

نقادی دین در تفکر دینی کانت

سید محمد مهدی احدی شعار

چکیده

نحوه مواجهه کانت، با دین از جهتی مشابه با نحوه مواجهه او با شناخت و معرفت است، کانت در برخورد با شناخت به طور اساسی به نقادی آن می پردازد بطوریکه فلسفه او به نقادی شهرت می یابد این روند در حوزه دین نیز دنبال می شود و در واقع اولین و اساسی ترین کاری که کانت انجام می دهد نقادی دین است و البته چون دین را متعلق حوزه عقل عملی می داند بر صرف نقادی دین بسنده نمی کند و خود نیز الگویی از دین و دینداری مورد نظرش را هر چند به طور ناقص ارائه می کند.

او به اعتراف خودش در این رویکرد تأثیر زیادی از هیوم پذیرفته است. کانت می گوید: «من آشکارا اذعان می کنم که این دیوید هیوم بود که نخستین بار سالها پیش مرا از خواب جزمی مذهبان بیدار کرد و به پژوهشهای من در قلمرو و فلسفه نظری جهت بخشید»^۱

البته خود متوجه این نکته هست که «دین بوسیله تقدس خویش... معمولاً می خواهد خود را از تقدردن کنار بکشد. (اما به هر حال) دوران ما دوران نقد است و همه چیز باید تابع آن باشد»^۲. در این نوشته نقادی دین توسط کانت در سه بخش بررسی می شود. در بخش اول به بحث دین و شناخت پرداخته خواهد شد. کانت مدعی است که شناخت نظری از خداوند امکان ندارد چون تنها سرمایه شناخت نظری قوه تجربه و احساس اوست که در مورد خداوند راه ندارد. در بخش دوم به طور اجمال نقادی وی از براهین اثبات وجود خداوند ارائه می شود. کانت تمامی براهین را در سه قسم خلاصه کرده و هر سه قسم را به این علت که در انتها به موجودی ذهنی محض ختم

میشود، باطل اعلام می‌کند و در بخش سوم بطور کلی نقد الهیات ارائه می‌شود که به توضیح تقسیم‌بندی‌های الهیات و نقد آنها می‌پردازد.

۱. نقادی شناخت نظری درباره آموزه‌های دینی

در مقدمه عقل اول کانت بر این عبارت کلیدی تأکید دارد که «من باید دانستن را از میان بردارم تا جا برای ایمان باز کنم».^۳ این جمله مخالف نوع تفکر غالبی بود که شناخت را مقدمه ایمان فرض می‌کرد. کانت شناخت را نه تنها مقدمه ایمان نمی‌داند بلکه مانعی است که به نفع ایمان باید آن را برطرف کرد. تصور او این است که در جهت رفع این مانع تلاش کافی کرده است و موفق شده است که شناخت نظری را در این جهت مردود اعلام کند.

۱-۱. تعریف و اقسام شناخت نظری

او کل معرفت را این‌گونه تقسیم‌بندی می‌کند: «شناخت نظری را به منزله چنان شناختی تعریف می‌کنم که بوسیله آن می‌شناسم چه چیزی وجود دارد ولی شناخت عملی را به منزله چنان شناختی که بدان وسیله بر خود متصور می‌دارم که چه چیزی بایستی وجود داشته باشد».^۴ طبق این تعریف کاربردی را هم که هر یک از اقسام شناخت دارند متفاوت با یکدیگر خواهد بود. «کاربرد نظری عقل آن است که بوسیله آن من بطور ماتقدم (همچون ضروری) می‌شناسم که چه چیزی هست ولی کاربرد عملی خرد آن است که بوسیله آن بطور ماتقدم می‌شناسم که چه چیزی می‌باید رخ دهد».^۵

در نقد سوم نوعی تقسیم‌بندی از امور واقع بیان شده است که در حقیقت متناظر با اقسام شناختی است که ذکر کردیم. «همه امور واقع یا متعلق‌اند به مفهوم طبیعی که واقعیت آن در اعیان محسوس (یا ممکن / موجود) مقدم بر کلیه مفاهیم طبیعی ثابت می‌شود یا متعلق‌اند به اختیار که واقعیت آن را بطور کافی از طریق علیت بالنسبه به نتایج معینی که بوسیله عقل در جهان محسوس ممکن شده‌اند و عقل آنها را به نحوی مناقشه‌ناپذیر در قانون اخلاقی مسلم فرض می‌کند، اثبات می‌کند».^۶

به نظر کانت «عقل مشترک و عقل نظری هر دو سودمندند، اما هر یک در جای خود، یکی در آنجا که ما با احکامی که مستقیماً در تجربه مورد استفاده قرار می‌گیرد سروکار داریم، و دیگری در آنجا که باید با مفاهیم حکم کلی کرد مثل مابعدالطبیعه که در آن حکم عقل سلیم که اسم چندان بامسمائی هم نیست، روا نیست»^۷ بنابراین مهمترین نکته مورد توجه این است که ما به کاربرد هر یک از اقسام شناخت آگاه بوده و در جای خود بکار ببریم و آنچه که به نظر کانت باعث اشکال می‌گردد، عدم دقت در کاربرد صحیح این اقسام است که البته تاکنون روال بر این بوده که این اشتباه صورت گیرد و بر همین اساس است که در عصر کانت ایمان با چنان مشکلاتی روبرو شده است.

ادعای اصلی کانت در باب شناخت خداوند این است که معرفت نظری بر وجود خداوند نمی‌تواند تعلق گیرد و «اگر ضرورت مطلق یک شیء در شناخت نظری شناخته شود، این امر فقط می‌تواند بر پایه مفهومیهای ماتقدم رخ دهد ولی هرگز نه همچون یک علت در رابطه با وجود که از راه تجربه داده شده است»^۸ پس قبل از اینکه نوبت به امکان وجود خداوند برسد باید سؤال دیگر مطرح شود که آیا اساساً خداوند از طریق نظری شناخت‌پذیر است یا خیر؟ چرا که «پرسش درباره شناخت‌پذیری بودن یا نبودن چیزی پرسش درباره امکان چیزها نیست بلکه درباره معرفت ما از آنهاست»^۹ و بطور خاص در مورد پرسش از خداوند ابتدا باید سؤال مطرح شود که اساساً خداوند توسط عقل نظری شناخت‌پذیر است؟

پاسخ کانت به این پرسش البته واضح است. خیر، عقل نظری توان شناخت خداوند را ندارد. دلیل وی بر این مطلب متأثر از اندیشه تجربه‌گرایی است. به نظر او تنها سرمایه ما امور حسی و تجربی است و در شناخت نظری برای وجود خداوند، این سرمایه را در دست نداریم «به ما هیچ متعلق جز متعلقات حسی در هیچ جایی داده نشده است مگر در بافت تجربه ممکن. در نتیجه هر چیزی که مجموع کلی هرگونه واقعیت تجربی را بعنوان شرط امکان خود در پیش فرض نکند برای ما موضوع نمی‌تواند باشد»^{۱۰} البته این دیدگاه نسبتاً افراطی مربوط به نقد اول کانت می‌باشد که تجربه‌گرایی از قوت بیشتری برخوردار است و در تمهیدات تا اندازه‌ای تعدیل می‌یابد. نظر او در تمهیدات این است که مفاهیم عقلی اگر چه قوام بخش نیستند اما لااقل این توانایی را دارند که نظام‌بخش باشند «تصورات استعلایی مبین این است که مقصود از عقل مخصوصاً این بوده است که مبدأ وحدت سیستماتیک کاربرد فاهمه باشد اما اگر این وحدت را که به نحوه شناسایی تعلق دارد چنان به حساب آوریم که گویی وحدت ذاتی متعلق شناسایی است و اگر آن را که در حقیقت نظام‌بخش است»^{۱۱} قوام‌بخش^{۱۲} انگاریم و معتقد شویم که می‌توانیم با این تصورها شناسایی خود را به نحو متعالی از هر تجربه ممکن فراتر بریم... دچار سوء فهم شده‌ایم».^{۱۳} بیان دیگری در نقد سوم وجود دارد که باز بر مضمون نقد اول تأکید دارد «برای تعیین ایده‌هایمان از فوق محسوس هیچ مصالحی در اختیار نداریم و باید آن را از چیزهای جهان محسوس اقتباس کنیم که به هیچ وجه بافوق محسوس تکافؤ ندارد. از این رو در غیاب هر تعیین از آن چیزی باقی نمی‌ماند جز مفهوم چیزی غیر محسوس که حاوی واپسی معنای عالم محسوس است اما هیچ معرفتی (هیچ توسیعی در مفهوم) از سرشت درونی آن فراهم نمی‌آید»^{۱۴} به بیانی دیگر و با تأکید بر نحوه شناخت نظری باید بگوئیم که «همه اصول فهم دارای کاربرد درونی‌اند ولی برای شناخت یک موجود برترین کاربرد استعلایی اصول فهم مطلوب است ولی فهم به هیچ وجه برای چنین کاری مجهز نیست»^{۱۵} اما خروج از طبیعت و فرارفتن از هر نوع تجربه ممکن و غرق شدن در تصورات محض ممکن است ما را در این تصور اشتباه گرفتار کند که «دیگر نتوانیم بگوئیم که اشیاء برای ما قابل درک نیست و طبیعت ما را با مشکلات لاینحل روبرو

ساخته است، زیرا در آنجا، هرگز نه با طبیعت و نه با اشیاء معلوم بلکه صرفاً با مفاهیمی مواجه هستیم که منشأ آنها منحصرأ در عقل ماست و با وجوداتی ذهنی سروکار داریم که باید همه مشکلات ناشی از مفهوم آنها قابل حل باشد»^{۱۶} و در واقع گرفتار عالم ایده‌ها هستیم، اما ما «اجازه نداریم از مفاهیم عقلی خود، یعنی مفاهیم عقلی که به عنوان علت فاعلی بدون وساطت اراده داریم به نحو متعالی استفاده کنیم تا ذات الهی را بر طبق این مفاهیم با صفاتی متعین سازیم که همواره منحصرأ از ذات آدمی گرفته شده است و خود را در مفاهیم خام و ابلهانه سرگردان کنیم»^{۱۷} نکته قابل توجهی که در بیان اخیر به چشم می‌خورد این است که غوطه‌ور شدن عقل برای کشف صفات الهی در حقیقت نوعی شناخت انسان‌انگارانه است و این نوع شناخت در اصل نوعی تمثیل است که برخاسته از تشبیه صفات خداوند با صفات بشری است.

برای توضیح مطلب بد نیست که نگاهی به مکانیسم عقل در تحصیل شناخت نظری بر وجود خداوند داشته باشیم.

۳-۱. مکانیسم عقل در شناخت خداوند

«روند طبیعی عقل آدمی چنان سرشته شده است که در ابتدا عقل خود را درباره وجود نوعی واقعیت ضروری متقاعد می‌سازد و عقل در واقعیت ضروری وجودی نامشروط را می‌شناسد و در این حال مفهوم عنصر مستقل از هرگونه شرط را می‌جوید و آن را در چیزی می‌جوید که خود شرط رسای همه چیزهای دیگر است یعنی در آن چیزی که همه واقعیت را در بر می‌گیرد»^{۱۸} و «عقل به این دلیل است که انسان پس از آن هیچ چیز دیگری را نمی‌تواند دریابد این را به مثابه اتمام مفهوم خود فرض می‌گیرد»^{۱۹}.

کانت مفهوم خداوند و قضایایی را که درباره خداوند ذکر می‌شود را مورد توجه قرار می‌دهد. در نقد اول و در فصل ایده‌آل عقل محض به تفصیل درباره ایده خداوند بحث می‌کند و همچنین در فصل تناقض‌گویی‌های عقل محض، قضیه وجود خداوند و عدم وجود خداوند را بعنوان قضایای متناقض ذکر کرده و ناتوانی عقل نظری را در حل این تناقض متذکر می‌شود. خلاصه این مباحث که در تمهیدات آمده است در اینجا ذکر می‌گردد. «تصور مربوط به خداوند سومین تصور استعلایی ایده‌آل عقل محض است که فراهم آورنده ماده مهمترین مورد استعمال عقل است کاربردی که اگر صرفاً جنبه نظری پیدا کند افراط‌آمیز و بالتنتیجه جدلی خواهد بود. در اینجا برخلاف تصورهای مربوط به نفس و جهان از تجربه آغاز نمی‌کند و چنان نیست که در سلسله مبادی خود متدرجاً در جستجوی تمامیت مطلقى - به فرض امکان برای آن مبادی - بالاتر رود و خود را در این جستجو گمراه سازد. در اینجا عقل برخلاف، این سلسله را یکسره از هم می‌گسلد و از مفاهیم که مقوم تمامیت مطلق یک شی در حالت کلی است، آغاز به نزول می‌کند و به وسیله تصور موجودی که نخستین و کامل‌ترین است امکان و نیز واقعیت تمام اشیاء دیگر را

تعیین می‌کند»^{۲۰} نظر کانت در مورد حقیقت و میزان اعتبار ایده‌آل عقل محض به کرات ذکر شده است «کانت پی در پی متذکر می‌شود که ایده‌آل عقل محض واقعیت عینی ندارد و یکی از جلوه‌های بلندپروازی عقل محض از حیثه تجربه و عالم پدیدار است و صرفاً خیالی^{۲۱} است که مجمع و منشأ همه تصورات ما محسوب می‌شود»^{۲۲}.

در فصلی که کانت به تشریح تناقض گویی‌های عقل محض می‌پردازد، قضایای مزدوج متناقض با یکدیگر را طرح می‌کند. تعارض چهارم عقل محض به این صورت است:

«وضع: در سلسله علل جهان واجب‌الوجودی هست

وضع مقابل: در این سلسله هیچ امری واجب نیست بلکه همه چیز ممکن است»^{۲۳}

موضوع مستقیم این تعارض واجب‌الوجود است. در مورد نحوه رفع این تناقض روشی را که در تناقض سوم پیموده شده باز توسط کانت دنبال می‌شود. تناقض سوم مربوط به علیت ارادی و علیت غیرارادی (طبیعی) است «ناسازگاری این دو قضیه منحصرأ ناشی از این سوء فهم است که ما آنچه را صرفاً برای پدیدارها معتبر است به اشیاء فی نفسه سرایت دهیم و به طور کلی این دو را در یک مفهوم خلط کنیم»^{۲۴} در حالیکه می‌توان هر دو قضیه را در کنار یکدیگر صادق دانست به این صورت که در عالم محسوسات در هیچ صورت علثی پیدا نمی‌شود که وجود آن وجوب مطلق داشته باشد ولی از طرفی دیگر می‌توان جهان را با واجب‌الوجودی که علت این جهان است مرتبط دانست که این امر توسط قانون علیت که مخصوص پدیده‌های طبیعت است صورت نمی‌گیرد. بلکه توسط قانون اخلاقی و از طریق عقل عملی است.

این بیانات که غالباً مربوط به نقد اول و یا تمهیدات می‌باشد... که در واقع خلاصه نقد اول است... بیش از هر چیز بر تجربی بودن شناخت تأکید دارند و ناکارآمدی شناخت نظری را در مسائل دینی به این جهت که تجربی نیست، مطرح می‌کنند. اما در نقد دوم و سوم علاوه بر این دلیل، دلیل دیگری نیز بر ناتوانی شناخت نظری در مسائل دینی اقامه شده است. کانت در نقد دوم می‌گوید «ممکن نیست از طریق متافیزیک و بوسیله استنتاجات یقینی از دانش این جهان، به مفهوم خداوند و وجود اودست یابیم به این علت که اگر بخواهیم بگوئیم که این جهان از طریق خداوند امکان می‌یابد باید جهان را بطور کامل و با همه امکانات بشناسیم و بنابراین باید عالم مطلق باشیم پس مفهوم خداوند در طریق شناخت فیزیکی (مفهومی) است که به حد کافی و به طور دقیق تعین نیافته است»^{۲۵}.

این ادعا که جهان توسط خداوند پدید آمده است اگر بخواهد از جانب عقل نظری مطرح شود باید همراه شناخت کافی از جهان باشد. علت این امر هم روشن است زمانی که من نمی‌توانم بر همه امور جهان آگاهی پیدا کنم و نمی‌توانم بدانم که در جهان چیست چگونه می‌توانم پدید آورنده این جهان (که دقیقاً از آن مطلع نیستم) را بشناسم. «چگونه و به چه حقی جرأت می‌کنم به دلخواه مفهوم بسیار محدودم از آن فاهمه نخستین و از قدرت آن موجود نخستین در فعلیت بخشیدن به ایده‌هایش و از اراده او به انجام آن را تعمیم دهم و آن را در ایده یک موجود نامتناهی و علیم تکمیل کنم و این کار اگر بناست به گونه‌ای نظری انجام گیرد مستلزم عمل مطلق در من خواهد بود»^{۲۶}.

۴-۱. فایده عدم امکان شناخت نظری خداوند

بنابراین آنچه تاکنون ذکر شد شناخت نظری خداوند امر ممکن نیست اما به نظر کانت این عدم امکان شناخت نظری خداوند نه تنها ضرری نخواهد داشت بلکه فایده بزرگی در بردارد، خروج شناخت خداوند از دایره شناخت نظری و «محدود کردن عقل بالنسبه به همه ایده‌های ما از فوق محسوس به شروط کاربرد عملی اش تا جائیکه به ایده خداوند مربوط می‌شود فوایدی انکارناپذیر دارد، زیرا از سردرگمی الهیات در تئوسوفی (در مفاهیمی متعالی که عقل را مشوب می‌کند) و یا تنزل آن به دیوشناسی^{۲۷} (روشی انسان‌گرایانه برای متمثل کردن وجود اعلاء) جلوگیری می‌کند. همچنین مانع می‌شود که مذهب به جادوگری^{۲۸} (این باور خرافی که می‌توان به وسایلی غیر از نیت اخلاقی، محبت موجود اعلاء را جلب کرد) تبدیل شود»^{۲۹}

کانت پا را از این فراتر می‌گذارد و معتقد است که شناخت نظری خداوند حتی اگر چنانچه ممکن می‌بود اشکال اساسی تری داشت «اگر مفهوم موجود نخستین از طریق صرفاً نظری (یعنی مفهوم آن به عنوان علت صرف طبیعت) به نحو معین یافت شود بعداً انتساب علیتی موافق با قوانین اخلاقی به این موجود توسط براهین متین بسیار دشوار... «شاید بدون اضافات دلخواه... غیر ممکن می‌بود».^{۳۰} چرا که در نظر کانت مذهب و دینی که توسط شناخت نظری پدید می‌آید، دین واقعی نیست و فاقد جوهره دین واقعی است. «حتی اگر ممکن می‌بود مذهبی به طریق نظری استقرار باید بالفعل از نظر احساس (که جوهره مذهب در آن نهفته است) با مذهبی که در آن مفهوم خدا و ایقان (عملی) به وجود او منبعث از ایده‌های بنیادی اخلاقی است تفاوت داشت».^{۳۱} و در نهایت اینکه چنانچه راه شناخت نظری خداوند بسته شود «آیا ما باید شناخت خداوند را رها کنیم، نه اصلاً... و این باور با ایمان به وجود خداوند است. این ایمان را ما به نحو ما تقدم از اصول اخلاقی اخذ می‌کنیم»^{۳۲}

و اگر چه نمی‌توان معنای وجود خداوند را در عقل نظری مستقر کرد اما راه تکلیف اخلاقی بسته نیست.

اجمال سخن اینکه «همه کوششها برای یک کاربرد صرفاً فردگرایانه عقل در زمینه خداشناسی سراسر بی‌ثمرند و به علت سرشت درونی خود - هیچ و پوچ‌اند و از سوی دیگر اصلهای کاربرد طبیعی عقل به هیچ، وجه به هیچ نوع خداشناسی نمی‌انجامد و بنابراین اگر قانون اخلاقی بعنوان اصل گنجانده نشوند در هیچ جا هیچ‌گونه خداشناس وجود نخواهد داشت»^{۳۳} بنابراین «دین نیازی به شناخت نظری ندارد».^{۳۴}

بر این اساس کلیه براهین را هم که برای اثبات وجود خداوند ارائه شده است باید بررسی کرد که آیا از قانون اخلاق و دانش عملی بهره گرفته‌اند یا صرفاً مبتنی بر شناخت نظری است. بررسی این موضوع در بخش بعدی دنبال خواهد شد.

۲. نقادی براهین اثبات وجود خداوند

کانت همه براهین اثبات وجود خداوند را طبقه‌بندی کرده و طبقه‌بندی خود را در این باب جامع و مانع می‌داند این طبقه‌بندی بر اساس روش استدلال صورت گرفته و براهینی که در آنها شیوه یکسانی بکار رفته - ولو از طرف افراد مختلف و با عناوین مختلف ارائه شده باشند - در یک طبقه گنجانده شده‌اند. «بر مبنای بینشی عقلی فقط سه‌گونه برهان برای استوارکردن وجود خداوند ممکن است، همه راههایی که ممکن باشند بدین صورت هستند: یا از تجربه‌ای معین و سرشت ویژه جهان حسی ماکه از راه تجربه شناخته شده است، آغاز می‌کنند و از آن بر طبق قانون علیت تا برترین علت که در بیرون از جهان وجود دارد بالا می‌روند، یا فقط تجربه‌ای نامعین یعنی نوعی وجود را به‌طور تجربی به عنوان مبنا در نظر می‌گیرند و یا هرگونه تجربه را کنار می‌گذارند و به نحو ماتقدم از مفاهیم محض، وجود برترین علت را نتیجه می‌گیرند، برهان اول غایت شناختی^{۳۵} است، برهان دوم هستی شناختی^{۳۶} است و برهان سوم وجود شناختی^{۳۷} است و بیشتر از این برهانی وجود ندارد و نمی‌تواند وجود داشته باشد».^{۳۸}

بنابراین به بررسی تک‌تک این براهین می‌پردازیم.

۱-۲. براهین وجودشناختی

این نوع برهان از تصور شروع می‌کند و مدعی است که در انتها به وجود خارجی خداوند منجر می‌شود «برهانی که بر یک مفهوم طبیعی صرفاً متافیزیکی مبتنی است و از مفهوم واقعی‌ترین موجود، وجود ضروری آن را نتیجه‌گیری می‌کند»^{۳۹} این برهان تلاش می‌کند که با فرض موجودی ما را متوجه ضرورت و وجود خارجی آن بنماید. برهان وجودشناختی بر پایه مفهوم موجودی نخستین به دو صورت قابل تصور است و اندیشمندان دینی معمولاً از دو روش برای تقریر این برهان استفاده می‌کنند «مفهوم موجود نخستین یا برهانی است که از محمولهای وجودشناختی که فقط توسط آنها می‌تواند به‌عنوان کاملاً متعین تعقل شود، موجود مطلقاً ضروری را استنتاج می‌کند و یا برهانی است که از ضرورت مطلق وجود چیزی - هر چه که باشد - محمولهای موجود نخستین را استنتاج می‌کند».^{۴۰}

کانت خود این برهان را به این صورت تقریر می‌کند:

«۱. هر چیزی در جهان واقعیاتی و سلبیاتی در خود دارد.

۲. سلبیات اموری جز محدودیت در وجود واقعیات نیستند.

۳. چیزی که تمامی واقعیات را دربردارد تنها امر کامل است زیرا که در مقایسه با سایر موجودات ممکن کاملاً تعیین دارد.

۴. چیزی از این نوع که همه واقعیاتها را داراست تنها شی کامل است زیرا به نحو کامل در مقایسه با همه محمولات ممکن ملاحظه شده است و به همین دلیل این چنین واقعیت کاملی می‌تواند

منشأ امکان همه موجودات دیگر باشد»^{۴۱}

برای روشن شدن این تقریر مثالی ذکر می شود که بر اساس مراتب تشکیکی شدت و ضعف در نور است که هر چه نور شدیدتر باشد محدودیت کمتری دارد و واجد واقعیت بیشتری است.^{۴۲} همان طور که می دانیم اولین کسی بود که سعی کرد ضرورت برترین موجود را از مفهوم صرف اثبات کند. در قرائت آنسلمی از این برهان بر جنبه، «کامل ترین موجود» تأکید می شود. دکارت نیز «استدلال می کند وجودی که هر واقعیتی را در خود دارد باید ضرورتاً موجود باشد زیرا وجود نیز یک واقعیت است»^{۴۳}، به نظر می رسد که برهان وجودی لایب نیتس در نزد کانت چیزی متفاوت از برهان دکارتی نیست و در همان چهارچوب برهان لایب نیتس توسط کانت بحث می شود. انتقادات کانت را می توان در سه مورد خلاصه کرد.

۱. کانت می گوید: «انسانها در همه زمانها از وجود مطلق ضروری سخن گفته اند اما چندان به خود زحمت نداده اند فهم کنند که آیا اصلاً شیء از این دست را می توان حتی به اندیشه آورد و چگونه؟ و بالعکس ایشان بیشتر متوجه استوارکردن وجود او بوده اند»^{۴۴} به نظر می رسد که کانت در این نوع از برهان بیشتر متوجه دکارت بوده است و استدلالات و مباحث طرح شده توسط او را دنبال کرده است و کمتر متوجه سایرین بوده است.

«برای اثبات هستی چنین وجودی دکارت استدلال می کند که وجود هم یک واقعیت است اگر من درباره برترین موجود واقعی تفکر می کنم همچنین من باید در صرف این واقعیت نیز بیاندیشم و بدین طریق دکارت، هستی چنین موجودی را از مفهوم محض فاهمه اخذ می کند»^{۴۵} کانت مدعی است که دکارت در ادامه بحث خود وحدانیت خداوند را نیز از همین راه استدلال می کند. «من می توانم بی چون و چرا ثابت کنم که باید فقط یک موجود این چنینی وجود داشته باشد زیرا من نمی توانم در مورد بیش از یک موجودی که همه واقعیتها را داراست تفکر کنم. زیرا اگر چند وجود این چنینی باشد یا باید آن موجود کامل نباشد و یا باید موجود منحصر به فرد باشد»^{۴۶}

این بیان و تقریری که از برهان وجودشناسی قبلاً بیان شد، در نقدهای سه گانه کانت وجود ندارد و از متن درسهای او استخراج شده است. ظاهراً کانت اهمیتی به تقریر برهان و بیان قرائتهای مختلف توسط فلاسفه مختلف نداشته است در نظر او مبنای این برهان تصور مفهوم ضروری محض است و این چیزی است که از اساس باطل است. بنابراین به صرف توضیح بطلان این مبنا بسنده کرده است.

۲. به این مثال کانت توجه کنید «حالت دارائی من بر اثر صد دلار واقعی متفاوت با حالتی است که امکان صد دلار است چون عینی در بودن خود صرفاً به نحو تحلیلی در مفهوم گنجانده نشده است بلکه به نحو ترکیبی به مفهوم من افزوده می شود بی آنکه از این (امکان صد دلار) صد دلار واقعی مورد بحث به کمترین میزانی افزایش یابد»^{۴۷} بنابراین آنچه باید اثبات شود وجود واقعی است و گرنه وجود امکانی هر امری اصلاً قابل تصور نیست چه رسد به اینکه بتواند واقعیت داشته

باشد.

اساس برهان دکارت بر این بود که وجود هم یک واقعیت است. اما او متوجه این نکته نبوده است که «هستن آشکارا هیچ‌گونه محمول واقعی نیست یعنی مفهومی از چیزی نیست که بتواند به مفهوم یک شیء افزوده شود و صرفاً عبارتست از رابطه داوری، گزاره «خداوند قادر مطلق است» دو مفهوم را در خود دارد خداوند و قدرت مطلق واژه کوچک هستن یک محمول اضافی نیست بلکه فقط چیزی است که محمول در رابطه با موضوع می‌نهد. حال اگر من موضوع (خداوند را با همه محمولهای آن) یکجا با هم بگیرم و بگویم خدا هست یا خدایی وجود دارد در این حال من هیچ مفهوم تازه‌ای را به مفهوم خداوند نمی‌افزایم بلکه فقط موضوع را فی نفسه با همه محمولهایش یکجا وضع می‌کنم»^{۴۸}

۳. کانت در جای دیگر نیز گفته است «اگر مثلثی را وضع کنیم ولی در همان حال سه زاویه آن را نفی کنیم این تناقض است ولی اگر مثلث را همراه با سه زاویه آن یکجا منکر شویم این دیگر به هیچ روی یک تناقض نیست درست همین امر درباره یک وجود ضروری نیز صدق می‌کند، اگر شما هستی چنین موجودی را نفی کنید آن‌گاه شما این شیء را همراه با همه محمولهایش از میان برمی‌دارید».^{۴۹}

با وجودی که کانت مدعی است برهان وجود شناختی قاصر است و در اثبات وجود خداوند ناتوان است اما متذکر می‌شود که برهان خالی از فایده نیست. «حتی اگر این برهان از نقطه نظر عملی فایده زیادی نداشته باشد، این یک فایده را دارد که مفاهیم ما را محض می‌کند و آن‌ها را از هر چه انسانی که متعلق به جهان است و ممکن است به مفهوم انتزاعی خداوند نسبت داده شود پاکسازی می‌کند».^{۵۰}

بنابراین برهان وجود شناختی برهان باطل است هر چند از این جهت که ذهن انسان را از گرفتاری در تصورات انسان شکل‌گرایانه رها می‌سازد مفید فایده است. پس می‌توان اشکالات کانت را در سه مورد خلاصه کرد:

نقدی که قبلاً آکویناس نیز به آن توجه کرده بود به این صورت که درباره هستی مطلقاً ضروری خداوند که تصورپذیر نیست «مردمان در همه زمانها از هستی مطلقاً ضروری سخن گفته‌اند اما چندان به خود زحمت نداده‌اند که فهم کنند: آیا اصلاً شیء از این دست را می‌توان حتی به‌اندیشه آورد؟ چگونه»^{۵۱}

انتقاد دوم کانت این است که اگر در محمول را وضع کنیم و موضوع را نگه داریم از این کار یک تناقض پدید خواهد آمد از اینرو می‌گوییم: محمول ضرورتاً به موضوع تعلق دارد. ولی اگر موضوع را همراه با محمول یکجا از میان بردارم دیگر هیچ‌گونه تناقضی ایجاد نخواهد شد زیرا دیگر چیزی نیست که تناقض در کار باشد»^{۵۲}

انتقاد سوم کانت این است که «امر واقعی هیچ چیز بیشتری را از امر صرفاً ممکن در بر ندارد صد دلار واقعی پیش‌تری هم بیش از صد دلار ممکن در خود نمی‌گنجاند»^{۵۳} و وجود از محمولاتی نیست که بتوان

با آن یک قضیه ترکیبی تشکیل داد.

۲-۲. براهین جهان‌شناختی

دومین دسته از براهین مورد طعن کانت براهین جهان‌شناختی است. با وجود سابقه نسبتاً طولانی که این برهان در جهان شرق دارد اما به نظر کانت «الهیات جهان‌شناختی اساساً توسط لایب نیتس وولف مطرح شد. در این نوع الهیات پیش فرض می‌شود که بعضی از متعلقات تجربه وجود دارند و سپس تلاش می‌شود تا وجود برترین موجود از تجربه ثابت شود.»^{۵۴} بطور کلی بحث این است «آیا یک تجربه معین در نتیجه تجربه اشیاء جهان حاضر و چگونگی و سامان آنها یک مبنای برهانی به ما عرضه نمی‌دارد که ما را به شیوه‌ای مطمئن برای اعتقاد به وجود برترین باری دهد» در آثار کانت دو تقریر از این برهان ارائه شده است.

تقریر اول به لایب نیتس نسبت داده شده است و «لایب نیتس آن را استدلال بر پایه تصادفی بودن جهان می‌داند:

۱. اگر چیزی وجود داشته باشد پس باید یک وجود مطلقاً ضروری نیز وجود داشته باشد.

۲. حال دست‌کم من خود وجود دارم.

بنابراین یک وجود مطلقاً ضروری وجود دارد.

در اینجا مقدمه اول دربردارنده تجربه است و مقدمه دوم دربردارنده نتیجه قیاسی متعلق امر ضروری از یک تجربه عمومی است»^{۵۵}

اما تقریر دیگری در «درسها» ارائه شده است که به این صورت است:

۱. من پیش فرض می‌گیرم که چیزی وجود دارد

۲. ساده‌ترین تجربه‌ای که من می‌توانم پیش فرض بگیرم این است که من هستم.

۳. من یا ضروری هستم یا ممکن

۴. تغییراتی که در من اتفاق می‌افتد نشان می‌دهد که من ضروری نیستم پس من ممکن هستم

۵. اگر من ممکن باشم باید جایی بیرون از من منشائی برای من وجود داشته باشد.

۶. منشأ وجود من باید مطلقاً ضروری باشد. زیرا اگر ممکن باشد نمی‌تواند منشأ من باشد چون آن هم نیازمند چیز دیگری خواهد بود که منشأ وجود آن باشد»^{۵۶} و همین‌طور سلسله‌وار پیش خواهیم رفت و چون تسلسل باطل است پس وجود مطلقاً ضروری ثابت می‌شود.

تقریر اول مربوط به نقد اول است اما تقریر دوم در درسهای کانت ارائه شده است که البته به بیانی دقیق‌تر و با شباهتی بیشتر به برهان وجوب و امکان فلسفه اسلامی است و البته به لایب نیتس هم نسبت داده نشده است. برهان جهان‌شناختی «واقعاً از تجربه آغاز می‌کند و در نتیجه کاملاً مقدم بر تجربه و یا به نحو وجود شناختی پیش نمی‌رود و چون متعلق همه گونه تجربه ممکن، جهان نامیده می‌شود، بدین سبب این برهان کیهان‌شناختی خوانده می‌شود و چون این برهان همه خصنلهای ویژه متعلقات تجربه را -- که بوسیله آن این جهان خود را از هرگونه جهان ممکن

متمایز می‌کند - منتزع می‌سازد پس این برهان در نامگذاری از برهان غایی نیز متمایز است».^{۵۷} در واقع «برهان کیهان‌شناختی از ضرورت نامشروط نحوه وجودی که از پیش فرض گرفته شده است واقعیت نامحدود آن وجود را نتیجه می‌گیرد و بدین ترتیب همه چیز را دست‌کم در مسیر یک گونه قیاس وارد می‌سازد که گر چه من نمی‌دانم عاقلانه هست یا نه، ولی به هر ترتیب طبیعی است. این گونه قیاس نه تنها برای فهم همگانی بلکه برای فهم صاحب‌بینش‌بیشترین درجه اقتناع را به همراه دارد. همین گونه قیاس است که برای همه برهانهای خداشناسی طبیعی نخستین خطهای بنیادین را طرح می‌ریزد که همواره پیروی شده‌اند و از این پس هم پیروی خواهند شد».^{۵۸}

قائلین به این برهان به دلالت آن اعتقاد زیادی دارند و در نظر آنان «این برهان فراتر می‌رود و نتیجه‌گیری می‌کند که: وجود ضروری فقط می‌تواند به شیوه یگانه متعین شود فقط یک مفهوم».^{۵۹} یعنی قدرت این برهان در حدی است که علاوه بر اثبات وجود خداوند آن هم به طور تجربی قادر است یگانگی او را نیز ثابت کند. کانت در نقادی این برهان نیز روشی مشابه نقادی برهان وجود شناختی در پیش می‌گیرد یعنی سعی دارد شیوه نتیجه‌گیری وجود خداوند را مورد تحلیل و کاوش قرار دهد.

وی معتقد است که برهان جهان‌شناختی گمان می‌کند که «به توافق دو گروه متوسل می‌شود: یکی گواه عقل محض و دیگری گواه تأیید تجربی؛ حال آنکه این فقط به تنهایی گواه عقل محض است که صرفاً لباس و لحن صدای خود را دگرگون می‌کند تا خود را به جای گواه دومی معرفی نماید. و این برهان برای آنکه بنیاد خود را کاملاً مطمئن نماید خود را بر تجربه پایه‌گذاری می‌کند»^{۶۰} «هر چند برهان کیهان‌شناختی یک تجربه کلی را اساس قرار می‌دهد اما باز بر اساس نوعی سرشت ویژه آن تجربه مطرح نمی‌شود بلکه بر پایه اصول محض در رابطه با وجودی که از راه تجربی داده شده است پیش نهاده می‌شود. برهان کیهان‌شناختی حتی راهنمایی تجربه را کنار می‌گذارد تا به مفاهیم ناب صرف تکیه کند»^{۶۱}

در بررسی برهان جهان‌شناختی به نظر می‌رسد که وامدار تجربه است اما با یک بررسی دقیق‌تر روشن می‌شود که واقعاً هیچ تجربه‌ای از جهان در آن پیش‌فرض نمی‌شود مثلاً می‌توان این‌گونه استدلال را آغاز کرد که: «اگر جهانی هست باید یا ممکن باشد و یا ضروری...» و لازم نیست که حتماً به این صورت استدلال شود که: «جهانی هست...» پس این استنتاج نه تنها از تجربه آغاز نمی‌شود بلکه اساساً نیازی هم نیست که از تجربه آغاز شود و در این برهان بیشتر به صرف یک مفهوم جهان - هر چه می‌خواهد باشد خوب یا بد - توجه می‌شود.

این نکات مقدمه‌ایست برای اینکه کانت اعلام کند «این فقط برهان هستی‌شناختی بر پایه مفاهیم صرف است که همه توان برهانی بر همین باصطلاح کیهان‌شناختی را فراهم می‌آورد و دست بردن به تجربه ادعای زیاده‌ای است».^{۶۲}

کانت می‌گوید که در برهان جهان‌شناختی مغالطه‌ای صورت گرفته است که حتی به شیوه مدرسی

می‌توان این مغالطه را روشن ساخت: «گزاره زیر را در نظر بگیریم هر وجود مطلقاً ضروری در عین حال واقعی‌ترین وجود است (گزاره‌ای که دلیل عمده برهان جهان‌شناختی است). اگر این گزاره صحیح باشد پس باید بتواند مانند همه قضایای ایجابی دست‌کم معکوس شود. بنابراین خواهیم داشت: بعضی از واقعی‌ترین وجودها در عین حال وجودهای مطلقاً ضروری هستند. در اینجا یک واقعی‌ترین موجود از یک واقعی‌ترین موجود دیگر متمایز نیست.

بنابراین آنچه درباره برخی از واقعی‌ترین موجودات که در مفهوم واقعی‌ترین موجود گنجانده شده است و معتبر است در همه واقعی‌ترین موجودات صدق می‌کند. در نتیجه این گزاره را نیز می‌توان بسادگی معکوس کرد و گفت که واقعی‌ترین وجود یک وجود ضروری است اما این درست همان چیزی است که برهان وجود شناختی حکم می‌کند و برهان جهان‌شناختی نمی‌خواست به این امر دست پیدا کند و لیکن با همه اینها این برهان هر چند به نحوی مخفی در نهاد قیاسهای جهان شناختی قرار دارد»^{۶۳}

بنابراین براهین جهان شناختی در وظیفه‌ای که برعهده گرفته‌اند ناموفق هستند و با خلط شدن براهین هستی‌شناختی و درآمدن در لباس آن براهین هر چند که به ظاهر تجربی هستند و ربطی به عقل محض ندارند اما در ادامه کار گرفتار همان تصورات محض غیرتجربی می‌گردند.

بنابراین کلیه اشکالاتی که بر برهان وجودشناختی وارد است بر برهان جهان شناختی هم وارد است. علاوه بر آن اشکال دیگری نیز می‌توان بر برهان جهان شناختی وارد کرد. این برهان «مرتکب اغفال از مسئله»^{۶۴} می‌شود زیرا به ما قول می‌دهد که ما را از باریکه راه تازه‌ای هدایت کند ولی پس از یک دور کوچک ما را دوباره به راه قدیم می‌کشاند راهی که به خاطر آن راه قبلی را ترک کرده بودیم».^{۶۵}

برای توضیح بیشتر این برهان، دو اصلی که در این برهان گنجانده شده است، مورد بررسی قرار می‌گیرد. اصل اول اصل علیت است که مهمترین اصل مختفی در این برهان است و در جایی که اظهار می‌شود اگر من باشم باید جایی بیرون از من منشائی برای من وجود داشته باشد. کانت معتقد است که «این اصل فقط در جهان حسی معنا دارد و بیرون از جهان حسی کاملاً بی‌معناست زیرا مفهوم صرفاً ذهنی امر تصادفی نمی‌تواند هیچ‌گونه گزاره هم‌نهادی را مانند گزاره علیت تولید کند و اصل علیت هیچ معنا ندارد و کاربرد ندارد مگر فقط در جهان حسی و حال آنکه در برهان جهان شناختی اصل علیت فقط به این کار می‌آید که از جهان حسی فراتر رویم»^{۶۶} کانت در مواجهه با اصل علیت کاملاً تابع هیوم بود و نتایج بدست آمده برای هیوم در باره اصل علیت کاملاً برای کانت هم حجیت داشت.

در برهان جهان شناختی اصلی دیگر مورد استفاده قرار گرفته است. اصل تسلسل در بخش پایانی برهان وارد شده است. به موجب این اصل «از ناممکنی یک سلسله بی‌پایان از علت‌هایی که در جهان حسی یکی بعد از دیگری داده شده‌اند نخستین علت نتیجه‌گیری می‌شود. اما بر مبنای عقلی حتی در تجربه نیز این قیاس صحیح نیست پس به مراتب کمتر می‌توان این نتیجه قیاس را

فرا تر از تجربه گستراند (جایی که این زنجیره به هیچ وجه نمی تواند امتداد یابد)»^{۶۷} شاید بتوان شاهد دیگری نیز بر ناکارآمدی این برهان در سخنان کانت ذکر کرد. پذیرش این برهان و ملزومات آن منجر به تناقضاتی در طول تاریخ تفکر شده است. «قدما که براهین خداوند را بر آنچه از جهان تجربه می شود، مبتنی کرده اند. به این نتایج متناقض رسیده اند. آناکساگوراس و بعداً سقراط معتقد به یک خدا بودند. اپیکور یا به خدایی معتقد نبود و اگر معتقد بود که خداوند واحد است، کاری با جهان نداشت. دیگران معتقد به خدایان بودند و یا لاقبل به یک خدای اعلاء و یک منشأ شمر. این مطلب به این دلیل اتفاق می افتد که هر یک جهان را از نقطه نظر متفاوت بررسی می کنند... انتزاع مفهوم خداوند از چنین ادراک تجربی چیزی جز نظام های متناقض ایجاد نمی کند و تجربه ما از جهان بسیار محدودتر از این است که به ما اجازه استنباط برترین واقعیت از آن را بدهد.»^{۶۸}

با وجود تمام ناتوانی هایی که برای برهان جهان شناختی ذکر شد، کانت باز معتقد است که این برهان خالی از فایده نیست و حداقل به عنوان یک امر مقدماتی می تواند بکار آید، «برهان جهان شناختی شاید به خوبی بتواند به برهانهای دیگر (اگر چنین براهینی وجود داشته باشند) وزن و اعتبار بخشد. زیرا عقل گرایی را با شهود پیوند می دهد. ولی لئفسه چنین است که برهان جهان شناسی فهم را برای شناخت خداشناسانه آماده می کند و به فهم برای شناخت این چنین جهت مستقیم و طبیعی می بخشد نه اینکه به تنهایی چنین شناخت را می سازد»^{۶۹} بنابراین برهان جهان شناختی نیز عاجز از این است که بتواند وجود خدایی را ثابت کند که بکار دین آید و پایه های دینی را نمی توان بر شناخت نظری استوار نمود.

۳-۲. براهین طبیعی - کلامی

نوع سوم از براهین اثبات وجود خداوند برهان فیزیک خداشناسی می باشد که کانت از آن به عنوان دیگری همچون طبیعی کلامی^{۷۰}، نظم^{۷۱} و غایت شناختی^{۷۲} هم یاد می کند. همان طور که می دانیم در این برهان از نظم و هدفمندی جهان استفاده کرده و وجود صانع بر این نظم را نتیجه می گیرند. «جهان فعلی... نمایشگاهی بی حد و حصر از بی شماری نظم، هدفمندی و زیبایی در برابر ما می گشاید... زبان از توصیف این تعداد شگفتیهای بسیار بزرگ عاجز می ماند. عددها همه نیروی خود را در اندازه گیری از دست می دهند... ما همه جا می بینیم زنجیره ای از معلول ها و علت ها، از هدفها و وسیله ها، از قاعده مندی در وجود داشتن یا نداشتن و چون هیچ چیز خود بخود به حالتی که در آن یافته می شود، گام ننهاده است پس همواره فراتر و دورتر به یک شیء دیگر چونان علت خویش رجوع می دهد آن گاه درست همین شیء نیز پرس و جوی بعدی را ضروری می سازد. چنان که بدین طریق اگر چیزی را فرض نگیریم - چیزی که در گوهر خویش اولین و مستقل برقرار است - که جدای از هم امور تصادفی بی پایان، پشتیبان جهان باشد و

همچون علت خاستگاه جهان در عین حال دوام آن را نیز تأمین کند در این حال جهان کاملاً باید به ورطه نیستی بیفتد»^{۷۳}

«برهان فیزیک خداشناسی برهانی است که در آن ما از ساختار جهان پیش رویمان ماهیت پدیدآورنده آن را استنتاج می‌کنیم... مایه این برهان کاملاً تجربی است و خود برهان بسیار مشهور و مورد مراجعه است در حالیکه برهان وجود شناختی و جهان شناختی به نسبت خشک و انتزاعی هستند»^{۷۴}

تقریر برهان توسط کانت به صورت زیر انجام پذیرفته است:

۱. در جهان همه جا نشانه‌های واضحی یافته می‌شود از نظمی که بر طبق آهنگی معین، با فرزانگی بزرگی اعمال می‌گردد.

۲. برای اشیاء جهان این نظم هدفمندانه سراسر بیگانه است... یعنی طبیعت اشیاء گوناگون نمی‌تواند خودبخود از راه این همه واسطه‌های بسیار که با یکدیگر متحد می‌شوند، عمل کند...

۳. بنابراین یک یا چند علت ممتاز و فرزانه وجود دارد که باید علت جهان باشد نه بسادگی طبیعت قادر مطلق که کورکورانه از راه باروری خود عمل می‌کند بلکه همچون موجودی هوشمند که از راه آزادی، مؤثر است.

۴. یگانگی این علت می‌تواند بوسیله یگانگی رابطه متقابل بخشهای جهان چون عضوهای یک ساختمان مصنوع در چیزهایی که در حیطه مشاهده قرار دارند، با قطعیت نتیجه‌گیری شود»^{۷۵}

بنابراین یگانه واحدی وجود دارد که پدیدآورنده جهان است.

کانت در بررسی این برهان معتقد است که این برهان نیز قابل تحویل به برهان وجود شناختی است، با وجودی که کاملاً از تجربه آغاز می‌کند و مدعی است که در طبیعت سیر می‌کند اما به ناگاه به فراتر از تجربه می‌جهد و به همان موجود ضروری می‌انجامد که در برهان وجود شناختی مورد بحث قرار می‌گیرد بنابراین کلیه دلایلی که در رد برهان وجود شناختی صادق بود برای رد برهان فیزیک خداشناسی نیز دلالت کافی دارد.

به نظر کانت، «مبنای برهان فیزیکی – غایت شناختی برای الهیات ناکافی است زیرا هیچ مفهوم به قدر کافی معینی از موجود نخستین که وافی به مقصود باشد به دست نمی‌دهد و نمی‌تواند بدست دهد بلکه ما باید این مفهوم را از حوزه کاملاً متفاوتی اخذ کنیم»^{۷۶}

در مقایسه این برهان با برهان جهان‌شناختی باز این برهان قابل تحویل به برهان جهان‌شناختی است و در این جهت همه استدلالاتی که در رد برهان جهان‌شناختی است می‌توان برای رد برهان فیزیک خداشناختی ارائه کرد. زیرا «برهان (فیزیک خداشناختی) شبیه برهان جهان‌شناختی است تنها تفاوتش با آن این است که در برهان جهان‌شناختی مفهوم پدیدآورنده جهان بطور رسمی منتزع از مفهوم جهان است در حالیکه در برهان فیزیک خداشناختی منتزع از جهان پیش روی ماست»^{۷۷}

اشکالی که به طور خاص می‌توان بر این برهان وارد کرد، عدم دلالت کافی برای اثبات وجود

خداوند است «این برهان حداکثر می‌تواند یک معمار جهان را ثابت کند که بوسیله قابلیت مصالحی که با آن عمل می‌کند همیشه محدود خواهد بود ولی نه یک جهان آفرین را که همه چیز تابع اراده اوست و این به هیچ وجه برای عزم بزرگی که پیش روی خود داریم یعنی یک وجود قادر مطلق کافی نیست»^{۷۸} با این برهان حداکثر یک ناظم جهان ثابت می‌شود و نه خالق که البته چیز کمی نیست ولی ادعای برهان چیز دیگری است. اما به هر حال ناگفته نماند که کانت به این نوع برهان متمایل است و بعدها ریشه‌های برهان اخلاقی را در همین نوع برهان جستجو می‌کند.

از آنچه تاکنون ذکر شد مشخص می‌شود که کلیه براهین اثبات وجود خداوند به نحوی با یکدیگر مرتبط‌اند. «بنیاد برهان فیزیکی خداشناختی را برهان جهان‌شناختی تشکیل می‌دهد و برهان کیهان‌شناختی نیز به نوبه خود بر بنیاد برهان وجودشناختی وجود یک موجود واحد و یگانه – به منزله برترین وجود – استوار است و چون افزون بر این راه‌های سه‌گانه هیچ راه دیگری بر عقل‌گرا گشوده نیست پس برهانهای وجودشناختی که از مفهومیهای عقلی محض مشتق شده‌اند تنها برهان ممکن است»^{۷۹} در واقع خمیر مایه همه براهین، برهان وجودشناختی است و سایر براهین خواسته‌اند با اغفال از مسئله این‌گونه تداعی کنند که برهان در تجربه وجود خداوند را ثابت می‌کند در حالیکه حداکثر شروع این براهین در تجربه بوده است و رفته‌رفته باز همان شیوه برهان وجودشناختی را دنبال کرده‌اند و در واقع جوهره همه براهین وجودشناختی است.

در مورد دو برهان وجودشناختی و جهان‌شناختی کانت معتقد است که «هیچ یک از این دو برهان قادر نیستند از مدرسه به مردم انتقال یابند یا کمترین نفوذی بر فهم سلیم داشته باشند»^{۸۰} اما به نظر می‌رسد که برهان فیزیکی خداشناسی در مجموع عامه فهم‌تر و قابل درک‌تر برای فهم سلیم باشد، همچنین دو برهان وجودشناختی و جهان‌شناختی «بر اساس صرف مفهوم فاهمه ساخته شده‌اند و تا این حد متعلق به الهیات استعلایی است که از اصول ماتقدم بدست آمده است. اما برهان فیزیکی‌شناختی کاملاً از اصول تجربه اخذ شده زیر در اینجا من ادراک واقعی‌ام از وجود جهان را بعنوان مبنا بکار می‌گیرم»^{۸۱}

ممکن است که این اشکال بر کانت وارد شود که چرا براهین را در سه مورد منحصر کرده و به سایر اقسام براهین که توسط دیگر فلاسفه ارائه شده مثلاً برهان حرکت توجه نشده است. پاسخ کانت این است که «هیچ برهان نظری بر وجود خداوند نیست مگر سه مورد ذکر شده زیرا بر اساس مفهوم قدما از محرک اول و ضرورت وجود او که وامدار بودن محرکی در قبل از آن است، این برهان در برهان جهان‌شناختی است و در واقع برهانی جامع نیست زیرا برهان جهان‌شناختی بر اندیشه تغییر و امکان مبتنی شده است و صرفاً بر اساس تغییر در جهان جسمانی نمی‌باشد»^{۸۲}

۳. نقادی الهیات و کلام

کلیه براهین ارائه شده، بنابراین آنچه تا بحال بیان شد، در نظر کانت قابل خدشه هستند و بنابراین نمی‌توان بر آنها اعتماد کرد اما وجود خداوند بعنوان مهمترین بخش از الهیات و کلام به جای مانده

تا زمان کانت، مقوم اصلی الهیات و علم کلام می‌باشد. وابستگی الهیات به نحوه تصور برترین موجود - لااقل در نظر کانت - تا حدی است که هرگونه داوری کلی درباره الهیات ناگزیر نشأت گرفته از اندیشه‌ای است که در باب براهین اثبات وجود خداوند شکل گرفته است. بنابراین جا دارد پس از بیان نقادی کانت درباره ادله اثبات وجود خداوند نتایج کلی‌تر و اساسی‌تری را که در مورد الهیات از سوی وی اتخاذ شده بیان کنیم.

نقد اقسام الهیات و بالاخره گزینش الهیاتی که بتواند مبنا قرار گیرد. در اینجا صورت خواهد گرفت و در این صورت خواهیم توانست مباحث درون دینی را مطرح کنیم.

اگر از کانت سؤال شود که الهیات چیست؟ پاسخ کانت این است که «الهیات نظام معرفتی ما درباره برترین موجود است»^{۸۳} اگر الهیات را بخشی از معرفت بدانیم معرفت عمومی و الهیات این گونه از یکدیگر متمایز خواهند شد که معرفت عمومی مجموعه‌ای است که در آن ارتباط چیزی با دیگری بدون توجه به برترین موجود است اما نظام معرفتی درباره خداوند را الهیات گویند.

کانت در صدد این است که الهیات را نقد کند و به نظر او فواید زیادی بر این امر مترتب است و در واقع باید قدردان نقادی بود که خدمت بزرگی به الهیات می‌کند «خدمت آن را به علم کلام به هیچ وجه نباید دست کم گرفت از باب آنکه کلام را از حکم جزم اندیشان آزاد می‌سازد و بدین سان آن را در مقابل همه اعتراضات این‌گونه مخالفان حفظ می‌کنند.»^{۸۴}

مابعدالطبیعه که تا آن زمان مبنای الهیات بوده است اگر چه تلاش زیادی را در جهت استواری کلام از خود نشان داده است اما واقعیت این است که «مابعدالطبیعه متعارف، به رغم همه وعده‌های مساعدی که به کلام داد نتوانست به وعده خود وفا کند و علاوه بر آن با استمداد از تفکر جزمی تنها کاری که کرد این بود که دشمنان خود را بر ضد خود تجهیز کرد»^{۸۵} پس در مجموع همراهی مابعدالطبیعه نه تنها به سود کلام نشد بلکه منجر به ضعف بیشتر کلام و قدرتمند شدن دشمنان آن شد.

در الهیات خداوند به کمک مابعدالطبیعه، مبنای امور قرار می‌گیرد که البته امری با واسطه است. یعنی خداوند به نحو شهود حسی ثابت نشده است بلکه بر مجموعه براهینی استوار است که خود براهین از قدرت کافی برخوردار نیستند «بطور کلی قراردادن خداوند در مبنای هر امری که نمی‌تواند بر ما بی‌واسطه آشکار شود کاربرد صحیحی از عقل نیست»^{۸۶} که این همان کاری است که در مابعدالطبیعه صورت گرفته است. بنابراین مابعدالطبیعه توان لازم را در استوار نمودن الهیات دارا نیست. اما این به معنای صرف نظر کردن از الهیات نیست الهیات لازم است اما «لزوم آن نه برای توسیع یا تصحیح شناخت ما از طبیعت یا به طور کلی برای هر نظریه، بلکه صرفاً از جنبه‌ای ذهنی برای مذهب یعنی کاربرد عملی یا اخلاقی عقل است»^{۸۷}

نقد الهیات توسط کانت را شاید بتوان در دو دوره مجزا از هم بررسی کرد. دوره اول که مقارن با تألیف نقد اول و بویژه تمهیدات است که تحت تأثیر هیوم بیشتر در تقسیم‌بندی الهیات بین

الهیات ایمانی و غیرایمانی است اما دوره دوم که در آثار منتشره بعد از مرگ منعکس شده است به تقسیمات دامنه‌دارتری از الهیات پرداخته شده است و بیشتر جنبه نظری و غیرنظری الهیات و نسبت‌هایی که براهین اثبات وجود با آنها دارند و بالاخره اشاره به الهیات اخلاقی معطوف است.

۱-۳. دوره نقد اول و تمهیدات

در این دوره عمده مباحث مربوط به الهیات در کتاب تمهیدات متمرکز شده است. به نظر کانت بطور کلی مواجهه با الهیات به سه صورت کلی بوده است. «کسی که اصلاً الهیاتی را نمی‌پذیرد ملحد است، کسی که فقط الهیات استعلایی را می‌پذیرد خداپرست^{۸۸} است این خداپرست مسلم می‌گیرد که علتی برای جهان وجود دارد ولی توجهی به این ندارد که این موجود بی‌اراده است یا موجودی آزاد در اعمال خود است اما کسی که الهیات طبیعی را می‌پذیرد یک خداشناس (theist)^{۸۹} است»^{۹۰}

«اولین خطای الهیات، قول به الحاد^{۹۱} است که به دو صورت ممکن است، بی‌خدایی و انکار خداوند باشد... ملحد صرفاً می‌تواند در مرحله نظری باقی بماند اما در عمل موحد یا خداپرست است»^{۹۲}

«خداشناسی تعقلی (deist) قبول می‌کند که ما در هر حال می‌توانیم وجود نخستین موجود را از راه عقل محض بشناسیم ولی مفهوم ما از او صرفاً استعلایی می‌باشد یعنی فقط همچون مفهوم موجودی که از واقعیتی برخوردار است اما واقعیتی که نمی‌توان دقیق‌تر تعیین‌اش کرد. در برابر، خداپرست دینی (theist) در وضعی است که می‌تواند وجود را بر طبق تمثیل با طبیعت دقیق‌تر تعیین کند... (و بطور خلاصه) خداپرست طبیعی، وجود (خدا) را همچون علت جهان تصور می‌کند و خداپرست دینی او را همچون آفریننده جهان»^{۹۳}

«خداشناسی طبیعی (theist) از این جهان به برترین هوش همچون اصل هرگونه کمال و نظم بالا می‌رود یا همچون اصل هرگونه نظم و کمال طبیعی و یا همچون اصل هرگونه نظم و کمال اخلاقی، در مورد نخست خداشناس طبیعی، خداشناس جهان‌شناختی^{۹۴} نام می‌گیرد و در مورد دوم خداشناس اخلاقی»^{۹۵}

به نظر می‌رسد کانت به هیچ یک از این نوع الهیات تمایل چندانی ندارد مگر خداشناسی طبیعی اخلاقی، که بعدها این موضوع را مورد کنکاش بیشتر قرار خواهد داد.

یکی دیگر از تفاوت‌های دنیسم با تثبیسم در این است که «تثبست‌ها وجود وحی و پیامبر را باور دارند اما دنیست‌ها به‌طور کلی به خداوند معتقدند و این اعتقاد خالی از هرگونه امر وحیانی است. و دیگر اینکه دنیست به صرف یک خداوند معتقد است در حالیکه تثبست به یک خداوند زنده^{۹۶} معتقد است»^{۹۷}

هیوم نقدهایی بر هر دو نوع الهیات دارد و این نقدها مورد توجه کانت است و بیش از اینکه کانت در این مسئله صاحب‌نظر باشد تحت تأثیر هیوم است. کانت در رابطه با تثبیسم معتقد است که

«اشکالات او (هیوم) به تثیسیم با اعتقاد به خدای ادیان که حاصل تعیین دقیق‌تر مفهومی است که ما از وجود برین - که در تثیسیم مفهومی صرفاً متعالی است - داریم، بسیار قوی و رد آنها بسته به اینکه این مفهوم چگونه حاصل شده باشد در پاره‌ای موارد ناممکن است. هیوم همواره بر این نکته اصرار می‌ورزد که ما با صرف مفهوم یک موجود نخستین که بدان فقط صفات وجودی (سرحدیت یا حضور مطلق و قدرت مطلق) نسبت می‌دهیم واقعاً هیچ امر متعینی را ادراک نمی‌کنیم و خصوصیات دیگری باید اضافه شود تا از آنها یک مفهوم انضمامی بدست آید... اینجاست که اعتراض او به اصل مطلب یعنی به اعتقاد به خدای ادیان اصابت می‌کند.»^{۹۸} تمامی اشکالاتی که هیوم مطرح می‌کند حول یک نکته اساسی می‌گردد. «استدلای خطرناک او بدون استثناء همه متوجه تشبیه^{۹۹} است که به اعتقاد او جزء لاینفک اعتقاد به ادیان تثیسی است و آن را متناقض با لذت می‌کند»^{۱۰۰} به نظر هیوم در تمامی روشهای تثیسی خواه ناخواه آنچه براهین را پیش می‌برد تشبیه است، تشبیه وجودات متعالی به امور تجربی. اما کانت معتقد است که با همه اینها تثیسیم قابل دفاع است به این صورت که «ما به این اصل هیوم که عقل را نباید به نحو جزمی در خارج از قلمرو تجربه‌های ممکن مورد استفاده قرار داد، اصل دیگری را ضمیمه کنیم که بکلی از نظر هیوم دور مانده بود و آن این است که نباید قلمرو تجربه ممکن را چیزی تصور کرد که مرزهای خود را، خود در چشم ما معین می‌کند.»^{۱۰۱}

توجیه دشوار کانت از مفاهیم تثیسی به این صورت است که می‌توان دایره تجربه ممکن را توسعه داد. تنها امور حسی تجربه ممکن نیستند. آنچه را که عقل می‌تواند به صورت فرض پیشین تجربه اخذ کند، داخل در تجربه است. یعنی «اگر در آغاز مفهوم دئیستی وجود نخستین را به عنوان یک فرضیه ضروری مسلم بگیریم (چنانچه هیوم نیز با نام فیلو در محاورات خود چنین فرض را از کلماتش می‌پذیرد) مفهومی که از طریق آن وجود نخستین جز با اوصاف وجود از قبیل جوهر و علت و نظایر آن به تعقل در نمی‌آید در آن صورت می‌توانیم بی‌هیچ مانعی بدان وجود در مورد عالم به وساطت عقل نسبت دهیم و بدین سان به جانب اعتقاد به خدای ادیان تثیسیم پیش رویم بدون اینکه ناگزیر باشیم این عقل را خصوصیت ذاتی آن وجود بدانیم»^{۱۰۲} بنابراین می‌توان دید که در این دوره کانت به تثیسیم بی‌علاقه نیست و حتی در برابر هیوم - هر چند به طور ضعیف - به حمایت از دین‌داری پیش می‌رود. البته شاید بتوان فرض وجود نخستین را به عنوان یک فرضیه ضروری مسلم، مقدمه بر الهیات اخلاقی دانست که بعدها مبنای کار کانت قرار می‌گیرد.

در ارتباط با دئیسم (Deism) نیز کانت معتقد است که «مفهوم دئیسم یا اعتقاد به وجود خدا (از غیر طریق وحیانی) یک مفهوم بکلی محض عقلی است اما تنها معرف چیزی است که شامل کل واقعیت می‌شود بی‌آنکه بتواند هیچ واقعیت واحدی را متعین سازد زیرا این امر مستلزم آن است که نمونه مورد نظر از عالم محسوسات عاریت گرفته شود»^{۱۰۳} چنین مفهومی، روشن است که در نظر کانت هیچ ارزشی ندارد و یک تصور محض و غیرقابل اعتناست. البته در این جهت هیوم نیز

اشکالاتی را طرح می‌کند اما کانت معتقد است که «اشکالات هیوم به دنیسم یا اعتقاد به وجود خداوند ضعیف است و فقط متوجه ادله وجود خداست و هیچ‌گاه به قضیه‌ای که اصل مدعای معتقدان به وجود خداست اصابت نمی‌کند»^{۱۰۴} و از این بیان روشن می‌شود که در این دوره هنوز ذهن کانت متوجه ادله اثبات وجود خداوند است و هنوز به جنبه‌های دیگر معطوف، نشده است. و به هر حال این دنیسم «هیچ حاصلی ندارد و مفید فایده‌ای نیست و به هیچ‌وجه نمی‌تواند اساس دین و اخلاق واقع شود»^{۱۰۵}

ماحصل نقد اول و تمهیدات کانت این می‌شود که همه اقسام الهیات که البته دو قسم است یعنی چه الهیات و حیانی و چه الهیات غیردینی، نمی‌توانند مبنایی واقعی برای دین باشند و باید بدنبال مبنای دیگری در جای دیگر گشت. و حداکثر قدرت این قسم از الهیات ایجاد بستر و زمینه‌ای برای درک الهیات اخلاقی است.

البته فایده مختصر دیگری نیز مورد توجه کانت است که بیشتر فایده‌ای روان شناختی است کانت می‌گوید «کل دستاورد انسان در الهیات جز این به کار نمی‌آید که حس کنجکاوی انسان را ارضا کند»^{۱۰۶}

۲-۳. آثار منتشره بعد از مرگ

در کتاب «درسهایی درباره نظریه فلسفی دین»^{۱۰۷} کانت بطور مشروح و با توضیح و تفصیل فراوان به بیان تقسیم‌بندی‌های الهیات و نقد آنها اقدام کرده است، مناسب دیدیم که مطالب این بخش را بطور مجزا ذکر نمائیم.

در یک تقسیم‌بندی که به نظر کانت خیلی دقیق نمی‌باشد می‌توان گفت که کلاً «الهیات طبیعی دو لایه است.

۱. الهیات جهان‌شناختی: که در اینجا ماهیت جهان را به طور کلی (می‌شناسیم) و از آن پدیدآورنده جهان را نتیجه می‌گیریم.

۲. الهیات فیزیکی: که در آن خداوند را از ساختار جهان حاضر می‌شناسیم»^{۱۰۸}

البته کانت در عین حالیکه توجه چندانی به این تقسیم‌بندی ندارد آن را منطقی می‌داند.

اما اگر بدنبال یک تقسیم‌بندی دقیق‌تری از الهیات باشیم به تقسیم‌بندی زیر منتقل خواهیم شد.

الهیات طبیعی (به معنای عام)

الهیات طبیعی را اگر مجموعه‌ای از کلیه اقسام الهیات بگیریم قابل تقسیم به دو قسم است «(a) الهیات عقلانی که در مقابل (b) الهیات تجربی است... اما چون خداوند متعلق حسی نیست پس نمی‌تواند متعلق تجربه باشد (پس منظور از) الهیات تجربی فقط به این معنی است که به کمک وحی الهی باشد»^{۱۰۹}

الهیات عقلانی به نوبه خود دارای تقسیم‌بندی‌های متنوعی است.

در یک مورد می‌توان الهیات عقلانی را به «(a) استعلایی (b) طبیعی (c) اخلاقی (تقسیم‌بندی کرد) که در اولی خداوند را از طریق مفهوم استعلایی صرف تفکر می‌کنیم، در دومی از مفهوم فیزیکی و در سومی ما خدا را از مفهومی که در اخلاق ارائه می‌شود تفکر می‌کنیم»^{۱۱۰} «در الهیات استعلایی ما خداوند را بعنوان علت همه جهان می‌شناسیم در الهیات طبیعی بعنوان پدیدآورنده جهان می‌شناسیم یعنی خداوند زنده بعنوان وجودی آزاد که به جهان وجود می‌بخشد وجودی که متمایز از قدرت انتخاب آزاد خود است و بالاخره در الهیات اخلاقی ما خداوند را بعنوان قانون‌گذار جهان می‌شناسیم»^{۱۱۱} باید توجه داشت که الهیات طبیعی مندرج در عقلانی متفاوت با الهیات طبیعی عام است. الهیات طبیعی به معنای خاص شامل الهیات تجربی و اخلاقی نمی‌باشد و در واقع در این قسم از الهیات از مفهوم فیزیکی به وجود خداوند پی می‌بریم. این نوع الهیات بیشتر در ارتباط با الهیات استعلایی چهارچوب الهیات نظری را تشکیل می‌دهند و اکثر مباحث کلامی در همین جا مطرح شده است. «پس در الهیات نظری طبیعی ما قادر به نموداری خداوند در مقایسه با خودمان هستیم... اما در الهیات طبیعی مفهوم محض الهیات استعلایی یافت نمی‌شود»^{۱۱۲}

آنچه بعنوان الهیات استعلایی به شمار می‌آید در واقع همان (deism) است که در دوران نقادی مطرح شده است. در اینجا هم کانت معتقد است که «مفهوم یک deism از خدا کاملاً بی‌پوده و غیرقابل استفاده است و من اگر آن را به تنهایی در نظر بگیرم هیچ اعتقادی را در من ایجاد نمی‌کند. اما اگر الهیات استعلایی بعنوان مقدمه و تمهیدی برای دو نوع الهیات دیگر (طبیعی و اخلاقی) باشد فایده زیادی خواهد داشت زیرا در الهیات استعلایی ما درباره وجود خداوند به طریقی کاملاً محض تفکر می‌کنیم و این مانع است از اینکه انسان شکل‌انگاری در دو شکل دیگر از الهیات بخزد و بنابراین الهیات استعلایی فایده سلبی در جلوگیری از ایجاد اشکال دارد.»^{۱۱۳}

پس روشن شد که مجموع الهیات استعلایی و طبیعی را می‌توان بعنوان الهیات نظری در نظر گرفت بنابراین می‌توان گفت که «الهیات عقلانی یا از طریق نظری است (که علوم نظری مبنای آن است) و یا اخلاقی است (که از طریق معرفت عملی است) که اولی را می‌توان الهیات نظری و دومی را الهیات اخلاقی نامید»^{۱۱۴}

الهیات نظری را می‌توان بر مبنای براهین اثبات وجود خداوند به الهیات وجودی، الهیات جهان‌شناختی و الهیات فیزیکی تقسیم کرد که امر تازه‌ای نیست و همان است که در نقد اول کانت به آن پرداخته است. الهیات نظری طبیعی که متناظر با الهیات نظری فیزیکی است هنگامی که توسط الهیات نظری استعلایی تقویت شود مبنای مباحث الهیاتی و مابعدالطبیعه گذشتگان خواهد بود. در نقد سوم عمده مباحثی که کانت به الهیات می‌پردازد در واقع این نوع الهیات را مدنظر دارد که مناسب است در اینجا توضیحاتی ذکر شود. کانت در نقد سوم در چند مورد با صراحت تمام الهیات فیزیکی را رد می‌کند «هرگز نمی‌توان مفهوم یک الوهیت را... بر طبق اصول

صرفاً نظری کاربرد عقل (که بر روی آنها فقط الهیات فیزیکی بنا می‌شود) استخراج کرد»^{۱۱۵} ممکن است که احساس شود الهیات فیزیکی از قوه تجزیه و تحلیل بالایی برخوردار است و با تعمق و تأمل بیشتر بتواند به نتایج مثبتی دست یابد اما باید دانست که «الهیات فیزیکی تا هر جا هم که پیش رود نمی‌تواند هیچ چیز در باب یک غایت نهایی خلقت برای ما فاش سازد زیرا حتی به طرح پرسش درباره آن نیز موفق نمی‌شود»^{۱۱۶} ممکن است که در مباحث غایت‌شناسی و جستجوی غایات به نتایج روشنی دست پیدا کند اما همواره در حد یک غایت‌شناس باقی می‌ماند و در کوشش برای نیل به هدفش که تأسیس الهیات است کامیاب نمی‌شود. اما چرا این‌گونه است و این همه اطمینان برای کانت از کجا حاصل شده است؟ ریشه بحث را باید در اصل علیت جستجو کرد. کانت تحت تأثیر هیوم معتقد است که «نسبت علی همیشه فقط به عنوان نسبتی که در طبیعت مشروط می‌شود لحاظ می‌شود و باید لحاظ شود و بنابراین نمی‌توان در باب غایتی که خود طبیعت به خاطر آن وجود دارد پرس و جو کند در حالیکه مفهوم متعین علت اعلای ذی‌شعور جهان و در نتیجه امکان یک الهیات به ایده متعین همین غایت وابسته است»^{۱۱۷} اما الهیات فیزیکی با تمام ناکامی‌ها خالی از فایده نیست «الهیات فیزیکی لااقل می‌تواند بعنوان تمهیدی بر الهیات به معنی الاخص بکار آید. زیرا با ملاحظه غایات طبیعی که موارد فراوانی از آنها عرضه می‌کند امکان ایده غایتی نهایی را که طبیعت قادر به معرفی آن نیست فراهم می‌کند. بدین ترتیب قادر است ضرورت الهیاتی را که مفهوم خدا را متناسب با عالی‌ترین استفاده عملی عقل تعیین می‌کند، القا کند اما قادر نیست آن را ایجاد و به‌گونه‌ای رضایت‌بخش بر براهین خود استوار سازد»^{۱۱۸} پس همه اقسام الهیات قادر به تأسیس یک الهیات واقعی نیستند چرا که هیچ یک از آنها قادر به استنتاج علت جهان نیستند. اما راه رسیدن به الهیات بسته نیست و مسیر الهیات اخلاقی گشوده است «الهیات اخلاقی کوششی است برای استنتاج این علت و صفات آن از غایات اخلاقی موجودات ذی‌عقل در طبیعت (غایتی که می‌تواند به‌طور پیشین شناخته شود)»^{۱۱۹} پس الهیات اخلاقی ممکن است و حتی ضرورت دارد که چنین الهیاتی ایجاد شود زیرا «اگر چه اخلاق قادر است از حیث قاعده‌اش بدون الهیات سرکند اما از حیث قصد نهایی که همین قاعده آن را مقرر می‌کند، نمی‌تواند بدون الهیات بماند»^{۱۲۰} و از این پس باید از حوزه طبیعت خارج شویم و به دنبال دین در حوزه‌های دیگری باشیم.

۴. نقد و ارزیابی نقادی دین کانت

۱-۴. ارزیابی شناخت نظری درباره دین

کانت در نقد اول به دنبال این است که ثابت کند همه معارف نظری ما بر اموری تعلق می‌گیرد که بتوانند لباس زمان و مکان را بر تن کنند، بنابراین چون مهم‌ترین مفهوم دین یعنی مفهوم خدا و سایر مفاهیم دینی اساساً زمان‌مند و مکان‌مند نمی‌باشند، پس قابل شناخت نظری نیستند و باید

این امور را با شناخت عملی، به چنگ آورد. حداکثر جایگاهی که در شناخت نظری و در نقد اول به مفاهیم دین قابل اعطاست این است که ایده‌آلهای عقل محض باشند که در واقع نظام‌بخش تفکر نظری ما باشند.

در مقام نقد این اندیشه کانت علاوه بر کلیه دلایلی که می‌توان در مقابله با انحصار شناخت نظری در اشیاء زمانی و مکانی اقامه کرد. این نکات را می‌توان بیان کرد:

۱. اساساً درک مکان و زمان خود نوعی شناخت غیرمکانی و غیرزمانی است، هنگامی که کانت حکم می‌کند که شناخت نظری بر این موارد تعلق می‌گیرد در واقع یک حکم غیرمکانی و غیرزمانی می‌کند و خود زمان و مکان و به هر حال هر مفهومی که بتواند بمعنای رد مابعدالطبیعه در تفکر کانت باشد لاجرم خود مابعدالطبیعی است و اساساً برخوردی که کانت با ما بعدالطبیعه دارد برخورد صحیحی نیست.

کسی نمی‌تواند منکر آثار مثبت تفکر کانت در مورد مابعدالطبیعه شود، اما حقیقت این است که کانت نباید به همه ما بعدالطبیعه نگاه یکسان داشته باشد. مابعدالطبیعه همچون هر حوزه دیگر معرفت بشری، امکان دارد که در خطا گرفتار شود، اما نمی‌توان منکر شد که امکان احداث مابعدالطبیعه‌ای اصلاح شده و تصفیه شده از عناصر تخیل و اوهام و خرافات وجود ندارد و اساساً اگر مابعدالطبیعه را حذف کنیم. هر معرفتی قابل خدشه خواهد بود و بهتر بگوئیم معرفت پدید نخواهد آمد زیرا اولین اصول هر شناختی صرفاً توسط مابعدالطبیعه قابل حصول است.

۲. اساساً هر جا که کانت صحبت از مابعدالطبیعه می‌کند منظور او همان مابعدالطبیعه‌ای است که بر اساس نظریات لایب نیتس و ولف می‌باشد و بنابراین کانت حتی اگر در رد مابعدالطبیعه موفق عمل کرده باشد چیزی جز مابعدالطبیعه ولف و لایب نیتس را رد نکرده است.

۲-۴. ارزیابی نقدهای براهین اثبات وجود خداوند

به نظر کانت کلیه براهین خداشناسی قابل تحویل به برهان وجودشناسی و چون برهان وجودشناسی خود می‌خواهد از یک مفهوم وجود خداوند را اثبات کند، دچار اشتباه شده است. باید گفت که:

۱. اینکه ما بتوانیم کلیه براهین را در این سه قسم منحصره توسط کانت بگنجانیم محل تامل و اشکال است بسیاری از براهین همچون برهان حرکت، برهان فطرت و... هستند که واقعاً قابل گنجاندن در سه قسمی که کانت منحصر کرده نمی‌توانند باشد.

۲. اینکه همه براهین برهان وجودی را در خود دارند و در واقع به تحویل برهان وجودی می‌روند، چیزی نیست که ثابت باشد واقعاً تفاوتی که برهان جهان شناختی با برهان وجودشناختی دارد که واقعاً از جهان خارجی شروع می‌کند و در انتها هم وجود عینی خداوند را ثابت می‌کند و مفهومی از خداوند که توسط برهان نظم ثابت می‌شود مفهومی نیست که بتوان با مفهوم خداوند در برهان وجودی قابل قیاس باشد.

۳. اینکه برهان وجودی رد می‌شود، نیز محل اشکال است. برهان وجودی برهان نیست در واقع

بازگوکننده نوعی شهود است که برای ما قابل حصول است. شهودی که البته خاستگاه دارد و گرافه نیست.

البته نگاه کانت به براهین اثبات وجود خداوند در نقد اول تا این حد سخت گیرانه و مبتنی بر صرف حس می باشد و رفته رفته این نگاه تعدیل می یابد به نحوی که بارها برهان کیهان شناختی و مهم تر از آن برهان نظم را به شدت مورد توجه قرار می دهد و حتی تعبیراتی درباره برهان نظم دارد که گویا اساس برهانی را که کانت اقامه کرده (برهان اخلاقی) بر برهان نظم تکیه دارد.

۴. اشکال کانت بر برهان جهان شناختی به این نحو است که اصل علیت را مورد تردید قرار می دهد. کانت نگاه خاصی به اصل علیت دارد که متأثر از نگاه هیوم است. البته در موارد دیگری که کانت به اصل هیوم خواسته یا ناخواسته می پردازد شاهد هستیم که نگاه هیومی به اصل علیت کنار گذاشته و نگاه متعارف به اصل علیت مورد توجه کانت است. اشکال دیگری که کانت بر برهان جهان شناختی این است که این برهان صرفاً واجب الوجود را ثابت می کند که در این مورد با کانت موافقیم لیکن ادعای برهان کیهان شناختی بیش از این نیست و صرفاً می خواهد واجب الوجود را ثابت کند و سایر صفات را از طریق دیگری ثابت می کند.

۵. برهان نظم نیز توسط کانت با اشکالاتی مواجه شده است از جمله این که این برهان صورت جهان را ثابت می کند و خداوند نیز صرفاً به عنوان صورتگر جهان ثابت می شود و صورتگر جهان نیز دارای عقل زیاد است نه نامتناهی. پاسخ این است که در برهان نظم غرض فقط اثبات صورتگر است و اثبات بقیه صفات اصلاً مورد نظر نیست.

اشکال عمده کانت این نکته است که او اثبات موجودی برتر با یک صفت را با اثبات موجود برتر با همه صفات خلط کرده است.

شوریه شگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

۱. تمهیدات، ص ۸۹.

۲. نقد اول، مقدمه اول AXI، پاورقی ص ۱۲.

۳. نقد اول، BXXX، ص ۳۹.

۴. نقد اول، A633، ص ۶۹۲.

۵. همان.

۶. نقد سوم، ص ۴۶۶.

۷. تمهیدات، ص ۸۹.

۸. نقد اول، A634، ص ۶۹۳.

۹. نقد سوم، ص ۴۵۵.

۱۰. نقد اول، A582، ص ۶۴۸.

11. Regulative

12. Constitutive

۱۳. تمهیدات، ص ۲۰۰.

۱۴. نقد سوم، ص ۴۵۴.

۱۵. نقد اول، A636، ص ۶۹۵.
۱۶. تمهیدات، ص ۱۹۹.
۱۷. تمهیدات، ص ۲۱۳.
۱۸. نقد اول، A586، ص ۶۵۲.
۱۹. نقد اول، A610، ص ۶۷۲.
۲۰. تمهیدات، ص ۱۹۸.
21. a mere fiction
۲۲. تمهیدات، ص ۱۹۸، باورقی دکتر حداد عادل.
۲۳. تمهیدات، ص ۱۸۸.
۲۴. تمهیدات، ص ۱۹۷.
۲۵. Practical. 5:138، ص P.251.
۲۶. نقد سوم، ص ۴۲۱.
27. Damonologie
28. Theurgie
۲۹. نقد سوم، ص ۴۴۵.
۳۰. نقد سوم، ص ۴۷۴.
۳۱. همان.
32. lectures ,28:1009 ,P.354.
۳۳. نقد اول، A636، ص ۶۹۵.
۳۴. درسهای فلسفه اخلاق، ص ۱۱۶.
35. Physico theology argument / Phisiko the logischer
36. Cosmological argument / Kosmologischer Bejis
37. Ohtological argument / Ohtologischer Bejis
۳۸. نقد اول، A590، ص ۶۵۶.
۳۹. نقد سوم، ص ۴۶۷.
۴۰. نقد سوم، ص ۴۶۶.
41. lectures ,28:1004,PP.350-351 .
۴۲. این بیان نزدیک به مراتب تشکیکی ملاصدرا در شدت و ضعف وجود است.
43. lectures ,28:1005,PP.351 .
۴۴. نقد اول، A592، ص ۶۵۷.
45. lectures ,28:1005,PP.351 .
۴۶. نقد اول A599، ص ۶۶۳.
۴۷. نقد اول A598، ص ۶۶۲.
۴۸. نقد اول، A594، ص ۶۵۹.
۴۹. نقد اول، A594، ص ۶۵۹.
50. lectures ,28:1003,PP.349 .
۵۱. نقد اول، A592، ص ۶۵۷.
۵۲. نقد اول، A594، ص ۶۵۹.
۵۳. نقد اول، A599، P.۶۶۳.
54. lectures ,28:1003,PP.349 .
۵۵. نقد اول، A604، ص ۶۶۷.

۵۷. نقد اول، A605، ص ۶۶۸.
۵۸. نقد اول، A604، ص ۶۶۷.
۵۹. نقد اول، A605، ص ۶۶۸.
۶۰. نقد اول، A606، ص ۶۶۹.
۶۱. نقد اول، A614، ص ۶۷۶.
۶۲. نقد اول، A607، ص ۶۷۰.
۶۳. نقد اول، A608، ص ۶۷۰.
64. elenchi Lgnoratio .
۶۵. نقد اول، A609، ص ۶۷۱.
۶۶. نقد اول، A609، ص ۶۷۲.
۶۷. نقد اول، A610، ص ۶۷۲.
68. lectures ،28:1008،PP.353 .
۶۹. نقد اول، A637، ص ۶۹۶.
- 70- Natural theological
- 71- Proff from design
72. Teleological argument
۷۳. نقد اول، A622، ص ۶۸۲.
۷۴. 28:1004 Lectures، ص 352.
۷۵. نقد اول، A625، ص ۶۸۵.
۷۶. نقد سوم، ص ۴۷۲.
77. lectures ،28:1007،P.352 .
۷۸. نقد اول، A627، ص ۶۸۷.
۷۹. نقد اول، A630، ص ۶۸۹.
۸۰. نقد سوم، ص ۴۶۷.
81. lectures ،28:1009،P.353 .
82. lectures ،28:1009،P.354 .
83. lectures ،28: 995،P.342 .
۸۴. تمهیدات، ص ۲۴۱.
۸۵. همان
86. lectures ،28:997،P.344 .
۸۷. نقد سوم، ص ۴۵۷.
88. deismus / deist
89. theismus / theist
90. lectures ،28:1001،P.347 .
91. atheismus / atheist
۹۲. درسهای فلسفه اخلاق، ص ۱۲۱.
۹۳. نقد اول A631، P.۶۹۰، ص ۶۹۰.
94. Kosmotheologie / Cosmotheology
95. theologische moral / Moral theology
۹۶. نقد اول A632، ص ۶۹۱.
97. Summam inthelhigen tiam

۹۸. نقد اول A633، ص ۶۹۲
۹۹. تمهیدات، ص ۲۰۹

100. Anthropomorphism / anthropomorphiseus

۱۰۱. تمهیدات، ص ۲۰۹
۱۰۲. تمهیدات، ص ۲۱۳
۱۰۳. تمهیدات، ص ۲۱۲
۱۰۴. تمهیدات، ص ۲۰۸
۱۰۵. تمهیدات، ص ۲۰۹
۱۰۶. تمهیدات، ص ۲۱۰

۱۰۷. درسهای فلسفه اخلاق، ص ۱۱۵

108. Lectures of the Philosophical Doctrine of religion

109. lectures ،28:999،P.346 .

110. lectures ،28:999،P.346 .

111. lectures ،28:1002،P.347 .

112. lectures ،28:999،P.346 .

113. lectures ،28:1002، P.348 .

114. lectures ،28:999،P.346 .

۱۱۵. نقد سوم، ص ۴۱۹

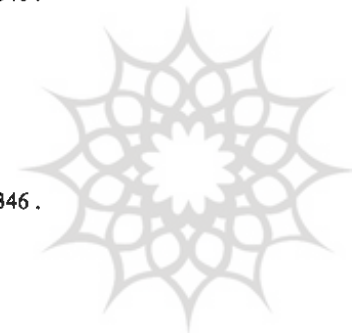
۱۱۶. نقد سوم، ص ۴۱۶

۱۱۷. نقد سوم، ص ۴۱۶

۱۱۸. نقد سوم، ص ۴۷۹

۱۱۹. نقد سوم، ص ۴۱۵

120. lectures ،28:999،P.346 .



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی