را تغییر بدهند، اهل اصلاحات نیستند، بنابراین

مردم عوض می‌کنند. در گروه دوم خود به خود تغییر پیدا می‌کنند. چرا این نظام‌ها اصلاح می‌شوند؟ در نظام‌های مبتنی بر قانون و فرهنگ آزادی ابزارهایی به کار گرفته می‌شوند تا انسان در شرایط بهتری زندگی کند و به آرمان‌های روشنگری، یعنی حکومت قانون و آزادی برسد و به پیشرفت و کمال نائل شود. به تدریج چون که به هدف می‌رسیم، نیل به هدف موجب بی‌نیازی به ابزارهایی می‌شود که در ابتدا به کار گرفتیم. می‌گویید اگر فرض کنید که در جامعه‌ای اختلافی میان افراد وجود نداشته باشد، قاضی لازم نیست. پس اول در هر نظام سیاسی دستگاه قضایی لازم است ولی در جایی که ما دیگر هیچ اختلافی با هم نداشته باشیم و همه اختلافاتمان را با گفتگو حل کنیم و دعوا نکنیم می‌تواند از درجه اعتبار ساقط شود.

فیشته در ادامه بسط اصول روشنگری اعتقاد دارد که، انسان قابل آموزش است، انسان را می‌شود تربیت کرد، اگر انسان تربیت شود، هم آزادی و پیشرفت را و هم عدم تجاوز به دیگران را انتخاب می‌کند. به عبارت دیگر، از حقوق خودش آگاه و به آن اکتفا می‌کند و به حقوق دیگران تجاوز نمی‌کند. فیشته اعتقاد دارد که چنین اتفاقی می‌تواند بیفتد. می‌گوید اگر در تاریخ بشر ابزارهای مناسب به خوبی انتخاب شده بودند، بشریت می‌توانست به چنین غایت مهمی، یعنی به اصول روشنگری نزدیک‌تر شود. در این صورت هر عضوی می‌توانست به آزادی بیشتری نائل آید و نیازی به ابزارهایی نبود که غایت آنها تحقق پیدا کند. بنابراین قبل از اینکه مارکس جامعه بی‌طبقه بعدی را طراحی کند، فیشته اعتقاد داشت که در ادامه بحث روشنگری، در ادامه تحقق روشنگری، این اتفاق محتمل است و خواهد افتاد. چون همه ابزارهایی که ما برای رسیدن به این غایت به کار می‌بریم، در بین راه از درجه اعتبار ساقط خواهند شد، از جمله دولت. به همین دلیل بعضی‌ها نوشته‌اند دولت ضرورت. یعنی دولت یک شر ضروری است یا خیلی ضروری است، فرقی نمی‌کند. ولی در جایی ساقط خواهد شد چون نیازی به دولت نیست. اگر اختلافات طبقاتی که مارکس گفت، به کل از میان برخیزد، آن وحدت مردمی و خلقی تحقق پیدا کند، در اینجا نیازی به ابزارهای سرکوب یا ابزارهای اجبار و اکراه که دولت یکی از آنها است نخواهد بود. بعد می‌گویید اگر حدّ غایی می‌توانست تحقق پیدا کند، نیازی به وجود قانون اساسی هم نبود. چون قانون اساسی برای این است که چارچوب حقوق و تکالیف هر فرد را در جامعه مشخص کند. و عامل اجرایی حقوق اساسی هم این است که ما را مجبور کند در چارچوب حقوق و تکالیفمان عمل کنیم، بعداً ماکس وبر گفت دولت است که انحصار اعمال مشروع خشونت و اجبار را دارد. یعنی قانون اساسی به



دولت حق می‌دهد که ما را در چارچوب حقوقمان نگهدارد. می‌گوید، اگر حد غایی تحقق پیدا می‌کرد احتیاجی به قانون اساسی نبود. پس معنایش این است که قانون اساسی امری است زاید، تا زمانی که روشنگری تحقق پیدا نکرده است. قانون عمومی عقل می‌توانست همه افراد را در هماهنگی کامل احساسات گرد آورد و نیازی نمی‌بود هیچ قانون دیگری بر اعمال آنها نظارت داشته باشد. یعنی اگر انسان‌ها به آن اصول روشنگری رسیدند و به آن عمل کردند، قانونی وجود ندارد. منظورش این است که فقط قانون اخلاقی که از درون ما برآمده است و به طور طبیعی بر آن آگاهی داریم کافی خواهد بود، قانون بیرونی دیگری اینجا لازم نیست. در واقع این جملات عینا یادآور مارکس است. البته اینکه چقدر مارکس این مسائل را می‌دانست، نمی‌دانیم. به نظر نمی‌آید چون من با مطالعه نوشته‌هایش اشاراتی به فیشته جسته گریخته دیدم ولی هیچ موردی را کمابیش تا حالا پیدا نکردم که مشخصا در مورد فیشته صحبت کرده باشد. تمام اشاراتش به صورت یک اسم است. مثلا می‌گوید، همان‌طور که در آن دوره کانت، فیشته، هگل، فلان و اینها. با دیگران به صورت یک سری می‌آورد بنابراین به نظر من نمی‌آید که اشاره مشخص و دقیقی به آثار فیشته در مارکس وجود داشته باشد. ضمن اینکه این جملات کاملا یادآور چیزی است که می‌بینید. می‌گوید اگر چنان نظام سیاسی که غایتی جز ترویج فرهنگ آزادی ندارد بتواند تحقق خارجی پیدا کند افراد اجتماع نیازی به قواعد ناظر بر تعیین بخشی از حقوق که هر فردی باید از آن صرف‌نظر کند نخواهد بود. بعدا می‌گوید که همه به حقوق خودشان آگاه هستند، در چارچوب حقوق عمل می‌کنند. آنچه که باید بگیرند می‌گیرند و آنچه که باید بدهند می‌دهند. بنابراین اختلافی نیست. چون اختلاف نیست، نتیجه‌گیری جالب‌تر وی این است که از آنجا که همگان پیوسته موافق خواهند بود، اجماعی در میان مردم به وجود خواهد آمد، نیازی به قاضی نخواهد بود تا به دادخواهی‌های طرفین رسیدگی کند. بنابراین دستگاه قضایی هم از درجه اعتبار ساقط است، و امری است بی‌مصرف در چنین شرایطی. بعد در ادامه می‌گوید آیا هر فردی می‌تواند قانون اساسی و وضعیت موجود نظام سیاسی را باطل اعلان کند، بطلان قرارداد اجتماعی را اعلان کند؟ می‌گوید اینطور نیست. نباید این کار را کرد. و این عمل درستی نیست همان‌طور که اشاره کردم ما با قرارداد اجتماعی یک قدم به جلو برداشتیم و از وضعیت طبیعی به وضعیت اجتماعی وارد شدیم. از طرف دیگر فسخ قرارداد اجتماعی و باطل اعلان کردن آن با فرهنگ آزادی بشریت مغایرت دارد.

در پراکنش خیلی سریع اشاره می‌کنم، این جاهایی که فیثته کلمه فرهنگ آزادی را بکار می‌برد من را به یاد مکتوبات کمال‌الدوله می‌اندازد و همچنین آخوندزاده که به کرات از پیمان فرهنگ صحبت کرده است. فیثته را حتما نمی‌شناخت. چون او از طریق منابع روسی این بحث‌ها را آورده است. این امکان وجود دارد که جایی مشابه چنین بحثی، به گوش آخوندزاده خورده و او از آنجا گرفته است. چون پیمان فرهنگ را ایران داشت ولی از دست داد، چون بحث روشنگری است، به این دلیل می‌گویم که در آن زمانی که آخوندزاده در مناطق روسی فرهنگ روسیه زندگی می‌کرد، عده زیادی از روشنفکران تحصیل‌کرده دانشگاه برلین که شاگردان شاگردان هگل بودند به آنجا رفتند. بنابراین، این احتمال وجود دارد که چیزی از آن بحث‌ها از طریق آنها به روسیه منتقل شده باشد و آخوندزاده از آن طریق بدستش رسید. این در حاشیه بود.

فیثته می‌گوید ما از طریق فرهنگ آزادی قدمی به جلو برداشتیم. نمی‌توانیم قرارداد را فسخ کنیم، چون اگر من اعلان کنم که قرارداد را باطل و فسخ می‌کنم، معنایش این است که من اعلان می‌کنم دیگر انسان نیستم، و تا جایی که به من مربوط می‌شود از اینکه دیگری انسان باشد ناراحت نیستم. و جمله غلیظ‌تر از این می‌گوید. من به این وضع که حیوان علامه‌ای باشم بسنده می‌کنم. یعنی اگر چه من بسیار می‌دانم ولی با اعلان فسخ قرارداد اجتماعی می‌پذیرم که به وضعیت طبیعی قبلی برمی‌گردم و خودم را به حیوان تبدیل می‌کنم. پس قرارداد قابل فسخ نیست و در واقع همه به نوعی قبول کردند که این قرارداد را حفظ کنند. می‌گوید اما، دیدیم که اراده همگان تغییر پیدا کرد. چون ما قراردادی بستیم که آنرا حفظ کنیم. ولی اراده همگان اگر تغییر پیدا کرد چه اتفاقی می‌افتد؟ بحث دوباره برمی‌گردد به مشروعیت انقلاب با مبنای خودش. می‌گوید اگر اراده همگان تغییر پیدا کرد معنایش این است که آن قانون اساسی و آن نظام سیاسی موجود دیگر وجود ندارد، انقلاب شده است. می‌گوید البته وقتی از قرارداد صحبت می‌کنیم، قرارداد همیشه از نظر حقوقی باید بین دو نفر منعقد شود ولی در اینجا چنین قراردادی به معنای حقوقی وجود ندارد. ولی باز می‌گوید فرض می‌کنیم و یا انتزاع فلسفی می‌کنیم که قراردادی بین ملت و دولت وجود داشته است، ولی امروز ملت آن دولت و آن نظام سیاسی را نمی‌خواهد. اینجا چه اتفاقی می‌افتد؟ می‌گوید اینجا آن دولت دیگر وجود ندارد. آن دولت از درجه اعتبار ساقط است. این نکته را هم اضافه می‌کند و می‌گوید انقلاب هم دو نوع است. انقلاب جزئی، و انقلاب کلی. در انقلاب جزئی، اینجاست که آخرین نتایج فردگرایی را بیرون می‌کشد و به نتایج بسیار عجیبی می‌رسد، کمابیش غیرقابل دفاع و آن اینکه

می‌گوید درست است که من در اینجا در این قرارداد وارد شدم ولی در جایی، اراده من فرد، تغییری پیدا می‌کند. من فکر می‌کنم که جزو این دولت نیستم، نمی‌خواهم باشم، اگر چه اینجا هستم. می‌گوید در این صورت وقتی که من اراده خودم را به نوعی توانسته باشم آشکار کنم، معنایش این است که من از قرارداد بیرون هستم. من فرد یا مای فرد بیرون هستیم. به عبارت دیگر به زبانی که خودمان بیشتر می‌شناسیم خودم را اعلان کنم که ببخشید من تا حالا از خودی‌ها بودم ولی از حالا به بعد از غیرخودی‌ها هستم. کمابیش این را می‌گوید. مثالی که می‌زند جالب توجه است. و در زمان او موضوعیت داشت ولی امروز دیگر موضوعیت ندارد. یهودیان در بسیاری از کشورهای اروپایی شنیدید که در محلات کمابیش بسته‌ای زندگی می‌کردند که به آن گتو می‌گفتند و بنابراین از بسیاری از حقوق و مزایا و تکالیف محروم بودند. در فیلم‌های قدیمی که بازسازی می‌کنند کمابیش می‌توان دید. مثال اینها را می‌زند و می‌گوید همان‌طوری که یهودیان در آلمان هستند، گویی دولتی هستند در درون دولت آلمان ولی بیرون آن، ولی در درون آن. می‌گوید من فرد هم همان وضعیت را می‌توانم داشته باشم. می‌توانم به نوعی اراده خودم را آشکار کنم و بگویم که بعد از این من در قرارداد نیستم، این قانون اساسی دست و پای من را نمی‌بندد. من جزو این نظام حقوقی نیستم که قانون اساسی آن را درست کرده است، و با آن نمی‌شود مرا مجازات کرد و بعد از این قانون موضوعه بر من حکم فرما نیست بلکه قانون طبیعی بر من حکم فرماست. چیز عجیبی است. فکر نمی‌کنم هیچ نفر دومی از این سخن دفاع کرده باشد. در ادامه چون می‌خواهد در واقع مشروع بودن انقلاب را توضیح دهد. می‌گوید چهار حقوق داریم که من وارد آن بحث نمی‌شوم و به دو تا اکتفا می‌کنم. می‌گوید یک حقوق طبیعی داریم که دایره بزرگ‌تری است که شامل همه انسان‌ها می‌شود، همان چیزی است، که تو نخواهی کشت، تو دروغ نخواهی گفت، دزدی نخواهی کرد و غیره. یکی هم بر مبنای این حقوق موضوعه است که همه کشورها درست کردند و در قوانینشان نوشته‌اند. می‌گوید بعد از این مرا از روی قانون موضوعه کشور نمی‌شود تعقیب کرد. من در حوزه حقوق طبیعی هستم. با آن می‌شود مرا محکوم کرد. به عنوان مثال، بعد از این، این که تو دزدی نخواهی کرد را از قانون جزا نمی‌آوریم، از قانون طبیعی می‌آوریم. البته وارد جزئیات مطلب نمی‌شود که چه اتفاقی می‌تواند بیفتد. اینجا است که چیزی می‌گوید که برای زمان هم جالب توجه و عجیب است. می‌گوید حکم اعدام در مورد امور حقوقی حکمی است بی‌ربط. برای اینکه به محض اینکه اتفاقی بیفتد من می‌توانم بگویم من جزو نه، خودی‌ها هستم بنابراین بیرون از این حقوق هستم. منظورش این است که کشور را ترک می‌کنم. و این حوزه قضایی را ترک می‌کنم و نمی‌شود مرا گرفت. به دلیل حقوق

طبیعی البته همه جا می‌توانم محکوم واقع شوم ولی به دلیل حقوق اینجا نه. بنابراین، در صورتی که فردی یا افرادی از نظام حقوقی کشور بیرون رفته باشند و نظرشان را اعلان کنند، در اینجا در واقع دولتی ایجاد می‌شود در کنار دولت موجود. دولتی داریم بزرگ از خودی‌ها و دولت داریم کوچک از غیرخودی‌ها. دو دولت در یک اقلیم. می‌گویید این شدنی است؟ می‌گویید بله، هیچ اتفاقی نمی‌افتد. اینجا باز مثال یهودیان را می‌زند. می‌گویید البته اشکال وقتی پیش خواهد آمد که میان دو دولت تعارض منافع پیش آید. آنجاست که طبیعتاً یکی آن دیگری را از بین می‌برد. ولی اگر چنین تعارضی اتفاق نیفتد، همان‌طور که در آلمان قرن نوزده کمابیش بین یهودی‌ها و آلمانی‌ها نمی‌افتاد، اتفاقی پیش نمی‌آمد، تا زمانی که می‌دانید با آمدن هیتلر و شب کریستال معروف گفت، این‌ها که دولت در داخل دولت هستند، برای کشور مضرند و این دولت را ساقط می‌کنیم. نکته دیگر این است که این انقلاب جزئی بود، اما اگر انقلاب کلی شود. یعنی این که همه مردم به این نتیجه برسند که این دولت نماینده اراده واقعی و نماینده حقوق ما نیست، در آنجاست که انقلاب تمام‌عیار صورت می‌گیرد. آن تعارض میان دولت‌ها هم پیش نمی‌آید. پس انقلاب هم جزئی و هم کلی از نظر فیلته مشروع است. ولی یک مورد دیگر باقی می‌ماند و آن این است که عده‌ای اعتقاد دارند که دولت طبیعی است، دولت منشأ تمام خیرات است و ما وجود خودمان و مالکیت خودمان را یا حتی فرهنگ خودمان را مدیون دولت هستیم. اینها را دولت به ما عطا کرده است. می‌گویید اگر چنین باشد وقتی من خود را نه خودی اعلان می‌کنم و از این حوزه دولت بیرون می‌روم باید چیزی به دولت بدهکار باشم. چون دولت این همه چیز را به من داده است، این همه خیر و خوبی‌ها را به من داده است. می‌گویید این را به چه ترتیبی حل می‌کنیم؟ باز برمی‌گردد به اولین جمله‌ای که امروز گفتیم؛ خصوصاً در مورد مالکیت. یکی از وظایف مهم دولت لیبرال این است که مالکیت را تضمین کند، ضمانت اجرایی برایش درست کند. می‌گویید پس آن چه می‌شود؟ آیا من که مثلاً خانه و زمین دارم چیزی به دولت بدهکار هستم. چون دولت که به من زمین و ملک نداده است. آنچه جزو مایملک من به حساب می‌آید، معنوی و مادی، آنها ناشی است از اراده شخص من و خصوصاً در مورد مسئله مالکیت می‌گویید در واقع عبارت است از ظهور کار من در عالم خارج. یعنی من به عنوان مثال زمینی را آباد کردم و بعد تصرف کردم، آنجا چیزی ساختم و غیره. پس این زمین را دولت به من نداده است. این زمین را من با کار خودم ایجاد کردم. در بحث آینده که در مورد هگل خواهد بود هگل در مورد اهمیت کار بحث خواهد کرد و بیشتر از آن مارکس در مورد کار توضیح خواهد داد. می‌گویید مالکیت یعنی کار. مالکیت یعنی تبلور کار. بنابراین، چیزی نیست که دولت به من داده باشد. چیزی است

که من، قبل از ایجاد دولت داشتم. قبل از اینکه وارد قرارداد شوم، مالک بودم. می‌گویند انسان ذاتاً مالک است. بنابراین نتیجه کلی در مورد تعریف دولت این است که دولت ابزاریست برای رسیدن به اهداف و آرمان‌های روشن‌گری. وقتی ما به این اهداف رسیدیم، دولت دیگر واقعیتی مزاحم است، ابزاری بود که به اهدافش نائل شدیم، وجودش دیگر ضرورتی ندارد. در اینجا فیشته به طور جالب توجهی مانند مارکس اصطلاح ماشین دولتی را به کار می‌برد و می‌گوید دولت ماشینی است که برای اهداف خاصی به کار گرفته شده است، وقتی به آن اهداف رسیدیم، که از نظر فیشته خواهیم رسید و انقلاب فرانسه نخستین گام آن است، دولت عملاً بلامصرف می‌شود و می‌توان این ماشین دولتی را خرد کرد. همان‌طور که می‌بینید فیشته برای توضیح مشروعیت انقلاب نتایجی از مقدمات روشن‌گری و کانت می‌گیرد، که بسی فراتر از آن می‌رود و در بسیاری از موارد در واقع نتایجی می‌گیرد که هیچ نویسنده و متفکر دیگری را سراغ نداریم که از آن نتایج دفاع کرده باشد. فیشته تمام امکانات فلسفی زمان خودش را برای دفاع از مشروعیت انقلاب فرانسه بسیج کرده است. این نکته اساسی است. تا اینجا که من رسیدم قسمت اول کتاب ملاحظات فیشته است. فیشته به اینجا که می‌رسد می‌گوید در اینجا لختی قلم را بر زمین می‌گذارم و قسمت دوم این کتاب را زمانی خواهم نوشت، در صورتی خواهم نوشت که خوانندگانی علاقمند باشند به ادامه این بحث. بنابراین من، در اینجا به بحث خاتمه می‌دهم. بحث بعدی در صورتی که کسانی علاقه داشته باشند ادامه پیدا خواهد کرد. ولی البته قسمت دوم کتاب فیشته اندکی پس از آن منتشر شد و مباحث دیگری خصوصاً در مورد کلیسا، قرارداد و غیره در آن آمده است. نکته‌ای را من اینجا اضافه کنم، بحثی که تا اینجا در مورد فیشته کردیم، در واقع قدم‌های اولیه بود در تحول فکری فیشته. فیشته چندین بار با توجه به اوضاع و احوال تاریخی نظریه سیاسی و حقوقی خودش را بازنویسی کرد. به عبارت دیگر، تا سال ۱۸۱۴ که زنده بود در هر تحول تاریخی که صورت می‌گرفت و زمان آستن حوادث بود و اتفاقات بسیار مهمی که می‌افتاد فیشته نظرات سیاسی و حقوقی خود را بازنویسی می‌کرد. به خصوص بعد از اینکه ریسپیر شکست خورد و ناپلئون به تدریج اول به عنوان سردار یکی از کنسول‌ها، در صحنه سیاست فرانسه ظاهر شد و بعد به عنوان کنسول اول وارد شد. و بعد انقلاب فرانسه به تدریج صادر شد و ناپلئون یکی از عوامل صدور انقلاب بود که به کشورهای هم‌جوار ایتالیا، آلمان و غیره حمله کرد. خصوصاً به آلمان حمله کرد به قصد تصرف مسکو و بعد کل اروپا. در قدم اولش در ۱۸۰۷ به پنا در آلمان وارد شد. در آن زمان فیشته در پنا نبود ولی هگل آنجا استاد بود و اتفاقاً در همان شبی که ناپلئون به شهر وارد شد، هگل کتاب «پدیدارشناسی روح» را تمام کرد. وقتی ناپلئون وارد شد و آلمان سقوط

کرد، نظر فیشته هم مثل بتهوون و خیلی‌های دیگر، نسبت به ناپلئون برگشت. شنیده‌اید که بتهوون سمفونی معروفش را به او اعطا کرد و بعد اهدائیه را پاره کرد. از اینجا به بعد فیشته در دو-سه مرحله و در چندین کتاب دیگر نظریه‌های سیاسی خود را از دیدگاه دیگری بازنویسی کرد. در آن زمان‌هایی که ناپلئون در آلمان بود، فیشته در دانشگاه برلین درس می‌داد، در سال ۱۸۰۹ فیشته درس‌هایی را تحت عنوان خطابه‌ای به ملت آلمان ارائه داد. در نقطه مقابل هواداری از فرانسه و انقلاب فرانسه و هرچه که فرانسوی بود ایراد کرد و گفت ملت‌های لاتینی، که فرانسوی‌ها هم جزو آنها هستند، در مقایسه با ملت‌های ژرمنی اصلاً به درد بخور نیستند. زبانشان زبان بسیار بدی است. هیچ چیزی را نمی‌شود از آن فهمید. زبان آلمانی ژرمنی مهم‌ترین زبان است. ملت نابغه کنونی، ملت ژرمنی است. مشعل تمدن به دست ژرمن‌هاست و این را به عنوان پیشگام تحولات بشریت پیش خواهند برد. این کتاب را بسیار ضدفرانسوی نوشت. از کتاب‌های خیلی مهمش نیست ولی تا آن زمان که فیشته در برلین بود، برای نظراتش مشتری زیادی نبود. ولی وقتی این کتاب را درس داد، برای آخرین بار و قبل از اینکه بمیرد شهرت دوباره‌ای پیدا کرد و این رساله را هم منتشر کرد. از طرف دیگر کسی که تا این حد، با دیدگاه‌های کاملاً فردگرایانه و لیبرالی سروکار دارد، کتاب دیگری نوشت به نام «دولت تجاری بسته» که بسیار جالب توجه است و از اولین بیانیه‌های سوسیالیزم است.

دولت بسته در واقع نقطه مقابل نظریه آدام اسمیت است که می‌گفت برای تجارت، و صادرات و واردات مرزها باید باز باشد. فیشته درست نقطه مقابل لیبرالسیم را گرفت و گفت مرزها را باید بست. نوعی از سوسیالیزم بعداً این تجربه را کرد. از طرف دیگر فیشته مئادی اولیه وحدت آلمان بود و با بحث‌هایی که در فضای سیاست آلمان قبل از این که بیسمارک هشتاد سال بعد وحدت آلمان را و خصوصاً وحدت گمرکی آلمان را ایجاد کند که مقدمه وحدت ملی آلمان کنونی بوده است، مطرح کرد و چنین گفت، اگر قرار است که ما قدرت جهانی شویم، باید مرزهای میان کشورهای آلمانی، ژرمنی را در قدم اول برداریم، و اقتصاد دولتی بسیار قوی در داخل ایجاد کنیم. کتاب بسیار مهمی است و بسیاری از نویسندگان تاریخ سوسیالیزم این کتاب را یکی از اولین بیانیه‌های مشخص برای ایجاد کشور سوسیالیستی تلقی کردند. چندین بار البته دیدگاه‌هایش در این مسائل عوض شد. دو کتابش مهم بود که من به آنها اشاره کردم. در واقع آنچه که برای ما و به نظر من مهم است، همین فیشته اولی است. نوشته‌های مهم فیشته چه از نظر فلسفی و چه از نظر حقوقی تا قبل از سال ۱۸۰۰ انجام گرفته است و

تمام شده بود. در واقع در همین دوره بود که دو نفر دیگری در افق بحث‌های نظری در آلمان کم کم پیدا می‌شدند. دو جوان، یکی عبارت بود از شلینگ که خیلی مهم بود و از اولین کسانی بود که به فیشته توجه کرد ولی بسیار جوان و خیلی زود نظریه‌های خودش را از فیشته جدا کرد. از طرف دیگر هگل بود که با تأخیر بسیار از شلینگ وارد شد. شلینگ در حدود سال ۱۸۰۰ در بیست و چند سالگی کمابیش فیلسوف نسبتاً معروفی بود. هگل تا ۱۸۰۰ هنوز خیلی مهم نبود. ولی بعد از ۱۸۰۰، خصوصاً با انتشار «پدیدارشناسی روح» به فیلسوف بسیار مهمی تبدیل شد. درست در شبی که ناپلئون وارد ینا شد آخرین جملات پدیدارشناسی روح را نوشت و کتاب تمام شد، با پدیدارشناسی روح در واقع تبدیل شد به نخستین فیلسوف قرن نوزدهم و با انتشار پدیدارشناسی روح در سن ۳۵ سالگی در واقع یکی از مهم‌ترین پنج کتاب معروف جدید فلسفی اروپا را منتشر کرد که هم، نقطه پایانی بود بر فیشته که مدت‌ها از یاد رفت و هم شلینگ که کمابیش در سایه قرار گرفت که بعد از فوت هگل به برلین دعوت شد و انتقامش را از هگل، که او را مغلوب کرده بود، گرفت.

پایان دوره چهارم