

تأثیر کانت بر تفکر دینی معاصر در ایران

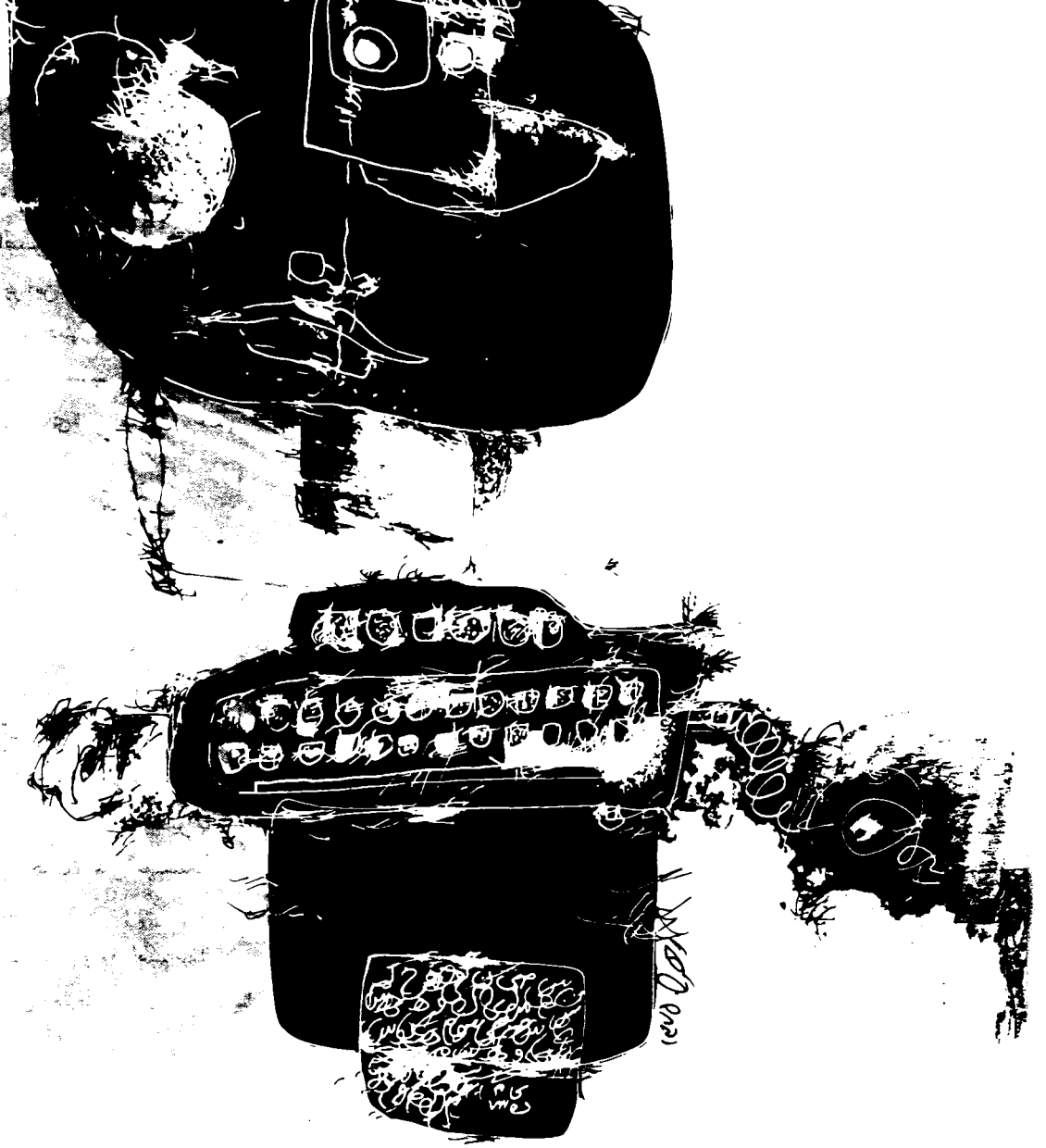
دکتر غلامعلی حداد عادل

اشاره: فلسفه کانت که نقطه‌ی تلاقی فلسفه‌های عقلی مذهب و تجربی‌گرا در غرب است، بیش از آنکه نوعی رویکرد فلسفی باشد، معطوف به ارزیابی و سنجش حدود توانایی و ناتوانی قدرت ادراک دینی است. کانت بر این باور است که ذهن آدمی فقط قادر بر ادراک امور زماندار و مکاندار است و به تعبیری دیگر ذهن آدمی با پوشاندن لباس مکان و زمان برتن داده‌های حسی که از بیرون اخذ می‌شود فعالیت ادراکی خود را انجام می‌دهد و براین اساس فقط می‌تواند ظواهر و پدیده‌ها را ادراک کند و از ادراک ذوات یا نومن‌ها عاجز است. در همین راستا از آنجا که مفاهیمی همچون خدا، اختیار آدمی و خلود نفس از جمله‌ی مسائل جدلی الطرفین هستند یعنی می‌توان هم بر اثبات و هم انکار آنها، برهان اقامه کرد، اثبات آنها از طریق عقل نظری ممکن نیست و از راه عقل عملی یا همان اخلاق باید به اثبات این حقایق پرداخت، نوشتار حاضر ضمن بررسی اجمالی تأثیر این دیدگاه کانت بر دین‌پژوهی ایران امروز، بیان می‌دارد که چنین نگرشی در غرب منجر به بروز سه نوع واکنش متمایز در عرصه فلسفه و دین گردید. ۱. واکنش الحادی که شوپنهاور و پوزیتیویست‌ها از این گروه محسوب می‌شوند. ۲. واکنشی در تعدیل واکنش اول که ویتگنشتاین از بنیان آن است. ۳. واکنش تابعینی همچون ریچل و کیرکیگارد که هم‌رأی با کانت عقل نظری و مفاهیم فلسفی را در وصول به حقایق دینی ناتوان انگاشته و عقل نظری را فقط قادر بر ادراک مباحث طبیعی و ریاضی می‌دانستند.

مقدمه

کانت از جمله فیلسوفانی است که کوشیده است تا بر پایه بینش‌های فلسفی و اصول فکری خود یک نظام جامع فلسفی تأسیس کند. فلسفه او شامل معرفت‌شناسی، مابعدالطبیعه به معنای عام کلمه، فلسفه اخلاق، زیبایی‌شناسی و فلسفه هنر، فلسفه دین، فلسفه علم تعلیم و تربیت و فلسفه سیاسی و برخی مباحث فلسفی دیگر است. مطالعات کانتی در ایران هر چند در سالهای اخیر رونق و گسترش یافته اما متعادل و متوازن نبوده است و دانشجویان و استادان غالباً توجه خود را به مباحث معرفت‌شناسانه کانت و پس از آن اندکی نیز به فلسفه اخلاق او معطوف داشته‌اند و در سایر مباحث چندان قلم نزده و قدم برنداشته‌اند.

مطالعات کانتی در بیست سال اخیر در ایران گسترش قابل توجهی یافته است. افزایش تعداد کتابهایی که از کانت به زبان فارسی ترجمه شده و نیز کتابهایی که درباره فلسفه کانت ترجمه و تألیف شده است گواه روشن این مدعاست. تقریباً در همه دانشکده‌هایی که برای رشته فلسفه دانشجویی می‌پذیرند و نیز در بعضی از حلقه‌های فلسفی حوزه‌های علمیه، فلسفه کانت در سطوح کارشناسی ارشد و دکتری تدریس می‌شود. شمار قابل توجه پایان‌نامه‌هایی که دانشجویان کارشناسی ارشد و دکتری درباره کانت گذرانده‌اند نشانه توجه آنان به مطالعات کانتی است.



از سوی دیگر، در سالهای پس از پیروزی انقلاب اسلامی، دور جدیدی از مطالعات و مباحثات درخصوص فلسفه دین در ایران آغاز شده است که البته طبیعی به نظر می‌رسد و علت اصلی آن همانا دینی بودن انقلاب و حکومت اسلامی است. در غالب این بحثها نفیاً و اثباتاً تأثیر دیدگاههای متفکران و متکلمان غربی مشاهده می‌شود و ازجمله رگه‌هایی از بینش دینی کانتی نیز گاهی به صراحت و گاهی پوشیده و پنهان وجود دارد. و حتی گهگاه دیده می‌شود که مبانی کانتی را بدون بررسی استدلالی مسلم می‌گیرند و نتایج دینی و کلامی ناشی از آن مبانی را لازم‌الاتباع و ضروری محسوب می‌کنند. پداست که این درجه از حضور کانت در

مباحث دینی با آن عدم تعادل و توازنی که پیش از این در حوزه مطالعات کانتی بدان اشاره شد، تناسبی ندارد. در این مقاله سعی بر آن است تا در راه طرح مسأله و آشنایی با بینش دینی کانت و ارتباط آن با مبانی معرفتی و فلسفی او قدمی برداشته شود.

می‌دانیم که کانت نیل به مقاصد الهیات به معنی الاخص، یعنی اثبات حقایقی از قبیل وجود خدا و خلود نفس و اختیار را از طریق استدلال عقلی ناممکن دانسته است. مع‌الوصف او به خدا و جاودانگی نفس در عالم آخرت و نیز به آزادی اراده و اختیار آدمی معتقد است و این معانی را در فلسفه اخلاق خود، بدون استعانت از دلائل مبتنی بر مفاهیم عقلی اثبات کرده

است و آنگاه از رهگذر فلسفه اخلاق به دین رسیده است. بنابراین فهم آراء دینی او موقوف به آشنایی با فلسفه اخلاق اوست و آشنایی با فلسفه اخلاق او نیز مستلزم آگاهی از اصول معرفت شناسی وی و نتایج حاصل از آن است. بر این اساس، در این مقاله، پیش از ورود به مباحث خاص دینی به اشاره مروری خواهیم داشت بر اصول معرفت شناسی و اخلاق کانتی که در کتاب‌های «نقد عقل نظری» و «نقد عقل عملی» او آمده است.

* * *

کانت و مابعدالطبیعه

در پی بحرانی که از زمان دکارت در فلسفه اروپایی در مسائل و مباحث معرفت شناسی پدیدار آمد و تقابل و تعارضی که میان عقلی مذهبان و تجربی مذهبان بروز کرد، کانت که از دیدگاه‌های فیلسوفان هر دو مکتب آگاهی داشت قدم به میدان نهاد تا بدین بحران خاتمه بخشد و علت اصلی بحران و سر سرگشتگی فیلسوفان را منکشف و آشکار کند.

عقلی مذهبان به عقل و مفاهیم عقلی اصالت و اولویت می‌دانند و برای معرفت حسی در شناسایی شأن مستقلی قائل نبودند. در مقابل اینان، تجربی مذهبان برای معرفت حسی اهمیت و اولویت قائل بودند و مفاهیم کلی و عقلی را محصول فرعی معرفت حسی می‌انگاشتند. این هر دو گروه در گشودن گره معرفت آدمی درمانده بودند، چنانکه فلسفه عقلی مذهبان به نتایج عجیبی از قبیل «همانگی پیشین بنیاد لایب نیتس و یا «نظریه رؤیت فی‌الله» مالبرانش مؤدی شده بود و فلسفه تجربی مذهبان نیز در آثار دیوید هیوم به شکاکیت انجامیده بود.

کانت برای حل این بحران، معتقد شد که:

«در اینکه همه شناخت، با تجربه [حسی] آغاز می‌شود هیچ شک نیست... اما هر چند همه شناخت ما با تجربه آغاز می‌شود، از اینجا لازم نمی‌آید که شناخت، یکسره از تجربه ناشی شود...»^۱

راه حل کانتی، اجمالاً این بود که ما، در شناسایی علاوه بر مواردی که از طریق تجربه حسی از عالم خارج کسب می‌کنیم از ذهن خود نیز عناصری را در کار می‌آوریم که جزء ضروری ساختار ذهن ما هستند و شرط

لازم معرفت محسوب می‌شوند و شناسایی حاصل ترکیب و تلفیق مواد مکتسب از عالم خارج و عناصر پیشینی اضافه شده از ذهن است که اولی در حکم ماده شناسایی و دومی در حکم صورت آن است.

کانت عناصر پیشینی ذهن را در دو عرصه حس و فاهمه جستجو کرد و معتقد شد که «زمان» و «مکان» دو عنصر پیشینی معرفت‌اند که از جانب ذهن ما، در عرصه حس، عرضه می‌شوند و دوازده مفهوم محض «وحدت» و «کثرت» و «تمامیت» و «ایجاب» و «سلب» و «عدول» و «جوهر» و «علت» و «مشارکت» و «امکان» و «وجود» و «جوب» که کانت آنها را مقولات (categories) می‌نامد، عناصر پیشینی فاهمه ما هستند که در به هم پیوستن محسوسات عمل می‌کنند و احکام و تصدیقات ذهنی ما را می‌سازند.

بدین وجه کانت معتقد بود که ما عالم را از ورای شیشه عینکی مشاهده می‌کنیم که رنگ آن و تأثیر آن در آنچه می‌بینیم ناشی از عناصر معرفتی پیشینی ذهن ماست. چنانکه دیدیم اساس این عناصر پیشینی، زمان و مکان است که از این دو، مخصوصاً عنصر زمان، مانند روح در سراسر پیکر فلسفه نظری و معرفت نظری و معرفت شناسی کانت جاری و ساری است. کانت از این مبنای مهم چنین نتیجه می‌گیرد که ما صرفاً به شرطی می‌توانیم نسبت به عالم واقع، معرفت معتبر پیدا کنیم که از دو عنصر پیشینی «زمان» و «مکان» که به منزله تار و پود معرفت‌اند، استفاده کنیم و اگر موضوعی بر حسب تعریف، فراتر از ساحت زمان و مکان بود، راهی برای وصول بدان و کسب معرفت معتبری درباره آن نداریم. از اینجا، کانت به ناممکن بودن «مابعدالطبیعه» به عنوان علمی که مدعی دانش نظری از طریق استدلال عقلی و مفهومی در باب حقایق از قبیل «خدا» و «نفس» و «اختیار» است معتقد می‌شود، زیرا مطابق مبانی فلسفه او، ذهن به مثابه يك تور ماهیگیری است که هر چه زمانی و مکانی نباشد، و به عبارت دیگر هر چه تعلق به عالم طبیعت نداشته باشد و یا بیان خواص اشیاء طبیعی نباشد (ریاضیات) در این تور نمی‌گنجد و به چنگ نمی‌آید.

کانت در بخش مهمی از کتاب «نقد عقل نظری» خود که به «جدل استعلائی» موسوم است سعی کرده است ممتنع بودن مابعدالطبیعه را به اثبات رساند و

مغالطات و تعارضاتی را بازنماید که در این حوزه در اثر استفاده نابجا از مفاهیم عقل نظری (که تنها قلمرو کاربرد صحیح آنها همان عرصه امور زمانی و مکانی است) پدید می‌آید. از جمله وی معتقد است که ذهن در عرصه مفاهیم مابعدالطبیعه به تعارضاتی (Antinomies) گرفتار می‌آید که خلاصی از آنها ممکن نیست و به قضایایی جدلی‌الطرفین مبتلا می‌شود که کنار نهادن هیچ یک از دو طرف آنها، که دائماً یکدیگر را نقض می‌کنند، امکان ندارد. از جمله این قضایا، دو زوج جدلی‌الطرفین زیر است که یکی به نفی و اثبات اختیار و دیگری به نفی و اثبات واجب‌الوجود مربوط می‌شود:

۱. در جهان، علت‌هایی برحسب اختیار وجود دارد. اختیاری وجود ندارد، بلکه هر چه هست طبیعت است.

۲. در سلسله علل جهان، واجب‌الوجودی هست. در این سلسله هیچ امری واجب نیست، بلکه همه چیز ممکن است.

کانت برای رهایی از این تعارضات، بیرونشدهی نشان می‌دهد که همانا اعتقاد به «نومن» و «پدیدار» است. او معتقد است که ما اشیاء را به صورتی که بر ما پدیدار می‌شوند می‌شناسیم نه چنانکه در نفس الامر هستند. عالم معرفت ما، عالم پدیداری است، اما ناچاریم بجز پدیدارهایی که در عرصه شناخت و در قالب مفاهیم ذهنی از قبیل جوهر و عرض و علت و معلول بر ما ظاهر می‌شوند، به امر دیگری به نام «نومن» (Neumenon) یا «ذات معقول» نیز قائل شویم که از جنبه نفس‌الامری پدیدارها حکایت می‌کند. نومن هرگز شناخته نمی‌شود و مانند هیولای اولی است که نقاب از چهره بر نمی‌گیرد. لکن باید بدان ملتزم بود. کانت گره این دو تعارض مربوط به اختیار و خدا را به کمک همین ثنویت «نومن» و «پدیدار» می‌گشاید و می‌گوید: مادام که در عرصه پدیداریم، ناچاریم به جبر علی (دترمینیسم حاکم بر طبیعت) و ممکن بودن همه موجودات قائل شویم، اما با فرض «نومن» که از حوزه مفاهیم معرفتی ما بیرون است، می‌توانیم به نوع دیگری از علیت، که همانا علیت اختیاری است و به نوع دیگری از وجود در برابر موجودات امکانی، که واجب‌الوجود است معتقد گردیم. بدین ترتیب کانت با آنکه در نقد عقل محض خود،



مابعدالطبیعه را ممتنع اعلام می‌کند، زمینه را برای پذیرش آن در عرصه دیگری که ساحت عقل عملی و اخلاق است، همواره می‌سازد. سخن معروف او که گفته است «من لازم دیده‌ام شناخت را کنار زخم تا برای ایمان جا باز کنم»^۳ نیز ناظر به همین معناست.

اخلاق و عقل عملی

کانت، پس از آنکه در کتاب «نقد عقل محض» خود اثبات معانی و حقایق مابعدالطبیعه را ناممکن می‌شمارد، به سراغ ساحت دیگری از عقل می‌رود که «عقل عملی» است و مقصود وی از عقل عملی، همان عقل انسان است از آن حیث که به افعال و احکام اخلاقی و باید و نبایدهای مربوط به رفتار آدمی التفات و اشتغال دارد. کانت فلسفه اخلاق خود را در کتابهای «نقد عقل عملی» و «مبانی مابعدالطبیعه اخلاق» آورده است. در این دو کتاب، وی همانند «نقد عقل نظری» در جستجوی عناصری پیشینی است که به حکم پیشینی بودن، غیر تجربی و فوق تجربی‌اند و به همین جهت ضرورت و کلیت دارند. در واقع کانت در پی آن است تا در عالم اخلاق نیز به عناصری پیشینی دست یابد، یعنی می‌خواهد در معرفت اخلاقی به اصل یا اصولی دست یابد که به هیچ وجه از خصوصیات و اوضاع و احوال تجربی و مقتضیات عالم خارجی متأثر نباشد و مستقل از آنها، مبنای رفتار اخلاقی معتبر قرار گیرد.

در نظر کانت آن اصل و عنصر پیشینی اخلاق که مقدم بر همه اوضاع و احوال و مقتضیات تجربی و خارجی است، «اراده نیک» است که وی در نخستین عبارت کتاب «مبانی مابعدالطبیعه اخلاق» بدین صورت بدان اشاره می‌کند:

«محال است در عالم یا در خارج عالم، چیزی را، بدون قید و شرط، جز نیت و اراده نیک، خیر نامید»^۴

پیدا است که او آن عنصر پیشینی ضروری ضرورت آفرین اخلاقی را «اراده نیک» می‌داند و در جستجوی سرچشمه زلال اخلاق، هر چه بیشتر از عالم خارج و مناسبات مادی حاکم بر آن فاصله می‌گیرد، به ژرفترین نقطه دریای وجود آدمی و عمق نهانخانه درون او می‌رود و از «اراده» آغاز می‌کند و «اراده نیک» را خیر محض و مطلق می‌نامد. اگر از کانت سؤال شود که

«اراده نیک» چیست، او می‌گوید اراده نیک اراده‌ای است که معطوف به هیچ غایت و غرضی نباشد و از تصور نتیجه‌ای که در پی عملی اخلاقی برای خود انسان یا برای دیگران حاصل می‌شود، برنخواسته باشد و معلل به هیچ علتی جز همان اراده نیک نباشد. کانت برای مشخص کردن اراده نیک، به سراغ مفهوم «تکلیف» می‌رود و می‌گوید اراده نیک، اراده‌ای است که صرفاً برای انجام تکلیف عمل می‌کند. عملی دارای ارزش اخلاقی است که صرفاً به قصد انجام تکلیف صورت گیرد.

چنین عملی از آلودگی به شوائب نفع طلبی و سودانگاری میرزا و منزله است و تابع آن نیست که فرد نسبت به عمل خود احساس خوشایند یا ناخوشایندی داشته باشد، هر چند که هرگاه ادای تکلیف همراه با ناخوشایندی باشد، ارزش اخلاقی عمل بیشتر می‌شود.

اکنون جا دارد پرسیم ادای تکلیف چه خصوصیتی دارد و در چه هنگام فرد می‌تواند مطمئن شود که عمل او اخلاقی و برخاسته از اراده نیک و به قصد ادای تکلیف است؟ کانت می‌گوید هر کس در رفتار اخلاقی خود، نزد خود قاعده‌ای دارد که مبنای اراده او برای آن عمل قرار می‌گیرد، عملی که برای ادای تکلیف باشد، عملی است که قاعده حاکم بر آن، بتواند به صورت یک قانون کلی درآید، یعنی چنان شود که اگر همگان بر وفق آن قاعده عمل کنند، آن عمل باز هم معنای اخلاقی خود را حفظ کند.

کانت خود در توضیح قانون کلی اخلاقی، که در نظر او ارزش و اعتباری همسنگ قوانین کلی حاکم بر طبیعت دارد، مثالی می‌زند و می‌گوید، اگر کسی به پولی احتیاج داشته باشد و بخواهد از کسی قرض بگیرد و تصمیم داشته باشد وعده بازپرداخت پول را بدهد، اما از اول قصد کند که علی‌رغم وعده‌ای که می‌دهد پول را ندهد (قاعده)، این عمل نمی‌تواند اخلاقی باشد و نمی‌توان آن را منبعث از اراده نیک و مؤدی به ادای تکلیف دانست، زیرا این قاعده نمی‌تواند به صورت یک قانون کلی درآید، چرا که اگر دیگران نیز بر پایه این قاعده تصمیم بگیرند و عمل کنند، دیگر هیچ کس به وعده و قول و قرار کسی اعتماد نمی‌کند و اصولاً رسم قرض دادن بر پایه اعتماد به وعده مردم از بین می‌رود. در واقع چنین عملی با چنان درخواستی در تناقض است.

آدمی هنگامی که اراده نیک دارد و برای ادای تکلیف عمل می‌کند و هنگامی که قاعده‌ای اختیار می‌کند که می‌تواند اراده کند آن قاعده یک قانون کلی باشد، تحت حکم امر و فرمانی است که کانت آن را به لحاظ کلیت و قطعیت آن «امر تنجیزی» می‌نامد که منجز و قطعی است و مشروط به هیچ شرط و مشوب به هیچ شائبه‌ای نیست. گاهی کانت این کلیت امر تنجیزی و عمل اخلاقی را بدین صورت بیان می‌کند که: «چنان عمل کنید که انسانیت را، چه در شخص خودتان و چه در شخص دیگران، همواره و در عین حال به عنوان غایت تلقی نمایید و نه به عنوان وسیله صرف»^۵.

اختیار، خلود نفس، خدا

اکنون وقت آن است که از این مقدمات موجز و مجمل درگذریم و ببینیم کانت چگونه «اختیار» و «آزادی اراده» را از طریق اخلاق اثبات می‌کند. کانت می‌گوید شک نیست که هر یک از ما به عنوان انسانی عاقل در سویدای وجود خود دستور امر اخلاقی برخاسته از اراده نیک و مؤدی به تکلیف را می‌شنویم و در وجود همه ما یک «باید» و «نباید» اخلاقی به صورت صریح و قطعی وجود دارد. اگر وجود چنین «باید»ی قطعی و مسلم است باید شرط لازم برای امکان این امری که ما ندای آن را در درون خود به نحو بی‌واسطه احساس می‌کنیم، نیز واقعی باشد. این شرط لازم، همانا «آزادی» است و اگر آزادی نباشد، عمل کردن از سر عقل برای یک موجود عاقل که مختار نباشد امکان ندارد. پیش از این کانت در نقد عقل محض با پیش کشیدن مفهوم «نومن» یا «ذات معقول» امکان طرح «آزادی» را در جنب جبر علی دترمینیستی حاکم بر طبیعت که لازمه عالم پدیداری است، فراهم کرده بود و اکنون در اخلاق، همان آزادی را که از حیث شناسایی مفهومی دور از دسترس عقل نظری می‌دانست، می‌پذیرد و آن را شرط لازم باید اخلاقی می‌داند.

کانت در فلسفه اخلاق خود از مفهوم دیگری نیز به نام «خیراعلی» سخن می‌گوید که شامل «عنصر فضیلت و سعادت» است. فضیلت همان عمل بر طبق اراده نیک است و سعادت، نتیجه‌ای است که طبعاً به عنوان نتیجه چنین عملی در پی فضیلت خواهد آمد. سعادت نمی‌تواند غرض و غایت فعل اخلاقی باشد و



نباید باشد، اما می‌تواند معلول فضیلت باشد. در اینجا کانت می‌پرسد آیا این سعادت که نتیجه ضروری فضیلت است همواره برای همه میسر می‌شود و آیا همه کسانی که صاحب فضیلت اخلاقی هستند سعادت‌مند نیز هستند؟ او می‌گوید اگر حیات آدمی را محدود به زندگانی او در عالم مادی بدانیم، پاسخ منفی است و میان فضیلت و سعادت تناسبی وجود ندارد و بسا اشخاصی با فضیلت که از سعادت محروم می‌مانند، اما چون وجوب ترتب سعادت بر فضیلت امری ضروری است، لازمه این امر، ادامه حیات انسان به عنوان موجودی عاقل و با اراده در عالم دیگر است و این همان معنای جاودانگی و خلود نفس است که کانت اثبات آن را در عقل نظری ممتنع دانسته بود اما با فرض وجود «نومن» امکان آن را در عقل عملی پیشاپیش تأمین کرده بود.

اما چه کسی باید سعادت را برای شخص بافضیلت تأمین و تضمین کند، کانت می‌گوید: باید «وجود یک علتی را برای کل طبیعت فرض کنیم که متمایز از طبیعت و حاوی مبنای این رابطه، یعنی سازگاری و ائتلاف دقیق بین سعادت و فضیلت باشد». ^۶ این علت کل طبیعت، همانا خداست.

نیاز دیگری که در اخلاق به خدا وجود دارد، اعطای سعادت به اشخاص بافضیلت به تناسب سهم و درجه‌ای است که دارند و به اندازه‌ای است که آنان قانون اخلاقی را در اراده خود دخالت داده‌اند. خداوند باید علیم و قدیر باشد تا بتواند با آگاهی از اراده مردمان، سعادت متناسب با فضیلت آنان تأمین کند.

ملاحظه می‌شود که کانت می‌خواهد بدون استفاده از استدلال عقل نظری، و با اتکا به مفاهیم مربوط به اخلاق و عقل عملی، از قبیل اراده نیک و تکلیف و قانون اخلاقی و فضیلت و سعادت، مقاصد مابعدالطبیعه را در باب انسان و خدا، اثبات کند. درحقیقت او می‌خواهد برخلاف مشی متعارف فیلسوفان، که امور عامه فلسفی یعنی الهیات بمعنی الاعم را مدخل ورود به الهیات بمعنی الاخص می‌گیرند و خدا و صفات خدا و دیگر حقایق مابعدالطبیعه را به کمک دلایل فلسفی اثبات می‌کنند، آن مدخل و مقدمه را کنار زند و از حکم صریح و قطعی و کلی و پیشینی اخلاقی که هر کس در خویشتن وجدان می‌کند برای اثبات این حقایق استفاده کند.

باری، اکنون که به صورتی فشرده و بیانی مجمل، تصویری ساده و مختصر از فلسفه نظری و اخلاق کانتی ترسیم کرده‌ایم، مناسب است خلاصه آنچه را گفته‌ایم از زبان «اتین ژیلسون» و از کتاب معروف او، یعنی کتاب «وحدت تجربه فلسفی» که با نام «نقد تفکر فلسفی غرب» به فارسی ترجمه شده، بازگو کنیم:

«تقدم عقل عملی به این معنی است که عقل خود را ناگزیر می‌بیند به یک رشته تعاریفات گردن نهد، اگرچه از عهده اثبات آنها برنیاید زیرا حیات اخلاقی ایجاب می‌کند که صحت آنها را به صورت اصل موضوع بپذیرد. اساس اخلاق این است که احساس می‌شود بعضی از کارها را باید انجام داد. این واقعیت که باید کارهایی انجام دهیم واقعی است قابل مشاهده و توصیف، اما با برهان عقلی قابل اثبات نیست. نام مناسب برای این واقعیت، «تکلیف» است. تکلیف به ضرورت عملی می‌گوئیم که موجودی عاقل آن را تشخیص داده باشد و نه تنها با قانون اخلاقی منطبق باشد بلکه فقط برای احترام به قانون اخلاقی و مستقل از هرگونه لذت یا المی انجام گیرد.

نخستین لازمه تکلیف این است که مکلف خود را به انجام دادن آن قادر بداند. شاید تکلیف محض، بدون هیچ انگیزه شخصی از نظر روانشناسی محال باشد، اما میل اطاعت از قانون اخلاقی - از آن حیث که قانون است - باید دست کم جزء ترکیبی خواستهای اخلاقی ما باشد. هر «باید»ی مقدور است مگر اینکه لفظ «باید» به کلی بی معنی باشد و همینکه کسی بتواند مطابق قانون معینی عمل کند مختار محسوب می‌شود. بنابراین باید پذیرفت که اختیار وصف اراده هر موجود عاقلی است...

... برای اینکه فعل، تنها به منظور احترام به تکلیف انجام گیرد، اراده ناچار است امکان یک نظام اخلاقی کامل را اصل موضوع قرار دهد. اگر این نظام در این زندگی امکان تحقق نداشته باشد، ناگزیر در حیات دیگری امکان دارد و به همین دلیل نفس، فناپذیر است. باری، این حیات اخلاقی کامل... متضمن سعادت است، اما نه به این معنی که فعل اخلاقی به منظور وصول به سعادت انجام گیرد و سعادت غایت فعل باشد بلکه خود فعل اخلاقی سرچشمه سعادت است. همچنین اگر خدا نباشد، قانون اخلاقی چگونه می‌تواند علت سعادت

ازلی باشد؟ بنابراین عقل عملی ناگزیر است وجود خدا را به عنوان اصل موضوع بپذیرد، هرچند عقل نظری در این باب قادر به شناخت هیچ چیز نباشد...»^۷

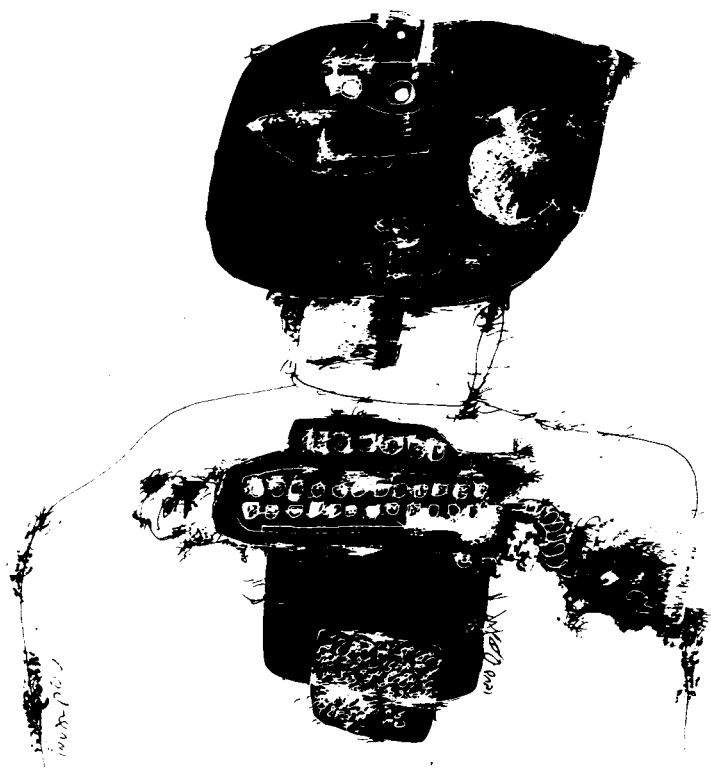
تأکید می‌کنیم که قصد ما در این مقاله تبیین فلسفه اخلاق کانت نیست، چنانکه قصد نقد آن را نیز نداریم، تنها می‌خواهیم مسیری را که کانت در اندیشه خود طی می‌کند تا به خدا برسد، نشان دهیم و می‌خواهیم تلقی و تصور او را از «دین» بیان کنیم و جایگاه دین را در نظام اندیشه او مشخص سازیم تا بتوانیم نوع تأثیر ناشی از این تلقی و تصور را معلوم کنیم.

معنای دین در نظر کانت

با عطف توجه به آنچه درباره اعتقاد کانت به «خدا» و «اختیار آدمی» و «خلود نفس و زندگی پس از مرگ» گفتیم، می‌باید بگوئیم که کانت خود را دیندار و مسیحی می‌داند. اما نزد او، دین، تفاوتی جوهری با اخلاق ندارد. می‌توان گفت دین همان اخلاق است که از وجهه نظر خاصی منظور نظر قرار گرفته است. کانت بر مفهوم «خود آئین» بودن اخلاق اصرار می‌ورزد و با «دگر آئینی» اخلاق مخالفت می‌ورزد. معنی و لازمه اخلاق خود آئین این است که فرد از مبدأ و مرجع دیگری غیر از خود و اراده معقول درونی خود دستوری دریافت نکند. بر این اساس است که کانت در نخستین عبارت از کتاب «دین در محدوده صرف عقل» خود می‌گوید:

«از آنجا که اخلاق مبتنی بر تصوری از انسان است که فاعل مختار است و به دلیل همین مختار بودن خویش، خود را به حکم عقل به قوانین مطلق ملزم می‌سازد، برای آنکه با وظیفه خود آشنا شود،* هیچ نیازی به تصور وجود دیگری مافوق خود ندارد، همچنین برای آنکه به وظیفه خود عمل کند هیچ نیازی به انگیزه‌ای غیر از خود قسانون [اخلاقی] ندارد... لذا اخلاق به خودی خود، ابداً احتیاجی به دین ندارد و همان عقل محض او را کفایت می‌کند»^۸

چنانکه ملاحظه می‌شود کانت دین و ایمان را میوه اخلاق می‌داند نه ریشه آن، و گوهر دینداری را همان اخلاقی بودن می‌داند. خدای اخلاق کانتی، از بیرون فرمان نمی‌دهد و تصور کانت از خدا، از این حیث با تصویری که در ادیان از خدا وجود دارد تفاوت کلی دارد.



کانت معتقد است این تصویر بیرونی از خدا (Externalism)، ناشی از قیاس به نفس و تسری اوصاف انسانی به خداست. خدا را نیرومند و قهار پنداشتن و فرمانروا انگاشتن و فرمانبردار او بودن، با اخلاق کانتی و دین کانتی منافات دارد. به همین جهت است که وحی و دین وحیانی در دینداری کانتی مدخلیت و ماهیت چندانی ندارد. کانت به «دین طبیعی» (Natural Religion) یعنی دینی که با قوای طبیعی عقل آدمی درک شود بیش از دینی که به مدد وحی ماوراء طبیعی نازل و تصدیق شود اهمیت می‌دهد.

کانت از مسیحیت تفسیری به دست می‌دهد که با مبانی فکری او سازگار باشد. او مفاهیمی از قبیل «گناه ازلی» و «تجسد خداوند در عیسای مسیح» و «فدا شدن مسیح» و «ملکوت» را به گونه‌ای اخلاقی و موافق با درک عقل طبیعی آدمی تفسیر می‌کند. در تصور کانت از دین جایی برای «معجزه» که امری مغایر با عقل طبیعی است وجود ندارد. به اعتقاد او با وجود قانون اخلاقی در دل، برای تصدیق خداوند نیازی به معجزه احساس نمی‌شود. همچنین شعائر و مناسک دینی و عبادت و دعا نیز در نظر او چندان مهم نیست، به همین جهت خود وی، به گفته دوستش یاخمان (R.B. Iachmann) که زندگینامه او را نوشته است «با اینکه عمیقاً متدین بود از هرگونه مراسم و آداب ظاهری دینی دوری می‌جست و در اواخر عمر به هیچ وجه برای عبادت به کلیسا نمی‌رفت»^۹. کانت، به تعدد ادیان قائل نیست و دین را ذاتاً امری واحد و یگانه می‌داند و تعدد مذاهب و تنوع آداب و شعائر آنها را امری عرضی و ناشی از مقتضیات غیردینی، و نه لزوماً ضد دینی، محسوب می‌کند.

در توصیف تصور کانت از دین و دینداری وی یکی دو نکته نیز گفتنی است. یکی اشاره به همان سخن معروف اوست که گفته است:

«من لازم دیده‌ام شناخت را کنار زخم تا برای ایمان جا باز کنم»^{۱۰}

مقصود وی از این عبارت این است که با محدود شدن شناخت به عالم پدیدار و کوتاه شدن دست عقل نظری از نیل به مقاصد اعلائی دیانت، که همان خدا و خلود نفس و اختیار است، راه برای ایمان به این حقایق براساس تصدیق عقل عملی و گواهی وجدان اخلاقی باز

می‌شود.

نکته دیگر این است که کانت معتقد است با اثبات منتع بودن ورود در مابعدالطبیعه و با اثبات بسته بودن باب مابعدالطبیعه بر روی آنانکه با دسته کلید مفاهیم عقل نظری برای گشودن آن تلاش می‌کنند، خدمتی به الهیات به معنی اخص و علم کلام (Theology) کرده است، زیرا کلام را از دسترس مخالفان و ملحدانی که خود را با ابزار و اسلحه عقل نظری مجهز می‌کردند دور می‌سازد. خود وی در این باب می‌گوید:

«اما خدمت آن [یعنی فلسفه نقادی] را به علم کلام به هیچ وجه نباید دست کم گرفت، از باب آنکه کلام را از حکم جزم اندیشان آزاد می‌سازد و بدین سان آن را درمقابل همه اعتراضات این گونه مخالفان، حفظ می‌کند»^{۱۱}.

تأثیر تفکر دینی کانت

اکنون هنگام آن است که به مقصود اصلی مقاله یعنی «تأثیر کانت بر تفکر دینی مغرب زمین» پردازیم و واکنشهای ناشی از نگرش دینی کانت را فهرست وار بررسی کنیم. چنانکه «جان ای. اسمیت» در «دائرةالمعارف دین» در مقاله «فلسفه و دین» توضیح داده است، بعد از کانت، سه نوع واکنش مستقل و متمایز در میان متفکران در عرصه «دین و فلسفه» به ظهور رسید^{۱۲}.

از این سه نوع واکنش، یا بهتر بگوییم سه نوع پیامد، ما نخست به واکنشهای الحادی اشاره می‌کنیم. این تأثیر در میان متفکرانی به ظهور رسید که نفی مابعدالطبیعه را از کانت در «نقد عقل نظری» او پذیرفتند اما اثبات مقاصد و اغراض مابعدالطبیعه، یعنی خدا و جاودانی نفس را از او در «نقد عقل عملی» نپذیرفتند و به اصطلاح «کلوا واشربوا»ی وی را در گوش کردند، اما «ولاتسرفوا»ی او را فراموش کردند. اینان عجز عقل را، در اثبات وجود خدا، چنانکه کانت ادعا کرده بود قبول کردند اما گواهی دل را در اعتقاد به خدا کافی و وافی ندانستند. آرتور شوپنهاور (۱۸۶۰-۱۷۸۸) از جمله فیلسوفانی است که پس از کانت در مسیر فلسفه کانتی به پیش رفت، هرچند به عقاید و باورهای دینی کانت اعتقادی نداشت و به اصطلاح «لامذهب» بود. اما جریان الحادی عمده و

نیرومندی که تا حدودی از کانت نیز تأثیر پذیرفت، «پوزیتیویسم» بود. پوزیتیویست‌ها ابتدا در قرن نوزدهم و سپس تحت عنوان «پوزیتیویسم منطقی» در قرن بیستم، با نفی هرگونه گزاره معتبر در مابعدالطبیعه، معرفت صحیح را در معرفت به امور تجربی، یعنی در همان حوزه‌ای که کانت آن را معرفت‌پدیداری نامیده بود، منحصر دانستند و قابلیت تحقیق تجربی را یگانه معیار معنی‌داری گزاره‌ها گرفتند. در نظر اینان، گزاره‌های دینی، فاقد هرگونه معنایی است و احکام اخلاقی نیز برخاسته از عقل نیست تا مفید یقین باشد بلکه ناشی از عواطف و احساسات است و از لحاظ معرفتی فاقد اعتبار است.

واکنش دوم را عمدتاً و اصولاً باید متعلق به لودویگ ویتگنشتاین (۱۸۸۹-۱۹۵۱) دانست و آن را درحقیقت می‌باید عکس‌العملی تعدیل‌کننده در برابر افراط پوزیتیویست‌ها محسوب کرد. ویتگنشتاین در استفاده از زبان در حوزه‌های مختلف علمی، زیبایی‌شناسی، دینی و دیگر حوزه‌ها، قائل به تفصیل شد و بر پایه نظریه «بازی‌های زبانی» خود، زبان دین را زبانی مشخص و ممتاز دانست و با اعتقاد به این تمایز، معیار معنی‌داری مورد نظر پوزیتیویست‌های منطقی را که در آن به همه انواع گزاره‌ها، با قطع نظر از حوزه کاربرد آنها، به یک چشم نگریسته می‌شد، بی‌اعتبار و ناکافی دانست. موضعگیری ویتگنشتاین در برابر پوزیتیویست‌های منطقی و ماتریالیست‌ها، البته به صورتی نبود که انتظار معتقدان به خدا را برآورده سازد. اصرار او بر اینکه «برای فهم گفتار دینی، باید ببینید این گفتار در زندگی مردم چه نقشی دارد.»^{۱۳} از آن جهت که متضمن هیچ نوع تیقنی در باب وجود واقعی مفاهیم دینی نیست، از نظر دینداران، برآورنده مقصود نیست. تشویشی که در نوشته‌های خود وی درباره «خدا» وجود دارد بازتاب عدم کفایت معیاری است که وی برای قضاوت در موضوعات مابعدالطبیعه برگزیده است.^{۱۴}

اما مهمترین تأثیر یا واکنش به متفکران و متکلمانی تعلق دارد که در اعتقاد به حقایق دینی و مفاهیم معنوی با کانت هم‌رأی و همراه بودند و مانند او مفاهیم عقلی و فلسفی را در نیل به مقاصد دینی ناتوان می‌دانستند و عقل نظری را صرفاً برای ورود در مباحث ریاضی و طبیعیات مناسب می‌شمردند.

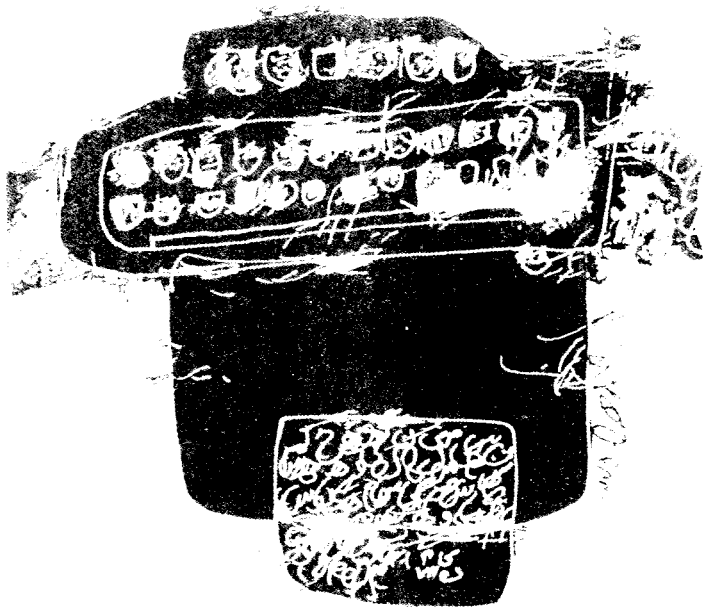


از این پس، مخصوصاً با استفاده از گزارش اسمیت در مقاله «فلسفه و دین» به بعضی از این متفکران و آراء آنها اشاره می‌کنیم.

نخست از آلبرت ریچل (۱۸۸۹-۱۸۲۲) نام می‌بریم. ریچل کوشید تا از مسیحیت تفسیری اخلاقی به دست دهد و «با تأکید بر معنای ذاتاً اخلاقی مفاهیم دینی، الهیات را از اتکا به مابعدالطبیعه برهاند»^{۱۵}. آنچه برای او اهمیت داشت اهمیت عملی حقایق دینی بود نه مدلول وجودی و متافیزیکی آنها. وی می‌خواست با تأسیس علم کلامی مبتنی بر اخلاق، الهیات را از آسیبی که از جانب کانت به مابعدالطبیعه وارد شده بود، نجات دهد.

متفکر دیگر، «سورن کی‌یر کگور» (۱۸۵۵-۱۸۱۳) است. وی که به حق از پیشروان اگزیستانسیالیسم به حساب آمده، نسبت به کانت شیفتگی دارد تا بدان حد که اعلام می‌کند «فیلسوف دلخواه من کانت است».^{۱۶} وی در مقایسه با ریچل که گوهر تعالیم دینی را اخلاقی بودن آن تعالیم می‌دانست، گوهر این تعالیم را غیرعقلانی بودن آنها می‌داند. در نظر وی، یک پیام دینی، هر چه غیر عقلانی‌تر باشد و به «شطح و طامات مطلق» نزدیکتر، بر معیار تشخیص حقایق دینی منطبق‌تر است. او حقیقت نهائی و نهانی دین را «ایمان» می‌داند که امری غیرقابل توصیف به زبان عقل و مفاهیم عقلانی است. موضع او درست نقطه‌مقابل فیلسوفانی مانند هگل است که می‌کوشیدند از همه حقایق و از جمله از حقایق دینی، تصویری کاملاً عقلانی به دست دهند. وی عقلانی بودن را با دینی بودن مغایر و متضاد می‌دانست و بدین عبارت و شعار متمسک بود که «باور می‌کنم، زیرا محال است». در نظر او، عقل همان عقل نظری است که کانت صلاحیت آن را برای اظهار نظر در حوزه دین رد کرده است. گفتنی است که همین محال بودن و گزاف بودن تعالیم دینی که در نظر کی‌یر کگور در پذیرش آن تعالیم مداخلت تام داشت، بعدها از سوی فیلسوف اگزیستانسیالیست معروف دیگری مانند ژان پل سارتر (۱۹۰۵-۱۹۸۰) دستاویز محکمی برای نفی حقایق دینی و متافیزیکی شد.

تلاش دیگری که تحت تأثیر کانت در تفکر دینی مغرب زمین قوت گرفته است، جانشین ساختن «تاریخ»



به جای «فلسفه» در فهم و تفسیر بیانات و تعالیم دینی است. متکلمانی مانند ویلهلم هرمان (۱۹۲۲-۱۸۴۶) و ریچارد نیبور (۱۹۶۲-۱۸۹۴) و رودولف بولتمان (۱۹۷۶-۱۸۸۴) و فریدریش گوگارتن (۱۹۶۷-۱۸۸۷) و متأخرتر از آنان جان مک کوآری، همه و همه معتقدند که «نه فلسفه، بلکه تجربه تاریخی و سیر تاریخ است که هم شالوده ایمان مسیحی و هم زمینه تفسیرگر آن را می پرورد»^{۱۷}. درک مقصودی که این متکلمان از تاریخ دارند تا حدود زیادی در گرو آشنائی عمیق با مفاهیم بنیادی مسیحیت از قبیل «فدیه پذیری الوهی» و «تجسد و تجلی خداوند در عیسای مسیح» است. نیبور در توضیح و تبیین مقصودی که از تاریخ دارد میان «تاریخ باطنی» و «تاریخ ظاهری» آن فرق می گذارد و می گوید تاریخ ظاهری آنچنانکه از چشم یک ناظر غیر مؤمن به حقایق دینی متجلی در آن تاریخ دیده می شود با تاریخ باطنی یا «تاریخ مقدس» که مشاهده حقایق دینی در تاریخ از چشم یک فرد مؤمن به آن حقایق است تفاوت عمده دارد^{۱۸}. آنچه مهم است توجه و تکیه این متکلمان بر مظاهر ناسوتی حقایق الوهی در زمان و تاریخ است و تمسک آنان به رویدادهای تاریخی به عنوان محملی برای درک حقایق دینی به جای تمسک به استدلال عقلی که به نوعی مابعدالطبیعه مؤدی می شود و در معرض آسیب انتقادات کانتی قرار می گیرد^{۱۹}.

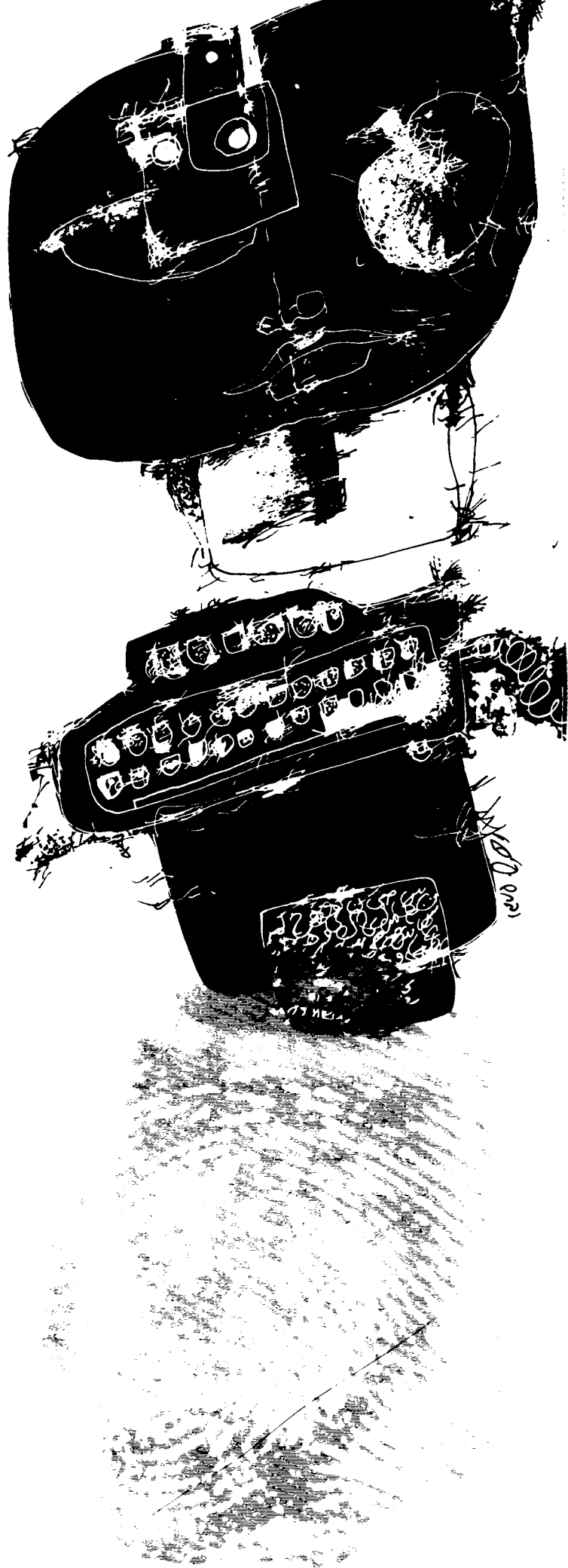
صورتی دیگر از تأثیر کانت را در آراء فیلسوفان و متفکرانی مانند مارتین بوبر (۱۹۶۵-۱۸۷۸) فیلسوف یهودی معاصر می توان دید. وی به تبع کانت میان دو نوع رابطه که یکی از آنها را مشعر بر شناخت ما از جهان اشیاء و دیگری را مشعر بر رابطه ما با عالم انسانها می داند، تفاوت قائل می شود. وی رابطه اول را «رابطه من-آن» می نامد و رابطه نوع دوم را، که رابطه ای انسانی و به کلی از نوعی دیگر است رابطه «من-تو» می داند. در این نوع رابطه، آنچه اصل است مواجهه و رودروئی بی واسطه دو طرف با یکدیگر و نفوذ در عمق احساسات صمیمانه یکدیگر و برقراری پیوندهای سرشار از عشق و محبت و تعلق خاطر به یکدیگر است. چنین رابطه ای هرگز از طریق شناخت اشیاء به توسط مفاهیم نظری و عقلانی حاصل نمی شود. به اعتقاد مارتین بوبر، عالم معارف دینی را باید برپایه رابطه «من-تو» شناخت و

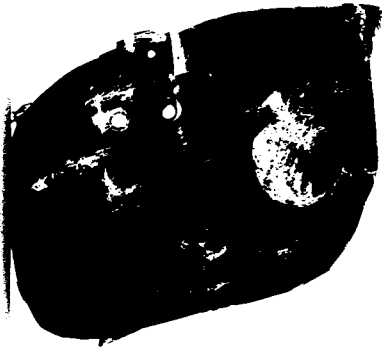
رابطه انسان با خداوند، رابطه ای از این نوع است و این رابطه زبانی مخصوص به خود دارد که آن را از تیررس انتقادات کانتی بر مابعدالطبیعه نظری، که مبتنی بر رابطه ای «من-آن» است، دور می سازد و محفوظ می دارد^{۲۰}.

سرانجام به آراء کارل بارت (۱۹۶۸-۱۸۸۶) متکلم پروتستان سوئیسی اشاره می کنیم. بارت که نماینده بارز ارتودوکسهای جدید است میان حقایق الوهی و امور دیگر، دیواری ستبر و نفوذناپذیر برپا می کند و خداوند را موجودی «بکلی دیگر» می داند که شناخت او و شناخت آنچه وحی می کند بکلی از دسترس عقل بشری بیرون است و تنها موقوف به عنایت و هدایت خود اوست. حقایق الوهی، تنها از طریق «انکشاف و جلوه نمایی خداوند بر انسان، نه جست و جوی بشر در طلب خداوند»^{۲۱} بر ما معلوم می شود. مطابق نظر بارت، معانی و مضامین دینی، اصولاً از آن جهت که به ساحت متعالی خداوند تعلق دارد موضوعاً از حیطه کاوشهای عقل نظری بیرون است و وحی هیچ نسبتی با عقل نظری و بشری ندارد؛ وحی آمدنی است و تا از جانب خداوند، حقایق بر کسی افاضه نشود، سعی و تلاش فکری او با عقل انسانی و زمینی به جایی نخواهد رسید. چنانکه ملاحظه می شود وجه مشترک میان این متفکران و متکلمان این است که جملگی تحت تأثیر کانت عقل را از قدم نهادن در عرصه مابعدالطبیعه و الهیات به معنی اخص ناتوان می دانند و ساحت حقایق دینی را از ساحت آنچه در تصرف و تدبیر عقل نظری است بکلی جدا می انگارند. در نظر اینان، شور و جذبه و ایمان قلبی و رفتار اخلاقی برخاسته از دل و جان و قداست و تعالی وحی الهی، به اندازه ای شدت و حدت دارد که جایی برای نفوذ عقل با ابزارهای مفهومی و استدلالی باقی نمی گذارد. حضور طیف گسترده ای از این متکلمان و متفکران در قرنهای نوزدهم و بیستم، یعنی درست در دوران بعد از کانت، (۱۸۰۴-۱۷۲۴) گواه تأثیرپذیری اینان از کانت است.

وجه دیگری از تأثیر کانت را بر تفکر دینی می توان در بعضی از مباحث معرفتی دین مشاهده کرد، که در آن، تفکیک و تمایزی که کانت میان پدیدار (فنون) و شیئی فی نفسه (نومن) قائل می شود بر تمایز میان «دین» و «فهم ما از دین» تسری و تطبیق داده می شود. چنانکه

گفتیم کانت معتقد است که ما به حاق واقع و نفس الامر اشياء دسترسی نداریم و آنچه ما آن را اشياء می‌نامیم محصول مشترك ساختار ذهن ما و اثر ذوات نفس الامری بر ذهن ماست، این محصول مشترك، که به هیچ وجه شباهتی با نفس الامر - که اصولاً نمی‌دانیم و نمی‌توانیم بدانیم چیست - ندارد، همان پدیدار است. در تمایز «دین» و «فهم ما از دین»، دین به نفس الامر اشياء یا نومین تشبیه شده که ما به هیچ روی بدان دسترسی نداریم و آنچه ما آن را «دین» می‌نامیم همان «فهم ما از دین» است که تابع مقتضیات ذهنی ماست و نباید میان «دین» و «فهم ما از دین» خلط کنیم. معتقدان به این تمایز، «دین» را امری الهی و مقدس و ثابت می‌دانند و «فهم ما از دین» را امری بشری و نامقدس و متغیر می‌پندارند. نظریه‌ای که در سالهای اخیر در جامعه ما تحت عنوان «قبض و بسط شریعت» مطرح شده، از این حیث تحت تأثیر تفکر کانتی است، با این تفاوت که کانت درک پدیداری افراد بشر را از ذوات نفس الامری، درکی یکسان و مشابه هم می‌داند و حال آنکه در نظریه قبض و بسط، این درک پدیداری و بشری از دین از آن جهت که تابع معلومات و جهان بینی افراد محسوب شده، در همه افراد بشر یکسان و مشابه نیست و از عصری به عصر دیگر و نسلی به نسل دیگر و بلکه از فردی به فرد دیگر فرق می‌کند و حال آنکه در نظریه معرفتی کانت، درک پدیداری، چون تابع ساختار ذهنی انسان است و انسانها از حیث این ساختار شبیه یکدیگرند، درکی است ثابت و چنان نیست که هر فرد آدمی از نفس الامر، درکی مخصوص به خود داشته باشد و یا این ادراک پدیداری برحسب زمان و به تبع تحول علوم و فلسفه تغییر پیدا کند. این تفاوت، سبب می‌شود که خصلت نسبی بودن درک پدیداری ما از دین در نظریه قبض و بسط، بسی بارزتر و پررنگ تر از نسبییت موجود در نظریه معرفتی کانت باشد. نکته دیگری که در مقایسه این دو شیوه تفکر می‌باید بدان اشاره کرد، تفاوت میان «دین» است با «نفس الامر اشياء» یا «نومین». در فلسفه کانت، «نومین» امری است ذاتاً غیرذهنی و غیرمعرفتی که از تصویر آن در ذهن به «پدیدار» تعبیر می‌شود و گفته می‌شود که درک ما از طبیعت، درکی پدیداری است. تشبیه دین به طبیعت و فهم ما از دین به علمی مانند فیزیک و شیمی، يك قیاس





مع الفارق است، زیرا «دین» که در قالب آیات و نصوص کتاب مقدس و روایات قطعی الصدور از پیشوایان دینی تعریف می‌شود خود از سنخ «معرفت» است و از این حیث بکلی برخلاف «طبیعت» است. این طبیعت است که «صامت» است، زیرا طبیعت به معنای عالم قانونمند مادی بیرون از ذهن ما، از سنخ معرفت نیست، اما شریعت را نمی‌توان با قیاس به طبیعت، «صامت» دانست، زیرا شریعت، خود اصولاً مجموعه‌ای از گزاره‌های معرفتی است که از زبان نبی شنیده می‌شود و خود مانند طبیعت امری «ناپدیدار» نیست تا در مقابل علم پدیداری قرار گیرد.

مخالفتان کانت

هر چند، چنانکه دیدیم، تأثیر کانت در تفکر دینی معاصر غرب، تأثیری گسترده و نیرومند است نباید پنداشت که در غرب امروز، تلاش و کوشش برای تأسیس نظام‌های فلسفی و عقلانی موافق با دین و منطبق با اغراض و مقاصد دینی به پایان رسیده است. برای آنکه بهمین جنبه از حیات فکری و دینی غرب نیز اشاره‌ای کرده باشیم بجاست از متفکران و متکلمانی همچون اتین ژیلسون (۱۸۸۴-۱۹۷۸) و پل تیلیخ و آلفرد نورث وایتهد (۱۸۶۱-۱۹۴۷) نیز نامی برده شود.

ژیلسون از متکلمان مسیحی معاصر است که وفاداری او به سنت فلسفی و کلامی سن توماس اکوئینی معروف و مشهور است. او در تقویت و گسترش الهیات برخاسته از نظام فلسفی «نوتوماسی» (Neo-Thomism) در دوران ما سهم به سزائی دارد. وی به تأثیر منفی و مهم کانت و نیز آگوست کنت بر تفکر دینی معاصر توجه کافی دارد و می‌گوید: «وضعیت امروزی مسأله وجود خدا کلاً تحت سیطره تفکر ایمانوئل کانت و آگوست کنت است»^{۲۲}.

نیز می‌گوید: «انتخاب ما امروزه بین کانت یا دکارت نیست، بلکه میان کانت یا توماس اکوئینی است... مانعی که راه بازگشت ما را به توماس اکوئینی سخت می‌سازد، کانت است»^{۲۳}.

ژیلسون، ناکامی کانت و کنت و متکلمان تابع آنها را در ایجاد وفاق میان عقل و دین ناشی از ضعف مبانی فلسفی آنها و مرعوبیت آنان در مقابل علم می‌داند و معتقد است راه نجات از بن بست امروزی در الهیات،

متمایز ساختن جایگاه و پایگاه عقلانی مسائل و مباحث دینی از جایگاه مسائل و مباحث علمی است. چنانکه می‌گوید: «تبیین علمی مطلوب از جهان، تبیین عقلی جامعی است از این که جهان واقعاً چیست. اما این که «چرا» طبیعت وجود دارد، مسأله‌ای علمی نیست، زیرا پاسخ آن قابلیت تحقیق تجربی را ندارد. برعکس، مفهوم خدا در تاریخ همواره برای ما به صورت پاسخی به مسأله‌ای وجودی، یعنی «چرائی» وجود خاصی نمایان شده است»^{۲۴}.

وی معتقد است: «... علتی که مطلق و مستغنی و عالم است، «آن» نیست بلکه «او» است. خلاصه مطلب، علت اولای موجودات، فرد واحدی است که هم علت طبیعت و هم علت تاریخ است. او خدائی فلسفی است که در عین حال می‌تواند دینی نیز باشد»^{۲۵}.

جدا از کوششهایی که در قلمرو مذهب کاتولیک در مسیحیت توسط متفکرانی امثال ژیلسون در تأسیس یک نظام فلسفی برای تبیین حقایق دینی صورت گرفته، متفکرانی مانند پل تیلیخ و وایتهد نیز چنانکه گفتیم، در این راه گامهای مؤثری برداشته‌اند و کوشیده‌اند با ابداع یک مابعدالطبیعه نوین، عقل و علم و دین را در یک نظام واحد، با یکدیگر آشتی دهند^{۲۶}.

خلاصه و نتیجه

نکته مهم و قابل توجهی که در تأثیر کانت در تفکر دینی وجود دارد تکیه و تأکید فوق العاده بر جنبه‌های درونی و شهودی و گواهی وجدانی و شور و شوق قلبی و شخصی و انگیزه‌ای درونی و اخلاقی است. اهمیتی که این امور نزد معتقدان به مذهب دارد بر کسی پوشیده نیست و همین اهمیت سبب می‌شود تا انتقادات و

اعتراضات کانت و پیروان او بر عقل و مفاهیم عقلی و استدلالی، زمینه پیدا کند و مقبول واقع شود. چنانکه گوئی میدان دادن به عقل نظری، به معنی نفی و عدم این جنبه ها است و این امری است که بر دینداران بسی گران می نماید.

استناد به آراء کانت در مقولات دینی، چنانکه در آغاز مقاله بدان اشاره کردیم، در ایران امروز به نحو آشکار و پنهانی در مقالات و کتب دیده می شود. خوار شمردن عقل و فلسفه در عرصه دین و دیانت، جنبه عرفانی و اخلاقی و آخرتی محض بخشیدن به دین و خوار انگاشتن جنبه های دنیوی و اجتماعی و فقهاتی دین از نشانه های بارز این گرایش است که گهگاه به نوعی و از جهتی رجوع به تفکر اشعری را در زمانه ما، تداعی می کند. در مواجهه با چنین جریان، يك راه حل قطعاً التفات و عنایت به فلسفه اسلامی است.

می دانیم که کانت به قول خود، نخستین بار با هشدارهای دیوید هیوم از خواب جزمی بیدار شد^{۲۷}. این نکته مسلم است که کانت چون مابعدالطبیعه زمانه خود را از پاسخ به شبهات فلسفی هیوم عاجز دید طرح نویی درافکنند که نتیجه آن این شد که عقل نظری تنها به شناخت پدیدارها، یعنی به آنچه به عالم طبیعت و عرضه امور زمانی و مکانی تعلق دارد، اختصاص دارد و از شناخت حقایق مابعدالطبیعه ناتوان است. فلسفه اسلامی باید با این شبهات صریحاً مواجه شود و پاسخ های کانت و راه حل پیشنهادی او را دقیقاً بیازماید و معلوم سازد آیا چنانکه بعضی از معاصران، این پاسخها و راه حلها را قطعی و پذیرفتنی دانسته اند، دیگر نمی توان بر وفق مبانی فلسفه اسلامی راه حل دیگری برای شبهات فلسفی هیوم عرضه کرد یا این که اتخاذ راهی، جدا از آنچه کانت پیمود نیز ممکن و میسر است.

در پایان این مقاله لازم است اشاره کنیم که غرض ما نقد و بررسی آراء کانت در قلمرو عقل نظری و عقل عملی و فلسفه اخلاق و فلسفه دین نبوده است و در پی آن نبوده ایم تا از مباحثی از قبیل «دین طبیعی» و «دئیسم» و «ته ییسم» و نیز «سکولاریسم» و ارتباط آنها با بینش دینی کانت و نیز از سرنوشت ایده آلیسم آلمان در دهه های بعد از کانت و تفسیری که مخصوصاً هگل از خداوند در این مسیر به دست داد، سخن بگوئیم^{۲۸}.

با این حال مناسب می دانیم سخن «ت.ک.سه اونگ» (T.K.SEUNG) را در پایان مقاله «ایمانوئل کانت» در دائرةالمعارف دین میرچا الیاده، پایان بخش مقاله خویش قرار دهیم، آنجا که می گوید:

شاید بتوان گفت شدیدترین انتقادی که به کانت وارد کردند مربوط به تفکیکی بود که وی میان پدیدار و نومن قائل شد. زمانی که وی در حال نتیجه گیری از دومین کتاب نقادی خود، که «نقد عقل عملی» است می بود، از این بابت چندان دچار تشویش نبود و لذا با اطمینان خاطر به آسمان پرستاره بالای سر و قانون اخلاقی درونی به عنوان دو امر مایه اعجاب و تحسین اشاره کرد و اولی را نشانه عالم پدیدار و دومی را نشانه عالم نومن دانست. این سخن مهر خاتمی بود که وی آگاهانه، نه فقط بر پایان کتاب نقد دوم خویش، بلکه بر کل فلسفه نقادی خویش می زد، چرا که معتقد بود با این دو کتاب نقادی از عهده کار سترگ ارزیابی نقادانه دو عالم پدیدار و نومن، به خوبی برآمده است.

اما دیری نگذشت که مسأله ارتباط میان این دو عالم و گذار از یکی به دیگری کانت را دل مشغول کرد. هر چند ادراکات اخلاقی به عالم نومن تعلق دارد، تحقق و وقوع واقعی این ادراکات در عالم پدیدار صورت می گیرد. کانت نمی توانست به سهولت ربط میان عالم مدرکات نظری و عالم عقل عملی را تبیین کند، زیرا فرض بر این بود که از این دو عالم یکی محکوم ضرورت و دیگری قلمرو اختیار است.

راه حل کانت برای حل این دشواری و رهائی از این معضل ربط و گذار از عالم نومن به پدیدار بود که سومین کتاب نقد خود یعنی نقد قوه حکم (Critique of Judgement) را تألیف کرد و «حکم روفیت» (Reflective Judgement) را به عنوان قوه ای که واسطه میان این دو عالم است، در میان آورد. اما این نظریه میانجی به هیچ وجه قانع کننده نبود و راه حلی که غالب وارثان فکری او برای آن معضل انتخاب کردند این بود که دو عالم پدیدار و نومن را در هم ادغام کردند و به يك عالم معتقد شدند. این همان ایده آلیسم آلمانی پس از کانت بود که رشد کرد و راه را بر مبادی کانتی خلود نفس و اعتقاد به عالم دیگر سد کرد، زیرا دیگر صحبت از دو عالم معنی نداشت و هر چه بود يك عالم بیشتر نبود.

با ادغام دو عالمی که کانت بدانها معتقد بود در يك عالم، آن گیتی گرائی یعنی سکولاریزاسیونی که از رنسانس آغاز شده و رشد یافته بود، به اوج خود رسید. کانت در رشد و توسعه این گیتی گرائی (Secularization) سهم عمده‌ای داشت. تفکیک و تمایزی که وی میان دو عالم پدیدار و نومن ایجاد کرد، صورت جرح و تعدیل یافته همان تمایز میان دو عالم طبیعت و ماوراء طبیعت قرون وسطا بود، هر چند که برخلاف این تفکیک قرون وسطی، دو عالم کانتی، با دو عالم دنیا و آخرت انطباق کامل نداشت. کانت عالم متعالی (Transcendent) نومن را، به اعتبار نقش عملی آن، تنزل داد و آن را در زندگی اخلاقی به صورت حلولی (Immanent) درآورد و به این ترتیب راه را برای تنزل حقایق متعالی به سطح حلولی، به روی دیگران گشود. نتیجه آن شد که متفکرانی که پس از او آمدند و در راه او قدم نهادند این مسیر را تا پایان پیموندند و «خداشناسی» (theism) کانت را به «همه خدائی» (pan theism) بدل کردند و از خدای متعالی کانت، نیروئی حال در تاریخ ساختند.

با این همه خدائی آن تشویش و اضطرابی که در مفهوم خود آینی بشر (Human autonomy) در فلسفه کانت وجود داشت نیز از میان رفت. کانت، اگر چه در عالم اخلاق برای انسان به خود آینی و استقلال قائل شده بود اما بالنسبه به سعادت (Happiness) به دگر آینی و تبعیت از غیر و عدم استقلال قائل بود. وی این استقلال و وابستگی به غیر را در مفهومی که از خیر اعلی و مبنای وجود خداوند بدست داد، به صورتی بارز در هم آمیخت و خلط کرد. اما پیروان بعدی او این خلط و آمیختگی را نپذیرفتند، چرا که به خود آینی کامل عقل بشری معتقد بودند. این عقل بشری کاملاً مستقل و خود آئین، چنان شد که دیگر از خدای حال در جهان قابل تشخیص و تفکیک نبود و این «دو گانه یگانه» همان شد که هگل نام «روح مطلق» (Absolute Spirit) بر آن نهاده بود. کاری که کانت کرد این بود که دین و اخلاق را در عمل یکی کرد و کاری که هگل کرد این بود که به خدا و بشر، اتحاد وجودی بخشید.^{۲۹}

پی نوشتها:

۱- کانت، نقد عقل محض، ب ۱.

- ۲- ایما نوتل کانت، تمهیدات، ترجمه غلامعلی حداد عادل، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۷، ص ۱۸۸
- ۳- کانت، نقد عقل محض، ب xxx
- ۴- کاپلستون، فردریک، «کانت» ترجمه منوچهر بزرگمهر، از انتشارات دانشگاه صنعتی شریف، تهران، ۱۳۶۰، ص ۱۷۳، به نقل از «مبانی مابعدالطبیعه اخلاق»
- ۵- کاپلستون، ص ۱۹۱، به نقل از «مبانی مابعدالطبیعه اخلاق»
- ۶- کاپلستون، ص ۲۰۶، به نقل «نقد عقل عملی»
- ۷- ژیلسون، اتین، «نقد تفکر فلسفی غرب» ترجمه دکتر احمد احمدی، انتشارات حکمت، تهران، چاپ اول، ۱۳۵۷، ص ۲۱۷-۲۱۶
- 8- Kant Imanuel Religion Within The Limits of Pure Reason Alone, Translated by Greene and Hadson, Harper Torchbooks Newyork, 1960, P. 3.
- ۹- کورنر، اشتفان، فلسفه کانت، ترجمه عزت الله فولادوند، انتشارات خوارزمی، تهران، چاپ اول، ۱۳۶۷، ص ۳۲۴.
- ۱۰- نقد عقل محض ب xxx
- ۱۱- تمهیدات، ص ۲۴۱
- ۱۲- الیاده، میرچا، فرهنگ و دین، هیات مترجمان (زیر نظر بهاء الدین خرمشاهی)، انتشارات طرح نو، تهران، ۱۳۷۴، ص ۱۵۴.
- ۱۳- مگی، بریان، فلاسفه بزرگ، ترجمه عزت الله فولادوند، انتشارات خوارزمی، تهران، ۱۳۷۲، ص ۵۴۱.
- ۱۴- همان، ص ۵۶۹
- ۱۵- فرهنگ و دین، ص ۱۵۷
- ۱۶- همان، ص ۱۵۸
- ۱۷- همان، ص ۱۶۱
- ۱۸- بارسور، ایان، «علم و دین»، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران ۱۳۶۲، ص ۲۵۸ و ۲۵۹.
- ۱۹- برای آشنایی بیشتر مراجعه کنید به ارغنون (فصلنامه فلسفی، ادبی، فرهنگی)، سال دوم، شماره ۵ و ۶، بهار و تابستان ۱۳۷۴، مقاله «ولعهارت پاتن برگ: الهیات تاریخی، ص ص ۲۲۰-۱۷۱»
- ۲۰- فرهنگ و دین، ص ۱۶۳ و نیز «علم و دین» ص ۱۴۹
- ۲۱- «علم و دین»، ص ص ۱۴۷-۱۴۴
- ۲۲- ارغنون، شماره ۵ و ۶، ص ۶۷
- ۲۳- همان، ص ۶۹
- ۲۴- همان، ص ۷۱
- ۲۵- همان، ص ۸۱
- ۲۶- برای مطالعه بیشتر و آشنایی با اندیشه های پل تبلیخ مراجعه شود به: «علم و دین، ۲۵۲-۲۴۹» و نیز ص ۲۵۷ و نیز «فرهنگ و دین» ص ۱۷۲ و ۱۷۳ و «ارغنون» مقاله «ایمان چیست» نوشته پل تبلیخ (با تبلیخ)، ص ص ۲۳۷-۲۲۱
- برای آشنایی با وایتهد نیز مراجعه شود به «فرهنگ و دین» ص ۱۷۲ و ۱۷۳ و نیز «علم و دین»، ص ص ۱۶۲-۱۵۸ و ۴۷۳-۴۶۸
- ۲۷- تمهیدات، ص ۸۹
- ۲۸- برای آشنایی بیشتر با آراء دینی کانت مراجعه شود به: Eliade, Mircea, The Encyclopedia of Religion, Macmillan, Newyork, Vol. 8. PP. 247- 252
- و نیز:
- Hasting, Janes, Encylopedia of Religion and Ethics, Charles Scribner's Sons, Newyork, Vol. 1X, PP. 305- 307
- و نیز «ارغنون» مقاله «دین طبیعی» از کانت، ترجمه منوچهر صناعی دره بیدی، صفحات ۳۳۴-۲۹۳.
- ۲۹- الیاده، جلد هشتم، صفحات ۲۵۱ و ۲۵۲.