

## مبانی نظری فلسفه دین کانت در نقدهای سه گانه<sup>۱</sup>

سید مصطفی شهرآیینی\*

### چکیده

پیش از پرداختن به اصل مقاله باید یادآور شوم که موضوع اصلی و اولیه این مقاله، فلسفه دین کانت است، که پس از شروع به کار و مطالعه دریافتم که از سویی، این موضوع گسترده تر از آن است که در مقاله‌ای کوتاه بگنجد و شاید بیشتر مناسب نگارش کتابی مستقل باشد و از سوی دیگر، با توجه به وقت محدود و عدم وقوف بنده به آثار کانت در این حوزه، چه بسا حق مطلب چنان که باید و شاید ادا نگردد. از این رو بر آن شدم تا همین موضوع را به صورت کلی در نقدهای سه گانه بررسی کنم و با استفاده از آثار و نوشته‌های مفسران کانت، تا اندازه‌ای بتوانم خطوط کلی فکر او را در زمینه فلسفه دین در این سه کتاب اصلی بازنمایم. برای این کار نخست از حال و هوای فکری و دینی حاکم بر زمانه کانت در اروپا و به ویژه در آلمان (دوره روشنگری) شروع می‌کنم و ویژگیهای این دوره را می‌آورم. پس از آن با تفصیل بیشتری فضای فکری حاکم بر کشور آلمان و نیز بر همدوره‌های کانت را بررسی می‌کنم و می‌کوشم تا وجوه تشابه و امتیاز کانت را در این خصوص برشمارم. در مرحله سوم به موضوع اصلی مقاله، یعنی باز نمودن مبانی فلسفه دین کانت در نقدهای سه گانه می‌پردازم. البته در اینجا باید این نکته را یادآور شوم چنان که در متن مقاله و به ویژه در بخش پایانی آن روشن می‌شود، میان

تفکر دینی و تفکر اخلاقی کانت پیوندی بس تنگاتنگ برقرار است؛ به گونه‌ای که پرداختن به یکی از این دو، بدون توجه به دیگری ناممکن است، تا جایی که شاید بتوان گفت نگاه کانت به دین در مقام ظاهر و به اخلاق در مقام باطن به راستی نگاهی است به امری واحد از دو منظر. از این رو در این مقاله مبانی تفکر کانت درباره دین و اخلاق دو شادوش هم مطرح است و چه بسا به نظر رسد که ما در اینجا، بیش از آنکه به فلسفه دین کانت بپردازیم به فلسفه اخلاق او پرداخته‌ایم. اما حتی اگر چنین هم باشد جای نگرانی نیست؛ چون خود کانت هم، به همین تقدّم و اولویت اخلاق بر دین سخت معتقد بوده است.

**واژگان کلیدی :** کانت، فلسفه دین و اخلاق



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

کانت از بسیاری جهات مهم، متفکر دورهٔ روشنگری است و بایسته است که پیش از پرداختن به فلسفهٔ دین او نخست به تأثیرات این دوره در فکر او توجه کنیم و برای این کار چه بهتر که نخست بارزه‌های این دوره را بر شماریم. از مشخصه‌های اصلی دورهٔ روشنگری روحیه انقلابی‌گری بود که بیش‌تر از همه دربارهٔ سنتهای فکری و دینی آن دوره نمود داشت. آنچه در این دوره مطرح بود آزادی فردی در امور اجتماعی، سیاسی، فکری و دینی بود. قدرت عقل را بیش از هر چیزی می‌ستودند. ایمان که تا پیش از این با ابتدای بر پیشفرضها و مراجع کهن، از هر گونه پرشگری‌ای یکسره برکنار مانده بود، اینک دستخوش نقادی قرار گرفته و به آن مانند هندسهٔ اقلیدسی به منزلهٔ عرصهٔ عقلانیت ناب و براهین منطقی و خردپسند می‌نگرند. عقل مدعی استقلال بود و خود را تنها مرجع داوری می‌دانست. آنچه کمتر از هر چیزی مورد توجه بود ارزشهای اصیل دینی بود و عقل هر چه را که در نظرش اسرار آمیز می‌آمد کنار می‌نهاد. دغدغه دیگر دوره روشنگری انسانیت بود. تا جایی که می‌توان گفت اگر تعقل و خردورزی، ارغنون این دوره تلقی می‌شد، بی‌گمان عمده‌ترین موضوع این تعقل جز انسانیت نبود. خاطرات جنگهای مذهبی فرانسه، آلمان و انگلیس و مصیبت‌های به بار آمده از آن جنگها سبب روگردانی اندیشمندان حوزهٔ الهیات از موضوعات کلامی قدیم و روآوری شان به الهیات طبیعی بود.<sup>۲</sup> آنچه در این گونه آثار مطرح است حیات دنیوی و انسانیت است نه حیات اخروی و تعالی جنبهٔ روحانی بشر.

فراگیر بودن روحیه خیر خواهی و نועدوستی و پرهیز از تعصب و خشکه مقدسی و مخالفت سرسختانه با آن، از دیگر ویژگیهای این دوره است، تا جایی که همگان دم از سعهٔ صدر و بردباری می‌زدند. اعتقاد جازمی رایج شده بود، مبنی بر اینکه بشر ذاتاً و بالطبع خیر خواه و بی‌نهایت کمال پذیر است. این باور از آنجا بود که می‌گفتند خداوند ما آدمیان را خوب آفریده است و هر چه بدی است از خود ما است. آنها خیر را اصل ضروری و شر را ممکن و برطرف شدنی می‌دانستند. راه غلبه بر شرور آن است که طبیعت انسان را چنان از شرور

بپیراییم که خیر ذاتی و خداداد نهفته در او تاییدن بگیرد. اما مسأله مهم این بود که در این میان، وظیفه این پالایش و پیرایش را تنها بر دوش عقل می‌نهادند. بزرگان فکری دوره روشنگری بر آن بودند که شب دراز بردگی معنوی و دینی رو به پایان است. آنها دین را امری یکسره غیر تاریخی می‌دیدند و دین راستین برایشان دینی بود که جاودانه و همیشگی باشد. در پی چنین نگاهی به دین بود که در کشورهایمانند فرانسه، هلند، انگلیس و... بر دباری و رواداری دینی<sup>۳</sup> در دستور کار دولت قرار گرفت و در انگلیس شاهد ظهور آزاد اندیشان دینی و پیدایش دین طبیعی هستیم و در فرانسه نیز اندیشمندانی مانند ولتر و روسو پا به میدان نهادند.

آلمان در زمینه الهیات، سخت متأثر از جریانهای کلامی رایج در انگلستان بود. دوره روشنگری<sup>۴</sup> در آلمان در حوزه الهیات به دو صورت زهدگرایی انجیلی<sup>۵</sup> و الهیات طبیعی عقلگرا<sup>۶</sup> ظهور کرد و راه مبارزه با مرجعیت سنتی و جزمگرایی کلیسا را در پیش گرفت؛ دو چیزی که هر دو در رشد فکری کانت در حوزه فلسفه دین تأثیر به سزایی داشت. زهد گرایی، مکتبی است که به دست ژاکوب اسپنسر (۱۷۰۵ - ۱۶۳۵) بنیانگذاری شد و شالوده‌اش بر این است که دین مسیحیت را در مقام دینی سرزنده، حاضر در همه جای زندگی و اخلاق مدار احیا کند. در این مکتب آنچه اصل است عمل است و تعالیم نظری جایگاه چندانی ندارد و جزمگرایی کلیسا به کلی کنار نهاده می‌شود. چنان که گذشت الهیات طبیعی عقلگرا دومین عامل تأثیر گذار بر قلمرو دینی دوره روشنگری در آلمان بود. خاستگاه این گونه الهیات دو چیز بود: یکی فلسفه لایبنیتزی - ولفی و دیگری الهیات طبیعی انگلستان. البته ناگفته نماند که لایب نیتز خود از الهیات طبیعی انگلستان آگاه بوده و از آن تأثیر هم پذیرفته بود.<sup>۷</sup> فضای فلسفی و به ویژه کلامی آلمان تا پیش از کانت زیر نفوذ ولف بود. ولف احیاگر فلسفه لایب نیتز<sup>۸</sup> و مخالف سرسخت زهد گرایی رایج در آن زمان بود. البته این سیطره تفکر ولفی در زمان فردریک کبیر به اوج رسید.

الهیات مقبول ولف، الهیاتی مشخصاً ما بعدالطبیعی و به دور از هر گونه مبنای تاریخ و بی‌توجه به همه جلوه‌های تجربی دین بود. او در این راه سخت، عقلگرا و متکی بر منطق بود. پاره‌ای از عقاید او را در اینجا می‌آوریم: جهان ما بهترین عوالم ممکن و همچون ماشینی است که خداوند آن را ساخته باشد. همه امور خلقت حتی معجزات همه و همه در ید قدرت الهی است و شناخت هیچ کدام آنها بیرون از توان عقل نیست، هر چند ممکن است که کشف عقلی این امور زمان بسیاری ببرد. وحی به هیچ روی نباید ناقض حقایق سرمدی عقلی یا تجربیات یقینی آدمی باشد و باید به زبانی مفهوم برای عقل ما فرو فرستاده شود. این همه اسراری که در مسیحیت<sup>۱</sup> هست، مافوق عقل است. اما آن اسرار نیز با هیچ کدام از مسلمات عقل ناسازگار نیست. با این تفصیلات معلوم می‌شود که ولف، عقل را مبنای درستی وحی و اساس اعتبار دین می‌داند و از همین روست که هنگامی که کانت اعلام کرد عقل یارای کشف حقایق در حوزه الهیات را ندارد، به طور گسترده‌ای متهم به سست کردن مبنای عقاید دینی شد؛ زیرا او با این سخن با تفکر رایج ولفی در افتاده بود.

پس از ولف نوبت به رایماروس رسید. رایماروس در عین پذیرش موضع اصلی ولف در قبال الهیات طبیعی، این الهیات را تا سر حد نتایج منطقی‌اش پیش برد. او بر خلاف ولف که به سازگاری نظری میان عقل و وحی و حتی یاری رسانی آنها به همدیگر پایبند بود، به تعارض آشکار میان آنها رأی داد. رایماروس به دین طبیعی سخت معتقد بود و دین مُنزَل و وحیانی را به جهت ابتننا و اتکای آن بر معجزات، ناکارآمد و حتی برای دینداری زیانبار می‌دانست. او تا آنجا پیش رفت که حتی مسیح و حواریونش را فریبکار و جاه طلب نامید و سقوط دین مسیحیت را امری ناگزیر و در عین حال پسندیده شمرد.<sup>۲</sup> اما جا دارد در اینجا به دو کاستی اساسی دیدگاه رایماروس و در واقع به دو ایراد اصلی وارد بر او اشاره کنیم؛ کاستیها و ایراداتی که در حوزه اندیشه دینی و فلسفه دین گریبانگیر کانت نیز است: (۱) نداشتن شناخت کافی از نقادی

تاریخی و احاطه نداشتن بر پژوهش در منابع کتاب مقدس (۲) ناآگاهی از پیشرفت فزاینده بصیرت دینی بشر یا بی توجهی به آن.

شاید بتوان کانت و لسینگ را در مشخصه‌های روزگار خود تقریباً نزدیک به هم توصیف کرد و اختلاف آنها را در راه‌هایی دانست که هر کدام برای برون رفت از دوره روشنگری در پیش می‌گیرد. هر دوی آنها آدم‌های عمیقاً دینداری بودند که در دانشگاه الهیات خوانده بودند، از جزمیت و نابردباری حاکم بر ذهن روحانیون و از فشارها و سانسورهای شدید دینی، دل‌پری داشتند و هر دو سالهای پایانی عمرشان را به مشاجرات کلامی گذراندند. هم کانت و هم لسینگ تاریخ را در مقام راوی یا حامل حقیقت نمی‌پذیرفتند و بر آن بودند که حقایق محتمل تاریخی اصلاً نمی‌تواند حقایق ضروری عقل را اثبات کند. حقایق سرمدی و ضروری عقل در روح و جان آدمی جای دارد و از آنجاست که سر بر می‌آورد. اساس ایمان در تجربه باطنی و شخصی‌ای قرار دارد که همان وجدان اخلاقی انسانها است. اما آنچه هست اینکه لسینگ به مراتب بیش از کانت به تاریخ توجه داشت تا جایی که حقیقت زنده را در تاریخ می‌دانست و بر آن بود که «مسیحیت موجود در اناجیل، خونی در رگهایش دارد که هرگز در شبح رنگ پریده دین طبیعی (عقلی) اثری از آن نیست.»<sup>۱۱</sup> او برای وحی به منبعی بیرونی قایل نبود بلکه آن را تحولی از درون آدمی می‌دانست که در طول تاریخ محقق می‌شود. لسینگ بر این اعتقاد که تعلیم و تربیت، وحی است که هم اکنون به ما می‌رسد، در حالی که وحی، تعلیم و تربیتی است که پیش از این به ما رسیده است و هنوز هم می‌رسد.<sup>۱۲</sup> اما کانت و لسینگ، هر دو همداستان بودند که دین مسیح<sup>۱۳</sup> غیر از دین مسیحی<sup>۱۴</sup> است.<sup>۱۵</sup> آنها دین راستین را دین اعمال صالحه می‌دانستند که در آن، فضیلت بماه‌ی فضیلت اصل و اساس بود؛ یعنی دین انسانیت ناب که تنها، دین مسیح این گونه بود نه دین مسیحی.<sup>۱۶</sup>

در اینجا می‌کوشیم تا خطوط اصلی فلسفه دین کانت را در نقدهای سه‌گانه او باز نماییم. چنان که می‌دانیم کانت با مطالعه فلسفه هیوم از خواب جزمی

(ولفی) بیدار شد و با نگارش نقد عقل محض، موضوع فلسفی خویش را آشکار کرد. او در بخش «دیالکتیک استعلایی» این کتاب، مبانی روان‌شناسی عقلی، جهان‌شناسی عقلی و الهیات عقلی (طبیعی) را به چالش می‌گیرد. او در فصل مربوط به تعارضات عقل محض چهار تز معروف خود را می‌آورد و آنها را سنگ بنای اصلی اخلاق و دین می‌شمارد، اما بیدرنگ در برابر آنها، چهار آنتی تز می‌آورد که ویرانگر اخلاق و دین است. کانت در اینجا نشان می‌دهد که از نگاه عقل نظری این تزها و آنتی تزهای چهار گانه، به یک اندازه اثبات پذیرند؛ زیرا که تزها، مقبول مکتب عقلگرایی و آنتی تزها، مقبول مکتب تجربه‌گرایی و علوم طبیعی است و در این میان نمی‌توان به حقانیت هیچ کدام رأی داد. به این ترتیب عقل در این وادی، خود گرفتار تناقض است. در این تعارضات است که علم و دین را در نبردی مرگبار رو در روی هم می‌یابیم و چنین می‌نماید که آدمی نمی‌تواند در عین پابندی به ایمان و اخلاق، اهل علم هم باشد. از سویی، انکار آنتی تزها به منزله تردید در اعتبار مطلق قوانین طبیعی و نیز در کفایت این قوانین برای تبیین پدیده‌های طبیعی و کوتاه سخن، به منزله انکار امکان علوم طبیعی و تجربی است. اما از سوی دیگر، تن دادن به آنها نیز به معنای آن است که در عالم جز چیزهای مکانیکی و متعلقات علوم تجربی هیچ نیست. راه حل کانت برای این معضل، فرق گذاشتن میان عامل پدیدار (نومن) و عالم ذوات معقول (نومن) است؛ فرقی که در تفکر کلامی و اخلاقی و در فلسفه دین او محوریت کامل دارد.

کانت راه حل خود را با این پرسش مطرح می‌کند که آیا اگر آنتی تزها را فقط بر عالم پدیدار و تزها را فقط بر عالم معقول اعمال کنیم، هم آنتی تزها و هم تزها درست نخواهد بود؟ در این صورت، عالم معقول و نیز سرشت معقول آدمی از دایره عالم محسوس و تأثیر و تأثرات آن بیرون می‌ماند و با این همه، آن عالم را همچون یک کل، مشروط و متعین می‌سازند. به این ترتیب، دیگر میان مفهوم استعلایی اختیار در مقام قانون عالم نومن و مفهوم علیت در مقام قانون حاکم بر عالم پدیدار، هیچ ناسازگاری پیش نمی‌آید و تناهی ظاهری

زنجیره‌های علی - معلولی در طبیعت، مفهوم وجود نامشروط را در مقام مبنای اصلی کل زنجیره‌های علی و نگهدارنده آنها ناممکن نمی‌سازد. کوتاه سخن آنکه کانت - مانند بسیاری دیگر از اسلاف و اخلافش - کوشید تا علم و دین را با مرزبندی دقیق محدوده هر کدام، یکسره از هم جدا کند و امیدوار بود با این کار بتواند میان تفسیر دینی و تفسیر علمی از عالم آشتی برقرار کند. چنان که پاولزن می‌گوید: «کانت با بیرون بردن دین از قلمرو علم و علم از سپهر دین، آزادی و استقلال هر دو را فراهم آورد.<sup>۱۷</sup>»

آنچه هست اینکه کانت در نقد عقل محض این راه حل را تنها همچون فرضیه‌ای مطرح می‌کند. او بارها و بارها یادآور می‌شود که عقل نظری هیچ راهی به شناخت اموری مانند جاودانگی نفس، اختیار، عالم معقول یا خداوند ندارد و نفیاً و اثباتاً صلاحیت اظهار نظر در این باره را ندارد. پس در این راه نه از عقلگرایان کاری بر می‌آید و نه از تجربه‌گرایان و ماتریالیست‌ها. اما با این همه از آنجا که این گونه امور با هیچ چیز تجربی در تناقض نیست، باید پذیرفت که آنها به لحاظ امکانی موجهند.

کانت پس از آوردن راه حلهای عقلگرایان و تجربه‌گرایان و نقد و ابطال آنها، می‌کوشد تا به تفصیل به براهین سنتی اثبات خدا در الهیات طبیعی پردازد و ناکارایی آنها را نیز آشکار کند. در اینجا برای پرهیز از دراز گویی و به کوتاهی هر چه تمام، می‌گوییم که کانت براهین سنتی را به سه دسته: براهین روان شناختی - کلامی یا غایت شناختی، براهین جهان شناختی و براهین وجودی تقسیم می‌کند. او نشان می‌دهد که براهین نوع نخست مبتنی بر براهین نوع دوم و براهین نوع دوم نیز خود مبتنی بر براهین دسته سوم یعنی همان براهین وجودی است. سپس به تبیین برهان وجودی می‌پردازد و با این ایراد که در برهان وجودی مغالطه‌ای بنیادی<sup>۱۸</sup> در کار است، آن را رد می‌کند. کانت در این راه با واکنش بسیار تند کسانی روبه‌رو شد که خود، در جوانی سخت دلبسته باورهایشان بود. طرفداران الهیات عقلی سنت لایبنیتزی - ولفی به او لقب «ویرانگر همه چیز»<sup>۱۹</sup> دادند؛ عنوان توهین آمیزی که هیچ مایه نگرانی‌اش



نشود؛ زیرا در تمام مدتی که سرگرم نگارش کتاب نقد عقل محض بود و به ویژه آنجا که براهین سنتی اثبات خدا را ابطال می‌کرد، همواره برهان تازه‌ای را در پیش چشم داشت که می‌خواست در کتاب دیگرش - نقد حکم - برای اثبات خدا اقامه کند. چنان که او، خود می‌گوید در کتاب «نقد عقل محض» می‌کوشد تا عرصه علم را به سود سپهر ایمان تنگ کند تا جا برای ایمان باز شود و در کتابهای دیگر خود این سپهر گسترده را هر چه روشن‌تر نشان می‌دهد.

کانت در نقد حکم درباره این واقعیت به پژوهش می‌پردازد که ذات و سرشت عالمی که در آن زندگی می‌کنیم و ادارمان می‌کند که آن را به گونه‌ای تصور و تفسیر کنیم که گویی از سر علم و آگاهی رو به سوی اهداف و غایات خاصی دارد. ظاهراً آنچه از رفتار اجسام طبیعی به چنگ حواس می‌آید جز با پذیرش غایتمندی و نظم در آنها توضیح دادنی نیست. آیا می‌توان تصور کرد که روابط در هم تنیده شگفت‌آور و سازگارندهای ظریفی که در جای جای طبیعت پیداست، محصول اتفاقی کور یا برآیند نیروهای بی‌بهره از خرد مکانیسم باشد؟ اگر در عالم، صُنعی در کار است آیا نباید صانعی هم در کار باشد و آیا او جز همان خدایی است که در پی اویم. اما باید گفت که غایتمندی و سازگاری‌ای که کانت بدان اشاره می‌کند با آنچه متکلمان و فلاسفه پیش از او برای اثبات خدا درباره طبیعت به آن استناد جسته‌اند، کاملاً متفاوت است.<sup>۲</sup> متکلمان سنتی همه عالم خلقت را در خدمت بشر دانسته و در این راه به غایات و سازگارندهایی استناد می‌کرده‌اند که برای انسان مفید است، در حالی که کانت از سویی، این‌گونه غایتمندی مورد نظر متکلمان را برای طبیعت، امری عرضی می‌شمارد و از سوی دیگر، اصولاً بر آن است که نمی‌توان عقلاً پذیرفت که غایت نهایی عالم، خدمت به انسان بوده باشد. منظور کانت از غایتمندی و سازگاری، چیزی است که ذاتی و درونی موجودات طبیعی یا انداموار باشد. مثلاً درخت، علست و معلول خود را در خود دارد؛ یعنی به لحاظ جنسی خود تکثیر شونده است و خود، بقای نوعش را تأمین می‌کند. هر درختی قوه رشدش را در خود دارد و با شاخه‌ها و برگهایش ارتباطی دو سویه دارد؛ به این معنا که

درخت بی‌برگ و برگ بی‌درخت هیچ کدام زنده نمی‌ماند، تا جایی که هر یک از اعضای درخت هم غایت است و هم وسیله. کانت بر آن است که این هماهنگی و غایتمندی شگفت‌آور، نمی‌تواند محصول نیروهای کور مکانیکی یا از سراتفاق بوده باشد. پس از دیدگاه او، بایسته است که دربارهٔ موجودات زنده یا انداموار به تبیین غایت انگارانه دست یازیم.

ما با این تفصیل در تبیین عالم طبیعت دچار دو گانگی می‌گردیم و بر سر دوراهی مکانیسم و غایت‌انگاری در می‌مانیم. روشن است که اصول مکانیکی به هیچ روی غایتمندی را بر نمی‌تابد. با این همه، خود کانت در نقد حکم، آشکارا اعلام می‌دارد که: «هیچ انسان عاقلی مطلقاً ... نمی‌تواند امیدوار باشد که حتی پیدایش برگ علفی را تنها به یاری علل مکانیکی دریابد»<sup>۲۱</sup> زیرا «اینکه مادهٔ خام باید نخست مطابق با قوانین مکانیکی شکل یافته باشد و اینکه حیات باید از دل طبیعت بیجان برآمده باشد و نیز اینکه ماده باید بتواند خود را با صورتی از غایتمندی خود نگهدارنده<sup>۲۲</sup>، سازگار کند همهٔ اینها... نزد عقل متناقض است.<sup>۲۳</sup>» در اینجا تعارضی پیش رویمان است، به این شرح که از سویی، براساس قاعدهٔ ضروری فاهمهٔ خود، باید دربارهٔ همهٔ پدیدارهای طبیعی، قوانین مکانیکی اساس داوریمان باشد و از سوی دیگر، همهٔ موجودات انداموار طبیعت به لحاظ مکانیکی توجیه ناپذیرند و باید در تبیین‌شان پای نظم و غایت را به میان کشید. راه حل کانت برای این تعارض، این بود که این دو گزارهٔ متعارض در ذهن، در مقام اصول تنظیمی ضروری‌اند نه در جایگاه اصول تقویمی؛ به گونه‌ای که می‌توان تز و آنتی تز را در این تعارض به ترتیب به این صورت آورد: الف) در طبیعت چنان پژوهش کن که گویی کاملاً با تعابیر مکانیکی تبیین پذیر است و در این راه تاجایی که می‌توانی پیش برو (ب) پاره‌ای موجودات طبیعی هستند که شما با اصول مکانیکی نمی‌توانید تبیین‌شان کنید و سرانجام راهی جز توسل به تبیین غایی ندارید.

آنچه در اینجا برای ما مهم است نه نحوه برون رفت کانت از این تعارض، بلکه رابطهٔ عملی‌ای است که از دیدگاه او باید میان این دو اصل (مکانیسم و

غایت) برقرار باشد. کانت در این مبحث با اتخاذ موضعی آرمانگرایانه (ایده آلیستی) بر آن است که اصل غایی سرانجام بر اصل مکانیکی غلبه می‌کند و تبیین غایی جایگزین تبیین مکانیکی می‌شود.<sup>۲۴</sup> او همچنین می‌افزاید که خاستگاه مشترک و فوق حسی‌ای برای هر دوی این اصول وجود دارد که در بیرون عالم طبیعت جای دارد. کانت با همهٔ پافشاری‌اش معتقد است که انسان هیچ راهی به آن خاستگاه ندارد؛ زیرا که نه در حوزهٔ عقل نظری می‌گنجد و نه عقل عملی به آن دسترسی دارد. باز هم صادقانه نیاز ما را به مبنایی برای وحدت میان اصول مکانیکی و غایی می‌پذیرد.

کانت در نقد حکم می‌گوید که، برای تبیین غایت‌مندی طبیعت، چهار نظریه وجود دارد و هر کدام هم طرفدارانی دارد: الف) قول به مادهٔ مرده<sup>۲۵</sup> یا همان ماتریالیسم (ب) قول به خدای مرده<sup>۲۶</sup> یا جبرگرایی محض (ج) قول به مادهٔ زنده<sup>۲۷</sup> (د) قول به خدای زنده.<sup>۲۸</sup> او اقوال اول و دوم را کوتاه می‌آورد و از آنها می‌گذرد. به این شرح که دربارهٔ قول به مادهٔ مرده (ماتریالیسم) برای تبیین مکانیکی محض عالم می‌گوید این، نظریه‌ای است بس پوچ و بی‌معنا که ارزش بحث ندارد. کانت، تجسم دیدگاه دوم (جبرگرایی محض) را که درست در برابر دیدگاه نخست است در فلسفهٔ اسپینوزا می‌دید و آن را برای تبیین غایت‌مندی عالم (به ویژه برای تبیین غایات موجودات زنده) سخت نارسا می‌دید؛ زیرا که به نظر کانت اگر قرار باشد هماهنگی و غایت‌مندی موجود در عالم، ریشه در فاهمهٔ الهی نداشته باشد بلکه برخاسته از ضرورتی کور و گریزناپذیر در ذات او باشد، در این صورت، این امر همچنان تبیین نشده و مغفول می‌ماند.

اقوال سوم و چهارم، نظر کانت را بیشتر جلب می‌کند. قول به مادهٔ زنده عبارت از این است که خود ماده را زنده و زندگی بخش بدانیم یا آنکه آن را دارای اصل باطنی و پنهانی حیات یا همان روح عالم<sup>۲۹</sup> بشماریم. کانت هم، این دیدگاه را برای تبیین غایت‌مندی نارسا می‌یابد. از نظر او زنده پنداری ماده با تعریف علمی آن، که چیزی متعطل و مرده است، ناسازگار است و توسل به روح عالم نیز مشکلی را حل نمی‌کند؛ زیرا که چیز ناشناخته‌ای<sup>۳۰</sup> است. قول

چهارم همان اعتقاد به خدای واحد مورد نظر ادیان است.<sup>۳۱</sup> در این دیدگاه غایات موجود در عالم طبیعت، برخاسته از مبنای آغازین عالم (خداوند) است که موجودی عاقل و فی‌نفسه زنده است و عالم را از سر نظم و تدبیر آفریده است. اما او این را نیز به دو جهت کنار می‌گذارد؛ یکی با توجه به مبنای فلسفه نظری‌اش که در کتاب «نقد عقل محض» آورده است و بر آن اساس، دستیابی به چنین موجودی و حتی اثبات نظری آن بیرون از مرزهای عقل نظری قرار دارد.<sup>۳۲</sup> و دوم آنکه چنین خدایی به فرض اثبات، تنها برای تبیین غایات بیرونی و عارضی کافی است، در حالی که با آن نمی‌توان به تبیین غایت‌مندی ذاتی موجودات زنده پرداخت.<sup>۳۳</sup> با این همه، کانت پس از بیان اینکه حصول یقین نظری در باب تبیین غایت‌مندی درونی و ذاتی عالم ناممکن است، می‌گوید که از میان اقوال چهارگانه پیشگفته، قول چهارم یعنی اعتقاد به خدای زنده از سه تای دیگر بمراتب کارآیی بیشتری دارد؛ زیرا دست کم مبتنی بر مکانیسم نیست. حال می‌خواهیم پرسش مربوط به غایت‌مندی درونی عالم را معکوس و آن را چنین طرح کنیم که از غایت‌مندی ذاتی و طبیعی عالم چه مبنای کلامی و الهیاتی می‌توان استخراج کرد؟ روشن است که از این امر نمی‌توان به وجود خالق قادر مطلق برای عالم رسید، بلکه در درجه نخست ممکن است این غایت‌مندی را به دو عامل خیر و شر نسبت داد و درثانی اگر هم خدای واحد را بپذیریم، نهایتش این است که او را معمار بسیار توانای جهان<sup>۳۴</sup> تصورش کنیم.<sup>۳۵</sup> چیزی که با خدای ادیان بسیار فرق دارد. از غایت‌مندی طبیعی هرگز نمی‌توان به خدای قادر مطلق و عالم مطلق رسید؛ آن هم خدایی که سرشتی اخلاقی برایش قایل شویم به گونه‌ای که به نیازهای اخلاقیمان توجه داشته باشد و آنها را برآورد. غایت‌شناسی طبیعی، ضرورت الهیات را بر ما روشن می‌کند اما خود نمی‌تواند الهیاتی را برای ما پدید بیاورد، بلکه تنها ما را برای استدلال بر وجود علت دانای عالم<sup>۳۶</sup> آماده می‌سازد.<sup>۳۷</sup>

کانت در اینجا نشان می‌دهد که عقل نظری چه از راه پیشینی و چه پسینی راهی به شناخت خداوند ندارد تا چه رسد به اثباتش. اما باز هم اذعان می‌دارد

که برهان غایت شناسانه بر وجود خداوند نزد عقل عرفی انسانهاست<sup>۳۸</sup> و هر کوششی در راه بی‌اعتبار ساختن آن، کاملاً بیهوده است کانت خاطر نشان می‌کند که حتی اگر هم می‌توانستیم در قلمرو عقل نظری به مفهوم خداوند برسیم، بازهم بسیار دشوار و شاید هم ناممکن بود که بتوانیم علیت در قوانین اخلاقی را به او نسبت دهیم و در این صورت چنین مفهومی از خدا هیچ به کار دین و دینداری نمی‌آید. خدایی که بر پایه طبیعت مرده اثبات شود به درد دین نمی‌خورد. به نظر کانت اصلاً برای اثبات خدای دینی باید در فکر اقامه براهین اخلاقی باشیم تا با این کار، شالوده دین و اخلاق بر پایه‌هایی استوار بنا گردد. او این وظیفه خطیر را در کتابهای «نقد عقل عملی و بنیاد ما بعدالطبیعه اخلاق» بر عهده می‌گیرد.

کانت در این دو کتاب، مشخصه‌های اصلی اخلاق و استنباطهایش را درباره خدا، اختیار و جاودانگی که جملگی آنها را مبتنی بر تجربه اخلاقی می‌داند، بیان می‌دارد. اما با توجه به اینکه او باطن و جوهره دین را به اخلاق فرو می‌کاهد و برهان اخلاقی بر اثبات خدا در فلسفه دین او، جایگاهی بس محوری دارد، بی‌مناسبت نیست کلیاتی را درباره نظریه اخلاقی کانت بیاوریم. شالوده نظریه کانت درباره اخلاق را تجربه اخلاقی تشکیل می‌دهد. برای او، این تجربه، شهود بی‌واسطه ارزش و اهمیت خیر اخلاقی یا همان احساس خود انگیزه‌ای است از احترام به قانون اخلاق و حس فطری «باید» یا تعهد به پیروی از احکام اخلاقی. کانت این توانایی آدمی را نیز مانند قوه شهود حسی، توضیح ناپذیر و در عین حال چیزی مسلم می‌داند و از آن با احترام فراوان یاد می‌کند. مراد او از شهود اخلاقی، شهود بی‌واسطه و غیر عقلی درستی یا نادرستی عملی خاص نیست، بلکه شهودی بودن آن به احساسی است که انسان با آن، به واقعیت تمایز عمومی میان درست و نادرست و به اهمیت انکار ناپذیر این تمایز به گونه‌ای بی‌واسطه، تحویل ناپذیر و بی‌چون و چرا پی می‌برد. چون هر تصمیم خاصی مستلزم استفاده عملی از عقل است. پس عقل در این حیطة، رنگ عملی به خود می‌گیرد.

تفاوت عقل نظری با عقل عملی در این است که عقل نظری، دانش را به خودی خود می‌خواهد اما عقل عملی در جهت تعیین بخشی به اراده آدمی و هدایت رفتارش، با تمایلات او به رقابت بر می‌خیزد. از این رو می‌توان عقل عملی را تجلی عقلی وجدان اخلاقی دانست.

کانت در نقد عقل عملی نیز مانند نقد عقل محض عمل می‌کند، به این معنا که شهود اخلاقی یا همان دریافت بی‌واسطه و غیر ارادی ارزش اخلاقی را - همچون شهود حسی در عقل نظری - ماده خام و قانون اخلاق را نیز همچون مقولات فاهمه صورت می‌داند. این دریافت بی‌واسطه یا همان ماده خام عقل عملی از جنس شناخت نیست؛ زیرا که اینجا قلمرو ایمان، اخلاق و عمل است. عقل، حس درونی تکلیف را در آدمی به التزام نسبت به پیروی از قانون اخلاق تفسیر می‌کند و همین قانون اخلاق است که سنگ بنای نظریه‌های کانت درباره اخلاق و دین را فراهم می‌آورد. کانت، قانون اخلاق را به دو صورت متمایز و البته مکمل همدیگر بیان می‌دارد: الف) چنان رفتار کن که اگر رفتار تو قاعده کلی شود، خرسند باشی؛ ب) چه برای خود و چه برای دیگری چنان رفتار کن که گویی انسانیت، غایت است نه ابزار محض. بیان نخست درست در برابر اصل لذت‌گرایانه ارضای تمایلات شخصی و خصوصی قرار می‌گیرد؛ یعنی بر پایه این قاعده هر عملی باید با توجه به پیامدهای عینی‌اش برای خود و دیگران و نه فقط برای منافع شخصی و با دیدی ذهنی، انجام گیرد. بیان دوم بیشتر به جنبه اجتماعی قانون اخلاق توجه دارد و می‌گوید که هر عملی را باید با توجه به سرشت اخلاقی انسان انجام داد و زنهار که دیگران را جدای از خود و ابزاری برای رسیدن به اهدافمان بشماریم. این صورتبندی دوگانه از قانون اخلاق، زمینه ساز پیدا شدن مفهوم بسیار مهم آدمیان در مقام شهروندان «پادشاهی غایات»<sup>۳۹</sup> می‌گردد؛ اتحادیه‌ای عقلی متشکل از موجودات عاقلی که هر کدامشان یک فاعل اخلاقی مختار و مسؤول است در حالی که همگی در برابر قانون اخلاق سر سپرده‌اند. در ضمن، همین مفهوم است که مبنای تفسیر

اخلاقی بسیار مهم کانت در کتاب دین در محدوده عقل تنها از «پادشاهی خداوند»<sup>۴۱</sup> قرار می‌گیرد.<sup>۴۱</sup>

قانون اخلاق که کانت آن را همچون مقولات عقل نظری نسبت به عقل عملی، پیشینی می‌داند، چهار ویژگی دارد: ۱) تفاوت آن با قوانین طبیعت در این است که قوانین طبیعت آنچه هست را تعریف و توصیف می‌کنند در حالی که قانون اخلاق به آنچه باید باشد می‌پردازد.<sup>۴۲</sup> ۲) این قانون را عقل اخلاقی<sup>۴۳</sup> شخص هر انسانی به او انشاء می‌کند.<sup>۴۴</sup> ۳) قانون اخلاق از آنجایی که برخاسته از عقل است و عقل هم میان همگان یکی است، پس این قانون نزد همه موجودات عاقل - از متناهی و نامتناهی - الزام آور و یکی است.<sup>۴۵</sup> ۴) قانون اخلاق را، تنها از راه پیشینی می‌توان شناخت و تجربه هیچ راهی بدان ندارد.<sup>۴۶</sup> کانت بعد از این مطالب به بسط لوازم تجربه اخلاقی می‌پردازد و بر پایه این تجربه استنباطهایی را مطرح می‌کند. نخستین شرط تعهد اخلاقی، اختیار است در حالی که آدمی در مقام موجودی محسوس نمی‌تواند مختار باشد؛ زیرا که در جنبه قوانین مکانیکی گرفتار است. اما اختیار نیز در ما انسانها امری انکارناکردنی و حقیقی است و از این گذشته، نفس تکلیف مستلزم اختیار است.

کانت در اینجا نیز به همان راه حل همیشگی‌اش یعنی تقسیم معروف نومن - فنومنی پناه می‌برد. به این معنا که می‌گوید اختیار تنها در صورتی توجیه پذیر است که آدمی دارای دو ساحت محسوس و معقول باشد و بتوان اختیار را در قلمرو معقول وجودش جای داد. حس تکلیف، امری شهودی و بی‌واسطه است در حالی که اختیار، مفهومی استنتاجی از همان شهود است اما رابطه درونی میان این دو سبب می‌شود تا ما از تکلیف به اختیار برسیم. کانت اختیار را تنها مفهوم متعلق به عالم فوق حسی می‌داند که حقیقت عینی اش را در عالم محسوس می‌یابیم. به اختیار از دو منظر ایجابی و سلبی می‌توان نگریست. اختیار از منظر ایجابی همان توانایی اندیشه و عمل مطابق با معیارهای اخلاق است و از منظر سلبی «استقلال از هر چیز تجربی» یعنی رهایی از ضرورت مکانیکی را اختیار گویند.<sup>۴۷</sup>

اینک نوبت به طرح مبحث بسیار مهم آموزه خیر اعلی<sup>۴۸</sup> می‌رسد که حلقه پیوند اخلاق کانتی با جنبه بسیار مهمی از الهیات و فلسفه دین او به شمار می‌رود. خیر اعلی آرمان عقلی - اخلاقی انسان درباره هدف کلی و کامل او از زندگی است. این آموزه دو مؤلفه اصلی دارد: فضیلت<sup>۴۹</sup> و سعادت<sup>۵۰</sup> که اولی همان شایستگی اخلاقی است که بر اثر مداومت در اطاعت از قانون اخلاق به دست می‌آید و دومی بیانگر «وضعیتی است برای موجود عاقل در عالم که در آن، همه چیز مطابق میل و خواسته او باشد.»<sup>۵۱</sup>

بی‌گمان از میان این دو مؤلفه، فضیلت به مراتب مهم‌تر از سعادت است. کانت درباره فضیلت فقط به رعایت قانون اخلاق توجه دارد نه هیچ چیز دیگر و این قانون چیزی نیست مگر «تکلیف برای تکلیف». فضیلت گرچه برای کانت همان خیر اعلی است اما بی‌سعادت، کامل نیست؛ سعادت هر چند باید متناسب با فضیلت و همواره تابع آن باشد، چنانچه در کار نباشد فضیلت به تنهایی متضمن خیر اعلی نخواهد بود. خود کانت هم شمول خیر اعلی را بر سعادت از مقتضیات عقل می‌داند، تا جایی که در مفهوم خیر اعلی این دو، سخت به همدیگر پیوسته و نزدیکند.

اما اشکالی که اینجا پیش می‌آید این است که در عالم واقع و در زندگی عملی همواره عمل به فضایل، سعادت را در پی ندارد. چنان که خود کانت در نقد عقل عملی می‌گوید: «ما در این عالم نمی‌توانیم با رعایت کامل قوانین اخلاقی، هیچ رابطه ضروری را میان سعادت با فضیلت متناسب با خیر اعلی چشم داشته باشیم.»<sup>۵۲</sup> اما این امر بنیادهای اخلاق را تهدید می‌کند؛ زیرا خیر اعلی، متعلق پیشین و ضروری اراده ماست و پیوستگی تنگاتنگی با قانون اخلاق دارد به گونه‌ای که استحاله خیر اعلی، تکذیب قانون اخلاق را در پی دارد و این همان چیزی بود که کانت را سخت نگران می‌ساخت. برای او مصیبتی بزرگ‌تر از این برای بشر نیست که اخلاق در نظرش کاذب بنماید. اصولاً سعادت، که دومین مؤلفه خیر اعلی است باید که با همکاری طبیعت حاصل شود و محال است که انسان برخلاف شرایط طبیعی زندگی‌اش به سعادت برسد. شرط لازم



برای حصول سعادت، هماهنگی و همکاری میان قوانین طبیعی و قوانین اخلاقی است و این در حالی است که بنابر اصول فلسفه نظری کانت این دو دسته قوانین یکسره مستقل از هم عمل می‌کند و اصلاً متعلق به دو قلمرو جدا از هم دیگر است.

با این تفصیل برای کانت راهی نمی‌ماند مگر اینکه برای ایجاد هماهنگی میان طبیعت و قانون اخلاق، وجود موجودی را مفروض بگیرد که هم در هماهنگی با اخلاق عمل می‌کند و هم مبنا و علت طبیعت است. ماهیت این موجود چنان تعریف شده است که زمینه ساز وجود خیر اعلی باشد. او باید که موجودی اخلاقی باشد؛ چون اصلی ترین وظیفه‌اش در نظام اخلاقی کانت این است که وجود خیر اعلی - را که امری اخلاقی است - ممکن سازد. چنین موجودی باید عاقل هم باشد تا بتواند قوانین طبیعی و نیز اخلاقی را بفهمد و انگهی او مرید هم باید باشد تا بتواند در آفرینش عالم و نیز در خلق خیر اعلی از سر اراده عمل کرده باشد. چنین موجودی همان خداست و در مورد همین، وظیفه اصلی‌اش است که او را به صفات دیگری مانند کامل مطلق<sup>۵۳</sup>، عالم مطلق<sup>۵۴</sup>، قادر مطلق<sup>۵۵</sup>، حاضر مطلق<sup>۵۶</sup> و سرمدی<sup>۵۷</sup> توصیف می‌کنیم. به این ترتیب است که قانون اخلاق از رهگذر مفهوم خیر اعلی، که متعلق عقل عملی محض<sup>۵۸</sup> است، مفهوم وجود اولی<sup>۵۹</sup> را همچون وجود متعالی<sup>۶۰</sup> تعیین می‌بخشد<sup>۶۱</sup>. کانت، خودش کاستیهای چنین تصور انسان انگارانه‌ای<sup>۶۲</sup> از خدا را می‌پذیرد و می‌گوید ما باید در مقام نظر بکوشیم تا هر گونه مفاهیم انسان انگارانه را از تصور خداوند بزداییم؛ گرچه در مقام عمل برای آنکه او را در ذهنیت خویش بفهمیم ناچاریم چنین تصورش کنیم<sup>۶۳</sup>. اما او در نقد عقل عملی با صراحت بیشتری اظهار می‌دارد که باید از انتساب هر صفت متناهی‌ای به خدا بپرهیزیم و سه صفت است که می‌توان آنها را به خدا نسبت داد: «او تنها مقدس<sup>۶۴</sup>، تنها مبارک<sup>۶۵</sup> و تنها حکیم<sup>۶۶</sup> است.» چون در این صفات تقریباً اثری از محدودیت نیست.

ما هر صفت انسانی‌ای را که به خدا نسبت می‌دهیم باید آن را تا بالاترین مرتبه‌اش ارتقا دهیم؛ اما با این همه باز هم تصور ما از خدا در برهان اخلاقی همچنان انسان انگارانه می‌ماند؛ زیرا «چنانچه او را از همه صفات انسان انگارانه بر کنار بدانیم دیگر از او چیزی نمی‌ماند مگر تنها واژه‌ای که دیگر نمی‌توان کوچک‌ترین مفهومی را به او نسبت داد تا به یاری آن، شناخت نظری ما به او بیشتر شود.»<sup>۶۷</sup> کانت سرانجام می‌گوید که، منظورش این نیست که تصور انسان انگارانه از خدا بیهوده است بلکه در برآوردن نیازهای اخلاقی ما کارآیی تمام دارد؛ اما چیزی که هست اینکه این تصور، تنها به کار اخلاقیات و گستره عقل عملی می‌آید و اصلاً نباید آن را در حوزه عقل نظری مطرح کرد و به کار بست. اصولاً الهیات طبیعی یا همان الهیات عقلی برای کانت اسم مفردی<sup>۶۸</sup> است که تناقض در تعبیر دارد؛ به این معنا که بنابر اصول فلسفه نظری او، الهیات اساساً نمی‌تواند مبتنی بر طبیعت یا عقل باشد بلکه تنها خاستگاه آن اخلاق است و اصلاً خدا فقط در عقل عملی اثبات می‌شود و چنین خدایی بی-گمان خدای اخلاقی خواهد بود. خدا، اختیار و جاودانگی فقط متعلقات عقل عملی و ایمان اخلاقی هستند و تنها درباره همین سه مورد است که انسان می‌تواند پا را از تجربه فراتر بگذارد. البته اعتماد به اینها نه یقین نظری بلکه یقینی اخلاقی است. چنانچه از این سه پا را فراتر نهیم، به ورطه اوهام در می‌افتیم کانت این سه را حدود عقل ما می‌داند<sup>۶۹</sup> و روشن است که هر که بخواهد از آنها پا را فراتر نهد توسط خود عقل با خطاهایی که دامگیرش می‌شود مجازات می‌شود و اگر ما در درون این حدود بمانیم پادشمان آن است که هم خردمند و هم خوب (به معنای اخلاقی کلمه) خواهیم بود.

شاید بتوان سست‌ترین آموزه کانت را در الهیات همان برهان اخلاقی او بر وجود خدا دانست، که بر مفهوم خیر اعلی استوار است. ریشه این دیدگاه در نگاه دوگانه انگارانه‌ای است که کانت به طبیعت آدمی دارد. او برای قول به اختیار در وجود آدمی، انسان را به دو پاره آشتی ناپذیر نومن و فنومن تقسیم کرد که پاره نومن به کلی از عالم حس و تجربه و همه تأثیر و تأثرات آن بر

کنار است و تنها هدف آن بنا به گفته خود کانت، عمل به چیزی است که او آن را تکلیف فارغ از لذت<sup>۷۰</sup> می نامد. حال آنکه چنین انسانی در عالم واقع نیست بلکه موجود موهومی است که ساخته ذهن کانت است. کانت در پی چنین تصویری از انسان است که فهمش از فضیلت و سعادت نیز شکلی تصنعی به خود می گیرد؛ به این معنا که فضیلت را با تعابیری کاملاً عقلی تعریف می کند و قانون اخلاقی را چنان تبیین می کند که گویی این قانون اراده آدمی را جدای از تمام امور تجربی و حسی و بی اعتنا به گرایش تجربی ما به سعادت، تعیین می بخشد. کانت اراده معطوف به عوامل غیر عقلی یا اراده ای را که از عقل دستور بگیرد، اراده فضیلت مندانه ای نمی شمارد. او خیر اعلی را که آمیزه ای از فضیلت و سعادت است و شاید بتوان گفت که در آن فضیلت با سعادت یکی است، آرمانی صرفاً عقلی می شمارد که نباید انگیزه عمل قرار گیرد و این در حالی است که خود کانت در جایی دیگر<sup>۷۱</sup> آشکارا اعلام می دارد که عقل بی اطمینان از واقعی بودن خیر اعلی، نمی تواند جنبه عملی به خود بگیرد. کانت می گوید باید موجودی باشد که بر پایه عقل و اصول اخلاق بر عالم حکمرانی کند و آینده ای را مقدر کرده باشد که در آن فضیلت مآجور باشد. «چون اگر جز این باشد همه تکالیفی که در مقام ذهن، ضروری اند و من در مقام موجودی عاقل خود را مکلف به انجامشان می دانم، واقعیت عینی شان را از دست می دهند. اگر خدایی نباشد که ضامن سعادت باشد، چرا باید من به جهت اعمال اخلاقی سزاوار سعادت باشم؟ و اگر خدایی در کار نباشد چه فرقی دارد که من آدم دور اندیشی باشم یا انسانی پست و بی اعتنا به اخلاق؟»<sup>۷۲</sup>. «چنانچه اخلاق به من هیچ امیدی درباره برآورده شدن نیازم به سعادت ندهد، من هم هیچ الزامی ندارم که به آن پایبند بمانم.»<sup>۷۳</sup> از این رو این سخن یکی از منتقدان کانت مقبول به نظر می رسد که می گوید: «... موعظه گر تکلیف<sup>۷۴</sup> [فقط] برای تکلیف که با آن همه موشکافی، اخلاق خود را از همه ملاحظات مربوط به سعادت یا امیال طبیعی می پیراست، ما را با این افکاری که آشکارا لذت گرایانه و ناقض نظریه اوست، به شگفتی وا می دارد... هیچ بعید نیست که منتقد

سختگیری بگوید گر چه از سویی فضیلت در مقام شرطی متعالی در اولویت است، از سوی دیگر چنین می‌نماید که تعریف فضیلت به «شایستگی سعادت‌مندی»<sup>۷۵</sup> آن را همچون متعلق حقیقی میل و غایت نهایی عمل، در نسبتی کاملاً ابزاری با سعادت قرار می‌دهد.<sup>۷۶</sup> «بعضی از طرفداران کانت کوشیده‌اند با این توجیه در صدد دفاع از او بر آیند که منظور کانت این بوده است که آدمی باید فضیلت را برای خویش و سعادت را برای دیگران بخواهد. اما این سخن - گیریم که درست باشد - بازهم پاسخگوی ایرادات وارد بر دیدگاه کانت نیست؛ چون او هرگز نگفته است که هر گونه توسل به انگیزه‌های تجربی - از جمله سعادت - آلاشی برای اخلاق به شمار می‌آید. از این گذشته اگر که سعادت انگیزه عمل قرار نگیرد میان عمل برای خود و عمل برای دیگران چه تفاوتی وجود دارد؟ این استثنا با اصل کانتی «هر چه خوب است برای همه خوب است» و نیز «عقل برای همه موجودات عاقل یکسان و بی هیچ تبعیضی عمل می‌کند»، سازگار نیست. چگونه می‌شود که آدمی چیزی را که برای خویش اصلاً نمی‌خواهد، برای دیگران در طلب آن برآید؟

نگاه دوگانه انگارانه کانت به آدمی سرانجام او را به جایی کشاند که سعادت را همچون آنتی تز فضیلت و نه متناظر و همراه با آن معرفی کند. او سعادت را در تبیین خود از خیر اعلی (خداوند) به گونه‌ای وارد می‌کند که اگر اراده اخلاقی را به راستی خود آیین بدانیم، آن زائد می‌نماید و حتی اگر هم اراده اخلاقی را خود آیین نگیریم باز هم سعادت برای اخلاق ناب زیانبار و ویرانگر است. روشن است که تبیین نادرست کانت از سعادت از اعتبار برهان اخلاقی اش بر وجود خداوند نیز می‌کاهد تا بدان اندازه که تصویر خدا در فلسفه او را دگرگون می‌سازد. در برهان مبتنی بر خیر اعلی، خداوند همچون عامل خارج از دستگاہی<sup>۷۷</sup> است که در مقام راهگشای مشکلات و دشواریهای اخلاقی ما انسانها معرفی می‌شود؛ در مقام یک خزانه‌دار کل<sup>۷۸</sup> که ما را به جهت کوششها و اعمال اخلاقیمان، پاداش می‌دهد چنانچه بنا بر اصول فلسفی کانت هیچ کس حق نداشته باشد که از دیگر آدمیان همچون ابزاری برای

رسیدن به غایات خویش بهره بگیرد. همین امر درباره خدا هم درست است؛ یعنی ما نمی‌توانیم برای رسیدن به سعادت غایی خود، خدا را وارد نظام عالم کنیم. خداوند باید که فقط ضامن اصالت و استواری نظام اخلاق باشد و برای تعریف سعادت باید در پی راه دیگری جز راهی باشیم که کانت پیموده است. در پایان بی‌مناسبت نیست که اصلی‌ترین ایراد وارد بر برهان مبتنی بر خیر اعلی را در اثبات خدا به نقل از جورج گالوی در کتاب «دین و اندیشه مدرن» بیاوریم. او در این کتاب در این باره می‌نویسد:

«گیریم که رفتار اخلاقی، تکلیف ذاتی بشر باشد. اما از اینجا بر نمی‌آید که واقعیت تکالیف اخلاقی و ارزشمندیشان بسته به این باشد که آنها را اوامر و احکام الهی بشماریم. اما درباره سعادت نیز باید گفت که آن، امر جزئی وابسته به عالم پدیدار است. با این حساب، رفتار تجربی و حسی (رفتار اخلاقی) که براساس عملکرد شخصی آدمی است و به عالم واقع هیچ ارتباطی ندارد، شالوده‌ای سست و بسی نامطمئن تر از آن است که بتوانیم استنتاج «خدا وجود دارد» را بر آن استوار بدانیم. بنابراین من مایلم چنین نتیجه بگیرم و اعتقاد داشته باشم که دین، امری اساسی نیست؛ چون آن، نه مبنای تعهد اخلاقی است و نه بر شایستگی ذاتی کسی که مجدانه و با تمام وجود پایبند به قانون اخلاق است، تأثیر می‌گذارد»<sup>۷۹</sup>.

## پی‌نوشت‌ها

۱- شایان یادآوری است که این مقاله در اصل برگرفته از مقدمه نسبتاً طولانی بر ترجمه انگلیسی کتاب دین در محدوده عقل تنها با مشخصات زیر:

Religion within the Limits of Reason Alone. Trans. By: Theodore M. Greene & Hoyt H. Hudson. Introduction by Theodore M. Greene & John R. Silber: Harper TorchBooks. 2th edition. 1960.

است که البته در نگارش آن، به صرف ترجمه و اقتباس اکتفاء نشده و از منابع دیگری نیز استفاده شده است که در پایان مقاله آنها را آورده‌ایم.

۲- از جمله آثار مربوط به این دوره می‌توان به کتاب De Veritate اثر Lord Herbert of Cherbury اشاره کرد که قدیمی‌ترین متن کلاسیک درباره الهیات طبیعی جدید است.

3- religious free - thinkers

4- Aufklarung (enlightenment. illumination)

5- evangelical pietism

6- rationalist deism

۷- لایب‌نیتز کتاب مسیحیت غیر اسرار آمیز (Christianity Not Mysterious) نوشته جان تولاند (John Toland) از شاگردان جان لاک را خواننده و نقدی محترمانه بر آن نگاشت و با آرای دیگر دئیسته‌های انگلیسی هم آشنا بود.

۸- گرچه برخی برآنند که ولف، فلسفه لایب‌نیتز را به گونه‌ای سطحی ترویج کرد و عناصر اصیل آن را فرو گذاشت.

۹- مانند بکرزایی حضرت مریم (ع)

۱۰- کانت با همه همراهی‌اش با بسیاری از آرای رایماروس، هرگز درباره حضرت مسیح و حواریونش و نیز درباره دین مسیحیت چنین دیدگاهی نداشت.

11- Lessing. Problem of Faith and Freedom. Pp.167-8.

12- Lessing. Education of Human Race. Preface. P.Xii.

13- religion of Christ

14- Christian religion

۱۵- در نظر کانت و لسینگ دین مسیح همان اعمال و رفتار مسیح در مقام انسانی معمولی است که دین راستین مورد نظر در اناجیل نیز جز همین نیست اما دین مسیحی دینی است که در آن مسیح موجودی فوق بشری و معبود مسیحیان تلقی می‌شود و در عهد جدید اثری از آن نمی‌یابیم.

۱۶- شایان یادآوری است که بر فضای دینی دانشگاه کونینگسبرگ - که کانت در آنجا تحصیل کرد - نیز همان دوجریان پیشگفته یعنی زهد گرای و عقلگرایی جزم اندیشانه ولفی حاکم بود که سرانجام تفکر ولفی میداندار شد و زهد گرای کنار رفت.

17- Paulsen. Immanuel Kant. his Life and Doctrine .p.7.

۱۸- مغالطه این است که وجود را در این برهان، معمولی در کنار دیگر محمولات فرض کردمانند در حالی که وجود اصلاً محمول نیست.

19- der Allzermalmende (the all –destroyer)

۲۰- منظور برهان نظم (Proof of Design) در الهیات سنتی است.

21- Immanuel Kant. Critique of judgment. (Bernard's tr.) p.326.

22- self –maintaining purposiveness.

23- ibid.p.345-6.

24- ibid. p. 328.

25- lifeless matter (materialism)

26- a lifeless God (fatalism)

27- living matter (hylozoism)

28- a living God (theism)

29- a world - soul

۳۰- اما باید توجه داشت که این قول با نظر به سخن کانت درباره امکان وجود خاستگاه مشترک فوق حسی برای مکانیسم و ارگانیسم چندان هم بی ربط به نظر نمی رسد.

۳۱- گفتنی است که آنچه را کانت در این دیدگاه theism می نامد همان deism متداول در سده نوزدهم است.

۳۲- شایان یادآوری است که همین ایراد بر دیدگاه دوم هم وارد است.

۳۳- در سده هجدهم خدا را کاملاً جدای از عالم و همچون امری تحمیلی از بیرون تلقی می کردند که رابطه اش با عالم مانند رابطه ساعت ساز با ساعت است. با این توضیح روشن می شود که ایراد دوم کانت تنها بر چنین تصویری از خدا وارد است.

34- a very powerful world - Architect

35- Cf. Critique of pure reason (kemp smith's tr.) p.522

36- an intelligent World - Cause

37- Critique of Judgment (Bernard's tr.) p. 367.377.

38- Critique of pure Reason. (Kemp Smith's tr.), p.520

39- kingdom of ends.

40- kingdom of God.

41- Immanuel Kant. Religion within the limits of Reason alone, Book Three.

۴۲- به گونه ای که صدای تکلیف (the voice of duty) امر مطلق (categorical imperative) است که آدمیان نمی توانند آن را نادیده بگیرند.

43- moral reason

۴۴- به این معنا که انسان در مقام فاعل اخلاقی موجودی خود آیین (autonomous) بوده و عقلش خود قانونگذار (self –legislative) است.

۴۵- توضیح اینکه نیروی اخلاقی نزد همه انسانها (گرچه نه بالضرورة در شدت) در اصل یکی است و خداوند نیز همین قانون را قبول دارد زیرا که او خدایی صدیق (righteous) است. این مطلب که قانون اخلاق نزد همه انسانها یکی است از فرضهای بنیادین کانت در فلسفه اخلاق و فلسفه دین است.

۴۶- این ویژگی قانون اخلاقی در نظر کانت از جمله مواردی است که علمای اخلاق را با دشواریهایی مواجه ساخته و اعتراضات جدی را متوجه فلسفه اخلاق کانت کرده است.

۴۷- کانت به جهت دیدگاه ثنوی اش درباره عالم در معقولیت بخشیدن به تصور خود از اختیار ناکام ماند. او که عالم طبیعت را یکسره مقهور جبر مکانیکی می‌دید و نمی‌توانست اختیار را در عالم پدیدارها تبیین کند. بنابراین آن را از عالم پدیدار و از کنار علل مکانیکی برداشته و در عالم ذوات معقول و درست در برابر علیت مکانیکی جایش داد و تا جایی پیش رفت که اختیار را رازی شمرد که عقل بشر هیچگاه به کنه آن نمی‌رسد.

48- the doctrine of summum Bonum

49- virtue

50- happiness

51- Critique of practical Reason. (Abbot's tr.) p. 221.

52- Ibid .p. 210.

53- the highest perfect

54- omniscient

55- omnipotent

56- omnipresent

57- eternal

58- pure practical reason

59- the First Being

60- as the Supreme Being

61- Critique of practical Reason. (Abbot's tr). P. 238. Cf. Critique of pure Reason. (Kemp Smith's tr.). pp. 641 ff.

62- anthropomorphic

63- Religion within the Limits of Reason alone book four part Two.

64- the only holy.

65- the only blessed

66- the only wise

67- Critique of practical Reason. (Abbot's tr). P. 236.

68- singular name

۶۹- از همین روست که اصلی‌ترین کتاب خود درباره دین را دین در محدوده عقل تنها نامگذاری کرده است.

70- joyless duty

71- Immanuel Kant. Lectures on philosophy of religion

72- Ibid. p. 129.

73- Ibid.p.199.

74- the preacher of duty for duty's sake

75- worthiness to be happy

76- pringle pattison. The Idea of God. Pp. 32-3.

77- a dues ex machina

78- the great paymaster

79- George Galloway



## منابع

- ۱- مقاله «کلیاتی در باب فلسفه دین»، نوشته دکتر هدایت علوی تبار، نشریه «ارغنون نو»، فصلنامه فلسفی، فرهنگی، ادبی، سال دوم، شماره ۵ و ۶ بهار و تابستان ۱۳۷۴.
- ۲- همانجا، «دین طبیعی»، نوشته ایمانوئل کانت، ترجمه دکتر منوچهر صانعی دره بیدی.
- ۳- مقاله «تأثیر کانت بر تفکر دینی مغرب زمین» نوشته دکتر غلامعلی حداد عادل، نشریه «قبسات»، سال اول، شماره اول.
- ۴- مقدمه دکتر غلامعلی حداد عادل بر ترجمه فارسی تمهیدات ایمانوئل کانت به فارسی، انتشارات مرکز نشر دانشگاهی، چاپ دوم ۱۳۷۰.
- ۵- فلسفه کانت اثر اشتفان کورنر، ترجمه دکتر عزت الله فولادوند، انتشارات خوارزمی، چاپ اول ۱۳۶۷.
- ۶- همان، مقدمه نسبتاً بلند و بسیار پر محتوای مترجم فاضل.
- ۷- «کانت» گفتگو با جفری وارناک، فلاسفه بزرگ، آشنایی با فلسفه غرب، نوشته بریان مگی، ترجمه عزت الله فولادوند، انتشارات خوارزمی، چاپ دوم ۱۳۷۷.
- ۸- دین در محدوده عقل تنها، اثر کانت، ترجمه دکتر منوچهر صانعی دره بیدی، انتشارات نقش و نگار، چاپ اول ۱۳۸۱.
- 9- Religion within the Limits of Reason Alone. Trans. By: Theodore M. Greene & Hoyt H. Hudson, Harper TorchBooks. 2th edition, 1960;
- 10- Ibid. introduction by Theodore M. Greene & John R. Silber.
- 11- collected Works of Edward Caird, vol. 5, Critical philosophy of Immanuel Kant, by Edward Caird, LL.D. in two volumes; vol. II,

p. 563, Book IV, "Kant's treatise on Religion within the Bounds of Mere Reason", Thoemes Press, 1999;

- 12- The Cambridge edition of the works of Immanuel Kant, Lectures on Ethics, General editors: Paul Guyer & Allen W. Wood; edited by: Peter Heath, University of Virginia & J. B. Schneewind, John Hopkins university; trans. By: Peter Heath, Cambridge University Press, 1997;
- 13- Internet Stanford Encyclopedia of philosophy, entry of Kant's philosophy of Religion.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی