

## دین و خدا در فلسفه نقادی کانت

حسین کلباسی اشتری\*

### چکیده

چهارچوب نظری فلسفه نقادی کانت ریشه در تحولات قرن هجدهم و دوره موسوم به روشن‌گری و منورالفکری اروپا دارد؛ رهیافت‌های دین‌پژوهی، از جمله باور به خداوند یا علت اولی، نزد او نیز متأثر از همان فضا است. پرسش از اعتبار و دامنه شمول معرفت مابعدالطبیعی و مهم‌تر از آن مبادی تکوین چنین معرفتی از دغدغه‌های معرفت‌شناختی کانت است که درست زمانی مطرح می‌شود که سخن و پرسش از «امکان مابعدالطبیعه» به میان می‌آید؛ یعنی تأمل و چندوجهی‌درباره مبادی نظری چنین دانشی که، تا زمان کانت، از پیشینه‌ای بس دراز برخوردار است. هنگامی که کانت از واژه علم و تجربه سخن می‌گوید، در واقع، به قلمرو عینی معرفت بشر نظر دارد؛ یعنی آنچه در حیطه حساسیت و فاهمه انعکاس می‌یابد و لذا، آنچه فراتر از این قلمرو تصور شود، نه به لحاظ نفس‌الامری، بلکه به لحاظ معرفت‌پدیداری، نامعتبر تلقی می‌شود. این‌جا نیز همان پرسش در باب «امکان ریاضیات محض» و «امکان طبیعیات محض» تکرار می‌شود. جستارهای کانت در این دو قلمرو بدین نتیجه منجر می‌شود که هر چند مبادی نظری علم نزد فاعل شناساست، اما فرایند فعالیت ذهن قابل اطلاق به تجربه، در واقع عینیت‌یافته، خواهد بود و معضل شکاف میان متعلق و متعلق ادراک برطرف خواهد شد. جهت‌گیری فلسفه نقادی در پرسش از مبادی و مبانی نظری دانش به قلمرو اخلاق و دین نیز کشیده می‌شود. باز شدن دو عرصه اخیر بر روی پژوهش استعلایی، در واقع، پاسخی را برای مسائل حل‌ناشده متعلقات مابعدالطبیعه، اعتقاد به هستی خداوند، بقای نفس، و وجود اختیار در آدمی فراهم می‌سازد. در نگاه کانت، عرصه عقل عملی در تقابل

\* استاد فلسفه، دانشگاه علامه طباطبائی hkashitari@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۹/۱۰، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۰/۱۱/۱۶

با عقل نظری نیست، بلکه مکمل و متمم آن است، زیرا استمرار و فعالیت ذهن و ورود آن در عرصه نامتناهی و امور نامشروط، که به نظر کانت تمایل طبیعی عقل است، جزء لاینفک ساحتهای معرفتی بشر است. اگر علم ناظر به متعلقات تجربه و امور انضمامی است و امکان ریاضیات و طبیعیات محض محرز و حتی یقینی و معتبر است، درعوض، اخلاق و دین نیز که ساحتهای انکارناپذیر انساناند، ناظر به متعلقات عقل و به‌ویژه، وجود خداوند و بقای نفس‌اند. هنگامی که کانت در امکان فعل اخلاقی و شرایط آن تأمل می‌کند، هم‌بسته‌بودن فعل اخلاقی با اعتقاد به بقای نفس و وجود خداوند را درمی‌یابد و البته، هم‌چنان مسئله عدم عینیت این متعلقات و حیث نفس‌الامری آنها مورد تأکید اوست.

**کلیدواژه‌ها:** خدا، کانت، امکان مابعدالطبیعه، اخلاق، دین، اختیار آدمی.

## مقدمه

پیشینه اندیشه‌های الوهی و عرضه منسجم مضامین و دعاوی آنها، محدود به دستگاه‌های فلسفی و نظام‌های مابعدالطبیعی متداول نبوده است. در کلمات انبیا، حکما، و دانایان بزرگ سلف، همواره، از سر‌آغاز و سرانجام و مبدأ الوهی عالم در قالب تمثیل، استعاره، و به زبان اشاره و ایجاز سخن رفته است؛ به‌گونه‌ای که هیچ دفتر و صحیفه‌ای از آنان خالی از اشارات ربانی و تأملات روحانی و نتایج اخلاقی نبوده است. این پیشینه دراز به مقتضای جبلی و سرشتی آدمی بازمی‌گردد: «پرسش از مبادی و سر‌آغازها».

ادیان، به‌ویژه ادیان توحیدی، در پاسخ به این پرسش راه روشن و معینی را عرضه کرده‌اند و آن عبارت است از مطالعه و تأمل در کتاب طبیعت و دفتر نفس. از منظر توحیدی، جای‌جای عالم نشانه حضور، حکمت، قدرت، و نظم الهی است و به‌عبارت‌دیگر، همه‌چیز دلالت بر وجود مبدأ یکتا دارد. آیین‌های غیر توحیدی نیز، عموماً، پیروان خود را از همین مسیر به مبادی خود دعوت می‌کنند و البته، به گواهی عقل و قانون ازلی، حکمت، یقیناً، با توحید و نه کثرت در مبادی مناسبت و سنخیت دارد. اگرچه نخستین مظاهر فلسفه را به یونانیان نسبت داده‌اند، ولی روشن است که نه خود حکمت فی‌نفسه و نه حکیمان محدود و منحصر به یونانیان بوده‌اند. فیلسوفان در عرضه مقاصد خود از زبان و بیانی خاص (ابتدا زبان شعر و سپس، زبان برهان) بهره گرفته‌اند، ولی زبان ظهور لفظی عالم نزد صاحب آن است و تقید علم به زبانی خاص نه از سر تکلف، بلکه به مقتضای ویژگی عالم آن است.

در توصیف و تحلیل تجربه دینی غرب درباره معانی و مفاهیمی چون خدا، ازلیت، خلقت، قیامت، و مانند آن باید به وجه تاریخی سنن یهودیت و مسیحیت، سیر تحول، دگرگونی، تقدیر، و مقام آن‌ها، در ضمیر آگاه و ناخودآگاه غرب، نظر داشته باشیم. الهیات مسیحی بیش از آن‌که وامدار آموزه‌های کتاب مقدس و نوشته‌های آباء نخستین کلیسا باشد، مدیون میراث عقلی و مابعدالطبیعی دو سنت یونانی و یونانی‌مآبی است که خارج از حال و هوای دیانت خالص مسیحی راه خود را طی کرده و با مبادی و اسطوره‌های خویش دو عالم آپولونی و دیونیسوسی را تجربه می‌کرده است. تلاقی دو سنت یونانی و مسیحی رویداد ساده‌ای نبود. غیر از نتایجی که این تلاقی در عرصه فرهنگ، سیاست، اخلاق، هنر، و معیشت پدید آورد، ظهور مکاتب و نظام‌های الهیاتی و مابعدالطبیعی را باید مهم‌ترین ثمره این پیوند دانست. متفکران و متألهان مسیحی بیش از هزار سال خود را وقف ایجاد سازگاری و رفع تعارضات میان این دو سنت کردند، سختی‌های فراوانی را به جان خریدند، عزلت و رهبانیت در صومعه‌ها و دیرها را تجربه کردند و پس از پشت‌سرگذاشتن انبوهی از منازعات کلامی و جدلی و مناقشات دینی، که در قالب تشکیل ده‌ها شورای کلیسایی بروز کرد، نهایتاً به ایجاد نظام مدرسی و الهیات رسمی توفیق یافتند. اما عمر مفید سنت مدرسی به اندازه دوره جنینی و تکوینی آن به درازا نکشید و از اواخر قرن سیزدهم اعتبار این سنت و به دنبال آن وحدت کلیسایی وابسته به آن به چالش کشیده شد. در ظهور چنین پیشامدی فقط علم و فیزیک جدید دخالت نداشتند، بلکه ناسازگاری‌های نهفته در این سنت، به‌ویژه، انعطاف‌ناپذیری و تصلب موجود در مابعدالطبیعه آن، خودبه‌خود، راه تشکیک و تحدی در آن را فراهم کرد.

هنگامی که دکارت می‌گفت به دنبال هیچ معرفتی نیست جز آن‌که بتواند آن را درون خویش یا در کتاب عالم کبیر بیابد، در واقع، بر آن بود که دین و خداوند را از دایره مقولات فلسفی خارج کند؛ یعنی آن مقولاتی که در سنت و الهیات مسیحی در مرکز و مدار تفکرات عقلی قرار داشت. در نظر توماس قدیس برترین علم همانا دانش درباره خداوند است و معنای حکمت حقیقی نیز همین است: «کسی را می‌توان حکیم حقیقی خواند که توجه وی معطوف به علت مطلق و متعالی عالم، یعنی خداوند، است». به همین سبب، در نظر وی الهیات اشرف علوم و شاخص تمامی آن‌هاست. با ظهور دکارت بروز شکاف میان علم و مابعدالطبیعه اجتناب‌ناپذیر می‌نمود. با آن‌که میان مرگ دکارت و تولد کانت کمتر از یک قرن فاصله بود، تلاش فیلسوفان میان این دو، و مشخصاً سه چهره دکارتی یعنی مالبرانش،

اسپینوزا و لایب‌نیتس، عمدتاً، متوجه این پرسش اساسی بودند که «چگونه می‌توان توجیهی مابعدالطبیعی برای عالم علمی قرن هفدهم یافت؟»

فروریختن الهیات عقلی به شیوه متألّهان مدرسی که طلیعه آن نخست، با آرای دنس اسکوتوس در قرن سیزدهم و سپس، نظریات ویلیام اوکامی و دیگران در قرون چهاردهم و پانزدهم آشکار شد، در افکار مارتین لوتر و در جریان جنبش اصلاحات دینی قرن شانزدهم به تمامیت رسید. تأکید لوتر بر «کلام مبتنی بر صلیب» به جای «کلام مبتنی بر شکوه و جلال»، تعبیر دیگری است از کلام مبتنی بر ایمان و عشق به جای کلام مبتنی بر عقل و استدلال. اقبال و ابرام وی نسبت به فهم کتاب مقدس و ارتباط با متن که در عبارت «تنها و تنها متن» (sola scriptura) آن را مشاهده می‌کنیم، در واقع، به معنای دورشدن از قرائت رسمی و کلیسایی *اناجیل* و درک شخصی و فردی پیدا کردن از حقیقت عیسی مسیح و ایمان به اوست. لوتر با مطالعه دقیق مکتب اصالت تسمیه اوکامی راه خود را برای بازخوانی الهیات مسیحی و کشف موانع اصلی ایمان دینی هموار می‌بیند و از این رو، به سراغ خوانش جدیدی از *عهد جدید*، به ویژه، نامه‌های پولس و آثار چهره نامدار کلام مسیحی، آگوستینوس، می‌رود. هر چند که لوتر، دقیقاً، از کلام و الهیات خاص آگوستینوس و اندیشه‌های اوکامی پیروی نمی‌کند، این حقیقت را که عقل و حکمت در راهبری به ایمان حقیقی ناتوان است از هر دوی اینان وام می‌گیرد. در این سنخ از الهیات، محدودیت عقل و برهان از یک سو و تأکید بر سرچشمه‌های درونی ایمان از سوی دیگر، صورتی از دیانت و باور به خدا را در عصر جدید و اروپای پس از رنسانس عرضه می‌کند که تمامی متفکران، عالمان و متألّهان معاصر لوتر و پس از او را، از اراسموس و کالون و تسوینگلی در قرن شانزدهم گرفته تا کانت و هگل و کرکگور در قرن نوزدهم، عمیقاً، متأثر می‌کند. هگل، در آثار دوره جوانی خود، از استحاله مسیحیت حقیقی به مسیحیت برخوردار از شریعت سخن می‌گوید و دیانت حقیقی را در سایه بسط آگاهی و فعلیت امر درونی و غلبه عشق بر امور متناهی و متضاد، به سان تقدیر خود عیسی مسیح، می‌داند.

اما، همان‌گونه که گفته شد، زمینه‌های این تلقی دین‌باورانه از مقطع زمانی عصر جدید حیات فرهنگی اروپا فراهم شد. در واقع، اندیشه جوهری رنسانس نوعی تفکیک میان دیانت و الوهیت بود؛ یعنی دو عنصری که در سده‌های میانه سخت به یکدیگر وابسته بودند. آنچه از قرون شانزدهم و هفدهم به بعد در اروپا رخ داد، این بود که با حذف الوهیت دیانت رنگ بشری به خود گرفت و در صورت افراطی آن، برای نمونه در مذهب

اگوست گنت، نوعی دین انسانیت به جای دین الوهیت نشست. چنانچه از وجه تاریخی به مسئله بنگریم می‌بینیم که طرح‌ها و آرمان‌های جنبش رنسانس در دعاوی و مقاصد عصر روشن‌گری (منورالفکری) ظاهر شدند و هم‌چنان همانند سلف خود، در پی تنظیم مناسبت میان ساحت‌های مختلف بشر و پررنگ کردن مقام فاعل شناسا و وجه درون‌ذات (subjective) او بودند. در ساحت ایمان و باور الوهی، همان عصیانی که در قرون پانزدهم و شانزدهم علیه کلیسا رخ داد در دو قرن پس از آن نیز به صورت‌های دیگری بروز کرد. از مهم‌ترین مظاهر این جریان می‌توان به پدید آمدن دو جریان فکری - دینی پارسامذهبان اشاره کرد؛ یکی جریان پاک‌دینی (pietism) و دیگری جریان الهیات طبیعی غیرمُنزَل (deism) که اولی را یاکوب اسپنسر (J. Spenser, 1635-1705) به وجود آورد و دومی تحت تأثیر افکار لاک، هیوم، و لایب‌نیتس شکل گرفت. در گرایش پاک‌دینی، که خود از شاخه‌های مذهب پروتستان به‌شمار می‌رود، حقیقت ایمان بر حیات اخلاقی و دوری از تجملات و اجتناب از آلودگی‌های روحی و طهارت معنوی استوار شده است. در الهیات طبیعی، عالم به‌مثابه مجموعه‌ای هماهنگ و متوازن است که با نظمی هم‌چون ساعت و با دقت تمام، بر طبق قوانین مکانیکی و طبیعی، عمل می‌کند و از این طریق موجودیت آن استمرار می‌یابد. در این دیدگاه، مکانیسم دکارتی و دینامیسم لایب‌نیتس هر یک به ترتیب در کار امتداد و حرکت ازلی طبیعت و تحرک و پویایی فکر و روح آدمی دخیل‌اند. گسترش دیدگاه‌هایی از این دست در ظهور عصر روشن‌گری و فضای غالب بر آن (نخست، در انگلستان و سپس، در فرانسه و آلمان) در آن عصر مؤثر افتاد. روان‌شناسی تجربی لاک، فیزیک نیوتن، و نقد مابعدالطبیعه سستی به‌دست هیوم، به‌منزله سه طرح فلسفی، علمی، و دینی راهی اروپای قاره‌ای شدند و منشأ بروز تحولات فکری وسیعی، در سطوح مختلف فکر و فرهنگ اروپا، قرار گرفتند. پیروزی انقلاب فرانسه؛ نقدهای گزنده و لثر علیه کلیسا و مسیحیت به‌ویژه یسوعیان؛ ظهور جریان موسوم به دایرة‌المعارف‌نویسی با محوریت کسانی چون دالامبر، دیدرو، و همکارانشان؛ گشایش عرصه‌های جدیدی چون علم‌الاجتماع و فلسفه تاریخ به‌دست منتسکیو و ویکو؛ تأکید کسانی چون روسو بر اراده آزاد و شأن اخلاقی وجود آدمی؛ و بالاخره شکل‌گیری تحولات وسیع اجتماعی، سیاسی، و فرهنگی در قلمرو امپراتوری پروس، در زمان حاکمیت فردریک دوم (Fredrick II, 1712-1786)، همه و همه نشانه‌هایی از جریان موسوم به روشن‌گری در مناطق مختلف اروپای قرن هجدهم بوده است. فعالیت‌های

علمی و فلسفی کسانی چون کریستیان ولف (C. Wolff, 1679-1754)، به‌ویژه در دانشگاه هال، به‌رغم مخالفت‌هایی که از جانب برخی متألهان و استادان دانشگاه مذکور صورت گرفت، عملاً با حمایت‌های دستگاه حکومتی فردریک دوم، تأثیر گسترده‌ای بر افکار متفکران سراسر قرن هجدهم، از جمله کانت، گذاشت. ولف با نظر به دستگاه فکری سلف خود، لایب‌نیتس، در اندیشه تحولی فراگیر بر مبنای عقل ریاضی و تفکر منطقی بود. وی در اثر مشهور خود، *فلسفه اولی یا هستی‌شناسی*، درصدد عرضه نظامی مابعدالطبیعی است که با اتکا بر عقل خودبنیاد تمامی ساحت‌های ممکن آدمی را موجه سازد و راهنمای او در عرصه نظر و عمل باشد. بدین ترتیب، نه تنها علم، بلکه اخلاق، هنر، و دین نیز به عقل مؤول خواهند شد. مخالفت برخی از استادان دانشگاه هال با افکار و دعاوی ولف ناشی از نگرانی آن‌ها از فروکاسته شدن ایمان دینی به عقل جزئی و روابط منطقی - ریاضی و در نتیجه دور شدن از روح حقیقی ایمان و عواطف و شهود مبتنی بر آن بود.

کانت پس از ولف سنت فکری لایب‌نیتس - ولف را از طریق مارتین کنوتسن (M. Knutzen) در دانشگاه کونیگزبرگ دریافت می‌کند. به‌خوبی، می‌توان دریافت که در اندیشه طراحی‌شده کانت، چگونه سنت عقلانی مذکور با نقدهای گزنده هیوم به مابعدالطبیعه، به‌ویژه اصل علیت و خداوند به‌مثابه علت اولی، تلاقی می‌کند. مقصود دو جریان مذکور، نهایتاً، یکی بود؛ بدین صورت که متفکران عصر روشن‌گری با اتکا و اعتماد به عقل و هیوم با نفی و نقد عقل جزمی به امکان الهیات عقلی و برهانی پاسخ منفی دادند. چه کسی می‌توانست باور کند که این دو جریان به‌ظاهر متعارض روزی بتوانند در قالب دستگاه فکری نویی با اعمال برخی تغییرات گرد هم آیند. معماری کانت در آن‌جا بود که ضمن ادای دین نسبت به هیوم، در «بیدار شدن از خواب جزمیت»، هم به نجات اصل علیت از نفی مطلق پرداخت و به اعتبار علم مدد رساند و هم با تحدید عقل و علم و تعیین‌بخشیدن آن‌ها در قلمرویی خاص، مطلق بودن احکام اخلاقی و ضمانت آن‌ها را در ایده عقل و مفهوم خداوند تصدیق کرد. تحقق این امر، نیازمند طراحی منطقی نویی با عنوان «منطق استعلایی» بود که در درجه نخست، حدود و ثغور قوای ادراکی را معین می‌کند و در مرتبه بعد، نسبت و مناسبت میان آن قوا را، در تمیم و تکمیل هندسه معرفتی فاعل شناسا، روشن می‌کند. قوام این عمارت، به‌سادگی، امکان نداشت؛ زیرا به‌طور مشخص حاوی عناصر و مصالحی بود که بدو هیچ‌گونه سازگاری و هماهنگی با یک‌دیگر نداشتند: «اعتقاد جزمی به قدرت و توانایی عقل از یک سو و تردید و تشکیک جدی در

این توانایی از سوی دیگر! می‌توان به اهمیت و عظمت اندیشه کانت به‌واسطه همین طراحی انقلابی و بدیع اذعان کرد؛ چنان‌که خلف نامدار او، هگل، در وضع مجامع خویش، بر همان قیاس، تمامی عناصر متضاد و ناهمگون را در ترکیبی عالی‌تر مستحیل می‌سازد. در این میان، نباید دغدغه‌های دینی کانت را فراموش کرد؛ وی سخت در اندیشه قوام باور دینی و کارکردهای آن در حیات اخلاقی بود. در نظر او «نقد عقل محض» یعنی روشن‌ساختن حدودی که نه حس و نه فاهمه و در نتیجه هیچ منطق متداول علمی امکان ورود و احاطه بر آن را ندارند و برای همیشه از دسترس کنکاش عقلی دور می‌ماند. از نظر کانت، درک حقیقت و نفس الامر (noumena) زمان و مکان بی‌شباهت با درک حقیقت خداوند، آزادی، و خلود نفس نیست، زیرا تمامی این‌ها به‌صورت ماتقدم در ادراک مُدرک تعبیه شده است. کوشش فاعل شناسا در شناخت مرزها سبب می‌شود فهم نسبت میان امر پیشین و پسین و ضرورت و کلیت آن‌ها و در نتیجه چگونگی اعتباربخشی سوژه به احکام علمی، مابعدالطبیعی، و اخلاقی برای فاعل شناسا ممکن شود. بی‌تردید، بازخوانی نسبت میان علم، اخلاق، مابعدالطبیعه، و هنر شایسته آن بود که به سطح طرحی انقلابی شبیه طرح کیهان‌شناختی کپرنیک ارتقا یابد.

### مابعدالطبیعه و امکان آن

در تاریخ تفکر غربی، واژه «مابعدالطبیعه» و دلالت‌های آن راه پرفراز و نشیبی را پیموده است. گفته شده است که تاریخچه پیدایی این واژه نخست، به‌سبب دگرگونی در فهم و تقرب به وجود، به‌ویژه از زمان ارسطو به بعد، بوده است و پس از آن در سنت مسیحی به دانشی درباره خداوند و صفات او تبدیل یافته است. از ظهور این لفظ، در تفکر غربی، تا تنظیم و ترتیب و تبویب دانشی بدین نام حدود ۱۵ قرن، از مرگ ارسطو در قرن سوم پیش از میلاد تا عصر فلسفه مدرسی در قرن دوازدهم، کوشش‌های توان‌فرسایی مصروف شده و عده‌ای نیز بر سر آن جان باخته‌اند. بی‌جهت نیست که اروپا، حتی پس از پشت‌سرگذاشتن قرون وسطی، سنت‌ها، افکار، و آداب آن، هم‌چنان درگیر این لفظ و مفاد آن بوده است و حتی در قرن هجدهم و ضربات کوبنده منورالفکران این عصر، مابعدالطبیعه هم‌چنان در صدر مقولات و مقالات آنان قرار داشته است. میراث علمی و فلسفی که به‌دست کانت رسید، به‌ظاهر، مجالی را برای طرح مجدد مابعدالطبیعه و مقام و کارکرد آن باقی نگذاشته بود، اما فیلسوف کونیگزبرگ نمی‌خواست و البته نمی‌توانست، یکسره، از آن صرف‌نظر کند.

مسئله این بود که با حذف و نفی مابعدالطبیعه امکان علم و به‌طریق اولی اخلاق منتفی می‌شد و او به فراست این معنا را دریافته بود.

بحث درازدامن کانت در بخش دیالکتیک استعلایی از نقد عقل محض، عمدتاً بر تحلیل ساختار متافیزیک و دعاوی عقل در صدور احکام مابعدالطبیعی و نقد آن‌ها متمرکز شده است. در کتاب تمهیدات نیز همین تمرکز، ولی به نحو فشرده‌تر، دیده می‌شود. در کتاب اخیر، پرسش اصلی این است که آیا ممکن است مابعدالطبیعه، به‌سان طبیعیات و ریاضیات، به مرتبه «علم»؛ یعنی مجموعه‌ای از گزاره‌های عینی و معتبر ارتقا یابد؟ وی در آغاز بند چهلیم این کتاب می‌گوید:

ریاضیات و طبیعیات محض نیازمند پاسخ‌گویی به این پرسش نمی‌باشند، زیرا ریاضیات اعتبار خود را از بداهتش می‌گیرد و طبیعیات بر منابع فاهمه محض و مبادی استدلالی بنا شده است. تنها مابعدالطبیعه نیاز به این پژوهش دارد که آیا می‌تواند علم دانسته شود یا خیر (کانت، ۱۳۷۰: ۱۷۳).

در نگاه کانت، عقل در جست‌وجوی تمامیتی است که دربردارنده تمامی تجربه‌های ممکن باشد و از این حیث، عملاً، به فراتر از تجربه سفر می‌کند، درحالی‌که فاهمه با مقولات خود در حدود تجربه باقی می‌ماند و همین تمایز مهم میان ایده‌های عقل و مقولات فاهمه است که اعتبار دانش‌های طبیعی و مابعدالطبیعی را به ما نشان می‌دهد. «منطق استعلایی» کانت به کشف و شناسایی «نیرنگ» عقل مدد می‌رساند؛ نیرنگی که، درواقع، به کاربرد ناموجهی که عقل از مقولات فاهمه دارد اطلاق می‌شود. مقولات محدود و مقید به کاربرد تجربی‌اند، اما در تمامیت‌خواهی عقل به‌سوی کاربردی متعالی کشانده می‌شوند و این نقطه آغاز «توهم» عقل است (Kant, 1979: 378b-389b).

خلاصه مطالب چنین است که عقل با این سه؛ نفس، جهان، و خداوند و با توسل به اشکال سه‌گانه قیاس؛ حمله، شرطی، و انفصالی و هم‌چنین با به‌کاربردن ناموجه مقولات جوهر و علیت، مجموعه‌ای از احکام به‌ظاهر تألیفی ماتقدم را عرضه می‌کند که به‌رغم برخورداری از صورت و «ابدئال عقل محض» درحالی‌که وجه مشترکشان نقد روش‌شناختی فرایند استنتاجی عقل، بر پایه ساختار ماتقدم آن، است به‌ترتیب به نقد علم‌النفس و کیهان‌شناسی و خداشناسی نظری اختصاص می‌یابند. از نگاه فلسفی نقادی، سومین ایده عقل، به مدد قیاس انفصالی، خواهان گردآوری تمامی مفاهیم و کمالات در یک ایده کامل است؛ ایده‌ای که تابع هیچ شرطی از شروط ممکن در متعلقات تجربه نیست:



روند طبیعی عقل آدمی چنین شکل گرفته است: نخست، عقل خود را در خصوص وجود گونه‌ای موجود ضروری متقاعد می‌سازد. عقل در موجود ضروری، وجود نامشروط را برمی‌شناسد. اینک او عنصر مستقل از هرگونه شرط را می‌جوید و آن را در چیزی می‌یابد که خود شرط اعلاّی تمامی چیزهای دیگر است؛ یعنی در آن چیزی که تمامی واقعیت را دربرمی‌گیرد (ibid: 615b, 587a).

### ایدئالیسم استعلایی و الهیات عقلی

در این روند، براهین عقلی نیز به میدان می‌آیند و ایده‌های ماتقدم، اکنون، به‌لحاظ شاخص‌های صوری نیز موجه‌تر از قبل به‌نظر می‌آیند. کانت خود را موظف به نقد براهین خداشناسی و الهیات عقلی می‌داند و با ملاحظه پیشینه این براهین در سنت‌های متأخر کلامی - الهیاتی غرب و مسیحیت، به‌ویژه سنت مدرسی و دکارتی، می‌کوشد نارسایی و کاستی این براهین را روشن کند. وی عمده این براهین را در سه نوع می‌گنجاند:

۱. عقل به‌گونه‌ای غیرتجربی و ماتقدم به مدد مفاهیم محض وجود برترین علت و کامل‌ترین وجود را نتیجه می‌گیرد.

۲. عقل از وجود تجربه‌ای نامتعیّن می‌آغازد و به وجودی که علت آن است می‌رسد.

۳. برهانی که از تجربه‌ای معین و چگونگی جهان حسی می‌آغازد و همراه با قانون علیّت تا برترین علت، که در بیرون از جهان قرار دارد، فرا می‌رود.

کانت این براهین را به‌ترتیب، براهین وجودشناختی، کیهان‌شناختی، و غایت‌شناختی (یا براهین مبتنی بر برهان نظم) معرفی و کار خود را با نقد براهین وجودشناختی آغاز می‌کند. تقریر جزئیات نقد کانت در این جا ضرورت ندارد؛ درعین‌حال، به بیان مختصر دیدگاه وی به براهین وجودشناختی بسنده می‌کنیم، زیرا در نظر او دو دسته براهین دیگر، عملاً، از براهین گروه نخست مایه می‌گیرند.

صورت اصلی مدعای براهین وجودشناختی که دو چهره نامدار فلسفی، آنسلم و دکارت، آن را تقریر کرده‌اند، چنین است: «تصور کامل‌ترین موجود، وجود آن را نیز ضروری می‌کند». کانت با مراجعه به ساختار احکام تحلیلی و تألیفی و با نظر به رابطه موضوع - محمول در این احکام اظهار می‌دارد که «ضرورت»، فقط، در گزاره‌های تحلیلی راه دارد و گزاره‌های ترکیبی غیرمستقیم و بلافاصله نمی‌توانند محمول بالضروره داشته باشند. هیچ‌یک از مفاهیمی که ما می‌شناسیم، ضرورتی بدان حد ندارد که وجودشان ضروری باشد

(ibid: 596a, 624b). از این رو، نتیجه می‌گیرد که «وجود، محمول واقعی نیست»؛ زیرا اساساً، مفهومی نیست که بتواند به چیزی افزوده شود (ibid: 599-600a). با این وصف، چگونه می‌توان از تصور کامل‌ترین موجود، مستقیماً، به وجود خارجی و عینی آن حکم کرد؟ در واقع، به عقیده او، هم «وجود» چیزی نیست که مأخوذ از تجربه ممکن باشد و هم «ضرورت» چیزی نیست که غیر از محتوای تجربی قابل اطلاق باشد. این برهان در نهایت وجه ذهنی و درون‌ذات وجود کامل را نشان می‌دهد، نه وجه عینی و برون‌ذات آن را!

کانت دو دسته دیگر از براهین را نیز صور برگرفته از همین برهان می‌داند. او با وجود علاقه‌ای که به براهین دسته سوم دارد و آن‌ها را عینی‌تر و نزدیک‌تر به طبیعت ذهن می‌داند، تمامی آن‌ها را در خلط روش‌شناختی ذهن و واقعیت مشترک می‌داند. بنیان متافیزیک جزمی بر همین خطا نهاده شده است و منطق استعلایی با نشان‌دادن این خطای تاریخی راه برون‌رفت عقل از این وضعیت جدلی را نیز نشان می‌دهد.

میراثی که از چهار قلمرو، مابعدالطبیعه مدرسی و عقلی، الهیات طبیعی، اخلاق، و به‌ویژه طبیعیات و فیزیک نیوتنی، از مجرای سنت دینی لوتر و سنت فلسفی لایب‌نیتس به عصر روشن‌گری و ولف و از ولف نیز به کانت رسیده بود، ترکیب متنوع و درعین‌حال غیر قابل امتزاجی از عناصر علمی، فلسفی، و الهیاتی را در پیش چشم کانت گذارده بود که فقط با ابتکاری بزرگ و طرحی نوآورانه، شبیه به یک انقلاب، می‌توانستند با یک‌دیگر تألیف و جمع شوند. انقلاب کپرنیکی کانت، نخست، با عرضه صورتی جدید از ایده‌باوری (idealism) و با نام ابداعی ایدئالیسم استعلایی (transcendental idealism) قوام می‌یابد. در این صورت جدید، سهم تجربه و قوای حسی در تکوین شناسایی هم‌چنان محفوظ مانده است؛ مگر این‌که نقش و کارکرد عقل و ایده‌های ماتقدم آن اجتناب‌ناپذیر معرفی شوند. بدین ترتیب، ضمن نقد تصورات فطری دکارت و تردید در اعتبار علم‌النفس وی، حملات لاک و هیوم به مابعدالطبیعه سنتی و الهیات منتج از آن نیز تعدیل و تصحیح شده است. واقعیت این است که کانت از آغازین مراحل شکل‌گیری فلسفه نقادی، آن‌چنان محو ساختمان دقیق و شکوهمند خود شده بود که از نتایج ضروری و فحری آن غفلت داشت یا حداقل، خود نمی‌توانست چنین نتایجی را باور کند. مهم‌ترین نتیجه ایدئالیسم مورد نظر او تفکیک و تمایزی بود که میان «پدیدار» و «شیء فی نفسه» (یا «نمود» و «بود») واقع شد و دامنه آن تمامی عرصه‌های دیگر فلسفه او را در برگرفت. در میان فیلسوفان متأخر، بحث بر سر معنای ایدئالیسم استعلایی و تبعات ناشی از تمایز مذکور، به‌طور وسیعی، درگرفته است

و هم‌چنان ادامه دارد و تاکنون، تفسیرهای گوناگونی از آن شده است. برخی، بود و نمود را مربوط به دو عالم متمایز از هم نمی‌دانند؛ بلکه این دو را، فقط، دو جنبه متفاوت یک چیز می‌دانند. نماینده مشهور این رویکرد استراوسون (P. F. Strawson) است که در کتاب *مرزهای حس* تفسیرهای سنتی از کانت را نپذیرفته است و آن‌ها را نتیجه سوء فهم از فلسفه نقادی او می‌داند. در این رهیافت و رهیافت‌های مشابه، حیث روان‌شناختی و درون‌ذات (سوبژکتیو) نقد نخست پذیرفته نمی‌شود و سخنان کانت درباره نقش قوای ادراکی و کارکرد عناصر ذهن در معرفت‌شناسی نادرست و نتیجه تفاسیر غلط قلمداد می‌شوند. برای نمونه، استراوسون فرایندی را که کانت در جهت تکوین احکام تألیفی تقریر کرده است فرایندی روان‌شناختی می‌داند که صدق آن‌ها قابل اثبات نیست. در برابر این تفسیر، گروهی دیگر برآن‌اند که ایدئالیسم استعلایی اساس فلسفه کانت است و حذف آن از فلسفه کانت ناممکن است. هنری آلیسون (H. Alison)، که چهره مشهور این رویکرد به‌شمار می‌رود، استراوسون را متهم به عدم درک درست ایدئالیسم استعلایی کرده است. او این مفهوم را عنصری لاینفک برای شرایط ضروری، کلی و در نتیجه ماتقدم شناخت می‌داند (همان). در شمار کسانی که بود و نمود را دو وجه از یک چیز می‌دانند، مفسرانی هستند که چون اختلاف میان بود و نمود را از حیث معرفت‌شناسی می‌دانند و نه از حیث وجودشناسی، حتی خداشناسی متعارف را نیز در دل فلسفه نقادی قرار می‌دهند؛ یعنی فراروی ما نه دو چیز، بلکه یک عین و واقعیت است که از دو سو می‌توان آن را شناخت. از این رو، شناخت ما اگرچه به نمود تعلق می‌گیرد، اما از بود نیز دور نیست. واژه «مرز» نیز کنایه از همین مطلب دارد، زیرا مرز را در میان دو قلمروی می‌کشد که با یکدیگر پیوند دارند (Rossi, 2006: 124). کانت در کتاب *تمهیدات تفاوت میان «مرز» و «حد»* را در ایجابی بودن مرز و سلبی بودن حد می‌داند. حد سلبی است و از ورای خود سخن نمی‌گوید، اما مرز نشان‌دهنده وجود چیزی در پس مرز است و از همین روست که نیاز به مرز پیدا می‌شود (کانت، ۱۳۷۰: ۲۰۴). در نگاه این گروه از مفسران کانت، می‌توان با گذار از میان بود و نمود، شکاف میان آن‌ها را پر کرد و با در نظر گرفتن تمامی تفاوت‌ها، نمود را به مثابه حیث تجربی و بود را به مثابه حیث فراتجربی متعلق‌شناسایی دانست. اما هرچند چنین نتیجه‌ای از رهیافت ایده‌باورانه اجتناب‌ناپذیر می‌نماید، ولی در عین حال، برای فلسفه و نزد فیلسوف، ماندن در وضعیت دوگانه‌انگارانه و ثنویت (dualism) فلسفی نه جایز و نه حتی ممکن به نظر می‌رسد. از این رو، اگرچه فلسفه نظری، مابعدالطبیعه جزئی و عقل محض از

اثبات و تعیین مقولاتی چون بقای نفس، وجود عینی خداوند، و امکان تحقق اختیار در طبیعت مقهور به اصل موجبیّت (determinism)، به طریق استدلالی و برهانی، ناتوان است، درعوض با تأمل در مبادی و شرایط فعل اخلاقی و امکان صدور حکم عملی، ظاهراً، راه برون‌رفت از این ثنویت آزردهنده فراهم می‌شود. آنچه محرز است این است که ایده‌ی خدای نامتناهی، حتی اگر از نگاه منطقی محال نباشد، به قطع و یقین به تجربه در نمی‌آید و [به‌سان ذاتی ناشناختنی] غیرقابل شناخت است (کورنر، ۱۳۸۰: ۲۶۲).

کانت تا آن زمان که به تأسیس اخلاق نظری خویش پرداخت از امکان بازسازی الهیات خود صرف‌نظر نکرد و از این‌رو، با هیوم در مسئله‌ی امکان ارائه‌ی برهان نظری برای اثبات وجود خداوند موافقت داشت. در این‌جا، هم کانت و هم هیوم در تقابل با عقل‌گرایان جزمی و دعاوی آن‌ها قرار می‌گیرند، اما کانت در تمامی این مسیر تا آن‌جا که هیوم «هرگونه کارکرد نظری، حتی تصور خدا» را انکار می‌کند با او همراهی نمی‌کند. برعکس، وی در اندیشه‌ی عرضه‌ی الهیات عقلی تقلیل‌یافته‌ای است که در آن هرچند وجود واقعی و عینی خدا از دسترس عقل بیرون است، تصور او جایگاه و نقش مهمی دارد. هرچند در کارکرد تأسیسی (constructive) آن تردید است، درعوض کارکرد تقویمی و تنظیمی (regulative) آن اجتناب‌ناپذیر است؛ چراکه در مابعدالطبیعه‌ی استعلایی کانت، تصور خداوند متناقض بالذات، بی‌معنی، و فاقد اثر نیست، بلکه چیزی است که در معرض نقد و ابطال قرار می‌گیرد. منظور از کاربرد تأسیسی و قوام‌بخشی، آن است که به‌دست عقل محض بر ساخته می‌شود. در کاربرد اخیر، که محل توجه و اهتمام ویژه‌ی متعاطیان مابعدالطبیعه‌ی جزمی است، تلاش می‌شود بر پایه‌ی مبادی عقل (در حکم ایدئال) و با تمسک به یکی از اشکال قیاس‌های منطقی حکم یا احکامی در خصوص وجود عینی خداوند، به‌مثابه‌ی موضوع یا حقیقتی نفس‌الامری، صادر شود که، تاکنون، به‌طور سستی این احکام در قالب براهین نظری اثبات وجود خداوند ظاهر می‌شده‌اند. اما در کاربرد تنظیمی تصور خداوند اثرات ناشی از وحدت‌بخشی این تصور در کلیه‌ی پژوهش‌های طبیعی و اخلاقی آشکار می‌شود. در این‌جا، لازم است درباره‌ی کاربرد تنظیمی تصور خداوند کمی توضیح داده شود.

کانت در کتاب تمهیدات به بررسی این مسئله می‌پردازد که کاربرد نظام‌بخش و روش‌مند تصور خدا، کمک شایانی به یافتن وحدت عالی و نامشروط اجزای طبیعت می‌کند. در این مسیر، وی به‌دنبال یافتن راهی است که حد وسط موضع عقل‌باوران و هیوم باشد. بدین ترتیب که او درصدد است میان دعاوی عقل‌باوران، که معتقدند معرفتی دقیق

نسبت به حقیقت الهی یا همان مبدأ شناخت عالم وجود دارد، از یک سو و مدعای هیوم، که به عدم اعتبار هرگونه خداباوری محصل باور دارد، از سوی دیگر راه میانه‌ای را در پیش گیرد. از این منظر، اگرچه معرفت به ذات و صفات الهی ناممکن است، درعوض تصور خداوند در حکم مبدأ خیر و عادل جهان مادی ضروری است، زیرا تجربه بماهوتجربه از اتصال و وحدت مطلق، که لازمه هرگونه معرفت علمی است، ناتوان است. در این جا، کانت به وجه حلولی (immanent) تصور خداوند اشاره می‌کند که به یک معنا عبارت است از حیث ادراکی و معرفت‌شناسانه علت تام در سیاق معرفت طبیعی. و از این جهت، نباید در انتظار دریافت آگاهی محصلی از وجود خاص خداوند، به مثابه ذاتی عینی و خارجی، باشیم. وی در توضیح وجه حلولی این تصور ابتدا، مشکلات دعاوی جزمی و همین‌طور سلبی معرفت خداوند را برمی‌شمارد. آن‌گاه با تعبیر «انسان‌گونه‌انگاری نمادین» (symbolic anthropomorphism) بر اهمیت وجه مذکور تأکید می‌کند. نیاز به استفاده از تصور خالق عادل حکیم و مدبر عالم، نیاز طبیعی ذهن است و تصور خداوند بر لوازم صوری ذهن در کسب معرفت پرتوی نمادین (symbolical illumination) می‌افکند. کانت از این نوع کارکرد تصور نظری خداوند باعنوان نقش «تمثیلی و تشبیهی» (analogical) یاد می‌کند (ما در این جا یاد نظریه توماس آکوئیناس در باب قیاس می‌افتیم). در این جا مراد کانت از تمثیل با گونه‌ای از تبیین مابعدالطبیعی، که مبتنی بر مفهوم علیت است، تفاوت دارد. در شیوه‌های مابعدالطبیعی، تمثیل اساساً مبتنی بر رابطه علی میان اعیان است و از ملاحظه مقتضیات معلول به وجود علت حکم می‌شود. اما کانت به تمثیل به‌منزله جایگزینی برای اصل علیت توجه دارد؛ به گونه‌ای که هرگاه علیت نمی‌تواند نقش خود را ایفا کند، تمثیل جای آن را می‌گیرد. بدین ترتیب، کاربرد تمثیل نزد او، اساساً، غیرعلی است و هدف از این کاربرد آسان‌کردن تفکر نمادین ماست و مقصود آن حصول معرفت استدلالی نسبت به موجود دیگر نیست. به بیانی دیگر، نقش تمثیلی تصور خداوند ما را به معرفت استدلالی نسبت به یک حقیقت الوهی نمی‌رساند، بلکه صرفاً، شرطی بدیهی را برای افزایش معرفت ما نسبت به عالم طبیعت فراهم می‌کند. نتیجه این کاربرد توسعه‌ی حیث درون‌ذات (سوژکتیو) بشر نسبت به وجود قادر متعال است؛ هرچند نمی‌تواند در شناخت فعل وجودی خداوند ایفای نقش کند.

با این اوصاف، نمی‌توان بر شالوده ایدئالیسم استعلایی ساختمان خداشناسی نظری را بنا کرد. ایدئالیسم استعلایی بیانگر ناتوانی‌ها و محدودیت‌های فاعل شناسا در متعلقات

معرفت است و از این رو، مرزهای شناخت را پررنگ می‌کند تا آدمی گرفتار پندار و وهم نشود. تجربه و متعلقات آن، مرزهای واقعی شناخت‌اند و هر آنچه در ورای این مرزها عرضه شود، در منطقه ممنوعه ورود قوای ادراکی عرضه شده است. اما شهود اخلاقی، این محدودیت را به افقی دیگر دعوت و امکانات معرفتی آدمی را فراخ می‌کند. به تعبیر برخی محققان، کانت تنها الهیات معتبر را «الهیات اخلاقی» می‌داند. در الهیات اخلاقی کانت، اثبات خداوند، به شیوه نظری و استدلالی، جای خود را به پیش‌فرض (اصل موضوع) در عقل عملی می‌دهد (Guyer, 2006: 232). آن دسته از مفسران کانت که در پی آن‌اند شکاف میان پدیدار و شیء فی‌نفسه (یا نمود و بود) را پر کنند، تلاش می‌کنند از همین طریق به امکان معرفت خدا و رخدادهای تاریخی مسیحیت پل بزنند. برای نمونه، در مسئله تجسد عیسی مسیح و نزول او به زمین نمونه‌ای از تبدیل بود به نمود دیده می‌شود. در تجسد خداوند مشروط به زمان و مکان، یعنی انسان، می‌شود. اگرچه خداوند را نمی‌توان دید و دریافت، اما با شناخت مسیح می‌توان بدو دست یافت. مسیح پدیدار و نمود شناخت‌پذیری است که حکایت از سرشت خدای فاقد زمان و فاقد امکان می‌کند؛ خدایی که بود و هستی در خود است و ابزار تجربی ما هیچ راهی بدان ندارد. مسیح بهترین نمونه و دلیل برای امکان سخن‌گفتن از خدا را با پاس‌داشت قوانین کانتی به دست می‌دهد (Rossi, 2006: 126). هرچیت دیگری از شناخت خداوند، اعم از صفات و افعال او، چنین وضعیتی را می‌یابد و از این رو، در نگاه انسان معرفت الهی مسدود و ناممکن نیست. اما نباید فراموش کرد که کانت به این علت به «تأسیس مابعدالطبیعه اخلاق» دست می‌زند که اعلام کند سنخ دیگری از مبنای معرفت‌شناسی هم وجود دارد که مابعدالطبیعه جزمی از احاطه بر آن ناتوان است.

### اخلاق و اصول موضوعه عقل عملی

هنگامی که کانت از کار ترسیم هندسه معرفتی طبیعت، تحلیل قوای شناختی و شرایط ماتقدم هرگونه تجربه ممکن فراغت می‌یافت، هم با نتایج قهری فلسفه نظری خویش در زمینه تقابل بود و نمود مواجه بود و هم باید تکلیف فعل اخلاقی مسبوق «اختیار» را، که در نسبت‌های طبیعی نمی‌گنجید، روشن می‌کرد. به بیانی دیگر، کانت از سویی ضرورت ناظر بر رفتار طبیعت و موجبت انکارناپذیر آن را در پیش روی داشت و از سوی دیگر، امکان غلبه بر این ضرورت را از طریق شهود اخلاقی تصدیق می‌کرد. به باور او، تنها مفهوم ماتقدم شناخت عملی، همانا مفهوم «اختیار» است که پایه قانون عقل عملی هم به‌شمار می‌رود، اما خداوند و

نفس دو شرط ضروری اراده‌اند؛ یعنی شرایط کاربرد عملی عقل محض‌اند. اگر اختیار نباشد، ایده‌های خدا و نفس جاودان هم ممکن نیستند (کانت، ۱۳۸۵: ۵/۴). بنابراین، ایده بیان‌گر هرگونه فعل اختیاری از یک سو و پایه دو ایده دیگر عقل از سوی دیگر، همین ایده اختیار است که در حکم شرط ماتقدم ساحت عقل عملی به‌شمار می‌روند. پرسش اصلی دیگر این است که باوجود روابط ضروری و علی‌اعیان طبیعی، که آدمی به اعتبار جسم خویش جزئی از آن است، اختیار، اراده، و به‌طورکلی فعل اخلاقی چگونه ممکن است؟ از دیدگاه کانت درخصوص امکان یا عدم امکان فعل اخلاقی باید گفت بهترین دلیل برای امکان چیزی همانا وقوع آن است. «فعل اخلاقی ممکن است» به‌دلیل این‌که واقعاً تحقق دارد و ازاین‌رو، عقل عملی محض نیز اثبات می‌شود و همین عقل است که سرچشمه صدور احکام به‌شمار می‌رود. کانت در مقدمه *نقد عقل عملی* می‌گوید:

این کتاب در پی اثبات وجود عقل عملی محض است، زیرا قوای عقل عملی را می‌سنجد. اگر از این آزمون سربلند درآید، دیگر نیازی به اثبات امکان عقل عملی نیست، زیرا اگر عقل، به‌عنوان عقل محض، به‌واقع عقل عملی باشد، واقعیت خود و مفاهیمش را در قالب اعمال نشان می‌دهد و هر بحث و جدلی که بخواهد ناممکن بودن آن را اثبات کند، بحث بیهوده‌ای خواهد بود (همان: ۵/۳).

کانت با نظر به دیدگاه‌های اخلاقی روسو، هیوم، شافتمبری، و دیگران اعلام می‌کند که صفت دائمی فعل اخلاقی، همانا «نیک‌بودن» به‌نحو ضروری است و ازاین طریق، دامنه این افعال از عواطف و احساسات متغیر و غیرضروری متمایز می‌شود. فقط «اراده نیک» است که بی‌قید و شرط خوب دانسته می‌شود و ازاین‌رو، بر تمامی افعال مودی به ارزش اخلاقی حاکم است. اما باید دانست که نه «اختیار» متعلق شناخت نظری است و نه «اراده نیک» و گویی، عقل نظری چیزی درباره آن‌ها نمی‌داند. عینیت اختیار به‌معنای شناخت نظری آن‌ها نیست، بلکه اختیار در حکم ایده عقل نظری است که فقط به‌مثابه یک احتمال تلقی می‌شده و اکنون تبدیل به تصدیق (assertion) عملی شده است (همان). درواقع، عقل نظری «بودن» اختیار را می‌پذیرد، اما آن را ناشناختنی می‌داند؛ درحالی‌که عقل عملی آن را ضروری می‌داند و مفروض می‌گیرد. در نگاه کانت، اصل جهت کافی لایب‌نیس منافی با اختیار و درنتیجه منافی با امکان هرگونه اراده آزاد است (Guyer, 2006: 213). اما کانت برای آن‌که در نقد نخست، تعارضی در نظام معرفتی‌اش حاصل نشود و علت پدیداری را نفی نکند، برآن است که زنجیره علی و ضروری بر قلمرو پدیدارها حاکم است و اختیار و اراده آزاد متعلق به

قلمرو ذات و نفس الامر است؛ اما نکته مهم این است که سلسله علل پدیداری هماهنگ و مطابق با اراده آزاد پیش می‌رود، بدین معنا که اگر اراده فی نفسه به گونه‌ای دیگر بود، زنجیره علل هم به صورتی دیگر ظاهر می‌شد (Kant, 1979: 583b, 555a). چنین رهیافتی دلالت بر اثبات «امکان منطقی» اختیار دارد، نه «امکان وقوعی» آن و به‌دیگرسخن، وی در صدد اثبات نامتناقض بودن قانون طبیعت با اختیار فی نفسه است (Guyer, 2006: 215, 219).

نظر به این که عمارت فلسفه اخلاق کانت بر پایه مفهوم «اراده» بنا شده است، در ویژگی و مختصات آن نیز باید توجیه مناسبی عرضه شود. به عقیده وی، مهم‌ترین شرط تحقق اراده آزاد، همانا خودآیین بودن (autonomy) آن است؛ بدین معنا که اراده نباید از هیچ عامل بیرونی تأثیر پذیرد و باید تابع خود باشد. فعل اخلاقی، فعلی است که فقط به دلیل و با هدف انجام دادن دستور اراده خود یا همان اصول اخلاقی محض عمل کند. تحقق این امر مسبوق به وجود دو شرط است:

نخست آن که تنها امر حاکم بر فرد، دستور (maxim) قانون اخلاق باشد و دوم آن که فرد در انجام دادن دستورات اخلاقی هیچ هدفی جز انجام وظیفه‌اش در نظر نداشته باشد. هر عامل یا غایت بیرونی، فعل را از حیث اخلاقی خارج و آن را غیر اخلاقی می‌کند. هر امر بیرونی که مؤثر بر اراده شود، امکان دارد سبب تعارض دستور و قاعده اخلاقی نیز شود. بدین ترتیب، دستور باید فقط از قانون اخلاقی صادر شود؛ در غیر این صورت، اراده را از بین می‌برد. فقط قانون اخلاقی است که اراده آزاد را نگاه می‌دارد، زیرا این قانون از بطن عقل برآمده است و به فعل اخلاقی جهت می‌بخشد. از این رو، اگر نزد خردمندی که به مقتضای قانون اخلاقی عمل می‌کند، میان دستور عقلی و اراده آزاد تعارضی هم وجود داشته باشد، نهایتاً، به غلبه دستور عقل می‌انجامد (کانت، ۱۳۸۵: ۲۰/۵). این غلبه، به معنای تحکم و ضرورت کور نیست؛ بلکه به منزله پشتوانه‌ای مطلق، غیرنسبی، غیرشکاکانه، و البته صوری برای تمامی افعال اخلاقی در هر زمان و هر مکان است.

اگر وصف اراده همانا خودآیینی است و استقلال فعل ویژگی بارز آن شمرده می‌شود، در مقابل، دیگرآیینی مهم‌ترین آفت اخلاق و به تعبیر کانت «شر بنیادین» است. این واژه بر آن چه مبدأ تمامی افعال ناپسند است دلالت دارد و با هرگونه فضیلت انسانی در تقابل است. از این رو، کانت، صرفاً، عملی را اخلاقی می‌شمارد که هیچ هدفی را جز «انجام تکلیف» (obligation) نشانه نگیرد؛ یعنی عملی است که علت عالی آن در اراده و هدف غایی‌اش، که همان پیروی از دستور عقل است، ریشه دارد. وی آشکارا، عملی را که گرچه مطابق



قانون اخلاق بوده؛ ولی با انگیزه دستیابی به هدفی بیرون از فرد صورت گرفته است غیر اخلاقی می‌نامد (همان: ۵/۷۲). ارزشمندی عمل اخلاقی از نتایج حاصل شده یا پیش‌بینی شده آن بر نمی‌آید، بلکه از قانونی که آن را تعیین بخشیده است سرچشمه می‌گیرد. کانت، در بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق، وظیفه را «ضرورت عمل کردن از سر احترام به قانون» می‌داند و بر واژه «احترام» (respect) تأکید زیادی دارد. اهداف بیرونی هر چقدر هم که بزرگ باشند، چون ارزش نامشروط ندارند، سزاوار احترام مطلق نیستند. فقط وظیفه و پیروی محض از قانون است که می‌تواند از احترام همه‌جانبه فاعل شناسا برخوردار شود. «فردی که قانون را فقط به خاطر خودش و به صورت محض پیروی کند، می‌تواند از احترام برخوردار شود و بدین‌سان، در حکم فرمان (command) قرار گیرد» (کانت، ۱۳۶۹/۴۰۰).

اکنون اگر گفته شود قانون مطلق و نامشروط اخلاقی چگونه می‌تواند به نحو انضمامی و جزئی ظاهر شود، پاسخ کانت آن است که از طریق دستور اخلاقی و این، خود، باید واجد سه شرط اساسی باشد: نخست، آن که همگان توانایی فهم آن را داشته باشند. دوم، آن که اراده آزاد و اختیار مبنای صدور آن قرار گیرد و سوم، آن که این دستور باید خودآیین و مستقل باشد و هیچ هدف و مقصد دیگری آن را متأثر نسازد. کانت برای این دستورات مطلق اخلاقی عبارات و تقریرهای مختلفی آورده است، ولی شارحان بر سه مورد آن توافق دارند:

۱. چنان عمل کن که بتوانی بخواهی عمل تو به مثابه قانون کلی درآید.  
 ۲. چنان عمل کن که انسانیت را، چه در شخص خودت و چه در دیگران، همواره به عنوان غایت به کاربری؛ نه صرفاً به عنوان وسیله.

۳. چنان عمل کن که همواره به واسطه قاعده‌هایت، عضوی از کشور عام غایات باشی.  
 دستور را مطلق (categorical) می‌نامیم، زیرا نامشروط است و آن را فرمان (imperative) و حکم می‌نامیم، زیرا گاه برخلاف میل و اراده خود باید کاری را انجام دهیم. دستور مطلق همان اصل اخلاقی عقل محض برای موجوداتی است که از عقل و احساس برخوردارند (Guyer, 2006: 179).

برخی از شارحان کارکرد دستور مطلق کانتی را نه دستور و فرمان، بلکه آن را میزان و محکی برای افعال ما می‌دانند (کورنر، ۱۳۸۰: ۲۸۳). اما برخی افزون بر فایده نقادی، دستور اخلاقی را دستور می‌دانند، زیرا اطاعت و پیروی را هم از ما می‌خواهد (سالیوان، ۱۳۸۰: ۷۱). به هر روی، آیین‌هایی که می‌خواهیم به قانون تبدیل‌شان کنیم باید از تناقض با دیگر قوانین و به‌ویژه از تعارض با خودشان به دور باشند.

گفتیم که از میان سه ایده اختیار، نفس، و خدا، که در عقل عملی به نحو ایجابی تصدیق می‌شوند، اختیار در حکم پایه و مقدم بر دو ایده دیگر است. فعل اخلاقی بدون وجود مفهوم اختیار هیچ معنایی ندارد و با استقرار این ایده است که امکان اثبات بقای نفس و وجود خداوند نیز فراهم می‌شود. اکنون، با فرض این که اختیار شرط اساسی وجود فعل اخلاقی است، این فعل اخلاقی به سوی دستیابی به برترین خیر (highest good) پیش می‌رود؛ برترین نیکی‌ای که در آن فضیلت و سعادت در کنار هم قرار گرفته و لازم و ملزوم یک‌دیگرند. اما دسترسی به فضیلت کامل و سعادت نیازمند دو شرط است: نخست، بقای نفس و روحی که همواره به سوی کسب فضیلت در حرکت است (استمرار فضیلت برای درک سعادت کامل) و دوم، خدایی که با حکمت خویش این سعادت را به آدمی اعطا کند. بدین ترتیب، هرچند خدا اصل موضوعه (postulate) عقل عملی کانت است، اما تصور و شناخت و تصدیق او، براساس تصور و شناخت و تصدیق فعل اخلاقی صورت می‌گیرد؛ گویی اگر در تأمین هدف افعال اخلاقی توانا بودیم، نیازی به فرض خداوند نداشتیم! تنها پیش شرط تحقق اخلاق نزد کانت همان اراده است، اما این اراده به سوی هدفی گام برمی‌دارد که اگرچه در تکوین خود نیاز به هیچ امر بیرونی ندارد، برای فضیلت و سعادت خود نیازمند استمرار حیات در دنیایی دیگر (اثبات جاودانگی نفس) با حضور خدایی قادر و داناست. اما کانت در توجیه این نیازمندی چه می‌گوید؟ در پاسخ به این سؤال، خلاصه دیدگاه او چنین است: سعادت امری تجربی و بر پایه‌های طبیعت استوار است، اما اخلاق امری ارادی و در درون آدمی است و هیچ پیوندی میان این دو وجود ندارد. فرد اخلاقی اگر در پی سعادت باشد، باید بتواند قوانین طبیعت را با قوانین اخلاق همراه سازد و طبیعت را به گونه‌ای سامان دهد که همواره، به فرد اخلاقی سود برساند. اما، چنین کاری در توانایی آدمی نیست و به همین سبب، به موجودی نیاز داریم که آفریننده و سامان‌دهنده طبیعت باشد. این موجود، با دانایی و حکمت مطلق که دارد، دستگاه طبیعت را به سمت و سوی امر اخلاقی سوق می‌دهد. بدین ترتیب، این موجود شرط امکان برترین خیر است که آفریننده جهان و طبیعت نیز هست. با این وصف، فرض وجود خداوند از نگاه اخلاقی ضرورت دارد (کانت، ۱۳۸۵: ۱۲۵/۵).

این تقریر، در واقع، به مثابه برهان اخلاقی کانت در زمینه اثبات وجود خداوند به‌شمار می‌آید. چنین موجودی باید واجد سه خصوصیت نیز باشد: دانای مطلق، توانای مطلق، حاضر مطلق. اکنون باید بگوییم که ما هیچ شناختی، مگر شناخت اخلاقی، از خداوند نداریم و

از این رو، هرگونه تلاش برای اثبات خداوند، به شیوه نظری، بی ثمر و ناممکن است. از این منظر، وجود خداوند جنبه‌ای کاملاً درون‌ذات (subjective) می‌یابد و درمقابل گویی کوشش برای جست‌وجوی جنبه برون‌ذات (objective) آن غیرضروری می‌نماید (همان).

اگر بادقت ملاحظه شود، با انکار وجه عینی و برون‌ذات خداوند، دین و پیکره آن نیز به وجهی درونی، شخصی، و شهودی فروکاسته می‌شود. کانت در کتاب دین در محدوده عقل تنها، ضمن تمایز قائل شدن بین دو نوع «دین عبادی» و «دین اخلاقی»، فقط نوع اخیر را ضامن فعل اخلاقی و بهبود آن می‌داند و نوع نخست را آفت‌زا و مغایر با سلامت فعل اخلاقی برمی‌شمارد (کانت، ۱۳۸۱: ۷۹-۸۱). در دین مورد نظر کانت، معجزه جای ندارد؛ زیرا به عقیده او اعجاز در جایی کارایی دارد که عقل حضور نداشته باشد (همان: ۸۴). بدین ترتیب، تعدد ادیان نیز برجیده می‌شود و فقط یک دین حقیقی، آن هم بر پایه ضمانت سلامت اخلاقی باقی می‌ماند. در چنین دینی به مناسک و آداب دینی نیاز نیست، زیرا علاوه بر آن که نیاز به شناخت نظری و برهانی خداوند نیست، انجام وظیفه هم فارغ از هرگونه آداب ویژه خواهد بود! (همان: ۱۵۴). روشن است که در این جا تأثیرات مذهبی لوتری و آموزه‌های فرقه پاک‌دینی، به مدد نظام اخلاقی کانت آمده و نوعی پیوند ارگانیک با آن پیدا کرده است. نه اخلاق صوری کانت از گزند نقدهای متعدد متفکران دو قرن اخیر در امان مانده است و نه دین اخلاقی او. مؤسس فلسفه نقادی در پی آن بود که حلقه‌ها و قطعات هندسه معرفتی خود را به یک‌دیگر متصل کند، غافل از آن که وجوه متناقض و تعارض‌گونه فلسفه او در میانه راه حتی برای خود او نیز مشکل‌آفرین می‌شود. نشان‌دادن این وجوه و احصای نقدهای مطرح‌شده، نیازی به مجال مستقلی دارد و امید است در نوشتار دیگری به این امر نیز بپردازیم.

## منابع

- سالیوان، راجر (۱۳۸۰). *اخلاق در فلسفه کانت*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: طرح نو.
- کانت، امانوئل (۱۳۶۹). *بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق، گفتاری در حکمت کردار*، ترجمه حمید عنایت و علی قیصری، تهران: خوارزمی.
- کانت، امانوئل (۱۳۷۰). *تمهیدات*، ترجمه غلامعلی حداد عادل، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- کانت، امانوئل (۱۳۸۱). *دین در محدوده عقل تنها*، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران: نقش و نگار.
- کانت، امانوئل (۱۳۸۵). *نقد عقل عملی*، ترجمه انشاءالله رحمتی، قم: نورالثقلین.
- کورنر، استفان (۱۳۸۰). *فلسفه کانت*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: خوارزمی.

Guyer, Paul (2006). *Kant*, Routledge Press.

Kant, Immanuel (1979). *Critique of Pure Reason*, Trans. N. Kemp Smith, Oxford: Oxford University Press.

Rossi, J. (2006). *Reading Kant Through Theological Spectacles, Kant and the New Philosophy of Religion*, Indiana University Press.

