

نسبت عقل و دین در فلسفه کانت

اسماعیل سعادت‌ی خمسه*

چکیده

نسبت دین و عقل در فلسفه کانت از جمله موضوعاتی است که داوری سریع و قطعی در مورد آن دشوار است. در این مقاله سعی می‌شود با توجه به آثار مهم کانت و به‌ویژه با تأکید بر دین فقط در محدوده عقل موضع حقیقی و واقعی کانت در این مورد کشف و تشریح شود. با توجه به ایده‌آلیسم استعلایی و اصالت‌بخشی به خودآیینی عقل در فلسفه نقدی و نیز با دقت در استعاراتی که کانت در آثار خود به کار می‌برد، به این نتیجه متمایل می‌شویم که در ساختمان فکری کانت اموری از قبیل خدا، وحی، دین و جاودانگی هر چند به اشکال مختلف مورد توجه و گاه مورد تأکید قرار گرفته است؛ ولی این امور یا به‌عنوان اصل موضوعه اثبات نشده اخلاق و ایده ذهنی فرادید هستند و یا اهمیت و اعتبار آن‌ها تا اندازه‌ای است که هم‌سو و هم‌ساز با اصول و قواعد وضع شده توسط عقل خودآیین بشری و وجدان‌گاه معین این عقل و گاه پشت‌گرم به چنین عقلی باشد.

خدا در نهایت در اندیشه‌ی کانت به جامعه مشترک‌المنافع اخلاقی، که جامعه مبتنی بر فضیلت محسوب می‌شود، تحویل می‌رود؛ و جاودانگی نیز از جنبه فردی و شخصی خارج شده به امیدی نوعی و جمعی برای تحقق چنان

* استادیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی fsaniee@gmail.com

تاریخ دریافت: ۸۹/۹/۲۳، تاریخ پذیرش: ۹۰/۱/۲

جامعه‌ای تبدیل می‌شود. بدین ترتیب، وحی به‌عنوان پدیده‌ای شخصی، همچون خواب، تا آنجا مورد توجه است که هم‌سو و سازگار با قواعد و قوانین و آرمان‌های عقل خودآیین، اعم از نظری و عملی، باشد؛ وگرنه، علی‌الاصول، مانند خواب نوعی جنون موقت و خروج از ساحت اجتماعی انسان به شمار آمده و به طور ضمنی و با ظرافت تمام چوب رد و انکار می‌خورد.

کلیدواژه‌ها: دین، عقل، خدا، جامعه مشترک‌المنافع اخلاقی، غایت‌مندی

مقدمه

اظهار نظر سریع و قطعی درباره بسیاری از آراء و تعالیم و موضوعاتی که در نقد عقل محض و دیگر آثار کانت طرح و تشریح شده است زیاد آسان نیست. یکی از علل اصلی این دشواری علاوه بر دشواری ذاتی آثار فلسفی نظام ساز، نثر و قلم ناپیراسته و کمابیش زمختی است که کانت در برخی از مهم‌ترین آثار خود به کار برده است. در کتاب اصلی کانت، یعنی *نقد عقل محض*، حداقل در ظاهر امر، ناسازگاری‌های فراوانی وجود دارد؛ به نحوی که بدون استثناء همه شارحان و متخصصان فلسفه کانت به آن اذعان کرده‌اند؛ گرچه ممکن است در مورد شدت و عمق ناسازگاری و عدم انسجام درونی اثر مهم کانت اختلاف نظرهایی با هم داشته باشند.

نسبت دین و عقل در فلسفه کانت از جمله موضوعاتی است که برای استخراج نظر حقیقی، و نه ظاهری، کانت در مورد آن باید تحقیق را در چند مرحله‌ی مرتبط با هم پیش برد که از جمله این مراحل می‌توان به موارد زیر اشاره کرد.

(یک) در ابتدا لازم است روشن شود که آیا دین به معنای الهی و تاریخی آن که مبتنی بر سه ظلع یا محور اساسی خدا، وحی و گیرنده وحی است با قبول مبانی نظری کانت، به ویژه ایده‌آلیسم استعلایی (transcendental idealism)، سازگار است یا نه؟ در این مرحله از پژوهش لازم است ضمن اشاره به معنای وحی در ادیان و حیوانی مفهوم و معنای محدودۀ شناخت عقل در فلسفه کانتی نیز مشخص شود. بدین طریق معلوم خواهد شد که آیا عقل مورد نظر کانت می‌تواند وحی و ارتباط با موجودی غیر

مادی و فارغ از زمان و مکان را ممکن و معقول دانسته و لوازم آن را بپذیرد یا نه. (دو) از سوی دیگر، باید بررسی شود که علی‌الاصول بر اساس هستی‌شناسی خاص کانت به چه امور و اشیایی می‌توان مقوله وجود و واقعیت را نسبت داد؟ این پرسش در عین ارتباط با پرسشی قبلی، از این حیث دارای اهمیت است که می‌خواهد این موضوع را فرادید آورده، در معرض پژوهش قرار دهد که آیا اساساً کانت شأن هستی‌شناختی خاصی به عقل و نفس نسبت داده است یا این که موضع او در این خصوص نیز مبهم و نامشخص است؟ تقریباً روشن است که اگر موضع کانت در مورد شأن هستی‌شناختی عقل مبهم و نامشخص باشد و یا بر اساس اصول و مبانی فلسفی و استعلایی او نتوان شأن غیر مادی و مجرد را صریحاً و بدون لرزش قلم به عقل یا نفس نسبت داد، در این صورت دیگر سخن گفتن از وحی موجودی غیر مادی و ارتباط انسان با موجودی فراتر از زمان و مکان چندان وجهی نخواهد داشت.

(سه) گذشته از بحث کانت درباره شأن هستی‌شناختی عقل لازم است این موضوع نیز مورد بررسی قرار گیرد که اساساً کانت در آثار خود چه کارکردها و توانایی‌هایی را به عقل وفاهمه انسان نسبت می‌دهد. آیا او عقل انسان را در مواجهه با همه مسائل و موضوعات خودآیین و مکتفی به ذات می‌داند یا این که در بعضی موارد آن را دگرآیین به‌شمار آورده و فایده بخشی آن را موقوف به کمک نیرویی خارج و مستقل از خود می‌داند؟ پاسخ مثبت یا منفی به این پرسش می‌تواند در آشکار ساختن موضع حقیقی کانت درباره نسبت میان عقل و وحی، و بدین طریق درباره نسبت میان عقل و دین مؤثر و روشن‌گر باشد.

(چهار) یکی از موضوعات مهم در کلام و الهیات بحث در مورد غایت‌مندی آفرینش، از جمله غایت‌مندی جهان مادی و طبیعت است؛ بنابراین از این حیث نیز می‌توان به پژوهش پرداخت و این قبیل پرسش‌ها را طرح کرد که آیا کانت غایت‌مندی در طبیعت را تأیید می‌کند؟ اگر او طبیعت و جهان مادی را دارای غایت خاصی می‌داند، آن غایت را به کدام علت خردورز و با شعوری نسبت می‌دهد؟ آیا همچون

ادیان و حیانی وجود خدا و علم مطلق و حکمت بالغه الهی را برای غایت‌مندی جهان ضرور و لازم می‌داند؟ یا این‌که بر اساس اصول و مبانی فلسفی او برای تبیین غایت‌مندی جهان به چیزی جز عقل خودآیین و درون بود بشری نیازی نیست؟

این‌ها از جمله موضوعات و پرسش‌هایی است که در بحث راجع به نسبت عقل و دین از منظر کانت باید مورد پژوهش قرار گیرند. راقم در این مقاله می‌کوشد با بررسی و توضیح موضوعات و پرسش‌های مذکور و با ارائه شواهد متنی از آثار کانت بر این نظر تأکید ورزد که اگر بخواهیم به اصول و مبانی فلسفی و نقدی کانت وفادار باشیم و ایده‌آلیسم استعلایی او را نظریه‌آسایی و مهم کانت در حوزه معرفت و شناخت بدانیم، لاجرم باید اذعان کنیم که در نظام فکری کانت نمی‌توان محل و مقام ضروری و فروکاهش‌ناپذیری برای دین و حیانی، وحی و در نهایت خدا قائل شد. آری کانت در نقد عقل عملی خدا و جاودانگی را به‌عنوان اصول موضوعه اخلاق می‌پذیرد. ولی پرسش و مسئله مهم این است که آیا خدا و جاودانگی در فلسفه کانت دارای همان معنای متعارف دینی هستند؟ یا این‌که کانت بر اساس مبانی فلسفه نقدی معنای دیگری به آن‌ها می‌دهد (یا لازم است بدهد)؛ معنایی که با نفی معاد و جاودانگی مورد نظر ادیان و حیانی و انکار وجود مجردات نیز سازگار است.

می‌کوشم اثبات کنم که موضع کانت درباره خدا و جاودانگی و دین و وحی دارای بار معنایی دنیوی انکارناپذیری است که حتی با فرض وجود خدا و وحی و پذیرش جاودانگی، علی‌الاصول، لازم نیست و نباید چیزی به‌عنوان وحی، معاد و جاودانگی مورد نظر ادیان الهی را حقیقی عینی به شمار آورد.

ایده‌آلیسم استعلایی

مبنا و اساس نظریه ایده‌آلیسم استعلایی کانت تمایزی است که او بین نمود و شیء فی‌نفسه می‌گذارد. ایده‌آلیسم استعلایی لازمه اقدام کپرنیکی کانت در معکوس کردن نسبت مطابقت بین ابژه و نحوه شناخت ما است. به این معنی که در تلقی کانت از

مطابقت، خارج محوریت خود را از دست می‌دهد؛ این خارج است که باید با ساختمان شناختی ما هماهنگ شود تا سخن از شناخت، معنایی داشته باشد. اگر شیء مطابق با نحوه شناخت ما و ساختمان شناختی ما لحاظ شود، نمود خواهد بود؛ چیزی که کانت می‌گوید از حیث استعلایی ایده‌آل است. در فلسفه نقدی کانت چیزی که شناخت ما باید مطابق با آن باشد به ظلمات امور ناشناختی تبعید می‌شود که آن را شیء فی‌نفسه می‌نامد. ایده‌آلیسم استعلایی در فلسفه نقدی را می‌توان دارای دو مرتبه دانست. (۱) شأن و مرتبه زمان و مکان که طبق نظر کانت دو شهود پیشینی بوده و منشأ خارجی ندارند؛ بل مساهمت، حساسیت و ساختمان ادراکی انسان در امر شناخت است. (۲) بحث مربوط به اعیان و اشیائی که از طریق حساسیت و پس از پذیرش صورت‌های زمان و مکان به پیش‌گاه فاهمه می‌رسند. کانت در مغالطه چهارم ایده‌آلیسم استعلایی را به روشنی تعریف می‌کند.

منظور من از ایده‌آلیسم استعلایی همه نموده‌ها، این نظریه است که همه آن‌ها به طور کلی تمثالات محض محسوب می‌شوند نه به‌عنوان اشیا فی‌نفسه؛ بنابراین مکان و زمان فقط صورت‌های حسی شهود ما هستند، نه تعیین‌هایی که لئفسه داده شده باشند یا شرط‌های اعیان در مقام اشیا فی‌نفسه. در مقابل این ایده‌آلیسم، رئالیسم استعلایی قرار دارد، که زمان و مکان را به منزله چیزهایی که فی‌نفسه (مستقل از حس پذیری ما داده شده‌اند) محسوب می‌کند (C.P.R., A 369).

در فقره‌ای از تعارضات نیز مرتبه یا لایه دوم ایده‌آلیسم استعلایی را بیان می‌کند. طبق این تعریف همه اعیان تجربه ممکن برای ما چیزی جز نموده‌ها نیستند؛ یعنی تمثالات صرف‌اند، که آن‌گونه که متمثل می‌شوند؛ یعنی همچون موجودات ممتد یا مجموعه‌هایی از تغییرات، بیرون از اندیشه‌های ما هیچ موجود قائم به‌ذاتی ندارند (C.P.R., A 491 / 8519). بدین ترتیب، کانت با انقلاب کپرنیکی‌اش به برخی از مهم‌ترین مفاهیم و واژه‌های فلسفی معنای تازه‌ای می‌دهد. از جمله این مفاهیم می‌توان به نمود و پدیدار و برابر ایستا و ابژه اشاره کرد. در نقد عقل محض نمود (appearance)

دارای ماده و صورت خاصی است. ماده آن همان چیزی است که از راه احساس می‌آید؛ ولی صورتش چیزی است که کثرات نمود را چنان معین می‌کند که به آن امکان می‌دهد در قالب روابط خاصی تنظیم شود (C.P.R., A 20 / B 34). صورتی که به احساس نظم می‌دهد همان صورت پیشینی شهود یا زمان و مکان است. نمودها یا همان ادراکاتی که در قالب زمان و مکان نظم و سامان خاصی را پذیرفته‌اند، دوباره توسط مفاهیم پیشینی فاهمه یا همان مقولات دوازده‌گانه کانتی نظم دیگری می‌پذیرند. وقتی مقولات فاهمه به نمودها اطلاق شدند، چیزی فراروی ماست که کانت آن‌ها را پدیدار (phenomenon) می‌نامد.

برابر ایستا (gegenstand) و برون آخته یا ابژه (object) را می‌توان به ترتیب در تناظر با نمود و پدیدار معنا و تعریف کرد. لازم است اجمالاً اشاره شود که کانت بین برابر ایستا و ابژه یا برون آخته تفاوت دقیقی می‌گذارد. برابر ایستاها می‌توانند نمودهایی در شهود به شمار آیند بی آنکه مرتبط با کارکردهای فاهمه باشند (C.P.R., A 89 / B 122).

به عبارت دیگر، وقتی برابر ایستاهای تجربه، یعنی نمودهایی که صورت زمان و مکان را پذیرفته‌اند به اعیانی برای شناخت تبدیل می‌شوند که مقولات فاهمه بر آن‌ها اطلاق شده یا نسبت داده شوند. در این مرحله است که آن‌ها به مقام خاصی بار یافته‌اند که ابژه یا برون آخته نامیده می‌شوند. بنابراین، در فلسفه نقدی چیزی را می‌توان ابژه یا متعلق شناخت به شمار آورد که ابتدا هر دو قالب و یا یکی از قالب‌های حسیات، یعنی زمان و مکان، را پذیرفته باشد و سپس یکی از مقولات فاهمه یا مفاهیم محض به آن اطلاق شده باشد. چیزی که در قالب زمان و مکان ننگند اصلاً نمی‌تواند به عنوان متعلق شناخت انسان به شمار آید؛ لذا انسان هرگز نمی‌تواند به آن علم پیدا کند.

در همین ابتدای سخن تا حدودی روشن می‌شود که ایده‌آلیسم استعلایی کانت نمی‌تواند سازگاری معقولی با وحی و دین و حیانی داشته باشد. مبنا و بنیاد معرفتی مهم پذیرش دین و حیانی، تصدیق عقلانی بودن فرآیند وحی است. عقلانی و قابل فهم بودن فرآیند وحی نیز منوط و موقوف به پذیرش چند چیز است. اولاً، باید پذیرفت که

موجود یا موجوداتی غیر مکانی و غیر زمانی می‌توانند حقیقتاً وجود داشته باشند؛ نه این که صرفاً به‌عنوان اصل مجموعه‌ی یک شاخه از علم به شمار آیند. ثانیاً، باید پذیرفت که سرشت شناختی انسان بهره‌مند از قوه و توانایی خاصی است که می‌تواند از حوزه‌ی زمان و مکان فراتر رفته و با موجود یا موجوداتی مجرد ارتباط پیدا کند و علوم و معارفی را از آنها فرا بگیرد. این بدین معنی است که برخی از انسان‌های خاص می‌توانند علوم و اخباری را به نحو غیر عادی و نامتعارف یاد بگیرند و به حقایقی دست یابند؛ طوری که از این فرآیند خاص که اصطلاحاً به آن وحی می‌گویند. به هنگام وقوع، هیچ کس جز گیرنده‌ی پیام و فرستنده‌ی آن باخبر نشود و ماهیت حقیقی آن برای اکثر انسان‌ها مجهول باقی بماند؛ وحی در سنت دینی چیزی جز این نیست. ولی چنین پدیده‌ای کاملاً در تعارض با حدودی است که ایده‌آلیسم استعلایی و فلسفه‌ی نقدی برای توانایی شناختی انسان تعیین می‌کند. ایده‌آلیسم استعلایی کانتی منکر تحقق هر گونه شناختی است که از محدوده‌ی زمان و مکان فراتر رفته و عاری از ویژگی متعارف و شناخته‌شده‌ی تحصیل معرفت باشد. حال لازم است این ادعا را تا حدودی به تفصیل بررسی کرده و شرح و بسط دهیم.

جایگاه دین و وحی در نظام فلسفی کانت

کانت در *نقد عقل محض* می‌کوشد ابتدا مصالح موجود و مناسب و در دسترس فهم و فاهمه بشری را مشخص کند و پس از تعیین حدود و ثغور فاهمه بشری نظام فلسفی خاصی را طراحی کند که به نظر او عقلانی و دارای انسجام درونی و مطابق با واقعیت تفکر و مراتب شناخت است.

یکی از ایرادهای کانت به فلسفه‌های پیشین این است که آنها نه در طراحی ساختمان فکری و فلسفی خود و نه در اغراض نظری خاص خود به مصالح در دسترس و توانایی‌های شناختی ما محدود نبوده‌اند. کانت در اواخر *نقد عقل محض* در «آموزه استعلایی روش» می‌گوید:

مصالح را برآورد کرده‌ایم و تعیین کرده‌ایم که برای چه نوع ساختمانی، با چه ارتفاع و با چه استحکامی کافی خواهد بود. البته، معلوم شد که هر چند منظور ما ساختن برجی بود که سر به فلک بساید. با این همه، ذخیره مصالح ما فقط برای ساختن یک خانه مسکونی کفایت می‌کرد - که برای کارهای ما در حد تجربه کاملاً جادار بود و به اندازه کافی برای ما بلند بود تا طرح را در یک نگاه در نظر آورده‌ایم. این اقدام جسورانه به سبب نبودن مصالح می‌بایست به شکست بیانجامد. از آشفتگی زبانی که به طور اجتناب ناپذیری کارگران را درباره نقشه دچار اختلاف می‌کند و آن‌ها را در سرتاسر زمین می‌پراکند تا هر یک بر طبق طرح خاص خود جداگانه ساختمان بنا کند. مسئله و مشکل ما چندان بر سر مصالح نیست، بلکه بیشتر درباره خود نقشه است. چون از این برحذر شده‌ایم که بر پایه طرح دلخواهانه بیهوده‌ای که شاید فراتر از کل توانایی ما باشد خطر کنیم؛ با این حال نمی‌توانیم از ساختن خانه‌ای امن کاملاً چشم‌پوشیم، پس باید ساختمان خودمان را طبق مصالحی طرح کنیم که از قبل به ما داده شده است و با نیازمان نیز متناسب است (C.P.R., A 707 / B 736).

کانت معتقد است مصالح ذخیره شده ما همان مفاهیم پیشین محض هستند. حال اگر بناست ساختمان فکری یا فلسفی مشتمل بر جهان‌شناسی و هستی‌شناسی و اخلاق و... تأسیس کنیم حتماً باید متناسب با مصالحی باشد که در اختیار داریم. حجم و استحکام و ارتفاع ساختمان فکری ما را مصالح موجود تعیین خواهند کرد. چه بسا مصالح فکری خاصی به فیلسوف امکان تأسیس نظامی را بدهد که تا افق الوهیت ارتفاع داشته و به طور معقول و مجاز خدا را در اول و آخر آن قرار دهد. ولی آیا مصالحی که کانت در اختیار دارد چنین امکانی را به او می‌دهد یا این که او را به اتخاذ رویکرد ظاهراً و فقط ظاهراً متواضعانه‌تری وادار می‌کند که طرح و اثبات برخی از امور، از قبیل خدا و دین و وحی و مجردات، را فراتر از ذخیره مفهومی خود تشخیص می‌دهد؟ در هر حال، کانت می‌گوید مشکل ما فقط درباره مصالح نیست، بلکه بیشتر مربوط به نقشه است. نقشه‌ای که باید با توجه به نیازها مان طراحی شود. طرح و نقشه فلسفی کانت به باور او دقیقاً به این دلیل عقلانی است که ناشی از خود عقل است و توسط عاملی خارجی یا نیرویی دگرآیین (heteronomous) تحمیل نشده است. کانت

می‌گوید خود عقل «آزادانه عمل می‌کند» (C.P.R., A 553 / B 581)؛ بنابراین، علی‌الاصول می‌توان گفت بر طبق نظر کانت انسان سرنوشت خود را، نقشه و طرح فکری و اخلاقی خود را، در نهایت خود طراحی می‌کند و نیازمند هیچ طرح و نقشه و یا فرمان و تکلیفی که از بیرون بیاید نیست.

همان‌طور که از نقل قول مذکور پیداست کانت در نظام فلسفی خود از استعارات خاصی استفاده می‌کند. او به مضمون ساختمان در *نقد عقل محض* و استعارات مربوط به آن، از قبیل طرح و نقشه، مصالح، ذخیره و مانند آن آرایشی می‌دهد که دارای سازگاری است. می‌دانیم که کانت در *نقد عقل محض* می‌خواهد اثبات کند که عقل بشر جهان تجربه را با تفسیر آن بر حسب مکان، زمان، جوهر، علیت و سایر مقولات می‌سازد.

فلسفه اخلاق کانت عصاره امر مطلق را فرا پیش می‌نهد که محرک تدوین قوانین اخلاق است. برای اخلاقی زیستن نه نیازی به تقلید از هم‌نوعان وجود دارد و نه به اوامر یک موجود ماورایی. تک‌تک انسان‌ها با وضع قواعدی که قابلیت تبدیل به قوانین کلی و جهان‌گستر را دارند، عملاً در بنای جهان اخلاقی مشارکت می‌کنند. بدین ترتیب، همچنین معلوم می‌شود که ویژگی کلیت بخشی عقل سبب می‌شود تلاش اخلاقی انسان بعدی جمعی و اجتماعی به خود بگیرد که به نوبه خود متضمن بنای جامعه اخلاقی آرمانی است. محرک طبیعی عقل که از درون خود انسان است و آن را به سوی احداث جامعه اخلاقی ترغیب می‌کند، نه تنها دال بر خودبستگی (self-sufficiency) آن است، بلکه معلوم می‌شود بر اساس اصول فلسفه نقدی، عقل انسان سررشته معنای تاریخ نیز هست. تاریخ با انسان آغاز می‌شود و با انسان ادامه می‌یابد. اساساً نمی‌توان زمانی را تصور کرد که انسان وجود نداشته باشد، زیرا خود زمان از درون انسان سرچشمه می‌گیرد.

ارتباط این مطالب با دین و وحی وقتی بیشتر آشکار می‌شود که از امر فوق‌زمانی و مجرد پرسش کنیم. امر فوق‌زمانی یا محیط بر زمان یا موجود مجرد، بر اساس ایده آلیسم استعلایی، نمی‌تواند واقعیت داشته باشد، زیرا با اصل موضوعه دوم از اصول

موضوعه تفکر تجربی ناسازگار است. بر طبق این اصل «واقعی هر آن چیزی است که با شرایط مادی تجربه، یعنی با احساس، تلازم داشته باشد» (C.P.R., B 266). کانت در حسیات استعلایی توضیح داده است که چیزی می‌تواند با شرایط مادی تجربه یا احساس تلازم داشته و سازگار باشد که قالب زمان و مکان به خود بگیرد. خدا و مجردات، طبق تعریف، ذاتاً متعالی از زمان و مکان هستند. بدین ترتیب، نتیجه می‌شود که در نظام فکری کانت، اساساً خدا و مجردات را نمی‌توان واقعی دانست. وقتی خدا واقعی و عینی نباشد وحی و دینی هم که ریشه در اراده او دارد واقعیت عینی نخواهد داشت. این لازمه صریح و آشکار اصول فلسفه نقدی است. خدا و دین و ایمانی که کانت از آن سخن می‌گوید فقط در محدوده عقل کانتی معنا و مفهوم محصلی دارد. خدا صرفاً به یک اصل تنظیمی تبدیل می‌شود و دین و وحی مقبول نیز چیزی نخواهد جز دستورات عقل عملی که زمینه تشکیل جامعه مشترک‌المنافع اخلاقی (the ethical commonwealth) را فراهم می‌کند.

کانت با توجه به اصول اساسی فلسفه خود است که عنوان کتاب دین شناختی خود را «دین فقط در محدوده عقل» می‌گذارد. در فصل چهارم آن کتاب از احکام الهی سخن می‌گوید و می‌نویسد: دین به لحاظ درون ذهنی عبارت است از شناخت تمام تکالیف ما به عنوان احکام الهی (کانت، ۱۳۸۱: ۲۰۵).

این تعریف چه بسا در ابتدای امر سازگار با ایمان دینی و اعتقاد به وحی و منشأ عینی و مشخص وحی باشد. ولی با دقت در سخنان کانت در می‌یابیم که کانت دین را واله و خدا و تکالیف الهی را فقط در محدوده عقلی خاصی که خود تعیین کرده است می‌پذیرد و تجویز می‌کند. دقت در پانویسی که کانت راجع به تعریف دین می‌نویسد می‌تواند روشن‌گر باشد و تفاوت میان دین مورد نظر کانت و دین وحیانی و تاریخی را تا حدودی آشکار سازد.

به واسطه این تعریف، تمام تصورات غلط مربوط به دین به عنوان مجموعه تکالیف خاص انسان نسبت به خداوند دفع می‌گردد و لذا این تعریف مانع اقدامات تشریفاتی... در تکالیف انسان در امور اخلاقی- اجتماعی می‌گردد و به این ترتیب نواقص دین تشریفاتی به واسطه

این تعریف اصلاح می‌شود. در یک دین عمومی هیچ تکلیف خاصی نسبت به خداوند وجود ندارد؛ زیرا خداوند نمی‌تواند چیزی از ما دریافت کند (کانت، ۱۳۸۱: ۲۰۵).

منظور کانت از اقدامات تشریفاتی اموری است از قبیل عبادت خصوصی و فردی، رفتن به مسجد و کلیسا، شرکت در مراسم عبادی جمعی و ارتباط با مؤمنان و امثال آن (نک. کانت، ۱۳۸۱: ۲۵۰). کانت در ادامه از چیزی به نام ایمان اغوایی (wahng bauben) سخن می‌گوید و آن را به سه نوع تقسیم می‌کند. ایمانی که موجب می‌شود ما در امور فوق طبیعی - که طبق قوانین عقل، نه کاربرد نظری دارد و نه کاربرد عملی - از مرزهای عقل خود فراتر رویم (کانت، ۱۳۸۱: ۲۵۲). این سه قسم ایمان اغوایی عبارتند از ایمان به معجزات، اعتقاد به اسرار و اعتقاد به وسائط رحمت. نماز فرضیه‌ای است که کانت آن را ذیل وسائط رحمت جای می‌دهد؛ و لذا نوعی ایمان اغوایی است. بهتر است عین سخن کانت را نقل کنم تا بُعد دیگری از تفاوت شریعت وحیانی و شریعت عقلانی کانتی روشن شود.

نماز که گمان می‌رود خدمت صوری باطنی به خدا و لذا وسیله رحمت است، یک اغوای خرافی (بت پرستی) است؛ زیرا نماز چیزی نیست جز یک ابراز آرزو در مقابل موجودی که نیازی به ابراز خصلت‌های درونی شخص آرزو کننده ندارد؛ پس نماز کاری انجام نمی‌دهد و لذا هیچ یک از تکالیف انسان را که ما به‌عنوان احکام الهی، ملزم به انجام آن هستیم، بر نمی‌آورد (کانت، ۱۳۸۱: ۲۵۲).

بنابراین، در دین مورد نظر و مورد تأیید کانت نماز و عبادت به نوعی اغوای خرافی فرو کاسته می‌شود و دین‌دار حقیقی نیازی و تکلیفی در بجا آوردن آن ندارد. این رویکرد در نقد قوه حکم نیز قابل مشاهده است. کانت آنجا دعا و تضرع در برابر خدا را عاری از زیبایی و والایی توصیف می‌کند و موعظه دینی را طلب دنائت‌آمیز و چلوسانه لطف می‌خواند و می‌گوید:

آن فروتنی دروغینی که یگانه وسیله جلب رضایت وجود اعلا را تحقیر خود، پشیمانی تضرع‌آمیز ریاکارانه و حالت روحی صرفاً منفعلانه قلمداد می‌کند، هیچ کدام با

حالتی از ذهن که بتواند زیبا به حساب آید، و به طریق اولی با حالتی که بتواند والا شمرده شود، سازگار نیستند (کانت، ۱۳۸۱: ۱۹۷).

خدا و دین دنیوی شده در جامعه مشترک المنافع اخلاقی

مبانی‌ای که کانت در نقد عقل محض تأسیس کرده است زمینه طراحی نقد عقل عملی و نقد قوه حکم را برای او هموار می‌کند. حاصل آن مبانی و تعالیمی که در نقدهای سه گانه طرح شده است در حوزه اخلاق و دین‌شناسی کاربردی در کتاب دین فقط در محدوده عقل کاملاً آشکار می‌شود. کانت با استفاده از استعارات مرتبط با ساختمان و بنا و احداث و علاقه و نیاز و ذخیره و... پلی میان خودآیینی و جامعه مشترک المنافع اخلاقی، که در واقع تحقق نهایی و عینی اصل درون بودی (immanence) اوست برقرار می‌کند. مهم‌ترین نتیجه اصل مذکور این است که به نظر کانت فرمان احداث جامعه مشترک المنافع اخلاقی را خود ما به خودمان می‌دهیم. از آنجا که در چنین جامعه‌ای تکالیف الهی مورد نظر کانت صورت عملی و اجرایی می‌یابند، معلوم می‌شود که در نظام فکری کانت «مشیت الهی» نیز به امری درونی تبدیل شده است؛ امری که از درون خود انسان سرچشمه می‌گیرد و نیازمند وجود عینی و عامل و حاکم ماورائی و متعالی نیست.

عقل و فاهمه خودآیین کانتی به چیزی فراتر از خود نیاز ندارند. فاهمه طبق نظر کانت قوه‌ای است که وحدت پدیدارها را به واسطه قواعد تأمین می‌کند. عقل نیز قوه‌ای است که وحدت قواعد را بر طبق اصول تأمین می‌کند (C.P.R. A 302 / B 359). عقل به عنوان قوه اصول، مصلحت همه قوای ذهن را مصلحت خود تعیین می‌کند. مصلحت کاربرد نظری عقل عبارت از شناخت اعیان تا عالی‌ترین اصول پیشینی است؛ مصلحت کاربرد عملی آن در قطعیت اراده با توجه به غایت نهایی و کامل است. به عقیده کانت فقط عقل واحدی وجود دارد که چه برای مقاصد نظری و چه برای مقاصد عملی به نحو پیشینی و بر طبق اصول داوری می‌کند. با این حال او، در مسائل

مربوط به زندگی انسان عینی و زمینی، کفۀ عقل عملی را سنگین‌تر می‌داند. زیرا معتقد است در موضوعاتی که عقل عملی «مصلحت» واضح و روشنی دارد که در عین حال متضمن هیچ تناقضی برای عقل نظری نیست، اولی دارای اولویت و برتری است. او تأکید می‌کند که نباید این ترتیب را «معکوس کنیم و انتظار داشته باشیم که عقل عملی تسلیم عقل نظری شود، زیرا هر مصلحتی در نهایت عملی است...» (C.P.R., P. 126). بنابراین، طبق نظر کانت برتری عقل عملی بدون تخطی از حقوق انحصاری عقل است. از آنجا که کانت سرانجام این راه حل را پیشنهاد می‌کند تا مدعی اعتبار عینی اصول موضوعه عقل عملی شود، حتی می‌توان گفت خصلت خودخواهانه عقل به ابزاری تبدیل می‌شود که به وسیله آن خداواری اعتبار عقلانی خود را باز می‌یابد. در این جا به وضوح تقدم حکم عقل بر فعل الهی تقویت شده است. به علاوه، به نظر کانت خدا و الوهیت دوباره روی نقشه فلسفی آشکار می‌شود، نه به واسطه قدرت و حیانی یا فعل متعالی، بلکه به جهت مصلحت عقلی و عملی انسان برای زندگی جمعی و اجتماعی.

اما ممکن است نیازها و علایق خودخواهانه عقل در بستر تاریخ و با تحولات اجتماعی و فرهنگی و تربیتی تغییر کند. کانت در نقد عقل عملی این نکته را تأیید می‌کند و نسبی‌گرایی مضمون در نقد اول را به این جا نیز تعمیم می‌دهد؛ زیرا معتقد است. طریقه‌ای که باید بر طبق آن [خیر اعلا] را امری ممکن تصور کنیم تابع انتخاب خود ما است، که در آن مصلحت مستقل عقل عملی محض برای فرض صانع حکیم این جهان تعیین کننده است (C.P.R., P. 151).

نمی‌توان ویژگی‌های صوری عقل را تغییر داد و اساساً کار مهم فلسفه نقدی کانت تعیین و تحدید این ویژگی‌هاست؛ بنابراین منظور کانت این است که عقل ضرورتاً به مضمون واحد و تغییر ناپذیر قانع نمی‌شود. بر این اساس در نظام فکری کانتی قابل تصور است که به جای فرض حداقلی وجود خدا می‌توان این اصل موضوعه را قرار داد که جهان به طور کلی به سوی کمال گرایش دارد.

لذا همان‌طور که سوزان نیمن به درستی می‌گوید:

کانت به‌خوبی می‌توانست بپذیرد که مضمون اصل موضوعه مورد نظر می‌تواند تغییر کند در حالی که صورت برهان مربوط به ضرورت آن‌ها بی‌تغییر باقی می‌ماند. بنابراین، موضوع این است که نیازهای عقل تا بدان حد تغییر کرده‌اند که ما دویست سال پس از کانت نیازی به این نداریم که نزد خودمان خدایی متشخص را متمثل سازیم تا اعتقادات اخلاقی ما را حفظ کند؛ بلکه می‌توان فرض کلی‌تری را مطرح کرد. عدم قطعیت شدید اصل موضوعه کانت درباره وجود خدا به این ایده ارزش و اعتبار می‌دهد (Neiman, 1994: 179).

سخن نیمن کاملاً با اصول فلسفه نقدی سازگار است یعنی با فلسفه‌ای که در آن خدا به تصور ذهنی صرف و ایده نظام بخش تبدیل می‌شود و فقط می‌تواند در ظرف جامعه مشترک‌المنافع اخلاقی تحقق عینی بیابد. تکالیف انسان برای نیل به چنین جامعه‌ای نیز از درون انسان و عقل خودآیین او ریشه می‌گیرد. در این بنا اگر چه جایی به دین داده شده است ولی روح و گوهر الوهی از دین سلب شده و به امر زمینی صرف تبدیل یافته است. دیگر نه نیازی به نماز و عبادت و دعا هست و نه می‌توان با دعا و تضرع رضایت خداوند را جلب کرد. در این تصویر از دین ارتباط با مجردات امری موهوم و خرافی به شمار می‌آید و عرفان از فرهنگ انسان متمدن و عقل‌باور کانتی کنار گذاشته می‌شود.

به همین دلیل است که کانت آثار عرفانی را کسالت‌آور و خیال‌پردازانه توصیف می‌کند (نک، کانت، ۱۳۸۱: ۲۸۱)؛ و نبوغ هنرمند را استعداد ذهنی فطری (ingenium) می‌شمارد که هنرمند بی‌واسطه از دست طبیعت دریافت می‌کند و طبیعت از طریق آن به هنر قاعده می‌بخشد (کانت، ۱۳۸۱: ۲۴۶ و ۲۴۳).

کانت در برهان اخلاقی برای خدا، ارزش خدا را تا حد یک اصل عقلی صرف کاهش می‌دهد. به‌علاوه در فلسفه نظری و عملی خود بر اعمال و اطلاق کامل خود آیینی عقل اصرار می‌ورزد و عمل می‌کند. همچنین، به واسطه استعارات مختلف تشخص خاصی به عقل خودآیین می‌دهد. این سه اقدام او باعث می‌شود سرانجام شأن

و جایگاه خدا به‌عنوان موجود مستقل مابعدالطبیعی در ابهام باقی بماند. تشخیص عقل از طریق تعبیر استعاری خاصی که کانت برای توصیف اهداف و فعالیت‌های آن انتخاب می‌کند مبین وجود ارتباط مهم و پیچیده بین تفسیر عقل به‌عنوان فعالیتی قائم به‌ذات و فرآیند حیات بخشی به عقل است که به مقصد و مآل خود تاریخ تبدیل می‌شود.

عقل در بعد عملی کاملاً در خدمت مصلحت و نیاز انسان اجتماعی است. کانت در بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق قلمرو یا ملکوت غایات (realm or kingdom of ends) را به عنوان تقریر سوم از امر مطلق معرفی می‌کند.

هر موجود عاقلی باید طوری عمل کند که گویی طبق اصول خودش، در همه زمان ها عضو قانونی قلمرو جهانی غایات است (Kant, 1959: 27).

تقریر اول از امر مطلق ایجاب می‌کند که طوری عمل کنم که اصل حاکم بر عمل من بتواند به قانون کلی تبدیل شود؛ طبق تقریر دوم لازم است چنان عمل کنم که انسان را همواره به‌عنوان غایت تلقی کنم نه به‌عنوان وسیله صرف. تقریر سوم کمتر شناخته شده است، با این حال هر سه تقریر به حقیقت بنیادی واحدی در نظام کانتی اشاره دارد.

طبق نظر کانت، کمال اخلاقی حقیقی انسان در قلمروی محقق می‌شود که اتحاد نظام‌مندی از موجودات ذی‌شعور پدید آید. ارتباط میان امر مطلق و مشارکت در جامعه بدین معنی است که طلب فضیلت فردی از مشارکت در جامعه انفکاک ناپذیر است. بنابراین، علاقه کانت به جنبه‌های اجتماعی اخلاقیات دارای اهمیت فرعی و ثانوی در فلسفه اخلاق وی نیست. اساساً اخلاق وقتی معنا پیدا می‌کند که انسان از حالت فردی خارج شود و با فرد دیگری رابطه برقرار کند. در این حالت است که ادب و دروغ و خیانت و راستی و دزدی معنا می‌یابد. در تنهایی و انزوا هیچ یک از فضایل و رذایل مذکور و امثال آن‌ها ظرف وقوع و تحقق ندارند.

در نظام فکری کانت این نکته از این حیث دارای اهمیت است که عاملان اخلاقی

دیگر، مخصوصاً با توجه به ایده کمال اخلاقی به تدریج همان نقشی را به عهده می‌گیرند که پیشتر به خدا نسبت می‌داد. مملکت غایات که حاصل تقویت متقابل اعمال و رفتار مبتنی بر خودآیینی فردی است، از الگوها و معیارهای متعددی تبعیت نمی‌کند؛ بلکه طرح اجتماعی خاص خود را ابداع می‌کند. این سازوکار نظری به کانت امکان می‌دهد عنصر خودآیینی را هم از حیث فردی و هم از حیث اجتماعی حفظ کند؛ و در عین حال هم ضامن و هم منجر به این نظر نهایی او می‌شود که «حکومت آسمان بر زمین» حکومتی خواهد بود که با دستان خود ما طراحی و ایجاد شده است، نه حکومتی که به دست قدرت الهی و به واسطه ادیان و حیانی استقرار یافته باشد.

مایکلسون نکته دقیقی را بیان می‌کند وقتی که می‌نویسد:

[در نظام فکری کانت] این واقعیت که تقدیر ما تقدیری مشترک است نه فردی محض اهمیت زیادی دارد؛ زیرا منظر اجتماعی باعث خواهد شد تا خدا از صحنه عمل اخلاقی کاملاً دور شود. نمونه بارز این ادعا عبارت از تحت‌الشعاع قرار گرفتن اصل موضوعه جاودانگی به واسطه امید جمعی تجسم یافته در جامعه مشترک‌المنافع اخلاقی است؛ یعنی هنگامی که عاملان اخلاقی در جستجوی بی‌پایان ولی اجباری کمال اخلاقی نقشی را برای خود قائل می‌شوند که در اصل از آن خدا است. وقتی ملکوت به زمین می‌آید، و روایت زمینی از ملکوت آسمان به کانون کمال اخلاقی تبدیل می‌شود، کمالی که زمانی بر حیات اخروی نفس الامری هر فرد معطوف بود، نقش نظام‌مند ایفا شده توسط خدا به امری مسئله برانگیز تبدیل می‌شود.^۱ (Michalson, 1999: 99).

کم‌کم متوجه می‌شویم که مفهوم جامعه مشترک‌المنافع اخلاقی جانشین اصل موضوعه جاودانگی نفس در توصیف کمال اخلاقی می‌شود و بدین ترتیب حتی تعهد کلامی اندک نقد عقل عملی نیز به طور چشمگیری لطمه می‌بیند.

کانت در یکی از درس گفتارهایش درباره اخلاق می‌گوید:

تحقق کامل تقدیر، یعنی عالی‌ترین کمال ممکن طبیعت انسان که همان حکومت خدا بر زمین است. در این صورت عدل و انصاف، یعنی قدرت وجدان درون ما بر جهان حکم خواهد راند، نه قدرت حکمرانان. این غایت نهایی مقدر، یعنی عالی‌ترین کمال اخلاقی است که نژاد بشر می‌تواند به آن دست یابد؛ اما امیدی است در افق دور و قرن‌ها سپری

خواهد شد تا چنان امیدی برآورده شود (Kant, 1983: 253).

بنابراین، حکومت خدا بر زمین به معنی حاکمیت دستورات الهی که از طریق وحی به قلب بنده برگزیده خدا نازل شده است نیست، بلکه حکومت اوامر وجدان همه انسان‌ها است. این سخن گرچه با باورهای دینی و اعتقادی پیروان ادیان آسمانی سازگار است ولی این سازگاری تا جایی است که بحث از مجردات و عالم پس از مرگ و معاد پیش نیاید. زیرا وجود و تحقق این امور بر اساس مبانی فلسفه نقدی عقلاً قابل اثبات نیست، بلکه حداکثر باید آن‌ها را اموری مشکوک و مجهول به شمار آورد که عقل و سرشت شناختی بشر هیچ راهی برای درک و شناخت آن‌ها ندارد. خدایی که در اخلاق کانتی به آن استناد می‌شود نه خدای ادیان وحیانی و توحیدی بلکه خدای قلب ماهیت یافته‌ای است که به عضوی از جامعه مشترک‌المنافع اخلاقی تبدیل می‌شود. در نتیجه، حتی اگر در جهت نیل به کمال اخلاقی نقشی برای خدا باقی باشد، نقشی است که از قلمرو عقل‌یاب و نفس‌الامری به زمین آورده شده و به طور تفکیک ناپذیری با تاریخ خود انسان پیوند خورده است.

چنان‌که پیش‌تر توضیح داده شد، کل تاریخ نیز بدون انسان نمی‌تواند در نظام فکری کانت معنایی داشته باشد. زیرا تاریخ به یک معنا عبارت از وقایع و حوادثی است که در مسیر زمان روی داده و گرد زمان بر آن‌ها نشسته است؛ و زمان نیز نه امری عینی و بیرونی، بل شهودی محض و درونی است که ریشه در سرشت شناختی و ادراکی خود انسان دارد. بدین ترتیب، بر طبق ایده‌آلیسم استعلایی کانت نه تاریخ مقدس به معنای مسیحی مفهومی خواهد داشت و نه روز خاصی را می‌توان به‌عنوان روز مقدس و یوم الله به رسمیت شناخت.

در فلسفه کانتی از یک حیث هم‌سو با فیزیک نیوتنی بین آنات زمان هیچ تفاوتی وجود ندارد، چیزی که با نگاه دینی و ایمانی کاملاً در تقابل است. در نگاه ادیان الهی و توحیدی برخی از ایام و ساعات و آنات نسبت به برخی دیگر دارای شأن و حرمت ویژه و برتری هستند. در سنت اسلامی این واقعیت به قدری ملموس و جا افتاده است

که گاه بیداری و خور و خواب مؤمنان بر همین اساس نظم و سامان می‌یابد. ابتدای سحر، اوقات شرعی، ایام حج، ماه رمضان و شب قدر نمونه‌های شاخص نگرش دینی به زمان و روز و ماه و حرمت و احترام خاص اوقات و ایام مشخص است. در فلسفه کانتی چنین باورهایی اوهام به شمار می‌آیند.

خیر و شر در انسان و جامعه اخلاقی و نقش خدا و دین

کانت معتقد است موجودات خردورز گرایش اصیل و واقعی به سوی خیر و نیکی دارند، ولی در عین حال معمولاً تسلیم میل و گرایش طبیعی به سوی شر می‌شوند. وقتی اراده و اختیار انسان زمینه‌ساز غلبه انگیزه خودخواهی بر گرایشات اصیل اخلاقی می‌شود و رعایت فضایل اخلاقی فرع و تابع خویشتن خواهی انسان قرار می‌گیرد شر اخلاقی تحقق می‌یابد. در این حالت خواهش‌های تنانی و شهوی و فردی انسان به اصل تبدیل شده و احترام به قانون اخلاقی شأن فرعی و ثانوی و ظاهری می‌یابد. کانت نتیجه می‌گیرد که: بنابراین قانون خاص شر اخلاقی همان فعل اختیاری است که به وسیله آن بر انگیزه‌هایم در تشکیل اصول نظم می‌دهم (نک. کانت، ۱۳۸۱: ۷۶-۸۱).

کانت می‌گوید چون این زمینه شر بنیادی آزادانه انتخاب شده است، ما انسان‌ها علی‌الاصول همواره قدرت و اختیار داریم که دوباره خود را نیک‌خو و خیرخواه بگردانیم. هر چند انسان می‌تواند شرارت را انتخاب کند ولی در هر حال شیطان نیست، زیرا شیطان با قانون اخلاقی از آن حیث که قانون اخلاقی است مخالفت می‌کند. شر بنیادی خوی و خیم انسان را تغییر می‌دهد ولی اراده‌ی او را از بین نمی‌برد. کانت با این ملاحظات به توضیح فرآیند بهبودی اخلاقی انسانی از سلطه شر بنیادی می‌پردازد.

او در فصل اول کتاب دین فقط در محدوده عقل مسئله شر بنیادی را طرح کرده و موضوع احیاء و بهبودی اخلاقی را آغاز می‌کند. فصل دوم کتاب عمدتاً مشتمل بر شرحی از موضوع احیاء و بهبودی اخلاقی است که از حیث شخصی و فردی و طبق الگوی زهد باورانه مورد بررسی قرار می‌گیرد. در فصل سوم از جامعه مشترک‌المنافع

اخلاقی سخن می‌رود. این فصل به همراه فصل چهارم در کل مصروف شرح و توضیح فرآیند پیشرفت اخلاقی از حیث اجتماعی شده است. شرح کانت در این دو فصل به نحو بحث‌انگیزی با بحث وی از تحول تدریجی دین تاریخی و وحیانی و تبدیل آن به دین مبتنی بر عقل محض و تنها درهم تنیده است.

همان‌طور که انسان به سوی تحقق جامعه مشترک‌المنافع پیش می‌رود میزان غلبه خیر بر شر بیشتر می‌شود. غلبه اصل خیر بر اصل شر حاکی از آن است که آن بخش از کتاب دین فقط در محدوده عقل که به شرح و توضیح جامعه مشترک‌المنافع اخلاقی می‌پردازد مستلزم تصدیق برقراری حاکمیت اصل خیر بر روی زمین است. غلبه خیر بر شر به تدریج حاصل خواهد شد و این نوعی مرحله باوری (gradualism) است. مضمون مرحله باوری که در تقابل آشکار با تحولات دفعی و انقلابی است با توسل کانت به صورت ذهنی یا استعاره «وسیله» که یادآور ایده کلیسای مرئی و محسوس است و خود را به مرور زمان با جهت‌گیری فزاینده به سوی قانون اخلاقی، و نه به سوی قوانین تحکمی و کیفری، مبتنی بر تاریخ تطهیر می‌کند تأیید و تقویت می‌شود. بدین ترتیب کلیسای مرئی و محسوس که بدین نحو تفسیر شده است مقدمه تحقق جامعه مشترک‌المنافع اخلاقی می‌شود. کانت تطهیر اخلاقی کلیسا را پیش‌بینی می‌کند و این به نوبه خود دگرگشت کلیسای مرئی به جامعه مشترک‌المنافع اخلاقی را در پی دارد؛ همین امر تأکید واضح و روشنی است بر این که فرآیند تاریخی پیش‌رونده و تدریجی، جایگزین تصورات انقلابی در باب تولد دوباره شخصی می‌شود (Cf. Michalson, 1999: 108).

کانت در کتاب دین فقط در محدوده عقل بر خلاف بحث قبلی خود پیرامون اصل موضوعه جاودانگی، اینک میان کمال اخلاق فرد و سرنوشت کل گروه پیوند و ارتباط قوی برقرار می‌کند. این تغییر فضای بحث، که نشانه آن گذر از استعارات انقلابی و توسل به استعارات مرحله باورانه و تکاملی است، مبین این نکته است که سرنوشت انسان اخلاقی از حیث سعادت و شقاوت حقیقی از سرنوشت کل جامعه اخلاقی تفکیک‌ناپذیر است.

تأکید کانت بر جامعه‌گرایی در تحقق اخلاق و حکومت خدا بر زمین را نباید دینی تفسیر کرد. در دین گرچه بر جامعه و جامعه‌گرایی انسان اهمیت داده شده است، ولی از سوی دیگر بر خلوت و مراقبه در تنهایی نیز تأکید می‌شود. حتی تأکید دین بر جامعه‌گرایی حدودی را نیز برای انسان تعیین می‌کند که از احوال‌پرسی ساده و حفظ زبان گرفته تا سوگیری‌های سیاسی و اجتماعی انسان را شامل می‌شود. از یک حیث می‌توان گفت ابتدای ظهور دین و حیانی با خلوت شخصی گیرنده وحی آغاز شده است. فرآیند خاصی که وحی نامیده می‌شود فقط بین خدا و گیرنده پیام وحی واقع می‌شوند و دیگران هیچ‌گونه راهی برای اطلاع از این فرآیند دوطرفه خاص نمی‌توانند داشته باشند. همان طور که هیچ کس در خواب و رؤیای انسان شریک نیست و بدون نقل شخص خواب دیده نمی‌تواند به محتوای آن پی ببرد، در مورد وحی و گیرنده وحی نیز این حکم صادق است. این فرآیند که تحقق و ظهور دین و حیانی مبتنی بر آن است در نظر کانت خروج از حالت اجتماعی فرد محسوب می‌شود.

در نظر کانت خواب و رؤیا خروج موقتی از اجتماع است، زیرا امری فردی و شخصی است. به همین دلیل کانت خواب را جنون موقت به شمار می‌آورد (Kant, 2006: 82). بر این اساس باید گفت، طبق نظر کانت پیامبران هنگام دریافت وحی دچار نوعی جنون موقت می‌شوند. این لبّ و چکیده نظر کانت درباره وحی است که لازمه اصول و مبانی نظری و ایده‌آلیسم استعلایی و انقلاب کپرنیکی اوست. تفاوت بین دیدگاهی که مطلق خواب را جنون موقت می‌شمارد و دیدگاهی که رؤیای صادقانه را یک جزء از چهل جزء نبوت معرفی می‌کند، تفاوت میان دیدگاه فلسفی دنیاگرای محض، که هیچ شأن و مقامی برای امور فرامادی و ارتباط با عالم غیرمادی قائل نمی‌شود، با دیدگاهی است که برای امور فرا زمانی و ارتباط با مراتب غیرمادی و برتر هستی اهمیت و نقش محوری قائل است.

در فرآیند اصلاح اخلاقی انتقال از منظر فردگرایانه به منظر اجتماعی در سایه جابه‌جایی تدریجی نقش فعل الهی با فعالیت خود جامعه اخلاق رخ می‌دهد. جامعه

مشترک‌المنافع اخلاقی از مجموع اجزاء آن بزرگ‌تر است؛ یعنی بزرگ‌تر از حاصل جمع صرف تلاش‌ها یا کمالات فردی است و معنای این بزرگ‌تر بودن مطابق با معنای مورد نظر در استعلا‌ی الهی است که پیوسته از نظر دور می‌شود. این دو جابه‌جایی در دیدگاه کانت یکدیگر را تأیید و تقویت می‌کنند (CF. Michalson, 1999: 112).

در نقد دوم دو اصل موضوعه جاودانگی و وجود خدا به‌عنوان تضمین نتیجه بخشی اعمال اخلاق انسان نقش ظاهراً اساسی دارند. ولی اینجا معلوم می‌شود که مراد کانت از جاودانگی و خدا دقیقاً همان معنای مورد نظر ادیان الهی نیست. گرچه وظیفه ایجاد جامعه مشترک‌المنافع اخلاقی به‌ظاهر جایگزین نقش اصل موضوعه دوم شده است، ولی آن برهان اخلاقی که خدا را بی آنکه برهان عقلی بر وجود آن اقامه شده باشد از در پشتی وارد بحث می‌کرد عملاً کنار گذاشته شده است.

در دین فقط در محدوده عقل خیر اعلا و جهان مفروض که دیگر نه بر دو جهان متفاوت بلکه بر دو حالت موجود آرمانی جهان واحدی دلالت دارند، انتقال از جهان نفس‌الامری به فعالیت تاریخی و در نتیجه به خطر افتادن استعلا‌ی الهی را به خوبی توصیف می‌کند. به عبارت دیگر، خیر اعلا به هدف و امیدی تاریخی و زمانمند تبدیل می‌شود. تنها در پرتو این تغییرات است که تکلیف انسان برای واقعیت بخشیدن به خیر اعلا می‌تواند معنا دار باشد. خیر اعلا همان جهان ماست که به کمال رسیده است. چنان جهانی قلمرو متعالی خدا نیست، بلکه مانند جهان مشهود و محسوس که دم بدم در حال جهیدن و حرکت است دارای وجود زمانی و مؤلفه‌های حسی و تجربی است. وظیفه تحقق بخشیدن به خیر اعلا دیگر بدین معنی نیست که انسان باید خودش را خیر و نیک بسازد، بلکه بدین معنا است که باید سبب خیر و نیک شدن جهان نیز بشود (Yovel, 1980: 72).

این جا یک سؤال پیش می‌آید. اگر خدا در نظام فلسفی و کلامی و اخلاقی کانت صرفاً یک اصل موضوعه ذهنی است، چرا او در دین فقط در محدوده عقل هنگام بحث از احیاء اخلاقی که کاملاً از جنبه فردی توصیف شده است به مدد الهی متوسل

می‌شود؟ ظاهراً کانت نوعی تشریک مساعی را در نظر دارد که هم متضمن عنصری از کوشش مستقل انسانی برای بهبودی و اصلاح اخلاقی انسان است و هم متضمن عنصری از لطف الهی که کاستی و نابسندگی اجتناب‌ناپذیر کوشش اخلاقی انسان گمراه شده را جبران می‌کند. گویی در فرآیند بهبودی اخلاقی انسان، خدا نقش شریک غیبی را ایفا می‌کند که لطف او در قالب از میان بردن تفاوت موجود میان آنچه فرد ملزم به انجام آن است و آنچه که انسان عملاً می‌تواند برای بهبودی از شر بنیادی انجام دهد ظاهر می‌شود. در این صورت می‌توان گفت مدد الهی کوشش‌های نابسندۀ اخلاقی انسان را کامل می‌کند.

اما باید توجه داشت که توسل کانت به مدد غیبی الهی هرگز اصول سفت و سخت معرفت‌شناختی او را عملاً زیر پا نمی‌گذارد؛ زیرا چنین مددی متعلق امید است نه متعلق شناخت برهانی و یقینی. بنابراین، منظور کانت از لطف و مدد الهی بیشتر نوعی تشویق روان‌شناختی برای فاعلان اخلاقی است که ممکن است در غیر این صورت در مقابل شر بنیادی دچار ناامیدی و یأس شوند، نه یک موضع کلامی و الهیاتی مبرهن و ساخته و پرداخته. به عبارت دیگر، کانت بیشتر درصدد یافتن راه مفید دیگری برای اقدام به توصیه‌های اخلاقی است نه ارائه‌ی اطلاعات کلامی و دین‌شناختی درباره‌ی خدا یا اراده‌ی الهی.

در نظام فکری کانت نقش خدا به‌عنوان مبنای مابعدالطبیعی، عمدتاً اذعان به وجود یک نیاز عقلی است نه بیانی قطعی درباره‌ی فعالیت الهی. نزد کانت الوهیت نوعی ابزار نظری صرف است که می‌توان آن را به دکور و تزئین ذهنی تشبیه کرد نه یک تبیین عقلی و فلسفی. خدا و صفات الهی صرفاً شیوه‌های تصویری هستند که ما به وسیله‌ی آنها منشاء یک توانایی را برای خودمان توصیف می‌کنیم. توانایی مورد بحث متعلق به ماست و صحنه‌ی عمل برای تحقق جامعه‌ی مشترک‌المنافع اخلاقی متن و بستر تاریخ است.

اکنون خدا نیز به کار زمینی تأسیس جامعه‌ی مشترک‌المنافع اخلاقی کشیده شده است. خود این درونی کردن فعالیت الهی نشانه‌ی کم‌اهمیت شدن بیشتر استعلا در شرح

متغیر کانت از کمال اخلاقی است (Yovel, 1999: 116). کانت در اواخر فصل سوم دین فقط در محدوده عقل در ملاحظه کلی وقتی دوباره متذکر می‌شود وظیفه عظیم دست‌یابی به خیر اعلا باعث اعتقاد به مساهمت و همکاری یا تدبیر حاکم اخلاقی جهان می‌شود که تنها به وسیله او می‌توان به این هدف نایل شد، کلام خود را با ترکیب نوعی لادری‌گری و توصیه اخلاقی به پایان می‌برد.

و بدین ترتیب ورطه‌ای از راز و رمز افعال الهی پیش روی او پدیدار می‌شود، در این زمینه که خدا اساساً چه می‌تواند بکند و آیا اصلاً انجام چیزی را می‌توان به او نسبت داد؛ اما در این میان انسان در هر یک از تکالیف خود چیزی نمی‌یابد جز آنچه باید انجام بدهد تا لایق کمال مجهول یا دست کم غیر قابل درک گردد... تحقق این معنای حاکمیت اخلاقی جهان وظیفه‌ای است که بر دوش عقل عملی ما نهاده شده است. این وظیفه به منظور شناخت چیستی ذات خداوند نیست بلکه برای این است که بدانیم خدا برای ما به‌عنوان موجودات اخلاقی دارای چه شأن و مقامی است (کانت، ۱۳۸۱: ۱۹۱. با اندکی تغییر در ترجمه).

نسبتی که کانت در دین فقط در محدوده عقل میان خدا و جامعه مشترک‌المنافع اخلاقی برقرار می‌کند تشابه ظاهری با نقشی دارد که خدا در نقد دوم دارد. ظاهری بودن این تشابه به این جهت است در دین فقط در محدوده عقل شاهد نوعی تغییر علاقه کانت هستیم که محل و محور تأکید از خدا به سوی قلمرو درون بود فعل انسانی تغییر می‌کند.

بدین ترتیب، مضمون دینی موجود در شرح کانت از اشتیاق عقل به سوی تحقق جامعه فاضله‌ی اخلاقی نمونه‌ی بارز چیزی است که به‌عنوان مقاصد سیاسی و رهایی بخش مفهوم ایمان عقلانی توصیف شده است. با توجه به تحلیل‌های کانت ایمان واقعی دقیقاً تا اندازه‌ای عقلانی به شمار می‌آید که ما را از ملاک قضاوت آن جهانی دور می‌کند. بنابراین، معلوم می‌شود که شیوه کانت برای بیان مفهومی بعد اجتماعی فعل اخلاقی منشاء روش عمده وی برای ادای حق تاریخ است؛ بدین معنی که مسیر

بازگشت عقل به درون جهانی که بنا به فرض از آن جدا شده است را نشان می‌دهد. با این حال، کانت عباراتی دارد که قانون‌گذاری جامعه مشترک‌المنافع اخلاقی را از انسان سلب می‌کند و آن را به خدا نسبت می‌دهد. کانت در جایی می‌گوید اگر لازم است جامعه مشترک‌المنافع اخلاقی حقیقتاً جامعه‌ای اخلاقی باشد، خود انسان‌ها را نمی‌توان قانون‌گذار دانست.

پس فقط او را می‌توان به‌عنوان عالی‌ترین قانون‌گذار جامعه مشترک‌المنافع اخلاقی تصور کرد که همه تکالیف حقیقی و لذا تکالیف اخلاقی در عین حال باید به‌عنوان فرامین او لحاظ شوند؛ بنابراین او همچنین باید «کسی باشد که بر دل‌ها آگاه است» تا اعماق سرشت هر فرد را ببیند و چنانکه در هر جامعه مشترک‌المنافی لازم است باعث شود هر فردی به نتیجه شایسته اعمال خود برسد. اما خدا به این معنا حاکم اخلاقی جهان است. بنابراین، جامعه مشترک‌المنافع اخلاقی را تنها می‌توان به‌عنوان امتی تحت فرامین الهی، یعنی امت الهی و در واقع به‌عنوان جامعه‌ای تحت قوانین فضیلت دانست (کانت، ۱۳۸۱: ۶ - ۱۴۵. ترجمه با اندکی تغییر).

کانت در این قبیل عبارات درصدد تأیید جایگاه متعالی خدای ادیان ابراهیمی و تأکید بر علم مطلق او نیست. بلکه این صرفاً روشی است که او برای تمایز گذاشتن میان قوانین عمومی و موضوعه و قوانین درونی اتخاذ می‌کند. او قبلاً چنین تمایزی را بین جامعه سیاسی و جامعه مبتنی بر فضیلت برقرار می‌کرد. جامعه سیاسی بر اساس قوانین عمومی یا قوانین موضوعه تأسیس شده و قوام می‌یابد، ولی در جامعه مبتنی بر فضیلت قوانین حاکم از درون انسان می‌جوشد و به اصطلاح قوانین فطری به شمار می‌آید. کانت می‌گوید در جامعه مشترک‌المنافع اخلاقی:

همه قوانین مخصوصاً برای ترویج شأن اخلاقی اعمال تدوین شده‌اند (که امری درونی است و لذا نمی‌تواند تابع قوانین عمومی انسانی باشد)؛ در حالی که متقابلاً این قوانین عمومی - که منجر به تشکیل جامعه مشترک‌المنافع حقوقی می‌شوند - فقط معطوف به شأن حقوقی اعمال‌اند، که در معرض دید است، و کاری به شأن اخلاقی (درونی) اعمال، که

اینجا مورد نظر است ندارند(کانت، ۱۳۸۱: ۱۴۴). ترجمه با اندکی تغییر).

کانت ارتباط میان این تمایز عمومی - درونی و خدا را وقتی برقرار می‌کند که می‌گوید:

پس باید کسی غیر از توده‌ی مردم وجود داشته باشد که بتوان آن را به‌عنوان قانون‌گذار یک جامعه مشترک‌المنافع اخلاقی لحاظ کرد.» (کانت، ۱۳۸۱: ۱۴۴) [با این وصف نباید قوانین اخلاقی را] صرفاً به‌عنوان قوانینی تلقی کنیم که اصولاً از اراده‌ی این موجود برتر نشأت می‌گیرند(کانت، ۱۳۸۱: ۱۴۴).

در واقع، قوانین اخلاقی مورد بحث ناشی از احساس وظیفه‌ی عقلانی خود ما هستند نه مقرراتی تحکمی که از بیرون به ما تحمیل شده باشند. خدای کانتی که وجود آن را نمی‌توان با برهان عقلی اثبات کرد، فقط لازم است به‌عنوان یک اصل موضوعه و برای توجیه پیروی از اصول اخلاقی مورد تأکید قرار گیرد. در این صورت مفهوم خدا صرفاً می‌تواند در خدمت تأمین یقین روان شناختی عاملان اخلاقی باشد. عقل بشری به این نتیجه می‌رسد که برای زندگی سعادت‌مندانه و فعلیت بخشیدن به استعدادهای ذاتی خود، اولاً باید در جامعه زندگی کند؛ و ثانیاً لازم است در جامعه علاوه بر قوانین موضوعه که با قدرت سیاسی ضمانت اجرایی دارند، قوانین فضیلت نیز، که همان قوانین اخلاقی است، رعایت شوند. این قوانین را کانت ناشی از ندای وجدان می‌داند، که عقل هم ضرورت تبعیت از آنها را در جامعه تأیید کرده است. بنابراین، می‌توان گفت ندای آشکار عقل همواره پیشنهاد یک امر احتمالی و تحکمی را تحت الشعاع قرار می‌دهد. در مقابل، هر چیزی را که به راستی فرمان الهی است، حتی اگر وجود خدا را با برهان عقلی قابل اثبات بدانیم، می‌توان به صورت یک وظیفه‌ی کلی عقلانی درآورد. خودآیینی عقل کانتی نیز نیاز برای دخالت و امداد نیرویی ماورایی را متفی می‌سازد. از این رو، می‌توان گفت سازگاری اراده‌ی بشری با خود و نه پیرویش از یک نیروی ماورایی و خارجی، جان‌مایه‌ی موضع و دیدگاه کانت است.

کانت در نقد قوه حکم نیز هنگام اشاره به خدا در مقام قانون‌گذار اخلاقی به نکته ای اشاره می‌کند که تأیید ادعای راقم در این مقاله است. او در بند ۸۸ تحت عنوان

«محدودیت اعتبار برهان اخلاقی» می‌گوید:

بنابراین، واقعیت صانعی متعال به مثابه قانون‌گذار اخلاقی صرفاً برای استفاده عملی ما به طور کافی ثابت می‌شود، بی آنکه چیزی در خصوص وجودش به طوری نظری تعیین گردد (کانت، ۱۳۸۱: ۴۴۰).

به عبارت دیگر، روی آوردن به خدا به عنوان قانون‌گذار اخلاقی در واقع راهی است برای جلب توجه دوباره به خودمان. کانت چند سطر قبل، وجود چنین صانعی را با قوه حاکمه تأملی ربط می‌دهد.

اما این هنوز به معنای استنتاج یک الهیات از یک غایت شناسی اخلاقی، یعنی وجود صانعی اخلاقی برای جهان نیست، بلکه فقط به معنای استنتاج غایتی نهایی برای خلقت است که بدین نحو تعیین شده است. اما حکم به این که برای این خلقت، یعنی وجود چیزها، موافق با غایتی نهایی، باید اولاً موجودی ذی‌شعور، و ثانیاً نه فقط موجودی ذی‌شعور... بلکه موجودی در عین حال اخلاقی به عنوان صانع جهان، یعنی خدایی، را نیز بپذیریم، یک نتیجه‌گیری ثانوی با چنان خصلتی است که آن را فقط برای قوه حکم، بر طبق مفاهیم عقل عملی، آن هم برای قوه حاکمه تأملی و نه تعینی، صادق می‌دانیم (کانت، ۱۳۸۱: ۴۳۹-۴۰).

بر طبق این عبارت وجود خدا به عنوان غایت نهایی خلقت و صانع جهان اولاً یک نتیجه‌گیری ثانوی است و ثانیاً مربوط به قوه حاکمه تأملی است. کانت در دیباچه نقد قوه حکم در معرفی قوه حاکمه و فرق قوه حاکمه تأملی و تعینی می‌گوید:

قوه حاکمه به طور کلی قوه‌ای است که جزئی را به عنوان اینکه داخل در تحت کلی است تعقل می‌کند. اگر کلی (یعنی قاعده، اصل، قانون) داده شده باشد قوه حاکمه‌ای که جزئی را تحت آن قرار می‌دهد... تعینی است. اما اگر فقط جزئی داده شده باشد و بنا است کلی آن پیدا شود، در این صورت قوه حاکمه صرفاً تأملی است (کانت، ۱۳۸۱: ۴۳۹-۴۰).

کانت در ادامه توضیح می‌دهد که قوه حاکمه تأملی، که ناچار است از جزئی در طبیعت به کلی صعود کند برای انجام چنین کاری محتاج اصلی است که نمی‌تواند از تجربه به عاریت گرفته شود، زیرا نقش آن عبارت است از برقراری وحدت کلیه اصول تجربی تحت اصول تجربی عالی‌تر و بنابراین ایجاد امکان تبعیت منتظم آن‌ها. پس قوه حاکمه تأملی این اصل استعلایی را که به عنوان قانون است فقط از خودش می‌تواند به

دست آورد و نمی‌تواند آن را از خارج کسب کند (کانت، ۱۳۸۱: ۳۷۳). بدین ترتیب، خدا به اصل یا قانون یا قاعده‌ای تبدیل می‌شود که از خود قوه حاکمه تأملی نشأت می‌گیرد و لازم نیست منشائی خارج از ذهن داشته باشد.

غایت‌مندی طبیعت

به‌جا است برای تکمیل بحث در آخر مقاله موضع کانت درباره غایت‌مندی طبیعت و نسبت آن با خدا را مورد توجه قرار دهیم. غایت‌مند دانستن جهان و طبیعت در فلسفه کانت ظاهراً حاکی از اذعان وی بر فاعلیت موجودی عالم و حکیم در آفرینش جهان است، که در ابتدای خلقت، آن و قوانین حاکم بر آن را در مسیر نیل به هدف معین و حکیمانه‌ای خلق و وضع کرده است. ولی پرسش این است که آیا کانت غایت‌مندی جهان و طبیعت را با توسل به همه دانی و حکمت باله خداوند توجیه می‌کند یا این که در نهایت آن را نیز صرفاً بر اساس تصور ذهنی انسان، که نوعی غایت‌مندی را در جهان و طبیعت کشف و درک می‌کند یا به جهان تحمیل می‌کند، تبیین و توجیه می‌نماید؟ برای یافتن پاسخ این پرسش به‌ویژه باید به نقد سوم رجوع کرد. با مراجعه به بخش آخر و ضمیمه نقد قوه حکم متوجه می‌شویم که کانت به صراحت پاسخ این پرسش را داده است. بنابراین، نقل چند عبارت کلیدی از نقد سوم بهتر از هر توضیح و تفسیری دیدگاه کانت درباره غایت‌مندی طبیعت و جهان و انتساب آن به خدا و یا به عقل و ذهن انسانی را آشکار خواهد ساخت. کانت در فقره‌ای به صراحت و به تأکید اعلام می‌کند که اساساً غایت‌مندی ویژگی ضروری فهم انسانی ماست و بنابراین اعتبار آن نسبی بوده و کاملاً وابسته به فهم و شناخت انسان از طبیعت است.

از این رو، مفهوم غایت‌مندی طبیعت در محصولاتش برای قوه حاکمه انسان بالنسبه به طبیعت ضروری است، اما کاری به تعیین خود اعیان ندارد؛ بنابراین یک اصل ذهنی عقل برای قوه حاکمه است که به‌عنوان اصل تنظیمی (نه تقویمی) برای قوه حاکمه انسانی ما همان اعتبار ضروری را دارد که گویی اصلی عینی است (کانت، ۱۳۸۱: ۳۷۳).

بنابراین، غایت‌مندی ویژگی جهان فی‌نفسه نیست، بلکه حاکی از طرحی است که منعکس‌کننده ویژگی خاص ذهن انسانی در فرآیند مفهوم‌پردازی طبیعت است (نک، کانت، ۱۳۸۱: ۳۷۸).

کانت در عبارتی دیگر، بخشی دیگر از پرسش اصلی بحث را پاسخ می‌دهد (نک، کانت، ۱۳۸۱: ۵ - ۳۶۴). لپّ سخنش این است که غایت‌مندی طبیعت چیزی نیست که با مطالعه طبیعت به آن علم پیدا کنیم، بلکه خود ما بر اساس سرشت خاص ذهنمان آن را به طبیعت اعمال کنیم. کانت چند صفحه بعد، از امکان وجود فاهمه غیرانسانی سخن می‌گوید که لازم است مبنا قرار گیرد تا بتوان گفت:

بعضی محصولات طبیعی، به دلیل سرشت خاص فاهمه ما، از جهت امکانشان، باید توسط ما چنان لحاظ شوند که گویی از روی قصد و به‌عنوان غایات تولید شده‌اند؛ اما بدین خاطر طلب نمی‌کنیم که علت خاصی بالفعل موجود باشد که تصور غایتی مبنای ایجادش باشد... (کانت، ۱۳۸۱: ۳۷۴).

بنابراین، اگر علت غایی غایات طبیعت را به خدا نسبت دهیم این خدا را دیگر نمی‌توان خدای متشخص ادیان دانست. بدین معنی که شأن هستی‌شناختی خدا در مقام طراح و خالقی که اطلاق غایت‌مندی به طبیعت را تأیید و تضمین می‌کند همچون نفس غایت‌مندی امری «ذهنی» است که دارای ارتباط متقابل با ساختمان قوای شناختی انسان است.

کانت تأکید و تصریح می‌کند که مفهوم موجودی مطلقاً ضروری بی‌شک یک ایده عقلی اجتناب‌ناپذیر، و در عین حال مفهومی ظنی و غیر قابل حصول برای فاهمه انسانی است. این مفهوم بدون شک برای کاربرد قوای شناختی ما موافق با سرشت ویژه آن‌ها معتبر است؛ اما برای عین و برای هر موجود شناسنده معتبر نیست؛ زیرا می‌توان در هر موجود شناسنده، تفکر و شهود را به‌عنوان دو شرط متمایز کاربرد قوای شناختی آن، و در نتیجه به‌عنوان شروط امکان و واقعیت چیزها، پیش فرض گرفت. فاهمه‌ای که چنین تمایزی در آن داخل نشده است می‌تواند بگوید: همه اعیانی که به وجودشان علم دارم و امکان وجود اعیانی که بالفعل موجود نیستند و ضرورتی که باید از امکان متمایز ساخت، هرگز نمی‌تواند به ذهن چنین موجودی خطور کند. کانت در

ادامه راجع به اعیانی که شناخت آن‌ها فراتر از حدود فاهمه ماست می‌گوید:

چنان اعیان و اموری را مطابق با شروط ذهنی کاربرد فاهمه که ضرورتاً وابسته به طبیعت انسانی ما هستند می‌اندیشیم. اگر چه احکامی که بدین نحو ساخته می‌شوند نمی‌توانند اصول تقویمی باشد که عین را، آن‌طور که متقوم شده است، تعیین کنند، با این حال اصولی تنظیمی که کاربردی مطمئن و متناسب با مقاصد انسان دارند، باقی می‌مانند (نک، کانت، ۱۳۸۱: ۲-۳۷۱).

مقصد و پایانه نهایی این غایت‌مندی مضمون در فاهمه ما خدا است، که به‌عنوان طراح نهایی طبیعت و منشاء علی غایت موجودات تصور می‌شود. اما کانت می‌گوید این امر وجود خدا را اثبات نمی‌کند، بلکه بیان‌گر اجتناب ناپذیر بودن تصور خدا به عنوان ابزار و وسیله تفکر انسان است (کانت، ۱۳۸۱: ۸-۳۶۷).

بنابراین، غایت داشتن طبیعت به واسطه طبیعت ویژه شناختی ما توجیه می‌شود و اگر نتوانیم اعتبار آن را بر پایه مبنای عینی محض ثابت کنیم چیزی از دست نخواهیم داد. قوه حاکمه تأملی ما است که موجودی ذی‌شعور را در شالوده امکان‌های طبیعی قرار می‌دهد، قانون و قاعده‌ای که ذهنی بوده و از نوع بشر جدایی ناپذیر است.

نتیجه‌گیری

در این مقاله برای دست‌یابی به نظر کانت در باب نسبت میان عقل و دین چند موضوع را در حد گنجایش جستار حاضر بررسی کردیم. بررسی ایده‌آلیسم استعلایی و سازگاری یا ناسازگاری آن با پذیرش وحی و دین و حیانی آشکار ساخت که در هستی‌شناسی کانت محل و مقام ایجابی و محصلی برای مجردات و امور فوق‌زمانی و فوق‌مکانی قابل اثبات نیست. در ادامه توضیح داده شد که اساساً در فلسفه کانت بحث از شأن و جایگاه وجودی عقل، و مجرد یا مادی بودن آن مورد غفلت قرار می‌گیرد و یا حداقل این که کانت تکلیف خود را با این موضوع به روشنی مشخص نمی‌کند. در عین حال، عقل یا فاهمه انسان خودآیین و مکنتی به‌ذات محسوب شده و منشأ و مبدأ همه اصول و قواعد و قوانین به شمار می‌آید. بر همین اساس غایت‌مندی طبیعت نیز

در نهایت وابسته به ذهن انسان توصیف شده و مستقل از سرشت شناختی و ذهن انسان محلی از اعراب نخواهد داشت. وحی که مقوم دین است در دیدگاه کانتی همچون خواب به امری شخصی صرف فرو کاسته می‌شود، که چون دیگران در فرآیند شکل‌گیری آن سهیم نیستند همانند زبان خصوصی و خواب اعتبار اجتماعی نمی‌تواند داشته باشد. این نتیجه با توجه به نظر کانت درباره خواب یا رؤیا اجتناب‌ناپذیر است؛ زیرا کانت رؤیا را نوعی جنون موقت می‌شمارد که «داستان جعلی و دروغ غیر اردای در حالت سلامتی» (Kant, 2006: 32) است. در حالی که در سنت دینی رؤیای صادقانه یک جزء از چهل جزء نبوت است.

با دقت در اصول ایده‌آلیسم استعلایی و آراء طرح شده در اواخر جزء دوم نقد قوه حکم و مخصوصاً کتاب دین فقط در محدوده عقل این نتیجه‌گیری درست می‌نماید که آراء کانت زمینه‌ساز برخی از موشکافی‌های بحث انگیز تلقی فویرباخ (Feurebach) از الهیات، از جمله بهره‌برداری او از ویژگی‌های الهی انسان در مقام یک کل است. بی‌تردید استدلال فویرباخ در کتاب ذات مسیحیت (*The Essence of Christianity*) دارای برداشت پرورده‌تری از دیدگاهی است که توسل به انسان جمعی را باعث جبران محدودیت‌های فردی می‌داند. با این همه، به وضوح صورت ابتدایی موضع او را در رویکرد کانت به اتحادیه عاملان اخلاقی می‌یابیم که فقط در آن و به واسطه وحدت آن است که خیر اخلاقی اعلا می‌تواند تحقق یابد؛ و بدین ترتیب نقصان تلاش‌های فرد برای نیل به کمال اخلاقی خاص خود را جبران می‌کند. هدف در هر مورد برجسته کردن یک «دیگر» متعالی نیست، بلکه ترغیب انسان برای تحقق بخشیدن به عالی‌ترین و بهترین استعلاء تاریخی خود بدون پریشانی‌های ناشی از اعتقاد به ملکوت است (Cf. Michalson, 1999: 120 – 22).

به علاوه، در تلقی کانت دیگر بودن خدا از جهت‌دیگری نیز به مخاطره می‌افتد، زیرا قوانین مورد نظر کانت قوانین مشترک میان انسان و خدا هستند. خدا نه تنها خارج از جامعه مشترک‌المنافع اخلاقی نیست، بلکه در واقع عضوی از آن است. خدا نیز

مجبور است از قوانین کلی و فراگیر جامعه طاعت کند؛ به همان نحو که در نقد دوم ناگزیر از برآورده کردن مقتضیات خیر اعلا با برقراری تناسب میان سعادت و فضیلت است. کانت با طرح و بررسی جامعه مشترک‌المنافع اخلاقی و پیوند دادن آن با اصل درون بودی و جنبه‌های متکثر آن، برهان اخلاقی وجود خدا را به مخاطره می‌افکند و نفس این کار شاهد بارزی بر تقدم آشکار ملاحظات غیر خدا باورانه در تفکر اوست. به ویژه تبیین شر بنیادی گرچه به وضوح تهدیدی برای خود بسندگی انسان است، ولی در نهایت به اشتغال خاطر کانت به خودآیینی انسان تحت عنوان تعهد احیاء شده الهیاتی لطمه‌ای نمی‌زند. بلکه تبیین او منجر به مفهوم سازی دوباره خودآیینی در قالب جمعی و اجتماعی و به‌عنوان بهترین منشاء امیدواری انسان می‌شود.

ادعاهای خدا باورانه کانت در آثار مختلفش همچنان ادامه یافته‌اند، ولی سازگاری و همبودی آن‌ها با تأکید اساسی‌تر بر خودآیینی در قالب رابطه‌ای است که تناسب و نظم شایسته‌ای ندارد؛ همان‌طور که توسل کانت به لطف الهی هنگام بحث از احیاء اخلاقی چنین واقعیتی را نشان می‌دهد. حاصل امر شکل گرفتن این احتمال عجیب است که معلوم می‌شود صریح‌ترین نوشته‌های دینی کانت مشتمل بر خط فکری خاصی است که برهان اصلی او برای اثبات وجود خدا را ویران می‌کند. وقتی برهان اصلی کانت برای اثبات وجود خدا مورد شک و تردید قرار گرفت، به طریق اولی وحی به معنای دینی آن نیز مفهومی بدون مصداق حقیقی خواهد بود؛ و بدین ترتیب اصول و احکام دین مبتنی بر وحی به سرشت شناختی و عقل خودآیین و وجدان انسان فرو کاسته خواهد شد. بدین ترتیب، بسیاری از شعائر عبادی و فردی آن به کنار گذاشته می‌شود؛ و تا اندازه‌ای مورد پذیرش عقل خودآیین کانتی قرار خواهد گرفت که هم‌سو و هم‌ساز با اصول و غایات اجتماعی خاصی باشد که چنین عقلی وضع و توصیه کرده است.

مبانی اساسی گرایش کانت به چنین دیدگاهی درباره دین و وحی را باید در *نقد عقل محض* و نظریه ایده‌آلیسم استعلایی و انقلاب کپرنیکی او جستجو کرد که در ابتدای مقاله به اجمال مورد اشاره قرار گرفت. بررسی انتقادی آن مبانی و آن نظریه مجال و مقال مستقل دیگری را می‌طلبد که خارج از چارچوب موضوع این جستار است.^۱

پی‌نوشت

۱. راقم سال‌ها پیش این کتاب را ترجمه کرده و به ناشر سپرده ولی هنوز منتشر نشده است. در این مقاله از آراء مایکلسون استفاده زیادی کرده‌ام.
۲. راقم یکی از فصول کتابی را که درباره‌ی کانت و تأثیر و تأثر میان معرفت‌شناسی و نفس‌شناسی او نگاشته است و در آینده منتشر خواهد کرد، به بررسی انتقادی ایده‌آلیسم استعلایی کانت اختصاص داده و کوشیده است با ارائه دلایل متعددی که مستند به شواهد متنی است، عدم انسجام درونی یا ناسازواری آن را اثبات کند.

منابع

- کانت، ایمانوئل (۱۳۸۳). *سنجش خرد ناب*، ترجمه م. ش. ادیب سلطان، چ دوم، تهران: موسسه انتشارات امیر کبیر.
- کانت، ایمانوئل (۱۳۸۱) الف. *دین در محدوده عقل تنها*، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران: نقش و نگار
- کانت، ایمانوئل (۱۳۸۱) ب. *تقد قوه حکم*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشر نی.
- Kant, Immanuel (1959)a. *Critique of Practical Reason*, trans. L. W. Beck, Indiana Polis and New York: Bobbs- Merrill.
- Kant, Immanuel (1959)b. *Foundations of the Metaphysics of Morals*, trans. L.W Beck, Indiana Polis and New York: Bobbs-Merrill.
- Kant, Immanuel (1963). *Lectures on Ethics*, Trans, Louis Infield, New York: Harper Torch books.
- Kant, Immanuel (1996). *Critique of pure Reason*, trans. Werners, Pluhar Indiana polis/ Cambridge, Hackett Publishing company.
- Kant, Immanuel (2006). *Anthropology from a pragmatic point of view*, trans. Rober. B. Loudon, Cambridge: cambridg Univ. Press.
- Michalson, Gordon (1999). *Kant and the problem of God*, Oxford, Blackwell Publishers.
- Neiman, Susan (1994). *The Unity of Reason*, New York and Oxford Univ Press.
- Yovel, Yirmahu (1980). *Kant and the philosophy of History*, Princeton: Princeton univ. Press.