

پیشگفتار نقد عقل عملی

نوشتهٔ امانوئل کانت
ترجمهٔ علی قیصری

علی قیصری در یک نگاه

علی قیصری، استاد تاریخ در دانشگاه سان دیگو (کالیفرنیا)، دارای لیسانس علوم سیاسی از دانشکده حقوق دانشگاه تهران، فوق لیسانس جامعه‌شناسی معرفت از دانشگاه اسکس انگلستان و دکترای تاریخ از دانشگاه آکسفورد است. او در گذشته به عنوان استاد مهمان در دانشگاه تهران، انجمن حکمت و فلسفه، کالج سنت آنتونی در دانشگاه آکسفورد، یوسی ال ای، و دانشگاه براون تدریس و تحقیق کرده است. تمرکز اصلی تحقیقات قیصری در زمینه ایران‌شناسی و تاریخ اندیشه است و تاکنون آثار متعددی از او به فارسی و انگلیسی به چاپ رسیده، از جمله کتاب «روشنفکران ایران در قرن بیستم» (چاپ فارسی به ترجمه دکتر محمد



دهقانی، انتشارات هرمس، ۱۳۸۳)؛ و مقالاتی در زمینه تاریخ‌نگاری و جریان‌های فکری و اجتماعی دوره مشروطیت. همچنین آثار دیگری به فارسی در زمینه فلسفه غرب از جمله: ترجمهٔ مشترک با شادروان حمید عنایت از رساله مشهور امانوئل کانت با نام بنیاد مابعدالطبیعه/اخلاق (انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۹)؛ «پرده، لوح، صفحه: زمان و هویت در نظر برگسون، فروید، و پروست» (ترجمهٔ دکتر محمد دهقانی، ادبیات و فلسفه، شماره ۲۵، ۱۳۷۸)؛ «مفهوم زمان در جامعه‌شناسی فرهنگ» (گفتمان و تحلیل گفتمانی، ۱۳۷۹)؛ «ملاحظات در باره مفهوم عینیت یافتگی در فلسفه هگل» (ادبیات و فلسفه ۹۷۳۱)؛ «درآمدی بر پدیدارشناسی تخیل» (ترجمهٔ علی معظمی، در متافیزیک و علم: یادنامه دکتر یوسف علی‌آبادی، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۳)؛ و نیز ترجمهٔ سلسله مقالاتی در باره فلسفه ماکس شلر و پدیدارشناسی (در مجله کلک دوره اول ۳۷۳۱، در نشریه فرهنگ ویژه فلسفه: پدیدارشناسی ۳۷۳۱، و در مهدوی نامه: جشن‌نامه استاد دکتر یحیی مهدوی ۱۳۷۸) از او انتشار یافته است.

نگاهی به «نقد دوم» کانت و پیشگفتار آن

کانت کتاب *نقد عقل عملی* را در سال ۱۷۸۸ میلادی منتشر ساخت. این کتاب که یک سال بعد از چاپ *نقد عقل نظری* منتشر گردید، به «نقد دوم» کانت نیز شهرت دارد و بخش عمده‌ای از نظام فکری او در باره اخلاق و حکمت عملی را در بر می‌گیرد. پیش از این کانت در کتاب *بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق* (۱۷۸۵)، که در واقع پیش درآمد و راه‌نمودی بر *نقد عقل عملی* است، زمینه‌های اصلی بحث حکمت عملی خود را مطرح ساخته بود.

کتاب *نقد عقل عملی* شامل یک پیشگفتار، یک مقدمه، دو بخش اصلی، و یک بخش پایانی است. بخش نخست و مفصل‌تر کتاب که به شرح عناصر تشکیل‌دهنده عقل محض عملی می‌پردازد، به دو مبحث اصلی تقسیم شده است: مبحث اول به تحلیل‌ات (آنالیتیک) عقل محض عملی، و مبحث دوم به جدلیات (دیالکتیک) عقل محض و تعریف و تبیین مفهوم برترین خیر اختصاص یافته است. مبحث آنالیتیک که نحوه عملکرد توانش عقل عملی را تشریح می‌کند، به سه فصل، و مبحث دیالکتیک که نوسانات و گرایش‌های محتمل عقل عملی را مورد بررسی قرار می‌دهد، نیز به دو فصل تقسیم یافته که فصل دوم و مفصل‌تر آن خود شامل نه قسمت است. بخش دوم و کوتاه‌تر کتاب به روش‌شناسی عقل عملی اختصاص یافته و موضوع آموزش و هدایت اخلاقی را به اختصار بررسی می‌کند.

کانت در قسمت پیشگفتار و در مقدمه «نقد دوم» به ارائه طرح کلی کتاب و تفکیک و مقایسه بین عقل عملی (یعنی، عقلی که در هدایت اعمالمان از آن بهره می‌جوئیم) و عقل نظری (به معنای عقلی که در چونی و چرائی باورهایمان از آن استفاده می‌کنیم) می‌پردازد. درحالی که «نقد اول» بیشتر به تشریح و نقد کوشش عقل محض در دستیابی به آن دسته از اصول مابعدالطبیعی که وجودی مستقل از کیفیات و مصادیق کاربردی عقل نظری

دارند، اختصاص یافته بود، «نقد دوم» نه به جنبه سلبی نقد عقل عملی، بلکه به وجه ایجابی آن، یعنی بررسی عقل عملی در زمینه‌های کاربردی و اخلاقی‌اش، نظر دارد. درواقع، جان کلام رساله در این است تا نشان دهد که نباید راه رشد آزادانه عقل عملی را بست، بلکه باید آن را با توسل به نقش مؤسس انسان و شناخت خواش‌ها و توانش‌های عقل عملی هموار ساخت و همواره در پرورش آن کوشید.

در پیشگفتار کتاب، که ترجمه فارسی آن در این جا به نظر خوانندگان می‌رسد، کانت ضمن یادآوری از «نقد اول» که در آن مفاهیمی چون آزادی، خداوند، و جاودانگی، فی نفسه مفاهیمی ناشناختنی قلمداد گشته بودند، تصریح می‌کند که در «نقد دوم»، که به ساخت عملی انسان می‌پردازد، دریافت این مفاهیم تابع مقتضیات عقل عملی است. مثلاً در این جا شناخت مفهوم آزادی در پرتو قانون اخلاقی میسر می‌گردد؛ و مفاهیم خداوند و جاودانگی نیز، هرچند فی نفسه ناشناختنی باقی می‌مانند، ولی به موجب عقل عملی مفاهیمی ضروری دانسته می‌شوند، بدون آن که نیازی باشد تا برهانی خارج از عقل برای اثبات وجودشان اقامه گردد.

کانت

علی قیصری

پیشگفتار^۱

این که چرا نقد حاضر به سادگی نقد عقل عملی^۲ نام گرفته و نه نقد عقل محض عملی^۳، هرچند ظاهراً همانندی [های] بین این [نقد] و نقد عقل نظری^۴ عنوان دوم را طلب می‌کند، [نکته‌ای است که] در [متن] خود رساله به قدر کفایت روشن خواهد شد. کار این [نقد] تنها این است که نشان بدهد عقل ناب عملی وجود دارد و، برای انجام این کار، [رساله حاضر] به [روشی] انتقادی همه قوه [یا توانش]^۵ عملی عقل را [مورد بررسی قرار می‌دهد و] می‌آزماید. اگر این [نقد] در انجام چنین کاری کامیاب شود، آن‌گاه دیگر نیازی به آزمودن خود توانش ناب نیست تا ببینیم آیا آن هم، مثل عقل نظری، گستاخانه خودش را جلو خواهد انداخت [یا نه]. زیرا اگر عقل محض به‌راستی عملی باشد، [آن‌گاه] واقعیت خود را در عمل آشکار خواهد ساخت و دیگر بهانه‌ای برای [آن دسته] ایرادهایی که هدفشان اثبات ناممکن بودن آن است، باقی نمی‌ماند.



[همراه] با قوه عقل محض عملی، واقعیت آزادی تعالی‌یابنده [یا استعلایی]^۶ نیز مسجل می‌شود. البته این [نکته] در معنای مطلق که مورد نیاز عقل نظری در کاربردش از مفهوم علیت^۷ است، به ثبوت رسیده است، چون اگر بنا باشد تا عقل بکوشد خودش را هنگامی که [امر] نامشروط^۸ را در یک توالی علی^۹ می‌اندیشد، از تعارضی^{۱۰} که به ناچار در آن گیر افتاده، رها سازد [، آن‌گاه وجود] این آزادی [استعلایی] لازم است. برای عقل نظری مفهوم آزادی مشکوک [و مسئله‌انگیز] بود نه ممتنع؛ توضیح آن که عقل نظری می‌توانست آزادی را بدون تضادی ببیند، ولی نمی‌توانست واقعیتی عینی را هم برایش تضمین کند. عقل راه به فهم درآمدن را به آزادی نشان داد تنها به این خاطر که ناممکنی [یا امتناع] فرضی اش وجود خود عقل را به خطر نیاندازد و [آن را] به مغاک شکاکیت^{۱۱} نیفکند.

مفهوم آزادی، مادام که واقعیتش به وسیله یک قانون ضروری^{۱۲} عقل عملی تایید بشود، سنگ زیربنای همه ساختمان [یا کل] نظام عقل نظری است. همه مفاهیم دیگر [شامل] مفاهیم خداوند و خلود [یا جاودانگی]^{۱۳} که، صرفاً در مقام مفاهیم [یا صور معقول]^{۱۴}، از حمایت چیزی که جزو عقل نظری باشد، برخوردار نیستند، اینک خود را به مفهوم آزادی می‌چسبانند و، با آن و از راه آن، به ثبات^{۱۵} و واقعیت عینی دست می‌یابند؛ یعنی امکان^{۱۶} آن [مفاهیم دیگر] به وسیله [این] مطلب که آزادی واقعاً وجود دارد، تأیید شده است، زیرا [وجود] چنین اندیشه‌ای^{۱۷} توسط قانون اخلاق آشکار است.

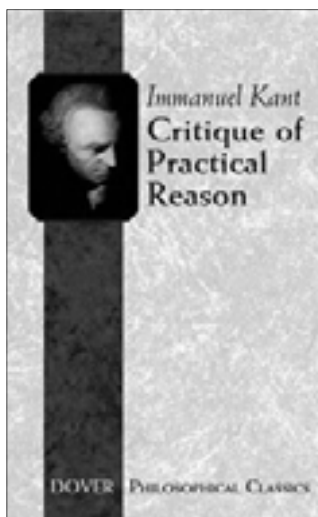
با وجود این، از میان همه مفاهیم عقل نظری، آزادی تنها [مفهومی] است که ما به طریقه پیشین [و مقدم بر تجربه] از امکانش آگاهی داریم. [اگرچه] ما آن [صورت معقول یا مفهوم آزادی] را فهم نمی‌کنیم، اما آن را هم‌چون شرطی (۱) برای قانون اخلاق [، یعنی قانونی] که فهم می‌کنیم، می‌شناسیم. برعکس، مفاهیم خداوند و جاودانگی، شروطی برای قانون اخلاق نیستند، بلکه صرفاً شروطی هستند برای موضوع [یا برابریستای] ضروری یک اراده [یا خواست] که توسط همین قانون [اخلاقی] معین شده باشد - این اراده [یا خواست] هم صرفاً عبارت است از کاربرد عملی عقل محض. بنابراین، ما نمی‌توانیم ادعا کنیم که واقعیت [و] یا حتی امکان این مفاهیم را می‌شناسیم یا فهم می‌کنیم. لیکن این [مفاهیم] عبارتند از شرایط [و مقتضیات] اعمال اراده‌ای که اخلاقاً تعیین گردیده بر موضوع [یا برابریستایی] که [همانند موضوع یا مقوله] برترین خیر^{۱۸} به روش پیشین [و مقدم بر تجربه] به آن [اراده] داده شده است. در نتیجه، امکان [پذیر بودن] این شرایط می‌تواند و می‌باید که در همین زمینه عملی مفروض گردد، بدون آن که شناسایی یا فهم [و ادراک] ما از آن‌ها حالتی نظری پیدا کند. [پس] به منظور برآورده ساختن کارکرد عملی خود کافی است که آن [شرایط] هیچ [گونه] امتناع [و یا] تضاد] درونی نداشته باشند. در این جا ما بنیادی برای نیل به مدارج بالاتر در اختیار داریم که، در [مقام] مقایسه با عقل نظری، صرفاً [حالت] ذهنی دارد، ولی به طور عینی در مورد یک عقل عملی که به

همان اندازه هم ناب [و محض] باشد، معتبر است. بنابراین، از راه مفهوم آزادی، مفاهیم [یا صور معقول] خداوند و جاودانگی به [مفاهیمی چون] واقعیت عینی و مشروعیت و البته ضرورت ذهنی (چون یک نیاز عقل محض) دست می‌یابند، اما در این جا عقل گسترشی در زمینه دانش [یا معرفت] نظری‌اش پیدا نکرده است؛ تنها چیزی که در آن تفاوتی پیدا شده، عبارت است از [همان] امکانی که پیشتر مشکل آفریده بود، [و] اینک [دیگر] تبدیل به یقین گشته است، و از همین رو، کاربرد عملی عقل به عناصر عقل نظری پیوسته است. این نیازی صرفاً فرضی برای یک مقصود خودسرانه نظری [که از روی بوالهوسی باشد] نیست، از آن دست که اگر شخصی بخواهد تا کاربرد عقل را در مراقبت نظری [یا تفکر] به انجام رساند، باید اختیار کند؛ بلکه نیازی است که، با [داشتن] مقام یک قانون، فرض کند که بدون آن هدفی [از آن گونه] به دست نمی‌آید که شخص باید در هر حالی سرمشق افعال خود قرار دهد.

قدر مسلم برای عقل نظری ما بسی رضایت‌بخش‌تر می‌بود اگر آن مسائل بدون [آن که نیازی به] چنان چرخشی [باشد] به خودی خود حل می‌شدند و اگر آن بصیرتی که مصروف آن‌ها شد، به استفاده‌ای عملی می‌رسید؛ اما [باید به یاد داشته باشیم که] توانش [یا قوه] نظری ما هم به این سادگی‌ها ته نمی‌کشد. روا نیست کسانی که آن همه به دانش اندوخته خود می‌نازند آن را احتکار کنند، بلکه [به راستی می‌شاید] تا آن را در معرض آزمون و ستایش [و قبول] همگان قرار دهند. اینان می‌خواهند که اثبات کنند؛ بسیار خوب، بگذارید اثبات کنند، و فلسفه انتقادی [هم] به نشانه پیروزی آن‌ها در پیش پایشان سپر خواهد افکند.^{۱۹} [اما] از آن جا که اینان به راستی بنای اثبات [چیزی را] ندارند، شاید از آن رو که نمی‌توانند، باز هم ما باید با استفاده از همین سلاح، در [راستای] کاربرد اخلاقی [و عملی] عقل، بنیادهای کافی برای مفاهیم خداوند، آزادی، و جاودانگی را به دست آوریم. این مفاهیم را می‌توان در کاربرد اخلاقی از عقل پیدا کرد، در حالی که، مراقبت نظری [یا تفکر به خودی خود] نمی‌تواند تضمینی کافی حتی برای امکان این [مفاهیم] دست و پا کند.

اینک مسئله‌ای^{۲۰} که [گریبان‌گیر] فلسفه انتقادی است، روشن می‌شود، از این قرار که ما باید واقعیت عینی کاربرد فراحسی مقولات^{۲۱} را در مراقبت نظری [یا تفکر] رسوا کنیم، ولی هم‌چنان بتوانیم که همین واقعیت [عینی] را در ارتباط با موضوعات [یا برابریستاهای] عقل محض عملی به آن [مقولات] منتسب گردانیم. حتماً این [مطلب] تا هنگامی که کاربرد عملی عقل تنها به وسیله نامش شناخته می‌شد، چون یک ناهم‌خوانی [یا ناسازگاری و تناقض] به نظر می‌آمد، اما [تجزیه و] تحلیلی دقیق از کاربرد عملی عقل روشن می‌سازد که واقعیتی که در این جا از آن گفت‌وگو می‌شود متضمن هیچ [گونه] تعیین نظری مقولات^{۲۲} نیست و دانش ما [هم] به سوی [کاربرد] فراحسی نمی‌کشاند؛ بلکه منظور این است که در این جا موضوعی متعلق به آن مفاهیم است، زیرا یا آن [مفاهیم] به نحو پیشین [و مقدم بر تجربه] در قلمرو تعیین ضروری اراده [یا خواست] قرار دارند، یا از این رو که آن [مفاهیم] همچون [بخشی] جدائی‌ناپذیر به موضوع [این اراده] پیوسته‌اند؛ پس بدین سان این ناهم‌خوانی از میان می‌رود، زیرا کاربرد ما از این مفاهیم از [کاربرد] که [عقل نظری] برای آن [ها] مقرر می‌کند، متفاوت است.

بنابراین [و] به دور از [هرگونه] ابهامی، در این جا ساختمان [خوش ترکیب و] بسیار منسجم [و منطقی کتاب] نقد عقل محض به گونه‌ای بسیار مطلوب آشکار است. زیرا در آن کتاب موضوعات [یا برابریستاهای] تجربه به خودی خود، حتی نفس خود ما نیز، تنها همچون *ظواهر* تشریح گردیدند، گویی که [هنوز] اموری فی نفسه‌اند؛ از این رو، حتی در همان نقد *عقل محض* [نیز بر این نکته] پافشاری شد که [کاربرد] فراحسی فقط از سر بوالهوسی نیست و مفاهیم‌اش هم میان تهی نیستند. اینک عقل عملی به خودی خود [و] بدون هیچ‌گونه تبانی با [عقل] نظری، واقعیت را به [سوی] یک موضوع فراحسی [که] به مقوله علیت [متعلق] است، رهنمون می‌شود؛ یعنی به [سوی] آزادی. این [نیل به آزادی] مفهومی عملی است و در این مقام فقط از کاربرد عملی پیروی می‌کند، اما آن چه در نقد نظری صرفاً قابل اندیشیدن بود، اینک به وسیله [امری] واقع تصدیق شده است. این ادعای عجیب اما غیرقابل انکار نقد *عقل محض* نظری که عامل اندیشمند در هنگام کشف



جان کلام رساله
در این است تا
نشان دهد که
نباید راه رشد
آزادانه عقل عملی را بست،
بلکه باید آن را
با توسل به نقش مؤسس انسان
و شناخت خواهش‌ها و
توانش‌های عقل عملی
هموار ساخت و
همواره در پرورش آن
کوشید.

[و شهود] درونی فقط پدیداری از خودش است، اینک به وسیله نقد عقل عملی کاملاً مورد تأیید [و تصدیق] قرار می‌گیرد؛ اظهار این مطلب در این جا آن قدر قانع کننده است که ما ناگزیریم آن را بپذیریم، هر چند [نقد] نخستین هنوز آن را اثبات نکرده باشد. (۲)

از این راه، من همچنین می‌توانم به این پی ببرم که چرا عمده‌ترین انتقادهای [مطروحه در] نقد [عقل محض] که توجه مرا به سوی خود می‌کشیدند، بر گرد این دو نکته می‌گشتند: نخست، واقعیت مقولات بدان گونه که در مورد مجردات معقول^{۳۳} به کار بسته می‌شود—[شناخت] آن [واقعیت] برحسب دانش نظری مسدود، ولی در [دانش] عملی محصول است؛ و دوم، [این] درخواست خارق اجماع^{۳۴} که نفس خود را [از یکسو] همچون موجودی قائم به ذات [یا ذات معقول]^{۳۵} پیرو [قانون یا اصل] آزادی بشماریم، در حالی

که [از سوی دیگر]، از دیدگاه [عالم] طبیعت، [همان] نفس را در [زمینه یا محتوای] آگاهی تجربی‌مان به منزله یک پدیدار^{۳۶} در نظر بیاوریم، زیرا تا هنگامی که مفهوم مشخصی از اخلاق و آزادی نداشته باشیم، نمی‌توانیم حدس بزنیم

که یک موجود قائم به ذات [یا ذات معقولی] که باید بنیادی برای به اصطلاح پدیدار باشد، چیست، و از سوی دیگر، حتی محل تردید است که اگر می‌توانستیم مفهومی از آن [موجود قائم به ذات یا

ذات معقول] به دست دهیم، زیرا پیشتر تمام مفاهیم محض را در کاربرد نظری‌شان انحصاراً به ظاهر داده بودیم. هیچ چیز

جز یک نقد گسترده [و جزءبه‌جزء] عقل عملی نمی‌تواند این کج‌فهمی‌ها^{۳۷} را به کناری زند و آن‌ها را در پرتو انسجام خود که [به راستی] بزرگترین لیاقتش^{۳۸} است، روشن گرداند. همین

اندازه برای توجیه این که [چرا] مفاهیم و اصول عقل محض نظری، با وجود آن که پیشتر هم [در نقد عقل محض] به ویژه مورد بررسی انتقادی قرار گرفته بودند، هر از چند گاه باز هم در اثر حاضر مورد بررسی [و سنجش] قرار می‌گیرند، کفایت

می‌کند. [البته] این [روش] در سایر موارد با روند منظمی که به وسیله آن علمی استقرار پیدا می‌کند، سازگار نخواهد بود، زیرا نکاتی که [پیشتر] مسجل شده‌اند، اینک باید که فقط مورد اشاره

قرار گیرند نه این که باز هم به بحث گذاشته شوند. ولی [چنین روشی] در این جا مجاز و بلکه لازم [یا ضروری] است، زیرا این مفاهیم [متعلق به] عقل اینک در [مسیر] گذار به کاربردی یکسره دیگرگون با

آن چه پیشتر [در نقد عقل محض] برایشان مقرر شده بود، افتاده‌اند. این گذار مقایسه‌ای بین کاربرد قدیم و [کاربرد] جدید را لازم می‌سازد تا [هم] راه جدید را به‌خوبی از راه قدیم تمیز دهد و هم ما را به پیوندی که میان این دو راه هست، متوجه سازد.

بنابراین، نایست به این فکر افتاد که این قبیل ملاحظات، از جمله آن‌هایی که باز هم وقف مفهوم آزادی در کاربرد عملی عقل محض گشته‌اند، افزوده‌هایی هستند که تنها به کار پر کردن شکاف در نظام انتقادی عقل نظری می‌آیند [زیرا این [نظام] مقصود خود را کاملاً کفایت می‌کند] یا همانند افزودن ستون‌های کمکی به

[اطراف] ساختمانی که به شتاب بنا شده است [و خودش بنیاد چندان استواری ندارد] هستند؛ بلکه همچون اجزای اصلی [بنا] که پیوستگی ساختمان نظام را به سادگی نمودار می‌سازند [این قبیل ملاحظات هم] مفاهیمی را که پیشتر فقط به گونه‌ای مشکوک به نظر می‌آمدند، اینک [به شکلی] واقعی نشان می‌دهند. این تذکار

مشخصاً به مفهوم آزادی مربوط می‌شود، چون جای تعجب است که خیلی‌ها به خود می‌بالند که به فهم و



تشریح امکان آن توانا هستند، در حالی که آن را فقط از دیدگاه روان‌شناسی در نظر می‌گیرند، ولی اگر آن را از دیدگاهی استعلائی مطالعه می‌کردند، به ناگزیر در می‌یافتند که [آزادی] به منزله یک مفهوم مشکوک [و ظنی] نه تنها در کاربرد کامل عقل نظری منحصر به فرد است، بلکه [اصلاً] فهم ناپذیر است؛ و در نتیجه اگر آن‌ها به کاربرد عملی این مفهوم روی آورند [آن‌گاه] به همان توصیفی از آن در ارتباط با اصولش می‌رسند که اینک این قدر از شناسائی‌اش رویگردانند. مفهوم آزادی [همانند] سنگی است در راه پیروان اصالت تجربه، ولی [در همین هنگام] کلیدی را ماند که بیشتر [درهای] عالی‌ترین اصول عملی را برای اخلاق‌شناسان [پیرو مشرب] انتقادی می‌گشاید و آنان به این وسیله درمی‌یابند که الزاماً باید از روشی معقول پیروی کنند. از این رو، من از خواننده تمناً می‌کنم که از آن چه در مورد این مفهوم در پایان بخش تحلیلات (آنالیتیک) گفته خواهد شد، سرسری نگذرد.

من دآوری در باره کمی یا زیادی رنج هموار شده در [تشریح] نظامی چون عقل عملی را که از راه سنجش انتقادی‌اش بالیده است، به اهلیش وامی‌گذارم، به‌ویژه در مورد دستیابی به دیدگاهی حقیقی که از [فراز] آن بتوان کل را به‌درستی ترسیم کرد. این [اثر حاضر، یعنی نقادی عقل عملی، آشنایی خواننده با کتاب] بنیاد مابعد الطبیعه/اخلاق^{۳۶} را از پیش فرض می‌گیرد، اما تا جایی که آن اثر یک آشنایی مقدماتی در مورد اصل وظیفه فراهم می‌آورد و ضابطه مشخصی از آن را پیشنهاد و توجیه می‌کند؛ در غیر این صورت، این [اثر حاضر] اثری مستقل است. (۳)

علت این که رده‌بندی کامل همه دانش‌های عملی ([]) آن گونه که [بیشتر] نقد عقل نظری در مورد دانش‌های نظری انجام داده بود ([]) در این جا صورت نگرفته را باید در سرشت خود توانش [یا قوه] عملی جست‌وجو کرد، چون برای آن که بتوانیم وظایف را در مقام وظایف انسانی رده‌بندی کنیم [نخست] لازم است که از آن‌ها [یعنی از آن وظایف] تعریف مشخصی داشته باشیم و [دستیابی به چنین تعریفی] هنگامی امکان‌پذیر است که بتوانیم عامل [و موضوع] این تعریف ([یعنی] انسان) را برحسب سرشت بالفعل خودش بشناسیم، دست‌کم تا جایی که به [تعیین پیوند انسان با] وظیفه [به طور کلی] مربوط می‌شود؛ لیکن [دستیابی به] چنین [تعریفی] متعلق به نقدی از عقل عملی ([]) که کارش فقط این است که اصول امکان‌پذیر بودن [وظیفه]^{۳۷} و حدود و ثغور آن را به شیوه‌ای کامل تعیین کند، بدون آن که به طور اخص کاری به سرشت انسانی داشته باشد ([]) نیست. [در نتیجه] این رده‌بندی به نظام علم تعلق دارد نه به نظام نقد.

امیدوارم در بخش دوم مبحث تحلیلات (آنالیتیک) پاسخ کافی به آن منقد^{۳۸} دوستدار حقیقت و دقیق ([]) و بنابراین، سزاوار احترام ([]) داده باشم که از [کتاب] بنیاد مابعد الطبیعه/اخلاق ایراد گرفته بود که [در آن جا] مفهوم نیکی مقدم بر اصل اخلاقی اثبات نشده بود - به نظر [آن منقد] چنین کاری باید صورت می‌گرفت. (۴) من همچنین به ایرادات دیگری که به من از سوی کسانی که آشکارا [و] از ته دل خواستار کشف حقیقت هستند، گرفته شده است، توجه داشته‌ام، و به همین روال هم ادامه خواهم داد (اما آنهایی که به [همان] نظام کهنه خودشان چشم دوخته‌اند و بر سر این که چه چیز را قبول و چه چیز را رد کنند، تصمیم خود را گرفته‌اند، [دیگر] خواستار [آن چنان] تشریحی نیستند، [مبادا] که مانعی در راه باور شخصی‌شان^{۳۹} پدید آورد).

هنگامی که بناست تا سرچشمه، محتوا و حدود یک توانش ویژه ذهن آدمی را معین کنیم، به موجب طبیعت دانش انسان ناممکن است که از جایی به جز [ترسیم] یک نمودار دقیق و (به فراخور دانشی^{۳۳} که تا کنون اندوخته‌ایم) کامل از اجزای آن [توانش] آغاز کنیم. اما [پیش از این کار] باید به یک چیز دیگر رسیدگی کنیم که بیشتر سرشتی فلسفی و ساختمانی^{۳۴} دارد [، و آن چیز این است که]: مفهوم کل^{۳۵} را به‌درستی دریابیم و سپس همه آن اجزا را در روابط متقابلشان [و] در پرتو اشتقاقشان از مفهوم کل همچون [اجزائی] که به کمک یک نیروی عقلانی محض به هم پیوسته‌اند، در نظر بیاوریم. چنین سنجش و چنین دیدگاهی تنها از راه یک آشنائی بسیار نزدیک با نظام [معقول] به دست می‌آید. کسانی که از دیگر شده با گونه نخست این جست‌وجوها بیزارند و آنان که می‌پندارند دستیابی به چنین آشنائی نزدیکی به زحمتش نمی‌آرد، به مرحله دوم

در این رساله
من هیچ هراسی
از این سرزنش
که می‌خواهم
یک زبان جدید بیاورم،
ندارم،
زیرا آن گونه تفکری که
این جا با آن سرو کار داریم
دارای خصلتی
مردم‌پسند است.

نخواهند رسید، [یعنی به] دیدگاهی جامع که [در واقع] یک بازگشت ترکیبی^{۳۶} است به آن‌چه پیشتر تنها به گونه‌ای تحلیلی عرضه شده بود [دست نخواهند یافت]. بنابراین، جای تعجب نیست اگر آن کسان در همه جا تناقضات [و ناهمخوانی‌هایی] بیابند، [هرآینه] شکاف‌ها [و خللی] که این [ناهمخوانی‌ها] می‌نمایند در خود نظام [معقول] نیست، بلکه در مسیر متناقض فکری خود آن کسان است.

در این رساله من هیچ هراسی از این سرزنش که می‌خواهم یک زبان جدید بیاورم، ندارم، زیرا آن گونه تفکری که این جا با آن سرو کار داریم دارای خصلتی مردم‌پسند^{۳۷} است. به علاوه، حتی در مورد نقد نخست^{۳۸} نیز چنین ایرادی برای کسی هم که به عوض تورق [آن کتاب] به راستی [و] با تعقل در [جزئیات] آن راه برده بود، نمی‌توانست پیش بیاید. ساختن واژه‌های نو در جایی که زبان از نظر واژگانی کمبودی برای بیان گروه ویژه‌ای از مفاهیم پذیرفته شده ندارد، کوششی کودکانه است برای خودنمایی، آن هم نه از راه آوردن اندیشه‌های نو و راستین، بلکه از راه چسباندن وصله‌های نو بر یک لباس کهنه [و مندرس]. اگر از میان خوانندگان کتاب [نقد عقل محض] کسی بتواند نشان دهد که تعابیر رایج [تر] و مناسبتری از آن چه من برای بیان آن اندیشه‌ها آورده‌ام سراغ دارد، و یا بتواند [یکسره] پوچی آن اندیشه‌ها و از آن راه [پوچی] واژگانی که برای بیانشان به کار رفته را نشان بدهد، سزاست که به این کار بپردازد: [چون این کار] در مورد نخست، مرا بسیار سپاسگزار خواهد کرد و در مورد دوم، خدمتی به فلسفه خواهد بود، ولی تا هنگامی که آن اندیشه‌ها هم‌چنان بر جای خود استوارند، من بسیار شک دارم اگر بتوان تعبییرات مناسبتری که [در عین حال] رایج‌تر هم باشند، برای آن‌ها پیدا کرد. (۵)

به همین شیوه باید اصول پیشین [یا مقدم بر] دو توانش ذهن، [یعنی] شناخت و آرزو، کشف بشوند و حدود و ثغورشان معین گردد. بدین‌سان بنیادی استوار برای فلسفه‌ای نظام‌یافته در مقام علم، [با هردو جنبه] نظری و عملی، گذاشته می‌شود.

براستی برای همه این کوشش‌ها سرنوشتی بدتر از این نمی‌بود، اگر کسی ناگهان کشف می‌کرد که هیچ دانشی [به روش] پیشین [و مقدم و مستقل از تجربه] در میان نیست و نمی‌تواند هم باشد. ولی چنین خطری نیست. [چنین کاری] به این می‌مانست که از راه عقل ثابت کنیم چیزی به نام عقل وجود ندارد؛ زیرا ما تنها هنگامی می‌گوئیم چیزی را از راه عقل می‌دانیم که بتوانیم آن چیز را حتی اگر هم واقعاً به [میدان] تجربه ما نیامده باشد، دانسته باشیم. بنابراین، دانشی که از راه عقل به دست آمده باشد و دانش [به روش] پیشین [و مستقل از تجربه] هر دو یک چیز واحدند. [پس] تضادی آشکار است، اگر بکوشیم تا ضرورت را از قضیه‌ای تجربی [و یا از اصلی] که به تجربه تعلق دارد [به دست آوریم]،^{۳۹} و باز هم به همین اندازه تضادآمیز است، اگر بکوشیم، همراه با چنان [تصور نادرستی از] ضرورت، کلیتی راستین^{۴۰} برای [نیروی] دآوری قائل شویم (زیرا بدون وجود آن [کلیت] هیچ استنتاجی [به روش] عقلی^{۴۱} ممکن نیست، و در نتیجه هیچ استنتاجی هم از راه قیاس امکان ندارد، زیرا [مورد اخیر، یعنی استنتاج از راه قیاس] دستکم دارای کلیتی مفروض و ضرورتی عینی است و بنابراین، [خودش] آن [کلیت نخستین و ضروری] را پیش می‌گذارد [و از پیش فرض می‌کند]. هنگامی که ضرورت ذهنی، یعنی عادت،^{۴۲} را جانشین [ضرورت] عینی که صرفاً در [نیروی] دآوری به شیوه‌ای پیشین [و مستقل از تجربه] وجود دارد، می‌سازیم، [این کار ما] به این می‌ماند که عقل را از توانش دآوری در باره متعلق [یا برابری] تجربه، یعنی از شناخت آن [برابری]، و هر چه متعلق به آن است محروم نگه داریم. از این رو، مثلاً آن چه معمولاً یا همواره متعاقب یک وضعیت مشخص پیشین [و مقدم بر تجربه]^{۴۳} می‌آید را نمی‌توان منتج از آن [وضعیت] دانست؛ زیرا [ادعان به وجود چنان نتیجه‌شدنی] به معنای [ادعان به وجود یک] ضرورت عینی و مفهوم یک پیوستگی [یا ارتباط] پیشین^{۴۴} خواهد بود. بلکه ما [نیز درست] به مانند جانوران) شاید فقط بتوانیم تا [وقوع] موارد مشابهی را انتظار داشته باشیم، یعنی [در این حال] مفهوم علت را در مقام [مفهومی] نادرست و [هم‌چون] پنداری واهی^{۴۵} یکسره رد کنیم [و نپذیریم]. اما در مورد کوشش برای جبران ساختن کمبود چنین اعتبار عینی و جهان‌شمول، از راه ادعان به این که ما دلیلی نمی‌بینیم تا برای سایر ذوات

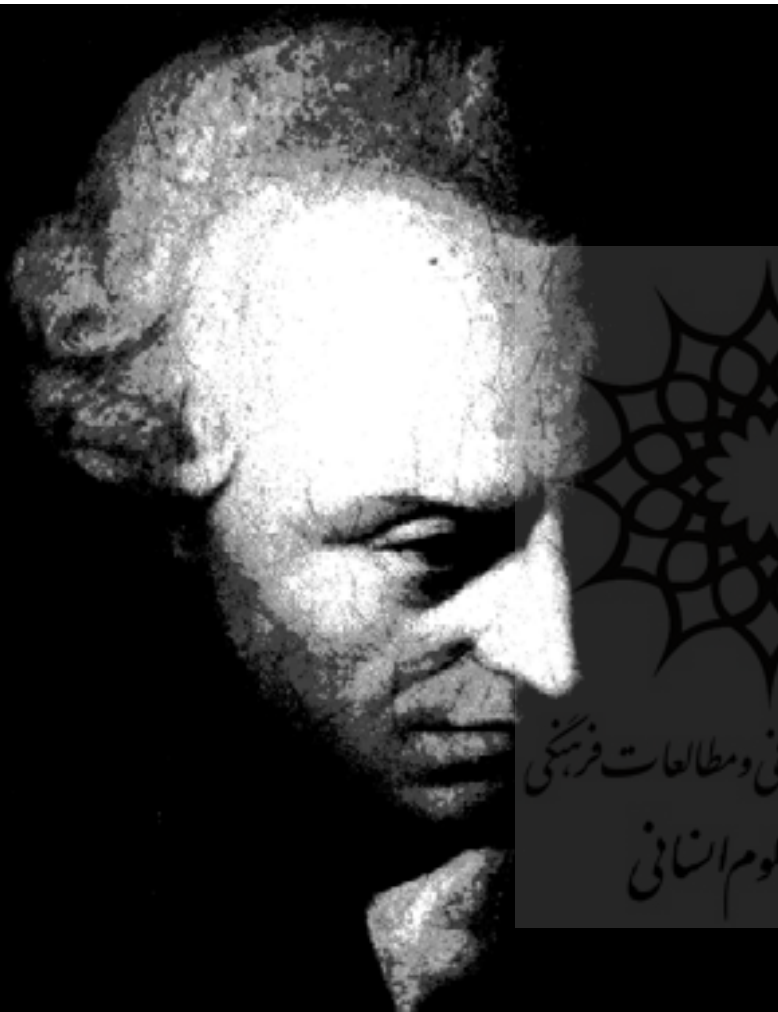
معقول شیوه‌ای متفاوت با [شیوه] خودمان در به تصور آوردن [و اندیشیدن به] چیزها قائل شویم، [باید گفت که] اگر چنین نحوه استدلالی درست باشد آن گاه نادانی ما منشأ خدمت بیشتری در بسط دانش‌مان خواهد بود تا تفکراتمان. زیرا تنها به این دلیل که چون ما جز انسان موجودات معقول دیگری را سراغ نداریم، بنابراین خود را محق [و مجاز] می‌دانیم تا فرض نمائیم که دیگر انسان‌ها را نیز همانند خودمان می‌شناسیم.^{۴۶} البته حالت دیگری نیز وجود دارد که من در این جا حتی وارد بحثش هم نمی‌شوم: اگر داوری ما [نسبت به چیزی] به آن درجه صعود کند که به گونه‌ای جهان‌شمول درست دانسته شود، باز هم این [حالت] موجب اثبات دلیلی برای اعتبار عینی آن (یعنی اعتبارش به منزله [بهره‌ای از] شناخت) نمی‌شود. حتی اگر چنین اتفاقی هم بیفتد [یعنی داوری ما به گونه‌ای جهان‌شمول درست دانسته شود]، باز هم [این

اتفاق] دلیلی برای اثبات سازگاری [داوری ما] با موضوع [خود] به دست نمی‌دهد، بلکه بنیاد چنان سازگاری ضروری [و] جهان‌شمولی تنها بر پایه اعتبار عینی استوار می‌گردد.

هیوم^{۴۷} نیز با چنین نظامی که مبتنی بر جهان‌شمول بودن تجربی اصول^{۴۸} می‌باشد کاملاً موافق است. زیرا همان‌طور که همه می‌دانند او در خصوص مفهوم علت بیش از این چیزی نمی‌خواست تا به جای هر نوع معنایی عینی از ضرورت، فقط معنایی ذهنی از ضرورت، یا [به تعبیری همان رسم و] عادت، برای آن مفروض گردد تا [به این سان] عقل را از هرگونه داوری در باره خداوند، آزادی، و جاودانگی محروم سازد؛ و اگر اصول [مورد نیاز برای] این کار در اختیار وی قرار می‌داشت، او به خوبی می‌دانست چگونه [با توسل به آن اصول] نتایجی کاملاً معتبر و منطقی به دست آورد. با این حال حتی هیوم نیز مکتب اصالت تجربه را تا آن اندازه جهان‌شمول نساخت تا ریاضیات را هم شامل شود. وی فرضیه‌های [مکتب اصالت تجربه] را [دارای کیفیتی] تحلیلی می‌دانست، که البته در صورت صحت این موضوع آن [فرضیه]ها دارای کیفیتی برهانی [یا قطعی] نیز می‌بودند: اما از این [راه] نمی‌توان به چنین نتیجه‌ای رسید که عقل دارای نیروی داوری برهانی در [زمینه] فلسفه نیز باشد، یعنی [توانا باشد به انجام] داوری‌های ترکیبی (مانند قضیه علیت). ولی اگر ما [دیدگاهی] جهان‌شمول از تجربه‌گرایی اختیار کنیم آن گاه دیگر ریاضیات هم جزوی از آن به حساب خواهد آمد.

حال اگر ریاضیات کارش با عقلی که تنها پذیرای اصول تجربی است، به جدال بیانجامد ([] از آن رو که ریاضیات به گونه‌ای ابطال‌ناپذیر قابلیت تقسیم بی‌نهایت فضا [و مکان] را که مکتب اصالت تجربه آن را مجاز نمی‌دارد، ثابت می‌کند)؛ در آن صورت، ما شاهد بروز تعارضی آشکار میان

ممکن‌ترین دلیل قابل ارائه از یک سو و استنتاجاتی که مدعی‌اند از راه اصول تجربی فراهم آمده‌اند، از سوی دیگر، خواهیم بود. در این جا، باید هم‌صدا با آن فرد نابینا، که مورد مثال [دکتر] چزلدون بود، پرسید که: «کدام یک مرا می‌فریبد، بینایی یا لامسه؟»^{۴۹} زیرا مکتب اصالت تجربه بر ضرورتی استوار است که پایه‌اش بر لمس قرار دارد، در صورتی که مکتب اصالت عقل بر ضرورتی مبتنی بر بینش^{۵۰} بنیاد یافته است. بدین سان آشکار می‌گردد که تجربه‌گرایی جهان‌شمول به‌راستی همان شکاکیت است که با آن معنای بی‌حد و حصر به نادرستی به هیوم انتساب یافته، (۶) زیرا او روا داشته بود تا ریاضیات به‌منزله پایه مطمئن برای تجربه قلمداد گردد، به جای آنکه [اصلاً] بر عدم وجود چنان پایه‌ای که تنها در اصول پیشین [و مقدم بر تجربه] یافت می‌شود، اذعان



داشته باشد، هر چند که تجربه نه تنها شامل احساسات است، بلکه شامل داوری‌ها نیز می‌باشد. از آن جا که در این عصر فلسفی و انتقادی دیگر نمی‌توان این گونه تجربه‌گرایی را جدی گرفت، و از آن جا که [این گونه تجربه‌گرایی] صرفاً حالت تمرین برای [نیروی] داوری ما پیدا کرده است تا بتواند ضرورت اصول پیشین عقلی را از راه [نمایاندن] خلاف آن شفاف‌تر سازد، ما فقط می‌توانیم سپاسگزار آن‌هایی باشیم که خود را به رنج چنین کار غیر آموزنده [و بی‌هوده‌ای] انداخته‌اند.

پی‌نوشت‌های نویسنده

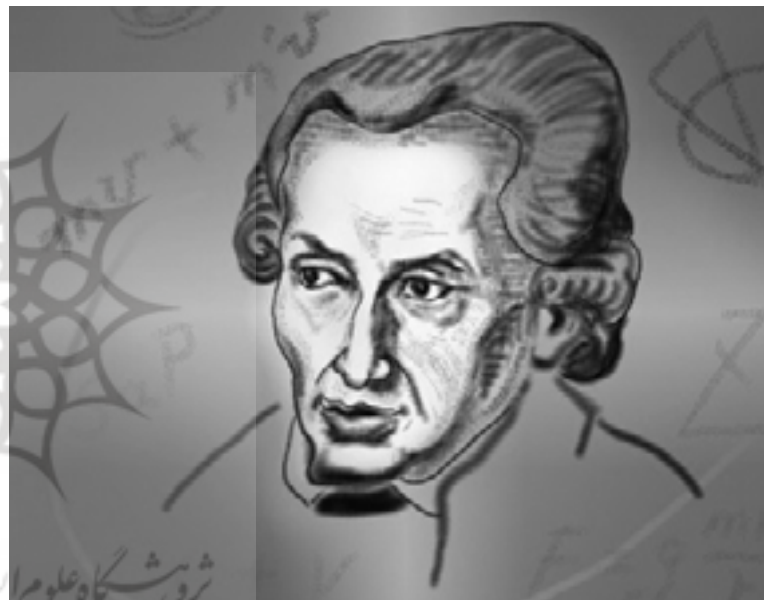
(۱) برای این که کسی خیال نکند در گفته‌های من ناهماهنگی وجود دارد ([یعنی] هنگامی که می‌گویم آزادی [یگانه] شرط قانون اخلاقی است و سپس [در زمانی دیگر که] می‌گویم قانون اخلاقی تنها شرطی است که از راه آن آزادی را می‌توان شناخت)، من فقط به خواننده یادآوری می‌کنم که هر چند آزادی به راستی علت ذاتی^{۱۵} قانون اخلاقی است، اما مقوله اخیر [یعنی قانون اخلاقی] علت فاهمه^{۱۶} آزادی است [یعنی علتی است که مسبب فهمیده شدن آزادی می‌شود]، زیرا اگر قانون اخلاقی کاملاً و مشخصاً در خرد ما اندیشیده نمی‌شد، [دیگر] هیچ‌گاه [این کار] ما توجیه‌بردار نمی‌بود که چیزی مانند آزادی را فرض کنیم، ولو این [کار] با خودش تناقضی نداشته باشد. اما اگر آزادی وجود نمی‌داشت، [آن‌گاه دیگر اثری از] قانون اخلاقی هم در [ذهن] ما پیدا نمی‌گشت. (ن)

(۲) پیوستگی علیت به منزله آزادی و علیت در مقام مکانیزم طبیعت ([]) که [حالت] دوم [ارمغان] قانون طبیعی است و هر دو با عاملی مشابه [یعنی] انسان مرتبط هستند)، امکان‌ناپذیر [یا ممتنع] است، مگر این که انسان به وسیله آگاهی محض به گونه‌ای در ارتباط با [علیت] نخستین همچون ذاتی فی نفسه در نظر آورده شود، اما [از سوی دیگر] به وسیله عقل تجربی به منزله پدیدار در ارتباط با [علیت] دوم [در نظر آید]. در غیر این صورت، گریزی از تناقض عقل با خودش نخواهد بود. (ن)

(۳) در واقع، آن منقذی^{۱۷} که می‌خواست ایرادی به اثر فوق گرفته باشد، بیش از آن چه خود می‌پنداشت، سبب خیر شد- آن‌گاه که اظهار کرد در آن جا به جز یک ضابطه [یا فرمول] تازه هیچ اصل جدید اخلاقی نمی‌توان یافت. [بهرآستی] چه کسی خواهان این است که اصل اخلاقی تازه‌ای بی‌آورد

و خود را کاشف آن بداند؟ ([گویی که پیش از او جهانیان نمی‌دانستند وظیفه [اخلاقی] چیست و یا [گویی که] یکسره در آن باره گمراه بودند]). آن‌هایی که می‌دانند فرمول برای ریاضی‌دان تا چه پایه اهمیت دارد، [چون] دقیقاً تعیین می‌کند که برای حل یک مسئله چه باید کرد، فکر این که یک فرمول که نقش مشابهی را برای همه وظایف [اخلاقی] بطور کلی ایفا می‌کند، بی‌فایده و کم‌اهمیت است را به خود راه نخواهند داد. (ن)

(۴) هم‌چنین می‌توان ایراد گرفت که من پیش از این مفهوم نیروی خواهش [یا آرزومندی]^{۱۸} یا احساس لذت^{۱۹} را تعریف نکرده‌ام، [اما] این سرزنشی ناروا خواهد بود، زیرا [تا جایی که کفایت مقصود کند] چنین تعریفی را می‌توان به همان سان که در روان‌شناسی پیشنهاد گردیده از پیش فرض کرد. اما تعریفی که [روان‌شناسی] به دست می‌دهد شاید به گونه‌ای باشد که تعیین نیروی خواهش [یا آرزومندی] را در [گرو] احساس لذت بگوید [یعنی، احساس لذت را عامل تعیین کننده آرزوهای ما بداند] ([راهی] که شیوه مرسوم است)؛ و در نتیجه اصل غائی فلسفه عملی الزاماً حالت تجربی پیدا کند - اگر چه این نتیجه‌ای است که نخست باید اثبات گردد، در نقد حاضر [یعنی نقد عقل عملی] یکسره ابطال می‌شود. پس من در این جا برای این که چنین پرسش مناقشه‌انگیزی بدو فیصله پیدا کند، آن‌گونه که باید [و شاید] به این تعریف [و تشریح]^{۲۰} می‌پردازم.



زندگی نیرویی است که یک موجود [یا آفریده و ذات]^{۵۷} [در اختیار] دارد تا برطبق قوانین نیروی خواستش [یا آرزومندی] عمل کند. نیروی خواستش نیرویی است که موجود در اختیار دارد تا از راه تصورات^{۵۸} خود واقعیت [یا فعلیت و تحقق]^{۵۹} موضوعات [یا برابر ایستاهای]^{۶۰} همین تصورات را سبب شود. لذت عبارت است از تصور سازگاری بین موضوع^{۶۱} یا عمل^{۶۲} [از یک سو] و شرایط ذهنی زندگی [از سوی دیگر]؛ یعنی [سازگاری] با نیروی علیت یک تصور در ارتباط با واقعیت^{۶۳} موضوعش^{۶۴} (یا [سازگاری] با موجبیت نیروهای عامل^{۶۵} در [ارتباط با] عملی که آن [موضوع] را تولید می‌کند) [یعنی، سازگاری با توانشی که از آن راه یک تصور مسبب تحقق یافتن موضوع خودش است].

من بیش از این نیازی به نقادی از مفاهیمی که از روان‌شناسی به عاریت گرفته شده، ندارم؛ بقیه [نکات] در خود نقد [عقل عملی] عرضه خواهند شد. پس به‌سادگی دیدیم که پرسش درباره آنکه آیا لذت همیشه بنیادی برای نیروی خواستش است یا آنکه فقط تحت شرایط خاصی از موجبات این نیرو پیروی می‌کند، بر حسب این تعریف [بالا] بی‌جواب می‌ماند؛ زیرا [این تعریف] صرفاً از اجزایی تشکیل یافته که به فهم محض^{۶۶} تعلق دارند، یعنی از مقولاتی که شامل هیچ [عنصر] تجربی نیستند. این گونه پیش‌گیری [و تدبیر] در سراسر [عالم] فلسفه بسیار پسندیده است – هر چند معمولاً از آن غفلت می‌شود [–] [یعنی این تدبیر] که از داوری شتابزده [یا پیش‌داوری] نسبت به پرسش‌ها به وسیله تعریف‌سازی، پیش از آن که مفهوم [آن‌ها] به‌خوبی تجزیه و تحلیل شده باشد [([حالتی]) که معمولاً در اواخر کار [یعنی در مراحل و سطوح پیشرفته یک نظام فلسفی] پیش می‌آید)]، پرهیز شود. طی هر دو نقد (از عقل نظری و عملی) درمی‌یابیم که موارد زیادی بیش می‌آید تا معایب [و نارسایی‌های] راه و رسم کهنه [و] جزم‌اندیش فلسفه را نشان بدهیم و اشتباهات آن را راست گردانیم، ولی به وجود این [معایب و نارسائی‌ها] تنها هنگامی می‌توان پی برد که از مفاهیم کاربردی معقول [و خردمندانه] داشته باشیم [، یعنی] آن‌ها را در [ارتباط با] کلیتشان در نظر بگیریم. (ن)

[در فلسفه کانت عقل همان توانش مفاهیم برین [یا استعلایی و نا شناختنی] است، در حالی که فهم [و ادراک] توانش دانش تجربی محسوب می‌گردد.]" [(A), p. ۸ (f.n.)]

(۵) من بیش از آنکه از این قبیل ابهامات [نگران باشم] این‌جا و آن‌جا از سوء تعبیر اصطلاحاتی که با بیشترین دقت فراهمشان آورده‌ام، بیم دارم، مبدا مفاهیمی که [آن اصطلاحات] بیانگرند، از نظر پوشیده ماند. بنابراین، در جدول مقولات عقل عملی، در بخش مربوط به «جهت» [در مقولات و احکام]، [مقولات] «مجاز» و «ممنوع» [یعنی همان [معانی عینی-عملی] [مقولات] ممکن و ناممکن] در کاربرد روزمره [و مردم‌پسند] دارای اهمیت مشابهی هستند با مقولاتی که مستقیماً به دنبال هریک از آن‌ها می‌آیند [([یعنی] [مقولات] «وظیفه» و «برخلاف وظیفه»)]. در این‌جا [مقوله] نخست به معنی [مقوله‌ای] است که صرفاً با یک حکم ممکن (مثلاً در مورد راه حل مسائل هندسه یا مکانیک) سازگار یا ناسازگار باشد؛ در حالی که [مقوله] دوم نمایانگر آن چیز است که در همان رابطه [یعنی رابطه احکام ممکن] پیوسته به قانونی باشد که برآستی در خود عقل جای دارد.^{۶۷} چنین اختلافی در معنی در بست با زبان روزمره بیگانه نیست، ولی قدری نامتعارف است. مثلاً یک سخنران اجازه ندارد خودسرانه واژه‌ها و ترکیبات جدیدی ابداع کند، در حالی که یک شاعر تا حدی به چنین کاری مجاز است. با این حال، در هیچ یک از این موارد سخنی از وظیفه‌شناسی [در میان نیست، چه هر سخنرانی که بخواهد [با یاهو‌گویی] از خودش سلب شهرت کند، کسی را یارای جلوگیری از او نیست. در این‌جا، سخن بر سر تفاوت بین [فرامین یا] بایسته‌هایی است که به زمینه مشکوک [یا سؤال‌انگیز]^{۶۸} جزمی^{۶۹} و برهانی [یا موّجه و ضروری]^{۷۰} تعین [و موجبیت]^{۷۱} مربوطند. من بر همین روال در یادداشتی که به مقایسه آرمان‌های اخلاقی کمال عملی در مکاتیب گوناگون فلسفی اختصاص دارد، بین مفاهیم فرزاندگی و تقدس فرق گذاشته‌ام، هرچند که [در همان‌جا] نشان داده‌ام که آن‌ها اساساً و از نظر عینی همانندند. ولی من، در همان یادداشت، فرزاندگی را تنها به آن معنا که انسان (مثلاً یک انسان رواقی) آن را افاده می‌کند، گرفته‌ام؛ یعنی، هم‌چون یک صفت انسانی که به صورت ذهنی اندیشه شده است. (شاید واژه فضیلت، که یک نفر رواقی

آن همه بر آن ارج می‌گذارد، ویژگی این مکتب را حتی بهتر نشان بدهد.) اما عبارت «اصل موضوعه عقلی محض عملی»^{۷۳} می‌تواند موجد بدترین سوء تعبیرها بشود اگر با معنای [رایج] اصول موضوعه در ریاضیات محض [یعنی] در جایی که [همان اصول] از قطعیت برهانی^{۷۴} برخوردارند]]] مشتبه گردد. در واقع، حالت اخیر [یعنی ریاضیات محض] امکان چنان عملی را اصل موضوعه [و فرض مسلم]^{۷۴} می‌داند، [یعنی عملی] که از پیش و به روش پیشین [و مستقل از تجربه] [و از دیدگاهی] نظری و با قطعیت کامل می‌توان دانست که [آن عمل] دارای موضوعی امکان‌پذیر است. ولی عقل محض عملی امکان یک موضوع از قوانین ضروری عملی^{۷۵} را اصل موضوعه [و فرض مسلم] می‌داند (هم‌چون] خداوند و بقای روح)، اما [این کار] تنها برای استفاده عقلی عملی است. قطعیت این امکانی که اصل موضوعه [و فرض مسلم] دانسته شده است، به هیچ رو حالت نظری ندارد و در نتیجه، دارای حالتی برهانی [یا ضروری] [نیز] نیست؛ یعنی ضرورتی نیست که از راه ارجاع به یک موضوع [و یا در ارتباط با یک موضوع] شناخته شود؛ بلکه این [قطعیت] یک فرض ضروری است در ربط با نفس که با قوانین عینی عملی عقل سازگاری دارد. بنابراین، [می‌توان گفت که] این [قطعیت] تنها یک فرضیه ضروری است. [خلاصه آن که] برای این ضرورت معقول ذهنی و در عین حال، حقیقی و مطلق نمی‌توانستیم عبارتی بهتر از اصل موضوعه [یا فرض مسلم] پیدا کنیم. (ن)

(۶) معمولاً نام‌هایی که به پیروان یک فرقه [یا مسلکی] داده می‌شود دربردارنده بسی بی‌انصافی [و نارسایی] است - مانند این که کسی بگوید: «فلانی ایده‌آلیست است.»^{۷۶} زیرا هر چند که او نه تنها اذعان بلکه اصرار دارد به این که موضوعات [یا برابر ایستاهای] واقعی چیزهای خارجی،^{۷۷} مربوط به دریافت ما از [آن] چیزهای خارجی است، با وجود این بر این باور است که صورت شناخت [و کشف] آن موضوعات نه به خود آن‌ها بلکه به ذهن آدمی بستگی دارد.^{۷۸} (ن)

پی‌نوشت‌های مترجم

۱. مشخصات نسخی که در ترجمه این پیشگفتار به فارسی مورد استناد بوده و علامت اختصاری که برای سهولت ارجاع برای هریک معین گردیده به قرار زیر است:

(A): Kant, Immanuel. Kant's Critique of Practical Reason and Other Works on the Theory of Ethics, Translated with a Memoir of Kant by Thomas Kingsmill Abbott, (First Edition, 1873), Sixth Edition, London, 1909 (Reprinted 1948, 1954, 1959). Critical Examination of Practical Reason, pp. 85-262.

(Ak): Kant, Immanuel. Kants gesammelte Schriften, Preussische Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1900-1942, 22 Volumes. Kritik der praktischen Vernunft, Edited by Paul Natorp, in Vol. 5.

(B): Kant, Immanuel. Critique of Practical Reason, Translated by Lewis White Beck, First New Edition, New York & London, 1956, (based on Kant's Critique of Practical Reason and other Writings in Moral Philosophy, Translated and edited with an Introduction by Lewis White Beck, Chicago, 1949).

(Ba): Kant, Emmanuel. Critique de la raison pratique, précédée des Fondaments de la métaphysique des Moeurs, Traduit de l'Allemand par J. Barni, Paris, 1848.

(C): Kant, Immanuel. Kritik der praktischen Vernunft / Critique of Practical Reason; Translated by H.W. Cassirer; Edited by G. Heath King and Ronald Weitzman; with an Introduction by D.M. MacKinnon; Milwaukee, Wis.: Marquette University Press, 1998.

(F): Kant, Immanuel. "Critique of Pure Practical Reason," translated by Carl J. Friedrich, in: The Philosophy of Kant (Immanuel Kant's Moral and Political Writ-

(ings), Edited with an Introduction by Carl J. Friedrich, New York, 1949, pp. 209-264.

(G): Kant, Immanuel. *Kritik der Praktischen Vernunft / Critique of Practical Reason*; Translated and Edited by Mary Gregor; with an Introduction by Andrews Reath; Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

(Pi): Kant, Emmanuel. *Critique de la raison pratique, Traduction Française de François Picavet, Introduction de Ferdinand Alquié, Quadrige / Presses Universitaires de France, Paris, 1943 (Reprinted, 1983).*

(Pl): Kant, Immanuel. *Kritik der praktischen Vernunft / Critique of Practical Reason*; Translated by Werner S. Pluhar; Introduction by Stephen Engstrom, Indianapolis: Hackett Publishing Co., 2002.

(V): Kant, Immanuel. *Kants sämtliche Werke*, Edited by Karl Vorländer, published by Felix Meiner, Leipzig, 1921-1940, 10 Volumes. *Kritik der praktischen Vernunft*, in Vol. 2, (Reprinted, Hamburg, 1974).

ترجمه حاضر از پیشگفتار کانت نخست در دی‌ماه سال ۱۳۷۰ انجام یافت. در آن هنگام ترجمه‌های مری گرگور (چاپ ۱۹۹۷)، هاینریش والتر کاسیرر (چاپ ۱۹۹۸)، و ورنر پلوهار (چاپ ۲۰۰۲) هنوز در دسترس نبودند؛ در بازخوانی بعدی به آن‌ها نیز مراجعه گردید. هرچند که ترجمه انگلیسی کارل فریریش (یادشده در بالا) شامل قسمت "پیشگفتار" نیست، ولی از نظر کلی و کمک به فهم بهتر بخش‌های اصلی اثر مفید است. پانویس‌هایی که با علامت (ن) مشخص شده از نویسنده است. در چند مورد نیز توضیحات کوتاهی با اشاره به مرجع آن‌ها آورده شده‌اند. به‌جز پانویس‌هایی که بعضاً به عبارات آلمانی و برابری‌های انگلیسی (و یکی دو مورد هم به برابری‌های فرانسه) آن‌ها اختصاص یافته، هر جا که علامتی یا عبارتی یا جمله‌ای به منظور کمک به فهم مطلب چه در متن پیشگفتار و چه در پانویس‌ها توسط این مترجم افزوده شده است، آن افزوده‌ها در داخل کروشه [] مشخص گردیدند.

2. *Kritik der praktischen Vernunft* = Critical Examination of Practical Reason (A) = Critique of Practical Reason (B)

3. *Kritik der reinen praktischen Vernunft* = *Critique of Pure Practical Reason*

4. *spekulativen [Vernunft]* = *speculative reason*

5. *Vermögen* = *faculty*

6. *transzendente Freiheit* = *the reality of transcendental freedom*

7. *des Begriffs der Kausalität* = *the concept of causality*

8. *Unbedingte* = *unconditioned*

9. *Kausalverbindung* = *causal series*

10. *Antinomie* = *antinomy*

11. *Abgrund des Skeptizismus* = *abyss of skepticism*

12. *apodiktisches Gesetz* = *apodictic law*

13. *Unsterblichkeit* = *immortality*

14. *Ideen* = *ideas*

15. *Bestand* = *consistenc(-e)[y]* (A) = *stability* (B)

16. *Möglichkeit* = *possibility*

17. *Idee* = *idea*

18. *das höchste Gut* = *summum bonum* (A) = *highest good* (B)

19. "Quid statis? Nolint. Atqui licet esse beatis." ["Why standing still?" They would refuse. And yet 'tis in their power to be happy" (Horace, Satire i. i. 19, trans. H. Rushton Fairclough ["Loeb Classical Library" (1936)].) (B, p. 5, f.n. 2). In Horace Satires I.I.19, a god, having given men the opportunity to change places with each other, says "What are you waiting for? They are not willing. Yet they might be happy." (G, p. 5, f.n. h)

20. *das Rästel* = *enigma*

21. *übersinnlichen Gebrauche der Kategorien* = *the supersensible use of the categories*



22. *theoretische Bestimmung der Kategorien = theoretical determination of the categories*

23. *noumena*

24. *paradoxical demand*

25. *noumenon*

26. *phenomenon*

27. *Mißdeutung = misapprehensions (A) = misconceptions (B)*

28. *größten Vorzug = greatest merit (A) = chief merit (B)*

29. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785)*

برای ترجمه فارسی این اثر بنگرید به: امانوئل کانت، بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق [گفتاری در حکمت کردار]، ترجمه حمید عنایت و علی قیصری، تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۹.

30. *Prinzipien (ihrer) Möglichkeit = principles of the possibility (of duty)*

۳۱. [اشاره به نقد بی‌نامی است که از کتاب بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق در نشریه زیر به چاپ رسیده بود:

Allgemeine deutsche Bibliothek (vol. 66, part II, pp. 447-463).

به احتمال قوی نقد فوق نوشته هرمان آندراس پیستوریوس (۱۷۹۸-۱۷۳۰) بود. [بنگرید به:

(B): p. 9 (f.n. 6); (Pl): p. 14 (f.n. 88).

32. *Privatabsicht = private opinion (A) = private views (B)*

33. *Elemente (R/S) = Erkenntnis (V) = Elements (A) = knowledge (B)*

(R/S): Immanuel Kant, Kritik der praktischen Vernunft, Im 8. Bande der Gesamtausgabe von Rosenkranz und Schubert, Leipzig, 1838, S. 103-318.

34. *architektonisch = architectonic*

35. *Idee des Ganzen = idea of the whole*

36. *synthetische Wiederkehr = synthetical return (A) = synthetic return (B)*

37. *Popularität nähert = every day character (A) = popular way (B)*

38. *Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft (1781)*

برای ترجمه فارسی این اثر بنگرید به: امانوئل کانت، سنجش خرد ناب، ترجمه میرشمس الدین ادیب سلطانی، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۲.

39. *“ex pumice aquam” = “water from a pumice stone” (G)*

The quote—more fully, “aquam a pumice nunc postulas,” i.e. “you now demand water from a pumice stone [namely, money from a pauper]”—is from Persa (The Persians): I.i.41, by Titus Maccius Plautus (c. 250-184 B.C.), Roman comic dramatist. [(Pl): p. 18 (f.n. 97)]

40. *wahre Allgemeinheit = véritable universalité (Ba) = true universality (A) (B)*

41. *Vernunftschluß = rational inference*

42. *Gewohnheit = custom (A) = habit (B)*

43. *Urteilen a priori stattfindet = a certain antecedent state (A) = a certain prior condition (B)*

the notion of an *à priori* connexion (A) = an a priori concept of a connection (B).۴۴

45. *Gedankenbetrug = illusion de l'esprit (Ba) = delusion (A) = delusion of thought (B)*

۴۶. [یعنی همانطور که ما توانا به دانستن نحوه شناخت خودمان هستیم، از نحوه شناخت دیگر آدمیان نیز آگاهیم.]

۷۴. دیوید هیوم (۱۷۷۶-۱۷۱۱)، فیلسوف پیرو مکتب اصالت تجربه، مورخ، و اقتصاددان اسکاتلندی.

48. *System of universal empiricism of principles (B) (G) = system of universal empiricism concerning principles (Pl)*

49. *William Cheseldon (1688-1752)*

ویلیام جزدون جراح و چشم پزشکی انگلیسی که توانست برخی از انواع نابینایی را مداوا کند. اشاره فوق در یکی از گزارش های او آمده است:

Philosophical Transactions, vol. 35 (1728): p. 447.

احتمالاً آگاهی کانت از این گزارش بر پایه ترجمه آلمانی اثری از رابرت اسمیت بوده که به آن گزارش اشاره داشته است:

Robert Smith (1689-1768), A Complete System of Opticks (Cambridge, 1738);

German translation by Abraham Gotthelf Kästner (1719-1800) as Vollständiger Lehrbegriff der Optik (Altenburg, 1755). [(Pl), p. 21 (f.n. 118)]

50. *Eingesehenen = seen (A) (B) (G) = comprehended (C) = insight (Pl)*

51. "ratio essendi"

52. "ratio cognoscendi"

53. [Guttlob August Tittel, *Über Herrn Kants Moralreform, 1786*] [(B), p. 8 (f.n.)]

[این منقد همان گوتلوب آگوست تیتل بود که در کتابش، درباره اصلاح اخلاقی کانت (چاپ ۱۷۸۶) از سر عیب جوئی پرسیده بود: "آیا همه اصلاحات کانت درباره اخلاق تنها محدود به اظهار یک فرمول جدید می شود؟"]

54. *Begehrungsvermögens = faculty of desire*

55. *Gefühls der Lust = faculty of pleasure*

56. *Erklärung = definition (A) = explanation (B)*

57. *Wesen = being*

58. *Vorstellungen = ideas*

59. *Wirklichkeit = actual existence (A) = the reality (B)*

60. *Gegenstände = objects*

61. *Gegenstandes = object*

62. *Handlung = action*

63. *Wirklichkeit = actuality*

64. *Objekts = object*

65. *der Bestimmung der Kräfte des Subjekts = determination of the forces of the subject*

66. *reinen Verstandes = pure understanding*

۶۷ [یعنی مقوله دوم ناظر است به عنصری که نفس تعقل را امکان پذیر می سازد.]

68. *problematic*

69. *assertoric*

70. *apodicti*

71. *determination*

72. "postulate of pure practical reason"

73. *apodictic certainty*

74. *postulate*

75. *apodictic practical laws*

76. [(A), p. 100 (f.n. 1)] به نظر ابوت در اینجا مراد از "فلائی" خود کانت است. بنگرید به: ۷۶.

77. *wirkliche Gegenstände äußerer Dinge = actual objects of external things*

corresponding to them (A) = external things have real objects corresponding to them (C) = actual objects of external things (Pl)

78. در مورد این پانویس کانت، که به گفته پلوهار احتمالاً متوجه نقدی از کتاب نقد عقل محض است، بنگرید به:

Immanuel Kant, Prolegomena, Ak. IV, 375n and 376n. [(Pl), p. 21 (f.n. 119/b)]

برای ترجمه فارسی این رساله بنگرید به: ایمانوئل کانت، تمهیدات: مقدماتی برای هر مابعدالطبیعه آینده که به عنوان یک علم عرضه شود، ترجمه غلامعلی حداد عادل، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۷ (ص ۲۳۰، پانویس ۲).