

دو فصلنامه فلسفی شناخت، «ص ۲۰۵-۲۳۶»  
پژوهشنامه علوم انسانی: شماره ۷۱/۱  
پاییز و زمستان ۱۳۹۳، No.71/1، Knowledge

## نقش فلسفه تاریخ در نظریه امید کانت

مرتضی نوری\*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۱۲/۱۲

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۲/۲۱

### چکیده

به گواهی کتاب نقد عقل محض، یکی از دغدغه‌های اصلی کانت در سرتاسر پروژه نقدانته او یافتن پاسخی برای مسأله امید است: اگر انسان تکلیف‌های اخلاقی‌ای را که عقل بر گردن او نهاده به جای آورد، تا چه اندازه می‌تواند برای رسیدن به سعادت امیدوار باشد؟ جدایی نظام طبیعت از نظام اخلاق در فلسفه کانت توجیه این امید را به مسأله‌ای اساسی بدل می‌کند. اگر چه این مسأله، به گفته خود کانت، مسأله‌ای توأمان نظری و عملی است، او در آثار نخستین خود می‌کوشد تنها با توسل به کارکرد عملی عقل بدان پاسخ دهد، اما به خاطر شکاف عمیقی که در فلسفه نظری و عملی او میان طبیعت و اخلاق وجود دارد، پاسخ او چندان قانع‌کننده نیست. مدعای اصلی این مقاله آن است که کانت در نقد قوه حکم با پل زدن میان طبیعت و اخلاق، فلسفه نظری و فلسفه عملی، در واقع در صدد رفع نواقص نظریه امید خود برآمد، و در نهایت با به‌کارگیری مفهوم غایت‌مندی طبیعت در فلسفه تاریخ توانست نظریه‌ای قانع‌کننده در باب امید بپروراند.

واژگان کلیدی: نظریه امید، اخلاق، سعادت، فلسفه نظری، فلسفه عملی، غایت‌مندی، فلسفه تاریخ.

---

\*. دانشجوی دکتری رشته فلسفه جدید و معاصر غرب، دانشگاه شهید بهشتی. آدرس الکترونیک: noory1981@gmail.com

مقدمه

در انسان‌شناسی کانت، انسان به دو ساحت متمایز حسانی عقلانی تقسیم شده است. جنبه عقلانی او وی را به انجام فضیلت به خاطر خود فضیلت فرا می‌خواند و جنبه طبیعی یا حسانی‌اش به جست‌وجوی سعادت، که «همانا ارضای تمامی امیال اوست»<sup>۱</sup> قوانین اخلاق که از جنبه عقلانی او سرچشمه می‌گیرند از وی می‌خواهند تا در عمل به فضیلت تنها انگیزه‌اش حرمت نهادن به قانون اخلاقی باشد و از انتظار هرگونه پاداشی در ازای آن چشم‌پوشد و حال آن‌که سرشت سعادت‌جویانه او نمی‌تواند چنین انتظاری را نادیده بگیرد. عقل، به عقیده کانت، خیر کامل انسان را در سعادت صرف نمی‌بیند، بلکه خیر کامل از منظر عقل زمانی فراچنگ می‌آید که سعادت در پی «لیاقت»<sup>۲</sup> رسیدن به آن به دست آید، یعنی انسان پیشاپیش با عمل اخلاقی خود خویشتن را لایق رسیدن به سعادت کرده باشد. اما اخلاق هم به تنهایی نمی‌تواند خیر کامل را محقق سازد اگر که تنها لیاقت رسیدن به سعادت را به ارمغان آورد و در پی آن عملاً پاداش خوشبختی را نصیب انسان نکند. پس اگر انسان را در تمامیت او بنگریم و هیچ‌یک از جنبه‌های عقلانی و حسانی او را از قلم نیاندازیم، خیر کامل‌اش زمانی محقق می‌شود که فضیلت او با سعادت توأم شود و عمل به قانون اخلاقی در نهایت به ارضای امیال و خواسته‌های او بیانجامد.<sup>۳</sup>

باری، نظریه امید قرار است پاسخی برای این پرسش فراهم کند که «اگر آنچه را بر من است انجام دهم، به چه چیز امید می‌توانم داشت؟»<sup>۴</sup> اگر انسان به ندای اخلاق گوش فرا داد و فضیلت را محقق ساخت آیا می‌تواند انتظاری معقول برای رسیدن به سعادت داشته باشد. به تعبیر دیگر، جهان طبیعت تا چه اندازه پروای اخلاقی بودن یا نبودن انسان را

1. CPuR, A806/B834. در این مقاله، ارجاع به آثار کانت بر اساس اختصارات زیر صورت می‌گیرد:

**A** *Anthropology from a Pragmatic Point of View*

**SB** "Speculative Beginning of Human History"

**CF** *The Contest of the Faculties*

**CJ** *Critique of Power of Judgment*

**CPrR** *Critique of Practical Reason*

**CPuR** *Critique of Pure Reason*

**IUH** "Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Intent"

**PP** *To Perpetual Peace: A Philosophical Sketch*

**R** *Religion within the Boundaries of Mere Reason*

**AOQ** "An Old Question Raised Again: Is the Human Race Constantly Progressing?"

2. worthiness

۴. همان، A835/B833

۳. بنگرید به همان، A813/B841

دارد، و قوانین طبیعی در جهان پدیدار تا چه اندازه با قوانین اخلاق، که برآمده از جهان ناپدیدارند، همخوانی دارد. باید توجه داشت که امید معقول به معنای آن نیست که انسان فضیلت مند حق دارد چشم‌انتظار سعادت باشد، بل چیزی فراتر از آن است؛ چه ممکن است کسی در پی انجام فضیلت حق داشتن امید برای رسیدن به سعادت را داشته باشد اما عملاً جایی برای چنین امیدی وجود نداشته باشد.<sup>۱</sup> ادعای کانت این است به حکم عقل چنین امیدی نمی‌تواند پوچ و واهی باشد.

من در فصل اول این مقاله، پاسخ‌هایی را که کانت از منظر فلسفه اخلاق و فلسفه دین خود به مسأله امید داده است به تفصیل به بحث خواهم گذاشت؛ در فصل دوم، به نارسایی این پاسخ‌ها اشاره خواهم کرد و نشان خواهم داد که آن‌ها، به خاطر اتکای صرف به ایده‌های عقل عملی، با ساختار مسأله امید، که اساساً مسأله‌ای نظری است، سازگاری ندارند، و از این رو نمی‌توانند مقصود اصلی را، که یافتن مبنایی معقول و موجه برای امید انسان به حصول کمال و، در پی آن، سعادت است، برآورده کنند. در فصل سوم، نشان خواهم داد که کانت به همان‌سان که پیش از نگارش نقد قوه حکم، به دلیل شکاف عبورناپذیر نظر و عمل یا طبیعت و اخلاق، پیکره فلسفه نقدی خویش را ناقص می‌دید و احساس می‌کرد که به حلقه واسطی برای پل زدن میان این دو ساحت به‌غایت ناهماهنگ، و به‌ناگزیر به هم وابسته، نیاز است، نظریه امید خود را نیز در برآوردن مقصود ناکام می‌دید و در نهایت کوشید تا با استفاده از نظریه غایت‌مندی طبیعت در فلسفه تاریخ نواقص نظریه امید خود را بر طرف و آن را تکمیل کند.

### ۱) پاسخ به مسأله امید از نظرگاه اخلاق و دین

#### ۱-۱) پاسخ به مسأله امید در نقد عقل محض

در نخستین اثر نقدی کانت، نقد عقل محض، قطعه‌ای هست که نشان می‌دهد «امید» یکی از سه مسأله اصلی را در طرح کلان فلسفه او را تشکیل می‌دهد:

«تمامی دغدغه‌های عقل من، خواه نظری خواه عملی، در سه پرسش به هم می‌پیوندند:  
 ۱) چه می‌توانم بدانم؟ (۲) چه باید بکنم؟ (۳) به چه امید می‌توانم داشت؟ پرسش نخست پرسشی صرفاً نظری است؛ ... پرسش دوم پرسشی صرفاً عملی است؛ ... و پرسش سوم، یعنی این پرسش که «اگر آنچه را که بر من است انجام دهم، در آن صورت به

۱. بنگرید به Peters, 1993:30

چه چیزی امید می‌توانم داشت؟» پرسشی توأمان نظری و عمل است.<sup>۱</sup> برای فهم این قطعه بهتر است کمی معنای دو واژه «نظری» و «عملی» را در اصطلاح‌شناسی کانت بشکافیم. کانت معتقد است که عقل در شناخت‌های خود به دو گونه می‌تواند با ابژه خویش ارتباط داشته باشد:

«یا صرفاً ابژه و مفهوم آن را (که باید از جایی دیگر داده‌شده باشد) «تعیین می‌کند»<sup>۲</sup>،

و یا در غیر این صورت ابژه را «تحقق می‌بخشد»<sup>۳</sup>. نخستین گونه شناخت همان

شناخت «نظری» عقل است، و دومین گونه آن شناخت «عملی» عقل<sup>۴</sup>.

از این قطعه چنین بر می‌آید که وقتی با شناخت امور داده‌شده یا امور واقع سر و کار داریم پای کارکرد نظری عقل در میان است و آن گاه که قرار است با عمل خود ابژه‌ای را در جهان بیرون محقق سازیم، پای کارکرد عملی عقل به میان می‌آید.

کانت در دیباچه نقد قوه حکم تعریف روشن‌تری از این دو اصطلاح به دست می‌دهد. فلسفه تا آن جا که اصول شناخت عقلی اشیاء را در خود می‌گنجاند به دو حوزه «نظری» و «عملی» تقسیم می‌شود. ملاک این تقسیم‌بندی، مفاهیمی است که امکان پیشینی ابژه‌های متعلق به هریک از دو حوزه فلسفه را تعیین می‌کنند. مفاهیم متعلق به فلسفه نظری همان «مفاهیم طبیعت» اند که شناخت نظری جهان بر طبق اصول پیشینی را از طریق کارکرد تقویمی فاهمه ممکن می‌سازند؛ عقل در این حوزه، برخلاف فاهمه، از حیث نظری قانون‌گذار نیست و تنها نقشی تنظیمی را در وحدت‌بخشیدن به قوانین تجربی و امکانی بر عهده دارد. در مقابل، مفهوم متعلق به حوزه فلسفه عملی «مفهوم آزادی» است که عمل بر طبق قوانین پیشینی عقل را ممکن می‌سازد؛ عقل در این حوزه، بر خلاف حوزه نظری، نقشی قانون‌گذار دارد و اصول پیشینی فلسفه عملی را نه بر اساس نظام علی معلولی حاکم بر جهان پدیدار بلکه بر اساس علیت اراده آزاد که متعلق به جهان ناپدیدار است به دست می‌دهد. بنابراین، «به حق می‌توان فلسفه را به دو حوزه تقسیم کرد، دو حوزه‌ای که با نظر به اصول‌شان یکسره از هم متمایزند، یعنی حوزه نظری، یا «فلسفه طبیعت»، و حوزه عملی، یا فلسفه اخلاق»<sup>۵</sup>. بر این اساس، می‌توان گفت فلسفه نظری ناظر به امور عالم است چنان که هستند (البته در ساحت پدیدار)، و فلسفه عملی ناظر به امور عالم است چنان که باید باشند.

1. CPuR,A804-805/B832-833

2. to determinate

3. to make actual

۴. همان، B,IX-X

5. CJ,5:171

مرتضی نوری

با این مقدمه، می‌کوشم قطعه آغازین نقل‌شده در باب مسأله امید را رمزگشایی کنم و نشان دهم که کانت به چه معنا مسأله امید را پرسشی توأمان نظری و عملی می‌داند. برای این کار، بهتر است روندی را که او در بخش روش‌شناسی استعلایی نقد عقل محض<sup>۱</sup> در پیش می‌گیرد گام به گام تعقیب کنیم. به عقیده او، عقل محض در کاربرد نظری خود، برخلاف فاهمه، فقط کارکردی سلبی می‌تواند داشت: تعیین مرزهای شناخت. اما وی معتقد است که به هر روی «باید در جایی خاستگاهی برای شناخت ایجابی متعلق به قلمرو عقل محض وجود داشته باشد ... و گرنه این خواهش سیری‌ناپذیر [عقل] برای یافتن پایگاهی استوار در فراسوی همه مرزهای تجربه را به چه علتی نسبت می‌توان داد؟»<sup>۲</sup> عقل برای دست یافتن به ابژه‌هایی که برای او بیش‌ترین اهمیت را دارند (خدا، نفس، جاودانگی) هرگاه از راه کارکردهای «نظری» خود اقدام کرده راه به جایی جز تعارض نبرده است. اما یک آزمون دیگر پیش روی ماست و آن این که آیا عقل در کارکرد دیگر خود یعنی کارکرد عملی بختی برای دست یازیدن به ابژه‌های به‌غایت مهم خود دارد.

می‌دانیم که سه دغدغه مهم عقل آزادی اراده، جاودانگی نفس، و وجود خداوند در نظر کانت از لحاظ منطقی ممکن و از حیث استعلایی ناممکن‌اند، زیرا هرچند در صورت خود حاوی هیچ تناقضی نیستند اما با شروط پیشینی تجربه ناسازگارند و، به اقتضای تعریف خود، ناممکن است که در شهود حسی عرضه شوند؛ متعلقات این سه ایده عقل اگر وجود هم بتوانند داشت هرگز متعلق شهود حسی نخواهند بود، و از آن جا که انسان از داشتن قوه‌ای برای شهود عقلی نیز بی‌بهره است، پس این سه «برای عقل نظری همواره برون‌باش<sup>۳</sup> اند و هیچ کاربرد درون‌ماندگار<sup>۴</sup>ی ندارند، یعنی به‌کارگیری آن‌ها برای ابژه‌های تجربه مجاز نیست.»<sup>۵</sup> اما اگر این سه متعلق برای شناخت نظری ما کارکرد ضروری یا تقویمی ندارند و با این حال عقل ما مصرانه بر آن‌ها تأکید دارد، پس اهمیت آن‌ها احتمالاً با دغدغه‌های «عملی» ما سروکار دارد. یعنی، شاید بتوان با روی کردن به کارکرد دیگر عقل کارکرد عملی آن شناختی، هرچند نه نظری، از آن‌ها حاصل کرد، و این احتمالی است که نمی‌توانیم بی‌دلیل، پیش از آن که بیازماییم، نادیده‌اش بگیریم. چنان‌که گفتیم، کانت امر عملی را چنین تعریف می‌کند: «عملی هر آن چیزی است که

۲. همان، A796/B827

۱. بنگرید به CPuR, A795/B821ff

3. transcendent

4. immanent

۵. همان، A799/B827

از راه آزادی ممکن می‌شود.<sup>۱</sup>

اما تفاوت کارکرد نظری و عملی عقل، آن گاه که به کردار آدمی مربوط می‌شود، بسیار ظریف است. اگر ما در عمل خود انگیزه‌ای جز احترام نهادن به قانون اخلاقی داشته باشیم، در آن صورت طبق تعریف کانت با قوانین «پراگماتیک» کردار سر و کار داریم، یعنی قوانینی که از طریق تجربه و استقرا به دست آمده‌اند و به ما نشان می‌دهند که برای رسیدن به «سعادت» چگونه باید عمل کرد. در این جا عقل تنها کارکردی تنظیمی دارد، یعنی می‌کوشد تا در قالب آموزه دوران‌دیشی<sup>۲</sup> وحدتی از قوانین تجربی معطوف به سعادت را به دست دهد، قوانینی که به خاطر وابستگی به تجربه و استقرا به طور کامل پیشینی نیستند. این قوانین اگر چه به عمل انسان مربوط اند، اما قوانین عمل انسان را در ساحت پدیدار و مطابق با مفاهیم طبیعی فاهمه بررسی می‌کنند و از این رو به کارکرد نظری عقل، فلسفه نظری، یا آموزه طبیعت تعلق دارند. در مقابل، اگر عمل ما مشروط به شرایط تجربی نباشد و مطابق با قوانین پیشینی عقل محض، یعنی بر اساس اختیار یا آزادی اراده، صورت گیرد، در آن صورت با قوانین اخلاقی سر و کار داریم. این قوانین، برخلاف قوانین دسته اول، به کارکرد عملی عقل، فلسفه عملی، یا آموزه اخلاق، تعلق دارند و به عقل امکان می‌دهند تا برای شناخت ایجابی متعلق ایده‌های خود اصولی پیشین را، البته از حیث عملی و نه نظری، به کار گیرد.<sup>۳</sup>

برای مثال، قانون «دروغ‌گو رسوا است»، طبق تعاریف کانت، قانونی پراگماتیک است و به کارکرد نظری عقل یا فلسفه طبیعت تعلق دارد. این قانون بر اساس افعال تجربی آدمی و پیامدهای تاریخی آن در زندگی صورت‌بندی شده است و در واقع به ما می‌گوید که، به گواهی تجربه، سرانجام خوشی در انتظار انسان‌های دروغ‌گو نیست و اگر انسان خواهان حفظ آبرو و کسب اعتبار در میان هم‌نوعان خود است باید از دروغ‌گفتن پرهیزد. در مقابل، قانون «تو نباید دروغ بگویی» قانونی اخلاقی است که به کارکرد عملی عقل یا فلسفه اخلاقی تعلق دارد و هیچ انگیزه سعادت‌جویانه یا دوران‌دیشانه‌ای را شرط عمل به این قانون قرار نمی‌دهد. با عمل بر طبق قانون نخست اراده انسان موجب به امیال طبیعی اوست و به تعبیری او با اراده حیوانی یا انفعالی<sup>۴</sup> سر و کار دارد، در حالی که عمل بر طبق

۱. همان، A800/B828

2. doctrine of prudence

۳. بنگرید به CJ,5:171-174؛ نیز CPuR,A800/B828

4. pathological

مرتضی نوری

قانون دوم، که تنها انگیزه آن حرمت نهادن به قانون برآمده از عقل است، از آزادی انسان سرچشمه می‌گیرد و کانت «هر آنچه را که، چه به عنوان بنیاد چه به عنوان پیامد، با آن مرتبط باشد، «عملی» می‌نامد.»<sup>۱</sup> قوانین آزادی به ما می‌گویند که چه چیزی باید رخ دهد هر چند شاید هرگز چنان چیزی رخ ندهد، در حالی که قوانین طبیعت تنها به ما می‌گویند که چه چیزی رخ می‌دهد؛ از این روست که قوانین آزادی را قوانین عملی هم می‌نامند.

اکنون می‌توان از قطعه آغازین مقاله که در آن مسأله امید از زبان کانت صورت‌بندی شده رمزگشایی کرد. پرسش اصلی ما این بود که آیا می‌توان به متعلقات ایده‌های سه‌گانه عقل آزادی، جاودانگی، و خدا که از چنگ کارکرد نظری عقل می‌گریختند، به مدد کارکرد عملی عقل راهی یافت. چنان‌که گفتیم، کانت دغدغه‌های عقل را در سه پرسش زیر خلاصه می‌کند: (۱) چه می‌توانم بدانم؟ (۲) چه باید بکنم؟ (۳) به چه امید می‌توانم داشت؟ رویکرد عقل برای پاسخ به پرسش نخست رویکردی «نظری» است. مفاهیم فاهمه که امکان شناخت طبیعت، یا جهان پدیدار، را فراهم می‌کنند، قاعدتاً از نقشی تقویمی در شناخت نظری ما برخوردار اند، اما متعلقات ایده‌های عقل از آن جا که هرگز امکان حضور در ساحت تجربه را ندارند، به واسطه کارکرد نظری عقل قابل شناخت نیستند، و ما ناگزیریم که از شناخت نظری متعلقات این ایده‌ها، که از قضا بیش‌ترین اهمیت را برای ما دارند، صرف‌نظر و به کاربرد تنظیمی آن‌ها قناعت کنیم.

عقل در پاسخ به پرسش دوم رویکردی «عملی» دارد. به نظر کانت، عقل محض اگر به کارکرد عملی خود اکتفا کند می‌تواند پاسخی برای پرسش دوم به دست دهد اما از آن جا که کارکرد آن در این ساحت صرفاً اخلاقی است هیچ شناخت نظری‌ای در مورد ایده‌های عقل فراهم نمی‌تواند کرد.

پرسش سوم، اما، کلید پاسخ به نظریه امید را در خود دارد:

«اگر آنچه را که بر من است انجام دهم، به چه چیز امید می‌توانم داشت؟ این پرسش توأمان نظری و عملی است، به گونه‌ای که امر عملی هم‌چون کلیدی ما را به پاسخ پرسش نظری ... راه می‌برد. زیرا هرگونه «امیدی» با سعادت سر و کار دارد، و امید از منظر امر عملی و قانون اخلاقی همان نقشی را دارد که شناخت و قانون طبیعی از منظر شناخت نظری اشیاء دارند. امید سرانجام به این استنتاج راه می‌برد که چیزی «هست» (که تعیین‌کننده و پسین‌غایت فرجامین است) زیرا «چیزی می‌بایست رخ

دهد؛ شناخت به این استنتاج راه می‌برد که چیزی «هست» (که به عنوان برترین علت

عمل می‌کند) زیرا چیزی رخ می‌دهد.<sup>۱</sup>

ما می‌دانیم که جهان به اقتضای قوانین اخلاق «باید» نظمی عادلانه در توزیع سعادت داشته باشد؛ این نکته به جنبه عملی مسأله امید تعلق دارد؛ اما این نکته که جهان، به واقع، تا چه اندازه این اقتضای اخلاقی را برآورده می‌کند و تا چه اندازه با قوانین اخلاق هماهنگ «است»، به جنبه نظری مسأله امید ربط می‌یابد؛ این مسأله‌ای است توأمان نظری و عملی، و چنان که از روند استدلال کانت پیداست او می‌خواهد با توسل به کارکرد عملی عقل به جنبه نظری این مسأله که از قضا جنبه مهم‌تر آن است پاسخ دهد.

کانت برای پاسخ به این پرسش ایده «جهان اخلاقی»<sup>۲</sup> را پیش می‌کشد. جهان، تا آن جا که مطابق با قوانین اخلاقی باشد، جهانی اخلاقی است. این جهان یک ایده محض است اما ایده‌ای متعلق به عقل عملی که در واقع می‌تواند و باید بر جهان پدیدار اثرگذار باشد تا آن را، تا جایی که می‌شود، با این ایده سازگار و هم‌خوان کند. بنابراین، ایده جهان اخلاقی دارای نوعی واقعیت عینی است نه بدین معنا که متعلق آن را با شهود عقلی درک می‌توان کرد بل بدین معنا که متعلق آن به جهان حسی ربط می‌یابد، هرچند به عنوان متعلق از آن عقل محض در کارکرد عملی‌اش.

«اگر آنچه را بر من است انجام دهم چه قدر به دست‌یابی به سعادت امید می‌توانم داشت؟»؛ برای پاسخ به این پرسش نظری با تکیه بر عقل عملی، باید دید که آیا اصول عقل محض که قانون اخلاقی را به طور پیشین تجویز می‌کنند بالضروره چنین امیدی را با آن پیوند می‌زنند یا نه. کانت می‌گوید:

«به همان‌سان که اصول اخلاقی مطابق با عقل در کاربرد «عملی‌اش» ضروری اند، به همان اندازه ضروری است که مطابق با عقل در کاربرد «نظری‌اش» مسلم بیانگاریم که هرکس به همان میزان که خود را با کردار خویش لایق سعادت ساخته است امیدی مدلل<sup>۳</sup> برای رسیدن به سعادت دارد، و بنابراین نظام اخلاق همبستگی جدایی‌ناپذیری با نظام سعادت دارد، هرچند تنها در قالب ایده عقل محض.»<sup>۴</sup>

عقل، اگر جهان را محدود به جهان پدیدار ببیند، از حل مسأله امید ناتوان است؛ و از همین روست که عقل نظری، که ناظر است به امور جهان چنان که هستند و نه چنان که

۱. همان، 4-B833-6/A805

2. moral world

3. has cause to hope

۴. همان، 37-B809/A809



مرتضی نوری

باید باشند در حل مسأله امید فرو می ماند، زیرا در جهان پدیدار هیچ نشانی از هماهنگی نظام طبیعت و نظام اخلاق نیست. اما عقل عملی، که دغدغه اش پرداختن به امور عالم است چنان که باید باشند نه چنان که هستند لوازم این «باید»ها را مسلم می گیرد هرچند که در جهان پدیدار نشانی از آن‌ها یافت نشود. باید جهانی اخلاقی در کار باشد، وگر نه عقلی که قانون اخلاقی را تجویز می کند نامعتبر و پوچ خواهد بود. اما وجود یک جهان اخلاقی در گرو فرض یک «برترین عقل»<sup>۱</sup> است که نه تنها مطابق با قوانین اخلاقی فرمان دهد بلکه علیت را مطابق با همان قوانین بر طبیعت اعمال می کند. بنابراین، تنها با فرض چنان موجود هوشمندی است که عقل محض می تواند مبنایی برای پیوند ضروری عملی میان جهان اخلاقی و جهان طبیعی پیدا کند. جهان پدیدار هیچ نشانی از وجود جهانی اخلاقی ندارد، در حالی که عقل حکم می کند که باید چنان جهانی در کار باشد، جهانی که حاصل عمل اخلاقی ما در جهان پدیدار است؛ پس باید مسلم بیانگاریم که، هرچند نه در جهان کنونی، در آینده چنان جهانی در کار خواهد بود. «بنابراین، خدا و یک زندگی آینده دو پیش فرضی هستند که نباید آن‌ها را از وظیفه ای که عقل محض ... بر دوش ما می نهد، جدا دانست»<sup>۲</sup> از نظر کانت، عقل خود را بر سر یک دو راهی می بیند: یا این که چنان موجودی را به همراه جهان آخرت و یک زندگی دیگر مسلم بیانگارد و یا این که قوانین اخلاقی را پندارهایی پوچ و زاده خیال تصور کند، زیرا بدون چنان پیش فرض‌هایی امید به سعادت حاصل از عمل به قانون اخلاقی هیچ پایه و اساسی نخواهد داشت.<sup>۳</sup>

### ۱-۲) پاسخ به مسأله امید در دین، تنها در محدوده عقل

یکی از مسائلی که در دو پاسخ قبلی کانت به مسأله امید مسکوت مانده بوده این است که اگر به حکم عقل حصول سعادت منوط به تحقق فضیلت باشد، آن گاه باید مشخص کرد که دستیابی به خود فضیلت چگونه ممکن است. اهمیت این پرسش افزون می شود اگر به این نکته توجه داشته باشیم که اخلاق کانتی، به اقتضای وظیفه گرایی اش، راهیابی هرگونه انگیزه ای جز احترام به قانون اخلاقی را در حکم مخدوش شدن خلوص عمل و در نتیجه از میان رفتن صبغه اخلاقی آن می داند.<sup>۴</sup> چنان که کانت در کتاب دین، تنها در

1. highest reason

۲. همان، A811/B839

۳. بنگرید به، همان. استدلال کانت در نقد عقل عملی نیز کمابیش مشابه آن چیزی است که در نقد عقل

محض آمده است؛ در این باره بنگرید به ۱۱۴-۵:۱۱۳-۵: CPrR

۴. بنگرید به 74-77:5: CPrR

محدودهٔ عقل می‌گوید، ضعف یا سستی<sup>۱</sup> اراده، ناخالصی<sup>۲</sup> عمل، و گرایش ذاتی به شرارت<sup>۳</sup> سه عاملی هستند که انسان را پیوسته از دستیابی به فضیلت باز می‌دارند. از این رو اگر نتوان پاسخی به چگونگی امکان تحقق فضیلت داد، آرمان سعادت به خودی خود بی‌معنا می‌شود، چرا که فضیلت شرط رسیدن به سعادت است. به تعبیر دیگر، برای توجیه امید انسان در خصوص رسیدن به سعادت ابتدا باید دید که می‌توان برای دستیابی به فضیلت امیدی موجه داشت.

جهان تجربه حکایت از ضعف فطری انسان در برابر شر دارد و نشان می‌دهد که تحقق فضیلت اگر نه ناممکن دست کم بسیار صعب است، اما به هر روی غلبه بر شر باید برای انسان ممکن باشد، زیرا در غیر این صورت مسئولیت اخلاقی بی‌معنا خواهد بود؛ اگر عقل عملی ما اقتضا می‌کند که اخلاقاً خوب باشیم، پس این کار قاعدتاً باید در حیطة قدرت ما باشد، چه هر بایدی مستلزم توانستن است:

«این فرمان بی‌وقفه در جان‌های ما طنین‌انداز می‌شود: تو «باید» پیوسته بهتر شوی؛ پس، قاعدتاً باید توان این کار را در خود داشته باشیم ... تکلیف، ما را به چیزی فرمان نمی‌دهد مگر آن که انجام آن در توان ما باشد.»<sup>۴</sup>

پس مسأله این است که از یک سو عقل تکلیف تحقق فضیلت را بر گردن ما نهاده و از سوی دیگر جهان تجربه گواهی می‌دهد که سرشت طبیعی ما از به جا آوردن چنان تکلیفی قاصر است؛ افزون بر این می‌دانیم که عقل آنچه را که تحققش ناممکن است از ما طلب نمی‌کند، پس اگر عقل ما را به کاری ملزم کرده است علی‌القاعده انجام آن کار باید ممکن باشد، هر چند جهان تجربه خلاف آن را گواهی دهد. از این رو، باید پاسخی برای امکان دستیابی به فضیلت وجود داشته باشد. از نظر کانت، پاسخ‌های سنتی به مسأله امکان فضیلت‌مندی عمدتاً در دو دسته می‌گنجند. در دسته نخست دیدگاه‌هایی قرار می‌گیرند که می‌کوشند فضیلت را بر رحمت الاهی استوار کنند؛ انسان به اقتضای گناه نخستین طبعی شرور و گرایش به رذیلت دارد؛ تنها لطف و عنایت خداوند است که می‌تواند او را از ورطهٔ گناه به در آورد و به قلهٔ فضیلت برکشد. بر این اساس، تنها کاری که از انسان بر می‌آید آن است که به انتظار بنشیند تا رحمت خداوند شامل حال او شود و وی را از دروازه‌های فضیلت عبور دهد. چنین دیدگاه‌هایی نه تنها در حل مسأله فرو می‌مانند بلکه با نفی مسئولیت‌پذیری

1. frailty

2. impurity

3. wickedness

4. R,6:45-47

اخلاقی بنیان‌های اخلاق را سست می‌کنند.<sup>۱</sup>

پاسخ‌های دسته دوم، که در نقد عقل محض نیز نمونه‌ای از آن را می‌توان یافت، غالباً پیشرفت تدریجی انسان از راه تغییر خلق و خو به سوی فضیلت را راه حل فروگشایی این مسأله می‌دانند.<sup>۲</sup> کانت این نوع پاسخ را نیز نادرست می‌داند، زیرا تطابق صورت رفتار با قانون اخلاقی برای اخلاقی بودن عمل کفایت نمی‌کند. تنها زمانی می‌توان گفت به فضیلت دست یافته‌ایم که نیتی خالص و ناآلوده به امیال را در خود محقق کنیم. به دیگر سخن، عمل انسان تنها در صورتی اخلاقی است که انگیزه آن تنها و تنها حرمت نهادن به قانون اخلاقی باشد. ای بسا رفتارهایی که «مطابق با» تکلیف اخلاقی‌اند اما «از سر» تکلیف صورت نمی‌گیرند؛ این نکته نشان می‌دهد که فضیلت نه از راه تغییر تدریجی رفتار بلکه تنها از راه انقلابی در درون تولدی دوباره دست‌یافتنی است.<sup>۳</sup>

اما چنان‌که گفتیم، در جهان تجربه نمی‌توان کسی را سراغ گرفت که به چنین مقامی دست یافته باشد، چه انسان به اقتضای طبع در پس‌پشت هر عمل خود غایتی را می‌جوید و این امر خلوص نیت او و، در پی آن، تحقق فضیلت را ناممکن می‌سازد. در این جا کانت با توسل به الاهیات عقلانی ایده‌ای را مطرح می‌کند که با نظر به آن می‌توان امید رسیدن به فضیلت را معقول ساخت: ایده فرد واجد کمال اخلاقی (مسیح). عقل عملی که انسان را ملزم می‌کند تا از طریق خلوص بخشیدن به نیت خود به فضیلت دست یابد، ایده‌آل چنین مقامی را در شخصیت انسان کامل به دست می‌دهد. مسیح صرف نظر از وجود تاریخی یا واقعی‌اش سرنمون عقلانی کمال اخلاقی است، ایده‌آلی است که انسان‌ها برای رسیدن به مقام آن باید بکوشند. اما چه تضمینی هست که با الگو قرار دادن این ایده، انسان به چنان مقامی دست یابد؟ چه تضمینی هست که انسان تصمیم به ایجاد انقلابی در درون خود بگیرد اما در عمل بتواند به لوازم آن پایبند بماند و پاکی نیت خود را از هجوم و سوسه‌های پی‌درپی که از سوی طبیعت حسانی‌اش بر وی وارد می‌شود حفظ کند؟ در این جا باز ایده دیگری از عقل عملی به میان می‌آید: باید موجودی متعال در کار باشد که اگر من حقیقتاً انقلابی در درون ایجاد کردم و تلاش خود را برای پاکی نیت خود به خرج دادم، مرا چنان داوری کند که گویی به نیت خالص دست یافته‌ام و ایده‌آل کمال اخلاقی را تحقق بخشیده‌ام. از آن جا که این دو ایده، کمال اخلاقی و موجود متعال، اقتضائات عقل محض‌اند و چون

۲. بنگرید به CPPr,5:122-123

۱. بنگرید به R,6:200-202

۳. بنگرید به R,6:46-47

عقل محض انسان را به کاری مکلف نمی‌سازد که انجام‌اش ناممکن باشد، پس می‌توان امیدی معقول داشت به این که فضیلت دست‌یافتنی است.<sup>۱</sup> در کل، می‌توان گفت پاسخ‌های کانت به مسأله امید در دو حوزه فلسفه اخلاق و فلسفه دین ساختاری مشابه دارد، گیرم که در دو فصل قبل مسأله اصلی امید رسیدن به سعادت بود و در این فصل امید دست‌یافتن به فضیلت، که خود شرط رسیدن به سعادت است. در هر دو حوزه، کانت می‌کوشید تا عقل عملی و اخلاق را مبنای پاسخ به مسأله‌ای قرار دهد که، هرچند خالی از جنبه‌های عملی نیست، بیش‌تر صیغه‌ای نظری دارد. وی در نقد عقل محض حکم عملی «چیزی» «هست» ... زیرا چیزی می‌بایست رخ دهد<sup>۲</sup> را کلیدی برای پاسخ به مسأله امکان‌پذیری سعادت قرار داد و اینک در دین، تنها در محدوده عقل حکم «هر بایستی مستلزم توانستن است»<sup>۳</sup> را کلیدی برای پاسخ به مسأله امکان‌پذیری فضیلت قرار می‌دهد.

#### ۲) نارسایی پاسخ‌های اخلاقی-دینی کانت به مسأله امید

دیدیم که کانت در پاسخ‌های اخلاقی-دینی خود به مسأله امید عمدتاً بر عقل عملی تکیه می‌کند. اما چنان‌که کانت خود گوشزد کرده بود، مسأله امید مسأله‌ای توأمان عملی و نظری است، که از قضا جنبه نظری‌اش پررنگ‌تر از جنبه عملی آن است. مسأله امید تنها از آن حیث جنبه عملی پیدا می‌کند که عقل عملی به انسان فضیلت‌مند «حق می‌دهد» که امید یا انتظار رسیدن به سعادت را داشته باشد، چه تنها اوست که با فرمان بردن از قانون اخلاقی خود را لایق سعادت گردانیده و به اقتضای عدالت شایسته پاداش است. اما ما در مسأله امید تنها با مسأله «حق» روبه‌رو نیستیم؛ دغدغه ما چیزی افزون بر آن است: آیا فضیلت‌مندان، که به حکم عقل تنها شایستگان رسیدن به سعادت‌اند، واقعاً شاهدی برای برآورده شدن این انتظار به حق خود دارند؟ آیا جهان، چنان‌که خود گواهی می‌دهد، با آن نظام عادلانه توزیع سعادت که مورد مطالبه عقل است، هماهنگی دارد؟ به تعبیر ساده‌تر، مطلوب ما در نظریه امید پی بردن به این نکته است که «هست‌های طبیعت» تا چه اندازه «بایدهای اخلاق» را برآورده می‌سازند و آیا میان جهان طبیعی و جهان اخلاقی

۱. بنگرید به R,6:48-50

2. CPuR,A805-6/B833-4

۳. بنگرید به R,6:47,6:50

مرتضی نوری

آن اندازه هماهنگی هست که امید به حق فضیلت‌مندان به امیدی واهی یا خیالی آرزومندانه<sup>۱</sup> فروکاسته نشود. ناگفته پیداست که این بخش از مسأله امید صبغه‌ای کاملاً نظری دارد و ناظر به جهان طبیعت و میزان هماهنگی آن با ایده‌آل‌های اخلاقی است و به‌سختی می‌توان پذیرفت که این پرسش نظری پاسخ خود را، چنان‌که کانت مدعی است، از کارکرد عملی عقل بگیرد. به این دو حکم پیش‌گفته دقت کنید: «چیزی هست ... زیرا چیزی می‌بایست رخ دهد»؛ «هر بایدی مستلزم توانستن است»: این دو حکم که کانت آن‌ها را هم‌چون فرمولی برای پاسخ به مسأله امید در زمینه سعادت و فضیلت به کار می‌گیرد قطعاً احکامی معقول و پذیرفته‌اند، اما بخش دوم آن‌ها تنها ظاهری نظری دارد و اگر در آن‌ها نیک بنگریم نتیجه‌ای که به دست می‌دهند هرگز چنان نیست که به کار معقول‌سازی امید یا توجیه انتظار فضیلت‌مندان بیاید. می‌کوشم آن‌ها را طوری صورت‌بندی کنم که ظاهر فریبده‌شان بیش‌تر هویدا شود:

(الف) اگر عقل حکم می‌کند که چیزی (به سعادت رسیدن فضیلت‌مندان) باید رخ دهد، پس آن چیز حتماً رخ می‌دهد.

(ب) عقل حکم می‌کند که به سعادت رسیدن فضیلت‌مندان باید رخ دهد.

نتیجه: به سعادت رسیدن فضیلت‌مندان حتماً رخ می‌دهد.

(الف) اگر عقل فرمان می‌دهد که کاری (دست یافتن به کمال اخلاقی) را انجام دهم، پس حتماً آن کار در حیطه توان من است.

(ب) عقل فرمان می‌دهد که به کمال اخلاقی دست یابم.

نتیجه: رسیدن به کمال اخلاقی در حیطه توان من است.

مشکل ما اساساً با مقدمه اول دو استدلال کانت است، یعنی او به جای اثبات مقدمه اول آن را پیش فرض گرفته است. مسأله امید، از قضا، از همین قرار است: آیا حال که عقل عملی به «باید-بود» چیزی حکم می‌کند، می‌توان به «بود-یافتن» آن چیز امید بست. و کانت با مسلم گرفتن رابطه مقدم و تالی در این دو جمله شرطی در واقع مرتکب مصادره به مطلوب شده است. هرگز از بایدهای اخلاقی نمی‌توان لوازم آن‌ها را در جهان طبیعی نتیجه گرفت و حال آن که حل مسأله امید در گرو آن است که آیا جهان طبیعت خود به هماهنگی با اخلاق گواهی می‌دهد یا نه؛ این مسأله‌ای نظری است که یگانه پاسخ خود را اگر اصلاً پاسخی داشته باشد از کارکرد نظری عقل باید طلب کند نه از کارکرد عملی آن.

1. wishful thinking

کورتیس پیترز<sup>۱</sup> در کتاب خود نظریه امید کانت این ایراد را به طریقی دیگر مطرح می‌کند. او معتقد است که اعتبار استدلال کانت مستلزم آن است که خداوند آن موجود متعالی که ضامن هماهنگی نظام طبیعت و نظام اخلاق است وجود داشته باشد، در حالی که کانت معتقد است برای اعتبار این استدلال تنها کافی است «مسلم بیان‌گاریم»<sup>۲</sup> که خدایی هست. به زعم پیترز، در استدلال‌های کانت نوسان و ابهامی هست میان وجود خدا و فرض وجود خدا: «برای گریز از این ابهام، کانت ... باید استدلال خود را به گونه‌ای بازسازی می‌کرد که برای اعتبار آن صرف ادعای زیر کافی می‌بود: انسان باید تصور کند که موجودی متعال در کار است (یا، انسان باید به ایده یک موجود متعال اعتقاد داشته باشد). اما به‌سختی می‌توان فهمید که انجام این کار چگونه ممکن است. ما با دو مقدمه متفاوت روبه‌رو ایم: (۱) «قلمرو ایده‌آلی از هماهنگی فضیلت و سعادت ممکن است اگر و تنها اگر موجود متعالی در کار باشد» (۲) «قلمروی ایده‌آل از هماهنگی فضیلت و سعادت ممکن است اگر و تنها اگر انسان ناگزیر باشد که [برای امکان آن] وجود موجود متعالی را مفروض بگیرد»؛ مقدمه اول اگر که در قالب مقدمه دوم بازسازی شود دیگر آن قوت قبلی را نخواهد داشت»<sup>۳</sup>.

به عقیده پیترز استدلال کانت در شکل بازسازی‌شده‌اش به استدلالی روان‌شناختی بدل خواهد شد که هرگز مورد نظر او نبوده است، اما شکل اصلی آن استدلال نیز از اثبات مدعای کانت توجیه امید فضیلت‌مندان برای رسیدن به سعادت ناتوان است.

### ۳) پاسخ به مسأله امید از منظر فلسفه تاریخ

در این فصل می‌کوشم نشان دهم که کانت در فلسفه تاریخ خود با استفاده از طرح غایت‌مندی طبیعت درصدد پر کردن شکاف نظر و عمل، یا جهان طبیعت و جهان اخلاق، بر می‌آید. می‌دانیم که کنش‌های اخلاقی هرچند به یمن رهایی بشر از قید نظام علی- معلولی طبیعت امکان‌پذیر شده است، با این وجود باید در عرصه عالم پدیدار رنگ تحقق به خود بگیرند. عالم محسوس اگرچه خاستگاه فعل اخلاقی نیست، اما عرصه تحقق آن است. از این رو، اگر نتوانیم هماهنگی جهان طبیعت و جهان اخلاق را به اثبات برسانیم، یا آن را به طریقی برای خود فهم‌پذیر کنیم، گویی ناگزیریم از امید رسیدن به سعادت که در گرو این

1. Curtis Peters

2. to assume

3. Peters, 1993:61-62

مرتضی نوری

هماهنگی است دست بشویم. به عقیده من، شکافی که کانت میان دو حوزه فلسفه نقدی خود حوزه نظر و حوزه عمل، یا فلسفه نظری و فلسفه عملی می‌دید، عمدتاً از شکاف‌ها و نقص‌های نظریه امید وی پرده بر می‌داشت؛ او در واقع با نوشتن نقد سوم کوشید تا، برخلاف رویه‌ای که در نقد اول پیش گرفته بود، از طریق کارکرد نظری عقل، و نه کارکرد عملی آن، هماهنگی ساحت پدیدار یا عالم طبیعت با قوانین اخلاقی را به تصویر کشد و از راه تبیین امکان‌پذیری تحقق فعل اخلاقی در جهان محسوس امید دست‌یابی به جهانی هماهنگ با ایده‌آل‌های اخلاقی را معقول و موجه سازد.

### ۱-۳) قوه حاکمه تأملی: پلی به دو حوزه فلسفه نظری و فلسفه عملی

کانت در مقدمه نقد قوه حکم آنچه را که در نقد عقل محض مسلم گرفته بود، مسأله اصلی خود قرار می‌دهد. چنان‌که پیش‌تر گفتیم، ساختار استدلال‌های عملی کانت به گونه‌ای است که آنچه را برای تحقق ایده‌های عقل عملی ضروری است مسلم می‌انگارد. اگر تحقق فعل اخلاقی و غایت آن به سعادت رسیدن فضیلت‌مندان منوط به هماهنگی قوانین جهان طبیعی و جهان اخلاقی است، پس چنان جهانی باید وجود داشته باشد، و اگر عالم پدیدارها وجود چنین جهانی را گواهی نمی‌دهد، پس باید وجود خدایی را مسلم گرفت که علت آفرینش چنان جهانی است و علیت طبیعی را مطابق با قوانین اخلاق بر آن اعمال می‌کند. در نقد عقل محض، کانت معتقد بود بدین طریق می‌توان پاسخی عملی به نظریه امید که دغدغه اصلی‌اش توجیه امید رسیدن به جهانی هماهنگ از طبیعت و اخلاق است فراهم کرد و با توسل به عقل عملی مسأله‌ای نظری را پاسخ گفت. اما آنچه قبلاً از نظر کانت می‌توانست مسلم انگاشته شود، در نقد قوه حکم به مسأله اصلی وی بدل می‌گردد. اکنون در نظر او شکاف میان طبیعت و اخلاق، قلمرو محسوس و فوق محسوس، عمیق‌تر از آن است که به این سادگی بتوان هماهنگی‌شان را، به صرف عدم منافات منطقی آن دو، مسلم انگاشت. «عدم منافات منطقی بین دو دسته مبادی و اصول، به تنهایی کافی نیست. باید بین قلمرو اختیار و قلمرو ضرورت طبیعی پیوستگی و ارتباطی وجود داشته باشد.»<sup>۱</sup> گویا او دیگر نمی‌تواند خود را با استدلال‌های عملی زیر قانع کند:

«چون [دستورهای اخلاقی] فرمان می‌دهند که چنان اعمالی باید رخ دهد، پس آن‌ها

باید بتواند رخ دهند؛<sup>۱</sup> یا «به همان‌سان که اصول اخلاقی مطابق با عقل در کاربردِ «عملی‌اش» ضروری اند، به همان اندازه ضروری است که مطابق با عقل در کاربردِ «نظری‌اش» مسلّم بیان‌گاریم که هرکس به همان میزان که خود را با کردارِ خویش لایقِ سعادت ساخته است امیدی مدلل برای رسیدن به آن دارد، و بنابراین نظام اخلاق همبستگی جدایی‌ناپذیری با نظام سعادت دارد.»<sup>۲</sup>

مسأله امید ناظر به این نکته است که عالم طبیعت تا چه اندازه با غایت‌های اخلاقی هماهنگی دارد و از این رو طبق تعاریفی که در آغاز مقاله از دو واژه «نظری» و «عملی» به دست دادیم مسأله‌ای است مربوط به کارکردِ نظریِ عقل که نمی‌توان پاسخ آن را از کارکردِ عملی آن انتظار داشت؛ پاسخ گفتنِ مسائلِ نظری بر پایهٔ اقتضائاتِ عملی مصادره به مطلوب خواهد بود.<sup>۳</sup> این که جهان (به اقتضای عقلِ عملی) باید چنین و چنان باشد، نمی‌تواند دلیلی باشد بر این که جهان چنین و چنان هست. کانت در مقدمهٔ نقدِ قوهٔ حکم می‌کوشد نشان دهد که پاسخ این مسأله را تنها با توسل به کارکردِ نظریِ عقل هرچند کارکردِ تنظیمی و اکتشافی آن در قالب کارکردِ قوهٔ حاکمهٔ تأملی، می‌توان به دست داد. وی صورت مسأله را این گونه طرح می‌کند:

«حال، هرچند شکافی بی‌اندازه میان قلمرو مفهوم طبیعت به عنوان امر محسوس و قلمرو مفهوم آزادی به عنوان امر فوق محسوس وجود دارد، به گونه‌ای که هیچ گذاری از اولی به دومی (به مدد کاربردِ نظریِ عقل) امکان‌پذیر نیست، چنان‌که گویی دو جهان کاملاً متفاوت در کار است که اولی هیچ تأثیری بر دومی نمی‌تواند گذاشت، با این وجود «باید» دومی نوعی تأثیر بر اولی داشته باشد، یعنی مفهوم آزادی باید غایتی را که مقتضای قوانین اوست در جهان محسوس تحقق ببخشد؛ از این رو، باید بتوان طبیعت را به گونه‌ای اندیشید که قانون‌مندی صورت‌اش دست کم با امکان غایاتی که قرار است بر اساس قوانین آزادی در آن تحقق یابد، هماهنگ باشد.»<sup>۴</sup>

کانت از این مقدمه نتیجه می‌گیرد که باید مبنایی برای «وحدت» میان این دو قلمرو در کار باشد، مبنایی که گذار از شیوهٔ اندیشیدن مطابق با اصول طبیعت به شیوهٔ اندیشیدن مطابق با اصول آزادی را امکان‌پذیر سازد. او مبنای این وحدت را در قوهٔ حاکمه بازمی‌جوید، زیرا این قوه نه تنها حلقهٔ واسطی است میان قوای مصورهٔ انسان قوهٔ فاهمه و قوهٔ عاقله

1. CPuR,A807/B853

۲. بنگرید به Wood,2006:247

۳. همان، A809/B837

4. CJ,5:176



بلکه به اقتضای تعلق‌اش به قوه احساس لذت و الم، میان دو قوه دیگر نفس یعنی، قوه شناختن<sup>۱</sup> و قوه خواستن<sup>۲</sup>، نیز نقش میانجی را ایفا می‌کند. «قوه حاکمه، در کل، قوه‌ای است که جزئی را تحت کلی می‌اندیشد. اگر کلی ... داده شده باشد، آن گاه قوه حاکمه‌ای که جزئی را تحت آن قرار می‌دهد ... «تعینی»<sup>۳</sup> است. اما اگر تنها جزئی داده شده باشد و قرار است که کلی برای آن یافته شود، در آن صورت قوه حاکمه صرفاً «تأملی»<sup>۴</sup> است.»<sup>۵</sup> روشن است که قوه حاکمه تعینی نمی‌تواند نقش این حلقه واسط را ایفا کند، زیرا مفاهیم متعلق به این قوه همان مفاهیم طبیعی اند که امکان اندیشیدن به طبیعت را فراهم می‌آورند و از این رو خود بخشی از مسأله اند: گذار از قلمرو مفاهیم طبیعی به قلمرو مفهوم آزادی چگونه ممکن است. اما اصول قوه حاکمه تأملی اگر چه اصولی پیشینی اند زیرا قرار است دو دسته اصول ضروری را به هم پیوند دهند برخلاف مفاهیم فاهمه از پیش داده شده نیستند و قوه حاکمه خود باید در صدد یافتن آن‌ها برآید. کانت با در نظر گرفتن کاربرد این قوه در زمینه علوم می‌کوشد اصل پیشینی آن را کشف کند. چنان‌که می‌دانیم، علم مجموعه‌ای از قوانین تجربی است که پیوندی منظم با هم دارند و با یکدیگر نظام یا دستگاهی از گزاره‌ها را تشکیل می‌دهند. البته، ناممکن نیست که هر یک از قوانین حاصل از استقرا و تعمیم تجربه را جدا از یکدیگر لحاظ کنیم و نام «شناخت» را بر آن‌ها نهیم، چرا که یگانه شرط لازم و کافی «شناخت» تطابق قوانین با اصول پیشینی فاهمه است و بس. به تعبیر دیگر، تنها و تنها اصول فاهمه‌اند که در شکل‌گیری شناخت ما از نقشی تقویمی برخوردارند. اما بر انبوه گزاره‌هایی که بی‌هیچ رابطه منظم و متقابلی بر روی هم تلنبار شده‌اند نام «علم» نمی‌توان نهاد. انبوه قوانین تجربی برای این که شایسته نام علم شوند، باید در هیأت نظامی از قوانین مرتبط با یکدیگر دستگاهی واحد را تشکیل دهند. لازمه این دستگاه واحد مفهوم کلی طبیعت است به عنوان مجموعه‌ای از قوانین هماهنگ، و لازمه این مفهوم آن است که «قوانین تجربی خاص ... برحسب نوعی وحدت لحاظ شوند، چنان‌که گویی فاهمه‌ای (هرچند نه فاهمه ما) آن‌ها را متناسب با قوه شناخت ما عرضه کرده است تا بدین طریق نظامی از تجربه را مطابق با قوانین خاص طبیعت امکان‌پذیر سازد.»<sup>۶</sup> اما، قول به این که طبیعت مطابق با اغراض فاهمه ما عمل می‌کند یا چنان آفریده شده است که

1. faculty of cognition

2. faculty of desire

3. determining

4. reflecting

5. همان، 5:170

6. CJ,5:180

با اهداف شناختی ما هماهنگ باشد، در حقیقت قول به غایت‌مندی طبیعت است، و این گونه است که مفهوم غایت‌مندی به عنوان یگانه اصل پیشینیِ قوه حاکمه تأملی سر بر می‌آورد. باید توجه داشت که مفهوم غایت‌مندی، برخلاف مفاهیم متعلق به قوه حاکمه تعینی، مفهومی تقویمی نیست، بلکه تنها و تنها از نقشی تنظیمی و وحدت‌بخش در فرآیند تحقیق علمی برخوردار است؛ یعنی بدون در نظر گرفتن این مفهوم شناخت ما از طبیعت قوام می‌یابد اما فاقد نظامی منسجم و به‌هم‌پیوسته خواهد بود. با این وجود، قوه حاکمه تأملی متعلق به کارکرد نظری عقل است<sup>۱</sup> و پاسخ به مسأله هماهنگی عالم محسوس و عالم فوق محسوس، که مسأله اصلی نقد سوم و نظریه امید کانت بود، ما را برخلاف آنچه در نقد عقل محض گذشت دچار مغالطه نظری- عملی نمی‌کند. این که جهان طبیعت تا چه اندازه با اقتضائات مفهوم آزادی سازگار است مسأله‌ای نظری است و اگر به وسیله قوه حاکمه تأملی بتوان پلی میان این دو قلمرو به‌ظاهر مجزا زد، یک گام به حل مسأله امید نزدیک‌تر خواهیم شد. درست است که این قوه صرفاً کارکردی تنظیمی دارد و به خاطر برخوردار بودن از شأنی سوپراکتیو نمی‌توان اقتضائات آن را به خود جهان طبیعت اطلاق کرد، اما کانت تأکید دارد که قوه حاکمه تأملی به کمک اصل پیشینی خود نشان می‌دهد که قلمرو فوق محسوس (که متعلق به مفهوم آزادی است) در قلمرو طبیعت دست کم «تعیین‌پذیر» است<sup>۲</sup> و اگر جهان طبیعت بر ما چنان جلوه می‌کند که اتخاذ مفهوم غایت‌مندی در تبیین آن کارگر می‌افتد، پس این نکته حکایت از آن دارد که جهان طبیعت نسبت به غایات اخلاقی ما لاقتضا نیست و افزون بر امکان منطقی هماهنگی طبیعت با اخلاق، که در نقد عقل محض به اثبات رسیده بود، در تجربه نیز سمت‌وسویی اخلاقی دارد. به دیگر سخن، اگر چه این غایت‌مندی اخلاقی صرفاً جنبه‌ای اکتشافی دارد و نه تقویمی، کارگر افتادن آن در تبیین طبیعت مطلوبی را که در نظریه امید در پی‌اش بودیم، به دست می‌دهد؛ چه ما در نظریه امید به دنبال رسیدن به «یقین» درباره هماهنگی نهایی طبیعت با اخلاق نیستیم، بلکه می‌خواهیم بدانیم که آیا می‌توان به نشانه‌هایی دست یافت حاکی از آن که «امید» رسیدن به این هماهنگی صرفاً خیالی باطل یا آرزویی خام‌اندیشانه نیست؛ و اگر طبیعت چنان عمل می‌کند که فرضیه غایت‌مندی در تبیین آن کارگر می‌افتد، پس می‌توان امیدوار (و نه مطمئن) بود که او نسبت به غایت‌های اخلاقی ما بی‌تفاوت نیست.

ما تا این جا نشان دادیم که غایت‌مندی طبیعت بدان معناست که طبیعت مطابق با اصول

فاهمه ما عمل می‌کند، اما برای اثبات مدعای خود، و نیز برای برآوردن مقصود نقد سوم و نظریه امید، باید نشان دهیم که طبیعت با غایت‌های اخلاقی ما هماهنگ است؛ چه مسأله اصلی نقد سوم پل زدن میان قلمرو طبیعت و قلمرو آزادی بود نه قلمرو طبیعت و قلمرو فاهمه. سیر استدلال کانت برای اثبات این مدعا از این قرار است: سرشت و اصول قوای شناسایی ما به گونه‌ای است که طبیعت را، در ترتیبات غایت‌مندی که از آن می‌شناسیم، جز به عنوان محصول فاهمه‌ای که طبیعت تابع آن است نمی‌تواند تعقل کند. اما هرگونه عمل غایت‌مند از سوی موجود ذی‌شعوری که قرار است علت طبیعت باشد نیازمند یک غایت نهایی است. عقل همان‌طور که تسلسل علی را بر نمی‌تابد، تسلسل غایی را نیز طرد می‌کند. هرگونه سلسله‌ای از غایات علی‌الاصول باید به یک غایت نامشروط یا مطلق ختم شود.<sup>۱</sup> غایت نهایی غایتی است که تمامی غایت‌های دیگر برای آن نقش وسیله را ایفا می‌کنند و در مورد آن دیگر نمی‌توان پرسید که مقصود خالق طبیعت از آفرینش آن چه بوده است؛ به تعبیر دیگر، باید گفت که غایت نهایی ارزشی مطلق دارد که به خاطر خودش خواستنی است و نه به خاطر چیزی دیگر. از سوی دیگر، هیچ یک از غایت‌های طبیعی (موجودات سازمند) را نمی‌توان غایت نهایی خالق طبیعت قلمداد کرد، زیرا در مورد هر یک از آن‌ها می‌توان پرسید که مقصود از خلقت آن چه بوده است و از این رو می‌توان آن‌ها را به عنوان وسیله‌ای برای غایتی برتر قلمداد کرد. برای مثال، می‌توان گفت مقصود از خلقت گیاهان تأمین غذای جانوران گیاه‌خوار بوده است و مقصود از خلقت گیاه‌خواران تأمین غذای گوشت‌خواران و همین‌گونه مسلسل. کانت از این نوع غایت‌مندی با تعبیر «غایت‌مندی فیزیکی» یاد می‌کند و معتقد است که اگر در ساحت غایت‌های طبیعی بمانیم این تسلسل را هرگز پایانی نیست. تمامی غایت‌های طبیعی غایت‌هایی مشروط اند و از این رو نمی‌توانند نقش غایت نهایی را ایفا کنند. عقل برای پایان دادن به این تسلسل ناگزیر است از ساحت غایت‌های طبیعی گام بیرون نهد و به «غایت‌مندی اخلاقی» متوسل شود. انسان تنها موجودی است که می‌توان آن را غایت و پسین خلقت قلمداد کرد، اما نه از آن حیث که موجودی طبیعی است بل از آن حیث که موجودی اخلاقی است و غایتی مطلق قانون اخلاقی را در طبیعت محقق می‌کند:

«[انسان] تنها موجود برخوردار از عقل بر روی زمین است، و بنابراین تنها موجودی است که می‌تواند به‌اراده خود غایاتی برای خویش وضع کند. پس لقب «سرور»

طبیعت» بی‌شک برآزنده اوست، و اگر طبیعت را در قالب نظامی غایت‌مند در نظر آوریم، این رسالت<sup>۱</sup> اوست که غایت نهایی طبیعت را تشکیل می‌دهد؛ اما تنها به یک شرط، یعنی منوط به آن که بفهمد و اراده کند که طبیعت و خویشتن را به غایتی خودبسند و ناوابسته به طبیعت پیوند بزند، غایتی که هم از این رو غایتی نهایی است اما هرگز نباید آن را در طبیعت جست‌وجو کرد<sup>۲</sup>... درباره انسان، از آن حیث که موجودی اخلاقی است، نمی‌توان باز پرسید که وجودش برای چیست (*quem in finem*). وجود او به خودی خود دربردارنده والاترین غایت است که، تاجایی که در توان دارد، می‌تواند کل طبیعت را تابع آن سازد... انسان غایت واپسین آفرینش است، زیرا بدون او زنجیره غایات، که هریک فرع بر یکدیگرند، استقراری کامل نخواهد یافت؛ قانون‌گذاری نامشروط ناظر بر غایات را فقط در انسان هرچند تنها از آن حیث که سوژه اخلاق است می‌توان یافت، و این نکته او را تبدیل به تنها موجودی می‌کند که قادر است نقش غایت نهایی را ایفا کند، غایتی که غایات دیگر طبیعت یکسره فرع بر آن است.<sup>۳</sup>

بدین طریق، کانت بر اساس قوه حاکمه تأملی و اصل پیشینی آن نشان می‌دهد که غایت‌مندی قلمرو طبیعت عملاً بدون فرض غایات‌های اخلاقی تکمیل نخواهد شد، و این غایات‌های اخلاقی همان‌هایی است که از رهگذر قوانین آزادی امکان‌پذیر می‌شوند. از این رو، ایده غایت‌مندی هم‌چون پلی دو قلمرو محسوس و فوق محسوس، یا طبیعت و اخلاق را به هم متصل و خلأ نظریه امید را، که در پی ناهماهنگی قوانین طبیعت با قوانین اخلاق به وجود آمده بود، پر می‌کند.

### ۲-۳) غایت‌مندی تاریخ

در بخش قبل، دیدیم که کانت چگونه با توسل به قوه حاکمه تأملی هماهنگی قلمرو طبیعت و قلمرو آزادی را بر اصل غایت‌مندی استوار کرد و نشان داد که طبیعت، البته از منظر قوای شناسایی ما، اساساً نمی‌تواند فارغ از غایات‌های اخلاقی تعقل شود. اما مکانسیم هماهنگی طبیعت با غایات‌های اخلاقی در نقد قوه حکم چندان بسط نیافته است؛ کانت در اثری دیگر با عنوان «ایده یک تاریخ جهان شمول با نیتی جهان‌وطن» به تفصیل این موضوع پرداخته و

1. vocation/Bestimmung

۲. همان، ۴۳۶-۴۳۵:۵

۳. همان، ۴۳۱:۵

مرتضی نوری

کوشیده است با توسل به ایده غایت‌مندی طرح نوعی فلسفه تاریخ را در اندازد که در آن تاریخ بر اساس برنامه‌ای طبیعی و ناخودآگاهانه به سوی غایت‌های اخلاقی بشر در حرکت است. به تعبیری، می‌توان گفت نظریه امید کانت صورت‌بندی نهایی خود را در فلسفه تاریخ می‌یابد، زیرا در آن جا است که ما در می‌یابیم طبیعت نسبت به آرمان‌های اخلاقی بشر لااقتضا نیست، بلکه بدون آگاهی خود انسان‌ها با «برنامه‌ای پنهان» تاریخ را، که ساحت پدیداری کنش‌های آزادانه بشر است، به سمت تحقق غایت‌های اخلاقی سوق می‌دهد.<sup>۱</sup>

البته این نکته را باید به یاد داشت که اگر کار خود را با مسلم انگاشتن وجود غایت‌های اخلاقی در ساحت تاریخ آغاز کنیم، دیگر بار در دام آن مصادره به مطلوبی گرفتار می‌آییم که کانت در نقد عقل محض مرتکب آن شد. مسأله امید مسأله‌ای نظری است: آیا جهان به هماهنگی قوانین طبیعت با قوانین آزادی گواهی می‌دهد یا نه؟ با مسلم انگاشتن این هماهنگی نمی‌توان آن را به اثبات رساند. آلن وود، یکی از مفسران برجسته کانت، این نکته را چنین شرح می‌دهد:

«[کانت کار خود را] از ملاحظات عقل نظری آغاز می‌کند و «ایده»<sup>۲</sup> (یا مفهوم عقلانی پیشینی) برنامه‌ای کاملاً نظری را برای یافتن معنایی معقول از واقعیت‌های تصادفی تاریخ بشر پیش می‌نهد. سپس می‌کوشد تا میان تاریخ به عنوان موضوعی نظری برای مطالعه و دغدغه‌های عملی ما نوعی «همگرایی»<sup>۳</sup> برقرار کند، به گونه‌ای که فهم نظری ما از تاریخ با امیدهای تاریخی-دینی ما به عنوان موجوداتی تاریخی به یگانگی برسد. بنابراین، هر چند این مقاله شش سال پیش از نقد قوه حکم نوشته شده است پیشاپیش کوشش کانت را در «روش‌شناسی حکم غایت‌شناسانه» برای پل زدن میان عقل نظری و عملی به تصویر می‌کشد. اما چنین نگرشی به تاریخ تنها در صورتی ممکن است که کار را با مطالعه تاریخ از چشم اندازی کاملاً نظری آغاز کنیم، زیرا در غیر این صورت چیزی در کار نخواهد بود که امیدهای عملی خود را با آن به هماهنگی برسانیم.<sup>۴</sup> ... اگر کانت را چنان تفسیر کنیم که گویی در استدلال خود صرفاً از آرزوها و امیدهای اخلاقی نتایج تاریخی می‌گیرد، نه تنها کاریکاتوری از ایمان اخلاقی کانتی به دست داده‌ایم چه در این صورت این ایمان چیزی نخواهد بود جز یک آروزی خام‌اندیشانه بی‌اساس بلکه امیدهای اخلاقی را بر غایت‌هایی استوار کرده‌ایم که خود

۱. بنگرید به IUH,8:18

2. Allen Wood

3. convergence

4. Wood,2006:245

از هیچ انگیزش عقلانی کافی‌ای برخوردار نیستند»<sup>۱</sup>

از این روست که کانت در رویکرد خود به تاریخ به جای غایت‌های اخلاقی ابتدا فاکت‌ها یا واقعیت‌های تاریخی را در نظر می‌گیرد و سپس می‌کوشد برای قابل‌فهم ساختن آن‌ها ایده‌ی غایت‌مندی را در کار کند و بسنجد که آیا تفسیر این واقعیت‌ها بر اساس ایده‌ی غایت‌مندی می‌تواند عرصه‌ی به‌ظاهر آشفته‌ی تاریخ را برای ما چنان معقول و مفهوم سازد که حرکتی نسبتاً منظم به سوی غایت‌های اخلاقی را نوید دهد.

تاریخ ساحت‌پدیداری‌ای است محصول کنش بشر، آکنده از واقعیت‌های تصادفی و نامنظم؛ ریشه‌ی اصلی این تصادف‌ها و بی‌نظمی‌ها آزادی بشر است که او را از محصور شدن در نظم‌های طبیعی‌غرایز حیوانی معاف کرده و با این حال، برخلاف آنچه از مفهوم متافیزیکی آزادی انتظار می‌رود، کنش‌های او را تابع هیچ برنامه‌ی عقلانی جمعی آگاهانه‌ای نکرده است. به دیگر سخن، انسان نه هم‌چون حیوانات تابع صرف‌گریزه است و نه هم‌چون «جهان‌وطنان عاقل»<sup>۲</sup> پیرو قوانین اخلاقی جهان‌شمول. گویی بر کنش‌های انسان چنان بی‌قاعدگی‌ای حاکم است که پیش‌بینی و کشف‌نظمی در آن را اگر نه ناممکن دست‌کم دشوار می‌سازد. پس، از ظاهر تاریخ چنین بر می‌آید که نوع بشر هیچ غایت‌عقلانی آگاهانه‌ای برای خود ندارد؛ اما فیلسوف تاریخ به این سادگی از یافتن معنایی برای این ظاهر آشفته‌ی ناامید نمی‌شود؛ او می‌کوشد کشف کند که «آیا در این جریان بی‌معنای امور انسانی «غایتی طبیعی» در کار هست که بتوان بر مبنای آن تاریخی فراهم آورد از برای موجوداتی که تاریخ‌شان بدون برنامه‌ی از آن خودشان پیش می‌رود، و با این وجود پیشرفت آن هماهنگ با برنامه‌ی خاصی از آن طبیعت است. می‌خواهیم ببینیم که آیا می‌توان در یافتن سر‌نخی برای چنین تاریخی توفیق یافت و به طبیعت وا گذاشت تا انسانی را پدید آورد که قادر به نوشتن چنین تاریخی باشد. به همین سان بود که طبیعت کپلری را پدید آورد تا به شیوه‌ای نامنتظره مدار خورشید-مرکزی سیارات را تابع قوانین قطعی کند، و نیوتنی را پدید آورد که این قوانین را با کمک علت طبیعی جهان‌شمول تبیین کند»<sup>۳</sup>

کانت برای پیش‌برد این پروژه، نخست فرض اکتشافی غایت‌مندی طبیعت را در کار می‌کند: «چنین مقدر شده است که استعداد‌های طبیعی هر موجودی سرانجام به طور کامل و مطابق با غایت او شکوفا شود ... اندامی که برای به کار گرفتن طراحی نشده

2. rational citizens of the world/ Weltbürger

3. UH,8:18

باشد یا نظمی که به غایت‌اش دست نیابد در نظریه غایت‌شناسانه طبیعت متناقض خواهد بود.<sup>۱</sup>

پیش‌تر در بحث نقد قوه حکم دلایل اتخاذ چنین فرضی به دست داده شد. اگر این فرض را نپذیریم، از فهم قانون‌مند طبیعت نیز باید چشم‌پوشی و به پذیرش مجموعه‌ای از بازی‌های کورکورانه و بی‌هدف تن دهیم؛ در این صورت، سلطه شوم صدفه جایگزین اصل راهنمای عقل می‌شود و این با نقطه آغاز پروژه ما، که معقول‌ساختن طبیعت و تاریخ بود، در تناقض است.

به‌کارگیری این اصل تنظیمی در مورد انسان یکی از اصول فلسفه تاریخ کانت را به دست می‌دهد: «مقدر است که در انسان (به عنوان تنها موجود عقلانی بر روی زمین) استعداد‌های طبیعی‌ای که معطوف به بکارگیری عقل اوست تنها در نوع به شکوفایی کامل رسد و نه در فرد.» (همان) عقل قوه‌ای است که بر طبق غریزه عمل نمی‌کند، بلکه اصولاً نیازمند آزمون و خطا، تمرین، و یادگیری است تا بتواند به تدریج از مرحله‌ای به مرحله‌ای دیگر پیش رود. پس اگر قرار بود این قوه در هر فرد انسان به شکوفایی کامل برسد، او باید عمری بس‌بسیار طولانی می‌داشت تا بتواند بیاموزد که چگونه تمامی استعداد‌های طبیعی خود را به طور کامل به کار گیرد. اما طبیعت به او عمری کوتاه داده و در عوض مقدر ساخته است تا نسل‌های بی‌شماری از انسان‌ها در کار باشد که هر یک تجربه‌ها و آزموده‌های خود را به نسل بعد منتقل کند و این کار آن‌قدر صورت گیرد تا سرانجام بذره‌های نوع بشر به شکوفایی کامل، در تطابق دقیق با غایت طبیعت، برسد. «فرد هر حیوان دیگری [غیر از انسان] آن‌گاه که به حال خود رها شود استعداد خود را به طور کامل محقق می‌کند، در حالی که در انسان این تنها «نوع» است که به این هدف دست می‌یابد. نوع انسان تنها از رهگذر «پیشرفت» سلسله بی‌شماری از نسل‌ها است که می‌تواند راه خود را به سمت تحقق کامل استعداد خود بگشاید.»<sup>۲</sup>

طبیعت در آفرینش انسان، برخلاف دیگر حیوانات، صرفه‌جویی تمام به خرج داده است، یعنی به جای این که برای رفع هر یک از نیازهای او غریزه‌های در وی تعبیه کند، قوه‌ای واحد به نام عقل به او عطا کرده و وی را به حال خود وانهاده است تا به دست خویشتن و به مدد تجارب خود و هم‌نوعان‌اش در صدد رفع نیازها و شکوفایی هرچه بیشتر استعدادها برآید. از آن جا که می‌دانیم طبیعت هرگز کار عبث نمی‌کند، می‌توانیم از صرفه‌جویی او

در خلقت انسان نتیجه بگیریم که «طبیعت خواسته است تا انسان‌ها هر آنچه را که فراتر از سازماندهی مکانیکی وجود حیوانی ایشان است به دست خود پدید آورند و هیچ سعادت یا کمالی را نچشند مگر آنچه را که خود رها از غریزه و به مدد عقل خویش به کف آورده‌اند»<sup>۱</sup>

وجود قوه عقل در انسان و این خواست طبیعت، افزون بر این، اقتضا می‌کند که تاریخ بشر جهت‌گیری‌ای به سمت انباشت تجارب و رشد بی‌پایان قوای انسانی و شیوه‌های گوناگون زندگی داشته باشد؛ اصول غایت‌شناسانه حکم می‌کنند که در عرصه تاریخ آن شیوه‌هایی از زندگی غلبه یابد که زمینه را برای بهره‌گیری کامل از این قوا و رشد هرچه بیش‌تر آن‌ها فراهم می‌کنند. کانت در مقاله «آغاز فرضی تاریخ بشر» سه مرحله از تاریخ بشر را بر مبنای شیوه زندگی تاریخی‌ای که در آن‌ها غلبه یافته است شرح می‌دهد. در مرحله اول انسان‌ها در هیأت غارنشینان و شکارچیان زندگی می‌کرده‌اند، و در مرحله بعد با اهلی نمودن حیوانات شیوه شبانی و کوچ‌نشینی در پیش گرفته‌اند.<sup>۲</sup> در مرحله بعد، به یمن آشنا شدن بشر با شیوه‌های رشد و پرورش گیاهان، انقلابی واقعی در تاریخ انسان رخ داده و مرحله کشاورزی رو به آغاز نهاده است. در پی این انقلاب، شیوه زندگی سکن‌گزینی ضرورت یافته است، زیرا انسان‌ها نه تنها برای کاشت و برداشت محصولات خود بلکه برای تغذیه کردن از محصولات ذخیره‌شده ناگزیر به سکونت در قطعه‌ای از زمین شده‌اند. آن‌ها هم‌چنین ناگزیر شده‌اند برای کشت محصول پایبند بخش‌های خاصی از سطح زمین شوند و در عین حال آن بخش‌ها را از تعرض دیگران مصون دارند، به ویژه از تعرض کسانی که ترجیح می‌دهند به شیوه‌های بدوی زندگی بسنده کنند، از قبیل راهزنان و چوپانان که طبیعتاً خوش می‌داشته‌اند گله خود را به جای مرتع‌های تنگ در زمین‌های زراعی پربار ایشان بچرانند. کشاورزی برای نخستین بار به انسان امکان داد که مازاد بر نیاز کنونی‌اش تولید کند، و به او آموخت تا برای زندگی آینده خود برنامه بریزد، و ارضای نیازهای کنونی خود را به تعویق اندازد. این خود به پیدایش شهرها و شکل‌گیری مهارت‌ها و حرفه‌های عملی گوناگون و تقسیم کار انجامید. بخشی از مازاد تولید می‌توانست و می‌بایست به ایجاد یک نیروی قهریه لازم برای صیانت از حقوق دارایی اختصاص یابد، خواه این دارایی زمین باشد خواه کالاهای ذخیره‌شده، همان چیزهایی که

1. IUH,8:19

۲. بنگرید به SB,8:118-19



شیوه‌های زندگی کشاورزی و شهری را برای نخستین بار امکان پذیر ساخت.<sup>۱</sup> اما از منظر فلسفه تاریخ شکوفایی قوای بشر و پیشرفت شیوه‌های زندگی خود به خود رخ نمی‌دهد؛ طبیعت برای این کار ترفند «کشمکش<sup>۲</sup> میان انسان‌ها در جامعه» را به کار می‌گیرد، ترفندی که کانت از آن با تعبیر «جامعه‌گرایی جامعه‌گرایان» یاد می‌کند. جامعه‌گرایی جامعه‌گرایان «تمایل انسان‌هاست برای پیوستن به جامعه و در عین حال مقاومتی تمام‌عیار در برابر این تمایل، که پیوسته جامعه را تهدید به فروپاشی می‌کند»<sup>۳</sup> انسان از یک سو برای اثبات برتری خود بر هم‌نوعان خویش گرایش به زندگی در میان آن‌ها و رقابت با ایشان را دارد و از سوی دیگر چون طالب آسایش و فراغت و دوری از شرور و آفات است خواهان کناره گرفتن از جامعه و عزلت‌گزینی است. این دو گرایش متضاد «قوای انسان را بیدار می‌کند و او را بر می‌انگیزد تا بر حس تنبلی غلبه کند و در طلب عزت و قدرت و ثروت در میان هم‌نوعان خود که نه تاب تحمل‌شان را دارد و نه تاب کناره‌گرفتن از آن‌ها را به جایگاهی مطمئن دست یابد»<sup>۴</sup> اگر طبیعت این ترفند را به کار نمی‌بست، استعداد‌های انسان در حالتی ساده و ناشکفته باقی می‌ماند و انسان هرگز به مرحله فرهنگ، که مستلزم رقابت و شکل‌گیری مهارت‌ها و انتقال آن‌ها به نسل‌های بعدی است، قدم نمی‌گذاشت. کانت در تمثیلی زیبا انسان‌ها را به درختان جنگل تشبیه می‌کند که چون در کنار یکدیگر می‌رویند و ناگزیرند برای رسیدن به نور و هوای بیشتر با یکدیگر در رقابتی بی‌وقفه بلندتر از یکدیگر قد بکشند، هریک در قامتی صاف و زیبا می‌بالند، اما تک درختی که نور و هوا از همه سو برایش فراهم است، بی‌هیچ نظم و ترتیبی شاخه می‌رویاند و ناخوش‌اندام رشد می‌کند.<sup>۵</sup>

تمایل جامعه‌گرایی جامعه‌گرایان از منظر اخلاق قابل دفاع نیست، زیرا انسان‌ها با تن دادن به این تمایل هم‌نوعان خود را، که در حکم غایاتی فی‌نفسه‌اند، وسیله‌ای برای رسیدن به عزت و قدرت و ثروت قرار می‌دهند و از این راه منشأ شرور و آفات بسیاری در جوامع بشری می‌شوند. اما مسأله کانت در این جا مسأله اخلاق نیست. او به دنبال مفهوم‌ساختن تاریخ بشر بر اساس ایده غایت‌مندی طبیعت است، طبیعتی که بدون آگاهی خود انسان‌ها را به کارگیری ترفندهایی آن‌ها را به تحرک وادار می‌دارد تا استعداد‌های خود را شکوفا کنند

۱. بنگرید به همان 8:119-20

2. antagonism

3. unsocial sociability

4. IUH,8:20

۵. بنگرید به همان، ۸:۲۲

۵. همان، ۸:۲۱

و در جهت غنی‌سازی طبیعت و تاریخ بشر گام بردارند. اما کشمکش حاصل از مکانسیم جامعه‌گرایی جامعه‌گریز از نقطه‌ای خاص به بعد حیات پایدار تمدن را که برای حفظ و رشد بیش‌تر قوای بشر لازم است بر هم می‌زند، و باعث می‌شود نیروهای بشر در اثر رقابت‌های بیهوده هرز برود. بدون امنیت زندگی و دارایی، انسان‌ها نه فرصتی برای به کمال رساندن خود دارند و نه انگیزه‌ای برای ذخیره‌سازی محصولات کار خود، زیرا در اثر ناامنی هیچ بعید نیست که دیگران این محصولات را پیش از استفاده از چنگشان در آورند. آن گاه که تمدن به این نقطه برسد، غایت‌مندی طبیعت نیازمند تمهید دیگری در کنار جامعه‌گرایی جامعه‌گریز است تا اثرات ضد‌غایی آن را خنثی کند.<sup>۱</sup> این تمهید در نظر کانت «جامعه مدنی» است:

«برترین غایت طبیعت بیش‌ترین رشدی که استعدادهای بشر بدان دست می‌توانند یافت تنها در جامعه قابل‌حصول است، جامعه‌ای که بیش‌ترین آزادی، و بنابراین کشمکشی تمام‌عیار میان اعضای خود، را با تعیین دقیق مرزهای این آزادی و حفاظت از آن‌ها توأم می‌کند. بنابراین طبیعت می‌خواهد که بشریت به دست‌ان خود این هدف، و نیز تمامی دیگر اهدافی را که رسالت او را بر می‌سازند، محقق کند. پس، باید جامعه‌ای در کار باشد که در آن بالاترین درجه «آزادی تحت قوانین بیرونی» با یک مرجع مقتدر، یعنی یک نظام مدنی کاملاً عادلانه، توأم شده باشد؛ دست‌یابی به این جامعه مهم‌ترین وظیفه‌ای است که طبیعت بر دوش نوع انسان نهاده است: زیرا دیگر اهدافی که طبیعت برای بشر مقرر داشته است به دست نمی‌آید مگر با به‌انجام‌رساندن و تکمیل این وظیفه.»<sup>۲</sup>

جامعه مدنی بر آزادی بی‌حد و مرزی که در تمایل جامعه‌گرایی جامعه‌گریز و کشمکش تمام‌عیار انسان‌ها نهفته لگام می‌زند و رقابت توحش‌گونه را در قالب رقابتی مدنی و در چارچوب قوانین سر و سامان می‌دهد. انسان به اقتضای طبع جامعه‌گریز خود مایل نیست به درون چنین جامعه‌ای قدم بگذارد، اما گویی طبیعت برخورد و تنش میان انسان‌ها و هزینه‌های سنگین آن را به کار می‌گیرد تا آنان را در نهایت ناگزیر به تأسیس چنین جامعه‌ای کند.

اما همان‌طور که انسان‌ها به هر روی نمی‌توانند از هم‌نوعان خود کناره بگیرند و ناگزیر به ارتباط و هم‌زیستی با آنان‌اند، جوامع یا ملت‌ها نیز گریزی از ارتباط با ملت‌های دیگر

۱. بنگرید به Wood, 2006: 252

مرتضی نوری

ندارند. همان جامعه‌گزیری‌ای که افراد انسان را وا می‌داشت تا در قبال یکدیگر آزادی‌ای نامحدود را در پیش گیرند و سپس با دیدن هزینه‌های این آزادی تن به تبعیت همگانی از مرجعی واحد به نام جامعه مدنی دهند، ابتدا دولت‌های جهان را، در مقام دولت‌هایی مستقل، به در پیش گرفتن آزادی‌ای بی‌حد و حصر در برخورد با دولت‌های دیگر ترغیب می‌کند. در این حالت، دولت‌ها همان آفات و شروری را از یکدیگر انتظار دارند که افراد در حالت توحش پیش از شکل‌گیری جامعه مدنی از یکدیگر انتظار می‌داشتند. حاصل این آزادی بی‌قید و بند چیزی نیست جز جنگ و درگیری مداوم میان ملت‌ها و در نتیجه مخدوش شدن غایت طبیعت، که همانا رشد استعدادها و ظرفیت‌های بشری است. این تنها خود جنگ نیست که با غایت نهایی طبیعت در تضاد است، بلکه آمادگی مداوم برای جنگ نیز دولت‌ها را از مسیر و غایت حقیقی خود منحرف و مهار آن‌ها را به دست کسانی می‌سپارد که با روحیه استبداد نظامی کشور را اداره می‌کنند و امکانات و قابلیت‌های بشر را به سمت اهداف نامربوط یا ناسازگار با پیشرفت انسانی سوق می‌دهند. در این جا نیز دوباره طبیعت برخورد میان دولت‌ها، جنگ میان آن‌ها، و هزینه‌های سنگین تدارکات نظامی جهت آمادگی برای جنگ را چونان تمهیدی به کار می‌گیرد تا دولت‌ها را قانع کند که به سمت تأسیس اتحادیه‌ای از ملل برای تضمین صلح پایدار گام بردارند:

«جنگ گرچه کوششی ناخواسته از سوی انسان‌ها (و برخاسته از هیجانات افسارگسیخته) است، اما کوششی عمیقاً پنهان، و حتی شاید عمدی، از سوی عقل متعال است تا از این راه ... زمینه را برای قانون‌مندی توأم با آزادی دولت‌ها و، از رهگذر آن، شکل‌گیری اتحادیه‌ای از آن‌ها در قالب نظامی اخلاقی فراهم کند. و جنگ، به‌رغم اکثر رنج‌های دهشتناکی که بر نوع بشر هموار کرده، یکی از محرک‌های دیگری است که ... باعث می‌شود تمامی استعدادهایی که در خدمت فرهنگ‌اند تا بالاترین حد ممکن رشد یابند.»<sup>۱</sup>

کانت برای طرح اتحادیه ملل، که قرار است ضامن صلح پایدار باشد، مدلی روشن و تفصیلی عرضه نکرد. از مقاله «صلح پایدار» دست کم دو مدل اجمالی استنباط می‌شود: (۱) اتحادیه ملل؛<sup>۲</sup> دولت ملل؛<sup>۳</sup> اولی اتحاد یا پیمانی است میان دولت‌ها و قصدش حفظ صلح و استقلال اعضا است، اما دومی خود دولتی است که اعضایش را نیز دولت‌ها تشکیل

1. CJ,5:433

2. federation of nations/Volkerbund

3. state of nations/ Volkerstaat

۴. بنگرید به PP 8:356-57

می‌دهند و نه یک دولت جهانی واحد که مستقیماً بر انسان‌ها حکومت کند. به نظر می‌رسد که یک اتحادیه ملل می‌تواند به سمت نوعی دولت ملل تکامل پیدا کند، دولتی که پیوسته بر اعضایش افزوده خواهد شد تا این که آرام آرام همه ملت‌های روی زمین را در بر گیرد. با تشکیل اتحادیه‌ای از ملل که در عین احترام به استقلال کشورهای ضامن صلح و آرامش میان آنها است، می‌توان گفت طبیعت تمامی اسباب لازم برای رشد و شکوفایی استعدادهای بشر در پرتو عقلانیت و آزادی را فراهم کرده است. در جامعه مدنی ایده‌آل، هر کس قادر خواهد بود اهداف خود را مادام که دیگران را به مثابه وسیله قلمداد نکند پیش ببرد، و در این صورت درگیری و تنش میان افراد رو به کاهش خواهد نهاد. به همین سان، در سطح بین الملل، هرکشور بر اساس قوانین مدنی جهان شمول روابط خود را با دیگر کشورهای سامان خواهد داد و حقوق دیگر ملت‌ها را به بازی نخواهد گرفت. هر کشوری قادر خواهد بود غایب خود را دنبال کند مادام که در غایب دیگر ملت‌ها خلل ایجاد نکند و آنها را وسیله‌ای برای رسیدن به اهداف خود قرار ندهد. این کار به نوبه خود آتش جنگ‌ها را فرو خواهد نشاند و آرامش لازم جهت بسیج نیروهای بشر در راستای شکوفایی استعدادها را فراهم خواهد کرد.

### جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

در دو فصل آغازین مقاله، نشان دادم که از منظر کانت عقل بشر، با کارکرد تقویمی خود، یعنی مفاهیم فاهمه، نمی‌تواند پاسخی برای مسأله امید، که دغدغه‌اش به اثبات رساندن هماهنگی طبیعت با اقتضائات اخلاق است، فراهم کند. کانت در سه کتاب نقد عقل محض، نقد عقل عملی، و دین، تنها در محدوده‌ی عقل کوشید تا با توسل به کارکرد عملی عقل پاسخی برای این مسأله، که اساساً مسأله‌ای نظری است، دست و پا کند. اما کوشش او در این راستا چندان قانع‌کننده نبود، چه به نظر می‌رسید او با توسل به عقل عملی مسأله‌ای را که در صدد اثبات آن بود مسلم می‌انگاشت. در فصل بعد، نشان دادم که گسست میان دو قلمرو محسوس و فوق محسوس، یا قوانین طبیعت و قوانین اخلاق، یا فلسفه نظری و عملی، که کانت آن را چون خالی در سرتاسر فلسفه نقدی خود می‌دید، از قضا توأمان منشأ شکل‌گیری مسأله امید و نقص نظریه‌ی وی در این باب بود. او با تلاش در جهت پر کردن این خلأ در واقع در جهت برطرف‌سازی نقص نظریه امید خویش گام برمی‌داشت. او با توسل به قوه حاکمه تأملی، که به بخش نظری فلسفه تعلق دارد، توانست راهی برای

مرتضی نوری

پل زدن میان دو قلمرو طبیعت و اخلاق فراهم کند و هماهنگی نهایی طبیعت و غایت‌های اخلاقی را، دست کم در نسبت با قوای شناسایی ما، به اثبات برساند، و هم‌زمان از افتادن در دام مغالطه نظری- عملی بپرهیزد. در فصل آخر، نشان دادم که کانت چگونه با استفاده از مفهوم غایت‌مندی، که اصل پیشینی قوه حاکمه تأملی است، مکانسیم هماهنگی طبیعت با آرمان‌های اخلاقی بشر را به تصویر می‌کشد و به ما امکان می‌دهد تا تاریخ را، که عرصه پدیداری کنش‌های آزادانه بشر است، در سمت‌وسویی هماهنگ با قوانین اخلاقی و اقتضائات آن آزادی و سعادت بشر تعقل کنیم.

اعتراضی که شاید به ذهن متبادر باشد این است که سعادت به تصویر کشیده شده در فلسفه تاریخ کانت نوعی سعادت غایی یا آخرالزمانی است که علی‌الاصول تنها نسل‌هایی که در پایان تاریخ می‌زیند بخت تجربه کردن آن را دارند، و حال آن که نظریه امید اگر نتواند امید رسیدن به سعادت را برای همه انسان‌ها تبیین کند، از به انجام رساندن مقصود خود در مانده است. نظریه امیدی که کانت در نقد عقل محض پرورنده بود، با وجود همه نقص‌های خود، دست کم این مقصود را برآورده می‌کرد و به هر فرد انسان در هر بره‌های از تاریخ، برپایه اقتضائات عقل عملی، این نوید را می‌داد که به پاس اعمال فضیلت‌مندانه خود در جهانی دیگر پاداش خواهد دید. اما از منظر فلسفه تاریخ، گویی نقش نسل‌های متقدم‌تر فقط آن است که با انتقال تجارب خود زمینه را برای کمال و سعادت نسل‌های متأخرتر فراهم کنند. کانت در مقاله «ایده یک تاریخ جهان‌شمول» به انسان حق می‌دهد که از این طرح ناعادلانه اظهار شگفتی کند، اما آن را نتیجه ضروری فرضی می‌داند که بر پایه آن، نوعی از حیوان یعنی، انسان دارای عقل لحاظ شده و مقدر است که استعدادهای خود را از رهگذر توالی نسل‌ها به کمال برساند.<sup>۱</sup>

پاسخ این مسأله بر اساس طرحی که در مقاله حاضر ریخته‌ام از این قرار خواهد بود: نظریه امیدی که در نقد عقل محض پرورنده شده بود، بدون ایده غایت‌مندی طبیعت هرگز قادر به برآوردن مقصود خود نیست. در آن جا حکم شده بود که چون عقل عملی اقتضا می‌کند که فضیلت‌مند پاداش ببیند، پس باید جهان دیگری بر اساس هماهنگی قوانین طبیعت و اخلاق، و نیز علتی برای آفرینش چنین جهانی در کار باشد. اما عقل عملی، که به قلمرو باید‌ها تعلق دارد، نمی‌تواند برای چگونگی جهان تعیین تکلیف کند. برای این که به هماهنگی فضیلت و سعادت امیدوار باشیم باید عقل نظری به این هماهنگی گواهی دهد. و چنان‌که

در فصل چهارم مقاله دیدیم، این تنها ایده غایت‌مندی است که امکان پاسخی نظری به این مسأله را فراهم می‌کند: طبیعت، در نسبت با قوای شناختی ما، چنان فهم می‌شود که آفریدهٔ علتی ذی‌شعور است، و تنها چیزی که می‌تواند غایت‌نهایی او در این آفرینش بوده باشد، اخلاق است.<sup>۱</sup> بنابراین، بر پایهٔ ایدهٔ غایت‌مندی است که ما می‌توانیم امیدوار باشیم به این که علت نهفته در پس طبیعت نه تنها علتی ذی‌شعور بل علتی اخلاقی است که نمی‌تواند نسبت به سعادت فضیلت‌مندان بی‌تفاوت باشد و قاعدتاً آن‌ها را به هر اندازه که خود را با عمل به فضیلت لایق سعادت ساخته‌اند، پاداش می‌دهد.

و اما مسألهٔ آخر: فلسفهٔ تاریخ کانت تا چه اندازه می‌تواند دلیلی برای امید به موفقیت کوشش‌های اخلاقی ما به دست دهد؟ آیا نگاه غایت‌مندانهٔ کانت به تاریخ از عهدهٔ تضمین هماهنگی‌نهایی طبیعت و اخلاق، که یگانه مطلوب نظریهٔ امید است، برمی‌آید؟ روش کانت در غایت‌شناسی طبیعی آن است که اصول تنظیمی یا اکتشافی را برای فهم‌پذیرتر کردن روند تاریخ به کار گیرد، اما این اصول تنظیمی هیچ تضمین نظری یا هیچ شاهد قطعی‌ای به دست نمی‌دهند که آنچه تحت عنوان غایت‌های پنهان طبیعت (جامعهٔ مدنی کامل یا صلح پایدار) معرفی شده است به وقوع خواهد پیوست. ما با در پیش گرفتن فرضیه‌های اکتشافی و جست‌وجوی چنان شواهدی در واقع تنها معقولیت یا فهم‌پذیری پدیدارهای تاریخی را بیشینه می‌کنیم، اما هرگز تضمینی نیست که حتماً به آنچه در پی آن‌یم دست یابیم. پاسخی که آلن وود به این مسأله می‌دهد از این قرار است:

«هیچ معنایی ندارد که چیزی را غایتی طبیعی بدانیم اگر که نتوانیم مکانسیم‌های فعالی به سمت تحقق آن در طبیعت مشاهده کنیم. ما می‌گوییم ثبات دمای بدن در حیوانات غایتی طبیعی است، چون مشاهده می‌کنیم که رفتار و مکانسیم‌هایی در کار است که دمای بدن جانداران را افزایش می‌دهد وقتی که بیش از حد به سردی می‌گراید، و آن را کاهش می‌دهد وقتی که بیش از حد گرم می‌شود. به همین سان، برای این که صلح پایدار را غایتی طبیعی بدانیم باید مکانسیم‌هایی را دیده باشیم که در طبیعت در کار اند و به چنان سمت و سویی گرایش دارند.»<sup>۲</sup>

کانت در بسیاری از آثار خود واقعیت‌های تاریخی را شاهدهی بر پیشرفت به سوی غایت‌های اخلاقی می‌گیرد. برای مثال، در دین، تنها در محدودهٔ عقل تاریخ دین را گواهی بر پیشرفت تدریجی بشر در جهت زدودن پیرایه‌های تاریخی - تجربی دین و رسیدن به

۱. بنگرید به CJ,5:447-458

2. Wood,2006:257

مرتضی نوری

یک دین اخلاقی - عقلانی ناب می‌داند.<sup>۱</sup> یا در نوشته‌های دیگر خود احساس تأیید و تحسین فراگیری که انقلاب فرانسه در میان انسان‌ها برانگیخت را نشانه‌ای بر قوت احساسات اخلاقی فراگیر با دامنه‌ای فرا-ملی و جهان‌وطن معرفی می‌کند که می‌تواند نوید تحقق صلحی پایدار در میان ملت‌ها باشد،<sup>۲</sup> یا پرده از همدلی انسان‌ها برای توسعه آزادی مطابق با قانون مدنی و پیشرفت به سوی آرمان‌های اخلاقی بردارد.<sup>۳</sup> چنین امیدهایی غیرعقلانی می‌بود اگر که هیچ دلایل نظری‌ای برای انتظار موفقیت آن‌ها در دست نمی‌داشتیم. کانت، برای به دست دادن این دلایل نظری، ترکیبی از فرضیه‌های اکتشافی و شواهد تجربی به دست می‌دهد، شواهدی که فرضیه‌های مورد نظر را، هرچند نه به طور قطعی و مسلم، تأیید می‌کنند. قطعی نبودن شواهد نقصی بر نظریه امید نیست، چرا که ما در این جا نه به دنبال «یقین» بلکه به دنبال «امید» ایم، و فرضیه‌های اکتشافی، آن گاه که به مدد شواهد تجربی تقویت شوند، از عهده برآوردن این مقصود بر می‌آیند. ■

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

۲. بنگرید به CF,7:85-89

۱. بنگرید به R,6:124-137

۳. بنگرید به AOQ,88ff

فهرست منابع:

کورنر، اشتفان، فلسفه کانت، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران: خوارزمی، ۱۳۸۰.

Kant, Immanuel, *Critique of Practical Reason*, in *Practical Philosophy*, trans. Mary J. Gregor & Allen Wood, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Kant, Immanuel, "An Old Question Raised Again: Is the Human Race Constantly Progressing?", trans. Robert E. Anchor, in *On History*, Indianapolis & New York: The Boss-Merrill Company, 1963.

Kant, Immanuel, "Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Intent", in *Perpetual Peace and Other Essays*, trans. Ted Humphrey, Indianapolis & Cambridge: Hackett Publishing Company, 1983.

Kant, Immanuel, "Speculative Beginning of Human History", in *Perpetual Peace and Other Essays*, trans. Ted Humphrey, Indianapolis & Cambridge: Hackett Publishing Company, 1983.

Kant, Immanuel, "To Perpetual Peace: A Philosophical Sketch", in *Perpetual Peace and Other Essays*, trans. Ted Humphrey, Indianapolis & Cambridge: Hackett Publishing Company, 1983.

Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, trans. Paul Guyer & Allen Wood, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Kant, Immanuel, *Religion within the Boundaries of Mere Reason*, trans. Allen Wood & George Di Giovanni, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Kant, Immanuel, *Critique of Power of Judgment*, trans. Paul Guyer & Eric Matthews, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Kant, Immanuel, *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, trans. Robert B. Louden, Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

Peters, Curtis H., *Kant's Philosophy of Hope*, New York: Peter Lang Publishing, 1993.

Wood, Allen, "Kant's Philosophy of History", in *Toward Perpetual Peace and Other Writings on Politics*, New Haven and London: Yale University Press, 2006.

پرتال جامع علوم انسانی