

کانت پژوهی در ایران

اشاره: در اواسط پاییز سال ۱۳۸۸ به همت مجله کتاب ماه فلسفه سلسله نشست هایی پیرامون کانت پژوهی در ایران با حضور آقایان کریم مجتهدی، حسین کلباسی، انشا الله رحمتی و رضا سلیمان حشمت در سرای اهل قلم برگزار گردید که گزارش مبسوط آن اینک تقدیم می شود. جناب آقای یاسر هدایتی مدیریت این جلسات را به عهده داشتند که بدین وسیله از ایشان سپاسگزاریم.

کتاب ماه فلسفه

دکتر کریم مجتهدی: بسم الله الرحمن الرحيم. خیلی خوش بختم که در این جلسه هستم. شخصی که خودش را فیلسوف می نامد، به ناچار باید خود را دانشجو بداند. در فلسفه همه ما دانشجو هستیم و این واقعیتی است که هیچ کدام از ما نباید فراموش کنیم، چه عنوان استاد تمام وقت داشته باشیم یا دانشیار و یا تازه کار باشیم. من اندکی تخصصی تر می خواهم صحبت کنم، چون موضوعی که قرار است در باره آن بحث کنم «کانت در ایران» است.

نکته نخست این که من قبول دارم که کتاب سیر حکمت در اروپا فروغی اولین قدم جدی در شناخت فلسفه های غربی است، ولی وقتی که به عنوان مورخ و پژوهشگر کنجکاو به قبل از این دوره بر می گردیم، می بینیم مسئله آشنایی ایرانیان با فلسفه های جدید غربی به خیلی عقب تر، حداقل به دوران فتحعلی شاه و عباس میرزا بازمی گردد. این حرفی نیست که من بگویم، اسناد موجود اثبات می کند. وقتی که در جنگ با روس ها در دوره فتحعلی شاه و عباس میرزا حدود شاید ۲۰۰ سال پیش، تقریباً شش یا هفت سال بعد از درگذشت کانت، ناپلئون ژنرال گاردن را به همراه ۱۲ یا ۱۳ نفر متخصص به ایران می فرستد، که از جمله آنها افرادی بودند که در اسلحه سازی مهارت داشتند و افرادی که زبان فارسی را می دانستند و به عنوان مترجم آنها را همراهی می کردند. ناپلئون با یک نوع توهم فکر کرده بود که شاید به وسیله هیأتی که به ایران فرستاده بتواند راهی پیدا کند و احتمالاً در مقابل انگلیس در آسیا در بیاید. جریانات مربوط به این هیأت و آن افرادی که همراه آنها بودند، از لحاظ حماسی به یک معنا و ماجراجویی در نوع خودش عجیب و غریب است. شخصی به نام ژنرال ترزر با لباس میدل از عراق به جنوب ایران می رود و بعد از جنوب بر می گردد و به هیأتی که از سوی ناپلئون آمده ملحق می شود. یادداشت های او فوق العاده خواندنی



است. آدم اصلاً باور نمی‌کند. اینها را ساده نباید تلقی کرد. همین ایران ما میدان جریانات بسیار عجیبی بوده است. حالا چرا در این جا من این مسئله تاریخی را مطرح کردم، برای این که شخصی اینها را همراهی می‌کرد که خاطراتش را نوشته. شخصی به نام تام کواین که ادبیات ایرانی خوانده و زبان فارسی را می‌دانسته و در شمار اولین تحصیل کرده های ادبیات شرقی در پاریس است. وی در این کتاب نکته ای را بیان می‌کند که برای شخص من فوق العاده جالب توجه است. می‌گوید: «ایرانیان با میل و علاقه تمام به مظاهر صنعتی غرب توجه دارند. همه جا یا صحبت از اسلحه سازی، توپ و تفنگ و فنون مربوطه است یا شناسایی های تجربی، علمی، فیزیکی... است. ایرانی ها خیال می‌کنند در غرب با یک فوت و فن کوچک می‌شود مسائل را حل کرد، ولی وقتی با آنها صحبت می‌کنیم، متوجه می‌شویم که خیلی عجول هستند و اصلاً توجه ندارند که زیربنای این علوم جدید چیست؟» صریحاً می‌گوید: «از تفکر غفلت دارند. نمی‌توانند فکر کنند. تام کواین همان جا می‌گوید: ایرانیان کنجکاو جریانات جدید هستند و به تجدد چشم دوخته اند و آن را زود می‌فهمند، اما به محض این که می‌گویند باید کاری کرد، زیربنایی کار کرد، بنیادی کار کرد، باید زیربنای فرهنگ را محکم کرد و یا چگونه می‌توان این چیزها را فهمید، کوتاه می‌آیند، اصلاً متوجه نیستند.»

سرجان ملکم کتابی در تاریخ ایران نوشته که در دسترس است. این کتاب خیلی قدیمی است. چاپ هندوستان است. البته چاپ های جدیدش هم هست. می‌توانید مطالعه کنید. او می‌گوید: «در اصفهان به خانه ای رفتم که در آنجا از آهن و فولاد توپ درست می‌کردند. در آنجا دیدم تمام توپ هایی که از قالب در می‌آید، همه کج اند!! به آن متخصص گفتم: چه طوری است که شما این همه توپ می‌سازید، همه کج است؟! اینها که قابل استفاده نیست. گفت: من چه کار کنم! دائماً می‌آیند به ما می‌گویند: زود باشید ما در جنگیم و احتیاج داریم، بدون این که حوصله ای باشد، وقتی باشد، بدون این که تدبیری باشد، برنامه ریزی باشد. ما مجبوریم اینها را از قالب در آوریم. همه اش بی مصرف است و الآن کنار گذاشته ایم.» سر جان ملکم در اواخر کتاب این مطلب را رسماً نوشته است. در یک چنین وضعی طبیعی است که هیچ کس نمی‌تواند فکر کند که فلسفه و تفکر می‌تواند یک کار بنیادی انجام دهد، یک آمادگی ذهنی بیاورد، یک جور تدبیر در نظر ایرانی ها به وجود آورد که بر اساس آن چشم بسته و کورکورانه به تقلید فرهنگ و تمدن غرب نپردازند و آن چیزی را که تجدد می‌گویند، تبدیل به یک تجدد کاذب بی مصرف نکنند. فقط باید پول پرداخت کرد و آن را گرفت و بعد هم که فایده ای ندارد. یک همچنین وضعی را در نظر بگیرید. زمان عباس میرزا است. در یک کتاب خیلی خواندنی ژورن نماینده ناپلئون آمده و با عباس میرزا صحبت می‌کند. عباس میرزای جوان می‌گوید: «ای خارجی! من چه کار کنم که وطنم را در یک راهی بیندازم؟» ژورن در یک یادداشت می‌نویسد: «مثل این که متوجه نیست. از من می‌خواهد وردی بخوانم، ایران آباد شود. یعنی آن چیزی که من بگو تا با آن بتوانم وضع ایران را تغییر بدهم.» اینها را به دقت مطالعه باید کرد. به هر ترتیب این جریان و این که ما به تفکر و به زیربنای فرهنگ غربی و چیزی که حالت تهاجمی دارد می‌توانستیم توجه کنیم، آنها اینها را خیلی زود فهمیدند.

عین این مطلب را ارنست رنان درباره مصری ها نوشته است. در یک کتابی که درباره آینده علم است می‌نویسد: «مصری ها متوجه نیستند که علم چیست. اصلاً مفهوم علم را درست نفهمیده اند.» اگر الآن در ایران از یکی بپرسید علم چیست؟ می‌گوید: اختیار دارید این همه ما بلندگو، تلفن، موبایل و... اینها داریم، اینها همه علم است. اینها که علم نیست، اینها صنایع است. زیربنایش چیست؟ و کاربردش چیست؟ غربی ها این نوع بدفهمی ها را به ما نسبت می‌دهند و از این جهت خشم انسان را بر می‌انگیزانند، برای این که اندکی هم در آن توهین است. این را در اوایل قرن ۱۹ م است.

در اواسط قرن نوزدهم، بعد از دوره فتحعلی شاه و محمد شاه و غیره در دوره ناصرالدین شاه توسط کنت گوئینو که در ایران کنسول است، خواستند توجهی به اجمال و باز کاذب به تفکر زیربنایی غرب نکنند. او در اواسط قرن ۱۹ دو بار به ایران آمده و کتاب خیلی خوبی دارد به نام سه سال در ایران که خیلی خواندنی است؛ و خواندنی تر از آن کتاب دیگری است به نام مذاهب و فلسفه ها در خاورمیانه، که منظورش ایران است. در آنجا نشان می‌دهد و می‌گوید: من تصور کردم در مملکتی که همه جور فکر وجود داشته و در واقع نوعی مسیر تاریخ است، در مسیر گذر تهاجم های مختلف بوده و ما در این وسط گیر کردیم. از این طرف و از آن طرف آمدند و رفتند - به مغول اشاره می‌کند و خیلی چیزهای دیگر - شاید با ترجمه گفتار در روش دکارت ما بتوانیم کمی از آن فکر کاربردی فنی را به صورت عقلانی، یعنی عقل کاربردی را و ریاضیات دکارت را در ایران رایج کنیم و ببینیم که اصلاً یک چنین چیزی چه می‌شود. یک پهبودی که فرانسه می‌داند و البته به نظر من بسیار اندک می‌

هنوز
ماذه که ما
متن اصلی کانت را
بخوانیم.
برای این که
الفبای آن را
هنوز نمی‌دانیم.
مبتدی هیچ وقت
نمی‌تواند
کانت بخواند.



ایمانوئل کانت ۳

داند و یک آقایی به نام برنه که کنسول فرانسه در تبریز است و من عکسش را در کتاب خانم دیولافوا که آن هم یک سفرنامه خیلی خواندنی دارد دیده ام. مثل این که باستان شناس است و شوش را حفاری کرده است. او گفتار در روش دکارت را ترجمه می کند که به اسم حکمت ناصری چاپ می شود. اسم کتاب دکارت یعنی گفتار در روش، تبدیل می شود به حکمت ناصری و اسم دکارت هم دیاکرت نوشته می شود. چاپ سنگی این کتاب در کتابخانه مرحوم مینوی وجود دارد. در مقدمه که توسط وزیر علوم وقت اعتضادالسلطنه نوشته شده چنین آمده است که: «ما داریم تعالی پیدا می کنیم، یعنی پیشرفت می کنیم و به دنیای جدید راه پیدا می کنیم و دکارت را هم داریم ترجمه می کنیم.» کتاب غیر قابل استفاده است. کتاب را که امروز می بینیم، فقط کنجکاوی را بر می انگیزد، مثل یک شیء باستانی می ماند که ۱۶۰ سال پیش به شکل سنگی چاپ شده، ولی به درد نمی خورد. جملات نامفهوم است، مثل این که کلمه کنار هم چیده اند و نامه هایی که گوینو به یک اتریشی که من نامه نگاری میان این دو را کاملا خواندم، را در آنجا شرح می دهد. تصور نمی کنم این به جایی برسد، و واقعا هم به جایی نمی رسد.

افرادی دیگر چون افضل الملک کرمانی که در آن دستگاه قاجار در آن جریانات ضد استبداد دوره ناصری به ترکیه رفتند. او هم گفتار در روش را از ترکی به فارسی ترجمه می کند. نسخه ای آن در کتابخانه مرحوم ملک است و من خلاصه ای از آن را در کتابم آورده ام، قسمت های اضافی فلسفی هم دارد که در آنجا آورده ام. «کانت» را «کان» نوشته و «ت» را تلفظ نکرده است. چون گاهی در فرانسه «ت» آخر تلفظ نمی شود. کاملا معلوم است که منابع، فرانسوی است. نامه هایی از این شخص در خانۀ مرحوم دکتر یحیی مهدوی و دکتر اصغر مهدوی - که استاد های دانشگاه بودند - پیدا شد که نامه ها را به من دادند. در میان آنها نامه هایی از بدیع المیرزا در باره علم و فلسفه است. در آنجا سؤال هایی راجع به زمان و مکان می کند که من چیزهایی می خوانم که اولاً راجع به زمان و مکان کار کرده. من فیزیک می خوانم، می خواهم بدانم آنها چه می گویند. این زمان و مکان، مفهوم های کانتی است. در همان نقادی عقل اول، یعنی حس استعلایی، در حس استعلایی به ما گفته می شود که زمان و مکان شرایط ما تقدم حس هستند. یعنی ما فقط در زمان و مکان می توانیم ادراک حسی داشته باشیم. خارج از زمان و مکان ادراک حسی نمی توانیم داشته باشیم. نقادی اول این است، ولی نمی دانم که چگونه و چه طور و چه کسی بحث کرد؟ بدیع الملک میرزا صد و اندی سال قبل، از این مطلب مطلع بوده و در باره مفهوم نامتناهی فکر می کرده است. مفهوم زمان و مکان از مشخصه های علم جدید هستند، ولی بدیع الملک میرزا فیلسوف به این معنا نیست. کتاب های هندسه و فیزیک و این ها را در همان کرمانشاه آموخته است. ولی به نظر می رسد که برای اولین بار این ایرانی جوان بود که پرسید علم جدید بر چه چیزی استوار است؟ و در این علم جدید که در غرب به ما گفته می شود که سقف جهان فرو می ریزد، مفهوم متناهی در فیزیک پیش می آید و آن جهان بسته ای که در هندسه و در هیأت بطلمیوس دیگر اعتبار خود را از دست می دهد. اشاره می شود به تحقیقات کپرنیک، کپلر و گالیله و غیره و بعد به مفهوم نامتناهی اشاره می شود. چه طوری این مطالب به این شخص رسیده، من نمی دانم. ولی در این نامه ها اشاراتی است که برای درک این معانی کتاب می خواهد. این ها اندکی متوجه کار اصلی کانت بودند. حالا تصور نمی کنم درست بوده یا نه؟ اما این کنجکاوی خودش را نشان می دهد که دارد از یک چیز معمولی فراتر می رود. یعنی این که می خواهد کار فلسفی کند؛ برای این که متوجه می شود کار فلسفی احتمالاً زیربنای کار علمی است. اینها را دارد متوجه می شود. می خواهد فیزیک نیوتن را متوجه بشود. بحث کانت، بحث فیزیک نیوتن است. دارد تحلیل می کند. به نظر من این چیزها اهمیت دارد. کارهایی که بعد از دوره فروغی شده است، درست نمی دانم چه قدر واقعی بوده است؟ شاید این شهرت فلسفه کاذب باشد. برای این که آن مسئله اصلی تحقق پیدا نکرده است.

تفکر آن چیزی است که باید اصل تلقی شود و به جد گرفته شود؛ و گرنه تفنن کردن با اسم کانت و اسم اسپینوزا و دو تا کلمه جدید گفتن، subjective و objective گفتن به جز آلوده کردن فرهنگ ایرانی چیز دیگری نمی تواند باشد. همین طور که محیط زیست را آلوده می کنیم، همین اصطلاحات را بدون این که معنایشان را بفهمیم همین طور پشت سر هم می گوئیم. تلویزیون می گوید، رادیو می گوید محیط فرهنگی را داریم آلوده می کنیم. فقط محیط زیست را آلوده نمی کنیم، بلکه با این حرف ها ذهن را هم داریم آلوده می کنیم. اگر فلسفه درست کار نشود، بهتر است اصلا کار نشود. یک جور آسیب شناسی لازم است. یعنی کارهایی باید بشود. باید کارهای اصلی از کارهای غیر اصلی تشخیص داده شود، مثل معماری درست از نادرست. این گونه نباید باشد که مثلا در فلسفه، ادبیات و یا کتاب های علمی بساز بفروشی وجود داشته باشد. چه کسی

کتاب
سیر حکمت در اروپا
فروغی
اولین قدم جدی
در شناخت
فلسفه های غربی
است.



تشخیص می دهد؟



ایمانوئل کانت ۳

کتاب هایی هست که خوانده نمی شوند. با عناوین بازی می کنند. کافی نیست که شما کتابی را ترجمه یا تألیف کنید و اسم کانت را روی آن بگذارید. درست است که بعضی جریانات سیاسی مثل چپ از هگل صحبت می کنند. اما هیچ وقت هیچ کس سعی نکرده هگل را بفهمد. حتی بعضی ها سعی کردند از هگل سوء استفاده بکنند. آیا عمق فلسفه هگلی واقعا اجازه می دهد که در حد روزنامه ای فکر او را طرح کنیم؟ عقیده بنده را بخواهید فقط از هگل اسمش را بکار برده اند. یعنی تفتیش افکار کرده اند. طرف نمی خواهد فکر کند. می گوید: چون گفته شده است علم هم همین است، در علوم هم گفته شده؛ یعنی من این ها را در علم خوانده ام. در کدام علم خوانده ای؟ خیلی از حرف هایی که می شنوید، زیر بنای علمی ندارد. کسی باید جرأت پیدا بکند و این ها را طرح بکند. اصلا درست نیست. کی علم به ما گفته است که رفتارمان چه گونه باید باشد؟ عقل ها مستقل است. این را کانت به ما می گوید. علم نمی تواند در اخلاق اظهار نظر کند. آیا فیزیک نیوتن می تواند رفتار ما را تعیین بکند؟ این را کانت نشان می دهد که فیزیک نیوتن با تمام ایهتش در مورد اخلاق صلاحیت

نمی تواند داشته باشد. در مورد هنر هم همین طور... اینها مربوط به فیزیک نیست که من بگویم که علم این جور است، پس این جور است. اصلا درست نیست. آن چه در فلسفه می ماند و باید مورد استفاده واقعی قرار بگیرد، تعلیم و تربیت است. هیچ رشته ای حتی علوم به اندازه فلسفه از لحاظ آموزشی، از لحاظ انسان سازی، از لحاظ این که به انسان عمق بدهد و مانع از سطحی نگری باشد، نمی تواند مؤثر باشد. دانشگاهی که به تفکر اهمیت ندهد و تحلیل نکند، به جایی نخواهد رسید. اصولا فلسفه در جهان امروز خاص دانشگاهی هاست. دانشگاه های مختلف با فلسفه های مختلف کار می کنند. در انگلستان فلسفه های تحلیلی است. در جایی دیگر دوره فلسفه های تحصیلی است و در جایی دیگر... موضع دانشگاهی، موضع فلسفی و تحلیل از فکر است. احترام به تفکر است. اعتقاد به تفکر است. دانشجویان ما متأسفانه اعتقادی به تفکر ندارند. این که خود باوری ندارند، چون اتکا به خودشان ندارند. یک جوان باید به خودش اتکا داشته باشد. معلم هر چه می خواهد بگوید، جوان خودش باید جوینده باشد. این ها را فلسفه می تواند به وی بدهد. معمولا می خواهند از فلسفه استفاده آنی بکنند. برای این که آن شخصی که استفاده آنی می خواهد، شخصیتش



تفکر
آن چیزی است که
باید اصل تلقی شود و
به جد گرفته شود؛
و گرنه تفنن کردن
با اسم کانت و
اسم اسپینوزا و
دو تا کلمه جدید گفتن،
به جز آلوده کردن
فرهنگ ایرانی
چیز دیگری
نمی تواند باشد.

مقهور زمان آن است. مثل حیوان در زمان آن دارد زندگی می کند و الآن تشنه است و آب می خورد. فلسفه که این گونه نیست؟ استفاده آنی ندارد. شاید به آن معنا استفاده آنی هم نداشته باشد. فلسفه استمرار تفکر است. تعقل کردن، توسعه در عقل است. افق را وسیع می کند. این مسائلی است که می توان مطرح ساخت. پوزش می خواهیم که اندکی از وقتم بیشتر صحبت کردم. نکته ای که می خواهم اینجا اضافه کنم این که نمی بگویم کانت در میان کل فلاسفه غربی، قابل قبول است. الآن اصول فیزیک نیوتن به آن صورت قابل قبول نیست. کانت هم الزاما نمی شود گفت قابل قبول است. ولی کانت اهمیت خاصی دارد، (بخصوص به نظر من در ایران) کانت تجدد را به یک معنایی عمیق می کند، یعنی تعمق را به آن اضافه می کند. دیگر هدف یک متجدد سطحی نمی شود؛ یعنی آن طور نیست که فقط ظاهر جریان را ببیند. او به عمق آن هم راه می یابد. به عبارت دیگر از نوعی تجدد و دانش روز برخوردار می شود که زیر بنایش محکم است و می داند که چه می خواهد بشود. از این لحاظ تعلیم و تدریس کانت در ایران را - البته اگر درست تدریس شود - مهم تر از بقیه فلاسفه



ایمانوئل کانت

حتی خیلی مهم تر از هگل می دانم. چون در هگل خواه ناخواه علوم اندکی کنار زده می شود. تمام ابهت هگل این است که فلسفه زده است. کانت فلسفه زده نیست، فیلسوف است. در عنوان کتاب دائرة المعارف هگل دقت بفرمایید. اسمش دائرة المعارف علوم فلسفی است، یعنی از دید او تنها علم فلسفه است و بقیه حاشیه است. علم به کلی فلسفه است و بقیه در ذیل فلسفه معنی دارند. بقیه علوم زیر سایه فلسفه به معنای علم شناخته می شوند. به نظر من این شاید در آلمان، در اروپا، در جاهای دیگر خوب باشد، اما در شرایط فعلی ما که از لحاظ علوم جدید هنوز به آن حد نرسیده ایم، نظر کانت برای ما مفید تر است؛ یعنی اگر بخواهیم کاربردی فکر کنیم، کانت یک ذره معتدل تر است. علوم را می پذیرد، ریاضی را می پذیرد و در جای خودش قرا می دهد. هگل می خواهد از این ها فراتر رود. از این حیث شاید بهترین استفاده ای که از تعلیمات فلسفی در ایران می توانیم بکنیم، اندکی در این سنت کانتی می تواند باشد.

سؤال: ارزیابی شما از ترجمه های موجود از آثار کانت چیست؟

دکتر مجتهدی: من دلم می خواهد آماری گرفته شود. ببینم افرادی که این کتاب ها را خوانده اند، چند نفرند؟ ده نفر را نمی توانید پیدا کنید که واقعا همه آنها را خوانده باشند. کتاب ها اصلا قابل استفاده نیستند. البته بنده به دانش و سواد عمده این مترجمان اعتقاد دارم.

یکی از باسوادترین افرادی که در ایران دیده ام، همین آقای ادیب سلطانی است؛ باسوادترین، و زبان دان ترین است. ولی من با سوادش کاری ندارم، کتابش را ببینید، چند نفر می توانند بخوانند؟ من در عین حال که به ایشان علاقه دارم، صریحا این نکته را خدمتشان عرض کرده ام؛ و ایشان در پاسخ گفته اند: من کارم را انجام داده ام. حال هر کس دوست دارد، بخواند. من مجبور نیستم. من لله دیگران که نیستم. من کارم را درست انجام داده ام. ولی این لغت هایی که در ترجمه ایشان است ساختگی است و هیچ کس نمی فهمد. آنها لغت هایی است که عینا فرانسه و انگلیسی است. چه قدر ما لغت subjective و objective بشنویم. شرم آور است. دانشجویان ما تا کی مجبورند این کلمات خارجی را بدون معنا همین طور در ذهن خود بیاورند. اصلا به جای این که فلسفه بخوانید، زبان تان را حفظ کنید. آیندگان به ما دشنام خواهند داد. ما زبان فارسی را از بین بردیم. مرحوم خانلری در جایی می گفت: به نظر من خیلی از کارهای عمیقی که انگلیسی ها در هندوستان نتوانستند بکنند، ما در ایران کردیم. انگلیس ها در هندوستان نتوانستند



زبان فارسی را از بین ببرند. چون در هندوستان زبان فارسی زبان دیوانی بود، زبان اداری بود. اما در ایران ما با دست خودمان زبان فارسی را تبدیل کردیم به subjective و objective پست مدرن و مدرن. اگر عرایضم انعکاس پیدا کند، من خوشحال می شوم. جایی باید این ها گفته شود. من به هیچ وجه نمی خواهم زحمت همکارانم را پایین بیاورم. این ها همه زحمت کشیده اند، ارزیابی ها را فقط می خواهم بگویم. مترجمان آثار کانت سال ها زحمت کشیده اند تا این نوشته ها در اختیار دانشجویان قرار گیرد، اما چه قدر از آن ها استفاده شده است؟

سؤال: جنای آقای دکتر شما به عنوان یکی از شخصیت های بزرگی هستید که در دانشگاه کانت تدریس می کنید، همان گونه که مستحضرید دانشجویان ما به ترجمه همه آثار کانت دسترسی ندارند، تا چه حد می توانند از متن اصلی این آثار استفاده بکنند؟

دکتر مجتهدی: هنوز مانده که ما متن اصلی کانت را بخوانیم. برای این که الفبای آن را هنوز نمی دانیم. مبتدی هیچ وقت نمی تواند کانت بخواند. دانشجوی فرانسوی هم نمی تواند بخواند. خود فرانسوی ها و آلمانی ها هم نمی توانند با کانت شروع کنند. خیال کرده اید همانند سایر متن ها است. برمی دارید و می خوانید! خیلی

تمام ابهت هگل این است که فلسفه زده است. کانت فلسفه زده نیست، فیلسوف است.

مقدمات می خواهد.



ایمانوئل کانت

کانت نشان می دهد که

فیزیک نیوتن

با تمام ابهتش

در مورد اخلاق

صلاحیت نمی تواند

داشته باشد.

کانت اهمیت خاصی دارد،

(بخصوص به نظر من

در ایران)

کانت تجدد را

به یک معنایی عمیق می کند،

یعنی تعمق را به آن

اضافه می کند.

برای دانشجویان فارسی زبان متنی که بتواند در حد ممکن فلسفه کانت را بفهماند، همان کتاب فروغی است، همان خوب است. برای این که حداقل خوانده می شود، می شود خواند. البته این که این قدر تند صحبت می کنم، با همکاران کاری ندارم. با وضع تدریس فلسفه کار دارم. با اشخاص کار ندارم. وضع تدریس علوم، فلسفه، تاریخ و..... خیلی در آن ها حرف است. خیلی هنوز کار دارد که جو سالمی باشد و دانشگاه ها کارشان را درست انجام دهند. ارزیابی ها درست باشد. از بی سوادی که نمی توان به آنجا رسید. وقتی که این شد، می توان امید داشت که در آینده بهتر شود. این ها واقعیتی است. چه قدر باید انکار کنیم؟ یا فلسفه از لحاظ آموزش زیربنایی است یا نه. اگر خواستید وضع دانشگاه ها را بسنجید، اول ببینید جایگاه تفکر در آنجا چیست. اگر دیدید تفکر در آنجا جنبه زیربنایی ندارد و یا بی معنی است، بدانید خیلی اشکال وجود دارد. در سنت ما گفته می شود زیاد فکر نکن. این خیلی بد است. جوان را از این که فکر کند می ترسانند! چرا؟ بزرگترین موهبتی که خداوند به ما داده تفکر است. فرق ما با حیوانات وحشی همین است. تفکر بزرگترین موهبت الهی است. کسی که به تفکر اعتقاد ندارد، چه طور می خواهید کانت بخواند. فیلسوف کسی است که اولاً حداقل به تفکر اعتقاد داشته باشد. دانشجویی که رشته فلسفه را انتخاب می کند، باید فکر کند. معلمش را قبول نکند، ولی باید قبول کند که تفکر موهبتی است که ارزش دارد. انسان با تفکر مشخص است.

سؤال: آقای دکتر می دانیم که همه متأثر از شرایط زمانی و مکانی خودشان هستند و تفکراتی دارند، تأثیر متفکرانی چون کانت و هگل بر روی جوامع خودشان به چه صورت است؟ و چیزی که الان در ۵۰۰ سال اخیر پس از جنگ جهانی در اروپا اتفاق افتاده است، آیا نتیجه افکار کانت و هگل است یا هیچ ارتباطی به آنها ندارد؟

دکتر مجتهدی: تأثیر و تأثر بین متفکر و جامعه و زمان متقابل است. هم زمانه در متفکر اثر می گذارد، هم متفکر در زمانه اثر می گذارد. این مخصوص فلسفه نیست. شاعران، نویسندگان و رمان نویسان و... هم همین گونه اند. بالزاک در فرانسه قرن ۱۹ معنی دارد با این که خودش هم نظری اضافه می کند. این متقابل است، یعنی هنرمند، متفکر و نویسنده فقط مقهور زمانه خودش نیست. خودش هم زمانه را می سازد. فیلسوف زمانه را می سازد. این یک مطلب و این که این ها تأثیر می گذارند نه این که تأثیر مطلق می گذارند، اما بی تأثیر نیستند. در مورد نقش هگل سؤال کردید، مارکوزه در دو جنگ گذشته یک تحلیل دارد. می گوید: موقعی که آلمان شکست خورد، متفقین از یک طرف و روس ها از طرف دیگر برلین را محاصره کردند. آن جنگ مصداق دو جناح هگلی است: جناح سمت چپ و جناح سمت راست هگل. این دو با هم درافتادند. هر دو هگلی بودند. هر دو تصویری از فکر هگل داشتند. یکی جنبه اش را و دیگری جنبه دیگرش را نشان می داد. این تقابل در دل فلسفه هگل است. البته این نظر مارکوزه است، ولی تأثیر و تأثر متقابل است. این برای شخص من مسلم است، یعنی ما تحت تأثیر زمانه هستیم، ولی در عین حال در زمانه هم اثر می گذاریم.

سؤال: شما تأکید فرمودید که فهم اندیشه های کانت برای ایران معاصر بسیار ضروری است. زیرا او علم را حذف نکرد و فلسفه زده هم نبود. نیز تأکید می فرمایید بر این که ما باید تفکر کنیم. منظور شما از این تفکر چیست؟

دکتر مجتهدی: همین الان که شما صحبت می کنید، این تفکر است. خود همین سؤالی که طرح می کنید، تفکر است، بله ما حافظه داریم. حافظه از داده های ارثی است. آن چه مهم است این که ما اراده داریم. آن اراده شخصی است. یک چیز اصلی است. آن جاست که خودمان هستیم. دکارت می گوید: اراده می کنم که مطالب را زیر سؤال ببرم، شک می کنم که ببینم چه چیزی درست است، چه چیزی نادرست است. خود خواستن این مهم است. تفکر را باید خواست. منظورم این است. در دکارت که صد در صد این است. به نظر من تفکر نمی تواند دانایی را نفی کند. تفکر درباره دانایی رخ می دهد، اجرا می شود. شما آن چیزی را که می دانید، مثلاً شعری را می خوانید، در باره این شعر می خواهید نظری داشته باشید، تفکر این جا می آید. تفکر در باره چیزی است که آن چیز دیگر از خارج است، از حافظه است یا چیز دیگری. تفکر در واقع از دانایی تغذیه می کند. این که می گوئیم در فلسفه تعلیمات جنبه آموزشی دارد، برای همین است. تاریخ فلسفه با خود فلسفه سختیت دارد. منظور همین است. طبیعی است کسی که افلاطون و ارسطو را درست خوانده باشد، یک سر و گردن از بنده بالاتر است. می دانید در افلاطون چه عمقی است؟ شاید فرهیخته ترین متفکران عالم است. این ها آینده هستند. گذشته نیستند. افلاطون، ارسطو، کانت و دیگر فلاسفه بزرگ، آینده بشر اند، نه گذشته آن.

دکتر حسین کلباسی: به نام خدا. اگر به جای این پرسش که «فلسفه به چه دردی می‌خورد؟» سؤال شود «ویژگی و امتیاز فلسفه چیست؟» می‌توان در پاسخ گفت: فلسفه با جرأت و قوت می‌تواند ادعا کند که به گشایش امکانات آتی نظر دارد. این گشایش امکانات آتی چیز اندکی نیست و البته اگر کسی در مقایسه با علم همین سخن را بگوید، یعنی بگوید دانش به معنای عام کلمه و بخصوص علوم تجربی هم امکاناتی را فرا روی بشر می‌گشاید، اجازه بدهید باز به عنوان یک دانشجوی فلسفه و بدون تعلق خاطر مذموم عرض کنم که فلسفه، عدم تمامیت را بیش از علم به ما نشان می‌دهد؛ یعنی نشان می‌دهد که ناتمام هستیم و ناتمام خواهیم ماند. جملات و عبارات محکم و پُر صلابت فلسفی هیچ منافاتی با این مطلب بنده ندارد. فیلسوف با اعتماد به نفس و با اعتقاد به یافته‌های خودش سخنش را می‌گوید، ولی هیچ فیلسوفی تا آن جایی که ما می‌شناسیم، بر تمامیت سخن خود اصرار نکرده است. این سخن محاوره و این سخن ویژگی را در محاورات سقراط پیدا می‌کنیم. محاورات سقراط عین باز کردن و انفتاح است. دلیلش هم همین است که در پایان بعضی از محاورات جواب قطعی و یقینی داده نشده. شاید با تأمل بعدی این جواب روشن‌تر شود. لذا شتاب زدگی هم از فلسفه دور است، یعنی آن کسی که فلسفه می‌خواند، نمی‌تواند آدم شتاب زده‌ای باشد. این شرط نزدیک شدن به ساحت فلسفه است. از همین عدم تمامیت باز با قوت می‌گوییم فلسفه توانایی بشر است. اما همین فلسفه‌ای که توانایی بشر است، محدودیت ما را هم بیشتر از علم نشان می‌دهد، چنان که در مورد فلسفه کانت می‌دانیم و می‌دانید و احتمالاً اشاره خواهد شد که عقل کانتی یا عقل مورد نظر کانت آن هم در قرن ۱۸ با قدرت هر چه تمام‌تر ناظر بر شناخت طبیعت است، اما همین عقل یا دقیق‌تر عرض کنم فاهمه نشانگر محدودیت قوه شناسایی هم در کشف بعضی از ساحت‌های عالم است. و نکته آخری که باز با قوت می‌توانیم بگوییم این که فلسفه مقوم فرهنگ است. چرا مقوم فرهنگ است؟ به دلیل این که فلسفه جای هر چیز را نشان می‌دهد. البته جای هر چیز را نشان می‌دهد باز با قید اینکه احتمالاً اگر در این جا قرار بگیرد، می‌تواند مناسب‌تر و روشن‌تری را حاصل کند.

این مقدمه را عرض کردم که حال و هوای بحث ما به فلسفه کانت آن هم در ایران نزدیک شود. وقتی یک فیلسوف شهرتی پیدا می‌کند، این شهرت مثل هر شهرت دیگری می‌تواند و ممکن است در مظان کاذب باشد، یعنی شهرت کاذبی که برای هر چیز است، به فیلسوف و فلسفه هم تسری پیدا می‌کند. منتها به عنوان یک دانشجوی کوچک فلسفه می‌توانم با تجارب فلسفی خود بگویم: در فلسفه کم‌تر امکان شهرت کاذب وجود دارد. شاید در جاهای دیگر این امکان بیشتر فراهم باشد بخصوص در علم. اما در فلسفه این کم‌تر اتفاق می‌افتد. اگر افلاطون، آگوستین، توماس، دکارت، بیکن، کانت، هگل، نیچه و هایدگر به عنوان فیلسوفان بزرگ تجربه فلسفی غرب معرفی شده‌اند، این حاصل تبلیغات

و نوعی احیاناً امر مشهوری که دست به دست گشته نیست. همان طور که دکتر مجتهدی هم در جای دیگری فرمودند و از دیگران هم ممکن است شنیده باشید، کانت و هگل مظهر فلسفه غرب هستند. دقیق تر بگوییم: غرب مظهر تفکر یعنی عینیت تفکر کانت و هگل است. این شهرت نیست، این تأسیس است. این نگاه بنیادی است و این نکته مهمی است. ویژگی‌های فلسفه کانت در چیست که برای ما و طبعاً برای فلسفه غرب مهم شده است؟ آیا اختصاصاتی در تفکر کانت است که او را از دیگران جدا می‌کند؟ این روشن است که فیلسوف نمی‌تواند تکرار مکرر بکند. اگر تکرار مکرر باشد، طبعاً امتیازی پیدا نمی‌کند. اما فیلسوفان علی‌رغم تکرار نظر و دیدگاه و رهیافت، وجوه مشترک مهمی هم دارند که ممکن است بعضی اوقات توهم تکرار مکرر هم شود. اما

اگر برای کسانی مانند کانت اهمیت دوچندانی قائل شدند، به لحاظ این است که ابداعات و نوآوری‌هایی آورده است که آینده را تکوین داده، آینده خودش را تکوین داده است. اگر بخواهیم به بعضی از وجوه این امتیازات نگاه کنیم که طبعاً احصای من هم استقرای ناقص است و نه احصا و استقرای تام، این است که: اولاً: کانت در دوره جدید به اعتباری معاصر، مؤسس فرایند فکری ای به عنوان نقد است. معنی این سخن این نیست که قبل از کانت، نقد و نقادی

فلسفه نبوده و اصلاً وجود نداشته است؛ در سقراط و در دوره محاورات او جلوه‌های نقد و نقادی به شکل فلسفی اش کاملاً دیده می‌شود، اما کانت فیلسوفی است که معنایی از نقد را ارائه کرده که کاملاً جدید و نوآورانه است؛ به این معنی که عقل و قوه عاقله نقد می‌شود و باید بشود اما به وسیله خودش؛ یعنی ناقد عقل چیزی جز عقل نیست. این یعنی دست گذاردن بر قوه ای که توانایی‌ها و ظرفیت‌های بیش از پیش دارد؛ لذا دعوی و ادعاهای فیلسوفان تجربی مسلک یا عقلی مسلک با همین شاخص‌های عقلی به میدان می‌آید و مورد نقد قرار می‌گیرد. این نقدی که در سه اثر مهم کانت؛ یعنی نقد اول، یا نقد محض، نقد دوم یا نقد عقل عملی و نقد سوم یعنی نقد قوه حکم آمده، به فرنگی می‌گوییم: همین نقد، این واژه به صورت اتفاقی یا تهنیتی بیان نشده و بر سر این کتاب‌ها نیامده است. نقدی که مد نظر کانت است، نقدی است که در دوره‌های اخیر شکل گرفته که ملاحظه می‌فرمایید به شکل وسیع در ۲۰۰ سال اخیر بسط پیدا کرده که من وارد آن قضیه نمی‌شوم. اما بی تردید کانت مؤسس چیزی است که امروز به عنوان نقد جدید می‌شناسیم. اگر چه اصل نقد و دیدگاه نقدی قبل از کانت هم وجود داشته است.

دومین ویژگی یا یکی دیگر از ویژگی‌های تفکر کانتی نگاهی است که در ترجمه فارسی به نام استعلایی مقابل لفظ *transcendental* شهرت پیدا کرده است. البته نه *transcendent* منتها با تمایزی که خود کانت قائل

می‌شود نگاه استعلایی است. من وارد بحث فنی نمی‌خواهم بشوم، اما اجمالاً می‌گویم نگاه استعلایی کانت، گذشته از این که پایه‌های دانش را جستجو می‌کند، یعنی همان بحث ضرورت و کلیت، یک مطلب مهم را دارد. نگاه استعلایی عبور از تنگناهای تجربه محض و عقلانیت محض است. به عبارت دیگر شما با این سنخ رهیافت و با این نگاه لزومی ندارد در تنگناهای دو سنت عقلی مسلک و تجربی مسلک قبل از کانت بمانید. نگاه استعلایی به یک معنا نگاه سوم است، اما عبور از این سنت‌های رایج

است. این دو ویژگی یعنی بحث نقد و بحث استعلایی شاید در بعضی نوشته‌ها اگر هم اشاره شده این قدر تصریح نشده باشد، برای یادآوری بیان کردم.

اما بحث کانت در ایران: قبل از این که به بحث آشنایی ایرانیان یا به معنای عام کلمه فارسی زبانان با فلسفه کانت اشاره ای داشته باشم، این نکته را ضروری می‌دانم بیان کنم که کانت متوفی ۱۸۰۴ است، یعنی ۲۰۰ و اندی سال از سالمرگ او می‌گذرد. در طی این مدت ادوار مختلفی در تقریب و تقرّب به افکار کانت چه در غرب و چه در خارج از آن وجود داشته است. آن طور که برخی از متخصصان این ادوار را تقسیم کرده اند، گفته می‌شود که مطالعات کانتی سه

کانت فیلسوفی است که معنایی از نقد را ارائه کرده که کاملاً جدید و نوآورانه است؛ به این معنی که عقل و قوه عاقله نقد می‌شود و باید بشود اما به وسیله خودش؛ یعنی ناقد عقل چیزی جز عقل نیست.



حسین کلباسی

نگاه استعلایی عبور از تنگناهای تجربه محض و عقلانیت محض است. به عبارت دیگر شما با این سنخ رهیافت و با این نگاه لزومی ندارد در تنگناهای دو سنت عقلی مسلک و تجربی مسلک قبل از کانت بمانید.



دوره داشته است:

دوره نخست: دوره ناظر به متون کانتی بود، یعنی کتاب‌های اصلی کانت، به هر حال از لحاظ تقسیم بندی هم یک دایره مشخصی از نوشته‌های کانت را در بر می‌گیرد که این سه نقدی که عرض کردم، بخش اعظم آن است و نوشته‌های دیگر.

دوره دوم: اصطلاحاً به دوره تفسیرها مشهور شده است، از حدود ۱۹۲۵ - ربع اول قرن بیستم - ما شاهد گرایش‌های متعددی به نحله‌ها یا مکاتب تفسیری از فلسفه کانت بودیم. باز اگر تخصصی تر بخواهیم نگاه کنیم، در فرانسه، آلمان و انگلستان سه نوع تفسیر کانتی شکل گرفت. البته این چیز نویی نیست، ما قبل از کانت هم این سه قلمرو اروپایی‌ها در حوزه فلسفه را می‌توانیم تشخیص دهیم و با مختصات آن یکی‌دیگر متمایز کنیم.

دوره سوم که اکنون ما به این دوره تعلق داریم به لحاظ مطالعات کانتی به نوشته‌های پس از مرگ کانت اختصاص پیدا کرده است. چون همان طور که می‌دانید برخی از نوشته‌های کانت بعداً توسط دوستان او و کسانی که به هر حال به افکار کانت علاقه داشتند، جمع‌آوری شده است. مهم‌ترین این نوشته‌ها، نوشته‌هایی است که الآن در سنت انگلیسی تحت عنوان نوشته‌های سیاسی کانت شهرت پیدا کرده است، نمونه این نوشته‌های سیاسی - اجتماعی کانت، نوشته‌هایی است در باب صلح پایدار که به فارسی هم ترجمه شده است و نماینده تفکر فلسفی کانت به معنای عام کلمه در باب سیاست و در باب علم الاجتماع است و برخی از نوشته‌های کوچک و بزرگ کانت که گردآوری شده و مورد توجه قرار گرفته است.

از جهت دیگر عرض کنم از حدود سال ۱۹۹۰ یعنی چیزی حدود هجده سال پیش به این طرف لاقلاً در سنت انگلیسی زبان که من بیش از دو سنت دیگر - یعنی آلمانی زبان و سنت فرانسوی زبان - با آن آشنا هستم، علاقه و توجه بیشتر و افزون‌تری به نقد سوم کانت رایج شده است. در یک دوره ای کانت را با نقد نخست یعنی نقد قوه شناسایی یا همان نقد عقل محض می‌شناختند و در دوره ای اخلاق و مبادی حکم اخلاقی یا قانون اخلاقی از نظر کانت مد نظر بود. در این دوره سوم او ناظر به بحث غایت‌شناسی یا فلسفه هنر یا به یک معنا زیبایی‌شناسی است. در فاصله یکی دو دهه اخیر یک توجه ویژه ای است. در این دوره مشاهده می‌کنیم که در مراکز آموزشی، مؤسسات پژوهشی ما حجم قابل توجهی از نوشته‌ها متوجه نقد سوم کانت است. البته توجه به نقد سوم توجه مصنوعی و اتفاقی هم نیست. در همان زمانی هم که انتشار پیدا کرد، آنهایی که با جریان‌های فکری آخر قرن ۱۸ و اول قرن ۱۹ آشنا هستند می‌دانند اساساً قبل از کانت با توجهی که امثال بومگارتن هم وطن کانت نسبت به مقوله زیبایی‌شناسی صورت گرفت و بعد هم در جریان تحولات فکری اجتماعی این قرن، جریان ظهور جنبش طوفان و غوغا و جریانی موسوم به جنبش رمانتیسم، که شاید ترجمه و معنای فارسی معادلی نداشته باشد، این توجه به مقوله هنر، عواطف، انفعالات نفسانی، تولید و آفرینش‌های هنری دوچندان شد. در واقع می‌توان گفت این واکنش نسبت به برخی از عقل‌گرایی‌های افراطی اوایل قرن ۱۸ بود. علی‌ای حال منظورم این بود که توجه به نقد سوم دلایلی هم دارد که رونق پیدا کرده. اما من متعرض آن دلایل نمی‌شوم.

اما آشنایی ایرانیان با افکار کانت به طور مشخص و در قیاس با یکی از چهره‌های دیگر سنت آلمانی که فاصله اندکی با کانت دارد؛ یعنی هگل: آشنایی فارسی زبانان با کانت مؤخر از آشنایی ایرانیان با هگل است. این که می‌گویم مؤخر، الزاماً به معنای آشنایی دقیق فلسفی نیست، بلکه به لحاظ زمانی است. اگر معیار فقط زمانی باشد، می‌شود گفت هگل زودتر از کانت

به فارسی زبانان معرفی شد. این معرفی البته معرفی دقیق و در واقع از جنبه‌های کاملاً تخصصی نبود. به لحاظ زمانی از حدود اوایل دههٔ چهل شمسی برخی از نویسندگان ما، آنهایی که زبان دان بودند یا آنهایی که به هر حال با سنت‌های فلسفی غرب در ایران آشنایی اجمالی داشتند، دست به تولید و نگارش نوشته‌هایی در باب فلسفه هگل زدند. البته همان طور که می‌دانید عمده این نوشته‌ها جنبه سیاسی داشت و متمایل به جنبش به اصطلاح چپ در دنیا بود که در ایران هم در یک دوره ای به هر حال به اصطلاح طرفدارانی داشت. در این معرفی هم فقط به یک جنبه از فلسفه هگل توجه و از جنبه‌های اصیل و بنیادین هگل معمولاً غفلت می‌شد. یکی از همین جنبه‌های بنیادینی که باید عرض کنم این است که فلسفه هگل بدون توجه به فلسفه کانت ابتر و ناقص و یا اصلاً غیر قابل فهم است. قسمت عمده ای از واژگانی که در



ایمانوئل کانت ۳

فلسفه هگل ناظر به چارچوب‌های نظری این فیلسوف بزرگ است، برگرفته یا وام گرفته از کانت است. نمی‌گوییم کانت مؤسس واژگان آلمانی در فلسفه است که به این هم اشاره ای خواهیم کرد، اما چون برخاسته از زمینه‌های فلسفه نقادی و شیوه‌های استعلایی کانت است، طبعاً با نظر به فلسفه کانت باید تقریر شود. کانت، فیلسوف دشوار نویس، فاقد سبک ادبی و بلیغ آلمانی است. اصلاً در زمانی که کانت متولد شده - یعنی ۱۷۲۴ - نوشته‌های آغازین او تقریباً از حدود سی سالگی شروع می‌شود تا ۱۷۷۰ که دوره نقادی است و آن رساله معروفی که منتشر می‌شود، نقد اول تا آخرین سال‌های حیات فکری کانت. اساساً بدانید که کانت به لحاظ نگارش فلسفی سبک ادبی مناسبی ندارد. توجه بفرمایید حدود یکصد سال یعنی یک قرن از سبک نگارش کانت و نوشتن به زبان آلمانی در سنت فلسفی اروپا می‌گذرد تا به هگل که می‌رسد، او با جرأت اعلام می‌کند که من فلسفه را به زبان آلمانی می‌آموزم. مسیر، مسیر نسبتاً طولانی ای است. توجه داشته باشید که قبل از کانت یعنی نزد لایب نیتس هنوز ادبیات و زبان علمی، زبان لاتین است تا زمان کریستین ولف که با توجه به شرایط و مختصات سیاسی، در دوره حاکمیت فردریک دوم زبان آلمانی به عنوان زبان علمی و البته زبان فلسفی در دانشگاه‌ها و البته در سبک نگارش فلسفی راه پیدا می‌کند.

نکته مهم این است که اساساً نگارش کانت به لحاظ فلسفی خام و ناپخته است. نمی‌گوییم کانت خام و ناپخته است، زبان، زبان رسا و بلیغی نیست. لذا بسیاری از متخصصان گلیامه می‌کنند که برگردان زبان کانت به زبان‌های حتی اروپایی کار پُر زحمتی است. اما در مورد هگل که به زبان پخته فلسفی آلمان می‌نگارد یا در درس گفتارهای خودش استفاده می‌کند، کار ساده ای بر عهده مترجمان نبوده و لااقلش این است که در این زمان یعنی از زمان تقریباً اواخر قرن هجدهم و اوایل قرن نوزدهم مثلاً در ۱۸۰۶ و در دوره نگارش پدیدار شناسی روح سبک گفتار

که درس گفتارها است، عمدتاً بسیار دشوار است، ولی زبان به لحاظ تخصصی ظرفیت‌های قابل توجه ای پیدا کرده است و نسبتاً به حد و حدودی که مثلاً قبل از آن زبان فرانسه داشته است، رسید. ویژگی دیگر نوشته‌های کانت این است که اصلاً حیثیت آموزشی ندارد. نوشته‌های کانت اصلاً برای تدریس مستقیم در کلاس قابل استفاده نیست.

خلاصه ای از کتاب نقد اول یعنی نقد عقل محض توسط خود کانت نگاشته شد تحت عنوان تمهیدات که به فارسی هم ترجمه شده و در اختیار فارسی زبانان است. توجه داشته باشید کتاب اول که جای خود دارد، حتی کتاب دوم که به سبک هندسی بند، بند و دارای به اصطلاح ورود و خروج مشخصی است، باز به هیچ وجه کتاب آموزشی به حساب نمی‌آید. در عوض هگل گرچه بسیاری از آثارش درس گفتار و تقریرات کلاسی او بوده است، امکان استفاده آموزشی را بیشتر از آثار کانت دارد. البته دشواری‌های خاصش هم سرچایش هست.

اما در ایران ما نخستین نوشته یا مجموعه ای که به طور نسبی از فیلسوفان غربی قبل از سقراط تا دوره جدید اطلاعاتی را در اختیار ما قرار می‌دهد، نوشته محمد علی فروغی تحت عنوان سیر حکمت در اروپا است که همه به آن آشنا هستند. در مورد کانت اختصاصاً عرض کنم تا حدود دهه ۵۰ یعنی شاید ۵۲ و ۵۳ که مرحوم منوچهر بزرگمهر نوشته فردریک کاپلستون را از انگلیسی به فارسی برگرداند، متن دیگری در مورد فلسفه کانت در اختیار نداشتیم.

بعد از وقوع انقلاب اسلامی به دلایل مختلف اقبال به فلسفه کانت افزون تر شد. من الآن می‌توانم عرض کنم که قسمت قابل توجهی از آثار کانت به فارسی برگردانده شده، گرچه این ترجمه‌ها قابل نقد و ارزیابی و سنجش است. تعداد قابل توجهی هم کتاب و نوشته یا کتاب مستقل یا مقاله به نگارش درآمده است.

چیز دیگری هم اضافه کنیم که پدیده قابل توجهی است: سهم قابل توجهی از پایان نامه‌های دانشجویی در مقطع ارشد و دکتری مستقیم و غیر مستقیم به فلسفه کانت ارتباط دارد؛ به گونه ای که ما در گروه‌های آموزشی فلسفه به نسبت اگر نگاه کنیم تا همین الآن در سه دهه بعد از انقلاب وزن قابل توجه رساله‌ها به نحو مستقیم یا غیر مستقیم متوجه فلسفه کانت است. اینها بی دلیل نیست. حتماً زمینه‌هایی دارد.

من عریضم را تمام می‌کنم با توجه به این نکته که فلسفه کانت مثل هر تفکر عمیق دیگری سهل و ممتنع است، تعبیر بسیاری از محققان ما این است که تفکر مثل ماهی لغزنده است. درست در همان جایی که شخص احساس می‌کند بر فیلسوف مسلط شده، در همان جا فیلسوف از دست و از معلومات او خارج می‌شود. کانت هم مثل هر فیلسوف بزرگ



ایمانوئل کانت ۳

دیگری این استعداد و این ظرفیت را دارد. بنابراین با وجود همه نوشته‌هایی که در زبان فارسی موجود است و در اختیار ماست، باید عرض کنم هنوز نقاط تاریک - البته تاریک که می‌گویم برای خواننده فارسی زبان عرض می‌کنم - این فیلسوف در زمینه‌های مختلف متعدد است و نیاز به این دارد که یک واریسی و یک قرائت جدید وارد شود. دکتر مجتهدی از زمره کسانی هستند که سرمایه وقت و عمر و تجارب فلسفی خودشان را متوجه معرفی همین چهره بزرگ فلسفی در غرب برای فارسی زبانان داشته‌اند. کاری که استاد و دیگران انجام داده‌اند کار آسانی نبوده است. برای این که کانت فیلسوف آسان بینی نیست و هنوز هم جا دارد در این مورد کار شود.

سؤال: نظر شما در باره ترجمه‌های معاصر آثار کانت چیست؟ در زبان فارسی چه آثاری در شرح

اندیشه‌های کانت مفید است؟

دکتر کلباسی: صحبت از ترجمه‌ها شد، ترجمه یک امر مکانیکی یا یک امر ایستا یا یک فرایند ماشینی نیست. ترجمه مسبوق به اراده دانستن است. اینجا مترجم یا اثر او به عنوان کوششی که به خرج داده است، قابل نقد و ارزیابی است. اما اگر می‌خواهید ببیند که ترجمه در یک زبان مقصد چه وضع و حالی دارد، مقدم بر آن باید به نکته‌ای که استاد اشاره فرمودند توجه داشت که اراده تفکر و دانستن چه قدر است؟ وضع و مقدار ترجمه‌ها بی تردید قابل ارزیابی است، اما ترجمه خوب در اراده دانستن خوب صورت می‌گیرد. ترجمه خوب در اراده تفکر، امانتداری و نزدیکی به متن اصلی و زبان اصلی است. روشن تر عرض کنم: بنده به عنوان یک دانشجوی فلسفه خیلی خیلی خوشبینانه بگویم، در صورتی که مترجم در حال و هوای تفکر و در مورد متن فلسفی در تعاطی با فیلسوف نباشد، اثر او اثر ناقصی خواهد بود و گرنه زبان به مثابه یک چارت، نه زبان به مثابه جلوه‌ای از تفکر، زبان به مثابه مهارت مسبوق به زبان به مثابه تفکر است. سؤال شما این است که ترجمه X یا Y چه وضع و حالی دارد؟ شما در بهترین و خوش بینانه ترین حالت توجه فرمایید، بهترین آثار توسط بهترین مترجمان به بهترین شکل ممکن چاپ شود، این ممکن است، ولی احتمال دارد این بهترین‌ها کاملاً مهجور باقی بماند. من ترجمه را مناسب با وضع تاریخی اقوامی که در اخذ و اقتباس علوم کوشیده‌اند، می‌بینم. شما ملاحظه فرمایید که در اوج تمدن اسلامی در فاصله قرن دوم تا اواخر قرن چهارم قمری همین اسلاف ما در ایران و در غیر ایران، به اصطلاح در دارالاسلام، علوم یونانی و سریانی و مصری و بین النهرین و حتی عناصری از مشرق زمین را گرفتند و ترجمه کردند. امروز ما داریم از گذشته خودمان استفاده می‌کنیم. از ترجمه‌های آنها ایراد نمی‌گیریم. اگر ایراد هم می‌گیریم، ایراد فنی و در برگردان لغات است. ولی توجه داریم که آن مترجمی که این کار را انجام داد، در وضعی کار را انجام داد که با موضوعی که دارد بر می‌گرداند ربط پیدا کرده است. در منطق واژگانی دارید که ترجمه می‌کنیم به مقولات، مقولات عشر، مقولات دهگانه که یک مقوله جوهر و نه مقوله عرضی است. آن مترجمی که در مقابل کلمه یا واژه یونانی کلمه «مقولات» را انتخاب کرده، بی تردید هم به زبان یونانی تسلط کامل داشته؛ چون در واقع Categories انگلیسی که به انگلیسی می‌گویند

از logy و از logo یونانی بهره گرفته است. مقول از قول می‌آید؛ یعنی از زبان. توجه مترجم این بوده که جوهر و نه عرض صورت تفکرند که در زبان ظاهر می‌شوند. بنابراین مقول را انتخاب کرده. این صرفاً زبان دانی نیست. تسلط به زبان شرط است، شرط لازم است، اما شرط کافی نیست.

اتفاق دومی که حدود ۴ قرن یا ۵ قرن بعد در سنت لاتینی رخ داد، از اواخر قرن یازدهم بود. اوجش در قرن دوازدهم بود و در قرن سیزدهم هم استمرار پیدا کرد: علوم دنیای اسلام در دنیای لاتینی ترجمه شد و غرب را تکان داد. این نیست که ما فکر کنیم ترجمه یک امر ایستا و مکانیکی است و هر قومی که ترجمه بیشتری کرده، الزاماً در مسیر ترقی قرار گرفته است. اگر

می‌گوییم فلسفه مقوم فرهنگ است، فلسفه اراده تفکر را تقویت می‌کند، فلسفه مجموعه‌ای از اصطلاحات و لغات و یا مهارت‌هایی در برهان و قیاس و استقرا و فنون منطقی نیست. اصل فلسفه دعوت به تفکر است. قومی موفق به اخذ و اقتباس علوم می‌گردد که این شرط در آن محقق شده باشد: اولاً از تفکر نترسد، تفکر اقبالی دارد. تفکر در برهوت زاده نمی‌شود. تفکر در کویر به وجود نمی‌آید. مولانا می‌فرماید: «هم سؤال از علم خیزد هم جواب». پرسش که از جهل نیست، پرسش از علم است. مگر می‌شود انسان جاهل سؤال خوب بپرسد؟ جاهل سؤال ندارد. البته جاهل به جهل مرکب را می‌گویم و گرنه جهل بسیط ممدوح است. بسیار مستحسن است. اما اگر قومی و جامعه‌ای در جهل مرکب بماند یا

اگر می‌گوییم فلسفه مقوم فرهنگ است، فلسفه اراده تفکر را تقویت می‌کند، فلسفه مجموعه‌ای از اصطلاحات و لغات و یا مهارت‌هایی در برهان و قیاس و استقرا و فنون منطقی نیست. اصل فلسفه دعوت به تفکر است. قومی موفق به اخذ و اقتباس علوم می‌گردد که این شرط در آن محقق شده باشد.



ایمانوئل کانت ۳

اراده به این داشته باشد که بله می‌دانم، نیازی هم ندارم، چگونه می‌تواند به تفکر اقبال کند؟ این سوی قضیه که فرمودید بحث ترجمه است. این محفل که الآن به نام فلسفه است، ممکن است یک جامعه شناس یا روان شناس و... عواملی را در برگردان و انتقال علوم و دانش‌ها از جایی به جای دیگر برشمارند. ولی اهل فلسفه نظر به این دارند که شرط استعلایی اقبال به علوم، دانش و معرفت و تفکر هیچ کدام از این جنبه‌ها مهارتی نیست و جنبه‌های ساده قضیه نیست. کانت در شمال شرقی پروس، شهر یاده کوچک کونیسبرگ، نشانی دریاچه نمک قم را می‌دهد. آدمی که بنا بر شرح حال نویسان یک بار هم از زادگاه خودش خارج نشده، بر خلاف سلف خودش لایب نیثس که بسیار بسیار متحرک و جستجو گر است، علاقه ای هم به سفر ندارد. کانت در اصل تمام اهتمامش به خواندن و مطالعه است. در احوالات این فیلسوف می‌خوانید که حتی کرسی استادی دانشگاه خودش را ترک می‌کند، نه این که با دانشگاه مشکل دارد، بلکه ترجیح می‌دهد بخواند و بنویسد و فکر کند. البته در دوره ای که او زندگی می‌کند، دانشگاه‌ها موقعیت اصلی خودشان را در دوره جدید هنوز پیدا نکرده بودند. تدریجاً دانشگاه‌ها به صحنه تفکر یا تفکر به صحنه دانشگاه‌ها برمی‌گردد. مثلاً به فاصله کمتر از یک قرن هگل در ابتدا و بعد هایدگر به عنوان استاد مسلم فلسفه، به عنوان یک فلسفه زده مطرح می‌شود.

البته سلوک عملی کانت را هم فراموش نکنیم. کانت فیلسوف کاملاً اخلاقی است، انضباط اخلاقی را شرط فیلسوف بودن می‌داند. البته انضباط به معنای انضباط یادگانی نیست، اما می‌داند که فلسفی زندگی کردن عبارت است از تمکین به انضباط فکری و انضباط تفکر؛ لذا از کانت شیوه تفکر را یاد گرفته اند و احیاناً اقتباس می‌کنند، می‌آموزند و در موردش فکر می‌کنند. از شیوه زندگی او هم خیلی‌ها الهام گرفته اند. این نیست که فکر کنید فیلسوف

آدمی است که فقط کتاب هایش آثارش است. من نمی‌گویم که الگوی عملی ما کانت است، اما می‌خواهم عرض کنم کانت می‌تواند به اقتضای فکری اش و زندگی اش به تعبیر خیلی خیلی ساده و بی غل و غش و تمییز و ساده و بی آرایش او هم نمونه باشد.

مطلب دیگری که می‌خواهم بگویم این که ما شایسته است به نقد ارزیابی و آسیب شناسی ترجمه متون علمی فلسفی مغرب زمین به زبان فارسی مورد به مورد بکشیم. اما بنده به عنوان دانشجوی فلسفه پیشنهاد می‌کنم در مورد شرایط اقبال به دانش و تفکر مقدم بر آن هم فکر کنیم. اگر پاسخی هم الآن نمی‌خواهیم داشته باشیم، علی القاعده هم نمی‌خواهیم پاسخی داشته باشیم. هیچ تمدن و فرهنگی بدون هاضمه قوی امکان بقا و استمرار ندارد. یونانیان در تاریخ به عنوان قومی صاحب علم، هنر، فلسفه، معماری، نمایشنامه و مدنیت و... بودند. در این سخن حقیقتی است. البته ممکن است مبالغه ای هم باشد. نکته این است که یونانیان در کویر و برهوت یونانی نشدند. از اقوام دیگر خیلی چیزها را گرفتند. از خود ایران خیلی عناصر را یاد گرفتند و آموختند. اما هنر ایرانی در جمع و تألیف و ترکیب عناصر مختلف در یک وضع جامع قابل قبول خودش بوده. حالا این وضع جامع در مقابل کلمه سنتز عرض می‌کنم در این هیات تألیفی آن چیزی که فکر می‌کرده، آن چیزی که تجارب قومی‌اش بوده، کرده. آن قومی که می‌خواهد زنده بماند و به حیات فکری خودش ادامه دهد، باید هاضمه قوی داشته باشد. این هاضمه قوی یعنی علوم و دانش‌ها و معارف را بیاموزد. با جدیت هم بیاموزد. در این آموزش هم آن احساس خطری که بعضی افراد ممکن است داشته باشند را آویزه گوش خود کند. در آموزش تقلید نیست. در آموزش گره برداری نیست. در آموزش تمرین تفکر صورت می‌گیرد و ماده تفکر فراهم می‌شود. آن قومی می‌تواند میدان دار عرصه علم و دانش و فرهنگ باشد که این هاضمه را در خودش ایجاد کند و ما این تجربه تاریخی را داریم. این نیست که ما در پیشینه تاریخی خودمان این تجربه را نداشته باشیم یا برای نخستین بار وارد این میدان شویم. الآن هم که امروز در آبان ماه ۱۳۸۸ هجری شمسی قرار داریم، با اطمینان عرض کنم که یک تجربه تاریخی بسیار درخشان در گذشته ما است. البته نمی‌خواهم مبالغه کنم، مختصات خاص خودش را دارد، ولی این تجربه، تجربه بسیار درخشانی است. این تجربه قابل تکرار است. خوشبینانه نیست، اما نگران کننده است. به این معنا که اگر مراقبت و مواظبت این اخذ و اقتباس نباشد، ممکن است اثر معکوس خودش را ایجاد کند. بنابراین توجه داشته باشید که اصلاً علم و تفکر بی ضابطه و بدون منطق خودش نیست. همان طور که استاد مجتهدی فرمودند گرفتن و اخذ کردن معرفت از سنخ گرفتن و اخذ کردن کالا نیست. گرفتن کالا محل مصرف دارد. ما زمانی کالاها را استفاده می‌کنیم که قبلاً محل مصرفش را تعیین کرده باشیم و مهم تر از همه آن کالایی که تولید می‌شود در صورتی استغنا یا لااقل بی نیازی ایجاد می‌کند که خود من تولید کننده آن کالا، یا نزدیک به تولید کننده کالا باشم. این نقطه موفقیت آمیز است.



ایمانوئل کانت ۳

پس این ترجمه‌ها یک شرط است یا یک زمینه است، اما مسبوق به زمینه دیگر و وقتی هم حاصل شد با عوامل دیگری باید الحاق شود و گرنه تنها و تنها زبان ملامت به این مترجمین گشودن مشکلی را حل نمی‌کند. چون ما در این صورت فقط به تکنیک‌های زبانی یا مهارت‌های زبانی توجه کرده ایم. اما زبان هیچ وقت وسیله و ابزار نبوده و نیست. زبان نماینده تفکر است و چون تفکر زنده است، زبان هم زنده است. از یک موجود زنده چه طور مراقبت می‌کنید؟ یک گیاه هم به نور و آب نیاز دارد هم به کود و غیره. زبان و تفکر نیز این گونه اند. آفات این دو را هم باید در نظر گرفت. البته سنت این بوده و این در واقع اجتناب ناپذیر است، کسانی که دست به ترجمه می‌زنند و متونی را برای ترجمه بر می‌گزینند، از زبان مبدأ یعنی اصلی متن استفاده نکنند. این یک قاعده است و قاعده ای ممدوح هم است. کتابی که به یونانی نوشته شده، در زبان دیگر هم ریزش‌هایی دارد و چه بهتر که از زبان مبدأ استفاده شود. کتابی که به آلمانی نوشته شده طبعاً کسانی که دست به این ترجمه می‌زنند اگر از زبان‌های واسطه بهره بگیرند عیب نیست، اما اگر از زبان اصلی استفاده کنند طبعاً بهتر خواهد بود.

وجه دوم این است و این حسن ترجمه‌هاست از جمله هگل را عرض کردم. هگل که به تعبیر استاد فلسفه زده است، یک طرح و یک گشایش و به تعبیری که فرمودند یک شعوری پیدا کرد. او که اهل بیانیه نیست که بیاید تبلیغاتی حرف بزند. وقتی می‌گوید فلسفه را با زبان آلمانی می‌آموزم، یعنی زبان آلمانی این قدر فربه شده است که بتواند فلسفه را حمل کند. چیزی که باید اتفاق بیافتد، عنوان آن را من می‌گذارم زبان شاخص فلسفی. در ادبیات فارسی ما یا به تعبیری ادبیات فلسفی معاصر در فرهنگ و زبان بومی ما به نظر می‌رسد به طور کامل این چیز تحقق پیدا نکرده است. گرچه نوشته‌هایی که در سنت ایرانی - اسلامی ما است، اندک نیست، اما اغلب این نوشته‌ها به زبان عربی بوده. غیر از سهروردی که مجموعه مصنفاتش فارسی است، در واقع از صدرالمتألهین به این طرف فلاسفه تدریجاً گرایش پیدا می‌کنند که به فارسی هم بنویسند. نوشته‌های فیلسوف و متفکر و مفسر بزرگ معاصر مرحوم علامه طباطبایی اکثر به زبان عربی است و عربی فنی است. حالا این زبان می‌خواهد برای انتقال مفاهیم فلسفی فربه و توانمند باشد. این کار یک سال و دو سال حتی یک دهه و دو دهه ممکن است نباشد. زمان می‌برد و این مستلزم چیزی است که استاد فرمودند؛ یعنی به جای تقلید و اقتباس کورکورانه از واژه‌های فرنگی، تأمل در محتوا و مضامین و اقتضائاتی که در آن واژگان واقع است ضرورت دارد، منتها با دقت.

آخرین نکته، اشاره کوتاهی بکنم به چیزی که امروز بود و البته در زبان‌ها است، اما در عین حال وجوه مختلفی دارد تحت عنوان فلسفه تطبیقی. در خصوص این موضوع نمی‌خواهم به صورت تخصصی صحبت کنم. اگر چه خودم را هم متخصص فلسفه تطبیقی نمی‌دانم. اما چون موضوع، موضوع بسیار مهمی است، امروز تحت عنوان فلسفه و فلسفه‌های تطبیقی سخن می‌گوییم. این تطبیق از واژگان فراتر می‌رود، تطبیق یعنی بر هم نهادن، فلسفه تطبیقی میان هگل و ملاصدرا، میان کانت و ملاصدرا، میان دکارت و حاج ملاهادی سبزواری و میان آن و این... این هم نباید جنبه ایستا و جنبه صوری و متکلف داشته باشد و گرنه جمله ای را در جایی پیدا کنیم و جمله ای دیگر هم در جای دیگر پیدا کنیم، اما این وجه نگران کننده با یک وجه امیدوارکننده باید تلفیق شود. جنبه امیدوارانه و مثبت و ایجابی قضیه این است که یقیناً ظرفیت‌های تفکر فلسفی مألوف و مانوس با سنت حکمی فلسفی ما جز با تعاطی با سنت‌های فلسفی دیگر امکان پذیر نیست. برای این تعاطی همان طور که عرض کردم لزومی ندارد دکارت، کانت، هگل، بیکن و دیگران امروز حاضر باشند، صدرالمتألهین، حاج ملاهادی سبزواری و سهروردی هم حاضر باشند. در کنار یک میز به شکل معمول و متعارف با هم گفتگو کنند. امکان این گفتگو میان متأخرین و اخلاف وجود دارد، چنان که بعضی از محققین ما نظر به این داشتند. من نمی‌گویم سخنان آنها کاملاً و صددرصد قابل تحقق است. به طور مثال متفکر فقید مرحوم هانری کربن همچنین پروفیسور ایزوتسو که به هر حال علاقه قابل توجهی به سنت‌های حکمی عرفانی ما داشتند، کوشش‌هایی به خرج دادند و اصلاً عنوان فلسفه تطبیقی با بعضی از نوشته‌ها و بعضی از آثار اینها یک مقدار در زبان فارسی رونق پیدا کرد. صرف نظر از دیدگاه‌ها و روش‌ها و بعضی از پیش فرض‌ها، این اتفاق اگر در کشور ما به این شرطی که عرض کردم بیفتد، یقیناً به آن مقصدی که عرض کردم، یعنی رسیدن به زبان مناسب انتقال مفاهیم، و فربه شدن مفاهیم فلسفی برای ظرفیت‌های بعدی و مهم تر از همه تحقق آن چیزی که فلسفه دنبال می‌کند - یعنی امکانات آتی - کمک خواهد کرد.



رضا سلیمان حشمت

دکتر رضا سلیمان حشمت: بسم الله الرحمن الرحيم. اجازه دهید در ابتدا از باب مقدمه به نکاتی در باره کانت اشاره کنم: نخست آن که در اهمیت فلسفه او و محل عطف بودن، آن جمله مشهور هیدگر را باید به خاطر آورد که گفت «کانت بر زندگی ما سایه افکنده است.» این گفته کاملاً معرفت‌تأثیر کانت بر عالم ماست. این عالمی که ما در آن به سر می‌بریم، بدون کانت این صورت را پیدا نمی‌کرد. کانت در همه اجزای تاریخ و فرهنگ بعد از خودش تأثیر گذاشته است. وی در کتاب نقد عقل محض مسائلی بسیاری را مطرح کرده است. خودش در مقدمه کتاب گفته: «لازم دیدم که از شناخت و معرفت پرسش کنم تا جا برای ایمان باز شود.» نکته‌ای که من در اینجا می‌خواهم عرض کنم، همان است که مورخان فلسفه هم مطرح کرده‌اند و آن وجهه نظر مسیحی پارسا مذهبانه کانت است که در همین جمله پیداست و از این زمان به بعد یک تأثیر کانت این بوده است که ما در مابعدالطبیعه‌ای که او آن را مابعدالطبیعه جزمی می‌نامد به شناخت یقینی نمی‌رسیم. در واقع این نوع شناخت یا ادعای شناخت، فاقد متعلق واقعی است. متعلق شناسایی واقعی ندارد و فراتر از قلمرو تجربی ممکن و شناخت یقینی است که به نظر او محدود به

زمان و مکان و مقولات فاهمه است. این تأثیر بخصوص بر تحصیلی مذهبیان بوده است که بیشتر از آن طریق هم در ما تأثیر گذاشته و البته فقط مربوط به تأثیر بر تحصیلی مذهبیان نبوده است. خیلی از کسانی که اهل فلسفه و مابعدالطبیعه بودند، اهل فلسفه اسلامی بودند، شاید به صورت مستقیم و غیر مستقیم تحت تأثیر کانت است که به نوعی روی برتافتند و به نوعی بحث ایمان را مطرح کردند در مقابل شناخت و معرفتی که فلسفه و مابعدالطبیعه ارائه می‌کند در نقد عقل عملی همان طور که مستحضرید از باب اصول موضوعه اخلاق ضرورت قبول مبدأ و معاد را به مثابه دین طبیعی بر اساس تکلیف و لازمه آن آزادی و اختیار در عمل آدمی طرح کرده است. گفتنی است کتاب تمهیدات نسبتش با نقد عقل محض مثل کتاب اصول مابعدالطبیعه اخلاق است به نقد عقل عملی که آن یک مختصری است با روشی دیگر که این دیگری را معرفی می‌کند.

ما خوشبختانه در مورد آثار کانت ترجمه‌های بسیاری داریم؛ یعنی بخش زیادی از آثارش و هم کتاب‌ها و مقالاتی در مورد کانت به فارسی ترجمه شده که مساعی این مترجمان ستودنی و مشکور است؛ اما خواهیم گفت که در واقع اشکالات اساسی در این نسبتی که ما داریم، وجود دارد. اختصاص به مترجمان هم ندارد یا در همه مترجمان عمومیت ندارد. مشکلاتی است که وجود دارد و در زبان است.

به هر حال کانت در نقد عقل عملی به فعل اخلاقی متوجه است؛ و کتاب مختصر خود را در این باب اصول مابعدالطبیعه اخلاق نام نهاده؛ پیداست که در اینجا معنای مابعدالطبیعه غیر مابعدالطبیعه جزمی است. شما در نقد





ایمانوئل کانت

عقل محض هم می بینید که آن فهرستی که از مفاهیم محض فاهمه ارائه می دهد، آن مقولات دوازده گانه همان چیزهایی است که در فلسفه قدیم به عنوان عوارض ذاتی وجود، یعنی مسائل ما بعد الطبیعه از آن تعبیر می شود، مثل: کلیت، وجود، امکان، ضرورت، کلیت، جزئیت و مانند آن.

این جا هم بحث این است که چه طور ما می توانیم اخلاق را از صرف امر تجربی خارج کنیم و به آن جنبه عقلی ببخشیم و بنیاد عقلی برای آن درست کنیم؛ و از این جاست که توجه او به تکلیف معطوف می شود. بحث تکلیف و احکام تنجیزی اساس اخلاق و عمل اخلاقی است و نه تعلیقی. احکام تنجیزی (Categorical) وقتی است که فعل ما معلق و منوط به چیزی دیگر نیست، یعنی ما آن را برای چیز دیگری انجام نمی دهیم و غایت آن در خود آن ملحوظ است؛ عمل اخلاقی عملی است که از روی قانون صورت می گیرد؛ فقط مطابق با قانون نیست، بلکه برای قانون است و بر اساس تکلیف، نیت در آن شرط است. این اخلاق تکلیف مدار کانتی صورت دیگری از آن مسیحیت پارسامذهبان است. در مسیحیت، انسان به ملک تشبه می کند، انسان به فرشته تشبه می کند، این تشبه به یک صورت نیست، صورت غالب آن که در مذهب کاتولیک به صورت رهبانیت است. در رهبانیت شخص ترسا یعنی راهب یا راهبه کناره گیری می کند و به عبادت مشغول می شود. در واقع به فرشتگان می ماند. فرشتگان هم کارشان این است که موکلان هستند و مانند آن و فقط از حضرت حق اطاعت و به تکالیف خودشان عمل می کنند. در حالی که وقتی نوبت به انسان می رسد، انسان وضعیت دیگری دارد. انسان قیام ظهوری (existence) دارد. به تعبیر فلاسفه اگزیستانس یعنی مراتب دارد. حال اگر از منظر اسلامی بگوییم، یعنی از فوق ملک تا تحت حیوان. این مراتب متعدد بر اساس این است که انسان ممکن است به تعبیر قرآنی شاکر یا کفور باشد؛ صور مختلف به خودش بگیرد. گذشته از بحث درست یا نادرستی آن، بحث این است که آدمی احوال و وجوه مختلفی می تواند داشته باشد. ممکن است در واقع به تکلیف خودش عمل نکند یا نکند. به اضافه این که اصلاً بحث و رای تکلیف هم ساحت دیگری است. غرض این که انسان این خصوصیت را دارد که می تواند به حیوان یا فرشته تشبه پیدا کند. وقتی که به فرشته تشبه کند، به صورت رهبانیت، انسان مثال و مدل قرون وسطی را پدید می آورد، یعنی کسی که تارک دنیا است. در این جا البته برای کانت رهبانیت مطرح نیست، کانت فیلسوف دوره جدید است و اصلاً مثال فیلسوف جدید است. حال اختلاف است که او مهم تر است یا هگل، ولی به هر حال فیلسوف دوره جدید و پروتستان مذهب است. در این مذهب همان طور که مستحضرید رهبانیت نیست، اما فرشته مابی هنوز هست و آن در اخلاق پاک و منزه و پارسامذهبان است به صورتی که انسان به تکلیف (task) خودش عمل می کند، همچنان که فرشتگان به تکلیف خودشان عمل می کنند، خلاف این که مثل انسان تمایلاتی (tendencies) داشته باشند به معنای تمایلات معمول و متعارف و یا این که بالاتر از این وضع به تعبیر خواجه حافظ اهل عشق باشند:

فرشته عشق نداند که چیست، قصه مخوان بخواه جام و شرابی به خاک آدم ریز

این مسأله نشان می دهد که کانت خیلی تحت تأثیر همان مذهبی که با آن تربیت شده و رشد پیدا کرده؛ یعنی مذهب پارسایی (Pietism) بوده، یعنی صورتی از مذهب پروتستان که در آن زمان در آلمان رواج داشته و کانت به لحاظ خانوادگی این گونه تربیت شده است.

تأثیر کانت در حقوق بشر هم پیداست. آن قوانین و دستورهایی که بیان می کند، خاصه دستور دوم یعنی «چنان رفتار کن که در رفتار تو بشریت چه در شخص تو، چه در دیگری همواره مقصد و غایت باشد، نه وسیله.» این در واقع به نوعی هم اساس قانون حقوق بشر جدید تلقی می شود. اساس اخلاقی و فلسفی حقوق بشر است. هم این که، البته در فلسفه سیاست هم

می تواند صورتی از لیبرالیسم را ایجاد کند به صورت مهار دو جانبه. یعنی این که حد آزادی هر کسی آزادی دیگری است و به این ترتیب این آزادی ها هم دیگر را مهار می کنند و قصد و غرض این است که هیچ کس وسیله ای برای دیگری قرار نگیرد که البته یکی از خطرناک ترین چیزهایی است که انسان دوران جدید با آن کاملاً مواجه است. برای این که در روابط میان سوژه ها با هم دیگر، موضوع های شناسایی با هم دیگر، این خطر وجود دارد که یکی دیگری را ابژه خودش کند. این یک بخواهد که دیگری برای او ابژه شود و در عین حال دیگری هم بخواهد که او برایش ابژه ای باشد که در آن به دلخواه تصرف می کند؛ متعلق گرداندن (Objectification) کسی یعنی این که در او تصرف کند، یعنی به تعبیر رایج از او استفاده ابزاری به عمل آورد، در حالی که او هم در اصل خود سوژه است، شیء نیست. بر اساس سوژگی کنتیوپیته که وجه ممیزه دوره جدید از دکارت بدین سوست، این مسأله این قدر اهمیت پیدا

عالمی که ما در آن به سر می بریم،
بدون کانت این صورت را پیدا نمی کرد.
کانت در همه اجزای تاریخ و فرهنگ بعد از خودش
تأثیر گذاشته است.



ایمانوئل کانت ۳

می کند. مسأله بسیار مهمی است و بدین ترتیب بحث مفصلی است که از باب مثال ژان پل سارتر در کتاب وجود و عدم بیان می کند که مهار دوجانبه کاملاً امکان پذیر نیست و دیگری دوزخ است، برای این که همواره در نگاهش قصد تصرف دارد نسبت به من و من هم همین طور. پیشتر به نحو دیگری شوپنهاور و در قرن هفدهم لاروشفوکو بر همین موضوع تأکید کرده اند. در هرحال آیا چنین اخلاقی که کانت می گوید امکان دارد یا ندارد؟ یکی از موضوعات اساسی مورد بحث است.

البته از لحاظ کلی از دو جهت می شود به کانت نگاه کرد: یکی از وجهه نظر تقابل میان عقل و تجربه. عقل - چه عقل نظری و چه عقل عملی - نه به آن صورتی که لایب نیتس و هیوم بیان می کردند، به گونه دیگری مطرح نظر کانت است. در واقع کانت به نوعی می خواهد بین عقل و تجربه آشتی دهد و عنصر عقلی را در شناخت تجربی باز بشناسد. هم چنان که از قول هیوم نقل کرده اند ما به یقین و معرفت نمی رسیم و در واقع همه امور بنیاد خود را از دست می دهند و به لحاظ عقلی بی بنیاد می شوند. در نتیجه هم معرفت ما بی پایه و اساس می شود و هم فعل اخلاقی اساسی پیدا نمی کند. کانت می خواهد برای هر دوی اینها بنیاد بیاندیشد. در مقدمه تمهیدات گفته است هیوم

او را از چرت جزم بیدار کرده و به نوع دیگری از فلسفه، یعنی فلسفه استعلایی و فلسفه انتقادی متوجه ساخته، نه فلسفه ای که جزم اندیش باشد به گونه ای که در بین خرد انگاران و فلاسفه قدیم متداول و جاری بوده است. بنابراین کانت این کار را می کند. کوشش هایی هم که بعدها صورت می گیرد، باز به نحوی رجوع به کانت دارد، باز مبتنی بر همین است چنان که مثلاً در پدیدار شناسی برنتانو و هوسرل در مقابل تحصلی مذهبانی که دوباره به هیوم بر می گردند مثلاً حلقه وینی ها که احکام تألیفی ماتقدم را نمی پذیرند و می گویند احکام همان دو دسته است: یا تحلیلی ما تقدم یا تألیفی ما تاخر. باز دوباره شما در پدیدار شناسی می بینید همین کوشش است برای این که یک بنیاد عقلی ایجاد شود و علوم و اخلاق و عمل انسانی بنیادی پیدا کند.

این از یک وجهه نظر که قابل بحث و تأمل است و حالا از این حیث در سنت ما حقیقتاً و کاملاً چیز مشابهی نمی توان یافت به نحوه ای که بخواهد همانند سازی شود. اما همان طور که می دانید مطالبی که تجربه انگاران می گفتند، خیلی به مطالبی که متکلمان اشعری ما مثل فخر رازی و غزالی گفته اند، نزدیک است و در واقع به نوعی شاید از این نظر، یعنی مقابله ای که با فلاسفه است، فلاسفه ای که از فلسفه دفاع می کنند از این حیث قابل قیاس باشد. گر چه کاری که کانت می کند، یعنی انقلاب کپرنیکی کانت و مانند این در این جا حضور و وجود ندارد. بحثی که هست بعد از نقد هایی که غزالی کرده یا بعد از تشکیکاتی که امام المشککین فخر رازی در کتاب شرح اشاراتش کرده که گفته اند شرح نبوده، جرح بوده. پاسخ هایی که خواجه نصیر داده یا مساعی که در حوزه شیراز و اصفهان مصروف شده، پاسخ به این اشکالات و همین طور کتاب تهافت الفلاسفه که غزالی نوشته و پاسخی که در غرب عالم اسلام توسط ابن رشد با کتاب تهافت التهاافت به آن داده شد، می توان گفت همه این ها نوعی تقابل با فلسفه است در بین کسانی که از موضع کلامی مطالبی را می گویند که شبیه مطالبی است که تجربه انگاران اروپایی گفته اند. بدیع الملک میرزا شاهزاده قاجار در بدایع الحکم مطالبی را نقل می کند که می گویند اینها شبیه همین حرف هایی است که متکلمان ما گفته اند. خردانگاران حرف هایی می گویند که شبیه حرف هایی است که مثلاً معتزله می زنند. یک چنین تشابهی وجود دارد، ولی البته پیداست که هیچ وقت کاملاً تطبیق نمی کند.

بحث این است که آیا در این عالم عقلی هست یا نیست؟ برای افلاطون صانع (Demiurge) نگاه می کرد به مثل اشیا این عالم را صورت می زد. بنابراین، این عالم یا این که یک کائوس یا هباء است و ماده پذیرایی دارد که در واقع خود آن هیچ حالت معقول ندارد؛ اما صورتی که پیدا می کند، صورت عقلی است؛ یعنی حتی این عالم ما چنین وضعی پیدا می کند. بنابراین، در عالم نظم هست، عقل هست. در ارسطو همین طور این ادامه پیدا می کند و در بین مشائین عقل فعال است و ضامن نظم امور عقل است. برای کانت آن چیزی که ضامن عقلانیت و نظم امور است باز می گردد به سوژه یا ذات شناسنده. در واقع این سوژه یعنی ذات شناسنده، موضوع شناسایی، موضوع نفسانی است. حالا

افق فرهنگی که ما در آن قرار داریم، غیر از افق فرهنگی است

که کانت این مسائل را در آن مطرح کرده است.

اما به این معنا نیست که ما به طور کلی هیچ ادراکی از کانت

نزد هیچ کس از ایرانیان نداریم. اصلاً این گونه نیست.

به درجاتی ما فهم کانتی داریم. بی تردید بعضی ها

فهم بسیار قابل توجهی از کانت دارند. اما آن چیزی که عمومیت دارد

و در فرهنگ عمومی ما آمده هنوز مقدمات است.



ایمان و کانت ۳

این جوری باید بگوییم: این سوژه وقتی که می شناسد و تجربه می کند، در این تجربه افزوده هایی از خودش دارد که آن افزوده ها مبنای معقولات علوم می شود و علوم ریاضیات و علوم طبیعت معقولاتش را از این بابت می گیرند؛ یعنی به جای آن دمیورژ و عقل فعال این صور ماتقدم شناسایی است که مبنای عقلانیت امور قرار می گیرد و به این ترتیب این همان اومانیزمی است که در سوژه کتیویته کانتی به این شکل هویدا می شود. در شناسایی ما هستیم که به طبیعت نظم می دهیم و گرنه آن چه از بیرون می آید، ماده است. قابلیت یعنی هباء (کائوس) است. این ذهن ماست که مطابق یک ضوابط دقیق و خاصی می سازد و به امور نظم می بخشد و طبیعت به معنای امر معقول ممکن می شود. این خلاف آن چیزی است که تجربه انگاران باور دارند و حلقه وینی ها باز از هیوم بر می گیرند که امور تجربی و اموری که ما با آن سروکار داریم، هیچ بنیاد عقلی ندارد. صرفاً ما اصل امتناع تناقض را در احکام تحلیلی داریم، یعنی منطق صرف و این مثلاً از سوی هوسرل عنوان می شود که بسیار خطرناک است. برای این که همه چیز به این ترتیب بنیاد عقلی خود را از دست می دهد. هم شناخت و علم انسان امکان عقلی اش را از دست می دهد و هم این که اخلاق و سیاست بنیادی ندارد و در نتیجه ممکن است توالی فاسد و عوارض خیلی وحشتناکی داشته باشد.

اما وجهه نظر دیگر: تقابل عقل و ایمان برای سنت غربی است. یک ایمان انگاری (Fideism) است که خیلی قدیمی است و شخصیت هایی چون آگوستین و آنسلم از آن صحبت کرده اند. بحث این است که دین چیست؟ آیا مبتنی بر معرفت است؟ آیا مبتنی بر عقل نظری است؟ آیا مثلاً عمل دینی ما خودش استقلال دارد؟ کانت کسی است که این ایمان را به عقل عملی برمی گرداند؛ یعنی جوهره دین را ایمان می داند. دین را الهیات نمی داند، شناخت نمی داند. جوهره دین ایمان است و این ایمان در عمل اخلاقی و عمل به تکلیف است که جلوه پیدا می کند. این دینی که او اعتقاد دارد، مبتنی بر عمل اخلاقی است، نه بالعکس؛ اخلاق مبتنی بر دین نیست؛ یعنی اعتقاد به مبداء و معاد؛ اعتقاد به خداوند و بقای نفس، لازمه فعل اخلاقی است که اگر این نباشد، فضیلت فعل اخلاقی استمرار پیدا نمی کند و سعادت و کمال آدمی امکان پذیر نمی شود. این امکان و ضمانت دوام فضیلت و سعادت بستگی به این دارد که ما به وجود خداوند و به بقای نفس باور داشته باشیم. بنابراین، این معنی اش آن نیست که به اعتقاد کانت می شود گفت خدا هست به معنایی که ما می گوییم و برهان می آوریم یا این که بگوییم خدا نیست. در نقد عقل نظری و محض هم هر دو جنبه رفع می شود. اصلاً نه نفی ای در کار است، نه اثباتی. ایجاباً یا سلماً نمی شود حکم کرد. به هر حال بحث ایده هاست و ایده آل محض عقل و آن قسمت دیالکتیک استعلایی نقد عقل محض کانت که وارد بحث آن نمی شویم. اما در سنت ما آیا چنین چیزی سابقه دارد یا ندارد؟ این ایمان بیشتر جنبه مسیحی دارد. در سنت ما البته ایمان در قرآن آمده، در روایات آمده، اما تقابل ایمان با عقل و این که ما دین را به ایمان برگردانیم، چیزی نیست که در سنت ما به عنوان یک جریان و یک مشرب اتفاق افتاده باشد. آن چیزی که در سنت ما بیشتر بوده تقابل عقل و عشق است در میان عرفا و فلاسفه یا متکلمان، و تقابل عقل و دین بین فلسفه و کلام، و یا تقابلی که بین متشرعان و اهل حدیث با فلاسفه بوده، یعنی تقابل های دیگری مطرح بوده، اما ما توجه کنیم که در روزگار معاصر یکی از تأثیرات کانت همین است. این که در جامعه ما حرف ها بی می زند شبیه آن چه کانت زده است یا تحت تأثیر آن حرف هایی می گویند در تقابل میان عقل و ایمان یا عقل و عشق. در سنت ما در آخر همه اینها به هم می رسند؛ یعنی سنت ما به گونه ای است که این تقابل را طرح می کند و در مرتبه ای عقل و عشق با همدیگر به سازگاری می رسند؛ عقل و دین هم همین طور است که در سنت فلسفی ما از فارابی گرفته تا ملاصدرا همین حالت را دارد. اما عده ای

اخلاق تکلیف مدار کانتی

صورت دیگری از مسیحیت پارسامذهبان است.

این سنت را، این که به این صورت اتفاق افتاده، بر نمی تابند. عده ای هم پاسخ آن ها را می دهند. این هم باز به نحوی تحت تأثیر شرایطی است که از غرب و از فلسفه کانت متوجه جامعه فرهنگی و فلسفی ما شده است. یا بگوییم متوجه اصحاب فرهنگ و نظر در جامعه ما شده است.

به نظر می آید که ما به هر حال در دو سنت مختلف به سر می بریم و تاریخ فرهنگی ای که ما داریم، مشترکاتی با آنان دارد. از جمله فلسفه مشترک است. ما فلسفه را از یونان گرفتیم و در قرون وسطی متأخر ترجمه آثار فارابی و دیگران بر مغرب زمین تأثیر کرده و از این حیث در ما بعدالطبیعه و فلسفه جایی است که ما با غربی ها در آن اشتراکاتی داریم. همین طور بالاخره آنها مسیحی هستند و مسیحیت از ادیان ابراهیمی است با تفاوت هایی که با اسلام دارد. اما به هر حال مشترکاتی دارد. در عین این وجوه اشتراک، وجوه افتراقی هم هست و نمی شود کاملاً این ها را بر همدیگر تطبیق کرد و همانند سازی هایی که معمولاً صورت می گیرد، کاملاً تصنعی و تحکمی است. گاهی می گویند: ما اصلاً کاری به فرهنگ خودمان یا آن ها نداریم. ما مطلب را به عنوان وجه



ایمانوئل کانت ۳

انسانی در نظر می‌گیریم؛ این که شما می‌گویید آن غربی است و این ایرانی است، ما اصلاً نمی‌پذیریم. عالم اسلامی هست و عالم غرب مدرنی است؛ و این‌ها با همدیگر به نحوی تعامل و تقابل دارند. اما اگر بپذیریم وقتی با امری مواجه می‌شویم، از منظر پدیدار شناختی - هم چنانکه هوسرل بیان کرده است - این امر می‌تواند محسوس باشد، متخیل باشد و وهمی باشد، عقلی باشد هر چه، وقتی با آن مرتبط می‌شویم، این سوژه حضور دارد؛ یعنی سوژه‌ای حضور دارد. ما شناسنده هستیم و چیزی را می‌شناسیم که به آن ابژه می‌گوییم. اصلاً این دو اصطلاح سوژه و ابژه را اول بار دانه اسکوتوس به کار برد، ولی سوژه (و ابژه) وقتی اصالت پیدا می‌کند، وقتی محور و مدار قرار می‌گیرد، تجدد پیدا می‌شود. وجه ممیزه تجدد سوژه‌کنویه است؛ یعنی این که دکارت گفت «می‌اندیشم، پس هستم» پس من اندیشه‌ام. آگاهی ام. من موضوع شناسایی هستم؛ یعنی چیزی که می‌شناسد، ذات شناسنده هستم. موضوع بشری شناسایی (human knowing subject) هستم. صفات بشری و شناسایی (human knowing) از جهت رعایت اختصار و اقتصاد در کلام کنار گذاشته می‌شود، ولی مفروض است. بعد می‌گویند انسان سوژه (subject) است. subject خیلی چیزهاست. همه آنچه در آگاهی است یا می‌تواند باشد. منظور این که سوژه بشری شناسایی است؛ چون که حداقل ممکن است فرض شود که غیر انسان هم ذات شناسنده دیگری هست؛ ذات عالم دیگری هم هست؛ این که انسان ذات شناسنده است و

بعد اشیایی یا چیزهایی که می‌شناسد حالا چه مربوط به بیرون باشد، یعنی عالم طبیعت؛ چه حتی احوال نفس خودش باشد، می‌شود ابژه؛ یعنی متعلق شناسایی یا گفته اند برون ذات، امر برون ذات. پس همه چیز به ابژه تبدیل می‌شود و من می‌شوم سوژه. من یعنی نه لزوماً من فردی، من فردی هم البته سوژه است. سوژه می‌تواند جنبه استعلایی، عمومی و کلی هم بگیرد. اشیا تا پیش از این قطع نظر از این که سوژه انسانی موجود باشد یا نباشد، موجود تلقی می‌شد، موجود یا خارجی و عینی بود یا ذهنی. دینی نگاه می‌کردیم، اشیا آفریده‌های خدا بودند.

در واقع کانت به نوعی می‌خواهد

بین عقل و تجربه آشتی دهد و عنصر عقلی را

در شناخت تجربی باز بشناسد.

مخلوقات بودند. اما اشیا الآن ابژه اند. ما به آن‌ها ابژه می‌گوییم؛ یعنی الآن همه اشیا در نسبت با من از این حیث که من شأن شناسایی دارم و آن اشیا قابلیت این را دارد که به شناسایی من در بیاید، تعریف می‌شود. این سابقه نداشته. فقط یک وجه شیء این بوده؛ نه آن که شیئیت شیء منوط به آن باشد، ماهیت شیء تلقی می‌شود. برای همین هم است که معرفت شناسی بعد از دکارت این قدر اهمیت پیدا می‌کند و در کانت به اوج اهمیت خود می‌رسد. برای این که اساس قضیه این است. در قدیم یک وجهی از شیء این بود که من می‌خواهم آن را بشناسم. حالا بحث می‌کرد در علم النفس مثلاً ولی الآن بخصوص بعد از کانت معرفت شناسی اهمیت بسیاری پیدا کرده است. بحثی که من می‌خواستم مطرح کنم این است که شما وقتی یک امر عقلی مثل فلسفه، و در ما نحن فيه فلسفه کانت را هم بخواهید بشناسید که امر عقلی است، در این امر عقلی این سوژه حضور دارد. این ابژکتیویسم را کانت نمی‌تواند بپذیرد؛ یعنی این که سوژه در متعلق خودش کاملاً گنجانده شود و حل و رفع گردد، نه. البته بعدها برنتانو با حیث التفاتی بیشتر راجع به نسبت سوژه و ابژه بحث می‌کند. در کانت این اندازه وضوح ندارد. ولی به هر حال کانت کسی است که بر آن تأکید کرده است. انقلاب کپرنیکی کانت هم مبتنی بر همین است که ما ببینیم این سوژه چه نقشی در شناسایی دارد. این گونه نیست که فقط قابل و پذیرا باشد. فعال و حاضر است. حالا این سوژه حتی سوژه استعلایی هم باشد، از رهگذر تاریخ است. اگر استعلایی هوسرلی را هم در نظر بگیریم، از رهگذر تاریخ و فرهنگ است که این سوژه شناخته می‌شود. ضمن آن که در متعلق شناسایی خودش حل نمی‌شود. به عبارت دیگر: چنین نیست که بگوییم فرقی نمی‌کند من هندی بشناسم یا من مثلاً عرب بشناسم یا من اروپایی بشناسم. نه فرق می‌کند و این چیزی است که البته به قسمی دیگر در هرمنوتیک در فلسفه معاصر مطرح است. در این جا هم باز این سوژه حضور دارد حتی سوژه تاریخی، سوژه فرهنگی؛ نه صرفاً خود استعلایی که بین همه عقول و همه انسان‌ها مشترک است و البته افتخار یافت آن برای اروپایی‌ها و غربی‌ها تلقی می‌شود، لاقلاً آن‌ها خودشان را به بیشترین قدر و اندازه سهیم می‌دانند. بنابراین، ما نمی‌توانیم به کانت توجه کنیم بدون این پرسشی که در اساس خود ایشان مطرح کرده اند؛ یعنی این که شرایط امکان فهم فلسفه او چیست و چرا به کانت توجه می‌کنیم؟ کانت چرا برای ما اهمیت پیدا کرده و چه تأثیری در عالم ما گذاشته است؟ نه فقط در عالمی که همگان در آن بسر می‌بریم که به هر حال مؤلفه‌هایش غربی است، بلکه عالم خاص و ویژه‌ای که تحت عنوان عالم ایرانی و اسلامی می‌توانیم از آن نام ببریم.



ایمانوئل کانت ۳

مطلب آخر این است که همین عنصر در بد فهمی مؤثر می شود. این گونه نیست که ما فکر کنیم به راحتی می توانیم کانت را بفهمیم. چون که غربی ها می توانند بفهمند. همان طور که ما می توانیم بهتر از غربی ها ابن سینا را بفهمیم. برای این که او در سنت ماست و یا لاقبل به آن نحوی که در سنت ما مطرح بوده است. حالا نمی گویم که بتوانیم در فلسفه ابن سینا بازاندیشی کنیم و مطالب جدیدی استخراج کنیم، ولی آن چیزی که در سنت ماست، ما بلافاصله اخذ می کنیم. چون در سنت ماست، در زبان ماست. یکی از مشکلاتی که ما داریم، مشکل زبان است. به هر حال، وقتی ابژه را به عین و سوژه را به ذهن ترجمه می کنیم، دچار زحمت می شویم. چرا؟ چون ذهن و عین، مقسمشان موجود بوده، موجود یا ذهنی است یا عینی و خارجی. این جا اگر ذهن و عین بگذاریم، دیگر مقسمشان موجود نیست. این جا مطلب اصلاً مبتنی بر سوپژکتیویته است؛ یعنی که یا یک چیزی است که می شناسد و امری که در درون ذات شناسنده است یا چیزی که شناخته می شود و برون ذات است. مقسم نه وجود، بلکه علم و معرفت است. می گویند معرفت یا سوپژکتیو - یعنی درون ذاتی - است یا ابژکتیو - یعنی برون ذاتی - نه عینی. آن موقع چیزی که شناخته می شود، می شود ابژه، متعلق شناسایی یا امر برون ذات. در کانت عین نفس الامری اشیا را ما نمی شناسیم. هیچ موقع نمی توانیم شناختی از آن ها پیدا کنیم. ما فقط ابژه ها را، پدیدارها را می شناسیم و شناخت ما از ابژه ها شناخت پدیداری است در محدوده زمان و مکان و آن چیزی که ذهن به آن اضافه می کند. اما این که چه طور می شود که این شناخت ابژکتیو می شود؟ شرایطش را دارد؛ یعنی وقتی ابژکتیو می شود که برای من همیشه باشد و برای همگان باشد. اگر من سرماخوردگی داشته باشم، مزه غذا را تلخ می یابم. اما وقتی در حال عادی هستم، آن مزه را جوری ادراک می کنم که بقیه آن را می یابند. پس معلوم می شود به شخص من باز نمی گردد. در حالی که در صورت اول به دیگران می گوئیم: بیایید ببینید من شکایت می کنم که تلخ است. تلخ پخته شده. همه می خورند می گویند تلخ نیست. اگر همه می خورند می گویند تلخ نیست، یا با وسیله ای معتبر می توانیم به آن پی ببریم، می شود ابژکتیو. در واقع، این شناخت می شود شناخت ابژکتیو. شناخت ابژکتیو هم قسمی شناخت است که البته از نظر کانت معتبر است، اما باز هم معرفت ماست؛ یعنی در محدوده شناسایی و ذهن ماست. عالم نفس الامری و خارج مستقل از ذهن را ما بر اساس common sense یعنی شعور متعارف و فهم عرفی می پذیریم که مبنای خیلی فلسفی هم ندارد. کانت در همان کتاب نقد اول می گوید: فصاحت است که ما وجود عالم بیرون و مستقل از ذهن - بیرون از ذهن به نحو مستقل - را نمی توانیم ثابت کنیم و این برای ما در فلسفه اسلامی اصلاً مطرح نیست. چون ما با کوگیتو شروع نکردیم. اصلاً برای همین خیلی از بحث های فلسفی که در مورد ایده آلیسم و رئالیسم صورت می گیرد، برای ما شبیه منقولات است. چون سنت ما نیست.

این ها مشکلاتی است که ما در فهم فلسفه کانت با آن مواجه هستیم و برای این که این فهم صورت بگیرد، لازم است که از جانب ما یک مجاهده و کوشش مضاعفی صورت بگیرد و به تعبیری باید ما بتوانیم به نوعی منسلخ بشویم؛ یعنی پوستمان باید کنده شود. این ذهنیت هایی که داریم، پوستی است که در واقع مانع می شود. نمی گوئیم به طور کلی آن را کنار بگذاریم. بحث بر سر این نیست. نکته این است که وقتی ما می خواهیم امکانات فلسفه و تفکر را بشناسیم، بتوانیم از وجهه نظر جمعی و کل مطلق و - به تعبیر ابن سینا - به نحو لایشرط سعی کنیم به فیلسوف مورد بحث نزدیک شویم. من نمی گویم اصلاً امکان پذیر است که تمام پیش فرض ها را بشود کنار گذاشت. خود این هم وضعی است. بحث بر سر این است که فقط این وجهه نظر تاریخی را بتوانیم پیدا کنیم که با تفکر کانت بر اساس سیاق (context) فرهنگی خودش مواجه شویم.

سؤال: شما طرح واره ای را برای این که شرایط امکان فهم کانت در جامعه ایرانی فراهم شود ارائه دادید، اما نتیجه ای که از آن استنتاج می شود این است که ما اصلاً فهم درستی از کانت نداریم؟
دکتر حشمت: ببینید ما بخصوص بعد از انقلاب آثار زیادی را ترجمه کرده ایم و مترجمان بزرگی بوده اند و آثاری در باره کانت یا آثاری از کانت ترجمه کرده اند و من عرض کردم سعی شان مشکور و کوشش شان ستوده باد. اما مخصوصاً تأکید می کنم بحثی که هست این است که ما در بسیاری از موارد، امکان سوء فهم و موانع و دشواری های فهم را هیچ در نظر نمی گیریم. در حالی که همواره در معرض سوء فهم هستیم. این سوء فهم و بد فهمی، به این جهت است که افق فرهنگی که ما در آن قرار داریم، غیر از افق فرهنگی است که کانت این مسائل را در آن مطرح کرده است. اما به این معنا نیست که ما به طور کلی هیچ ادراکی از کانت نزد هیچ کس از ایرانیان نداریم. اصلاً این گونه نیست. به درجاتی ما فهم کانتی داریم. بی تردید بعضی ها فهم بسیار قابل توجهی از کانت دارند.

معرفت شناسی بعد از دکارت این قدر اهمیت پیدا می کند
و در کانت به اوج اهمیت خود می رسد.



ایمانوئل کانت ۳

اما آن چیزی که عمومیت دارد و در فرهنگ عمومی ما آمده هنوز مقدمات است و به این ترتیب باید توجه کنیم که دشواری کار چه قدر زیاد است و توجه کنیم که چه چیزهایی است که مانع می شود و چه چیزهایی ممکن است به ما کمک کند. این که ما فکر کنیم سوژه را کنار می گذاریم، پس بنابراین تقسیم بندی غرب و شرق را نمی پذیریم، مسأله حل می شود. پاک کردن صورت مسئله است. ما با زبان فارسی فکر می کنیم و با پیشینه فرهنگی خودمان می اندیشیم و دانشجویی ما به محض این که بخواهد به نحوی وارد مفاهیم زبان فلسفه جدید بشود، سال ها وقت می برد و در دوره ها و مقاطع تحصیلی با همه هوشمندی گاهی سقش کف آن چیزی است که دانشجوی غربی در این زمینه می فهمد. این وجهه نظر تاریخی که پیدا شود، به نظر من می آید که خود این یکی از شرایط امکان فهم می شود، نه در مورد کانت، بلکه در مورد همه فلاسفه غرب. این که به تفاوت های فرهنگی که وجود دارد توجه کنیم و نخواهیم همانند سازی کنیم، کاری که معمولاً روشنفکران ما کرده اند. مثلاً همین طور شرایط ما را با قرن هفدهم قیاس می کنند. این کارها کار بی وجهی است. دلیلی ندارد ما بگوییم همه فرهنگ ها یک مسیر دارند یا همه به شکل فرهنگ غربی حرکت می کنند. هر فرهنگی ویژگی های خاص خودش را دارد. در فرهنگ ما هم امر بدیعی وجود دارد که بی تردید اگر غربی بخواهد به آن ورود پیدا کند، خیلی برایش سخت و دشوار است. یکی از آن ها عرفان

برای کانت آن چیزی که ضامن عقلانیت و نظم امور است،
به سوژه یا ذات شناسنده باز می گردد.

اسلامی است. ما از دوران کودکی اشعار حافظ، سعدی و مولانا در گوشمان است، ولی عرفان برای غربی ها چیزی ناشناخته و حتی مرموز است. حتی در زندگی ادبی آنان به این صورت حضوری نداشته است. بنابراین، ما امکانات و استعدادهایی داریم، آنها هم استعدادهایی دارند. درک این معنا کمک می کند که از جمله ما بتوانیم وارد عالم آنها

شویم. بدون آن که هویت خودمان را از دست بدهیم، کاملاً منغم در آنها شویم. به عبارت دیگر: ما وقتی آن ها را خوب می فهمیم که فهم درستی از خودمان داشته باشیم. این خیلی مسأله مهمی است؛ یعنی در واقع خودآگاهی ما به فهم ما از دیگران کمک می کند. یکی از مشکلاتی که در نزد بعضی در جامعه روشنفکری داشتیم، غفلت از این معنا بوده. ولی خوب این به آن معنا نیست که کسی که در سنت است، کانت را می فهمد، نه او هم حتماً مشکلاتی دارد؛ یعنی او هم به نوع دیگری در فهم کانت مشکل دارد. برای این که کوگیتوی دکارتی را اصلاً نیافته، با آن مقدمات شروع نمی کند. وقتی در باره آلیسم بحث می کند، این بحث چرا اهمیت پیدا می کند؟ برای ما وجود اشیا بدیعی است، برای غربی ها باید اثباتش کرد.

در پایان حیفم آمد که از مرحوم مهدی حائری یزدی که در معادل یابی کانت دست کم یکی دو تا معادل خوب را مدیون ایشان هستیم، یاد نکنم. یکی این احکام جدلی الطرفین برای آنتی نومی هاست که می گوید: میرداماد در قبسات گفته است که شیخ الرئیس در شفا می گوید در باب حدوث و قدم عالم براهینی که اقامه می شود جدلی الطرفین یا جدلیه الطرفین است. این ها یعنی قول به حدوث یا قدم عالم احکام جدلیه الطرفین اند؛ یعنی این که هر طرف طرف دیگر را رد می کند بدون این که بتواند از عهده اثبات وضع فعلی خودش بریاید و این دقیقاً تطبیق می کند با این Antinomy. گمان می کنم شاید این احکام تنجیزی به نحوی که آقای دکتر رحمتی توضیح دادند که برای categorical به کار می رود تنجیزی، منجز بودن در مقابل مشروط هم شاید از ایشان باشد. چون از فقه و اصول آمده. البته در فقه احکام منجز هم هست در مقابل احکام تعلیقی و نه مشروط. این تقابل این گونه است که این دیگری hypothetical یعنی تعلیقی است نه conditional یعنی مشروط. حکم تنجیزی همان حکم منجز است. معلق به چیز دیگری نیست. دروغ نمی گویند برای این که دروغ گفتن فضیلت نیست و قبیح است یا راست گفتن حسن است. نه چون مثلاً اعتماد مردم را سست و زایل می کند. این توضیح کوتاه در مورد یونان و اسلام که گفتند من نمی دانم آیا واقعاً آن چیزی که در عالم اسلام است، همان صورت فلسفی است که در یونان است. بالاخره فلسفه ای را که در عالم اسلام است، اسلامی می دانیم یا نمی دانیم و این اسلامیت برای فلسفه عرضی است یا در صورت و ماهیت است. اگر این جوهری است، چیزی است که از حیث صورت غیر از آن چیزی است که در یونان بوده و کاملاً تطبیق نمی کند. برای این که در حوزه فرهنگی دیگری که دین توحیدی اسلام بوده و آنها وثنی مذهب بودند، مطرح شده. این تفاوت وجود دارد. در مورد غربی ها پژوهش هایشان در مورد عرفان قابل توجه است و بعضی هایشان هم به معرفتی نایل شده اند و حتی برخی از ایشان مسلمان شدند. اما خیلی ها هم هستند که فقط پژوهش کرده اند که به عنوان پژوهش قابل تحسین است. اما این که تا چه اندازه به فهم این معانی نزدیک شده اند، قابل تأمل است.

دکتر انشاء الله رحمتی: بسم الله الرحمن الرحيم. جایگاه اخلاق کانت در تفکر

او بحث انگیز است تا جایی که بعضی گفته اند آن چه کانت در باره اخلاق نوشته، صرفاً از باب خالی نبودن عریضه بوده است؛ زیرا در واقع بعد از این که کانت بنیادهای مابعد الطبیعه و دین را در عقل نظری سست کرد و مورد نقادی جدی قرار داد و اساساً امکان فهم را در این عرصه منتفی دانست، دیگر جایی برای اخلاق وجود نداشت یا لااقل جایی برای عینیت اخلاق به عنوان یک سری احکام و قوانین مطلق وجود نداشت. این تقریب است. اما از سوی دیگر به نظر می آید که اخلاق کانت نه تنها برای خالی نبودن عریضه نیست، بلکه اصلاً آنچه را که کانت در فلسفه برای خودش مقرر کرده و وظیفه ای که برای خودش در فلسفه تعریف کرده، این بوده که می خواسته به بنیادهای استواری برای اخلاق دست پیدا کند و به طور طبیعی کانت به عنوان یک انسان، آن چنان که از زندگی اش نیز بر می آید، متخلق بوده. عامل به اخلاق بوده و در عین حال انسان عقل مدار و منصفی است؛ یعنی نمی خواهد چیزی را بدون مبنا بپذیرد. از عقیده ای دفاع کند که دلیل قاطعی برایش ندارد و ما می بینیم که همه مشغله کانت، تمام عمر وی صرف نقادی عقل شد. بنابر این، کسی که می خواهد از یک طرف اخلاقی زندگی کند و از سوی دیگر هیچ چیز جز عقل برایش حجت ندارد، به نظر می آید که ورودش به اخلاق ورودی هدفمند است و حتی فراتر از یک مشغله آکادمیک یا فراتر از وظیفه یک فیلسوف به این کار مبادرت کرده است. در واقع کانت می خواسته تکلیف خودش را روشن کند؛ حداقل من که تجربه ای در انس با آثار اخلاقی کانت بخصوص نقد عقل عملی داشته ام، به نظرم می آید که وی بیشتر می خواسته تکلیف خودش را روشن کند. او با نقدهای جدی که در حوزه توانایی های عقل در شناخت دارد، می خواسته است که ببیند آیا ما مبنایی برای فهم اخلاق یا برای قبول اخلاق داریم؟

اهمیت این از آن جا روشن می شود که نوعاً قبل از کانت و حتی در فرهنگ ما نیز فیلسوفان و هم انسان های عادی غالباً اخلاق را متکی به دین می دانند. این جمله داستایوفسکی معروف است که می گوید: «بدون خدا هر کاری مباح است» یعنی انسانی که به خدا معتقد نیست یا انسانی که از خدا



انشاء الله رحمتی

به نظر می آید که
ورود کانت به اخلاق
ورودی هدفمند است
و حتی فراتر از
یک مشغله آکادمیک
یا فراتر از وظیفه
یک فیلسوف
به این کار مبادرت
کرده است.
در واقع
کانت می خواسته
تکلیف خودش را
روشن کند.

نمی ترسد، هر کاری می تواند انجام دهد. خود ما نوعاً باورمان همین است و جالب است که قبل از کانت کسی مثل جان لاک که بزرگترین نظریه پرداز تساهل است، چنین نظری دارد. لاک که بحث مَدَارای دینی را برای اولین بار به شکل نظام مند مطرح کرد، در عین حال می گوید: «ملحدان هیچ عهد و پیمانی ندارند» یعنی نمی توان به عهد و پیمان کسی که دین ندارد، اعتماد کرد. به قولش هم نمی توان باور داشت. در واقع کانت در مقطعی زندگی می کند که به لحاظ دینی می توان گفت مقطع سیطره «دئیسم» (Deism) است. دئیسم به معنای یک نوع خداآوری بر مدار عقل است. یعنی اگر ما توانستیم از طریق عقل چیزی را از دین بفهمیم، آن را می پذیریم. در غیر این صورت، نه اعتمادی به وحی است و نه به مرجعیت. دئیسم در دوران قبل از کانت جواب داده بود؛ یعنی کسانی مثل خود دکارت و جان لاک که براهین فلسفی اثبات وجود خدا را که از دوران قرون وسطی به ارث رسیده بود احیا کرده و در نهایت نیز حتی پشتوانه معرفت ما به عالم خارج را اثبات وجود خدا می دانستند. چون در واقع ما به خداوند اعتماد داریم، به این که کسی زمام امور عالم را در دست دارد اعتماد داریم. می پذیریم که فریبکار نیست. پس می توانیم به قوای معرفتی مان اعتماد کنیم، ولی جان لاک و اسپینوزا از این تفکر دئیستی در باره دین دفاع می کردند و لاقلاً نتیجه فلسفه آنها مخالفت صریح و جدی با دین نبود. اما دینداری این ها یا اعتقاداتشان به خدا تفاوت داشت.

در الهیات مدرسی، الهیات اسکولاستیک، شناخت خداوند و قبول اعتقاد دینی را صرفاً بر عقل مبتنی نمی کردند، بلکه وحی و حتی حجیت کلیسا را هم به نوعی دخالت می دادند. فیلسوفانی مثل آنسلم یا آگوستین ایمان را مقدمه فهم می دانستند. این جمله معروف است که «ایمان می آورم تا بفهمم» یعنی اول من ایمان دارم، بعد قبول می کنم و به شکل عقلی هم قبول می کنم. اما از دید فیلسوفانی مثل لاک، دکارت، اسپینوزا و لایب نیتس که در واقع اسلاف کانت هستند و به تعبیر خود کانت در دوران مدرن، تنها مرجعی که برای شناخت وجود دارد، عقل است. دین در محدوده عقل تنها که عنوان یکی از کتاب های معروف خود کانت هم است، در واقع ترجمان این پروژه دئیستی است. خداآوری عقلی یا دئیسم با نقادی های هیوم دچار چالش جدی شد. هیوم در واقع همه براهین وجود خدا را قابل مناقشه می دانست بخصوص معروفترین و رایج ترین و تأثیرگذار ترین این براهین یعنی دو برهانی که خیلی در جهان غرب و در بین خود ما هم تأثیرگذارند و همه می توانند آن ها را درک کنند: یکی برهان نظم و دیگری برهان معجزه، یعنی برهانی که از طریق خرق عاداتی که در عالم اتفاق می افتد، وجود یک قدرت غیبی را اثبات می کند. در واقع در خود کانت هم پروژه هیوم به شکل دیگری تکرار شد. کانت در فلسفه نظری به براهین اثبات وجود خدا نقدهای جدی وارد می دانست و به طور کلی فراتر از این که براهین را نقد کرد، اساساً امکان شناخت را در آن حوزه منتفی می دانست؛ او قوه شناخت بشر - یعنی آن چیزی را که ما تحت عنوان عقل می شناسیم - دو شاخه می کرد: یکی فاهمه و دیگری عقل. فرق فاهمه و عقل از نظر کانت این است که فاهمه مفاهیمی دارد و این مفاهیم فاهمه به نحوی مبتنی بر تجربه است؛ یعنی مقولات فاهمه قالب هایی هستند که از شهود پُر می شوند. منظور کانت از شهود ادراک حسی است؛ یعنی به تجارب حسی ما پایبند است، اما در حین حال، عقل که قوه دیگری در ما است، مفاهیمی دارد که از آن ها به صورت معقول تعبیر می شود. این صورت معقول در واقع مفهوم هستند، ولی تهی از شهودند. تهی از ادراکات حسی اند و چون تهی هستند، کانت این ها را مفاهیم معرفت بخش نمی داند. این مفاهیم صرفاً یک نحوه اشتیاقی هستند که انسان به کلیت دارد. اشتیاقی هستند که انسان به مطلق دارد، ولی نهایتاً توخالی اند.

بنابراین، هرگاه که ما به عقلمان اجازه می دهیم در حوزه ای وارد شود که ماورای طبیعت است، ماورای محسوسات و شهودهای حسی ما است، گویا در فضا پرواز می کنیم. کسی که در فضا پرواز می کند، به هیچ جا بند نیست، معلق است. اصلاً پیشرفتی ندارد. در آن جا پرسه می زند. بنابراین کانت نه تنها براهین را قابل مناقشه می دانست، بلکه علت نقض براهین را این می دانست که در این جا ما وارد یک حوزه ای شده ایم که نباید وارد آن می شدیم. بحث اثبات وجود خدا برای کانت حوزه محال است. سعی بیهوده است. این گونه نیست که اگر این براهین نقض شدند، بشود برهان بهتری پیدا کرد. بنابراین کانت تا این جا مثل هیوم فکر می کند و حتی به یک معنا می توان گفت: افراطی تر. چون هیوم فقط براهین را نقد می کرد، ولی به طور کلی دلیلی برای محال بودن شناخت اقامه نمی کرد. اما کانت شناخت را محال می دانست.

هیوم با اخلاق هم همین برخورد شکاکانه را می کند. به این معنا که بنیادهای اخلاق را هم مورد مناقشه قرار می دهد. هیوم می گفت: در همه نظام های اخلاقی می بینیم که مغالطه ای صورت می گیرد و آن مغالطه این است که احکامی را بر اساس مابعدالطبیعه، بر اساس علوم، بر اساس اجماع اثبات می کنیم. در بحث های متافیزیک در علوم در همه جا قضایای ما نسبت شان «هست» است؛ مثلاً می گوییم: «خدا هست»، «آخرت هست»، بعد از این نتیجه می گیریم که پس باید به فرمان خدا گوش داد. خوب این استنتاج از لحاظ منطقی غلط است؛ زیرا شما در



ایمانوئل کانت ۳

واقع چیزی را در نتیجه دارید که در مقدمات نیست و منطقی هم چنین اجازه ای به شما نمی دهد. این همان مغالطه «استنتاج باید از هست» است.

به هر حال در مورد اخلاق هم هیوم به نحوی شکاک بود و حتی در دوره های بعد هم خیلی از بحث های اخلاقی تحت سیطره نقدهای هیوم است، ولی کانت در اخلاق این راه را نرفت بر خلاف فلسفه نظری اش که موضع شکاکانه ای نسبت به دین اتخاذ کرده بود، در فلسفه عملی اش حتی نسبت به دین هم موضع مثبتی است. حوزه های عقل را به حوزه نظری و حوزه عملی تقسیم می کند؛ نمی خواهد بگوید ما دو تا عقل داریم، دو تا قوه شناخت داریم، بلکه می گوید این قوه شناخت مان را در دو حوزه می توانیم به کار بگیریم. گاهی در حوزه نظر به کار می گیریم. اگر در حوزه نظر به کار بگیریم، بهره ما از شناخت فقط در حد آن چیزی است که ریشه در محسوسات دارد، ولی اگر در حوزه عمل به کار بگیریم، وضعیت متفاوت می شود.

با توجه به این مقدمه روشن می شود که چگونه کانت می تواند هم از مطلق بودن اخلاق دفاع کند، هم از نوعی دین که البته این دین ممکن است با دینی که اسلاف کانت از آن دفاع می کردند متفاوت باشد، ولی به هر حال می توان گفت که این دین به نوعی مابعدالطبیعه ای را که کانت در عقل نظری منتفی می دانست، دوباره وارد حوزه معرفت بشر می کند و به همین خاطر گفته اند که متافیزیک کانت یا جهان شناسی کانت در اخلاق است، نه در فلسفه نظری. چون در فلسفه نظری عمدتاً فلسفه کانت وجه سلبی دارد. اما فقط محدودیت ها و نقص های عقل و از طرف دیگر قوت هایش را نشان می دهد. ولی در شناخت عملی می توان گفت که جهان دیگری را به ما معرفی می کند و وجه ایجابی فلسفه کانت در همین حوزه اخلاق است.

سؤال: به نظر شما چه زمینه هایی برای فهم اخلاق کانت در ایران وجود دارد؟

دکتر رحمتی: ابتدا من برداشت خودم را از فرمایشات دکتر حشمت بیان کنم و بعد به پاسخ سؤال شما می پردازم. این که می فرمایند «فهم کانت برای ما دشوار است و در این جا احتمال سوء فهم خیلی زیاد است.» من هم می پذیرم، ولی فکر می کنم این دشواری را نباید به این معنا گرفت که ما از مطالعه کانت طرفی نمی بندیم. ما نمونه هایی داریم که نشان می دهد در عین حال که فلسفه ای غیر بومی بوده، ولی وقتی وارد فرهنگ ما شده، آن را از صاحبان آن فرهنگ بهتر فهمیده ایم.

نمونه کاملاً بین آن فلسفه اسلامی است. در واقع آن چیزی که در یونان وجود داشت، دستاورد افلاطون و ارسطو بود و کاملاً خاستگاه های فرهنگی اش با آن چیزی که در جهان اسلام وجود داشت، متفاوت بود و حتی آن طور که در تاریخ فلسفه می خوانیم، فلسفه یونان در واقع ثمره ادیان مشرکانه بود. اساس و بنیادهای فرهنگی آن ها همان اساطیر یونان بود. تمدن یونان بود. بعد این فلسفه وقتی وارد جهان اسلام شد، البته طبیعی است که فیلسوفان مسلمان کار برایشان خیلی دشوارتر از غربی ها بود. مسلمانان این را توانستند بفهمند و فلسفه ای خلق کنند که می بینیم بعدها برای خود یونانی ها و غربی ها هم آموزنده بود.

نمونه دیگر فهم محققان غربی از عرفان اسلامی است. درست است که فهم عرفان اسلامی برای غربی ها دشوار است. ژنتیک آن ها، قوای معرفتی آن ها به گونه ای دیگر است، ولی ما در این سال ها شاهد آثار درخشانی در زمینه ادبیات فارسی و عرفان اسلامی از سوی غربی ها بوده ایم. بنابراین علی رغم این که باید به دشواری فهم کانت توجه داشته باشیم و بدانیم که برای ما امکان سوء فهم وجود دارد و از شبیه سازی باید پرهیز کرد، ولی به نظرم هیچ بعید نیست که اگر کانت و هر فیلسوف غربی دیگری در جامعه ما ترویج شود و زمان هم بگذرد، توفیقات چشمگیری در فهم آن داشته باشیم. خیلی سال نیست که کانت به طور جدی وارد فرهنگ ما شده است. می توان گفت بعد از انقلاب آثار کانت ترجمه شده اند، ولی با گذشت زمان می توان امیدوار بود که آن اتفاقی که در گذشته فرهنگی ما افتاده، در این دوره هم بیفتد. ضمن این که طبیعی است که باید احتیاط های لازم را هم به خرج دهیم.

ادامه بحثم ناظر به سؤال شما است. چون گفتم چگونه کانت توانست یک اخلاق بدون دین را طراحی کند. سعی می کنم خیلی مختصر مقایسه ای با فرهنگ خودمان بکنم. آیا ما در فرهنگ خودمان چیزی شبیه به اخلاق کانت داریم؟

همان طور که در فلسفه نظری کار کانت را انقلاب کپرنیکی تعریف می کنند؛ در حوزه اخلاق هم کار کانت را انقلاب کپرنیکی توصیف کرده اند. همه اخلاق های قبل از کانت، اخلاق را بر چیزی خارج از اخلاق مبتنی می کردند و آن چیزی که خارج از اخلاق است یا سعادت است یا دین است یا ممکن است علوم طبیعی باشد. مثلاً می پرسیم چرا نباید دروغ گفت؟ چرا باید کار درست انجام داد؟ نوعاً پاسخ این است که چون انسان های راستگو - یا در این دنیا

جان لاک بزرگترین نظریه پرداز تساهل است. کسی است که بحث مدارای دینی را برای اولین بار به شکل نظامند مطرح کرد.



ایمانوئل کانت ۳



جان لاک

یا در جهان آخرت - انسان های سعادت‌مندی هستند. به هر حال کار درست را ما بر اساس فایده اش تعیین می کنیم. مکاتبی که امروز هم در غرب فعال هستند، اصالت فایده ای فکر می کنند. ملاک درستی فعل فایده ای است که از آن حاصل می شود. البته منظور از فایده هم فایده خود شخص من نیست. فایده تعابیر مختلفی دارد، ولی تعبیر رایجش این است که وقتی می گویند فایده یعنی بیشترین سود برای بیشترین عده از انسان ها دارد؛ مثلاً انسان ها باید راست بگویند، زیرا وجود این عمل در جامعه بیشترین سود را به همراه دارد. در فرهنگ خود ما نیز اشاعره درستی و نادرستی را بر اساس اوامر و نواهی خدا تعریف می کردند. می گفتند که این حسن و قبح ها برای این است که خداوند گفته است. چون خداوند گفته و خداوند مالک ما است، پس ما چاره ای نداریم. ممکن است که دلیلی هم برای این نداشته باشیم که چرا راست می گوئیم. چون خداوند گفته راست بگوئید، راست می گوئیم.

به هر حال کانت همه این نظریات را به دگر آیینی متهم می کند. دگر آیینی ترجمه Heteronomy است. از nomy به معنای قانون یا همان واژه معرب «ناموس» است. دگر آیینی یعنی این که ناموس اخلاقی ما، قانون اخلاقی ما از غیر گرفته شده باشد، عاریتی باشد. کانت می گفت: هر کدام از این نظریات پایه اخلاق را بر غیر از اخلاق قرار می دهند. اما آنچه می تواند اخلاق را توجیه کند و بنیاد استواری برای اخلاق باشد، Autonomy یا خود آیینی است. یعنی باید اخلاق بر خودش مبتنی باشد. نظریه کانت جزو نظریات فریضه گرایانه

در مقابل نظریات فایده گرایانه قرار می گیرد. این قسم نظریات می گویند باید فعل اخلاقی را انجام دهیم به دلیل این که فعل اخلاقی است. به دلیل این که وجدان ما حکم می کند که باید چنین کرد. بنابراین کانت احکامی را که برای ما مطرح است، دو دسته می کند: احکام مشروط و احکام مطلق. وقتی حکم می کنیم که این کار را باید انجام داد، چون فایده دارد یا چون سعادت شما را تأمین می کند، همه این ها احکام مشروط هستند. حتی اگر این شرط را ثواب و عقاب الهی قرار دهیم، تفاوتی ایجاد نمی شود. اما وی می گوید: احکام اخلاقی احکام بدون قید و شرط هستند؛ یعنی وقتی که گفته می شود، باید انجام داد؛ چون و چرا معنا ندارد. ما نمی توانیم بپرسیم چرا باید راست گفت؟ این در واقع همان چیزی است که در فرهنگ بشری تحت عنوان قاعده زرین شناخته شده است. این قاعده در میان قواعد دیگر همانند طلا در میان فلزات است. تمام فلزات را با معیار طلا می سنجیم، ولی هیچ فلزی معیار طلا نیست. خود طلا معیار خودش است. این در واقع قانونی است که در همه ادیان به شکل های مختلف آمده، ولی کانت آن را نظام مند ساخته و از آن دفاع فلسفی کرده است. از بزرگان ادیان مختلف با تقریر های مختلف نقل شده است که «برای دیگران همان را بپسند که برای خود می پسندی» به هر حال کانت این را مبنا قرار می دهد به نحوی که می تواند معیار قرار گیرد. تقریر کانت این است: «همیشه طوری عمل کن که بتوانی اراده کنی عمل تو قانون کلی شود.» در واقع کانت می گوید هر جا عمل غیر اخلاقی باشد، اگر اراده کنیم قانون کلی باشد، دچار تناقض در اراده می شویم. مثال خودش وعده دروغ است که ما وقتی که وعده دروغ می دهیم، نمی توانیم اراده کنیم که قانون کلی شود. چون اگر اراده کردیم که من وعده ای می دهم و هر وقت که مصلحتم اقتضا کرد وعده ام را نقض می کنم، دچار تناقض گویی می شویم. چون اراده می کنیم که هم وعده دادن یک نهاد در جامعه باشد و هم این نهاد را نقض می کنیم. اراده می کنیم هم نباشد. البته به کانت نقدهایی وارد کرده اند. مثلاً گفته اند که درست است که این معیار در این جا جواب می دهد، ولی ممکن است در مورد همه اعمال و موقعیت های اخلاقی جواب ندهد یا وقتی ما دچار تعارض اخلاقی می شویم یعنی دو عمل اخلاقی است که می خواهیم یکی را انجام دهیم، معیار کانت جوابگو نیست. به هر حال کانت با یک چنین معیاری قاعده زرین را تبدیل به یک قاعده فلسفی می کند و اساس فلسفه عملی خودش قرار می دهد.

اتفاقاً بحث کانت برای ما این قسمتش بهتر از غربی ها قابل فهم است. دلیلش هم این است که همان طور که دکتر حشمت فرمودند، ایمان گرایی به معنایی که غربی ها معتقدند در فرهنگ ما وجود نداشته است. درست است که در فرهنگ ما اهل حدیث جایگاهی همانند ایمان گرایان دارند، ولی کافی است که کتاب های فلسفی را ورق بزنید و ببیند چه نقدهای جدی فلاسفه به اهل حدیث وارد می کنند تا جایی که به اهل حدیث می گویند: طبق مبنای شما نه تنها نمی توانیم به خدا ایمان داشته باشیم، بلکه حتی عقل مان را هم باید تعطیل کنیم؛ یعنی لازمه ایمان گرایی را تعطیلی عقل می داند، ولی در فرهنگ مسیحی به دنبال آشتی ایمان و عقل بوده اند. به همین دلیل هم نظریه اشاعره لاقدر در فرهنگ اسلامی ایرانی ما هرگز جا نیفتاده است. دعوی اشاعره و معتزله بر سر این بود که آیا حسن و



ایمانوئل کانت ۳

قبح شرعی است یا عقلی؟ اگر بخواهیم دقیق تر بگوییم اشاعره می گفتند حُسن و قبح های ما الهی و شرعی هستند؛ یعنی هم تعبیر الهی و هم تعبیر شرعی را بکار می بردند. در مقابل معتزله می گفتند حُسن و قبح ها که در واقع همان صواب و ناصواب های اخلاقی است، این ها ذاتی عقلی هستند.

این را هم توضیح بدهم که وقتی می گفتند حُسن و قبح های الهی و شرعی هستند، راجع به حُسن و قبح دو جنبه را تفکیک کرده بودند: یکی جنبه وجودی آن ها و دیگری جنبه معرفتی شان. زمانی سؤال این است که احکام اخلاقی را چه کسی ایجاد کرده؟ اما زمانی هم سؤال این است که ما این ها را چگونه باید بشناسیم؟ وقتی از اشاعره می پرسیدند احکام اخلاقی را چه کسی وضع کرده است؟ پاسخ می دادند: خداوند وضع کرده است؛ و وقتی دوباره سؤال می شد: ما چگونه می توانیم این ها را بشناسیم؟ پاسخ می دادند: شرع این ها را از طریق وحی به ما تعلیم می دهد. تا زمانی که وحی نگفته باشد، نمی توانیم بشناسیم. در مقابل معتزله با هر دو وجه مخالفت می کردند؛ آن ها معتقد بودند حُسن و قبح ها ذاتی است. به تعبیر امروزی می گفتند عینی (Objective) هستند؛ یعنی امور نفس الامری اند. در عالم وجود دارند. کسی این ها را وضع نکرده است. حتی خداوند هم این ها را وضع نکرده است. لازمه نظریه آن ها این می شد که خود خداوند هم ملتزم به این حُسن و قبح ها است. چون خداوند هم فعل غیراخلاقی انجام نمی دهد، نه تنها قبیح انجام نمی دهد، بلکه قبیح برای او هم جایز نیست. بنابراین وقتی سؤال می شد: وجود این ها چگونه است؟ می گفتند: وجود این ها ذاتی است. در واقع یک نوع صدق ضروری دارند که قبل از این که اصلاً خدایی باشد و وجودی در عالم تحقق پیدا کند، این ها منطبق عالم هستند. ذاتی به این معنا. وقتی هم سؤال می شد: این ها را ما از چه راهی می شناسیم؟ پاسخ می دادند: فطرت و عقل ما به گونه ای است که قدرت شناسایی این ها را دارد.

اگر دقت کنید نظریه کانت به یک معنا به همین صورت قابل تفسیر است. البته خواهیم گفت که دقیقاً این نیست، ولی تا این جا کانت هم همین را می گوید. اگر بپرسیم که این حُسن و قبح ها را چه کسی وضع کرده است؟ اصلاً این سؤال برای کانت مطرح نمی شود. این حُسن و قبح ها در عالم ما هستند، یعنی اصلاً عقل بما هو عقل، عقل عملی ملتزم به این ها است و این که چگونه ما این ها را می شناسیم؟ کانت می گوید: اساساً نه تنها ما این ها را می توانیم بشناسیم، بلکه ساده ترین کار شناخت همین حُسن و قبح هاست.

برای فهم مطلب مقایسه ای با افلاطون و سقراط می کنم. نظریه معروفی است که از سقراط و افلاطون نقل شده است مبنی بر این که «هیچ کس دانسته خطا نمی کند» منظور از خطا هم خطای اخلاقی است؛ یعنی اگر ما عمل غیر اخلاقی انجام می دهیم، از نظر سقراط به دلیل این است که جهل داریم. چون نمی دانیم که عمل اخلاقی چیست؟ نمی دانیم کار درست کدام است؛ دچار اشتباه می شویم.

کانت درست به خلاف این معتقد است. می گوید: اتفاقاً ما مشکلی برای شناخت نداریم. حتی عامی ترین افراد هم در تشخیص خوب از بد، تشخیص درست از نادرست ناتوان نیست، ولی آن چه باعث می شود ما دچار خطا شویم، تمایلات ماست. تمایلات ما مداخله می کند. چون انسان ترکیبی از عقل و تمایل است. لذا همه تأکید کانت در اخلاق بر این است که باید در عمل اخلاقی دو شرط را رعایت کنیم: یکی عمل مطابق با قانون باشد؛ یعنی مطابق با آن قانونی باشد که بتوانیم آن را تعمیم دهیم، بتوانیم اراده کنیم که قانون کل بشریت باشد یا به تعبیر دیگر وقتی که ما تصمیم اخلاقی می گیریم، خودمان را در مقام کسی قرار دهیم که در حال قانون گذاری برای مملکت غایبات است و می خواهد قانون دچار موارد قضی نشود. البته این شرط لازم است و شرط کافی نیست. مطابق قانون بودن، شرط لازم است. علاوه بر این که مطابق قانون است، باید نیت ما هم نیت اخلاقی باشد؛ در واقع نیت، روحی است که وقتی به آن کالبد اضافه می شود، جان می گیرد و عمل اخلاقی می شود. نیت مهم است. ممکن است عملی مطابق با قانون باشد، ولی عمل اخلاقی تلقی نشود. فقط زمانی عمل اخلاقی تلقی می شود که این نیت همراه آن باشد. او اخلاق را به نیت وصل می کند؛ یعنی هم «حُسن فعلی» لازم است و هم «حُسن فاعلی». درست است که کانت اصلاً دینی فکر نمی کند، ولی این تعبیری که ما داریم «و الیه یصعد الكلم الطیب» یعنی فقط کلام طیب پیش خداوند مقبول است؛ این تا حد زیادی همان سخن کانت است. البته منهای اعتقاد به دین. وی می گوید: فقط نیت خالص مقبول است. اما در محضر عقل است، نه در محضر خداوند. چون هنوز خدا را اثبات نکرده است. لذا آن مثال معروف را می آورد. وقتی از فروشنده ای کالایی می خریم و پول اضافه ای به او می دهیم، او اضافه پول را به ما برمی گرداند. در این جا فکر می کنیم عمل اخلاقی انجام داده است. چون مطابق قانون است. این قانون اخلاقی است که اگر کسی پولی را به شما داد و پول حق شما نبود، آن را به وی برگردانید. کانت می گوید: ولی این هنوز عمل اخلاقی نیست. چون ممکن است نیت آن فروشنده اخلاقی نباشد. از سر قانون اخلاق این کار را نکرده، فقط مطابق با قانون این کار را انجام داده باشد. چون می خواهد شما مشتری وی شوید. چون فکر می کند از این راه سود بیشتری عایدش خواهد شد، این کار

هیوم

در واقع همه براهین

وجود خدا را

دارای خدشه می دانست

بخصوص معروفترین و

رایج ترین و تأثیرگذارترین

این براهین

یعنی دو براهانی که

خیلی در جهان غرب و

در بین خود ما هم

تأثیرگذارند و

همه می توانند

آنها را درک کنند:

برهان نظم و

برهان معجزه.



ایمانوئل کانت ۳



هیوم

را انجام می دهد. بنابر این به یک معنا ما برای عمل اخلاقی نباید هیچ غایتی داشته باشیم. برخی به کانت خرده گرفته اند و گفته اند: در این صورت، اخلاق چیز عبثی خواهد بود. این شبهه ای جدی است. حتی گفته اند: ما زمانی آدم خوبی هستیم که از کارمان لذت نبریم، اما کانت این را نمی خواهد بگوید. کانت اخلاق را بدون غایت نمی داند، بلکه می گوید: عمل ما نباید برای غایت باشد. عمل ما باید خالصانه باشد. غایت اخلاق از نظر کانت خیر اعلی است.

این جاست که می خواهیم عرض کنیم اثبات وجود خداوند در کانت جدی است؛ یعنی طبق آن مبانی که دارد، برهان اقامه می کند. حال این خیر اعلی دو مؤلفه دارد: یکی فضیلت و دیگری سعادت. شرایط حقیقی انسانیت این است که آدمی سعادتمند باشد و در عین حال این سعادت متناسب با فضیلتش باشد. انسان با فضیلتی که در عین حال مفلوک است، از شرایط کامل انسانیت برخوردار نیست. بنابراین کانت معتقد است هدف اخلاق زمانی برآورده می شود که به تعبیر خودش فضیلت مزین به تاج سعادت شود؛ یعنی انسان های با فضیلت بتوانند نتیجه فضیلت مندی خود را دریافت کنند. ولی به اعتقاد کانت این دو مؤلفه در این دنیا حاصل نمی شود. نه تنها سعادت کامل در این دنیا حاصل نمی شود، بلکه فضیلت هم به طور ناقص در این دنیا حاصل می شود. عمر ما محدودتر از آن است که فضیلت به

طور کامل برای ما حاصل شود. لذا معتقد است که باید زندگی ما ادامه پیدا کند و این همان اثبات خلود نفس است؛ یعنی این که ما بعد از مرگ هم باید باشیم، ولی در این صورت نیز فقط فضیلت می تواند تحقق پیدا کند. سعادت چیزی نیست که ما بتوانیم به خودمان بدهیم. چون اگر می توانستیم، در این دنیا بخشی از آن را برای خودمان ایجاد می کردیم. خیلی از انسان ها هستند که در این دنیا هرگز دستشان به سعادت نمی رسد. لذا می گوید: کسی باید باشد که فضیلت را مزین به تاج سعادت کند. کسی باشد که این دو مؤلفه خیر اعلی را با هم جمع کند. این جاست که آن دو مفهوم اصلی به یک معنا می توان گفت مبدأ و معاد از این طریق اثبات می شود. کانت، اختیار، خلود و خدا را اصول موضوعه اخلاق می داند. اگر این سه نباشند، اخلاق برای ما معنا پیدا نمی کند. می توان گفت: اختیار، اساسی ترین مفهوم در فلسفه کانت است. باید یادآور شوم که کانت در فلسفه نظری با این هر سه مفهوم مواجه می شود و هر سه این ها را جزء ایده های عقل می داند. جزء صور معقول می داند که تهی هستند و ما شناختی از آنها نداریم. ولی اختیار به عنوان یک مفهوم نفس الامری در عقل عملی برای ما شناخته می شود. دلیل آن هم تحلیلی است که از منطق اخلاق می کند. به این معنا که درک حُسن و قبح برای ما بدیهی تر از آن است که بخواهیم در این جا مناقشه کنیم، ولی این حُسن و قبحی که ما با این بدهت درک می کنیم، لازمه اش اختیار است؛ یعنی به محض این که به حُسن و قبح فکر کردیم، باید اختیار خودمان را هم تصدیق کنیم و گرنه حُسن و قبح بدون اختیار معنا ندارد. گویی نوعی علم حضوری (البته در ساحت عقل عملی) به اختیار داریم.

در پایان باید به دو نکته اشاره کنم:

یکی این که زمینه هایی در فرهنگ ما برای فهم اخلاق کانت و استفاده از آن وجود دارد. به نظر می آید که خیلی خوب است پایان نامه ها، تحقیق ها و کتاب هایی در مقایسه کانت و معتزله نوشته شود. چون عمده اهتمام دانشگاه های ما به فلسفه نظری کانت است. کمتر وارد فلسفه عملی و اخلاق کانت شده ایم. اما اخیراً رشته هایی مثل فلسفه اخلاق و فلسفه دین در مقاطع فوق لیسانس و دکتری تشکیل شده است. امیدوارم که چنین تحقیق هایی هم در این حوزه ها صورت بگیرد.

مطلب دوم این که علی رغم مخالفتی که کانت با دین در حوزه عقل نظری داشت، لاقلاً یک دین اخلاقی را اثبات کرد. البته این دین هم هیچ وقت به معنای دین مسیحی یا دین وحیانی حتی دین فلاسفه پیش از کانت نیست. دین کانت حتی با دینی که امثال دکارت یا اسپینوزا اثبات می کنند، کاملاً متفاوت است. در واقع یکی از نقدهای جدی به کانت این است که این خدایی را که اثبات می کند، فقط برای اخلاق به او نیاز داریم؛ یعنی خدا دیگر خالق عالم نیست، نه عالم را خلق می کند و نه در ابقای عالم کاری انجام می دهد. بدین ترتیب اگر کسی نخواهد که فاعل اخلاقی باشد، اگر نخواهد در مملکت غایبات که کانت طراحی می کند، حضور پیدا کند، طبعاً نیازی هم به خدای کانت نخواهد داشت.