

کانت و بازیابی خدا در اخلاق

ابوالقاسم خوشحال*

سیدحسین سیدموسوی**

چکیده

کانت با تحقیقاتش درباره اخلاق، خولسته است برای مسائل دشوار بشر راه حل مفیدی ارائه کند. کانت مسیر معمول رسیدن به الهیات را که از طریق عقل نظری حاصل می‌شود مسدود، و نتایج به دست آمده از آن را در قالب ماوراءالطبیعه زملنه بی‌اعتبار دانسته است. او در ازاء این کار مسیر دیگری را از منظر عقل عملی می‌گشاید و می‌خواهد از منظر اخلاق به الهیاتی‌نویین و علمی دست یابد او هنگامی که اثبات وجود خدا و دیگر امور ماوراء حس را از طریق برهان‌های عقلی غیر ممکن می‌یابد، خدا را از طریق اخلاق و اصول قانونمند شده آن اثبات می‌نماید. این مقاله در بررسی چگونگی رسیدن کانت به این نتیجه و میزان اعتبار آن مسئله این مقاله است.

واژگان کلیدی

عقل نظری، عقل عملی، مابعدالطبیعه، خیر اعلی، اخلاق، وجود خدا

ab.kh.۴۰@gmail.com

shmosavi@um.ac.ri

تاریخ تأیید: ۹۰/۳/۱۸

*. دانشجوی دکتری معارف اسلامی دانشگاه فردوسی.

** استادیار دانشگاه فردوسی.

تاریخ دریافت: ۸۹/۱۱/۱۷

طرح مسئله

در یادکردهای مقالات و کتاب‌ها که معمولاً از روش اندیشمندان و منش آنها در تفکر، بحث به میان می‌آید، از کلمت^۱ به منزله فیلسوفی یاد می‌شود که به پرهیزکاری و رعایت قواعد اخلاقی مواظبت و مراقبت داشت. او پس از دوره طولانی تلاش و مجاهدت علمی و آموزشی در سال ۱۷۷۰ میلادی در کرسی منطق و مابعدالطبیعه مقام استادی گرفت.

حیات علمی و فکری کلمت به دو دوره قبل و بعد از فلسفه نقادی وی متمایز می‌شود. در دوره قبل از فلسفه نقادی عمدتاً پیرو فلسفه لایب‌نیتس (۱۷۹۶ - ۱۶۷۹ م) بود و ترتیبی را که ولف (۱۷۵۴ - ۱۶۷۹ م) فیلسوف دیگر آلمانی از افکار لایب‌نیتس منظم کرده بود تدریس می‌کرد. از سال ۱۷۷۰ میلادی تفکر فلسفی خاص کلمت که حدود دوازده سال به صورت نظام فکری و فلسفی طراحی می‌شد، در اثر مهم وی *نقد عقل محض* در سال ۱۷۸۲ منتشر گردید کلمت این اثرش را با نظر به کپرنیک - که انقلابی در فیزیک و علم جهشی پدید آورده بود - مقایسه می‌نماید و آن را انقلابی کپرنیکی در فلسفه نام نهاده است. کلمت با فلسفه نقاداش فلسفه غرب را به مسیر دیگری کشید و آن‌چنان تحولی در فکر فلسفی مابعدالطبیعه، کلام، فلسفه اخلاق و فلسفه علم پدید آورد که متفکران غربی در همه شاخه‌های علم از اندیشه‌های او به نحوی متأثر شدند. ماهیت کار کلمت در الهیات جدید چه بوده است؟ و دستاوردهای وی تا چه اندازه نهن بشر را اقناع می‌کند و به پرسش‌های ابدی ایشان پاسخ می‌دهد. نارسایی‌های روش سنتی پژوهش‌های مابعدالطبیعه چه بوده است؟ آیا کلمت توانسته است با طراحی روش جدید و کارآمد، دستاورد مؤثر و متمایزی را برای کام تشنه راهیان حقیقت حاصل کند؟

چرا کلمت توان بشر را در شناخت خدا از طریق عقل نظری محال می‌داند و مسیر شناسایی انسان را نسبت به مابعدالطبیعه (خدا) از طریق عقل نظری می‌بندد؟ او اگر راه

۱. کانت در سال ۱۷۲۴ میلادی برابر ۱۱۰۳ هجری شمسی در کونیگزبرگ (Konigsberg) از شهرهای پروس شرقی آن زمان و آلمان امروزی به دنیا آمد و در سال ۱۸۰۴ میلادی برابر ۱۱۸۳ هجری شمسی در همان شهر درگذشت.

شناسایی از عقل نظری را می‌بیند، در مقابل چه راهی در طریق شناخت مابعدالطبیعه (خدا) گشوده است و از این راه چگونه می‌توان به شناخت امور ماوراءالطبیعه (از جمله خدا) دست یافت؟

در واقع کانت در روش نقد عقل نظری به انسداد مابعدالطبیعه می‌رسد و در روش عقل عملی به لفتاح بابی می‌رسد که از آن به تحقیق در باب مابعدالطبیعه (الهیات، خدا و ...) وارد می‌شود و به اثبات خداوند از طریق عقل عملی فائق می‌آید. لذا اینکه چرا راه شناخت از آن مسیر مسدود و از این مسیر مفتوح است سؤال سلسلی این گفتار است که به لطف الهی به بیان آن می‌پردازیم.

دیدگاه کانت درباره مابعدالطبیعه

بعضی از مفسران آثار کانت، به ویژه برخی از پوزیتیویست‌های^۱ جدید گفته‌اند آنچه در فلسفه برای کانت مهم بوده، مبحث شناسایی بوده و در واقع او می‌خواست تلاش فلسفی خود را برای تحکیم مبانی ریاضیات و علوم سازمان دهد. این دسته همت کانت را در زمینه مابعدالطبیعه امری فرعی و نامورد کرده‌اند و اثر اصلی او **نقد عقل محض** را مبحث اصلی گفتارش در باب حسیات استعلایی و تحلیل استعلایی دانسته کتاب بعدی وی به نام **نقد عقل عملی** را حاشیه‌هایی خوانده‌اند بر متن سخنان او که در باب شناخت سخن گفته است. چنین نظری در باب فلسفه کانت با نوشته‌های خود کانت همخوانی ندارد. البته آنچه در مجموع آثار کانت با وجهه نقادیش حاصل می‌گردد این است که تمام توجه کانت به بحرانی جلب شده بود که متوجه مابعدالطبیعه روزگارش گردیده است؛ چراکه کانت با تربیت و افکار ویژه‌ای که در آن رشد یافته بود، شاهد پیروزی‌های علوم ریاضی و طبیعی گردید؛ مخصوصاً پیدایش فیزیک نیوتنی که زمینه‌ساز و مهم‌ترین عمل بحرانی الهیات بوده است؛ درحالی‌که فیلسوفان سنتی با تکرار مباحث خود چاره‌ای برای تحول ارائه نکرده و فیلسوفان جدید مرهمی بر زخم پدید آمده نگذاشته‌اند؛ بلکه لطمه مابعدالطبیعه را عمیق‌تر نمودند (کانت، ۱۳۷۰: ۶).

۱. Positivists.

در مقابل، فیزیکدانان توانستند بدون کمک از مابعدالطبیعه و با استفاده از ریاضیات در زمینه‌های گوناگون علوم تجربی به نتایج چشمگیر و قطعی دست یابند درحالی‌که دانشمندان تجربی مسلک، به یاری فیزیک نیوتنی پدیده‌های دور و نزدیک طبیعت را توجیه محسوس و مقبول و مألوف می‌نمودند همه اینها ممکن بود در زمره کلمات منشأ سؤالاتی شود که چرا فلسفه با ادعای همیشگی خود در تبیین مبذی علوم و تلمیس روش‌های جدید و پدیدآوری پیروزی‌های درخشان ناکام مانده و در تبیین بنیان‌های فلسفی علوم طبیعی ناتوان است.

در چنین وضعی سؤال سلسلی فردی مثل کلمات این است که چرا باید خارج از عرصه علم به معرفت دیگری معتقد باشیم و به لموری از قبیل وجود خدا و جهان دیگر و آزادی اراده و بقای نفس که در علم اثبات نمی‌شود و قابل تجربه نیستند به دیده قبول و حقیقت بنگریم؟

در چنین گیر و داری، کلمات در مقایسه وضع پر رونق علوم تجربی با مابعدالطبیعه — که اهداف اصلی مابعدالطبیعه (وجود خدا و اختیار و خلود نفس) در دانش بشر به کمرنگی و بلکه به خموشی گراییده است و در مقابل اخلاق نیز بنیان علمی ندارد و دچار انواع اضطراب‌ها است — مابعدالطبیعه روزگار خویش را با سؤالات سلسلی مواجه می‌کند و سبب می‌شود مابعدالطبیعه را به محک نقد بیندازد تا معلوم کند رخنه اصلی آن کجاست و شکست‌های او از کجا ناشی می‌شود. کلمات در اولین صفحه از تمهیدات می‌گویند:

قصدمن آن است که همه کسانی را که مابعدالطبیعه را در خور تحقیق و اعتنا می‌دانند، به این حقیقت معتقد سازم که قطعاً واجب است کار خویش را مبنای متوقف سازند و هر آنچه تاکنون شده، ناشده نگارند و بر هر امری مقدم ببینند که آیا اصولاً ممکن است علمی چون مابعدالطبیعه وجود داشته باشد؟ اگر مابعدالطبیعه، خود علم است، چرا مانند علوم دیگر مقبولیت عمومی و دائمی نیافته است؟ و اگر علم نیست چه شده است که همواره به صورت علم متظاهر بوده و ذهن آدمی را با امیدهایی که هرگز نه قطع می‌گردد و نه برآورده می‌شود، معطل ساخته است...؟ درحالی‌که همه علوم دیگر بی‌وقفه قدم در راه توسعه و پیشرفت دارند مسخره است که ما در علمی که خود را حکمت محض می‌خواند و همگان نیز آن را لسان الغیب می‌پندارند و حل معمای خویش را از آن می‌طلبند، بی‌آنکه قلمی فراپیش نهیم، پیلی گرد یک نقطه می‌چرخیم

(همان، ۱۳۷۰: ۸۳)

کانت در ادامه پرسش خود از حلیان مابعدالطبیعه معاصر خود در جواب این پرسش «آیا مابعدالطبیعه اصولاً ممکن است؟» می‌گوید:

... تنها پرسش باقی مانده این بود که مابعدالطبیعه چگونه ممکن شده است و عقل چگونه باید آن را تحصیل کند؟ اما ... هیچ کتاب مشخصی وجود ندارد که بتوان آن را نشان داد؛ آن گونه که می‌توان کتاب اقلیدس را عرضه کرد و گفت که این مابعدالطبیعه است و اینجاست که می‌گویند غایت قصوای این علم، یعنی به شناخت وجود اعلی و علام عقبا که با اصول عقل محض مبرهن گشته است نائل آیند (همان، ۱۳۷۰: ۱۰۷)

او برای نشان دادن ناکارآمدی مابعدالطبیعه زملنه خویش می‌نویسد:

هر فن کاذب و هر حکمت بطلی سرانجام روزگارش سر می‌رسد و در نهایت خود موجب فنا می‌شود، و همان نقطه اوج ترقی آن، آغاز انحطاط آن است دلیل اینکه چنین لحظه برای مابعدالطبیعه فرا رسیده است، وضعی است که مابعدالطبیعه در مقایسه با شور و شوقی که نسبت به آموختن سایر علوم ابراز می‌شود، از میان همه اقوام با فرهنگ پیدا کرده است ... (همان، ۱۳۷۰: ۲۲۲)

همچنین می‌گوید:

اگرچه زمان سقوط مابعدالطبیعه جزمی منهبان، بی‌تردید فرا رسیده است، هنوز راه درازی در پیش است تا بتوان گفت هنگام تولد دوباره مابعدالطبیعه به وسیله نقد حقیقی کلملی از عقل فرا رسیده است هرگونه انتقال از یک تمایل به تمایل خلاف آن مستلزم عبور از یک حالت بی‌طرفی است و این مرحله برای یک مؤلف خطرناکترین و به نظر من برای خود علم، منسبتترین مرحله است؛ زیرا اگر گسیختن تعلقات گذشته سبب از بین رفتن تعصب صنفی شود، این خود بهترین فرصتی است تا متفکران لُدک لُدک به پیشنهادهایی گوش فرا دهند که آنان را به تعلقات منطبق بر طرح دیگری دعوت می‌کند (همان، ۱۳۷۰: ۲۲۳)

کانت بیان می‌کند که تلاش‌های وی در *نقادی عقل محض* و *مطالب تمهیدات* که خلاصه‌ای از آن مفصل است، به پژوهش در زمینه نقلاى جان تازه‌ای خواهد بخشید و به روح کلمی فلسفه که ظاهراً در بخش نظری به فقر غذایی مبتلاست، قوت غذایی تازه و امید

بخشی دهد بر این اساس می‌گوید:

پیش‌پیش می‌توانم تصور کنم که همه کسانی که راه‌های پر تیغ و خاری که من در نقد عقل پیش پای آنها نهاده‌ام، دلسرد و خسته‌شان کرده، از من خواهند پرسید که این لمید را بر چه شالوده‌ای استوار می‌سازم؟ و من پاسخ می‌دهم بر قلمون بی‌چون و چرای ضرورت. (همان، ۱۳۷۰: ۲۲۴)

تا اینجا معلوم است کلامت به مابعدالطبیعه زمان خویش به دیده نلمقبول می‌نگرد و لمیدوار است که طرح تازه‌ای در آن درنمزد که کارآیی به بار آورد و باورپذیر گردد و اقناع‌کننده باشد او هیچ‌گه درصدا نابودی یا محو مابعدالطبیعه نیست؛ بلکه در صدا احیای موجودی است که از فرط کهنسلی و ناکارآمدی از پاسخ به سوالات وللمده، حیات خود را به تدریج از دست داده است؛ ولی نیاز نسل‌های بعد سبب رویش موجودیت دیگری از آن خواهد شد تا به مسائل زلمه واکنش منطقی ابراز دارد. باور کلامت این نیست که آدمی روزی یکسره روی از تحقیقات مابعدالطبیعه بگرداند این کار همان اندازه دور از انتظار است که ما برای آنکه دیگر هوای آلوده تنفس نکنیم، روزی ترجیح دهیم که به کلی دست از تنفس برداریم مابعدالطبیعه همواره در جهان و حتی در هر فرد و خاصه در هر لسان متفکر باقی خواهد ماند؛ ما چون یک اندازه ثابت و همگنی در دست نیست، هر کس مابعدالطبیعه را به قلمت خود خواهد برید آنچه تاکنون مابعدالطبیعه نلمیده شده نمی‌تواند هیچ نهن نقادی را راضی کند؛ ما مابعدالطبیعه را یکسره کنار نهادن نیز محال است پس سرانجام باید نقادی از عقل محض به وجود آید، یا اگر هست بررسی شود و مورد امتحان کلی قرار گیرد؛ چراکه این احتیاج مبرم را، که یقیناً چیزی بیش از کنجکاوی صرف است از هیچ راه دیگری نمی‌توان برآورده ساخت.

خوب است بدانیم که مابعدالطبیعه نزد کلامت به چه معنایی است. او در دو جای از کتابش مابعدالطبیعه را به دو معنای عام و خاص بیان می‌کند.

معنای عام: «مابعدالطبیعه علم عقلی نظری کلاملا مستقلمی است که از همه تعلیمات تجربی فراتر می‌رود و ... صرفاً مبتنی بر مفاهیم است». (همان، ۱۳۷۰: ۱۰)

بر اساس این معنای عام و شمل از مابعدالطبیعه، تمام تلاش‌های نقادی کلامت در نقد

عقل محض، جزئی از مابعدالطبیعه است و این مابعدالطبیعه نلممکن نیست؛ بلکه کلمت کار تحقیق و نقلی خود را از سنخ آن می‌داند.

معنای خاص: کلمت درباره معنای خاص مابعدالطبیعه چنین گفته است:

در مابعدالطبیعه نه تنها مفاهیم طبیعت، که همواره در تجربه مورد استفاده قرار می‌گیرد، بلکه مفاهیم محض عقل نیز - که هرگز از هیچ تجربه ممکن مستفاد نیست- مورد نظر است، و آن مفاهیم است که واقعیت عینی (موهوم صرف نبودن) آنها و تصدیق‌ناپذیری است که صحت و سقم آنها هرگز با هیچ تجربه‌ای نمی‌تواند تأیید یا کشف گردد؛ افزون بر اینکه غرض اصلی از مابعدالطبیعه نیز همین قسمت است و جز آن هر چه هست وسیله‌ای برای نیل به آن است. (همان، ۱۳۷۰: ۱۷۱)

چنان‌که در شواهد عرضه شده، از کتاب *تمهیدات کلمت گذشت*، در اعتقاد کلمت، مابعدالطبیعه همواره به شکل مقدم بر تجربه^۱ با مفاهیم عقلی محض سر و کار دارد و کلمت در پی اثبات آن است که تا وقتی این مفاهیم عقلی محض نتواند مورد استفاده تجربی داشته باشد مابعدالطبیعه یک علم است؛ لذا آنجا که این مفاهیم صرفاً ناظر بر مفاهیم فوق حس و بیرون از تجربه باشد مابعدالطبیعه علم نیست. کلمت، مابعدالطبیعه اخیر را، هرچند علم نمی‌داند، یک استعداد و تمایل طبیعی موجود در انسان می‌داند و آن را امر اجتناب‌ناپذیری می‌داند که همواره با بشر همراه بوده و خواهد بود. (همان، ۱۳۷۰: ۱۱)

تا اینجا مقصود این بوده است که معلوم گردد کلمت اثبات وجود خدا را از طریق عقل نظری محال می‌داند؛ هرچند کیفیت این ناتوانی عرضه نشده است؛ لکن به اختصار معلوم گردید عدم امکان شناخت از کجا برمی‌خیزد. کلمت فعالیت عقل در خصوص اموری همچون نفس انسان و جهان به صورت مطلق هستی، و خدا که قابل تصور حسی نیستند، جدل عقل محض معرفی می‌کند و هر یک از سه تصور را با عنوان خاصی مورد بحث قرار می‌دهد که عبارتند از: مغالطات عقل محض، تعارض عقل محض و اینئال عقل محض که در جای خود توضیح داده می‌شود. (همان، ۱۳۷۰: ۲۰۹ - ۱۷۹)

۱. Opriori.

تحقیقات کانت در خصوص عقل عملی

کانت در جایگاه فیلسوفی که از تاریخ فلسفه بشر آگاهی دارد، می‌داند که فیلسوفان به نوعی دوگندگی در هستی توجه داشته‌اند و آنها را با عناوین عالم محسوسات، عالم مثل، صورت و ماده، نور و ظلمت، فکر و امتداد و نظایر این اصطلاحات عرضه کرده‌اند. از نگاه فیلسوفان پیشین با همه تفاوت‌های سلسلی میان این دو قلمرو، پیداست که انسان می‌تواند به وسیله ذهن خویش از هر دو قلمرو، شناختی به دست آورد و با قوه‌ای به نام عقل علاوه بر تمایز این دو عالم، عالم مابعدالطبیعه (عالم بالا یا عالم عقول) را نیز بشناسد؛ ولی کانت در فلسفه نقادی خود یک تفاوت فکری و سلسلی با دیگر فلاسفه دارد، و آن این است که به قوه‌ای به نام عقل که بتواند بر هر دو قلمرو اشراف داشته باشد و از آنها شناخت قوام بخش حاصل نماید، باوری ندارد؛ بلکه او شناخت حقیقی و صحیح را محصول اعمال قوه حسی و قوه فاهمه می‌داند و برای هر دو عالم محسوس و معقول تنها همین یک قلمرو را معتبر می‌داند که روش تجربه و محسوسات است.

به اعتقاد کانت استعمال مقولات فاهمه در قلمرو نوات معقول، استفاده متعالی از آنها است که به توهم و جدل منتهی می‌شود. کانت می‌کوشد با شناخت استعلایی از قوه شناخت آدمی، یعنی با بررسی نقلانه شناخت، به شرایط ما تقیمی دست یابد که امکان شناخت تنها به سبب آنها حاصل شده است و راه را با شناختی که از عقل به وسیله خود عقل به دست می‌آید بر استفاده متعالی از فاهمه ببندد. لکن در عین حال که دری را می‌بندد در دیگری را بر حقایق عوالم مابعدالطبیعی باز می‌نماید، که همان باب اخلاق است.

او آن‌چنان که مدعی است ورود به عالم الهی و نفس و موجودات غیر محسوس را از دریچه باورهای عقل عملی یا اخلاق دنبال می‌نماید؛ اما او چگونه با این شیوه به مطلوب متعالی می‌رسد؟

منشأ عمل اخلاقی که کانت نظر خویش را درباره آن لبراز داشته باشد در یک جا و به صورت دسته بندی شده در یک یا دو کتاب قبل دریافت نیست؛ بلکه بنا بر نظر کانت شنلسان (سالیوان، ۱۳۸۰: ۳۰) برای به دست آوردن آراء کانت درباره اخلاق، لازم است کتاب‌های ذیل خوانده شود:

نقد عقل محض،^۱ بنیادهای مابعدالطبیعه اخلاق (۱۷۸۵م)، نقد عقل عملی،^۲ نقد قوه حکم،^۳ دین فقط در حدود عقل،^۴ مابعدالطبیعه اخلاق^۵ که بنیادهای مقیمه‌ای بر آن بود؛ «روشن یا روشنگری چیست؟ نظریه‌ها و تعریفها»^۶ درباره فایده اصول غایت‌شناختی در فلسفه.^۷

اگرچه اکثر این کتاب‌ها به فارسی ترجمه و چاپ شده‌اند، مطالعه آنها برای درک مقاصد کلمات چندین آسان نیست؛ چراکه لسلسلاً خود کلمات بسیار مشکل‌نویس و ادبیات و مبانی او بسیار پر پیچ و خم است و غالب ترجمه‌ها نیز با این مشکل مواجه شده و بدون آنکه حل مسئله را در اصل زبان مؤلف دریافت کرده باشند، به فارسی منتقل کرده‌اند. با این شرایط است که دریافت مقاصد کلمات به سبب عبور از چند زبان، چندان قابل اطمینان نیست؛ با این حال چاره‌ای نیست و نظریه‌های اخلاقی کانت را - که در مغرب زمین بسیار تأثیرگذار بود - باید از متون مختلف بر جای مانده از او هرچند به واسطه ترجمه دریابیم.

ما باید به این مطلب توجه داشته باشیم که نظر قاطع کانت این است که راه منحصر علم و فهم نظری فقط متعلق به شهودات حسی است و در محدوده فهم عقل نظری چیزی فراتر از حس قابل شناخت نیست؛ زیرا عقل انسان از ناحیه فراحسی، دریافتی از مقدمات پیدا نمی‌کند تا به کمک ترکیب آنها به علم تازه‌ای درباره آنها دست یابد مسیری را که کانت برای دستیابی به داده‌های فراحسی الهیات برای ما می‌گشاید از طریق «عقل عملی» یا «اخلاق» است؛ آن هم با تلقی خاصی که وی از آن ارائه می‌دهد برای هر جوینده حقیقت در آثار کانت، این سؤال قابل طرح است که حجم فراوانی از مطالب در آثار کانت به اخلاقیات

۱. *Critique of pure Reason*, ۱۷۸۱.

۲. *Critique of Practical Reason*, ۱۷۸۸.

۳. *Critique of judgment*, ۱۷۹۰ & ۱۷۹۳.

۴. *Religion within the limits of reason Alone*, ۱۷۹۳.

۵. *Metaphysics of morals*, ۱۷۹۷.

۶. What is Lighenmen? to the question: Answer, ۱۷۸۸.

۷. the use of the thiological principles in philosophy, ۱۷۸۸.

تعلق دارد، آیا اخلاقیات در رفتار بشر بدون باور به وجود خدای متعال و مطلق امکان‌پذیر است؟ پاسخ این است که کثرت از خداوند به اخلاق نمی‌نگرد و به آن نمی‌رسد؛ بلکه از اخلاقیات به خدا می‌رسد؛ یعنی نوعی دریافت‌انی از عالم وجود است، او را به باور خدای لایزال، ابدی و خیر مطلق می‌کشند:

پس از آنکه ما قدرت عقل نظری را برای هرگونه پیشرفتی در قلمرو فوق‌محسوس کنار کردیم، باقی می‌ماند که ملاحظه کنیم که آیا معلوماتی در معرفت عملی وجود ندارد که به ما توانایی دهد تا مفهوم مطلق متعالی^۱ را ثابت و قطعی گردانیم و به این طریق چنان‌که فلسفه اولی در جستجوی آن است با معرفت اولی و متقدم خودمان از حدود و قیود تمام تجربه ممکن درگیریم؛ هرچند این معرفت فقط از لحاظ عملی معتبر باشد. (مجتبوی، ۱۳۷۰: ۲۹۵)

در واقع کثرت می‌خواهد بگوید اگر عقل محض شکست می‌خورد، استعداد فروتر ممکن است موفق و کلمیاب گردد. در نظر او آنچه فلسفه اولی بیپرده می‌کوشد تا با عقل محض اثبات کند، همواره مورد قبول انسان ساده و عادی بر اساس تجربه اخلاقی و عملی وی بوده است؛ اما این تجربه متعلق معرفت علمی نیست؛ بلکه متعلق «ایمان عقلانی» است. استدلال کثرت در واقعیت بخشیدن به عمل اخلاقی یا تصدیق به اینکه ما تکلیف و واجبات اخلاقی داریم، مستلزم آن است که جهان به کلی بیگانه و مخالف با مقاصد و اغراض اخلاقی انسان نباشد و عمل اخلاقی در سیر طولانی خود به رضایت و خرسندی نائل گردد. او چنین ادله می‌دهد که برای آنکه این شرایط محقق گردیده و به حصول پیوندد، باید خدایی عادل بر جهان حکومت کند و پس از مرگ، زندگی دیگری وجود داشته باشد که در آن بی‌عدالتی‌های این دنیا تلافی و تعدیل گردد و سعادت به رستی یا شایستگی متناسب باشد. (همان: ۲۹۶)

این برهان کثرت آن‌چنان‌که از ماهیت خود برهان و بازتاب‌های آن بین معاصرینش قابل

۱. Transcendental.

دریافت است، چندان جالب توجه نبود؛ چراکه این برهان یک نوع گرایش به دین‌داری علمی دور از مناقشه‌پذیری را الهام می‌کند به نظر می‌آید که چنان برهمنی برای خود کلمت قلم‌کننده باشد؛ آن‌چنان‌که در مقاله «انتقاد عقل عملی»^۱ روشن می‌سازد که برای او تقدس و حرمت قلمون اخلاقی تنها نوع خداشناسی است که وی رضایت بخش یافته است و دیگران که خلق و خوی متفاوتی دارند تحت‌تأثیر این برهان اخلاق نیستند؛ چراکه می‌گویند این برهان ممکن است معتقدی را حمایت و تأیید کند؛ لکن مورد تردید است که بتواند تمام سنگینی اعتقاد دینی را تحمل و تعهد نماید.

چنین برمی‌آید که در اعتقاد کلمت اگر اخلاق و علم با هم تصادم نمایند، اخلاق جاتهی کرده و عقب می‌نشیند؛ لکن قصد او چنان است که از چنین تصادمی جلوگیری نماید او می‌گفت:

ما می‌توانیم خود را هم از هر شکل مذهب خام و نارس اصالت طبیعت^۲ و هم از هر صورت مذهب بی‌بصیرت و غیر تحقیقی ضد اصالت طبیعت پاک و میرانگهداریم (همان: ۲۹۷)

تلاش کلمت برای ارائه مابعدالطبیعه‌ای جدید و به دور از ایرادهایی که خود بر مابعدالطبیعه مرسوم وارد می‌دانست، به واقعیتی منجر شد که از نظر دیگران (walsh)^۳ شرح اصلاح شده و پیشرفته و بسیار محتاطانه آن، مذهب ثنوی است که دکارت به صورت ساده و دور از وجه منطقی و قابل دفاع نشان داده بود. (همان: ۲۹۷)

چگونگی راهیابی به خدای ازلی و ابدی از مسیر اخلاق

لازم به ذکر است که کلمت در جاهای متعددی از نقد عقل محض و در دیگر آثار مربوط به دین و خدا از روش مرسوم مابعدالطبیعه (الهیات) به طور کامل دست کشیده است؛ او روش‌های مرسوم اثبات خدا و معاد و نفس را ناکارآمد، بلکه باطل و بی حاصل می‌داند کلمت

۱. Critique of practical reason.

۲. Naturalism.

۳. دانشیار فلسفه در دانشگاه آکسفورد در مقاله پنجم از کتاب *پژوهش حقیقت*، ص ۲۹۷.

یک قاعده اصلی را محور استدلال‌های اخلاقی خود قرار می‌دهد و از طریق التزام به آن نتایجی را بیان می‌کند که مهم‌ترین آن، «آزادی اراده، نفس و خدا» است. او این سه اصل را از لوازم اخلاق می‌شناسد. اما قاعده اخلاقی بودن چیست؟

قاعده اخلاقی بودن در اصطلاح کدیت گاهی با عنوان «امر مطلق» آمده است. در نظر کدیت متابعت از قانون به‌طور کلی، امر مطلق است. در نظر کدیت، فقط یک امر مطلق وجود دارد و آن اینکه

فقط بر طبق قاعده‌ای عمل کنید که با آن می‌توانید در عین حال اراده کنید که قاعده مزبور، قانون کلی و عمومی بشود. (کاپلستون، ۱۳۸۰: ۳۳۱)

می‌توان گفت قوانین اخلاقی از امر مطلق قابل استنتاج است. برای توضیح مطلب، کدیت مقصود خود را با مثالی چنین روشن می‌کند:

فرض کنید من به مرد فقیری که در وضع سختی قرار دارد پول می‌دهم و کس دیگری که از او مستحق‌تر باشد سراغ ندارم. اصل عمل من، یعنی اصل نهنی اراده من این است که من به شخصی که به یاری من محتاج است و از او کسی مستحق‌تر نیست صدفه می‌دهم از خود می‌پرسم که آیا می‌توانم اراده کنم که این قاعده قانون کلی شود و نسبت به همه کس معتبر باشد؛ یعنی باید به کسی که واقعا محتاج است و کس دیگری نیست که از او احق و اولی باشد مساعدت کرد؟ و تصمیم می‌گیرم که می‌توانم چنین اراده کنم؛ لذا قاعده من اخلاقاً موجه است. (همان: ۳۳۱ و ۳۳۲)

کدیت در کنار قاعده فوق، قاعده دیگری را نیز از امر مطلق استنتاج می‌نماید که عبارت است از اینکه «چنان عمل کنید که گویی قاعده عمل شما به وسیله اراده شما قانون کلی طبیعت می‌شود». (همان: ۳۳۳)

کدیت درباره تکلیف و قانون می‌گوید: «تکلیف، لزوم عمل کردن ناشی از احترام به قانون است». (همان: ۳۲۶) قانون باید کلی باشد و حیثیت کلی برای قانون امر ذاتی آن است. عمل برای ادای تکلیف، عمل ناشی از احترام به قانون است. قوانین طبیعی کلی

هستند و استثناً ناپذیرند؛ همچنین قوانین اخلاقی هم همان خواص را دارند همه اشیاء مادی از جمله انسان، با عنوان یک شیء صرفاً مادی به نحو لاین شعور و به ضرورت، از قوانین طبیعی تبعیت می‌کنند. از این میان فقط موجودات عاقلند که می‌توانند بر طبق مفهوم قلمون عمل نمایند؛ بنابراین برای آنکه اعمال انسان ارزش اخلاقی داشته باشد باید برای احترام به قلمون باشد.

اراده نیک که خیر مطلق بدون قید و شرط است در عمل کردن برای ادای تکلیف متجلی می‌شود، و مقصود از تکلیف، عمل ناشی از احترام به قلمون است و قلمون ذاتاً کلی است. از جمله نمادهای اخلاقی نزد کانت که به تکرار فراوان در آثار وی از آن یاد می‌شود، اراده نیک است. او می‌گوید: «محال است در عالم یا در خارج از عالم چیزی را بدون قید و شرط، جز اراده نیک،^۱ خیر نلیمد». (همان: ۳۲۳) منظور او از خیر مطلق آن است که هر چیزی را با قید و شرط می‌توان تصور کرد فقط یک چیز به طور مطلق قابل تصور است و آن، اراده نیک است؛ زیرا در اراده نیک ممکن نیست که در هیچ وضعی بد و شر باشد و خیر مطلق، بدون قید و شرط است.

مابعدالطبیعه کانت مبتنی بر تعقل و ادراکات نظری نیست؛ بلکه یک مابعدالطبیعه مبتنی بر اخلاق است که از آن به «مابعدالطبیعه اخلاق» تعبیر می‌نماید در نظر وی مابعدالطبیعه نظری از اعتبار ساقط است و علمیت ندارد. از دیگر سو کانت اعتقادی به این نداشت که اخلاق باید مبتنی بر علم کلام طبیعی باشد از نظر او اعتقاد به خدا، مبتنی بر آگاهی اخلاقی است؛ نه اینکه قلمون اخلاقی مبتنی بر اعتقاد به خدا باشد (همان: ۳۲۲) در نظر کانت صفت سلسلی آگاهی اخلاقی، درک مفهوم تکلیف است؛ بنابراین فقط آن اعمالی که برای ادای تکلیف انجام می‌گیرد دارای ارزش اخلاقی است.

کانت در کتاب *مبانی مابعدالطبیعه اخلاق* آورده است:

۱. Good will.

مابعدالطبیعه اخلاق درباره این است که منشأ اصول عملی را که به نحو پیشینی در عقل یافت می‌شود، تحقیق کند. (همان: ۳۲۲)

آبوت^۱ که از مترجمین آثار کلمت به انگلیسی است درباره کتاب *مابعدالطبیعه اخلاق* می‌گوید: «چیزی جز تحقیق و استقرار اصل اخلاقی نیست». (همان) و لذا رساله تمام، کمال و قابل اهمیتی است تا نظریات اخلاقی کلمت که از آن اعتقاد به امور ماوراءالطبیعه قابل دریافت است دلسته شود. اما خدایی که کلمت در مسیر تحقیقات اخلاقی و بلکه با زیربنای مباحث اخلاقی مطرح می‌نماید چگونه قابل شناخت است؟

خدا در اخلاقیات کانت

در نوشته‌های کلمت گله به اصطلاح «خیر اعلا» برمی‌خوریم که در این باره مطالب زیادی در آثارش پیدا می‌شود. اما مقصود او از این اصطلاح و مطالب چیست؟ در نظر او، عقل حتی از جنبه عملی خود، یک تملیث لاشروط می‌جوید معنای این سخن این است که عقل تملیث لاشروط متعلق عقل عملی یا اراده را می‌جوید، که به آن نام «خیر اعلا» داده است؛ ولی این یک اصطلاح مبهم است؛ زیرا ممکن است به معنای عالی‌ترین خیر باشد؛ به این تعبیر که خیری است که خود لاشروط است یا ممکن است به این معنا خیر کمال باشد که جزئی از یک کل بزرگتر نیست. فضیلت، خیر اعلا و لاشروط است. ولی لازم نمی‌آید که خیر کمال، به این معنا باشد که متعلق خولسته‌های یک موجود عاقل است و در واقع سعادت را هم باید در مفهوم خیر کمال داخل کرد. لذا اگر مقصود از خیر اعلا خیر کمال باشد، شمل فضیلت و سعادت - هر دو - خواهد بود.

فهمیدن نظر کلمت درباره نسبت بین این دو عنصر خیر کمال، حائز اهمیت بسیار است. اگر رابطه بین آنها، چنان‌که کلمت می‌گوید منطقی محض و تحلیلی باشد، سعی در احراز

۱. T. K. Abbott.

فضیلت، یعنی سعی در اینکه اراده شخص کلاً مطابق با قلمون اخلاقی باشد، با جستجوی سعادت یکی می‌بود. و اگر منظور کدلت این باشد با آنچه خود او مکرراً اظهار داشته متناقض خواهد بود که می‌گوید:

سعادت مبنای قانون اخلاقی نیست و نمی‌تواند باشد. بنابراین، رابطه بین دو عنصر خیر کامل ترکیبی است؛ به این معنا که فضیلت، ایجاد سعادت می‌کند؛ چنان‌که علت، معلول خود را ایجاد می‌کند. خیر اعلا یعنی خیر کل و کامل که با این حال در آن فضیلت به‌منزله شرط وجود ندارد. در صورتی‌که سعادت، هر چند در نظر کسی که واجد آن است مسلماً مطبوع است؛ اما به خودی خود مطلقاً و از هر جهت خیر نیست و همیشه رفتار صحیح اخلاقی را به‌منزله شرط، لازم دارد. (همان: ۳۴۳)

همچنین کدلت درباره نیل به سعادت که آیا مساوق با خداست یا نه، مطالبی می‌آورد؛ لکن به روشنی نمی‌توان اراده ترداد سعادت را با حق مطلق یا کمال مطلق، بر عهده او گذاشت. کدلت تأکید فراوان دارد که قلمون اخلاقی قدست را به‌منزله کمال مطلوب امر می‌کند به عقیده او لکار این حکم متضمن تنزل مرتبه قلمون اخلاقی و پایین آوردن میزانهاست تا با ضعف طبیعت انسان متناسب شود. در عین حال بر این باور است که قلمون اخلاقی، جاودانی بودن نفس را شرط طاعت از حکم به وصول قدست مفروض، داشته تا به فرض وجود خدا، ارتباط ضروری بین فضائل اخلاقی و سعادت برقرار گردد. سعادت در نظر او «حالت موجود عقلی است در عالم که در مجموع وجود او همه چیز بر حسب میل و اراده وی انجام می‌گیرد». (همان: ۳۴۵)

او سعادت موجود را متوقف بر سازگاری و ائتلاف طبیعت ملای با میل و اراده انسان می‌داند. اما موجود عقلی که در عالم است کردگار عالم نیست و در مقلمی قرار ندارد که بر طبیعت به نحوی حکومت کند که یک رابطه ضروری در واقع بین فضیلت و سعادت باشد؛ به این معنا که سعادت باید در تعقیب فضیلت بیاید و متناسب با آن باشد. باید «وجود علتی را برای کل طبیعت فرض کنیم که متمایز از طبیعت و حاوی مبنای این رابطه، یعنی سازگاری و

اتلاف دقیق بین سعادت و فضیلت باشد». (همان: ۳۴۵)

برای روشن شدن موضوع در بین نبوه مطالبی که از کلمات در زمینه مابعدالطبیعه و به خصوص در الهیات است، چاره‌ای نیست مگر آنکه به مطالب برجسته او در این موارد تکیه نماییم. درباره اینکه موضع کلمات که در آثار متعدّدش در زمان‌های متوالی دچار دگرگونی شده یا نه، کپلستون می‌گوید:

آنچه که در کتاب نقد اول انکار کرده است، در اینجا اثبات نمی‌کند؛ یعنی نمی‌گوید که عقل نظری قادر به اثبات وجود خدا و صفات الهی است. تصدیق وجود خدا البته تصدیق به وسیله عقل است؛ ولی این تصدیق یک عمل ایمانی است و می‌توان آن را ایمان عملی دانست؛ از این رو با تکلیف ارتباط دارد. تکلیف ما این است که خیر اعلا را ترویج کنیم؛ لذا می‌توانیم امکان آن را فرض کنیم؛ ولی فرض تحقق خیر کامل در حقیقت جز بنا بر فرض اینکه خدا وجود دارد ممکن نیست. به این جهت هر چند قانون اخلاقی مستقیماً ایمان به خدا را تکلیف نمی‌کند، در مبنای این ایمان قرار دارد. (همان: ۳۴۶)

در نوشته‌های کلمات روزنه‌ای قابل دریافت است که او از آن طریق می‌خواهد راجع به ادراکات، اندکی کارآمدی نشان دهد. به این طریق که چون نفس آزاد جاودانی و خدا به منزله متعلقات شهود انسان عرضه نمی‌شوند، حصول معرفت درباره امور فوق حسی ممکن نیست و ما هم آنها را با عنوان اعیان عرضه شده نمی‌شناسیم؛ لکن معرفت عقل نظری به امور ما فوق حس تا این اندازه حاصل می‌گردد که مجبور است تصدیق کند که چنین اموری وجود دارند. به علاوه با فرض اینکه عقل عملی وجود خدا و نفس را تأیید می‌کند، عقل نظری می‌تواند این امور فوق حسی را به وسیله مقولات تعقل کند و هرگاه مقولات را به این نحو اطلاق کنیم خالی از معنا نخواهد بود؛ بلکه معنا خواهد داشت. او تلاش دارد مقولات را طوری به کار برد تا حدی که به وسیله چنین مقولاتی تعریف می‌شود و ضرورتاً با مقصود عقل عملی محض که به نحو پیشینی و با امکان آن عرضه شده مربوط است، تعقل کرد. اما آیا کلمات واقعاً در نظر دارد یک نوع مابعدالطبیعه

جدید را با این مطالبش جایگزین مابعدالطبیعه ای کند که در کتاب *نقد عقل محض* رد کرده است؟

این موضوع قابل تامل است. در مورد مفاهیم نفس استعلایی و خدا، عقل نظری به مدد عقل عملی می‌تواند به آنها نحوی حقیقت بدهد؛ بدان جهت که وقتی آن دو با همدیگر همکاری دارند عقل عملی مقام اولویت دارد. این طرز بیان ممکن است گمراه‌کننده باشد؛ زیرا در واقع یک عقل بیشتر نداریم؛ ولی به دو اعتبار عمل می‌نماید؛ لکن کدت برای برقراری روزنه امید در اثبات نفس و خدا از آن استفاده می‌برد.

تنظیم‌کنندگان، از ثبوت یلداشتهای کدت که درباره اخلاق و نفس استعلایی و آزادی و ایمان و خدا از او بر جای مانده است نمی‌دانند اگر خودش زنده بود چگونه اینها را تنظیم می‌کرد تا نظریه روشن او درباره این امور به دست آید آنچه در سرتلیر آشارش در خصوص عقل عملی و اخلاق گفته است، مفهوم قلمون اخلاقی را به منزله یگله طریقه صحیح ایمان به خدا حفظ کرده است. در عین حال قرب درونی و قلبی بودن خدا و آگاهی از آزادی و اختیار اخلاقی و آگاهی از الزام و تعهد اخلاقی را با عنوان آگاهی از حضور خدا، بیشتر تأکید می‌کند (همان: ۳۵۱ و ۳۵۲)

فهم کانت از خدا

کدت درباره اینکه لفظ «خدا» چه معنایی دارد، یعنی مضمون مفهوم خدا چیست و مسئله اینکه آیا خدا وجود دارد، یعنی وجودی واقعی که دارای صفاتی باشد تا ما به ازاء مفهوم خدا قرار گیرد، تمایز قائل می‌شود. در نظر او خدا روح عالم نیست. «مفهوم خدا مفهوم موجودی است که علت اعلای اشیاء عالم است و تشخیص دارد» (همان: ۳۹۱) خدا آن‌چنان تعقل می‌شود که هستی اعلا و عقل اعلا و خیر اعلا است و دارای حقوق و تشخیص است. همچنین می‌گوید: «وجودی که کلیه تکالیف انسان در عین حال اولمر اوست، خداست». (همان: ۳۹۱) انسان خدا را برحسب صفاتی می‌اندیشد که انسان را از صفات ضعف و نقص

برخوردار و به قوت و کمال تجهیز نموده است؛ لکن در مفهوم خدا این صفات به درجه اکثر و مطلق می‌رسد. مثل اینکه انسان احساس اختیار می‌کند؛ ولی در مقام قابلیت وجود دارد؛ نه در مقام فعلیت محض که خدا از آن برخوردار بوده و از خود مختاری بی‌لته‌ها و بدون محدودیت درباره او می‌اندیشد. اما همه اینها را انسان در مقام اندیشه و در مقام فکر می‌یابد؛ نه در مقام واقع و نفس الامر و بیرون از ذهن و عقل خویش. این امور به منزله عین متعلق اندیشه متقوم است که:

بر حسب اصول فلسفه استعلایی قضایای پیشینی و کمال مطلوب ایجاد می‌کند که درباره آن نمی‌توان پرسید چنین عینی وجود دارد یا نه؛ زیرا مفهوم مزبور متعالی و درگذرنده است. (همان: ۳۹۲)

از ظاهر بیان کثمت این‌گونه بر می‌آید که مفهوم خدا کمال مطلوبی است که مخلوق فکر انسان است و یک وجود الهی خارج از ذهن وجود ندارد که مطابق با این مفهوم باشد. آن‌چنان‌که می‌گوید «او را گویی در آینه می‌بینیم نه روبرو». (همان) در نظر کثمت تنها وسیله دسترسی ما به خدا از طریق آگاهی اخلاقی است؛ زیرا هیچ برهان نظری برای اثبات وجود خدا امکان ندارد. این دستاورد چیزی است که از مطالب انتقادی او بر قوه عقل و فهم حاصل می‌شود؛ هرچند در آثار منتشر شده پس از مرگ کثمت به نظر می‌رسد که او می‌خواهد رابطه مستقیم‌تر و بی‌واسطه‌ای بین آگاهی از تعهد و اعتقاد به خدا برقرار سازد. (همان: ۳۹۴)

آنچه هم‌اکنون از اسناد مکتوب حاصل می‌شود آن است که در نگاه کثمت ایده‌آل عقل محض، ایده استعلایی برترین مفهومی است که از واقعیت در اختیار ماست. ایده‌آل خرد، بنیاد هستی است و هیچ هستی از آن برتر نیست. این ایده‌آل «برترین وجود»^۱ و «بودن همه وجودها»^۲ است.

۱. Ens Summum.

۲. Ens Entium.

کلمت ایده برترین واقعیت را که بسیط، ازلی و خود بسنده است، «ایده خدا» می‌نامد و می‌افزاید:

مفهوم چنان وجودی، مفهوم خدا در معنای استعلایی آن است؛ بنابراین ایده‌آل عقل محض، همانا موضوع یک الهیات استعلایی است. (همان: ۳۹۶)

آنگاه کلمت برهان‌های اثبات هستی خداوند را در زمینه‌های وجود شنسی (دکارت)، جهان شنسی (برهان علیت) و خداشنسی طبیعی ذکر می‌کند و به نقد و رد هر کدام می‌پردازد. کلمت، الهیات مبتنی بر استدلال عقل نظری را کاری عبث و بیهوده می‌داند و معتقد است الهیات آنگاه می‌تواند معنادار باشد که بر شالوده قلمون‌های اخلاق استوار باشد (محمودی، ۱۳۸۴: ۷۰)

کلمت تأکید می‌کند که به همان اندازه که خرد شنسی نمی‌تواند هستی خداوند را اثبات کند، از انکار جزمی آن نیز ناتوان است. پس ایده‌آلی که عقل محض، نه می‌تواند واقعیت عینی آن را اثبات کند و نه انکار، «برترین وجود» برای عقل نظری است.

خدا، یا برترین خیر

قبلاً اندکی راجع به برترین خیر به منسبت مطلب مسبوق، نکاتی مطرح گردید اکنون به تشریح بیشتر این مفهوم می‌پردازیم. آیا «برترین خیر» را می‌توان باور کرد و دست‌یافتنی دانست؟ کلمت پلسخ این پرسش را در پذیرش بقای نفس دنبال می‌کند در جهان مادی نمی‌توان به کمالی دست یافت که اراده انسان به دنبال آن است؛ لذا اراده در تکاپوی واقعیت بخشیدن به برترین خیر است و در این راه از پویش و جنبش دست نمی‌شوید برای رسیدن به برترین خیر، اراده باید به طور کمال با قلمون اخلاقی هماهنگی کند. این هماهنگی (که امکان‌پذیر بودن آن در فرمان اخلاقی نهفته است) در یک تکامل بی‌پایان به دست می‌آید. این تکامل بر پایه اصل‌های عقل عملی محض، منزلگاه اراده و کاری ضروری است. کلمت،

نتیجه می‌گیرد که دستیابی به برترین خیر در میدان عمل محض است؛ یعنی قضیه نظری که، اثبات‌پذیر نیست؛ لذا برآیند قلمونی عملی است که نلمشروط و مستقل از تجربه است. (همان: ۱۲۱)

برترین خیر به مثابه اصل عقل عملی محض، نیازمند تکامل بی‌پایندی است که طی آن، اراده با قلمون اخلاقی، به مطابقت کامل می‌رسد. این کار، عقل نظری را پویایی و توانایی می‌بخشد و افزون بر این برای دین نیز اهمیت بسیار دارد.

ایمان به هستی خدا نیز از دیدگاه کلمت یک اصل عقل عملی محض است. کلمت در توضیح هستی خداوند، به مفهوم سعادت باز می‌گردد. او در قلمون اخلاقی، از همبستگی میان اخلاق و سعادت متناسب با آن، برای انسان در جایگاه جزئی از جهان نشانی نمی‌بیند. انسان علت طبیعت نیست؛ پس قادر نخواهد بود برای نیل به سعادت، طبیعت را با اصل‌های کردار خویش هم‌صدا سازد؛ بنابراین، طبیعت نیازمند یک هستی متمایز از طبیعت است تا بتواند همچون برترین وجود، هماهنگی میان سعادت و اخلاق را سلیمان بخشد. برترین خیر با فرض هستی برترین وجود، ممکن می‌گردد. این برترین وجود، هستی خردمندی است که بر پایه مفهوم قلمون‌ها رفتار می‌کند و تأثیر او بر سبیل این قلمون‌ها اراده است. بر این اساس برترین وجود، برترین علت طبیعت و شرط برترین خیر به شمار می‌آید که بر پایه خرد و اراده، علت طبیعت و شرط برترین خیر به شمار می‌آید که بر پایه خرد و اراده، علت طبیعت و آفریدگار جهان است. (همان: ۱۲۲)

از آنچه گذشت کلمت پذیرفتن هستی خداوند را از نظر اخلاقی ضروری می‌داند. از آنجاکه پذیرفتن هستی خداوند یک نیاز محسوب می‌شود، لری «نهنی» است، نه «عینی»؛ چراکه امور عینی خود سبب و مسبباتی دارد و هر کس برای رسیدن به مسببی لزوماً به سبب آن روی می‌آورد؛ لذا آنچه که اراده و اخلاق ما را به خود جلب می‌نماید امور نهنی است که حاکم بر افعال ماست و به باور کلمت، خداوند دقیقاً چنین کارکردی دارد؛ لذا از آن‌رو که امکان برترین خیر و کردار اخلاقی بر بنیاد اعتقاد به برترین وجود قرار دارد، می‌توان چنین اعتقادی

را ایمان نلمیید؛ چون عقل نظری یا عملی، تنها خلستگاه ایمان لست پس ایمان به وجود خداوند، ایمان خردمندانه لست.

بدین صورت، قلمون‌های اخلاقی به کمک برترین خیر که نقطه لسلسی و نهایی عقل عملی محض لست، راه لسان را به سوی دین می‌کشند در این جا دین به نظر کانت الزام‌های دلخواهی نیست که اراده خارجی آنها را تعیین کرده باشد؛ بلکه تکلیف‌ها و فرمان‌های الهی‌اند که از سوی برترین وجود صادر شده تا نیل به برترین خیر میسر گردد. کردار ما بر لساس تکلیف لستوار لست؛ نه بیم و امید اگر این کردار بر پایه تکلیف نباشد، فاقد هر گونه ارزش اخلاقی لست.

در فلسفه کانت، اصل‌های عقل عملی یعنی آزادی، بقای نفس و هستی خداوند از دیدگاه عملی بسی با اهمیت هستند؛ لما قادر به گسترش شنلسایی نظری ما نیستند نه می‌توئیم به دانش نظری درباره ذات نفس دست یابیم، نه به جهان معنوی و نه به برترین وجود. فقط می‌توئیم این مفهوم‌ها را به وسیله قلمون اخلاق در مفهوم برترین خیر، مستقل از تجربه، با هم پیوند دهیم خرد لسان نمی‌توئد به چگونگی لکان آزادی دست یابد و فقط می‌توئد به وسیله قلمون اخلاقی به وجود آزادی پی ببرد. افزون بر آزادی، مفهوم‌های بقای نفس و هستی خداوند نیز شناخت‌پذیرند؛ از آن جهت که وجود مطلق دارند هر چند لسان به حقیقت آنها به حکم خیر اعلا و قلمون اخلاق، اطمینان دارد لما به هیچ وجه وجود آنها را از طریق استدلال برهلی ممکن نمی‌داند.

با چنین سوالبی لست که کانت مابعدالطبیعه مرسوم را برای اثبات هستی خداوند از طریق شناخت این جهان، ناتوان می‌یابد؛ زیرا از یکسو چنین کاری در گرو شناخت این جهان و همه جهان‌های ممکن لست و از سوی دیگر اثبات هستی خداوند از طریق مفهوم‌های صرف، کاری نلمکن لست؛ زیرا مستلزم قضیه تألیف لست که از این مفهوم‌ها فراتر می‌رود. کانت نیل به این مقصود را خارج از توان بشر می‌داند هنگلی که مفهوم هستی خداوند را در پرتو عقل عملی می‌کاویم درمی‌یابیم که برترین وجود، دارای برترین کمال لست. افزون بر کمال

مطلق، او باید کردار انسان و سرچشمه اصلی آن یعنی جان انسان را بشناسد؛ پس او عالم مطلق است، او وجود برترین، تولدای مطلق ابدی و حاضر و ناظر در همه جا و همه وقت است. کلمت بر این اساس معتقد است که قلمون اخلاقی به مدد مفهوم برترین خیر که نقطه عزیمت نهایی عقل عملی محض است، مفهوم نخستین وجود به مثابه برترین وجود را برای ما آشکار می‌سازد. طبیعیات و مابعدالطبیعه از انجام چنین کاری ناتوانند؛ بنابراین مفهوم خدا به اخلاق تعلق دارد؛ نه به عقل نظری.

عقل عملی بر پایه یک تکلیف برقرار می‌شود، و آن رهسپاری اراده به سوی برترین خیر، با همه توش و توان است. برای نیل به چنین مقصودی، باید آزادی، بقای نفس و هستی خداوند را به مثابه امکان و شرایط ضروری، پذیرا شویم. کلمت در هستی انسان دو وجود می‌یابد: وجود حیوانی و وجود اخلاقی. این دوگانگی که یکی به جهان بیرونی باز می‌گردد و دیگری به جهان درونی، کلمت را شگفتزده می‌کند او در پایان نقد عقل عملی می‌نویسد:

دو چیز جان را از شگفتی و احترام فزاینده سرشار می‌سازد و هر چه فرد بیشتر به آنها بیندیشد، این شگفتی و احترام فزونی می‌یابد: آسمان پر ستاره بر فراز سر من و قانون اخلاقی در درون من. (محمودی، ۱۳۸۳: ۱۲۳؛ فروغی، ۱۳۶۶: ۱۹۳)

کلمت با نگاه به جهان درمی‌یابد که انسان به مثابه موجودی ملای، از پس یک زندگی گنرا، بار دیگر به سیاره‌ای باز می‌گردد که خود نقطه‌ای ناچیز از کیهان است. در برابر انسان به‌منزله موجودی معنوی و اخلاقی، از یک زندگی آزاد و مستقل از هرگونه حیوانیت برخوردار است که شالوده آن بر قلمون اخلاقی نهاده شده است. (همان: ۱۲۳)

ارزیابی نظریه‌های کانت در خصوص آفریدگار جهان (خدا)

یک یک‌تقدیر عمومی که تقریباً همه کسانی که با آثار کلمت مواجه شده‌اند بر مطالب او دارند، غمض بودن مطلب و جملات طولانی و عدم روشنی طرح مطالب و به‌کارگیری اصطلاحاتی

لست که صرفاً به کار مؤلف وابسته است، متداول نبودن و کاربرد ویژه از اصطلاحات - به طوری که برای اولین بار فقط در فلسفه کانت ظاهر می‌شود - اصطلاحاتی همچون فلهمه، شناخت لستعلایی مفهیم پیشینی و مفهیم پسینی، خیر اعلا، فلسفه لستعلایی، عقل نظری و عقل عملی از جمله انتقاداتی است که به آثار کانت شده است. ورود این اصطلاحات و گاه به کارگیری بعضی از آنها در غیر کاربرد مصطلح تاریخی خود سبب نوعی از دست اندازیهایی شده است که خواننده آثار کانت را با مشکل مواجه می‌کند.

دو. کانت به طور تکراری می‌گوید از طریق شناخت این جهان نمی‌شود به شناخت خداوند رسید؛ البته این مطلب از یک جهت درست است. شناخت ذات الهی برای کسی میسر نیست و ذات هیچ چیزی از سوی بشر آن گونه که باید قابل شناخت دفعی نیست و به صورت تجربی هم به تدریج، اندک شناخت از اوصاف اشیا برای عقل حاصل می‌شود؛ اما از آن جهت که در خصوص خداوند «لم یطدع العقول علی تحدید صفته و لم یحجب عن واجب معرفته؛ توانایی که نسلی بتواند به واسطه آن به عمق ذات الهی پی ببرد، وجود ندارد. در عین حال انسان از شناخت مقدار واجبی از خداوند محروم نیست». (نهج البلاغه، خ ۴۹) خدا، انسان و تمام آفرینش را به مثابه آیه خود بیان می‌دارد. شناخت آیه ای نیز در هر دو بخش شناخت عقل نظری و عقل عملی تأثیرگذار و قابل دریافت دانش است.

کانت شناخت را از طرف عقل عملی قابل دستیابی می‌داند؛ حال اگر انسان به شناخت عقلی به خدا، نفس و جهان آخرت قادر نبود در بین فلاسفه این همه بر خودشناسی تأکید نمی‌شد و دستورهای دینی - که بنا بر فطرت انسانی بیان شده‌اند، و انسان را مأمور به خودشناسی می‌سازند - لزومی نداشت.

سه. آنچه را که کانت محور اثبات خیر اعلا (خدا) و نفس و مبنای مابعدالطبیعه خود قرار می‌دهد و از آن به اخلاق تعبیر می‌کند، منظورش فلسفه اخلاقی است که خود مبدع

آن است؛ البته با فلسفه اخلاق اسلامی فرق می‌کند و مبنای این دو فلسفه متفاوت است؛ زیرا آنچه مخطیان و ملت‌های مسلمان از اخلاق گفتگو می‌کنند، اخلاق مبتنی بر ایمان و خداباوری است که در عالم دین از آن به «مکارم اخلاق» یاد می‌کنیم و پیلمبر گرامی اسلام ﷺ نیز در این خصوص فرموده‌اند: «إِنِّي بَعَثْتُ لَأْتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ». (محمدی ری‌شهری، ۱۳۸۶: ۱ / ۳۳۰) اخلاق در این استعمالات به معنای علم اخلاق و مجموعه فضایی است که انسان برای بهبود کمالاتش و رو به اشتداد بردن صفات خیرش از آن یاد می‌کند و در تقسیم‌بندی علوم اسلامی از آن به حکمت عملی نام می‌برند و در فقه آن را معادل مستحبات تلقی می‌کنند و در واقع چگونگی رفتارهای قوای بنوی و استعدادهای موجود در وجود هر انسانی است. از برآیند تعاریف گوناگونی که برای اخلاق شده است بهتر دیدیم آن را این‌گونه تعریف کنیم: مجموعه رفتارهایی که آدمی با انجام آن تولید ارزش می‌کند و آن را به مواجهین خود اهدا می‌کند؛ بدون آنکه هیچ‌گونه چشم‌داشتی از غیر خداوند داشته باشد.

سعدی این موضوع را در بیت معروف خود چنین بیان می‌کند:

تو نیکی می‌کن و در دجله انداز که ایزد در بیابانت دهد باز
(سعدی، ۱۳۶۳: ۱۶۸)

انسان که در مسیر اخلاق اسلامی قرار می‌گیرد به تدریج وجود و نظارت خدای عالمیان را در زندگی خود ادراک می‌کند؛ لذا آنچه را که کلمت از فلسفه اخلاق خود اراده می‌کند، دست‌کم در عالم اسلامی مورد توجه و مشهور نیست. درباره شاهد واضح تفاوت ماهیتی فلسفه کلمت و صعوبت فهم خدا در فلسفه اخلاق وی در مقایسه با اخلاقیات و فلسفه اخلاق اسلامی می‌توان گفت که «کلمت در مقایسه میان قلمون‌های اخلاقی و قلمون‌های کرداری، بر این باور است که درونمایه قلمون اخلاقی، خصلت و عقیده است و درونمایه قلمون کرداری، رفتار و عمل. بر این اساس، دولت‌ها بر رفتار مردم حکومت می‌کنند؛ نه بر عقاید آنها. دولت‌ها

می‌توانند قلمون عملی بگذارند؛ اما هیچ قدرتی و هیچ فردی نمی‌تواند قلمون اخلاقی وضع کند؛ زیرا قلمون اخلاقی از اراده کسی بر نمی‌آید؛ بلکه از ضرورت عملی بر می‌خیزد.» (محمودی، ۱۳۸۴: ۱۲۷)

بنابراین دیریاب و در بعضی اوقات نایاب بودن معنای محصل از فلسفه اخلاق کانت یکی از مشکلات روش الهیاتی اوست.

چهارم. به نظر می‌رسد فلسفه نقیضی کانت هر چند بیشترین بازتابش در خصوص چگونگی شناخت انسان متمرکز است، عکس‌العمل پیشروانه ای است در مقابل عقب‌نشینی تدریجی الهیات مسیحی که در مقابل پیشرفت علوم تجربی در قرون هفده و هجده انجام گرفته است.

کانت با نقد فعالیت عقل در ارائه برهان‌های مابعدالطبیعه، به ابطال برهین موجود پرداخته به امید اینکه مابعدالطبیعه جدیدی احداث نماید تا با برهان‌های کارآمد خلاً پدید آمده را پر نماید کانت در این موضوع توفیق نداشته است؛ چراکه همه این برهان‌ها در اثبات امور مابعدالطبیعی غیر یقینی‌اند؛ اما تمرکز کانت در عقل عملی که از آن به محوریت «اخلاق» یاد می‌کند، از منظر عقل عملی به ارائه الهیات دست می‌زند که ماهیت این مباحث در حوزه عقل نظری است؛ ولی کانت با ناکارآمد جلوه دادن آن، حکم به عقیم بودن عقل نظری داده است. جای این سؤال است که عقل نظری در مجموعه دریافت‌های نفس آدمی چه سودی دارد؟ او ممکن است بگوید هر کسی به قطع و یقین وجود نفس و آزادی و اختیار خود را ادراک نفسی می‌کند و این یک نوع شهود حتمی برای هر کسی است؛ اما در خصوص حقیقت اینها یعنی نفس، خدا، آخرت و همه حقایق ماورای حسی پلسخی از مباحث مطروحه کانت در اقتناع ذهن جستجوگران این حقایق نمی‌بایم.

پنج. کانت آنچه که در عقل عملی بر محور احکام اخلاقی از خدا بیان می‌کند و به تعبیری هستی آن را یقینی می‌داند، خدایی است که صرفاً وجود نهنی دارد؛ نه وجود حقیقی و او ما به ازاء لسم و بیرون از نهن برای خدا واقعیتی قائل نیست. این بزرگترین

مشکل فلسفه کذمت است که با قدرت هر چه تمام‌تر و یقینی‌تر به تخریب آنچه بوده می‌پردازد؛ ولی آنچه را که اثبات می‌کند و آن را احراز یقینی می‌داند از هویت حقیقی و عینی برخوردار نیست؛ بلکه از یک نوع وجود نهنی و لفظی برخوردار است که تمام اعتبارش اعمال نهنی است.

به نظر می‌رسد این معضل به روش کذمت باز می‌گردد که این مقاله در پی بررسی آن نیست. با فرقی که بین مفاهیم عقل محض و مفاهیم مادی هست لزومی ندارد که عینیت مفاهیم عقل محض با تعینات مادی و زمئی همراه باشد سخن این است که با همه تلاشی که کذمت در آثار خود به کار می‌گیرد، تفاوت بین حیثیات معقولات ثلثیه منطقی و فلسفی (از جمله مفاهیم عقل و مقولات فاهمه) را پی می‌برد؛ لکن چون به درستی فرق آنها را با حیثیات مفاهیم تجربی (معقولات اولی) تبیین نمی‌کند دچار استنتاج نادرست می‌گردد؛ زیرا نسبت در مفاهیم اولی راه دارد؛ نه در معقولات ثلثیه که مربوط به عقل و از مفاهیم پیشینی است.

شش. کذمت در نقد عقل نظری اصرار فراوان دارد که قوه فاهمه از مقدمات محسوس، نتایج یقینی حاصل می‌کند و نتایج عمل معرفت عقلی را، در فیزیک و علوم حسی شاهد می‌آورد؛ ولی حصول معرفت یقینی را از ماوراء حس برای انسان میسر نمی‌داند؛ زیرا داده‌های واقعی به قوه فاهمه نمی‌رسد؛ لذا معرفت‌زایی هم از این طریق میسر نمی‌گردد. غافل از اینکه در علوم حسی و فیزیک نیز امروزه با به میان آمدن نسبیت در قوانین فیزیکی، داده‌های علوم حسی به عقل نیز، اگر سبب معرفتی گردد از اعتبار یقینی برخوردار نیستند؛ زیرا این‌گونه معارف نیز در معرض نسبیت قرار دارند و نتایج متخذ از آنها هم غیر یقینی است؛ چراکه هر آن امکان دارد معرفت ما از یک امر حسی، بر اساس قانون نسبیت دگرگون و دچار تحول شود.

نتیجه

از نظر کانت قوه عقل نظری تنها از طریق داده‌های حسی می‌تواند به نتایجی یقینی و علمی واقعی دست یابد و این قوه از طریق ماوراء حسی دریافتی ندارد تا از آن به استنتاج بپردازد و نتایج واقعی حاصل کند از این جهت عقل نظری در مواجهه با مفاهیمی همچون نفس و ابدیت، خدا و همه مفاهیم ماوراء حسی، کلاً عقیم و نازا است. از این لحاظ ماوراء الطبیعه بنیاد گرفته از سنت مرسوم فیلسوفان تا عصر کانت از نظر ایشان منحل و بی‌فایده است. بنابراین، این باب برای معرفت‌زایی انسان در امور ماورائی مسدود است.

کانت تلاش گسترده‌ای در آثار خود برای تأسیس مابعدالطبیعه‌ای مبنو ل می‌دارد که بنیاد گرفته از عقل عملی است و بر محور اخلاق (با تعریف ویژه خود از آن) ساخته شده است. در این روش وی از بقا و هستی نفس انسانی که مفهوم یقینی از آن درمی‌یابد و آزادی و انتخاب که از اصول موضوعه عقل عملی وی است به خیر اعلا و از خیر اعلا به مطلق و کمال وجود و آفریدگار موجودات، راه می‌یابد.

در نظر کانت مفهوم خدا از طریق قانون اخلاق عملی که انسان را ملزم به وظایف می‌کند حاصل می‌گردد. وظیفه‌ای که از سر عمل به قانون مطلق انجام می‌دهد؛ نه به هر انگیزه دیگر. دریافت وجود خدا از این طریق از نوع دریافت‌های درونی است. خدا در مناسبات درونی دائماً ناظر و حاکم بر نفس‌ها است. انسان در چنین دریافتی از معرفت خدا، دائماً مورد پایش و تصحیح عمل خود قرار می‌گیرد و صحت رفتار خود را دائماً با مد نظر داشتن خیر اعلا مواظبت می‌کند.

منابع و مأخذ

۱. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۶۸، *اشارات و تنبیهات*، ترجمه و شرح دکتر حسن ملک‌شاهی، تهران، سروش.

۲. پترسون، مایکل، هاسکر و ... ، ۱۳۶۷، *عقل و اعتقاد دینی (درآمدی بر فلسفه دین)*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو.
۳. جمعی از نویسندگان، ۱۳۷۰، *فلسفه یا پژوهش حقیقت*، ترجمه دکتر سید جلال‌الدین مجتبوی، تهران، حکمت.
۴. حایری یزدی، مهدی، ۱۳۶۱، *مرم هستی، تحلیلی از مبادی هستی‌شناسی تطبیقی*، تهران، مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چ دوم.
۵. خسروپناه، عبدالحسین، ۱۳۸۳، *کلام جدید*، قم، مرکز مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی حوزه علمیه.
۶. سالیوان، راجر، ۱۳۸۰، *اخلاق در فلسفه کانٲت*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، طرح نو.
۷. سبحانی تبریزی، جعفر و محمد محمدرضایی، ۱۳۸۵، *اندیشه اسلامی ۱*، قم، دفتر نشر معارف.
۸. سعدي شیرازی، محمد بن حکیم، *کلیات*، تصحیح محمد علی فروغی، ۱۳۶۳، تهران، امیرکبیر.
۹. سلیمانی امیری، عسکر، ۱۳۸۰، *نقده برهان‌ناپذیری وجود خدا*، قم، بوستان کتاب.
۱۰. شریف، میرمحمد، ۱۳۶۲، *تاریخ فلسفه در اسلام*، ترجمه زیر نظر نصرالله پورجوادی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۱۱. علی‌زمانی، امیرعباس، ۱۳۸۱، *خدا، زبان و معنا (درآمدی بر فلسفه زبان دینی)*، قم، انجمن معارف اسلامی ایران، آیت عشق.
۱۲. _____، ۱۳۸۳، *علم، عقلانیت و دین (درآمدی بر کلام جدید)*، قم، دانشگاه قم.
۱۳. الفاخوری، حنا و خلیل الجر، ۱۳۶۷، *تاریخ*

- فلسفه در جهان اسلامي، ترجمه عبدالحمید آیتی، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
۱۴. فروغی، محمد علی، ۱۳۶۶، *سیر حکمت در اروپا*، تهران، زوار.
۱۵. فولکیه، پیل، ۱۳۷۰، *فلسفه عمومی یا مابعدالطبیعه* (بخش تمهیدی: مبحث انتقاد شناسایی)، ترجمه دکتر یحیی مهدوی، تهران، دانشگاه تهران.
۱۶. کاپلستون، فردریک، ۱۳۸۰، *تاریخ فلسفه*، ج ششم، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، تهران، سروش.
۱۷. کانت، ایمانوئل، ۱۳۶۲، *سنجش خرد ناب*، ترجمه دکتر میرشمس‌الدین ادیب سلطانی، تهران، امیرکبیر.
۱۸. _____، ۱۳۷۰، *تمهیدات* (مقدمه‌ای بر هر مابعدالطبیعه آینده که به‌عنوان یک علم عرضه شود)، ترجمه غلامعلی حداد عادل، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۱۹. _____، ۱۳۸۰، *مابعدالطبیعه اخلاق (مبانی مابعدالطبیعه فضیلت)*، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران، نقش و نگار.
۲۰. مجتهدی، کریم، ۱۳۸۸، *افکار کانت*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲۱. محمدی ری‌شهری، محمد، ۱۳۸۶، *منتخب میزان الحکمه*، قم، سازمان چاپ و نشر دارالحدیث.
۲۲. محمودی، سید علی، ۱۳۸۴، *فلسفه سیاسی کانت*، اندیشه سیاسی در گستره فلسفه نظری و فلسفه اخلاق، تهران، نگاه معاصر.
۲۳. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۰، *درس‌های الهیات شفا*،

تهران، حکمت.

۲۴. هیک، جان، ۱۳۸۲، *اثبات وجود خدا*، ترجمه دکتر عبدالرحیم گواهی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

۲۵. Kant, Immanuel, ۱۹۹۸, *Critique of pure Reason*, Tr. & Ed by Paul Guyel & Allen W.Wood, Cambridge University Press.

۲۶. _____, ۱۹۴۹, *the Groundwork of the Metaphysics of Morals*, Tr. By H.J.Paton, London, Hutchinson.